

e-makâlât

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2
GÜZ / FALL 2022



Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

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

e-ISSN 1309-5803

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet Sarıkaya, Prof. Dr.

(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Rifat Türkel, Doç. Dr.

(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Fevzi Rençber - Muhammed Cihat Oruç

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

Copyright (c) 2022 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | Editorial

Editörden.....375-376

Editorial

Mehmet Saffet SARIKAYA - Rifat TÜRKEL

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair377-438

Giving Legal Status to Jemevis and on Some Discussions in This Scope

Cenksu ÜÇER

Bir İsmâîlî Daisi ve Âliminin Hayatına Dair Kesitler: Hamîdüdin Kirmânî..... 439-464

Fragments on the Life of an Ismaili Dâi and Scholar: Hamîd al-Dîn al-Kirmânî

Muzaffer TAN

Alevî İnanç Kültüründe Hz. Nûh ve Nûh Tûfanı465-481

Noah and Noah's Flood in the Culture of Alawite Faith

Fevzi REÇNBER

Osmanlı'da Nakşibendiyye/Müceddidiyye Tarikatı ve Ehl-i Sünnet Hassasiyeti..... 482-509

The Sufi Order of Naqshbandiyya/Mujaddadiyyah in the Otto-man Society and the Sensitivity of Ahl al-Sunnah

Hasan GÜMÜŞOĞLU

Osmanlı Döneminde Tunus'ta Hanefî Mezhebi.....510-547

Hanafi School in Tunisia during the Ottoman Period

Fatiha BOZTAŞ

Pakistan'da Cemâat-i İslâmî Algısı (İslâmâbâd Örneği) 548-579

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

Perception of Jamaat-e Islami in Pakistan (The Example of Islamabad)

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU

Bir Osmanlı Vâizi Eğinli Rahmi Efendi'nin İman Meselesine Yaklaşımı.....580-605

An Ottoman Preacher's Approach to the Issue of Faith: The Case of Eğinli Rahmi Efendi

Ahmet Selim HARPUTLU - Mehmet SEVER

91 Soruda İmâmiyye Kelamının Özü: Şeyh Müfid'in en-Nüket fi Mukaddimâtî'l-Uşûl Adlı Eserinin Tercümesi ve Değerlendirmesi606-638

The Epitome of Imâmiyya Kalâm within the Framework of 91 Questions: Turkish Translation of al-Shaykh al-Mufid's al-Nukat fi Muqaddimât al-Uşûl and Its Review

Bekir ALTUN

İsmâîlî Yaratılış Düşüncesi: Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin Emr Teorisi Örneği639-659

The Notion of Ismâ'îlî Creation: The Case of Abû Ya'kûb al-Sijistânî's Theory of Amr

Yusuf SANSARKAN - Cağfer KARADAŞ

1970-2000 Yılları Arası Türkiye'de Radikal İslamî Hareketler660-692

Radical Islamic Movements in Turkey Between 1970-2000

Ali Osman BALCI

Derleme Makaleler | Composition Articles

Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Kitâbu'z-Zîne Adlı Eserinde Mezhepleri İsimlendirme ve Tasnif Yöntemi693-726

The naming of sects and classification technique in Abu Hatim Ahmad b. Hamdan al-Razi's Kitab al-Zinah

Hamza YEŞİLDAL

Kitap Tanıtım | Book Review

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

Mezhepler	Arası	Mücadele	Hanbelilik-Eş'arilik	İlişkisi
				727-736

Struggle Between Sects - The Relationship Between Hanbalism and Ash'arism

Elif OĞUZ

Teoriyle Pratik Arasında İbâdîlik'te İmâmet Anlayışı	737-747
---	----------------

The Understanding of Imamate in Ibadhism between Theory and Practice

Şeref Safa ŞİMŞEK

Olgu İle Algı Arasında İbn Teymiyye	748-754
--	----------------

Ibn Taymiyyah Between Fact and Perception

Fatma SOYLU

Teknik Not | Technical Note

İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının Ölçme ve Değerlendirilmesinde Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Madde (Yeni Nesil Soru) Kullanımı	755-768
--	----------------

The Usage of Skill-based Multiple Choice Items (New Generation Question) in the Assessment and Evaluation of Course Outcomes in the History of Islamic Sects

Rifat TÜRKEK

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

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 ŞCAN <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>Sivas Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER <i>Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Doğan KAPLAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa ÖZ <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Osman AYDINLI <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın DALKIRAN <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan ONAT <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas ÜZÜM <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mazlum UYAR <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez KUTLU <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA <i>İstanbul Şehir Ü.</i>	Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU <i>Kırıkkale Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet ATALAN <i>Kastamonu Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf BENLİ <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>	

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

Amaç ve Kapsam

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

Süreç

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

Tarandığı Veri Tabanları

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

Yazarlara Rehber

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

Sitede üyeliği bulunmayan yazarlar önce kayıt olmalıdırlar.

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

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

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

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

Teşekkür

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

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



E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2022

MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

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

Editörden...

Saygıdeğer Okurlar,

e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi olarak 15. Cilt 2. Sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz.

Bu sayımızda 10 araştırma makalesi, 1 derleme makale, 3 kitap tanıtım ve 1 teknik not yazısıyla sizlerin huzurundayız. Cenksu Üçer, makalesinde cemevlerinin yasal statü verilmesi noktasında meydana gelen tartışmaları ele alarak konuya farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Muzaffer Tan, İsmaili davet yapılanmasının içerisinde önemli yeri olan Hamidu'd-Din el-Kirmânî'nin hayatına dair kesitler sunmuş, İsmaili davet içerisindeki yerini işaret etmeye çalışmıştır. Bu sayıda Fevzi Rençber, Hz. Nûh ve Nûh tufanının Alevi kültür içerisindeki yerine dair çalışmasıyla yer almıştır. Hasan Gümüşoğlu Osmanlı'da Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatı ve Ehl-i sünnet hassasiyeti ekseninde Osmanlı'nın mezhep anlayışını incelenmiş, Fatima Bozbaş, Hanefiliğin Osmanlı dönemi Tunus'undaki varlığının tazelenmesi ve yayılması sürecinde etkili olan hususları ele almış, bu dönemde iftâ müessesinin sorumluluğunu üstlenen Hanefi ulemâ hakkında bilgiler vermiştir. Gülşen Yağır Ahmetoğlu İslâmâbâd örneğinden hareketle Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan'daki algılanış biçimini ve toplum üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışmıştır. Ahmet Selim Harputlu ve Mehmet Sever, 19. asır İstanbul vâizlerinden Eğinli Rahmi Efendi'nin (ö.1327/1909) vaazlarından müteşekkil Tefcîru't-tesnîm fi kalbin selîm isimli eserinin analizini ele almıştır. Bekir Altun, Şeyh Müfid'in en-Nûket fi Mukaddimâti'l-Usûl Adlı eserinin tercümesi ve değerlendirmesini yapmış, Yusuf Sansarkan ve Çağfer Karadağ Sicistani'nin Emr konusundaki görüşlerini, Plotinus'un sudûr teorisi bağlamında, karşılaştırmalı bir biçimde ele almaktadır. Ali Osman Balcı 1970-2000 yılları arası Türkiye'de radikal olarak isimlendiren İslami hareketlerden

bahsetmektedir. Hamza Yeşildal ise Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Kitâbu'z-Zîne adlı eserinde mezhepleri isimlendirme ve tasnif yöntemini ele almıştır. Bu sayıda 3 adet kitap tanıtımı bulunmaktadır. Ayrıca Rifat Türkel'in beceri temelli çoktan seçmeli maddelerin (yeni nesil soru) İslam Mezhepleri Tarihi ölçme ve değerlendirmesinde kullanılmasına yönelik teknik notu da yer almaktadır.

Kıymetli e-Makâlât okurları,

Gelecek sayıdan itibaren e-Makâlât ile ilgili yapılacak olan düzenlemelerden bahsetmek istiyoruz. Pandemi dolayısıyla yapamadığımız e-Makâlât'ın yapısına yönelik güncellemeleri 2023 yılında yapılacak olan Koordinasyon toplantısıyla birlikte gerçekleştirmeyi planlıyoruz. Bu çerçevede ön inceleme, dil editörlüğü, redaksiyon vb. hususlarda dergimize yeni arkadaşlarımızın katılacağını ve dergimizin daha da güçlenerek yoluna devam edeceğini düşünüyoruz. Ayrıca gelecek sayıdan itibaren kitap kritiği editörlüğünün faaliyete geçmesinin akabinde kitap tanıtımından kitap kritiğine geçilmesinin planlandığının bilgisini sizlerle paylaşmak istiyoruz.

e-Makâlât'ın bu sayısına makaleleri ve yazılarıyla katkıda bulunan başta saygıdeğer yazarlarımıza, yazıların değerlendirilme sürecinde hakem olarak destek veren saygıdeğer meslektaşlarımıza, tasarım sürecine katkı veren Muhammed Cihat Oruç'a teşekkür ederiz. Ayrıca siz değerli okurlara, danışma ve editörler kurulu üyelerine ve İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin kıymetli üyelerine teşekkür ediyoruz.

M. Saffet Sarıkaya / Rifat Türkel
Aralık 2022

Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair

Giving Legal Status to Jemevis and on Some Discussions in This
Scope

Cenkşu ÜÇER *

Öz

Bu çalışma Türkiye’de cemevlerine yasal statü verilmesi kapsamında gündeme taşınan bazı tartışmaları ele almaktadır. Bu tartışmalar, 2022 yılının Ekim ayında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın devlet tarafından yeni inşa edilen bazı cemevlerinin açılışını yapması ve yapılacak olanların temelinin atması münasebetiyle düzenlenen program sonrasında yeniden sıcak gündem oluşturmuştur. Müteakip gelişmelerde önce konu hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi yayımlanmış, sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin yaptığı kanunî düzenleme ile cemevleri yasal statüye kavuşturulmuştur. Bunun üzerine bazı kuruluş ve kişiler konuyu farklı yönleriyle tartışmışlardır. Bu tartışmalarda cemevlerine yasal statü verilmesi ve dedelere maaş bağlanması hususlarının Alevilik-Sünnilik ve cami-cemevi kıyası üzerinden işlendiği görülmektedir. Nitel araştırma yöntemiyle ve ilgili kanunî düzenlemeler ve tartışmalar sınırlılığında yürütülen bu çalışmada, konu-

Abstract

This study deals with some of the debates brought to the agenda within the scope of granting legal status to Jemevis in Turkey. These discussions once again became a hot topic after the program organized in October 2022, on the occasion of the President's inauguration of some jemevis newly built by the state and laying the groundwork for what will be done. In the following developments, first the Presidential Decree was published on the subject, then the jemevis were given legal status with the legal regulation made by the Turkish Grand National Assembly. Thereupon, some organizations and individuals have discussed the issue from different aspects. In these discussions, it is seen that the legal status of jemevis and the payment of salaries to Dedes are handled through the comparison of Alevism-Sunism and mosque-jemevi. In this study, which is carried out with the qualitative research method and within the limitations of the relevant legal regulations and discussions, it is aimed to examine and investigate them with data based on the methodical knowledge of theology

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, e-mail: cenksu.ucer@aybu.edu.tr; hcenksuucer@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9874-2990.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
23.12.2022	29.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1223720	

nun başta Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf Tarihi olmak üzere İlahiyat disiplinlerinin metodik bilgisine dayalı verileriyle araştırılması amaçlamaktadır. Zira ilgili kanunî düzenlemeler ve tartışmaların, bu toprakların dinî-kurumsal tecrübesiyle ne kadar uyumlu olduğunun ortaya konulması önemlidir. Buna göre Alevî-Sünnî ve cami-cemevî kıyası doğru bir kıyas değildir. Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri -ve tekke, zâviye, dergâh ya da meydanî, büyük ev, tarikat evi gibi geleneksel isimlerin yerine yeni bir isim ile adlandırdıkları mekânlar olarak- cemevlerinin yasal bir statüye kavuşturulması hususundaki kanunî düzenlemelerin, Müslümanların dinî-kurumsal tecrübesine uygun olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevî Gelenek, Âdâb ve Erkân, Cemevî, Yasal Statü

disciplines, especially the History of Sects and the History of Sufism. Because, it is important to reveal how the relevant legal regulations and discussions on these issues are compatible with the religious-institutional experience of these lands. Accordingly, the comparison of Alawite-Sunni and mosque-jemevi is not a correct comparison. It is seen that the legal regulations regarding the legal status of the jemevis, in which the groups belonging to the Alevi tradition perform their manners and etiquettes -and as places that they named with a new name instead of traditional names such as *tekke*, *zaviye*, dervish lodge or square house, big house, sect house- are in accordance with the religious-institutional experience of the Muslims.

Keywords: History of Islamic Sects, Alevi Tradition, Manners and Etiquettes, Jemevi, Legal Status

Giriş

Bu çalışma Türkiye’de cemevlerine yasal statü verilmesi kapsamında gündeme taşınan bazı tartışma konularını ele almaktadır. Söz konusu tartışmalar, ülkede 1990’lı yıllarda cemevî adıyla kurulan mekânlara yasal statü verilmesi hususunda ortaya konulan iradeye bağlı olarak 07 Ekim 2022 tarihinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın yeni yapılan bazı cemevlerinin açılışını yapması ve yapılacak bazı cemevlerinin de temelini atması münasebetiyle düzenlenen programa bağlı olarak kamuoyunda yeniden sıcak bir gündem oluşturmuştur. Söz konusu program sonrasında çok geçmeden cemevî konusunun hızlı bir şekilde yasal çerçeveye kavuşturulması için adımlar atıldığı görülmektedir. Bu kapsamda öncelikle bir Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi yayımlanmıştır. Sonrasında ise Türkiye Büyük Millet Meclisi cemevlerine imar planlarında yer ayrılması, yapım, bakım ve onarımı, elektrik ile içme ve kullanma su ihtiyaçlarının devlet bütçesinden karşılanması vb. konunun farklı boyutları hakkında gerekli kanunî düzenlemeleri yapmıştır. Böylelikle 1990’lı yıllardaki

gelişmelere bağlı olarak Alevî¹ geleneğe mensup ocak ve grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri -ve tekke, zâviye, dergâh ya da meydanevi, büyük ev, tarikat evi gibi geleneksel isimlerin yerine yeni bir isim ile adlandırdıkları- mekânlar olarak cemevleri yasal bir statüye kavuşturulmuştur. Cemevleri hakkındaki bu işlemler ile Cumhuriyet tarihinde âdâb ve erkân mekânlarıyla ilgili 1925'teki "yasaklayıcı" düzenlemeden sonra "onaylayıcı"² yeni yasal bir düzenleme söz konusu olduğu görülmektedir. Bu düzenlemeler gündeme taşındığında kamuoyunda farklı kesimler ve taraflardan konu hakkında açıklama ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu açıklama ve değerlendirmeler incelendiğinde bunların bazılarının doğrudan veya dolaylı olarak Alevî geleneğin dinî statüsü ve cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilip edilmemesi hususunu gündeme taşıyıp Alevî geleneği Sünnilik ile; cemevlerini de cami ile kıyasladıkları, ayrıca "dedelere maaş bağlanması" konusunu da işin içine katarak "devletin müdahalesi" olgusunu ön plana çıkarttıkları görülmektedir. Gerek yapılan kanunî düzenlemelerin gerek konu hakkında yapılan tartışmaların Alevî geleneğin kendi yapısı ve bu topraklardaki dinî-kurumsal tecrübeyle ne kadar uyumlu olup olmadığını incelemek önemli görülmektedir. Dolayısıyla bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkeleri gözetilmek suretiyle ve nitel yöntemle yürütülen bu çalışmada yapılan düzenlemeler ve tartışmaların Alevî geleneğin yapısı ve bu toprakların dinî-kurumsal tecrübesiyle uyumlu olup olmadığının araştırılıp ortaya konulması ve böylece zikredilen konularla sınırlı olmak kaydıyla ülke gündeminde

¹ Bu kelimenin Alevi ve Alevî gibi farklı tercihlerle yazıldığı bilinmektedir. Bu çalışmada Alevî yazımı tercih edilmiş, kanun maddeleri ve atıfta bulunulan eserlerin isimleri olduğu gibi bırakılıp metin içinde ise alıntılarda yer alan Alevi kullanımı da yazıda bütünlük sağlanması adına Alevî olarak metne alınmıştır.

² 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilip 13 Aralık 1925'te 243 sayılı *Resmî Gazete*'de yayımlanan 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun hakkında 3 (üç) defa değişiklik yapıldığı görülmektedir. 10 Haziran 1949 yılındaki düzenleme ile "şeyhlik, babalık ve halifelik gibi gelenek açısından baş mevkiye bulunanlara hapis, ağır para ve sürgün cezası verilmesi" hükmü getirilmiştir. 1 Mart 1950 yılındaki düzenleme ile "Türbelerden Türk büyüklerine ait olanların Kültür Bakanlığınca halka açık hale getirilebileceği, bunlara bakım ve onarım için görevli tayin edileceği" hükmüne bağlanmıştır. 13 Temmuz 1965 yılında çıkartılan 674 sayılı Kanunun geçici 2. maddesiyle 1949 yılında getirilen cezalardan sürgün cezası kaldırılmıştır. Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun (677 Sayılı Kanun), *Resmî Gazete* 243 (13 Aralık 1925), Kanun No. 977, md. 1. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>.

yürütülen sıcak tartışmalara alanla ilgili disiplinlerin verileriyle katkı sunulması amaçlanmaktadır.

1. Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi Süreci; Konu Hakkındaki Resmî Beyanlar, Kararnâmeler ve Kanun Maddeleri

Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocaklar hakkındaki konuların Anadolu ve yakın coğrafyasının İslâmlaşma sürecine bağlı olarak ortaya çıkan siyasî, iktisadî, dinî ve kültürel hayatın bütün unsurlarıyla birebir irtibatlı olduğu şüphesizdir. Bu bağlamda Anadolu ve yakın coğrafyasına göç, göçle gelen grupların yerleşik ya da göçebe olması, bunların bu topraklara yerleşmesi, bu bağlamda iskân politikaları, bu grupların Selçuklular, Beylikler, Osmanlılar ve Cumhuriyet dönemlerinde Anadolu'daki siyasî otorite ve birbirleriyle ilişkisi, Yesevîlik Vefâîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik gibi sufi hareketler, ahîlik, fütüvvet, hurûfilik gibi unsurlar, Babaîler hareketi, Safevî-Osmanlı mücadelesi, Osmanlı'nın tekkeler ve Yeniçeri ocağıyla ilişkisi, Cumhuriyetin kurulması ve tekke-zâviyeler merkezli tasavvufi ekollerle ilgili tasarrufları, Cumhuriyet döneminde modernleşme, şehirleşme, göç olguları vb. pek çok unsur konuyla doğrudan ilgilidir.³ Bugün itibarıyla cemevleri konusuyla bağlantılı yürütülen çalışma ve tartışmalar ise yukarıda zikredilen tarihsel arka plandaki çerçeveden kopuk olmamakla beraber daha çok yakın döneme ait bazı gelişmelerle bağlantılıdır.

1.1. Alevî Gelenek Mensubu Ocak ve Gruplar Hakkında Yakın Zamana Ait Başlıca Tartışma Konuları, Cemevlerinin Resmî Boyut Kazanması ve Yasal Statüye Kavuşturulması Süreci

1960'lı yıllardan başlayıp bugünlere uzanan süreçte dünyada ve ülkemizde görülen birtakım siyasî ve sosyal gelişmeler, dinî ve sosyo-kültürel hayatla ilgili birtakım zorunlu değişim ve dönüşümlere yol açmış, kimlik politikaları olgusu bu sürecin en önemli unsurlarından

³ Bu olgunun tarihi arka planı ve süreçleri hakkında bkz. M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003); Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002); Subaşı, Necdet. -*Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2005; Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501* (İstanbul: İletişim, 2018), Cenkso Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 111-213, 415-434.

biri olmuştur.⁴ Kimlik politikalarından geleneksel olarak her biri mensup olduğu ocak ismiyle adlandırılan Ağuçen, Baba Mansur, Derviş Cemal, Garip Musa, Hacı Bektaş, Hacı Emirli, Hıdır Abdal, Dede Garkın, Hasan Dede, Hubyar, Keçeci Baba, Kureyşan, Şücaaddin Veli, Uryân Hızır, Yanyatır gibi ocaklara⁵ mensup topluluklar da etkilenmiş,⁶ gerek söz konusu geleneksel ocaklar gerek şehirleşmeyle beraber ortaya çıkan örgütlülük kapsamındaki Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Dernekleri vb. gruplar⁷ Alevî şemsiye kavramı altında değerlendirilir olmuş⁸ ve böylece yeni bir “Alevilik” olgusu ortaya çıkmıştır.

-
- ⁴ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 10; Necdet Subaşı, “Türk Modernleşmesi ve Aleviler”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 110; Hakan Bayri, *Türkiye’de Kimlik Siyaseti Sorunu ve Ulusal Kimlik (1980 Sonrası Döneme Sosyo-Politik Bir Bakış)* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008), 2-3; Cenksu Üçer, *Alevilikte Musâhiblik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 189-190.
- ⁵ Söz konusu ocaklar hakkında bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar’da Alevî Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları* (İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995); Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar* (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998); Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009); Gıyasettin Aytaş, *Bingöl, Muş, Varto Yörelerindeki Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Notları* (Ankara: Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli ve Türk Kültürü Araştırma Merkezi Yayınları, 2010); Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramları ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016).
- ⁶ Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslâmiyât* 7/3 (2003): 51-52; Hasan Onat, “Kimlik Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009): 22-25; Necdet Subaşı, *Alevilik Çalıştayları Nihai Raporu* (Ankara: 2010), 56, 61-64; Abdullah Alperen, “Alevi(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler”, *Dem Dergi* 2/6 (2009): 76, 79; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 415-434.
- ⁷ Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996), 6-10; H. Nedim Şahhüseyinoğlu, *Alevî Örgütlerinin Tarihîsel Süreci* (Ankara: İtalik Yayınları, 2001), 58-60; Haydar Gölbaşı, *Alevî-Bektaşî Örgütlenmeleri (Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: Alev Yayınları, 2007), 140.
- ⁸ Alevilik adlandırmasının söz konusu ocak ve gruplar için kullanılması süreci hakkında bkz. İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınları, 1994), 53; Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât* 7/3 (2003), 124; Ömer Faruk Teber, “Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar”, *Anadolu’da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*, edit. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 71; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 43-46.

Günümüzde kendilerine artık daha çok Alevî nitelemesi kullanılan; ancak her biri farklı bir silsile, tasavvufî gelenek (kimi melâmetî, kimi halvetî, kimi abdâl, kimi üveysî)⁹ mensubiyetine ve siyasî tarih tecrübesine (Bektâşîlerin Yeniçeri ocağı vesilesiyle Osmanlı; kimi Süfiyân Süreği mensupları/Kızılbaşların Safevî tarafında mücadele ettikleri gerçeklik) sahip olan söz konusu ocak ve gruplarla ilgili olarak siyasî, dinî ve sosyal alanlarda farklı konular tartışılmıştır. Söz gelimi Alevî kimliği bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili tartışmalar gündeme taşınmış, bu çerçevedeki tartışmalar Başkanlığın kaldırılması, yeniden yapılandırılması, Alevî geleneğin Başkanlıkta temsil edilmesi, Başkanlığın Alevî gelenek mensuplarının ihtiyaçlarının karşılanması hususunda biraz daha fazla ilgi göstermesi gibi farklı başlıklarda yürütülmüştür.¹⁰

Benzer doğrultuda bir tartışmanın Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri hakkında da söz konusu olduğu dikkat çekmektedir. DKAB dersleri hakkında ülkenin farklı bölgelerinde yaşayan Alevî geleneğe mensup vatandaşlardan olumlu kanaat beyan edenler bulunmakla birlikte¹¹ özellikle şehirleşme gerçekliğinde ortaya çıkan örgütler ve temsilcileri arasında DKAB dersleri hakkında; bu derslerin tamamen kaldırılması, seçmeli olarak verilmesi, Alevî gelenekle ilgili konulara yer verilmesi kaydıyla zorunlu olarak kalması ya da devletin

⁹ Cenkso Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 384-385.

¹⁰ Şuayip Özdemir, “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Alevîlerin Diyanet İşleri Başkanlığında Temsil Meselesine Bakışı -Malatya Örneği-”, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I-* (Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 441-454; Ramazan Uçar, “Alevî-Bektâşîlerin Diyanet İşleri Başkanlığında Temsil Problemi Üzerine (Alan Araştırması)”, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I-* (Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 455-466; Metin Bozkuş, “Alevî Yurttaşlara Yönelik Dinî Hizmetlerin İcrası Bağlamında Bir Teklif Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006): 1-12; İhtar Gözaydın, *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi* (İstanbul: İletişim, 2020), 293-304; Cenkso Üçer, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dinî Söylemi -Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazıları Örneğinde-”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2021), 52-54.

¹¹ Ramazan Uçar, “Alevî-Bektâşîler Açısından Türkiye’de Din Eğitimi: Bir Alan Araştırması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2005), 49-50; Murat Gevrek, *Alevî Öğrenci ve Velilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Bakışları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 69-71; Özcan Güngör, *Ârâf’taki Kimlik: Alevilik/Bektaşilik* (Ankara: Akasya Kitap, 2007), 367-370.

laik vasfı nedeniyle dinle alakalı herhangi bir konuda bir faaliyet içerisinde olmaması vb. görüşlerin dile getirildiği görülmektedir.¹²

Alevî kimliği bağlamında 1990'lı yıllarda şehirlerde kurulup devam eden süreçte köylerde de inşa edilmeye başlayan ve geleneksel olarak âdâb ve erkânın icra edildiği tekke, zaviye, dergâh, meydanevi, büyük ev, büyük dam, tarikat evi gibi mekanların yeni ismi olan cemevi¹³ konusu da kuşkusuz sıcak bir gündem olarak tartışılan diğer önemli başlıklardan biridir. Diyanet İşleri Başkanlığı, DKAB dersleri ve cemevleri başta olmak üzere Alevilik şemsiye kavramı altında yer verilen ocak ve gruplar ile bağlantılı bazı konular, sadece ülkemizde sıcak bir gündem olmakla kalmamış; “Alevilik” başlığıyla uluslar arası ilişkilerden siyasete, Avrupa Birliği Komisyonu İlerleme/Ülke Raporları, Uluslararası Din Özgürlüğü ABD Komisyonu/USCIRF gibi raporlardan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi/AİHM gibi mahkemelere kadar çok geniş bir alanda uluslararası platformlarda da yoğun bir şekilde gündeme taşınmıştır.¹⁴

Cemevinin kanunî düzenlemeler ile yasal statüye kavuşması 2022 yılının Ekim ayından sonraki birkaç ayda söz konusu olsa da bu adlandırma ve dolayısıyla kurumsal yapısının resmî hüviyet kazanmasının 1990'lı yıllarda gerçekleştiğinin göz ardı edilmemesi gerektiği açıktır. Türkiye’de yaşanan şehirleşme ve göç olgusu çerçevesinde şehirlere taşınan Alevî nitelemeli ocak ve grup mensuplarının, cem

¹² Hüseyin Yılmaz, “Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 203-207; Subaşı, *Nihâi Rapor*, 192-193; Eyup Şimşek - Özcan Güngör, “Alevi Yapısallaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik”, *Turkish Studies* 8/3 (2013), 545-547.

¹³ Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 27-82; Cenksu Üçer, *Tekke, Zaviye, Dergâh’tan Cemevi’ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar* (Ankara: 2017), 62-64. Tunceli yöresinde cemevine tekke ve büyük dam denildiği hakkında bkz. Çiğdem Demirbilek, “Aleviliğin Dönüşümü Bağlamında Hacılı Pir Sultan Ocağı (Evi)”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 23 (2021), 167-168.

¹⁴ Yılmaz, “Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, 204-205; Subaşı, *Nihâi Rapor*, 133, 152. Konuları farklı boyutlarıyla ele alan bazı çalışmalar hakkında bkz. Haydar Efe, “Avrupa Birliği’nin Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak Türkiye’deki Alevilerin ve Bektaşilerin Sorunlarına Artan İlgi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 8 (2012), 93-114; Hasan Hüseyin Özateş, *Avrupa Birliği’nin Türkiye’deki Alevi Topluluklara Bakışının İlerleme Raporları Üzerinden Analizi* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ali Yaman, “Avrupa Birliği Komisyonu İlerleme Raporları’nda Alevilik”, *alevi.bektaşi.arastirma.sitesi* (Erişim: 25 Kasım 2022).

âyinleriyle ifa ettikleri âdâb ve erkânı şehirde de yerine getirme ihtiyacı ve bu ihtiyacı giderme arayışlarına bağlı olarak, öncelikle dernek ve vakıflar için hizmet binası olarak kullanılan mekânlarda diğer sosyal etkinliklerle beraber bu ihtiyacın da giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Nitekim bu yıllarda Karacaahmet Sultan Kültürünü Tanıtma, Yaşatma, Dayanışma ve Türbesini Onarma Derneği (1969), Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (1988), Hacı Bektaş-ı Veli Kültür ve Tanıtma Derneği (1989), Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (1992), Sarıgazi Kültür Derneği (1993), Erikli Baba Kültür Derneği (1993), Garib Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği (1994), Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Araştırma-Eğitim Kültür Vakfı (1994), Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı (1995), Gazi Kültür Vakfı (1995), Adalar Cumhuriyet Eğitim ve Kültür Vakfı (1996) örneklerinde görüldüğü üzere başta İstanbul olmak kaydıyla büyük şehirlerde gerek daha önce gerek 90'lı yıllarda kurulan söz konusu dernek ve vakıflar bünyesinde icra edilen cem âyinleriyle söz konusu âdâb ve erkân hizmetleri yürütülmeye başlanmıştır. Bu sürece bağlı olarak Kartal Cemevi Vakfı (1996) örneğinde görüldüğü üzere bir taraftan cemevi kelimesinin içinde bulunduğu isimlerle dernek ve vakıflar kurulmuş diğer taraftan bizzat cemevi kelimesinin geçtiği yapılar inşa edilmeye başlanmıştır.¹⁵ İstanbul'da 1994'te başlayıp 2007'lere uzanan bir inşa süreci geçirdiği anlaşılan Alibeyköy Cemevi'nin kuruluşu¹⁶ ile Hacı Bektaş ilçesinde devlet erkânının katılımıyla 1997'lerde ilk defa cemevi temelini atıldığı¹⁷ hakkındaki kayıtlar bu durumu tekit etmektedir.

¹⁵ Rençber, *Alevilikte Cem ve Cem Evleri*, 27-82; Cenksu Üçer, "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 73-74.

¹⁶ Sibel İnce, *Bir Cemevinde Cem Ritüeli* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 80-89. Burada "Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplarda yerine getirilen uygulamaların ritüel yerine edeb-erkân şeklinde ifade edilmesinin, söz konusu geleneği mecrasında anlamak adına oldukça önemli olduğu; nitekim bu alanda "edeb-erkân"ın "manner-etiquette" olarak tercüme edildiğinin göz önünde bulundurulması ve geleneği aslına uygun olarak anlamak ve anlatmak için bu kullanımın tercih edilmesinin yerinde olacağı" hususu tekrar vurgulanmalıdır. Üçer, "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan", 80-81.

¹⁷ İzzettin Doğan'ın bir televizyon programında anlattığı hatıratı göre Hacı Bektaş'ta Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, Başbakan Mesut Yılmaz, Başbakan Yardımcısı Bülent Ecevit ve kabine üyelerinin de aralarında bulunduğu devlet erkanının katıldığı bir etkinlik kapsamında konu planlanmış ve cemevinin temelini Başbakan Yardımcısı Ecevit ve eşi atmıştır. İzzettin Doğan, "Habertürk Tv-Teke Tek Programı: Cemevleri", (Programcı: Fatih Altaylı, Video Kaydı, Görüşme 11 Ekim 2022). Doğan'ın bahsettiği hususların o günlerde

1.2. Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi Hususundaki Resmî Beyanlar, Kararnâmeler ve Kanun Maddeleri

2000’li yıllardan itibaren Türkiye’de demokratikleşme adımlarına hız verilmesi, farklı inanç ve kanaat grupları ve temsilcilerinin de kendilerini ifade etmesine ve aynı zamanda sorunlarını daha açık bir şekilde ortaya koymasına imkân tanımıştır. 2009 yılında başlayan Alevî Açılımı adıyla yürütülen çalışmalarla Alevî ismi altında örgütlenen kuruluşların temsilcileri ve devletin yetkili birimleri aynı masanın etrafında buluşmuş, sorun olarak görülen hususlar objektif bir şekilde masaya yatırılmaya çalışılmıştır.¹⁸ Bütün bu gelişmeler sonucunda söz gelimi farklı yönleriyle tartışılan DKAB derslerinde¹⁹ Alevî gelenekle ilgili olarak bir takım bilgilere yer verilmiştir.²⁰ Bu süreçte Alevî geleneğe ait konuların DKAB müfredatında farklı sınıflarda yer aldığı²¹ bilinmekle birlikte bugün itibarıyla cem ve cemevi, musahiplik, razılık ve kul hakkının sorulması, cemde on iki hizmet, semah, gülbank, Hızır ve Muharrem orucu vb. âdâb ve erkânı da içine alan

basın-yayına yansımaları hakkında bkz. *Sabah*, “Baba’dan Mesaj” (17 Ağustos 1997), 1; *Milliyet*, “Kesintisiz Şenliğe Dönüştü” (18 Ağustos 1997), 16.

¹⁸ Hasan Onat, “Açılım Arayışlarının Gölgesinde Alevilik-Bektaşılık ve Kimlik Tartışmaları”, *Dinî Araştırmalar* 12/33 (2009): 40-43; Subaşı, *Nihai Raporu*, 2-3. İbrahim Turan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aleviliğin Öğretimi ile İlgili Yeterlik Algıları”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2017), 879-880.

¹⁹ Şimşek – Güngör, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşılık”, 543-545; Subaşı, *Nihai Raporu*, 192-193; Turan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aleviliğin Öğretimi ile İlgili Yeterlik Algıları”, 88. Farklı inanç grupları ve din eğitimi hususunda konunun farklı yönlerine dikkat çeken bir çalışma için bkz. Sönmez Kutlu, “Farklı İnanç Grupları ve Din Eğitimi”, Kişisel. Sönmez Kutlu, erişim: 01 Aralık 2022.

²⁰ Aslında Alevî gelenek açısından önemli görülen bir takım kavram ve konulara 2005 yılından itibaren DKAB dersinin müfredatı içerisinde yer vermeye başlanmıştır. Yılmaz, “Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, 199-203; Halise Kader Zengin, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013), 65-66.

²¹ Serderhan Musa Taşkaya, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşılık”, 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, edit. Filiz Kılıç - Tuncay Bülbül (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007), 1/475-497; Yılmaz, “Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, 201-203; Hasan Yücel Başdemir, “Din Dersleri ve Aleviliğin Aktarılması”, *Liberal Düşünce* 16/63 (2011), 64-67; Zengin, “Devletin Alevilik Algısı”, 67-84; Şimşek - Güngör, “Alevi Yapısallaşması”, 548-554.

ilgili konular ilköğretim ve ortaöğretimde farklı sınıflarda işlenmektedir.²²

Yakın zamanın tartışma konularından cemevleri de DKAB derslerinde olduğu üzere somut adımların atıldığı hususlardan biri olmuştur. Yukarıda işaret edildiği üzere 1990'lı yıllarda resmi evrakta yer alan ve devlet erkânı tarafından atılan temellerle resmi olarak tanınan cemevlerinin yasal statüye kavuşturulması hususunda somut adımların atılacağı, yine bir cemevleri açılışı ve temel atma programı vesilesiyle Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından bizzat beyan edilmiştir.

Ankara, Elazığ, Erzurum ve Erzincan'da yapımları tamamlanan cemevlerinin açılışını yapmak ve Kütahya, Burdur, Denizli, Bilecik, Kayseri, Aydın ve Kırklareli'nde yapılacak olan cemevlerinin temelini atmak üzere 7 Ekim 2022 Cuma günü İstanbul Şahkulu Sultan Dergâhı'nda "Cemevleri Temel Atma ve Toplu Açılış Töreni" düzenlenmiştir.²³ Törendeki konuşmasında Şahkulu Dergâhı ve benzeri mekânların Osmanlı'dan bugüne bir "aşk, edeb ve gönül ocağı" olduğunu vurgulayan Cumhurbaşkanı, konumuzla ilgili olarak özetle; "söz konusu dergâh ve benzeri mekânların Hazreti Peygamber'e (sav) ve Ehl-i beyti'ne âşık olanların durağı olduğunu, buralarda ilim ve ahlakın birlikte yol yürüdüğünü, asırlardır Anadolu topraklarını ilimle, irfanla, hikmetle yoğuran Hünkâr Hacı Bektâş Velî, Mevlana, Yunus Emre gibi gönül sultanlarının, hizmetleri ve eserleriyle millet olma şuurumuzu kolaylaştırdıklarını, bu büyük medeniyete sahip çıkma ve gelişmesi için gayret göstermenin herkesin vazifesi olduğunu, Hz. Peygamber'in (sav) 'Birlikte rahmet, ayrılıkta azap vardır' düsturuna sıkı sıkıya sarılarak heva ve heveslerin değil; baki olanın peşinde koşulduğu müddetçe bu medeniyetin hep yükseleceği, bugün karşı karşıya kalınan imtihanların geçmişte olduğu gibi bugün de Hacı Bektaş Velî'nin 'Bir olalım, iri olalım, diri olalım' düsturunda dile getirdiği üzere ancak aşkla, muhabbetle, birlik-beraberlik ve kardeşlikle göğüslenebileceği, "Tevhidi bir, Kitabı bir, kıblesi bir, Peygamberi bir, ezanı bir insanlar için Hz. Peygamber'in (sav), Hz. Ali'nin, Ehl-i beyt'in, Hz. Hüseyin'in ve Kerbelâ'nın ortak değerler olduğunu, Malazgirt Zaferi'nden beri bin yıldır ebedi yurt olan Anadolu'yu fikren ve fiziken tahkim etmek, Selçuklu'dan Osmanlı'ya, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e gelen bir süreklilik içinde istiklali koruyup istikbale sa-

²² Cenkso Üçer, "Musâhiblik Konusunun Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatında Yer Alış Şekli Üzerine Bir Değerlendirme", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 13/1 (2020), 19-20.

²³ İstanbul Valiliği (İV), "Cemevleri Temel Atma ve Toplu Açılış Töreni Gerçekleştirildi" (Erişim 02 Aralık 2022).

hip çıkararak adalet temelli bir nizama kavuşturmak için mücadele verdiklerini, cemevleri konusundaki bu atılımın temelinde ülkeye geçmiş 20 yılda kazandırılan, asırlık eksiklerin giderildiği, sorunların çözüldüğü eser ve hizmetlerin olduğunu, bu demokrasi ve kalkınma hamlesinin özünde, milletin hayallerini hayata geçirirken tüm alanlardaki sorunları da çözme iradesinin yattığını, bu bağlamda milletin tüm kesimleriyle birliği, beraberliği, kardeşliği güçlendirecek adımlara özel önem verdiklerini; bugüne kadar çözümü arzu edilen seviyede sağlanamayan her meselenin çözümü için yoğun gayret gösterildiğini; bu çerçevede ülkedeki Alevî Bektaşî toplumun beklentilerini tespite ve çözüm yollarını bulmaya yönelik kapsamlı bir hazırlık yaptıklarını, Kültür ve İşleri Bakanlığının koordinasyonunda yürütülen millî birlik ve beraberlik çalışması kapsamında 1585 cemevinin ziyaret edilerek muhatapların tek tek dinlendiğini, Valilikler vasıtasıyla çözülebilecek bina, tadilat, ısıtma gibi sorunlar için hemen sıcağı sıcağına talimatlar verilip adımlar atıldığını; ayrıca, daha köklü çözümler için ayrıntılı çalışmalar yürütüldüğünü, bu kapsamda Alevî Bektaşî vatandaşların ve onların etrafında bir araya geldiği mekânların tüm meselelerinin devlet nezdinde takibini ve yürütmesini yapacak kurumsal bir yapının kurulacağını, Kültür ve Turizm Bakanlığının kendi bünyesinde kurulacak ‘Alevî Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı’nın, muhtarlıklara, derneklere, belediyelere, federasyonlara bağlı cemevlerinin tamamının yönetimini yürüteceğini, cemevi hizmetlerinden eğitim faaliyetlerine kadar tüm çalışmaların, bu kurumsal yapı altında kamu güvencesi desteği ve denetimiyle yürütüleceğini, böylece cemevlerinin aydınlatma, içme ve kullanma suyu, yapım, onarım, bakım giderlerinin karşılanması ve imar planlarındaki yeriyile ilgili tüm sorunların çözülmüş olacağını, cemevlerinde erkân hizmetlerini yürütmekten sorumlu Alevî Bektaşî inanç önderlerinden talep edenlere de bu kurumsal yapı bünyesinde kadro verilebileceğini, ülkenin demokratikleşme reformlarının en önemlilerinden biri olduğuna inandığı bu adımların ülkeye, millete, Alevî Bektaşîlere hayırlı olmasını dilediğini” ifade etmiştir.²⁴

Cumhurbaşkanı’nın konuşmasında dergâh, tasavvufî şahsiyetler üzerinden haliyle tasavvuf düşüncesi ve hayatı, erkân hizmetleri, muhtarlıklardan federasyonlara farklı birimlere bağlı bütün cemevlerinin yer tahsisinden aydınlatmaya varıncaya kadar her türlü ihtiya-

²⁴ Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, “85 Milyon İnsanımızın Her Bir Ferdi Devletimizin Birinci Sınıf Vatandaşıdır”, Cemevleri Temel Atma ve Açılış Töreni (Erişim 02 Aralık 2022).

cının kamu güvencesi altında karşılanacağını ve erkân hizmeti yürüten Alevî Bektâşî inanç önderlerinden (dedeler)²⁵ talep edenlerin de bu kurumsal yapı bünyesinde kadro verilip maaşa bağlanacakları hususlarının vurgulandığı görülmektedir.

Bu konuda ikinci adım olarak Alevî Bektâşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı kurulmasına dair bir Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi yayımlanmıştır. Cumhurbaşkanının ilgili törende kurulacağını beyan ettiği söz konusu Başkanlık, 08 Kasım 2022 tarihli ve 112 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile resmî hüviyet ve yasal statü kazanmış ve söz konusu Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi 09 Kasım 2022 tarihli ve 32008 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.²⁶ İlgili Kararname’nin 1. maddesi, 1 Numaralı Cumhurbaşkanlığı Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi’nin²⁷ Kültür ve Turizm Bakanlığının görev ve yetkilerini düzenleyen 277 sayılı maddesinin 1. fıkrasında yer alan (g) bendi yeniden düzenlenerek ilgili Bakanlığa “Alevî-Bektâşî kültürünün araştırılması ve cemevleriyle ilgili iş ve işlemleri yürütmek” görevi verilmiştir. Cemevi Başkanlığı kurulmasına dair Kararname’nin 2. maddesi ile 1 Numaralı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi’nin Kültür ve Turizm Bakanlığının hizmet birimlerini düzenleyen 279. maddesinin (k) bendi düzenlenerek bu bend ile “Alevî-Bektâşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı” Bakanlığın hizmet birimleri arasına dahil edilmiştir.

Alevî-Bektâşî Kültür ve Cemevi Başkanlığının görev ve yetkileri Cemevi Başkanlığı kurulmasına dair ilgili Kararname’nin 3. maddesi ile 1 Numaralı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi’nin 292/A. maddesi olarak düzenlenmiştir. İlgili maddenin 1. fıkrasına göre Alevî-Bektâşî Kültür ve Cemevi Başkanlığının görevleri şunlardır:

a) Cemevlerinin ve ihtiyaçlarının belirlenmesine yönelik çalışmalar yapmak, cemevlerindeki hizmetlerin etkin ve verimli yürütülmesini koordine etmek,

²⁵ Burada 677 sayılı Kanun’un 1. maddesiyle yasaklanması nedeniyle “dedelik” unvan ve sıfatının kullanılmamasına özen gösterildiği; yerine “inanç önderi” tabirinin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Sedine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun (677 Sayılı Kanun), *Resmî Gazete* 243 (13 Aralık 1925), Kanun No. 977, md. 1.

²⁶ Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılmasına Dair Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi (Cemevi Başkanlığına Dair Kararname/CBDK), *Resmî Gazete* 32008 (09 Kasım 2022), Kararname No. 112, md. 1-7.

²⁷ Cumhurbaşkanlığı Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi (CTHCK), *Resmî Gazete* 30474 (10 Temmuz 2018), Kararname No. 1, md. 277.

b) Cemevlerinin Başkanlıkça belirlenen hizmetlerinin gördürülmesi için yerel yönetimlere veya yatırım izleme ve koordinasyon başkanlıklarına ödenek aktarımına ilişkin iş ve işlemleri yürütmek,

c) Alevi-Bektaşilik hakkında tüm yönleriyle, sosyal ve beşeri bilimler bütünlüğü içinde bilimsel araştırmalar yapmak, yaptırmak ve bu konularda seminer, sempozyum, konferans ve benzeri ulusal ve uluslararası etkinlikler düzenlemek, özgün bilgi üretimi için uygun ortamlar hazırlamak, yayınlar yapmak ve bu alandaki çalışmaları desteklemek,

ç) Alevi-Bektaşilikle ilgili akademik faaliyetleri desteklemek amacıyla üniversiteler ve ilgili kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapmak,

d) Alevi-Bektaşiliği yurtiçinde ve yurtdışında bilimsel yönüyle araştırmak, derlemek ve bu amaçla yapılan çalışmaları desteklemek,

e) Görev alanı kapsamında ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşların bilimsel çalışmalarını ve bu alandaki yayınlarını takip etmek, gerekli görülenleri tercüme ettirerek basılmasını ve yayımlanmasını sağlamak,

f) Alevi-Bektaşilikle ilgili eğitim ve kültür faaliyetlerini yürütmek ve desteklemek,

g) Bakan tarafından verilen diğer görevleri yapmak".²⁸

İlgili madenin 2. fıkrasında "Başkanlığın görev alanındaki çalışmalarını değerlendirmek ve önerilerini Başkanlığa bildirmek üzere Danışma Kurulu kurulmuş, Başkan ve on bir üyeden oluşan ilgili Danışma Kurulunun, Alevi-Bektâşilik yolunda temayüz etmiş kişilerle Başkanlığın görev alanına giren konularda araştırma ve çalışmaları bulunanlardan Cumhurbaşkanınca 3 yıllığına seçilecekleri" hükme bağlanmıştır. İlgili Kararnamenin 1. maddesinin 3. fıkrası ile 4 ve 5. maddeleri Başkanlığın, Başkan ve yardımcıları ile diğer kadroları ve özlük haklarını düzenlediği, 6 ve 7. maddelerinin ise yürürlük maddeleri olduğu görülmektedir.

112 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile Cumhurbaşkanının ilgili açılış ve temel atma töreninde beyan etmiş olduğu "Alevi Bektaşî²⁹ vatandaşların ve onların etrafında bir araya geldiği mekân-

²⁸ Cemevi Başkanlığı Kurulmasına Dair 112 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi/CBDK, md. 1-7.

²⁹ Bektaşî ya da Bektaşilik kelimesinde de i ve î kullanımında farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Bektaşî ve Bektaşilik kullanımı tercih edilecek, kanun maddeleri ve atıfta bulunulan eserlerin isimleri olduğu gibi bırakılıp metin içinde ise tercih edilen şekli kullanılacaktır.

ların tüm meselelerinin devlet nezdinde takibini ve yürütmesini yapacak kurumsal bir yapının kurulacağı, Kültür ve Turizm Bakanlığının kendi bünyesinde kurulacak ‘Alevi Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığının, cemevlerinin tamamının yönetimini yürüteceği, cemevi hizmetlerinden eğitim faaliyetlerine kadar tüm çalışmaların, bu kurumsal yapı altında kamu güvencesi, desteği ve denetimiyle yürütüleceği” hususlarının düzenlendiği görülmektedir.

İlgili Kararname’de Alevî-Bektaşî ve Alevî-Bektaşîlik kullanımı ile geleneğin ocak sisteminin ne kadar dikkate alındığı ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte 1. maddenin 2. fıkrasında Danışma Kurulunda “Alevî-Bektaşîlik yolunda temayüz etmiş kişiler”in yer alacağına hüküm altına alınması, -her ne kadar dedeğân-babağân hiyerarşisine göre dede kökenli kişiler mi yoksa tâlib kökenli kişiler de olabilir mi noktasında bir kapalılık olsa da- geleneğin dikkate alınmaya çalışıldığını göstermektedir.

Cemevleri hakkındaki düzenlemeler sürecinin sonuncusu Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından yapılmıştır. Meclis tarafından 6 Kasım 2022 tarihinde kabul edilen ve cemevleriyle ilgili bazı düzenlemeleri de içeren 7421 sayılı Kanun, 26 Kasım 2022 tarihli ve 32025 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.³⁰ 7421 sayılı Kanun’un 8. maddesi ile 3/5/1985 tarihli ve 3194 sayılı İmar Kanununa ek madde eklenerek “İmar planlarının tanziminde, planlanan beldenin ve bölgenin şartları ile müstakbel ihtiyaçları göz önünde tutularak lüzumlu cemevi yerleri ayrılacağı; il ve ilçelerde mülki idare amirinin izni alınmak ve imar mevzuatına uygun olmak şartıyla cemevleri yapılabileceği; cemevi yerinin, imar mevzuatına aykırı olarak başka maksatlara tahsis edilemeyeceği” hükümlerine yer verilmiştir.³¹ Cemevleriyle ilgili söz konusu hükümlerin 3194 sayılı İmar Kanunun ibadet yerleriyle ilgili Ek 2. maddesinde değil de ayrı bir ek madde ile Kanunda yer verildiği dikkat çekmektedir.³²

İlgili Kanunun 14. maddesi ile 10/7/2004 tarihli ve 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanununun 7. maddesinin birinci fıkrasına (aa) bendinden sonra gelmek üzere “bb) Gerektiğinde cemevleri için bina ve tesisler yapmak, bu bina ve tesislerin her türlü bakımını,

³⁰ Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (VUKBKGYDK), *Resmî Gazete* 32025 (26 Kasım 2022), Kanun No. 7421, md. 8, 14-17, 22.

³¹ Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (VUKBKGYDK), EK MADDE 10.

³² İmar Kanunu (İK), *Resmî Gazete* 18749 (03 Mayıs 1985), Kanun No. 3194, md. Ek Madde 2.

onarımını yapmak ve gerekli malzeme desteğini sağlamak.” bendi; üçüncü fıkrasına (f) bendinden sonra gelmek üzere “g) Cemevlerinin yapım, bakım ve onarımını yapmak.” bendi eklenmiştir.³³ Bu düzenlemede de cemevleri konusuna 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanununun ilgili maddesinin mabetlerle ilgili fıkra ve bendlerinde değil de ayrı bir fıkra ve bendde yer verildiği görülmektedir.³⁴

İlgili Kanunun 15. maddesi ile 22/2/2005 tarihli ve 5302 sayılı İl Özel İdaresi Kanununun 6. maddesinin birinci fıkrasından sonra gelmek üzere³⁵ “İl özel idaresi; il sınırları içinde mabetler, kültür ve tabiat varlıkları, tarihî doku ve kent tarihi bakımından önem taşıyan mekânlar ile cemevlerinin yapım, bakım ve onarımını yapabilir.” fıkrası eklenmiştir.³⁶ Bu maddede de cemevlerinin mabetlerden ayrı olarak zikredildiği gözlemlenmektedir.

7421 sayılı Kanunun 16. maddesi ile 3/7/2005 tarihli ve 5393 sayılı Belediye Kanununun belediyelerin görev ve yetkilerini belirleyen 14. maddesinin birinci fıkrasının (b) bendine “inşa edebilir”³⁷ ibaresinden sonra gelmek üzere “; cemevlerinin yapım, bakım ve onarımını yapabilir” ibaresi eklenmiştir.³⁸ Söz konusu bu maddede yine cemevlerinin mabetlerden ayrı olarak zikredildiği görülmektedir.

İlgili Kanunun 17. maddesi ile belediyelere indirimli ya da ücretsiz içme ve kullanma suyu verme yetkisi tanıyan 5393 sayılı Belediye Kanununun 15. maddesinin altıncı fıkrasının ikinci cümlesinde yer alan “ve hastanelere” ibaresi³⁹ “, hastanelere ve cemevlerine” şeklinde değiştirilmiştir.⁴⁰ Belediyelere cemevlerine de indirimli ya da ücretsiz içme ya da kullanma suyu verme yetkisi tanıyan ilgili düzenlemede

³³ Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (VUKBKG YDK), m. 14.

³⁴ Büyükşehir Belediyesi Kanunu (BBK), *Resmî Gazete* 18749 (10 Temmuz 2004), Kanun No. 5216, md. 7, fkr. n .

³⁵ İl Özel İdaresi Kanunu (İÖİK), *Resmî Gazete* 25745 (22 Şubat 2005), Kanun No. 5302, md. 6.

³⁶ Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (VUKBKG YDK), m. 15.

³⁷ Belediye Kanunu (BK), *Resmî Gazete* 25874 (03 Temmuz 2005), Kanun No. 5393, md. 14, kkr. 1, bnd (b).

³⁸ Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (VUKBKG YDK), m. 16.

³⁹ Belediye Kanunu (BK), md. 15, fkr. 6, cml. 2.

⁴⁰ Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (VUKBKG YDK), m. 17.

yine cemevlerinin mabetlerden ayrı olarak kanun metnine yerleştirildiği görülmektedir.

İlgili Kanunun 22. maddesi cemevlerinin aydınlatma giderleriyle ilgili olarak düzenlenmiştir. Söz konusu madde ile 14/3/2013 tarihli ve 6446 sayılı Elektrik Piyasası Kanununa madde (EK MADDE 6) eklenmek suretiyle⁴¹ “Cemevlerinin aydınlatma giderlerinin Kültür ve Turizm Bakanlığının bütçesine konulacak ödenekten karşılanacağı” hükme bağlanmıştır.⁴² Cemevlerinin aydınlatma giderlerinin karşılanmasına dair söz konusu düzenlemenin, aynı Kanunun Geçici 6. Maddesinde ibadet yerlerinin aydınlatma giderlerinin karşılanması ile ilgili maddesinden ayrı olarak yapıldığı anlaşılmaktadır.

7421 sayılı Kanunla getirilen düzenlemeler ile Cumhurbaşkanının ilgili açılış ve temel atma töreninde beyan etmiş olduğu “cemevlerine imar planlarında yer verilmesi, yapım, bakım ve onarım giderleri ile aydınlatma, içme ve kullanma suyu ihtiyacının karşılanması” hususlarının kanunî düzenleme ile belirlenmiştir. Böylece söz konusu bütün bu tasarruflarla cemevleri yasal statüye kavuşturulmuştur.

2. Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi Hakkındaki Söz Konusu Beyan ve Tasarruflarla İlgili Olarak Alevî Örgütleri, Bazı Temsilciler ve Farklı Kesimlerin Konuya Dair Birtakım Açıklamaları

Yeni yapılan cemevlerinin açılışını yapmak, yapılacak olanların da temelini atmak üzere düzenlenen programda Cumhurbaşkanı’nın açıklamaları baz alınarak başta Alevî ismi altında örgütlenen kuruluşlar ve temsilcileri olmak üzere akademisyenlerin de içinde bulunduğu farklı kesimlerin konuya dair bazı açıklamalar yaptıkları ve yazılar kaleme aldıkları görülmektedir. İlgili törenden sonraki gün Alevî Bektaşî Federasyonu, Alevî Dernekler Federasyonu, Alevî Vakıflar Federasyonu, Avrupa Alevî Birlikleri Konfederasyonu, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Alevî Kültür Dernekleri, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ve Erenköy Eğitim Kültür Vakfı Cemevi tarafından imzalanan ortak bir açıklama ile Cumhurbaşkanı’nın konu hakkındaki

⁴¹ Elektrik Piyasası Kanunu (EPK), *Resmî Gazete* 28603 (30 Mart 2013), Kanun No. 6446, ek md. 6.

⁴² Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (VUKBKGYDK), m. 22.

açıklaması hakkında bazı değerlendirmeler yapılmıştır.⁴³ Konu hakkındaki açıklamalar ve yazıların genelinin büyük oranda aynı hususları dile getirmesi nedeniyle burada Federasyonların açıklaması merkeze alınıp diğerlerine de işaret edilmek suretiyle konu işlenecektir. Hatta konunun uluslararası boyuta -söz gelimi Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine- taşınan tartışma alanlarının cemevlerine yasal statü (ibadethane olarak) verilmesi ve dedelere maaş bağlanması konularını merkeze alıp konuları Alevilik-Sünnilik ve cami-cemevi kıyası üzerine kurguladıkları görülmektedir.⁴⁴

Söz konusu Federasyon, Vakıf ve Derneklerin ortak açıklamasında Cumhurbaşkanı'nın açıkladığı paketin “ne demokratik, ne de müjde olduğu; aksine Aleviliğin tabutuna son çivileri çakma niyetinin somut bir adımı olduğu” yönündeki beyanların oldukça siyasi içerikli olduğu şüphesizdir. Nitekim açıklamadaki şu özet ifadeler bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Alevilerin sorunlarının, cemevlerinin elektrik, su, imar ve dedelere ulufe diye dağıtılacak maaş sorunu olmadığı; aksine Alevilerin sorunları, doğrudan negatif ayrımcı esaslara göre yapılandırılmış, buna göre işleyen siyasal rejimden kaynaklanan, siyasal rejimin 12 Eylül askeri faşist darbesinden beri dinsel-

⁴³ *gazeteduvaR*, “Alevi kurumlarından 'Cemevi Başkanlığı' açıklaması: Ne demokratiktir ne de müjdedir” (8 Ekim 2022), 1. Konu hakkında yapılan tasarrufları konu hakkında başlatılan Açılım Süreciyle ilişkilendirerek yorumlayan bir yaklaşım için bkz. Doğan Kaplan, “Alevi Açılımı Yeniden: Alevi Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı”, *idm ilim düşünce mektebi*. Erişim 26 Aralık 2022. <https://idm.org.tr/alevi-acilimi-yeniden-alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligi>.

⁴⁴ Söz gelimi DKAB dersleriyle ilgili olarak Mansur Yalçın ve Diğerleri tarafından 21163/11 sayılı başvuruya dair AİHM'in karar metninin dava sürecini anlatan 2, 12, 21, 22; konu hakkında uluslararası metinlere atıf yapılan 31-33. maddelerinde Irkçılığa ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu/ECRI'nın 10 Aralık 2010 tarihinde kabul edilen Türkiye ile ilgili dördüncü raporunun (Genel Politika Tavsiyeleri/CRI (2011) 5) 72-74. maddelerinde; “B. Mahkemenin Değerlendirmesi”ni içeren kısmının 69., Mahkemenin kendisinin Hasan ve Eylem Zengin davasında verdiği karara atıfta bulunduğu 71., Aleviliğin Sünnilikten oldukça farklı olduğunu iddia edenleri ikrar eden 75., Mahkemenin Türk eğitim sisteminde, Sünni İslam anlayışından farklı bir dini ya da felsefi inanca sahip ebeveynlerin çocukları için uygun bir seçim imkânı öngörülmediğini vb. tespit ettiğini iddia ettiği ve kararına mesnet teşkil ettiği anlaşılan 71. maddesi (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi/ECHR, 2014) Alevilik-Sünnilik kıyasının uluslararası arenada da sürdürüldüğünün açık göstergesidir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM/ ECHR), “Mansur Yalçın ve Diğerleri/Türkiye Davası-21163/11” (14 Eylül 2014). Ayrıca bkz. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM/ ECHR), “İzzettin Doğan ve Diğerleri/Türkiye Davası-21163/11” (14 Eylül 2014).

leştirilmesi ile kronik hale gelen sorunlardır. Cumhurbaşkanının reform diye müjdelediği paket de Alevilerin dinsel varlığını, kimliğini inkar etmekte, Aleviliği devletli Sünniliğin bir eklentisine, zenginliğine indirgemekte, dolayısıyla Alevilik kendisinden her an vazgeçilebilir, gerektiğinde malı, canı yağmalanabilir artı bir kaynak olarak konumlandırılmaktadır.”⁴⁵

Federasyonların söz konusu ortak açıklamasında dört temel hususun ele alındığı görülmektedir. Bunlardan ilki, “Alevilerin en temel taleplerinden biri olan ve eşit tanınma, eşit yurttaşlık haklarının sembolik bir ifadesine dönüşen ‘cemevleri ibadethanemizdir’ talebine bağlı olarak, cemevlerinin ibadethane statüsüne kavuşturulmasına dair hiçbir adımın atılmadığı, Aleviliğin dinsel ve kimliksel özellikleriyle inkar edilmeye devam edildiği, Müslümanlığın biricik ve hakiki tek biçimi olarak devletin herkese Sünniliği dayatmayı sürdüreceği” ifadeleriyle dile getirilen “cemevlerinin ibadethane statüsü” hususudur. Hem Cumhurbaşkanı’nın konuşmasında hem yayımlanan Kararname’de doğrudan “Alevî-Bektâşi” ifadelerinin kullanılarak gerek dinsel gerek kimliksel özelliklerine doğrudan atıf yapıldığı halde⁴⁶ “inkar”dan söz edilmesi ayrı bir bahis olmakla birlikte ilgili açıklamada cemevlerinin ibadethane statüsü hususu dile getirilirken konunun Sünnilik bağlamında ve kıyası -ki aşağıda değerlendirileceği üzere bu bağlam ve kıyasın doğru olmadığı açıktır.- üzerine ele alındığı görülmektedir. Konunun sünnilik kıyası üzerine ele alınması hususunun İzzettin Doğan’ın Habertürk’te verdiği röportajda da⁴⁷ konu hakkında yazılan yazılarda⁴⁸ da söz konusu olduğu belirtilmelidir.

Federasyonların ilgili açıklamalarında gündeme taşınan ikinci konunun Alevî kökenli vatandaşların devlet kadrolarında istihdamı hususu olduğu görülmektedir. Bu hususun “Alevî toplulukların en önemli sorunu olan sosyo-politik, sosyo-kültürel düzeyde kamu gücüyle örgütlenen, kamu gücüyle yeniden üretilen negatif ayrımcılık ısrarla reddedilmektedir. Lütfeder gibi Kültür ve Turizm Bakanlığı’na bağlı bir kurum oluşturulacağı ve burada kendi ölçülerine uygun,

⁴⁵ *gazeteduvaR*, “Alevi kurumlarından 'Cemevi Başkanlığı' açıklaması: Ne demokratiktir ne de müjdedir” (8 Ekim 2022).

⁴⁶ Örtük de olsa bir tanınmanın söz konusu olduğu hakkında bir değerlendirme için bkz. Rıza Yıldırım, “Alevilerin Devletle İlişkisi Meselesi ve AKP’nin Alevi Açılımları”, *politikayol* (Erişim 5 Aralık 2022).

⁴⁷ İzzettin Doğan, “Habertürk Tv-Teke Tek Programı: Cemevleri”, dk. 34:50 vd.

⁴⁸ Tayfun Atay, “Ya cemevi de mabettir, ya da cami mabet değildir, hepsi bu!”, *GAZETEPENCERE*, (Erişim 5 Aralık 2022). Rıza Yıldırım, “Alevilerin Devletle İlişkisi Meselesi ve AKP’nin Alevi Açılımları”.

yandaş Alevî kökenlilerin istihdam edileceği müjdelenmektedir. Bilinmelidir ki, istihdam edeceğiniz birkaç Alevî kökenli kişi Alevîlere uzun on yıllar boyunca yapılan haksızlıkların ve hala Alevîleri kamu kurumlarına kapıcı olarak bile almayan adaletsizliğin ve zulmün üstünü örtmeye yetmeyecektir.”⁴⁹ ifadeleriyle gündeme taşınmaktadır. Öteden beri dile getirilen benzer iddiaların Doğan tarafından da ifade edildiği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Bu yazının herhangi bir polemığe girmeden olay ve olguları objektif ve bilimsel kriterlerle ele alma hassasiyeti üzerine inşa edildiği belirtilmelidir. Ancak söz konusu iddiaların Anayasa’nın ilgili maddeleri açısından tartışılma durumuna rağmen devletin “Alevî-Bektâşî yolu” şartını koyarak bir istihdam politikası yürütmesini dikkate almadığı değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bir taraftan devletin Alevî-Bektâşî yoluna mensup kişilerin -gelenegın kendi hassasiyetlerini dikkate alıp- kamu görevi olarak erkân yürütmeleri bağlamındaki bu tasarrufuna karşı dururken; diğer taraftan devlet hakkında ‘kamu kurumlarına bir kapıcı olarak dahi Alevî kökenli bir vatandaş almadığından’ şikâyet edilmesinin oldukça ilginç bir durum ortaya çıkardığına dikkat çekilmelidir.

Devletin kamu personeli alırken -din hizmeti yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı dahil- vatandaşların dinî, mezhebî ve meşrebî kimlik mensubiyeti ya da müntesipliğine bakmadan anayasa, yasalar ve mevzuat hükümleri ile belirlenen objektif kriterlerle personel alımı yaptığı ve ilahiyat alanı dahil farklı disiplinlerde akademik çalışma yürütüp -Diyanet İşleri Başkanlığı dahil- devlet kurumlarında halihazırda çalışan pek çok dede ve tâlib kökenli tanıdık kişilerin bulunduğu bir gerçeklikte bu tür iddiaların oldukça duygusal ve tepkisel yaklaşımlar olduğu, bunların ayrıca araştırmalara konu edilmesi gerektiğine işaretle bu noktanın çalışmamızın kapsamı dışında olduğu ifade edilmelidir.

Federasyonların söz konusu açıklamalarının üçüncü ana konusunun, “...Kültür ve Turizm Bakanlığı’na bağlı bir oluşum, bundan sonra Alevîlerin dışı ile turnağı ile, kendi öz güçleri ile iğne ile kuyu kazar gibi, emek emek yoktan var ettiği bütün cemevlerinin yönetimini yürütecektir. Açıkça ilan ederiz ki bu, devletin Alevî kurumsallaşmasına, Alevî dinselliğine yönelik darbe ve el koyma girişimidir...” ifadeleriyle cemevlerinin iş ve işlemlerinin kamu hizmetleri kapsamına alınması hususunda olduğu görülmektedir. Bu hususun ele

⁴⁹ *gazeteduvaR*, “Alevî kurumlarından ‘Cemevi Başkanlığı’ açıklaması: Ne demokratiktir ne de müjdedir” (8 Ekim 2022), 1.

⁵⁰ İzzettin Doğan, “Habertürk Tv-Teke Tek Programı: Cemevleri”, dk. 31:10 vd.

alınırken de Diyanet İşleri Başkanlığının gündeme taşındığı anlaşılmaktadır. Gerek cemevlerinin iş ve işlemlerinin kamu hizmetleri kapsamına alınması hususunun hukuktan siyasete farklı disiplinleri ilgilendiren yönlerinin gerek bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığının gündeme taşınmasının çalışmamızın kapsamı dışında olduğu belirtilmelidir.⁵¹ Ancak bu vesileyle iki hususa değinmeden geçmemek gerekmektedir. Birincisi geçmişte olduğu gibi bugün de dünyanın her yerinde devlet ile her türlü dini, sosyal, kültürel kurumsal yapının ilişkisinin mevzuat hükümleriyle belirlenen kurallar altında yürütülüyor ve yürütülecek olmasıdır. Bunun geçmişte bu topraklar üzerinde kurulan Selçuklu'dan Beylikler'e, Beylikler'den Osmanlı'ya; günümüzde de Türkiye Cumhuriyeti'nde böyle olduğu gibi Almanya'dan Amerika'ya, Rusya'dan Japonya'ya diğer dünya devletlerinde de böyle olduğundan şüphe yoktur. Burada önemli olanın ilgili düzenlemelerin geleneği ne kadar dikkate alıp almadığıdır. İkincisi bu düzenlemeler ile gerek cemevlerinin kurumsal yapısı gerek yürütülen erkân hizmetleri resmî ve yasal bir hüviyet kazanmış olsa da öncesinde vakıf ve dernekler bünyesinde yürütülen hizmetler de vakıf ve dernek mevzuatına tabi olduğu için bunların zaten bir mevzuata tabi olduğunu göz ardı etmemek gerektiği açıktır.

Federasyonların açıklamasındaki dördüncü hususun dedelere maaş bağlanması konusunda olduğu görülmektedir. "Bu anti-demokratik paketin gereği olarak oluşturulacak kurum 'cemevi hizmetlerinden eğitim faaliyetlerine' kadar cemevlerinde tüm kontrolü eline almaya hazırlanmaktadır. Cumhurbaşkanının bu belirsiz, muallak cümlesinin içinde taşıdığı tehdide karşı bütün Alevi topluluklarını ve kurumlarını uyanık olmaya çağırıyoruz. Aksi halde, rızalık üstüne, talib'e hizmet borcuyla, hakkullah ile, Hakk uğruna hizmet veren dedelerimiz bundan sonra devletten alacağı maaşın hizmetçisi olacak, kamu kaynaklarının din kisvesi altında yağmalanmasından pay alacaktır. Yetmezmiş gibi, eğitim faaliyetleri adı altında, çocuklarımız, dedelerimiz, pirllerimiz, analarımız, ana sultanlarımız, ana bacılarımız, rayberlerimiz, rehberlerimiz, zakirlerimiz, hak aşıklarımız, Sünniliğin devletli çarklarında şekillenecek, demelerimiz, nefeslerimiz, ayetlerimizin yerini Sünnî doktrinin boğucu soluğu alacaktır. Bunun varacağı yer, cemevinde Kur'an kursu, cemevinde mızraklı ilmihi, cemevinde namazdır... Nihayet Sayın Cumhurbaşkanı'nın açıklamalarına göre, isteyen dedelerimiz bu yeni oluşturulacak kurumda kadroya alınıp maaşa bağlanacakmış! Biz Aleviler ve onların

⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığının Alevî gelenekle ilgili tartışmalarda gündeme taşınması ve bu kapsamda dile getirilen bazı hususlarla ilgili birtakım değerlendirmeler için bkz. Üçer, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dini Söylemi", 50-54.

kurumları olarak, devletin hiçbir dini finanse etmesini, kamu kaynaklarını şu ya da bu dinin aleyhine peşkeş çekmesini kabul etmezken, şimdi dedelerimiz üzerinden bir yağma sofrasına davet edilmekteyiz. Pir Sultan gibi, Sünnileştirmeye çalıştığınız Yunus Emre gibi, kameraların karşısında övüyor gibi görünseniz de 'meczip' diye takdim ettiğiniz Hacı Bektaş Veli gibi, yok olur, yoksul olur, aç kalır, ama bir avuç buğdaya tamah etmeyiz. Hünkar'ın himmeti, Ali'nin mürüvveti, Hüseyin'in şehadeti bize yeter! Her kim ki rızalığa sırtını dönüp hakkullahı terkederse HAKK MUHAMMED ALİ nuruna sırtını dönmüştür. Üçü birdir, biri üç ve devletin üçün ve birin içinde dördüncü olmasına razı değiliz ve izin vermeyeceğiz.”⁵² ifadeleriyle bu hususun işlendiği, bu noktada cemevlerinin iş ve işlemlerinin kamu tarafından yürütülmesine karşı sergilenen tavrın tekrarlandığı, konunun yine Sünnilik ve din hizmetinin kamu tarafından yürütülüp finanse edilmesine ve bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığı ve cami ve Kur'an Kurusu hizmetleri gibi ana hizmet alanlarını gündeme taşımak suretiyle dedelere maaş bağlanmasına “devlet müdahalesinde bir Alevilik” yaklaşımı ve buna itiraz kabilinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Konunun cami-cemevi kıyası üzerinden tartışılması hususu da yine öteden beri karşılaşılan bir olgu olmakla birlikte sıcak gündem konusunun ele alınması noktasında da aynı kıyasın tekrarlandığı görülmektedir.⁵³

3. Alevî Geleneğe Mensup Ocak ve Grupların Mahiyeti

Alevî kimliği altında yer verilen ocak ve gruplarla ilgili olarak gerek 1990'lı yıllardan itibaren gerek cemevlerine yasal statü verilmesiyle ilgili yeni gelişmeler kapsamında yürütülen söz konusu tartışmaların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi için ilgili konuların başta Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf Tarihi olmak üzere İlahiyat ve Sosyolojiden Kurumlar Tarihine ilgili diğer disiplinlerin metodik bilgileriyle ele alınması gerektiği açıktır.

Bir olguyu incelerken, öncelikle söz konusu olgunun mahiyeti ve keyfiyetinin ortaya konulmasına imkan tanıyan ana unsurlarının göz

⁵² gazeteduvaR, “Alevî kurumlarından 'Cemevi Başkanlığı' açıklaması: Ne demokratiktir ne de müjdedir”.

⁵³ Atay, “Ya cemevi de mabettir, ya da cami mabet değildir, hepsi bu!”. Atay'ın cami ve cemevi kelimelerinin cem'/toplanma kökünden geldiği ve her ikisinin dinî sosyo-kültürel fonksiyonlar açısından benzer görevler ifa ettiklerinden hareket edip birbiriyle kıyasladığı görülmektedir. Atay'ın hemen hemen aynı yazıyı söz konusu tartışmalar kapsamında da daha önce de kaleme aldığı görülmektedir. Tayfun Atay, “Cami ne kadar ibadethane, siz onu söyleyin!”, *T24 Bağımsız İnternet Gazetesi* (Erişim 5 Aralık 2022).

önünde bulundurulması gerekmektedir. Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutulması bağlamında dinî geleneğin ya da tecrübenin ifade şekilleri olarak nitelendirilen inanç esasları hakkındaki kabûlleri (teori), ibadet hayatı ile ilgili uygulamaları (pratik), dinî sosyo-kültürel hayattaki anlayış ve tecrübeleri (zihniyet ve kültür) ve ahlak anlayışlarını⁵⁴ dikkate alarak geleneğin oturduğu temel zeminin açığa çıkarılması gerekmektedir.

Günümüzde Anadolu’da Alevî olarak nitelendirilen ocak ve gruplar kendi içlerinde bölgeden bölgeye, gelenekten geleneğe ve hatta ocaktan ocağa birtakım farklılıkları bünyelerinde barındırır. ‘Hakk, Muhammed, Ali’ kabulünden, dört kapı kırk makam anlayışlarına; yürütülen âdâb ve erkândan, âdâb ve erkâna dair eserlere; cemler, semahlar, cemlerde ve semahlarda okunan deyiş/nefeslerden, musâhiblik, düşkünlük gibi toplumsal kurumlara varıncaya kadar hemen hemen bütün unsurların gerek kavramsallaştırılması gerek uygulamasındaki farklılıkların, yukarıda işaret edilen söz konusu ocak, silsile ve tasavvufî gelenek farklılığına dayandığı görülmektedir.⁵⁵ Bütün bu farklılıklara rağmen söz konusu ocak ve gruplar için temel bazı ortak unsurlardan bahsetmek mümkündür. Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda, zaman zaman “duygu” kelimesiyle ifade edildiği görülen “ilhâm ve keşf”, temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Modernite ve şehirleşmeye bağlı olarak şehirde yetişen gelenek mensuplarının bu noktadaki kabullerinde köklü değişiklikler olduğu muhakkak olmakla birlikte,⁵⁶ gelenekte nefes/deyişlere atfedilen önem, temel olarak ilhâm ve keşfin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine ve çoğunlukla bunun diğer bilgi kaynaklarına öncelenmesine dayanmaktadır.⁵⁷

⁵⁴ Dinî tecrübenin ifade şekilleri için bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995), 43-61.

⁵⁵ Üçer, “Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 382-391.

⁵⁶ Subaşı, *Sırrı Fâş Eylemek*, 110-111; Alperen, “Alevî(lik) Modernleşmesine”, 76-82; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 418-420. Konunun farklı boyutlarıyla ilgili olarak bkz. Cemal Şener, *Yaşayan Alevilik* (İstanbul: Ant Yayınları, 1996), 68; İlyas Üzümlü, “Modernizmin Alevî Toplumu Üzerindeki Etkileri”, *İslam ve Modernleşme II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı* (İstanbul: İsam Yayınları, 1997), 278-290; Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik* (İstanbul: Doğan Kitap, 2000), 89-91; Reha Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik* (İstanbul: Doğan Kitap, 2000), 14-15; Ali Balkız, *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar* (İstanbul: Alev Yayınları, 2007), 1-10, 125; Yahya Mustafa Keskin, *Kentleşme Sürecinde Alevilik Gelenek ve Modernizm Arasında Gelgitler - Elazığ Örneği* (İstanbul: Kivılcım Ajans, 2009), 83-182.

⁵⁷ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 60.

Epistemolojik kabuller bakımından çizilen bu çerçeveden sonra konuyu Tasavvuf Tarihinde bir olgunun tasavvuf düşüncesi ve tari-kat hayatı bağlamında ele alırken göz önünde bulundurulması gere-ken fikrî (vahdet-i vücûd, velâyet, marifet vb), insanî (pîr, mürşid, şeyh/dede, halife, mürid/talib; silsile), fiilî (âdâb ve erkân/ seyr-ü sülûk, inâbe/ikrâr, zikir/tevhid) ve maddî (tekke, zâviye, dergâh, ce-mevi vb.) ortak (fenomonolojik) unsurlar⁵⁸ açısından ele alınması ye-rinde olacaktır.

Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, geleneğin temel esası olarak “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü ya da prensibini merkeze alırlar. Ori-jinal olarak “Üçler” şeklinde isimlendirilen bu temel esastaki “Hakk”, Allah’ı, Allah’ın var ve bir olduğu; “Muhammed”, Hz. Muhammed’in (sav) son peygamber olduğu; “Ali” ise, Hz. Ali’nin evliyânın pîri ya da velâyet makamının pîri olduğu şeklinde anlamlandırılır. Dolayısıyla bu temel esas, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin vahdet-i vücûd an-layışının hâkim olduğu Alevî gelenek nezdindeki ifade şeklidir.⁵⁹

İnsan unsuru açısından bir değerlendirme yapıldığında Alevî nite-lemeli ocak ve gruplar arasında öncelikle ocakzâdeler (ocakzâdeler de kendi içinde pîr ocakları, mürşid ocakları ve rehber ocakları olarak hiyerarşik olarak ayrılır) ve tâlibler şeklinde iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dinî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma-nın, diğer tarikatlarda olduğu gibi pîr, mürşid, şeyh/dede, rehber, tâlib (mürid) şeklinde kurgulandığı görülmektedir.⁶⁰ Alevî geleneğe mensup her bir ocağın –tabii ki dede ocaklarının- Hz. Ali’ye ulaştıran

⁵⁸ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 200-271; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 107-169; Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 199-216; Ali Bolat vd., *Tasavvuf Tarih, Doktrin, Tenkit* (Samsun: E Yazı Yayınları, 2019), 217-236.

⁵⁹ Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik* (Ankara: Andıç Yayınları, 1995), 54; Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006), 168-174; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004), 103-111; Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 229-248; Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşk, Adıyaman Alevileri* (Ankara: Gece Kitap-lığı, 2016), 67-73; Rifat Türkel, “Sofça Örnekleminde Kalburcu Şeyhi Pîr Ah-med Efendi ve Alevilik Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016), 53-54; Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim, 2018), 165-174; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 263-280.

⁶⁰ Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar*, 3-49; Aksüt, *Alevîler*, 29-52; Yıldırım, *Ge-leneksel Alevilik*, 228-237; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 65.

silsileleri ya da şecereleri bulunmaktadır ki bu esasın tasavvufta olduğu üzere Alevî gelenekte de “el ele el Hakk’a” şeklinde isimlendirildiği bilinmektedir.⁶¹

Alevî gelenekte de diğer tasavvuf ekollerinde olduğu üzere kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi için gerekli görülen âdâb ve erkân (seyr-u sulûk), dört kapı-kırk makam (Buyruk adıyla yayımlanan ancak asıl adları Tasavvuf Risâlesi, Menâkıb vb. olan bazı nüshalarda bunun dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere 28 makam olarak şekillendirildiği görülmektedir.⁶²) çerçevesinde oluşturulmuştur.⁶³ Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas “İkrâr Verme Cemi” ile sağlanır ki bu bir “inâbe-biat” uygulamasıdır.⁶⁴ Yine içinde “tevhîd” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir “zikir” toplantısı olan “cem”, âdâb ve erkânıyla ibadet hayatı ve uygulamaların temeline oturtulmuştur.⁶⁵

⁶¹ Birdoğan, *Alevî Yerleşmesi*, 206; Aksüt, *Alevîler*, 50; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 32. Bilindiği üzere tasavvufta silsilelerin dört halifen biriyle Hz. Peygamber’e ulaştırılması esas olmakla birlikte çoğu ekolün silsilesi Hz. Ali’ye kanalıyla ulaştırılır ve bu silsilelere “silsiletü’z-zeheb/altın silsile” denilir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 645; Yılmaz, 206-207; Bolat vd., *Tasavvuf*, 225-226.

⁶² Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 42; Bisâti, *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr)*, haz. Ahmet Taşgîn (Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevî Kültür Derneği Yayınları, 2003), 17-41.

⁶³ Bozkuş, *Sivas Alevîliği*, 283-288; Yıldız, *Anadolu Alevîliği*, 179-184; Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 86-87; Rençber, *Adıyaman Alevîleri*, 172-178; Yıldırım, *Geleneksel Alevîlik*, 178-182; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 340-354. Bu konuda ayrıca bkz. Esad Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât* (Ankara: Seha Neşriyat, ty.), 19-30; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt (İstanbul: 1982), 125-130; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz. Adil Ali Atalay (İstanbul: Can Yayınları, 1998), 30-32; *Erdebîllî Şeyh Safî ve Buyruğu*, haz. Mehmet Yaman (İstanbul: 1994), 115.

⁶⁴ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 65. Tasavvufta inâbe ve biat uygulaması hakkında bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 206-207; Bolat vd., *Tasavvuf*, 220-221.

⁶⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, *Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990), 371; Mehmet Yaman, *Alevîlikte Cem* (İstanbul: 1998), 7-82; Aşık Durmuş Günel, *El Ele El Hakk’a* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 107; Recep Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevîlik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 174; Seyit Derviş Tur, *Erkânname Alevîliğin İslâm’da Yeri ve Alevî Erkânları* (İstanbul: Can Yayınları, 2002), 340-450; Mahmut Riyat Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektâşîlik’teki Yorumu* (Ankara: Alternatif Yayınları, 2003), 107-108.

Maddî unsurlar açısından konu ele alındığında çalışmamızın da konusu olan âdâb ve erkân mekânları ön plana çıkmaktadır. Tasavvuf Tarihinde maddî unsur başlığı altında tekke, zâviye, dergâh, hankâh, asitâne vb. isimler altında farklı sosyo-kültürel fonksiyonlarla birlikte asıl âdâb ve erkânın yerine getirildiği mekânların işlendiği görülmektedir.⁶⁶ Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar da geleneksel olarak kendilerince metbu ocak⁶⁷ denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar ve bunların bağlı oldukları “tekkeler”e göre ana tekke ve bağlı alt tekkeler sistemiyle teşkilatlanmıştır.⁶⁸

Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda temel ahlâkî prensiplerin, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “Edeb Yâ Hû” kalıbında formüle ettikleri “eline-diline-belinde sahip olmak” kabulü çerçevesinde şekillendirildiği görülmektedir.⁶⁹

Bu temel unsurların yanı sıra “cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan *deyiş/ nefeslerin*, tasavvuf geleneğindeki *ilâhîler* ile aynı mahiyette kullanılması;⁷⁰ cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması;⁷¹ “mütü kable en temütü/ölmeden önce ölmek”, “hâsibü kable en tuhâsebü/heseba çekilmeden önce hesaba çekilmek” gibi anlayışların *görgün*ün gerekçesi olarak kabul edilmesi; gerek Alevî gelenekte temel kaynak olarak kabul edilen âdâb ve erkâna ait eserlerde gerek ozanların deyişlerinde gerekse gelenek mensuplarınca kalemeye alınan kitaplarda kullanılan *dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz* vb.

⁶⁶ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 41-298; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 216; Bolat vd., *Tasavvuf*, 227-229.

⁶⁷ Birdoğan, *Alevî Yerleşmesi*, 206.

⁶⁸ Cenksu Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevi’ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar* (Ankara: 2017), 239-261.

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

⁷⁰ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966), 301-302. Bu konuda ayrıca bkz. İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999), 24-25.

⁷¹ Şehirlerde icrâ edilen Bektâşî âyinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletler de kullanılır. Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 89.

örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, günümüzde Alevilik şeklinde isimlendirilen yapının ortak özelliklerinin tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlam kazandığı açıkça ortaya çıkmaktadır.”⁷² Ayrıca Alevî ocak ve grupların temel eserleri olarak kabul edilen kaynaklar da Alevî geleneğin tasavvuf hayatı çerçevesinde ele alınması gerektiğini göstermektedir. Nitekim Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler bir velînin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini; Makâlât, Buyruklar ve Erkânâmeler gibi eserler ise daha çok tasavvuf ve tarikat hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele almaktadır.⁷³

Konuyla ilgili alan araştırmasına dayalı yürütülen bazı bilimsel çalışmalarda elde edilen veriler çizilen bu tabloyu desteklemektedir. Nitekim “ülkemizde farklı farklı bölgelerde yaşayan Alevîlerin, büyük oranda Alevî geleneğini tarikat olarak tanımladıkları görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda deneklerin çoğunluğunun Alevî geleneği “İslâmî bir tarikat” olarak tanımlamaları kayda değerdir. Sözelimi, Hüseyin Bal’ın Burdur ve Isparta’nın gerek sadece Alevîlerin yaşadıkları gerek Alevî-Alevî olmayan (galat-ı meşhur kıyas ile Sünnî) karışık köylerde yaptığı karşılaştırmalı araştırmalarda aynı tablonun sergilendiği görülmektedir.”⁷⁴ Ahmet Taşğın da “Diyarbakır ve Çevresindeki

⁷² Cenkso Üçer, “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 62.

⁷³ Harun Yıldız, “Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323-359; Doğan Kaplan, “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine”, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I-, 28-30 Ekim 2005* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2005), 245-246; Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Saft* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 31.

⁷⁴ Hüseyin Bal tarafından “Alevilik/Bektaşiliğin ne olduğuna ilişkin erkek ve kadınların görüşlerini” tespit etmek amacıyla sorulan soru için hazırlanan “1. Mezheptir, 2. Tarikattır, 3. Kültürdür, 4. Yaşama tarzıdır, 5. Bunların hepsidir, 6. Fikri yok” şeklindeki şıklardan oluşan seçeneklere verilen cevaplara göre, Baladız köyünde erkeklerin %36’sı *tarikat*, yine %36’sı hepsi; kadınların %56’sı hepsi, %12’si ise *tarikat* şikkını işaretlemiştir. Niyazlar köyünde ise erkeklerin %80’i , %40’ı *tarikat*, seçeneğini işaretlemişlerdir. Bkz. Hüseyin Bal, *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar* (İstanbul: Ant Yayınları, 1997), 173. Yine Bal tarafından Isparta’nın Alevîler ve Sünnîlerin karışık yaşadıkları iki köyde yapılan araştırmada deneklere yöneltilen “Size göre Alevilik/Bektaşilik nedir?” sorusu için hazırlanan “1. İslâmiyet’in farklı yorumu, 2. İslâmiyet ile eski Türk kültürünün kaynaşması, 3. Bir mezhep ya da tarikat, 4. İslâm’ın özünden sapma, 5. Başka” şeklindeki seçeneklere verilen cevaplara göre, Aliköy’deki Alevîler’den erkeklerin %25’i, kadınların ise %65’i *tarikat* cevabını vermiştir. Bkz. Hüseyin Bal, *Sosyolojik Açıdan Alevî-Sünnî Farkılaşması ve Bütünleşmesi* (İstanbul: Ant Yayınları, 1997), 221.

Türkmen Alevilerinde Dini Hayat” adlı çalışmasında “Aleviliğin esasen bâtinî ve sembolik bir dil ile tarikat formunda olduğunu” ve “bölgedeki Alevilerin kendilerini tarikat mensubu olarak gördüklerini” ifade etmektedir.⁷⁵ Recep Cengiz’in Çamiçi bölgesinde yürüttüğü çalışmada deneklerin %41,7’lik bir oranı Aleviliği “İslâmî bir tarikat” şeklinde tanımlarken;⁷⁶ M. Yahya Keskin’in Elazığ Sünköy’de yürüttüğü çalışmasında bu oran %25,5 olarak tespit edilmiştir.⁷⁷ A. Faruk Sinanoğlu’nun Malatya yöresinde yaşayan Aleviler hakkında yaptığı alan araştırmasına dayalı çalışmasında düzenlediği ankette farklı meslek ve eğitim durumuna sahip katılımcıların % 47’si, farklı yerleşim yerlerine göre katılımcıların % 48’i “İslâm’ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e bağlı tarikat” şeklindeki seçeneği işaretleyerek Aleviliği tarikat olarak tanımladıklarını beyan etmişlerdir.⁷⁸ Gölyaka çevresinde yaşayan Aleviler hakkında alan araştırmasına dayalı olarak yürütülen bir çalışmada, Aleviliğin nasıl tanımlandığı hakkında sorulan soruda şıklar arasında “tarikat” olmadığı halde bazı deneklerin ayrıca “tarikat” yazarak sorulan soruyu cevaplandırması burada zikredilmesi gereken önemli bir husustur.⁷⁹ Adıyaman’da yaşayan Alevî nitelemeli ocak ve gruplar hakkında yürütülen çalışmada da mülakata katılan dedeler Alevî geleneğin tasavvufî ve seyr-u sulûk (tarikat) boyutlu bir hareket olduğuna⁸⁰ işaret etmişlerdir.”⁸¹

Alevî geleneğin söz konusu ana unsurları Kur’an’dan delillendirirken yine tasavvuf ekolleriyle aynı tavrı gösterdiğine işaret edilmesi

⁷⁵ Ahmet Taşğın, *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 43, 77.

⁷⁶ Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat*, 106.

⁷⁷ Yahya Mustafa Keskin, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2004), 103.

⁷⁸ Sinanoğlu bu çalışmasında örneklemin meslekleri ve Aleviliği tanımlama ilişkisini tespit etmek amacıyla deneklere 5 şıklı bir soru yöneltilmiş ve bu şıkları şu şekilde sıralamıştır: 1. İslâm’ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e bağlı tarikat, 2. Bir düşünce, 3. Bir kültür, 4. İslâm dini içinde bir mezhep, 5. Ayrı bir din. A. Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 119-121.

⁷⁹ Halil İbrahim Bulut - Murat Çetin, “Gölyaka Alevilerinin Dini İnanç ve Yaşantıları”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 3/2 (Güz 2010), 201.

⁸⁰ Rençber, *Adıyaman Alevileri*, 30-34.

⁸¹ Üçer, “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan”, 63. Alevî geleneğin tasavvufî boyutu hakkında ayrıca bkz. Sayın Dalkıran, “Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117; Kutlu, “Aleviliğin Dinî Statüsü”, 31-54; M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşîliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

yerinde olacaktır. Burada konumuzla birebir ilişkisi nedeniyle silsile/şecere ve cemevleri hususunda örnek verilebilir. Alevî geleneğin silsile/şecere olgusunu “inâbe ya da ikrâr” kapsamı içine alarak *ye-dullâh ayeti* olarak isimlendirilen Fetih Sûresinin 10. ayeti ile delillendirdiği bilinmektedir.⁸² Silsile konusun diğer tasavvuf ekollerinde de yine Fetih Sûresinin 10. ayeti ile delillendirildiği görülmektedir.⁸³

Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların silsile/şecere konusunda gösterdikleri tavrı çalışma konumuz olan cemevleri noktasında da sergiledikleri ve geçmişten günümüze birer âdâb ve erkân mekânı olan tekke, zâviye, dergâh ve cemevi gibi kurumsal yapıları Nûr Sûresinin 36. ayet-i kerimesi⁸⁴ ile delillendirdikleri görülmektedir.⁸⁵ Bu tavrın tasavvuf geleneğinde de ortaya konulması oldukça dikkat çekicidir.⁸⁶ Burada söz konusu ayet-i kerimenin gerek Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda gerek diğer tasavvuf ekollerinde Allah’ın nurunu “kandil metaforu” üzerinden anlatan Nûr Sûresinin 35. ayet-i kerimesi ile birlikte değerlendirildiği belirtilmelidir.⁸⁷

⁸² Tur, *Erkânname*, 303-305; 451-455; Nizam Bozkurt, *Kur’an’da Alevî Erkânı Erkânname 100 Konu- 100 Deyiş- 100 Ayet* (Ankara: 2008), 118.

⁸³ Ebu Hafs Ömer Sühreverdî, *Avarifü'l-Maârif* (Beyrut: 1966), 98; İsmail-i Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ* (Bulak: 1256), 34-35; Osman Türer, “Biat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/124; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 207; Bolat vd., *Tasavvuf*, 220.

⁸⁴ “فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (36)”. Ayet-i kerîmenin meâli şu şekildedir: “Allah’ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde sabah akşam O’nu tesbih ederler.” Nûr, 24/36. Ayet-i kerîmenin meâli Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilen eser üzerinden verilmiştir: *Kur’an-ı Kerîm Meâlî*, haz. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005).

⁸⁵ Aşık Durmuş Günel, *El Ele El Hakk’a* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 173-174; Tur, *Erkânname*, 363; Bozkurt, *Erkânname*, 190; Kaplan, “Alevî Açılımı Yeniden”.

⁸⁶ Klasik bir örnek için bkz. Sühreverdî, *Avarif*, 103-104.

⁸⁷ Emrullah Eraslan, *Cem Kırklar Cemi (Alevilikte Cem ve Dar Duası)* (Tokat: 2000), 4-5; Günel, *El Ele El Hakk’a*, 174; Tur, *Erkânname*, 636-666; Bozkurt, *Erkânname*, 190-198; Konu hakkında toplu bir değerlendirme için bkz. Ramazan Sönmez, “Alevilik ve Bektaşilik’te “Nur” ve “Mişkât” Kavramlarının Nur Suresi 35. Ayeti Bağlamında İzahı ve Bir İbadet Formuna Bürünmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 97 (2021), 181-185. İlgili ayet-i kerime hakkında ayrıca bkz. Mehmet Zeki Duman, “Nur Suresi’nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te’vili Bağlamında Allah’ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 3 (2005), 19-25; Servet Demirbaş, “Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşâri Yorumunun Sınırları”, *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2022), 41-46.

Cem Vakfının internet sitesinde gerek vakıf senedinde⁸⁸ gerek tarihçesinde⁸⁹ tasavvuf kültürü vurgusunun yer alması ve Federasyonların söz konusu açıklamasında yer alan tasavvuf kavramlarının da tasavvuf olgusu hakkında buraya kadar çizilen tabloyu teyit ettiği açıktır.⁹⁰

Bu noktada Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar ile tasavvuf ilişkisinin keyfiyeti ve diğer ocak ve gruplarla ilişkileri bağlamında birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Alevî gelenekle ilgili yapılacak çalışmaların mutlaka dikkate alması gereken ana özelliklerle ilgilidir. “1. Geleneksel Alevilikte, Bektâşiliğin Babagân kolu hariç, çoğunlukla bir nevi ‘boy-soy-aşiret’ sistemine dayalı sosyal bir yapı bulunmaktadır. 2. Bu sosyal yapıdaki gruplar uzun süre genel olarak göçebe ya da yarı göçebe veya kırsal şartlarda bir hayat sürdürmüşlerdir. 3. Bu ocak ve gruplarda çoğunlukla sözlü kültür hâkimdir. 4. Dinî ve sosyal hayatla ilgili telakkiler ve uygulamalar söz konusu sosyal yapıya uyarlanmış tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilmiştir.”⁹¹

İkinci olarak Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların birbirleriyle olan ilişkilerine dair bazı hususlar dikkat çekmektedir. Bu noktada özellikle geleneksel yapının bir ocak hiyerarşik yapılanmasına dayandığı ifade edilmelidir.⁹² “Soya (ocak sistemine) dayalı sosyal bir yapı ve bu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı (yolu)” sürdürmeleri hususu, Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarla ilgili olarak sık sık dile getirilen “Alevî olunmaz, Alevî doğulur.” söyleminin ya da bazı bölgelerde Alevî ocaklara “aşiret” denilmesi⁹³ hususlarını da açıklığa kavuşturmaktadır. Nitekim Alevî nitelemeli topluluklarda ana ocak ve alt ocaklar ya da konumuzu da tarihsel olarak ilgilendiren boyutuyla bunun kurumsal teşkilatlanmış hali ana tekke ve alt tekkeler şeklindeki yapı “sadece sosyal hayatla ilgili olmayıp, daha çok tarikat hayatına dair uygulamaların hakim olduğu dinî hayat da

⁸⁸ Cem Vakfı, “Vakıf Senedi”. Erişim 6 Aralık 2022.

⁸⁹ Cem Vakfı, “Tarihçemiz”. Erişim 6 Aralık 2022.

⁹⁰ gazeteduvaR, “Alevî kurumlarından ‘Cemevi Başkanlığı’ açıklaması: Ne demokratiktir ne de müjdedir”.

⁹¹ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 12.

⁹² Söz gelimi Çubuk Havzası Ocakları hakkındaki hiyerarşik yapı örneği için bkz. Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi*, 63.

⁹³ Birdoğan, *Alevî Yerleşmesi*, 87, 161; Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 191-192; Coşkun Kökel, “Çankırı İlindeki Alevî Köyleri Hakkında”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2011), 177; Hasan Coşkun, *Tokat Alevîleri “Sırrımız Türklük”* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2021), 25.

tamamen bu yapıya uyarlanarak yürütülmüştür. Gelenekte her mürşit, adâb ve erkânın yürütüldüğü mekânları kendisi kurmuş, yolu ve erkânı bu mekânlarda sadece kendi tâlibleri ile yürütmüştür.⁹⁴ Nitekim Geleneksel/Gelenekli Aleviliği temsil eden grupların alt kollar da dahil hepsi, bütün dinî faaliyetlerini sadece kendi içlerinde yürütmektedir. Özellikle *Görgü Cem*inde daha açık bir şekilde görülen söz konusu husus, Alevî nitelemeli ocak/topluluk ve grupların ana karakterini oluşturan tasavvuf kültürüyle de bağlantılı görülebilse de - ki bilindiği üzere diğer tasavvuf ekollerinde de şeyhten el almayan kişiler zikir ve tarikat toplantılarına alınmaz- daha çok bu grupların boy-soy-aşiret yapısına dayalı ocak sistemine bağlı olmalarının doğal bir sonucudur. Bu bağlamda geleneksel olarak hiçbir tâlib kendi ocağı dışındaki bir ocağın dedesine “*görülemeyeceği*” gibi; hiçbir dede de kendi ocağına bağlı olmayan diğer ocakların tâliblerini “*göremez*”. Bunların kendi ocakları çerçevesinde gerçekleştirdikleri bu uygulama, diğer uygulamalara da yansımış ve sonuçta geleneksel yapılarını sürdüren ocak/topluluklar cemlerine diğer ocak mensuplarını almamışlardır. Bu durumun daha net anlaşılması için Tokat bölgesinden bir uygulamayı paylaşmak yerinde olacaktır. Bunun en somut örneği, Turhal Ulutepe Kasabası’nda görülmektedir. Tamamı Hubyarlı olan ve Dedeciler (Tekkeliler), Babacılar’ın her iki kolu Rüstem Ağalılar ve İbrahim Ethemliler’den oluşan bütün Hubyar mensuplarının bulunduğu bu kasabada, her üç topluluğa ait birer cemevi bulunmaktadır⁹⁵ ve her ocak cemlerini kendi mensuplarıyla icra etmektedir.⁹⁶

“Aynı ana ocağa bağlı alt ocakların ana tekkedeki oturuş düzenlerinde dahi bu yapının ön plana çıkması konumuzun daha anlaşılır kılacağı için burada mutlaka kaydedilmesi gereken bir husustur. Bu noktada Kaygusuz’un Bedri Noyan Dede baba’nın kadın erkek ilişkileri ve kadınların başlarını örtmeleri gerektiği⁹⁷ hususlarındaki bazı

⁹⁴ Ahmet Taşgîn, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 211.

⁹⁵ Ali Kenanoğlu - İsmail Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri* (İstanbul: Hubyar Kültür Derneği Yayınları, 2003), 182-187; Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 192-194.

⁹⁶ Üçer, “Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 373.

⁹⁷ Bedri Noyan “Bektâşiler’de karı ve kocadan her biri, diğeri nasip alırken meydana bulundurulmaz. Zira o meydana nasip alan, orada hazır bulunanların kardeşi olur. Ondan sonraki aynül-cemlerde bulunurlar. Yine Bedri Noyan Dede baba’ya göre “Bacılar bir arada, erkeklerden ayrı olarak otururlar. Nasip alırken ak örtülerine bürünüp, başlarını örterler” demektedir. Kaygusuz ise

mülâhazalarına itiraz kabilinden merkez tekkedeki toplantılarla ilgili paylaştığı anekdotu son derece önemlidir: ‘Büyük cem ocaklarında, tekkelerde tâliblerin kabile kabile -eğer mürşidin yürüttüğü cem ise, ona bağlı her pîrin tâliblerinin- oturdukları *gedikler*⁹⁸ vardır.’⁹⁹

4. Alevî Geleneğe Mensup Ocak ve Gruplarda Tasavvuf Düşüncesi ve Tarikat Hayatı Uygulamaları o kadar esaslı bir etkiye sahiptir ki, gelenek varlık algısından iman esaslarına, ibadet hayatından sosyo-kültürel hayata varıncaya kadar din ve dünyaya dair bütün telakkî ve uygulamalarını bu kapsamda şekillendirmiştir. “İman”ı dahi *ikrâr* olarak kabul edip bunu da yola girmekle, yani tarikatta nasip almakla veya bir mürşide, pîre ikrâr vermekle özdeşleştiren; bu genel yaklaşımı ibadet hayatlarında da temel hareket noktası olarak kabul edip cem erkânını merkeze alarak ibadet hayatlarını büyük oranda tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren Alevî nitelemeli gelenek mensubu ocak ve gruplar, insan unsuruna dayalı ilişkileri ocakzâdeler (dedeğân) ve tâlibler (tâlibân) şeklinde bir âdâb ve erkân konusu olarak kurgulanmış olması, bir nevî toplumsal yargılama ve kontrolü sağlayan sosyal bir kurum olarak düşkünlüğün erkâna bağlanmış bulunması, temel ahlâk kurallarının da diğer tasavvuf ekollerinde de olduğu üzere ‘eline, diline, beline sahip olmak’ (Edeb Yâ Hû) kalıbıyla tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilmesi, kimi ocaklarda var olan ve toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayan sosyal bir kurum olan musâhipliğin de bu ana karakter çerçevesinde tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırıp biçimlendirmesi, bu bağlamda hem musâhipliğin kurallarının âdâb ve erkân kitaplarında açıklanmış olması, hem Musâhiplik kavline girecek olan kişilerin girişlerinin bir tarikat ayini ya da erkânı ile gerçekleştirilmesi ve yine kurumun işleyişinin erkâna bağlanmış olması¹⁰⁰ ve geleneksel

her iki durumda da Bedri Noyan Dedebaba’ya muhalefet etmekte, kendi ocaklarında ya da köy Alevilerinin görgü cemlerinde ne ayrı oturmak ne de kadınların başlarını örtmekle ilgili bir uygulamanın olmadığını iddia etmektedir. İsmail Kaygusuz, *Aleviliğin İnançsal ve Toplumsal Yol Kardeşliği Musahiplik* (İstanbul: Alev Yayınları, 2004), 19-20.

⁹⁸ Kaygusuz, *Musahiblik*, 20.

⁹⁹ Üçer, “Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 373.

¹⁰⁰ Cenksu Üçer, “Musâhiblik Kurumu Üzerinden Alevi Ocaklar ve Gruplar Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (2020), 27-28.

olarak evlilik kurumunun yine ocak sistemi ve tarikat hayatı kabul-lerine göre yürütülmesi¹⁰¹ gibi örneklerde görüldüğü üzere sosyal hayatlarını da yine tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiş- tir.

Bütün telakkî ve uygulamalarını geleneksel olarak tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında şekillendiren Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve gruplar, bu hayatın temel unsuru olan ve kendilerinin de ibadet hayatının temelini yerleştirdikleri söz konusu erkânı (âyin-i cem), diğer tasavvuf ekolleri ve gruplarında olduğu gibi, tarih boyunca âdâb ve erkân merkezleri olarak kurumsallaşmış olan tekke, zâviye ve dergâh gibi merkezlerde;¹⁰² özellikle bu merkezlerin meydan evi, meydan odası, Kırklar meydanı vb. isimlerle yer alan bölümlerinde icrâ etmişlerdir.¹⁰³ Tekke, zâviye ve dergâhların erkânın icra edildiği söz konusu kısımlarına ayrıca Kırklar meydanı, Acem meydanı, meydan-ı Ali, Horasan meydanı, meydan evi, erenler meydanı, er-bacı meydanı, Hakk divanı, ibadet meydanı, kardeşlik meydanı, huzur meydanı, eşitlik meydanı, Hakk huzuru, Muhammed-Ali divanı, Hacı Bektaş-ı Veli meydanı, erkân meydanı, erler meydanı vb. isimler verildiği bilinmektedir.¹⁰⁴ Tekke, zâviye ya da dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede (ocakzâde) ya da tâlibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Geleneksel yapıda biri Alevî geleneğe mensup olanlarla (yani Alevî olmayanlarla evlenmemek) diğeri de daha çok aynı ocaktan olanlarla evlenmek şeklinde yürütülen *îç evlilik* olgusuna ilâveten bir dedenin bir taraftan mümkün mertebe başka bir ocaktan ve yine ocakzâde birisiyle evlenip diğeri taraftan ocak içinde kendi tâlibleriyle evlenmemesi hususu, konunun bir yandan ocak sistemiyle diğeri yandan da tarikat hayatı ile ilgili olduğunu teyit etmektedir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 377-379. *İç evliliğin* ana gerekçelerinden birinin yine tarikat hatayı pratiğiyle ilgili olduğu görülmektedir. Zira çoğunlukla ocaklarda gerek ikrâr gerek görgü gerekse musâhiblik –bu kurumun bulunduğu ocaklar tabii ki- gibi erkânlarda eşler birlikte erkân yürütmektedir. Rifat Türkel, *Karadonlu Can Baba ve Alevîlik* (Kütahya: Academia Yayınevi, 2016), 95.

¹⁰² Alevî geleneğe mensup tekke, zâviye ve dergâhlar için bkz. Baki Öz, *Dünyada ve Türkiye’de Alevî-Bektaşî Dergâhları* (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 13-330; Eraslan Doğanay, *Anadolu’da Yaşayan Dergâhlar* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 47-142; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik* (Ankara: Ardıç Yayınları, 2010), 3/21 vd.

¹⁰³ Üçer, “Cemevi”, 71.

¹⁰⁴ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, 110; Fevzi Rençber, “Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 79.

¹⁰⁵ Üçer, “Cemevi”, 71. Âdâb ve erkânın yürütüldüğü gerek tekke, zâviye, dergâh gibi resmî boyut da kazanmış kurumsal yapılar dışında dede ya da tâliblerin

Alevî nitelemeli ocaklar, 1925 yılında çıkartılan 677 sayılı Kanuna kadar geleneksel olarak bahsedilen ocak sistemine uyarlanmış bir tekke teşkilatlanması ile varlıklarını sürdürmüşler, yine ana ocakların tekkesi durumunda olan ve bundan dolayı da metbu tekke olarak nitelendirilebilecek tekkeler etrafında bir yapılanma ortaya koymuştur. Ana tekke ve bağlı alt tekke yapılanmasının somut olarak ortaya konulması adına Dede Garkın Ana Ocağı örneği verilebilir. Buna göre ana/baş ocak olan Dede Garkın'a ait olduğu zikredilen zâviye, kayıtlara göre şu anda Derik ilçesine bağlı Dedeköy'dedir. Dede Garkın'a bağlı olan söz gelimi Şah İbrahim Velî ocağına ait, ocağın merkezi olarak görülen Malatya Hekimhan Mezirne (Ballıkaya)'de Şeyh Safi ya da Karadirek olarak bilinen bir ziyaret ya da tekke bulunmaktadır. Şah İbrahim Velî Ocağına bağlı olan İbrahim Hacı Obası (Ocağı)'na ait ise bir zâviye Sarıoğlan yakınındaki Kesik Viran köyünde iken; bir diğeri yine Sarıoğlan'a bağlı Karaözü kasabasında bulunmaktadır.¹⁰⁶

Söz konusu bütün ocaklar ve gruplar diğer tasavvuf ekollerinde olduğu gibi “20. yüzyıl başlarında tekke ve zâviyeler kapatılınca kadar dinî-tasavvufî hayatlarını söz konusu tekke ve zâviye gerçekliğinde devam ettirmişlerdir. 677 sayılı kanun ile tekke ve zâviyelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması, şeyh, dede, baba vb. çeşitli unvanların kullanılmasının ve bunların faaliyetlerinin yasaklanması, tarikatlarla ilgili giysilerin giyilmesinin yasaklanması ve türbelerin kapatılması¹⁰⁷ diğer tarikatlar gibi geleneksel olarak tekke yapılanmasına sahip olan Alevî nitelemeli ocakları ve grupları da büyük oranda etkilemiştir¹⁰⁸ Alevî nitelemeli gruplar diğer tarikatlarda da olduğu gibi, artık âyin-i cemlerini tekke ve zâviyelerde icra edememişler, bunun yerine yeteri büyüklükteki evlerde, çevreye ve âyin-i cem'in icra edildiği mekânın kapısına gözcüler dikerek gizlice gerçekleştirmişlerdir. Bu yasaya bağlı olarak “ocaklar işlevlerini yerine getiremez olmuş, dedeler dolaşarak tâliblerini ziyaret edememiş ve de “görememiş”tir. Bunlara ek olarak diğer bazı yeni uygulamalar; dedelerin büyük oranda, tâliblerin tamamen, hepsi eski harflerle yazılmış âdâb ve erkâna ait kaynaklarıyla irtibatlarını da koparmıştır. Yaşanan bu gelişmelere bağlı olarak Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak

yeteri büyüklükteki evleri (özellikle de ocakzâdelerin evleri) için farklı bölgelerde yine tekke, tarikat evi, büyük dam, baba damı, ulu dam, yüce dam gibi adlandırmalar da yapılmıştır. Coşkun, *Tokat Alevileri*, 30-33; Demirbilek, “Aleviliğin Dönüşümü Bağlamında Hacı Pir Sultan Ocağı (Evi)”, 167-168.

¹⁰⁶ Aksüt, *Alevîler*, 98-99.

¹⁰⁷ Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 253-267.

¹⁰⁸ Balkız, *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik*, 9-10; Üçer, “Cemevi”, 72.

ve gruplar, sadece sözlü kültür ve dedelerin tecrübeleriyle yetinmek durumunda kalmıştır.”¹⁰⁹ Her ne kadar resmi olarak tekke ve zâviyeler kapatılmış olsa da geleneksel Alevilik günümüzde de gerek fiilen işler durumunda olan (söz gelimi Tokat Hubyar Tekkesi) gerek sadece birer ziyâretgâh konumuna taşınan (Tokat Keçeci Baba) tekkeler etrafında kurbanlar, ziyaretler ile bazı âdâb ve erkân uygulamalarını bu olgu çerçevesinde sürdürmektedir.

5. Cemevi Olgusu

5.1. Cemevi Olgusunun Ortaya Çıkışı ve Cemevlerinin Kurulması

Bilindiği üzere modernleşmenin ve özellikle de şehirleşmenin etkisiyle şehir merkezlerinde ve yine ülkede yaşanan sosyo-ekonomik ve kültürel değişime bağlı olarak ortaya çıkan örgütlülük gerçeğinde, öncelikle günümüz Türkiye’si şehir Aleviliğinde esaslı bir şekilde ve bu damardan etkilenen kırsal kesim Aleviliğinde de kısmen, geleneksel Aleviliğin dinsel-kültürel göstergelerinin çoğunluğu yeniden ele alınmayı gerektirecek bir hale bürünmüştür.¹¹⁰

Yukarıda işaret edildiği üzere şehirlere taşınan Alevî nitelemeli ocak ve grup mensuplarının, âdâb ve erkânı şehirde de yerine getirme ihtiyaçları ve arayışlarına bağlı olarak, özellikle 1990’lı yıllardaki gelişmeler çerçevesinde, öncelikle dernek ve vakıflar için hizmet binası olarak kullanılan mekânlarda diğer sosyal etkinliklerle beraber bu ihtiyacın da giderilmeye çalışılması, sonrasında ise bizzat cemevi (Kartal Cemevi Vakfı/ 1996 örneği) kelimesinin içinde bulunduğu dernek ve vakıflar ile yine cemevi kelimesinin geçtiği yapılar inşa edilmeye başlanmasıyla ülkede artık cemevi adıyla kurumsallaşmaya başlayan yeni bir sürece şahitlik edilmiştir. “Cemevi” kelimesinin 1990’lı yıllarda yaygın olarak kullanılmaya başladığını gösteren en önemli verilerden biri, cemevi kullanımlı kurumsal yapıların ortaya çıkış tarihlerinin bu zaman dilimine rastlamış olmasıdır.¹¹¹

“Bu gelişmelere bağlı olarak şehirleşmeyle beraber Alevî nitelemeli ocak ve gruplar doğal olarak âdâb ve erkânlarını şehirlerde de yürütecekleri mekânlar oluşturmuş ve bu mekânlara 1990’lı yılların ortalarından itibaren geleneksel isimlendirmeler haricinde “cemevi” adı verilmiştir. Dolayısıyla, cemevi isminin; tekke, zâviye, dergâhlar

¹⁰⁹ Üçer, “Cemevi”, 71.

¹¹⁰ Subaşı, “Türk Modernleşmesi ve Aleviler”, 2009; Balkız, *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik*, 125.

¹¹¹ Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevine*, 281-285.

ya da meydan evi, Kırklar meydanı, meydan odası, tarikat evi vb., cemaatin “cem olup/toplanıp” bağışlanma/tevbe istiğfar, kurban, tekbir, salavât, gülbank/dua gibi ibadetlerin yanı sıra tevhid/hû,hüü çekmek suretiyle icrâ ettikleri zikir ibadeti ile âdâb ve erkânı yürütükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir.”¹¹²

Bir takım güncel veriler cemevi isimlendirmesi ve olgusunun yakın döneme ait bir gelişme olduğu hususunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim “Mimarlık ve Sanat tarihi alanlarında tekke, zâviye, dergâh, âsitâne vb. mekânlarla ilgili pek çok çalışma bulunurken, 2000’li yıllar öncesinde cemevi ismiyle herhangi bir veriye rastlanmaması, söz konusu ismin ve kurumsal yapının son döneme ait bir isimlendirme ve olgu olduğunu teyit etmektedir. Nitekim Cumhuriyetçi Eğitim (Cem) Vakfı tarafından cemevi mimarisiyle ilişkili olarak “Cem Kültür Evi Mimari Proje Yarışması”nın 1996 yılında yapılmış olması¹¹³ bu gerçekliği açıkça ortaya koymaktadır. Cem Dergisi’nde cemevlerinin tarihsel kökeni, mahiyeti, kuruluşu, işlevleri vb. konuları ele alan yazıların büyük çoğunluğunun, 1994-2002 tarihleri arasında kaleme alınmış olması bu noktada oldukça önemli bir veri sunmaktadır.¹¹⁴ Aynı dergide Sabri Yücel’in kaleme aldığı “Cemevleri Açılırken” başlıklı yazının¹¹⁵ Aralık/1994 tarihli olması ise fazla söze hacet bırakmamaktadır.”¹¹⁶

5.2. Cemevlerinin Temel Fonksiyonları

Birer âdâb ve erkân mekânı olan cemevlerinin, aynı zamanda pek çok sosyal ve kültürel etkinliğin yerine getirildiği bir nevi kimlik de inşa eden merkezler konumunda oldukları görülmektedir. Nitekim şehirlerde kurulan mekânlar olarak cemevlerinin Alevî nitelemeli ocak ve gruplara mensup kişiler için bir taraftan gelenekle ya da kimlikle bağ kurmak diğer taraftan kimliği yeniden inşa etmek gibi

¹¹² Üçer, “Cemevi”, 74.

¹¹³ Gözde Ülger, *Tapınma Ritüeli ile İbadet Mekanı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 62-63.

¹¹⁴ Yaşar Şanlı, *Cem Dergisinde Sunulan Alevilik* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 110-112.

¹¹⁵ Sabri Yücel, “Cemevleri Açılırken”, *Cem Dergisi* 43 (1994), 35-37.

¹¹⁶ Üçer, “Cemevi”, 74.

önemli fonksiyonlar yerine getirdikleri değerlendirilmektedir. Dolayısıyla cemevlerinin bir nevi aidiyet üretebilme ve kültürel sınır belirleme alanı oluşturdukları görülmektedir.¹¹⁷

“Cemevlerinde konferans, panel, seminer vb. etkinlikler düzenlenmekte, dinî ve millî günlerde bir takım etkinlikler yapılmakta, böylece Alevî geleneğin öğrenilmesi ve insanların farklı konularda yetişmeleri için gayret edilmektedir. Cemevlerinin başta on iki hizmet sahiplerinin yetiştirildiği birer eğitim merkezi konumuna geldiği görülmektedir. Çoğunda kütüphane veya okuma salonu bulunan cemevlerinde, bağlama, semah, okuma-yazma; İngilizce, Almanca, bilgisayar; dikiş-nakış, el sanatları, tiyatro vb. kurslar düzenlenmekte, dershaneye gitmeye imkan bulamayan öğrencilere yönelik kurslar verilmektedir. Cemevleri âdetâ birer sosyal yardımlaşma ve dayanışma merkezleri işlevi görmektedir, buralarda bir takım ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları giderilmeye çalışılmakta, fakir öğrencilere burs vermeye gayret edilmekte, ihtiyaç sahiplerine erzak ve giysi yardımları yapılmakta, çocuklar için sünnet merâsimleri düzenlenmekte, imkânlar ölçüsünde evlenemeyen gençlere maddî yardımlar yapılmakta ve bünyesinde bulunan aşevlerinde haftanın belirli günlerinde muhtaçlara yemek dağıtımı yapılmaktadır.”¹¹⁸

Bütün bu dinî-sosyo kültürel fonksiyonların yanı sıra cemevlerinde Hakk’a yürüyen kişilerin cenaze hizmetleri de yürütülmektedir. Bu itibarla söz konusu âdâb ve erkân mekânları gasilhâne ve morgların bulunduğu ve cenaze namazı hizmetlerinin yürütüldüğü merkezler haline gelmiştir.¹¹⁹ Bugün itibarıyla cemevlerinin dinî, sosyal ve kültürel alanlarda icrâ ettiği söz konusu fonksiyonların, geçmişte tekke, zâviye ve degâhların icrâ ettiği fonksiyonlar ile mahiyet olarak örtüşmesi¹²⁰ de bu kısmı bitirirken dikkat çekilmesi gereken bir özelliktir.

¹¹⁷ Erdal Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2012), 168-169.

¹¹⁸ Üçer, “Cemevi”, 76. Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Ali Hacıgökmen, “Ahi Zaviyeleri - Cemevi Benzerliği Üzerine Bir Çalışma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78 (2016), 84-86.

¹¹⁹ Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”, 167-174; Rençber, “Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni”, 78-83; İlkay Şahin, “Ocaktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevî Kültür Merkezi ve Cemevi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2012), 44-45; Özcan Güngör, *Araftan Ma'rûf'a Alevîler Bektâşiler* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 113-118.

¹²⁰ Kara, Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 49-202; Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, 3/13-20.

6. Yürütülen Tartışmaların Değerlendirilmesi

Buraya kadar Alevî geleneğin ortak unsurları üzerinden fenomenolojik olarak değerlendirilmesi kapsamında; geleneğin tasavvuf düşüncesi ve tarikat hayatı bağlamındaki mahiyeti ve keyfiyeti, âdâb ve erkânın gelenek açısından ne anlama geldiği, âdâb ve erkânların icrâ edildiği mekanlar ve bunların şehirleşme olgusuyla yeni bir adlandırılmaya tabi tutulmuş hali olan cemevleri hususunda ortaya konulan çerçeve esas alınarak, son günlerin sıcak gündemi vesilesiyle de tartışılan bazı konuların değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

6.1. Alevîlik Sünnîlik Kıyası

Yukarıda işaret edildiği üzere gerek sıcak gündem öncesinde gerek takip eden süreçte konunun Alevîlik-Sünnîlik kıyası üzerine kurgulanarak tartışıldığı görülmektedir. Bunun Osmanlı-Safevî mücadelesine bakan bir yönü bulunduğu ve bu yönün göz ardı edilmemesi gerektiği muhakkak olmakla birlikte yukarıda çizilen tabloya göre öncelikle ifade edilmesi gereken şey; Alevîlik ile Sünnîliğin mukayese edilebilir türdeşler olmadıklarıdır. Alevîliğin tasavvuf düşüncesi ve hayatının söz konusu olduğu bir yapı hüviyetini taşıdığı görülmektedir. Sünnîlik ise içinde Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik, Hanbelîlik, Evzailik gibi fikhî; Eş'arîlik ve Mâturidîlik gibi itikadî mezhepleri barındıran bir çerçeve anlayıştır.¹²¹

İslam Mezhepler Tarihinin verilerine göre Sünnîliğin mukayese edilebilir türdeşi Şii'dir. Alevî gelenek ise Şii değildir.¹²² Her ne kadar Şii'lik de dahil farklı mezhebî tezahürler görülebilsen de Alevî gele-

¹²¹ Üçer, "Diyanet ve Dini Söylemi", 45.

¹²² Hasan Onat, "Değişim Sürecinde Alevîlik". *Prof. Dr. Hasan Onat*. Erişim 6 Aralık 2022; aynı yazar "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", 22-25; İlyas Üzüm, "Alevîlerin Caferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât* 6/3 (2003), 127-150; Cenksu Üçer, "Alevîliğin Neliği ve Şii'lik (Caferîlik) ile İlişkisinin Çerçevesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 8/3 (2008), 201-211.

neğe mensup ocak ve gruplarda -Çorum Ehl-i Beyt Vakfı çevresi hariç-¹²³ gerek itikadî konularda gerek ameli hususlarda daha çok Hanefî-Maturidî unsurların gözlemlendiği bir gerçeklik söz konusudur.¹²⁴

Bu çalışmada Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar hakkında ortaya konulan tablo, Alevîlik ile Sünnîlik kıyasının ve buna dayalı “Alevîlik-Sünnîlik” ifadesinin kullanılmasının doğru bir kullanım olmadığı açıkça ortaya koymaktadır. Bu konuda işaret edilmesi gereken nokta; eğer Alevî gelenek veya mensupları ve Sünnîlik ya da Sünnîler hakkında mutlaka bir kıyaslama yapılması gerekiyorsa, bu kıyasın bir anlam ifade etmesi için, ancak Alevîler ile yukarıda işaret edilen birkaç temel husustaki farklılıklarıyla beraber Alevîler gibi tasavvuf hayatını kabul edip sürdüren ya da gereklerini yerine getiren Mevlevîlik, Bayramîlik, Kâdirîlik vb. sûfî meşreb ekoller arasında yapılmasının daha doğru olacağıdır.¹²⁵

6.2. Cami Cemevi Kıyasının Sıhhati

Alevîlik-Sünnîlik kıyasında olduğu üzere bu konularda zaman zaman İslam tarihinin ve Müslümanların dinî-kurumlarına dair tarihsel tecrübeyi, bilimsel bilgiyi ve metodik yaklaşımı dikkate almayan bazı tavırlar sergilenebilmektedir. Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplar hakkında yürütülen tartışmalarda, Alevîlik ile Sünnîlik arasında bir kıyas yapılmasıyla ilgili yanlış tavrın, cemevleri konusu ele alınırken bu mekânların cami ile kıyaslanmasıyla da sürdürüldüğü görülmektedir. Nitekim, gerek sıcak gündem öncesinde gerek takip eden süreçte cemevlerinin camiler ile kıyaslanması metodolojik olarak son derece yanlış olduğu kadar, tarihsel ve bilimsel verilere de uymamaktadır.

¹²³ Şaban Banaz, “Çorumlu Caferileşmiş Alevîlerin Caferileşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 169-197.

¹²⁴ Sezgin, *Alevîlik-Bektaşîlik*, 44, 116-117; Üzümlü, “Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği”, 149; Güngör, *A’rafta’ki Kimlik*, 153; Teber, *Erkân-nâmelerde Mezhebi Unsurlar*, 125-134; Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 310-325; aynı yazar, “Alevîliğin Neliği ve Şiîlik (Caferîlik) ile İlişkisinin Çerçevesi”, 221-227. Bazı eserlerdeki Hanefî uygulamalara dair vurgular hakkında ayrıca bkz. Mehmet Atalan, *Vîrânî Baba’nın Fakr-nâmesi’nde Dini Unsurlar* (İstanbul: TBBD Yayınları, 2012), 180-183.

¹²⁵ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 468-469.

Hatta bazı tartışmalarda cemevleri ele alınırken cami yanında işin içine havra, sinagog ve kilisenin eklenerek konuların işlenmesi durumuna da şahit olunmaktadır.¹²⁶ Cemevlerinin cami, kilise, havra ve sinagog gibi mabetlerle kıyaslanmasının, İslâm'ın tasavvufî hayatında anlam bulan Alevî geleneğin dinî statüsü konusunda farklı ve haksız tartışma ve konumlandırmalara yol açacağı açıktır.¹²⁷ Tekke, zâviye ve dergâhtan cemevine, Alevî nitelemeli ocak ve grupların geçmişten günümüze âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri mekânları ele alan gerek bu çalışma gerek diğerlerinde¹²⁸ ortaya konulan çerçeve, bir âdâb ve erkân mekânı olan, yani İslâm tasavvuf ekollerinin hepsinde olduğu üzere tarikat hayatının gereklerinden biri olan “tevhid/hû, hüü”lerin çekilip arınma/tevbe-istiğfar, kurban, tekbir, salavât, gülbank/dualarla icra edilen cemlerin yapıldığı cemevinin, dinlerin mabetleri olan havra, kilise ve cami ile kıyaslanması ya da birlikte zikredilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığını; diğer bir ifadeyle kıyaslanmaması ve zikredilmemesi gerektiğini açıkça göstermektedir. Bu itibarla, nasıl ki, İslâm coğrafyasında hiçbir dönemde tekke, dergâh, zâviye, âsitâne vb. âdâb ve erkânın yürütüldüğü mekânlar havra, sinagog ve kilise ile kıyaslanarak algılanmadıysa, geçmişte yine tekke, zâviye, dergâh, meydanevi gibi farklı isimlerle anılan, günümüzde ise daha çok cemevi adını almış bulunan ve farklı sosyo-kültürel etkinliklerle beraber aslında Alevî ocak ve grupların âdâb ve erkânının yürütüldüğü bu mekânların, dinlerin ortak mabetleriyle kıyaslanması söz konusu olmamalıdır.¹²⁹

Cami cemevi kıyasına gelince, cami ve cemevi kelimelerinin cem'/toplanma kökünden geldiği ve her ikisinin dinî sosyo-kültürel fonksiyonlar açısından benzer görevler ifa ettiklerinden hareket edip aynı fonksiyonları tekke, zâviye ve dergâhlarda da söz konusu olduğunu göz ardı etmek suretiyle cemevlerini tekke, zâviye ve dergâhlarla değil de cami ile kıyaslamanın sağlıklı bir yaklaşım olmadığı değerlendirilmektedir. Nitekim Müslümanların İslâm tarihinin hiçbir döneminde tasavvuf âdâb ve erkânının icrâ edildiği tekke, zâviye, dergâh gibi mekânları, cami ve mescitlerle kıyaslamadıkları açıktır. Zira Alevî gelenek dahil bütün tasavvuf geleneğinde müntesiplerin intisap/ikrâr üzerinden mensup olduğu her bir ekol ya da grubun

¹²⁶ Dinlerin ortak mabetleri hakkında bkz. Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet* (İstanbul: Düşünce, 2011).

¹²⁷ Güngör, *Araf'tan Ma'rûf'a*, 112.

¹²⁸ Taşgın, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”; Rençber, “Cemevinin Tarihsel Kökeni”; aynı yazar, *Alevilikte Cem ve Cem Evleri*; Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”; Hacıgökmen, “Ahi Zaviyeleri - Cemevi Benzerliği”; Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh'tan Cemevi'ne*; aynı yazar, “Cemevi”.

¹²⁹ Üçer, “Cemevi”, 78.

kendi neşvesiyle birlikte ibadet niyeti ve kasdı ile yerine getirdikleri kelime-i tevhid/zikir çekmek, arınma/tevbe istiğfar getirmek, kurban kesmek, tekbir ve salavât getirmek, gülbank çekmek/dua etmek vb. erkân unsurları -bunlar bütün Müslümanlar nezdinde de ibadet olarak görülüp yerine getirilse de- hiçbir zaman İslam dininin ortak ibadeti namaz ile kıyaslanmamıştır. Bu durumda İslam tarihinde cami ile âdâb ve erkân merkezlerini birbiriyle kıyaslatmayan ya da aynı görmeyen temel hareket noktasının namaz ve içinde kelime-i tevhidlerin çekilerek zikirlerin de icrâ edildiği erkân hakkında yapılan ayırım olduğu ifade edilmelidir.

Nitekim aynı noktadan hareketle Alevî geleneğin de İslam dininin ortak ibadeti namaz ile başta cem ayini olmak üzere tasavvuf ve tarikat hayatı şartlarında icra edilen erkânı birbiriyle ayrı tutup kıyaslamadığı vurgulanmalıdır. Nitekim geleneğin âdâb ve erkânının esası olan dört kapı kırk makamda namaz şariat makamının gereği olarak sayılırken;¹³⁰ -söz gelimi cem başlangıcında yerine getirilen tevbe- istiğfar, rızalık almak ve düvaz okumaktan müteşekkil erkân halka ya da tarikat namazı olarak isimlendirilse de- geleneğe dair farklı âdâb ve erkânın tarikat, marifet ve hakikat kapılarında zikredilmesi bu noktada önemli bir göstergedir.¹³¹

Cami cemevi kıyasının tarihsel tecrübeyi, bilimsel bilgiyi ve metodik yaklaşımı dikkate almayan bir tavır olduğunu ortaya koyan fiili bir durumdan söz etmek yerinde olacaktır. “Tekke, zâviye ve dergâhlarda âdâb ve erkân için semahane, tevhidhane, meydan evi vb. ayrı mekanların, namaz için de cami ve mescidin bulunduğu bilinen bir durumdur. Aynı durumun Alevî nitelemeli ocakların tekke, zâviye ve dergâhlarında da söz konusu olduğu görülmektedir. Başta Hacı Bektâş Dergâhı olmak üzere, Abdâl Musa Dergâhı, Keçeci Baba Tekkesi, Seyyid Battal Külliyesi(Zâviyesi), Şücaeddin Veli Dergâhı/Zâviyesi gibi özellikle de ana tekke durumunda olan pek çok yapının yanı sıra Sivas Divriği Akmeşe’de bulunan Seyyid Baba (Şeyh Osman) Tekkesi, İstanbul Beykoz Akbaba Köyü’nde yer alan Akbaba Tekkesi, Erzincan Kemaliye Ocak Köyü’nde bulunan Hıdır Abdal Ocağı/Tekkesi, Selanik Beyâzıd Baba Tekkesi, Osmancık’taki Koyun Baba Tekkesi, Zile’deki Şeyh Nusret Tekkesi, Kaligra’daki Sarı Saltık Tekkesi, Rumeli Çirmen Sancağı’ndaki Kıdemli Baba Tekkesi, Rumeli Fericik’teki Nefes Baba Tekkesi, Edirne’deki Seferşah Tekkesi, Hasköy Harmanlı’daki Otman Baba Tekkesi gibi Anadolu ve Balkanlar’daki pek çok tekke, zâviye ve dergâhta -Cuma namazlarının da kılınması

¹³⁰ Coşan, *Makâlât*, 8; *Şeyh Safî Buyruğu*, 51, 57, 82; *Buyruk* (Bozkurt), 126.

¹³¹ Bisâtî, *Şeyh Safî Buyruğu*, 19-30, 41-58; *Buyruk* (Bozkurt), 126-128.

dolayısıyla Cuma mescidi vasfı da olan- cami ve mescidlerin bulunması¹³² fazla söze hacet bırakmamaktadır.

Dolayısıyla içinde arınma/tevbe-istiğfar, kurban, tekbir, salavât, gülbank/dua gibi ibadetlerin yanı sıra İslâm tasavvufunun önemli bir unsuru zikir çekme/kelime-i tevhid getirme ibadetinin icrâ edildiği bir erkân mekânının, olması gerektiği şekilde diğer tasavvuf ekollerinin âdâb ve erkân merkezleriyle değil de, İslâm'ın ortak mabediyle kıyaslanması tarihsel tecrübe, bilimsel bilgi ve metodik yaklaşım açısından doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

6.3. Dedelere Maaş Bağlanması Hususundaki Tartışmalar

Cemevlerine yasal statü verilmesi kapsamında öteden beri gündeme taşınıp tartışılan konulardan biri “dedelere maaş bağlanması” hususudur. Bu konuda Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar arasında farklı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. Yukarıda değinildiği üzere bunlardan bir kısmı dedelere maaş bağlanması ya da cemevi hizmetlerinin devlet bütçesinden karşılanmasını şiddetle reddederken; diğer bir kısmı konuyu uluslararası mahkemeye/arenaya da taşımak suretiyle cemevi ve cemevinde yürütülen hizmetlerle ilgili olarak devlet bütçesinden ödenek ayrılmasını talep etmektedir.¹³³

Bu konunun bir ücretlendirme/fonlandırma¹³⁴ hususuyla ilgili olduğunda şüphe yoktur. Bu itibarla konu hakkında tarihî tecrübenin ortaya konulması olayın farklı boyutlarının görülmesine katkı sağlayacaktır. Konu işlenirken Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar içinde yürütülen erkân hizmetlerine karşılık dedeler, talipler ve ocak-ana ocak / tekke-ana tekke arasında kendi iç sistematiplerinde söz konusu olan *hakkullâh*, *çerağ hakkı* ya da *karakazan hakkı*¹³⁵ vb.

¹³² Cenksu Üçer, “Alevî Nitelemeli Ocak/Gruplara Ait Tekke, Zâviye ve Dergâh-lardaki Cami ve Mescidler”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 11/2 (2018), 300.

¹³³ Subaşı, *Nihai Rapor*, 170.

¹³⁴ AİHM'nin “İzzettin Doğan ve Diğerleri/Türkiye Davası-62649/10” Kararının metninde (62. Madde) “dini toplulukların fonlandırılmasının, ülkenin tarihi, sosyal ve siyasi evrimine bağlı olan karmaşık bir mesele” olduğuna işaret edilmiş; literatürde doğrudan ve dolaylı fonlandırma olgusunun varlığına dikkat çekilmiş; doğrudan fonlandırma olarak “sübvansiyonlar, dini vergi veya kilise vergisi, ruhban veya diğer görevlilerinin maaşlarının ödenmesi”, dolaylı fonlandırma olarak ise “imtiyazlı vergi düzenlemeleri, bağışların, ibadet binalarının ve mekânlarının bakım masraflarının vergiden düşülebilir olması” gibi hususlar zikredilmiştir. AİHM/ECRI, “İzzettin Doğan ve Diğerleri/Türkiye Davası-62649/10”.

¹³⁵ Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 152-154; Türkel, *Karadonlu Can Baba*, 225; Fevzi Rençber, “Alevî Nitelemeli Gruplarda Zekât ve Lokma Anlayışı,” *Uluslararası*

malî yükümlülöklere dair geleneksel işleyişin burada ele alınmıyacağı ifade edilmelidir.

Dolayısıyla burada tarihî süreçte devletin merkez bütçesinden tekke, zâviye ve dergâhlara bizzat maddî yardımda bulunulması, yapım, bakım ve onarımı için ödenek tahsis edilmesi, vakıf sistematiğı içerisinde arazi gelirlerinin bağışlanması ya da vergi muafiyeti sağlanması yoluyla tekke, zâviye ve dergâhlardaki hizmetlerin ücretlendirilmesi ve tekke, zâviye ve dergâhlarda farklı görevlerde bulunan kişilere bizzat devlet bütçesinden maaş bağlanması suretiyle ücretlendirilmesi hususları ele alınacaktır.

Bu noktada gündeme getirilmesi gereken ilk husus, gerek Orta Asya coğrafyasında gerek Anadolu ve çevre coğrafyasında kurulan devletlerin buralardaki tekke, zâviye ve dergâhlara yıllık olarak hediyeler ve ödenekler göndermesidir. İslâm dünyasındaki genel duruma paralel olarak, Anadolu'daki tasavvuf hareketlerinin de şehirlisi ve köylüsü ile tekke ve zâviyelerin etrafında şekillendiğı bilinmektedir.¹³⁶ Nitekim dönemlerindeki yönetimlerin iskan politikaları sonucu, birer sosyal yardım müessesesi oldukları kadar, aynı zamanda imar ve iskan aracı olarak kullanılan ve bununla birlikte emniyet ve taşımacılığın sağlanmasına katkılarının yanı sıra dinî propaganda bakımından da son derece önemli merkezler durumundaki bu tekke ve zâviyeler, yerine getirdikleri sosyal görevlere bağlı olarak kazanmış oldukları vergi muafiyeti vb. bazı imtiyazları ile bu görevleri yerine

İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi (Şırnak: Asos Yayınevi, 2019), 254-255; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 329-332. Yapılan yardımların belli bir maddeden ya da para cinsinden olması gibi bir şart olmadığı gibi, verilecek şeylerin miktarı hakkında da belli bir ölçü yoktur. Dolayısıyla yardımlar aynı olarak arpa, buğday, mısır, nohut, canlı hayvan vb. şeylerle mümkün olmakla beraber nakdî olarak parayla da yapılabilir. Bu yardımların çeşidi ve miktarı herkesin gönlü ve kudretine göre değişir. Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 331. Bu konuda ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şato, 2001), 290. Her ne kadar yürüttükleri hizmet kategorisi farklı olsa da burada Anadolu'da yakın zamanlarda köylerde cami/din hizmetlerinin ifası için halk tarafından bulunan/tutulan hocalara/imamlara verilen ücretin "hak" olarak isimlendirilip herkesin elinden geldiğince yine arpa, buğday vb. aynı ve nakdî olarak verdiği yardımlarla hocanın maaşının karşılanması hususunun da hatırlatılması yerinde olacaktır. Mehmet Bulut, "Bir Köye İmam Durmak, Bir Köyde İmam Olmak", *Diyanet Aylık Dergi* (2021), 35-36.

¹³⁶ Ahmet Yaşar Ocak- Süreyya Farûkî, "Zâviye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 13/468-471.

getirebilecekleri yerlerde kurulmuşlardır.¹³⁷ Dolayısıyla dinî sosyo-kültürel hayat açısından önemli fonksiyonlar icrâ eden söz konusu yapıların yönetimler tarafından maddî boyutlu olarak farklı açılardan desteklendikleri görülmektedir.¹³⁸ Osmanlı hükümdarlarının II. Beyazıd devrine kadar Erdebil Tekkesi'ne “çerağ akçesi” gönderdiklerine dair kayıtlar,¹³⁹ konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu coğrafyada kurulan yönetimler tarafından tekke, zâviye ve dergâhların yapım, bakım ve onarımı için ödenek tahsisi yapılmasının¹⁴⁰ yanı sıra vakıf sistematığı içerisinde arazi gelirlerinin bağışlanması ya da vergi

¹³⁷ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 299, 304. Barkan tarafından belgelere dayanarak ortaya konulan tabloya göre Anadolu'ya göçle gelen ve bu kurulan zâviyelerin etrafında yerleşen gruplar genel olarak şu işlevleri görmüşlerdir. 1. Göç ile gelip yerleştikleri toprakları işlemek, 2. Kurulan zâviyelerle gelen-geçenin konaklama ve gece kalmalarını sağlayacak ortamı hazırlamak, 3. Boş toprakları şenlendirmek ya da dağdan bayırdan toprak açmak, 4. Derbendleri beklemek, emniyet ve gelen geçenin konaklama ve istirahatlarını sağlamak. “Gelip geçene /âyende ve râvendeye” hizmet etmeleri vb. hizmetle mükellef tutulan ilgili yapıların Selçuklu dönemindeki durumlarına dair bazı örnekler hakkında bkz. Kadir Özköse, “Selçuklu Toplumunda Tasavvufi Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dini Sahaya Tesiri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmiyat Dergisi]* 2/1 (2014), 11-42. Şeyhine verilen beratta “âyende ve râvendeye hizmet” hususuna yer verilen bir Bektaşî Tekkesi için bkz. Fahri Maden, “Karaağaç'da Bir Bektaşî Ocağı: Sarı Sufi Hüseyin Baba-Hasib Baba Tekkesi”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 7 (2014), 29-76.

¹³⁸ Kübra Karagöz, “I. Mahmud Dönemi Nakşibendi Tekke ve Zaviyelerine Yapılan Yardımlar (1808-1839)”, *UTAD: Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 107-114. Tekke, zâviye ve dergâhlara devlet tarafından yapılan yardımlar hakkında ayrıca bkz. Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri* (Konya: Çizgi Yayınları, 2015), 23-26.

¹³⁹ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, neş. Âli Beğ (İstanbul: 1332), 264; Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıkoglu (Ankara: TTK Yayınları, 1992), 7; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münâsebetleri I (1578-1590)* (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1962), 2.

¹⁴⁰ Zekeriya Işık, *Tekkedeki İktidar* (Konya: Çizgi Yayınları, 2017), 119; Karagöz, “Tekke ve Zaviyelerine Yapılan Yardımlar”, 108. Hacı Bektaş Tekkesinde yapılacak bakım ve onarım için ödenek tahsis edilmesi ile ilgili bir örnek için bkz. Fahri Maden, “XIX. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Yapılan Tamirlerle İlgili Arşiv Belgeleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 314.

muafiyeti sağlanması yoluyla¹⁴¹ tekke, zâviye ve dergâhlardaki hizmetlerin bir nevi ücretlendirildiği/fonlandığı görülmektedir.

Tekke, zaviye, dergâhlarda farklı hizmetler yürüten kişilere yürüt-tükleri hizmet karşılığında bizzat devlet bütçesinden ödenek ve maaş tahsis edildiği bilinmektedir. Söz gelimi, Gümüşhane Sancağı Kürtün Nahiyesi Taşlıca köyünde Güvenç Abdal Ocağı şeyhi Şeyh Mehmed Efendi'ye maaş tahsis edilmiştir.¹⁴²

Söz konusu verilerin ortaya koyduğu üzere devlet merkez bütçe-sinden tekke, zâviye dergâhlara “çerağ akçesi” vb. adlarla yıllık hedi-yeler gönderildiği; tekke, zâviye, dergâhlar ve içinde bulunan başta türbeler olmak üzere müstemilatının bakım ve onarımı için ödenek ayrıldığı; tekke, zâviye ve dergâhlarda hizmet yürüten ailelere yürüt-tükleri hizmet karşılığında vakıf arazileri bağışlanarak o vakfın gelir-lerinin tekke, zâviye ve dergâhlara bırakıldığı, bunlara vergi muafiyeti sağlandığı; tekke, zâviye ve dergâhlardaki hizmetlerde görev yapan kişilere maaş bağlandığı anlaşılmaktadır. Bir ücretlendirme olgu-sunu açıkça gösteren bu hususlarının her biri, tarihte bu topraklarda tekke, zâviye ve dergâhların devlet tarafından malî olarak desteklen-diğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cemevlerinin yapım, bakım, onarım, aydınlanma giderleri ve indirimli içme ve kullanma suyu ve-rilmesi ile cemevlerinde erkân yürütecek kişilere maaş bağlanması hususlarında yukarıda zikredilen tarihsel tecrübenin de dikkate alın-ması gerektiği değerlendirilmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Türkiye’de cemevlerine yasal statü verilmesi ve bu kapsamda gündeme taşınan bazı tartışmalar ele alınmıştır. Bu tartışmalar, 2022 yılının Ekim ayında Cumhurbaşkanı’nın devlet tara-fından yeni inşa edilen bazı cemevlerinin açılışını yapması ve yapıla-cak olanların temelini atması münasebetiyle düzenlenen program sonrasında yeniden sıcak gündem oluşturmuştur.

Cumhurbaşkanı’nın bütün cemevlerinin yer tahsisinden aydınlat-maya varıncaya kadar her türlü ihtiyacının kamu güvencesi altında

¹⁴¹ Nilgün Çevrimli, “Vakfiyeler Işığında Hacı Bektaş Veli Tekkesi ve Bazı Bektaşî Tekke ve Türbeleriyle İlişkileri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 94 (2020), 109-111; Fahri Maden, “Alevilik-Bektaşîlik’te Hızır İnancı ve Hızır (Hıdır) İsmiyle Anılan Alevi-Bektaşî Tekke, Türbe ve Ocakları”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 14 (2016), 138; Gülay Belen, *Eyalet-i Rum’da Zaviyeler (15. ve 16. Yüzyıllar)* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 67-77.

¹⁴² Coşkun Kökel, *Güvenç Abdal Ocaklıları Tarihi Belgeler* (İstanbul: Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 2013), 91-93, 97.

karşılancasını ve erkân hizmeti yürüten Alevî Bektaşî inanç önderlerinden (dedeler) talep edenlerin de kadro verilip maaşa bağlanacakları hususlarını vurguladığı konuşmasında dergâh, tasavvufî kimliği ile meşhur şahsiyetler üzerinden haliyle tasavvuf düşüncesi ve hayatı ve erkân hizmetleri konularının ön plana çıktığı görölmektedir.

İlgili program sonrasında çok geçmeden cemevi konusunun hızlı bir şekilde yasal çerçeveye kavuşturulması için adımlar atılmıştır. Bu bağlamda öncelikle bir Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi yayımlanmıştır. 112 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile cemevleri resmî bir hüviyet ve yasal statü kazanmıştır. Bu düzenlemede Kültür Bakanlığı bünyesinde Alevî Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı kurularak, bu Başkanlığın görev ve yetkileri belirlenmiştir. Kararnamedeki “Alevî-Bektaşîlik yolunda temayüz etmiş kişiler” vurgusu ile gelenegin kendi hassasiyetlerinin dikkate alınmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Sonrasında ise Türkiye Büyük Millet Meclisi’nce 6 Kasım 2022 tarihinde kabul edilen 7421 sayılı Kanun ile cemevleri hakkında bazı yasal düzenlemeler yapılmıştır. Söz konusu Kanunla “cemevlerine imar planlarda yer ayrılıp ayrılan bu yerin başka maksatlar için tahsis edilemeyeceği, gerektiğinde cemevleri için bina ve tesisler yapılacağı, bu bina ve tesislerin her türlü bakımı, onarımının yapıp gerekli malzeme desteğinin sağlanacağı, cemevlerine indirimli ya da ücretsiz içme ve kullanma suyu verileceği, cemevlerinin aydınlatma giderlerinin Kültür ve Turizm Bakanlığının bütçesine konulacak ödenekten karşılanacağı” hüküm altına alınmıştır. İlgili kanunî düzenlemelerin, dinlerin ortak mabetleri ile ilgili hükümlerin bulunduğu maddelerde değil de müstakil maddeler halinde yapılması, Kanun koyucunun söz konusu düzenlemeyi bu toprakların dinî-kurumsal tecrübesini dikkate alarak yaptığını göstermektedir.

Böylelikle 1990’lı yıllardaki gelişmelere bağlı olarak Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri -ve tekke, zâviye, dergâh ya da meydanevi, büyük ev, tarikat evi gibi geleneksel isimlerin yerine yeni bir isim ile adlandırdıkları- mekânlar olarak cemevleri yasal bir statüye kavuşturulmuştur. Cemevleri hakkındaki bu işlemler ile Cumhuriyet tarihinde âdâb ve erkân mekânlarıyla ilgili 677 sayılı Kanun ile 1925’teki “yasaklayıcı” düzenlemeden sonra -her ne kadar 677 sayılı Kanunda 1950 ve 1965 yıllarında müspet bazı düzenlemeler yapılsa da- “onaylayıcı” yeni bir yasal düzenleme söz konusu olduğu görölmektedir.

Bu düzenlemeler gündeme taşındığında kamuoyunda farklı kesimler ve taraflardan konu hakkında açıklama ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu açıklama ve değerlendirmeler incelendiğinde bunların bazılarının doğrudan veya dolaylı olarak Alevî geleneğin dinî statüsü

ve cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilip edilmemesi hususunu gündeme taşıyıp Alevî geleneği Sünnilik ile; cemevlerini de cami ile kıyasladıkları, ayrıca “dedelere maaş bağlanması” konusunu da işin içine katarak “devletin müdahalesi” olgusunu ön plana çıkarttıkları görülmektedir.

Gerek yapılan kanunî düzenlemeler gerek bağlı konular hakkında yapılan tartışmalarda, Alevî geleneğin kendi yapısını ve İslam tarihinin ve Müslümanların dinî-kurumlarına dair tarihsel tecrübeyi, kavramların kendi evrenlerinde anlaşılması hassasiyeti başta olmak üzere bilimsel bilgiyi ve konularla ilgili başta Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf Tarihi olmak üzere ilgili disiplinlerin metodik yaklaşımını dikkate almayan bazı tavırlar sergilendiği anlaşılmaktadır.

Alevî gelenekle ilgili her türlü tartışma ve çalışmanın; Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda tasavvuf düşüncesi ve tarikat hayatı uygulamalarının çok esaslı bir etkiye sahip olduğunu dikkate alması gerekmektedir. Zira Alevî gelenek varlık algısından iman esaslarına, ibadet hayatından sosyo-kültürel hayata varıncaya kadar din ve dünyaya dair bütün telakkî ve uygulamalarını bu kapsamda şekillendirmiştir.

Bu durumda Alevîlik ile Sünnilik kıyasının ve buna dayalı “Alevîlik-Sünnilik” ifadesinin kullanılması doğru bir tavır değildir. Zira İslam Mezhepler Tarihine verilerine göre Alevîlik ile Sünnilik mukayese edilebilir türdeşler değildir. Sünniliğin mukayese edilebilir türdeşi Şiîliktir. Alevî gelenek ise Şiî değildir. Bu konuda işaret edilmesi gereken nokta; bir kıyaslama yapılması gerekiyorsa, bunun Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların, Alevîler gibi tasavvuf hayatını kabul edip sürdüren ya da gereklerini yerine getiren Mevlevîlik, Bayramîlik, Kâdirîlik vb. sûfî meşreb ekoller arasında yapılması daha doğru olacaktır.

Cemevlerinin camiler ile kıyaslanması konusunda iki yönlü bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, cemevleri ele alınırken cami yanında işin içine havra, sinagog ve kilisenin eklenerek konuların işlendiği görülmektedir. Cemevlerinin cami, kilise, havra ve sinagog gibi dinlerin mabetleriyle kıyaslanmasının, İslâm’ın tasavvufî hayatında anlam bulan Alevî geleneğin dinî statüsü konusunda farklı ve haksız tartışma ve konumlandırmalara yol açacağı açıktır. Dolayısıyla tarikat hayatının gereklerinden biri olan cemlerin yapıldığı cemevinin ya da tekke, zâviye, dergâh vb. erkânların icra edildiği mekânların, dinlerin mabetleri olan havra, kilise ve cami ile kıyaslanması doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Cami cemevi kıyasına gelince, Müslümanların İslâm tarihinin hiçbir döneminde tasavvuf âdâb ve erkânının icrâ edildiği tekke, zâviye, dergâh gibi mekânları, cami ve mescitlerle kıyaslamadıkları açıktır.

Zira Alevî gelenek dahil bütün tasavvuf geleneğinde müntesiplerin intisap/ikrâr üzerinden mensup olduğu her bir ekol ya da grubun kendi neşvesiyle birlikte ibadet niyeti ve kasdı ile yerine getirdikleri kelime-i tevhid/zikir çekmek, arınma/tevbe-istiğfar etmek, kurban kesmek, tekbir ve salavât getirmek, gülbank çekmek/dua etmek vb. erkân unsurları -ki bunlar aynı zamanda bütün Müslümanlar nezdinde herhangi bir tarikat erkânı şartına bağlı olmaksızın müstakil olarak ibadet görülüp yerine getirilen unsurlardır- hiçbir zaman İslam dininin ortak ibadeti namaz ile kıyaslanmamıştır. Alevî geleneğin de İslam dininin ortak ibadeti namaz ile başta cem ayini olmak üzere tasavvuf ve tarikat hayatı şartlarında icra edilen erkânı birbiriyle ayrı tuttuğu ve kıyaslamadığı vurgulanmalıdır. Nitekim geleneğin âdâb ve erkânının esasları olan dört kapı kırk makamda namaz şeriat makamının gereği olarak sayılırken; geleneğe dair farklı âdâb ve erkânın tarikat, marifet ve hakikat kapılarında zikredilmesi bu noktada önemli bir göstergedir.

Nitekim tekke, zâviye ve dergâhlarda âdâb ve erkân için semahane, tevhidhane, meydan evi vb. ayrı mekanların, namaz için de cami ve mescidin bulunması olgusunun, Alevî nitelemeli ocakların tekke, zâviye ve dergâhlarında da söz konusu olması, cami cemevi kıyasının doğru olmadığını göstermektedir. Bu noktada başta Hacı Bektâş Dergâhı olmak üzere, Abdâl Musa Dergâhı, Keçeci Baba Tekkesi, Seyyid Battal Külliyesi (Zâviyesi), Şücaeddin Veli Dergâhı/Zâviyesi gibi özellikle de ana tekke durumunda olan pek çok yapının yanı sıra Sivas Divriği Akmeşe'de bulunan Seyyid Baba (Şeyh Osman) Tekkesi, Erzincan Kemaliye Ocak Köyü'nde bulunan Hıdır Abdal Ocağı/Tekkesi, Selanik Beyâzıd Baba Tekkesi, Osmancık'taki Koyun Baba Tekkesi, Kaligra'daki Sarı Saltık Tekkesi, Rumeli Çirmen Sancıcağı'ndaki Kıdemli Baba Tekkesi, Rumeli Ferecik'teki Nefes Baba Tekkesi, Edirne'deki Seferşah Tekkesi, Hasköy Harmanlı'daki Otman Baba Tekkesi gibi Anadolu ve Balkanlar'daki pek çok tekke, zâviye ve dergâhta cami ve mescidlerin bulunması göz önünde bulundurulmalıdır.

Dolayısıyla İslâm tasavvufunun önemli bir unsuru zikir çekme/kelime-i tevhid getirme ibadetinin icrâ edildiği bir erkân mekânının, olması gerektiği şekilde diğer tasavvuf ekollerinin âdâb ve erkân merkezleriyle değil de, İslâm'ın ortak mabediyle kıyaslanması doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Cemevlerinin yapım, bakım, onarım, aydınlatma giderleri, indirimli ya da ücretsiz içme ve kullanma suyu verilmesi ile erkân yürütecek kişilere maaş bağlanması hususuna gelince: Tarihte konu hakkında bu topraklardaki uygulamaların göz önünde bulundurulması-

nın yararlı olacağı değerlendirilmektedir. Nitekim bu kapsamda devlet merkez bütçesinden tekke, zâviye dergâhlara “çerağ akçesi” vb. adlarla yıllık hediyeler gönderildiği; tekke, zâviye, dergâhlar ve içinde bulunan başta türbeler olmak üzere müstemilatının bakım ve onarımı için ödenek ayrıldığı; tekke, zâviye ve dergâhlarda hizmet yürüten ailelere yürüttükleri hizmet karşılığında vakıf arazileri bağışlanarak o vakfın gelirlerinin tekke, zâviye ve dergâhlara bırakıldığı, bunlara vergi muafiyeti sağlandığı; tekke, zâviye ve dergâhlardaki hizmetlerde görev yapan kişilere maaş bağlandığı bilinen hususlardır. Bir ücretlendirme olgusunu açıkça gösteren bu hususlarının her biri tekke, zâviye ve dergâhların devlet tarafından malî olarak desteklenildiğini ortaya koymaktadır.

Bu itibarla Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri cemevlerinin yasal bir statüye kavuşturulması hususundaki kanunî düzenlemelerde, gerek Müslümanların dinî-kurumsal tecrübesinin gerek geleneğin kendi hassasiyetlerinin dikkate alındığı ve sonuçta söz konusu düzenlemelerin bu toprakların dinî hayat gerçekliğine uyumlu olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Aksüt, Hamza. *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009.
- Alperen, Abdullah. “Alevî(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler”. *Dem Dergi* 2/6 (2009), 76-82.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcû'l-Fukarâ*. Bulak: 1256.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi*. Neş. Âli Beğ. İstanbul: 1332.
- Atalan, Mehmet. *Vîrânî Baba'nın Fakr-nâmesi'nde Dinî Unsurlar*. İstanbul: TBBD Yayınları, 2012.
- Atay, Tayfun. “Cami ne kadar ibadethane, siz onu söyleyin!”. *T24 Bağimsız İnternet Gazetesi*. Erişim 5 Aralık 2022. <https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay/cami-ne-kadar-ibadethane-siz-onu-soyleyin,25298>.
- Atay, Tayfun. “Ya cemevi de mabettir, ya da cami mabet değildir, hepsi bu!”. *GAZETEPENCERE*. Erişim 5 Aralık 2022. <https://www.gazetepencere.com/category/pazar-yazarlar>.
- AİHM/ ECHR, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi. “Mansur Yalçın ve Diğerleri/Türkiye Davası-21163/11” (14 Eylül 2014). <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%22fulltext%22:%22mansur%20yal%C3%A7%C4%B1n%22,%22documentcollectionid%22:%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22,%22itemid%22:%22001-156852%22%7C%22>.

- AİHM/ ECHR, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi. “İzzettin Doğan ve Diğerleri/Türkiye Davası-62649/10” (26 Nisan 2016). <https://hudoc.echr.coe.int › conversion › docx>.
- Aytaş, Gıyasettin. *Bingöl, Muş, Varto Yörelerindeki Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Notları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli ve Türk Kültürü Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Bakır, Mahmut Riyat. *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem‘ ve Bektaşilik’teki Yorumu*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2003.
- Bal, Hüseyin. *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları, 1997.
- Bal, Hüseyin. *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklaşması ve Bütünleşmesi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1997.
- Balkız, Ali. *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar*. İstanbul: Alev Yayınları, 2007.
- Banaz, Şaban. “Çorumlu Caferileşmiş Alevilerin Caferileşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 169-197.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”. *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-365.
- Başdemir, Hasan Yücel. “Din Dersleri ve Aleviliğin Aktarılması”. *Liberal Düşünce* 16/63 (2011), 59-72.
- Bayri, Hakan. *Türkiye’de Kimlik Siyaseti Sorunu ve Ulusal Kimlik (1980 Sonrası Döneme Sosyo-Politik Bir Bakış)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008.
- BBK, Büyükşehir Belediyesi Kanunu (Kanun No. 5216). *Resmî Gazete* 18749 (10 Temmuz 2004). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5216.pdf>
- Belen, Gülay. *Eyalet-i Rum’da Zaviyeler (15. ve 16. Yüzyıllar)*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu ve Balkanlar’da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.
- Bisâti, Şeyh Sâfi Buyruğu (*Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr*). Haz. Ahmet Taşgın. (Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2003.
- BK, Belediye Kanunu (Kanun No. 5393). *Resmî Gazete* 25874 (03 Temmuz 2005). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5393.pdf>.
- Bolat, Ali – Uyar, Mehmet – Cengiz, Muammer. *Tasavvuf Tarih, Doktrin, Tenkit*. Samsun: E Yazı Yayınları, 2019.

- Bozkurt, Fuat. *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap, 2000.
- Bozkurt, Nizam. *Kur'an'da Alevî Erkânı Erkânname 100 Konu- 100 Deyiş- 100 Ayet*. Ankara: 2008.
- Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, 2006.
- Bozkuş, Metin. "Alevî Yurttaşlara Yönelik Dini Hizmetlerin İcrası Bağlamında Bir Teklif Denemesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 1-12.
- Bulut, Halil İbrahim - Çetin, Murat. "Gölyaka Alevîlerinin Dini İnanç ve Yaşantıları". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 3/2 (2010), 165-206.
- Bulut, Mehmet. "Bir Köye İmam Durmak, Bir Köyde İmam Olmak". *Diyanet Aylık Dergi* (2021), 34-37.
- Buyruk*. Haz. Fuat Bozkurt. İstanbul: 1982.
- CBDK/Cemevi Başkanlığına Dair Kararname, Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılmasına Dair Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi (Kararname No. 112). *Resmî Gazete* 32008 (09 Kasım 2022). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/11/20221109-11.pdf>.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cengiz, Recep. *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Cem Vakfı*. "Vakıf Senedi". Erişim 6 Aralık 2022. <https://www.cemvakfi.org/pages/kurumsal/10/vakif-senedi>.
- Cem Vakfı*. "Tarihçemiz". Erişim 6 Aralık 2022. <https://www.cemvakfi.org/pages/kurumsal/3/tarihcemiz>.
- Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan. "85 milyon insanımızın her bir ferdi devletimizin birinci sınıf vatandaşdır". Cemevleri Temel Atma ve Açılış Töreni. Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/140032/-85-milyon-insanimizin-her-bir-ferdi-devletimizin-birinci-sinif-vatandasidir->.
- CTHCK, Cumhurbaşkanlığı Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi (Kararname No. 1). *Resmî Gazete* 30474 (10 Temmuz 2018). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180710-1.pdf>.
- Coşan, Esad. *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat, ty.
- Coşkun, Hasan. *Tokat Alevîleri "Sırrımız Türklük"*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2021.

- Çamuroğlu, Reha. *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap, 2000.
- Çevrimli, Nilgün. “Vakfiyeler Işığında Hacı Bektaş Veli Tekkesi ve Bazı Bektaşî Tekke ve Türbeleriyle İlişkileri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 94 (2020), 95-115.
- Dalkıran, Sayın. “Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”. *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117.
- Demirbilek, Çiğdem. “Aleviliğin Dönüşümü Bağlamında Hacılı Pir Sultan Ocağı (Evi)”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 23 (2021), 161-186.
- Demirbaş, Servet. “Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumunun Sınırları”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2022), 51-77.
- Duman, Mehmet Zeki. “Nur Suresi’nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te’vili Bağlamında Allah’ın İnsana Dört Hidayeti: Fıtrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 3 (2005), 7-42.
- Doğan, İzzettin. “Habertürk Tv-Teke Tek Programı: Cemevleri” (Programcı: Fatih Altaylı, Video Kaydı, Görüşme 11 Ekim 2022). <https://www.youtube.com/watch?v=gICkC6MtaVM>.
- Doğanay, Eraslan. *Anadolu’da Yaşayan Dergahlar*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.
- Efe, Haydar. “Avrupa Birliği’nin Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak Türkiye’deki Alevilerin ve Bektaşîlerin Sorunlarına Artan İlgisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 8 (2012), 93-114.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- EPK, Elektrik Piyasası Kanunu (Kanun No. 6446). *Resmî Gazete* 28603 (30 Mart 2013). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.6446.pdf>.
- Eraslan, Emrullah. *Cem Kırklar Cemi (Alevilikte Cem ve Dar Duası)*. Tokat: 2000.
- Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*. Haz. Mehmet Yaman. İstanbul: 1994.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye’de Alevilik Bektâşîlik*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şato, 2001.
- gazeteduvaR*. “Alevi kurumlarından 'Cemevi Başkanlığı' açıklaması: Ne demokratiktir ne de müjdedir” (8 Ekim 2022), 1.

- <https://www.gazeteduvar.com.tr/alevi-kurumlarindan-cemevi-baskanligi-aciklamasi-ne-demokratiktir-ne-de-mujdedir-haber-1584091>.
- Gevrek, Murat. *Alevi Öğrenci ve Velilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Bakışları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabed ve İbadet*. İstanbul: Düşünce, 2011.
- Günel, Aşık Durmuş. *El Ele El Hakk'a*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.
- Gölbaşı, Haydar. *Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri (Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: Alev Yayınları, 2007.
- Gözaydın, İhtar. *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim, 2020.
- Güngör, Özcan. *Ârâf'taki Kimlik: Alevîlik/Bektâşîlik*. Ankara: Akasya Kitap, 2007.
- Güngör, Özcan. *Araf'tan Ma'rûf'a Alevîler Bektâşîler*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Ahi Zaviyeleri - Cemevi Benzerliği Üzerine Bir Çalışma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78 (2016), 81-90.
- Hinz, Walter. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*. Çev. Tefik Bıykoğlu. Ankara: TTK Yayınları, 1992.
- Işık, Zekeriya. *Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*. Konya: Çizgi Yayınları, 2015.
- Işık, Zekeriya. *Tekkedeki İktidar*. Konya: Çizgi Yayınları, 2017.
- İK, İmar Kanunu (Kanun No. 3194). *Resmî Gazete* 18749 (03 Mayıs 1985). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.3194.pdf>.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- İÖİK, İl Özel İdaresi Kanunu (Kanun No. 5302). *Resmî Gazete* 25745 (22 Şubat 2005). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5302.pdf>.
- İnce, Sibel. *Bir Cemevinde Cem Ritüeli*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İV, İstanbul Valiliği. "Cemevleri Temel Atma ve Toplu Açılış Töreni Gerçekleştirildi". Erişim 02 Aralık 2022. <http://www.istanbul.gov.tr/cemevleri-temel-atma-ve-toplu-acilis-toreni-gercekles-tirildi>.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı, 2017.
- Kaplan, Doğan. "Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muh-tevaları Üzerine". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu - I*, 28-30 Ekim 2005. 233-248. Isparta: Süleyman Demirel Üniver-sitesi Yayınları, 2005.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Ya-yınları, 2010.
- Kaplan, Doğan. "Alevi Açılımı Yeniden: Alevi Bektaşî Kültür ve Ce-mevi Başkanlığı", *idm ilim düşünce mektebi*. Erişim 26 Aralık 2022. <https://idm.org.tr/alevi-acilimi-yeniden-alevi-bektasi-kul-tur-ve-cemevi-baskanligi>.
- Karagöz, Kübra. "I. Mahmud Dönemi Nakşibendi Tekke ve Zaviyele-rine Yapılan Yardımlar (1808-1839)". *UTAD: Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 105-122.
- Kaygusuz, İsmail. *Aleviliğin İnançsal ve Toplumsal Yol Kardeşliği Mu-sahiplik*. İstanbul: Alev Yayınları, 2004.
- Kenanoğlu, Ali - Onarlı, İsmail. *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Kültür Derneği Yayınları, 2003.
- Keskin, Yahya Mustafa. *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Ela-zığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004.
- Keskin, Yahya Mustafa. *Kentleşme Sürecinde Alevilik Gelenek ve Mo-dernizm Arasında Gelgitler -Elazığ Örneği*. İstanbul: Kıvılcım Ajans, 2009.
- Kökel, Coşkun. "Çankırı İlindeki Alevi Köyleri Hakkında". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2011), 165-204.
- Kökel, Coşkun. *Güvenç Abdal Ocaklıları Tarihi Belgeler*. İstanbul: Gü-venç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 2 cilt, 1. Baskı, 2013.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Haz. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Hete-rodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi". *İslâmiyât* 7/3 (2003), 31-54.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynak-ları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Ya-yınları, 2008.

- Kutlu, Sönmez. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslâmiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri". *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 107-128.
- Kutlu, Sönmez. "Farklı İnanç Grupları ve Din Eğitimi". Kişisel Sönmez Kutlu. Erişim 01 Aralık 2022. <http://www.sonmez-kutlu.net/?Syf=26&Syz=6026&/Farkl%C4%B1-%C4%B0nan%C3%A7-Gruplar%C4%B1-ve-Din-E%C4%9Fitimi>.
- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri I (1578-1590)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Maden, Fahri. "XIX. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Yapılan Tamirlerle İlgili Arşiv Belgeleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 311-324.
- Maden, Fahri. "Karaağaç'da Bir Bektaşî Ocağı: Sarı Sufi Hüseyin Baba-Hasib Baba Tekkesi". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 7 (2014), 29-76.
- Maden, Fahri. "Alevilik-Bektaşîlik'te Hızır İnanıcı ve Hızır (Hıdır) İsmiyle Anılan Alevi-Bektaşî Tekke, Türbe ve Ocakları". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 14 (2016), 119-162.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. Trc. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları, 1994.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999.
- Milliyet. "Kesintisiz Şenliğe Dönüştü" (18 Ağustos 1997), 16. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Haci%20Bektas%20Senlikleri>.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*. Ankara: Andıç Yayınları, 1995.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*. Ankara: Andıç Yayınları, 8 cilt, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar – Farûkî, Süreyya. "Zâviye". *İslâm Ansiklopedisi*. 13/468-471. İstanbul, MEB Yayınları, 1986.
- Onat, Hasan. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslâmiyât*, 7/3 (2003), 111-126.
- Onat, Hasan. "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi [Prof. Dr. Irene Melikoff'un Anısına]* 1 (2009), 18-34.
- Onat, Hasan. "Açılım Arayışları Gölgesinde Alevilik-Bektaşîlik ve Kimlik Tartışmaları". *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 37-46.
- Onat, Hasan. "Değişim Sürecinde Alevilik". *Prof. Dr. Hasan Onat*. Erişim 06 Aralık 2022. <http://www.hasanonat.net/index.php/99-degisim-suerecinde-alevilik>.
- Öz, Baki. *Dünyada ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları, 2001.

- Özateş, Hasan Hüseyin. *Avrupa Birliği'nin Türkiye'deki Alevi Topluluklara Bakışının İlerleme Raporları Üzerinden Analizi*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özdemir, Şuayip. "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında Temsil Meselesine Bakışı -Malatya Örneği-". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I-*. 441-454. Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Özköse, Kadir. Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmîyat Dergisi]* 2/1 (2014), 11-42.
- Rençber, Fevzi. "Alevi Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 73-86.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşk, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitablığı, 2016.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Rençber, Fevzi. "Alevî Nitelemeli Gruplarda Zekât ve Lokma Anlayışı." *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi*. 254-257. Şırnak: Asos Yayınevi, 2019.
- Sabah. "Baba'dan Mesaj" (17 Ağustos 1997), 1. <http://arsiv.sabah.com.tr/1997/08/17/p09.html>.
- Sarıkaya, M. Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.
- Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, A. Faruk. *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Subaşı, Necdet. *-Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Subaşı, Necdet. "Türk Modernleşmesi ve Aleviler". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ocak, Ahmet Yaşar. 110-121. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Subaşı, Necdet. *Alevilik Çalıştayları Nihai Raporu*. Ankara: T.C. Devlet Bakanlığı, 2010. Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara: İtalik Yayınları, 2001.
- Sühreverdi, Ebu Hafs Ömer. *Avarifü'l-Maârif*. Beyrut: 1966.
- Sönmez, Ramazan. "Alevilik ve Bektaşilik'te "Nur" ve "Mişkât" Kavramlarının Nur Suresi 35. Ayeti Bağlamında İzahı ve Bir İbadet

- Formuna Bürünmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 97 (2021), 177-187.
- Şahin, İlkey. "Ocaktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2012), 39-58.
- Şanlı, Yaşar. *Cem Dergisinde Sunulan Alevilik*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şener, Cemal. *Yaşayan Alevilik*. İstanbul: Ant Yayınları, 1996.
- Şimşek, Eyup – Güngör, Özcan. "Alevi Yapısallaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik". *Turkish Studies* 8/3 (2013), 539-565.
- Taşgın, Ahmet. *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Taşgın, Ahmet. "Cem, Cemevi ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. 211-225. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Taşkaya, Serderhan Musa. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik". *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Edit. Filiz Kılıç - Tuncay Bülbül. 2 cilt. 1/475-498. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007.
- Turan, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aleviliğin Öğretimi ile İlgili Yeterlik Algıları". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2017), 879-902.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*. Edit. Halil İbrahim Bulut. 69-80. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Tur, Seyit Derviş. *Erkânname Aleviliğinin İslâm'da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları, 2002.
- Türer, Osman. "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Türkel, Rifat. *Karadonlu Can Baba ve Alevilik*. Kütahya: Academia Yayınevi, 2016.
- Türkel, Rifat. "Sofça Örnekleminde Kalburcu Şeyhi Pir Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı". *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016), 47-70.
- Uçar, Ramazan. "Alevî-Bektâşîler Açısından Türkiye'de Din Eğitimi: Bir Alan Araştırması". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2005), 43-81.

- Uçar, Ramazan. “Alevî-Bektâşîlerin Diyanet İşleri Başkanlığı’nda Temsil Problemi Üzerine (Alan Araştırması)”. *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu -I-*. 455-466. Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Üçer, Cenksu. “Alevîliğin Neliği ve Şîîlik (Caferîlik) ile İlişkisinin Çerçevesi”. *Marîfe Dergisi* 8/3 (2008), 205-238.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Üçer, Cenksu. *Alevîlikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Üçer, Cenksu. *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevi’ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar*. Ankara: 2017.
- Üçer, Cenksu. “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.
- Üçer, Cenksu. “Alevî Nitelemeli Ocak/Gruplara Ait Tekke, Zâviye ve Dergâhlardaki Cami ve Mescidler”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 11/2 (2018), 271-307.
- Üçer, Cenksu. *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üçer, Cenksu. “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402.
- Üçer, Cenksu. “Musâhiblik Konusunun Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Müfredatında Yer Alış Şekli Üzerine Bir Değerlendirme”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 13/1 (2020), 3-37.
- Üçer, Cenksu. “Musâhiblik Kurumu Üzerinden Alevî Ocaklar ve Gruplar Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (2020), 11-35.
- Üçer, Cenksu. “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dinî Söylemi -Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazıları Örnekleminde-”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2021), 23-104.
- Ülger, Gözde. *Tapınma Ritüeli ile İbadet Mekanı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Üzüm, İlyas. “Modernizmin Alevî Toplumu Üzerindeki Etkileri”. *İslam ve Modernleşme*, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı. 278-290. İstanbul: İsam Yayınları, 1997.

- Üzüm, İlyas. "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği". *İslâmiyât* 6/3 (2003), 127-150.
- VUKBKGYDK, Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 7421). *Resmî Gazete* 32025 (26 Kasım 2022). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/11/20221126-1.htm>.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Trc. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Yalçinkaya, Ayhan. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996.
- Yaman, Ali. *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998.
- Yaman, Ali. "Avrupa Birliği Komisyonu İlerleme Raporları'nda Alevilik". *alevi.bektaşî.araştırma.sitesi*. Erişim: 25 Kasım 2022. https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=758:avrupa-birlii-komisyonu-lerleme-raporlarında-alevilik&catid=35:makale.
- Yaman, Mehmet. *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul: Ufuk Reklamcılık ve Matbaacılık, 2001.
- Yaman, Mehmet. *Alevilikte Cem*. İstanbul: 1998.
- Yıldırım, Erdal. "Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2012), 157-176.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim, 2018.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. İstanbul: İletişim, 2018.
- Yıldırım, Rıza. "Alevilerin Devletle İlişkisi Meselesi ve AKP'nin Alevi Açılımları". *politik Yol* Erişim 5 Aralık 2022. <https://www.politik-yol.com/alevilerin-devletle-iliskisi-meselesi-ve-akpnin-alevi-acilimleri>.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2004.
- Yıldız, Harun. "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323-359.
- Yılmaz, Hüseyin. "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 189-209.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

- Yücel, Sabri. "Cemevleri Açılırken". *Cem Dergisi* 43 (1994), 35-37.
- Zengin, Halise Kader. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013), 63-87.
- 677 Sayılı Kanun, Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun (Kanun No. 677). *Resmî Gazete* 243 (13 Aralık 1925). Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>.

Extended Summary

In this study, giving of legal status for Jemevis in Turkey and some debates brought to the agenda in this context are discussed. These discussions once again became a hot topic after the program organized in October 2022, on the occasion of The President Recep Tayyip Erdoğan's inauguration of some Jemevis newly built by the state and laying the groundwork for what will be done.

In his speech, in which the President emphasized that all the needs of all Jemevis, from the allocation of space to lighting, will be met under the guarantee of the public, and that those who demand from *Alevi Bektashi* faith leaders (dedes) who perform *Erkan* service, they will be provided with a staff and be paid, it is seen that the subjects of *Dergah*, Sufi thought naturally through the famous personalities with their mystical identity and *Erkan* services come to the fore.

After the related program, steps were taken to bring the cemevi issue into a legal framework soon. In this context, first of all, a Presidential Decree was published. With the Presidential Decree No. 112, cemevis gained an official identity and legal status. In this arrangement, the Alevi Bektashi Culture and Cemevi Presidency was established within the Ministry of Culture and the duties and authorities of this Presidency were determined. It is understood that with the emphasis of "people who have distinguished themselves on the path of Alevi-Bektashism" in the decree, the tradition's own sensitivities are tried to be taken into account.

Afterwards, with the Law No. 7421 adopted by the Turkish Grand National Assembly on November 6, 2022, some legal arrangements were made about Jemevis. With the aforementioned Law, it is stipulated that "the place reserved for Jemevis in the zoning plans cannot be allocated for other purposes, buildings and facilities will be built for Jemevis when necessary, all kinds of maintenance and repair of these buildings and facilities will be made and necessary material support will be provided, discounted or free drinking and utility water

will be provided to Jemevis", the lighting expenses of the Jemevis will be covered from the appropriation to be placed in the budget of the Ministry of Culture and Tourism. The fact that the relevant legal regulations are made in separate articles, not in articles containing provisions on the common places of worship of religions, shows that the lawmaker made the said regulation by taking into account the religious-institutional experience of these lands.

In this way, depending on the developments in the 1990s, Jemevis were legally established as places –they named it with a new name instead of traditional names such as tekke, zaviye, dergah or square house (meydan evi), big house (büyük ev), sect house (Tarikat evi)- where the groups belonging to the Alevi tradition performed their manners and etiquettes. It is seen that there is a new "approving" legal regulation after the "prohibitive" regulation in 1925 with the Law No. 677 on these transactions -Although some positive regulations were made in the Law No. 677 in 1950 and 1965- regarding the Jemevis and the places of manners and etiquettes in the history of the Republic.

When these regulations were brought to the agenda, explanations and evaluations were made from different segments and parties in the public opinion. When these explanations and evaluations are examined, it is seen that they compared Alevi tradition with Sunnism; cemevis with mosques by raising directly or indirectly the issue of the religious status of the Alevi tradition and whether Jemevis should be accepted as places of worship, and emphasized by including the issue of "paying the *dedes*" the as a state intervention.

In the discussions on both the legal regulations and related issues, It is understood that there are some attitudes that do not take into account the structure of the Alevi tradition and the historical experience of the history of Islam and the religious-institutions of the Muslims, the methodical approach of scientific knowledge, especially the sensitivity of understanding the concepts in their own universe, and related disciplines, especially the History of Sects and the History of Sufism.

All kinds of discussions and studies related to the Alevi tradition; it should be taken into account that Sufi thought and practices of *tarikats* have a very fundamental effect in the *Ocaks* and groups belonging to the Alevi tradition. This is because the Alevi tradition has shaped all its conceptions and practices regarding religion and the world, from the perception of existence to the principles of faith, from the life of worship to the socio-cultural life in this context.

In this case, it is not a correct attitude to use the analogy between Alevism and Sunnism and the expression "Alevism-Sunnism" based

on it. Because, according to the data of the History of Islamic Sects, Alevism and Sunnism are not comparable homogeneous. The comparable counterpart of Sunnism is Shi'ism. Alevi tradition is not Shi'ite. The point to be pointed out in this regard; If a comparison needs to be made, It would be more correct to do it among Alawi groups and Sufi schools, those who accept and continue the life of Sufism like the Alawites or fulfill their requirements such as Mevlevi, Bayrami, Qadiri etc.

It is seen that there is a two-way situation in the comparison of Jemevis with mosques. One of them, while dealing with Jemevis, it is seen that the topics are covered by adding the synagogue and church to the work besides the mosque. It is clear that comparing cemevis with the places of worship of religions such as mosques, churches and synagogues will lead to different and unfair discussions and positions on the religious status of the Alevi tradition, which finds meaning in the Sufi life of Islam. Therefore, it will not be a correct approach to compare the Jemevi, where Jemevis are held, which is one of the requirements of the life of the *tarikât*, or the places where the etiquettes of *tekke*, *zaviye*, *dergah* are performed, with the synagogues, churches and mosques, which are the places of worship of religions.

As for the comparison of mosques and jemevis, it is clear that Muslims have never compared places such as *tekke*, *zaviye*, *dergah* where Sufi manners and etiquettes were practiced, with mosques in any period of Islamic history. Because, in the whole Sufi tradition, including the Alawite tradition, the followers of each school or group to which they belong, with the intent of worshiping, The elements - which, at the same time, are the elements that are considered as praying and performed independently by all Muslims, regardless of the condition of any sect- of chanting the word-i tawhid/dhikr, purification/repentance, sacrificing, saying takbir and salawat, chanting gulbanks/praying have never been compared with the common worship of Islam, prayer. It should be emphasized that the Alevi tradition also distinguishes and does not compare the common worship of Islam, prayer, and the rituals performed under the conditions of mysticism and sect life, especially the Jem ritual. As a matter of fact, while the prayer is counted as a requirement of the sharia authority at the four doors and forty modes, which are the basis of the etiquette and manners of the tradition; mentioning different manners and etiquettes regarding the tradition at the gates of *tarikât*, *marifat* and *hakikat* is an important indicator at this point.

As a matter of fact, the fact that *tekke*, *zaviyes* and *dergah* have separate places such as *semahane*, *tawhidhane*, square house and

mosque for prayer, in Ojaks with Alevi characterization is also in question in *tekke*, *zaviye* and *dergah* shows that the comparison of mosques and *Jemevis* is not correct. At this point, in addition to many structures that are especially the main *tekke*, such as the Hacı Bektaş Tekke, Abdal Musa Tekke, Keçeci Baba Tekke, Seyyid Battal kulliye, Şücaeddin Veli Tekke, It should be considered that there are mosques in many *tekkes*, in Anatolia and the Balkans, such as the Seyyid Baba (Sheikh Osman) Tekke located in Sivas Divriği Akmeşe, Hıdır Abdal Tekke in Kemaliye Ocak Village of Erzincan, Beyazid Baba Tekke in Thessaloniki, Koyun Baba Tekke in Osmancık, Sarı Saltık Tekke in Kaligra, Senior Baba Tekke in Rumeli Çirmen Sanjak, Nefes Baba Tekke in Rumeli Ferecik, the Seferşah Tekke in Edirne and the Otman Baba Tekke in Hasköy Harmanlı.

Therefore, it would not be a correct approach to compare a religious place where *dhikr*/recitation of *tawhid*, an important element of Islamic mysticism, is performed, with the common place of worship of Islam, not with the manner and etiquette centers of other Sufi schools as it should be.

As for the construction, maintenance, repair, lighting expenses of *Jemevis*, the provision of discounted or free drinking and utility water, and the payment of salaries to those who will run the rituals: It is considered that it would be useful to consider the practices in these lands on the subject in history. As a matter of fact, in this context, it is known that annual gifts were sent to *tekke*, *zaviye*, *dergah* under the name of "cerag money" from the central budget of the state; appropriations were allocated for the maintenance and repair of the *tekke*, *zaviye*, *dergah* and the outbuildings, especially the mausoleums, foundation lands were donated to families working in *tekke*, *zaviye*, *dergah* in return for their services, and the revenues of that foundation were left to *tekke*, *zaviye*, *dergah*, and tax exemption was provided to them and the salaries are paid to the people who work in the services in *tekke*, *zaviye*, *dergah*. Each of these points, which clearly shows the phenomenon of remuneration, reveals that the in *tekke*, *zaviye*, *dergah* are financially supported by the state.

In this respect, it is seen that both the religious-institutional experience of the Muslims and the sensitivities of the tradition are taken into account in the legal regulations regarding the providing legal status of the *Jemevis*, where the groups belonging to the Alevi tradition perform their manners and etiquettes, and as a result, the said regulations are compatible with the religious life reality of these lands.

**Bir İsmâîlî Daisi ve Âliminin Hayatına Dair Kesitler:
Hamîdüdin Kirmânî**

Fragments on the Life of an Ismaili Dâi and Scholar:
Hamîd al-Dîn al-Kirmânî

Muzaffer Tan*

Öz

İsmâîlî davet başlangıçtan beri İsmâîlîliğin en temel özelliklerinden birini oluşturmuştur. Hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren organize olmuş halde ve büyük bir gizlilik içerisinde yürütülen İsmâîlî davet önceleri Muhammed b. İsmîl'in şahsında somutlaşan beklenen Mehdi adına yapılırken, Fâtımîlerin kurulmasından sonra imamlar/halifeler adına yapılmıştır. Fâtımîler döneminde davetin yapısı belli bir hiyerarşi temelinde çok daha organize bir hal almıştır. Bu anlamda İslam coğrafyasının belli başlı bölgelerine çok sayıda dâi gönderilerek Fâtımî propagandası yapılmıştır. Bu bölgeler arasında özellikle öne çıkan Irak bölgesi olmuştur. Abbâsî devletinin başkenti ve dönemin cazibe merkezi olan Bağdat bu anlamda davetin en yoğun olduğu yer olarak karşımıza çıkar. İsmâîlî davet yapılanmasının önde gelen temsilcileri arasında Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933), Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 332/943), Kadı

Abstract

The Ismaili mission (da'wa) from the very beginning was one of the most fundamental aspects of Ismailism. It was organized and carried out in great secrecy since the middle of the third century of Hijra, and was propagated in the name of the expected Mahdi, Muhammad b. Ismail, the eldest son of Ismail b. Jafar. Indeed, very little is known about the actual mission system of early Ismailism, but it is however certain that the Ismaili mission was dynamic and pervasive throughout the Islamic regions. In the broadest terms, it seems that Muhammad b. Ismail was represented by *hujjats* in different regions, and under them, a hierarchy of missionaries (*dâ'is*) conducted the different tasks of initiation and instruction, while it was conducted in the name of Imams/caliphs after the establishment of the Fatimids. In the Fatimid period, the structure of the invitation became much more organized on the basis of a certain hierarchy. In this sense, Fatimid propaganda was made by sending a large number of dais to certain regions of the Islamic world. Among these regions, Iraq is one of the regions that stand out

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye / e mail: tanmuzaffer@yahoo.com/ ORCID ID: 0000-0001-69690618

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
25.11.2022	19.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1210229	

Numan (ö. 363/974), Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003?), Hamîdüddin el-Kirmânî (ö. 411/1020), el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî (ö. 470/1077) ve Nâsır-ı Hüsrev (ö. 481/1088) gibi çok sayıda İsmâilî dai ve düşünür zikredilebilir. Bunlar arasında Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî en kayda değer dailerdendir. Gerek Irak ve Mısır'da İsmâilî davet adına yaptıkları gerekse yazdığı eserleriyle İsmâilî düşünce sistemi içerisinde iz bırakmış bir âlimdir. Bu makale Kirmânî'nin hayatına dair birtakım kesitler sunabilmeyi ve İsmâilî düşüncesi içerisindeki yerine kısaca değinmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, İsmâilî Davet, Kirmânî, Hâkim-Biemrillâh, Fâtımîler.

especially in terms of Ismaili invitation. In this sense, Baghdad, the capital of the Abbasid state and the center of attraction of the period, appears as the place where the invitation was most intense. Many Ismaili dais and scholars such as Abû Hâtîm al-Râzî (d. 322/933), Muhammad b. Ahmad al-Nasafî (d. 332/943), Qadi al-Nu'mân (d. 363/974), Abû Ya'qûb al-Sijistânî (d. 393/1003), Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (d. 411/1020), al-Mu'ayyad fi al-Dîn al-Shirâzî (d. 470/1077) and Nâsir Khusraw (d. 481/1088) can be mentioned among the prominent representatives of the Ismaili dawa organization. Among them, Hamîd al-Dîn al-Kirmânî is one of the most distinguished dais who left a mark in the Ismaili thought both with his activities for the Ismaili mission in Iraq and Egypt, and with his works that had a profound effect on Ismaili thought. This article aims to present some fragments of Kirmani's life and briefly touch upon his place in Ismaili thought.

Keywords: Islamic Sects, Ismaili Dawah, al-Kirmânî, al-Hâkim bi-Amr Allah, Fatimids

Giriş

Şîa'nın önde gelen kollarından biri olarak İsmâilîlik, başarısını büyük oranda hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren son derece gizli ve organize bir şekilde yürüttüğü davet ve yayılma stratejisine borçludur. Kısaca *davet* olarak isimlendirilen bu yayma stratejisi sayesinde İsmâilîlik hicri üçüncü asrın sonlarında Fâtımîler devletini (296-567/909-1176) kurabilme gücüne ulaşmıştır. Davet organizasyonu, İsmâilîliğin ilk dönemlerinde bile son derece organize olmakla birlikte, çok daha sistematik ve sofistike bir hal alması ve Müslüman toplumun tamamında karşılık bulan sosyal bir olguya dönüşmesi Fâtımîlerle birlikte gerçekleşmiştir. Fâtımîler, temelini İsmâilî inancında bulan davet olgusuna sosyo-politik bir kimlik kazandırmışlar ve iktidarlarının sağlam bir şekilde tesis edilmesinde bu olguya başat bir rol atfetmişlerdir. Bu yüzden davet organizasyonunun en önemli halkaları konumundaki dailerin yetişmesine ve İslam coğrafyasının

büyük bir kısmına gönderilip örgütlenebilmelerine özel bir önem verilmiştir.

İsmâîlî davet yapılanmasında görev alabilecek dailerin nitelikli tarzda yetiştirilmeleri son derece önemlidir. Dailer, içinde bulundukları veya muhatap oldukları kitlelerin psikolojisini bilen ve bunu istedikleri yönde kullanabilen kimseler olarak yetiştirilirlerdi. Onların amacı yalnızca davete taraftar kazandırmak değil, yanı sıra davete girmiş kimselerin eğitim ve öğretimiyle de ilgilenmekti. Dailer en sıradan insanları da içine alan geniş bir kitleye yönelen bir iletişim stratejisi izlemişlerdir. İsmâîlî dailer, daveti insanlara taşıırken, onların davete yapacakları katkısı ve içinde bulundukları coğrafî, fiziki, sosyo-kültürel ve benzeri şartları merkeze almışlardır. İsmâîlîlerin davet konusundaki seçiciliğinin temelinde, kişilerin hem davete ne kadar gönül vereceği hem de davetin bu insanlar vasıtasıyla ne türden kazanımlar elde edeceği gibi pragmatik gerekçeler yatmaktaydı. Bu çerçevede belirledikleri ve kayda değer buldukları muhataplarda önce birebir bir iletişim kanalı oluşturmaya çalışıyorlardı.

İsmâîlî davet yapılanmasının önde gelen temsilcileri arasında Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/933), Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 332/943), Kadı Numan (ö. 363/974), Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003?), Hamîdüddin el-Kirmânî (ö. 411/1020), el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî (ö. 470/1077) ve Nâsır-ı Hüsrev (ö. 481/1088) gibi çok sayıda İsmâîlî dai ve düşünür zikredilebilir. Bu dailerin katkılarıyla İsmâîlîlik gerek siyasi ve ekonomik, gerekse edebiyat alanında "altın çağını" yaşamıştır. Bu devirde İsmâîlî dailer kelam, felsefe, fıkıh ve diğer zahiri ve batınî ilim dallarında çok sayıda eser kaleme almış, İsmâîlî daveti sadece Fâtımî devleti sınırları içinde değil, Hindistan ve Maverâünnehir'e kadar yaymışlardır.

Bu dailer gerek İsmâîlî öğretinin şekillenmesinde gerekse yayılmasında hem teorik düzeyde hem de bizzat eylem düzeyinde önemli katkılar sağlamışlardır. Bilhassa Ebû Ya'kûb es-Sicistânî ve Kirmânî fikirleri ile İsmâîlî öğretinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptirler. Genel manada İsmâîlîlik ve özel anlamda bu dailer, muhtemelen siyasi ve mezhebi önyargılardan dolayı İslam düşünce tarihinde hak ettikleri şekilde ele alınmamışlar. İslam düşüncesinin önemli sacayaklarından biri olan irfani düşüncenin ana arterlerinden İsmâîlî

düşünce ve düşünürlerin yeni ilmi araştırmalarla aydınlatılması önem arz etmektedir. Bu anlamda araştırmayı en fazla hak eden İsmâîlî düşünürlerin başında Hamîdüddin el-Kirmânî gelmektedir.¹

1. Hamîdüddin el-Kirmânî: Hayatı ve Eserleri

İsmâîlî dailer arasında belki de en meşhuru *hüccetü'l-İrâkeyn*² olarak nam salmış olan, önde gelen bir İsmâîlî filozofu ve Fâtımîler döneminin en bilgili ve yetenekli İsmâîlî kelamcısı ve âlimi Ahmed Hamîdüddin b. Abdillâh el-Kirmânî'dir. Diğer İsmâîlî-Fâtımî daileri gibi faaliyetlerini büyük bir gizlilikle yürütmesi nedeniyle Kirmânî'nin hayatına dair bilgilerimiz son derece sınırlı olup hayatına dair bütüncül bir resim ortaya koyabilmek son derece zorlaşmaktadır. Onunla çağdaş olan tarihçiler tarafından dahi adından bahsedilmez. Dolayısıyla Kirmânî'nin hayatına dair bilgilere kısmen kendi yazdığı eserlerden kısmen de daha sonraki Müsta'li İsmâîlî dailerin eserlerinden ulaşabilmekteyiz. Hayatına dair bilgi azlığı ona dair en küçük bir bilgi kırıntısını dahi önemsemeyi gerektirir ve tarihsel bağlamına uyumsuzluk arzetmedikçe mümkün mertebe hayatının kesitlerine dâhil edilmelidir. Bu bir tercih olarak görülmelidir. Aksi durumda, bu velud İsmâîlî dainin hayatına dair konuşabilme imkânı ortadan kalkmaktadır. Kirmânî'nin doğum tarihi ve yeri hakkında elimizde çok sağlıklı ve yeterli veriler olmamakla birlikte, onun 352/963 yılında Kahire'de doğduğuna dair bilgiler mevcuttur.³ Bu bilgilerden hareketle onun eğitimini aynı şehirde yapmış olabileceği düşünülebilir. Ancak eldeki veriler bu konuda kesin konuşmaya imkân tanımaz. Keza onun Kirmânî nisbesi dikkate alındığında İran'ın Kirmân şehrinde doğmuş olması da ihtimal dâhilindedir. *El-Hâviye* adlı risalesini

¹ İsmâîlî davet hakkında geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017), 56 vd.

² İdris İmadüddin b. Hasan el-Karaşî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr*, nşr. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1984), 6: 281.

³ Mustafa Galib, *Târîhu'd-Daveti'l-İsmâîliyye* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1965), 227.

Kirmân'daki bir daiye göndermesinin yanında *el-Kâfiye*' adlı risâlesini Kirmân'daki vekili dai Abdülmelik b. Mahmûd el-Mâzinî'ye hitaben yazması onun Kirmân'la olan ilişkisini gösterir.⁴

Kaynaklarda Kirmânî'nin hayatı ve faaliyetlerine dair bilgi azlığı, kendi eserlerinde hayatına dair geçen ifadeleri son derece önemli kılmaktadır. Nitekim daha geç bir dönemde yaşamış olan Tayyibi İsmâîli daisi ve tarihçisi İdris İmadüddin (ö. 872/1467)'in de Kirmânî hakkında verdiği bilgilerde onun eserlerine dayandığı görülür.⁵ Kirmânî'nin hayatına ve faaliyetlerine dair birtakım kesitler sunarken konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına Bağdat ve Mısır dönemleri şeklinde iki bölümde almak daha uygun olacaktır.

1.1. Bağdat Dönemi: İsmâîli Daveti Yayma Süreci

İsmâîli davet faaliyetleri, Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh döneminde (386-411/996-1021) İslam coğrafyasında çok daha geniş bir alana yayılmıştı. Mısır, Suriye Horasan, Yemen, Sind, Multan gibi İslam dünyasının belli başlı bölgelerinde yürütülen İsmâîli davet süreci içerisinde Fâtımî devletinin sınırları dışında İslam dünyasının ve Abbâsî iktidarının kalbi konumundaki Irak bölgesine teksif edilmiştir. Başta Bağdat ve Basra olmak üzere Irak'ta toplumun farklı katmanlarına yönelik davet faaliyetlerini yürütecek çok sayıda dai gönderilmiştir. Bilhassa Bağdat'ın seçilmesinin başta siyasi olmak üzere çok sayıda nedeni vardı. Her ne kadar Fâtımîler, İslam dünyasının önemli bir kısmına hâkim olmuşsa da son noktada Abbâsî iktidarının payitahtı Bağdat ve genel olarak da Irak bölgesi Fâtımîler için fethe edilmesi gerek birinci hedef olmuştur. Dolayısıyla yayılma siyasetlerinde doğuyu hep öncelemişlerdir. Bu anlamda dailer Abbâsîlere bağlı topraklarda da aktif olarak görev yapmak suretiyle Abbâsîler için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Fâtımîler, bir devlet olarak

⁴ Ahmed Hamûdüddin b. Abdillâh el-Kirmânî, *Macmûatu Resâilî'l-Kirmânî*, nşr. Mustafa Galib (Beyrut, 1983), 102-112, 148-182.

⁵ İdris İmadüddin, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 6: 281.

Abbâsiler için hâricî bir sorun oluşturunca; Abbâsilerin kendi topraklarındaki Fâtımî dailer, onları bir iç sorunla karşı karşıya bırakmıştır.⁶

Irak bölgesindeki İsmâilî davet söz konusu olduğunda karşımıza çıkan en önemli figür hüccetü'l-İrakeyn Hamîdüdin el-Kirmânî'dir. Bu nitelime onun bugünkü Irak kadar, Irak-ı Acem olarak bilinen İran'ın kuzeybatı ve orta batı kesimlerinde İsmâilî davetin baş daisi ve en büyük yerel otoritesi olduğu şeklinde anlaşılabilir. Hem Kirmânî'ye dair diğer bilgilerle uyduğu için, hem de daha sonraki yazarlarca kasıtlı olarak uydurulmuş olma ihtimali olmadığı için İdris'in Kirmânî'ye dair bu ifadelerini reddetmek için makul bir neden de bulunmamaktadır.⁷ Bu itibarla, onun İsmâilî davet içerisinde yüksek bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde onun İsmâilî öğretiyi ve dönemin imamı Hâkim-Biemrillâh'ı savunmak amacıyla çok sayıda eser yazma gibi bir görevi yüklenmesi son derece düşük bir ihtimal olacaktır. Ayrıca onun eserlerinin İsmâilî gelenek içerisinde sıkı bir şekilde muhafaza edilmesi onun ve eserlerinin öneme tanıklık eder.⁸

Kirmânî, davet faaliyetlerini genel olarak Irakeyn de yürütmüşse de Bağdat başta olmak üzere, asıl olarak Irak'ta yoğunlaşmıştır. Kendisi, Hâkim-Biemrillâh tarafından Irak ve civarına dai olarak atandığını belirtir. Bu anlamda en meşhur eserlerinden *Râhatu'l-Akl*'in son düzeltmelerini Irak'ta yapmıştır.⁹ Keza *el-Vedîa' fî Me'âlimi'd-Dîn* adlı risalesinde Medine'de kullanılan bir ağırlık biriminden bahsederken bu ağırlık biriminin değerini açıklamak için muadili olarak Bağdat'ta ağırlık birimi olan *ratl/rtl* (*Bağdâdî ratl*)¹⁰ birimini tercih etmesi¹¹

⁶ Betül Yurtalan, *Abbâsilerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünniliğe Etkileri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022), 72.

⁷ İdris İmadüddin, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 6: 281.

⁸ Paul Ernest Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim* (London: I.B Tauris, 1999), 10.

⁹ Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, nşr. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), 106.

¹⁰ *Ratl/rtl* hakkında bkz. Cengiz Kallek, "Rıtl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 52-55.

¹¹ Kirmânî, *er-Risâletu'l-Vadiyye fî Me'âlimi'd-Dîn ve Usûlih*, nşr. Muhammed İsa el-Hariri (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987), 127.

Kirmânî'nin Bağdat ile olan bağlantısını göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında *el-Mecâlisu'l-Bağdâdiyye ve'l-Basriyye* adlı bir diğer eserinden hareketle onun bir süre Bağdat ve Basra'da yaşadığı ve burada İsmâîlilerle, hatta İsmâîli olmayanlarla, meclisler düzenlediği anlaşılmaktadır.¹²

Kirmânî'nin faaliyetlerini yoğunlaştırdığı Irak kırsalındaki kabilelerin çoğu Şîi idi ve bu nedenden ötürü İsmâîli davete son derece duyarlıydılar. Hille civarındaki Ali b. Mezyed (ö. 408/1018) ve Mezyediler genel olarak Şîi idiler ve sıklıkla Fâtımîlere olan desteklerini dile getirmekteydiler. Musul valisi Mukalled b. Yûsuf'un 382/992 yılında Fâtımî hilafetine destek verip dönemin halifesi Aziz-Billâh (365-386/975-996).adına hutbe okutması bu bölgedeki İsmâîli-Fâtımî eğilimi göstermesi açısından keza önemliydi. Yine Kuzey Suriye ve Musul yöresinde de hutbeler Fâtımîler adına okunmaya başlanmıştı. Bu anlamda Hamdanî hükümdarı Mansûr b. Lu'lu' (399-406/1009-1016) Fâtımîlerin hâkimiyetini tanıyarak hutbeleri Hâkim-Biemrillâh adına okutmuş, Hâkim-Biemrillâh tarafından verilen *Murtazaüdd-levle* unvanını almıştı.¹³ Aynı şekilde Ukayli hükümdaru Kırvâş b. Mukalled (394-441/1001-1052) liderliğindeki Ukayloğulları da Fâtımîleri desteklediklerini ilan etmişti. Kırvâş 401/1010 yılında Fâtımîleri desteklediğini ilan ederek Musul, Enbâr, Kûfe ve diğer şehirlerde Cuma hutbesini Hâkim-Biemrillâh adına okutmuş, onun adına para bastırmıştı.¹⁴ Tüm bunlar dikkate alındığında Suriye dâhil Irak bölgesinin bu dönemde Kirmânî'nin Irak'a dai olarak atanması için hayli uygun olduğu anlaşılır.¹⁵

Bu süreçte Abbâsilerin bölgede büyüyen Fâtımî nüfuzunu kırmak için birtakım tedbirler aldıklarını görmekteyiz. Bu anlamda Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın talebiyle Büveyhî emiri Bahâüdd-levle (379-

¹² Kirmânî, *er-Risâle el-Vâiza fî Nefyi Davâ Ulûhiyyeti'l-Hâkim Biemrillâh*, nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin (Kahire, 1952), 8.

¹³ Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-Târîh*, nşr. Muhammed Yusuf Dakkâk (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 9: 183-186; Ahmet Bağlıoğlu, "Sıradışı Bir Fatımî Halifesi: Hâkim Biemrillâh", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8 (2012): 8.

¹⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8: 63.

¹⁵ Bkz. Mustafa Galib, *Târîhu'd-Dave*, 227.

403/989-1012)'nin Kırvaş'ı üzerine ordu göndermekle tehdit etmesi üzerine Kırvaş, Fâtımiler adına hutbe okutmaya son vererek tekrar Kâdir-Billâh adına hutbe okutmaya başlamıştır.¹⁶ Bu minvalde alınan tedbirlerden biri de 402/1011 yılında halife Kâdir-Billâh'ın emriyle çok sayıda Sünnî âlim, Ali oğullarından önde gelen kişiler ve tanınmış hukukçuların katılımıyla Bağdat'ta yayımlanan Fâtımî halifelerinin *nesebini* karalamaya yönelik meşhur fermanıdır (*mahdar*). Bu ferman temelde Fâtımî halifelerinin Ali-Fâtıma soyundan gelmelerinin reddedilmesi ve onların İslam düşmanı sapkınlar oldukları iddiası üzerine inşa edilmişti.¹⁷

Bu tedbirler kapsamında halife Kâdir-Billâh'ın talebiyle Irak'ın önde gelen Mu'tezilî âlimlerinden Kadı Ebû'l-Hasan Ali b. Sa'îd el-İstahrî (ö. 404/1014) Fâtımilerin resmi mezhebi olan İsmâilîliğe reddiye amacıyla eserler kaleme almıştı.¹⁸ Bu eserler elimizde olmamakla birlikte içeriğini tahmin etmek çok da zor olmasa gerekir. Onlar İsmâilî düşüncüyü reddetmeye yönelik yazılmış görünse de asıl hedef bunun üzerinden İsmâilî-Fâtımî hilafetinin siyasal meşruiyetine saldırmaktı. Yine bu manada Bâkîllânî'nin İsmâilîlere reddiye amacıyla "*Keşfu'l-Esrâr ve Hetku'l-Estâr fi'r-Redd âlâ'l-Bâtıniyye*" adlı bir eser yazdığını da bilmekteyiz.¹⁹ Bu eser İsmâilîliğe reddiye amacıyla yazılmış en kapsamlı eserler arasındadır. Böylece Abbâsiler Fâtımilere karşı askeri anlamda yeterince güçlü olmamalarının da etkisiyle başvurdukları bu yöntemlerle Fâtımilere karşı giriştikleri psikolojik harpte ciddi bir avantaj elde etmişlerdir.

¹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8: 63.

¹⁷ Ferman'ın içeriği ve fermanın hazırlanmasında yer alan kişiler hakkında bkz. Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut, trz), 15: 538; Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (Beyrut, 1993), 28: 11-12. Fermanın yazılış gerekçeleri ve sonuçlarına dair enfes bir değerlendirme için bkz. Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 87 vd.

¹⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8: 81; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâr Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 13:385.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *Keşfu Esrârü'l-Bâtıniyye*, nşr. Ali Aslan (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2021).

Kirmânî Irak'ta muhtemelen yaşanan tüm bu hadiselerden haberdardı ve bilhassa Bağdat'taki gelişmelere bizzat şahit oluyordu. Bu nedenle bölgedeki Şiiler arasında meydana gelen farklılaşmaları, dönüşümleri ve Sünniliğin çeşitli güçlerine karşı tanınma veya itibar kazanma mücadelesi hakkında sağlam bilgi sahibiydi. Bu olaylar muhtemelen onun Kahire'ye gidişinden hemen öncesine tesadüf etmekteydi. O, *el-Mesâbih fî İsbâti'l-İmâme* adlı eserini yaklaşık 402/1011 ile 405 veya 406/1015 yılları arasında yazmış olmalıdır. Eserin Hâkim'in bu yıllarda gerçekleştirmiş olma olasılığı yüksek bir takım faaliyet ve politkalarına açık göndermelerde bulunması²⁰ bu hususu teyid etmektedir. Ayrıca söz konusu eserin önemli bir kısmının Hâkim ve öncesindeki Fâtımî halifelerin nesebinin İsmâil b. Ca'fer'e dayandığı konusuna teksif edilmesi²¹ eserin 402/1011 yılında yayınlanan Bağdat fermanı ile ilgili tartışmaların çok sıcak olduğu bir zaman diliminde yazılmış olabileceği ihtimalini mümkün kılmaktadır.

Bağdat söz konusu yıllarda çok farklı kesimlerden önemli şahsiyetlere ev sahipliği yapmaktaydı. *Eşrâf*'ın reisi 406/1015 yılındaki ölümüne kadar Şerif er-Radi (ö. 406/1015) ve akabinde kardeşi Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) idi. Bu ikisi dönemin önde gelen İsnâaşeri Şii âlimiydi. Bununla birlikte daha da önemlisi meşhur İsnâaşeri Şii mütekellim ve fakih Şeyh Müfid (ö. 413/1022) o dönemde Bağdat'taydı. Şeyh Müfid'in *Cevâbu'l-Kirmânî fî Fadli'n-Nebî alâ Sâiri'l-Enbiyâ*²² adlı bir eser yazdığı bilgisinden hareketle, Şeyh Müfid'in Hz. Peygamberin diğer peygamberlerden üstünlüğüne dair Kirmânî'ye cevap verdiğini anlamaktayız. Her ne kadar burada bahsi geçen Kirmânî isminin zorunlu olarak İsmâilî daisi Kirmânî olması gerekme de, tarihsel açıdan her iki figürün de yaklaşık aynı dönemlerde Bağdat'ta faaliyet gösterdikleri dikkate alındığında onun Hamîdüddin el-Kirmânî olma ihtimali son derece artmaktadır.

²⁰ Kirmânî, *el-Mesâbih fî İsbâti'l-İmâme*, nşr. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1996), 14, 107, 110.

²¹ Kirmânî, *el-Mesâbih*, 97-114.

²² Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâl*, nşr. Musa eş-Şebiri ez-Zencânî (Kum, 1418), 402.

1.2. Mısır Dönemi: İsmâîlî Daveti Savunma Süreci

Hâkim'in iktidarının son yıllarında, Mısır'daki dailer arasında açık bir bölünme meydana geldi ve bu, daha sonra Dürzîlik olarak tanınacak mezhebin doğuşuna zemin hazırladı. Hâkm'in ulûhiyeti anlayışı üzerine kurulu bu yaklaşım, İsmâîlî öğretide farklılaşmadan öte açıkça bir sapmayı ifade etmekteydi. Bu alanda hem İsmâîlî imamet anlayışı hem de Fâtımî siyaseti açısından hayati bir tehlike arz etmekteydi. Bu yaklaşım 408/1017 yılında bazı İsmâîlî dailerin Hâkim'in ilâhlığını ilan ederek resmi İsmâîlî öğretiyi açıkça reddeden birtakım fikirler ortaya atmasıyla somut olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu süreçte Kahire'ye ciddi bir huzursuzluk ve karmaşa ortamı hâkim olmuştur. Belirtildiği gibi Şii İsmâîlî hilafet merkezinin başında bulunan imam hakkında ulûhiyet iddiaları hem teolojik hem de sosyopolitik açıdan son derece rahatsız edici ve büyük bir risk içermekteydi. Bu hareketin önünün bir şekilde alınması gerekmekteydi ve bu sadece askeri tedbirlerle gerçekleştirelebilecek bir şey değildi. Aynı zamanda bu harekete karşı fikri planda cevapların verilmesi gerekmekteydi. Ayrıca bu süreçte Hâkim'in *Mecâlisu'l-Hikme*'yi kapatmış olması geçici olarak da olsa Mısır'daki davet organizasyonunun İsmâîlî tebayı bilgilendirme ve yönlendirme vazifesi gören bir mekanizmasını işlemez hâle getirmişti. Yaşanan bu kaos sürecinin üstesinden gelebilmek amacıyla muhtemelen Hâkim-Biemrillâh'ın son baş daisi olan, eski Şam valisi Ebû Mansûr Hatkin'in talebiyle saygın ve iyi tanınan bir İsmâîlî âlim, Fâtımî sınırları dışındaki davet organizasyonunda üst düzey bir otorite ve Hâkim'in imametini savunmak amacıyla kaleme aldığı daha önceki eserleri Kahire'de takdirle karşılanmış olan Kirmânî 405/1014 ya da 406/1015 yılında Bağdat'tan Kahire'ye gelmiş olmalıdır.²³

Irak, bilhassa Bağdat, Kirmânî'nin en önemli faaliyet merkeziydi. Burada onun çok sayıda düşmanı vardı. Bunlar doğal olarak çoğunlukla Sünnî ve Mu'tezilî çevreler olmak üzere Şii olmayan kesimlendi. Bununla birlikte kendi yandaşları arasında dahi gizliden gizliye kedisine karşı düşmanca faaliyetler içinde olan kişiler de yok değildi. Bu zorlu ve sıkıntılı şartlar altında faaliyetler yürüten Kirmânî

²³ Walker, *Hamid al-Din al-Kirmânî*, 9.

için Kahire'ye davet edilişi onun için büyük bir olaydı. Burada çok daha üretken ve aktif olma şansı elde edecekti. Kaldı ki onun çağrılış amacı Kahire'de yaşanan krize bir nebze olsun çözüm yolları üretmesi beklentisiydi. Kirmânî için Kahire, Bağdat'a göre daha farklı bir anlam ifade ediyordu. Her şeyden önce doğrudan Alioğullarından biri tarafından yönetilen yegâne şehirdi. Bu manada Mısır dışındaki genelde tüm Şiilerin, özelde ise İsmâîlilerin bel bağlayıp yönlerini çevirdikleri dini-siyasi bir merkez konumundaydı. Zeydî eğilimli Büveyhîler'e rağmen, Bağdat ağırlıklı olarak Şii olmayan Sünnî ulemanın ve Abbâsî hilafetinin domine ettiği bir merkezdi. Dolayısıyla İslam coğrafyasında iki ana çekim merkezi vardı: Şii Fâtımî iktidarını temsil eden Kahire ve Sünnî iktidar ve düşüncesini temsil eden Bağdat. Bu açıdan Kirmânî, Sünnîliğin siyasi kalbi konumundaki bir merkezde bin bir zorluk ve tehlike altında yürüttüğü davet faaliyetlerini bir tarafa bırakarak daha rahat hareket edebileceğini umduğu Şii İsmâîlî öğretinin merkezine gelmekteydi. Ancak vakıa Mısır'ın, bilhassa başkent Kahire'nin ciddi bir kriz yaşamasıydı. Kirmânî Kahire'ye geldiğinde derin bir belirsizlik ortamı vardı. Bu belirsizlik ortamında Kirmânî yeni bir mücadele sürecine girecekti.

Kirmânî, Kahire'ye geldiğinde dehşet verici bir durumla karşılaştığını belirtir. Şehirde büyük bir fitne ve kargaşa ortamı hâkimdir. Onun ifadeleriyle etrafı adeta kara bulutlar kaplamıştır. Hak ile batıl, doğru ile yanlış tefrik edilemez hâldedir. İnsanlar büyük bir belaya düşmüş, ne yapacağını bilemez halde çırpınmaktadır. İsmâîlî öğretinin eski uygulamaları terk edilmiş, hikmet meclisleri kapatılmıştır. Erdemli büyük zatlar küçük düşürülmüş, sefiller hak etmedikleri makamlara yükselmişlerdir. İsmâîlî davaya sadakatle bağlı olan müminleri başlarına gelenlerden dolayı şaşkınlık içerisinde fitne dumanı içerisinde bocalamaktaydılar. Şeytan tüm fitne ateşini yakmış, şer oklarını insanların üzerine adeta yağdırmaktadır. Bunun neticesinde insanların bir kısmı sapkınlıkta en uç noktaya ulaşmıştır. Bazları dinden dönmüş, dinin gereklerini terk etmiştir.²⁴ Bunun sebeplerinden birisi Kirmânî'nin de kabul ettiği gibi Hâkim'in bazı tasarrufları

²⁴ Bkz. Kirmânî, "er-Risâletu'l-Mevsûme bi Mebâsimi'l-Bişârât bi'l-İmâm el-Hâkim Biemrillâh", *Macmûatu Resâili'l-Kirmânî*, nşr. Mustafa. Ghalib (Beyrut, 1983) içinde, 55-56.

rol oynamış görünmektedir. Kirmânî bu yaşananlar karşısında büyüyük bir şaşkınlık ve üzüntüye gark olmuştur. O, Dürzilik olarak nam salacak, onun ifadesiyle, bu “fitne ateşini” söndürme görevini üstlenmiş, imam ve imameti savunmak için harekete geçmiş, Hâkim-Biemrillâh’ın eylem ve kararları hakkında Allah dışında kimsenin yargıda bulunamayacağını belirterek imamını şiddetle savunmuştur.²⁵

Dönemin Fâtımî veziri Hatkin, Dürzilik hareketine karşı sert tedbirler alırken,²⁶ Kirmânî bu hareketin davetçilerine karşı çok sayıda risale kaleme alarak fikri düzeyde mücadele etmiştir. Kahire’de bulunduğu süre zarfında ayrılıkçı dailere karşı çeşitli eserler yazmıştır. Genel olarak immet meselesinden bahseden, özellikle Hâkim-Biemrillâh’ın imametinin açıklandığı ve onun devrinin gerçek imamı olduğu, babası ve dedeleri gibi ilâhî irade ile tayin edildiği, fakat ilâh olmadığı yönündeki görüşlerini ortaya koyduğu *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mebâsimi'l-Bişârât* bunlardan biriydi.²⁷

İsmâilî öğretisi temelinde Allah’ın evrende her şeyi çift yönlü olarak, dini gerçeklere işaret eden çift boyutlu birer gösterge ve işaret olarak yarattığı kabulünden hareketle *zâhir-bâtın* ayırımına dayanır. Duyuların algı alanına giren *zâhir*, hakikati örten bir kabuk veya perde iken, *bâtın* bu kabuğun sarmaladığı öz, cevher ya da hakikattir. Böylece İsmâilî düşünce sistemi görünen suretlerin arkasında birtakım hakikatlerin var olduğu kabulüne dayanan bir bilgi sistemi, bir epistemoloji üzerine inşa edilir. İşte bu sebepten ötürüdür ki İsmâilîler, muhalifleri tarafından batını olmakla itham edilmişlerdir. Bu çok yönlü bir suçlamaydı. Bu suçlamanın sadece teolojik değil, aynı zamanda sosyo-politik karşılığı olan sonuçları olmuştur. Bu manada *batınî* demek hem dinin açık bir düşmanı, hem de devlet ve toplum düzeninin düşmanı olmak anlamına gelmiştir.²⁸ Bununla birlikte İsmâilîler bu tür iddiaları şiddetle reddetmiş *zahir* ve *batın* veya *şeriat*

²⁵ Kirmânî, “Risâlet Mebâsimi'l-Beşârât”, 59.

²⁶ Yahyâ b. Sa'îd b. Yahyâ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Trablus, 1990), 223, 224.

²⁷ el-Kirmânî, “er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mebâsimi'l-Bişârât”, 113-133.

²⁸ Bkz. Muhammed el-Abid Cabiri, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, nşr. Merkezu Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye (Beyrut, 2013), 361.

ve hakikatin her ikisinin de birlikte benimsenmesi gereğini vurgulamışlardır. İsmâîlilerin bu reddedişine rağmen muhalifleri bu suçlamayı onlara karşı güçlü bir silah olarak kullanmayı sürdürmüşlerdir. Kirmânî, Kahire'ye geldiğinde İsmâîliler arasında birtakım kesimlerin bu suçlamaları adeta haklı çıkartacak birtakım tutum, davranış ve fikirler içinde olduğunu görmüştür. Onun döneminde *gâlî* olarak nitelendiği Dürziliğin ilk savunucuları muhtemelen böyle bir yaklaşım içindeydi. Bu nedenle onun Kahire'ye gelişinden sonra yaptığı ilk işlerden birisi dinin sadece batını yönünü dikkate alarak, zahiri yönünü hafife alan, hatta reddeden gruplara şiddetle karşı çıkmak olmuştur.

Kirmânî, *el-Vâiza* adlı risâlesinde de²⁹ Hâkim'in ulûhiyyetini iddia edenleri gulûv ve küfürle itham eder.³⁰ *ed-Durriyye* adını verdiği bir diğer risâlesinde³¹ ise tevhid konusunu tartışmakta ve aradaki zıtlıkları ele almaktadır. Bütün bu çalışmalarında Kirmânî kıyametin Hâkim-Biemrillâh'ın zuhuruyla gerçekleştiğini, dolayısıyla İslâm devrinin sona erdiğini ileri süren Dürzî propagandalarını reddetmiş, İslâm'ın geçerliliğini ve onun şeriatının Hâkim-Biemrillâh ve onun halefleriyle devam edeceğini savunmuştur. Kirmânî'nin yayılma imkânı bulan çalışmaları sayesinde Fâtımî daveti bünyesindeki aşırı doktrinler bir dereceye kadar durdurulabilmiş, ayrılan dailerin bir kısmının İsmâîlîliğe geri dönmesi sağlanmıştır.³²

Dürzî lider Hamza b. Ali'nin³³ 410/1019 yılında kendilerine yönelik baskıdan dolayı faaliyetlerini yeraltında ve Mısır dışında yürütme kararı alması ve Hâkim-Biemrillâh'ın 411/1020 yılında vefat etmesi üzerine Kahire'deki Dürzîlik ciddi bir yara almış; bu süreçte Kirmânî, bir şekilde Dürzîlik ateşini tam olarak söndüremese de, en azından alevlenmesini önleme mücadelesinde kendisine düşen payı yerine ge-

²⁹ Kirmânî, *Mecmûatu Resâil*, 134-147.

³⁰ İdris İmadüddin, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 6: 306.

³¹ Kirmânî, *Mecmûatu Resâil*, 19-34.

³² Fahad Daftary, "Kirmânî, Hamidüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 64.

³³ Hamza b. Ali hakkında bkz. Ahmet Bağlıoğlu, "Dürziliğin Temel Kaynaklarından Hamza b. Ali'nin Risaleleri", *Dini Araştırmalar* 5/14 (2002): 199-210.

tirdikten sonra 410/1019 yılında tekrar asıl faaliyet alanı olan Bağdat'a dönmüştür.

1.3. Vefatı

Kirmânî'nin ne zaman vefat ettiği hususu tartışmalıdır. Ivanow, Kirmânî'nin 408/1017 yılı civarında vefat ettiğini belirtirken,³⁴ Mustafa Galib 411/1020 yılını tercih etmektedir.³⁵ Çok sayıda İsmâîlî çalışmaya ve tahkike imza atmış yazarlardan Muhammed Kamil Hüseyin ise vefat yılı olarak 412/1021 yılını kabul etmektedir.³⁶ Ne var ki tüm bu farklı tarihleri öne süren müellifler bu tarihleri tespit ederken neticede asli bir kaynağa dayanmamaktadırlar. Bu nedenle olsa gerekir ki mesela Ivanow kesin bir tarih vermektense onun 408/1017 yılından sonra vefat ettiği şeklinde esnek bir yaklaşımı tercih eder. Bunun yanında Kirmânî'nin *Risâletü'l-Vadiyye fî Meâlimi'd-Dîn ve Usûlih* adlı eserinde geçen bazı ifadeler durumu nispeten karmaşık hale getirmektedir. Kirmânî söz konusu eserinde İsmâîlî imamaların isimlerini zikrederken, onları Müstansır-Billâh ile sona erdirmektedir.³⁷ Müstansır-Billâh'ın 427/1036 yılında iktidara geçtiği dikkate alındığında, Kirmânî'nin en azından bu tarihe kadar hayatta olması gerekir. Bununla birlikte Kirmânî'nin bu ve diğer birçok eserinin başında ve sonunda, halife Müstansır hakkında bir şey zikretmeksizin, Hâkim-Biemrillâh'a dua etmesi onun Müstansır dönemine kadar yaşamış olma ihtimalini şüpheli kılmaktadır. Buna ilaveten Müstansır döneminde yazılmış eserlerin hiç birisinde Kirmânî'den söz edilmemesi bu manada bir diğer gerekçe olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla *el-Vadiyye* adlı risalesinde halife Müstansır'ın isminin zikredilmesi eserin istinsahı sürecinde müstensihlerden kaynaklanan bir ziyadeliğe olabilir ki bu husus daha makul görünmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında Kirmânî'nin tam olarak hangi tarihte vefat ettiği hususunda kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte,

³⁴ Wladimir A. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (London: Royal Asiatic Society, 1933), 43.

³⁵ Galib, *Târihu'd-Dave*, 228.

³⁶ Bkz. Kirmânî'nin *Risâletü'l-Vâize fî Nefyi Davâ Ulûhiyyeti el-Hâkim Biemrillâh* (Kahire 1952) adlı eserine yazdığı önsöz, 10.

³⁷ Kirmânî, *er-Risâletü'l-Vadiyye fî Me'âlimi'd-Dîn ve Usûlih*, nşr. Muhammed İsa el-Hariri (Kuveyt, 1987), 95.

Hâkim'in şaibeli bir şekilde ortadan kaybolduğu ve hilafetinin sonra erdiği 411/1020 yılında Kirmânî'nin Irak'ta İsmâîlî davet adına faaliyetlerini sürdürüyor³⁸ olması onun 411/1020 ya da bu tarihe yakın bir zamanda vefat ettiği ihtimalini güçlendirmektedir.

2. İsmâîlî Düşüncedeki Yeri ve Eserleri

Kirmânî'nin kendi döneminde İsmâîlî davet içerisindeki kritik rolünün yanında hem yazdığı eserler hem de bir düşünür olarak inkâr edilemez itibarına rağmen,³⁹ onun düşünce sisteminin kendisinden hemen sonraki İsmâîlîler arasında rağbet görmesi şaşırtıcı bir şekilde beklenenden daha sınırlı olmuştur. Bunda kısmen, onun kendisinden önceki İsmâîlî yazarların tersine felsefî mevzulara daha fazla dalmış olması rol oynamış olabilir. Ondan önceki ve sonraki çok sayıda İsmâîlî daisi Kirmânî'den çok ondan yaklaşık bir nesil önce yaşamış olan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003?)'nin görüşlerine meylenmiştir.⁴⁰ Sicistânî'nin bilhassa kozmolojiye dair Yeni Eflatuncu görüşleri gittikçe daha çok rağbet görmüş ve bunun neticesinde Fâtımî halifesi Muiz-Lidînellâh (341-365/953-975)'tan itibaren kesin anlamda İsmâîlî davet yapılanmasının resmi öğretisi hâline gelmiştir. Mesela bu husus Nasır Hüsrev (ö. 481/1088-89) ve Müeyyedd fî'd-Dîn eş-Şirâzî (ö. 470/1077)'nin eserlerinde açıkça görülür.⁴¹

Kirmânî, önceki İsmâîlî düşünürlerden biraz daha farklı bir sistem ortaya koymuştur. Bu sistemde Yeni Eflatuncu etki daha azken, Aristocu felsefe daha fazla etkili olmuştur. O kendisinden önceki İsmâîlî düşünürlerin fikirlerini yeniden derinlemesine ele alarak yeni bir for-

³⁸ Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, 106.

³⁹ Bu anlamda Kirmânî'nin bilhassa şeriatın neshi konusunda Nesefî, Eb Hatim er-Râzî ve Ebû Yakûb es-Sicistânî gibi önde gelen İsmâîlî düşünürler arasında yaşanan tartışmaları neticelendirmek ve fikir ayrılıklarını gidermek amacıyla kalem aldığı *Kitabu'r-Riyâd* adlı eseriyle bu düşünürler arasında bir anlamda hakem rolü oynaması zikredilmeye değerdir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 267-287.

⁴⁰ Sicistânî'nin hayatı ve görüşleri için bkz. Paul Ernest Walker, *Abu Ya'qub Al-Sijistani: Intellectual Missionary* (London: I.B.Tauris, 1996).

⁴¹ Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 233.

mülasyona gitmeye çalışmıştır. Onun görüşleri, büyük İslam filozofları Farabi ve İbn Sina ile paralellikler arz eder ve bu manada o İsmâîlî düşüncüyü bu iki filozofun sistemine uygun bir şekilde yeniden ifade etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte bu yeni yaklaşım İsmâîlî imamet anlayışını etkilememiş, söz konusu etki daha çok metafizik ve kozmoloji anlayışında kendini göstermiştir.⁴²

Kirmânî, İsmâîlî çevrelerde hak ettiği ilgiye mazhar olamamış ve kısmen ihmal edilmişse de bu durum 6./12. yüzyılda Yemen’de Tayyibî İsmâîlîlerinin ona yönelik ilgilerindeki artışla farklı bir yola girmiş; onun düşünceleri Tayyibî İsmâîlî düşüncesinde merkezi konuma yerleşmiştir. Kirmânî, Tayyibî İsmâîlîleri için ayrıcalıklı bir konuma gelmiş, başta kozmoloji olmak üzere felsefi konularda seçkin bir yere sahip olmuştur. Bu gelişme Tayyibî düşünce açısından önemli olmasının yanında, onun eserlerinin aynı zamanda Tayyibî İsmâîlî dailerince korunarak günümüze kadar ulaşmasına katkıda bulunmuştur. Günümüzde Kirmânî’nin elimizde bulunan eserlerinin büyük bir kısmı bu dailer kanalıyla günümüze ulaşmış el yazması nüshaların neşirleridir.⁴³

Bu manada 832/1428 yılından 872/1468 yılındaki ölümüne kadar Tayyibîlerin onaltıncı baş daisi olarak faaliyette bulunmuş İdris İmadüddin özel bir yere sahiptir. O, *Uyûnu’l-Ahbâr* olarak meşhur olan eserinde Kirmânî’nin eserlerinin tam bir listesini verir. Bunu yaparken söz konusu eserlerden hangilerinin Yemen’e ulaştığını kaydetmesi de önemlidir.⁴⁴ Bu bizim Kirmânî’nin hangi eserleri telif ettiği hakkında bilgi sahibi olmamızın yanında günümüzde büyük bir ihtimalle el yazmaları halinde neşeredilmeyi bekleyen matbu olmayan eserleri hakkında da bir kanaate sahip olmamıza yardımcı olur. Nitekim eğer Kirmânî’nin eserleri İdris İmadüddin döneminde Yemen’de istinsah edilmemişse, büyük bir ihtimalle bu eserler günümüze ulaşabilme şanslarını kaybetmiş olmaktadırlar. Çünkü başta Kirmânî’nin eserleri olmak üzere, eski İsmâîlî eserlerin günümüze

⁴² Walker, *Hamid al-Kirmani*, 27.

⁴³ Daftary, *The Ismailis*, 278.

⁴⁴ Bkz. İdris İmadüddin, *Uyûnu’l-Ahbâr*, 6: 284-288.

ulaştırılmasında maalesef Yemen dışındaki, mesela Suriye İsmâîlîleri geleneği gibi, kanalların katkısı son derece kısıtlıdır.⁴⁵

İki küçük risale olan *el-Hâviye* ve *el-Lâzime*, ki birincisi net bir şekilde 399/1008 tarihinde yazılmıştır, bizim Kirmânî'nin en erken faaliyetlerine dair bilgi sahibi olmamızı sağlar. *Hâviye* tam olarak *Risâletu'l-Hâviye fî'l-Leyl ve'n-Nehâr*⁴⁶ başlığını taşır. Risale İsmâîlî davete mensup birilerinin İsmâîlî imamet anlayışında asli figürler olan *nâtık* ve *esâsın* öncelik sırasına dair sordukları bir soruya cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır. Risale, *nâtıkın*/ peygamberin *esâsa*/imama önceliği hususunu açıklar. Gâlib'in neşrettiği bu risale sadece on sayfadır ve bu itibarla başlığındaki kapsayıcı olma niteliğini yansıtacak düzeyde değildir veya Kirmânî'nin bakış açısını gerektirdiği genişlikte yansıtmadığı ortadadır. Ancak burada önemli olan Kirmânî'nin 399/1008 yılında İsmâîlî davet içerisinde bu gibi meselelerde kendisine danışılacak düzeyde üst bir konumda olmasıdır. Ayrıca risalenin yazılış formundan anlaşıldığı kadarıyla Kirmânî'nin vereceği cevap İsmâîlî mensuplar tarafından son derece önemsenmektedir.

Diğer risale olan *Risâletu'l-Lâzime*'ye gelince, söz konusu risale Ramazan orucu ve orucun ne zaman tutulmaya başlanacağına dair kaleme alınmıştır. Fâtımîler, Ramazan orucuna başlarken Sünnî kesimin hilali görmeyi esas almasının tersine, astronomik hesaplamaları esas almaktaydılar. Bu nedenle oruca başlama anında İsmâîlîlerle, başta Sünnîler olmak üzere, diğer kesimler arasında kimi zaman ihtilaflar, hatta bazen de sürtüşmeler ve kavgalar yaşanmıştır. Bu nedenle bilhassa Sünnî hâkimiyeti altında yaşayan İsmâîlîler için bu durum tedirginlik arzetydi. Risaledeki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Fâtımî imamının o yılki talimatları doğrultusunda Ramazan orucuna iki gün erken başlanması gerekmektedir. Kirmânî burada imamın talimatlarına sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu risalede öne çıkan temel husus Kirmânî'nin bu eseri yazmasının, onun

⁴⁵ Krş. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*, 28.

⁴⁶ Kirmânî, *Mecmûatu Resâil*, 102-112.

dava içerisinde üst düzey bir otorite olarak görevinin bir parçası olmasıdır.⁴⁷

Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye* adlı eserinde günümüze ulaşmayan altı eserinden bahseder. Bunlar *İklîlu'n-Nefs ve Tâcu'hâ*⁴⁸, *Tâcu'l-Ukûl*, *el-Hadâik*⁴⁹, *el-Mefâviz*,⁵⁰ *el-Mukâyis*, *el-Vahîde fî'l-Meâd*⁵¹ ve *en-Nakd ve'l-İlzâm*⁵². *El-Akvâlu'z-Zehebiyye*'de yine Kirmânî'nin büyük bir ihtimalle Kahire'ye gelmesinden önce kaleme aldığı *el-Mecâlisu'l-Basriyye ve'l-Bağdâdiyye* adlı eserinden de bahsedilmez.

El-Akvâlu'z-Zehebiyye'de geçen ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla günümüze ulaşmadığı anlaşılan bu risaleler muhtemelen nefis ile ilgili mevzulardan bahsetmekteydiler. *Mekâyis* ve *Mizânu'l-Akl* adlı risaleler ise gulata, özellikle de tenasüh ile ilgili görüşlerine reddiye amacıyla kaleme alınmıştı.⁵³ Yine bu eserde geçen ifadelerinden Kirmânî'nin, çağdaşı meşhur Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024) ile birtakım polemiklere girdiği ve onun birtakım fikirlerini eleştirdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisinin onun *en-Nakd ve'l-İlzâm* adlı eseri olduğu anlaşılmaktadır. Kirmânî, Kadi Abdülcabbâr'ın hayatın canlı bir şey olmasını reddettiğini⁵⁴ ifade ederek onun bu görüşüne karşı çıkar ve kendi argümanlarını ortaya koyar. Bilindiği üzere Kadî Abdülcabbâr Mu'tezile âlimi ve Hanefî hukukçusu Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî (ö. 369/979-80)'den ilim öğrenmek üzere Bağdat'a gitmiş, ayrıca daha sonra 389/999 yılında gittiği hac dönüşünde kısa süreliğine Bağdat'a uğramıştır.⁵⁵ Dolayısıyla Kirmânî'nin, Kâdî Abdülcebbar ile bu sü-

⁴⁷ Kirmânî, "er-Risâletu'l-Lâzime fî Savmi Şehri Ramadân ve Hînih", *Mecmûatu Resâil Kirmânî* içinde, 61-80.

⁴⁸ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, nşr. Mustafa Galib (Beyrut, 1977), 14, 134, 143, 192.

⁴⁹ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 143.

⁵⁰ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 151, 186, 193.

⁵¹ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 14.

⁵² Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 142.

⁵³ Bkz. Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, 364.

⁵⁴ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 142.

⁵⁵ Bkz. Metin Yurdagör, "Kâdî Abdülcebbar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:104.

reçte karşılaştığı, karşılaşmasa da en azından onun fikirlerinden haberdar olduğu ve ona karşı reddiyeler kaleme aldığı öngörüsünde bulunulabilir.

Bilindiği üzere, başta Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34) olmak üzere İsmâîlî âlimler tıp ve felsefe olmak üzere çağının geometri dışındaki bütün ilimlerinde eser veren meşhur hekim ve deist filozof Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925)⁵⁶ ile bilhassa nefis, nübüvvet ve tenasüh konularında ciddi tartışmalara girmişlerdir. Ebû Hâtim yukarıda söz edilen konular üzerine filozofla şiddetli tartışmalar yapmış, onun ileri sürdüğü iddiaları teker teker ele alarak çelişki ve tutarsızlıklarını *A'lâmu'n-Nübbüvve* adlı eserinde gösterip onları çürütmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Kirmânî, Ebû Hâtim'in eksik bıraktığı sorgulamaları derinleştirerek Ebû Bekir er-Râzî'nin fikirlerinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁷ Bu manada Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye* adlı eserini bilhassa nefsin mahiyeti ve nübüvvet konularında Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserindeki görüşlerini reddetmek; Ebû Hâtim er-Râzî'nin eksik bıraktığı noktaları tamamlamak amacıyla kaleme almıştır.

Kirmânî, meşhur edebiyatçı ve Mu'tezilî kelamcı Câhız (ö. 255/869)^{a58} yazdığı reddiye ile Hz. Ali'nin ilk üç halifeye üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Muhtemelen Câhız'ın *Osmâniyye* adlı eseri üzerinden reddiyesini kaleme alan Kirmânî bu amaçla *Ma'âsimu'l-Hudâ ve'l-İsâbe fî Tafdîli Ali alâ's-Sahâbe*⁵⁹ adlı eseri yazmıştır. Birinci bölümü eksik olan bu eser öncelikle Hz. Ali'nin ilk üç halife dâhil diğer sahabelere olan üstünlüklerini ele alır. Bununla birlikte genel Şii eğilimden farklı olarak Hz. Ebû Bekir'in faziletlerinden de bahsedilir. Walker'ın da belirttiği üzere Kirmânî'nin bu tu-

⁵⁶ Ebû Bekir er-Râzî hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 479-485.

⁵⁷ Bkz. Kaya, "Râzî, Ebû Bekir" 34: 483.

⁵⁸ Câhız hakkında bkz. Ramazan Şeşen, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 20-24.

⁵⁹ Walker, bu eserin yazma halinde Institute of Ismaili Studies'de bulunduğunu ve eseri incelediğini belirtir. Eserin değişik yerlerinde Câhız'a ve *Osmâniyye* adlı eserine atıflar yer almaktadır, bkz. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*, 147.

tumu dönemin şartlarıyla alakalıdır. Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın 401/1010 yılında yayınladığı bir fermanla Sahabe'ye yönelik kötü söz sarf edilmesini yasaklaması muhtemelen Kirmânî'nin Hz. Ebû Bekir'e dair yazdıklarında etkili olmuş olmalıdır.⁶⁰

Eserlerinin hemen hemen tamamının başında veya sonunda Hâkim-Biemrillâh'ın imametini açıkça beyan eden ve bu amaçla risaleler⁶¹ ve eserler⁶² kaleme alan Kirmânî, Hâkim'in imameti hususunda Zeydilerle de polemiğe girmiştir. Bu manada Kirmânî 408/1018 yılında Mısır'a gelmesinden önceki bir tarihte Hâkim'in imametini reddeden Gılân ve Deylem bölgelerinin hükümdarı Zeydî imam el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 411/1021)'e red-diye amaçlı *er-Risâletü'l-Kâfiye fî'r-Redd alâ'l-Hârûnî el-Huseynî* adlı bir risale telif etmiştir.⁶³

Sonuç Yerine

Şiî bir düşünce sistemi olarak İsmâililik doğal olarak öğretisinin omurgasına imamet prensibini yerleştirmiştir. Hicri üçüncü asrın başlarına kadar götürülebilecek erken bir zaman diliminde tüm çabasını Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'ın'ın Kâim-Mehdi olarak dönüşü fikri üzerine inşa eden İsmâililik, dönemin sosyo-politik şartlarını da dikkate alarak bu yönde davet adı verilen güçlü ve dinamik bir propaganda faaliyetine girişmiştir. Fâtımîler devletinin kuruluşuna kadar gizli davet dönemi adı verilen yetmiş yılı aşkın bir sürede zuhuru beklenen eskatolojik bir figür olarak Mehdi'ye davet, İslam âleminin değişik bölgelerinde ciddi anlamda karşılık bulmuştur. Bu anlamda erken dönem İsmâililiğin bir kanadı olarak düşünülebilecek Karmatilik içerisinde Mehdi olduğu iddiasıyla çok sayıda kişi ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte İsmâilî düşüncede asıl kırılma ve dönüşüm Ebû Muhammed Ubeydullâh b. Hüseyin'in Mehdi olarak ortaya çıkıp Abbâsîlere karşı Hz. Fâtıma'nın soyundan geldiğini iddia

⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*, 38.

⁶¹ "Risâletü'l-Mebâsimü'l-Bişârât bi'l-İmam el-Hâkim bi-Emri'llâh" adlı risalenin başlığından da anlaşılacağı üzere tamamen Hâkim'in imametini ispat etmek için kaleme alınmıştır.

⁶² Mesela bkz. *el-Mesâbih fî İsbâti'l-İmâme*.

⁶³ Bkz. *Mecmûatu'r-Resâil*, 148-182. Söz konusu risalenin Kirmânî'nin bir diğer eseri olan *Mebâsimü'l-Bişârât*'ta zikrediliyor olması (s. 59) onun Mısır'a gelmeden önce yazıldığını göstermektedir.

ederek kurduğu Fâtımîler devletinin tarih sahnesine çıkmasıyla yaşanmıştır. Fâtımîler Abbâsîlere karşı politik anlamda en büyük tehlikeyi teşkil etmiştir. Ali-Fâtıma soyundan liderlerin yöneteceği bir devletin kendileri için ciddi riskler taşıyacağını gayet iyi bilen Abbâsî kanadı bu manada Fâtımîlerle birçok yoldan ciddi bir mücadeleye girmiştir. Bu mücadelesinde siyasi ve askeri tedbirlerin yanında farklı kesimden “İsmâîlî olmayan” ulemanın “desteğine” başvurularak çok sayıda Fâtımî karşıtı irili ufaklı fermanlar, reddiye türü polemik metinleri mücadele alanına sürülmüştür.

Fâtımî kanadı ise Abbâsîlere karşı en etkili araç olarak başlangıçtan beri kullandığı davet faaliyetiyle cevap vermeye çalışmıştır. Fâtımîler döneminde çok daha organize ve sofistike bir yapı kazanan İsmâîlî davet İslam dünyasının belli başlı bölgelerinde “Kahire’deki İmam” adına davet faaliyetlerini yoğunlaştırmışsa da asıl hedef Abbâsîlerin can damarı konumundaki Irak ve tabii ki Bağdat olmuştur. Buradaki başarı bütün İslam coğrafyasına doğrudan etki edebilecek bir kapasiteye sahipti. Bir tarafta Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh, diğer tarafta Fâtımî halifesinin yer aldığı bir dönemde bu rekabet zirveye çıkmıştır. Hâkim-Biemrillâh Kahire’de çok donanımlı, zeki ve kabiliyetli dailer yetiştirerek bunları özellikle Abbâsî payitahtına göndermiştir. Bunların arasında belki de en öne çıkan ancak hayatı hakkında maalesef son derece kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz dai muhtemelen hicri üçüncü asrın ortalarında doğmuş olan Hamîdüddin Kirmânî’dir. Bir dai olarak başarılı bir strateji adamı, bir anlamda kelamcı, İsmâîlî “filozof” vasıflarını kendinde taşıyan Kirmânî İslam düşüncesine dair araştırmalarda hakettiği yeri maalesef alamamıştır. Bunda bir yandan tarihsel süreçte Abbâsî-Fâtımî/Sünnî-İsmâîlî çekişmesinin yarattığı düşmanlık ve önyargı rol oynarken diğer yandan İsmâîlî öğretinin başta Kirmânî’ye ait temel metinlerinin son dönemlere kadar araştırmacılar için ulaşılabilir olmaktan uzak olmaları rol oynamıştır.

Nitekim Kirmânî özelinde düşünüldüğünde onun hayat hikayesinin birçok boşlukla malul olduğu görülür. Bu boşlukların doldurulması muhtemelen uzun vadede yeni İsmâîlî metinlerin ortaya çıkması ya da neşeredilmesiyle mümkün olacaktır.

Bilebildiğimiz kadarıyla Kahire’de ya da Kirmân’da doğmuş olan

Kirmânî son derece zeki, yetenekli ve İsmâîlî öğretiye yüksek düzeyde vakıf bir daidir. Onun Irak’a dai olarak gönderilmesi ve hüccetü’l-Irakeyn olarak nitelenmesi davet içerisinde yüklendiği misyonun ne derece büyük olduğunu gösterir mahiyettedir. Özellikle İsmâîlî öğretiye dair yazdığı *Râhatu’l-Akl* adlı eseri İsmâîlî düşüncesinin adeta şahıkasıdır. Bunun yanında onun dördüncü asrın sonlarında Kahire’de ortaya çıkıp ortalığı kasıp kavuran Dürzilik hareketi ve öğretisine karşı adeta kurtarıcı olarak Irak’tan çağırılması ilmî anlamdaki yetkinliğini gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekicidir. Bir anlamda Kahire’de Dürzilik ateşinin söndürülmesinin baş mimarının Kirmânî olduğunu dile getirmek abartı olmayacaktır. Bu çalışma Kirmânî’nin hayatına dair ufak bir kesit sunmaktadır. Doalysıyla Kirmânî’nin hikayesi daha nice çalışmaların yapılmasını beklemektedir.

Kaynakça

- Avcu, Ali. “Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 267-287.
- Antâkî, Yahya b. Saîd b. Yahya. *Târîhu’l-Antâkî*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî. Trablus, 1990.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Dürziliğin Temel Kaynaklarından Hamza b. Ali’nin Risaleleri”. *Dinî Araştırmalar* 5/14 (2002): 199-210.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Sıradışı Bir Fatimî Halifesi: Hâkim Biemrilâh”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8 (2012).
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Keşfu Esrârî’l-Bâtıniyye*. nşr. Ali Aslan. İstanbul: Mektebetu’l-İrşâd, 2021.
- Cabirî, Muhammed el-Abid. *Bunyetu’l-Akl’l-Arabî*. nşr. Merkezu Diraseti’l-Vahdeti’l-Arabiyye. Beyrut, 2013.
- Daftary, Farhad. “Kirmânî, Hamîdüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 64. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis: Their History and Doctrines*. Cambridge. Cambridge University Press, 2007.

- Galib, Mustafa. *Târîhu'd-Daveti'l-İsmâiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1965.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşşâr Avvâr Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Ivanow, Wladimir A.. *A Guide to Ismaili Literature*. London: Royal Asiatic Society, 1933.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut, trz.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem eş-Şeybânî. *el-Kâmîl fî't-Târîh*. nşr. Muhammed Yusuf Dakkâk. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Kallek, Cengiz. "Ritl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2008..
- Karaşi, İdris İmadüddin b. Hasan. *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr*. nşr. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1984.
- Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 479-485. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdu'd-Dîn b. Abdillâh. *Mecmûatu Resâili'l-Kirmânî*. nşr. Mustafa Galib. Beyrut, 1983.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdu'd-Dîn b. Abdillâh. *El-Akvâlu'z-Zehbiyye*. nşr. Mustafa Galib. Beyrut, 1977.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdu'd-Dîn b. Abdillâh. *el-Mesâbih fî İsbâtî'l-İmâme*. nşr. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1996.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdu'd-Dîn b. Abdillâh. *er-Risâle el-Vâize fî Nefyi Davâ Ulûhiyyeti'l-Hâkim Biemrillâh*. nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin. Kahire, 1952.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdu'd-Dîn b. Abdillâh. *er-Risâletu'l-Vadiyye fî Me'âlimi'd-Dîn ve Usûlih*. nşr. Muhammed İsa el-Harirî. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdu'd-Dîn b. Abdillâh. *Râhatu'l-Akl*. nşr. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdu'd-Dîn b. Abdillâh. *Risâletu'l-Vâize fî Nefyi Davâ Ulûhiyyeti el-Hâkim Biemrillâh*. Kahire 1952.
- Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâl*. nşr. Musa eş-Şebiri ez-Zencânî. Kum, 1418.

- Şeşen, Ramazan. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 20-24. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.
- Walker, Paul Ernest. *Abu Ya'qub Al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London: I.B.Tauris, 1996.
- Walker, Paul Ernest. *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. London: I.B Tauris, 1999.
- Yurdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001,.
- Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Zehebî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*. Beyrut, 1993.

Extended Summary

As one of the major branches of Shia, Ismailism owes its success largely to the dawa organization and expansion strategy carried out with a great secrecy since the middle of the third century AH. Thanks to this spreading strategy, Ismailism reached the power to establish the Fatimid state (296-567/909-1176) at the end of the third century. Even though the dawa organization was highly organized even in the early stages of Ismailism, after the establishment of Fatimid state, it became much more systematic and sophisticated, and it turned into a social phenomenon targeting the entire Muslim community. Fatimids gave the dawa organization a socio-political identity, which found its basis in the Ismaili belief, and attributed a dominant role to this phenomenon in the establishment of their power. Therefore, special attention was given to the training of dais (propagators) who were the most important part of the dawa organization, and they were sent to the large part of the Islamic world to organize the Ismaili propagation.

Among the prominent representatives of the Ismaili dawa organization were Abû Hâtîm al-Râzî (d. 322/933), Muhammad b. Ahmad al-Nasafî (d. 332/943), Qadî al-Nu'mân (d. 363/974), Abû Ya'kûb al-

Sijistânî (d. 393/1003?) and Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (d. circa 411/1020), al-Mu'ayyad fî al-Dîn al-Shirâzî (d. 470/1077) and Nâsir Khusraw (d. 481/1088). With the contributions of these dais, Ismailism lived its "golden age" in the field of politics, economy and literature. In this period, Ismaili dais wrote many works in the fields of Kalam, philosophy, fiqh and other exoteric and esoteric sciences, and spread the Ismaili propagation not only within the borders of the Fatimid state, but as far as India and Transoxiana.

These dais also made theoretically and practically crucial contributions both in the formation and spread of Ismaili teaching. Among them, with their philosophical views mostly influenced by Neoplatonism Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Hamîd al-Dîn al-Kirmânî had an exclusive place in shaping Ismaili teaching. Nevertheless, mostly due to political and sectarian prejudices, these dais in particular and Ismailism in general have not been as they deserve in the Islamic thought. Thus, it is important to enlighten Ismaili thought via new researches. In this sense, Hamîd al-Dîn al-Kirmânî deserves a special attention. Nevertheless, while the hostility and prejudice created by the Abbasid-Fatimid/Sunni-Ismaili conflict played a role in this, on the other hand, the fact that the main texts of the Ismailis, especially those of al-Kirmânî, were far from being accessible to researchers until the last periods have also been effective.

Hamîd al-Dîn al-Kirmânî can be considered as the most famous and prominent Ismaili dai, and most learned and prolific Ismaili theologian and philosopher of the Fatimid period. However, we have highly limited information about his life most likely because of his activities conducted, like other Ismaili dais, with great secrecy, and therefore, it is hardly to present a whole picture of his life. His name is not even mentioned by historians contemporary with him. Therefore, we reach information about al-Kirmânî's life, partly from his own works and partly from the later Mustalî Ismaili works.

Ismaili propagation activities spread over a much wider area in the Islamic world during the reign of al-Hâkim bi-Amr Allah (r. 386-411/996-1021), the sixth Fatimid caliph. The Ismaili dawa, conducted outside the borders of the Fatimid state in certain regions of the

Islamic world such as Egypt, Syria, Khorasan, Yemen, Sind, and Multan concentrated in Iraq, which was the heart of the Islamic world and the Abbasid power. A large number of dais were sent to perform dawa activities in Iraq, especially in Baghdad and Basra. As one of the outstanding Ismaili dais, al-Kirmânî conducted the dawa in Iraq and the surrounding regions, and succeeded in bringing some of the prominent Abbasid rulers to the Ismaili dawa.

Al-Kirmânî also made the most significant efforts to struggle with the Druze, which emerged in Cairo during the reign of al-Hakim bi Amr Allah and caused great disturbances in Cairo with their teaching and activities centered on the divinity of al-Hâkim. During this period, al-Kirmânî left Iraq for Cairo to defend the Ismaili teaching against Druze and achieved remarkable success through his works against them. Al-Kirmânî also made some changes in the Ismaili teaching, especially with his masterpiece, *Râhat al-Aql*. In particular, instead of Abû Yaqûb al-Sijistânî's Neoplatonic cosmology consisting of triple hypostasis, he developed a cosmology similar to al-Fârâbî's cosmology of ten Intellects. However, this cosmology could not take the place it deserves in the official Fatimid-Ismaili teaching, but was adopted among the Tayyibî Ismailis in the later period.

Alevî İnanç Kültüründe Hz. Nûh ve Nûh Tûfanı*

Noah and Noah's Flood in the Culture of Alawite Faith

Fevzi RENÇBER*

Öz

Hz. Nûh ve Nûh tûfanı, tarihsel süreç içerisinde birçok kültür içinde yaşatılarak günümüze kadar gelen, önemli bir figürdür. Tûfan'ın yaşatıldığı kültürlerden biri de Alevilik-Bektaşilik'tir. Bu konuda yapılan araştırmalar dikkate alındığında günümüze kadar Hz. Nûh ve Nûh tûfanı metaforu kullanılmış olmasına rağmen özerinde detaylı bir araştırma yapılmaması bizleri bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Hz. Nûh ve Nûh tûfanına genel anlamda farklı anlamlar yüklenildiği gibi özel anlamda da Alevî-Bektaşî kültüründe de farklı betimlemelerin kaynağı olarak kullanılmıştır. Örneğin; Alevî ve Bektaşî nitelermeli gruplarda tevellâ ve teberra inanç ilkelerini merkeze alan Ehl-i Beyt kavramı, klasik kaynaklarda da Hz. Nûh ve Nûh tûfanı metaforuna benzetilerek kullanılmaktadır. Muharrem orucunun ardından Kerbelâ şehitlerinin ruhu için âşûrâ

Abstract

Noah and Noah's Flood appear before us as an important turning point surviving in many cultures in the historical process, which was used as a religious and cultural motif in every period of humanity. One of the cultures in which the Flood was kept alive is Alevism-Bektashism. Considering the studies conducted on this subject previously, although the metaphor of Noah and Noah's flood has been used until today, the lack of a detailed study on it has prompted us to conduct this study. For this reason, different meanings were attributed to Noah and Noah's Flood in general, and it was used as a source of different descriptions in the Alawite-Bektashi culture in a specific sense. For example, the concept of *Ehl-i Beyt*, which is based on the principles of belief in *tawalla* and *tabarra* in groups with Alevî and Bektashi qualifications, was also used in classical sources with an analogy to the metaphor of Noah and

* Bu çalışma, Şırnak Üniversitesi tarafından 25.05.2021'de düzenlenen 2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu'ndaki bildirinin genişletilmiş şeklidir.

* Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye, fevzirencber@hotmail.com, ORCID ID:0000-0002-5676-7871.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
17.10.2022	29.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1190272	

dağıtmak Alevilik kültürünün gereklerinden birisidir. Aşûrânın tarihçesi Nûh tûfanına kadar götürülerek âşûrânın önemi Aleviler tarafından ortaya konulmaktadır. Alevî-Bektaşî kültüründe Nevruz 21 Mart'ta kutlanır. Çünkü Alevî-Bektaşî kültüründe Hz. Nûh, tûfandan sonra karaya ilk defa bugün oturmuştur. Bununla birlikte özellikle kuş mitolojisi etrafında şekillenen inanış boyutuyla Alevî ve Bektaşilikte güvercine farklı anlamlar yüklenmiş ve kurtuluşun mitik bir simgesi olarak kullanılmıştır. Biz de bu hususları dikkate alarak Alevî-Bektaşilikte Hz. Nûh ve Nûh tûfanı çerçevesinde şekillenen ve günümüze kadar ulaşan anlatıları ve kullanılan sembolleri bu çalışmamızda işlemeyi uygun bulduk.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Bektaşilik, Hz. Nûh, Alevî Gelenek.

Noah's Flood. It is one of the Alawite requirements to distribute *Ashura* for the souls of the martyrs of Karbala after the Muharram fasting. The history of Ashura dates back to Noah's Flood, and the importance of Ashura is revealed by Alawite. Nawruz is celebrated on March 21In Alevî-Bektashi culture. Because Noah set foot on land for the first time after the flood that day in the Alawite-Bektashi culture. However, the pigeon was used as a symbol of salvation by giving different meanings especially in Alawite and Bektashism, which were shaped around bird mythology. In this context, we have found it appropriate to deal with the narratives shaped in the framework of Noah and Noah's Flood and that have survived until our present day, and the symbols used in the groups defined as Alawi-Bektashi in this paper.

Keywords: History of Islamic Sects, Alevism, Bektashism, Noah, Alewite Tradition.

Giriş

Hz. Nûh ve Nûh tûfanı, tarihsel süreç içerisinde birçok kültür içinde yaşatılarak günümüze kadar gelen, insanlığın her dönem dinî ve kültürel bir motif olarak kullandığı önemli bir dönüm noktası ve argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektaşî kültürü üzerine yaptığımız çalışmalardan edindiğimiz bilgiler ve mevcut çalışmalar dikkate alındığında günümüze kadar Hz. Nûh ve Nûh tûfanı metaforu kullanılmış olmasına rağmen detaylı bir şekilde bu konunun dikkatlerden kaçması bizleri bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Bu sebeple Hz. Nûh ve Nûh tûfanına genel anlamda farklı anlamlar yüklenildiği gibi özel anlamda da Alevî-Bektaşî kültüründe de farklı betimlemelerin kaynağı olarak kullanılmıştır. Örneğin; Alevî ve Bektaşî nitelemeli gruplarda tevellâ ve teberrâ inanç ilkelerini merkeze

alan Ehl-i Beyt¹ kavramı, klasik kaynaklarda da Hz. Nûh ve Nûh tûfanı metaforuna benzetilerek kullanılmaktadır. Muharrem orucunun ardından Kerbelâ şehitlerinin ruhu için âşûrâ dağıtmak Alevî geleneklerinden birisidir.² Âşûrânın tarihçesi Nûh tûfanı'na kadar götürülerek âşûrânın önemi Alevîler tarafından yaşatılarak ortaya konulmaktadır. Alevî-Bektaşî kültüründe Nevruz 21 Mart'ta kutlanır. Çünkü Alevî-Bektaşî kültüründe Hz. Nûh, tûfandan sonra karaya ilk bugün ayak basmıştır. Bununla birlikte özellikle kuş mitolojisi ve inanişi etrafında şekillenen Alevî ve Bektaşîlik düşüncesinde güvercine farklı anlamlar yüklenerek kurtuluşun simgesi olarak kullanılmıştır. Biz de yukarıda anlatılanları dikkate alarak bu çalışmamızda Alevî-Bektaşî olarak tanımlanan gruplarda Hz. Nûh ve Nûh tûfanı çerçevesinde şekillenen ve günümüze kadar ulaşan anlatıları ve kullanılan sembolleri işlemeyi bu çalışmamızda uygun bulduk. Özet bir ifadeyle tûfan kültürünün Alevîlerin inanç dünyasında ve sosyal hayatındaki yansımaları Alevîlerin kendileri ve Alevî-Bektaşî klasik kaynakları merkeze alınarak bu kültürün teorik ve pratik yansıması ortaya konulmuştur.³

1. Hz. Nûh'un Peygamberliği

Alevî-Bektaşî klasik kaynaklarında ve kültüründe Yüce Allah tarafından *"Toplumsal nizam içinde süregelen belirli işlevleri icrâ eden temel bir ilâhî sistem"*⁴ gereği olarak insanlara rehberlik etmek üzere gönderilen Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar olan bütün peygamberlere iman edilmektedir. Peygamberlere iman Alevîliğin temel esasları içindedir. Klasik kaynaklarda Allah'a imandan sonra peygamberlere iman konusu da tartışılmaz bir gerçeklik

¹ Ömer Faruk Teber, "Bektâşilikte Otorite", *Mîl ve Nihâl: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 82; Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite*, (Ankara: Berikan Yayınları, 2020), 225-228.

² Yılmaz Arı, "Ali Büyükhahin Dede İle Alevilik ve Dini Otorite Üzerine", *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences* 7/38 (2021), 588.

³ Ömer Faruk Teber, "Bektâşî Geleneğindeki Sembolik Yorum", *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* 3 (2018), 413-422.

⁴ Arı, "Toplumsal Değişim ve Din", *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/16 (2021), 132.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de ulu'l-azm peygamberlerden biri olarak tavsif edilen Hz. Nûh'a bu bağlamda iman edilmektedir.

Kur'ân'da Nûh Peygamberle ilgili anlatılan olaylar silsilesi Alevî-Bektâşî klasiklerinde de geçmektedir. Bu bağlamda Hz. Nûh'un, kendi kavmini Allah'a ibadete ve itaate çağırdığı ve sadece bir kısmını iknâ ettiğine değinilerek çaresizliğinin sonucunda Allah'a yalvarması, O'ndan yardım talep etmesi ve nihâyetinde de Allah'ın Nûh'u ve kendisine tâbi olanları, davete tâbi olmayan insanlardan ayırarak tûfan ile desteklenmesi ve Allah'ın onu bir ak tâc ile ödüllendirdiği anlatılmaktadır.⁵

*“Doğayı, dünyayı, toplum ve bireyi anlama ve anlamlandırma çabası olan bir yaşam biçimi”*⁶ olarak da bilinen Alevîliğin klasik kaynaklarında Hz. Nûh ve kıssası üzerinden Alevîlik ve Bektâşîliğin temel sembolleri argüman olarak kullanılmaktadır. Alevî-Bektâşî erkânları icrâ edilirken okunan gülbank, deyiş ve nefeslerde bütün peygamberler zikredildiği gibi Hz. Nûh peygamberin isminin de sürekli zikredildiğini görmekteyiz. Hz. Nûh'tan bahsedilirken “Nûh Neciyullah” olarak zikredilmektedir. Deyiş, şiir, gülbank, mirâciye ve nefeslerde ise şu şekilde geçmektedir:

Kurtuluşa gemi yaptırdı Nûh'a
Nûh secde eyleyip yakardı Şâh'a
Sırlar vasıl olur Sübhân Allah'a
Kopan kıyametin sonrası nedir...
Selâm olsun ol güruhu nâci soyuna
Nûh nebiye, taamında âşûrâye, gemisindeki cümle mahlûkata...
Zulüm-ü hasrete giriftar fertler
Geçti Nûh nebiler tûfanla Şit'ler...
Halil İbrahim'le Nûh'a

⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 122.

⁶ Kamil Sarıtaş, “Hak Halilî Dergâhı'nın Bilgi Kaynakları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi* 102 (Haziran 2022), 130; Arı, *Değişim Sürecinde Alevîlikte Dini Otorite*, (İstanbul: Asitan Yayınları, 2022), 14.

Tûfanda erdiler Şâh'a

Niyazi Arslan (Dede)

2. Hz. Nûh ve Âşûrâ Geleneği

“Günümüzde modern toplulukların din gerçeği ile münasebetlerinde meydana gelen etkin ve hızlı toplumsal değişmelerin ana ekseninde sekülerleşme etkisi”⁷ olsa bile Alevî-Bektaşîler bu tarz değişimlere karşı kendi kültürlerini muhafaza etmede kararlılık göstermektedirler. Bu bağlamda kültürlerinde Hz. Nûh üzerine kurgulanan temel sembollerden birinin “Dinsel referanslı aktiviteler”⁸ içerisinde büyük öneme haiz olan âşûrâ geleneğidir. “Âşûrâ” tabirinin kökenine baktığımızda Arapça kaynaklarda “Âşûrâ” şeklinde kullanıldığını görmekteyiz. Arapçada “aşr” on sayısına tekâbul etmektedir ki bundan muharrem ayının onuncu günü kastedilmektedir. Diğer yandan, develerin güdülmesiyle ilgili “ısr” kökünden türemiş Arapça bir kelime olarak kabul edenler olduğu gibi, bu dilde “faûlâ” vezninin bulunmadığını ileri sürerek İbranice’den geldiğini iddia edenler de bulunmaktadır.⁹ Bu durum bu konuda ittifak olmadığını göstermekle beraber âlimlerin çoğu “âşûre” kelimesinin Arapça olduğunu kabul etmişlerdir.

Âşûrâ kelimesinin menşei hakkında kaynakların belirttiği görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. Âşûrâ, Hz. Mûsâ Peygamber ve kavminin, Firavun’un zulmünden kurtulduğu ve Yahudilerin oruç tutmakla mükellef olduğu önemli bir gündür. Bu görüş daha ziyade müsteşrikler tarafından benimsenmiştir. Buna göre Müslümanların mübarek bir gün olarak kabul edip oruç tuttıkları âşûrâ, Yahudi geleneğine dayanmaktadır. İkinci olarak; Âşûrâ, Nûh peygamberden itibaren bütün Sâmi dinlerde var olan ve cahiliye Arapları arasında da Hz. İbrâhîm’den beri önem atfedilip oruç tutulan bir gündür.¹⁰ Buhârî’de bu konu şu şekilde geçmektedir: Allah Rasûlü Medine-i

⁷ Arı, “Toplumsal Değişim ve Din”, 135.

⁸ Arı, “Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel ve Dinî Hayattaki Rolü”, *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/49 (2021), 2009.

⁹ İbni Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüeyfî. “Âşûrâ”. *Lisânu'l 'Arab*, (Beyrut) 4/569.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Âşûrâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/24-26.

Münevvereye geldiğinde Yahudilerin âşûrâ gününde oruç tuttuklarını görünce, onlara sebebini sordu. Onlar: “Bugün Allah, Mûsâ peygaberi ve kavmini kurtarıp Firavun ve adamlarını suda boğmuştur. Bunun üzerine Mûsâ peygamber de Allah'a şükretmek namına o gün oruç tutmuştur. İşte bu nedenle biz de bugün oruç tutmaktayız” şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Allah Rasûlü: "Biz Mûsâ'ya sizden daha layığız." dedi. Kendisi o gün oruç tuttu. Aynı zamanda oruç tutulmasını emretti.¹¹

Âşûrâ, Alevî ve Bektaşîler tarafından muharrem ayının başında tutulan on iki imam veya matem orucundan¹² sonra pişirilerek gelen misafirlere ikrâm edilen “*Sosyo-dinî ve kültürel içerikli hizmetler*”¹³ sınıfında yer alan bir yemek çeşididir. Anadolu’da başta tasavvuf geleneğine mensup ekoller olmak üzere halk arasında yaygın olan kabul ve uygulamalarda görüldüğü üzere¹⁴ Alevî gruplar tarafından da Âşûrâ yemeğinin çıkış kaynağı olarak Hz. Nûh peygamber ve tûfan sonrası yaşananlarla ilgili olan anlatıdır ki; bu da Hz. Nûh peygamberin ve gemidekilerin sular çekildikten sonra geminin karaya oturmasıyla birlikte gemide son kalan yiyeceklerle yemek yapmasıdır.

“Müslüman Türkler’in dinî halk geleneğinde önemli bir yer tutan âşûrâ, aynı zamanda, muharremin onuncu günü başlamak üzere daha sonraki günlerde de özel merasimlerle pişirilip dağıtılan tatlıya ad olmuştur. Çok eskiden beri devam eden âşûrâ aşısı, Osmanlılar döneminde sarayda da pişirilirdi. Helvacıların nezaretindeki aşçılar ve

¹¹ Buhârî, “Savm”, 69.

¹² Gelenekte Muharrem orucunun on iki gün tutulması hususunda da Hz. Nuh’un gemisinin kurtuluşu olgusuyla irtibatlandırılan bir anlatının varlığı bilinmektedir. Buna göre “Hz. Âdem cennetten atıldığında suçu Muharrem’de affolunmuş ve o da buna karşılık 3 gün oruç tutmuştur, Hz. Nuh tufandan bu ayda kurtulmuş ve şükür için 3 gün oruç tutmuştur, Hz. İbrahim ateşten bu ayda kurtulmuş, o da 3 gün bu ayda oruç tutmuştur, Hz. Peygamber de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hastalıklardan kurtulduklarından dolayı yine bu ayda üç gün oruç tutmuştur. İşte peygamberlerin tuttıkları bu orucun toplamı on iki olduğu için Alevîler 12 Muharrem orucunu tutmaktadır.” Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 320.

¹³ Arı, “Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel ve Dinî Hayattaki Rolü”, 2009.

¹⁴ Cenksu Üçer, “Alevîliğin Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 74 (2015), 53-57.

kiler ağaları tarafından hazırlanan âşûrâ, muharrem'in onundan itibaren "âşûrâ testisi" adı verilen özel kaplarla saray dairelerine ve halka birkaç gün süreyle dağıtılırdı. Anadolu'da zengin aileler ve esnaf teşkilatları tarafından pişirilen âşûrâ, sebilciler (tarafından) ve halkın iştirak ettiği merasimlerle dağıtılır, bazı bölgelerde âşûrâ dağıtımından sonra kurban kesilirdi. Günümüzde de âşûrâ orucu tutmak ve âşûrâ tatlısı pişirmek bütün canlılığıyla devam etmektedir."¹⁵

Alevî-Bektaşîler âşûrâ lokması için şu şekilde dua¹⁶ ederler: "Bism-i Şâh, Allah... Allah... Bârekallah. Şehitler Şâh'ı İmam Hüseyin Efendimizin ve Kerbelâ şehitlerinin yüce ruhlarının şâd olması için bârekallah. Cümle erenlerin ruhu için bârekallah. Yurdumuzun, ulusumuzun, cumhuriyetimizin esenlikte olması için bârekallah. Ordularımızın güçlü olması için bârekallah. Ahirete göçenlerimiz ve bugün yaşayanlarımız için bârekallah. Gökten hayırlı rahmet, yerden hayırlı bereket vermesi için bârekallah. Muhammed Mustafa, Aliyye'l Mürtedâ, İmam Hasan, İmam Hüseyin ve Kerbelâ Şehitleri hakkı için el-Fâtîha ve salâvat. Gerçeğe Hû..." Âşûrâ yendikten sonra okunacak dua ise şu şekildedir: "Bism-i Şâh, Allah... Allah... Muhammed, Ali, On iki İmam Efendilerimizin ruhu revanları, şâd ve handan ola. Münkir ve münaфіklar mat ola, mü'minler şâd ola. Lokmalarımız dertlere deva ola. Mâtem-i Hasan ve Hüseyin ola. Cümlemize haklı, hayırlı kismetler verilmesi için Nur-ı Nebî, Kerem-i Ali, Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli demine Hû..."¹⁷

"Eski ve yeni inanışları ve kimi ritüelleri iç içe yaşatarak bir tür senkretik inanç yapısına sahip"¹⁸ olan Alevî ve Bektaşîler tarafından âşûrâ gününde gerçekleştiğine inanılan bazı önemli olaylar dile getirilmektedir. Bunlar Alevî gruplar tarafından âşûrâ günü; Hz. Adem'in işlediği günahından dolayı bağışlandığı, Hz. İbrâhîm'in Nemrut'un zulmünden kurtulduğu, Hz. İsmâîl'in doğduğu, Mûsâ Peygamberin

¹⁵ Yavuz, "Âşûrâ", 24-26,

¹⁶ Başka bir lokma duası için bkz.: Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, (2020), 328-329.

¹⁷ Hüseyin Dedekargınoğlu, "Muharrem ve Âşûrâ", *Hünkâr Alevilik Bektaşîlik Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2014), 46.

¹⁸ Arı, "Samsat Yöresi Halk İnanışları", *International Academic Social Resources Journal* 6/24 (2021), 644.

Firavun'un zulmünden kurtulduğu, Yûnus peygamberin balığın karnından kurtulup karaya kavuştuğu, Eyyûp peygamberin şifa bulunduğu, Hz. Yakup'un çok sevdiği oğlu Hz. Yusuf'a kavuştuğu, İsa peygamberin o gün dünyaya geldiği ve semaya yükseldiği, Hz. Hüseyin'in vefat ettiği gün ve Nûh peygamberin gemisinin Cûdî Dağı'na oturduğu gün olarak telakki edilir.¹⁹ Alevî gelenekte on gün kaydıyla da yer alan aşure orucunun, yine Hz. Adem, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Yunus, Hz. Eyyub, Hz. Yakub ile birlikte Hz. Nuh'un da zikredilerek "peygamberlerin orucu" olarak nitelendirildiği görülmektedir.²⁰ Dolayısıyla muharrem ayında tutulan oruç ve sonrasında pişirilen âşûrâ, Hz. Nûh ve O'nun gemisi ile doğrudan ilişkilendirilmektedir.²¹

3. Hz. Nûh ve Ehl-i Beyt

Alevî-Bektaşî klasiklerinde Ehl-i Beyt kavramı söz konusu edilince tevellâ ve teberrâ anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Tevellâ, Hz.. Peygamber ve Ehl-i Beyt'ini sevmeye ve onları sevenleri sevmeye denir. Teberrâ ise Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'ini sevmeyenleri sevmemek, onlarla iletişim kurmamaktır. Özellikle bu kavramlar söz konusu edilince Hz. Nûh ve gemisine sürekli atıfta bulunulur.²²

Sahabeden Ebû Zer şöyle dedi: Allah Rasûlü'nden şöyle dediğini işittim. "Benim Ehl-i Beyti'min misali Hz. Nûh'un gemisi gibidir. Ona binen kurtulur; ondan yüz çeviren, binmeyen de geride kalır helâk

¹⁹ Metin Bozkuş, "Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'da Aşûre Uygulamaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 33-61; Dedekargınoğlu, "Muharrem ve Âşûrâ", *Hünkar Alevîlik Bektaşîlik Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2014), 43.

²⁰ Buna göre gelenekte "Hz. Âdem'in tevbesinin kabulü için bir gün, Hz. İbrahim'in Nemrut'un ateşinde yanmadığı için iki gün, Hz. Nuh'un gemisinin kurtuluşu için iki gün, Hz. Musa'nın Firavun'un şerrinden kurtuluşu için iki gün, Hz. Yunus'un balığın karnından kurtulduğu için bir gün, Hz. Eyyûb'un dertlerine şifa bulması vesilesiyle bir gün, Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'a kavuşması vesilesiyle bir gün olmak üzere toplam on gün tutulur." Seyit Derviş Tur, *Erkânname Aleviliğin İslâm'da Yeri ve Alevi Erkânları* (İstanbul: Can Yayınları, 2002), 184-186; Üçer, "Aleviliğin Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği", 50.

²¹ Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 272.

²² Tevellâ ve Teberrâ için bkz. Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 147 vd; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 154-160.

olur.” Ehl-i Beyt ve ona tâbi olanlar Hz. Nûh’un gemisine benzetilir. Hz. Nûh’un gemisine binenler nasıl kurtulduysa ve cennete girdiyse Ehl-i Beyt gemisine binenler de kurtulacak ve cennete girecekler ve binmeyenler ve yüz çevirenler de cehenneme gireceklerdir.²³

4. Hz. Nûh Tûfanı ve Kuş Sembolü

Tûfan kelimesi Kûr’ân’da iki yerde geçmekte, birinde Firavun ve Mısır halkına²⁴, diğesinde Nuh kavmine²⁵ gelen su felâketi olayı anlatılmaktadır. Kûr’ân-ı Kerimde de Nûh peygamberin tebliği ve kavmini Allah’a inanmaya daveti, kavminin ise onu dinlemeyip inkârda ısrara devam etmeleri neticesinde tûfan ile cezalandırıldığı bildirilmektedir. Tûfanın ortaya çıkış şekliyle Hz. Nûh’un ilâhî emir ile gemi yapması ve kendisine tâbi olanlarla birlikte tûfandan kurtulması, inkârcıların ise boğulması anlatılmakta, geminin özellikleri, gemiye binenlerin türü ve adedi, tûfan hadisesinin süresi gibi konularda bilgiye yer verilmemektedir. Hz. Nûh’un kıssası A’râf, Yûnus, Şu‘arâ ve Nûh sûrelerinde de yer almakta fakat en ayrıntılı hâli Hûd sûresinde geçmektedir. Kûr’ân-ı Kerim’in ifadesine göre Nûh tûfanının muhatabı Nûh kavminden inkârcılardır ve tûfan bu inkârcıları cezalandırmak için gönderilmiştir. Hz. Nûh’un peygamber olarak gönderildiği kavim, putperest bir kavimdi. Nûh onları bir olan Allah’a inanmaya davet ettiği, putları bırakıp Allah’a dönmeleri için çok uğraştığı halde onlar putlara tapmaktan vazgeçemedikleri gibi, “Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved’den, Süva’dan, Yegus’tan, Yeuk’tan ve Nesr’den aslâ vazgeçmeyin” diyerek²⁶ insanları Nûh’un davetinden uzaklaştırmışlardı.²⁷ Hz. Nûh, kavmini bir olan Allah’tan başkasına tapmama

²³ Anadolu Aleviliğinde Ehl-i beyt kavramı için bkz. Cenksu Üçer, “Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı-Tokat Yöresi Örneği-”, *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 269-285; Harun Yıldız, “Ehl-i Beyt İnanışının Anadolu Alevileri Üzerindeki İzdüşümleri”, *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 297-317; Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite*, (2020), 25-27.

²⁴ el-A’râf 7/133.

²⁵ el-Ankebût 29/14.

²⁶ Nûh, 71/23.

²⁷ Seyithan Can, “Allah’ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı”, *Mesnet İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2022), 18.

konusunda ikâz etmiş, aksi takdirde başlarına gelecek azabı kendilerine haber vermiş²⁸, uzun mücadeleler sonunda kavminin putperestlikten vazgeçmediğini görünce inanmayanları cezalandırması için Allah'a dua etmiş²⁹ Allah'da onun duasını kabul etmiş ve inkârcı kavminin tûfanla helâk edileceğini, kendisinin ve inananların kurtulacağını bildirerek bir gemi yapmasını istemiştir.³⁰

Bazı kaynaklarda tûfan sakinleştiğinde Hz. Nûh, suların çekilip çekilmediğini anlamak için bir güvercin salar. Salınan bu güvercin sular çekilmediği için gemiye geri gelir. Hz. Nûh, yedi gün sonra güvercini tekrar uçurur. Güvercin bu sefer, ağzında yeni koparılmış zeytin yaprağıyla gelir. Bunun üzerine Nûh peygamber suların yeryüzünden çekildiğini anlar.³¹

Hz. Nûh, tûfan sakinleştikten sonra tûfan hadisesinde karşımıza çıkan güvercin sembolü, mitosu veya metaforunu özellikle Alevî-Bektaşî klasiklerinde kendine yer bulmuştur.³² Hacı Bektaş Veli Vilâyetname'sinde metaforun içinde zikredildiği birçok menâkıp bulunmaktadır. Örneğin; Hacı Bektaş Veli güvercin donuna girmektedir. Ahmet Yesevi'nin izni ile Rum ülkesine giden Hacı Bektaş, oradaki erenler tarafından istenmemektedir. Rum ülkesine girerse ülkeyi almasından, halkı kendisine bağlamasından korkan Rum erenleri, Hacı Bektaş'ın bu topraklara girişini engellemeye çalışırlar fakat başarılı olamazlar. Fakat Hacı Bektaş Veli bir güvercin donuna bürünerek ülkeye girmiştir.³³ Vilâyetnâmelerde daha çok, velilerin kuşa dönüştükleri göğe uçtukları, kerâmet gösterdikleri; hatta yer ve zaman kayıtları

²⁸ Nûh, 71-4.

²⁹ eş-Şu'arâ, 26/118-119; Nûh, 71/1-28.

³⁰ Ömer Faruk Harman, "Tûfan", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/319-322. ; Hüd, 11/36-39.

³¹ Yasin İpek, "Nûh Tûfanı Özelinde Mitlerde ve Kutsal Metinlerde Tûfan Anlatısı", *V. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nûh'un Gemisi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Oktay Belli vd. (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, Mart 2020), 288-389. Seyithan Can, "İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi" *e-makâlât*, 13/2 (2020), 430-450.

³² Tasavvuf kaynaklarında da metaforik açıklamalar için bkz. Ahmet Ögke, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, (Van: Ahenk Yayınları, 20005).

³³ Sibel Kuşca, "Dinler ve Mitlerin İlişkisi Bağlamında Alevî-Bektaşî İnancının Mitik Yapısı", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 7 (Ankara 2014), 234-265.

larından sıyrılarak yürüdükleri olağan dışı olayların öyküleri olduğundan bahsedilmiştir.³⁴ Klasik kaynaklarda don değiştirme: “Canlı veya cansız varlıkların “Yüce varlık/üstün güç” tarafından ceza veya ödül olarak mevcut durumdaki yapıdan farklı bir yapıya dönüştürülmesidir”³⁵

Bu menkıbe Vilâyetname’de şu şekilde geçmektedir: “Hünkâr bir güvercin donuna girdi ve oradan uçarak doğruca Sulucakarahöyük’e indi; Bir taşın üstüne kondu; Mübarek ayakları hamura gömülür gibi taşa gömüldü. O an Rum erenlerine bir korku düştü; O erin girdiğini anladılar, “yollunu bağlayamadık” dediler. Karaca Ahmet’e “Sen Rum ülkesinin gözcüsüsün, bak bakalım ülkeye girmiş mi?” diye sordular. Karaca Ahmet, bir sure murakabeye vardı; sonra başını kaldırdı ve “Rum ülkesini baştanbaşa taradım; her yaratık eşiyle oturmakta, yalnız Sulucakarahöyük’te bir er var, bir başına oturuyor; Onu görünce içime bir dehşet düştü, olsa olsa odur.” dedi...³⁶

Kültür ve etki ajanı olarak dinlerin (dinî sembollerin); “dış dünyaya *bir renk, inanç, tavır, duygu ve davranış biçimleri* olarak yansıdığını”³⁷ söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere Alevî-Bektaşî klasiklerinde buna benzer birçok kuş metaforunun yoğun bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz.³⁸ Geçmişten günümüze kimi insanların

³⁴ Güvercin metaforu konusunda bkz. İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1999).

³⁵ Mehmet Alparslan Küçük, “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Geleneğinde “Don Değiştirme”, *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 94 (2020), 97-122.

³⁶ Kuşca, “Dinler ve Mitlerin İlişkisi Bağlamında Alevî-Bektaşî İnancının Mitik Yapısı”, 235-265; Abonoz Küçük, “Sözlü Gelenekten Derlenen Hacı Bektaş Veli - Mevlâna Rekabeti Konulu Bir Menkıbe”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 35 (Nigde 2014), 229-239.

³⁷ Yılmaz Arı, “Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dinî Otorite”, Ed. Fevzi Rençber vd. , *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 169.

³⁸ Yusuf Gökalp, - Hatice Teber, “Risâle-i Su’âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 79-84.

inanç dünyalarında, güvercinlere karşı bir tür kutsallık ve değer atfettikleri görülmektedir.³⁹ Tüm bu malumatlardan hareketle Alevîlerin, *“inanç, kültür ve geleneklerinden taşıyarak getirdikleri dinsel ve kültürel unsurları, İslâmiyet’i kabullerinden sonra da yeni benimsedikleri bu dinin sahip olduğu inanç pratik ve kalıpları içinde günümüze kadar yaşatmaya çalıştıkları”*⁴⁰ söylenebilir. Diğer yandan hızlı tüketimin bir hayat tarzına dönüştüğü günümüz bilgi toplumunun yeni bilgi kaynaklarına açık olduğu kadar geçmişin köklü kültürel mirasına da açık olmasıyla daha sağlam temeller üzerinde yükseleceği yadsınamaz bir gerçekliktir.⁴¹

Sonuç

Yukarıda Hz. Nûh ve Nûh tufanının Alevî-Bektaşî toplumuna olan etkisini incelemeye çalıştık. Alevî-Bektaşî toplumunda da Hz. Nûh ve tufan bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektaşî klasiklerinde de tufanın varlığı ve Hz. Nûh’un insanlığın ikinci atası olduğu anlatılmaktadır. Ehl-i Beyt kavramı kullanılırken, özellikle kurtuluşa erenler, tevellâ ve teberrâ kavramı kullanılırken bu benzetme kullanılmıştır. Âşûrâ geleneği, barışın ve kardeşliğin sembolü güvencin etrafında yaşatılan menkıbeler veya hikâyeler bu toplumda dinî değerler şekillenirken kültürün bir parçası olarak yaşatılmıştır.

Hz. Nûh ve çevresinde oluşan inançlar, hikâyeler ve ritüeller herkes tarafından kabul görmektedir. İnsanlığın ikinci babası olarak bilinen ve günümüz Şırnak sınırları içinde yaşadığını kabul ettiğimiz Hz. Nûh, birçok kültürde karşılık bulduğu gibi Alevî-Bektaşî kültüründe de karşılık bulmuştur. Hz. Nûh peygamber olarak kendisine iman edilmektedir. Bu miras bütün bir insanlığa yetecek zengin bir ortaklıktır. Dinler ve toplumlar tarafından Cûdî Dağı’nın neresi oldu-

³⁹ Kasım Ertay, “İbrahimi Dini Gelenekte Bazı Bazı Ortak Kültürel Unsurlar”, *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-II*, ed. Abdulvasıf Eraslan-İsmet Tunç (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 185-188; İsmet Tunç, “Cudi Dağı’nda İbrahimi Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 990.

⁴⁰ Arı, “Samsat Yöresi Halk İnanışları”, 644.

⁴¹ Ümit Harun, Akkaya, “Diyaret Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi”, *Bilimname* 20021 (44), 117.

ğuna dâir tartışmalar olsa da Hz. Nûh'un ve tevhid düşüncesinin varlığı tartışılmazdır. Her şeyin ötesinde tûfan bizlere birlik ve beraberliği, sevgiyi, barışı hatırlatmaktadır. İnsanlığın yeniden barışını sağlayacak şifreleri bizlere sunmaktadır. Çünkü insanlığın yeniden doğuşa, yeniden temizlenmeye, birlik olmaya ihtiyacının olduğu bir gerçektir.

Kaynakça

- Akkaya, Ümit Harun. "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi". *Bilimname* 44 (2021), 83-129.
- Alpaslan, Hasan Hüseyin. *Anadolu'daki Alevilik ve Kızılbaş Türkler*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite*. Ankara: Berikan Yayınları, 2020.
- Arı, Yılmaz. "Ali Büyükşahin Dede İle Alevilik ve Dinî Otorite Üzerine". *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences* 7/38 (2021), <http://dx.doi.org/10.31589/JOSHAS>. 578.
- Arı, Yılmaz. "Samsat Yöresi Halk İnanışları". *International Academic Social Resources Journal*, 6/24 (2021), <http://dx.doi.org/10.31569/ASRJOURNAL>. 230.
- Arı, Yılmaz. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel ve Dini Hayattaki Rolü". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/49 (2021).2004-2013. <http://dx.doi.org/10.31576/smryj>. 1018.
- Arı, Yılmaz. "Toplumsal Değişim ve Din". *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/16, (Summer 2021). <https://doi.org/10.31455/asya>. 958362.
- Arı, Yılmaz. "Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite". Ed. Fevzi Rençber vd. *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite; Adıyaman Dedeleri Örneği*. İstanbul: Asitan Yayınları, 2022.
- Bozkuş, Metin. "Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'ta Aşûre Uygulamaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 33-61.
- Can, Seyithan. "İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi". *e-makâlât*, 13/2 (2020), 430-450.
- Can, Seyithan. "Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1(2022), 18

- Dedekargınoğlu, Hüseyin. "Muharrem ve Âşûrâ". *Hünkâr Alevîlik Bektaşîlik Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2014), 46.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ertaş, Kasım. "İbrahimi Dini Gelenekte Bazı Bazı Ortak Kültürel Unsurlar". *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-II*. ed. Abdulvasıf Eraslan-İsmet Tunç. 175-197. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- Gökalp, Yusuf - Hatice Teber. "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 77-91.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Besmele Tefsiri*. (haz.) Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "Tûfan". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Işık, Harun. "İbadet". *Şîa'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevîlik*. ed. Yasin İpek. 265-314. İstanbul: Bizim Kitaplar, 2022.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüeyfî. "Âşûrâ". *Lisânu'l 'Arab*, Beyrut: b.t.y.
- İpek, Yasin. "Nuh Tufanı Özelinde Mitlerde ve Kutsal Metinlerde Tufan Anlatısı". *V. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu Bildirileri*. ed. Oktay Belli vd. 384-393. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, Mart 2020.
- İpek, Yasin. "Tarihçe". *Şîa'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevîlik*. ed. Yasin İpek. 17-178. İstanbul: Bizim Kitaplar, 2022.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Küçük, Abanoz. "Sözlü Gelenekten Derlenen Hacı Bektaş Veli-Mevlâna Rekabeti Konulu Bir Menkıbe". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 35 (2014), 229-239.
- Küçük, Mehmet Alparslan. Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde "Don Değiştirme". *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 94 (2020), 97-122.
- Kuşca, Sibel. "Dinler ve Mitlerin İlişkisi Bağlamında Alevî-Bektaşî İnançının Mitik Yapısı". *Alevîlik Araştırmaları Dergisi* 7 (2014), 235-265.
- Sarıtaş, Kamil. "Hak Halîlî Dergâhı'nın Bilgi Kaynakları". *Türk Kültürü ve HacıBektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (Haziran 2022), 14.

- Teber, Ömer Faruk. "Bektâşilikte Otorite". *Milel ve Nihâl: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 78-95.
- Teber, Ömer Faruk. "Bektâşî Geleneğindeki Sembolik Yorum", *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* 3 (2018), 413-422.
- Tunç, İsmet. "Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Se-fine Festivali", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 988-1011.
- Tur, Seyit Derviş. *Erkânname Aleviliğın İslâm'da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları, 2002.
- Üçer, Cenksu. "Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı -Tokat Yöresi Örneği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 269-285.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Üçer, Cenksu. "Aleviliğın Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 74 (2015), 45-76.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âşûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 4 (1991), 24-26.
- Yıldız, Harun. "Ehl-i Beyt İnanışının Anadolu Alevileri Üzerindeki İzdüşümleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 297-317.

Extended Summary

Noah and Noah's Flood appear before us as an important turning point surviving in many cultures in the historical process, which was used as a religious and cultural motif in every period of humanity. One of the cultures in which the Flood was kept alive is Alevism-Bektashism. Considering the studies conducted on this subject previously, although the metaphor of Noah and Noah's flood has been used until today, the lack of a detailed study on it has prompted us to conduct this study. For this reason, different meanings were attributed to Noah and Noah's Flood in general, and it was used as a source of different descriptions in the Alawite-Bektashi culture in a specific sense. For example, the concept of *Ehl-i Beyt*, which is based on the principles of belief in *tawalla* and *tabarra* in groups with Alevî and Bektashi qualifications, was also used in classical sources with an analogy to the metaphor of Noah and Noah's Flood. It is one of the Alawite requirements to distribute *Ashura* for the souls of the martyrs of Karbala after the Muharram fasting.

Some important events believed to take place on the day of Ashura by Alawites and Bektashis are mentioned. These are the day of Ashura by Alawite groups. It is considered a day when Adam was forgiven for his sin, Abraham was saved from Nimrod's tyranny, Ismail was born, Musa was saved from Pharaoh's tyranny, Yunus was saved from the belly of the fish and reached land, Ayyub was healed, Jacob met his beloved son Yusuf, the day Isa was born and ascended to the sky, the day Husayn died, and the day Noah's ship sat on Mount Judi. For this reason, fasting in Muharram and the Ashura cooked afterwards are directly associated with Noah and his ark.

The history of Ashura dates back to Noah's Flood, and the importance of Ashura is revealed by Alawite. Nawruz is celebrated on March 21 in Alevî-Bektashi culture. The word Flood is mentioned in two places in the Qur'an, one describes the event of the water disaster that came to the people of Pharaoh and Egypt, and the other to the people of Noah. It is reported in the Qur'an that Noah's people was punished with the flood because of denying the message of Noah and his invitation to Allah, and his people's insistence on denial and the drowning of the unbelievers is described, and no information is given on the characteristics of the ship, the type and number of people who got on the ship, and the duration of the flood.

Although the story of Noah is also mentioned in the A'raf, Yunus, Shu'ara and Nuh Surahs, its most detailed form is in the Hud Surah. As it is reported in the Qur'an, the addressee of Noah's flood was the deniers from the tribe of Noah, and the flood was sent to punish them. The people that Noah was sent as a prophet were a pagan people. Even though Noah invited them to worship the One God, and tried hard for them to abandon idols and return to Allah, they did not give up worshiping idols, and said, "Do not abandon your gods. Especially never give up on Ved, Suva, Ye-gus, Yeuk and Nesr". They distanced people from Noah's invitation.

Noah had warned his people not to worship anyone but the One God. Otherwise, he had informed them of the torment that would come upon them. After long struggles, when he saw that his people had not given up on idolatry, he prayed to Allah to punish those who did not believe. Allah accepted his prayer and wanted him to build a ship, declaring that unbelievers would be destroyed by the flood and that he and the believers would be saved.

In some sources, when the flood calmed down, Noah released a dove to see if the waters had receded. This pigeon, which was released, came back to the ship because the waters were not receding. Noah flew the dove again seven days later. This time the pigeon came with a freshly plucked olive leaf in its mouth. Noah then realized that the waters receded from the earth. However, the pigeon was used as a symbol of salvation by giving different meanings especially in Alawite and Bektashism, which were shaped around bird mythology. After the flood calmed down, Noah found a place for himself, especially in the Alevi-Bektashi classics, with the symbol, myth or metaphor of the dove that appeared in the flood event.

It is possible to say that “*religious symbols as agents of culture and influence are reflected to the outside world as a color, belief, attitude, emotion and behavior*”. As can be seen, we see that many similar bird metaphors are used extensively in Alevi-Bektashi classics. It is also seen that some people from past to present attribute a kind of sanctity and value to pigeons in their world of belief. Based on this information, it can be said that “*the Alawites tried to keep the religious and cultural elements they brought from their faith, culture and traditions alive in the belief practices and patterns of this religion, which they adopted after their conversion to Islam*”. On the other hand, it is an undeniable reality that today’s information society, where fast consumption has turned into a lifestyle, will rise on stronger foundations as it is open to new information sources as well as to the deep-rooted cultural heritage of the past.

In this context, we have found it appropriate to deal with the narratives shaped in the framework of Noah and Noah’s Flood and that have survived until our present day, and the symbols used in the groups defined as Alawi-Bektashi in this paper

Osmanlı'da Nakşibendiyye/Müceddidiyye Tarikatı ve Ehl-i Sünnet Hassasiyeti

The Sufi Order of Naqshbandiyya/Mujaddadiyyah in the Ottoman Society and the Sensitivity of Ahl al-Sunnah

Hasan GÜMÜŞOĞLU*

Öz

Bu makalede Osmanlı'da Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatı ve Ehl-i sünnet hassasiyeti ekseninde Osmanlı'nın mezhep anlayışı incelenmiş olup çalışmamız esnasında araştırma ve yayın etiğine uyulmuştur. Nakşibendiyye şeyhleri, baştan itibaren Ehl-i sünnet'in esaslarını tarikatın ilk şartlarından kabul etmişlerdir. "Müceddid-i elf-i sâni" olarak genel kabul gören İmâm-ı Rabbânî'nin de bu esasları güçlü bir şekilde vurgulaması, sonraki Nakşibendilere ilham kaynağı olmuştur. Müceddidiyye'nin ilk halifesi olan Muhammed Murad Buhârî'nin sohbetlerine pek çok âlim ve devlet adamı katılması, Osmanlı'da Müceddidiyye'ye baştan itibaren büyük bir ilginin olduğunu göstermektedir. Müceddidiyye şeyh ve âlimlerin Osmanlı'nın mezhep anlayışına yaptığı katkının gösterilmesi için çalışmamızın baş tarafında İmâm-ı Rabbânî'nin Ehl-i sünnet mezhebi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Osmanlı'da Müceddidiyye şeyh ve âlimleri genel manada önceki Nakşibendiyye'nin mezhep anlayışını devam ettirmiş olup

Abstract

In this article, the importance of the sufi order of Naqshbandiyya/Mujaddadiyyah on the basis sect in the Ottoman Empire has been examined. The Naqshbandiyya continued with the center of Mujaddadiyyah after İmâm Rabbânî. He gained recognition as "Mujaddid-i alf-i thâni" (renewer of the second millennium) in the world of Islam. Many scholars and statesmen participated in the conversations of Muhammad Murad Bukhârî, who was the first caliph of the Mujaddadiyyah in the Ottoman Empire. In addition, the renewal movement of Imam Rabbani spread to many cities of the Ottoman Empire, especially Istanbul, by other sheikhs besides Murad Bukhârî. In order to show the contribution of the Mujaddadiyyah sheikhs and caliph to the formation of the Ottoman views in the context of sects first of all, Rabbânî's views on the Ahl as-Sunnah sect are included in the article. Among the scholars who were members of the Mujaddadiyyah in the Ottoman Empire, Sheikh Mehmed Emin

- * Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye, e-posta: hasgumus@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0836-4031. Assoc. Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects, Yalova, Turkey, e-mail: hasgumus@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0836-4031.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
26.07.2022	25.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1149240	

bu çalışmada onların Ehl-i sünnet'e bağ- Tokâdî, Ebû Sa'îd Hâdimî, Mustafâ lılığın gerekliliğine dair ifadelerine ve bu Wahyî Efendi, Mavlânâ Khâlid al-Bagh- konuya sürekli gündemde tutarak ona dâdî and Ahmad Dîyâ al-Dîn al- büyük önem atfettiklerine dair örnekler Gumushkhânawî came to the fore. For this reason, in our study it has been tried to reveal the effect of Mujaddadiyye yah on the understanding of the Ottoman Ahl al-Sunnah by giving more place to their views.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Devleti, Ehl-i sünnet, Tarikat, Nakşibendiyye, Müceddidiyye

Keywords: Ottoman Empire, Ahl as-Sunnah, Sufism, Naqshbandiyya, Mujaddidiyyah

Giriş

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Hâce Bahâeddîn Nakşibend'in (ö. 791/1389) tarikat nispeti zahirde Emir Kûlâl'e (ö. 772/13700) olmakla birlikte, ruhen Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 575/1180) tarafından terbiye edilmiş ve Nakşibendiyye tarikatı temel ilkelerini ondan almıştır.¹ Zikr-i hafinin önemli bir esas olduğu Nakşibendiyye tarikatında ayrıca sohbe büyük ehemmiyet verilmiş, halvet ve uzlet konusunda farklı bir anlayış geliştirilerek dünyadan uzaklaşıp münzevî bir hayat sürdürme anlayışı doğru bulunmamıştır.² Bahâeddîn Şâh-ı Nakşibend'in hayatında Nakşibendiyye şeyhleri Anadolu'ya gelmekle³ birlikte Nakşibendiyye, özellikle Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) halifesi Molla Abdullah İlâhî (ö. 896/1491) başta olmak üzere farklı şeyhler vasıtasıyla Anadolu'nun pek çok

¹ Salâhuddîn b. Mubârek el-Buhârî, *Makamât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibendî Kuddise Sırruh (Makamât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibendî)*, trc. Süleyman İzzî Teşrifâtî (Dersââdet: Matbaa-i Bahriyye, 1328), 22; Fahreddîn Ali b. Hüseyin el-Vâiz, *Reşehât-ı Aynu'l-hayât*, trc. Muhammed Murad el-Kazânî, el-Minzelevî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1307), 50, Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 301.

² Hasan Gümüşoğlu, "Osmanlı Devleti'nin Ehl-i sünnet Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri ve Önemi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz, 2021), 1316-1317.

³ Hasan Demirtaş, "Nakşibendilik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018), 34; Hasan Gümüşoğlu, "Osmanlı Devleti'nin Ehl-i Sünnet Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri ve Önemi", 1316-1317.

şehrine yayılmıştır.⁴ Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye kolunun Anadolu'ya gelişi ise Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk Serhendî'nin (ö. 1034/1624) oğlu Muhammed Mâ'sûm'un (ö. 1079/1668) halifeleri vasıtasıyla olmuştur.⁵

Nakşibendiyye şeyhlerinin Müceddidi olarak isimlendirilmesini sağlayan ve “*Müceddid-i elf-i sâni*” olarak bilinen Ahmed Fâruk Serhendî, hicri 10. asrın sonu ile 11. asrın başlarında yaşamıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin müceddid kabul edilmesinde, Ehl-i sünnet itikadının önemi üzerine yaptığı vurgunun, İslâm'ın amele taalluk eden esaslarının öğrenilip hayata geçirilmesi için gösterdiği hassasiyetin ve tasavvufun şeriatın dışına çıkarılmaması hususunda sarf ettiği gayretlerin büyük etkisi olmuştur.⁶ İmâm-ı Rabbânî, kendisinin “*Müceddid-i elf-i sâni*” olduğunu açıkça ifade etmemekle birlikte kendisi için hâsıl olan bir kısım maarifin, ikinci bin yılın müceddidi için nübüvvet nurunun kandilinden iktibas edilen ilimler olduğunu belirtir ve bu ulûm ve maarifin sahibinin ikinci bin yılın müceddidi olduğuna dikkat çeker.⁷ İmâm-ı Rabbânî için “*Müceddid-i elf-i sâni*” ifadesini ilk olarak aklî ve naklî ilimlerde pek çok eser yazan Hindistanlı meşhur âlim Abdülhakîm Siyalkûtî'nin (ö. 1068/1657) kullandığı ifade edilmiştir.⁸ Ayrıca Muhammed Hâşim Kişmî (ö. 1054/1645) İmâm-ı Rabbânî'nin vefatından üç-dört yıl sonra yazmış olduğu eserinde İmâm-ı Rabbânî'nin “*Müceddid-i elf-i sâni*” olduğunu belirtmektedir.⁹

Nakşibendiyye tarikatın Müceddidiyye diye isimlendirilmesini sağlayan İmâm-ı Rabbânî'nin başlattığı tecdid hareketi, yaşadığı asır ve coğrafyayla sınırlı kalmamıştır. Ona, İslâm dünyasında çığır açmış büyük âlim manasına gelen “İmâm” ve talim ettiği ilimlere mutabık şekilde ihlâs ile ibadet eden hikmet sahibi âlim manasına gelen

⁴ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 117-142.

⁵ Hamid Algar, “Nakşibendiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/339.

⁶ Hasan Gümüšoğlu, *Müceddid-i elf-i sâni İmâm-ı Rabbânî ve Ehl-i sünnet Davası* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), 125-133.

⁷ Ahmed Fâruk Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 2/12-3.

⁸ Muhammed Hâşim Kişmî, *Berekât İmâm-ı Rabbânî ve Yolundakiler*, çev. A. Fâruk Meyân (İstanbul: Berekât Yayınevi, 1976), 165; M. Fazlullah Serhendî Fârukî Kandeherî, *Umdetü'l-Makâmât*, çev. Süleyman Kuku (İstanbul: Damra Yayınları, 2007), 149; Muhammed Murad Kazanî Remzî Minzelevî, *Zeylû Reşhât* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1307), 32.

⁹ Kişmî, *Berekât*, 167.

“Rabbânî”¹⁰ sıfatı layık görülmüştür. İmâm-ı Rabbânî, diğer Nakşibendiyye şeyhlerini gölgede bırakmış ve Nakşibendiyye tarikatının ana kolu Müceddidiyye silsilesi ile devam etmiştir.

İmâm-ı Rabbânî’nin pek çok eseri bulunmakla birlikte özellikle *Mektûbât*, Kur’ân ve Sünnet’te dayanan ıslah ve tecdid hareketinin esaslarını ihtiva etmesi itibariyle büyük kabul görmüştür. Büyük çoğunluğu Farsça olan mektuplardan oluşan söz konusu eser, Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatının temel kaynağı olmuş, Delhi, Hicaz ve İstanbul başta olmak üzere tarikat şeyhleri ve mensuplarının yanı sıra tarih boyunca çok sayıda Müslüman tarafından da büyük beğeni ile okunmuştur. *Mektûbât*’ta İslâmî ilimlerin pek çoğu mevzu edilmekle birlikte özellikle tasavvufî ve itikadî meselelerde ihtiva ettiği mufassal ve vâzih bilgiler dolayısıyla Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatında yeni bir eser yazılmasına ihtiyaç duyulmamıştır.¹¹

İmâm-ı Rabbânî, tasavvufun büyük nispette yozlaştığı, farklı düşünceler ve görüşlerin bazı tarikatların arkasına sığınarak yaygınlık kazandığı ve bidatlerin revaçta olması sebebiyle Müslümanların itikatlarının bozulduğu bir coğrafya ve zamanda tecdid hareketi başlatmıştır. O, peygamberlik müessesesini itibarsızlaştırma ve bütün dinleri birleştirme gibi gayretlerin yaygınlık kazandığı ve bazı Şii âlimlerin ashâb-ı kiramı kötülemekte ileri gittikleri bir devirde bidatlere karşı mücadele vererek Ehl-i sünnet itikadını müdafaa etmiştir. Tasavvufta yüksek makamlara ulaşmak için şeriatın esaslarına bağlı kalmayı zorunlu gören İmâm-ı Rabbânî, kelâm ve fıkıh gibi şer’î ilimleri tahsil etmenin tasavvuftan önce geldiğini açıkça belirtmiştir. İmâm-ı Rabbânî, Ehl-i sünnet ve’l-cemâat itikadına sahip olmanın tasavvufî bütün hallerden ve makamlardan önemli olduğuna dikkat çekerek medreseyi tekkenin önüne almıştır.¹²

Fıkıh alanında bida’lerin yaygınlık kazandığı bir ortamda İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendî tarikatının diğer tarikatlardan üstünlüğünün sünnet-i seniyyeye tam manasıyla bağlı kalıp bid’atlerden kaçınmaktan kaynaklandığına sık sık atıfta bulunmuştur. O, bu çerçevede Nakşibendî yolunun büyüklerinin, Asr-ı saâdet ve sahabe devrinde bulunmadığından dolayı cehrî zikirden uzak durduklarını, raks ve

¹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1891), 8/23-4; Muhammed Ebû’t-Tâhir Firûzâbâdî, *Kâmûs Tercemesi*, trc. Âsım Efendi (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1305), 1/256-7.

¹¹ Şeyh Ebû Saîd Sâib, *Hidâyetü’t-tâlibîn*, trc. Veliyyüddinzâde Mehmed Hıfzî Efendi (İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1253), 3; Minzelevî, *Zeylû Reşehât*, 117, 123.

¹² İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/117.

semayı men ettiklerini hatırlatmıştır. İmâm-ı Rabbânî, bazı kimsele-
rin tarikatın usûl ve esasını terk ederek cehrî zikir, raks ve sema ile
kendilerini teselli etmeye çalışmalarını tenkit etmiştir. Bid'atlerin
yaygınlık kazanmasının büyük bir tehlike olduğunu belirten İmâm-ı
Rabbânî, özellikle tarikat mensuplarının söz konusu bid'atlerin işlen-
mesine fırsat vermemesi gerektiğini ifade etmiştir. İmâm-ı Rabbânî,
teheccüd namazının teravih namazı gibi cemaatle kılınmasını buna
misal vermiş ve fıkıh âlimlerinin nafîle namazları cemaatle kılmayı
mekruh gördüklerini ve bundan şiddetle men ettiklerini hatırlatmış-
tır.¹³

Başlattığı tecdit hareketiyle Müslümanların şeriatın sınırları
içinde kalmasını hedefleyen İmâm-ı Rabbânî'nin Şîa ve Mu'tezile gibi
fırkalar tarafından İslâm'a sokulmaya çalışılan bidatlerin ve tasavvuf
görüntüsü altında gelişen ancak İslâm'a uymayan düşüncelerin ayık-
lanmasında önemli gayreti olmuştur. Onun halifeleri özellikle de oğlu
Muhammed Mâ'sûm'un gayretleriyle Müceddidiyye, Haremeyn, Su-
riye, Anadolu ve Mâverâünnehir'de hızlı bir şekilde yayılmıştır.

1. Osmanlı'da Nakşibendiyye/Müceddidiyye

Nakşibendiyye'nin ilk mensuplarının Anadolu'ya Şâh-ı Nakşi-
bend'in hayatta olduğu dönemde geldiği bilinmektedir.¹⁴ Hâce İshak
er-Rumî, Saruhan Beyi İshak Çelebi'nin Manisa'da verdiği arazi üze-
rinde 783/1381 yılında bir vakıf tesis etmiştir. Vakfın Bahâeddin
Şâh-ı Nakşibend'in halifelerinden Şeyh Hâce İshak er-Rumî tarafın-
dan tesis edildiği ve tekkenin Nakşibendi tarikatının usulüne göre
faaliyet göstereceği ifade edilmektedir.¹⁵ Aynı şekilde Kadı Bedreddin
Mahmûd Çelebi'nin 807/1405 yılında Amasya'da kurduğu vakıf da
Nakşibendiyye tarikatına tahsis edilmiş ve Bahâeddin Nakşibend'in
halifelerinden Hâce Rûkneddin Mahmûd Buhârî'nin tekkenin şeyhli-
ğini yapmıştır.¹⁶

Fatih Sultan Mehmed tarafında bizzat tecdid edilen Şeyh Hâce İs-
hak Vakfı'nın beratında, Şah-ı Nakşibend hakkında "İmâmü'l-hakika

¹³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/147-9.

¹⁴ Demirtaş, "Nakşibendilik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce
İshak er-Rumî Vakfiyesi", 34; Gümüšoğlu, "Osmanlı Devleti'nin Ehl-i Sünnet
Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri ve Önemi", 1310-1332.

¹⁵ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), No. 582-2: 10/5; Osmanlı Arşivi
(BOA), Arşiv Evrakı Evkaf Vakfiyeler Evrakı [EV. VKF], No. 01, Gömlek No. 14.

¹⁶ Hüseyin Hüsameddin Abidzâde, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Hikmet Matbaa-ı
İslâmiyyesi, 1330), 1/243-4.

ve şeyhü't-tarîka sultanü'l-ârifin Şah Muhammed Bahâeddîn" hürmet ve tazim belirten ifadeler yer verilmiştir.¹⁷ Fatih Sultan Mehmed Han'ın söz konusu tekke ile olan irtibatının onun şehzadelik döneminde Manisa'da bulunduğu yıllarda tesis edilmesi mümkündür. Manisa'da valilik yaptığı dönemde söz konusu vakıf vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatı ile irtibatını geliştiren Sultan Fatih, İstanbul'un fethi sırasında pek çok şeyhten yardım istediği gibi Nakşibendiyye pirânından Ubeydullah-ı Ahrâr'dan da manen yardım istemiş, o da İstanbul'un fethine destek vermiştir.¹⁸

Fatih Sultan Mehmed'in Nakşibendilerle ilişkisi Ubeydullah-ı Ahrâr'ın yanı sıra onun müntesiplerinden olan Molla Abdurrahman el-Câmî (ö. 898/1492) ile de devam etmiştir. Nahiv ilmine ait klasik eserlerden olan *Kâfiye* isimli esere *el-Fevâidü'l-Ziyâiyye* isminde yazdığı şerh ile meşhur olan Molla Câmî'yi Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'a davet etmiştir. Ancak Molla Câmî, padişah ile görüşmek üzere yola çıkmış ise de Fatih'in vefatı dolayısıyla görüşme gerçekleşmemiştir.¹⁹

Fatih Sultan Mehmed Han'dan sonra oğlu Bâyezid Han'ın da Nakşibendiyye tarikatıyla irtibatı devam etmiş Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın torunu Hâce Muhammed Kâsımî İstanbul'a geldiğinde Bâyezid Han ona büyük ilgi göstermiştir.²⁰ Bâyezid Han, Nakşiliğin Osmanlı'da gelişmesinde önemli gayreti olan Emir Ahmed el-Buhârî'ye (ö. 922/1516) büyük kıymet vermiştir.²¹

1.1. Nakşibendiyye/Müceddidiyye'nin Osmanlı'ya Gelişi ve Yayılışı

İmâm-ı Rabbânî, oğlu ve kendisinden sonraki halifesi Muhammed Mâ'sûm'u Anadolu'dan bölgeye göç eden ve bir Türk olan müridi Sâfer Ahmed Rumî'nin kızıyla evlendirmiş²² ve Şeyh Ferruh Hüseyin idaresinde kırk müridini Anadolu ve Arabistan taraflarına göndermiştir.²³ İmâm-ı Rabbânî'den sonra oğlu Muhammed Mâ'sûm'un halifelerinin gayretleriyle Osmanlı'da Nakşibendiyye tarikatı yaygın hale

¹⁷ VGMA, No. 582-2: 10/5.

¹⁸ Abdurrahman Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi (İstanbul: y.y., 1289), 454.

¹⁹ Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, 456; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2006), 2/136-7.

²⁰ Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, 454.

²¹ Hüseyin Efendi Ayvansârâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1/42-44; Ahmed Münib Üsküdüârî Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâyâ* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1307), 3, 13.

²² Kandeğerî, *Umdetü'l-Makâmât*, 242.

²³ Hasan Ali en-Nedvî, *el-İmâmu's-Serhendî* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1994), 137.

gelmiş, meşâyîha ilaveten ilmî ve siyasi zevattan pek çok kişi Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatına intisap etmiştir.

Hâce Muhammed Mâ'sûm'un halifelerinden olan ve hac sonrası memleketine dönmeyip Şam'da ikamet eden Muhammed Murad Buhârî²⁴ 1092 (1681) yılında İstanbul'a gelmiş, ulemâ ve devlet ricali tarafından sıcak bir ilgiyle karşılanmıştır. Eyüp Nişancı Paşa sokağında kendisine tahsis edilen konakta kalan Murad Buhârî'nin mekânı önce medrese sonra da tekke şeklinde imar edilmiştir. Murad Buhârî, bir müddet bu tekkenin şeyhliğini yaptıktan sonra yerine halifesini bırakarak Şam ve Hicaz bölgesinde birkaç yıl daha irşad faaliyetlerine devam etmiş ise de İstanbul'a geri dönmüş ve 1132 (1720) tarihinde vefat edince Eyüp'teki tekkesine defnedilmiştir.²⁵ Mühim ihtiyaçların karşılanması için mübarek vakitlerde hatm-i hâcegâna devam edilmesini isteyen²⁶ Murad Buhârî'nin sohbetlerine pek çok âlim ve devlet adamı katılmıştır.

İmâm-ı Rabbânî'nin tecdit hareketi, Murad Buhârî'nin dışında başka şeyhler tarafından da İstanbul başta olmak üzere Osmanlı'nın birçok şehrine yayılmıştır. Yaşadığı dönemde Nakşibendiyye tarikatının etkili şeyhlerinden biri olan Şeyh Mehmed Emin Tokadî (ö. 1158/1745), Hâce Muhammed Mâ'sûm'un halifelerinden aslen Buharalı olup da Mekke'de ikamet eden Hâce Ahmed Yekdest Cürçânî'den icazet almıştır.²⁷ Birkaç yıl şeyhinin yanında kaldıktan sonra İstanbul'a dönerek irşad faaliyetlerini devam ettiren Emin Tokadî, vefatına kadar Emir Buhârî zamanında yaptırılan Ayvansaray'daki Nakşibendî tekkesinin şeyhliğine devam etmiştir.²⁸ Mehmed Emin Tokadî'nin halifelerinden Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (ö. 1202/1787) de İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ını Türkçeye ilk defa çeviren kişidir.²⁹

Osmanlı'da Nakşibendiyye-Müceddidiyye silsilesinin şeyh ve müritlerine büyük rağbet gösterilmiştir. Osmanlı arşivlerinde 1270/1853 senesine ait bir belgede Osmanlı devlet adamlarının

²⁴ Muhammed Murâd, *Silsiletü'z-zeheb* (İBB. AK. No: OE-Yz- 1336), 1b.

²⁵ Mehmed Şükrü Tabibzâde, *İstanbul Hankahları Meşâyîhi* (İBB. AK. No: Yz. K.0075), 35a.

²⁶ Muhammed Murâd, *Mektûbât*, (OE-Yz- 1336), 118a.

²⁷ Mehmed Emin Tokadî, *Risâle-i Nakşibendiyye*, (İBB. AK. No. BEL-Yz- K0469), 3b (173b).

²⁸ Süleyman Sa'deddin Müstakîmzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 400-1; Tabibzâde, *İstanbul Hankahları Meşâyîhi*, 40a.

²⁹ Gümüšoğlu, *Müceddid-i elf-i sâni İmâm-ı Rabbânî ve Ehl-i sünnet Davası*, 100.

İmâm-ı Rabbânî'nin neslini büyük bir hürmetle andığı ve onlardan “İmâm-ı Rabbânî kuddise sirruh hazretlerinin sülâle-i tâhireleri” şeklinde bahsedildiğini görmekteyiz. Sülâle-i tâhireden Hicaz’a giderken İstanbul’a gelen Sadık Efendi’ye İskenderiye’ye kadar bir vapur ve bir miktar atıyye tahsis edilip söz konusu zata gerekli hürmetin gösterilmesi için Mısır valisine yazı gönderilmiştir.³⁰

1.2. Osmanlı Devleti’nin Sonuna Doğru Nakşibendiyye/Müceddidiyye’nin Gelişimi

Osmanlı Devleti’nin siyasetine Ehl-i sünnet hassasiyetinin önemli etkisinin olduğuna ve bunda Müceddidiyye’nin büyük payının bulunduğu dair arşiv kayıtlarında pek çok belge yer almaktadır. Söz gelimi Râfîzî/Şiîlerin batıl itikatlarını ret ve Ehl-i sünnet mezhebini hâkim kılma konusunda büyük hassasiyeti olan İmâm-ı Rabbânî’nin *Mektûbât* isimli eserinin Bağdat’ta Osmanlı Devleti tarafından Arapçaya tercüme edilmesi için devletin hazinesinde para tahsis edildiğine dair belge³¹ konumuz açısından oldukça önemlidir. Bağdat tarih boyunca Şiîlerin nüfuz kazanmak için büyük mücadele verdiği bir şehir olduğundan Osmanlı, özellikle son dönemlerinde bu konuda ciddi tedbirler alınmıştır.³² Konu, padişah ve hükümet tarafından büyük bir hassasiyetle takip edilerek³³ artan Şiî faaliyetlere mani olacak yeni medreseler açmanın³⁴ yanında validen Bağdat ve havalisindeki arazilerin İran tebaası olan Şiîlerin mülküne geçmesine mani olmak için gerekli tedbirleri alması istenmiştir.³⁵

Osmanlı’da Nakşibendiyye-Müceddidiyye şeyhlerinin rağbet görmesinin bir sonucu olarak Mehmed Nuri Şemseddin Efendi (ö. 1280/1863), Beşiktaş’taki Yahya Efendi Dergâhı’nın türbedarlığına getirilmiştir. Osmanlı’da özellikle *Miftâhu’l-kulûb* isimli eseriyle tanınan Müceddidi şeyh Şemseddin Efendi, Mercan’da kendi evinde ve yakındaki camide hatm-i hâcekân ve zikir icra ederken müritleri çok fazla artıp mekân yetmez hale gelince 1252/1835 senesinde Sultan

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âsafî Divân-ı Hümayun Kalemî [A.DVN], No. 98, Gömlek No. 59.

³¹ Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Meclis-i Vala [İ.MVL], No: 289, Gömlek No. 11524.

³² Hasan Gümüşoğlu, *Osmanlı’da Mezhep* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 207-211.

³³ Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emiri I. Abdülhamid [AE. SABH. II], No. 7, Gömlek No. 620.

³⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif Nezareti Mektubî Kalemî [MF. MKT], No. 561, Gömlek No. 28.

³⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektubî Kalemî Umum Vilayet [A. MKT. UM], No. 408, Gömlek No. 001.

II. Mahmud'un emriyle Yahya Efendi Dergâhı'nın türbedarlığına tayin edilmiştir. Daha sonra da Tophane'de yeni inşa edilen Nusretiyye Camii'nde Şifâ-i Şerif tedrisiyle de vazifelendirilen Şemseddin Efendi'nin derslerine Sultan II. Mahmud başta olmak pek çok zat katılmıştır. Yahya Efendi Dergâhı'nda şeyliğinin yanında *Menâr*, *Mültekâ* ve *Tarikat-ı Muhammediye* gibi kitapları da okutan Şemseddin Efendi, 1259/1843 senesinde manen aldığı emirle *Miftâhu'l-kulûb* isimli eseri yazdığını ifade eder. Şemseddin Efendi'nin 1273/1856 senesinde aile efradı ve Nakşî müritleriyle beraber hacca gitmek niyetinde olduğunu öğrenen Sultan Abdülmecid Han onun için yeni yapılmış müstakil bir vapur tahsis ederek ona olan hürmetini izhar etmiştir.³⁶

Sultan Abdülmecid Han'ın annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan (ö. 1269/1853), Nakşibendiyye-Müceddidiyye silsilesinin meşhur şeyhlerinden Abdullah-ı Dehlevî'nin (ö. 1240/1824) halifesi Şeyh Muhammed Cân'ın (ö. 1266/1850) müritleri arasında bulunuyordu. Hicaz'da vefat edinceye kadar irşad faaliyetlerini devam ettiren Muhammed Cân, İstanbul'da da büyük kabul görmüş Bezmiâlem Vâlide Sultan onun için Mekke'de bir tekke yaptırmıştır.³⁷ Muhammed Cân, müntesiplerinden ve Harem-i Şerif imam ve hatiplerinden Seyyid Hafız İbrahim Efendi vesilesiyle yapılan ihsan ve yardımlara teşekkür etmek için Sultan Abdülmecid Han'a gönderdiği mektupta Mescid-i Harâm'da icra edilen hizmetler konusundaki gayretlerine işaret edip sultana devamlı hayır dua ettiklerini ifade etmiştir.³⁸

Muhammed Cân, Abdullah-ı Dehlevî'nin vefatından sonra onun makamına geçen Şeyh Ebû Saîd Sâhib'i (ö. 1250/1835) hac için geldiğinde Cidde'de karşılayıp ağırlamıştır.³⁹ Şeyhi Abdullah-ı Dehlevî'den sonra Nakşibendiyye-Müceddidiyye mensuplarının kendisine bağlandığı Şeyh Ebû Saîd'in hac esnasında yaptığı sohbetlerine devlet ve ilim adamlarından pek çok zatın katılması onun Osmanlı'da büyük itibar sahibi olduğunu göstermektedir. Şeyh Ebû Saîd'e gösterilen alaka sebebiyle onun *Hidâyetü't-tâlibîn* isimli eserinin Türkçeye tercüme edilmesi için ısrarlı talepler oluşmuş ve söz konusu eser

³⁶ Mehmed Nuri Şemseddin, *Miftâhu'l-kulûb* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330), 5-6, 12-3.

³⁷ Abdülmecid Muhammed el-Hânî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1996), 538.

³⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS. MAE], No. 697, Gömlek No. 55.

³⁹ Minzelevî, *Zeylû Reşehât*, 95.

hac esnasında şeyhin sohbetlerinde bulunun ve ona intisap eden Veliyyüddinzâde Mehmed Hıfzî Efendi tarafından tercüme edilip basılmıştır.⁴⁰

Sultan II. Abdülhamid Han dünya Müslümanlarıyla münasebetleri geliştirme siyaseti takip ederken bu hususta Nakşibendiyye/Müceddidiyye şeyhleriyle de sıkı temasta olmuştur. Buhara Özbekler Tekkesi şeyhi olan ve Osmanlı'nın özellikle dışarıdaki Türklerle irtibatını geliştirme noktasında önemli gayretleri olan bir Nakşibendî/Müceddidi şeyhi Süleyman Efendi (ö. 1308/1890) bunlardan birisidir.⁴¹ Aslen Buharalı olup Buhara Emiri'nin Osmanlı nezdinde temsilciliğini de yapan Süleyman Efendi, 1260/1844 senesinde hac yapmak niyetiyle Orta Asya'dan yola çıkıp üç sene Hicaz'da kaldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve Sultan Ahmed civarındaki Özbekler Tekkesi'nde ikamet etmiştir. Rus tehdidi sebebiyle Osmanlı'dan yardım isteyen Buhara Emiri'ne 1285/1869 senesinde elçi olarak gönderilen Süleyman Efendi, Asya, Hint, Afganistan ve Buhara'da temaslarda bulunarak Osmanlı Padişah/Halifesinin bölge Müslümanlarıyla alakasının geliştirilmesine çalışmıştır. Aynı zamanda *Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî* isimli eserin müellifi olan Süleyman Efendi Meclis-i Meşâyih üyeliği de yapmış ve 1294/1878'te Macaristan'ın Peşte şehrinde toplanan Turan kongresine Sultan II. Abdülhamid Han'ı temsilen gönderilen heyete başkanlık etmiştir.⁴²

İmâm-ı Rabbânî'nin torunlarından ve Nakşibendiyye-Müceddidiyye pirânından Şeyh Abdullah Dehlevî'nin halifelerinden Şeyh Muhammed Mâ'sûm, Hindistan'daki olaylardan⁴³ sonra 1860 senesinde ailesi ve doksan kadar müridiyle beraber Medine'ye hicret etmiştir. Padişahın fermanı gereği Şeyh Mâ'sûm'un yakınlarının yerleşmesi

⁴⁰ Ebû Said Sâib, *Hidâyetü'l-tâlibîn*, 3; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/184.

⁴¹ Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, 3; *Âsitâne Tekkeleri* (İstanbul: Daru's-Saltanat-ı Seniyye Matbaası, 1256), 4.

⁴² Şeyh Süleyman Efendi, *Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1298), 2; Mehmed Tevfik, *Yâdigâr-ı Macaristan Asr-ı Abdülhamid Hân* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1294), 17.

⁴³ Hindistan'da İngiltere'nin nüfuzuna son vermek için Müslümanların 1857 yılında başlattıkları Sipahi Ayaklanması bahanesiyle, İngilizlerin yüz binlerce Müslümanı katletmesi veya sürgün etmesinden sonra 1858 yılında Hindistan'ın doğrudan İngiltere'ye bağlanmasıyla bölge Müslümanları büyük sıkıntılarla karşıya kalmışlardır. Ayrıca yirminci asrın başından itibaren Türkistan'ın Rusya ve Çin tarafından işgal edilmesi sebebiyle Asya Müslümanları büyük zulümler yaşayınca bazıları Hicaz başta olmak üzere başka beldelere göç etmişlerdir. (Gümüşoğlu, *Müceddid-i elf-i sâni İmam-ı Rabbânî ve Ehl-i sünnet Davası*, 36-37.)

için geniş bir meskenin tahsis edilmesi, belirli bir miktarda yiyecek ve maaş verilmesi konusunda Meclis-i Vâlâ ve Vükelâ'da karar alınmıştır. Mesele daha sonra Maliye ve Evkaf bakanlıklarını havale edilmiş ve meşihat makamına yapılan işlerin şeriata uygunluğunun tasdikinden sonra gerekli işlemler yerine getirilmiştir.⁴⁴

Sultan Abdülmecid devrinde 4 Eylül 1860 tarihinde Harem-i Şerif Müdüriyetine gönderilen yazıda söz konusu zatlar için "İmâm-ı Rabbânî kuddise sirruhü's-samedânî hazretlerinin sülâle-i tâhirelerinden (temiz soyundan)" denilerek İmâm-ı Rabbânî'nin büyüklüğüne atıfta bulunulup nafaka ve ihtiyaçları için gerekli tahsisâtın yapılması istenmiş ve emrin gereği yerine getirilmiştir.⁴⁵ İmâm-ı Rabbânî'nin torunlarına destek konusuna büyük hassasiyet gösteren Osmanlı'nın bu hassasiyeti devletin sonuna kadar devam etmiştir.⁴⁶

Yirminci yüz yılın başında İslam dünyasını dolaşan, 1909 senesinde hac yapan ve Nakşî âlimlerinden Şeyh Muhammed Minzelevî'nin (ö. 1934) evinde misafir kalan seyyah Abdürreşid İbrahim Efendi (ö. 1944), Muhammed Mazhar'ın medresesini Medine'de bulunan en mükemmel medreseler arasında zikreder ve Nakşibendiyye/Müceddidiyye tekkesinin yoğun faaliyetlerinden bahseder.⁴⁷ Muhammed Minzelevî, Şeyh Muhammed Mazhar'ın müritlerinde birisi⁴⁸ olup şeyhinin emri üzerine İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ını 1303/1886 yılında Arapçaya tercüme etmiştir. Söz konusu Mektûbât tercümesi, "*ed-Dürerü'l-Meknûnâtü'n-nefîse*" ismiyle birinci cilt müstakil, iki ile üç ise tek cilt halinde 1316/1898'de Mekke-i Mukerreme'de basılmıştır.

Nakşibendiyye/Müceddidiyye şeyhlerinden Abdullah Dehlevî'nin Hicaz'daki halifesi Muhammed Cân'ın oğlu Muhammed Saîd Efendi'den seyr ü sülûkünü tamamlayıp icazet alan Şeyh Saîd Cân el-Havârizmî, Hicaz'da uzun müddet ikamet ettikten sonra Bursa'ya gelmiştir. Hatm-i Hâcekân gibi Nakşibendiyye zikir ve erkânın yapıldığı Buhara/Özbekler Dergâhı'nda yirmi seneye yakın şeyhlik yapan

⁴⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vala [A.MKT. MVL], No. 119, Gömlek No. 71.

⁴⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Meclis-i Vala [İ.MVL], No. 20633.

⁴⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devair Yazışmaları [A.MKT. NZD], No. 415, Gömlek No. 61; A. No. 1004, Gömlek No. 075256.

⁴⁷ Abdürreşid İbrahim, *20. Asrın Başlarında İslâm Dünyası Çin ve Hindistan'da İslâmiyet* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1987), 2/392-436.

⁴⁸ Muhammed Murad el-Minzelevî, *Telfîku'l-ahbâr ve telkîhu'i-âsâr fî evkâ'i Kazan ve Bulğâr ve mülûki't-Tatâr*, (Orenburg: Matbaatü'l-Kerimiyye, 1908), 2/465.

Şeyh Said Cân Efendi, 1316/1889 senesinde vefat edince dergâhın şeyhliği oğlu Şeyh Mehmed Emin Efendi tarafından devam ettirilmiş-tir.⁴⁹

Son devir Osmanlı şeyhülislamı ve büyük âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), İmâm-ı Rabbânî'nin ilmî dirayetine ve sonraki nesiller üzerindeki büyük tesirine dikkat çekerek, onun zahirî ve batnî ilimlerde büyük imam olduğunu ifade eder. Sabri Efendi, İmâm-ı Rabbânî'nin özellikle vahdet-i vücûd mevzuundaki görüşlerine atıfta bulunarak meseleyle alakalı pek çok mektubu kitabına aynen almıştır.⁵⁰

Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da 65 tekke ile en çok tekkenin Nakşibendî tarikatına ait olduğu⁵¹ dikkate alındığında Nakşiliğin Osmanlı'da son döneme kadar çok büyük rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Nakşî silsilesinin otuz birinci halkası Muhammed Mazhar, Hindistan ve Türkiye'nin yanı sıra Kazan başta olmak üzere Orta Asya'da da büyük rağbet görmüştür.⁵²

Nakşibendiyye-Müceddidiyye silsilesinden Şeyh Abdullah Dehlevî'nin halifelerinden Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827), Osmanlı'da büyük itibar gören şeyhlerden birisidir. Onun özellikle Irak, Suriye ve Güney Anadolu bölgesinde yaşayan Müslümanların Osmanlı'ya ve Ehl-i sünnet itikadına bağlılığının güçlendirilmesinde ve Şîa başta olmak üzere bidat fırkalarla mücadele önemli gayretleri olmuştur. Müritleri arasında meşhur müfessir Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ve fıkıh âlimi İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi zatların yer aldığı⁵³ Hâlid-i Bağdâdî, şeyhliğinin yanı sıra dini tedrisatı da devam ettirerek müntesiplerinin şeriatın esaslarına bağlı kalmaları hususunda oldukça hassas hareket etmiştir. Hâlid-i Bağdâdî, tasavvufa dair telif etmiş olduğu risalelerinde şeriatın esaslarına ve Ehl-i sünnet itikadına bağlı kalmanın her şeyden önce geldiğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁴

Hâlid-i Bağdâdî'nin kendisinden sonra şeyh olarak birini tayin etmediği ve yeni tekke yapılmamasını vasiyet ettiği ifade edilmiştir.

⁴⁹ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Macaristan*, 240-3.

⁵⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfû'l-akl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 3/275-301.

⁵¹ Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, 16.

⁵² Minzelevî, *Zeylû Reşehât*, 131.

⁵³ Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/284.

⁵⁴ Hâlid-i Bağdâdî, *Risâle fî isbatî'r-râbta* (İBB. AK. No: Yz. K0547), 7b.

Hâlid-i Bağdâdî'nin yeğeni ve son zamanlarında şeyhinin yanında bulunan Muhammed Es'ad Sahib, Bağdâdî'nin üç kere vasiyet ettiğini ancak kendinden sonra kimin şeyhlik postuna oturacağı konusunda bir şey söylemediğini ve yeni tekke inşa edilmeyi yasakladığını belirtir.⁵⁵ Ayrıca Hâlid-i Bağdâdî'nin şeyhi Abdullah Dehlevî'nin vefatına yakın Şeyh Ebû Saîd Sâhib'i yerine tayin etmesi ve Nakşibendiyye-Müceddidiyye silsilesinin onun vasıtasıyla devam etmiş⁵⁶ olması sebebiyle Müceddidiyye ile "Hâlidî" olarak nitelenen kesimler arasında bir ayrışmanın söz konusu olduğu söylenebilir.

Hâlid-i Bağdâdî'den sonra Hâlidî olarak tanınan insanların bazıları tasavvuf ve İslâmî tedris faaliyetlerinden ziyade siyaset sahnesinde ön planda olmalarıyla dikkat çekmiştir. Bu durum başka tarikat mensupları için de geçerli olmakla birlikte konumuz açısından özellikle sonraki dönemlerde dünya siyasetine taalluk eden konularda Osmanlı siyaset ve devlet adamlarıyla ayrı düşen Hâlidîler'in adli takibe ve sürgüne tabi tutularak cezalandırılmaları⁵⁷ dikkat çekicidir. Jön Türkler ve İttihatçılar, genel manada Bektaşî, Melâmî ve Mevlevî gibi özellikle İslâm'ın ibadetlerle alakalı emirleri veya yasakları konusunda gerekli hassasiyeti göstermeyen tarikat mensupları tarafından desteklenmekle⁵⁸ birlikte söz konusu dönemde bazı Hâlidîlerin de İttihatçılar arasında yer aldığı görülmüştür. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilip İttihad ve Terakki'nin iktidara gelmesinden sonra cezalandırılan Hâlidîlerin bazıları İstanbul'a geri dönmüşlerdir.⁵⁹

Osmanlı Devleti'nin selameti için sabah akşam dua eden⁶⁰ Hâlid-i Bağdâdî, müritlerinden Kur'an, sünnet ve sahabe-i kiramın yoluna muhalif olanlardan uzak durmalarını istediği halde ona intisabı olduğunu söyleyen kişilerin Osmanlı Devlet adamlarına muhalefet etmelerini tarikat adabıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Osmanlı Devleti, Hâlid-i Bağdâdî'ye ait tekke ve şeyhlerine büyük yardımlarda

⁵⁵ Halid-i Bağdâdî, *Buğyetü'l-vâcid fî Mektubâti'l-Mevlenâ Hâlid* (Dımsık: Matbatu't-Terakki, 1334), 260-2.

⁵⁶ Minzelevî, *Zeylû Reşehât*, 84; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadikatu'l-evliyâ* (İstanbul: Bâbîâli'de 52 Numaralı Matbaa, 1318), 136.

⁵⁷ Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım: Hâlidî Sürgünler", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/17 (2006), 109-113.

⁵⁸ Hasan Gümüšoğlu, *İnanç ve Jön Türk Temelinde Türk Modernizmi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 165-7.

⁵⁹ Ahmet Cahid Haksever, "Osmanlı'nın Modernleşme Sürecinde Hâlidîler ve Diğer Müceddidler", *Uluslararası Mevlânâ Halid-i Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: 2012, 428-9.

⁶⁰ Halid-i Bağdâdî, *Buğyetü'l-vâcid fî Mektubâti'l-Mevlenâ Hâlid*, 79.

bulunduğundan⁶¹ Hâlidileri cezalandırmaya yönelik genel bir devlet politikasından bahsetmek mümkün olmayıp ilgili şeyhlerin cezalandırılması daha çok siyasi faaliyetlerinden kaynaklanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde şariat dairesinde hareket edip özellikle siyasi tartışmaların dışında kalan Hâlidî veya diğer tarikatların şeyhleri faaliyetlerini rahat bir şekilde sürdürmüştür. Söz gelimi ileride görüşlerinden bahsedeceğimiz Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1311/1893) İstanbul'daki tekkesinde Şâzeli ve Nakşibendî tarikat usûl ve âdabını icra etmiştir. Aynı zamanda bir müderris olarak dinî tedrisata da devam eden Gümüşhânevî, gerek devlet erkânı gerekse halkın geneli yanında büyük itibar görmüştür.⁶²

2. Müceddidiyye'nin Osmanlı'nın Mezhep Anlayışındaki Etkisi

İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât* isimli eseri Nakşibendiyye-Müceddidiyye şeyh ve müritleri tarafından sürekli okunduğundan onun Ehl-i sünnet mezhebini esas alan görüşleri müntesipleri tarafından da kabullenilmiştir. *Mektûbât*, Nakşibendiyye-Müceddidiyye geleneğinde meseleleri tam ve tafsilatlı olarak herkesin anlayacağı şekilde açıklayan bir eser olarak gerek ders gerekse sohbet kitabı olsun başköşede yer almıştır.⁶³

Önceki Ehl-i sünnet ulemânın görüşlerine, takip ettikleri usûl ve esasa büyük ehemmiyet atfeden İmâm-ı Rabbânî, "Mükellef Müslümanlara ilk vâcib olan husus, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın görüşlerine mutabık olacak şekilde itikadını düzeltmektir" dedikten sonra uhrevî kurtuluş için fıkıh ilminin de öğrenilmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Fıkıh ilminin helal, haram, farz, vâcib, sünnet, mendub ve mekruh gibi mükellefin fiillerine dair hususları ihtiva ettiğini hatırlatan İmâm-ı Rabbânî, fıkha taalluk eden mevzuların sadece öğrenilmekle kalınmayıp öğrenilen hususlarla amel edilmesinin de zarurî olduğunu belirtir.⁶⁴ İham ve keşifle sabit olan bilgilerin Ehl-i sünnet ulemâsının süzgecinden geçirilmesi gerektiğine⁶⁵ dikkat çeken İmâm-ı Rabbânî, bu hususta bir müridini şu ifadeleriyle ikaz eder:

⁶¹ Osmanlı Arşivi (BOA), Meclis-i Vala [MVL], No. 331, Gömlek No. 23; 294, 11915; Cevdet Evrakı [C.EV], No. 310, Gömlek No. 15785.

⁶² Hocazâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî", *Ceride-i Süfiyye*, 8-24, (İstanbul: Necmü İstikbal Matbaası, 1330), 6-8.

⁶³ Şeyh Ebû Said Sâib, *Hidâyetü't-tâlibin*, 5.

⁶⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/64.

⁶⁵ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/117.

“Bir mürid için evvelâ lazım gelen husus; kendi keşif ve ilhamına aykırı olsa bile Ehl-i sünnet ulemâsını taklit etmeyi mühim görerek bu hususta kendisini hatalı, âlimleri isabetli kabul etmesidir. Zira bu âlimler, hatadan korunmuş olan ve kesin vahiy ile teyit edilmiş peygamberlere (Allah’ın salât ve selâmı onların üzerine olsun) uymaktadırlar.⁶⁶

2.1. Müceddidiyye’nin İlk Devirlerinde Osmanlı’nın Mezhep Anlayışına Etkisi

Daha önce ifade edildiği şekilde Muhammed Mâ’sûm’un halifelelerinden ve Müceddidiyye’nin İstanbul’daki ilk temsilcilerinden olan Murâd Buharî, Nakşibendiyye’nin aslına hiç bir şey ilave etmeden veya eksilmeden sahabe-i kirâmın yolu olduğunu açıklamıştır. O, bunun daima Allah Teâlâ’nın huzurunda olduğunun şuurunda olarak zâhiren ve bâtinen sünnete sınıksız tutunup azimetle amel etmek ve âdet, ibadet ve muamelâta dair her hal ve harekette bid’atlerden ve ruhsatlardan kaçınmakla olduğunu açıklayıp bunun husulü için sohbet ve rabitanın önemli olduğunu belirtmiştir.⁶⁷

Muhammed Mâ’sûm’un bir başka halifesi Mehmed Emin Tokadî ise *İrşâdü-sâlikîn* isimli eserinin baş tarafında “itikad her şeye esastır, temel olmayınca bina olmaz” diyerek tarikat ehli olmak için önce şeriat ehli olmak gerektiğine dikkat çekmiştir. O, her Müslüman için ehem ve elzem olan şeyin Ehl-i sünnet ve’l-cemâat itikadına göre inanmaları olduğunu ifade etmiştir. Tokadî, daha sonra bir müridin irşad olması için öncelikle Ehl-i sünnet’in itikad esaslarına inanması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶⁸

Osmanlı’da Ehl-i sünnet hassasiyetin oluşmasına katkı sağlayan Nakşibendiyye/Müceddidiyye âlim ve şeyhlerine başka bir örnek olarak Kadızâdeliler olarak bilinen ve tarikat ehlinin şeriata muhalif usûl ve erkânına karşı gösterilen hareketin öncüsü olan Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) verilebilir.⁶⁹ İmâm-ı Rabbânî’nin muasırı olan Mehmed Efendi, Yalova’da bulunan Nakşibendî şeyhi Muhammed Nakşibendî’ye biat ettiğini açıklamış ve sohbet ettiği diğer Nakşibendî şeyhlerini de şer’i-i şerife muvafık, itikad, söz, amel ve

⁶⁶ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/312.

⁶⁷ Muhammed Murâd, *Silsiletü’z-zeheb*, 3a-b.

⁶⁸ Mehmed Emin Tokadî, *İrşâdü sâlikîn* (İBB. AK. no: BEL-Yz- K0557), 6a.

⁶⁹ Ali Durmuş, “Kadızâde Mehmed Efendi’nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Mûdâfa’a* Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 331.

ahvalde dinin esaslarına bağlı olmaları sebebiyle sevdiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Kadızâde Mehmed Efendi, ayrıca tasavvuf ehlinin sebep olduğu sıkıntıların daha kolay halledilmesi için Ehl-i sünnet itikadını nazım haline ifade ettiği *Manzûme-i Akâid* isimli eseri yazmıştır.⁷¹

Ayrıca Ebu Said Muhammed el-Hâdimî (ö. 1176/1762) ve Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi (ö. 1182/1768) örneklerinde olduğu gibi Osmanlı'da Nakşibendiyye diğer kesimlerde olduğu gibi ulemâ arasında da rağbet görmüştür.⁷² Söz konusu âlimlerin İmâm-ı Rabbânî'ye benzer şekilde sünnetin esaslarına bağlı kalınması konusunda gösterdikleri gayretler, Ehl-i sünnet hassasiyetinin güçlenmesine katkı sağlamıştır.⁷³

Ebû Saîd Hâdimî itikadî mezhepler konusunda "Ümmet-i Muhammed'in 73 fırkaya ayrılıp biri müstesna hepsinin cehenneme gideceğini"⁷⁴ beyan eden hadis-i şerifi esas alarak konuyu açıklar. O, ilgili hadiste beyan edildiği şekilde Fırka-i Nâciye'nin Resûlullah'ın sünneti ile cemâate yani sahâbe ve tâbiine ittiba eden Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olduğuna dikkat çeker.⁷⁵ Hâdimî, "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" tabirinde yer alan cemâatin Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye cemâatinden ibaret olduğu belirtir. Bununla birlikte o, iki mezhep arasındaki ihtilaflı meselelerde, Mâtürîdîlerin görüşüne katıldığından dolayı İmâm Mâtürîdî başta olmak üzere Mâtürîdî mezhebine mensup âlimlerin görüşlerine geniş yer verir.⁷⁶ Mu'tezile, Şîa ve Hâriciyye gibi bidat fırkaların görüşlerinin batıl olduğunu göstermek için geniş açıklamalarda bulunan Hâdimî, bid'at ehlinin hadis-i şeriflerde⁷⁷ kötülenmesine atıfta bulunarak onların bir kısmının küfre gittiğini, bir kısmının

⁷⁰ Kadızâde Mehmed Efendi, *Risâle-i Müdâfa'a*, nşr. Ali Durmuş, *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 4.

⁷¹ Hatice K. Arpağuş, "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihal ve Akâid Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 348.

⁷² Şeyh Ebû Saîd Saîb, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 3; Halil İbrahim Şimşek, "Anadolu Mücedidilerine İlişkin Bazı Tarihi Bilgilerin Kullanışı Üzerine Bir Değerlendirme", *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002/2), 213-227, 222.

⁷³ Halil İbrahim Şimşek, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin XVIII. Yüzyıl Anadolu Toplumundaki Nakşibendîlere Tesiri", *Uluslararası İmâm-ı Rabbânî Sempozyumu Tebliğleri* (İstanbul: Aziz Mahmûd Hüdâyî Vakfı Yayınları, 2018), 197.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "İmân", 18; Dârimî, "es-Siyer", 74; İbn Mâce, "el-Fiten", 17.

⁷⁵ Ebû Saîd Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye* (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1266), 1/109-110, 214.

⁷⁶ Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, 1/111, 132, 224, 255.

⁷⁷ Söz konusu hadis-i şeriflerden birisi şu şekildedir: "Sünnete sınırsız sarılırsınız. Sizleri sonradan çıkan bidatlerden sakındırırım. Çünkü her bidat dalalettir." (Tirmizî, "İlim", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.)

ise küfre yakın günah işlediklerine işaret ederek onların arkalarında namaz kılmanın doğru olmadığını ifade eder.⁷⁸ Herkesin kendini Fırka-i Nâciye gördüğüne işaret eden Hâdimî, bu hususta kişinin sözünün ve amelinin Buhari ve Müslim gibi sahih hadis kitaplarında yer alan hususlara mutabık olmasının önemli olduğuna değinir ve bu muhaddislere muhalefet edenin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten dolayıyla Fırka-i Nâciye'den olamayacağının altını çizer.⁷⁹

Hâdimî, tasavvufa dair yazmış olduğu *er-Risâletü'n-Nakşibendiyye* isimli eserde Nakşibendiyye tarikatına girmek için başta, sahih itikadın gerekli olduğunu açıklar. Ona göre sahih itikad, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine mensup âlimlerin kitaplarında ifade edilen esaslardır. Müşebbihe, Mu'tezile, Cebriyye, Hâriciyye ve Râfiziyye gibi fırka mensupları ise dalâlet ve bid'at ehlidir.⁸⁰

Hâdimî bilginin doğruluğunun Kur'an ve Sünnet'e muvâfık olmasıyla anlaşılacağına dikkat çekerek Allah ve Resûlün'den şeriata muhalif nakledilenin yalan ve uydurma olduğunu açıklar. O, tasavvufta ifade edilen ancak, şeriata aykırı olan şeylerin hem gerçek mutasavvıflar, hem de zahiri ulemâ tarafından şeytanın vesvesesi olarak görüldüğüne dikkat çeker ve dinen sabit olan esasların bulunduğu yerde vesvesenin terk edilmesini gerekli görür. Kâmil Müslümanın şariatın zahir ve bâtını cem eden insan olduğu ifade eden Hâdimî, onu bir kuşun iki kanadına sahip olmasına benzetir. Şariatın müsaade etmediği şeyin batıl olduğuna vurgu yapan Hâdimî, dinin esaslarına uymayan her mutasavvıfın gökte uçtuğu, suda yürüdüğü görülmüş olsa bile, ona itibar edilmemesi gerektiğini söyleyerek, şariatın haricinde Allah'a bir yol olmadığını açıklar.⁸¹

Hâdimî ile muasır olup kendisinin hem Nakşibendi hem de Kâdiri tarikatına intisabının olduğunu ifade eden⁸² Abdülgâni en-Nablûsî (ö. 1143/1731), bir Müslümanın Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin olmasının ehemmiyetine ve Müslüman çoğunluğa muhalefet etmesinin tehlikesine dikkat çeker. "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" ifadesindeki "sünnet" in Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti, "cemâat" in ise

⁷⁸ Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, 1/304-5.

⁷⁹ Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, 1/111.

⁸⁰ Muhammed b. Zeynelâbidin Ali el-Karamânî Dervişzâde, *Tuhfetül-mülûk fi irşâdi ehli's-sülûk* (İstanbul: Dâru't-Tibâtü'l-Âmire, 1268), 16-7, 208 vd.

⁸¹ Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, 1/142-48.

⁸² Abdülgâni b. İsmâil en-Nablûsî, *el-Hakikat ve'l-mecâz fi'r-rihle ilâ bilâdi's-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz*, nşr. A. Abdülmecid Heridi (Kâhire: Merkezü Tahkiki't-Türâs, 1986), 3.

Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'den oluşan İslâm cemâati olduğunu açıklayan Nablûsî, bid'at ehlinin yaptığı oruç, hac ve cihad gibi ibadetleri faydasız görür. O, minare, medrese ve kitap yazma gibi her yeniliğe bidat olduğu gerekçesiyle karşı çıkılmasını doğru bulmaz. Bid'atin ibadet ve itikatta olduğunu açıklayan Nablûsî, sevap beklenilmeden âdeten yapılan ve dinî vasıf taşımayan şeylerin yanı sıra dört fikhî mezhep arasındaki ihtilafları da bid'at olarak değerlendirmez.⁸³

Yine Osmanlı'da Ehl-i sünnet itikadının hâkim olmasında etkili olan zatlar arasından Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin ayrı bir yeri vardır. Daha önce ifade edildiği şekilde Ayvansaray Tekkesi'nde vazife yapan Nakşibendî şeyhi Mehmed Emin Tokadî'nin halifelerinden olan Müstakîmzâde Süleyman Efendi, İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ını Türkçeye çevirmekle Türk okuyucularına Müceddidiyye'nin görüşlerini ilk elden öğrenme imkânı sağlamıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin Ehl-i sünnet hususundaki hassasiyetini devam ettiren Müstakîmzâde, *Fıkhü'l-ekber'e* yazdığı şerhin başında sahih iman ve dürüst itikadın Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi olduğunu açık bir şekilde belirtir. Müstakîmzâde, *Şerefü'l-akide* ismini verdiği şerhte itikadî meseleleri maddeler halinde açıkladıktan sonra söz konusu meselelerin hakikatının tam manasıyla anlaşılmasının tasavvuf ilminin tahsiline bağlı olduğunu; bunun da tasavvuf erbabından cismen ve ruhen anlayış ve feyz talebiyle olacağını açıklar. Bu hususta Nakşibendî tarikatının esaslarının önemine de dikkat çeken Müstakîmzâde, lisan ile olan ilmin bir hüccet olduğuna ancak esas fayda veren ilmin kalp ile sabit olan ilim olduğuna işaret ederek sahih itikadın selim bir kalp ile olacağına dikkat çekmiştir.⁸⁴

2.2. Osmanlı'nın Son Asrında Müceddidiyye'nin Mezhep Anlayışına Etkisi

Nakşibendiyye-Müceddidiyye silsilenden Abdullah-ı Dehlevî'nin halifesi Hâlid-i Bağdâdî, gerek müritlerine gönderdiği mektuplarda gerekse yazmış olduğu eserlerinde bir Müslümanın Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine göre itikadını düzeltip Kur'an, sünnet ve sahâbe-i kirâmın yoluna muhalif olanlardan uzak durması gerektiğini açıklar. Bağdâdî, Nakşibendiyye usûl ve erkânına uymanın aslında şerîata ve Fırka-i Nâciye olan Ehl-i sünnet'e uymak olduğunu belirttikten sonra ashâb-ı kirâm arasında meydana gelen anlaşmazlıkları tartışmaktan uzak durup onların hepsi hakkında hüsn-i zanda bulunmak gerektiğini belirtir.⁸⁵

⁸³ Nablûsî, *el-Hadikatü'n-nediyye*, 1/190-99.

⁸⁴ Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314), 5, 43, 46.

⁸⁵ Bağdâdî, *Buğyetü'l-vâcid*, 79, 159, 160, 267; a.mlf. *Risâle fi isbati'r-râbita*, 7b.

Daha önce bahsettiğimiz şekilde Osmanlı'da büyük itibar gören Müceddidiyye şeyhi Ebû Saïdd, *Hidâyetü't-tâlibîn* isimli eserinin mukaddimesinde "İmâm-ı Rabbânî Müceddid-i elf-i sâni Ahmed Fârûk Serhendî hazretleri'nin Mektûbât-ı kudsîyesinin mühim ve kıymetli bir eser" olduğunu dikkat çeker. O, *Mektûbât*'ın bütün mesele ve esrarı tam ve tafsilatlı olarak herkesin anlayacağı şekilde açıklayan bir eser olması sebebiyle" başka bir eser yazma ihtiyaç olmadığını ifade eder. Müritlerinin teberrük etmek üzere kendisinden bir eser yazması konusunda çok fazla ısrar etmesinden dolayı çaresiz kalarak eseri yazdığını belirten Ebû Saïd'in açıklamalarının esasını şeyhi Abdullah-ı Dehlevî'nin sohbetleri ve İmâm-ı Rabbânî'nin görüşleri oluşturur. Taliplerine (müritlerine) önceki Nakşibendiyye âlimlerinde olduğu gibi ilk olarak "Sünnete ittiba ve bidatlerden kaçınmayı" emreden Ebû Saïd, mümkün olduğu kadar ruhsatlarla ameli caiz görmez ve sünnete tabi olma hassasiyetinden dolayı tarikatta zikr-i hafinin tercih edildiğine dikkat çeker.⁸⁶ Sünnete riayet mevzuuna âdap ve mendupların da dâhil olduğunu belirten Ebû Saïd, bunlara riayetin sağlayacağı faydaları namazı misal vererek şöyle açıklar:

"Malum ola ki, namazı edada sünnet ve âdablara layık olduğu şekilde riayet olunsa mesela namazın adabından; kıyam ve kunutta secde mevziine, rûkûda iki ayakları üzerine, secdede burnun iki yanına, otururken de iki dizlerine bakmak ve bunun gibi diğer âdaba ehemmiyet verilip dikkat edilse elbette hakikat-ı namaz zuhur eyler."⁸⁷

Nakşibendiyye-Müceddidiyye âlimlerinden Mustafa Vahyî Efendi ise özellikle *Tuhfetü's-sâlihîn* isimli eserinde tarikat ehli insanların mezhep anlayışı konusunda geniş açıklamalar yapmıştır. Tarikat ehlinin Ehl-i sünnet mezhebinden olduğuna güçlü bir şekilde vurgu yapan Vahyî Efendi şöyle der:

"Ehl-i zikir, dervîşân (dervîşler) ve sûfiyye taifesine mezhepsiz deyü dahl ve taarruz eden mezhepsizler bilsinler ve malum kılsınlar ki ekseriyâ sûfiyyûn taifesinin akâid-i İslâmiyye'de mezhepleri eimme-i Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten şeyhülislâm ve'l-müslimin eş-Şeyh Ebu'l-Mansûr Mâtürîdî mezhebindedirler. Evlâd-ı Arap olan dervîşân ve sûfiler ekseriya Ebu'l-Hasen Eş'arî mezhebindedirler. Bu iki imamın dahi mezhepleri Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebidir, gayrı değildir. Dervîşân ve sûfiyenin amelîyyât ve fûru'da mezhepleri mezâhib-i erbaadan birisidir."⁸⁸

⁸⁶ Şeyh Ebû Saïd Saïb, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 5, 9.

⁸⁷ Şeyh Ebû Saïd Saïb, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 68.

⁸⁸ Mustafa Vahyî Efendi, *Tuhfetü's-sâlihîn ve Sübhatü'z-zâkirîn* (İstanbul: Matbaatü Osmân Efendi, 1284), 14.

Vahyî Efendi, dört mezhep imamının aralarındaki ihtilafın furu'a dair bazı meselelerde olduğuna dikkat çekerek onların hepsinin yetmiş üç fırkanın içinden Ehl-i sünnet ve'l-cemâat denilen Fırka-i Nâciyye'den olduğunu belirtir. O, bu mezhep mensuplarının itikadlarına hevâ ve bidat karıştırmayıp Resûlullâh ve ashâbının, tâbiîn ve selef-i sâlihînin bulunduğu itikad üzere oldukları için Ehl-i sünnet ve'l-cemâat diye isimlendirildiğine dikkat çeker.⁸⁹

Vahyî Efendi ile aynı asırda yaşayıp Nakşibendiyye ve Şâzeli tarikatına nispeti olduğunu ifade eden⁹⁰ Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî de Nakşibendiyye'nin tarihî süreçteki yaklaşımına uygun olarak "Ehl-i sünnet akâidine tam manasıyla inanmayı"⁹¹ tarikatın ilk esasları arasında zikreder. Nakşibendilerin Ehl-i sünnet mezhebi hususundaki hassasiyetlerine dikkat çeken Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-mütûn* isimli eserinin mukaddimesinde, ashâb-ı kiramın Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tâbi olmakla dünya ve âhiret saâdetine nail olduğuna işaret ederek Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin esaslarını ümmete tebliğ etmenin önemini açıklar.⁹²

Câmi'u'l-mütûn isimli eserine Murad Buhârî tekkesi şeyhi ve Meclis-i Meşâyih başkanı Nakşibendî-Müceddidi Feyzullah Efendi tarafından sahih ve muteber bulunarak takriz yazılması⁹³ Gümüşhânevî'nin görüş ve hareketlerinin devlet adamlarının yanı sıra ulemâ ve şeyhler yanında da muteber kabul edildiğini göstermektedir. Gümüşhânevî, itikadî ve fikhî meseleleri ele aldığı söz konusu eserinde, itikadî tashih etmenin mühim şeylerin başında geldiğine dikkat çeker. Bu sebeple o, iman, küfür, hidayet, dalâlet ve ilhad gibi hususlar doğru bilinmeyecek olursa bir Müslümanın küfür lafızlarından birisini söylemek ya da bâtil bir inançta bir başkasını taklit etmek suretiyle irtidat denizinde boğulabileceğini ifade eder. Gümüşhânevî, Ehl-i sünnet'e muhalif itikada sahip olan kimse; oruç tutsa, namaz kılsa ve diğer ibadetleri yapsa bile amellerinin ona fayda sağlamayacağını ve o kişinin varacağı yerin cehennem olduğunu açıklar. O, özellikle cehalet, batıl ve isyan denizinin taşıdığı, hakkı inkâr dalgalarının yeryüzüne yayıldığı ve bidatlerin süslenerek insanlara takdim edildiği

⁸⁹ Mustafa Vahyî Efendi, *Tuhfetü's-sâlihîn*, 15.

⁹⁰ Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-ukûl* (İstanbul: y.y., 1275), 30.

⁹¹ Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl* (İstanbul: y.y., 1276), 48, vd.

⁹² Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-mütûn* (İstanbul: Dâru't-Tibâtü'l-Amire, 1273), 2.

⁹³ Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-mütûn*, 140.

bir devir olarak gördüğü kendi zamanında sahih bir itikada sahip olmanın gerekliliğine dikkat çeker.⁹⁴

Kendinin Hanefî mezhebinden, Nakşibendiyye tarikatından ve Şâzeli meşrebinden olduğunu⁹⁵ söyleyen Gümüşhânevî, genel manada tarikat usûl ve âdabını anlattığı *Câmi’u’l-usûl* isimli eserinde Şâzeli tarikat erkânı hakkında da geniş açıklamalara yer vermiştir. Gümüşhânevî, tarikatının şartlarını anlatırken “gizli veya açıkta Allah Teâlâ’dan korkmak, fiil ve sözlerde sünnete ittiba etmeyi” öncelikli olarak zikrederek⁹⁶ Ehl-i sünnet mezhebi hususundaki hassasiyetlerini göstermiştir.

Hâlidilerin bazısının padişaha isyan etme ihtimaline binaen sürgün edildikleri bir dönemde Gümüşhânevî, *Câmi’u’l-mütûn* isimli eserinde; “biz imamlarımız/halifelerimize ve idarecilerimize başkaldırmayı doğru görmeyiz” diyerek bu konudaki hassasiyetini ifade etmiştir. Onun “Biz; Kur’an, Sünnet ve ümmetin icmâna muhalif iddialarda bulunan kimseyi tasdik etmeyiz” diyerek Ehl-i sünnet’in esaslarına dikkat çektikten sonra padişahlara ve devlet erkânına karşı isyanı caiz görmemesi⁹⁷ oldukça önem arz etmektedir.

Sonuç

Nakşibendiyye’nin tarihini İmâm-ı Rabbânî’den önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırmak mümkün olup Osmanlı’da Nakşibendiyye’nin mezhep anlayışının Rabbânî’den sonraki dönemde Müceddidiyye temelinde olduğu söylenebilir. Bu noktada şeriata uymayan bazı düşünce ve uygulamaların tasavvuf adı altında meşruluk kazanmasına müsamaha göstermeyen İmâm-ı Rabbânî’nin başlattığı tecdid hareketinin Osmanlı’da geniş yankı bulduğunu belirtmek gerekir. Nakşibendiyye tarikatının önemli şeyhlerinden olan ve Müceddid-i elf-i sâni olarak tanınan İmâm-ı Rabbânî’nin Ehl-i sünnet’i merkez alarak inşa ettiği tecdit ve ihya hareketinin tesirlerinin sonraki asırlarda da devam etmesi Osmanlı’nın Ehl-i sünnet temelinde sağlam bir mezhep anlayışını sahip olmasında etkili olmuştur. Zira Osmanlı’da Nakşibendiyye şeyh ve halifeleri pek çok konuda olduğu gibi mezhebe dair konularda da İmâm-ı Rabbânî’nin görüşlerini esas almışlardır.

Nakşibendiyye şeyhlerinin baştan itibaren Ehl-i sünnet’in esaslarını tarikatın ilk şartlarından kabul etmişlerdir. İmâm-ı Rabbânî de kendi döneminin şartlarının da etkisiyle bu esasları güçlü bir şekilde

⁹⁴ Gümüşhânevî, *Câmi’u’l-mütûn*, 2-3.

⁹⁵ Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-ukûl*, 30.

⁹⁶ Gümüşhânevî, *Câmi’u’l-usûl*, 48, vd.

⁹⁷ Gümüşhânevî, *Câmi’u’l-mütûn*, 30.

vurgulamış ve sonraki Nakşibendiyye şeyh ve âlimleri de aynı hassasiyeti sürdürmüşlerdir. İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu ve kendisinden sonraki halifesi Hâce Muhammed Mâ'sûm'un halifelerinden Murad Buhârî ve Mehmed Emin Tokadî'nin bu konuda önemli gayretleri olmuştur. Murad Buhârî, Nakşibendiyye yolunun tam manasıyla sahabe-i kiramın yolu olduğunu açıklamış ve sünnete sımsıkı tutunup bidatlerden kaçınmanın önemine vurgu yapmıştır. Mehmed Emin Tokadî ise "itikad her şeye esastır, temel olmayınca bina olmaz" diyerek tarikat ehli olmak için önce şeriat ehli olmak gerektiğini ifade etmiştir. Nakşî âlimlerinden biri olan Ebu Said Muhammed Hâdimî ise 73 fırka ilgili hadis-i şerife atıfta bulunmuştur. O, Fırka-i Nâciye'nin Resûlullah'ın sünneti ile cemâate yani sahâbe ve tâbiine ittiba eden Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olduğunu kuvvetli bir şekilde belirtmiştir.

Osmanlılar, devletin yıkılmasına kadar İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerinin yanı sıra onun nesline karşı saygı ve hürmet göstermeye büyük ehemmiyet vermiş, İmâm-ı Rabbânî'nin neslinden gelen şeyhlere ve şahıslara yüklü miktarda maddi ve manevi destekte bulunmuştur. Osmanlı'nın bu desteği sayesinde İngiliz işgalinden sonra Hindistan'dan göç etmek zorunda olup da Hicaz'a gelen Nakşî/Müceddidi şeyhleri rahat faaliyet imkânı bulmuşlardır. İmâm-ı Rabbânî'nin Farsça olan *Mektûbât* isimli eserinin Arapçaya tercüme edilmesi için devletin hazinesinden para ödeyen Osmanlı, Hicaz'daki vakıfların bir kısmını da Nakşibendiyye/Müceddidiyye şeyhlere tahsis etmiştir.

Kaynakça

- Abdürreşid İbrahim. *20. Asrın Başlarında İslâm Dünyası Çin ve Hindistan'da İslâmiyet*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1987.
- Abidzâde Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. İstanbul: Hikmet Matbaa-ı İslâmiyyesi, 1330.
- Ahmed Hilmî. "Kayserili Şeyh Hacı Mehmed Said Efendi Nakşibendî", *Ceride-i Süfiyye*. No: 2 (3 Recep 1330) İstanbul: Necmü İstikbal Matbaası, 1330.
- Algar, Hamid. "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Arpağuş, Hatice K. "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihal ve Akâid Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 327-376.

- Âsitâne Tekkeleri*. İstanbul: Daru's-Saltanat-ı Seniyye Matbaası, 1256.
- Ayvansârâyî, Hüseyin Efendi. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri I. Abdülhamid [AE. SABH. I]. No.7, Gömlek No. 620.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Arşiv Evrakı Evkaf Vakfiyeler Evrakı [EV. VKF]. No. 01, Gömlek No. 14.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî Divân-ı Hümayun Kalemi [A.DVN]. No. 98, Gömlek No. 59.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Meclis-i Vala [İ.MVL]. No. 20633
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Meclis-i Vala [İ.MVL]. No: 289, Gömlek No. 11524.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Maarif Nezareti Mektubî Kalemi [MF. MKT]. No. 561, Gömlek No. 28.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vala [MVL]. No. 331, Gömlek No. 23; 294, 11915; Cevdet Evrakı [C.E]. No. 310, Gömlek No. 15785.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vala [A.MKT. MVL]. No. 119, Gömlek No. 71.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devair Yazışmaları [A.MKT. NZD]. No. 415, Gömlek No. 61; A. No. 1004, Gömlek No. 075256.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayet [A. MKT. UM]. No. 408, Gömlek No. 001.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS. MAE]. No. 697, Gömlek No. 55.
- Bandırmalızâde, Ahmed Münib Üsküdârî. *Mecmûa-i Tekâyâ*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1307.
- Buhârî, Salâhuddîn b. Mubârek. *Makamât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibendî Kuddise sırruh (Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn)* trc. Süleyman İzzî Teşrifâtî (Dersââdet: Matbaa-i Bahriyye, 1328.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Demirtaş, Hasan. "Nakşibendilik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi". *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018), 23-45.
- Dervişzâde, Muhammed b. Zeynelâbidîn Ali el-Karamânî. *Tuhfetül-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk*. İstanbul: Dâru't-Tibâtü'l-Âmire, 1268.

- Durmuş, Ali. “Kadıızâde Mehmed Efendi’nin Bilinmeyen Risalesi Risâle-i Müdâfa’a Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği”. Tokat İlmîyat Dergisi 8/1 (Haziran 2020), 342-347.
- Fahreddin Ali b. Hüseyin el-Vâiz Safî. *Reşehât-ı Aynu’l-hayât*. trc. Muhammed Murad el-Kazânî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1307.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed Ebû’t-Tâhir. *Kâmûs Tercemesi*. trc. Âsım Efendi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddin. *Câmi’u’l-mütûn*. İstanbul: Dâru’t-Tibâtü’l-Âmire, 1273.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddin. *Câmi’u’l-usûl*. İstanbul: y.y., 1276.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddin. *Levâmi’u’l-ukûl*. İstanbul: y.y., 1275.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İnanç ve Jön Türk Temelinde Türk Modernizmi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- Gümüşoğlu, Hasan. *Müceddid-i elf-i sâni İmam-ı Rabbânî ve Ehl-i sünnet Davası*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Gümüşoğlu, Hasan. *Osmanlı’da Mezhep*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Gümüşoğlu, Hasan. “Osmanlı Devleti’nin Ehl-i sünnet Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri ve Önemi (XV. Ve XVI. Yüzyıllar)”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz, 2021) 1310-1332.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Şerhu’t-Tarikati’l-Muhammediye*. İstanbul: Matbaatu’l-Âmire, 1266.
- Haksever, Ahmet Cahid. “Osmanlı’nın Modernleşme Sürecinde Hâlidiler ve Diğer Müceddidler”. *Uluslararası Mevlânâ Halid-i Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: 2012.
- Halid-i Bağdâdî, *Buğyetü’l-vâcîd fî Mektubâti’l-Mevlânâ Hâlid*, Dımaşk: Matbaatu’t-Terakkî, 1334.
- Hâlid-i Bağdâdî. *Risâle fî isbatı’r-râbıta*. İBB. AK. No: Yz. K0547.
- Hânî, Abdülmecîd Muhammed. *el-Kevâkibü’d-Dürriyye*. Dımaşk: Dâru’l-Beyrûti, 1996.
- Hocazâde Ahmed Hilmi. “Mevlânâ Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi”. *Ceride-i Süfiyye*, nr. 8-24, İstanbul: Necmü İstikbal Matbaası, 1330.
- Hocazâde Ahmed Hilmi. *Hadikatu’l-evliyâ*. İstanbul: Bâbü’l-İstikbal Matbaası, 1318.
- Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2006.

- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûk es-Serhendî. *Mektûbât* İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Kadıızâde Mehmed Efendi. *Risâle-i Mûdâfa'a*. nşr. Ali Durmuş. Tokat İlmiyat Dergisi 8/1 (Haziran 2020), 1-6.
- Kandehârî, M. Fazlullah Serhendî Fârûkî. *Umdetü'l-Makâmât*. çev. Süleyman Kuku, İstanbul: Damra Yayınları, 2007.
- Kılıç, Rüya. "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım: Hâlidî Sürgünler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 103-119.
- Kişmî, M. Haşim. *Berekât İmâm-ı Rabbânî ve Yolundakiler*. çev. A. Fârûk Meyân. İstanbul: Berekât Yayınevi, 1976.
- Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337.
- Mehmed Nuri Şemseddin. *Miftâhu'l-kulûb*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330.
- Mehmed Tevfik. *Yâdigâr-ı Macaristan Asr-ı Abdülhamid Hân*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1294.
- Minzelevi, Muhammed Murat Kazanî er-Remzî. *Telfiku'l-ahbâr ve telkîhu'i-âsâr fî evkâi'i Kazan ve Bulgâr ve mülûki't-Tatâr*. Orenburg: y.y., 1908
- Minzelevî, Muhammed Murad el-Kazanî er-Remzî. *Zeylû Reşehât* (Ali b. Hüseyin el-Herevî'nin *Reşehât* isimli eserinin kenarında). Beyrut: Dâru Sâdır, 1307.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*. trc. Lâmiî Çelebi. İstanbul: İstanbul: y.y., 1289.
- Muhammed Murâd. *Mektûbât*. OE-Yz-1336.
- Muhammed Murâd. *Silsiletü'z-zeheb*. İBB. AK. No: OE-Yz- 1336.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfü'l-akl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Mustafa Vahyî Efendi. *Tuhfetü's-sâlihîn ve Sübhatü'z-zâkirîn*. İstanbul: Matbaatü Osmân Efendi, 1284.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin. *Tuhfe-i Hattâtîn*. nşr. Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Müstekimzâde Süleyman Efendi. *Fıkıh-ı Ekber Tercümesi*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314.
- Nablûsî, Abdülgânî b. İsmâil. *el-Hakikat ve'l-mecâz fî'r-rıhle ilâ bilâdi's-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz*. nşr. A. Abdülmecîd Herîdî. Kâhire: Merkezü Tahkiki't-Türâs, 1986.

- Nedvî, Hasan Ali. *el-İmâmu's-Serhendî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb (Tefsir-i kebir)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1891.
- Şeyh Ebû Saîd Sâib. *Hidâyetü't-tâlibîn*. trc. Veliyyüddinzâde Mehmed Hıfzî Efendi. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1253.
- Şeyh Süleyman Efendi. *Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1298.
- Şimşek, Halil İbrahim. "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin XVIII. Yüzyıl Anadolu Toplumundaki Nakşibendîlere Tesiri". *Uluslararası İmâm-ı Rabbânî Sempozyumu Tebliğleri*. İstanbul: Aziz Mahmûd Hüdâyî Vakfı Yayınları, 2018.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Anadolu Mücedidîlerine İlişkin Bazı Tarihi Bilgilerin Kullanışı Üzerine Bir Değerlendirme". *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2002/2, 213-227.
- Tabibzâde, Mehmed Şükrü. *İstanbul Hankahları Meşâyihî*. İBB. AK. No: Yz. K.0075.
- Tokadî, Mehmed Emin. *İrşâdü sâlikîn*. İBB. AK. No: BEL-Yz- K0557.
- Tokadî, Mehmed Emin. *Risâle-i Nakşibendiyye*. İBB. AK. No: BEL-Yz- K0469.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- VGMA. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi No. 582-2: 10/5.

Extended Summary

It is possible to see the effects of the Sufi order of Naqshbandiyya/Mujaddidiyyah in the Ottoman Empire from the first years of the Mujaddidiyyah. The Naqshbandiyya sheikhs accepted the principles of Ahl al-Sunnah from the first conditions of the sect, İmâm Rabbânî strongly emphasized these principles with the influence of the conditions of his own period, so the later Naqshbandiyya sheikhs and scholars maintained the same sensitivity. Naqshbandiyya order had a special place, although many sects and sheikhs had deep influences in the religious life of the Ottoman Empire, which continued this tradition.

The Naqshbandiyya sufism continued with the center of Mujaddidiyyah after Imām Rabbānī. He gained recognition as “Mujaddid-i alf-i thānī” (renewer of the second millennium) in the world of Islam. In this article, the importance of the Naqshbandiyya/Mujaddidiyyah on the basis sect in the Ottoman Empire has been examined. In order to show the contribution of the Mujaddidiyyah sheikhs and caliph to the formation of the Ottoman views in the context of sects first of all, Rabbānī’s views on the Ahl as-Sunnah are included in the article.

Imām Rabbānī was a Naqshbandiyya sheikh who never tolerated that thought and practices that do not comply with shariah gain legitimacy under the name of sufism. For this reason, his views on the Ahl al-Sunnah sect are briefly included in the article and he emphasized the importance of the principles put forward by the Ahl as-Sunnah scholars against Shiite propagation. In this article, respect show by the Ottoman Empire to the generation of Imam Rabbani was examined. By giving examples from of archive records to the financial and moral support of Ottoman Empire to the generation of Imām Rabbānī was tried to be shown the effect of this attitude on the understanding of sect was tried to be revealed.

The Mujaddidiyyah sheikhs and caliph to the formation of the Ottoman views in the context of sects first of all, Rabbānī’s views on the Ahl as-Sunnah sect are included in the article. Examples are given that the Naqshbandiyya/Mujaddidiyyah sheikhs in the Ottoman Empire accepted the principles of the Ahl al-Sunnah from the first conditions of the sect and constantly emphasized this issue. Many scholars and statesmen participated in the conversations of Muhammad Murād Bukhārī, who was the first caliph of the Mujaddidiyyah in the Ottoman Empire. The scholars who were members of the Mujaddidiyyah in the Ottoman Empire, Sheikh Mehmed Emin Tokādī, Ebū Sa’id Hādīmī, Mustafā Wahyī Efendi, Mavlānā Khālīd al-Baghdādī and Ahmad Ḍiyā al-Dīn al-Gumushkhānawī came to the fore. Sheikh Mehmed Emin Tokādī, who received permission from Hajji Ahmad Yekdest Jurjānī, one of the caliphs of Muhammad Ma’sūm (k.s.), became one of the influential sheikhs of the Naqshbandiyya sect during his lifetime. The Maktubāt of Imām-i Rabbānī was translated into Turkish by his disciple Mustaqimzade

Sulaymān Sa'd al-Dīn Efendi. Sheikh Mehmed Emin Tokādī, at the beginning of his work called *Irshād al-sālikīn*, pointed out that in order to become a person of sect, one must first be a person of sharia, by saying that "creed is fundamental to everything, there is no building without a foundation". Tokādī said, "The most important and necessary thing for every Muslim, whether he is a scholar, a sage, a student and a devotee (disciple); He stated that "Ahl as-Sunnah and the community (ridwānullāhi ta'ālā 'alaihim ajmaīn) are the creeds of the hazarāt according to their creeds".

Ebū Sa'īd Hādīmī drew attention to the fact that as stated in the hadith, the Firqa-i Nājiya (the surviving faction) consisted of the Sunnah of the messenger of Allah, companions and followers, and that it was the Ahl as-Sunnah and the community that adhered to the community. Abd al-Ghanī al-Nablusī, who is contemporaneous with Muhammed Hādīmī, who states that those who follow the Maturidiyya and Ash'ariyya are the same in terms of being a member of the Nājiya, put the danger of a Muslim's opposition to the importance of being a member of the Ahl as-Sunnah and community sect, and to the Muslim majority. Mustafā Wahyī Efendi pointed out that the disagreements between the four madhhab imams were on some issues regarding the furu, and stated that they were all from the seventy-three sects, the Firqa-i Nājiya called Ahl al-Sunnah and Jamaa. He did not mix innovations with the creeds of the members of this madhhab and drew attention to the fact that the Messenger of Allah and his Companions were called Ahl as-Sunnah and the Jamaat because they were on the creed of the followers of the salaf sālihin.

Osmanlı Döneminde Tunus'ta Hanefî Mezhebi

Hanafi School in Tunisia during the Ottoman Period

Fatiha BOZBAŞ*

Öz

Günümüzde Tunus topraklarını ifade eden İfrîqiya bölgesi, Mağrib fıkıh havzasında fıkıh mezheplerinin intikal ettiği ilk alan olması hasebiyle fıkıh tarihi açısından merkezî bir nokta olarak kabul edilmektedir. Mâlikilik ile birlikte bölgeye ilk intikal eden mezhep olan Hanefîlik, Tunus'ta kısa sürede yaygınlaşma imkânına sahip olmuş ve 5./11. asra kadar yükselişini devam ettirmiştir. 10./16. yy.'ın sonuna kadar varlığı azalarak silikleşmiş, Tunus'un Osmanlı Devleti'nin siyâsî hakimiyeti altına girmesiyle birlikte bölgede tekrar neşv-ü nemâ bularak yaygınlaşmaya başlamış ve günümüze gelinceye dek belli ölçüde varlığını muhafaza etmiştir. Bu çalışmada Hanefîliğin Osmanlı dönemi Tunus'undaki varlığının tazelenmesi ve yayılması sürecinde etkili olan hususlar ele alınacak ve bu dönemde iftâ müessesesinin sorumluluğunu üstlenen Hanefî ulemâ hakkında malumat verilecektir. Mezhebin bu dönemdeki ahvâli hakkında fıkıh tarihi perspektifinden genel bir bakış sunmayı hedefleyen

Abstract

The Ifriqiya region, which refers today to Tunisia, is the first region in the Fiqh basin of Maghrib where fiqh sects were transferred. For this reason, it is regarded as a central point in the history of fiqh. Hanafism, which was the first sect to migrate to the region together with Malikis, became widespread in Tunisia in a short time. It continued to rise until the 5th century Hijri. Until the end of the 10th century, its existence gradually decreased. After Tunisia came under the political administration of the Ottoman Empire, it became stronger and widespread in the region. It has preserved its existence to a certain extent until today. In this study, the factors that were effectiveness of Hanafism in Ottoman-era of Tunisia will be discussed. In this period, information will be given about the Hanafi ulama who took the responsibility of the iftâ institution. It aims to present a general point of view about the situation of the sect in this period from the perspective of the history of fiqh. This study hopes to make a modest contribution to the history of fiqh.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Konya, Türkiye / e-posta: fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr /

ORCID ID: 0000-0001-7775-3869.

Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Fiqh, Konya, Turkey / e-mail: fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-7775-3869.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
27.10.2022	23.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1195720	

bu çalışma, fıkıh tarihine mütevazı bir katkı sağlamayı ummaktadır.

Keywords: Islamic Law, History, Ottoman, Hanafi School, Tunisia.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tarih, Osmanlı Devleti, Hanefilik, Tunus.

Giriş

Kûfe merkezli ortaya çıkarak kısa zamanda Irak-Mâveraünnehir bölgesinde tanınma ve yayılma imkanına erişen Hanefî mezhebinin çok geçmeden muhtelif fıkıh havzalarına intikali gerçeklemiştir. Bu minvalde çok erken denilebilecek dönemlerde Nil fıkıh havzasında bulunan Mısır'a intikal eden Hanefilik, akabinde Mağrib ülkelerinde tanınmaya başlamıştır.

Coğrafi açıdan bakıldığında Fas, Tunus, Cezayir, Libya ve Moritanya olmak üzere beş İslâm ülkesini içine alan Mağrib fıkıh havzasına Endülüs (İslâm hakimiyetindeki İspanya) de dahil edilmektedir. Ortaçağ İslam müverrih ve coğrafyacıları bölgeyi Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsât (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklinde üç kısma ayırmışlardır. Bölge ülkelerinden olan Tunus'un Kayrevan şehri hususen İfrîkiya kelimesi ile özdeşleşmiştir.¹

Günümüzde Tunus topraklarını ifade eden İfrîkiya bölgesi, Mağrib fıkıh havzasında fıkıh mezheplerinin intikal ettiği ilk alan olması sebebiyle fıkıh tarihi açısından merkezî bir nokta olarak kabul edilmektedir. Henüz mezhepleşme sürecine girmemiş olan İmam Mâlik ile Ebû Hanîfe fıkıhı, yakın tarihi kesitlerde bölgeye intikal etmiş ve kısa sürede yaygınlaşma imkanına sahip olmuştur.

İlk dönemlerde doğal bir süreçle toplum tabanında tanınan Hanefiliğin İfrîkiya'da yükselişe geçmesinde daha ziyade siyasi şartlar etkili olmuştur. Muhtelif siyasi devletlerin uyguladıkları politikalar gereği meylettikleri Hanefî fukahâ hukuk sisteminde aktif rol üstlenmişlerdir. Hanefîlerin takriben 5./11. asra kadar devam eden yaygın-

¹ Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih, *Mesâlik ve'l-Memâlik* (London: Matbaatu Beril, 1889), 87; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Daru Sâdır, 1397/1977), 1/229.

laşma ve nüfûz sürecinin inkitaya uğramasında da yine önemli ölçüde siyâsî konjoktör etkili olmuştur. Bundan sonra hususen 7./13. asırdan 10./16. asrın sonuna kadar Hanefilik Tunus'ta büyük oranda varlığını yitirmiştir. Bununla birlikte bölgenin Osmanlı'nın siyâsî hakimiyetine girmesi ile (982/1574) birlikte sosyal ve hukukî yaşamda Hanefî mezhebinin silikleşen varlığı yeniden hissedilmeye başlanmıştır. Gerek himaye sürecinde ülkeye yerleşen Türk askerlerinin neslinin mezhebi bağlılıklarını muhafaza etmeleri ve gerekse yabancı esir mühtedilerin intisap ettikleri mezhep olarak Hanefilik tekrar yaygınlaşma sürecine dahil olmuştur. Diğer yandan ülkenin Osmanlı hakimiyetinde bulunduğu yaklaşık üç asır boyunca kaza ve iftâ müessesesinde Hanefî fukahâya evleviyetle görev tahsis edilmesi, Hanefî fukahânın ilim merkezlerindeki gayretli çabaları bu süreçte önemli bir rol oynamıştır.

Hanefiliğin genel olarak Mağrib bölgesindeki tarihi gelişimiyle ilgili çalışmalarda daha ziyade ilk dönem üzerinde durulmakta, mezhebin bölgedeki varlığının 5./11. yy. ile son bulduğu belirtilmektedir.² Halbuki mesele Tunus özelinde değerlendirildiğinde; mezhebin Osmanlı hakimiyeti sonrasındaki gelişimiyle ilgili tarihi çalışmalara ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak tespit ettiğimiz kadarıyla Fâris Zâhir'in "Neş'etü'l-mezhebi'l-Hanefî ve riâsetü'l-fetva'l-Hanefiyye fî ahdi'd-devleti'l-Osmâniyye ve mâ ba'dehâ bi-İfrîkiyâ: Tûnis hâliyen" ve Metin Şerifoğlu'nun "Tunus Eyaletindeki İslam Mezhepleri ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Otoritesiyle İlişkisi" isimli makalesi haricinde müstakil bir çalışmanın olmadığı ifade edilmelidir. Elinizdeki çalışma da mevzuyla ilişkin tarihi kaynakların esas alınması ve Tunus'ta fikhî çerçevede yapılan mülakat ve edinilen gözlemlerin katkısıyla dönemsel bir fıkıh tarihi okuması yapmayı hedeflemektedir.

Hanefilik çerçevesinde Tunus'un fıkıh tarihine ilişkin yukarıda aktarılan muhtasar bilgilerden hareketle mezhebin ülkedeki gelişiminin iki aşamada ele alınabileceği söylenebilir:

² Örnek bir çalışma için bk. Bekir Karadağ, "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/35 (2019), 78, 97.

- Hanefiliğin Tunus'ta 2./8. yüzyıl sonu itibariyle tanındığı, zamanla yayıldığı ve 5./11. yy.'da tesirini yitirmeye başladığı dönem,
- Tunus'un Osmanlı Devleti'nin siyâsî hakimiyetine girmesi ile birlikte Hanefiliğin tekrar yükselişe geçtiği ve ülkenin siyâsî bağımsızlığına kadar devam eden dönem.

Araştırma ve yayın etiğine riayet edilen bu çalışmada öncelikle ana mevzuu teşkil etmeyen ilk merhaleye yönelik malumat verildikten sonra araştırmancının aslî konusunu oluşturan ikinci merhale hakkında genel bir fıkıh tarihi okuması yapılmaya gayret gösterilecektir.

1. Tunus'ta Hanefî Mezhebinin Tanınması ve Yayılması

Mağrib fıkıh havzası ülkelerinden olan Tunus'un erken dönem fıkıh tarihinin seyrine bakıldığında; Mâlikilikle birlikte Tunus'a hicrî ilk yüzyıllarda intikal eden Hanefiliğin ilk olarak Kayrevan bölgesinde tanınma imkanına sahip olduğu görülmektedir. Bölgenin ilk fetih alanı İfrîkiya'nın Ukbe b. Nâfi' (öl. 62/682) tarafından siyâsî kontrolünün sağlanmasının (50/670) akabinde hızlı bir İslamlaşma süreci başlamıştır. Yerel halk Berberilerin hususen fey ve ganimet gibi hususlarda fetva talebinde bulunmak için Medine'ye rihlelerde bulunmuş, Kayrevan'a döndüklerinde öğrendiklerini halkla paylaşmışlardır. Ülkedeki ilk ilmi tedrisat sürecine kısa zaman sonra İslam'ın merkezinden de destek gelmiştir. Bölgeye göç eden sahâbe ve tâbiün, bölgenin ilk ilim merkezi olan Ukbe b. Nâfi' Camii başta olmak üzere belli merkezlerde tesis ettikleri ilim halkalarıyla Arap Dili, Kur'an kıraati, hadis ve fikhî meselelerde halkı bilgilendirmişlerdir.³ Aynı süreçte halife Ömer b. Abdülazîz (717-720) tarafından bölgeye hususi gönderilen on kişilik ilk ilim heyetinin (h. 99/717-718)⁴ vesilesiyle

³ Azûz Şevvâlî, *Medresetü'l-Kayrevânî'l-fıkhiyye mesâdiruha'l-ilmîyye ve ittîcâhâtihe'l-fıkriyye* (Kayrevan: Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1430/2009), 18, 21.

⁴ Ömer b. Abdülazîz'in dinî eğitim faaliyetlerinde bulunmaları amacıyla yeni fethedilen Kayrevan'a (İfrîkiya) Mısır'dan gönderdiği on kişilik fukahâ heyeti içinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Hibbân b. Ebû Cebile, Mevheb b. Hay el-Meâfirî, Ebû Ayyâş el-Meâfirî, Talef b. Câban, İsmâîl b. Ubeydullah el-Kureşî, Bekr b. Sevâde, Abdullâh b. Yezid el-Meâfirî, Abdurrahmân b. Râfî et-Tenûhî, Saîd b. Mes'ud et-Tücîbî, Cu'sul b. Âhân er-Ruaynî bulunmakta idi. Bk. Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Tabakâtü*

İmam Mâlik'in fikhî müktesebatına vakıf olan Mağribliler, edindikleri bilgiyle iktifâ etmemiş, coğrafi açıdan bölgeye en yakın fıkıh merkezi olan Medine ve Mısır'a ilmi seyahatlerde bulunmuşlardır. Bunun yanı sıra, fikhî müktesebatlarını genişletmede Hanefî fikhının merkezi Kûfe'den de istifade etmişlerdir.⁵

Bu bağlamda Mağrib'in ilk dönem fıkıh tarihine ilişkin rivayetler, Mağrib'te ilk yüzyıllarda yetişen ve İmam Mâlik'in (öl. 179/795) ilk tabaka öğrencilerinden olan Ali b. Ziyad (öl. 183/799), Behlül b. Râşid (öl. 183/799) ile İbn Eşres'in⁶ Ebû Mâlik fikhının, İbn Ferrûh (öl. 176/792) ile Esed b. Furat'ın (öl. 213/828) ise Ebû Hanife fikhının bu coğrafyada tanınmasında kilit bir rol oynadıklarını göstermekte, aynı zamanda bu iki ekolün hemen hemen aynı dönemde bölgede varlık kazandığını ortaya koymaktadır.

Hanefiliğin İfrîkiya'ya ilk kez intikalinde yukarıdaki iki isimden hangisinin etkili olduğu ile ilgili literatürde farklı görüşler mevcut olsa da⁷ aralarında yarım asırlık bir zaman farkı dahi bulunmayan

'ulemâ'i İfrîkiyye (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, ts.), 20-21; Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus es-Sadeî, *Târîhu İbn Yûnus*, thk. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/103; Ebû'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Ezdî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 1/180; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyazü'n-nüfûs fî tabakâti 'ulemâ'i Kayrevân ve İfrîkiyye*, nşr. Beşîr el-Bekkûş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 1/117; Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh el-İclî, *İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*, thk. Nâyif el-Abbâsî v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/107-108, 117; Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/333.

⁵ Ebû'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 84, 97-122; İbn Mâkûlâ, *İkmâl*, 2/107.

⁶ Mâlikî tabakât eserlerinde vefat tarihine dair bir bilgiye ulaşamadık. Bk. Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Tabakâtü 'ulemâ'i Tûnis* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, ts.), 253; Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyazü'n-nüfûs*, 1/252-253.

⁷ Mâlikî müverrih ile tabakât müelliflerinden Kâdî İyaz'ın, İfrîkiyâ ve genel olarak Mağrib bölgesinde Ali b. Ziyad, İbn Eşres, Behlül b. Râşid, Esed b. Furat ve hususen Sahnûn gelinceye kadar çoğunlukla Hanefîlerin var olduğunu zikretmesi, bölgeye Hanefiliği getiren ilk kişinin İbn Ferrûh olduğunu izlenimini vermekte (Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsa el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Abdülkâdir es-Sahrâvî (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye,

bu iki fakihin tercemesine bakıldığında, aslında benzer tecrübeler yaşadıkları ve Hanefiliğin bölgeye intikalinde her ikisinin de aslî konumda oldukları görülmektedir.

Endülüs'te doğan Hanefî İbn Ferrûh, Mağrib'deki ilk dinî tedrisatının akabinde Kufe'ye giderek uzun bir müddet Ebû Hanife (öl. 150/767) ve talebeleriyle birlikte bulunmuş, ardından Hicaz'a giderek bizzat İmam Mâlik'ten Mâlikî fikhını öğrenme imkanını elde etmiştir. İki mezhebe de vukûfiyeti bulunan İbn Ferrûh, hususen nazar ve istidlale meyletmesi yönüyle Hanefî kimliği ile ön plana çıkmıştır. Memleketi Kayrevan'a döndükten sonra Hanefî fikhının Mağrib coğrafyasında tanınmasında oldukça etkili olmuştur.⁸

1403/1983), 1/25), Makrizî ve Ahmed Teymur Paşa da bu doğrultuda İfrîkiyâ bölgesine Hanefiliği getiren ilk kişinin İbn Ferrûh olduğunu ifade etmektedir (Ebû Muhammed Ahmed b. Alî el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-huṭāt ve'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 4/150; Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed Kâşif et-Teymûr, *Nazra Târîhiyye fi husûli'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kadîrî, 1411/1990), 53). Diğer yandan Debbağ bu hususta merkezî bir karakter olarak Esed b. Furat'ın ismine dikkat çekmektedir (Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî, *Me'âlimü'l-îmân fi marifeti ehli'l-Kayrevan*, thk. İbrahim Şebbûh (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1388/1968), 2/5). Ebû Zehre ve İbnü'l-Hoca'nın ifadelerinden ise Esed b. Furat'ın Kayrevan'da kadılık mansıbını üstlenmesiyle birlikte Hanefiliğin belirgin bir şekilde yayıldığı anlaşılmaktadır (Muhammed b. Muhammed el-Beşîr b. Muhammed b. el-Hoca, *Târîhu me'âlimi't-tevhîd fi'l-kadîm ve fi'l-cedîd* (Tunis: Matbaatu Tûnisiyye, 1358/1939), 154; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtuhû ve 'asruhû ârâuhû ve fikhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1955), 522). Mevzu ile ilgili rivayetler bütüncül olarak değerlendirildiğinde Karadağ'ın da isabetle belirttiği gibi (Karadağ, "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik", 82) Hanefî mezhebini bölge ülkeleriyle tanıştıran ilk ismin İbn Ferrûh olduğu, Esed b. Furat'ın ise Hanefî eserleriyle tanıştırmak suretiyle Mağriblilerin Hanefîlik ile ünsiyet kazanmasında ve mezhebin bölgede yaygınlaşmasında büyük bir katkı sağladığı söylenebilir.

⁸ Ebû'l-Arab, *Ṭabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 34-37; Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyazü'n-nüfûs*, 1/176-177; Kadi İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 3/102-105; Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi ṭabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru Hicr, 1413/1993), 2/320-321; Şevvâlî, *Medresetü'l-Kayrevânî'l-fikhiyye*, 69; Abdullah Acar, "Endülüs'ü Hanefî Mezhebi ile Tanıştıran İlk Fakih: Abdullâh b. Ferrûh ve Öğrenci Silsilesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2019), 598-600.

Aslen Harran doğumlu olan ve çok küçük yaşta ailesi ile Kayrevan'a yerleşen Esed b. Furat ise ilk olarak Tunus'ta başladığı fıkıh tedrisatına Hicaz'da devam etmiş, bizzat İmâm Mâlik'ten *Muvat* ṭarî dinlemiştir. Ders esnasında çok fazla soru sorması nedeniyle İmâm Mâlik'in Ehl-i rey bölgesi olan Irak'a gitmesini teşvik etmesi üzerine Irak'a giderek başta Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed olmak üzere Ebû Hanife'nin talebelerinden Irak fikhını öğrenmiştir. Irak'ta bulunduğu dönem Hanefî fikhına meyletmiş olmakla birlikte, hocası İmâm Mâlik'in vefatı üzerine tekrar Mâlikî mezhebine sımsıkı sarılan Esed, Mısır'a giderek İbnü'l-Kâsım (öl. 191/806) gibi İmâm Mâlik'in Mısırlı ilk tabaka talebelerinin elinde Mâlikî fikhının tedrisatında bulunmuştur. Esed'in Mısır'da bulunduğu dönem açısından en büyük fikhî üretimi şüphesiz *Esedîyye* isimli eseri olmuştur. Irak'ta muttalî olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini önce Abdullah b. Vehb (öl. 197/813), ardından da İbnü'l-Kâsım'a arzeden ve mezkûr meselelerle ilgili İmâm Mâlik'in görüşlerini ve İbnü'l-Kâsım'ın ictihadlarını altmış ciltlik bu eserde cem' eden Esed, Hanefî fikhının Mısır'daki Mâlikî fukahâ tarafından tanınmasına vesile olduğu gibi, diğer yandan memleketi Kayrevan'a dönerken yanında götürdüğü bu eser Mağriblilerin Hanefî ahkâmı ile ünsiyet kazanmasına katkı sağlamıştır.⁹

İbn Ferrûh ve Esed b. Furat'a dair yukarıda zikredilen bilgiler, Hanefîliğin Mağrib'deki ilk intikal merkezinin İfrîkiya olduğunu göstermekte, mevzuyla ilişkin rivayetler de bunu teyit etmektedir. Nitekim Kâdî İyâz (öl. 544/1149) ve Selâvî (öl. 1315/1897), Hanefîliğin ilk olarak İfrîkiyâ'da müessir bir şekilde zuhur ettikten sonra, bölgenin batı kesimini ifade eden Mağrib, Fas ve Endülüs'te yayıldığını ifade etmektedir.¹⁰ Diğer yandan Hanefîliğin Kayrevan'da başlayan bu ilk tanınma sürecinde özellikle İran ve Irak asıllı olan, çoğunluğu devlet

⁹ Ebû İshak Cemalüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-^eArabî, ts.), 155-156; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/291-297; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 2/5; Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî, *ed-Dibâciü'l-mi'zheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/305-306; Şevvâlî, *Medresetü'l-Kayrevânî'l-fikhiyye*, 70.

¹⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/65; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid b. Hammâd en-Nâsirî, *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ*, nşr. Ca'fer Nâsirî (b.y.: Dâru'l-

erbabı ile yakınlarından müteşekkil kişiler arasında yayıldığını ifade etmek gerekir. Yerel halk ise mezhebi olmaktan ziyade ırksal bağnazlık sebebiyle “İraklılar” şeklinde isimlendirdikleri Hanefiliğe meyletmemiş, Hâlid b. Ebî İmran (öl. 125/742) gibi Medine’ye giderek Mâlikî fikhını öğrenen ve bu minvalde telifte bulunan Mağribli kişilerin eserleriyle fıkıh ilminde temayüz etmişlerdir. Benzer durum ilk döneme ilişkin tabakât eserlerinde de etkisini göstermiş, bu eserlerde İfrikiyalı Hanefî fukahâyâ büyük ölçüde yer verilmemiştir.¹¹

Hanefiliğin merkez nokta İfrikiya olmak üzere Mağrib bölgesi genelinde yükselişe geçmesinde daha ziyade siyasî şartların etkili olduğu ifade edilmelidir. Hanefilik, bölgenin siyasî tarihi açısından valiler ve Ağlebîler (184/800-296/909)¹² döneminde ivme kazanmıştır. Hususen iç işlerinde bağımsız olmakla birlikte Abbâsî hilafetine bağlılığı kabul eden Ağlebîler, hilafet merkezinin resmî mezhebi Hanefiliği desteklemede ön plana çıkmışlardır.¹³ Bu asırlarda Hanefiler siyâsî otoritenin referansı ile özellikle kaza müessesesinde nüfûz sahibi olmuşlardır. Süleyman b. İmran (öl. 270/891), İbn Abdûn (öl. 299/911) ve İbn Ebi’l-Cevâd bu dönemde öne çıkan Hanefî kadılar olmakla birlikte Hanefiliğin yükselişini sağlayan asıl unsur, Esed b. Furat’ın kadı olarak atanmasıdır. Bu minvalde 203/818-819 veya 204/819-820 yılında mevcut Mâlikî kadı Ebû Muhrez el-Kinânî (öl. 214/829) ile birlikte görev yapmak üzere İfrikiya’nın başkenti Kayrevan kadılığına atanan Esed’in kadılık makamına tensip tarihi esas

Beyzâ, 1954), 1/138; Cengiz Kallek, “Esed b. Furat”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 11/366-367.

¹¹ Şevvâlî, *Medresetü’l-Kayrevânî’l-fıkhiyye*, 61, 67.

¹² Valiler dönemi, hilafet merkezi tarafından bölgeye atanan veya ortaya çıkan muhtelif devrimler neticesinde yönetimi ele geçiren kişilerin siyâsî olarak hilafete bağlı yönetim dönemlerini ifade eder. Ağlebîler ise Abbâsî halifesi Harun Reşid tarafından bölgedeki karışıklığa son verilmesi amacıyla İbrahim b. Ağleb’ in vali olarak atanmasıyla teşekkül etmiştir. Ödedikleri vergi mukabilinde iç işlerinde bağımsız olan Ağlebîler, Abbâsî hilafetine bağlılığı kabul etmiş, hilafet merkezinin resmî mezhebi Hanefiliği desteklemişlerdir. Bk. M. Hâdî Şerîf, *Târîhu Tûnis*. trc. Muhammed eş-Şâvûş v.dğr. (Tunis: Dâru’s-Serâs, 1993), 42-45.

¹³ Muhammed Şitîvî, *Târîhu’l-mezâhibi’l-fıkhiyye bi-İfrikiyye* (Tunis: Merkezü’l-Kavmî el-Bîdâgûcî, 1419/1998), 59.

alındığında Tunus'ta Hanefiliğin esas yükselişe geçtiği merhalenin 2./8. yüzyılın sonu ve 3./9. itibariyle başladığı söylenebilir. Bundan sonraki iki yüzyıl (3/9. ve 4/10. asır) boyunca Hanefilik, Esed'in hem kadılık makamındaki nüfuzu, hem de bizzat yürüttüğü fıkıh tedris faaliyetleri, kitapları ve yetiştirdiği talebeleriyle Tunus'ta kısa zamanda yayılma imkanına erişmiştir.¹⁴

Emevî Devleti'nin İfrîkiya'da desteklediği Hicaz ekolü, bu dönemde her ne kadar Kûfe ekolü kadar ihtirama nail olamamışsa da, Ağlebîlerin son döneminde Mâlikîliğin lehine olacak şekilde mezhepsel dengeyin değişimine kapı aralayan bazı hukukî atamalar yapılmıştır.¹⁵ Buna göre özellikle Ağlebîlerin son döneminde devlet erkanının Mâlikîlere meyletmesinin bir neticesi olarak Muhammed b. Ağleb tarafından Sahnûn lakabı ile meşhur Mâlikî fakih Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (öl. 256/870), Kâdî İyaz'ın ifadesiyle bölgedeki fukahâ kesiminin çoğunluğu Hanefî olmasına rağmen Kayrevan'ın kadılık makamına tayin edilmiştir (234/849). Esed b. Furat'ın talebesi olan Sahnûn, vefatına kadar hukuk müessesesindeki nüfuzunun yanı sıra İfrîkiya'nın en önemli ilim merkezi olan Kayrevan'da yürüttüğü fikhî tedris faaliyetleriyle İfrîkiya'da Mâlikîliğin yayılmasında en büyük rolü üstlenmiştir.¹⁶

İlerleyen süreçte 296-361/909-973 tarihleri arasında Fatımî hakimiyetinde bulunan İfrîkiya'daki siyasî otoritenin Hanefiliğe yönelik müspet meyli ile Hanefiler, hususen devlet idaresinde ve hukuk müessesesinde aktif rol üstlenmiş ve kurumsal görünürlüklerinde önemli ölçüde yükseliş yaşanmıştır.¹⁷ Kâdî İyaz, Şîî siyasî otoritenin Hanefî mezhebine yönelik bu olumlu meylinde, bölgedeki Hanefilerin tafdîl¹⁸

¹⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/302, 304; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 2/3-5; İbnü'l-Hoca, *Târîhu me'âlimi't-tevhîd*, 88-89.

¹⁵ Şitîvî, *Târîhu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 60.

¹⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/51-52.

¹⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/26; Şitîvî, *Târîhu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 60.

¹⁸ İhtilafın söz konusu olduğu tafdîl meselesi çerçevesinde Sünnî ulemâ Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişi sıralamasını Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olarak, Şîî ulemâ ise Hz. Ali ve onun neslinden gelenler olarak belirlemiş, her grup zikrettiği kişilerin iktidara daha layık olduklarını iddia etmiştir. Bk. Mustafa Öz,

meselesinde Fatımîlerle aynı kanaate sahip olmalarının etkisinden bahsetmiştir.¹⁹ Ancak bu minvalde bir değerlendirmenin Eş'arî Mâlikî âlim Kâdî İyâz'ın *Tertîbü'l-medârik* isimli eseri haricinde, hususen ilgili dönemin kaynaklarında tespit edilememiş olmasından hareketle bu görüşün ihtiyatla karşılanması gerektiği ifade edilmelidir.²⁰ Diğer yandan Kâdî İyâz'ın bu ifadesinin bölgedeki bütün Hanefîleri değil, sadece Mutezîlî Hanefîleri kapsayan bir değerlendirme olarak görülmesi mümkündür. Prensip olarak Mâlikîler ile birlikte Şîî cepheye karşı Ehl-i sünnet çatısı altında birleşmiş olan Hanefî fukahânın siyasi otoriteye yakınlaşmalarında güvenlik endişesi, hukuk müessesesindeki mevkielelerini kaybetme kaygısı gibi gerekçeler üzerinde duran Şitîvî'nin, Fatımîlerin Hanefîlere yönelik meylini siyâsîlerin yerel hilafete uyum sağlama çabası olarak görmesi²¹ ise kanaatimizce isabetli değildir. Zira bu yorum, Mağrib bölgesinden sonra siyâsî açıdan Mısır'a hâkim oldukları süre boyunca (358/969-567/1171), yerel hilafet Abbâsîlerin resmî mezhebi olması sebebiyle Hanefîliğe karşı özel bir husumet besleyen, buna karşın siyâsî birtakım amaçlarla Mâlikîleri destekleyen Fatımîlerin²² yürüttükleri politikadaki çelişkiyi izah edememektedir. Halbuki, Mısır'da Fâtımîlerle iyi ilişkileri olan Mâlikîler, Mağrib'de sünnî prensiplerin muhafazasında ön plan çıkarak siyâsîlere yönelik sert tutumlarında dik bir duruş sergilemişlerdir. Bu doğrultuda aralarında düşünsel planda pek çatışma ortamı

"Tafdîl", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 39/370-371. Tarihi süreç içerisinde Bağdat Mutezilesine mensup pek çok kişinin tafdîl meselesinde Şîîlerle aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Bk. Orhan Şener Koloğlu, "Mutezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/ (2017), 78.

¹⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/26.

²⁰ Hanefîlik ile Mutezile'nin ilişkisini ifade eden çalışmalarda da buna dair bir bilgiye rastlamadık. Bk. İhsan Timür, *Haneftî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali* (Konya: Hacıvezir İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021); Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mutezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

²¹ Şitîvî, *Târîhu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 60.

²² Fatiha Bozbaş, *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 232.

oluşmuştur.²³ Buradan hareketle kanaatimize göre Ubeydiler, çoğunluğu Ehl-i sünnete mensup Mağrib’de devlet maslahatı gereği politikalarını şekillendirmiş ve bundan da en fazla Hanefiler istifade etmiştir. Mezhep-siyasî otorite arasındaki ilişkinin keyfiyeti, mezheplerin etki alanlarına da tesir etmiş; Hanefilerin devlet erbabı arasında müessir olmalarına karşın Mâlikîler bu dönemde toplum tabanında nüfûza sahip olmuşlardır.²⁴

Klasik dönem ve çağdaş müelliflerden bir kısmına göre hicrî 5./11. yy.,²⁵ bazılarına göre ise yarım asır sonrasına²⁶ tehir edilebilecek Hanefiliğin İfrîkiya’daki hissedilir varlık sürecinin zayıflamaya yüz tutmasında ise hususen iki faktörün etkili olduğu görülmektedir. Mezheplerin varlığını idamesi ve yaygınlığı, şüphesiz müntesiplerinin çokluğu, ders halkaları ve münazara meclislerinin varlığı, müntesip sayısı ve telif faaliyetlerine bağlıdır. Hanefilerin İfrîkiya’daki ilk yüzyıllarında etkin oldukları bu hususlar 5./11. asra gelindiğinde büyük ölçüde varlığını yitirmiştir.²⁷ Mezhepsel düşüşün bir diğer yönünün

²³ Mağrib’deki Mâlikîlerle Fatmîler arasındaki çatışma ortamı ve Mâlikîlerin mukave-meti hakkında ayrıntılı bir okuma için bk. Abdülmâlik Mağşîş, Cühûdu ‘ulemâ’i’l-Mağrib fi’l-hifâz ‘alâ mezhebi’l-İmâm Mâlik fi’l-ahdi’l-‘Ubeydî”, *el-Mi‘yâr*, 18/36 (2014), 345-374; Beşîr Bûyicra Alî Şerif, “Cühûdu’l-fukahâi’l-Mâlikiyye ve esâlibü’l-mukâvemetihim li’l-devleti’ş-Şî‘iyyeti’l-‘Ubeydiyye fi’l-Mağribi’l-‘Arabî”, *el-Hîvârü’l-mütevevsi‘î*, 11/3 (2021), 118-133.

²⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 1/26; Şitîvî, *Târîhu’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 60-61. Bu dönemde İsmâîlî Şîîlerle Mâlikîler arasındaki kutuplaşmada fıkî ihtilafların oldukça az yer kapladığı ifade edilmelidir. Ezanın şekli, taharete ilişkin bazı ufak farklılıklar, Ramazan ayının başlangıcının tespiti gibi fer’î birkaç meseledeki ihtilafın haricinde İsmâîlî fıkı ile Mâlikî doktrini büyük ölçüde benzerlik göstermekte idi. Bunda, Şîî ictihad usûlünün kurucularından olan ve İsmâîlî mezhebinin imamı İsmail’in babası Câfer es-Sâdık’ın, tâbiün halkasından ilim öğrenmesi, farklı İslam coğrafyalarındaki fukahâ ile irtibatının olması ve Medine’de bulunduğu dönemde İmam Mâlik’in kendisinden ilmi tedrisatta bulunması etkili olmuştur (Şitîvî, *Târîhu’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 65).

²⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 1/65; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 522; Hişâm Yüsrâ el-Arabî, *Cuğrâfiyyetü’l-mezâhibi’l-fıkhiyye* (Kahire: Dâru’l-Besâir, 1426/2005), 14.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân b. Muhammed es-Senûsî, *Müsâmerâtü’z-zarîf, bi-hüsni’t-ta‘rîf*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 2/7.

²⁷ Şevvâlî, *Medresetü’l-Kayrevânî’l-fıkhiyye*, 68.

de siyâsî otoritenin iradesi ile izah edilmesi mümkün gözükmemektedir. Yukarıda zikredildiği üzere Ağlebîlerin son döneminde Sahnûn'un kadı tayin edilmesi, İfrîkiya'daki mezhepsel dengenin değişmesinde anahtar rolü üstlenmiştir. Fatımîlerin ardından bölgede hakim olan Zîrî hükümdarı Muiz b. Bâdis'in (1016-1062) Mağriblileri Mâlikî mezhebine intisaba teşviki ise (406/1016), bariz bir şekilde iki mezhep arasındaki dengenin Mâlikîlik lehine değişmesini sağlamıştır. Muiz'in bu teşviki, 6./12. yy.' da İfrîkiya'da yeşermeye yüz tutan Şîlik tehlikesine karşı bir tedbir mahiyetinde idi. Bundan sonraki süreçte Mâlikîlik günümüze gelinceye dek İfrîkiya kesiminde hakimiyetini devam ettiren yegâne mezhep olagelmıştır.²⁸

İfrîkiya'nın, Muvahhidlerin ardından siyâsî hakimiyetine girdiği Hafsîler döneminde (625/1228-982/1574), gerek halk tabakasındaki Hanefî müntesiplerin gerekse Hanefî ulemâ sayısının neredeyse yok denecek kadar azaldığı görülmektedir. Ebû Abdullah et-Ticânî (öl. 718/1318) *Rihle* isimli eserinde bu dönemde Ebû Abdullah ez-Zenâtî'nin (öl. 655/1257)²⁹ kısa tercemesini takdim ederken, kendisinin Tunus ve civarında (İfrîkiyâ) bu dönemlerde tanınan tek Hanefî alimi olduğuna ve Hafsî Devleti'nin kurucusu olan Ebû Zekerîyyâ el-Hafsî (625/1128-647/1249) ile olumlu ilişkiler kurduğuna değinmektedir. Siyâsî otoriteye olan yakınlığını fırsata çeviren Zenâtî, Zeytûne Camii'nde Hanefî ve Mâlikî fıkına yönelik ders halkaları

²⁸ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 8/89; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muammer b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'u ebni'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 5/233-234; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/316; Selâvî, *İstikşâ*, 1/137-138; İbnü'l-Hoca, *Târîhu me'âlimi't-tevhîd*, 89.

²⁹ Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm b. Osman ez-Zenâtî'dir. Mehdiyye şehrinde doğmuş ve ilk dinî tedrisatını memleketinde tamamlamıştır. Dımaşk ve Musul'a ilmî rihlelerde bulunarak Hanefî mezhebinde liyakat kazandıktan sonra Tunus'a geri dönmüş ve Hanefîliğin mümessili olarak meşhur olmuştur. Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Ticânî, *Rihletü't-Ticânî* (Tunis: Dâru'l-Arabiyye, 1981), 369-370.

oluşturmuştur. Kendisinin her ne kadar Hanefiliğin yayılması hususunda bir tesiri olduğu söylenemese de, Hanefi varlığının Tunus'ta zayıfladığı bu dönemde mezhebin adının anılması açısından önemlidir.³⁰ Sonraki süreçte bölgedeki Hanefilerin sayısı Osmanlı hakimiyetine kadar azalmıştır.³¹

2. Osmanlı Dönemi Boyunca Tunus'ta Hanefi Mezhebi

Hafsilerin siyasi olarak zayıflayıp gerileme dönemine girdiği ve bölgedeki İspanyol saldırılarının birbirini izlediği 900/1500'lü yıllar İfrıkiya'nın her yönden sönük bir dönemini ifade etmektedir. Hafsilerin mevcut İspanyol tehlikesini bertaraf etmek için Osmanlı Devleti'nin himayesine girme çağrısı cevapsız bırakılmamış, ülke Endülüs'ün yaşadığı vahim tecrübe gibi Katolik İspanyol ülkesi olma eşliğinde iken Barboros kardeşler tarafından kurtarılmıştır. Belli dönemlerde tekrar saldırılara maruz kalan Tunus kesin olarak 982/1574'te Osmanlı himayesine girmiştir.³²

Osmanlı Devleti'ne bağlı bir eyalet olarak kabul edilen Tunus açısından bu himaye salt siyasi değil, aynı zamanda kültürel, ictimai, mimari ve dinî açıdan önemli tesir ve etkileşimleri ortaya çıkarmıştır. Himaye sürecinde ülkeye sevk edilen sayıca yekûn yeniçeri askerlerinin ülkenin iç ve dış tehlikelere karşı muhafazasının sağlanması amacıyla Tunus'ta ikameti sağlanmış, özellikle Cerbe adası, Mehdiye ve Sfakis gibi ülkenin belli bölgelerinde Türk varlığı yoğunlaşmıştır. Hanefi mezhebine mensup bu askeri kitle ile yeniden şekillenen Tunus toplumunun sosyal ve hukukî yaşamında Hanefi mezhebinin varlığı yeniden hissedilmeye başlanmıştır.³³ Günümüzde özellikle Mehdiye şehrinde yoğun varlığı bulunan (%41-46) Hanefi aileler ülkede Bey, Paşa, Hoca, Binbaşı, Ağa, Demirci, İzmirli, Boşnak,

³⁰ Ticânî, *Rihletü't-Ticânî*, 369-370.

³¹ Senûsî, *Mûsâmerâtü'z-zarîf*, 2/7.

³² Muhammed b. Muhammed el-Beşîr b. Muhammed b. el-Hoca, *Şafahât min târîhi Tûnis* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 184; Şerîf, *Târîhu Tûnis*, 66, 68; Sabri Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (1992), 2.

³³ Metin Şerifoğlu, "Tunus Eyaletindeki İslam Mezhepleri ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Otoritesiyle İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2022), 357.

Arnâûd, Morâlî, Kırımlî gibi lakaplar ile mezhebi özelliklerini açıkça belli etmektedirler.³⁴

Osmanlı himayesi ile birlikte ilmi hayatın yeniden canlılık kazandığı ve gerek Maliki, gerek Hanefî ulemânın sayısında artış gözlemlendiği Tunus'ta³⁵ kanaatimizce hususen Hanefiliğin gelişiminde etkili olan temel iki unsur bulunmaktadır:

- Ülkedeki Dayılar ve Beyler döneminde (11./17 yy.)³⁶ ulemânın ilmi faaliyetlerde bulunmaya teşvik edilmesi ve siyâsîlerin Osmanlı sultanlarının yaptırdıklarına benzer ilmi yapılar tesis etmeleridir. Hususen denizcilik faaliyetlerinden elde edilen gelirler bu dönemde Sidi (Seyyidi) Yusuf Camii, Hammûde Paşa Camii, Muhammed Bey Camii, Cedîd Camii ve 2. Murad Medresesi gibi Endülüslü ve Şarklı kültürel unsurların tesirini ortaya koyan pek çok camii ve medresenin yapılmasına kaynak teşkil etmiştir.³⁷ İnşa edilen medreselere vakıflar tahsis edilmiş, ilmi tedrisatta bulunan ulemâya dolgun maaşlar

³⁴ Sıdk Selâmî, "el-Mezhebü'l-Hanefî bi-Tûnis mine'l-iyâle ile'l-cumhûriyye", *Facebook* (6 Temmuz 2021, 10:00)

³⁵ Şerîf, *Târîhu Tûnis*, 76.

³⁶ Tunus'un Osmanlı Devleti'nin siyâsî hakimiyetine girmesinin akabinde ülkeye bırakılan dört yüz kadar yeniçeri askerinin başında bulunan bölükbaşılar, emirleri altındaki askerlere çok sert davranmaları ve keyfî hareketleri nedeniyle yeniçeriler tarafından bir isyanda öldürülmüş, akabinde askerlerin "dayı" denilen liderlerin etrafında çeşitli gruplara ayrılmasıyla Tunus'ta Dayılar Dönemi başlamıştır. 1610-1637 yılları arasında Tunus dayısı olan Yûsuf Dayı tarafından beyliğe getirilen Korsika asıllı kölesi Murad Tunus'ta nüfuzunu arttırmış ve Osmanlılardan talep ettiği "paşa"lık ünvanını elde etmiştir. Yûsuf Dayı'nın vefatının akabinde yönetim Muradoğulları ailesine (Murâdîler) geçerek Tunus'ta Beylik dönemi başlamıştır. 1705 yılından itibaren Hüseyin Bey'in (Hüseynîler) soyundan gelenlere intikal eden beylik yönetimi, sömürge dönemine kadar (1881) devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şerîf, *Târîhu Tûnis*, 71-99; Mehmet Maksudoğlu, "Bey", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 6/12-13.

³⁷ İbnü'l-Hoca, *Târîhu me'âlimi't-tevhîd*, 90; Muhammed Fâdıl Beşrâvî, *Târîhu'l-lügati't-Türkiyye fî Tûnis* (Tunis: Menşûrâtü Müesseseti't-Temîmî, 2018), 72.

verilmiştir.³⁸ Kanaatimizce bu kurumlar, teşekkül eden yeni toplumun bir parçasını teşkil eden Hanefilerin mezhep ahkâmını tatbik etmelerinde kolaylık sağladığı gibi mezhebin ilmî gelişimine de vesile olmuştur.

Tunus'taki ilk müftü Ramazan Efendi'nin (öl. 1040/1630-1631) aynı zamanda Yûsufiyye Medresesi'nin ilk müderrisi olmasından hareketle³⁹ ilk dönemde Âsitane'den gerçekleşen tayinler doğrultusunda Hanefî ulemânın hem ilmî hem de kazâî işleri birlikte yürüttükleri söylenebilir. Tedris faaliyetlerine yönelik gayretlerin semeresi olarak ülkede tekrar yayılmaya başlayan Hanefî mezhebi, çok geçmeden bizzat bu bölgede yetişen Hanefî fukahânın çabalarıyla güçlenmiştir. Nitekim Yusuf Day Medresesi ve Zeytuniye Camii gibi Tunus'taki fıkıh tedrisatının yapıldığı kurumlarda başta *Dürerü'l-hükkâm* olmak üzere *Kenzü'd-dekâ'ik*, *el-Hidâye* ve *Fethu'l-kadîr*⁴⁰ en fazla istifade edilen eserler iken, zamanla burada telif edilen şerhler ve eserler şark ilim merkezlerinde yaygın olan bu şerhlerin yerini almıştır. Osmanlı öncesi Tunus'un en önemli ilim merkezi Zeytune Camii'ndeki Mâlikî mezhebi ağırlıklı fıkıh tedris faaliyetleri, Hanefî mezhebini de ihtivâ edecek şekilde zenginleştirdiği bu dönemde Malikî fukahânın Hanefî eserlerini okuyup ders kitabı olarak bu eserleri de esas almaları,⁴¹ kanaatimizce hem Hanefî fikhına yönelik ünsiyeti

³⁸ Osmanlı dönemi Tunus'unda siyâsîlerin ilmî faaliyetlere yönelik teşvik ve destekleri hakkında tarihi dipnotlar için bk. el-Hüseyin b. Muhammed Saîd b. el-Hüseyin el-Versilânî, *Nüzhetü'l-enzâr fî fadli 'ilmi't-târîh ve'l-aḥbâr: Rihletü'l-versilâniyye* (Cezayir: Matbaatu Bayer, 1326/1908), 3/662.

³⁹ İbnü'l-Hoca, *Safahât min târîhi Tûnis*, 185.

⁴⁰ Ülkedeki Hanefî ulemânın tercemelerinde medreselerde *Dürer*'i okuttukları birçok yerde zikredilmektedir. Bk. Ebû Abdillâh el-Hâc Hüseyin b. Alî b. Süleymân el-Hanefî, *ez-Zeyl li-Kitâbi beşâ'iri ehli'l-îmân fî fütühâti âli 'Osmân* (Tunis: Matbaatu Resmîyye, 1336/1908), 85; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî'd-Diyâf b. Ömer, *İthâfü ehli'z-zamân bi-ahbâri mülûki Tûnis ve 'ahdi'l-emân* (b.y.: Dâru'l-Arabiyye, 1999), 7/40; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/8-9, 137.

⁴¹ Şamil Şahin, "Osmanlı Döneminde Tunus'ta Hanefilerle Hanbelilerin Birlikte Yaşama Uygulamaları", *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku* (Eskişehir: Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 230-231.

arttırmış, hem de ülkedeki mezhepsel çoğulculuğun işleyişine müspet katkı sağlamıştır.

Osmanlı dönemi boyunca ülkede inşa edilen camii ve medreselerin mimarî yapısında da Hanefî mezhebinin izini sürmek mümkündür. Mâlikî camiilerinin minareleri köşegenli iken, Hanefî camiilerinininki klasik Osmanlı geleneğine uygun olarak yuvarlak olarak tasarlanmıştır. Ayrıca Hanefî camiilerinde farklı olarak hutbe için yüksek bir bölüm olduğu görülmektedir.⁴² Yûsuf Dayı, Hammûde Paşa, Sidi (Seyyidi) Yûsuf, Bardû, Kasr, Kasba, Sâhibu't-Tâbi', Cedîd camiileri bu dönemde hususen Hanefilere tahsis edilmiş büyük camiilerdendir.⁴³

• Osmanlı, devlet merkezinde tesis edilen müesseselerin benzerini fethedilen bölgelerde de tesis etmiş, bu bağlamda Tunus'ta *vilâyet* (yönetim merkezi) ve *dîvan* gibi siyâsî nitelikli yapıların yanı sıra *mec-lisü'l-kazâ*⁴⁴ ile hukuk müessesesi kurumsal bir hüviyete kavuşturulmuştur.⁴⁵ Bununla irtibatlı olarak Osmanlı ile birlikte Tunus'taki Hanefiliğin mezhepsel yükselişini sağlayan diğer önemli unsurun hukuk müessesesinde Hanefiliğin resmî mezhep olarak esas alınması olduğu görülmektedir.⁴⁶ Bu değişim halkın çoğunluğunun Mâlikî olduğu ülkede Mâlikî mezhebinin nüfûzunun yok sayılması veya zayıflatılması değil, aksine Osmanlının hukukî istikrarı sağlamaya yönelik fethedilen bütün bölgelerde tatbik ettiği genel bir iradeyi ifade etmektedir.

Bu doğrultuda Tunus'ta hukuk müessesesinin sorumluluğu öncelikle Bâb-ı Âlî'den gönderilen kadılara tevdi edilmiş, Hüseyin Efendi

⁴² Selâmî, "el-Mezhebü'l-Hanefî", (6 Temmuz 2021, 10:16).

⁴³ Arnould H. Green, *el-Ulemâü't-Tûnisiyyûn 1873-1915*, trc. Hafnâvî Amâyiriyye v.dğr. (Tunis: el-Mecme'u't-Tûnisî, 1416/1995), 390-392.

⁴⁴ Hukukî nitelikli sorunların çözüme kavuşturulduğu, kadı ve yardımcılardan müteşekkil müessesenin adı.

⁴⁵ Şerifoğlu, "Tunus Eyaletindeki İslam Mezhepleri", 357.

⁴⁶ İbnü'l-Hoca, *Târîhu me'âlimi't-tevhîd*, 90.

(öl. 981/1537) Sinan Paşa tarafından tayin edilen ilk kadı olmuştur.⁴⁷ Malikilerin salt Hanefî kadının vekili olarak görev yaptıkları bu ilk dönemde, Hanefîler özellikle yerel halkın dilini anlamada problem yaşamaları nedeniyle kaza müessesinin işleyişinde Malikî kadılardan istifade etmişlerdir. Hanefîlerin üç yıllık dönem için tayin edildiği bu süreç bizzat Tunus'ta Hanefî fukahâ yetişene kadar devam etmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed Kara Hoca (öl. 1084/1673) Tunuslu ilk Hanefî kadı olarak tayin edilmiştir. Halihazırda Bâb-ı Âlî'den gerçekleşen kadı tayinleri Ali b. Muhammed Paşa'nın beylik döneminde (1148/1735-1169/1756) devletin iç işlerinde sahip olduğu nüfûzun tesiriyle Tunus'taki Beylere tevdi edilmiş; Ahmed et-Tarûdî, Ali b. Muhammed Paşa tarafından atanan ilk kadı olmuştur (1157/1744). Süreç Malikilerin de asaleten kadı olarak atanmasıyla devam etmiş, Muhammed Saade (öl. 1171/1757-1758) aynı Paşa tarafından asaleten atanan ilk Mâlikî kadı olmuştur (1157/1745). Böylece her iki mezhep kadısına bağlı müftülerle birlikte Tunus'ta iki mezhep çerçevesinde işleyen bir hukuk müessesesi teşekkül etmiştir.⁴⁸

Hukukî işlerde Hanefîlerle Mâlikîlerin nüfûzunu dengeleyen bu değişime rağmen halkın çoğunluğunun müntesip olduğu Mâlikî mezhebi ulemâsı ilk dönemde Hanefî ulemânın sahip olduğu imtiyazları elde etme imkanına erişememiştir. Bu durum zamanla halkın bazı kesimlerinde hoşnutsuzluğa sebep olunca dönemin valisi/beyi Ahmed Paşa, Malikî ulemâyâ Hanefî ulemânınkine denk maaş tahsis etmiştir (1255/1840). Ancak genel olarak bakıldığında Osmanlı hakimiyeti boyunca devlet erkânının müntesibi olduğu Hanefî mezhebi ulemâsının Zeytune Camii'ndeki ilmi riyâsetleri ve resmî protokoldeki öncelikleri önünde bulundurulduğunda, siyâsî otorite nezdinde evleviyet sahibi oldukları söylenebilir.⁴⁹

⁴⁷ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 3.

⁴⁸ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 80, 160-163; İbnü'l-Hoca, *Safahât min târîhi Tûnis*, 186-187; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifini't-Tûnisîyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1994), 3/31; Beşrâvî, *Târîhu'l-lügati't-Türkiyye fî Tûnis*, 72.

⁴⁹ Mahmûd Şemmâm, *Hülaşatu târîhi kazâ bi-Tûnis* (Tunis: Matbaatu'l-Vefâ, 1992), 20, 29.

Kaza müessesinin Hanefî ve Mâlikî kadıları Zeytune Camii'nin en üst derece müderrislerinden seçilmiştir. Hanefiler Perşembe, Mâlikîler pazartesi günü olmak üzere haftada bir gün iki mezhebin kadıları müftülerle toplanıp kazaî meseleleri çözüme kavuşturmuşlar, kadılar müftülerin görüşleriyle kayıtlı kalmamışlardır.⁵⁰ Davalarda davacı ve davalıya iki mezhepten birini tercih imkânı sunulması ve maslahata göre iki mezhebin hükümlerinden de istifade edilmesi, hukukî işleyişte ihtilaf ve karışıklık değil aksine esneklik ve zenginlik ortaya çıkarmıştır. Kadılar ilk önceleri hukukî sorunları evden halletmiş olsalar da bu durum hukukî işlerin karışmasına ve aksamasına sebep olmuş, neticede 1856 yılı itibarıyla şer'î mahkeme adıyla hususî bir mekan tahsis edilmiştir. Ülkenin bağımsızlığa kavuşmasının ardından 1376/1956 tarihinde bütün mahkemeler tek bir çatı altında toplanmış, şer'î mahkeme kadıları ise ilk derece mahkemeleri ve istinaf mahkemesinin yanı sıra yargıtayda görevlendirilmişlerdir.⁵¹

Siyâsî himaye süreciyle birlikte Tunus'a yerleşen ve hususen evlilik yoluyla ülkenin yerel kültürü ile kaynaşan Türklerin çok geçmeden ikinci ya da üçüncü nesilde ana dil olarak Arapça'yı benimsedikleri görülmektedir. Dil açısından bu denli bir süratle gerçekleşen evrilme sürecinin mezhepsel açıdan benzer bir netice ortaya çıkarmasındaki en önemli etken kanaatimizce Osmanlı himayesiyle başlayan Hanefî tedris faaliyetleri, iftâ müessesinin riyâsetini üstlenmeleri ve hukuk müessesesindeki resmî nüfûzudur. Aksi taktirde Osmanlı dönemi boyunca camii ve medreselerde fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerin tedrisatında, vaaz, hutbe ve dua gibi dinî ritüellerde veyahut askerî yazışmalarda Türkçe'nin kullanılmış olması mezhepsel aidiyetin devamında pek de etkili olmadığı söylenemez. Dayılar döneminde Türk neslinden dayı ve asker gibi bazı devlet erbabının Türkçe'ye vukûfiyetlerinin zayıflamasına binaen Hanefî camiilerinde hutbenin Türkçe ya da Arapça yapılması gerektiğine yönelik tartışmaların yaşanması da bunu teyit etmektedir. Bu doğrultuda Hammûde Paşa Camii gibi bazı camiilerde 1950'lere kadar -ne imam ne de cemaat

⁵⁰ İbnü'l-Hoca, *Şafahât min târîhi Tûnis*, 188-189; Şemmâm, *Hûlaşatu târîhi kazâ bi-Tûnis*, 27.

⁵¹ Şemmâm, *Hûlaşatu târîhi kazâ bi-Tûnis*, 23-27, 30.

tek kelime anlamasa da- ilk hutbenin Türkçe okunması⁵² kültürel muhafaza kaygısından ziyade konjoktürel bir durum olarak görünmektedir.

Hanefiliğin Osmanlı'nın Tunus'taki üç asırlık hakimiyeti süresince her ne kadar yaygınlık seviyesi açısından kayda değer bir gelişim kaydedemese de ülkenin yerleşik fikhî mezhebi haline geldiği görülmektedir. Tunus'un Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu gibi medenî kanunlaştırma çalışmalarında Mâlikî mezhebinin yanı sıra Hanefilikten me'huz pek hükmün yer alması bunu teyit etmektedir.⁵³ Diğer yandan Osmanlı himayesinden günümüze genel açıdan bakıldığında; ülkedeki iki mezhep ulemâsı arasında taassubiyet kokan bir çekişme ve ihtilafın olmadığı görülmektedir. Söz gelimi Hanefilerin fikhî tedrisat sürecinde her iki mezhebe yer vermeleri ve teliflerinde Mâlikî eserlerinden de istifade etmeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁴ Benzer durum halk için de söz konusu olup hassaten günümüz Tunus halkının ibâdât ve muâmelata ilişkin dinî pratiklerinde Mâlikîlik ve Hanefilik şeklinde keskin bir mezhep ayrımı pek hissedilmemektedir. Şüphesiz her iki mezhebi de kucaklayıcı bu tür bir yaklaşımın yerleşmesinde ülkenin sömürge döneminin izleri de etkili olmuş hem siyâsiler hem de halk, mezhebî farklılıklar değil vatandaşlık bağı üzerinden tek saf olma şiarını benimsemişlerdir.⁵⁵

⁵² Beşrâvî, *Târîhu'l-lügati't-Türkiyye fî Tûnis*. 76.

⁵³ Tunus'un çağdaş kanunlaştırma faaliyetlerine fikhî mezheplerinin tesiri hakkında ayrıntılı bir okuma için bk. Eşi'atü'l-fikhî'l-Mâlikî 'ale'taknîni'l-medenî fî Tûnis *Sempozyumu*-23-24 Şubat 2019, nşr. Camiatü Tûnis el-Menâr (Tûnis: Vizâretü's-Şûûni'd-Dîniyye et-Tûnisîyye, 2020); Muhammed b. İbrâhîm Bûzgaybe, *Hareketü taknîni fikhî'l-İslâmî bi'l-bilâdi't-Tûnisîyye 1857-1965* (b.y.: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î, 2003); Reşîde el-Celâsî, "Mecelletü'l-ahvâlî's-şahsiyye: Mürâkeme ve te'sîs", *Linkedin*, (Erişim 22 Ekim 2022)..

⁵⁴ Bu konuda bazı örnekler için bk. Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 75-76; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/10, 129; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/162.

⁵⁵ Selâmî, "el-Mezhebü'l-Hanefî", (6 Temmuz 2021, 10:53).

3. Osmanlı Dönemi Tunus’unda Hanefîlerin İftâ Müessesindeki Konumu

3.1. Tunus İftâ Müessesesi Tarihine Kısa Bir Bakış

Tunus’ta Hafsîler döneminde ülkenin resmî mezhebi olan Mâlikîlik doğrultusunda müftü tayinleri yapılmış olmakla birlikte iftâ müessesesi tam anlamıyla bireysellikten kurtulabilmiş değildi. Osmanlı dönemiyle birlikte iftâ faaliyetleri büyük bir gelişme göstererek kurumsal bir boyut kazanmış, Dayılar döneminde Yûsuf Dayı (1610-1637) Hanefîlerden Ramazan Efendi’yi Tunus’un resmî ilk müftüsü olarak tayin etmiştir. Murâdiler döneminde Hanefî ve Mâlikîlerden oluşan müftü sayısındaki artışa müteakip iftâ müessesinin yönetim sorumluluğunu ifade eden bir birim olarak *meşihatü’l-İslâm* ve bu müesseseden mesul en üst düzey kişi anlamında *müfti ekber* (en büyük müftü) ünvanı ihdas edilerek yönetime dair bütün mesuliyet Hanefîlere tevdi edilmiştir. Bu doğrultuda Abdülkebîr Turgus ilk *müfti ekber* ünvanını alan kişi iken, Hüseyinler dönemine gelindiğinde Hammûde Paşa’nın (1759-1814) inisiyatifiyle bu ünvanın yerini *baş-müftü*⁵⁶ almış, Muhammed el-Bârûdî bu ünvanı kullanan ilk kişi olmuştur. 1847’de Ahmed Bey tarafından alınan kararla Hanefî baş-müftü *şeyhülislam* olarak tavsif edilmeye başlanarak 4. Muhammed Bayram ilk şeyhülislam ünvanını alan kişi olmuştur. Beyler dönemindeki Tunus beylerbeyliğinin Bâb- Âlî’den bağımsız olduğunu teyit etmeye yönelik sembolik bir manayı ihtiva eden bu ünvan pek yaygınlaşmamış, zihinlerde başmüftü tabiri tedavülde kalmıştır. Belki de bu sebeple bu ünvan resmi kayıtlarda ilk zamanlar kullanılmamış, ilk kez Hanefî Ahmed b. el-Hoca’nın tayin edilmesiyle zikredilmeye başlanmıştır.

Üç asırdan fazla bir süre sadece Hanefîlere tahsis edilen şeyhülislamlık makamı, 1932 yılında Mâlikî Muhammed et-Tâhir b. Âşûr’un (öl. 1390/1970) şeyhülislam olarak tavsif edilmesiyle her iki mezhebe teşmil edilmiş ve bu uygulama 1956 yılında bütün mahkemelerin tek

⁵⁶ Devletin muhtelif birimlerinden en üst düzey sorumlu kişiyi niteleyen “Baş” kelimesi sadece müftü için değil, Baş kâtib, Baş bevvâb, Baş ağa, Baş tabcî gibi diğer birimler için de kullanılmıştır. Bk. İbnü’l-Hoca, *Şafahât min târîhi Tûnis*, 212.

çatı altında toplanmasına yönelik karara kadar tedavülde kalmıştır. 1956 tarihli hukukî reformun akabinde Mâlikîlerden Muhammed el-Azîz Cuayd müftü olarak tayin edilirken 1957 yılında yapılan değişiklikle iftâ mekanizmasının riyasetini üstlenen kişi Tunus Cumhuriyeti Müftüsü ünvanını almıştır. Bu tarihten günümüze dek fetva müessesesinin belli bir mezhebe inhisar edilmeksizin her iki mezhepten de müftü atamalarının olduğu görülmektedir.⁵⁷

3.2. Osmanlı Dönemi Tunus’unda İftâ Müessesesi Riyâsetini Üstlenen Hanefî Alimler⁵⁸

3.2.1. Ramazan Efendi (öl. 1040/1630-1631)

Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ramazan Efendi, 1030/1620 yılında Âsitane’den Tunus’a kadı tayin edilmiştir. Üç yıllık görev süresini tamamladıktan sonra ülkesine dönmek istemişse de Yûsuf Dayı Tunus’ta kalmasını talep etmiş ve Tunus’un tarihteki resmî ilk müftüsü olarak tayin edilmiştir. On yıllık iftâ görevinin yanı sıra Yûsufî Camii’nin ilk hatibi ve Yûsufiyye Medresesi’nin ilk müderrisidir. Kendisinden sonra görevini devralacak Ahmed eş-Şerîf, yetiştirdiği önemli Hanefî alimlerdendir.⁵⁹

⁵⁷ İbnü’l-Hoca, *Safahât min târîhi Tûnis*, 211-216; Fâris Zâhir, “Neş’etü’l-mezhebi’l-Hanefî ve riâsetü’l-fetva’l-Hanefiyye fî ahdi’d-devleti’l-Osmâniyye ve mâ ba’dehâ bi-İfrîkiyâ: Tûnis hâliyen”, *Mecelletü’l-Bühûsi’l-ilmîyye ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, 10/2 (2017), 385-386.

⁵⁸ Bu konuda Tunus müftüleri hakkında en aydınlatıcı bilgileri sunan İbnü’l-Hoca’nın *Safahât min târîhi Tûnis* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1986, 215-216) isimli eserini esas aldık.

⁵⁹ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 75; Senûsî, *Müsâmerâtü’z-zarîf*, 2/8; İbnü’l-Hoca, *Safahât min târîhi Tûnis*, 211; Zâhir, *Neş’etü’l-mezhebi’l-Hanefî*, 388.

3.2.2. Ahmed eş-Şerîf el-Hanefî⁶⁰

Hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmayan Ahmed eş-Şerîf, bizzat Tunus'ta yetişen ilk Türk asıllı Hanefî fukahâdandır. Hocası olan Ramazan Efendi'nin vefatının akabinde iftâ ve baş müderrislik görevlerini devralmış (1044/1634) ve altı yıl boyunca görevine devam etmiştir.⁶¹

3.2.3. Ahmed eş-Şerîf el-Endelûsî (öl. 1061/1650)

Aslen Endelüslü olan Ahmed eş-Şerîf, yaşadığı dönemde Endülüs'lü Müslümanların maruz kaldığı dinî baskıdan kaçarak Osmanlı devlet merkezine gelmiştir. Bosna-Hersek ve Bursa'da belli bir süre ikamet ettiği bu dönemde, bölgenin önde gelen ulemâsının elinde fikhî liyakatini tamamladıktan sonra Tunus'a yerleşmiştir. 1051/1641 yılında iftâ müessesinin yanı sıra Şemmâiyye Medresesi'nde baş müderrislik görevini üstlenmiştir. Hanefî müftüler içinde kendinden sonra ifta ve müderrislik faaliyetlerini üstlenecek kişiyi tayin eden ilk kişidir. Fikhî bir meselede İmam Muhammed'in münferit bir görüşünü tasvip etmesinden ötürü küfürle itham edilmiştir. Bu olay üzerine vefatına kadar sadece müderrislik görevine devam etmiştir.⁶²

3.2.4. Muhammed b. Mustafa el-Ezherî (öl. 1067/1656)

İbn Zerrûk adıyla meşhur olan Muhammed el-Ezherî, Ezher Camii'nde Malikî fakih İbrâhim el-Lekânî (öl. 1041/1632) gibi dönemin önemli alimlerinin yanında ilim tahsilini tamamlamış, Hammûde Paşa döneminde Trablus'tan Tunus'a geldiğinde devlet ricali tarafından büyük bir ikram ve iltifata nâil olmuştur. Kendisine şeyhülislamlık görevinin yanı sıra Yusufiye Camii hatipliği tevdi edilmiştir (1061/1650).⁶³

⁶⁰ Tabakât eserlerinde vefat tarihine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

⁶¹ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 76; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/8-9.

⁶² Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 76-77; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/9-10; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 3/175-177.

⁶³ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 77-78; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/10.

3.2.5. Mustafa b. Abdilkerîm el-Binzertî (öl. 1106/1695-1696)

Babası Abdülkerîm el-Binzertî, Tunus'un Binzert şehrinden başkent Tunus'a gelip yerleşmiş, başkentte hem müderrislik hem de Kasba Camii'nde hatiplik yapmıştır. Oğlu Mustafa el-Binzertî ise küçük yaştan itibaren Ahmed eş-Şerif ile fıkıh tedrisatına başlayarak hocasından sonra Yûsûfiye Camii'ndeki ilmî riyaseti üstlenmiş, imamlık görevinin yanı sıra önemli pek çok fıkıh kitabını okutmuştur. Muhammed el-Ezherî'den sonra iftâ görevini devralan Mustafa el-Binzertî (1067/1656), 1075/1664 yılında azledildikten sonra hac farızasını yerine getirmiştir. Döndükten sonra Kasba Camii'nin hatipliğini üstlenmiş, Hanefî alim Muhammed b. Şaban'ın (öl. 1097/1686) vefatının akabinde onun halefi olarak Paşa Camii'nin hatiplik ve imamet görevini devralmıştır. 1106/1694 yılında devlet adamlarından biri tarafından katledilmiştir.⁶⁴

3.2.6. Yûsuf b. Turgut el-Ekber (öl. 1088/1677-1678)

Osmanlı devlet merkezinden Tunus'a gelen Yûsuf b. Turgut, dönemin Hanefî alimi Muhammed b. Şaban'dan fıkıh dersleri almıştır. Belli bir dönem vekaleten kadılık görevini üstlenmiş (1071/1660), çok geçmeden Mustafa b. Abdilkerîm'in yerine şeyhülislam atanmıştır. Bu dönemde Hammûde Paşa'nın torunları Ali Bey ile Muhammed Bey arasında zuhur eden bir fitne müftülerin durumunu da etkilemiş, dönemin Mâlikî müftüsü kaçmayı başarsa da Hanefî müftü Yûsuf b. Turgut, Muhammed Bey tarafından katledilmiştir (1088/1677).⁶⁵

3.2.7. Abdülkebîr b. Yûsuf b. Turgut (öl. 1133/1720)

Abdülkebîr Turgut, fikhî liyakatini babasının yanı sıra dönemin Hanefî alimi Muhammed b. Şaban'dan aldığı fıkıh dersleriyle elde etmiştir. Dönemin devlet erkanından Muhammed Bey, babası Yûsuf b. Turgut'un katledilmesine yönelik verdiği emirden pişmanlık duyması üzerine kendisine iftâ sorumluluğunu ve Yûsufî Camii'nde imamet

⁶⁴ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 85-86; Senûsî, *Mûsâmerâtü'z-zarîf*, 2/10-11.

⁶⁵ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 87-88; Senûsî, *Mûsâmerâtü'z-zarîf*, 2/11-13.

görevini tevdi etmiştir (1089/1678). 1110/1698 yılında görevinden azledilmiş olsa da kısa bir süre sonra yeni müftü Ali es-Sûfi'nin yanı sıra ikinci Hanefî kadı olarak tekrar atanmıştır.⁶⁶

3.2.8. Şeyh Ali es-Sûfi (öl. 1143/1730)

1058/1648 yılında doğan Ebû'l-Hasen Ali es-Sûfi'nin hocaları arasında dönemin Tunuslu Hanefî alimleri Ahmed eş-Şerîf, Mustafa b. Abdilkerîm, Yûsuf Turgut el-Ekber, İbrâhîm el-Endelûsî, Âşûr Kostantî bulunmaktadır. İlmi ve zühdünden dolayı sûfi nispesiyle anılmıştır. Muhtelif kurumlarda üstlendiği müderrislik ve hatiplik görevinin yanı sıra Yûsuf Turgut'un müftülükten azledilmesinin akabinde şeyhülislam olarak tayin edilmiş, kısa bir süre sonra kendisiyle bu görevi müstereken yürütmeye başlamıştır (1110/1698). Turgut'un vefatının akabinde şeyhülislamlık görevini vefatına dek tek başına devam ettirmiştir.⁶⁷

3.2.9. Yûsuf Turgut el-Asgar (öl. 1156/1743-1744)

Tam adı Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Abdilkebîr b. Yûsuf b. Turgut'tur. İlk fikhî tedrisatına babası Abdülkebîr Turgut'un yanında başlamış, Ali es-Sûfi, Mahmûd Mehtâr (öl. 1124/1712), Kâsım el-Cübbâî, Mahmud Gamârî (öl. 1119/1708) ve Muhammed b. Hüseyin b. Bayram gibi dönemin Hanefî alimlerinden ders almıştır. Babasının vefatının akabinde boşalan iftâ mansıbını üstlenmiş (1133/1720), Ali Sûfi'nin vefatıyla şeyhülislamlık görevini tek başına devam ettirmiştir.⁶⁸

3.2.10. Muhammed Arnaûd⁶⁹

Ebû Abdullah Muhammed Arnaûd, yaşadığı dönemde Tunus'taki Hanefî fukahânın önde gelen isimlerinden biridir. Yûsuf Turgut'un vefatının akabinde şeyhülislamlık görevini, bir yıl sonra da Şemmâiyye Medresesi'nin baş müderrislik görevini devralmıştır

⁶⁶ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 126-127; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/12-16.

⁶⁷ Hüseyin Hoca, *Zeyl*, 130-132; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/16-17.

⁶⁸ Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/17-18.

⁶⁹ Tabakât eserlerinde vefat tarihine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

(1156/1743). Kendisine emanet edilen yüklü miktar parayı zimmetine geçirdiğine yönelik asılsız ithamlardan ötürü bir süre hapsedilmiştir. Beraat ettikten sonra vefatına dek hiçbir resmî görev kabul etmemiştir.⁷⁰

3.2.11. Hüseyin el-Bârûdî (öl. 1186/1773)

Tam adı Ebû Muhammed Hüseyin b. İbrahim b. Muhammed el-Bârûdî'dir. Aslen Yunanistan'ın Mora Yarımadası'na mensuptur. Babası Tunus'un fethi sırasında Türk ordusu ile Tunus'a gelmiştir. İlimle temayüz etmiş bir ailede yetişmiş Bârûdî, yaşadığı dönemde Zeytune Camii'nin önde gelen Hanefî hocalarından tedrisatta bulunduktan sonra Zeytune Camii'nde müderrisliğe başlamıştır. Bir süre siyasîlerle yaşadığı sorunlar nedeniyle Zağvan şehrine sürgüne yollanmış olsa da kısa süre sonra görevine dönmüştür. Muhammed Arnâûd'un akabinde Hanefî şeyhülislamlığını üstlenmiştir (1177/1764). Fıkhi meselelere dair pek çok risalesi mevcuttur.⁷¹

3.2.12. I. Muhammed Bayram (öl. 1214/1800)

Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin Bayram'dır. Dedesi, Sinan Paşa komutasındaki Türk ordusuyla birlikte İstanbul'dan Tunus'a gelmiş ve fetih akabinde Tunuslu bir bayanla evlenerek buraya yerleşmiştir (981/1573). Dönemin Hanefî fakihî Hüseyin Barûdî'nin yanında fıkhi liyakatini tamamlamış olan I. Bayram, bir dönem siyâsî otorite ile yaşadığı problemler nedeniyle hapiste bulunan babasının yerine hapsedilmiştir. Bu olumsuz süreci lehine kullanmış, hapiste bulunduğu sürece fıkıh kitaplarını mütalaa ederek bazı eserler telif etmiştir. Tahliyesinin akabinde bir süre Hanefî medreselerinde müderrislik yapmış (1167/1754), kısa bir zaman sonra dönemin paşası tarafından ikinci Hanefî müftü olarak tayin edilmiştir (1169/1756). Hocası Hüseyin Barûdî'nin vefatını müteakip Ali Paşa tarafından şeyhülislam olarak atanmıştır (1186/1773). Ömrünü fıkıh tedrisatı, telif ve fetva işlerine

⁷⁰ Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/23-24.

⁷¹ Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/25-30; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 1/72.

hasretmiş, başta aile fertleri olmak üzere pek çok talebe yetiştirmiştir. *Bugyetü's-sâil fi'htisâri enfe'i'l-vesâil* isimli meşhur eserinin yanı sıra fıkıhla ilgili pek çok risalesi mevcuttur.⁷²

3.2.13. Muhammed el-Bârûdî (öl. 1215/1800)

Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin el-Bârûdî'dir. Başta babası Hüseyin Barûdî olmak üzere dönemin Tunuslu ulemâsının yanında fikhî liyakatini tamamlamıştır. Zeytûne ve Şemmâiyye medreselerinde fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri vermiştir. 1190/1777 yılında üçüncü Hanefî müftü, I. Bayram'ın vefatının ardından ikinci Hanefî müftü olarak tayin edilmiştir (1214/1800). Hammûde Paşa ile akrabalık bağı olması nedeniyle siyâsî otorite nezdinde büyük bir saygı ve ikrama nail olmuştur.⁷³

3.2.14. II. Muhammed Bayram (öl. 1247/1831)

Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin Bayram olmakla birlikte II. Bayram lakabıyla meşhur olmuştur. Başta babası olmak üzere dönemin meşhur alimlerinden istifade etmiş, on sekiz yaşında babasının vekili olarak muhtelif medrese ve camiilerde ders vermeye başlamıştır. Belli dönemlerde kadılık mansıbını üstlenmiş, babasının vefatının ardından Bârûdî'nin yanı sıra ikinci şeyhülislam olarak atanmıştır (1214/1800). Fıkıhla ilgili pek çok risalesi mevcuttur.⁷⁴

3.2.15. III. Muhammed Bayram (öl. 1259/1843)

Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Bayram'dır. Babası başta olmak üzere Tunuslu alimlerin elinde yetişmiş, aklî ve naklî ilimlere vakıf olmuştur. Muhtelif medrese ve camilerde müderrislik ve hatiplik yapmış, henüz otuz yaşına

⁷² Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/30-36; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 1/132.

⁷³ İbn Ebû'd-Diyâf, *İthâfî ehli'z-zamân*, 7/40, 8/73; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/40-41; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 1/74.

⁷⁴ İbn Ebû'd-Diyâf, *İthâfî ehli'z-zamân*, 7/159; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/43-60; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 1/132-135.

gelmeden Tunus'un üçüncü müftüsü olarak tayin edilmiştir. İbnü'l-Hoca'nın vefatıyla birlikte ikinci müftü mertebesine yükselmiş (1241/1825), ardından da şeyhülislamlığa terfi etmiştir (1247/1831) Vefatına dek görevine devam etmiştir.⁷⁵

3.2.16. IV. Muhammed Bayram (öl. 1278/1861)

Bayram ailesinden Tunus şeyhülislamlığına atanan dördüncü kişidir. Babası ve dedesinin ilmî murakabesi altında yetişen IV. Bayram, on sekiz yaşında müderrisliğe başlamıştır. Yirmi yedi yaşında Tunus'un üçüncü Hanefî müftüsü olarak tayin edilmiş (1247/1831), babasının vefatının akabinde şeyhülislamlığı devralmıştır (1259/1843). Şeyhülislam rütbesinin resmî olarak kendisine izafe edildiği ilk kişidir. İlmî faaliyetlerinin yanı sıra ömrünün son dönemlerinde siyâsî yönü ağırlık basan bazı görevler üstlenmiştir.⁷⁶

3.2.17. Muhammed b. el-Hoca (öl. 1279/1862)

Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hamûda b. Muhammed b. Ali'dir. Babası II. Bayram başta olmak üzere Zeytune Camii'nin önde gelen ulemâsının yanında fikhî liyakatini elde etmiştir. Zeytune Camii ve Şemmaiyye Medresesi'nde müderrislik yapmanın yanı sıra bazı camiilerde hatiplik ve imamet görevlerini üstlenmiştir. Sekiz yıl boyunca kadılık mansıbını üstlenmekle birlikte bir süre sonra ikinci müftü (1259/1843), IV. Bayram'ın vefatının ardından şeyhülislam tayin edilmiştir (1278/1861).⁷⁷

3.2.18. Muhammed Muaviye (öl. 1294/1877)

Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Mustafa b. Hüseyin'dir. Ailesi Osmanlı devlet merkezinden Tunus'a

⁷⁵ İbn Ebü'd-Diyâf, *İthâfî ehli'z-zamân*, 8/54; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/87-93; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn*, 1/136-137.

⁷⁶ Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/98-101; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn*, 1/137-142.

⁷⁷ İbn Ebü'd-Diyâf, *İthâfî ehli'z-zamân*, 8/127-129; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/106-110; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn*, 2/257-258.

gelmiştir. Muhammed Muaviye, Bayram ailesi başta olmak üzere dönemin önde gelen ulemâsının yanında edindiği fikhî liyakati ile bir süre hatiplik ve müderrislik yapmış, 1279/1862 yılında şeyhülislamlığa atanmıştır.⁷⁸

3.2.19. Ahmed b. el-Hoca (öl. 1313/1895)

Asıl adı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hammûde b. Muhammed b. Ali el-Hoca'dır. İlk ilmî tedrisatına babasıyla başlamış, dönemin önde gelen Hanefî ve Mâlikî ulemâsından istifade etmiştir. Hem akli hem de nakli ilimlerde liyakat sahibi olduktan sonra Zeytûne Camii, Şemmâiyye Medresesi gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerinde müderrislik yapmış, 1277/1860'da kadılık, 1279/1862'de üçüncü Tunus müftüsü olarak tayin edilmiştir. Yetiştirdiği pek çok talebenin içinde Tunuslu tarihçi Senûsî gibi önemli isimler bulunmaktadır. 1294/1877'de Muhammed Muaviye'nin vefatıyla Hanefî şeyhülislamlığına atanmış, vefatına dek görevini sürdürmüştür. *Fetâvâ*, *Şerhu Manzûmeti Muhâbbî fi'l-fikâh* gibi bazı eserler telif etmenin yanı sıra babasının *Dürer*'e yazdığı haşiyeyi tamamlamaya çalışmıştır.⁷⁹

3.2.20. Ahmed Küreym (öl.1315/1897)

Asıl adı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mahmûd b. Abdilkerîm'dir. Ailesi Türklerin üst düzey asker ailelerinden olup anne tarafından eski şeyhülislamlardan Turgut ailesine mensuptur. Muhammed Muaviye, Muhammed b. el-Hoca, Muhammed b. Âşûr (öl. 1110/1889) gibi dönemin önde gelen ulemâsından ilim tahsil etmiş, dinî ilimlere vukûfiyetinin akabinde muhtelif camii ve medreselerde hatiplik ve müderrislik yapmıştır. Ahmed b. el-Hoca'nın vefatının ardından Hanefî şeyhülislamlığına getirilmiştir. Fıkıhla ilgili telifleri arasında *el-Künûzu'l-fıkhiyye*, *el-Fetâvâ Ahmediyye* gibi eserler bulunan Ahmed Küreym,

⁷⁸ Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/119-121.

⁷⁹ İbn Ebü'd-Dıyâf, *İthâfû ehli'z-zamân*, 7/142; Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/128-136; Green, *Ulemâü't-Tûnisîyyûn*, 322.

eserlerinde fıkhi hükümleri usûli kaideler ile irtibatlandırmaya çalışmış, ayrıca Hanefî ve Mâlikî mezhebi arasındaki ihtilaf noktalarını izah etmiştir.⁸⁰

Tunus'un Bardo Anlaşması ile Osmanlı hakimiyetinden çıkarak Fransız sömürgesi haline geldiği süreçten (1881) bağımsızlığına kavuşması (1956) ve günümüze gelinceye dek iftâ müessesesinin sorumluluğunu üstlenen Hanefî ulemâ görev süreleri ile birlikte şöyle sıralanabilir: Muhammed b. Mustafa Bayram (1897-1900),⁸¹ Mahmûd b. el-Hoca (1900-1911), Ahmed Bayram (öl. 1911-1932), Muhammed b. Yûsuf (1932-1939), Tayyib Bayram (1939-1942), Muhammed es-Sâlih b. Murâd (1942-1947), Muhammed Demirci (1947-1948), Muhammed Abbas (1948-1956), Muhammed el-Azîz Cuayd (1956-1960), Muhammed el-Fâdil b. Âşûr (1960-1970), Muhammed el-Hâdî b. el-Kâdî (1970-1975), Muhammed el-Habîb b. el-Hoca (1975-1983), Muhammed el-Muhtâr es-Sellâmî (1983-1998).⁸²

Sonuç

Günümüzde Tunus topraklarını içine alan İfrikiya bölgesi, Mağrib Fıkıh Havzası'nda fıkıh mezheplerinin intikal ettiği ilk merkezi noktadır. Birbirine yakın zaman diliminde bölgede ilk tanınan fıkıh mezhepleri olan Mâlikilik ve Hanefiliğin yaygınlaşması için Tunus gayet elverişli bir zemin teşkil etmiştir. Hanefilik ilk merhalede İbn Ferrûh,

⁸⁰ Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/161-164.

⁸¹ İbnü'l-Hoca'nın Hanefî şeyhülislamı sıralamasında yer alan Muhammed b. Mustafa Bayram V. Bayram olarak meşhurdur. III. Bayram'ın torunu, IV. Bayram'ın yeğenidir. Meşihatlık mansıbını üstlenen bütün Hanefîlerin müstakil bir başlıkla tercemesine yer verilen *Müsâmerâtü'z-zarîf* te hakkında özel bir bölüm yer almamakta, sadece Ahmed Kürey'm'in tercemesi takdim edilirken kendisinden sonra V. Bayram'ın iftâ mansıbını devraldığı zikredilmektedir. Hakkında müstakil bir başlık altında tafsilatlı tercemesi verilen *Terâcimü'l-müellifin*'de ise iftâ göreviyle ilgili herhangi bir malumat yer almamaktadır. Zikredilen bilgilere göre dinî ilimlerden ziyade siyâsî ve ictimâî meselelere ilgi duyan ve bu alanlarda faaliyet gösteren V. Bayram, ömrünün önemli bir kısmında Avrupa ve Mısır'da bulunmuş ve Mısır'da vefat etmiştir. Bk. Senûsî, *Müsâmerâtü'z-zarîf*, 2/141; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/143-147; Green, *Ulemâü't-Tûnisîyyîn*, 347.

⁸² İbnü'l-Hoca, *Safahât min târîhi Tûnis*, 216, dip. 5.

Abdullah b. Esed gibi bazı fukahânın ilmî gayretleriyle bölgede tanınmaya yüz tutmuşken mezhebin etki alanı açısından yükselişe geçmesinde daha ziyade siyâsî şartlar etkili olmuştur. Bu minvalde ülkede belli dönemlerdeki siyâsî otoritenin referansı ile Hanefiler hususen kaza müessesinde nüfûz sahibi olmuşlardır. Ancak siyâsî otoritenin bu mezhebî meyli toplumda büyük ölçüde yer bulmamış, yaygınlık açısından Hanefilik Mâlikîliğe göre sınırlı bir alanda varlığını ikame etmiştir. Buna rağmen Hanefilerin nüfûzu takriben 5./11. asra kadar devam etmiştir.

Hanefiliğin İfrîkiya'daki hissedilir varlık sürecinin zayıflamaya yüz tutmasında ise hususen iki faktör etkili olmuştur. Bunlardan biri Hanefilere ait ders halkaları, münazara meclisleri, müntesip sayısı ve telif faaliyetlerinin ilgili yüzyıla gelindiğinde oldukça azalmasıdır. Mezhepsel düşüşün bir diğer yönünün de siyâsî otoritenin iradesi ile izah edilmesi mümkün gözükmemektedir. Siyâsîlerin tensibi ile Mâlikî fukahânın 5./11. yy. itibariyle hukuk müessesinde etkin rol üstlenmesi, bariz bir şekilde iki mezhep arasındaki dengenin Mâlikîlik lehine değişmesini sağlamıştır.

Bundan sonraki beş asırlık zaman dilimi boyunca zayıflayan Hanefî varlığının en fazla silikleştiği dönem olan 900/1500'li yıllar, aynı zamanda mezhebin ülkede yeniden neşv-ü nemâ bulacağı bir dönüm noktasına tekabül etmektedir. Zira 10./16. yy. itibariyle Osmanlı Devleti'nin siyâsî hakimiyetine giren Tunus açısından bu himaye salt siyâsî bir değişim değil, aynı zamanda sosyal ve hukukî yaşamda Hanefî mezhebinin varlığının yeniden hissedilmeye başlandığı ve mezhepsel çoğulculuğun istikrar kazanacağı dönemin başlangıcıdır. Himaye ile birlikte Tunus'a yerleşen ve çok geçmeden ana dil Arapça olacak şekilde yerel kültürle kaynaşan Türk askerlerinin nesilleri günümüze dek mezhebî muhafazakârlıklarını devam ettirmişlerdir.

Bu aidiyetin istikrarlı şekilde devamında ise kanaatimizce özellikle iki husus oldukça etkili olmuştur: Ülkedeki Osmanlı siyâsîlerinin Hanefî tebaaya münhasıran camii ve medreseler inşa ettirmeleri, Hanefî ahkâmının tedavülde kalmasında etkili olduğu gibi buralarda gerçekleşen fıkıh tedrisatı mezhebin ilmî yönünün öğrenilmesi ve gelecek

nesillere aktarılmasında öncü rol üstlenmiştir. Nitekim tedris faaliyetlerine yönelik gayretler çok geçmeden bizzat bu bölgede yetişen Hanefî fukahânın çabalarıyla güçlenmiştir. Diğer yandan Osmanlı'nın fethettiği bölgelerde izlediği siyaset gereği Hanefiliğin hukuk müessesesinde resmî mezhep olarak kabul edilmesi de mezhebî aidiyetin devamında etkili olan diğer bir husustur. Bu minvalde Tunus'un himaye sonrası ilk dönemlerinde kadılık mansıbı asaleten Hanefilere tahsis edilmiş, bir müddet sonra Mâlikîlerin de dahil edilmesiyle ülkede iki mezhep çerçevesinde işleyen bir hukuk müessesesi teşekkül etmiştir. Ancak genel olarak bakıldığında Osmanlı hakimiyeti boyunca devlet erkânının müntesibi olduğu Hanefî mezhebi ulemâsının iftâ müessesesinde şeyhülislam olmaları, Zeytune Camii'ndeki ilmi riyâsetleri ve resmî protokoldeki öncelikleri önünde bulundurulduğunda, Hanefî fukahânın siyâsî otorite nezdinde evleviyet sahibi oldukları söylenebilir.

Tunus'un Osmanlı Devleti ile siyasi bağının koparak sömürge dönemine girmesinden (1881) bağımsızlığına kavuşmasına (1956) dek geçen sürede Hanefilerin hukuk sistemindeki konumu açısından gözle görünür bir değişim yaşanmamıştır. İftâ müessesesinde üç asırdan fazla bir süre Hanefilere yönelik işletilen pozitif ayrımcılık, görünen o ki bir anda bitmemiş, iftâ müessesesi ancak 1932 yılında Mâlikî Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un şeyhülislam olarak atanmasıyla her iki mezhebi de çatısına almıştır. 1957 yılından günümüze dek Tunus Cumhuriyeti Müftüsü adıyla belli bir mezhebe inhisar edilmeksizin her iki mezhepten müftü atamalarının gerçekleşmesi ise ülkede resmî olarak mezhebî bir meyil veya taltifin olmadığı göstermektedir.

Hanefilik Osmanlı'nın Tunus'taki üç asırlık hakimiyeti süresince her ne kadar yaygınlık seviyesi açısından kayda değer bir gelişim kaydedemese de ülkenin aslî ve yerleşik fikhî mezhebi haline gelmiştir. Hususen çağdaş kanunlaştırma faaliyetlerinde Hanefilikten me'huz pek çok ahkama yer verilmesi, halkın dinî pratiklerinde keskin mezhep ayrımının hissedilmemesi, ülkede mezhepsel çoğulculuğun istikrar kazandığını ve Hanefiliğin oransal azlığa rağmen ülkenin yerleşik mezhebi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Şüphesiz bunda Hanefilerin üç asır boyunca ülkedeki fıkıh tedrisatı, hukuk müessesesi

ve iftâ müessesinde sahip oldukları rolün önemi yadsınamaz. Ancak bununla birlikte her iki mezhebi bütünleştirici bu tür bir bakış açısının yerleşmesinde ülkedeki sömürge döneminin izleri de etkili olmuş, Tunus toplumu mezhebî farklılıklar değil, vatandaşlık bağı üzerinden bir bütün olma şiarını benimsemiştir.

Kaynakça

- Acar, Abdullah. "Endülüs'ü Hanefî Mezhebi ile Tanıştıran İlk Fakih: Abdullâh b. Ferrûh ve Öğrenci Silsilesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 585-607.
- Ahmed Teymur Paşa, Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed Kâşif et-Teymûr. *Nazra Târîhiyye fî husûli'l-mezâhibi'l-fıkhiyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kadîrî, 1411/1990.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Beşrâvî, Muhammed Fâdıl. *Târîhu'l-lügati't-Türkiyye fî Tûnis*. Tunis: Menşûrâtü Müesseseti't-Temîmî, 2018.
- Bozbaş, Fatiha. *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Bûzgaybe, Muhammed b. İbrâhîm. *Hareketü takvîni fıkhi'l-İslâmî bi'l-bilâdi't-Tûnisiyye 1857-1965*. b.y.: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î, 2003.
- Celâsî, Reşîde. "Mecelletü'l-ahvâlî's-şahsiyye: Mürâkeme ve te'sîs". *LinkedIn*. Erişim: 22 Ekim 2022. <https://www.linkedin.com/pulse/-مجلة-الأحوال-rachida-jelassi/?originalSubdomain=ae>.
- Debbâğ, Abdurrahman b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevan*. thk. İbrahim Şebbûh. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1388/1968.
- Ebû Bekr el-Mâlikî, Abdullâh b. Muhammed. *Riyazü'n-nüfûs fî tabakâti 'ulemâ'i Kayrevân ve İfrîkiyye*. nşr. Beşîr el-Bekkûş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Ebû Hanîfe hayâtuhû ve 'asruhû ârâuhû ve fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1955.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî. *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*. b.y.: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, ts.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî. *Tabakâtü 'ulemâ'i Tûnis*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, ts.

- Eşîatü'l-fıkhi'l-Mâlikî 'ale'taknîni'l-medenî fî Tûnis Sempozyumu 23-24 Şubat 2019.* nşr. Camiatü Tûnis el-Menâr. Tûnis: Vizâretü'ş-Şûûni'd-dîniyye et-Tûnisiyye, 2020.
- Green, Arnold H.. *el-Ulemâü't-Tûnisiyyûn 1873-1915.* trc. Hafnâvî Amâyiriyye v.dğr. Tunis: el-Mecme'u't-Tûnisî, 1416/1995.
- Hizmetli, Sabri. "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 1-21.
- Hüseyin Hoca, Ebû Abdillâh el-Hâc Hüseyin b. Alî b. Süleymân el-Haneî. *ez-Zeyl li-Kitâbi beşâ'iri ehli'l-îmân fî fütühâtî âlî 'Osmân.* Tunis: Matbaatu Resmiyye, 1336/1908.
- İbn Ebü'd-Diyâf, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebi'd-Diyâf b. Ömer. *İthâfû ehli'z-zamân bi-ahbâri mülûki Tûnis ve 'ahdi'l-emân.* 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Arabiyye, 1999.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b Muhammed el-Ceyyânî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb.* nşr. Muhammed el-Ahmedî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muammer b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân.* thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik.* London: Matbaatu Beril, 1889.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb.* thk. Nâyif el-Abbâsî v.dğr. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus es-Sadeî. *Târîhu İbn Yûnus.* thk. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîh.* thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- İbnü'l-Hoca, Muhammed b. Muhammed el-Beşîr b. Muhammed. *Târîhu me'âlimi't-tevhîd fî'l-kadîm ve fî'l-cedîd.* Tunis: Matbaatu Tûnisiyye, 1358/1939.
- İbnü'l-Hoca, Muhammed b. Muhammed el-Beşîr b. Muhammed. *Safahât min târîhi Tûnis.* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.

- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Abdülkâdir es-Sahrâvî. 8 Cilt. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Kallek, Cengiz. "Esed b. Furat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366-367. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 75-100.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/ (2017), 43-80.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Mağşîş, Abdülmâlik. "Cühûdu 'ulemâ'i'l-Mağrib fi'l-hifâz 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik fi'l-ahdi'l-Übeydî". *el-Mi'yâr* 18/36 (2014) 345-374.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifini't-Tûnisîyyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hıttât ve'l-âşâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Maksudoğlu, Mehmet. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/12-13. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müesse-setü'r-Risâle, 1405/1985.
- Öz, Mustafa. "Tafdîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/369-371. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Selâmî, Sıdk. "el-Mezhebü'l-Hanefî bi-Tûnis mine'l-iyâle ile'l-cumhûriyye". *Facebook*. 6 Temmuz 2021, 10:00. Erişim 6 Temmuz 2021. <https://www.facebook.com/100067912175932/videos/172732708226584>.
- Selâvî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Halid b. Hammâd en-Nâsırî. *Kitâbü'l-İstikşâ li-aḥbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ*. Nşr. Ca'fer Nâsırî. 9 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beyzâ, 1954.
- Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân b. Muhammed. *Müsâmerâtü'z-zarîf bi-hüsnî't-ta'rif*. Nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

- Şahin, Şamil. "Osmanlı Döneminde Tunus'ta Hanefilerle Hanbelilerin Birlikte Yaşama Uygulamaları", *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku*. 225-242. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015.
- Şemmâm, Mahmûd. *Hülasatu târihi kazâ bi-Tûnis*. Tunis: Matbaatu'l-Vefâ, 1992.
- Şerîf, M. Hâdî. *Târîhu Tûnis*. Trc. Muhammed eş-Şâvûş v.dğr. Tunis: Dâru's-Serâs, 1993.
- Şerîf, Beşîr Bûyicra Alî. "Cühûdu'l-fukahâi'l-Mâlikiyye ve esâlibü'l-mukâvemetihim li'd-devleti's-Şî'iyyeti'l-'Ubeydiyye fi'l-Magribi'l-'Arabî". *el-Hivârü'l-mütevessitî* 11/3 (2021), 118-133.
- Şerifoğlu, Metin. "Tunus Eyaletindeki İslam Mezhepleri ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Otoritesiyle İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2022), 349-366.
- Şevvâlî, Azûz. *Medresetü'l-Kayrevânî'l-fıkhiyye meşâdiruha'l-'ilmiyye ve it-ticâhâtihe'l-fıkriyye*. Kayrevan: Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, ts.
- Şitîvî, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye bi-İfrîkiyye*. Tunis: Merkezü'l-Kavmî el-Bîdâgûcî, 1419/1998.
- Ticânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed. *Rihletü't-Ticânî*. Tunis: Dâru'l-Arabiyye, 1981.
- Timûr, İhsan. *Hanefî-Mâtürîdî Gelenegın Batıya İntikali*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Versîlânî, el-Hüseyn b. Muhammed Saîd b. el-Hüseyn. *Nüzhetü'l-enzâr fi fadli 'ilmi't-târîh ve'l-ahbâr: Rihletü'l-versîlâniyye*. 5 Cilt. Cezayir: Matbaatu Bayer, 1326/1908.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1397/1977.
- Yüsrâ el-Arabî, Hişâm. *Cuğrâfiyyetü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*. Kahire: Dâru'l-Besâir, 1426/2005.
- Zâhir, Fâris. Neş'etü'l-mezhebi'l-Hanefî ve riâsetü'l-fetva'l-Hanefiyye fi ahdî'd-devleti'l-'Osmâniyye ve mâ ba'dehâ bi-İfrîkiyâ: Tûnis hâliyen", *Mecelletü'l-Bühûsi'l-'ilmiyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 10/2 (2017), 370-417.

Extended Summary

Ḥanafiyah School found the opportunity to be recognized and spread in the Iraq-Transoxiana region in a short time by emerging in Kufe. This school was soon transferred to different fiqh basins. In this way, Ḥanafiyah, which was transferred to Egypt in the Nile fiqh basin in the very early periods, started to be recognized in the Maghreb countries.

The region of Ifriqiya, known today as Tunisia, is the first area in the Maghrib fiqh basin where fiqh sects were transferred. For this reason, it is regarded as a central point in the history of fiqh. Political control was provided by Uqba ibn Nāfi' (d. 62/682) in Ifrikiya and a rapid Islamization process began in this region (50/670). The Berbers, the local people of this region, would go to Medina to request a fatwa and share the fatwas they received with the people when they returned to Kayrevan. The first scientific education process in the country soon received support from the center of Islam. The fiqh understandings of Imam Malik and Abu Hanifa, who have not yet entered the process of sectarianization, have been the first schools to be recognized in the region in recent historical sections and have become widespread in a short time. The narrations regarding the early fiqh history of Tunisia show . (d. 176/792) and Esed Ibnu'l-Furât (d. 213/828), who grew up in the Maghrib in the first centuries, played a key role in the recognition of the Ḥanafiyah in this region.

The spread and influence of Ḥanafiyah continued until about the 5th century A.H. Then it lost its effectiveness for two main reasons. One of them is the decrease in lesson circles, debate assemblies, number of followers and copyright activities belonging to Hanafis. Another aspect of the decline of the sect's influence in the region can be shown as the political authorities starting to appoint the Maliki fuqaha to the post of Qādī. The political authorities have now begun to encourage the people to adopt the Maliki school. This situation played a key role in changing the sectarian balance in Ifrikiya in favor of Malikiyah. After that, especially 7./13. from the 10th/16th century. Until the end of the century, Ḥanafiyah largely disappeared in Tunisia.

While the 16th century was a period when the Hanafi school was almost forgotten in the Ifriqiya, the Hanafiyah was revived with the

arrival of the Ottoman state in this region. Along with the political dominance of the Ottoman, Tunisia experienced not only a political change, but also a number of changes in social and juristic life. From the point of view of the sect, the Hanafi sect started to make its presence felt again and sectarian pluralism started to take place in the country again. During the Ottoman period, Hanafism spread in the region, especially through two different ways. The first of these is the soldiers that the Ottomans brought directly from Anatolia to the region. Secondly, the soldiers who converted to Islam at that time also accepted Hanafism, which is the official sect of the State.

One of the important points that makes Tunisia an exception from other Arab countries is the continuity of the Hanafi school. The soldiers brought here by the Ottomans soon became integrated with the local culture, with the main language being Arabic. Despite full integration, these people have maintained their sectarian affiliation for generations. This study argues the continuity in the identity of Hanafiyah on two main points.

One of these; It is the encouragement of the scholars to engage in scientific activities in the period of the Deys and Beys (11th/17th century) in the country. Besides, it is another important issue for the politicians to establish scientific structures similar to those built by the Ottoman sultans in Istanbul. In particular, the revenues obtained from maritime activities constituted a source for the construction of many mosques and madrasahs in this period. Foundations were allocated to the madrasahs that were built, and full salaries were given to the scholars who were in scientific education. These institutions not only facilitated the Hanafi school, who constituted a part of the new society, to apply the sectarian rules, but also contributed to the scientific development of the Hanafiyah.

The second important factor that influenced the continuation of the sectarian affiliation is that Hanafiyah was accepted as the official judicial School in the legal institution due to the policy followed by the Ottomans in the regions it conquered. In this way, in the early post-protection period of Tunisia, the head of the Qadi was originally allocated to the Hanafi tradition. After a while, with the inclusion of

Maliki school, a legal institution operating within the framework of two sects was formed in the country.

From the occupation of Tunisia by the French in 1881 until it gained its independence in 1956, there was no visible change in the position of the Hanafis in the legal system. In 1932, Mâlikî Muhammed et-Tâhir b. With the appointment of Âşûr as sheikh al-Islam, the office of iftâ took both sects under its roof for the first time. The appointment of mufti from both sects under the name of Mufti of the Republic of Tunisia from 1957 to the present shows that there is no official sectarian inclination or honor in the country.

From the occupation of Tunisia by the French in 1881 until it gained its independence in 1956, there was no visible change in the position of the Hanafis in the legal system. With the appointment of Mâlikî Muhammed et-Tâhir b. Âshûr' as sheikh al-Islam in 1932 to the iftâ institution, where only Hanafis were active for more than 300 years, the authority of iftâ took both sects under its roof for the first time. The appointment of mufti from both sects under the name of Mufti of the Republic of Tunisia from 1957 to the present shows that there is no official sectarian inclination or honor in the country.

Hanafiyah has become the country's main and established fiqh school, although it has not made a significant progress in terms of prevalence during the three centuries of Ottoman rule in Tunisia. In particular, the inclusion of many laws taken from Hanafi tradition in contemporary codification activities is one of the important signs of this. In addition, the sharp sectarian distinction is still not felt in the religious practices of the people. It shows that sectarian pluralism has stabilized in the country and Hanafiyah is accepted as the established sect of the country despite the proportional minority of this school members.

**Pakistan’da Cemâat-i İslâmî Algısı
(İslâmâbâd Örneği)***

Perception of Jamaat-e Islami in Pakistan
(The Example of Islamabad)

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU**

Öz

Cemâat-i İslâmî, Güney Asya’da ortaya çıkan etkili İslâmî hareketlerden biri olarak, 26 Ağustos 1941’de, Hint alt kıtasında, Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdûdî’nin daveti üzerine yetmiş beş kişi tarafından İslâmî dirilişi başlatmak üzere Pakistan’ın Lahor şehrinde kuruldu. Cemâat-i İslâmî’nin en büyük hedefi Pakistan’da İslâmî bir devlet kurmaktır. Cemâat-i İslâmî’ye göre din ve siyaset birbirinden ayrılmaz. Bütün çalışma ve faaliyetlerini bu amaç doğrultusunda yürütmektedir. Aynı zamanda meşru bir parti olarak, gençlik ve kadın kolları, yardım kuruluşları, eğitim kurumları, yayın organları, hastaneleri, gibi birçok alanda aktif faaliyetlerde bulunmaktadır. Çalışmamızın

Abstract

Jamaat-e Islami, as one of the influential Islamic movements in South Asia, was founded on 26 August 1941 in Lahore, Pakistan, to initiate the Islamic revival in the Indian subcontinent by seventy-five people upon the invitation of Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi. The biggest goal of Jamaat-e Islami is to establish an Islamic state in Pakistan. According to Jamaat-e Islami, religion and politics are inseparable. It carries out all its work and activities in line with this purpose. At the same time, as a legitimate party, they are active in many areas such as youth and women's branches, aid organizations, educational institutions, media organs, hospitals. The aim of our study is to determine and explain the perception of Jamaat-e Islami in Pakistan (The Example of Islamabad) and

* Bu makale, 2019 yılında kabul edilmiş olan TÜBİTAK 2219-Yurtdışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı kapsamında gerçekleştirilmiştir. Destekleri için TÜBİTAK’a teşekkür ederiz.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, e-posta: gulsenyagar@hotmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6117-7059>

amacı, İslâmâbâd örneğinden hareketle Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan'daki algılanış biçimini ve toplum üzerindeki etkisini tespit etmektir. Bu düşünceden hareketle bir saha araştırması olarak tasarladığımız araştırmamız, nicel araştırma örnekleme ile Pakistan'ın İslâmâbâd eyaleti seçilmiş ve ankete 343 kişi katılmıştır. Araştırmada katılımcıların verdiği yanıtları değerlendirmede frekans, yüzde ve ortalama gibi betimsel istatistikler kullanılmış, katılımcıların cevapları cinsiyete, yaşa ve eğitim durumuna göre uygun testler kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışmamız araştırma ve yayın etiği kurallarının usul ve esaslarına göre hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cemâat-i İslâmî, Pakistan, İslâmâbâd, Mevdûdî, Siyaset

its impact on society. Based on this idea, our research, which we designed as a field study, has been selected from the Pakistan's Islamabad province with a quantitative research sample and 343 people participated in the survey. In the study, descriptive statistics such as frequency, percentage and average have been applied to evaluate the answers given by the participants, and the answers have also been analyzed by using appropriate tests according to gender, age and education level. Our study has been prepared in accordance with the principles and procedures of the rules of research and publication ethics.

Keywords: Jamaat-e Islami, Pakistan, Islamabad, Mawdudi, Politics

Giriş

Cemâat-i-İslâmî 1941'de Lahor'da Mevdûdî tarafından ilk başta 75 kişiyle kurulan dinî ve siyâsî bir harekettir. Mevdûdî, Cemâat-i-İslâmî'yi kurmakla bir İslâmî nizam sistemi kurmayı hedeflemiştir. Cemâat-i-İslâmî'ye göre bu hareket, bütün insanları içine almaktadır.¹ Dolayısıyla Cemâat-i İslâmî'nin etkisi, sadece Pakistan'da değil, diğer ülkelerdeki İslâmî hareketlerde de görülmektedir.²

Cemâat-i İslâmî Mevdûdî'nin liderliğinde, 1947'den 1956'ya kadar devletin anayasasının İslâm anayasası olması için mücadele etmiştir. Sonuçta 29 Şubat 1956'da Pakistan Meclisi, anayasayı kabul etmiş ve anayasada "Pakistan İslâm Cumhuriyeti" ibaresi yer almıştır.³ Cemâat-i İslâmî, 1958 yılında Eyüp Han'ın askeri darbe ile başa gelmesiyle Pakistan'da İslâmî bir devlet kurma hayalini gerçekleştirmek

¹ Mevdûdî Ebu'l-A'lâ, *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29* (Lahor: Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, 1970), 5-31; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tahrîk aor Karkun* (Lahore, 2013), 42-43.

² Gülşen Yağır Ahmetoğlu, *Tarihsel Süreçte Cemaat-i İslami*, (İstanbul: Şiar Yayınları, 2019), 244.

³ Sarwat Saulat, *Maulana Maududi* (Karachi, 1979), 42-43.

için demokratik yöntemleri kullanarak mücadele etmeye başlamıştır.⁴

1970’te ilk ulusal düzeyde yapılan parlamento seçimlerinde Cemâat-i İslâmî, büyük bir çaba harcamasına rağmen seçimlerde istediği sonucu alamamıştır. Cemâat-i İslâmî, bu başarısız sonuçlardan sonra gelecekteki siyasî düşüncesini ve stratejisini şu şekilde değiştirmiştir: İslâm anayasasını getirmede gösterdiği çabayı aynı zamanda daha pratik konulara; yiyecek, ev ve iş gibi temel ihtiyaçların giderilmesine çalışmak ve sokağa inerek daha çok taraftar kitlesi edinmek.⁵

16 Aralık 1971’de Doğu Pakistan’ın Bangladeş ismiyle Pakistan’dan ayrılması sürecinde yaşanan olaylarda Cemâat-i İslâmî, Pakistan ordusunun yanında yer almıştır.⁶ Bu dönemde Mevdûdî sağlık problemlerinden dolayı liderlikten ayrılınca 1973’te Cemâat-i İslâmî’nin lideri seçilen Miyan Tufeyl Muhammed döneminde de Cemâat-i İslâmî, anayasanın Kur’an ve sünnete uygun olmadığını söyleyerek yönetime muhalefet etmeye devam etmiştir.⁷

1977’de ise askeri darbeyle başa gelen Ziyâülhak döneminde, dini hareketlenme toplum hayatının her alanında hız kazanmış⁸, ancak sürekli seçimleri erteleyerek demokrasiden uzaklaşmasından dolayı Cemâat-i İslâmî Ziyâülhak hükümetinden desteğini çekmiştir.⁹

1988-1990 yılları arasında Benazir Butto dönemi, sonra 1990’da başa gelen Nevaz Şerif dönemlerinde Cemâat-i İslâmî, onların İslâmî

⁴ Kamran Bokhari, “Jama’at-ı Islami in Pakistan”, *The Oxford Handbook of Islam And Politics*, ed. Emad el-Din Shahin John L. Esposito (Oxford University Press, 2013), 577.

⁵ Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-e Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, *Fundamentalisms Observed / I*, ed. Martin E. Marty-R.Scott Appleby (London, 1991), 476.

⁶ M.Manazır Ahsan, “Cemâat-i İslâmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1993), 292.

⁷ Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-e Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, 477. Miyan Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd* (Lahor: İdare-i Muarif İslâmî, 2014), 220-222.

⁸ Lütfullah Karaman, “Pakistan Örneğinde Demokrasi Tecrübesi: Tarihsel Sürece Bakış”, *İslâm ve Demokrasi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 200-201.

⁹ Ahsan, “Cemâat-i İslâmî”, 7/292.

değerleri benimsemedikleri düşüncesiyle karşı hareket başlatmıştır.¹⁰ Bu dönemde Cemâat-i İslâmî Nevaz hükümetinden uzak durmuştur. 1993 yılında yolsuzluk iddiasıyla feshedilen Nevaz Hükümeti'nin yerine tekrar Benazir Butto gelmiştir. Cemâat-i İslâmî, Benazir Butto'nun istifasını isteyerek muhalefetten on dört partiyle Butto'ya karşı harekete geçmiştir.¹¹

1999-2008 yılları arasında ise Pakistan'da yeniden darbeye başa gelen Pervez Müşerref döneminde Cemâat-i İslâmî, Müşerref'in Afganistan politikasına ve ABD ile iş birliğine karşı çıkmıştır.¹² Dokuz yıldan sonra 2008 yılında PHP (Pakistan Halk Partisi) Asif Ali Zardari başkanlığında koalisyon hükümeti kurulmuştur. 2013 yılında Nevaz Şerif liderliğindeki PML-N (Pakistan Müslüman Birliği-Nevaz) hükümeti tek başına kurmuşsa da 28 Temmuz 2017'de Panama davası ile görevden alınıp ömür boyu siyasetten menedilmiştir. Bu süreçte 2002 ve 2013 yılları arasında Cemâat-i İslâmî'nin liderliğini Münevver Hasan yürütmüştür. Cemâat-i İslâmî, o dönemde Hayber Pakhtunkhwa eyaletinde ABD tarafından 2013 tarihinde öldürülen TTP'nin (Tehrik-i Tâliban Pakistan/ Pakistan Tâliban Hareketi) ikinci emiri Hakimullah Mehsud'u ve beraberindekileri şehit ilan ederek federal hükümetten Amerika ile stratejik ittifakına son vermesini talep etmiştir.¹³ Münevver Hasan'ın TTP emiri Hakimullah Mehsud'u şehit kabul etmesi Pakistan ordusunun da tepkisine yol açmıştır. Cemâat-i İslâmî'nin yeni lideri Sirâcül Hak'ı TTP tebrik ettiyse de Sirâcül Hak, TTP'ye karşı sırt çevirmeye çalışırken, TTP emiri Horasani ise şeriatın gerektiğinde güç kullanmasını ısrarla savundu.¹⁴

Cemâat-i İslâmî'nin şu andaki lideri olan Siracul Hak, bütün konferans, miting ve Pakistan'ın yerel ve ulusal kanallarında hedeflerinin Pakistan'da bir İslâm devleti kurmak olduğunu, iktidara geldikleri

¹⁰ Muhammad Waris Awan- Rizwan Ullah Kokab, "Jamaat-e Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership during Democratic Regimes (1987-1999)", *Pakistan Journal of Social Sciences* 36/2 (2016), 845-846.

¹¹ wan- Kokab, "Jamaat-e Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership during Democratic Regimes (1987-1999)", 848-849-850.

¹² Muhammed Sheharyar Khan, *2001'den 2009'a Kadar Pakistan'da Terör Örgütleri ve Dini Aktörler Arasında Medyada Yer Alan Bağ*, (AÜSBE: Ankara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler, Doktora, 2012), 71-77.

¹³ <https://www.dawn.com/news/1053985> , Published November 4, 2013.

¹⁴ Matthew J. Nelson, "Islamist politics in South Asia After the Arab Spring: Parties and Their Proxies Working with-and Against-the State", *Project on U.S. Relations with the Islamic World at Brookings*, 2015, 11-14.

zamanda Pakistan’da olan birçok problemin çözüleceğine dair inancını dile getirmektedir.¹⁵ Yine aynı şekilde gençlik, kadın kolları, sosyal kurum ve kuruluşlarından eğitim kurumlarına kadar hep aynı söylemlerle faaliyetlerini yürütmektedirler.¹⁶

Cemâat-i İslâmî kurulduğundan beri dini ve siyasi bir parti olarak Pakistan’da iktidara gelmek için mücadele etmiş, ancak iktidar olmamıştır. Biz bu konuyu 1993-2002 yılları arasında Pencap’ta Cemâat-i İslâmî’nin başkanlığını yapmış olan Hafız Muhammed İdris’e sorduğumuzda şu şekilde cevap verdi: “Biz, prensipleri olan bir partiyiz. Sadece siyaset üzerinden değil aynı zamanda dini ve ahlaki değerlerimizi de koruyarak bu yolu yürümeye çalışıyoruz. Biz, gayri meşru yollarla hedefe varmayı düşünmüyoruz. Oysa, Pakistan’da iktidara gelen partilerde bu hassasiyetin olduğunu söyleyemeyiz. Yolsuzluk haddinden fazla ve her iktidara gelen lider bir öncekinden daha fazla yolsuzluk yapıyor. Bizim önümüzde engel olan onlarca illegal kuvvet var. Pakistan’da biz böyle bir sistemin içinde resmen yaşam mücadelesi vermeye çalışıyoruz.”¹⁷

Görüldüğü gibi Cemâat-i İslâmî, Pakistan’ın siyasi tarihinde İslâmcı kimliğini öne koyarak bir otorite tesis etmeye çalışmıştır. Cemâat’i-İslâmî, temel politikalarının İslâm devleti kurarak Allah’ın rızasını kazanmak olduğunu, bunu gerçekleştirmenin yolunun da siyasetle mümkün olacağını belirtmektedir.¹⁸

1. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bir saha araştırması olarak tasarladığımız bu çalışmada veri toplamada yaygın olarak kullanılan bir yöntem olan anket tekniği tercih edilmiştir. Araştırmamız, Pakistan’ın İslâmâbâd şehrinde rasgele seçilen deneklere uygulanmıştır. Ankete katılanlara çevrimiçi kolayca ulaşabilecekleri dijital bir formda sorular sunulmuştur. Hazırlanan sorular “Pakistan’da Cemâat-i İslâmî Algısı (İslâmâbâd Örneği)” kapsamında

¹⁵ Siracul Hak ile Mülakat, 20.10.2022, Mansura/Lahor

¹⁶ Cemâat-i İslâmî’nin en etkili gençlik kolu, İslâmî Cemiyeti Talebe Pakistan, medreselerinin merkezi Rabitatul Medaris, bir yardım kuruluşu olan Alkhidmat Foundation, Kadın kolu. merkezi olan Câmîât’ul- Mohsenât, eğitim olarak babasız ve fakir çocuklar için açılmış Gazali okulları, Agosh bunlar arasında yer almaktadır.

¹⁷ Hafız Muhammed İdris’le Mülakat, 14 Mayıs 2022, Jamaat-e-Islami Pakistan (Head Office), Mansura, Lahor.

¹⁸ <https://jamaat.org/content/89>

başlığa uygun olarak hazırlanmıştır. Kullanılan anket içerisinde “Kesinlikle Katılıyorum”, “Katılıyorum”, “Kararsızım”, “Katılmıyorum” ve “Kesinlikle Katılmıyorum” şıklarından oluşan 29 soru sorulmuştur.

2. Verilerin Analizi

Çalışma kapsamında “Pakistan’da Cemâat-i İslâmî Algısı, (İslâmâbâd Örneği)” anketine ait maddelere katılımcıların verdiği yanıtların incelenmesinde frekans, yüzde ve ortalama gibi betimsel istatistikler hesaplanmıştır. Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların cinsiyete, yaşa ve eğitim durumuna göre farklılaşmasını incelemek amacıyla anket maddeleri ordinal olduğundan dolayı parametrik olmayan testler tercih edilmiştir. Cinsiyet iki düzeye sahip olduğu için cinsiyete göre katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların farklılaşmasının incelenmesinde Mann Whitney U testi kullanılmıştır. Yaş ve eğitim durumu değişkeni ikiden fazla düzeye sahip olduğu için yaşa ve eğitim durumuna göre katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların farklılaşmasının incelenmesinde Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır.

3. Çalışma Grubu

“Pakistan’da Cemâat-i İslâmî Algısı (İslâmâbâd Örneği)” adlı araştırmaya özellikle Pakistan’ın başkenti olan İslâmâbâd eyaleti bölgesinde yaşayan 343 yetişkin birey katılmıştır. Katılımcıların özellikleri Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcıların Özellikleri

		n	%
Cinsiyet	Kadın	179	52,19
	Erkek	164	47,81
Yaş	18-24	60	17,49
	25-31	85	24,78
	32-38	76	22,16
	39-45	55	16,03
	46+	67	19,53
Eğitim Durumu	Lise	41	11,95
	Lisans	91	26,53

	Yüksek Li- sans	188	54,81
	Doktora	23	6,71

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların %52,19'unun (n = 179) kadın ve %47,81'inin (n = 164) erkek olduğu görülmektedir. Yaş açısından incelendiğinde katılımcıların %17,49'u (n = 60) 18-24 yaş aralığında, %24,78'i (n = 85) 25-31 yaş aralığında, %22,16'sı (n = 76) 32-38 yaş aralığında, %16,03'ü (n = 55) 39-45 yaş aralığında ve %19,53'ü 46 yaş ve üstündedir. Eğitim durumu açısından incelendiğinde %11,95'i (n = 41) lise, %26,53'ü (n = 91) lisans, %54,81'i (n = 188) yüksek lisans ve %6,71'i (n = 23) doktora mezunudur.

4. Bulgular ve Yorumlar

Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtlara ilişkin betimsel istatistikler Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2. Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtlara ilişkin betimsel istatistikler

Maddeler	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum		$\bar{x}$
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	
1. Ben Cemâat-i İslâmî'yi tanıyorum.	3	0,87	4	1,17	24	7,00	88	25,66	224	65,31	4,53
2. Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlâna Mevdûdi'dir.	2	0,58	1	0,29	23	6,71	46	13,41	271	79,01	4,70
3. Mevdûdi, 20. yüzyılın (geçmiş) müceddididir.	9	2,62	15	4,37	40	11,66	62	18,08	217	63,27	4,35
4. Cemâat-i İslâmî, kadınların sosyal aktivitelerini ve dışarda çalışma konusunu onaylar.	6	1,75	12	3,50	33	9,62	115	33,53	177	51,60	4,30
5. Pakistan'daki eğitim ve öğretimde Cemâat-i İslâmî önemli bir rol oynar.	4	1,17	13	3,79	25	7,29	105	30,61	196	57,14	4,39

6. Cemâat-i İslâmî uluslararası çapta Müslümanların sorunlarını çözme konusunda önemli rol oynamaktadır.	9	2,62	18	5,25	42	12,24	82	23,91	192	55,98	4,25
7. Cemâat-i İslâmî İslâm aleminde önemli bir yere sahiptir.	7	2,04	8	2,33	27	7,87	102	29,74	199	58,02	4,39
8. Cemâat-i İslâmî, Keşmir sorunu konusuna önem vermekte ve bu konuda açık bir düşünce sahibidir.	4	1,17	6	1,75	31	9,04	71	20,70	231	67,35	4,51
9. Cemâat-i İslâmî İslâmî hareketler üzerinde derin izler bırakmaktadır.	6	1,75	14	4,08	25	7,29	97	28,28	201	58,60	4,38
10. Cemâat-i İslâmî Pakistan'ın sorunlarını çözme yeteneğine sahiptir.	14	4,08	12	3,50	35	10,20	93	27,11	189	55,10	4,26
11. Cemâat-i İslâmî lideri Siracul Hak Pakistan'ı temsil etme konusunda karizmatik bir liderdir.	17	4,96	34	9,91	45	13,12	116	33,82	131	38,19	3,90
12. Cemâat-i İslâmî önümüzdeki seçimlerde büyük oranda oy alacaktır.	22	6,41	71	20,70	93	27,11	93	27,11	64	18,66	3,31
13. Gelecek seçimde Cemâat-i İslâmî'ye oy vereceğim.	22	6,41	18	5,25	55	16,03	39	11,37	209	60,93	4,15
14. Eğer Cemâat-i İslâmî iktidara gelirse devleti iyi yönetecek ve adaletli olacaktır.	12	3,50	11	3,21	40	11,66	98	28,57	182	53,06	4,24

15. Cemâat-i İslâmî'nin iktidara gelememesinin nedeni onların kendi teşkilat yapı ve metotlarından kaynaklanmaktadır.	58	16,91	111	32,36	97	28,28	43	12,54	34	9,91	2,66
16. Cemâat-i İslâmî'nin iktidar olamalarının nedeni dini kimliği öne almalardan kaynaklanmaktadır.	37	10,79	96	27,99	57	16,62	102	29,74	51	14,87	3,10
17. Cemâat-i İslâmî Tasavvuf ve Sufiler konusuna menfi bakmaktadırlar.	69	20,12	139	40,52	96	27,99	27	7,87	12	3,50	<u>2,34</u>
18. Cemâat-i İslâmî selefi bir Cemaattir.	68	19,83	111	32,36	118	34,40	34	9,91	12	3,50	2,45
19. Cemâat-i İslâmî muhafazakâr ve gelecekçi bir cemaattir.	90	26,24	116	33,82	81	23,62	34	9,91	22	6,41	2,36
20. Cemâat-i İslâmî kendi hedefleri konusunda doğru yol izlemektedir (Gayesine sâdıktır).	12	3,50	32	9,33	50	14,58	133	38,78	116	33,82	3,90
21. Cemâat-i İslâmî mezhebi ayrılıklara ve tartışmalara sıcak bakmaz.	22	6,41	32	9,33	41	11,95	102	29,74	146	42,57	3,93
22. Cemâat-i İslâmî fırkaperest cemaattir.	178	51,90	101	29,45	45	13,12	12	3,50	7	2,04	<u>1,74</u>
23. Cemâat-i İslâmî bir hayır kurumu gibi çalışmaktadır.	10	2,92	28	8,16	26	7,58	135	39,36	144	41,98	4,09
24. Cemâat-i İslâmî sosyal hizmetlerinde sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır.	157	45,77	105	30,61	52	15,16	18	5,25	11	3,21	<u>1,90</u>

25. Cemâat-i İslâmî bir tebliğ cemaatidir.	14	4,08	53	15,45	33	9,62	143	41,69	100	29,15	3,76
26. Cemâat-i İslâmî Müslümanları temsil eden bir cemaattir.	10	2,92	19	5,54	33	9,62	112	32,65	169	49,27	4,20
27. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm devleti düşüncesi doğrudur.	6	1,75	4	1,17	30	8,75	88	25,66	215	62,68	4,46
28. Cemâat-i İslâmî demokratik bir cemaattir.	8	2,33	13	3,79	43	12,54	97	28,28	182	53,06	4,26
29. Cemâat-i İslâmî'ye üye olmak istiyorum.	20	5,83	15	4,37	62	18,08	71	20,70	175	51,02	4,07

Tablo 2'de sunulan ortalama değerleri incelendiğinde katılımcıların en çok katıldıkları maddelerin birinci ("Ben Cemâat-i İslâmî'yi Tanıyorum."), ikinci ("Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî'dir.") ve sekizinci ("Cemâat-i İslâmî, Keşmir sorunu konusuna önem vermekte ve bu konuda açık bir düşünce sahibidir.") olduğu görülmektedir.

Katılımcıların en çok katılmadıkları maddelerin ise on yedinci ("Cemâat-i İslâmî Tasavvuf ve Sufiler konusuna menfi bakmaktadır."), yirmi ikinci ("Cemâat-i İslâmî fırkapereest cemaattir.") ve yirmi dördüncü ("Cemâat-i İslâmî sosyal hizmetlerinde sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır.") maddeler olduğu belirlenmiştir.

"1. Ben Cemâat-i İslâmî'yi tanıyorum." maddesine katılımcıların %65,31'i kesinlikle katılıyorum, %25,66'sı katılıyorum, %7'si kararsızım, %1,17'si katılmıyorum ve %0,87'si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

"2. Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî'dir." maddesine katılımcıların %79,01'i kesinlikle katılıyorum, %13,41'i katılıyorum, % 6,71'i kararsızım, % 0,29'u katılmıyorum ve %0,58'i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

"3. Mevdûdî, 20. yüzyılın (geçmiş) müceddididir." maddesine katılımcıların %63,27'si kesinlikle katılıyorum, %18,08'i katılıyorum, %11,66'sı kararsızım, %4,37'si katılmıyorum ve %2,62'si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“4. Cemâat-i İslâmî Kadınların sosyal aktivitelerini ve dışarda çalışma konusunu onaylar.” maddesine katılımcıların %51,60’i kesinlikle katılıyorum, %33,53’ü katılıyorum, %9,62’si kararsızım, %3,50’si katılmıyorum ve %1,75’i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“5. Pakistandaki eğitim ve öğretimde Cemâat-i İslâmî önemli bir rol oynar.” maddesine katılımcıların %57,14’ü kesinlikle katılıyorum, %30,61’i katılıyorum, %7,29’u kararsızım, %3,79’u katılmıyorum ve %1,17’si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“6. Cemâat-i İslâmî Uluslararası çapta Müslümanların sorunlarını çözme konusunda önemli rol oynamaktadır.” maddesine katılımcıların %55,98’i kesinlikle katılıyorum, %23,91’i katılıyorum, %12,24’ü kararsızım, %5,25’i katılmıyorum ve %2,62’si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“7. Cemâat-i İslâmî, İslâm aleminde önemli bir yere sahiptir.” maddesine katılımcıların %58,02’si kesinlikle katılıyorum, %29,74’ü katılıyorum, %7,87’si kararsızım, %2,33’ü katılmıyorum ve %2,04’ü kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“8. Cemâat-i İslâmî, Keşmir sorunu konusuna önem vermekte ve bu konuda açık bir düşünce sahibidir.” maddesine katılımcıların %67,35’i kesinlikle katılıyorum, %20,70’i katılıyorum, %9,04’ü kararsızım, %1,75’i katılmıyorum ve %1,17’si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“9. Cemâat-i İslâmî, İslâmî hareketler üzerinde derin izler bırakmaktadır.” maddesine katılımcıların %58,60’i kesinlikle katılıyorum, %28,28’i katılıyorum, %7,29’u kararsızım, %4,08’i katılmıyorum ve %1,75’i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“10. Cemâat-i İslâmî, Pakistan’ın sorunlarını çözme yeteneğine sahiptir.” maddesine katılımcıların %55,10’u kesinlikle katılıyorum, %27,11’i katılıyorum, %10,20’si kararsızım, %3,50’i katılmıyorum ve %4,08’i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“11. Cemâat-i İslâmî, lideri Siracul Hak Pakistan’ı temsil etme konusunda karizmatik bir liderdir.” maddesine katılımcıların %38,19’u kesinlikle katılıyorum, %33,82’i katılıyorum, %13,12’si kararsızım, %9,91’i katılmıyorum ve %4,96’sı kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“12. Cemâat-i İslâmî, bu seçimleri büyük oranda oy alacaktır.” maddesine katılımcıların %18,66’sı kesinlikle katılıyorum, %27,11’i katılıyorum, %27,11’i kararsızım, %20,70’i katılmıyorum ve %6,41’i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“13. Gelecek seçimde Cemâat-i İslâmî'ye oy vereceğim.” maddesine katılımcıların %60,93'ü kesinlikle katılıyorum, %11,37'si katılıyorum, %16,03'ü kararsızım, %5,25'i katılmıyorum ve %6,41'i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“14. Eğer Cemâat-i İslâmî, iktidara gelirse devleti iyi yönetecek ve adaletli olacaktır.” maddesine katılımcıların %53,06'sı kesinlikle katılıyorum, %28,57'si katılıyorum, %11,66'sı kararsızım, %3,21'i katılmıyorum ve %3,50'si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“15. Cemâat-i İslâmî'nin iktidara gelememesinin nedeni onların kendi teşkilat yapı ve metotlarından kaynaklanmaktadır.” maddesine katılımcıların %9,91'i kesinlikle katılıyorum, %12,54'ü katılıyorum, %28,28'i kararsızım, %32,36'sı katılmıyorum ve %16,91'i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“16. Cemâat-i İslâmî'nin iktidar olamamalarının nedeni dini kimliği öne almalarından kaynaklanmaktadır.” maddesine katılımcıların %14,87'si kesinlikle katılıyorum, %29,74'ü katılıyorum, %16,62'si kararsızım, %27,99'u katılmıyorum ve %10,79'u kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“17. Cemâat-i İslâmî, Tasavvuf ve Sufiler konusuna menfi bakmaktadırlar.” maddesine katılımcıların %3,50'si kesinlikle katılıyorum, %7,87'si katılıyorum, %27,99'u kararsızım, %40,52'si katılmıyorum ve %20,12'si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“18. Cemâat-i İslâmî selefi bir cemaattir.” maddesine katılımcıların %3,50'si kesinlikle katılıyorum, %9,91'i katılıyorum, %34,40'ı kararsızım, %32,36'sı katılmıyorum ve %19,83'ü kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“19. Cemâat-i İslâmî Muhafazakâr ve gelenekçi bir cemaattir.” maddesine katılımcıların %6,41'i kesinlikle katılıyorum, %9,91'i katılıyorum, %23,62'si kararsızım, %33,82'si katılmıyorum ve %26,24'ü kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“20. Cemâat-i İslâmî kendi hedefleri konusunda doğru yol izlemektedir (Gayesine sadıktır).” maddesine katılımcıların %33,82'si kesinlikle katılıyorum, %38,78'i katılıyorum, %14,58'i kararsızım, %9,33'ü katılmıyorum ve %3,50'si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“21. Cemâat-i İslâmî mezhebi ayrılıklara ve tartışmalara sıcak bakmaz.” maddesine katılımcıların %42,57'si kesinlikle katılıyorum, %29,74'ü katılıyorum, %11,95'i kararsızım, %9,33'ü katılmıyorum ve %6,41'i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“22. Cemâat-i İslâmî fırkaperest cemaattir.” maddesine katılımcıların %2,04’ü kesinlikle katılıyorum, %3,50’si katılıyorum, %13,12’si kararsızım, %29,45’i katılmıyorum ve %51,90’u kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“23. Cemâat-i İslâmî bir hayır kurumu gibi çalışmaktadır.” maddesine katılımcıların %41,98’i kesinlikle katılıyorum, %39,36’sı katılıyorum, %7,58’i kararsızım, %8,16’sı katılmıyorum ve %2,92’si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“24. Cemâat-i İslâmî sosyal hizmetlerinde sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır.” maddesine katılımcıların %3,21’i kesinlikle katılıyorum, %5,25’i katılıyorum, %15,16’sı kararsızım, %30,61’i katılmıyorum ve %45,77’si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“25. Cemâat-i İslâmî bir tebliğ cemaatidir.” maddesine katılımcıların %29,15’i kesinlikle katılıyorum, %41,69’u katılıyorum, %9,62’si kararsızım, %15,45’i katılmıyorum ve %4,08’i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“26. Cemâat-i İslâmî, Müslümanları temsil eden bir cemaattir.” maddesine katılımcıların %49,27’si kesinlikle katılıyorum, %32,65’i katılıyorum, %9,62’si kararsızım, %5,54’ü katılmıyorum ve %2,92’si kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“27. Cemâat-i İslâmî’nin İslâm devlet düşüncesi doğrudur.” maddesine katılımcıların %62,68’i kesinlikle katılıyorum, %25,66’sı katılıyorum, %8,75’i kararsızım, %1,17’si katılmıyorum ve %1,75’i kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“28. Cemâat-i İslâmî, demokratik bir cemaattir.” maddesine katılımcıların %53,06’sı kesinlikle katılıyorum, %28,28’i katılıyorum, %12,54’ü kararsızım, %3,79’u katılmıyorum ve %2,33’ü kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

“29. Cemâat-i İslâmî’ye üye olmak istiyorum.” maddesine katılımcıların %51,02’si kesinlikle katılıyorum, %20,70’i katılıyorum, %18,08’i kararsızım, %4,37’si katılmıyorum ve %5,83’ü kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir (Tablo 2).

Pakistan’da Peşaver Üniversitesi’nde Cemâat-i İslâmî ile ilgili yapılan “Jamaat-e-Islami’s Agenda Of Transforming Pakistan Into An Islamic Polity: Prospects And Challenges” isimli doktora tezi Pakistan’da akademisyenlerin yanısıra farklı görüşlere sahip bazı bürokratlar, politikacılar ve gazetecilerle yapılan yüz kişiye yapılan anketin

bulguları da çalışmamıza katkısı bakımından önem arz etmektedir.¹⁹ Yapılan bu anket çalışmasındaki sonuçlara baktığımızda, katılımcıların %56'sının Mevdûdî'nin Pakistan toplumunu reforme etmek için çok çabalayan Müceddid rolünü kabul etmektedirler. Anketimizde yer alan üçüncü "Mevdûdî, 20. yüzyılın (geçmiş) müceddididir" maddesine aynı şekilde katılımcıların çoğunluğunun katıldığı görülmektedir. Yapılan ankette katılımcıların çoğunluğu Cemâat-i İslâmî'nin mezhepsel tabanı olmadığını düşünmektedir.²⁰ Konuyla ilgili anketimizde yer alan 21. "Cemâat-i İslâmî mezhebi ayrılıklara ve tartışmalara sıcak bakmaz" maddesine bireylerin çoğunluğunun katıldığı görülmektedir. Tezde yapılan anket verileri bulgularında katılımcıların çoğunluğunun Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan'lı entelektüeller arasında saygın bir yere sahip olduğu belirtilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu Cemâat-i İslâmî'nin İslâm devleti kurma çabalarını övmektedir.²¹ Yaptığımız anket maddelerindeki örneğin, 7.madde, "Cemâat-i İslâmî, İslâm aleminde önemli bir yere sahiptir.", 6.madde "Cemâat-i İslâmî Uluslararası çapta Müslümanların sorunlarını çözme konusunda önemli rol oynamaktadır." verilere katılımcıların Cemâat-i İslâmî'ye genelde çoğunluğun olumlu bir bakışı olduğu düşünülürse bu sonuçların paralel bir şekilde gittiği görülmektedir.

Diğer bir veri sonucu ise Mevdûdî'nin ihya hareketine karşı gelenekçi ulemayla ters düştüğü, Mevdûdî'nin herhangi bir medreseye bağlılığını belirtmemesinden dolayı onun alim sıfatını gelenekçi kesimin kabul etmediği, onun İslâmî harekettten siyasi partiye dönüşümünün ulema tarafından kınandığıdır. Yaptığımız ankette 19. maddede yer alan "Cemâat-i İslâmî muhafazakâr ve gelenekçi bir cemaattir" bireylerin yarısından fazlası katılmamaktadır. Bu sonuç genelde Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin gelenekçi ve muhafazakâr bir parti olarak görülmediği şeklinde yorumlanabilir.

Cemâat-i İslâmî'nin yolsuzluğa karışmaması, çalışanları tarafından parti disiplininin devam etmesi herkes tarafından övülmesi, Pakistan yahlısı duruşunun akademisyenler ve siyasi uzmanlar tarafından saygı duyulduğu belirtilmiştir. Yaptığımız ankette yer alan 20. "Cemâat-i İslâmî kendi hedefleri konusunda doğru yol izlemektedir (Gayesine sadıktır)", maddesine katılımcıların yarısından fazlasının

¹⁹ Gulfam Shahzada, *Jamaat-e -Islami"s Agenda Of Transforming Pakistan Into An Islamic Polity: Prospects And Challenges* (Peshawar: University of Peshawar, Ph.D, 2016).

²⁰ Shahzada, *Jamaat-e -Islami"s Agenda Of Transforming Pakistan Into An Islamic Polity: Prospects And Challenges*, 131.;135-136.

²¹ Shahzada, *Jamaat-e -Islami"s Agenda Of Transforming Pakistan Into An Islamic Polity: Prospects And Challenges*, 134.

katılmasıyla aynı sonucu vermiştir. Bu sonuç Cemâat-i İslâmî'nin toplumda bu anlamda saygın ve övgüye değer görüldüğü söylenebilir.

Yaptığımız bu karşılaştırmaya göre, madde 3, 21, 19 ve 20'deki her iki anketinde sonuçlarında fikrîsel farklılığın olmadığı söylenebilir.

Peşaver'de yapılan anket çalışmasında elde edilen bulgulara katılımcıların Cemâat-i İslâmî'yi eleştirdiği yönler şu şekildedir:

Cemâat-i İslâmî'nin, militan Tâliban'ın ortaya çıkmasından sonra Tâliban'a karşı net bir strateji ortaya koyamadığı düşünülmektedir. Cemâat-i İslâmî'nin, çeşitli dini grupların güvenini kazanmak için daha fazla çaba göstermesi gerektiği, sadece şehirli ve okumuş kesimle değil kırsal alana da inmesi gerektiği belirtilmiştir. Katılımcılardan bazıları, Mevdûdi'den sonra karizmatik bir liderin gelmediği, Cemâat-i İslâmî'nin şu andaki politikasında ilk kurulduğu gibi kararlı olmadığını düşünmektedir. Cemâat-i İslâmî'nin İslâmî değerleri teşvik için iyi niyetli olduğunu ancak modern kültüre hoşgörü eksikliği ve aşırı dini görüşleriyle eleştirildiği, her şeye dini açıdan baktığı için toplulukların sefaletini sivil anlamda ele almadığı belirtilmiştir. Ankette, Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan toplumunun ekonomisi, sosyal değişiminden ziyade Müslümanların uluslararası meseleleri ve Pakistan'daki refah faaliyetiyle meşgul olduğu şeklinde görüşler ifade edilmiştir. Cemâat-i İslâmî'nin Ziyaul Hak döneminde militan mücahidleri güçlendiren bir teşkilat olarak kaldığı söylenmiştir.

Mevdûdi'nin yazılarının geçmişte hem sivil hem de asker kanadında hoş bir seda bıraktığı kabul edilmekle beraber, Cemâat-i İslâmî'nin iyi niyetli olup ama toplumu yönetecek yeterli donanımına sahip olmadığı, sosyal sektörde çok hizmet vermesine rağmen kitlelerin feodalizmden kurtulması için bir şey yapamadığı belirtilmiştir. Ayrıca çeşitli dini gruplara uyum sağlayamama ve Cemâat-i İslâmî'nin gündemini halka yaymak için kendilerine ait bir medyanın olmamasının onu laik ve zengin toprak ağalarıyla rekabetten alıkoyduğu şeklinde görüşler dile getirilmiştir.²²

Çalışmamızda katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların cinsiyete göre farklılaşma durumunun incelenmesi amacı ile Kruskal Wallis H testi yapılmıştır. Sonuçlar Tablo 3'te sunulmuştur.

²² Anket sonuçları için bkz. Shahzada, *Jamaat-e-Islami's Agenda Of Transforming Pakistan Into An Islamic Polity: Prospects And Challenges*. 110 vd.

Tablo 3. Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların cinsiyete göre farklılaşmasının incelenmesi

	Sıra Ortalaması		Z	p
	Kadın	Erkek		
1. Ben Cemâat-i İslâmî'yi Tanıyorum.	184,96	157,85	3,014*	0,003
2. Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî'dir.	176,59	166,99	1,262	0,207
3. Mevdûdî, 20. Yüzyılın (geçmiş) müceddididir.	201,03	140,31	6,589*	0,000
4. Cemâat-i İslâmî kadınların sosyal aktivitelerini ve dışarda çalışma konusunu onaylar.	202,22	139,02	6,496*	0,000
5. Pakistandaki eğitim ve öğretimde Cemâat-i İslâmî önemli bir rol oynar.	193,97	148,02	4,841*	0,000
6. Cemâat-i İslâmî uluslararası çapta Müslümanların sorunlarını çözme konusunda önemli rol oynamaktadır.	194,67	147,26	4,918*	0,000
7. Cemâat-i İslâmî İslâm alaeminde önemli bir yere sahiptir.	195,68	146,15	5,240*	0,000
8. Cemâat-i İslâmî, Keşmir sorunu konusuna önem vermekte ve bu konuda açık bir düşünce sahibidir	186,41	156,27	3,398*	0,001
9. Cemâat-i İslâmî, İslâmî hareketler üzerinde derin izler bırakmaktadır.	189,05	153,39	3,777*	0,000
10. Cemâat-i İslâmî Pakistan'ın sorunlarını çözme yeteneğine sahiptir.	191,99	150,18	4,330*	0,000
11. Cemâat-i İslâmî lideri Siracul Hak Pakistan'ı temsil etme konusunda karizmatik bir liderdir.	192,83	149,27	4,278*	0,000

12. Cemâat-i İslâmî bu seçimlerde büyük oranda oy alacaktır.	200,90	140,46	5,802*	0,000
13. Gelecek seçimde Cemâat-i İslâmîye oy vereceğim.	195,04	146,85	5,131*	0,000
14. Eğer Cemâat-i İslâmî iktidara gelirse devleti iyi yönetecek ve adaletli olacaktır.	192,09	150,07	4,314*	0,000
15. Cemâat-i İslâmî'nin iktidara gelememesinin nedeni onların kendi teşkilat yapısı ve metotlarından kaynaklanmaktadır.	153,59	192,09	3,714*	0,000
16. Cemâat-i İslâmî'nin iktidar olamamalarının nedeni dini kimliği öne almalarından kaynaklanmaktadır.	164,65	180,02	1,476	0,140
17. Cemâat-i İslâmî, Tasavvuf ve Sufiler konusuna menfi bakmaktadırlar.	164,27	180,43	1,587	0,113
18. Cemâat-i İslâmî selefi bir cemaattir.	179,66	163,64	1,561	0,119
19. Cemâat-i İslâmî muhafazakar ve gelenekçi bir cemaattir.	153,09	192,63	3,828*	0,000
20. Cemâat-i İslâmî kendi hedefleri konusunda doğru yol izlemektedir (Gayesine sâdiktir).	194,63	147,30	4,657*	0,000
21. Cemâat-i İslâmî mezhebi ayrılıklara ve tartışmalara sıcak bakmaz.	185,15	157,64	2,715*	0,007
22. Cemâat-i İslâmî fırkaperest cemaattir.	156,80	188,59	3,252*	0,001
23. Cemâat-i İslâmî bir hayır kurumu gibi çalışmaktadır.	180,20	163,05	1,721	0,085
24. Cemâat-i İslâmî sosyal hizmetlerinde sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır.	154,04	191,60	3,754*	0,000
25. Cemâat-i İslâmî bir tebliğ cemaatidir.	188,18	154,34	3,331*	0,001
26. Cemâat-i İslâmî Müslümanları temsil eden bir cemaattir.	194,44	147,51	4,764*	0,000
27. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm devleti düşüncesi doğrudur.	195,43	146,42	5,329*	0,000

28. Cemâat-i İslâmî demokratik bir cemattir.	184,03	158,88	2,582*	0,010
29. Cemâat-i İslâmî'ye üye olmak istiyorum.	199,18	142,33	5,746*	0,000

*p<0,05

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların madde 2, 16, 17, 18 ve 23 verdikleri yanıtların cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği (kadın ve erkeke arasında fikirsel yakınlık var) ($p>0,05$) görülürken, katılımcıların diğer maddelere verdikleri yanıtların cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) belirlenmiştir. Sıra ortalaması incelendiğinde kadınların 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29 maddelerine erkeklerden çok katıldığı, erkeklerin ise 15, 19, 22, 24 maddelerine kadınlardan çok katıldığı görülmektedir.

Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların yaşlarına göre farklılaşma durumunun incelenmesi amacı ile Kruskal Wallis H testi yapılmıştır. Sonuçlar Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların yaşlarına göre farklılaşmasının incelenmesi

	Sıra Ortalaması					H	p	Anlamlı Fark
	18-24 (1)	25-31 (2)	32-38 (3)	39-45 (4)	46+ (5)			
1. Ben Cemâat-i İslâmî'yi Tanıyorum.	133,57	164,43	176,32	179,65	204,84	24,609*	0,000	1-3,4,5/ 2-5
2. Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî'dir.	124,06	178,81	179,53	173,93	196,17	37,426*	0,000	1-2,3,4,5
3. Mevdûdî, 20. yüzyılın (geçmiş) müceddididir.	142,52	162,11	173,20	169,20	211,90	23,067*	0,000	1,2-5
4. Cemâat-i İslâmî kadınların sosyal aktivitelerini ve dışarda çalışma konusunu onaylar.	134,83	158,96	181,24	177,25	207,03	23,148*	0,000	1-3,4,5
5. Pakistandaki eğitim ve öğretimde Cemâat-i İslâmî önemli bir rol oynar.	136,43	160,96	179,32	179,45	203,43	20,692*	0,000	1-2,3,5

6. Cemâat-i İslâmî, uluslararası çapta Müslümanların sorunlarını çözme konusunda önemli rol oynamaktadır.	141,18	160,62	176,07	176,32	205,87	18,500*	0,001	1,2-5
7. Cemâat-i İslâmî, İslâm aleminde önemli bir yere sahiptir.	144,03	164,64	176,88	173,77	199,40	13,571*	0,009	1-5
8. Cemâat-i İslâmî, Keşmir sorunu konusuna önem vermekte ve bu konuda açık bir düşünce sahibidir.	133,98	165,64	165,53	190,58	206,19	28,310*	0,000	1,2,3-5/2-4
9. Cemâat-i İslâmî, İslâmî hareketler üzerinde derin izler bırakmaktadır.	134,20	169,79	174,00	179,85	199,95	18,640*	0,001	1-5
10. Cemâat-i İslâmî, Pakistan'ın sorunlarını çözme yeteneğine sahiptir.	141,05	155,84	188,86	170,93	201,98	20,242*	0,000	1,2-5/1-3
11. Cemâat-i İslâmî, lideri Siracul Hak Pakistan'ı temsil etme konusunda karizmatik bir liderdir.	152,73	156,64	187,62	158,32	202,26	14,939*	0,005	1,2-5
12. Cemâat-i İslâmî, bu seçimlerde büyük oranda oy alacaktır.	155,91	162,47	172,33	167,50	201,82	9,040	0,060	-
13. Gelecek seçimde Cemâat-i İslâmî'ye oy vereceğim.	124,68	157,31	176,61	183,75	218,13	40,340*	0,000	1-3,4,5/2,3-5
14. Eğer Cemâat-i İslâmî, iktidara gelirse devleti iyi yönetecek ve adaletli olacaktır.	137,66	155,14	183,34	178,18	206,21	22,816*	0,000	1-3,5/2-5
15. Cemâat-i İslâmî'nin iktidara gelememesinin nedeni onların kendi teşkilat yapı ve metotlarından kaynaklanmaktadır.	226,54	199,97	157,46	148,12	123,77	48,723*	0,000	1,2-5/1,2-4/1,2-3
16. Cemâat-i İslâmî'nin iktidar olamamalarının nedeni	178,34	177,66	179,39	165,85	155,81	3,123	0,538	-

dini kimliği öne almalarından kaynaklanmaktadır.								
17. Cemâat-i İslâmî, Tasavvuf ve Sufiler konusuna menfi bakmaktadırlar.	195,21	189,75	174,68	161,66	134,14	18,198*	0,001	1,2-5
18. Cemâat-i İslâmî, selefi bir cemaattir.	198,43	179,69	172,63	138,30	165,52	12,455*	0,014	1-4
19. Cemâat-i İslâmî, muhafazakâr ve gelenekçi bir cemaattir.	232,76	182,22	174,53	145,13	123,81	46,659*	0,000	1,2,3-5/ 1,2-3/ 1-2
20. Cemâat-i İslâmî, kendi hedefleri konusunda doğru yol izlemektedir (Gayesine sâdıktır).	156,00	157,24	177,75	167,14	202,52	11,324*	0,023	2-5
21. Cemâat-i İslâmî, mezhebi ayrılıklara ve tartışmalara sıcak bakmaz.	145,49	169,99	164,58	176,70	202,84	12,703*	0,013	1-5
22. Cemâat-i İslâmî, fırka-perest cemaattir.	224,28	177,65	164,60	157,18	138,57	31,494*	0,000	1-2,3,4,5
23. Cemâat-i İslâmî, bir hayır kurumu gibi çalışmaktadır.	143,47	183,52	178,35	158,79	186,58	10,244*	0,037	-
24. Cemâat-i İslâmî, sosyal hizmetlerinde sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır.	224,46	176,18	162,99	150,13	147,90	27,764*	0,000	1-2,3,4,5
25. Cemâat-i İslâmî, bir tebliğ cemaatidir.	166,16	171,65	175,11	165,64	179,37	0,980	0,913	-
26. Cemâat-i İslâmî, Müslümanları temsil eden bir cemaattir.	146,37	163,74	175,95	174,01	199,31	11,633*	0,020	1-5
27. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm devleti düşüncesi doğrudur.	135,23	166,91	184,28	169,14	199,82	20,324*	0,000	1-3,5
28. Cemâat-i İslâmî demokratik bir cemaattir.	133,30	155,98	182,01	192,22	199,02	23,481*	0,000	1-3,4,5/ 2-5

29. Cemâat-i İslâmî'ye üye olmak istiyorum.	136,08	151,36	182,74	167,55	221,82	34,581*	0,000	1,2,4-5/ 2-3
---	--------	--------	--------	--------	--------	---------	-------	-----------------

*p<0,05

Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların madde 12, 16 ve 25 verdikleri yanıtların yaşlarına göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülürken, katılımcıların diğer maddelere verdikleri yanıtların yaşlarına göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) belirlenmiştir. Anlamlı farklılık tespit edilen maddeler için tespit edilen anlamlı farklılığın yaş değişkeninin hangi düzeyleri arasında olduğunu tespit etmek amacıyla Dunn-Bonferroni düzeltmesi dikkate alınarak ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Madde 1 ve 28 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 32 yaş ve üstündeki bireyler ve 25-31 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde genel olarak yaş arttıkça katılımcıların madde 1 ve 28'e katılma durumlarının arttığı söylenebilir. Madde 2 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 25 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-24 yaş arasındaki bireylerin madde 2'e katılma durumlarının 25 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu söylenebilir. Madde 3, 6, 11 ve 17 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-31 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-31 yaş arasındaki bireylerin madde 2, 6 ve 11'e katılma durumlarının 46 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu; 18-31 yaş arasındaki bireylerin madde 17'ye katılma durumlarının 46 yaş ve üstündeki bireylerden yüksek olduğu söylenebilir. Madde 4 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 32 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-24 yaş arasındaki bireylerin madde 4'e katılma durumlarının 32 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu söylenebilir. Madde 5 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 25-38 yaş aralığı ve 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-24 yaş arasındaki bireylerin madde 5'e katılma durumlarının 25-38 yaş aralığı ve 46 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu söylenebilir. Madde 7, 9, 21 ve 26 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-

24 yaş arasındaki bireylerin madde 7, 9, 21 ve 26'ya katılma durumlarının 46 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu söylenebilir. Madde 8 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-38 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler; 25-31 yaş aralığındaki bireyler ile 39-45 yaş aralığındaki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde genel olarak yaş arttıkça katılımcıların madde 8'e katılma durumlarının arttığı söylenebilir. Madde 10 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-31 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler; 18-24 yaş aralığındaki bireyler ile 32-38 yaş aralığındaki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-31 yaş arasındaki bireylerin madde 10'a katılma düzeylerinin 46 yaş ve üstündeki bireylerden; 18-24 yaş aralığındaki bireylerin madde 10'a katılma düzeylerinin 32-38 yaş aralığındaki bireylerden düşük olduğu söylenebilir. Madde 13 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 32 yaş ve üstündeki bireyler; 24-31 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı görülmüştür. Sıra ortalamaları incelendiğinde genel olarak yaş arttıkça katılımcıların madde 13'e katılma durumlarının arttığı söylenebilir. Madde 14 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 32-38 yaş ve 46 yaş ve üstündeki bireyler; 24-31 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde genel olarak yaş arttıkça katılımcıların madde 14'e katılma durumlarının arttığı söylenebilir. Madde 15 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-31 yaş arasındaki bireyler ile 32 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde genel olarak yaş azaldıkça katılımcıların madde 15'e katılma durumlarının arttığı söylenebilir. Madde 18 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 39-45 yaş aralığındaki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-24 yaş arasındaki bireylerin madde 18'e katılma durumlarının 39-45 yaş aralığındaki bireylerden yüksek olduğu söylenebilir. Madde 19 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-38 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler; 18-31 yaş arasındaki bireyler ile 32-38 yaş aralığındaki bireyler; 18-24 yaş aralığındaki bireyler ile 25-31 yaş aralığındaki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde genel olarak yaş azaldıkça katılımcıların madde 19'a katılma durumlarının arttığı söylenebilir. Madde 20 için tespit edilen anlamlı farklılığın 24-31 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 25-31 yaş arasındaki bireylerin madde 20'ye katılma durumlarının 46 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu söylenebilir. Madde 22 ve 24 için tespit edilen anlamlı

farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 25 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-24 yaş arasındaki bireylerin madde 22 ve 24'e katılma durumlarının 25 yaş ve üstündeki bireylerden yüksek olduğu söylenebilir. Madde 27 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-24 yaş arasındaki bireyler ile 31-38 yaş aralığındaki ve 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde 18-24 yaş arasındaki bireylerin madde 27'ye katılma durumlarının 31-38 yaş aralığı ve 46 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu söylenebilir. Madde 29 için tespit edilen anlamlı farklılığın 18-31 yaş arasındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler; 25-31 yaş aralığındaki bireyler ile 32-38 yaş aralığındaki bireyler; 39-45 yaş aralığındaki bireyler ile 46 yaş ve üstündeki bireyler arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde genel olarak yaş arttıkça katılımcıların madde 29'a katılma durumlarının arttığı söylenebilir.

Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların eğitim durumlarına göre farklılaşma durumunun incelenmesi amacı ile Kruskal Wallis H testi yapılmıştır. Sonuçlar Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5. Katılımcıların anket maddelerine verdikleri yanıtların eğitim durumlarına göre farklılaşmasının incelenmesi

	Sıra Ortalaması				H	p	Anlamlı Fark
	Lise (1)	Lisans (2)	Yüksek Lisans (3)	Doktora (4)			
1. Ben Cemâat-i İslâmî'yi tanıyorum.	187,99	167,81	169,90	177,24	1,955	0,582	-
2. Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî'dir.	168,16	157,88	179,92	169,96	6,179	0,103	-
3. Mevdûdî, 20. yüzyılın (geçmiş) müceddididir.	196,91	168,79	172,26	138,15	7,258	0,064	-
4. Cemâat-i İslâmî, kadınların sosyal aktivitelerini ve dışarda çalışma konusunu onaylar.	193,05	169,96	168,47	171,41	2,579	0,461	-
5. Pakistan'daki eğitim ve öğretimde Cemâat-i İslâmî önemli bir rol oynar.	185,01	157,20	175,43	179,30	3,932	0,269	-

6. Cemâat-i İslâmî, uluslararası çapta Müslümanların sorunlarını çözme konusunda önemli rol oynamaktadır.	192,10	167,40	172,45	150,70	3,642	0,303	-
7. Cemâat-i İslâmî, İslâm aleminde önemli bir yere sahiptir.	193,05	162,65	172,75	165,33	3,562	0,313	-
8. Cemâat-i İslâmî, Keşmir sorunu konusuna önem vermekte ve bu konuda açık bir düşünce sahibidir.	190,10	173,43	166,77	176,80	2,864	0,413	-
9. Cemâat-i İslâmî, İslâmî hareketler üzerinde derin izler bırakmaktadır.	184,98	161,09	173,55	179,39	2,550	0,466	-
10. Cemâat-i İslâmî, Pakistan'ın sorunlarını çözme yeteneğine sahiptir.	195,70	165,97	169,39	174,98	3,485	0,323	-
11. Cemâat-i İslâmî, şimdiki lideri Siracu'l Hak, Pakistan'ı temsil etme konusunda karizmatik bir liderdir.	197,70	170,38	170,15	147,76	4,674	0,197	-
12. Cemâat-i İslâmî, bu seçimlerde büyük oranda oy alacaktır.	209,68	192,63	159,65	124,11	19,206*	0,000	1,2-4/ 1,2-3
13. Gelecek seçimde Cemâat-i İslâmî'ye oy vereceğim.	196,46	169,75	168,51	165,85	3,731	0,292	-
14. Eğer Cemâat-i İslâmî, iktidara gelirse devleti iyi yönetecek ve adaletli olacaktır.	189,87	166,07	172,48	159,67	2,442	0,486	-
15. Cemâat-i İslâmî'nin iktidara gelememesinin nedeni onların kendi teşkilat yapı ve metotlarından kaynaklanmaktadır.	177,38	177,91	170,43	151,85	1,540	0,673	-

16. Cemâat-i İslâmî'nin iktidar olamamalarının nedeni dini kimliği öne almalarından kaynaklanmaktadır.	156,39	162,57	176,37	201,41	4,485	0,214	-
17. Cemâat-i İslâmî, Tasavvuf ve Sûfiler konusuna menfi bakmaktadır.	136,51	186,73	171,82	178,43	8,149*	0,043	1-2
18. Cemâat-i İslâmî, selefî bir Cemaattir.	146,20	195,62	169,06	148,59	10,239*	0,017	1-2
19. Cemâat-i İslâmî, muhafazakâr, gelenekçi bir cemaattir.	152,83	178,43	172,91	173,33	2,083	0,555	-
20. Cemâat-i İslâmî, kendi hedefleri konusunda doğru yol izlemektedir (Gayesine sâdiktır).	214,91	176,79	160,86	167,63	11,466*	0,009	1-3
21. Cemâat-i İslâmî, mezhebi ayrılıklara ve tartışmalara sıcak bakmaz.	179,40	161,58	177,82	152,48	3,100	0,376	-
22. Cemâat-i İslâmî, fırkaperest cemaattir.	160,57	187,38	170,58	143,13	5,674	0,129	-
23. Cemâat-i İslâmî, bir hayır kurumu gibi çalışmaktadır.	194,60	150,65	174,49	195,78	9,014*	0,029	-
24. Cemâat-i İslâmî, sosyal hizmetlerinde sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır.	181,50	195,54	163,93	127,85	12,974*	0,005	2-3,4
25. Cemâat-i İslâmî, bir tebliğ cemaatidir.	196,18	156,92	176,19	154,30	6,249	0,100	-
26. Cemâat-i İslâmî, Müslümanları temsil eden bir cemaattir.	215,01	167,15	165,05	171,33	10,487*	0,015	1-2,3
27. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm devleti konusundaki düşüncesi doğrudur.	194,20	164,32	170,12	178,17	3,745	0,290	-

28. Cemâat-i İslâmî, demokratik bir cemaattir.	182,85	160,99	173,48	184,07	2,415	0,491	-
29. Cemâat-i İslâmî'ye üye olmak istiyorum.	209,85	164,01	168,97	160,91	8,249*	0,041	1-2

*p<0,05

Tablo 5 incelendiğinde katılımcıların madde 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 25, 27 ve 28'e verdikleri yanıtların eğitim durumuna göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği (p>0,05) görülürken, katılımcıların diğer maddelere verdikleri yanıtların eğitim durumlarına göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği (p<0,05) belirlenmiştir. Anlamlı farklılık tespit edilen maddeler için tespit edilen anlamlı farklılığın eğitim durumu değişkeninin hangi düzeyleri arasında olduğunu tespit etmek amacıyla Dunn-Bonferroni düzeltmesi dikkate alınarak ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Madde 12 için tespit edilen anlamlı farklılığın lise ve lisans mezunları ile yüksek lisans ve doktora mezunları arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde lise ve lisans mezunu katılımcıların madde 12'ye katılma durumlarının yüksek lisans ve doktora mezunu katılımcılardan daha yüksek olduğu görülmektedir. Özetle, eğitim düzeyi arttıkça aslında Cemâat-i İslâmî'nin yeni seçimlerde oy alacağı konusunda daha olumsuz bakıyorlar. Madde 17, 18 ve 29 için tespit edilen anlamlı farklılığın lise ile lisans mezunları arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde lise mezunlarının madde 17 ve 18'e katılma durumlarının lisans mezunlarından daha düşük olduğu; lise mezunlarının madde 29'a katılma durumlarının lisans mezunlarında yüksek olduğu söylenebilir. Madde 20 için tespit edilen anlamlı farklılığın lise ile yüksek lisans mezunları arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde lise mezunu katılımcıların madde 20'ye katılma durumlarının yüksek lisans mezunu katılımcılardan daha yüksek olduğu görülmektedir. Madde 24 için tespit edilen anlamlı farklılığın lisans mezunları ile yüksek lisans ve doktora mezunları arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde lisans mezunu katılımcıların madde 24'e katılma durumlarının yüksek lisans ve doktora mezunu katılımcılardan daha yüksek olduğu söylenebilir. Madde 26 için tespit edilen anlamlı farklılığın lise mezunları ile lisans ve yüksek lisans mezunları arasındaki farktan kaynaklandığı saptanmıştır. Sıra ortalamaları incelendiğinde lise mezunu katılımcıların madde 26'ya katılma durumlarının lisans ve yüksek lisans mezunu katılımcılardan daha yüksek olduğu söylenebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

“Pakistan’da Cemâat-i İslâmî Algısı (İslâmâbâd Örneği)” adlı anketimizde “Ben Cemâat-i İslâmî’yi Tanıyorum”, “Cemâat-i İslâmî’nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî’dir” ve “Cemâat-i İslâmî, “Keşmir sorunu konusuna önem vermekte ve bu konuda açık bir düşünce sahibidir” maddelerine en çok katılımın olduğu ortaya konulmuştur. “Cemâat-i İslâmî Tasavvuf ve Sufiler konusuna menfi bakmaktadırlar”, “Cemâat-i İslâmî fırkaperest cemaattir” ve “Cemâat-i İslâmî sosyal hizmetlerinde sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır” maddelerine ise en az katılımın olduğu belirlenmiştir.

Anket verilerine baktığımızda katılımcıların neredeyse yarısından fazlasının Cemâat-i İslâmî’nin doğru bir strateji takip ettiğini, yardımsever olduğunu düşünmekte ve katılımcıların yarısından fazlası Cemâat-i İslâmî’ye üye olmayı düşünmektedir. Katılımcıların çoğunluğu Mevdûdî’nin 20. asrın müceddidi olduğunu kabul etmekte ve bu görüşe kadınların erkeklerden daha fazla katıldığı gözlenmektedir. Cemâat-i İslâmî lideri Siracül Hak’ın Pakistan’ı temsil etme konusunda karizmatik bir lider olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmekte, buna kadınların erkeklerden daha fazla oy verdiği gözlenmiştir. Cemâat-i İslâmî’nin kadınların sosyal aktivitelerini ve dışarda çalışmayı onayladığı, eğitim ve öğretimde Pakistan’da iyi bir rol oynadığı ve gelecek seçimlerde Cemâat-i İslâmî’nin büyük oranda oy alacağına katılım oldukça fazladır.

Katılımcıların değerlendirmelerine baktığımızda Cemâat-i İslâmî’nin selefi bir parti olduğunu düşünenlerin sayısı ise çok azdır. Katılımcıların neredeyse yarısı Cemâat-i İslâmî’nin muhafazakâr ve gelenekçi bir cemaat olmadığını belirtmiş, yarısına yakınının ise bu konuda kararsız kaldığı görülmüştür.

Katılımcıların yaşa göre verdikleri cevaplara baktığımızda ise “Ben Cemâat-i İslâmî’yi Tanıyorum” maddesi ile “Cemâat-i İslâmî demokratik bir cemaattir”, “Cemâat-i İslâmî’nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî’dir” maddelerine 18-24 yaş arasındaki bireylerin 25 yaş ve üstündeki bireylerden düşük katılım olduğu, yaş arttıkça bireylerde katılım oranı arttığı görülmektedir. “Cemâat-i İslâmî, uluslararası çapta Müslümanların sorunlarını çözme konusunda önemli rol oynamaktadır”, “Cemâat-i İslâmî, lideri Siracül Hak, Pakistan’ı temsil etme konusunda karizmatik bir liderdir” maddelerine katılımın 18-31 yaş aralarındaki bireylerin 46 yaş ve üstündeki bireylerden düşük olduğu, “Cemâat-i İslâmî, Tasavvuf ve Sufiler konusuna menfi bakmaktadırlar” maddesine ise katılımın yüksek olduğu görülmektedir.

“Cemâat-i İslâmî, muhafazakâr ve gelenekçi bir cemaattir” bu maddeye ise daha çok gençlerin katıldığı gözlenmiştir. “Cemâat-i İslâmî, fırkaperest cemaattir”, “Cemâat-i İslâmî, sosyal hizmetlerinde

sadece kendi cemaatlerine katkıda sağlamaktadır”, bu maddelere ise 18-24 yaş arasındaki bireylerin katılma durumunun 25 yaş ve üstüne göre yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla gençlerin Cemâat-i İslâmî’nin daha çok fırkaperest olduğunu düşündükleri söylenebilir. 18-24 yaş arasındaki gençlerin Cemâat-i İslâmî hakkında daha kararsız ya da emin olmadıkları gözlenmiştir.

Eğitim durumuna göre anketin yanıtlarına baktığımızda ise, “Cemâat-i İslâmî, bu seçimlerde büyük oranda oy alacaktır” maddesi için yapılan inceleme sonucunda eğitim düzeyi arttıkça aslında Cemâat-i İslâmî’nin gelecek seçimlerde oy alacağı konusuna daha olumsuz bakıldığı söylenebilir.

“Cemâat-i İslâmî, Tasavvuf ve Sûfiler konusuna menfi bakmaktadır” ve “Cemâat-i İslâmî, selefi bir Cemaattir” maddelerine lise mezunlarının katılımlarının lisans mezunlarından daha düşük olduğu görülmektedir. “Cemâat-i İslâmî’ye üye olmak istiyorum” maddesine lise mezunlarının katılma durumlarının lisans mezunlarından yüksek olduğu söylenebilir.” “Cemâat-i İslâmî, kendi hedefleri konusunda doğru yol izlemektedir (Gayesine sâdıktır)” maddesine katılımcıların lise mezunlarının yüksek lisans mezunlarından daha yüksek olduğu görülmektedir. “Cemâat-i İslâmî, Müslümanları temsil eden bir cemaattir” lisans mezunu katılımcıların yüksek lisans ve doktora mezunlarından daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Özetle söylemek gerekirse genel olarak lise mezunlarının Cemâat-i İslâmî’ye olan ilgisi ve sempatisinin yüksek lisans ve doktora mezunlarından daha yüksek olduğu görülmüştür.

Araştırma sonucunda katılımcıların çoğunlukla Cemâat-i İslâmî’ye karşı olumsuz bir algıya sahip olmadığı söylenebilir. Ancak bu sonuç, Cemâat-i İslâmî’nin bir parti olarak neden iktidar olmadığı sorusunu da akla getirmektedir. Bu sorunun basit bir cevabı olmadığı gibi Pakistan’da iktidar olabilmenin sadece iktidara gelen hakkında iyi bir algının olmasının ötesinde şartların oluşması gerektiğini düşündürmektedir. Duruma tersinden bakılarak şöyle de düşünülebilir. Pakistan’da gelmiş geçmiş iktidarlardan halkın ne kadar memnun olduğu ve ne kadar isteklerine karşılık verildiği sorulduğunda bu daha iyi anlaşılacaktır. Bu da araştırılması gereken diğer bir konudur. Pakistan’ın yetmiş beş yıllık siyasi tarihinde pek çok kez darbenin olduğu ve demokrasinin sürekli kesintiye uğradığı düşünülürse bu konunun önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Diğer bir hususta çok kültürlü, çok mezhepli ve çok etnikli bir toplum olan Pakistan’da, Cemâat-i İslâmî kurulduğundan beri kendi düsturuna sadık kalarak ülkede bir İslâm devleti kurma hedefinde olduklarını söylemeye devam etmektedir. Böyle bir ortamda Cemâat-i İslâmî’nin iktidara geldikleri zaman İslâm anayasasına göre ülkeyi

yönettiklerinde bütün sorunların çözüleceği vaatlerine halkın iyi niyetle söylenmiş sözler olarak baktığı, gerçekte ise toplumun bu vaade ne kadar inandığı konusu tartışmaya açıktır.

Kaynakça

- Ahmad, Mumtaz. "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-e Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia". *Fundamentalisms Observed / I.* ed. Martin E. Marty - R.Scott Appleby. London, 1991.
- Ahmetoğlu, Gülşen Yağır. *Tarihsel Süreçte Cemaat-i İslami*. İstanbul: Şiar Yayınları, 2019.
- Ahsan, M. Manazır. "Cemâat-i İslâmî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/291-293. İstanbul, 1993.
- Awan, Muhammad Waris- Kokab, Rizwan Ullah. "Jamaat-e Islami Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership during Democratic Regimes (1987-1999)". *Pakistan Journal of Social Sciences* 36/2 (2016).
- Bokhari, Kamran. "Jama'at-ı Islami in Pakistan". *The Oxford Handbook of Islam And Politics*. ed. Emad el-Din Shahin John L. Esposito. Oxford Universty Press, 2013.
- Ebu'l-A'lâ, Mevdûdi. *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29*. Lahor: Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, 1970.
- J. Nelson, Matthew. "Islamist politics in South Asia After the Arab Spring: Parties and Their Proxies Working with-and Against-the State". *Project on U.S. Relations with the Islamic World at Brooking*. 1-16, 2015.
- Karaman, Lütfullah. "Pakistan Örneğinde Demokrasi Tecrübesi: Tarihsel Sürece Bakış". *İslâm ve Demokrasi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Mevdûdi, Ebu'l-A'lâ. *Tahrîk aôr Karkun*. Lahore, 2013.
- Muhammed, Miyan Tufeyl. *Cemâat-i İslâmî Ki Düstûri Ciddü Cehd*. Lahor: İdare-i Muarif İslâmî, II., 2014.
- Saulat, Sarwat. *Maulana Maududi*. Karachi, 1979.
- Shahzada, Gulfam. *Jamaat-e -Islami"s Agenda Of Transforming Pakistan Into An Islamic Polity: Prospects And Challenges*. Peshawar: University of Peshawar, Ph.D, 2016.
- Sheharyar Khan, Muhammed. *2001'den 2009'a Kadar Pakistan'da Terör Örgütleri ve Dini Aktörler Arasında Medyada Yer Alan Bağ*, AÜSBE: Ankara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler, Doktora, 2012.

Extended Summary

Jamaat-e Islami, as one of the influential Islamic movements in South Asia, was founded on August 26, 1941 in Lahore, Pakistan, to initiate the Islamic revival in the Indian subcontinent by seventy-five people upon the invitation of Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi. The biggest goal of Jamaat-e Islami is to establish an Islamic state in Pakistan. According to Jamaat-e Islami, religion and politics are inseparable. It carries out all its work and activities in line with this purpose. At the same time, as a legitimate party, they are active in many areas such as youth and women's branches, aid organizations, educational institutions, media organs, hospitals.

It is known that many studies have been carried out in our country and in the West on Jamaat-e Islami and Mawdudi. However, the perception of Jamaat-e-Islami in the literature and the perception of research based on observing real users from real life are different from each other. Our study is designed to determine the perception of Jamaat-e Islami in Pakistan and its impact on society, based on the example of Islamabad. The fact that a study on the Jamaat-e Islami -Islamic Perception (Example of Islamabad) in Pakistan, which we have considered as field research, has not been conducted in our country has prompted us to conduct such research. Quantitative research sampling was selected for our study of Pakistan's Islamabad province and 343 people participated in the survey. In this study, descriptive statistics such as frequency, percentage, and mean were used to evaluate the answers given by the participants, and the answers of the participants were analyzed by using appropriate tests according to gender, age, and educational status.

It is seen that 52.19% (179) of the participants were female and 47.81% (164) were male. When examined in terms of age, 17.49% (60) of the participants are in the 18-24 age range, 24.78% (85) are in the 25-31 age range, 22.16% (76) are in the 32-38 age range, 16.03% (55) of them are between 39-45 years old and 19.53% of them are 46 years old and over. When examined in terms of educational status, 11.95% (41) graduated from high school, 26.53% (91) graduated with undergraduate, 54.81% (188) master's degrees and 6.71% (23) doctorate degrees.

According to the findings of our research, the items that individuals mostly participate in are "I Know the Jamaat-e Islami ", "The founder of Jamaat-e Islami is Mevlana Mawdudi", "The Jamaat-e Islami attaches importance to the Kashmir issue and has a clear statement on this issue."

According to the results of the survey, it was determined that the items with the least participation of the Jamaat-e Islami discriminated against sects, had negative views towards Sufism and Sufism, and contributed only to their own communities in social life. Services of Jamaat-e Islami. The majority of the participants agree that Mawdudi is the mujaddid of the 20th century. Again, the majority of individuals participating in the survey are considering voting for and becoming a member of the Jamaat-e Islami in the next election.

According to the data of our research, the leader of Jamaat-e-Islami, Siraj al-Haq, is accepted as a charismatic leader in representing Pakistan. The majority of individuals surveyed agree that Jamaat-e-Islami endorses women's social activities and work abroad and plays a good role in education and training in Pakistan. When we look at the evaluations of the participants, the number of those who think that the Jamaat-e Islami is a Salafist party is very small. Almost half of the participants stated that the Jamaat-e Islami is not a conservative and traditionalist community, and nearly half of them were undecided on this issue.

The findings of the survey conducted in the doctoral thesis titled "Jamaat-e-Islami's Agenda Of Transforming Pakistan Into An Islamic Polity: Prospects And Challenges" conducted at the University of Peshawar in Pakistan were also compared and evaluated in our study. When we look at the results of this research, the majority of the participants agree with the fact that they accept the role of Mawdudi as a Mujaddid and that there is no sectarian discrimination in the Jamaat-e Islami According to this survey, it was stated that participants praised Jamaat-e Islam's efforts to establish an Islamic state. In the survey, it was determined that the subjects on which the majority of the participants had a generally positive opinion regarding the Jamaat-e Islami were generally the same as the subjects in our survey.

According to the findings of the survey conducted in Peshawar, the inability of Jamaat-e-Islami to develop a clear strategy against the Taliban after the emergence of the militant Taliban and the absence of a charismatic leader were the subjects criticized by the participants. Also, after Mawdudi, Jamaat-e-Islami was criticized for not being as stable as its current policy was originally established, while Jamaat-e-Islami spread Islamic values in good faith but was intolerant of modern culture and extremist religions. It has been stated that since he looks at everything from a religious point of view, he cannot approach the problems with a solution-oriented approach.

According to the data we obtained in our research, it can be said that there is no negative perception towards Jamaat-e Islami. When

we look at the data we have obtained, it brings to mind the question of why the Jamaat-e Islami, which has been trying to come to power for years, has not been able to achieve this. It is possible to say that there is no simple answer to this question in a multi-cultural, multi-ethnic and multi-sectarian country like Pakistan. When we look at the political history of Pakistan, it is seen that there is an ongoing form of government between the military authority and the civilian authority. When we look at the political history of Pakistan, it is seen that there is an ongoing form of government between the military authority and the civilian authority. This is another issue that needs to be investigated. Considering that there have been many coups in Pakistan's seventy-five-year political history and that democracy has been constantly interrupted, the importance of this issue will be better understood

Bir Osmanlı Vâizi Eğinli Rahmi Efendi'nin İman Meselesine Yaklaşımı

An Ottoman Preacher's Approach to the Issue of Faith: The Case of Eginli Rahmi Efendi

Ahmet Selim HARPUTLU*
Mehmet SEVER**

Öz

Topluma temas edebilmenin ve kit-
lelerin bilincini yönlendirebilmenin
en işlevsel araçlarından biri olan va-
azlar, bünyesinde mev'iza türü anla-
tıların yanı sıra İslâmî ilimlerin
kelâm, fıkıh, tefsir gibi sahalarına
dair bilgiler ihtiva eden metinlere da-
yanılarak icra edilmektedir. Bu yö-
nüyle vaazlar ve kendilerine kaynak-
lık eden metinler, bazı kanıların ak-
sine halkın birtakım hikayelerle oya-
landırıldığı, hurafelerle zihinlerinin
iğdiş edildiği telifler değil, yazıldığı
dönemin dini, iktisadi, içtimâî ve
kültürel problemlerinin göz önünde
bulundurulmasıyla kaleme alınıp,
cemiyyetin tasavvurunu sahih din
inancı çerçevesinde şekillendiren
başyapıtlardır. Bu çalışma 19. asır
İstanbul vâizlerinden Eğinli Rahmi
Efendi'nin (ö.1327/1909) vaazların-
dan müteşekkil *Tefcîru't-tesnîm fî
kalbin selîm* isimli eserinin analizini
konu edinmiştir. Bu minvalde
Eğinli'nin modern düşünce ile yüzle-
şen Osmanlı Müslüman toplumu-
nun müntesiplerine, bilmeleri zaruri

Abstract

The sermon, which is one of the most
functional means of contacting society
and directing the consciousness of the
masses is delivered at the basis of texts
that contain information about Islamic
Sciences such as Theology, Fiqh, and
Tafsir, as well as mawiza-type narrati-
ves. In this regard, the sermons and the
texts they produce are not copyrights in
which people are distracted by stories
and neutered with superstitions. But
masterpieces that shape the imagina-
tion of society within the framework of
authentic religious belief, taking acco-
unt into the religious, economic, social
and cultural problems of the time in
which they were written. This study
analyses the work titled *Taffîr al-tasnîm
fî qalb al-salîm* which consists of the ser-
mons of Eginli Rahmi Efendi
(d.1327/1909), one of the preachers of
the 19th century in Istanbul. In this res-
pect, the study concludes that Eğinli
explained the essential theological prin-
ciples from the pulpit to the followers of
the Ottoman Muslim community who
faced modern thought.

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Samsun, Türkiye / e posta: ahmedsharputlu@gmail.com / ORCID:0000-0002-7302-2863.

** Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye / e posta: msever@bayburt.edu.tr/ ORCID:0000-0001-6385-6576.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
18.10.2022	19.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1191360	

olan kelâmî esasları vaaz kürsüsünden açıkladığı tespit edilmiştir.

Keywords: Theology, Faith, Kufr, Tawhid, Eğinli Rahmi Efendi.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Küfür, Tevhid, Eğinli Rahmi Efendi.

Giriş

Tarih boyunca dini düşüncenin oluşum ve gelişme süreçlerinde birçok faktör etkili olmuştur. Dini anlayışların kabulü, topluma ulaşması ve böylece geleneksel bir yapıya dönüşmesinde yaygın dinî eğitimin bir parçası olan vaazlar, önemli bir yere sahiptir. Vaazlar, çalışmamız çerçevesinde ele aldığımız Osmanlı dönemi Sünnî dini düşüncesinin, fıkıh, kelâm ve tasavvufa dair birikiminin halka aktarılmasında da önemli bir rol üstlenmiş, camilerde ve dergâhlarda dini hafızanın oluşmasını temin eden yapı taşları olmuştur. Vaazlar, halka açık mekanlarda icra edilmeleri sebebiyle hem resmî hem de toplumsal denetimden de geçen dini düşüncenin görülebileceği alanlardır. Öte yandan daha özel mekânlarda icra edilen vaazlar, belli bir sınıfa veya kitleye ulaşmayı hedeflediği için konuları itibarıyla farklılıklar barındırmıştır. Vaazların etkinliğinin farkında olan âlimler ve yöneticiler, vaazların belli bir çerçevede icra edilmesini temin etmek adına idari kararlar almakla birlikte vâiz olarak görev yapacak kimselerin istifade etmesi için eserler de telif etmişlerdir.¹

Toplumsal hafızada var olan inanç dünyasının şekillenmesini ve sürekliliğini sağlayan vaaz metinleri, farklı açılardan değerlendirmelere de konu olacak özelliklere sahiptirler. Özellikle modernleşme dönemi Osmanlı düşünce dünyasında ortaya çıkan dini, iktisadî, içtimâî ve kültürel problemlerin ele alındığı kaynaklardan olan mev'iza/vaaz metinlerinin, inanç meselelerini nasıl ele aldığı ve böylece toplumun din tasavvurunun nasıl şekillendiği veya şekillendirilmek istendiği tespit edilebilir. Böyle bir tespit, vaaz metinlerinin insanlara taklidi tavsiye ettiği, bâtil ve hurafe merkezli bir din anlayışını dikte ettiği gibi olumsuz yargı ve genellemeleri de irdelenecek bir işlev görecektir. Güçlü bir ilmî gelenek oluşturmuş Osmanlı düşünce dünyasının halka ulaşan eserleri olan vaaz metinleri, gerçekten bu ilmî mirasın dışına çıkan bir hüviyete mi sahiptir? Bu gibi iddiaların gerçekliği, metinlerin analiz edilmeleri suretiyle ortaya çıkarılmalıdır. Bu çalışmaya konu olan Eğinli Rahmi Efendi, Osmanlılar döneminde vaaz faaliyetlerine yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı Tanzimat dönemi

¹ Osmanlı Modernleşme döneminde vaazlara olan ilgi ve halk üzerindeki etkisi için bk. Nesimi Yazıcı, "Tanzimat Dönemi Ramazanlarında Vaaz ve İrşad Hizmetleri Üzerine Değerlendirmeler", *Diyanet İlmî Dergi* XLI/3 (2005), 105-116.

ve sonrasında vâizlik görevini üstlenen bir isimdir. Eğinli'nin bu türlü eleştirilerin yaşandığı bir süreçte sıradan bir vâizden farklı olarak, dönemin yaygın dinî eğitiminin önemli bir parçası olan vaazlara kaynaklık eden bir eserin müellifi olması da ayrıca dikkat çekicidir. Eğinli vaaz kürsülerini, yaşadığı dönemde toplumun karşılaştığı inanç ilkelerine ilişkin modern problemleri, Ehl-i Sünnet itikadî doğrultusunda çözmenin bir aracı olarak görmektedir. Bu çalışma Eğinli'nin Tefcîru't-tesnîm fî kalbin selîm isimli eserini metin analizine tabi tutmuş, ağırlıklı olarak iman ve imana ilişkin konular etrafında kelâmî geleneğin ilk dönemlerden beri gündeminde olan ana tartışma konularının bir vâiz tarafından nasıl ele alındığını tespiti yönelmiştir. Çalışmamız, bir kelâmcı ya da fakihin görüşlerinden ziyade halkı irşad etmekle yükümlü olan bir vâizin düşünce dünyasını ele almaktadır. Bu nedenle Eğinli'nin yaşadığı yüzyıla kadar onun âit olduğu İslâm geleneğindeki vâizlik kurumunun kısa hikayesine temas etmek suretiyle bu kurumun ve onun ürünü olan vaazların, tarihi işlevine değinmek istiyoruz.

1. Toplum ve Din Anlayışının Şekillenmesinde Vâizlik Kurumu ve Vâizler

İslâm toplumunun ilk oluşum aşamasından itibaren hutbe ve vaaz, dinî düşüncenin teşekkülünde merkezi bir rol üstlenmiştir.² İslâm dininin karakteristik özelliği olarak dinî bilginin bir “tekeli” barındırmaması, “dinî otoritenin” kimliğinin netleşmesini engellemektedir. Bu durumun farkında olan ilk dönem İslâm devletleri, ulema sınıfını iktidarın kontrolü altında tutmanın yollarını aradılar.³ Toplumun dinî tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir kurum olan vaaz ve vâizlik, ilk olarak Hz. Muaviye (ö. 60/680) döneminde resmi bir hüviyete bürünmüştür. “Her geleneğin kendine hâs taraftar kazanma yolları olduğu”⁴ gerçeği İslâm toplumu için de geçerlidir. Bu bağlamda Hz. Muaviye'nin, kendisi hakkında toplumda oluşan olumsuz kanaatleri bertaraf etmek maksadıyla hususi hikâyeciler tuttuğu da bilinmektedir.⁵ Dönemin siyasi ve dinî atmosferinin mücadelecî

² Jonathan P. Berkey, “Preaching and the Problem of Religious Authority in Medieval Islam”, *Muslim Preaching in The Middle East And Beyond* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 67.

³ Berkey, “Preaching and the Problem of Religious Authority in Medieval Islam”, 69.

⁴ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 283.

⁵ Mahmut Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 62.

yapısı Hâriciler, Şiâ ve Zeydiyye gibi fırkalara mensup vâiz ve hatiplerin ortaya çıkmasını da hızlandırmıştır. Öyle ki bu vâizlerin halka hitap ederken şiirler söylemesi ve kıssalar anlatması dinleyicileri heyecanlandırıyordu. Vaazın ya da hutbenin toplumu yönlendirmedeki önemi, Emevi Halifesi Mervan b. Hakem'in (ö. 65/685) de yönetim anlayışında kendisini göstermiştir. Hakem, bayram namazından önce hutbe okumak istediğinde cemaatten birisi ayağa kalkarak "Hutbe namazdan sonra okunur" şeklinde itiraz etmiştir. Halife bunun üzerine "Ey Filan, o adet terkedildi" diyerek yeni bir uygulama başlatmış; vaaz ve hutbe ile toplumu yönlendirmek istemiştir.⁶

Abbasiler döneminde resmi bir görevi bulunmayan vâizler de halka hitap etmeye başlamış, zamanla sultanların saraylarında etkili konumlara yükselmişlerdir. Örneğin Mu'tezilî düşüncenin önemli isimlerinden Amr b. Ubeyd (ö.144/761), Halife Mansur (136-158/754-775) döneminde⁷ etkili olmuş, i'tizal fikrinin saray çevresinde itibar kazanmasını sağlamıştır. Sultanların ve toplumun vâizlere olan saygısı, onların dini otorite olarak benimsenmesinin yolunu açmıştır. Bununla birlikte zaman içerisinde vâizlerin iktidarın ve hilafetin aleyhinde gelişen olaylara zemin oluşturması, kimi dönemlerde vâizlerin denetlenmesini ve kontrol altında tutulmasını bir zorunluluk haline getirmiştir. Örneğin Mu'tazîd-Billah döneminde (279-289/892-902) kıssacı vâizlerin Sünnîler ve Şiîler arasındaki ihtilafı körükleyici konuşmalar yapması, Bağdat'ta bu gibi kişilerin vazalarının yasaklanması ile neticelenmiştir. Bununla birlikte bazı dönemlerde iktidarın mezhebi eğilimlerine destek veren vaazlar talep edilmiştir. Örneğin Bağdât'ta Râfîzîlerin alenî olarak sahabe ve Ehl-i sünnet hakkında saygısızca ifadeler dile getirmesinden rahatsız olan Halife, vâizleri görevlendirmiştir. Dönemin meşhur vâizlerinden olan İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), Râfîzîlerin söylemlerine karşı çıkmış, sahabeye karşı saygısızlığın cezalandırılacağını ilan etmiştir.⁸

Memlükler döneminin meşhur âlimlerinden ve edebiyatçılarından İbn Nübâte (ö. 768/1366) yönetici (Halife ve emîr) için vaaz ve vâizin taşıdığı önemi zikreder. Vâizin toplumu yönlendirmedeki etkisi kadı ve diğer hukukçulardan daha fazladır. Zira onların camilerdeki kürsüleri toplumun geneline, kamuya hitap eden bir mevkidir. Örneğin mahkemeye giden bir davalının davası, kendisi ile davacılar arasında cereyan eder ve sadece tarafları ilgilendiren bir hüküm ortaya konu-

⁶ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ-ü Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 2/325.

⁷ Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, 64.

⁸ Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, 33.

lur. Bu hükmün toplumun diğer fertleri için bir kural haline dönüşmesi, ancak hükmün kapsamına giren bir fetva dahilinde mümkün olmaktadır. Bu bağlamda iktidarın, toplumun geneline doğrudan hitap eden vâizlerin atanmasında ve takip edilmesinde dikkatli olması gerekir. İbn Nübâte bu duruma işaret etmiştir. Ona göre Emir, bir şehirde aynı zamanda iki farklı vâizin konuşmasına müsaade etmemelidir. Çünkü aralarında çıkacak olan görüş ayrılıkları, toplumun farklı kesimlerinin arkalarından gitmelerine ve en azından kendi aralarında çatışma ve fitneye sebep olacaktır.⁹

Osmanlılar döneminde de vaaz ve vâizler, din anlayışının şekillenmesinde önemini korumuştur. Özellikle XVII. yüzyılda ortaya çıkan Kâdızâdeliler hareketi, vâizlerin toplum içinde oynadıkları rolü göstermesi bakımından önemlidir. İlk olarak vâiz Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1045/1635), dönemin meşâyihinden Abdülmecid-i Sivâsî (ö. 1049/1639) ile aralarında başlayan fikri tartışmalar daha sonra tekkelerin basılması, tütün yasakları ve kahvehanelerin kapatılması, camilerde küçük çaplı eylemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁰ Kâtip Çelebi'ye göre bitmeyen bu tartışmalar, taassubu alevlendirmiş toplumu bölmüştür.¹¹ Osmanlı tarihinde Kâdızâde Hareketi olarak ortaya çıkan hareket, kendi çağında yaşanan İslami anlayışın ve sosyal hayatın bir tenkidi olarak dikkat çekmektedir.¹² Dönemin edebiyatında da vâizlerin toplum üzerindeki menfi etkilerini gösteren şiirler mevcuttur. Örneğin Niyaz-i Mısri (1105 / 1694) bir şiirinde durumu şu şekilde tasvir eder:

*Bugün bir meclise vardım oturmuş pend ider vâiz
Okur açmış kitabını bu halkı ağılatır vâiz
İki bölmüş cihan halkın birini cennete salmış
Eliyle kürsüden biri tamuya sarkıtır vâiz
Çıkar ağzından ateşler yakar şeytan-ı melunu
Sanırsın yedi tamunun azabı kendidir vâiz
Tamuya şöyle doldurmuş içinde yok duracak yer*

⁹ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İletişim Yayınları, 2020), 320.

¹⁰ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/101.

¹¹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî ihtiyâri'l-ahak*, çev. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB. Yayınları, 1993), 108.

¹² F. Mehmet Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 290.

*Ana yerleştirir halka acep hizmettedir vâiz*¹³

Modernleşme dönemi Osmanlılar devrinde, vâizlerin vaazlarında nasıl davranması gerektiği hangi kaynakları kullanmasının uygun olacağı ve mahzur teşkil eden meselelere girilmemesi gibi hususları dile getiren yazılar yazılmış¹⁴ olsa da resmi bir eğitimin parçası haline gelemediği için sorunlar net bir şekilde çözüme kavuşturulamamıştır. Tanzimat dönemi devletin vaaz ve vâizlere dair sıkıntılara çözüm arayışı içerisinde olduğu bir dönemdir. İlmî yeterliliği olmadığı halde vaaz kürsüsünü işgal edenler, bu dönemde kürsülerden uzaklaştırılmaya çalışılmış, II. Abdülhamit dönemi ve takip eden Meşrûti yönetim süreçleri, vaaz ve vâizlere dair problemlerin devlet eliyle çözüme kavuşturulmak istendiği zamanlar olmuştur. Dönemin matbuatında vaaz ve vâizlik kurumu hakkında birçok yazı neşredilmiştir. Bu yazılarda vâizlerin toplum için önemi dile getirilmiş; vaaz ve hitabet alanında İslâm tarihinden, Avrupa ve Amerika'da vâizlik mesleğinin icrasından örnekler verilmeye gayret edilmiştir.¹⁵ Vâizlik kurumunu iyileştirebilmek ve bu minvalde toplumun sahih kabul edilen dini akide üzerine şekillenmesi için tarihsel tecrübenin ışığında 29 Aralık 1911 senesinde Medresetü'l-Vâizîn açılmıştır. Dini ilimler ve modern bilgi ile mücehhez olan vâizler yetiştirmekle sorunların ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. 1927 yılından itibaren vâizlik müessesesi Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yer almıştır.¹⁶

2. Vâiz Kimliği ile Eğinli Rahmi Efendi ve Tefcîru't-tesnîm İsimli Eseri

Eğinli Rahmi Efendi, bugünkü Erzincan ili sınırlarında bulunan Eğin (Kemaliye) kazasında 1855 yılında doğmuştur. Meşihat makamına vermiş olduğu bilgi fişinde isim ve nisbesi Mehmed Rahmî b.

¹³ Niyâzî-i Mısri, *Divân-ı İlâhiyât*, nşr. İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, (2011), s. 96.

¹⁴ Tâcüddin es-Sübkî, *Mu'idü'n-Ni'Am ve Mübidü'n-Nikam* (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1948), 113; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulum* (Der-saadet: İkdâm Matbaası, 1313), 1:98-100; *Mizânü'l-Hak fî ihtiyâri'l-ahak*, 123-128.

¹⁵ Dönemin gazete ve dergilerinde mevcut bazı tartışmalar ve teklifler için bkz. Ebu'l-Kemal, "Mesâil-i Diniyemiz ve Vâizler -I-", *İslâm Dünyası* 15 (1331 1329), 234-236; Ebu'l-Kemal, "Mesâil-i Diniyemiz ve Vâizler -II-", *İslâm Dünyası* 16 (1331 1329), 247-249; Mehmed Şükrü, "Vâizlerimiz Hakkında Birkaç Söz", *Beyânü'l-Hak* 7/174 (20 Ağustos 1328), 3052-3054; Ahmed Naim Babanzade, "Vâizler: Vâiz nedir?", *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 1/2 (21 Ağustos 1324), 22-23.

¹⁶ Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, 76-77.

Abdillâh b. Ahmed en-Nazîf b. Alî el-Eğîni olarak geçmektedir. İsmi-
nin telif ettiği eserlerinde “Mehmed Rahmi”, “Rahmi el-Eğîni”, “Meh-
med Rahmi el-Eğîni” şeklinde geçtiği de görülmektedir.¹⁷ İlköğreni-
minin ardından kendi kasabasında imamlık ve vâizlik görevlerini ifa
etmiştir. Daha sonra İstanbul’a giderek klasik eğitimini Arapça ve
Farsça öğrenerek tamamlamıştır. 1885 yılında Medresetü’n-Nüvvâb’a
girmiş ve buradan 7 Şaban 1305/19 Nisan 1888 yılında birincilikle
mezun olmuştur.¹⁸ Akabinde İstanbul’da vâiz olarak göreve başla-
mıştır. Daha sonra Fatih Dersiâmlığı görevinin yanı sıra şer’î hâkim-
lerin yetiştirilmesi amacıyla kurulan, sonraları Mekteb-i Kudât adıyla
anılacak olan Mekteb-i Nüvvâb müdürlüğüne atanmıştır (5 Eylül
1909). Burada Osmanlı dönemi temel fıkıh kitaplarından olan Molla
Hüsrev’in *Dürrü’l-Hükkâm* adlı eserini kürsü şeyhi olarak vefat ettiği
1327/1909 senesine kadar okutmuştur.¹⁹ Âsâriye câmii Cuma vâiz-
liği ve 1894 yılında atandığı Tedkîk-i Müellefât heyet üyeliği de onun
resmî görevleri arasındadır.²⁰ Müellefât tetkik heyetine tayin edilmesi
kariyerinde önemli bir noktadır. Zira bu makalenin de konusu olan
Tefcîru’t-tesnîm isimli eseri, henüz heyet üyesi değilken dersiâmlık
yıllarında kaleme alınarak heyete sunulmuş, ancak eser bazı tashih-
ler ile düzeltilmesi sonrasında basılabileceği kararı ile reddedilmiştir.
21

Osmanlı devletinin son dönemlerinde yaşamını sürdürmüş bir din
görevlisi olarak Eğinli Rahmi Efendi, dönemin aydınlarının vâizlik
kurumuna ciddi eleştiriler yönelttiği bir süreçte tanıklık ederken,
1909 tarihli başlayarak vâizlik mesleğini de ilgilendiren medreseleri
modernleştirme fikrinin arifesinde vâizlikle iştigal etmiştir. Öyle ki te-
mas ettiğimiz üzere onun vefatından kısa bir süre sonra Osmanlı’da
vâiz yetiştirmek maksatlı ilk yüksek okul olan Medresetü’l-Vâizin
açılmıştır. Bu bağlamda Eğinli, birazdan değineceğimiz eserinde de
görüleceği üzere Osmanlıların modern çağa ve onun gerekliliklerine
uygun vâiz yetiştirme gayelerinin tartışıldığı dönemlerde, halka dini
bilgi vermenin yanı sıra İslâm toplumunun gündemini meşgul eden

¹⁷ Yaşar Acat, “Eğinli Rahmi Efendi: Hayatı, İlmi Kişiliği Ve Arap Diline Dair Ka-
leme Aldığı Eserleri”, *Uluslararası Erzincan Tarihi Sempozyumu* (Erzincan: Er-
zincan İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019), 988.

¹⁸ *İlmiyye Sâlnâmesi* (Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1334), 689.

¹⁹ *İlmiyye Sâlnâmesi*, 708.

²⁰ Tahsin Özcan, “Rahmi Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İs-
tanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/423.

²¹ Filiz Diğiroğlu, “II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık: İslâmî Metinleri
Kim Üretir?-II”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/54 (15 Ha-
ziran 2018), 14, 32.

yeni problemlerle yüzleşerek halkı aydınlatmaya çalışan bir vâiz profili çizmektedir. Nitekim bir Osmanlı müderris ve vâizi olarak Eğinli açısından vâizlik, topluma karşı yerine getirilmesi gereken bir sorumluluktur. Ona göre dini konularda yanlış bilinen konuların düzeltilmesi için din görevlileri, insanların kendi yanlarına gelmesini beklememeli, halkın arasına karışıp tebliğde bulunmalıdır.²² Dini konularda ortaya çıkan ihtilafları ve yanlış itikatları düzeltmek için gücü yettiği kadar çalışmak ve başlarına gelebilecek muhtemel sıkıntılara katlanmak alimlerin görevlerindendir.²³ Toplumsal adaletin tahakkuku, yöneticilerin adaleti tesis etmelerinin yanı sıra alimlerin nasihat ve ikazları ile gerçekleşecek olan irşat ile mümkündür. Hatta alimlerin adaleti, tam olarak irşat görevidir.²⁴

Vâizlik mesleğini ağır bir sorumluluk olarak algıladığı anlaşılan Eğinli, kaleme aldığı *Tefcîrû't-tesnîm* isimli eserinde de aynı sorumlulukla hareket edebilmiş midir? Zira İslâm medeniyetinde metin, fikri üretimin dayandığı ana unsurdur. Bu sebeple İslâm adına ortaya konan düşünce ve fikirlerin bir metne dayanması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Kur'ân ve Hadis en temel kaynaklardır.²⁵ Vâizlerin ve din adamlarının kullandıkları kaynaklar, onların bilgilerinin dayandığı temelleri oluşturmakla kalmaz, toplumun din tasavvurunu da şekillendirir. Bu noktadan hareketle vâizlerin kullanacağı kaynaklar her dönemde tartışılmıştır.²⁶ Ahmed b. Hanbel, kendi döneminde bazı metinlerde müşahade ettiği yanlışlıkları dile getirmiştir. O, “üç çeşit kitabın içindekiler geçersizdir. Bunlar: Meğâzî, Melâhim ve Tefsirdir” diyerek konuya temas etmiştir.²⁷ Bu gibi metinlerin tenkid konusu olması muhtevalarında; helal, haram ve ahkâm konularında amel

²² Eğinli Mehmed Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm fî kalbin selîm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y), 39.

²³ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 39.

²⁴ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 77.

²⁵ Berkey, “Preaching and the Problem of Religious Authority in Medieval Islam”, 68.

²⁶ Konu hakkındaki tartışmaların Osmanlı dönemi ve sonrasındaki kaynak kritiğini görmek için bk. Hayreddin Karaman, “Vaaz Kaynaklarının Tavsif ve Tenkidi”, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 391-408.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), 1/13.

edilemeyecek haber ve hadislerin yanı sıra mevzû haberlerin çok olması hatta bazen İsrailiyyât kökenli hurafelerin bulunmasıdır.²⁸ Ancak toplumun özellikle kıssa ve hikâyeler üzerinden dini anlamaya olan meyli, bu gibi eserlerin her dönemde popüler olmasını sağlamıştır. Bu mahzurlarla birlikte göz ardı edilemeyecek husus, vâizlerin kullandıkları kaynakların dini düşüncüyü şekillendirmiş olduğudur.²⁹ Zamanla mezkûr kaynakların üslubu, yer edinmiş olduğu toplum hafızası için yeni eserleri takdir edip etmeme noktasında da belirleyici olmuştur.

Eğinli'nin İstanbul'a gelmeden önce bir dönem imamlık ve vâizlik yapmış olması ve sonrasında aynı görevi imparatorluğun başkentinde de icra etmesi, onun toplumun din anlayışını çözmesinde ve onların duygu dünyasına hitap edebilmesinde etkili olmuştur. Kalemeye aldığı *Tefcîrû't-tesnîm*'de bu yön dikkat çeker. Eğinli, eserinde özellikle Türkçe şiirlere de yer vermeyi ihmal etmez. Şiirin oluşturduğu hissiyat, fıkıh ve kelam eserlerinin anlattığı hakikatleri temellük/içselleştirme noktasında önemli bir araç olarak kullanılır.³⁰ Ayrıca müellifin meslekî deneyimi, onun tecrübeli bir vâiz olduğunu göstermektedir. Yazdığı eserler dikkatlice incelendiğinde onun klasik fıkıh ve kelâm anlayışını, devrin yeni gelişmeleri çerçevesinde topluma aktarmaya çalıştığı görülür. Özellikle Eğinli'nin *Tefcîrû't-tesnîm* adlı eseri, kendisinin Sünnilik tasavvurunu görebileceğimiz temel kaynaktır.³¹

Vâizler için yazılmış olan *Tefcîrû't-tesnîm*, kaynakları ile dikkat çekmektedir. Konu etrafında klasik mev'îza kitaplarını³² kullanmanın yanı sıra, yeni yazılan eserleri ve klasik kelâm eserlerini de kullandığı görülmektedir. Çalışmamız çerçevesinde müellifin özellikle

²⁸ Karaman, "Vaaz Kaynaklarının Tavsif ve Tenkidi", 1-3/392-393.

²⁹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 2.

³⁰ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 2.

³¹ Eserin baskısı ve izni hakkında eserde şu bilgiler verilmektedir: Mev'izadan işbu eser *Tefcîrû't-tesnîm fî kalbin selâm* nâm kitâb-ı latîf ve eser-i bihterîn Fâtih dersiamlarından Eğinî Mehmed Rahmi Efendi'nin tertib-i kerdeleri olup Tedkik-i Müellefât-ı şer'îyye'nin tasvibi ve Encümen-i Teftiş ve Muayene'nin tensibi ve Me 'ârif-i Umûmiyye Nezâreti celiliyyesinin 276 numaralı 21 Haziran 309 sene tarihli ruhsatnamesiyle Karatâş Caddesinde Kırımı Abdullah Efendinin 36 numaralı matbaasında def'a-i üla olarak tashihine kemal-i dikkat tab' şode. Her hakkı sahibine aiddir." Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 7.

³² Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 69.

iman, İslam, amel konusu etrafında kullandığı kaynaklara temas etmek istiyoruz. Mev'iza noktasında Ebü'l-Berekât Hayrüddin Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1317/1899) tarafından yazılan ve kısa zaman içinde büyük ilgi gören *Gâliyetü'l-Mevâ'iz* isimli eseri, bunların en önemlilerindendir.³³ Tefsir eserleri içerisinde Kâdı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl*'i ile Osmanlı döneminin meşhur âlimlerinden İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ı temel tefsir kaynaklarıdır. Bu eserlerin ortaya koyduğu tefsir anlayışını müellif, Osmanlı düşünce dünyasının vazgeçilmezleri arasında olan ve irfan geleneğini besleyen Hâfız Şîrâzî'nin (ö.792/1390 [?]) *Divân*'ı³⁴, *Mesnevî*³⁵, Nâbî (ö.1124/1712) *Divân*'ı³⁶ Sâdi Şîrâzî'nin (ö.691/1292) *Gülistan* ve *Bostân*'ı³⁷ Molla Câmi'nin (ö.898/1492) *Bahâristan*'ı³⁸ ile tezyin etmeye çalışmıştır. Özellikle kelâm konularının değerlendirilmesi sadedinde *Mevâkıf*³⁹ ve *Şerhu'l-Akâid* hâşiyeleri gibi⁴⁰ Osmanlı Sünnilik tasavvuruna yön veren metinleri kaynak olarak tercih edişi dikkat çekmektedir. Kelâm eserlerinde ayrıca toplum inancının taşıyıcı metinleri diyebileceğimiz temel ve orta düzey eserlerden *Emâli*,⁴¹ Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Emâli* kasidesi üzerine yazmış olduğu *Davû'l-Me'âlî* şerhi,⁴² itikadî konularda başvurulmuş eserlerdendir. Osmanlıca kaynaklardan Birgivi'nin (ö.981/1573) *Ravzatü'l-Cennât*'ı, Kadızâde'nin *Vasiyyetnâme* üzerine yazmış olduğu şerh ve *Umdetü'l-İslam* gibi Türkçe ilmihal tarzı itikat eserleri de zikredilebilir.⁴³

Eğinli'nin görüşlerine geçmeden önce, *Tefcîrû't-tesnîm*'de iman ve imana taalluk eden meseleler üzerinde durmasının arka planını anlamak için yaşadığı dönemin dini atmosferine değinmek gereklidir. Eğinli, Batı düşüncesi ve modernleşme fikrinin Osmanlılar üzerinde etkili olduğu bir süreçte vaizlik görevini icra etmiştir. Osmanlılar, onun doğumuna yakın tarihlerde batılılaşma düşüncesinin ilk somut adımlarını atarak, 3 Kasım 1839'da Tanzimat Fermanını, ardından

³³ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 70, 71.

³⁴ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

³⁵ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 71.

³⁶ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

³⁷ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 20.

³⁸ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

³⁹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁴⁰ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

⁴¹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68,69.

⁴² Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 69.

⁴³ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 69.

18 Şubat 1856'da Islahat Fermanını ilan etmişlerdir. Batılılaşma se-rüveni sadece askeri, fen ve teknik sahasıyla sınırlı kalmamış, Müs-lümanların inanç ve yaşam şeklinin değişmesinde de etkileri görülen bir girişim olmuştur. Örneğin Osmanlı aydınlarının oluşturduğu mu-halif bir grup olan Yeni Osmanlılar Cemiyetinin üyelerinden Mustafa Fâzıl Paşa'nın (ö.1875), Sultan Abdülaziz'e (ö.1876) yazdığı mek-tupta, dinin sosyal hayattaki tesirinin kırılmasına yönelik reform önerileri yer almaktadır. Keza intihar etmesiyle Tanzimat sonrası Os-manlı aydınının içinde bulunduğu medeniyet buhranının sembolü haline gelen Beşir Fuad (ö. 1887), Materyalizm ve pozitivizm fikirle-rini açıkça savunan bir fikir insanıdır.⁴⁴ Batılılaşma döneminin bir diğer öncüsü şair ve gazeteci Şinâsi'nin (ö.1871), şiirlerinde görülen bilim ve akla verilen önemin vahyi ve nübüvvet makamını devre dışı bırakan bir seviyede işlenmesi, temel inanç meselelerinin tartışılır hale geldiğini gösteren bir diğer örnektir.⁴⁵ Osmanlı aydınının mo-dernleşme düşüncesi ile kurduğu söz konusu irtibatın tesirlerinin halka da sirayet ettiği gözlemlenmiştir. Nitekim dönemin fikir adam-larından Ziya Paşa (ö. 1880), vükelâ ve devlet adamları arasında din-sizlik modasının görülmesinden yakınlıkla, bu durumun ahlâk-ı mil-liyeyi bozduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Yine Eğinli Rahmi Efendi'nin aktif olarak vaizlik görevini icra ettiği II. Abdülhamit döneminde (1876-1909), padişaha muhalefetleriyle tanınan Jön Türkler'in modern-leşme düşüncesine bağlı olarak İslâmî esaslara gayr-ı ciddî yaklaştıkları görülmektedir. Örneğin bu dönemde Jön Türk hareketinin li-derlerinden Ahmed Rızâ'nın (ö. 1930) kız kardeşi Fâhire Hanım'a yaz-dığı mektupta kardeşinin inanç ve amellerini "çocukluk" olarak nite-lemesi, söz konusu ciddiyetsizliğin tipik bir tezahürüdür.⁴⁷ Dolayı-sıyla bazı Osmanlı aydınlarının modernleşme düşüncesiyle kurduğu irtibatın bir uzantısı olarak temel inanç konularında meydana gelen savrulmalar, Rahmi Efendinin de içinde bulunduğu dönemin ulema-sını iman başta olmak üzere iman amel ilişkisi üzerinde durmaya sevk etmiştir.⁴⁸

⁴⁴ Hasan Gümüşoğlu, "Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç Yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahi-yat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2010), 77-78.

⁴⁵ İbrahim Şinâsi, *Müntebahât-ı Eş'âr* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 37.

⁴⁶ Gümüşoğlu, "Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç Yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri", 87.

⁴⁷ Hasan Gümüşoğlu, *Türk Modernizmi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 164-165.

⁴⁸ Gümüşoğlu, *Türk Modernizmi*, 159.

2.1. Eğinli’de Tevhîd ve İsbât-ı Vâcib Konusu

Eğinli, bir vâiz olarak toplumun dini düşüncesini yakından takip etme fırsatı bulmuştur. Cemiyetin iman konusunda karşı karşıya kalmış olduğu sorunları ve yaşadığı problemleri müşahade eden müellif, sıradan bir vaaz kitabında birçok ilmi meseleyi ele almıştır. Eğinli’nin yaklaşımında, yaşadığı asırda Osmanlı toplumunun moderniteyle yüzleşmesi, bu minvalde toplumun karşılaştığı fikri cereyanlar ve tartışmaların etkili olduğu görülmektedir. Söz konusu toplumsal gerçekliğin ortasında yazılan bir eserde birçok kelâm konusunun işlenmesi, Eğinli’nin mesleğini icra ettiği vaaz kürsüsünü, karşılaştığı sorunları ele aldığı özel bir mecra olarak algıladığını göstermektedir. Eğinli’ye göre toplumun sahih ve güçlü bir iman sahibi olmasının temin edileceği bu mecra, ictimai, iktisadi ve dini sorunların en azından iknaî metotla halledilmesi gerekmektedir. Bu idealin tahakkuku için yapılması gereken, öğrenilmesi vâcib olan itikadi meselelerin⁴⁹ Ehl-i sünnet anlayışına uygun şekilde öğrenilmesidir.⁵⁰

Vâiz Eğinli Rahmi Efendi, peygamberlerin gönderiliş amacının esasını tevhîd anlayışının oluşturduğunu, zira insanların Allah’ın varlığı hakkında şüphe duymadıklarını söylemektedir. Zira gerek müşrikler gerekse tevhidin dışında teslise düşenler, Allah’ın varlığından daha ziyade taaddüd-i ilah konusunda hata yapmaktadırlar.⁵¹ Buradan hareketle isbât-ı vâcib konusuna bir ihtiyaç duyulmadığı zannedilse bile Eğinli, bu konuyu tevhidin daha iyi anlaşılması noktasında bir temel gibi kullanmaktadır. Çünkü Tanrının varlığı aynı zamanda onun tek ve yegâne olmasını da gerektirir. Bu durumu izah noktasında Eğinli, Hz. Ali ve İmam Şafî’den meseller zikretmek suretiyle dinleyicilerine ya da kendi eserini okuyan diğer vâizlere seslenmektedir. İnsan zihninin konuları anlamada somut olaylara daha yatkın oluşunu göz önünde bulundurarak temsillerle meseleyi ele alırken, Sünnî kelâmî gelenekte evrenin yaratılmış olduğundan hareketle Allah’ın varlığını ispat etmek için başvurulmuş hudûs deliliyle de konuyu izah etmeye çalışmaktadır. Bu noktada dikkat çeken hususlardan biri, Eğinli’nin “hareket ve sükûn” delillerini kullanmasıdır. Bilindiği gibi materyalist filozofların temel iddialarından biri, maddenin ezeli olduğu ve hareketin kendinden kaynaklandığı (hâssa) yönündeki iddialarıdır.⁵² Onlara göre dünya hayatında var olan

⁴⁹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû’t-tesnîm*, 72.

⁵⁰ Rahmi Efendi, *Tefcîrû’t-tesnîm*, 32.

⁵¹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû’t-tesnîm*, 67.

⁵² Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik - Ahmed Nebil (Dersaadet: Arsen, ts), 12.

madde hareketdir ve hareket maddedir.⁵³ Eğinli'nin çağdaşı olan Osmanlı aydınları içinde materyalizm karşıtı fikir ve telifleriyle tanınan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (ö.1914) gibi dönemin kimi yazarlarına göre ise, maddenin kendisinde var olan bu hâl, öyle bir durumdur ki materyalist felsefede, İslâm dininin ruhuna uygun hakikatler bulunmaktadır.⁵⁴ Eğinliye göre de yeryüzünde madde üzerinde görülen hareketler, denizlerin hareketi ve rüzgarların seyri, yaprakların hareketi ya da sessizliği bir yaratıcının varlığının en büyük alâmetleridir. Zira âlemdeki bütün varlıklar (madde, insanlar ve cinler) bir araya gelseler, bir zerreyi bile hareket ettiremeyecekleri gibi teskin de edemeyeceklerdir.⁵⁵

2.2. Eğinli'de İmanın Zıddı olarak Küfür Kavramı

Eğinli Rahmi Efendi, bir din eğitimcisi olmanın verdiği doğal bir yaklaşımla, iman konusunu ele alırken öncelikle imanın zıddı olan küfrün izahı ile konuya başlamayı uygun görmüştür. Böylesi bir tercih, dönemin varlık anlayışını gösteren temel ilkelerden biri olan “eşya zıddı ile bilinir” kaidesi çerçevesinde meselenin ele alınmasından ileri gelir. Bu noktayı dile getiren müellif, küfür kavramını dil ve terim anlamları yönünden incelemiştir. Konu hakkında özellikle Birgivi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserine de atıfta bulunan yazar, “Kalbin Afetleri” kısmında zikredilen afetlerin/mühlikâtın en önemlisi ve ilkinin küfür olduğunu belirtir. İnsanın kendisini dünya ve ahirette zarara uğratacak bu meseleyi bilmesi bir görevdir. Rahmi Efendiye göre kişinin kendisini hatadan koruyabilmesi için hataların en tehlikelisi kabul edilen küfür hakkında tam bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda küfür, lügat itibarıyla örtmek anlamına gelmektedir. Eşyayı görünmez kıldığı için geceye de kâfir ismi verilmiştir. İstilahî olarak küfür “mümin olabilme özelliği taşıyan kişinin imanının olmama” halidir. Dolayısıyla akıllı olmayan insanların küfründen bahsedilemez.

Müellif küfrün çeşitlerini de zikretmiştir. Tercih etmiş olduğu tasnife göre küfür, küfr-i cehli, küfr-i inâdi, küfr-i nifâki ve küfr-i hükmi olmak üzere dört çeşittir.⁵⁶ Küfrün çeşitleri içinde kaçınılması gereken ve Müslüman toplumun karşı karşıya kaldığı küfür, küfr-i hükmi'dir. İmanın aslı kabul edilen tasdikın mevcudiyeti ile birlikte küfrü gerektiren bir fiilin veya sözün bulunması durumu olan küfr-i

⁵³ Ahmed Hilmi Şehbenderzâde, *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti* (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1974), 110.

⁵⁴ Şehbenderzâde, *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti*, 90.

⁵⁵ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁵⁶ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 63.

hükmi, kaçınılması gereken bir durumdur. Zira iman etmiş kişilerin Allah hakkındaki yanlış itikatları ve Allah'ı layık olmayan sözler ile tavsif etmeleri, onları iman açısından tehlikeli duruma düşürecektir. Müellif, küfr-i hükmi bağlamında, tarihsel süreçte Ehl-i Sünnet'in oluşumu esnasındaki kelâmî tartışmalara da atıfta bulunur. Örneğin Müşebbihe fırkasının Allah'ın semada olduğunu iddia etmesi, kelânullahın mahlûk olduğu iddiası ya da Allah'ın sıfatlarından bir tanesini nefyetmek gibi inanç ve sözler, küfr-i hükmi'nin gerçekleşmesi için yeterlidir.⁵⁷ Yine Ehl-i Sünnet'in sünnet vurgusunu da bu yaklaşım içinde görmek mümkündür. Eğinli, bu noktada küfr-i hükmi'nin "kalben tasdik mevcut olmasına rağmen Şari'nin tekzip edilmesi veya Allah'ın uygun olmayan sıfatlar ile tavsifi ya da şer'an tazim edilmesi gereken hususları hafife alma" ile gerçekleştiğini söylemektedir.⁵⁸ Bu bağlamda Sünnî düşüncenin şekillenmesinde tarihi bir dönüm noktası kabul edilebilecek olan Halku'l-Kur'an tartışması, Eğinli tarafından dile getirilmektedir.⁵⁹ Ona göre bir kimsenin Kur'an mahlûktur görüşünü benimsemesi, küfr-i hükmi'nin gerçekleşmesi için yeterlidir.⁶⁰

Eğinli Rahmî Efendi'nin, küfrü bu şekilde tasnif etmesi, iman ve şartları hakkında yapacağı izahlar için bir girizgâh kabul edilebilir. O, imanı tarif ederken "İman: tasdik ve iz'an olup küfrün zıddıdır" şeklinde genel bir tanımla tercih etmiştir.⁶¹ İmanın rükünlerinin hangi azalar/cevârih ile gerçekleşeceği konusuna girmeden, daha kapsayıcı bir tanımla tercih etmiş olması dikkat çekicidir. Özellikle Hanefî-Mâtürîdî geleneğin tercih etmiş olduğu "kalb ile tasdik dil ile ikrar" tanımı, ilk planda zikredilmemiştir.⁶² Böylesi bir tercih, müellifin iman konusu hakkında ileri sürülen bütün görüşleri kapsayacak bir tanım kurgulama gayreti içinde hareket ettiğini göstermektedir.⁶³

⁵⁷ Rahmî Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 64.

⁵⁸ Rahmî Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 64.

⁵⁹ Rahmî Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 69; Eğinli, bu görüşleri naklederken dönemin ünlü alimlerinden ve Bağdad bölgesinde selefi düşüncenin en etkili simalarından olan Âlûsî'den (ö. 1317/1899) etkilenmiştir. Değerlendirmedeki benzerlikler için bk. Numan b. Mahmud el-Âlûsî, *Ğâliyetü'l-mevâiz* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011), 102-107.

⁶⁰ Rahmî Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 64.

⁶¹ Rahmî Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁶² Müellif aynı yerde klasik iman tanımını daha sonra zikretmiştir. Bk. Rahmî Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁶³ Sâlimî, Ebu Hanîfe'den nakille iman edenlerin üç mertebesinin olduğunu tasdik ve ikrar cihetiyle ilk iki mertebenin insanların bilgisinin dışında ya da ak-

Zira tasdik kalb ve dil ile meydana gelebilen bir durumdur. Bu tanıma göre Mürcîi fırkaların bazıları tarafından kabul edilen iman tanımını da kapsayan bir tarif elde edilmiş olur.⁶⁴ Fakat bu durumda iman tanımında ameli imanın aslî unsurlardan sayan mezheplerin görüşleri tarif dışında kalmış görünmektedir. Bu bağlamda müellifin İmam Şafî'ye nispetle zikrettiği, özellikle de Ehl-i Hadis'in tercihi olan amellerin imandan bir cüz olması hakkındaki kanaati etkili olmuştur. Nitekim Eğinli için ameller imanın hakikatinden bir cüz değil bilakis imanın kemâlinin şartlarındandır.⁶⁵

2.3. Eğinli'ye Göre İmanın Gerekliliği ve Elde Edilmesi

Eğinli Rahmi Efendi, mevcudatın varlık alanına çıkmasının temel amacını, Allah'ın bilinmesi üzerine temellendirmiştir. Hadîs-i kudsi de ifade edilen marifet, insanı ibadet etme şuuruna ulaştıran temel sâik olarak görülmüştür. İnsanların ilk sorumluluğu iman etmek olduğu gibi, ölüm anında da arzulanan son şey yine imandır. İnsan için en önemli konu olan imanın elde edilmesi ve bunun için tahsil de bulunmak bir görevdir. Bu noktada kişinin iman etmesi için Mâtürîdî ve Eş'arî mezhebine göre baliğ olma şartı aranmaksızın akıllı olması yeterlidir. İmani konuları akledebilme meselesi ve buna bağlı olarak imanla mükellef olma, Eğinli tarafından üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Eğinli, bir çocuğun baliğ olduğunda, kendi lehine ve aleyhine olan işlerini akledebildiği ve gereklerini yerine getirebildiği halde imanı ifade eden kelime ve cümleleri bilse bile, iman ne olduğunu açıklayamamasını ağır bir dille eleştirmiş, hatta bu durumun mürtedlerin durumuyla aynı olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁶ Şayet bu durumda olan bir kişi evli ise eşinden ayrılmış kabul

sine olma ihtimali olduğunu söylemektedir. Ancak dil ile ikrar ve kalp ile tasdik varlığı ile gerçekleşen iman ise Allah ve insanlar nazarında geçerliliği olduğunu zikretmiştir. Bk. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 203-204; Ebu'l Muin Meymun b Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî Usulî'd-Dîn*, ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 2/II:404-405.

⁶⁴ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Muṣallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1:114,120; Ebu Mansur el-Matürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 493.

⁶⁵ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁶⁶ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67; Konu hakkında Hanefîlerin görüşlerinde farklılıklar bulunmaktadır. Bununla beraber İmam Mâtürîdî ve Bağdat âlimlerinin çoğunluğu (muhtemelen Hanefî Meşâyihî) bülûğdan önce sabînin istidlâle yatkınlığı olması halinde imanla mükellef olduğunu söylemişlerdir. Tartışmalar için bk. Ali el-Kârî, *Şerhu'l-emâli li Aliyyi'l-Kârî* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts), 29-31.

edilmekte, mirastan pay da alamamaktadır. Zira ona göre iman hakkındaki bu cehalet, gözün beyazının siyahına olan yakınlığı gibi aşikârdır.⁶⁷ Baliğ olup istidlâle yetkinliği olan bir kimsenin imanı bilmemesinin özür olarak kabul edilmemesini Eğinli, Ebu Hanife'nin görüşleri üzerinden temellendirmektedir. Ebu Hanife, fetret ehlinin Allah'ı bilme konusunda mazur kabul edilemeyeceğini, kişinin tebliğden uzak bir yerde veya dağ başında kalması halinde enfûsî ve afâkî istidlâl ile marifet-i bâriyi elde etmesinin vacip olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in iman etme süreci, en önemli örnek olarak kabul edilmiştir.⁶⁸ Eğinli bu açıklamalarında özellikle Hanefî-Mâtürîdî gelenek içindeki farklılaşmaya da temas etmiştir. Emâlî kaside, Mâtürîdî sonrası en çok kullanılan kaynakların başında gelmektedir. Emâlî müellifi, Doğu Hanefî geleneği içinde akıl ve büluğ çağında marifetullahın vücubu noktasında cehaletin bir özür olacağını kabul etmektedir. Ancak Ebu Hanife bu hususta cehaleti bir özür olarak kabul etmez. Eğinli bu farklılaşmada kendi tercihini Ebû Hanife'nin kavli üzerinden temellendirir. Ona göre kişinin enfûsî ve âfâkî delilleri değerlendirmekten haberdar olmaması ve böylece marifetullah noktasındaki cehaleti, bir özür kabul edilemez.⁶⁹ Özellikle İslâm topraklarında bu durum asla kabul edilecek bir mazeret olmaz.

Anlaşıldığı kadarıyla Eğinli'nin amacı, bu bilgiler ile iman noktasında muhataplarının asıl arzulanan iman-ı tafsîliyi elde etmelerini sağlamaktır.⁷⁰ Ona göre imanın, nazar ve istidlâle dayanmaksızın varlığı, kelâmcılar nazarında sahih kabul edilmiş olsa bile nazar ile gerçekleşen iman gibi güçlü değildir.⁷¹ Enfûsî ve afâkî deliller ile imanın gerçekleşmesi ve Hz. İbrahim örneğinin zikredilmesi taklid derecesinden çıkmaktır. Zira mukallidin imanı geçerli olsa bile taklid edilen kişinin (anne-baba, hoca, zevc vs.'nin) vefatıyla taklid-i iman zedelenebilir.⁷² Bununla birlikte imana dair şüphe uyandırmak isteyenlerin telkinleri de kişinin imanını kaybetmesine veya bilinçli bir şekilde dini terk etmesine sebebiyet verebilir. Bu verilerden hareketle Osmanlı modernleşmesi döneminde yazılan eserde, toplumun gündeminde olan pozitivist fikirlerin meydan okumasına karşı Eğinli

⁶⁷ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67; el-Kârî, *Şerhu'l-emâlî li Aliyyi'l-Kârî*, 29.

⁶⁸ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

⁶⁹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁷⁰ Eğinli muhataplarına (لا تنفع ايها العاقل بالاجمال بل عليك بالايمن التفصيلي) “Ey akıllı kişi icmâlî iman ile yetinme! tafsîlî imanı elde etmen gerekir” şeklinde seslenmiştir. bk. Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁷¹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

⁷² Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

Rahmi Efendi'nin özellikle bir tavır geliştirmeye çalıştığı, iman konusunda toplumu nazar ve istidlâle sevk ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Eğinli, imanın artıp eksilmeyeceğini kabul etmekle birlikte, tafsili iman sahipleri ile icmâli iman sahiplerinin bir olmayacağını özellikle vurgulamaktadır.⁷³

2.4. Eğinli'de İman Amel İlişkisi

Eğinli Rahmi Efendi'nin iman bahsini anlatırken değindiği hususlardan biri de iman ve amel ilişkisidir. İslâm mezhepleri arasında tartışma konusu olan iman ve amel meselesi, mezheplerin oluşum sürecinde etkili bir tartışmadır. Ehl-i sünnet içinde İmam Şafî başta olmak üzere Ashabü'l-hadîs, amelin imanın bir cüz'ü olduğunu kabul etmiştir. Eğinli, İmam Şafî'nin “وعمل بالاركان” “gereklerini yapmaktır” sözünün imanın hakikatine dair olmadığını, bilakis imanın kemâli için geçerli olduğunu zikretmiştir.⁷⁴ Aslında Eğinli bu şekilde bir tercihle, konu hakkında Mâtürîdî görüşü dile getirmektedir.⁷⁵ Dönemin diğer kaynakları incelendiğinde bu yaklaşım rahatlıkla görülebilir. Hatta imanın kısımları zikredilirken icmâli, tafsili veya taklidi ve tahkiki iman ayırımının dışında asıl ve kâmil iman şeklinde farklı bir tasnife rastlamak da mümkündür.⁷⁶ Amelin imandan bir cüz olması bu şekilde anlatılmış olsa bile müellif, amelin önemini her fırsatta dile getirmektedir. Örneğin insanların ahirette sıratından geçişleri, farklı suretlerde olacaktır. Onların sırat üzerinden geçişlerindeki farklılık, iman ve amellerine göre değişecektir. Hatta Hz. Peygamberin ahirette şefaate edeceği günahkârların dışında iman ve amel olan müminler, kendi amelleri ile cennete gireceklerdir.⁷⁷ Burada dikkat çeken husus, müellifin kişilerin kendi amelleri ile cennete girme durumlarını genel kanaatin aksine kabul etmiş olmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Eğinli, amelin önemini ortaya koyma noktasında farklı görüşleri de dikkate almaya çalışmıştır. Bu aslında Ehl-i Sünnet ve

⁷³ Eğinli Rahmi Efendi bu konuda zümer sûresi 9. ayeti delil olarak kullanmaktadır. Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 68.

⁷⁴ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 67.

⁷⁵ Konu hakkında dönemin en önemli vaaz kaynaklarından olan *Dürretü'l-Vâizîn* adlı eserde Hobe'î, amellerin imanın kemalinden olduğunu delilleri ile anlatmıştır. Özellikle “Kur'ân okunduğu zaman o müminlerin imanları artar” ayetini, Mâtürîdî düşünceye bağlı kalarak izah etmiştir. Muhtemel sorulara verilen cevaplar için bk. Osman b. Hasan el-Hobe'î, *Dürretü'l-vâizîn* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1313), 102.

⁷⁶ Abdullatif Harputî, *Abdullatif*, çev. Ahmet Aslantürk (İstanbul: Eser Neşriyat, 1981), 16.

⁷⁷ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 71.

Mu'tezile arasında özellikle şefaât meselesinde ortaya çıkan tartışmalardan biridir. Kişinin cennete girmesinde şefaati kabul edenlerin amel-iman ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu argümanların, zamanla amellerin önemsiz olduğu şeklindeki yanlış bir inanca dönüşmesi ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Eğinli'nin izahlarını bu bağlamda düşünmek onu daha anlaşılır kılmaktadır. Zira müminlerin cennetteki dereceleri, amellerine göre farklı olacaktır.⁷⁸ Bunun haricinde iman-amel ilişkisinde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus, bid'atlerin imana verdiği zarardır. Eğinli, bid'at sahiplerinin amellerinin fesada uğradığını ve geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Amel, imanın bir rükünü olmamakla birlikte, bid'atler doğrudan itikadı ilgilendiren hususlar olduğundan, varlığı halinde imanı zayıflatan bir rükün gibi telakki edilmiştir.⁷⁹

Eğinli eserinde, amellerin niteliği konusunda da bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu doğrultuda *"İnsanların diriltileceği gün ve Allah'a temiz bir kalple gelenler dışında malın da çocukların da fayda vermeyeceği gün beni mahcup etme!"*⁸⁰ ayeti eserde merkezi bir noktada durmaktadır. Nitekim bu ayet, otuz altı konu üzere tertip edilen *Tefcîrû't-tesnîm*'in on dokuz başlığı için tercih edilmiştir.⁸¹ Müellif, insanların ahiret günü hesap esnasında mahcup olmamak için bu ayeti dua maksadıyla kullanmalarını tavsiye etmektedir. Eğinli, bu ayetten yola çıkarak ahirette temiz bir kalp şartını sağlayacak amel-i salih'i izaha girişir. İnananlara fayda sağlayacak ameller, kişinin kendisinin hayatta olduğu dönemde yaptığı hayırlar ve ibadetlerle; öldükten sonra daha önce yazdığı ve insanlara faydalı olan eser/ilim ve hayırlı çocuklar şeklinde belirtilmiştir. Amel-i salih kategorisine giren bütün bu hayırların geçerli olması ise amelin dışında müellifin üzerinde durduğu kalbin ve itikadın kötü inanç ve hasletlerden (ahlak-ı zemîme) temiz olması ile gerçekleşecektir. Bu nedenle kişinin dünyada işlediği amel-i sâlihe güvenmemesi, korku ile ümit arasında olması gerekmektedir.⁸²

Eğinli, kelâm ekolleri arasında tartışma konusu olan amel iman münasebetini, kibir ve riya gibi ameli iptal eden kalbî hastalıklar ile bir başka yönden değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu minvalde Eğinli'nin izahları ile amelin imandan bir cüz olmadığı meselesi ispatlanmış olmaktadır. Ancak ispat için kullanılan yöntem kelâmın

⁷⁸ el-Hobeî, *Dürretü'l-vâizîn*, 101.

⁷⁹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 32.

⁸⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 20 Haziran 2022), Şuarâ, 26/87-89.

⁸¹ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 2.

⁸² Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 32.

cedeli yönteminin dışındadır. Müellif, ehl-i inâd olarak tavsif ettiği, içinde kâfirlerin de olduğu bir grubun mallar ve asabe ile övündüğünü hatırlatan Tekâsür sûresinin izahında amel konusuna temas etmektedir. İnsanların gururlanmaması gereken hususlardan bir tanesi de Allah'ın emirlerini yerine getirmekle gerçekleşen taâtlardır. Müellife göre, insanların amelleri ile övünmesi de aynı sürede yasaklanan konulardandır.⁸³ Konunun anlaşılması noktasında Eğinli'nin didaktik yönetime ve temsile başvurmuş olduğu görülmektedir. Geçmiş ümmetlerin içinde ilmi ve ameli ile maruf olan kişilerin amelleri ile övündükleri ve ihlası terk ettikleri için başlarına gelen olaylar hikâyeye edilmektedir. Zira amellerin makbul olması havâtım (son nefes) ile bağlantılıdır. Son nefesinde imanı koruyamayanların iman ve amelleri bir fayda vermeyecektir.⁸⁴ Bu kıssalardan en önemlisi Bersisa ve Bel'am b. Bâ'ûra kıssalarıdır. Bu anlatılarda yıllarca ilim ve amel ile meşgul olan kimselerin ihlası temin edemediklerinde ya da kalplerini hased, kin, fitne ve fesad, gurur ve dünya sevgisinden arındıramadıklarında başlarına gelecek olan kötü son hatırlatılmaktadır.⁸⁵

İman ve amel tartışmalarında denge arayışında olan Eğinli, amellerin önemini sadece kişi üzerinden değil, toplum ve tabiat dengesi açısından da değerlendirir. Örneğin insanların isyanları ve amelsiz iman anlayışları, yanlış inançları benimsemeleri ve günahlarından dolayı tabiattaki düzenin bozulduğunu *"İnsanların kendi elleri ile yaptıklarından dolayı karada ve denizde fesat meydana çıktı (düzen bozuldu) ki böylece Allah dönüş yapsınlar diye işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor."*⁸⁶ ayeti ile izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre günahlar sebebi ile ortaya çıkan kuraklık, mahsulde verimliliğin kalmaması, veba gibi hastalıkların ortaya çıkması, hayvan ölümlerinin artması, yangınların çoğalması, bu sebeptendir. Böylece bu gibi sorunların ortaya çıkmasına sebep olan insanoğlu, yaşayan canlıların haklarına riayet etmediği için günahkarlığı artmıştır. Ahirette, kullanın hakkının dışında hayvanların hukukuna da riayet etmediği için sorumlu olacaktır.⁸⁷

⁸³ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 33.

⁸⁴ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 32.

⁸⁵ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 32.

⁸⁶ er-Rûm, 30/41.

⁸⁷ Rahmi Efendi, *Tefcîrû't-tesnîm*, 44.

Sonuç

Bu çalışma, öncelikli olarak vâizlerin ve onların kendileriyle topluma ulaştıkları vaazların, İslâm tarihi boyunca dini düşüncenin halka benimsetilmesinde yaygın bir eğitim aracı olarak ne denli etkili olduğu, bu doğrultuda vaazların siyasi erkin mezhebi tercihleri doğrultusunda toplumun dini anlayışını şekillendiren birer araç olarak kullanıldığı hususlarına temas etmiştir. Çalışmanın böyle bir yönü tercih etmesinin ana nedenlerinden biri, Eğinli Rahmi Efendi'nin vaizlik mesleğini icrâ etmiş olmasıdır. Bir başka önemli etken ise iman konusuna dair akademik çalışmaların daha ziyade mütekellim veya fakih gibi İslâmî ilimlerin çeşitli dallarıyla iştigal eden simaların eserlerinden hareketle kaleme alınmış olmalarıdır. Halbuki çalışma boyunca ifade edildiği üzere vâizler, toplumu yönlendirme konusunda İslâm toplumunda kadılık görevi yürüten ya da ilm-i kelâmın dakik meseleleriyle ilgilenen bir mütekellimden daha etkili olabilmiş figürlerdir. Bu sebeplerle çok daha geniş bir çerçevede toplumu etkileyebilme imkanına sahip vâiz yahut hatip olarak adlandırılan kişilerin faaliyetlerine eğilmek gerekliliği, Eğinli Rahmi Efendi örneğinde görüldüğü üzere açığa çıkmaktadır.

19. yüzyıl İstanbul vâizlerinden Eğinli Rahmi Efendi'nin yaşadığı yüzyıl, vâizlere yönelik eleştirilerin arttığı, bu doğrultuda bazı önlemlerin alınarak vâiz yetiştirmek üzere alternatif tedris müesseselerinin kuruluşlarına yönelik faaliyetlerin yürütüldüğü bir süreç olmuştur. Vâizlerin ilmi yetkinliklerinin kaybolduğu böylesi bir süreçte Eğinli Rahmi Efendi, söz konusu olumsuz portreden çok uzakta, aldığı başarılı medrese eğitimini, vaaz tecrübesiyle de birleştirerek kelâm konularını vaazlarına konu edinebilme becerisini gösteren bir Osmanlı âlimi olarak tebellür etmektedir. Nitekim çalışmamıza konu olan ve dönemin vâizlerine kaynaklık eden *Tefcîru't-tesnîm* isimli eseri, ilmi bir heyetin tashih ve onayından geçerek vücut bulmuştur. Dolayısıyla makalemize konu olan söz konusu eseri, Osmanlıların vaaz kürsülerine ilmi bir müdahalesi şeklinde değerlendirmekteyiz. İrşad vazifesini bir âlimin adaleti olarak niteleyen Eğinli, hayatı boyunca toplumla temas edebilmenin vermiş olduğu yetkinlikle kaleme aldığı *Tefcîru't-tesnîm fî kalbin selîm* isimli eserinde, Osmanlıların Sünnî aidiyetlerini şekillendiren kurucu metinleri kendisine kaynak olarak kullanmıştır. Vâiz kimliği ile Eğinli, ilgili eserlerde yer alan ve Müslüman halkın bilmesi gereken zarurî dini bilgileri aktarırken anlaşılır olmalarını sağlayacak tarzda yöntemler kullanabilmiştir.

Eğinli'nin kelâm literatürünün ana konularından olan iman meselesini ele alışı, dönemin aydınlarının modern düşüncenin birer ürünü olan materyalist ve pozitivist fikirlerinin, Osmanlı Müslüman

toplumunun inanç esaslarında meydana getirdiği çözülme ile yakından ilişkilidir. Zira Eğinli'nin vaizlik yaptığı süreçte inanç esaslarını ilgilendiren modern fikirler revaçtadır. Böyle bir ortamda asli görevi kelâmî herhangi bir meseleyi salt tartışıyor olmaktan ziyade toplumun buna olan ihtiyacını gözlemlemek olan Rahmi Efendi, bu doğrultuda bir aksiyon geliştirmiştir. Nitekim bir vâizden beklenmeyecek ölçüde imanî bilginin konusu yapması, vaaz kürsülerinde alışıktığımız şefaathat anlatılarının yanında kişinin birey olarak kendi yapıp ettikleriyle cennete girmesinin mümkün olduğunu vurgulaması, hitap ettiği toplumu düşünen ve sorumluluk alan insanlar olarak görmek istediğini göstermektedir. Ayrıca Eğinli Rahmi Efendi'nin, iman-amel ilişkisini bireysel boyutun ötesinde, toplumsal adalet düzeninde ve doğa olayları ile ilişkili bir biçimde ele alarak insan eylemlerinin sonuçlarının bu alanlarda olumsuzluğa neden olabileceği ihtimalleri üzerinde durması, kelâmî meselelerin vaaz kürsülerinde toplumu aydınlatıcı nasihatler olarak kullanılabildiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Acat, Yaşar. "Eğinli Rahmî Efendi: Hayatı, İlmi Kişiliği ve Arap Diline Dair Kaleme Aldığı Eserleri". *Uluslararası Erzincan Tarihi Sempozyumu*. 988-1005. Erzincan: Erzincan İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019.
- Âlûsî, Numan b. Mahmud el-. *Ğâliyetü'l-mevâiz*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Askalânî, İbn Hacer el-. *Lisânü'l-Mizân*. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971.
- Babanzade, Ahmed Naim. "Vâizler: Vâiz nedir?" *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 1/2 (21 Ağustos 1324), 22-23.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam*. çev. Tanıl Bora. İletişim Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Berkey, Jonathan P. "Preaching and the Problem of Religious Authority in Medieval Islam". *Muslim Preaching in The Middle East And Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Büchner, Louis. *Madde ve Kuvvet*. çev. Baha Tevfik - Ahmed Nebil. Dersaadet: Arsen, ts.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "KADIZÂDELİLER". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/100-102. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

- Diğiroğlu, Filiz. "II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık: İslâmî Metinleri Kim Üretir?-II". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/54 (15 Haziran 2018), 1-44.
- Doğan, Recai. "Osmanlı'nın Son Döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vâizlik". *Diyanet İlmi Dergi* XXXV/1, Özel Sayı (1999), 171-206.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2008.
- Ebu'l-Kemal. "Mesâil-i Diniyyemiz ve Vâizler -I-". *İslâm Dünyası* 15 (1331 1329), 234-236.
- Ebu'l-Kemal. "Mesâil-i Diniyyemiz ve Vâizler -II-". *İslam Dünyası* 16 (1331 1329), 247-249.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*. çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 1996.
- Gümüşoğlu, Hasan. "Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç Yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2010), 55-90.
- Gümüşoğlu, Hasan. *Türk Modernizmi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- Harpûtî, Abdullatif. *Abdullatif*. çev. Ahmet Aslantürk. İstanbul: Eser Neşriyat, 1981.
- Hobevî, Osman b. Hasan el-. *Dürretü'l-vâizîn*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1313.
- Karaman, Hayreddin. "Vaaz Kaynaklarının Tavsif ve Tenkidi". *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. 1-3/391-408. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kârî, Ali el-. *Şerhu'l-emâlî li Aliyyi'l-Kârî*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Katip Çelebi. *Mizânü'l-Hak fî ihtiyâri'l-ahak*. çev. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB. Yayınları, 1993.
- Kur'an Yolu*. Erişim 20 Haziran 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Matüridi, Ebu Mansur el-. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Nesefî, Ebu'l Muin Meymun b Muhammed en-. *Tabsiratü'l Edille fi Usulî'd-Din*. ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

- Özcan, Tahsin. “Rahmi Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/423-424. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Rahmi Efendi, Eginli Mehmed. *Tefcîrû't-tesnîm fî kalbin selîm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.
- Sâlimî, Ebû Şekûr es-. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Sübki, Tâcüddin es-. *Mu'îdû'n-Ni'Am ve Mübîdû'n-Nikam*. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1948.
- Şehbenderzâde, Ahmed Hilmi. *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1974.
- Şeker, F. Mehmet. *Osmanlı İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Şinâsi, İbrahim. *Müntebihât-ı Eş'âr*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Şükrü, Mehmed. “Vâizlerimiz Hakkında Bir Kaç Söz”. *Beyânü'l-Hak* 7/174 (20 Ağustos 1328), 3052-3054.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Mevzûâtü'l-Ulum*. 2 Cilt. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Yazıcı, Nesimi. “Tanzimat Dönemi Ramazanlarında Vaaz ve İrşad Hizmetleri Üzerine Değerlendirmeler”. *Diyanet İlmi Dergi* XLI/3 (2005), 105-116.
- Yeşil, Mahmut. *Vaaz Edebiyatında Hadisler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- İlmiyye Sâlnâmesi*. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1334.

Extended Summary

This research is about the work called *Taffîr al-tasnîm fî qalb al-salîm*, which consists of the sermons of Eginli Rahmi Efendi (d. 1327/1909), a nineteenth-century Ottoman preacher. Based on the content of the work, it seems that Eginli explained the basic principles of belief, especially faith, to the members of the Ottoman Muslim community who were confronted with modern thought. The distinctive aspect of the study is that it deals with the work of a preacher

who has the opportunity to influence the society in a much wider framework, not the works of a mutakallim or jurist.

Since our study deals with a sermon text, first, the information about the historical function of sermons, the institution of preaching is provided and the question of the role of sermon in transferring religious knowledge to the society are elaborated. In line with this question, emphasis was placed on attitudes of early Islamic states towards the institution of preaching and preachers. The tabligh institution which was officially founded by Muawiya as an instrument of legitimacy against the criticisms levelled to his authority. While the Abbasid caliphs' respect to preachers made them gain prestige around the palace on the one hand, this also paved the way for Mu'tazili scholars such as Amr b. Ubaid (d. 761/144) to be considered religious authorities. During periods of intense sectarian conflict, preachers appointed by the government tried to avoid conflict by delivering sermons in line with the official religious discourse. Ibn Nubate (d. 1366/768), one of the famous scholars of the Mamluk period, points out of that the job preacher is even more effective than the job of qadi in directing the society. He also emphasizes that the ruler should be careful when appointing preachers not to cause segregation in society.

Sermons and preaching maintained their importance in the formation of religious understanding in the Ottoman period. The debates emerging after the calamity called Qadizade Movement, which is an indication of the role played by the preachers, caused social turmoils such as the looting of darwish lodges and small minor riots mosques. In the modernization period, the search to solve the problems related to the institution of preaching has started. In the reign of Abd al-Hamid, and the following period, the government officially tried to solve the problems related to the preaching institution.

As a concrete sign of westernization, Rahmi Efendi was appointed as a preacher after the declaration of Tanzimat and Islahat Fermanı, which was a clear indication of westernization. In this period, Ottoman intellectuals were influenced by the modern currents such as positivism and materialism. The intellectuals under the influence of that ideas presented their reform proposals to break the influence of religion in social life directly to the sultan of that time. The Ottoman

intellectual's contact with the idea of modernization was not limited to a specific group but also spread to the general public. For this reason, the scholars of that period, including Eginli Rahmi Efendi, perseveringly emphasized the issue of faith and the relationship between faith and action in their sermons. The 19th century in which Rahmi Efendi of Egin lived, due to the scientific inadequacy of those who carried out the mission of preaching, measures were taken by the government and activities were carried out to create alternative education. In this period when criticism was levelled against the preachers, Eginli paints a portrait that is exempt from negative comments about preachers. The fact that Eginli's work, *Taffir al-tasnim*, which is the subject of this research, was printed after the approval of religious authorities is an indication of his professional competence. Combining the successful madrasa education with his missionary experience, Rahmi Efendi showed the skill of expressing the essential religious content of the Ottoman society in an understandable language in his sermons.

Rahmi Efendi, benefiting from his preaching job experience, closely observed the problems facing society in the area of faith. This situation especially is evident in the sources of his work called *Taffir al-tasnim*. Eginli, who considers his profession a heavy responsibility, used the canonical texts that reflect the characteristics of the Ottoman Sunnism in dealing with theological issues such as tawhid, disbelief, faith, and the relationship between faith and action. Because, according to him, the true and sound faith in the society depends on the performance of preachers. For this reason, the basic belief issues that a Muslim must learn must be transmitted to the society on the basis of main Sunni ideas. Rahmi Efendi combined the successful school education he received with his preaching experience, in his sermons, Rahmi Efendi showed the skill of conveying religious hopes in a language understandable to Ottoman society, which was faced with modern intellectual movements. In Eginli's sermons, the subject of *isbat al-wajib* has an important place in understanding the idea of tawhid. For, both polytheists and the Christians who believe in the Trinity are in error regarding attributing a partner to God although they do not doubt the existence of God. To this effect, Eginli explains the evidence of the *huduth* to his listeners as a way of proving the

existence of God as it is the case in Sunni theological tradition. In addition, as a response to the challenges of materialist ideas that were common in his time, it seems that Eginli presents the movements of the seas, the movement of the winds, the movement and tranquility of tree leaves as evidence for the existence of Allah.

Eginli believes that before discussing faith, one should understand the concept of disbelief which is the biggest mistake, and explains the types of disbelief by giving the literal and metaphorical definitions of the term. For him, among the types of disbelief, the type that threatens the community's belief system is al-kufr al-hukmi. Comparing Allah to creatures as Mushabbiha did, the belief that the Qur'an was created, belittling the issues that should be respected in the Sharia is within the scope of al-kufr al-hukmi (blasphemy). Eginli's reference to the issue of faith and action which is one of the main topics of Islamic belief foundations shows degeneration in the Muslim society of that period in the field of belief. Eginli's definition of faith is a comprehensive definition compared the exclusive one by Ahl al-Hadith as part of faith. He surprisingly emphasizes the theological aspects of the issue of iman, which is unexpected from a preacher. Along with the traditions of intercession that we are used to in the pulpit of the sermon, he emphasizes that a person may enter heaven by his deliberate actions is noteworthy. This method he follows in his sermon shows that he wants to see a rational and responsible Muslim society. Not only addressing the individual aspects of the relationship between faith and action but also dealing with beliefs' relation to natural events and social justice shows that a preacher can use theological issues in enlightening the society.

91 Soruda İmâmiyye Kelamının Özü: Şeyh Müfid'in *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Uşûl* Adlı Eserinin Tercümesi ve Değerlendirmesi

The Epitome of Imâmiyya Kalâm within the Framework of 91 Questions: Turkish Translation of al-Shaykh al-Mufid's *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl* and Its Review

Bekir Altun*

Öz

Şeyh Müfid, hayatı boyunca İmâmiyye kelamını geliştirme ve rasyonelleştirme çabası içerisinde olmuştur. Bu uğurda birçok eser telif etmiş ve eserlerinde farklı metodolojiler denemiştir. Kendisinden sonrakilere yol haritası olacak bir eser olarak ise *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Uşûl* adlı eseri kaleme almıştır. Zira İmâmiyye'de kelamî meselelerin nasıl ele alınacağına dair önemli ipuçları sunmakta ve bir kelam metodolojisi ortaya koymaktadır. *en-Nüket*, onun sistematik olarak kaleme aldığı ilk eseri olmakla birlikte İmâmiyye içerisinde de ilk sistematik kelam eseri olma hüviyetine sahiptir. Öncelikle İmâmiyye kelamına ait terimlerin anlamını verdikten sonra sırasıyla tevhîd, nübüvvet, imamet, va'd ve va'îd, konularını sistemli bir şekilde ele almıştır. Dikkat çeken husus ise girişte adalet ile ilgili bazı kavramların anlamlarını vermesine rağmen (muhtemelen yazma nüshalardaki

Abstract

Al-Shaykh al-Mufid tried to develop and rationalize the Imâmiyya kalâm throughout his life. For this purpose, he wrote many works and tried different methodologies in his works. He wrote the work *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl* as a work that will be a road map for the Imâmiyya scholars after him. Because it provides important clues on how to deal with theological issues in Imâmiyya and reveals a kalâm methodology. Although *al-Nukat* is his first systematic work, it is also the first systematic kalâm work in Imâmiyya. In this work, al-Mufid first explained the meaning of the terms of the Imâmiyya kalâm, and then systematically dealt with the subjects of ta-whîd, prophethood, imâmate, wa'd and wa'îd, respectively. The point that draws attention here is that although it explains the meanings of some concepts related to justice in the introduction part (probably due to the wear of the manuscripts), it did not include the mention of justice as a principle in the

* Dr., İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul, Türkiye / e-posta: bekir.altun@istanbul.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0001-5611-1840>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
11.09.2022	22.12.2022	31.12.2022
DOI 10.18403/emakalat.1173740		

tahrifattan kaynaklı) eserin sistemi içerisinde bir prensip olarak adalet bahsine yer vermemiştir. Eserde muhteva ve metot yönüyle Mu'tezili düşüncenin, özellikle Kâdi Abdülcebbâr'ın etkisi görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Şeyh Müfid'in *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserinin içerik ve üslup açısından değerlendirilmesi yapılarak eserin Müfid'e aidiyeti ile ilgili tartışmalara değinilmiştir. Ardından eser, açıklayıcı dipnotlar verilerek tercüme edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmâmiyye, Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, sistematik kelimeler, Kâdi Abdülcebbâr.

system of the work. In the content and method of the work is seen the influence of Mu'tazilite thought, especially al-Qādî 'Abd al-Jabbār. In this study, firstly, al-Shaykh al-Mufid's work *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl* was reviewed in terms of content and method. Then the work was translated with explanatory footnotes.

Keywords: Imâmiyya, al-Shaykh al-Mufid, *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl*, systematic kalâm, al-Qādî 'Abd al-Jabbār.

1. Şeyh Müfid ve İmâmiyye Şîası'ndaki Yeri

Şeyh Müfid'in hayatı, fikirleri ve eserleri hakkında hem yerli hem de yabancı yeterince kaynak mevcuttur. Bu nedenle tekrara düşmeden bilimsel araştırma ve yayın etiği çerçevesinde değerlendirmesini ve tercümesini yaptığımız bu eserin daha iyi anlaşılması için Müfid'in hayatı ve İmâmiyye içerisindeki konumu hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân olan Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh künyesi ile de anılmaktadır.¹ Doğum tarihi hakkında 333/945,² 336/948³ ve 338/950⁴ gibi muhtelif tarihler zikredilmekle birlikte öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin zikrettiği 338/950 yılının

¹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 252, 279; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 2010), 381; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm (Kum: Menşûrâtü eş-Şerif er-Radî, ts.), 157-158; Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.), 112-113.

² Mîrzâ Abdullâh Efendî el-İsbehânî, *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fuzalâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşî, 1403), 176-177.

³ Necâşî, *Ricâl*, 384; Abdülazîz et-Tabâtabâî, "eş-Şeyhu'l-Müfid ve Atâuhu'l-Fikriyyi'l-Hâlid", *Hayâtü'sh-Şeyhi'l-Müfid*, ed. Hasan el-Emîn vd. (Kum: Dâru'l-Müfid, 1431), 16.

⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 279; Tûsî, *el-Fihrist*, 158; İbn Şehrâşûb, *Meâlim*, 112.

daha isabetli olduğu öngörülmektedir.⁵ Bağdat'ın Ukberâ⁶ şehrinde doğmuş ve henüz yedi yaşında iken eğitim almak maksadıyla babası ile birlikte Bağdat'ta Şiilerin yoğunlukta olduğu Kerh⁷ mahallesine taşınmıştır.⁸ İlk eğitimini babasından aldıktan sonra buradaki Ebû Abdillâh el-Basrî, Ali b. Îsâ er-Rummânî ve Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî gibi Mu'tezilî alimler ile Ebu'l-Ceyş el-Belhî ve Ebû Yâsir gibi Mu'tezilî kelâmı iyi bilen İmâmiyye alimlerinden ders almıştır. Kendisine "Müfid" lakabının da Mu'tezilî alimlerden hocası Rummânî⁹ ya da çağdaşı Kâdî Abdülcebbar¹⁰ tarafından verildiği aktarılmıştır. Akla önem veren bu alimlerin yanı sıra Şeyh Sadûk ve Ca'fer b. Muhammed b. Kûleveyh el-Kummî gibi nakle önem veren ahbâr alimlerinin de derslerine katılmıştır.¹¹ Hocası Şeyh Sadûk

⁵ Âgâ Buzurg et-Tahrânî, *Tabakâtü A'lâmi's-Sâa* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2009), 2/186-187; Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 55-57.

⁶ Ukberâ, Bağdat'ın kuzeydoğusunda Dicle nehri kenarında bulunan küçük bir şehirdir. Bkz. İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 228.

⁷ Kerh mahallesinin imarı Bağdat'ın Abbâsîler tarafından kurulmasından öncesine tekbül eder. Bu mahalle Büveyhîlerin Bağdat'a hakim olmasından sonra Şiilerin merkezi konumuna gelmiştir. Bkz. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 1/457; 4/448; M. Streck, "Kerh", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/585-587; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990), 5/267.

⁸ Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künye evi'l-Lakab* (Tahran: Çâphâne-i Hayderî, 1374), 5/361-363; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 58.

⁹ Rummânî ile ilgili rivayetler için bkz. Kâdî Nûrullah el-Mar'âşî (eş-Şüştî) et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Dâru'l-Hişâm, ts.), 2/157-158; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fî'l-İcâzât ve Terâcimi Ricâli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Mename: Mektebetü Fahrâvî, 2008), 343-344; Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâlî'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1991), 6/149-150; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 62-63.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar ile ilgili rivayetler için bkz. Tüsterî, *Mecâlis*, 2/158-159; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, 344-345; Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafsilü Tabakâti'r-Ruvât* (Necf: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 1992), 18/219; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 63-64.

¹¹ Şeyh Müfid'in hocaları hakkında bkz. Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978), 9-13; S. Waheed Akhtar, *Early Shî'ite Imâmiyyah Thinkers* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988), 82-83; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 79-98; Avni İlhan, "Müfid Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/502-503.

daha hayatta iken Müfid'den İmâmiyye'nin lideri olarak bahsedilir olmuş, hocasının 381/991 yılında vefatından sonra İmâmiyye'nin lideri konumuna gelmiştir.¹² Hocasının vefatına kadar daha çok ahbar merkezli eserler telif ederken hocasının vefatının ardından akla dayalı eserler ortaya koymuştur. Özellikle akla önem veren alimlerden aldığı akılcı eğitim ile İmâmiyye kelamının rasyonelleşmesine ve sistemleşmesine büyük bir katkı sağlamıştır. Böylelikle İmâmiyye'de Usûlî geleneğin kurucuları arasında yer almıştır.¹³

Şeyh Müfid'in Şii-İmâmî geleneğe akılcı tutumun yanı sıra en önemli katkısı sistematize etmeye çalıştığı usûlü'l-hamse (tevhîd, adalet, meâd, nübüvvet ve imâmet) konularında olmuştur. Onun görüşlerinin yer aldığı çok sayıda eser günümüze ulaşmış¹⁴ ve genel olarak kelamî görüşlerini *Tashîhu'l-İ'tikâdât*, *Evâilü'l-Makâlât*, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl ve en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserlerinde toplamıştır. Kanaatimizce onun bu dört eseri Şii-İmâmiyye kelamını sistemleştirme çabalarını temsil etmektedir. *Tashîh*'te esasen herhangi bir sistemden bahsetmek güçtür, o hocasının *el-İ'tikâdât* adlı eserindeki fikirlerini eleştirmek maksadı ile ele almış ve onun bu eserinin sistemini takip etmiştir. *Evâil*'de de bir sistem oluşturma çabası içerisinde olmamış ancak sistemleşmenin ilk sinyallerini bu eserde vermiştir. Zira genel olarak tevhîd (md. 18-25), adalet (md. 26-31), nübüvvet (md. 32-35), imamet (md. 36-52), meâd/ahiret (md. 53-71)

¹² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 252, 279; Tûsî, *el-Fihrist*, 157-158. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) eserini 377/987 yılında yazdığı göz önüne alındığında Şeyh Sadûk'un vefatından önce onu İmâmiyye'nin lideri olarak nitelemesi onun İmâmiyye içerisindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir.

¹³ İmâmiyye içerisinde Usûlî düşüncenin sistemleşmesi ve gelişmesi Şeyh Müfid ile birlikte olmuştur. Ancak Müfid'in hocaları İbnü'l-Cüneyd ve İbn Ebî Akîl, akılcı tutumları nedeniyle Usûlîliğin ilk temsilcileri olarak kabul edilmişlerdir. Bkz. Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/5; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 53-54, 86-88; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 193-216.

¹⁴ Eserlerinin listesi için bkz. İrfan Abdülhamid, *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shi'ism* (Cambridge: Cambridge University, Doktora Tezi, 1965), App. 7; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 88-93; McDermott, *al-Shaikh al-Mufid*, 25-45; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 129-165.

ve latîfû'l-kelâm (md. 82-156) konularını belirli bir sıraya göre ele almıştır. Bu konular için genel bir bâb başlığı koymasa da konuları peş peşe işlemekle okuyucuya bu imkanı tanımaktadır. O, bu iki eserle akılcı sisteme geçişi yapmıştır. Onun asıl sistematik eserleri *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* ve *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*'dir.¹⁵

Müfid'in yukarıda bahsi geçen eserleri hangi tarihlerde kaleme aldığına dair bilgimiz olmamakla birlikte izlemiş olduğu metodolojiyi ve görüşlerindeki değişimi takip ettiğimizde *Tashîh, Evâil, en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* ve *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* şeklinde bir sıralama ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu eserlerden *Tashîhu'l-İ'tikâdât*'ta hocası Sadûk'un *el-İ'tikâdât* adlı eserindeki görüşlerini eleştirmesinden dolayı, hocasına saygısına istinaden, onun 381/991 yılında vefatından sonra kaleme aldığını düşünmekteyiz. *Evâilü'l-Makâlât*'ı ise 389/999 yılında Kâdî Abdülcebbâr'ın Bağdat'a gelmesinden önce kaleme aldığını söyleyebiliriz. Zira bu eserinde henüz Kâdî Abdülcebbâr'ın tesiri yoktur ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin etkisi vardır.¹⁶ Bu tarihten sonra yazdığını düşündüğümüz *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* ve *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*'de Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisi görülmektedir.¹⁷

¹⁵ Müfid'in eserleri hakkında bilgi veren rical kitaplarında onun *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eseri zikredilmez. Ancak eserin içeriği Müfid'in fikirleri uyumlu olduğu için çağdaş Şii-İmâmî araştırmacılar ve eserin muhakkiki eseri ona nisbet ederek yayınlamışlardır. Bkz. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "Takdîm", *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, mlf. eş-Şeyh el-Müfid (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 3-4. Şeyh Müfid'in İmâmiyye kelimasını sistematik hale getirme çabaları hakkında ayrıca bkz. Bekir Altun, "Efforts to Systematize the Imâmiyya Kalâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid", *Turkish Journal of Shîite Studies* 4/1 (2022), 149-167.

¹⁶ Müfid'in bu eserinin hemen her yerinde Bağdat Mu'tezilesi'ne ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'ye atıf vardır. Özellikle latîfû'l-kelâm konularını ele aldığı kısmın neredeyse tamamını Kâdî Abdülcebbâr'dan alıntılanmıştır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 95-139 (md. 82-156).

¹⁷ Müfid, aşağıda da görüleceği üzere bu iki eserinde Kâdî Abdülcebbâr'ın bazı ifadelerini neredeyse birebir kullanmıştır. *Evâil*'de Belhî'den alıntılanıklarını açıkça belirtirken, *en-Nüket* adlı iki eserinde Kâdî Abdülcebbâr'ın ismini dahi zikretmez. Aynı tutumu talebeleri Murtazâ ve Tûsî'de de görmekteyiz. Halbuki, özellikle tevhid ve adalet ile ilgili Müfid'in bazı ifadeleri, talebelerinin ise kelim alanında telif ettikleri temel eserleri, Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadelerinin nere-

2. en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl ile İlgili Değerlendirmeler

Müfid'in bu eseri, İmâmiyye itikadını sistematize eden bir risale hüviyetinde olup, adından da anlaşılacağı üzere özet bir eserdir. Eserle ilgili değerlendirmemize geçmeden önce Şeyh Müfid'e aidiyetinden şüphe duyulmasından dolayı kısaca bu meseleye değinmekte fayda görmekteyiz.

Müfid'in hayatı ve fikirleri hakkında çalışma yapan McDermott, eserin Şeyh Müfid'e ait olup olmadığı konusunda şüpheyne düşmüştür. O, Müfid'in bu eserindeki görüşlerini *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserindeki görüşleri ile mukayese etmiş ve iki eser arasında çelişki olduğunu iddia etmiştir. Başka iddialar da öne sürmekle birlikte o, iddiasını Müfid'in *en-Nüket* adlı eserinde akli vahyin önüne koymasıyla temellendirmiştir. Nitekim Müfid, *Evâil*'de teklif meselesini ele alırken aklın vahiyden ayrılamayacağını ve vahye muhtaç olduğunu söylemiştir.¹⁸ Bu eserinde ise mükellefiyet bakımından Allah'ın insana yüklediği ilk sorumluluğun ma'rifetullah üzerine akıl yürütmek olduğunu belirtmiştir.¹⁹ McDermott, bunun üzerine Müfid'in *Evâil*'de akli nakle muhtaç gösterdiğini, *en-Nüket*'te ise akli vahyin öncesine koyduğunu belirterek bir zıtlık oluştuğunu ifade etmiştir.²⁰ Fakat burada bir tezatlık meydana geldiğini söyleyemeyiz. Zira Müfid'e göre mükellef olmanın şartı akıl iken, mükellef olunan konuların tespitinde akıl

deyse kopyası gibidir. Bu konudaki benzerlikleri doktora tezimizde açıkça ortaya koyduğumuz için burada tekrar etmeye gerek duymadık. Detaylı bilgi için bkz. Bekir Altun, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 208-327.

¹⁸ Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 44.

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, thk. Rızâ el-Muhtârî (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 20.

²⁰ McDermott, *al-Shaikh al-Mufid*, 44-45, 62-66, 374-375. Konu ile ilgili çalışmaları bulunan bazı çağdaş araştırmacılar da McDermott'un bu söylediklerine katılmışlar, ancak *en-Nüket*'te yer alan ifadelere değinmemişlerdir. Bkz. İ.K.A. Howard, "Şîî Kelâm Edebiyatı", çev. Mehmet Ali Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/22, 23, 24 (Şubat 1999), 223; Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 103; Habib Kartaloğlu - Ziya Erdinç, "Şîî-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ Mukayesesini", *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 153-155.

vahye muhtaçtır. Yani teklifin sınırlarını belirlemede akıl vahye muhtaçtır, ondan önce ise akıl gelir. Nitekim Müfid, *en-Nüket*'in dışında *Evâil*'de Allah'ı, peygamberini ve tüm gaybî konuları bilmenin iktisâbî olduğunu belirtmiş ve bu konularda zorlamanın söz konusu olamayacağını söylemiştir.²¹ Şayet Müfid, McDermott'un dediği gibi akıllı vahye muhtaç kılsaydı aynı eserdeki bu iki ifadede tenakuza düşmüş olurdu. Bu durumda *en-Nüket* adlı eserindeki "Allah'ın mükellef kulluna ilk farz kıldığı şeyin ma'rifetullahın delilleri üzerinde akıl yürütmektir" ifadesinin *Evâil*'deki ifadeyle bir tezatlık teşkil etmediği görülmektedir. Ayrıca *en-Nüket*'i tahkik eden Muhammed Rızâ el-Hüseynî, diğer eserleriyle uyum ve üslup açısından eserin Şeyh Müfid'e aidiyetinde herhangi bir şüphe olmadığını belirtmiştir.²² Bu eserin Müfid'e aidiyetinde biz de herhangi bir şüphe duymuyoruz. Zira Müfid'in telif hayatı bütüncül bir bakış açısı ile incelendiğinde onun hayatının nakilcilikten akılcılığa ve soru/sorun odaklıdan sistem odaklıya geçiş evresi olduğu görülecektir. Zaten erken dönem rical kaynaklarında Müfid'e ait tam da bu isimle bir eser zikredilmektedir.²³

İmâmiyye kelamının sistematize edildiği ilk eserin *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* olduğu bilinmektedir.²⁴ Halihazırda İmâmiyye'de bu

²¹ Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 61.

²² Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "Takdîm", *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, mlf. eş-Şeyh el-Müfid (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 8-9.

²³ Necâşî, *Ricâl*, 382; İbn Şehrâşûb, *Meâlim*, 114.

²⁴ Hüseynî, "Takdîm", 1413, 8. Nevbaht ailesi üyelerinden İbn Nevbaht olarak bilinen ve erken dönemdeki bazı eserlerde hicrî dördüncü asrın ilk yarısında vefat ettiği zikredilen Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht'a ait olduğu bilinen *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm* adlı başka bir eser daha vardır. Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Allâme el-Hillî, *Envârü'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*, thk. Muhammed Necmî ez-Zencânî (Kum: eş-Şerif er-Radî, 1984), 2; İsbehânî, *Riyâzu'l-Ulemâ*, 4/38; Ali Ekber ez-Ziyâî, "Mukaddime", *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*, mlf. İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mer'âşî, 2007), 13-15. Şayet eser Müfid'den önce telif edildi ise ilk sistematik eser İbn Nevbaht'ın eseri olmaktadır. Ancak Madelung, bu eserin içeriğinin Nevbahtîlerin görüşlerine tezatlıklar içerdiğini, Şerîf Murtazâ'nın görüşlerine daha uygun olduğunu söylemiş ve bu eserin belirtilen tarihten en erken bir asır sonra yazılmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Aynı görüşü İbn Nevbaht'ın eserini tahkik eden Ali Ekber Ziyâî de paylaşmış ve İbn Nevbaht'ın hicrî beşinci asır ile yedinci asır arasında bir zamanda yaşamış olabileceği kanaatine varmıştır. Bkz. Wilferd Madelung, *Dini Ekoller ve Mezhepler*, çev. A. Bülent Ünal (İzmir: Acme, 2001), 72-73; Ziyâî, "Mukaddime", 15-18. *el-Yâkût* adlı eserin içeriği ve sistemi incelendiğinde Madelung ve Ali Ekber Ziyâî'nin bu konuda haklı olduğunu söyleyebiliriz. Zira

eserden önce yazılmış sistematik bir eser günümüze ulaşmış değildir. Şeyh Müfid'e ait bu eserin yazılış tarihi ile ilgili elimize ulaşan herhangi bir bilgi yoktur. Ancak metnin içeriğine baktığımızda ve yukarıda ortaya koyduğumuz kronoloji çerçevesinde yazım hayatının üçüncü evresinde kaleme aldığını söyleyebiliriz.²⁵ Özellikle bir tarih belirtmek gerekirse yukarıda da belirtildiği üzere 389/999 yılından sonra olmalıdır. Zira Kâdî Abdülcebbâr bu tarihte hac ziyareti sonrasında Bağdat'a uğramış ve burada bir yıl kalmıştır.²⁶ Bu esnada Müfid'in talebesi Şerîf Radî, Kâdî Abdülcebbâr'ın bizzat kendisinden bazı kitaplarını okuduğunu belirtmiştir. Bu kitaplar arasında *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserini de zikretmiştir.²⁷ Müfid'in bu eserin içeriğinde ve metodolojisinde *Şerh*'in etkisi açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Bu nedenle eserin 389/999 yılından sonra kaleme alınması kuvvetle muhtemeldir.

Müfid'in bu eserinde dikkat çeken en önemli husus hem metodolojik hem de içerik olarak Basra Mu'tezilesi'nden Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisinin görülmesidir. Zira daha önceki eserlerinde (örn. *Evâilü'l-Makâlât*) Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin

Şeyh Müfid'e kadar İmâmiyye içerisinde sistematik bir kalam eserinin mevcudiyetinden bahsetmek mümkün değildir. Şeyh Müfid'in sistematik kalam eserlerine baktığımızda ise hayatının sonlarına doğru yani hicri dördüncü asrın sonları beşinci asrın başlarına doğru yazdığı anlaşılmaktadır. Bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 185-186; Altun, "Efforts to Systematize", 156-157.

²⁵ İmâmiyye'nin ahbar merkezli yapısında rasyonel dönüşümü başlatan Şeyh Müfid'in eserleri incelendiğinde bu dönüşümün onun hayatında da olduğu gözlemlenmektedir. Öyle ki hayatının erken dönemlerinde ahbârî ekolün etkisi, ortasında Bağdat Mu'tezilesi'nin sonlarında ise Basra Mu'tezilesi'nin etkisi görülür. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 177-187; Altun, "Efforts to Systematize", 152-153.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medînetü's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 2001), 12/414; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1986), 383; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1961), 117; Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103.

²⁷ Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422), 330. Radî'nin bu beyanından anlaşıldığı üzere ne zaman telif edildiği ile ilgili net bir bilgi olmayan *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* 389/999 yılından önce kaleme alınmıştır.

etkisi görülmekteydi.²⁸ Ancak İmâmiyye kelimasında usûlî dönüşümün bir simgesi olan Müfid, zamanla fikirlerinde değişikliğe gitmiş ve İmâmiyye kelimasını sistemleştirmenin yollarını aramıştır. Bu sistemi ise çağdaşı ve birçok zamanda görüşme imkanı bulduğu, hatta aralarında hoca talebe ilişkisi olabileceğine dahi ihtimal verdiğimiz,²⁹ ayrıca talebeleri Radî ve Murtazâ'nın da hocası olan Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde bulmuştur. Müfid'in, İmâmiyye kelimasını tevhîd, risâlet, imâmet ve va'd-va'îd şeklinde dört temel prensipte birleştirdiği görülmektedir. Eser tetkik edildiğinde adalet bahsini içermediği görülmektedir. Bunun sebebi muhtemelen eserin günümüze ulaşan nüshalarında eksiklik olmasından ya da tahrifata uğramasından kaynaklı olmalıdır. Zira Müfid, kelim sahasındaki diğer eserlerinde adalet ile ilgili meselelere yer vermiştir.³⁰ Hatta *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserinde ayrı başlık altında incelemiştir.³¹ Hüsün ve kubuh çerçevesinde birkaç cümle ile izah edilen bu konu şayet *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl*'de de bu kadar kısa ele alındıysa tahrifata uğrayan sayfalarda ilgili kısımların silinmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim tahkikte kullanılan üç yazma nüshada da ne

²⁸ Müfid, bu eserinin giriş bölümünde aşağıda görüleceği üzere latifü'l-keâm konularına ait bazı terimleri izah etmiştir. *Evâilü'l-Makâlât*'ta bu konulardaki fikirlerinin neredeyse tamamının Belhî ile aynı olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Müfid'in bu eserinde faydalandığı diğer bir kişinin de Belhî olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 95-139 (md. 82-156).

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, Şeyh Müfid'den yaşça büyüktür (8-18 yaş) ve ikisi de aynı dönemde Ebû Abdillâh el-Basrî'ye Bağdat şherinde talebe olmuşlardır. Şayet Kâdî Abdülcebbâr buradan ayrılmasından önce ders verme faaliyetlerine başlamışsa Müfid'e hocalık yapmış olma ihtimali de mevcuttur. Konu hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 108-109.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâdîti'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 42, 46, 63, 103; Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 57-61.

³¹ Müfid bu eserinde İmâmiyye kelimasını tevhîd, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd olmak üzere beş asıl altında incelemiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 32-33. McDermott'un Şeyh Müfid'e aidiyetini şüpheli bulduğu bir diğer eser de *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*'dir. Zira erken dönem kaynaklarda bu eserin ismi zikredilmez. Ancak Şeyh Müfid'in vefatının bininci yılı münasebetiyle düzenlenen sempozyumda sempozyum heyeti, metodolojik olarak farklılıklar barındırsa da eserin içeriğinin Müfid'in fikirlerine tezatlık barındırmadığı gerekçesiyle eseri Şeyh Müfid'e nisbet ederek yayınlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. McDermott, *al-Shaikh al-Mufid*, 41-44; Hüseyinî, "Takdîm", 1413, 3-4; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 187; Altun, "Efforts to Systematize", 158.

olduğu anlaşılamayan, tahrif olmuş yazılar mevcuttur.³² Ayrıca eserin ilk bölümünde adalet ile ilgili hasen ve kabîh terimlerine yer vermiştir. Bu nedenle İmâmiyye kelimasını sistematik hale getirmeye çalıştığı bir eserde adalet bahsini ele almamasını mümkün görmüyoruz. Kasıtlı olarak ele almadı ise de bunun nedeni hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Şayet sorulara ya da bab başlıklarına numara verseydi bu sorunu çözmek daha kolay olurdu. Bu eseri, diğer eserleri, özellikle *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eseri ile birlikte düşündüğümüzde İmâmiyye kelimasını tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet, va'd ve va'id olmak üzere beş temel prensip altında sistematize ettiğini söyleyebiliriz. Kâdi Abdülcebbâr'ın sisteminde tevhîd, adalet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker yer alırken³³ Müfid ondan farklı olarak son iki prensibin yerine nübüvvet ve imâmet ilkelerini koymuştur.³⁴

İçerikteki etkilenmelere örnek verecek olursak, Müfid, eserine daha başlarken Kâdi Abdülcebbâr'ın *Şerh*'e başladığı gibi başlamıştır. İlk olarak açıkladığı şey mükellef bir kulun üzerine farz olan ilk şeyin ne olduğu yönündeki varsayımsal bir sorudur. Bu soruya “Allah'ın (ma'rifetullahın) delilleri hakkında nazarda bulunmaktır (akıl yürütmektir)” şeklinde cevap vermiş ve ma'rifetullahı ulaşmanın tek yolunun nazarda bulunmak olduğunu söylemiştir.³⁵ Bu ifadeler ise Kâdi Abdülcebbâr'ın ifadelerinin neredeyse birebir aynısıdır. Nitekim Kâdi Abdülcebbâr da eserine aynı varsayımsal soru ile başlamış ve ma'rifetullahı ulaşmanın yegâne yolunun nazarda bulunmak olduğunu söylemiştir.³⁶ Müfid, başlangıçtaki bu tutumunu özellikle tevhîd ile

³² Anlaşılamayan bu türden yerler için bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 26 (md. 27), 30 (md. 43).

³³ Kâdi Abdülcebbâr'ın konuları ele alış biçimi için bkz. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 1/200; Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdi Abdülcebbâr, “el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn”, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Amâra (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971), 1/317-318.

³⁴ Kâdi Abdülcebbâr, nübüvvet konularını *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*'de usûlü'd-dîni tevhîd, adalet, nübüvvât ve şerâi' olmak üzere dört prensip altında toplamış, nübüvvet konularını ayrı bir prensip olarak ele almış ve va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker prensiplerini adalet ilkesinin içine yerleştirmiştir. Bkz. Kâdi Abdülcebbâr, “el-Muhtasar”, 1/317-318.

³⁵ Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 20.

³⁶ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/64.

ilgili kısımda da devam ettirmiştir. Bu konudaki benzerlikleri metni tercüme ederken aşağıda gösterdiğimiz için burada tekrar göstermeye gerek duymadık.

Kâdî Abdülcebbâr, İmâmiyye'ye imamet konusunda detaylı eleştiriler yöneltmişken³⁷ Şeyh Müfid'in onun sistemine ve fikirlerine teveccüh etmesinin sebebi ne olabilir? Bu sorunun cevabını aslında kendisi vermiştir. Ona göre Mu'tezile'nin kimlik inancı el-menzile beyne'l-menzileteyn, İmâmiyye'nin ise imamettir. Bu ikisi dışındaki benzerliklerin önemi yoktur. Ona göre bu iki kimlik prensibinden birini benimseyen bir kimse, mezhebinin diğer tüm görüşlerini reddetse bile İmâmiyye'ye ya da Mu'tezile'ye mensuptur. Bunlar dışındaki benzerliklerden dolayı bir kimse Mu'tezile'ye ya da İmâmiyye'ye nisbet edilemez.³⁸ Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerh*'i telifi esnasında Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsediği ile ilgili rivayetler de vardır.³⁹ Bu rivayetlerin sıhhati ile ilgili şüpheler olsa da şayet Kâdî Abdülcebbâr bu fikri benimsedi ise Şeyh Müfid'in onun fikirlerine ve sistemine yönelmesinde etkili olmuş olabilir.

Müfid'in Kâdî Abdülcebbâr'a teveccühü talebeleri Murtazâ ve Tûsî'ye de aksetmiştir. Onlar da İmâmiyye kelamının temel konularını Kâdî Abdülcebbâr gibi beş temel esas üzerine inşa etmişlerdir. Bunlar tevhîd, adalet, va'd ve va'id, nübüvvet ve imamet olarak göze çarpmaktadır. Konuların önemli bir kısmını Kâdî Abdülcebbâr gibi ele alırlarken Murteza ise onu, imâmet ve nübüvveti temel esas olarak zikretmediği için eleştirmiştir.⁴⁰ Sistemde olduğu gibi içerikte de yine hocalarını takip etmişler ve tevhîd ve adalet bahsinin neredeyse

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmiyye'nin imamet anlayışını eleştirdiği eseri için bkz. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl* (Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1963), 20/1-2 ciltler.

³⁸ Detaylı bilgi için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 181-182.

³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/714; Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", 366. Bu rivayetler Zeydiyye'ye meyilli kimselerden gelmiştir. Bu nedenle rivayetlere temkinli yaklaşmak gerekir. Rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 109-111.

⁴⁰ Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405), 1/165-166.

tamamında ve imâmet akidesi ile çelişmeyen hemen her kelimî konuda Kâdî Abdülcebbâr'ı taklit etmişlerdir.⁴¹

Müfîd'in telif ettiği *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adındaki bu eseri kelama giriş yani kelam usulü kitabıdır. Tüm ilimlerde olduğu gibi kelam ilminin de kendine has ıstılahları vardır. Bazı kelimeler farklı ilim dallarında farklı anlamlara gelebilmektedir. Şeyh Müfîd, İmâmiyye kelamının tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve va'd-va'îd meselelerindeki terminolojisini ortaya koymak için bu eseri telif etmiştir. Bu yönüyle eser, İmâmiyye'nin kelam ıstılahlarının oluşum sürecini göstermesi açısından ayrı bir önemi haizdir. Soru-cevap yöntemiyle⁴² oluşturduğu eserinde muhaliflerin sorma ihtimali bulunduğu, İmâmiyye kelamı için önemli doksan bir soruyu⁴³ cevaplandırmıştır. Eserinin ilk (giriş) bölümünde diğer bölümlerde geçecek olan bazı kavramların terimsel anlamları hakkında bilgi vermiştir. İki, üç ve dördüncü bölümlerde alemin hudûsu ve ilahî sıfatlar çerçevesinde tevhid konusundan bahsetmiştir. Beşinci bölümde risâlet, altıncı bölümde imâmet, yedinci bölümde ise va'd ve va'îd konularını ele almıştır. Görüldüğü üzere, kelâmî terimlerin açıklandığı bir giriş bölümünün ardından İmâmiyye kelamını sırası ile tevhid, nübüvvet, imâmet ve va'd-va'îd meseleleri olmak üzere dört ana konu altında sistema-

⁴¹ Murtazâ ve Tûsî, tevhid ve adalet konularının tümünde diğer konuların ele alınışı ve metodolojisinde Kâdî Abdülcebbâr'ı taklit etmişlerdir. Çağdaş araştırmacılar bunların tespiti için mukayeseli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Âişe Yûsuf el-Menâî, *Usûlû'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992); Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017); Hussein Ali Abdulsater, *Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology: al-Sharîf al-Murtadâ and Imami Discourse* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017); Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 264-293; Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 291-327; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*.

⁴² Soru-cevap yöntemi Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn* adlı eserinde kullandığı bir yöntem olup, zaman zaman *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de de kullanmıştır. Aşağıda da görüleceği üzere sistem ve içerik yönünden bu eserler birbirine oldukça benzemektedir.

⁴³ Eserin günümüze ulaşan nüshalarında şayet tahrif olan bir bölüm yoksa doksan bir soru bulunmaktadır. Bu sayı yeni bir yazma nüsha tespit edildiğinde daha da artabilir.

tize etmeye çalışmıştır. Kendisinden önceki diğer mezhep kelimcilerinin sıkça kullandığı latifü'l-kelâm meselelerini de giriş bölümünde ele almış ve herhangi bir kelimî meseleyi izahtan geri bırakmamıştır. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere giriş bölümündeki birkaç terimsel açıklamanın (hasen, kabîh) dışında adalet ile ilgili meselelere eserde yer verilmediği görülmektedir.

Aşağıda eserin tercümesi yapılırken, zaman zaman Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirlerine benzer görüşler ve talebelerinin onu takip ettiği noktalar açıklanarak dipnotlandırılmıştır. Metinde bulunmayan tamamlayıcı ifadeler köşeli parantez [], metin içindeki bazı açıklayıcı bilgiler ise normal parantez () içerisinde verilmiştir. Tercümede Muhammed Rızâ el-Hüseynî tarafından tahkiki yapılan nüsha temel alınmış ve onun yazma nüshaları karşılaştırırken yapmış olduğu değerlendirmeler göz önünde bulundurulmuştur.

3. Eserin Tercümesi

en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl (fî İlmi'l-Kelâm)

[Müellifin Girişi]

Rahmân ve Rahîm olan Allâh'ın adıyla.

Allah başarı ihsan eylesin, hatadan uzak tutsun ve yardım etsin.

Bundan sonra;

Muvahhidlerin çoğu sözlerine, mübtedîleri doğru yola iletmek maksadıyla Yüce Allah'ın mükellef kullarına farz kıldığı ilk şey hakkındaki görüşü izah ederek başlamışlardır. Bunu ise falanca bir kişinin farazi soruları üzerine tertip etmişlerdir:

[1] Bir kimse “Allah'ın mükellef kullarına farz kıldığı ilk şey nedir?” dediğinde, ona “Allah'ın (ma'rifetullahın) delilleri hakkında akıl yürütmektir.” denir.

[2] Şayet bir kimse “Bunun delili nedir?” derse, ona “Çünkü Allah ma'rifetullahı farz kılmıştır, ma'rifetullahı ulaşmanın yolu ise yalnızca ma'rifetullahın delilleri hakkında akıl yürütmektir (nazar).” demelisin.⁴⁴

⁴⁴ Bu ifadelerin aynısını Kâdî Abdülcebbâr da kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/64.

Bu doğru bir sözdür, ayrıca bunun dışında mükellefin kendisine farz olan şeyin ne olduğunu bilmesi için bu konuda akıl yürütme (nazar) bilgisine de sahip olması gerekir.

Bölüm [1]: Nazara Giriş Mahiyetindeki Lafızların Anlamlarının ve Arazların Mahiyetinin Açıklanması

[3] Şayet bir kimse, “Nazar ne demektir?” derse, ona “O, görünerin (hâzır) delaletini i’tibâra alarak görünmeyene (gâib) ulaşma hususunda aklın kullanılmasıdır.” demelisin.⁴⁵

[4] Bir kimse, “İ’tibâr ne demektir?” derse, ona “Nefse gizli olan şeyden istifade etmek için nefse açık olan şey hakkındaki fikirdir.” demelisin.

[5] Bir kimse, “O (i’tibâr), nazar mıdır yoksa onun dışında başka bir şey midir?” derse, ona “O, nazarın aynısıdır.” demelisin.

[6] Bir kimse, “Eğer o ikisi aynı anlamda ise niçin iki yönden açıklama yaptınız?” derse, ona “Onun iki zıt yönden bir tefsiri yoktur. Bilakis onlar ibare, keşf ve izah bakımından farklı olsalar da manada ittifak ederler. Bu, ilim ehli (ehlü’t-tahsîl) tarafından da inkar edilmez.” demelisin.

[7] Bir kimse, “Akıl ne demektir?” derse, ona “Akıl, mana olarak müstenbetâtın⁴⁶ bilgisini ayırt etmek demektir ve akıl, kötülüklerin hakikatini anlamasından dolayı akıl olarak isimlendirilir.” demelisin.

[8] Bir kimse, “İlim ne demektir?” derse, ona “İlim, bir şeyin mahiyeti üzere (olduğu gibi) olduğuna dair mu’tekidin (inanan kimsenin) kendisiyle nefsinin sükûn bulduğu (sükûnu’n-nefs) bir itikattir.”⁴⁷ demelisin.

[9] Bir kimse, “Nefsin sükûn bulması (sükûnu’n-nefs) ile işaret ettiği şey nedir?” derse, ona “O, nazar ve hüccet yönünden meydana

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, nazarı “bilgiyi elde etmek için deliller üzerine akıl yürütmek” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

⁴⁶ Müstenbetât, Kur’an ve sünnetten istinbat edilen hükümler için kullanılan bir terimdir. Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2017), 234; Ferhat Koca, “İstinbat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/368-369.

⁴⁷ Bu tanım, Kâdî Abdülcebbar’ın tanımının bir benzeridir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/76.

gelmesi sebebiyle itikadın zıttında kendisi için bulunan şüpheleri ortadan kaldırma kudretini sağlayan bir manadır.”⁴⁸ demelisin.

[10] Bir kimse, “Cehl ne demektir?” derse, ona “O, bir şeye mahiyetinin (olduğunun) dışında bir şey olarak inanmaktır.” demelisin.

[11] Bir kimse, “Ma’rifet (bilgi) ne demektir?” derse, ona “O, derin bilgi sahibi olmak (tefekkuh) demektir.” demelisin.

[12] Bir kimse, “Öyleyse bu prensipten dolayı her alimin ârif ve inançlı (mu’tekid) olması gerekir.” derse, ona “Bu gerekli değildir. Çünkü alimin tanımı, ilim sahibi olan demek değildir. Zira alim, bazen manasını bildiği şeyden müstağni olabilir.” demelisin.

[13] Bir kimse, “Şekk ne demektir?” derse, ona “O, nefsin bir şeye mahiyeti üzere ya da mahiyetinin dışında başka bir şey olarak inanmaktan uzaklaşarak tereddüt (tevakkuf) etmesidir.” demelisin.

[14] Bir kimse, “Yakîn ne demektir?” derse, ona “O, nefsin kendisine açıklanan ve izah edilen şey üzere kat’î olmasıdır.” demelisin.

[15] Bir kimse, “Hakk ne demektir?” derse, ona “Kendisine inananı (mu’tekid) delilin desteklediği şeydir.” demelisin.

[16] Bir kimse, “Bâtıl ne demektir?” derse, ona “Kendisine inananı beyanın boşa çıkardığı şeydir.” demelisin.

[17] Bir kimse, “Sahih ne demektir?” derse, ona “O, hakk ile aynı manadadır.” demelisin.

[18] Bir kimse, “Fâsid ne demektir?” derse, ona “O, bâtil ile aynı manadadır.” demelisin.

[19] Bir kimse, “Sıdk (doğru) ne demektir?” derse, ona “O, bir şeyin mahiyeti üzere (olduğu gibi) olduğu haberidir.” demelisin.

[20] Bir kimse, “Kızb (yalan) ne demektir?” derse, ona “O, bir şeyin mahiyetinin hilafına olduğu haberidir.” demelisin.

[21] Bir kimse, “Haber ne demektir?” derse, ona “O, hakkında doğru ve yalan olması mümkün olan şeydir.” demelisin.⁴⁹

⁴⁸ “Sükûn-u nefis” tabiri, Mu’tezile’nin icat ettiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tabiri ilk kullananlardan birisi Ebû Hâşim el-Cübbâî’dir. Bkz. Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlî’ d-Dîn* (İstanbul: Matbaatü’ d-Devle, 1928), 5. Kâdî Abdülcebbâr bu tabiri, kalbin mutmain olması ve onda herhangi bir şüphenin olmaması anlamında kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13, 36; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/76-78.

⁴⁹ Bu tanım aynı zamanda Mu’tezile’nin de tanımıdır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/319-322; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/716.

[22] Bir kimse, “Hasen (iyi/güzel) ne demektir?” derse, ona “O, yapılması akla uygun olan şeydir.” demelisin.

[23] Bir kimse, “Kabîh (kötü/çirkin) ne demektir?” derse, ona “O, yapılması akla aykırı olan şeydir.” demelisin.

[24] Bir kimse, “Delîl ne demektir?” derse, ona “O, nefsin anlamaya çalıştığı şeyin idrak edilmesi hususunda itibar edilen şeydir.” demelisin.

[25] Bir kimse, “Hüccet ne demektir?” derse, ona “O, delîl ile aynı manadadır.” demelisin.

[26] Bir kimse, “Şüphe ne demektir?” derse, ona “O, nefsin hakk zannederek bâtıldan elde ettiği şeydir.” demelisin.

[27] Bir kimse, “.....” derse, ona “..... hakk cihetinden.”⁵⁰ demelisin.

[28] Bir kimse, “Şey ne demektir?” derse, ona “O, mevcûd demektir.” demelisin.

[29] Bir kimse, “Mevcûd ne demektir?” derse, ona “O, kendisiyle ya da kendisinde etki meydana gelmesinin sahîh olduğu şeydir.” demelisin.

[30] Bir kimse, “Ma’dûm ne demektir?” derse, ona “O, kendisiyle ya da kendisinde etki meydana gelmesinin sahîh olmadığı şeydir.” demelisin.

[31] Bir kimse, “Hades ne demektir?” derse, ona “O, yokluktan sonra var olmadır.” demelisin.

[32] Bir kimse, “Kıdem ne demektir?” derse, ona “Ezelde var olan dır?” demelisin.

[33] Bir kimse, “Cisim ne demektir?” derse, ona “O, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olandır.” demelisin.

[34] Bir kimse, “Cevher ne demektir?” derse, ona “O, kendisinden cisimlerin meydana geldiği şeydir.” demelisin.

⁵⁰ Metni elindeki üç nüshadan tahkik eden Muhammed Rızâ el-Hüseynî, metnin bu kısmında tahrif olmasından kaynaklı olarak boşluklar oluştuğunu söylemiş ve yazıdan kalan anlaşılır kısmı noktalar koyarak metne eklemiştir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 26.

[35] Bir kimse, “Araz ne demektir?” derse, ona “O, varlığı için kendisinden başkasına ihtiyaç duyan şeydir. Araz için bir yerde bulunma (لَبْتُ) cisimlerin bir yerde bulunması gibi olmaz.”⁵¹ demelisin.

[36] Bir kimse, “İctimâ ne demektir?” derse, ona “O, kendisi ile cevherlerin bir araya geldiği şeydir.” demelisin.

[37] Bir kimse, “İftirâk ne demektir?” derse, ona “O, kendisiyle cevherlerin ayrıldığı şeydir.” demelisin.

[38] Bir kimse, “Mümâsse ne demektir?” derse, ona “O, ictimâ ile aynı anlamdadır.” demelisin.

[39] Bir kimse, “Mübâyene ne demektir?” derse, ona “O, iftirâk ile aynı anlamdadır.” demelisin.

[40] Bir kimse, “Hareket ne demektir?” derse, ona “O, cevherlerin kendisiyle (iki ayrı vakit içinde)⁵² iki farklı mekana yol kat etmesini ifade eden şeydir.” demelisin.

[41] Bir kimse, “Sükûn ne demektir?” derse, ona “O, cevherlerin kendisiyle iki ayrı vakitte tek bir mekanda bulunduğunu (لَبْتُ) ifade eden şeydir.” demelisin.

[42] Bir kimse, “Âlem ne demektir?” derse, ona “O, ikisinde ve ikisi arasında cevher ve arazların bulunduğu gökyüzü ve yeryüzüdür.” demelisin.

[43] Bir kimse, “..... cinslerdendir?”⁵³ derse, ona “İki cins olup, ikisi için üçüncüsü söz konusu değildir ve o ikisinden her biri birçok cins ihtiva eder.” demelisin.

[44] Bir kimse, “O ikisi nedir?” derse, ona “O ikisinin yukarıda cevher ve arazlardan olduğu zikredilmişti.” demelisin.

⁵¹ Müfid, muhtemelen burada arazların bâkî olmadıklarını kastetmiş olmalıdır. Zira Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*'ta arazın bâkî olmayan şey olduğunu söylemiştir. Bkz. Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 98 (md. 90).

⁵² Eserin muhakkiki, eserin başka bir nüshasında “iki mekan” ifadesinden sonra “iki vakit” ifadesinin de yer aldığını belirtmiştir. Biz de aşağıda sükûn ifadesinde de yer almasından dolayı tercümede parantez içinde de olsa bunu kullandık. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 29.

⁵³ Muhakkikinin belirttiğine göre noktalı bıraktığımız bu yerde tüm nüshalarda ya boşluklar mevcuttur ya da metin anlaşılamayacak kadar tahrif olmuştur. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 30.

Bölüm [2]: Âlemin Hâdis Oluşu, Âlemin Muhdisinin İspatı ve Bu Muhdisin Sıfatlarının Açıklanması Hakkında Söz⁵⁴

[45] Bir kimse, “Âlemin hâdis oluşunun delili nedir?” derse, ona “Cüzlerinin değişime uğraması ve bu cüzlerin artma ve eksilme ihtimalinin olmasıdır.” demelisin.

[46] Bir kimse, “Bunun delalet yönü ve delili nedir?” derse, ona “Çünkü o, şayet kadîm olsaydı, kıdem sıfatı ile mütehasıs olurdu ve kıdemin bu sıfattan ayrılması imkansız olurdu. Bu da ademin kadîm ve yok olma (butlân) ile ilişkilendirilmesi gibi bozuk bir düşüncenin türemesine neden olurdu.” demelisin.

[47] Bir kimse, “Âlemin (muhdisinin olması gerektiğinin)⁵⁵ delili nedir?” derse, ona “Başlangıçta bir kitabe için bir katip, bir bina için bir bani ve bir mesaha (yüzölçümü/alan) için bir mâsîh (yüzölçüm-cüsü) olması gereken bir durumdur.” demelisin.

[48] Bir kimse, “Bu muhdisin varlığının delili nedir?” derse, ona “Faili olmayan bir fiilin varlığının imkansızlığı ve bu failin vücûd, ilim ve hayat sahibi oluşu akılda yerleşik bir durumdur. O halde o (faili olmayan fiil), ma’dûmdandır -hiçbir şey değildir- imkansız bir durumdur.” demelisin.

[49] Bir kimse, “Onun var olduktan sonra yokluğu niçin caiz değildir?” derse, ona “Onun kıdemi için caiz değildir. Çünkü varlık sebebiyle kadîm olmak, yokluk sebebiyle kadîm olmaktan daha evlâdır.” demelisin.⁵⁶

⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr tevhîd konusunu benzer bir tertip ile madde üzerinden kaleme alınması gerektiğini söylemiştir. Bunlar sırasıyla; âlemin hudûsunun ispatı, muhdisin ispatı, muhdiste bulunması gereken sıfatların açıklanması, yarattıklarının sıfatlarının onda bulunmasının imkansız oluşunun bilinmesi ve muhdisin vahdaniyetinin ispatıdır. Müfid’in bu bölümü takiben ele aldığı üçüncü ve dördüncü bölüm de göz önüne alındığında Kâdî Abdülcebâr’a ın bu eser üzerindeki etkisi daha da iyi anlaşılacaktır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, “el-Muhtasar”, 1/322.

⁵⁵ Muhakkik, parantez ile belirtilen kısmın eserin nüshalarında boşluk/silik olduğunu, bir nüshasında ise sayfanın kenarına iliştiirildiğini söylemektedir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 32.

⁵⁶ Müfid’in âlemin/cisimlerin hudûsunu ispatlama yöntemine bakıldığında dört merhaleden oluşan bir yol takip ettiği görülmektedir. Birincisi, âlemin artma, eksilme ve değişme özelliği bulunan cüzlerden meydana geldiğini ispatlamadır. İkincisi, bu özelliklerin hâdis olduğunu ispatlamadır. Üçüncüsü kıdem sıfatının zattan ayrılmasının mümkün olmaması nedeniyle bu özelliklerin kadîm olamayacaklarının ispatıdır. Dördüncüsü ise bu özelliklere sahip olan şeylerin de hâdis olduğu neticesine ulaşmaktır. Onun bu yöntemi, Kâdî Abdülcebâr’ın cisimlerin hudûsu hakkında öne sürdüğü yöntemle benzetmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, öncelikle

[50] Bir kimse, “Onun kadîm oluşunun delili nedir?” derse, ona “Çünkü onun varlığının kaynağı kendisidir, bizden kaynaklanan bir şey değildir. Biz bundan cevherleri ve arazların özel cinslerini ele alırken bahsettik.”⁵⁷ demelisin.

[51] Bir kimse, “Onun hayy olmasının delili nedir?” derse, ona “Alemden bulunan şeyler onun kudretinin tesirlerini iktiza eder. Kâdir olmak, aklen hayy olmayı gerekli kılar.” demelisin.⁵⁸

[52] Bir kimse, “Onun kâdir oluşunun delili nedir?” derse, ona “Başlangıçta aciz olandan ve ölüden meydana gelmesi imkansız olmakla birlikte fiillerin gerçekleşmesi onunla (kâdir olmakla) ilgilidir.” demelisin.⁵⁹

[53] Bir kimse, “Onun âlim olduğuna delalet eden şey nedir?” derse, ona “Buna delalet eden şey, onun fiillerinde mükemmellik (itkân)⁶⁰ bulunması ve belirli bir nizama (ittisâk) göre tezahür etmesidir. Ayrıca bu sıfatla birlikte olan şeyler -başlangıç itibariyle- câhil kimse için imkansızdır.” demelisin.

cisimlerin hâdis olduğunun üç şekilde bilineceğini söylemiştir. Birincisi, Allah’ın birliği, adaleti ve vahyin sahih olduğunun bilinmesiyle cisimlere vahiyle istidlâlde bulunulur. İkincisi, yalnızca Allah’ın kadîm olacağının bilinmesi, cisimlerin kadîm olamayacağını bilinmesini gerektirir. Çünkü kadem sıfat-ı nefsi bir sıfattır. Şayet cisimler kadîm olsaydı Allah ile benzer olmasını gerekli kılar. Allah ise eşi ve benzeri olmayandır. Bu yönüyle kadîm olmayan cisimler hâdis olur. Üçüncüsü ise itimâd delili olup, Kâdî Abdülcebbar onu dört öncülle izah etmiştir. Birinci öncül, cisimlerde ictimâ, iftirâk, hareket, sükûn gibi nitelikler (meânî) mevcuttur. İkinci öncül, bu nitelikler yaratılmıştır. Üçüncü öncül, cisimler bu niteliklerden ayrı ve önce değildir. Dördüncü öncül ise tüm bunlar çerçevesinde cismin de yaratılmış olması gerekmektedir. Bu öncüllerin ilki her daim ilk sırada sonuncusu ise son sırada olması gerekir. Ortadakilerin ise sıralaması önemli değildir. Örneğin nasıl ki Zeyd’i tam olarak bilmediğimizde onu uzun ve siyah olarak nitelememiz mümkün değilse, aynı şekilde cisimleri de bilmeden onları hâdis ya da kadîm olarak nitelememiz mümkün değildir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/154-156; Ayrıca bkz. Altun, *Mu‘tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 248-249.

⁵⁷ قُلْ: لَآ يَتَأْتِي مِنْهُ مَا لَا يَتَأْتِي مِنْهُ لَاحِدٌ مِّنَ الْجَوَاهِرِ، وَالْأَجْنَاسِ الْمَخْصُوصَةِ “من الأعراض” şeklinde. Muhakkik, burada geçen “منا لحدثنا” ifadesinin eserin farklı nüshalarında “من الحدث لا” ve “من الحدث” şeklinde yer aldığını belirtmiştir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 33. Durum bu olunca anlam “Çünkü onun varlığının kaynağı kendisidir, sonradan meydana gelen cevherler ve arazların özel cinslerinden kaynaklanan bir şey değildir” şeklinde olmaktadır.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, Allah’ın hayy olmasını kâdir ve âlim olmasına bağlamıştır. Ona göre bir kimsenin kâdir ve âlim olması onun ancak hayy olması ile mümkündür. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/260.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar da Allah’ın Kâdir olmasını kendisinden fiil meydana gelmesine bağlamıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/244.

⁶⁰ İtkân ya da diğer kullanımıyla mütkan, sözlükte mükemmel, tam, yanlışsız, eksiksiz gibi anlamlara gelir. Müfid’in hocası Şeyh Sadûk, Allah’ın âlim olmasının delili olarak Allah’tan

[54] Bir kimse, “Onun semî’ oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun -afetlerden uzak bir şekilde- hayat sahibi oluşunu ispat eden şeydir.” demelisin.

[55] Bir kimse, “Onun basîr oluşunun delili nedir?” derse, ona “Yukarıda sem’in delaletinde takdim edilen şeydir.” demelisin.⁶¹

[56] Bir kimse, “Onun hakîm oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun ganî oluşunu ve kötünün kötülüğünü bilmesini ispat eden şeydir.” demelisin.

[57] Bir kimse, “Onun ganî oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun kıdemini ve kadîm⁶² sıfatında muhtaç olmaya yer olmadığını ispat eden şeydir.” demelisin.

[58] Bir kimse, “Onun sıdk oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun hikmetini ve kötü olandan müstağni olduğunu ispat eden şeydir.” demelisin.

[59] Bir kimse, “Onun zâlim olmadığının delili nedir?” derse, ona “Onun hikmette ganî olduğunu ispat eden şeydir. Çünkü zulüm kötüdür.” demelisin.

[60] Bir kimse, “Onun cevâd ve kerîm oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun hakîm ve rahîm olduğuna delalet eden şeydir.” demelisin.

Bölüm [3]: Teşbihin Reddedilmesi Hakkındaki Söz

[61] Bir kimse, “Onun yarattıklarına benzemediğinin delili nedir?” derse, ona “İttifakla belirtildiği üzere buna delil olan şey, teşbihte hâdis olanın delalet ettiği bir şeyin bulunmasıdır. Onun kadîm olduğu ise sabittir.” demelisin.

mütân ve muhkem fiiller meydana gelmesini sunar. Müfid de *en-Nüketü l-l’itkâdiyye* adlı diğer eserinde Allah’ın alim olmasına delil olarak muhkem ve mütân fiil meydana getirmesini sunmaktadır. Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyyh eş-Şeyh es-Sadûk, *et-Tevhîd* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 201; Müfid, *en-Nüketü l-l’itkâdiyye*, 23.

⁶¹ Kâdî Abdülcebâr da Allah’ın semî’ ve basîr sıfatlarını hayy sıfatına irca eder. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/270-274.

⁶² Eserin muhakkiki, eserin yazma nüshalarından birinde kadîm lafzının yerine kudret lafzının kullanıldığını söylemektedir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 34.

[62] Bir kimse, “Gözlerin onu idrak edemediğinin delili nedir?” derse, ona “Onun yarattıklarına benzemesi mümkün değildir. Ru’yet ise benzerliği zorunlu kılar.” demelisin.

[63] Bir kimse, “Bunun sem‘iyyattan delili nerededir?” derse, ona “Yüce Allah şöyle buyurmuştur: Gözler onu idrak edemez, ancak o gözleri idrak eder. O, latif ve habîrdir.”⁶³ demelisin.

[64] Bir kimse, “Onun zatıyla âlim oluşunun delili nedir?” derse, ona “Ona cehl isnat edilmesinin imkansız olması ve onun manasını bildiği diğer varlıklar üzerine cehaletin cevazının zorunlu olmasıdır.” demelisin.

[65] Bir kimse, “Onun zatıyla kâdir oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun zatıyla kâdir oluşuna delalet eden şey zatıyla alim oluşuna delalet eden şey ile aynıdır.” demelisin.

Hayat sıfatında da durum böyledir.

[66] Bir kimse, “Onun keliminin yaratılmış (muhdes) olduğunun delili nedir?” derse, ona “Buna delil olan şey onun keliminde yaratılmışlığın alameti olan tafsîl ve nizâmın bulunmasıdır.”⁶⁴ demelisin.

Bölüm [4]: Tevhîd Hakkındaki Söz

[67] Bir kimse, “Onun ilahlıkta tek olduğunun delili nedir?” derse, ona “İlahlığa müstahak olması sebebiyle noksanlıkla ilişkilendirilmesi imkansızdır. Bu manada tek olana ilave yapılması noksanlığı zorunlu kılar.”⁶⁵ demelisin.

⁶³ el-En‘âm 6/103.

⁶⁴ Burada tafsîl ile kastedilen muhtemelen kelâmın harf ve seslerden meydana gelmesi; nizâm ile kastedilen ise harflerin anlamlı bir bütün oluşturması için belirli bir düzene göre bir araya gelmesidir. Zira Müfîd *Evâilü’l-Makâlât*’ta kelâmın hâdis oluşunu bu şekilde izah etmiştir. Bkz. Müfîd, *Evâilü’l-Makâlât*, 126. Talebeleri Murtazâ ve Tûsî de konuyu benzer şekilde izah etmişlerdir. Benzer ifadeleri Kâdî Abdülcebbar da kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/3; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/368-372; Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli’l-İlm ve’l-Amel*, thk. Ya’kûb el-Ca’ferî (Kum: Dâru’l-Üsve, 1419), 90; Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî Usûli’d-Dîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381), 397; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Temhîdû’l-Usûl fî İlmi’l-Kelâm* (Kum: Merkez-i Tahsîsi-yi İlm-i Kelâm, 1394), 187-188, 196-198; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yecibu ale’l-İbâd*, thk. Muhammed Kâzım el-Mûsevî (Kum: Merkezü Nûri’l-Envâr, 1430), 81-82.

⁶⁵ Burada anlam vermeye çalıştığımız ikinci cümlelin aslı “ووجوبه فيما زاد... المعنى على الواحد” şeklindedir. Eserin muhakkiki üç nokta olan yerin tahrif olduğunu, bu nedenle okunamadığını, başka bir nüshada ise boş olan yerde “على” lafzının yer aldığını söylemektedir. Biz de anlamı buna göre vermeye çalıştık. Bkz. Müfîd, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 39.

[68] Bir kimse, “Öyleyse tek olana ilave yapılmasının noksanlığı zorunlu kılma yönü nedir?” derse, ona “İki veya daha fazla ilah olduğunda onlar arasında kudret ve tefādül (üstünlük/fazilet) bakımından eşitlik olmasının zarureti akıllarda yerleşik bir şeydir. Şayet eşit olsalardı, onlardan biri arkadaşının yapmayı dilediği şeyin zıttını dilediğinde ikisi de engel olurdu ve engel olmada da eşit olurlardı. Durum bu olunca ikisi de isteklerinin hiçbirini yerine getiremezdi. Bu ise noksanlığın had safhasıdır. Yine şayet tefādüliyet (üstünlük/fazilet) olsaydı -başlangıç itibariyle- noksanlık göstergesi olan mefdülün (daha az faziletli) olması da kaçınılmaz olurdu.” demelisin.

Bölüm [5]: Peygamberlik Hakkındaki Söz

[69] Bir kimse, “Onun peygamberler (as) göndermesinin cevazına delalet eden şey nedir?” derse, ona “Buna kudretinin olması ve buna güç yetirememesinin imkansız olmasıdır.” demelisin.

[70] Bir kimse, “Onun peygamberler göndermesinin hasen olmasının delili nedir?” derse, ona “Ona delil olan şey, bunda insanlar için lütuf bulunmasıdır.”⁶⁶ demelisin.

[71] Bir kimse, “Onda insanlar için bir lütuf bulunduğunun delili nedir?” derse, ona “Yukarıda sem‘iyyâtta sahih ile ilgili ifade edilen şeyler onun (lütfun) varlığına delildir.” demelisin.

[72] Bir kimse, “Sem‘iyyâtta onun (nübüvvetin) varlığına delalet eden şey nedir?” derse, ona “Kendisinde acizlik bulunduğu halde peygamberlik iddiasında bulunanların çoğunda -Rabbisi’ne⁶⁷ akılla nazaret etmek suretiyle- zuhur eden şeyler (hârikulâde olaylar) ile ilgili tevatür (mütevâtir) haberlerdir.” demelisin.

[73] Bir kimse, “Hz. Muhammed’in (as) nübüvvetinin delili nedir?” derse, ona “Ona delil olan şey, Arap’ı, Acem’i, havassı ve avamı Kur’ân ile alt etmesidir.” demelisin.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr da Allah’ın peygamber göndermesini hasen olarak görür ve bunun insanlar için bir lütuf olduğunu söyler. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/19; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/422, 440.

⁶⁷ Cümlemin aslı “فقل: تواتر الاخبار بما ظهر على كثير من مدعيها من العجز في نفسه بالنظر إلى رسه بالعقل” şeklindedir. Muhakkik, cümlemin sonunda yer alan “رسه” kelimesinde herhangi bir noktalama bulunmamasından dolayı bu kelimeye şüphe ile yaklaşmıştır. Bundan dolayı cümlemin anlamı tam olarak anlaşılamamakla birlikte bu kelimeyi “ربه” şeklinde okumayı isabetli bulduk. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 42.

[74] Bir kimse, “Kur’ân’ın delil oluş yönü nedir?” derse, ona “Onun delil olma yönü, bütün fesâhatçı ve belagâtçılara gerçek bir meydan okuma yapması ve nizam bakımından Kur’ân’a misliyle muaraza etme hususunda onları aciz bırakmasıdır.” demelisin.

[75] Bir kimse, “Kur’an konusunda onlarda hangi yönden aciziyet hasıl olmuştur? Bunun hücceti ve burhanı nedir?” derse, ona “Bunun delili (burhânı), nefisler için bütün söz türlerinden daha zor olan kılıca (savaşa) itiraz etmekten vaz geçmeleridir.”⁶⁸ demelisin.

Bölüm [6]: İmâmet Hakkındaki Söz

[76] Bir kimse, “Mu’mınlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib’in (as) imametinin delili nedir?” derse, ona “Buna delil olan şey, Hz. Peygamber’in (as) Hz. Ali’yi kendisine halife olarak tayin etmeyi insanların huzurunda gerçekleştirmesidir.” demelisin.

[77] Bir kimse, “Hz. Peygamber’in (as) Hz. Ali’yi kendisinden sonra halife ve imam olarak tayin etmesinin delili nedir?” derse, ona “Hz. Peygamber’in (as) ashabından bir gruba mü’mınlerin emirliği makamını elde etmesinden dolayı tebrik maksadıyla Hz. Ali’yi selamlamalarını emretmesi ile ilgili Şîa’nın tevatürüdür.” demelisin.

[78] Bir kimse, “Bu zamanda mütevatir olsalar bile Şîa’nın hatası olarak inanılan şey nedir?” derse, ona “O şey, bu zamanda mütavattirlerden olup, Hz. Peygamber’in (as) mucize, farz, sünnet ve hükümleri olarak nakledilen şeylerdeki Müslümanların hatası olarak inanılan şeydir.” demelisin.

[79] Bir kimse, “Hz. Hasan (as) ve Hz. Hüseyin’in (as) imametinin delili nedir?” derse, ona “Mü’mınlerin emirinin (as) imametine delalet eden şey, ona da delalet eder.” demelisin.

[80] Bir kimse, “Hz. Hüseyin’in (as) dokuz evladının imametine delalet eden şey nedir?” derse, ona “Mütevatir haber olarak Hz. Ali (as), Hz. Hasan (as) ve Hz. Hüseyin’in (as) imameti için yukarıda takdim ettiğimiz şeyler buna da delildir.” demelisin.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Arapların bir benzerini getirme hususunda Kur’ân’a muaraza etmekten aciz olduklarını hissettiklerinde savaşa yöneldiklerini, muarazada bulunmayı becerebilecek olsalardı böyle kolay bir yolu terk edip savaşa başvurmayacaklarını söylemektedir. Şeyh Müfid de bu kısa ifadeyle bunu özetlemeye çalışmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/460.

[81] Bir kimse, “Bununla birlikte onların imameti hakkında elinde üzerinde icmâ ve ittifak bulunan ahlâk mevcut mu?” derse, ona “Evet, bu konuda elimde hakkında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı şeyler mevcuttur.” demelisin.

[82] Bir kimse, “O halde hadi buna detaylı bir açıklama yap!” derse, ona de ki: “Ehl-i İslâm, Hz. Peygamber’in (sav) veda hacı dönüşü Hz. Ali’yi (as) Gadir-i Humm gününde tüm ümmet için [imam] tayin ettiği, sonra onlara bunu ‘Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır’ şeklinde bir hitapla açıkça ifade ettiği hususunda icmâ’ etmiştir. Bu nedenle kendisine itaat ve bu şerefli makam vacip olmuştur. Zira, ‘Mevlâ’ ibaresinin, ‘itaat edilen efendi’ (es-seyyidü’l-mutâ) anlamına geldiği hususunda dilbilimciler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.”

“Ehl-i İslâm, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye (as) ‘Senin benim yanımdaki konumun Harun’un Musa’nın yanındaki konumu gibidir, ancak benden sonra herhangi bir nebî olmayacaktır’ dediği hususunda da icmâ’ etmiştir. Böylece Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali’ye halifeliği vacip kıldı ve bu vesileyle bir imam olarak onun halife seçilmesini en açık ifadeyle beyan etmiş oldu.”

“Ehl-i İslâm, Hz. Paygamber’in (as) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için ‘Bu iki evladım, kıyama kalksınlar ya da kalkmasınlar ikisi de imamdır’ dediği hususunda ittifak etmiştir. Bu ise imamet hakkındaki görüşün en açık olanlarından.”

“Hz. Peygamber’in (as) ‘Benden sonra imamların sayısı Hz. Musa’nın (as) nakiplerinin sayısı kadardır, yani on iki imamdır’ dediği hususunda da Ehl-i İslâm arasında ihtilaf yoktur. Görüldüğü üzere bu haberler sahîh haberlerdir.”

[83] Bir kimse, “Şîa, imamet konusunda kendi içerisinde farklı mezhep ve görüşlere ayrılmışken, ihtilafı olarak zikrettiğiniz bir şey bizim için nasıl sahîh olur?” derse, ona “Bu, Kur’an’ın sahîh tevili yönüyle; mezhep mensupları mucizeler konusunda ...⁶⁹ ihtilaf etseler

⁶⁹ Eserin muhakkiki yazma nüshalarda burada cümlelerin bir kısmının tahrif olduğunu ve silik göründüğünü bu nedenle okunamadığını söylemektedir. Bu nedenle cümlelerin ne anlam ifade ettiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 49.

de ayetlerin delalet ettiği şeyler yönüyle; imamet konusunda Müslümanlar arasında ihtilaf olsa da Hz. Peygamber'in (as) özellikle alamet, farz, sünnet ve hükümlerinin delaleti yönüyle sahîh olur." demelisin.

Bölüm [7]: Va'd ve Va'id Hakkındaki Söz⁷⁰

[84] Bir kimse, "İtaat eden kimsenin itaatiyle mükafatı hak etmesinin delili nedir?" derse, ona "Buna delil olan şey, onun bu fiilinin iyiliğinin sabit olmasıdır. Nitekim -başlangıç itibariyle- fiillerden iyi olanın övgüyü gerektirmesi sabittir." demelisin.

[85] Bir kimse, "Asi kimsenin isyanıyla cezayı hak etmesinin delili nedir?" derse, ona "Buna delil olan şey, onun bu fiilinin kötülüğünün sabit olmasıdır. Nitekim -başlangıç itibariyle- fiillerden kötü olanın zemmedilmesinin iyi görülmesi de sahihtir." demelisin.

[86] Bir kimse, "Büyük günah işleyen kimsenin, bu günahı dolayısıyla affına cevaz verilmesinin delili nedir?" derse, ona "Buna delil olan şey, kendisine ceza verilmesi gerekli olan ve affın ve bağışlanmanın kendisinden cezayı kaldırmasına muhtaç olan kimseye affın aklen güzel olmasıdır." demelisin.

[87] Bir kimse, "Marifet ve namaz ehlinde büyük günah işleyen kimseler hakkında tevakkuf etmenin sıhhatine dair delil nedir?" derse, ona "(Buna delil olan şey) onların hak ettikleri fiilin kesin ve sabit olduğuna dair herhangi bir yönden delilinin bulunmamasıdır." demelisin.

[88] Bir kimse, "Bununla birlikte tevakkuf etme hususunda başka bir delil ya da beyan var mıdır?" derse, ona "Evet, delil ve beyanatların çoğu⁷¹ onunladır. O delil ise Kur'an'dır." demelisin.

[89] Bir kimse, "Bu konu Kur'an'da nerede geçer?" derse, ona de ki: "Allah Tebâreke ve Teâlâ şöyle buyurmuştur: 'Muhakkak ki Allah

⁷⁰ Şeyh Müfid bu konuda Mu'tezile ve Kâdî Abdülcebâr ile farklı düşünmekle birlikte metodolojik olarak konuyu benzer şekilde ele almıştır. Zira Kâdî Abdülcebâr da va'd ve va'id konusu içerisinde övgü-yergi/mükafat-ceza, büyük günah, şefaat gibi konuları ele almıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/492-613.

⁷¹ Eserin muhakkiki, burada geçen "ekser" kelimesinin tüm nüshalarda aynı olduğunu söylemiş, ancak ifadenin daha iyi anlaşılabilmesi için bu kelimenin "ekber" olabileceği ihtimalini de not düşmüştür. Müfid, *en-Nuket fî Mukaddimât*, 52.

kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bunun dışındakileri ise dilediği kimse için bağışlar.⁷² Allah Azze ve Celle yine şöyle buyurmuştur: ‘Rabbiniz sizi en iyi bilendir, dilerse size merhamet eder, dilerse de sizi azap eder. Biz seni onlara bir vekil olarak göndermedik.’⁷³ ve bunun gibi ayetler...⁷⁴

[90] Bir kimse, “Bu iki durum hakkında sana Hz. Peygamber’den (sav) naklolan bir şey var mı?” derse, ona de ki: “Evet, Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: ‘Kül⁷⁵ ve kömür haline geldikten sonra cehennemden çıkarılacaksınız.’ Hz. Peygamber (sav) yine şöyle demiştir: ‘Ben şefaati ümmetinden büyük günah işleyenler için sakladım.’ ve bu ikisi gibi olan haberler.”

[91] Bir kimse, “Bu görüş hakkında sunduklarınıza göre, tevakkuf olmaksızın affın kat’i olduğu esas bunun üzerine midir?” derse, ona “Allah korusun! Bu konuda kat’i olduğum şey, tevakkuf ettiğim şey üzeredir. Çünkü her âsî için tevakkuf ...dadır.”⁷⁶

“Tam manasıyla bilinmeyen müphem bir şey hakkındaki af üzerine genel olarak kesin bir kanı yoktur. Af konusunda kesinlik ise açık bir şekilde bilinerek tevakkuf olunan şey üzerinedir.” demelisin.

Kitap tamamlandı.⁷⁷

⁷² en-Nisâ 4/48, 116.

⁷³ el-İsrâ 18/54.

⁷⁴ Muhakkik, eserin tüm nüshalarında bu kısmın silik ya da tahrifli çıktığını söylemektedir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 53. Aşağıda hadislerden sonra kullandığı ifadeye bakıldığında herhangi bir eksikliğin olmadığını söyleyebiliriz.

⁷⁵ Muhakkik, metinde merkeze aldığı nüshasında olduğu şekliyle “samimi, candan, yürekten ve sıcak su” gibi anlamlara gelen “حميم” kelimesini kullanmış, ancak farklı nüshalarda “lav, kömürleşmiş şey, kül, mangal kömürü” gibi anlamlara gelen “حمم” şeklinde de geçtiğini dipnota düşmüştür. Biz de anlam bakımından daha uygun düşüğünü düşündüğümüz için diğer nüshasında geçen “حمم” kelimesine göre anlam verdik. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 53.

⁷⁶ Muhakkik, buradaki kelimeyi tüm nüshalarda deforme olduğu için boş bırakmıştır. Bu nedenle cümlelerin ne anlama geldiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 55.

⁷⁷ Muhakkik eserin diğer nüshalarında “kitap tamamlandı” ifadesinden sonra “Hamd alemlerin Rabbi olan Allah’a ve salat O’nun yarattıklarının en hayırlısı olan Hz. Muhammed ve onun temiz ailesine olsun” ifadelerinin de yer aldığını belirtmiştir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 57.

Kaynakça

- Abdulsater, Hussein Ali. *Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology: al-Sharîf al-Murtaḍā and Imami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Abdülhamid, İrfan. *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shi'ism*. Cambridge: Cambridge University, Doktora Tezi, 1965.
- Akhtar, S. Waheed. *Early Shi'ite Imāmiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Altun, Bekir. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmāmiyye Etkileşimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Altun, Bekir. "Efforts to Systematize the Imāmiyya Kalām in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (2022), 149-167. <https://doi.org/10.48203/siader.1107379>
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtaḍā Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdādî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed. *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimü Ricâli'l-Hadis*. thk. Muhammed Sâdik Âl-i Bahrululûm. Mename: Mektebetü Fahrâvî, 2008.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2017), 219-244.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. "Şerhu'l-Uyûn". *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. 365-399. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Müsevî. *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*. 8 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1991.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Medînetü's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 2001.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Allâme. *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*. thk. Muhammed Necmî ez-Zencânî. Kum: eş-Şerîf er-Radî, 1984.
- Howard, İ.K.A. "Şî'î Kelâm Edebiyatı". çev. Mehmet Ali Büyükkara. *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/22, 23, 24 (Şubat 1999), 206-226.
- Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Müsevî. *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafsilü Tabakâti'r-Ruvât*. 24 Cilt. Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 5. Basım, 1992.
- Hüseynî, Muhammed Rızâ. "Takdîm". *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*. mlf. eş-Şeyh el-Müfid. 3-4. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Hüseynî, Muhammed Rızâ. "Takdîm". *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl*. mlf. eş-Şeyh el-Müfid. 5-10. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2. Basım, 2017.
- İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb. *Meâlimü'l-Ulemâ*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1961.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İlhan, Avni. "Müfid Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İsbehânî, Mîrzâ Abdullah Efendî. *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fuzalâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 7 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşî, 1403.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn". *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. thk. Muhammed Amâra. 1/161-253. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEK Yayınları, 2013.

- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 193-216.
- Kartaloğlu, Habib - Erdinç, Ziya. "Şii-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ Mukayesesi". *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 149-182.
- Koca, Ferhat. "İstinbat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 264-293.
- Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 291-327.
- Madelung, Wilferd. *Dinî Ekoller ve Mezhepler*. çev. A. Bülent Ünal. İzmir: Acme, 2001.
- McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978.
- Menâî, Âişe Yûsuf. *Usûlû'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *el-Mûlahhas fî Usûlî'd-Dîn*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*. thk. Ya'kûb el-Ca'ferî. Kum: Dâru'l-Üsve, 1419.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *en-Nüket fî Mukaddimâtî'l-Usûl*. thk. Rızâ el-Muhtârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*. thk. Rızâ el-Muhtârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.

- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Ricâlû'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 2010.
- Radî, Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *et-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Streck, M. "Kerh". *İslam Ansiklopedisi*. 6/585-587. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Tabâtabâî, Abdülazîz. "eş-Şeyhu'l-Müfid ve Atâuhu'l-Fikriyyi'l-Hâlid". *Hayâtu's-Şeyhi'l-Müfid*. ed. Hasan el-Emin vd. 16-149. Kum: Dâru'l-Müfid, 1431.
- Tahrânî, Âgâ Buzurg. *Tabakâtü A'lâmi's-Şia*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2009.
- Tebrizî, Muhammed Ali Müderris. *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künye evi'l-Lakab*. 8 Cilt. Tahran: Çâphâne-i Hayderî, 4. Basım, 1374.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Fihrist*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm. Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-İktisâd fîmâ Yecibu ale'l-İbâd*. thk. Muhammed Kâzım el-Müsevî. Kum: Merkezü Nûri'l-Envâr, 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Temhîdû'l-Usûl fî İlmi'l-Kelâm*. Kum: Merkez-i Tahsîsi-yi İlmi'l-Kelâm, 1394.
- Tüsterî, Kâdi Nûrullah el-Mar'aşî (eş-Şüşterî). *Mecâlisü'l-Mü'minîn*. Dâru'l-Hişâm, ts.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şî'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112.
- Uyar, Mazlum. "İbnü'l-Cüneyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yurdagür, Metin. "Kâdi Abdülcebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ziyâî, Ali Ekber. "Mukaddime". *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*. mlf. İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm. 11-21. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mer'aşî, 2007.

Extended Summary

The first work in which Imāmiyya kalām was systematized is al-Shaykh al-Mufid's *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*. Before this work, there is no systematic kalām work of Imāmiyya that has survived to the present day. Although it is not known when al-Mufid wrote this work, the data we have suggests that he wrote it after 389/999. McDermott, who made research about al-Shaykh al-Mufid's life and works, claimed that some of the ideas in this work were incompatible with the thoughts in other works of al-Mufid. For this reason, he doubted that the work might have been written by al-Mufid. However, when al-Mufid's life is examined with a holistic perspective, it is seen that the reality is different from what McDermott claims. Because al-Mufid's intellectual life is a transition period from traditionalism to rationalism and from issue oriented to system oriented. As can be seen in the content of the work and in our review, there is no doubt that al-Mufid wrote the work.

Al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl is a summary of Imāmiyya kalām and is also a book of kalām method (uṣūl al-kalām). Al-Mufid created the theme in the form of question-answer and tried to answer ninety-one questions that could be asked to them. After a short introduction to the work, he dealt with the work in the form of seven parts (al-bāb). There are some lines on the pages of the work that we think have been worn out and erased over time. If there is an erasure, the number of questions and chapters may increase even more.

In the introductory part, al-Mufid answered the question "What is the first duty God puts upon morally responsible men?" (His answer to this question confused McDermott and he doubted that al-Mufid wrote the work). The first part is the introduction part, in which al-Mufid deals with the basic concepts of Imāmiyya kalām and tries to create a kalām terminology. In this part (questions 2-44), he explained the meanings of some important concepts related to tawhīd, justice, wa'd and wa'id, prophethood and imāmate. Concepts such as naẓar (reasoning), 'aql (reason), 'ilm (science), ma'rifa (knowledge), shakk (doubt), yaqīn (certainty), haqq (truth), bāṭil (false), ṣaḥīḥ (true), fāsid (corrupt), ṣidq (sincerity), kidhb (lying), ḥasan (good), qabīḥ (evil), ḥujja (proof), Shubha (suspicion), shay' (thing), mawjūd (existing), ma'dūm (non-existence), ḥadath (originated/produced in time),

qidam (uncreated/seniority), jism (body/composite thing), jawhar (atom/substance), ‘aradī (accident), ijtimā‘ (joined), iftirāq (separate), ḥaraka (motion/movement), sukūn (rest), and ‘ālam (world) are the main ones of these. After this introduction, which consists of forty-two questions, in the first three parts (parts 2-4), he discussed the issues related to tawhīd. In this context, in the second part (questions 45-60), he discussed the creation of the universe, its creator (God) and the attributes of this creator. In the third part (questions 61-66), he mentioned upon the issue of tashbīh (anthropomorphism) within the framework of the ru‘ya (vision of God) and kalām attribute. In the fourth part (questions 67-68), he tried to prove the impossibility of more than one God. After completing the issues related to tawhīd, he moved on to the fifth part (questions 69-75) about prophethood (risāla). In this section, he focused on the wisdom of Allāh’s sending prophets, the proofs of Muhammad’s (pbuh) prophethood and the Qur’ān’s evidence (dalāla) for him. The sixth part (questions 76-83) is about imāmate. Here, al-Mufid tried to prove the imāmate of twelve imāms, especially ‘Alī, Ḥassan and Ḥussein (ra). In this context, he narrated akhbār (ḥadīths) related to the subject. Finally, in the seventh part (questions 84-91), he mentioned the issues related to al-wa‘d and al-wa‘īd (promise and threat). In this part, he dealt with reward (thawāb) and punishment (‘iqāb), the position of the great sinner (al-murtakib al-kabā’ir), and intercession (shafā’a). Thus, he completed the work.

In this work, we observe that al-Mufid built the Imāmiyya kalām on four basic principles: tawhīd, risāla, imāmate, al-wa‘d and al-wa‘īd. The remarkable point here is that he does not mention the principle of justice. However, he also mentioned concepts such as ḥasan and qabīḥ related to justice in the introduction (first part), where he explained the basic terms. The reason for this may be that the pages in the manuscripts are worn out and erased. Because we observe that he gives place to the issues of justice in his other works on kalām. If this is the case, we understand that he systematized the Imāmiyya kalām under five basic principles: tawhīd, justice, risāla, imāmate, al-wa‘d and al-wa‘īd. Al-Mufid’s students al-Murtaḍā and al-Ṭūsī continued the system that he applied here, and they wrote more detailed works on these issues.

Another remarkable point in this work of al-Mufid is that he was influenced by al-Qādī ‘Abd al-Jabbār. Because in his previous works, we were seeing the influence of the Baghdād Mu‘tazila, especially Abū al-Qāsim al-Balkhī. In this work, he introduced a method with four/five fundamental principles for the first time as a system. He found this system in the works of his contemporary, al-Qādī ‘Abd al-Jabbār, with whom he had the opportunity to meet many times. However, while the system of al-Qādī ‘Abd al-Jabbār includes tawhīd, justice, al-wa‘d and al-wa‘id, al-manzila bayn al-manzilatayn and al-amr bi’l-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar, the system of al-Mufid is partially different from him. As a result, he replaced the last two principles with the principles of prophethood and imāmate. Al-Mufid benefited from the thoughts of al-Qādī ‘Abd al-Jabbār in the content of this work. He explained many of the terms he used, especially in the part about tawhīd, similar to al-Qādī’s statements.

This work of al-Mufid has an important place in understanding the effective factors in the development and systematization of Imāmiyya kalām. For such reasons, we thought it would be beneficial to translate the work into Turkish. In addition, we made some evaluations in order to better understand the work before the translation. Then we translated the work by adding the number of questions and the titles of the parts. During the translation, we tried to explain the points that we think al-Mufid was influenced by al-Qādī ‘Abd al-Jabbār in the footnotes.

İsmâîlî Yaratılış Düşüncesi: Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin Emr Teorisi Örneği*

The Notion of İsmâ'îlî Creation: The Case of Abû Ya'kûb al-Sijistânî's Theory of Amr

Yusuf SANSARKAN** - Çağfer KARADAŞ***

Öz

İsmâîlîliğin 4./10. yüzyıl Horasan-Mâverâünnehir dâîlerinden Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, (ö. 361/971'den sonra) Yeni Eflâtunculuğu mensubu olduğu mezhebin görüşlerine uyarlamıştır. Yeni Eflâtunculuğun ezeli âlem anlayışına karşı yoktan yaratmayı savunan İsmâîlîliğin uzlaştırılma çabası, bir tür ara formülün ihdasını gerekli kılmaktadır. Bu uzlaştırma çabasının yanında, Tanrı'nın yaratılanlarla en alt seviyede ilişkilendirildiği aşırı tenzih anlayışı, Yeni Eflâtunculukta görülen Tanrı'nın varlığa illet sayılmasını da dışarıda bırakmaktadır. Tanrı'nın ilk illet olduğunu reddeden Sicistânî, Kur'an'da ifade edilen "ol" (كن) emrin-den yola çıkarak Emr adını verdiği bir kavramın varlığa illet olduğunu dile getirmiş ve onu varlık ile Tanrı arasında bir vasıta addetmiştir. Varlık kategorisinin dışında kabul edilen

Abstract

Abû Ya'kûb al-Sijistânî (d. after 361/971), one of the 4th/10th century Khurāsān-Mā Warā' al-Nahr dā'is of İsmā'īlism adopted Neoplatonism to thoughts of the sect that he represented. The reconciliation effort of İsmā'īlism, which asserts creatio ex nihilo against Neoplatonism's conception of the eternal world, necessitates the invention of an intermediate formula. In addition to this effort, the understanding of extreme tanzih in which God is associated with the being at the lowest level also excludes the fact that God is the first cause of existence in Neoplatonism. Despite refusing that God is the first cause, Sijistânî figured a concept called "Amr" (Command) based on "be" (كن) expressed in the Qur'an and regarded it as an intermediary between being and God. While "Amr" is considered outside the being, it's not also equal to "be" that was expressed. This study deals with Sijistânî's views on the

* Bu makale "İsmâîlîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü: Ebû Ya'kûb es-Sicistânî Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: yusuf.sansarkan@dpu.edu.tr / ORCID: 0000-0001-8010-4173.

*** Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye / e-posta: caferkaradas@hotmail.com / ORCID: 0000-0002-4991-1329.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
03.11.2022	15.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1198975	

Emr, "ol" emriyle aynı değildir. Bu çalışma Sicistânî'nin Emr konusundaki görüşlerini, Plotinus'un sudûr teorisi bağlamında, karşılaştırmalı bir biçimde ele almaktadır. Emr teorisinin tanıtılmasını amaçlayan çalışmanın sonucunda Sicistânî'nin bu teoriyle, ezeli âlem düşüncesi ve yoktan yaratılışı bağdaştırmaya çalıştığı sonucuna varılmıştır. Bu çalışmanın hazırlanmasında, araştırma ve etik yayın ilkelerine uyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İsmâîlîlik, Yeni Eflâtunculuk, Yaratılış, Sicistânî

"Amr" in the context of Plotinus' theory of emanation comparatively. As a result of the study aiming to introduce the theory of "Amr", it has been concluded that Sijistânî tried to reconcile the idea of the eternal world and creatio ex nihilo with this theory. Research and ethical publication principles were followed in the preparation of this work.

Keywords: Islamic Sects, İsmâ'îlism, Neoplatonism, Creation, Sijistânî

Giriş

İsmâîlîliğin Horasan-Mâverâünnehir bölgesi dâîlerinden Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, (ö. 361/971'den sonra)¹ Yeni Eflâtuncu düşünceleri mezhebin inanç sistemine uygulamakla ön plana çıkmaktadır. Eserlerinde Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus'un (ö. 270) düşüncelerine uygun görüşler beyan etmesine karşın âlemin var edilmesinde farklı bir yol izleyen Sicistânî, Plotinus'un bir olan Tanrı'dan çok olan âlemin çıkışını açıklayabilmek için ortaya attığı sudûr teorisini benimsemekten geri durmakta ve "Emr" adını verdiği bir kavramı kullanarak âlemin yoktan yaratıldığını, aşırı tenzih fikrinden vazgeçmeden kanıtlamaya çalışmaktadır. Bilinmez, ulaşılmaz, tanımlanamaz Tanrı tarafından yoktan yaratılmasına rağmen "Tanrı âlemi yarattı." ifadesi, Tanrı'yı bir önermeye konu yaptığından, bu ifadenin farklı bir şekilde söylenmesi veya araya bir aracının eklenmesi gerekmektedir. Hem Plotinus'ta hem de Sicistânî'de görülen tenzih anlayışı, Tanrı'yı tanımlanamaz kabul ettiğinden, yaratma

¹ Ali Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018); Muzaffer Tan, *Haşşâîlîğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017).

doğrudan Tanrı'ya dayandırılmamaktadır. Bu tenzih anlayışının sonucunda varlığın nasıl meydana geldiği, bu iki düşünürün fikirlerinde çözülmesi gereken bir problem teşkil etmektedir.²

1. Sudûr

Plotinus'un sudûru, yukarıda zikredilen sorunun çözümüne yönelik bir çaba barındırmaktadır. Bir olandan çok olanın çıkışını kavramanın zorluğu, Tanrı'nın herhangi bir eylemde bulunmadan taşıdığı (feyezan) fikriyle giderilmeye çalışılmaktadır. Burada öne çıkan nokta, Tanrı'nın taşmada etkisinin olmamasıdır. Bunun sebebi Plotinus'un Tanrı'yı varlık değil, onun ötesinde kabul etmesidir. Tanrı sınırsız güç sahibi ve sonsuzluğun kaynağı olmasına karşın ona sonsuz denilememekte ve ondan söz ederken selbî ifadeler kullanmak zorunluluk arz etmektedir. Tanrı'yı ifadelerle belirtmenin imkanı yoktur. Onun için kullanılan "Bir" kavramı bile sadece çokluğu nefyetmek için kullanılmakta, bir veya tek anlamına gelmemektedir. Herhangi bir varlığa işaret edildiği gibi Tanrı'ya işaret edilemediğinden, Plotinus onun varlığı aştığını ileri sürmektedir.³ Tanrı hakkında yargıda bulunmak onu tanımlamak, dolayısıyla ona had/sınır çizmek anlamına gelmektedir. İnsan sınırlı bir düşünce gücüne sahip olduğundan, sınırları aşan Tanrı'yı anlaması mümkün değildir. Bu nedenle insanın Tanrı hakkında kullandığı ifadeler, söz konusu sınırlılıktan berî olmayacak ve ona sınır çizilmiş olacaktır. Onu "iyi" veya "güzel" şeklinde tanımlamak bile onun iyilik ve güzelliğinin sınırlanması anlamına geleceğinden bundan kaçınmak gerekmektedir. Plotinus'a göre Tanrı hakkında yanlış hüküm vermekten kaçınmanın yolu, onun hakkında konuşmamaktır.⁴

² Âlemin ezeliğini savunan Plotinus'un böyle bir sorunla yüz yüze gelmemesi beklense de Tanrı'nın âleme takaddüm ettiğini savunması, onun da âlemin oluşunu zamansal olmayan anlamda kabul ettiğini göstermektedir. Plotinus'un Tanrı'nın âleme takaddümü ile ilgili görüşleri için bk. Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George Boys-Stones vd. (St Ives: Cambridge University Press, 2018), 372.

³ Plotinus, *The Enneads*, 589-590.

⁴ Plotinus, *The Enneads*, 569.

Zikredilen sınırlılıklar çerçevesinde sudûr teorisiyle Plotinus, Tanrı'nın kendisinden bir şey kaybetmeden taşıdığını ve varlığın bu taşmadan meydana geldiğini ileri sürmektedir. Anlatımında benzetmelerden yararlanan Plotinus'a göre merkezde konumlanan Güneş'in, kendisinden bir şey eksilmeden etrafına ışık saçması, sudûr için iyi bir örnektir.⁵ Güneş örneğinden anlaşılabilirdiği üzere Tanrı varlığın merkezinde bulunmakta, yani onun kaynağı sayılmaktadır. Öte yandan söz konusu kaynak olma durumu veya taşma için Tanrı'nın bir çabası veya eylemi söz konusu edilmemektedir. Tanrı'nın hiçbir şeye muhtaç olmaması, hiçbir şey istememesi ve her açıdan mükemmel olması, ondan bir şeylerin taşmasına neden olmaktadır. Tanrı'dan taşmasına rağmen ona bağlı kalmaya, onun etrafında toplanmaya devam eden bu şeyler, doyuma ulaşmakta ve Tanrı'ya dönerek akletme kabiliyeti kazanarak varlık konumuna ulaşmaktadır.⁶ Söz konusu oluşum Tanrı'nın iradesiyle değil, varlığı akledecek seviyeye ulaştıran doyumla ilgilidir. Nitekim Tanrı'nın ihtiyaçsızlığı ve mükemmelliği, ona bağlı olan varlıkla ilgilenmesinin önüne geçmektedir.⁷

Plotinus sudûr teorisiyle varlığın Tanrı'dan meydana geldiğini ancak onun bu oluşumda bir etkisinin olmadığını ileri sürmenin yanı sıra meydana gelen varlığın Tanrı veya onun parçası olmadığını da savunmaktadır. Ona göre varlık, taşmanın akabinde başka bir şeye dönüşmektedir. Tanrı'nın etrafındaki şeyler, birleşmeye odaklanmakla varlığının farkına varmış ve bu birleşik şeyden akıl meydana gelmiştir. Yeni oluşan varlığın Tanrı'dan kopmaya çalışmaması, aksine onu arzulaması ve ona yönelmesi, akletmesini sağlamıştır. Bilfiil Akıl, yani ikinci hipostaz Plotinus'a göre böyle meydana gelmiştir.⁸

⁵ Plotinus, *The Enneads*, 106.

⁶ Plotinus, *The Enneads*, 549.

⁷ Plotinus, *The Enneads*, 539.

⁸ Émile Bréhier, *The Philosophy Of Plotinus*, çev. Joseph Thomas (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 50-51.

Tanrı'dan taşanları alan Akıl, bunları kendinden aşağıdaki âleme aktararak sudûrun devam etmesinde ara bir birim rolü üstlenmektedir. Varlıkların kapsayıcısı konumundaki Akıl'dan yayılma (الانبعاث)⁹ yoluyla meydana gelen Nefs, taşan faydaları almakta ve cismani âleme aktarmaktadır. Sudûr süreci Tanrı'nın taşmasından başlayarak en aşağıdaki varlığa kadar bu şekilde devam etmekte, her varlık, derece olarak kendinden yüksektekinden aldıkları faydalarla belirli bir yetkinliğe ulaşmaktadır. Yetkinleşen varlık, bilkuvve halden bilfiil hale getirdiği faydaları kendinden aşağı seviyedeki varlığa aktarmasıyla sudûr zincirindeki yerini almış olmaktadır.¹⁰ Bir olandan çok olanın çıkışını anlamlandırmak adına önemli bir teori hüviyetinde olan sudûr geniş yankı bulmuş, Müslüman düşünürler arasında âlemin var oluşunu anlatmada çözüm yolu olarak savunulmuştur. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi önde gelen filozoflar da sudûru benimsemiş ve teorinin gelişimine katkıda bulunmuşlardır.¹¹

2. Emr

Âlemin ezeliliğini savunmanın bir sonucu olan sudûr teorisinin karşısında, özellikle kelamcıların savunduğu, âlemin Tanrı tarafından yoktan yaratıldığı görüşü bulunmaktadır.¹² Bu görüş, filozofların savunduğu gibi âlemin ezelde imkan halinde var olduğuna yönelik

⁹ Nefs'in yayılma yoluyla yaratılması *Üsûlücyâ*'da ateş örneğiyle anlatılmaktadır. Sıcaklığın kaynağı olan ateş, çevresine yayılan sıcaklığın içinde nasıl yayılıyorsa, Akıl da Nefs'in içinde aynı şekilde yayılmaktadır. Bazılarınca ikinci akıl sayılan Nefs'in akletmesinin nedeni de budur. Bk. *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, ed. Ömer Türker, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 272.

¹⁰ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 257.

¹¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, ed. el-Bîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 55; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-arşîyye", *Mecmû'u Resâili'sh-Seyhi'r-Reis* (Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1353), 15.

¹² Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 47.

iddiaların aksine, Tanrı'nın onu yoktan ve örneksiz yarattığı düşüncesini kapsamaktadır.¹³ Felsefi görüşlere sahip olmasının yanı sıra Plotinus'un düşüncelerine sadık kalmaya çalışan Sicistânî de âlemin ezeliğini reddetmekte ve onun Tanrı tarafından yoktan, örneksiz ve suretsiz yaratıldığını savunmaktadır. Öte yandan bu yaratma Kur'an'da geçtiği gibi¹⁴ Allah tarafından göklerin ve yerlerin altı günde/evrede yaratıldığı şeklinde değil, Plotinus'un görüşleriyle mezc edilmiş bir yaratmadır. Söz konusu yaratma Tanrı'ya izafe edilmekle birlikte onun âlemin şekillenip meydana gelişiyile ilgilendiği zikredilmemektedir. Yaratmanın ibda' ve halk diye iki kısma ayrıldığı bu yaratma türünde, ibda' Tanrı tarafından gerçekleştirilen ilk yaratmayı, halk ise ibda'n aşağısında gerçekleşen ve kuvveden fiile çıkış anlamına gelen ikincil yaratmayı tarif etmektedir. Buna göre varlıklar, madde ve suretleriyle birlikte kuvve halinde, Akl'ın kapsamında Tanrı tarafından yaratılmakta, varlıkların fiil haline çıkışları ise âlemin yöneticisi konumundaki Akl'ın aşağısında gerçekleşmektedir.

Âlemin var oluşunda sudûru dışarıda bırakarak farklı bir yola sapan Sicistânî'de ibda'n nasıl gerçekleştiği zikredilmemektedir. Bu konuda ifade, Akl'ın tüm varlıkları kapsayan ruhani ve bilfiil bir varlık olduğudur. Asıl önemli olan ve bu çalışmanın konusunu da oluşturan ise Akl'ın ya da varlıkların yoktan yaratılmasına kimin/neyn illet olduğudur. Nitekim filozoflar genel olarak ilk oluşuma Tanrı'nın illet olduğunu savunmaktadır.¹⁵ Plotinus'un üçlü hipostaz sisteminde ilk hipostaz olan Tanrı'yı devre dışı bırakarak kısmen yararlanan Sicistânî, ilk illet konusunda da aynı tutumunu sürdürmektedir. Tanrı'nın ibda'a illet olduğunu reddetmesi, onun Tanrı'yı tamamen bilinmez kabul etmesindendir. Ona göre Tanrı insanlar tarafından

¹³ Mu'tezili alimlerin çoğu, âlemin yoktan yaratıldığını savunmalarına rağmen, "yok"un aslında imkan halinde var olduğunu savunmuştur. Bu nedenle Mu'tezililerin de filozoflarınkine yakın bir yaratma görüşüne sahip olduğu söylenmektedir. Mu'tezile'nin bu düşüncesinin yanında "İslami ve İslami olmayan şeklinde tasnif edilen yoktan yaratılış düşüncesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 30-34.

¹⁴ Fussilet 41/9-10.

¹⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 37; Peter Adamson - Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 40,65.

sadece ibda' üzerinden bilinebilir ki bu da Tanrı'yı bilmek değil, insan açısından ibda'ı bilmektir.¹⁶

Tanrı'nın illet sayılmasının nedeni her ontolojik birimin, varlığını kendinden derece bakımından üstün bir illete borçlu olması sonucu ortaya çıkan illetler zincirinin bir noktada durdurulması zorunluluğudur. Söz konusu zincirin başlangıç noktasını teşkil eden Tanrı, illete ihtiyaç duymayan ama kendisi varlığa illet olandır.¹⁷ Varlığa illet olan Tanrı, varlığın yoktan yaratıcısı değil, onun hareket ettiricisi konumunda olduğundan bu anlayışın arka planında âlemin ezeliliği yatmaktadır. Tanrı'nın illetliğinin yanı sıra âlemin ezeliliğini de reddeden Sicistânî, Tanrı'yı illet saymanın onun yüceliğiyle bağdaşmayacağını ve tenzihe zarar vereceğini dile getirmektedir. İlet olan varlığın vücûb ve imtinâ'ı kabul etmesi zorunlu olduğundan Tanrı'ya bu ikisinin izafe edilmesi, vücûb ve imtinâ'ın da ona izafe edilmesi anlamına gelecektir. Sicistânî vücûb ve imtinâ'ı ateş örneğiyle açıklamaktadır. Isıtma ve yakmaya illet olan ateşin illet olduktan sonra ısıtma ve yakmaya sebep olmaması mümkün olmadığından ısıtmama ve yakmama ateş için imkansız hale gelmektedir. Isıtmama ve yakmanın ateş için imkansız olması, ısıtma ve yakmayı ona vacip kıldığından tipik bir illet olarak ateş vücûb ve imtinâ'ı yüklenmiş olmaktadır. Söz konusu örnek Tanrı'ya uygulanamadığından onun illet olması da mümkün olmamaktadır.¹⁸

Sicistânî'nin Tanrı'nın illet olmasına yönelik itirazlarından biri de illetin ma'lûlûne kendisinden bir şeyler katmasına dayanmaktadır. Bahsi geçen ateş örneği üzerinden devam edildiğinde, ateşin özünde bulunan sıcaklığın, illet olmasıyla ısınan ve yanan nesnelere geçtiği ve hatta söz konusu nesnelerin bu durumdan sonra dönüşüme uğradıkları müşahade edilmektedir. Ateşle ısınan suya, ısınmadan sonra "sıcak su" denmesi, illetin ma'lûle etkisine örnek gösterilebilir.

¹⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekütiyye*, 56.

¹⁷ David A. Conway, "It Would Have Happened Already: On One Argument for a First Cause", *Analysis* 44/4 (1984), 159.

¹⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekütiyye*, 68.

Sicistânî'ye göre söz konusu etkinin bir istisnası olmadığından, Tanrı'nın illet sayılması, ondan âleme bir şeylerin geçtiği anlamına gelecektir. Bu da Tanrı'nın âlemden ayrılığına ve bilinemezliğine yaraşmayacağından kabul edilebilecek bir yargı olmaktan uzaktır.¹⁹

Sicistânî Tanrı'nın illet olduğunu reddetmekte ancak Yeni Eflâtuncu kimliğinin bir sonucu olarak Tanrı'nın aşağısından itibaren illet zincirini devam ettirmektedir. İlet zincirinin bir başlangıç noktasına sahip olması zorunluluğuyla birlikte ele alındığında, Tanrı'nın illet olmaması, ondan gayrı bir ilk illetin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Bu sorunun çözümü bağlamında Tanrı'nın emrini aracı konumdaki bir kavram olarak belirleyen Sicistânî'ye göre ilk varlığın oluşumu, Tanrı'nın emriyle, ancak Tanrı illet olmadan ve ona herhangi bir fiil izafe edilmeden gerçekleşmiştir. Emr'in buradaki görevlerinden biri de tanımlanamaz kabul edilen Tanrı hakkında çok daha az söz sarf ederek yaratmanın ona dayandırılmasıdır. Sicistânî'nin anlaşılması güç Emr görüşü hakkında Walker "Tanrı âlemin yazarıdır ancak bu yazarlık yaratmak veya ona illet olma manasında değil, yaratılmasını emretmek anlamındadır." şeklinde bir cümleyle dile getirmektedir.²⁰

Sicistânî'nin Emr ile ilgili görüşleri, ibda'ın anlaşılmasıyla doğru bir orantı göstermektedir. Varlığın başlangıç noktası ve Tanrı ile ilişkinin tek yolu olan ibda', Sicistânî'nin düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. İlk yaratmada sudûrun reddi, âlemin yaratılıştan sonra Tanrı'dan koptuğu anlamına gelmektedir. Plotinus sudûr ile varlıkların daimi olarak Tanrı'dan taşan faydaları aldığını, böylece varlık olarak kalmaya devam ettiklerini savunurken Sicistânî'nin bir tür kopma ve tam bir Tanrı-âlem ayrılığını savunması, varlıkların devamlılığını başka şekilde izah etmesine neden olmaktadır. Sicistânî'nin ibda'a önem vermesinin sebeplerinden birisi de budur. Çünkü ona

¹⁹ Sicistânî'nin Tanrı'nın illet sayılmasına karşı çıkış bağlamında başka argümanları da mevcuttur ancak makalenin hacmi gözetilerek zikredilenlerle yetinilecektir. Detaylı bilgi için bk. Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 68-71.

²⁰ Paul E. Walker, *Abū Ya'kūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (London, New York: I.B. Tauris, 1998), 93.

göre ibda' sadece bir yaratılış değil, aynı zamanda varlıklar için gerekli olabilecek her şeyin yaratılmasıdır.²¹ Yani Tanrı, Akl'ın kapsamında varlıkların devamlılığını sağlayacak her şeyi de yaratmış, böylece tüm varlıklar için hayat, ibda' ile sonuna kadar tamam bir şekilde başlamış olmaktadır. Bundan sonra varlıkların hayatlarını devam ettirmeleri için Tanrı'ya bağlanmalarına gerek yoktur. İhtiyaç duyacakları her şey ibda' ile Akl'a yüklenmiştir.

İbda'da Tanrı'nın illet olduğunun reddi, ibda'ın dayandığı bir ilk illet ihtiyacı doğurmaktadır. Tanımlanamaz kabul edilen Tanrı ile kutsallığını ilk varlık olmaya borçlu olan Akıl arasına konumlanacak bu illet, ne Tanrı'nın tanımlanamazlığına ne de Akl'ın ilk varlıklığına zarar vermeyecek bir yapıda olmalıdır. Hakkında konuşulabilmesine rağmen Sicistânî, varlık olmadığını ileri sürdüğü bu kavramı, "...ona ol! der, o da hemen oluverir."²² ayetinde geçen "ol" (كن) emrinden yola çıkarak ortaya koymuştur. Buna göre varlığa illet, Tanrı'nın iradesinin bir yansıması hükmünde olan "ol" emrinin harf ve sese takaddüm eden imkan halidir. Müstakil bir kavram olarak Emr adı altında Sicistânî'nin yaratılış sisteminde kendine yer bulan söz konusu kavram, varlığa takaddüm eden bir yapıda, Tanrı'nın iradesinin bir parçası konumundadır.

Plotinus'ta Tanrı'dan taşarak meydana gelen Akıl, Sicistânî'de Tanrı tarafından yoktan yaratılmaktadır. Bu yaratılıшта, diğer adıyla ibdâ'da illet olan Emr, ilk varlık kabul edilen Akl'ın ilklğine hâlel gelmemesi adına varlık kategorisinin dışında kabul edilmektedir. Yani Akl'a, diğer bir ifadeyle varlığa illet olan Emr, varlık alanının dışında bırakılmakta, leys²³ sayılmaktadır. Akl'ın ilk varlık olmasında ısrarcı

²¹ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Darü'l-Maş-rik, 1982), 19.

²² el-Bakara 2/117; Âli İmrân 3/47; Meryem 19/35; Yâsin 36/82.

²³ Hem varlık hem de yokluğa açık olan zarfa "mümkün" adı verilmektedir. Varlık veya yokluğun eksikliği mümküni etkilememektedir. Mümkün bu ikisinin bulunmadığı duruma denmektedir. "Leys" mümkünin, kendisine varlık ilişmeden önceki haline, "eys" ise varlık ilişikten sonraki haline denir. Detaylı bilgi için bk. Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si", *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.

olmasına rağmen, Emr'i yaratılış hiyerarşisinde Akl'ın önünde tutan Sicistânî, çelişkinin önüne geçebilmek adına Emr'in varlık olmadığını ileri sürmektedir. Emr'in varlık olmaması, Akıl ile aynı kategoriye girmesine engel olmakta, böylece Akl'a takaddüm eden bir varlığın olmadığı ortaya konmaktadır. Emr'in varlık sayılması, Akl'a takaddüm etmesiyle neticelenecek, bu durum Akl'ın ikinci sıraya düşmesine neden olacak ve yüceliğine zarar verecektir. Nitekim Sicistânî'nin hiyerarşi anlayışında varlık Tanrı'ya yakınlığına göre değer bulmakta, en yakın varlık en ulvî konumda, en uzak konumda bulunan varlık ise en süflî konumda kendine yer bulmaktadır.²⁴ Konu edilen varlıklar ruhani olduklarından, söz konusu ulvîlik-süflîlik mesafe anlamında değil, daha çok yaratılış sırası şeklinde anlaşılmaktadır. Zira Sicistânî'ye göre yaratılış bir defada (دفعه واحدة) gerçekleşse de ibda' adı verilen ilk yaratılış diğerlerinden farklıdır.²⁵ İbda' sonrasında meydana gelen varlıklar arasında bir illet-ma'lûl ilişkisi söz konusu olduğundan, en son ortaya çıkanlar, Tanrı'ya en uzak varlıklar kabul edilmektedir. Hal bu olunca ilk varlıklılık önem kazanmakta ve bu varlığın mükemmel olması gerekmektedir. Öte yandan bu ilk varlığa takaddüm edecek ve ona illet olacak bir varlığın bulunmaması zorunluluk arz etmektedir. İşte bu nedenle Emr, Akl'a takaddüm etmesine ve ona illet olmasına rağmen varlık kategorisinin dışında konumlandırıldığından, Akl'ın mükemmelliği zarar görmemektedir. Akl'ın tüm varlıkları kapsadığını kabul eden Sicistânî, Emr'in varlık olması durumunda Akl'ın kapsamında olmaktan kurtulamayacağını, kapsamında olduğu varlığa takaddüm etmesinin imkansız olduğunu, bu nedenle varlık sayılmasının imkansız olduğunu dile getirerek teorisinin tutarlılığını ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁶

²⁴ Ahmed Hamidüddin el-Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Darü's-sekâfe, ts.), 62.

²⁵ Sicistânî varlıkların madde ve suretleriyle birlikte bir defada Tanrı tarafından yaratıldığını savunmakta ve buna ibda' demektedir ancak bu yaratılışta Akıl dışındaki tüm varlıklar bilkuvve haldedir. Bilkuvve haldeki bu varlıkların bilfiil hale çıkışları Sicistânî'de yaratma adıyla anılmakta, bu yaratmalar birden fazla kategoriye bölünmekte ve sıralamaya tabi tutulmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekütiyye*, 42; Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 59.

²⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekütiyye*, 131.

İbda'da yaratıcı olmakla birlikte doğrudan yaratma Tanrı'ya dayandırılmamakta, "kûn" (كن) emri üzerinden iradesine isnat edilmektedir. Buna göre Tanrı iradesiyle âlemin yaratılmasını dilemekte, âlemin yaratılması ise Emr'inin illet olmasıyla gerçekleşmektedir. Emr ile iradeyi farklı isimlerle zikretmesine rağmen bu ikisini aynı kavramın iki yönü olarak kullanan Sicistânî, iradeyi karar verebilme gücü, ibda'ı ise bu kararın gerçekleşmesi anlamında meşîet olarak yorumlamaktadır.²⁷ Bu bağlamda Emr Tanrı'nın iradesi, ibda' ise iradesinin gerçekleşmesi, yani meşîetiyle eşleşmektedir. İrade ile meşîetin birbirinden farklılığı ve iradenin takaddümünü delillendirmeye çalışan Sicistânî, (انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) "Biz bir şeyin olmasını dilediğimizde ona sadece ol deriz, o da hemen oluverir."²⁸ ayetinde geçen "erednâhu/dilediğimiz" (اردناه) lafzının kûn (كن) lafzına takaddüm etmesinin altını çizmekte, Tanrı'nın henüz yaratmadan irade sahibi olduğunu bu ayet üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Sıralamanın irade-Emr-ibda' şeklinde olduğu göz önüne alındığında, iradenin, ibda' ile eşleşen meşîetten farklı olduğu ve ona takaddüm ettiği görülmektedir.

Sicistânî'de Tanrı'nın varlıklarla olan ilişkisinin sadece yaratılış (ibda') üzerinden olabileceğinin kabul edilmesi, insanın Tanrı'yı sadece bu yaratılış üzerinden düşünebilmesiyle neticelenmektedir. Tanrı'yı hiçbir şekilde idrak edemeyen insan, yaratılışı anlayabilmekte böylece Tanrı'yı hissedebilmektedir. Yaratılışa orta noktada

²⁷ İrade, bir fiilin yapılması hususunda karar verebilme yetisine verilen isimdir. Bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 158; Meşîet ile iradenin aynı veya farklı anlamlara geldiği konusunda ihtilaf mevcuttur. Bk. Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dahrac, çev. Abdullah Halidî - George Zinati (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996); Sicistânî, irade ile meşîetin farklı anlamlara geldiğini, iradenin karar verme gücü, meşîetin ise bu kararı uygulama anlamına geldiğini kabul etmektedir. Buna göre Tanrı âlemi meydana getirmeyi iradesiyle belirlemiş, ibda' ile onu meydana getirmiştir. Böylece ibda' Tanrı'nın meşîetini teşkil etmiştir. Nitekim Sicistânî Tanrı'nın ibdâ'dan başka meşîetinin olmadığını, ona ibda' dışında meşîetin isnad edilemeyeceğini savunmaktadır. Detaylar için bk. Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*.

²⁸ en-Nahl 16/40 "Bir şeyin olmasını dilediğimizde sözümüz ona ol demektir, o da hemen oluverir."

bulunan Emr, varlığın meydana gelmesine illet olmasıyla illet zincirinin ilk halkasını oluşturmaktadır. Emr'in orta noktada bulunması, üç farklı yönünün bulunmasına neden olmaktadır. Bir yönüyle irade, bir yönüyle ol emri ve üçüncü yönüyle oluşa karşılık gelen Emr'in irade yönü, Tanrı katındaki, ol emri özünü, oluş ise varlık tarafındaki etkinliğini tarif etmektedir.²⁹ Tanrı katındaki yönüyle onun iradesini temsil eden Emr, varlığın meydana gelişinde iradenin uygulanmasının anahtarı rolünde, ibda' ile irade arasında konumlanmaktadır. Bu yönü, onun Tanrı'dan ayrı bir varlık gibi algılanmasının önüne geçtiği gibi onu Tanrı'nın iradesinin bir yansıması, hatta iradenin kendisi konumuna getirmekte ve Tanrı'yla arasına bir mesafenin girmesine engel olmaktadır.³⁰

Emr'in ikinci yönü zatını belirten özüdür. Bu yön, onun salt bir emirden ibaret olmadığı ve ayrı bir kavram olarak zikredilmesini sağlayan, ayırıcı yönüdür. Zira bu çalışmanın konusunu teşkil eden Emr, ifade edilebilen ve harflerle yazılan "ol" (كن) emrinden farklı, tüm bu varlıklara takaddüm eden, Tanrı ve Akıl ile sıkı ilişki içinde olan bir kavramdır. Sicistânî'ye göre Kur'an'ın yanı sıra harf ve sesler de ibda'ın aşağısında konumlandığından, Emr varlığa illet olduğu sırada bunlar henüz mevcut değildir. Nitekim ilk yaratılışta bilfiil yaratılan Akıl, harf ve ses gibi tüm varlıkları kapsadığından ve onlara takaddüm ettiğinden, yaratıldığında henüz iki harften oluşan "ol" (كن) emri bilfiil var değildir. Tanrı'nın iradesiyle özdeş kabul edilen ve varlığa illet olan Emr'in Akıl'a dahi takaddüm ettiği göz önüne alındığında Kur'an'da zikredilen "ol" (كن) emrinin, Emr'in kendisi olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Söz konusu "ol" emri, Emr'in üçüncü yönünü oluşturan oluşun aşağısında, dile getirilmiş halini temsil etmektedir.³¹

Emr'in üçüncü yönü, Akıl ve Nefs'in izdivacıyla gerçekleşen oluşa karşılık gelmektedir. Nefs'in Akıl'dan akış alması ve bu akışı işleyerek

²⁹ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, ed. İsmail K. Poonawala (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-Islamî, 2000), 106.

³⁰ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 71, 111.

³¹ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *el-Yenâbi'*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Mektebetü't-ticârî, 1965), 73.

âlemi idare etmesi anlamına gelen bu izdivaç,³² cismani varlıkların da meydana gelmesini sağlamaktadır. İbda'ya illet olan Emr, illetin ma'ûlünde etki bırakması çerçevesinde, ibda' ile yaratılan varlıklarda etki bırakmış kabul edilmektedir. Tüm varlıklar bu kapsamda olduğu için Emr'in ilk illet özelliğiyle hepsinde etki bıraktığı sonucuna varılmaktadır. Sicistânî'nin Tanrı'yı varlıkla hiçbir şekilde bağdaştırmamasına rağmen Emr'i kademeli yaratılışta dahi etkin kabul etmesi, Plotinus'un Tanrı'nın her varlıkta bulunduğu fikrini çağrıştırmaktadır.³³ Ancak Sicistânî bunu doğrudan söylememekte, Tanrı'nın iradesini Emr üzerinden varlıkta etkin saymaktadır. Böylece Sicistânî, Tanrı'yı varlıktan ayrı tutmaya devam etmekte, varlıkla ilişkisini ibda'-Emr-irade üzerinden sağlayarak aşırı tenzihinde tutarlı davranmaya çalışmaktadır.

3. İki Teorinin Karşılaştırması

Sicistânî'nin âlem hiyerarşisi Plotinus'ununkiyle benzerlik göstermekte, her varlığın üst seviyesindeki varlıktan akış alması, aldıklarıyla yetkinleşerek bilfiil hale gelmesi ve alt seviyesindekine taşması anlamında sudûr,³⁴ aynen kabul edilmektedir. Sicistânî'nin farkı, sudûru Tanrı'dan değil Akıl'dan başlatmasıdır. Âlemin yoktan yaratıldığı fikrine sahip olmayan Plotinus,³⁵ var oluş problemini çözebilme adına, âlemin Tanrı'dan taşarak meydana geldiğini savunurken Sicistânî ibda' düşüncesiyle böyle bir problemle karşı karşıya kalmaktan uzak durmaktadır. Âlemin Tanrı'dan taşığının kabul edilmesi, varlığın onun bir parçası veya kendisi olduğu izlenimine neden olabilmektedir. Varlığın Tanrı'dan taşmasına rağmen ondan ayrı olduğunu ileri süren Plotinus, Tanrı'nın mükemmelliğinin ve ihtiyaçsızlığının, ondan taşandan ilişkisiz kalmasına, böylece varlığın Tan-

³² Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekütiyye*, 66.

³³ Plotinus, *The Enneads*, 372.

³⁴ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 257.

³⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 80.

rı'nın parçası değil ayrı bir şey olarak devam etmesine neden olduğunu serdetmektedir.³⁶ Plotinus'un anlaşılması güç düşüncesinin temeli "Tanrı hem her yerdedir hem de hiçbir yerde değildir."³⁷ ifadesine dayanmaktadır.

Her yerde olmasıyla tüm varlığın içinde bulunan Tanrı, aynı zamanda hiçbir yerde olmadığından varlığın kendisi olmaktan da uzaktır. Olmadığı yerde varlık olmayacağından, varlığın meydana gelmesi için onun bulunması zorunludur buna karşın onun hiçbir yerde olmaması, meydana gelen varlığın farklı olmasını sağlamaktadır. Bunun sebebi, Tanrı'nın her şeye takaddüm etmesinin zorunlu olmasıdır. Böylece Tanrı her şeyi üretip onlarda var olurken üretilen varlık onun kendisi olmamaktadır.³⁸

Plotinus'un zikredilen ifadeleri çelişki barındırmasının yanında anlaşılması zor ifadelerdir. Beklenti, kaynaktan gelenlerin kaynağın kendisinin bir parçası olması şeklinde olduğundan Plotinus'un bu iddiası, çelişki gibi anlaşılmaktadır. Nitekim Sicistânî'den sonraki İsmâilî dâîlerden Ahmed Hamidüddin Kirmânî, (ö. 411/1020'den sonra) Güneşten gelen ışıkların, Güneşin kendisinden bir parça olması gibi sudûrda da kaynaktan taşan varlığın kaynaktan bir parça veya onun cinsinden olmasının zorunluluk arz ettiğini ileri sürmektedir.³⁹

Sudûrdaki anlaşılması zor konuların en önemlisi, âlemin Tanrı'dan ayrı olup olmadığı meselesi değil, çok olan âlemin bir olan Tanrı'dan nasıl çıktığı problemidir. Tanrı'nın bölünmesi varsayılamadığından, varlığın onun parçası olma ihtimali de söz konusu edilememektedir. Düşünce tarihinde önemli bir sorun olma özelliği taşıyan "birden çoğun çıkışı" probleminin Plotinus'u da meşgul ettiğini dile getiren Inge, çözümün kolay olmadığını ifade etmekte, onun sonuca

³⁶ Plotinus, *The Enneads*, 59.

³⁷ Plotinus, *The Enneads*, 372.

³⁸ Plotinus, *The Enneads*, 372.

³⁹ Ahmed Hamidüddin el-Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Darü'l-Endelüs, 1983), 171.

ulaşamamasını buna bağlamaktadır. Sudûrun doğru anlaşılmadığını, modern fiziğin henüz yaratmayı bile anlayamadığını belirten Inge, çokluğun meydana gelişinin Tanrı'dan ayrı bir şey olduğunu ve bunun anlaşılır bir şekilde ifade edilememesinin Plotinus'u eleştirmek için bir malzeme olamayacağını savunmaktadır.⁴⁰

Plotinus'un düşüncelerine sadık kalmaya çalışmakla birlikte yaratılış hususunda ondan ayrılan Sicistânî, Emr teorisini savunmakla yukarıda zikredilen problemlerle uğraşmaktan uzak kalmıştır. Sicistânî'de âlemin yoktan yaratıldığının savunulmasıyla maddenin ezeliliği dışarıda bırakılmakta ibda'nın Tanrı'nın iradesiyle eşleştirilmesi, yaratmanın varlık tarafında değil, Tanrı tarafındaki bir etkinliğin sonucu oluştuğunun vurgulanmasını sağlamaktadır. Nitekim Plotinus varlığın birleşiminin Tanrı'yla olan ilişkisini sadece taşmayla kurmakta, onun dışındaki etkinliğin varlık tarafında gerçekleştiğini kabul etmektedir. Sicistânî'nin iradeye önem vermesine ve varlığın meydana gelişini ona bağlamasına karşılık Plotinus'ta Tanrı'nın iradesi varlığın oluşumunda veya sudûrda etkin sayılmamaktadır.

Plotinus'un Tanrı'nın her yerde bulunduğuna dair görüşüne karşılık Emr'in her varlıkta bulunduğu iddiasını dillendiren Sicistânî, Plotinus'un düştüğü ikilemden korunmayı başarmıştır. Tanrı'nın her yerde bulunduğunu söyledikten sonra onun hiçbir yerde olmadığını da dile getiren Plotinus, bununla Tanrı'yı hem âlemde etkin kabul etmekte hem de süflî kabul edilen varlıkla ilişkisini reddetmek amacıyla onu tenzih etmektedir. Bunu yaparken kullandığı dil çelişki barındırmakta ve anlaşılması güç bir ifadeye dönüşmektedir. Sicistânî'nin Tanrı'yı tenzihi, onu âlemle ibda' dışında ilişkilendirmesi bağlamında, yaratılıştan sonra da devam etmektedir. Emr'in ibda'a illet olması, illetin ma'lûlüne bir şey katması ilkesiyle tüm varlığın Emr'den etki barındırdığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Böylece Tanrı'nın iradesinin bir yansıması olan Emr en süflî varlığa ka-

⁴⁰ William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus* (London: Longmans, Green and Co., 1918), 2/119.

dar ulaşmakta ancak Tanrı'nın tenzihi korunmuş olmaktadır. Nitekim varlıklara ulaşan Tanrı'nın kendisi değil, iradesinin sonucunda ortaya çıkan Emr'i, diğer bir ifadeyle meşieti ve cûdudur.⁴¹

Sudûr ile kıyaslandığında yaratmanın avantajıyla anlaşılması daha kolay görünen Emr birtakım problemler içermektedir. Özellikle Emr'in varlık sayılmaması, varlık olmayan bir şey hakkında konuşmanın imkanını sorgulamayı ortaya çıkarmaktadır. Kirmânî Sicistânî'nin bu görüşüne karşı çıkmakta ve Emr'i reddetmektedir. Kirmânî'ye göre leysin var olduğu kabul edilebilecek bir şey değildir. Tanrı müeyyis, onun dışındaki her şey onun te'yisiyle eys haline gelmiş varlıklardır. Söz konusu te'yisin dışında hiçbir şey olamayacağından, leys kategorisi altına birtakım kavramları yerleştirmek de mümkün değildir. Öte yandan eysiyâtın (varlıkların) dışında sadece Tanrı bulunduğundan, leys kabul edilen herhangi bir şey Tanrı'yla eşdeğer seviyeye gelecektir ki Emr'in leys sayılması şirke götüren bir hatadır.⁴²

Leysin, varlığın bilfiil hale gelmeden önceki imkan haline işaret etmesi,⁴³ Sicistânî'nin Emr'i mümkün kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim yaratılıştan sonra Emr'in Akıl'la birleşmesi ve onun hüviyeti olarak anılması, imkan halinin bir sonucudur.⁴⁴ Kirmânî'nin dile getirdiği eleştirinin farkında olan Sicistânî, Filozofların aksine âlemin yoktan yaratıldığını savunup illet-ma'lûl ilişkisini göz ardı edemediğinden, ilk yaratılış (ibda') konusunda böyle bir yola başvurmak du-

⁴¹ Varlıkla Tanrı'yı ibda' dışında ilişkilendirmeyen Sicistânî, ibda' çok yönlü anlamaktadır. İbda'da irade, emr, meşiet ve cömertlik anlamına gelen cûd birlikte etkin olmakta ve tamamı bir şeymiş gibi anlaşılan bu kavramlar, Tanrı'nın varlıklarla ilişkisinin farklı yönlerini oluşturmaktadır. Buna göre irade ile karar verilmekte, meşiet bu kararın gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Karar ile gerçekleşme arasında da Emr bulunmaktadır. Cûd ise Tanrı'nın varlıkların hayatlarını devam ettirmeleri için iradesinin varlık tarafındaki yönünü oluşturur, bir nevi rahmeti anlamına gelmektedir. Detaylı bilgi için bk. Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekütiyye*, 50-52.

⁴² Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Mecmû'etu Resâilî'l-Kirmânî*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Müessesetü'l-câmi'iyye, 1987), 50.

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 342; Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi", 95.

⁴⁴ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 72.

rumunda kalmış olmalıdır. Kur'an'la çelişmemeye çalışmanın yanında Yeni Eflâtuncu âlem hiyerarşisinin korunmaya çalışılması, bu tür bir ara formül bulunmasını sağlamıştır. Söz konusu arada bulunma hali, varlığın hâdis olduğunu savunurken, ezeli olduğunu ileri sürenlerin kullandığı imkan halinde bulunma argümanını da kapsamaktadır. Tutarlılık adına girilen bu yol, Kirmânî'nin kabul etmediği leysin kabulüne ve Emr'in imkan halinde illet olmasına kapı açmaktadır.

Sonuç

Baştan sona bir ara formül hüviyetinde olan Emr teorisi, aynı anda hem yoktan yaratılan hem de ezeli âlem düşüncelerini kapsamaktadır. Bu çelişkili gibi görünen durum, âlemin imkan halinde yoktan yaratılmış olduğu fikriyle sağlanmıştır. Bu iki durumun bağdaştırılması, aynı anda hem bir ilk illetin hem de yoktan yaratıcının gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. İşte Emr teorisi, bu ikisini aynı anda karşılayacak tarzda tasarlanmış orijinal bir teori olarak düşünce tarihinde yerini almıştır. Bu teorisiyle Kur'an'ın çizdiği sınırın dışına çıkmayan Sicistânî, aynı zamanda sıkı takipçisi olduğu Yeni Eflâtunculuğun âlem sistemini de göz ardı etmemeyi başarmaktadır. Sonuç olarak onun sistemi için bir yönüyle Yeni Eflâtunculuğun İslam düşüncesiyle uzlaştırılması, diğer yönüyle Kur'an'ın Allah ve âlem anlayışının, Yeni Eflâtuncu bir kılıfa sokulması denebilir.

Kaynakça

- Adamson, Peter - Richard C. Taylor (ed.). İslam Felsefesine Giriş. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Aristoteles. Metafizik. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Arslan, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Avcu, Ali. Horasan - Maverâünnehir'de İsmaililik. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2018.

- Bayrakdar, Mehmet. İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Bréhier, Émile. The Philosophy Of Plotinus. çev. Joseph Thomas. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Conway, David A. "It Would Have Happened Already: On One Argument for a First Cause". Analysis 44/4 (1984), 159-166.
- Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si". İslam Araştırmaları Dergisi 27 (2012), 87-116.
- Fârâbî, Ebû Nasr. Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla. ed. el-Bîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.
- Inge, William Ralph. The Philosophy of Plotinus. 2 Cilt. London: Longmans, Green and Co., 1918.
- İbn Sînâ. "er-Risâletü'l-arşîyye". Mecmû'ü Resâili's-Şeyhi'r-Reîs. Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1353.
- Karadaş, Cağfer. Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kirmânî, Ahmed Hamidüddîn. Kitâbü'r-riyâd. ed. Arif Tamir. Beyrut: Darü's-sekâfe, ts.
- Kirmânî, Ahmed Hamidüddîn. Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî. ed. Mustafa Gâlib. Beyrut: Müessesetü'l-câmi'iyye, 2. Basım, 1987.
- Kirmânî, Ahmed Hamidüddîn. Râhetü'l-'akl. ed. Mustafa Gâlib. Beyrut: Darü'l-Endelüs, 1983.
- Plotinus. The Enneads. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George Boys-Stones vd. St Ives: Cambridge University Press, 2018.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub. el-Mekâlidü'l-melekûtiyye. ed. İsmail K. Poonawala. Tunus: Darü'l-Garbi'l-Islamî, 2011.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub. el-Yenâbi'. ed. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Mektebetü't-ticârî, 1965.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub. İsbâtü'n-nübû'ât. ed. Arif Tamir. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 2. B., 1982.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub. Kitâbü'l-iftihâr. ed. İsmail K. Poonawala. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-Islamî, 2000.
- Tan, Muzaffer. Haşşâliliğin Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.

- Tehânevî, Muhammed Ali. Keşşâfu Istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm. ed. Ali Dahrac. çev. Abdullah Halidî - George Zinati. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. Kelâm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Üçer, İbrahim Halil. İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Walker, Paul E. Abū Ya'kūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary. London, New York: I.B. Tauris, 1998.
- Üsûlûcîyâ: Aristoteles'in Teolojisi. ed. Ömer Türker. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Extended Summary

Abū Ya'kūb al-Sijistānī is one of the dā'īs of Ismā'īlism in Ḳhurāsān-Mā Warā' al-Nahr region. He comes into prominence by applying Neoplatonic ideas to the Ismā'īlism. In his works, he expresses opinions in accordance with the thoughts of Plotinus, the founder of Neoplatonism. On the other hand, he follows a different path about creation of the cosmos. He abstains from adopting the emanation theory that Plotinus put forward in order to explain the emergence of the plurality from the One. Sijistānī, with using a concept he calls "Amr", tries to prove that the word was created out of nothing, without back down from his extreme tanzīh. Since the understanding of transcendence seen in both Plotinus and Sicistani, accepts God as indefinable, creation cannot be directly attributed to God. How existence comes into being as a result of this conception of tanzīh constitutes a problem that needs to be solved in the ideas of these two philosophers. Plotinus' emanation theory, contains an effort to solve the problem mentioned above. The difficulty of grasping the emergence of plurality from the One is beign unraveled by the idea that God overflows. The salient point here is that God has no influence on the overflow. This is because Plotinus accepted God beyond being. Although God has unlimited power and is the source of eternity, he cannot be called infinite, and it is necessary to use negative expressions when talking about Him. There is no way to express God in words. Even the notion of "one" used for Him, used only to exclude

plurality, it does not mean that is a number. Sijistānī reject the eternity of the cosmos and assert that it being created by God out of nothing, without form and sample. On the other hand, this is not a creation as revealed by God in six days, as it is stated in the *Qur'ān*, unlike it is a creation that combined with views of Plotinus. Although the creation is attributed to God, it is not mentioned that He is interested in shaping and emerging of the cosmos. In Sijistānī's type of creation, he divided it into two parts. The first part is called *ibdā'*, and the second one is *khalk*. *Ibdā'* describes the first creation that all beings emerged in posse, while *khalk* describes the secondary creation that takes place below *ibdā'*, which means the move from potential to actuality. The denial of God's cause in *Ibda* reveals a need for a first cause on which *ibda* is based. This cause, which will be positioned between God, who is considered indefinable, and the Intellect, which owes its holiness to being the first being, must be of such a nature that it will not harm either God's undefinability nor the first being of Intellect. According to this, the cause of being is the state of potentiality that antecedent the command "be" on letters and sounds, which is a reflection of God's will. In Sicistani's system of creation, the notion that finds its place in the name of the *Amr*, is a part of God's will in a structure that is antecedent to existence. The *Amr*, which is located at the mid-position in creation, constitutes the first link in the chain of causes, by causing existence to occur. The fact that *Amr* is at the middle point causes him to have three different aspects. The first aspect of *Amr* corresponds to the will of God. The second means the command "be" and the last one corresponds to "becoming". God wishes for the creation of the cosmos by His will, and the creation of the world is caused by His *Amr*. In Sijistānī's work, the eternity of matter is excluded by the argument that the cosmos was created out of nothing. The pairing of *ibdā'* with God's will, emphasizes that creation is the result of an activity on the side of God, not on the side of being. The theory of *Amr*, which is an intermediate formula altogether, includes the thoughts of both the created out of nothing and the eternal cosmos at the same time. This seemingly contradictory situation has been achieved with the idea that the universe was created out of nothing, as a potentiality. The reconciliation of these two situations reveals the necessity of both a

first cause and a creator, at the same time. Here, the theory of Amr has taken its place in the intellectual history as an original theory designed to meet these two at the same time. Sijistānī, who tries not to go beyond the border drawn by the Ẕur'ān with this theory, also does not ignore the cosmos system of Neoplatonism, which he is a strict follower of.

1970-2000 Yılları Arası Türkiye’de Radikal İslâmî Hareketler

Radical Islamic Movements in Turkey Between 1970-2000

Ali Osman BALCI*

Öz

Radikal İslâmî söylemin temelleri İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan farklı anlayışlara kadar götürülebilir. Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanından itibaren toplumsal değişimin sağlanması için uygulanan baskıcı politikalar ve dışarıdan taşınan bazı dinî anlayışlar, radikal hareketlerin oluşum sürecini hızlandırmıştır. Sadece fikrî anlamda değil fiili anlamda da mücadele içerisine giren ve devlet rejimine karşı olmak konusunda birleşen bu gruplar özellikle 1970’li yıllardan itibaren ortaya çıkmaya başlamışlardır. Toplumsal karşılaşmanın hakim olduğu bu dönemlerde, kurtuluşun ancak İslâmî kurallara dönülerek sağlanacağını savunan bu hareketler, izlenecek metodoloji noktasında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bu çalışmada, Türkiye’de 1970-2000 yılları arasında etkili olan ve halen etkileri devam eden, radikal olarak değerlendirilebilecek hareketlerden öne çıkanlar, tarafsızlık ilkesi içerisinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Radikal İslam, Hizbullah, Kaplancılar, İbda-C, Sefiler

Abstract

The foundations of radical Islamic discourse can be traced back to different understandings that emerged in the early periods of Islam. Since the proclamation of the Republic in Turkey, the repressive policies implemented to ensure social change and some religious understandings carried from outside accelerated the formation process of radical movements. These groups, which entered into a struggle not only in the intellectual sense, but also in the de facto sense, and united in opposing the state regime, started to emerge especially from the 1970s. In these periods of social turmoil, these movements, which argue that salvation can only be achieved by returning to Islamic rules, differ from each other in the methodology to be followed. In this study, it has been tried to reveal the prominent movements that were effective between 1970-2000 in Turkey and whose effects still continue and that can be considered as radical, within the principle of impartiality.

Keywords: Radical Islam, Hezbollah, Qaplanits, İbda-C, Salafists.

* Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, Konya, Türkiye / e-posta: aliosman-balci@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0001-5044-9779

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.06.2022	19.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1129855	

Giriş

İslam toplumunun ilk dönemlerinde vahyin ilk muhatapları olan sahâbiler, ayetler nazil oldukça tereddüt ettikleri ve anlayamadıkları meseleleri Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Bununla birlikte sahâbiler arasında bazı meselelerde farklı düşünce ve yorumlar da ortaya çıkmıştır. Sahâbiler arasındaki bu yorumlama farklarını ortaya çıkaran şey bazen kabilevî kökenlerinden, bazen de bireysel özelliklerinden kaynaklanmıştır. Örneğin bir sahâbî zâhidâne hayata yönelip sürekli ibâdetle meşgul olmak isterken,¹ başka bir sahâbî gücü nisbetinde cennete girmenin yolunu öğrenmeye çalışmıştır.² Bazı sahâbiler daha ılımlı bir bakış açısına sahipken bazıları daha katı bir bakış açısı ile meseleleri değerlendirmiş ve ona göre yaşadıkları olayları anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bazı olaylar karşısında sert bir tavır takınan sahâbiler hadislerde yer almaktadır.³ Bu ve benzeri olaylar karşısında Hz. Peygamber hep dengeyi korumaya çalışarak itidalli davranmaya özendirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber sahâbilerin bireysel ve sosyo-kültürel özelliklerini de dikkate alarak kendi toplumunu inşa etmiştir.

Peygamber efendimizin (s.a.v) vefatı ile birlikte, aşırı düşünce ve yorumlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Onat, bunun nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır: “Kabilecilik anlayışı, Kur’ân’ın ışığında dinî hayatın kökleşme mücadelesi, sürekli yenilenen sosyal-kültürel yapı, zaman zaman birbirleriyle çatışmış, bazen de aralarında ittifak oluşturmuş, başlıca üç faktör olarak ortaya çıkmaktadır.”⁴

Kur’ân’ın insanı akletmeye ve düşünmeye yönlendirmesi farklı görüş ve değerlendirmelere imkân vermiştir.⁵ Bununla birlikte ayet ve hadislerin farklı anlaşılması gruplaşmaları da beraberinde getirmiştir. Hz. Ebubekir döneminde zekâtı devlete vermek istemeyen anlayış,

¹Ebü ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Savm” 55 (No: 1976).

²Ebü’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî Müslim (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1374/1955), “İman” 1 (No: 15).

³Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Tahâret” 2 (100).

⁴Hasan Onat, *Emevîler Devri Şû Hareketleri ve Günümüz Şûliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 154.

⁵Hasan Onat - Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 55.

bunun ilk örneklerindendir. Cemel ve Sıffin savaşlarıyla birlikte Hâricîler ortaya çıkmış, iman amel ilişkisi, büyük günah ve iman ilişkisi üzerinde ilk nazariyeyi ortaya atarak bir oluşum sürecine girmişlerdir.⁶

Hız. Hüseyin'in vefatı ile Şiiliğin oluşumu hız kazanırken, bu olaylar karşısında Mürcie sesiz kalmayı tercih etmiş ve iman-amel, büyük günah gibi konularda daha esnek bir tutum sergilemiştir. Bu farklı yaklaşımların uzantıları günümüzde de halen devam etmektedir. Örneğin; günümüz Selefi akımlarının Hâricî bir karakter taşıdığı gözlemlenmektedir.⁷ Selefilik oluşum sürecine baktığımızda Ashâbü'l-Hadîs ekseninde itikadî konuların tartışılmaya başlaması ile birlikte ortaya çıktığı görülmektedir. Daha sonra selef akidesini takip ederek dinî konularda akli değerlendirmeleri dışlayan tüm gruplar için kullanılır hale gelmiştir.⁸

Türkiye'de radikal ve diğer dinî grupların oluşumunda, Osmanlı'nın son dönemlerinde uygulamaya konulan ıslahatların bir sonucu olarak ortaya çıkan İslamcılık düşüncesinin etkisi büyüktür. İslamcılık düşüncesi bir yandan yenilenme hareketlerine karşı tavır alırken, diğer taraftan geleneksel ve dinî olanı merkeze alarak yenilenmeye karşı uyum sürecinin oluşumuna öncülük yapmıştır.⁹ İslamcılık düşüncesinin süreç içerisindeki gelişim ve değişimleri, dış merkezli dinî akımların etkileri Türkiye'ye özgü dinî grupların ortaya çıkmasını büyük oranda etkilemiştir.

Türkiye'de özellikle 1970'li yıllarda yoğun bir şekilde ortaya çıkmaya başlayan radikal dinî hareketler, fikrî alanda olduğu gibi eylemsel alanda da kendilerini göstermişlerdir. Bu grupların ortak kabul edilebilecek özellikleri, devlet rejimini değiştirerek İslamî esaslardan oluşan yeni bir yönetim biçiminin hâkim kılınması ve toplumsal değişimin bu çerçevede gerçekleştirilmesi olarak değerlendirilebilir. Ancak Türkiye açısından Selefilik zemininde gelişen hareketler ve devlet rejimine yönelik gelişen radikal hareketler, rejimin İslam merkezli olması noktasında buluşabilmektedir.

Türkiye'de radikal İslamî hareketleri konu edinen çalışmalar bulunmakla birlikte ya radikal sayılamayacak gruplar da dâhil İslâmî

⁶ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto, 2016), 21.

⁷ Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar* 17/3 (2004), 235-251.

⁸ Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği".

⁹ İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri (Türkiye-İstanbul, 17-19 Mayıs 2013)*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013), 17.

cemaatlerin tümünü içeren çalışmalar yapılmış, ya da radikal kabul edilebilecek hareketler genel bir üst kimlik tanımlaması ile ilişkilendirilerek verilmiştir. Buradan hareketle Türkiye’de 1970 ile 2000 yılları arasında eylemleri ve söylemleri ile radikal kabul edilebilecek hareketlerden Hizbullahçılar, Kaplancılar, İbda-C, Selefiler, Mealciler, Radikal Nurcular, Milli Görüş Hareketi ve Ercüment Özkan Hareketi gibi ön plana çıkan hareketler bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak bu çalışmada konu edilmiştir.

1. Radikal İslam Söyleminin Temelleri

Radikal kavramının evrensel bir tanımını yapmak, sınırlarını çizmek zordur. Tanımlama problemi, kavramın kendisinden değil kişiye göre sınırının değişebilmesinden kaynaklanmaktadır. Yani birine göre radikal olan, bir başkasına göre radikal olmayabilmektedir. Tanımlamamızı doğru yapmamıza olanak sağlayacak olan şey, bu kavramla ifade edilen grupların fikri temellerinin incelenmesidir. Bu sözcüğün tanımı Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde “kökten”, “köktenci”¹⁰ şeklinde verilmektedir. Köktenci sözcüğü fundamentalizm kavramına karşılık gelmekte olup, İslam tarihinde Hanbelilik-Vehhâbîlik ekseninde oluşan Selefilîğe denk gelmektedir.¹¹ Selefilîğin kökenleri Ashâbü’l-Hadis temelinde yükselerek gelişmiş, Ahmed b. Hanbel ile mezhebî bir yapı kazanmış, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile birlikte sistemli hale gelmiştir.¹²

Tâbiûn dönemine kadar Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey şeklinde bir ayırım söz konusuydu. Ehl-i Hadis çizgisinde olanlar, hadislerin dışında yapılan tüm içtihatları bid’at olarak görüyorlardı. Emeviler ve Abbâsiler döneminde devletin sultanlığa dönüşmesi ile din ve devlet işleri birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak devlet sistemi ve dış etkilerin etkisi ile uzun yıllar boyunca devam eden Müslümanların yaşadığı krize karşı İslâmî radikalizm, “gayr-i İslâmî devlet” yapısını “hakiki hilafet devleti” yapısına değiştirme savunusu ile ortaya çıkmıştır.¹³

Türkiye’de bazı radikal hareketlerin oluşumunda etkisi olan Selefilik düşüncesinin temel dayanak noktalarından en önemlisi Ulûhi-

¹⁰ Türk Dil Kurumu (TDK), “Güncel Türkçe Sözlük” (Erişim 08 Haziran 2022).

¹¹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 253.

¹² Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 235-251.

¹³ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 257.

yet, Rububiyet ve Sıfatlar şeklinde üç unsurun birleştirilmesiyle oluşturdukları tevhid anlayışıdır.¹⁴ Bu bakış açısıyla görüşlerini temellendirmeye başlayan bu anlayış, iman, amel, büyük günah meselelerinde de aynı katı tutumu göstermiş ve görüşlerine uymayanları küfre dalmakla itham etmişlerdir. Zaman içerisinde bu söylem kendi içerisinde de ayrışmalara uğramış ve bu gün radikal olarak isimlendirilen pek çok grubun temelleri atılmıştır.¹⁵

Türkiye çerçevesinde ele aldığımızda radikal kavramını Selefilîği de içine alacak şekilde özel bir kapsamda değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu kapsamın belirlenmesinde en önemli çizgi Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte yaşanan gelişmeler ve bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan rejime karşı oluş ve değiştirme mücadelesidir. Böylece rejime karşı oluş ve İslamî kuralları hâkim kılma düşüncesi genel anlamda radikal hareketleri ortak bir paydada toplamaktadır.

Radikal İslamcı diyebileceğimiz grupların büyük kısmının temel fikirlerini sıralayacak olursak; Asr-ı Saadete dönmek, ayet ve hadisleri ilk gün anlaşıldığı gibi anlayarak bu fikrin kesin ve değişmez olduğunda sabit ve katı bir tutum sergilemek, kendi görüşlerine uymayanları tekfir etmek hatta bazı gruplarda olduğu gibi farklı düşünen Müslümanların malını, canını, kendisine helal görmektir.

2. Türkiye'de Radikal İslamî Hareketlerin Arka Planı

İslam coğrafyasında son iki yüzyılda meydana gelen gerileme ve bu bölgelerdeki hâkimiyetlerin kaybedilmesiyle birlikte yaşanan olumsuz tablonun çözümüne yönelik fikrî hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu hareketlerin temel hedefi, Müslümanları önceki şaşaalı dönemlerine döndürmek veya en azından zülüm çemberi içerisinde kıvranan Müslümanları kurtarabilmek şeklinde olmuştur. Bunun için geliştirilen fikirler farklılıklar göstermiştir. Bu duruma karşı gelişen ana akımlar, geleneksel İslamî anlayışı model olarak yeniliğe

¹⁴Bkz. Sıddık Korkmaz, "Selefi Zihniyetin Açmazları", *İslam Mezhepler Tarihi 6. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Selefilik Çalıştayı Bildirileri (Türkiye-Konya, 05-06 Eylül 2015)*, ed. Doğan Kaplan (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 164.

¹⁵ Vehhâbilik kendi içerisinde, İran İslam Devrimi, Afgan Cihadı ve benzeri olaylardan, Suudi Arabistan'a Mısır, Suriye ve Irak gibi ülkelerden sığınmacı olarak gelenlerin taşıdığı İslamcılık fikirlerinden etkilenerek "metinci ve cihatçı Vehhâbilik" şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Bkz. Büyükkara, "Vehhâbilikten İşid'e Günümüz Selefilîği", 27-28.

karşı duruş, geleneksel anlayışın yenilenmesi ve reformize edilmesi ve bu iki anlayış arasında uzlaşmacı bir tavır şeklinde özetlenebilir.¹⁶

Müslümanların sıkıntılarına çözüm için yola çıkan bu ana akımların yöntemleri birbirinden farklı olmuştur. Özellikle bu grupların siyasete karşı yaklaşım tarzları, fikri gelişimleri açısından tamamlayıcı bir unsur olmuştur. Siyasete karşı oluş ve değişim için siyasi alanın gerekliliği gibi iki zıt anlayış üzerinden şekillenen İslamcı gruplar yol haritalarını buna göre belirleyerek organize olmuşlardır. Böylece daha çok siyasete karşı oluş ve fiili mücadelenin gerekliliğini savunanlar radikal İslamî grupların ana eksenini oluşturmuşlardır.¹⁷

Anadolu pek çok anlamda mümbit bir yer olmasının yanında farklı kültür ve medeniyetleri de bünyesinde barındırmasının bir sonucu olarak sorunlar ve ortaya konan çözüm yolları konusunda da çok renkli bir yapıya sahip olmuştur.¹⁸ Türkiye’de radikal İslam’ın temellerine inmeye çalıştığımızda karşımıza İslamcılık düşüncesi çıkmaktadır. Öncelikle İslamcılık düşüncesinin ne zaman ve hangi şartlarda ortaya çıktığını anlamak bize bir bakış açısı kazandıracaktır. Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin oluşum tarihi hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. İslamcılık düşüncesi, birinci görüşe göre; Padişah Abdulmecid’in Islahat Hattı Hümayûnunu yayınlayarak Hristiyanların hukuki haklarını genişletmesi ile İslami kesimlerden tepkiler oluşmaya başlamış ve sonucunda da ilk İslamcı grubun mücadelesiyle meydana gelen Kuleli Vak’ası ile ilk İslamcılık düşüncesi ortaya çıkmıştır.¹⁹ İkinci görüşe göre Yeni Osmanlılar tarafından başlatılmıştır.²⁰ Üçüncü görüş, İslamcılığı II. Meşrutiyet ile başlatmaktadır. Dördüncü görüş ise II. Abdülhamit ve Panislamizm politikası ile başladığı şeklindedir.²¹

İslamcılık düşüncesinin bu görüşlerden yola çıkarak Osmanlının çöküş döneminde ortaya çıktığı söylenebilir. Osmanlının son dönemlerinde askeri alanda meydana gelen olumsuz sonuçlar, ister istemez ekonomik alana da yansımıştır. İmparatorluğun geniş alana yayılmış

¹⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 21-22; Mehmet Kubat, “Selefiyye İle Neo-Selefilğin Kesişen Ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (24 Aralık 2017), 124-141.

¹⁷ Nurullah Çakmaktaş, “Dini Radikalizmin Ana Akım İslamcılara Yönelttiği Tenkitler”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 16/1 (15 Nisan 2021), 26-46.

¹⁸ Hüseyin Aykol, *Türkiye’de Sağ ve İslamcı Örgütler* (İstanbul: Pelikan Yayınları, 1996), 7-8.

¹⁹ Sadık Albayrak, *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: Risale, 1989), 74; Hulusi Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), 22-23.

²⁰ Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 27.

²¹ Albayrak, *Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu*, 38.

olması, yönetim açısından sıkıntılar doğurmuştur. Batının sömürgeciliğe başlaması ve batı düşüncesinin fikri alanda hız kazanmasıyla birlikte çağı yakalamak adına bir takım reformlar gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Yurt dışına öğrenci gönderilmesi ile birlikte aydınlar sınıfı oluşmaya başlamıştır. Yazılı basın hız kazanması ile İslam coğrafyasında sömürgeye maruz kalan bölgeler kamuoyuna taşınmıştır. Bu ve benzeri gelişmeler sonucunda batıcılığa karşı İslamcılık düşüncesi oluşmaya başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğunun yıkılması, Türkiye Cumhuriyetinin kurulması, 1924'te hilafetin kaldırılması ve İslam coğrafyasında meydana gelen gerilemeye ve zulümlere karşı Türk-İslamcı aydınları ortaya çıkmaya başlamıştır.²² Laiklik ve batıcılık siyaseti üzerinden Atatürk döneminden itibaren uygulamaya konulan kanunlar devlet eliyle desteklenmiş, toplumsal-aktif İslam'dan bireysel-pasif İslam'a geçiş sağlanmaya çalışılmıştır. Seküler yaklaşımla oluşan bu baskı politikası, Ehl-i Sünnet merkezli geleneksel dinî anlayışına derinden bağlı olan geniş toplum tabanında günümüze kadar süregelen bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur.²³ Devlete karşı zaman içerisinde gelişen bu tepki birçok gruplaşmayı ve ayaklanmayı da beraberinde getirmiştir. Yurtdışından ithal edilen pek çok siyasi ve itikadi görüş, temelleri oluşmuş olan bazı radikal gruplar tarafından Türkiye'ye uyarlanarak işlenmiştir.

İslamcı grupların oluşumuna etki eden temel meseleleri Büyükkara, yeniden ana kaynaklara dönerek İslâm'ı hayata hâkim kılma, gelişim için İslâm'ın her türlü gereksinimi karşılayacak bir içeriğe sahip olduğu fikri, batıdaki gelişmelerin İslâm süzgecinden geçirilerek alınması, Tasavvufa yönelik yaklaşımlar, eğitim ve öğretimin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesi, İslam birliğinin sağlanması, İslâmî yönetimin temel ilkelerinden birisi olan şûranın yeniden dizayn edilerek etkinliğinin artırılması, yazılı yayınlara önem verilmesi,²⁴ şeklinde sıralamaktadır. Bu sayılan meseleler üzerine Türkiye'de de birçok radikal grup tarafından çözüm önerileri getirilmiştir. Özellikle gazete ve dergilerde bu anlamda büyük bir literatür oluşmuştur. İslamcı gençliğin oluşumu bu yazılı basın sayesinde büyük

²² Yeni devletin kuruluşunda, İslamcı denilebilecek tüm gruplar kurtuluş mücadelesine İslamî motifler taşıdığı için destek vermişler, daha sonra muhalefet ederek ayaklanmalar çıkarmışlar ve devlet tarafından, padişah yanlıları, irticacı, emperyalist işbirlikçisi olarak gösterilmişlerdir. Bkz. Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 259.

²³ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 259.

²⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 25-28.

bir ivme kazanmış ve yetmişli yıllardan itibaren etkisini açık bir şekilde göstermeye başlamıştır.

Çakmaktaş, radikal İslamcı grupların teşekkülü ve gelişimleri ile ilgili olarak, bu grupların oluşumunda İslamcılık düşüncesinin etkisi bulunmasına rağmen, iki grubun birbiri ile karıştırılmaması gerektiğini, sonuç itibari ile bu grubun İslamcılık düşüncesinin de karşısında yer aldığını, onlara karşı birçok eleştiri yönelttiklerini ve çözüm için farklı metodolojileri benimsediklerini söylemektedir.²⁵

3. Türkiye’de Radikal İslamcı Hareketler

Osmanlı son dönemlerinden itibaren başlayan batılılaşma hareketlerine karşı İslamcılık düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Devamında Osmanlının yıkılması ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması ile birlikte İslamcılık düşüncesi de yeni durum ve şartlara göre değişim göstermiştir. Osmanlıdan tevarüs eden İslamcılığı savunarak bu düşüncenin belirli süreçlerle ilerlemesini ve bunun siyasi alana da hâkim olmaktan geçtiğini savunanlara karşı, tepkinin beklenilmeden direkt ortaya konulması ve bunun yolunun da fiili mücadeleden geçtiğini savunan radikal İslamî düşünce ortaya çıkmıştır.²⁶ Ancak çalışmamızda fiili mücadelenin gerekliliğini savunanlarla birlikte söylemleri ile radikal bir tavır sergileyen hareketlerden de öne çıkanlar ele alınmıştır.

3.1. Hizbullahçılar

Türkiye’de Hizbullah’ın ortaya çıkışına etki eden pek çok faktör bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğundan itibaren, modernleşmeci ve milliyetçi bir politika izlenerek değişimler bu yönde uygulamaya konulmuştur. Bu politikaların sert bir şekilde uygulamaya konulması geleneklerine ve dini anlayışlarına bağlı halk tabanında tepkilerle karşılanmış, bazen bu tepkiler fiili mücadeleye dönüşmüştür. Bu durum Hizbullah’ın ortaya çıktığı ve Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı doğu bölgeleri için de geçerli olmuştur. PKK’nın da bu bölgelerde faaliyete ve silahlı mücadeleye başlaması bölgede kanlı olayların fitilini ateşlemiştir. İran İslam Devrimi ve Türkiye’de gerçekleşen 1980 Darbesi de yaşananlara eklenince büyük bir çatışma or-

²⁵ Çakmaktaş, “Dini Radikalizmin Ana Akım İslamcılara Yönelttiği Tenkitler”, 26-46.

²⁶ Çakmaktaş, “Dini Radikalizmin Ana Akım İslamcılara Yönelttiği Tenkitler”, 26-46.

tamı oluşmuştur. 1979 yılında gerçekleşen İran devrimi ile aynı yıllarda “Hizbullah”, “Hizbullahiler”, “Hizbullahçılar” gibi isimlerle anılan radikal ve marjinal bir grup ortaya çıkmıştır.²⁷

Hareketin kurucusu olan Hüseyin Velioğlu bir gurup arkadaşıyla birlikte İlim Kitabevi’nde bu grubun ilk nüvelerini oluşturmuştur. Ancak hareketin kuruluş aşamasında beslendiği ve üzerinde yükseldiği doğuda faaliyet gösteren pek çok İslamî grup bulunmaktadır.²⁸ Velioğlu, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesinden Mezun olduktan sonra memleketine dönerek Risale-i Nur okumakla bir süre vakit geçirdiği bilinmektedir. Bu durum hareketin fikrî arka planında, Risâle-i Nûr’un etkisinin olduğu yönünde değerlendirilmiştir.²⁹

Türkiye’deki Hizbullahçı grupların da benimsediği isim olan Kelim Sıddîki, İran İslam Devrimi’nin diğer İslam ülkelerinde de kuluçka döneminde olduğunu iddia etmiştir.³⁰ İran İslam Devrimi’nden sonra devrimi destekleyen dergi ve gazeteler yayınlanmaya başlamıştır. *İstiklal*, *Şehâdet*, *Tevhid*, *Dâvet*, *Dünya* ve *İslam* gibi dergiler ve *Selam Gazetesi* örnek olarak verilebilir. Ayrıca bu hareketin zeminini oluşturan çevreler tarafından, Mektep-Der, Umut-Der, Mustazaf-Der, İhya Der, Şûrâ-Der gibi pek çok dernek kurulmuştur.³¹

Hizbullah hareketinin oluşması ile alakalı olarak hareketin öncülerinden İsa Bagasi, “Cemaatin öncüleri 1979 yılında, o zamana kadar süregelen tartışmalardan, yanlış ve yetersiz çalışmalardan, içinde bulunulan kısır döngüden sıyrılarak, Müslümanların özlem ve beklentilerini karşılayacak, tamamen yeni, özgün ve bağımsız, her konuda İslami ölçüleri ve Asr-ı Saadet dönemini esas alan, sadece takva, fedakârlık, ihlas ve İslam kardeşliği temelinde bir araya gelen Müslümanların gönüllü birlikteliğinden oluşan Hizbullahi Cemaatı kurdular.”³² demektedir.

²⁷ Mehmet Kurt, *Din, şiddet ve aidiyet: Türkiye’de Hizbullah üzerine sosyolojik bir araştırma* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2014), 54-55.

²⁸ Yaptığı araştırma ve görüşmeler neticesinde Kurt, bu gruplardan bir kısmını şu şekilde aktarmaktadır: “Bu yapıların görüşmelerimiz aracılığıyla tespit ettiğimiz bazıları Partiya İslamiya Kurdistan (PİK-Kürdistan İslam Partisi), İslami Cemaat ve/veya Hizbi İslami, Hareketa İslamî, Fedaiyên İslamê (İslam Fedai-leri), Batman Fecir grubu, Menzil, Tevhid, Selam, Vahdet, İlim/Cemaata Ule-mayên İslamê’dır.” Bkz. Kurt, *Din, şiddet ve aidiyet*, 55.

²⁹ Kurt, *Din, şiddet ve aidiyet*, 56.

³⁰ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 291.

³¹ Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 598; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 295; Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 167.

³² İsa Bagasi, *Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden Önemli Kesitler*, 2014; Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 591.

Şehadet Dergisi 1987 Kasım tarihli özel sayısında Muhammed Ömer Faruk, İran İslam Devrimi'ni Hz. Hüseyin'in şehit olduğundaki başkaldırı ile özdeşleştirmekte ve o zamandan beri ilk defa cahiliyeye karşı topyekûn bir meydan okumanın gerçekleştiğini söylemektedir. Muhammed Ömer Faruk, Evrensel İslami Hareket'in temel dinamiklerini şu şekilde vermektedir, "1. Evrensel küfür, cahiliye ve istikbara karşı topyekûn ve uzlaşmaz bir şekilde mücadele etmesi, 2. Merkezin İslam devleti olması, 3. Cahiliye dünyası ile bütün bağları ve ilişkileri kesmesi, 4. Metodunun Rasulullah'ın hareketinden kaynaklanması, 5. Öncülüğünü ulema ve fukahanın oluşturması, 6. Ümmetin vahdeti üzerine temellenmesi, 7. Kur'an'ın insancılık, dürüstlük ve adaleti tesis etmeyi amaçlaması, 8. Özel bir grup ve sınıfı değil bütün Müslümanları muhatap alması, 9. İslami hareket ve toplumun oluşturulmasında özellikle mescidin rolünün vurgulanması, 10. "Ulu'l emr minküm" liderliğinin sağlanması, 11. Şehadet bilincini yerleştirilmesi..."³³

İsa Bagasi, hareketin tarihini 1979-1991 arası ve 1991-2000 arası şeklinde iki dönem olarak ele almaktadır. İlk dönem cemaatleşme, tebliğ, davet ve eğitim gibi faaliyetlerin ağırlıkta olduğu silahsız mücadele dönemi, ikinci dönem ise bu faaliyetlerle birlikte PKK, nifak grupları, derin devlete bağlı istihbarat örgütleri, ajanlarla, çetelerle mücadele ve çatışmayı içermektedir. Hareketin yayılmasında gizli cemaatleşme-gizli davet ve gizli cemaatleşme-açık davet gibi yöntemler kullanılmıştır.³⁴

İlk yıllarında kitabeveleri üzerinden farklı yapılanmalar şeklinde ortaya çıkan bu yapı daha sonra kendi içerisinde mücadeleye girişmiştir. Özellikle Menzil ve İlim grubu arasında kanlı çatışmalar yaşanmıştır. Çatışmanın arka planında İlim grubunun PKK ile silahlı mücadele kararı alması yatmaktadır. Bu karara karşı çıkan Menzil grubu taraftarları, asıl amaçlarının devletle mücadele olması gerektiğini öne sürerek İlim grubunu sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Bu gelişmelerin akabinde iki grup arasında gerçekleşen mücadeleler sonucunda infazlar başlamış, iki gruptan da pek çok kişi ölmüştür.³⁵

Hizbullahçılar Türkiye'de Şah'ın devrilmesinde beraber hareket ettikleri için sol yerine sağ kesimlerle özellikle ülkücülerle mücadele içine girmişlerdir.³⁶ Ayrıca doğuda PKK ile de mücadeleye girişmişler fakat daha sonra bundan vazgeçmişlerdir. İran'ın etkisinde gelişen

³³ Muhammed Ömer Faruk, "Evrensel İslami Hareket: Dinamikleri ve Çağrısı", *Şehadet* 2/3 (03 Kasım 1987), 2-3.

³⁴ Bagasi, *Kendi Dilinden Hizbullah*.

³⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 296-297.

³⁶ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 165.

fikirlerle yola çıkan bu grup belli bir süre sonra hem İran'ın politikaları hem de menşei itibarı ile Şii eğilimli olması gibi sebeplerle kısa süre içerisinde Sünnî olan radikal çevrelerde etkisini kaybetmeye başlamıştır. Bu hareket genel olarak doğu ve güneydoğuda etkili olmuştur. Türkiye'deki Hizbullah'ın toplumsal tabanını, doğu merkezli olduğu için, genel olarak Şâfi Kürtler oluşturmaktadır.³⁷

Örgüt lideri Hüseyin Velioğlu'nun ölümü ile alakalı da farklı bilgiler basında yer almış, ölüm tarihi ile ilgili değişik tarihler öne sürülmüştür. Bunlardan ilki 2000 yılı Ocak ayında Beykoz operasyonunda öldürüldüğü, ikincisi 1998 yılında öldürüldüğü ve son olarak ise Aydınlık Gazetesinin 2008 yılı 12 Temmuz sayısında öldürüldüğü bilgisinin yer almasıdır.³⁸ Bu olaylardan sonra "Mezar Evler" ortaya çıkartılmaya başlamış ve gündemi uzun süre işgal etmiştir.³⁹

Sonuç olarak Hizbullahçılar 1980'lerde bir anda parlamış fakat geleneksel İslamcılarının fikri mücadeleleri karşısında tutunamamışlardır.⁴⁰ Genelde yayınevleri etrafında örgütlenmeleri sebebiyle yazın hayatında özellikle gazete ve dergilerle varlık mücadelesi vermişlerdir. Günümüzde de siyasî parti Hüdapar, Hizbullah çizgisine yakın olarak değerlendirilmektedir.

3.2. Kaplancılar

Cemaatin kurucusu olan Cemalettin Kaplan 1926 yılında Erzurum'da doğmuş 1966 yılında Ankara İlahiyat Fakültesini bitirmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda başkan yardımcılığı dâhil pek çok görevde bulunmuştur. 1966-1971 yıllarında Adana il müftüsü olarak görev yapmıştır. Adana'da il müftülüğü görevi Süleymancılara karşı mücadele içerisinde geçmiştir.⁴¹

Kaplan, 1977 seçimlerinde Milli Selamet Partisi'nden milletvekili adaylığı koymuş fakat kazanamamıştır. Kaplan, şikâyetler üzerine emekliye ayrılmış, daha sonra ailesi ile birlikte Almanya'ya yerleşerek Milli Görüş camiasında faaliyet göstermiş fakat teşkilatın üst yönetiminin ulemaya bırakılması önerisi kabul görmediğinden bu yapı ile

³⁷ Kurt, *Din, şiddet ve aidiyet*, 22.

³⁸ Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 589.

³⁹ Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 590.

⁴⁰ Kolektif, *Türkiye'de İslamcı Akımlar/Amerikan Gizli Belgelerinde*, ed. Fehmi Korum, çev. Yılmaz Polat (Beyan Yayınları, 1990), 66.

⁴¹ Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 550.

ilişkilerini kesmiştir.⁴² 1985 yılında İslam Cemiyet ve Cemaatler Birliği'ni kuran Kaplan'ın, İran'a giderek yeni hareketin eylem ve söylemleri ile ilgili bilgi alışverişinde bulunduğu söylenmektedir.⁴³

Sergilemiş olduğu İran yanlısı tutum, Sünni tabanlı cemaati içerisinde çözülme ve ayrışma meydana getirmeye başlayınca Kaplan, söylemini Sünniliğe kaydırarak yeniden dizayn etmiş ancak bu kopuşları çok fazla engelleyememiştir.⁴⁴ Kaplan, "Türk İslami Cemaatlere Tebliğ" başlıklı bir bildiri yayınlayarak hareketin temel çerçevesini şu şekilde çizmiştir; "Dava; Kur'an'ın anayasa, şeriatın; kanun ve devletin İslam olmasıdır. Metot ise tebliğdir. Tebliğ döneminde kaba kuvvete başvurulmaz, kâfir rejimle uzlaşılmaz, Ehl-i Sünnet'in akidesi ve fıkhi esastır, mezhepsizlik kabul edilemez. İran'ın gerçekleştirdiği inkılap İslami'dir; ama İran'a toptan karşı çıkma ve teslim olmak mevzu bahis olamaz. Cemaatin kararları fetva ile belirlenir. Kurulacak devlette Asr-ı saadet modeli esas alınır."⁴⁵

Cemaatin temel eğitim seviyeleri, "geçilmesi zorunlu üç tezgâh" olarak formüle edilen medrese, tekke ve kışladır. Cemalettin Kaplan, genelde görüşlerini video ve kasetlerle Türkiye'ye ulaştırmaya çalışmıştır. *Tebliğ ve Ümmet-i Muhammed* cemaatin en önemli yayınları olup, bu yayınlarda Atatürk düşmanlığı dikkat çekmiş ve genelde bu düşmanlık kişiliği üzerinden yapılmıştır.⁴⁶ Cemaatin eğitim faaliyetleri içerisinde Arapça, Osmanlıca, dinî bilgiler gibi derslere yer verilmekte, bunun yanı sıra hac organizasyonları düzenlenmektedir. Cemaatin bir diğer dergisi olan ve özlem duyulan altın çağı simgeleyen *Beklenen Asr-ı Saadet*, Almanya'da yaşayan Türklerin posta kutularına bırakılarak dağıtımı yapılmaktadır.⁴⁷

1992'de İslam Federe Devletini kurduğunu ilan eden Kaplan, devletin merkezi olarak Anadolu, Hak üzerinde olanın kendi cemaati, nizamının da şeriat olduğunu belirterek, devletin ana unsurlarını ortaya koymuştur. Yeni kurulan bu devletin başına da Emîrü'l-Mü'minin ve Halifetü'l-Müslimin sıfatları ile Cemalettin Kaplan getirilmiştir. Bununla birlikte devletin başkenti İstanbul, anayasası

⁴² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 288.

⁴³ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 195-196.

⁴⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 288.

⁴⁵ Bu hususların tek cümle özetini Kaplan "Allah'a mahsus olan hâkimiyet hakkının insanlardan alınıp Allah'a iade edilmesi" şeklinde ifade eder. Bkz. Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 289.

⁴⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 289.

⁴⁷ Ünver Günay, "Göç, Din Ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği", *Bilimname* 2003/3 (01 Eylül 2003), 35-64.

Kur'an, bayrağı yeşil zemin üzerine Kelime-i tevhid, yönetim biçimi olarak da Federatif Dünya İslam Devleti belirlenmiştir.⁴⁸

Cemalettin Kaplan 15 Mayıs 1995'te ölünce cemaatin başına oğlu Metin Kaplan getirilmiştir. Daha sonra cemaatte bölünmeler hız kazanmıştır. Metin Kaplan 1999'da Almanya'da tutuklanıp Türkiye'ye iade edilmiş, daha sonra serbest bırakılmıştır. Tekrar yapılan yargılama sonucunda 2004 yılından 2016 yılına kadar 12 yıl hapis yatan Metin Kaplan, 2016 yılında yeniden yargılanarak beraat etmiş, son olarak 2021 yılında yapılan yargılama sonucunda hakkında beraat kararı verilmiştir.⁴⁹

3.3. İbda-C

İbda Hareketi, Salih İzzet Erdiş (Mirzabeyoğlu) tarafından Necip Fazıl'ın "Büyük Doğu" fikrinden etkilenilerek kurulmuştur. Mirzabeyoğlu ve Akıncılar içerisinde bir grup arkadaşı, Necip Fazıl'dan etkilenerek "Gölge" adında bir dergi çıkarmaya başlamışlar ve Necip Fazıl'ı manevi önder kabul etmişlerdir.⁵⁰ Manevi önderlikte Necip Fazıl'ın çizgisini değiştiren Nakşî şeyhi Abdülhakim Arvasi'yi de zikretmek gerekir.⁵¹ Doğu, ortaya çıkma gibi anlamlara gelen İbda-C isminin anlamı tam olarak açıklanmamasına rağmen "İslami Büyük Doğu Akıncıları Cephesi"nin kısaltması olduğu değerlendirilmektedir.⁵²

Kumandan lakaplı Mirzabeyoğlu, "Rahmetli üstadımız, beni yetiştirme misyonunun her an bitişikliği içinde ve mütefekkir yetiştiren mütefekkir çehresiyle, yaparı yaptırandır. Atı koşturan süvari! Fail olmak yerine münfail sıfattır!"⁵³ diyerek İbda misyonunun bizzat Necip Fazıl tarafından kendisine verildiğini ileri sürmüştür. Laiklik ve

⁴⁸ Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 552.

⁴⁹ Milliyet, *Metin Kaplan 17 yıl sonra beraat etti* (Erişim 08 Aralık 2022).

⁵⁰ Ertuğrul Zengin, *Bir Toplumsal Hareket Olarak Akıncılar: Türkiye'de İslamcı Öznenin Kurulumu ve Eylemi* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2017), 233; Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 560.

⁵¹ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 178.

⁵² Ramazan Biçer, "İBDA-C (İslami Büyük Doğu Akıncılar Cephesi)", *Güvenlik Terimleri Sözlüğü. T.C. İçişleri Bakanlığı Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları*, (01 Ocak 2017).

⁵³ Baran Dergisi, *Salih Mirzabeyoğlu: Büyük Doğu'nun "Niçin?" Buudunu Heykelleştirmeyle Mükellefim* (Erişim 09 Haziran 2022).

Atatürk karşıtlığı yazılarından dolayı kapatılan *Tavır*, *Karar Ak-Doğuş*, *Ak-Zuhur*, *Öfke*, *Oluş*, *Tahkim*, *Taraf*, *Akın Yolu*, *Genç Adam* gibi birçok dergi çıkarmışlardır.⁵⁴

İbdacılar sürekli “kendinden zuhur” ifadesine vurgu yaparlar. Kerim Baki kendinden zuhur kavramını “Bu kavram ruhun taşıdığı ve potansiyel olarak sahip olduğu yetenekleri kendi içinde yoğurup olgunlaştırarak yeri geldiğinde neredeyse tilkâî, spontane bir halde dışa vurmak demektir. Bu o kadar tabîî olur ki bazen, kişi bile nasıl olduğunu anlayamaz. Kendinden zuhur, bir döl yatağında yavaş yavaş büyüyen ve erişen aslan yavrusunun günü geldiğinde doğması gibidir.”⁵⁵ şeklinde açıklamaktadır. Kendinden zuhur kavramının bir sonucu olarak, örgütlenmeler küçük gruplar halinde bazen bir dergi etrafında bazen de eylemsel olarak gerçekleşebilmektedir. Bu grupların yaptığı her faaliyet örgüt adına kabullenilmektedir.⁵⁶

İbda düşüncesinde, “Baş Yücelik” adını verdikleri bir devlet düzeni düşüncesi ve bu hedefe ulaşmak için şu üç madde benimsenmiştir, “1) Düşman güçlerini şoka uğratarak, panik havası içinde daha da saldırganlaştırmak ve böylelikle gerçek yüzlerinin açığa çıkmasını kolaylaştırarak, hızlandırmak; 2) Genelde Müslüman kitleleri, özelde de İslamcı kadroları içinde bulundukları uyuşukluk ve pasifizmden sıyırmak amacıyla İslamcı kurum ve kuruluşların statükolarını bombardımana tutmak; 3) Bütün bu süreçlere paralel olarak geniş bir kitle çalışması ve bunun bağrında dar kadro çalışması sürdürmek.”⁵⁷ Bu aydın aristokrasisi temelli devletin ideolojik eğitimi için Ak-Doğuş grubu, eylem cephesi için de İBDA-C oluşturulmuştur. Fetö grubunu da dergilerinde ağır bir şekilde eleştirmişler, İrancılara karşı hem sözlü hem de fiili mücadele vermişlerdir.⁵⁸

Sonuç olarak İbda-C hareketi mensupları fiiliyattan daha çok fikri alanda mücadele vermiş, söylemlerinde aristokrat bir tavırla beraber sokak ağzı ve küfürlü ifadeleri de kullanmışlardır.⁵⁹ Fakat İslamcı

⁵⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 299.

⁵⁵ Kerim Baki, “İbda’yı Yeni Tamyenlar İçin Bazı Kavramların İzahı”, *Kültür Akademisi* (Erişim 09 Haziran 2022).

⁵⁶ Bu yapılanma şekli de istihbarat örgütlerinin sızma girişimlerini kolaylaştırmıştır. Mirzabeyoğlu, örgüt kurma suçundan çıkarıldığı mahkemede “ben bıçak yaparım; isteyen ekmek keser, isteyen adam” diyerek kendini savunmuştur. Bkz. Baran Dergisi, “Sırasında Af Bizzat Affedenlerin Affını Getiren Hadisedir!” (Erişim 09 Haziran 2022); Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 562.

⁵⁷ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 176; Biçer, “İBDA-C (İslami Büyük Doğu Akıncılar Cephesi)”.

⁵⁸ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 300.

⁵⁹ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 183.

hareketler içerisinde ideal devlet fikrinin içerisinde de doldurup bir sistem ortaya koyan nadir gruplardandır.

Salih Mirzabeyoğlu 28 Şubat sürecinde hapse atılmış ve yaklaşık 16 yıl hapiste kalmıştır. Mirzabeyoğlu, 22 Temmuz 2014 yılında yeniden görülen dava neticesinde tahliye edilmiştir. Hapisten çıktıktan sonra Mirzabeyoğlu, “Ben hayatımın bir kayıp devresi olarak görmüyorum 15 seneyi. Benim hayatımın kaybolmuş bir devresi olarak görmüyorum. Bana zehir yedirdiler, ben onu bala çevirdim. Bundan dolayı yaşamayı fikir, fikri yaşamak diye bilen bir insan olarak bu devreyi de bu şekilde verimli geçirdim. Bu yönden kayıp olarak görmüyorum. Bizi uçurumdan attılar biz yere sağlam indik. Paraşütü icat etmiş olarak indik.”⁶⁰ diyerek kaldığı yerden devam edeceği sinyalleri vermiştir. Mirzabeyoğlu, 12 Mayıs 2018 yılında vefat etmiştir. İbda-C hareketi fikrîsel anlamda yayınlar yolu ile günümüzde de devam ettirilmektedir.

3.4. Selefler

Türkiye’de birçok dinî grubun üzerinde olduğu Selefilik ile ilgili birçok kavram bulunmaktadır. Örneğin ilk dönem kullanılan Selefilik ile günümüz için kullanılan aynı isimlendirme arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bundan dolayı Türkiye’de Selefilik denilince Mealcilik, Suud Selefilîği, Cihadi Selefilik, Modern Selefilik hatta Neo-Selefizm’e kadar pek çok isimlendirme yapılmaktadır.⁶¹ XX. yüzyılda ortaya çıkan Selefilik, Ehl-i Hadîs, Hanbeliyye ve Vehhâbiyye çizgisinin bir devamı olarak tanımlanabilir.⁶²

Geleneksel Selefî anlayış Selef-i Sâlihîn olarak nitelendirilmekte ve Kubat bu kavramı, “Selef-i Sâlihîn, ilim ve yaşayış bakımından örneklik teşkil eden Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun ashâbı ile tabiîn âlimlerini de içine alan ilk üç dönemde yaşayan Müslüman âlimlerini işaret eden özel bir kavramdır.” şeklinde tanımlamaktadır. Günümüz Selefilîği anlamında kullanılan Neo-Selefilik kavramını ise Kubat, “terim olarak Neo-Selefilik ise, her ne kadar kendilerini Selef’e nisbet

⁶⁰ İslami Analiz, *Tahliye olan Mirzabeyoğlu: Hayatımı heba olmuş görmüyorum* (Erişim 30 Kasım 2022).

⁶¹ Kubat, “Selefiyye İle Neo-Selefilîğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, 124-141; Doğan Kaplan, “On Soruda Selefilik”, *İslam Mezhepler Tarihi 6. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Selefilik Çalıştayı Bildirileri (Türkiye-Konya, 05-06 Eylül 2015)*, ed. Doğan Kaplan (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 179-185.

⁶² Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 08-10 Kasım 2013*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 485.

etseler de, daha çok Vehhâbîliğin Hâricîliğe evrilmiş şekli ile özdeşleşen, fanatik, dışlamacı, ötekileştirici, tekfir edici bütün gruplara verilen ortak isimdir.”⁶³ şeklinde vermektedir.

Selefilğin Türkiye’de tanınmasının, hem 1980’li yıllarda Mısır, Suud ve Ürdün gibi ülkelere gönderilen öğrenciler aracılığı ile hem de dolaylı yünden Seyyid Kutup, Mevdûdî gibi âlimlerin etkisi ile gerçekleştiği değerlendirilmektedir. Aynı dönemlerde açılan yayınevleri tarafından, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Kesîr, Muhammed bin Abdülvehhâb, İbn Useymin gibi Selefi kabul edilen fikir adamlarının kitapları tercüme edilmesi ile birlikte özellikle gençler arasında büyük bir Selefilik akımı yayılmaya başlamıştır. Bu anlamda Selefilğin Türkiye’deki ilk kurumsal faaliyetini gerçekleştiren kişi, 1986 yılında Guraba yayınevini kuran Irak doğumlu Abdullah Yolcu olmuştur. Abdullah Yolcu’nun *Selefi Salihin Akidesi, Kur’ân’ın ve Sünnet’in Işığında İslam’ın Şartları, Allah’a Yaklaştıran Meşru ve Gayri Meşru Tevessül* vb. kitapları bulunmaktadır.

2000’li yıllardan sonra faaliyetlerine hız veren bu grup, iletişim araçlarını kullanmaya önem verdi. Türkiye’de Selefilerin önemli bir kurumu olan İlim Yayma Kültür ve Yardımlaşma Derneği’nin internet sitesinde, açıklanan eğitim sistemi ve metodunun nasıl olması gerektiği ile ilgili maddelerden bir kısmı özetle: araştırma-inceleme faaliyetleri, ilmi eserlerin Türkçeye tercümesi, yapılan çalışmaların internet ortamına aktarılması, cd, dvd, broşür vb. materyaller dağıtma, ilmi kurslar düzenlemek, öğrenci yurtları açmak vb. şeklindedir.

Korkmaz, Selefilğin Ulûhiyet, Rubûbiyet ve Sıfatlar üzerinden oluşturdukları üç unsurlu tevhid anlayışını “Tevhid’den teslis çıkarma” olarak nitelemiş, onlara göre bu alanların Allah’a ait kılınması gerektiğini belirterek yine insan aklına başvurmak zorunda kaldıklarını dile getirmiştir. Ayrıca Korkmaz, Selefi düşüncenin ayet ve hadislerden yola çıkarak, kendi yorum ve anlayışlarını insanlara dayattıklarını ve böylece tanrıyı kendi tekellerine alıp diğer insanları da bu kendi anlayışlarındaki tanrının itaatine zorladıklarını söylemektedir.⁶⁴ Selefilerin önemle durdukları konular, tevhid, akide, Kur’ân’ı Kerim, sünnet, ibadetler, sîret, terbiye, tezkiye, irşad ve davettir. Sünnete önem vermelerinin yanında İbn Teymiyye ve Muhammed bin Abdülvehhâb gibi isimlere de özel bir önem atfederler. Tevhid, iman, kulluk, bid’at, şirk, hurafe, tâğut, küfür gibi konulara sürekli vurgu yaparlar.

⁶³ Kubat, “Selefiyye İle Neo-Selefilğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, 124-141.

⁶⁴ Korkmaz, “Selefi Zihniyetin Açmazları”, 164-165.

Selefilik anlayışı günümüzde de çeşitli dergiler ve internet sayfaları aracılığı ile devam ettirilmektedir. Ancak tek bir grup olarak değil birbirlerine de mesafeli pek çok grup etrafında örgütlenmişlerdir.

3.5. Mealciler

1970'li yıllarda İslamcılık fikrinin yükselişe geçmesi ile birlikte İslamî bir bakış açısıyla olayları değerlendirme ve bir duruş sergileme çabaları da hız kazanmıştır. Osmanlıdan gelen Sûfî din anlayışı karşısında meal ve tefsirlerin yaygınlaşmaya başlaması ile yeni bir akım oluşmaya başlamıştır. Dinin direkt kaynağından yani Kur'an'ı Kerim'den öğrenilmesi gerektiği anlayışı ile mealci genç bir grup ortaya çıkmıştır. Bu düşünce sistemine sahip olanlar, "çöldeki Arapların anladığı Kur'an'ı kapıcı Mehmet Efendi niçin anlamasın" sözleri ile dikkat çekmişlerdir.⁶⁵

Neo-Selefilğin marjinal bir versiyonu olarak değerlendirilebilecek olan mealcilerin çıkış amacı, Kur'an'ı yine Kur'an'dan anlamak olmasına karşın, Arapça bilmemeleri, onları meallere yönlendirmiştir. Ancak bu grup ilk etapta meallerin nasıl ve ne şekilde yazıldığı konusunda tam manada bir fikre sahip olmadıklarından okudukları mealleri ayet olarak algılamış ve değerlendirmişlerdir.⁶⁶ İslam'ı kaynağından anlamak gayesi ile yola çıkan bu gençler, oryantalistlerin sünnet yorumlarından etkilenecek, Asr-ı Saadet modelli anlayışlar ve farklı sünnet yorumlarına karşı, "Kur'an bize yeter" noktasına gelmişlerdir.⁶⁷

Bu grubun oluşumunda Seyyid Kutub'un *fî Zilâli'l-Kur'an* ve *Yoldaki İşaretler* gibi kitapları da etkili olmuştur. Bu anlayışın temel hedefleri arasında, bir gruba bağlı olmak yerine Kur'an'ın muhatap aldığı sorumlu bir insan olma fikri ile bireysel-metinsel bağlamda, kendi dinî yaşantısını yönetmek yer almaktadır.⁶⁸ Bu anlayış üzerinden dönemlerinde mevcut bulunan tüm dinî anlayışları sorgulamaya başlamışlardır. Bu ekole mensup kişiler, dinî grupları sorgulama çerçevesinde öncelikle sûfî oluşumları eleştirmeye başlamışlar, daha sonra eleştirilerini mezheplere de yöneltmişlerdir.⁶⁹

⁶⁵ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 215.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslamiyât* 10/1 (01 Ocak 2007), 117-118.

⁶⁷ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 214.

⁶⁸ Süleyman Kalkan, "Kur'an'ın Hedeflediği İnsan", *Kalem* 2 (1988), 1; Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü", 120.

⁶⁹ Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 567.

Bu gruba Mealci ismi, onları eleştirenler tarafından verilmiş ve zamanla kabul görerek yerleşmiş ve daha yumuşak bir anlamda kullanılır olmuştur.⁷⁰ 1980'li yıllarda Malatya'da yaşayan M. Said Çekme-gil ve damadı Hikmet Zeyveli öne çıkan isimler olmuştur. 1986 yılında yayınlanan *Kelime Dergisi* ve Şeref Çavdar, Süleyman Kalkan, M. Ali Baltaş, Mehmet Y. Soyalan, Mehmet A. Ersin gibi mealcilerin yer aldığı *Kalem Dergisi*'nin hemen hemen tüm sayılarında Kur'an merkezli mealci anlayışın söylemlerine uygun yazılar yayınlanarak, bu anlayışın fikri zemini oluşturulmaya çalışılmıştır.⁷¹ Konya'da yayımlanmaya başlayan *Kalem Dergisi*, Hikmet Zeyveli'nin meal ve hadis tenkidi üzerine yazdığı yazılarla ün yapmış, bu çizgiye tefsir alanında Said Şimşek, İslam tarihi alanında Mikail Bayram gibi isimlerde destek vermişlerdir.⁷²

Mealcilerin İslamcılık düşüncesi, Türkiye'de İslamcılarının durumu ve değişim için yapılması gerekenler gibi görüşlerini yansıtan önemli bir yazı, *Kalem Dergisi* 9. sayısında F. Lütfi Altınsu tarafından keleme alınmıştır. Altınsu yaptığı değerlendirmede Türkiye'de kişisel ve toplumsal alandaki problemlerin çözümünde artık İslam'ın bir alternatif olarak görüldüğünü ancak öncelikle sorgulanması gerekenin hangi Müslümanlık olduğunun cevaplanması gerektiğini dile getirmektedir. Altınsu Türkiye'deki sorunlara çözüm üretme noktasında örgütlenmiş ve örgütlenmemiş olmak üzere iki yapılanma olduğunu, örgütlenmemiş yapılar içerisinde yer alan tarikatların daha çok kendi varlıklarını sürdürme çabası içerisinde olduklarını söylemektedir.⁷³ Örgütlenmiş yapılar içerisinde partileri ve vakıfları değerlendiren Altınsu, bu yapıların belli bir yararı olsa da klasik sünni-Osmanlı kültürü taraftarı olduklarını ve sistemle uyumlu olmaya yatkın olduklarını söyleyerek, gayri İslamî bir düzen içerisinde yasal bir yapının, İslamî hareket olarak sunulmasının yarar değil zarar getireceğini düşünmektedir. Altınsu, yapılması gerekenin doğru bir İslamî anlayışın yerleşmesi için kaynaklara dönülmesi, bunun için de telif ve çeviri eserlerin yayınlanması olduğunu söylemektedir.⁷⁴

Mealci isimlendirmesine muhatap olanlar, kurumsallaşmış bir grup olmaktan çok, her biri farklı anlayışlara sahip küçük gruplar halinde örgütlenmişlerdir. Mealcilerin bir kısmı tamamen Kur'an'dan yola çıkarak geçmiş sorgulayıp reddetme şeklinde çıktıkları yolda,

⁷⁰ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 215.

⁷¹ Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü", 121; Çakır, *Ayet ve Slogan*, 217-218.

⁷² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 305.

⁷³ F. Lütfi Altınsu, "Türkiye'de Müslümanlaşma ve Sorunları", *Kalem* 8 (Eylül 1988), 16.

⁷⁴ Altınsu, "Türkiye'de Müslümanlaşma ve Sorunları", 13.

birçok konuda açmaza girmişler ve zamanla daha yumuşak bir söyleme doğru evrilmişlerdir. Bu grubun etkisini kaybetmesinde yayınlarında İslami camiada gündem olan konulara girmemeleri de önemli etkenlerden birisi olarak değerlendirilebilir. Günümüzde de Mealci olarak isimlendirilenler bulunmakla birlikte tamamen bu grubun içerisine dâhil edilemeyecek farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin günümüzde Mealci isimlendirmesinde hadislerle olan yaklaşım noktasında bir değerlendirme yapılmaktadır. Bu tür grupların hadisler konusundaki tavrı biraz daha mutedil çizgiye gelmiş görünmekle birlikte hadisleri tamamen reddeden anlayışlarda mevcudiyetini korumaktadır.

3.6. Milli Görüş Hareketi

Milli Görüş hareketini tamamen radikal bir oluşum olarak değerlendirmek doğru bir çıkarım olarak değerlendirilmemelidir. Hareketin temel dinamiklerine bakıldığında milliliğe vurgunun olduğu görülmektedir. Millilik kavramı da temelini tarihten almaktadır. Ancak hareketin özellikle ilk dönemlerinde parti içerisinden bazı isimlerin, çerçevesini çizmiş olduğumuz radikal kavramının içeriğine uyan söylemleri nedeniyle burada ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Milli Görüş Hareketi, Necmettin Erbakan öncülüğünde 1969 yılından itibaren ortaya çıkmış ve uzun yıllar boyunca Türkiye’de hem dini hem siyasî alanda önemli etkilere sahip olmuş bir harekettir. Hareketin genel karakteristiğini Tuğrul, şu sözlerle ifade etmektedir: “İslâmcılık, İslâm birliği ideali, ümmetçilik, tasavvuf menşeli oluş, Ehl-i Sünnet mensubiyeti, mezhepler üstü duruş, millilik, yerellik, antiemperyalizm, antisyonizm, siyasallık, ıslahatçılık, karizmatik lider tipli oluş, kuşatıcılık, aktivizm ve teşkilatçılık.”⁷⁵ Bu hareketin oluşumunda İskenderpaşa cemaatinin kurucu ismi Mehmet Zahit Kotku’nun teşvik ve denetiminin bulunduğu bilinmektedir.⁷⁶

Erbakan’ın önderliğinde örgütlenen bu harekete, Nurcu kadroların desteği de bulunmaktadır. Milli Görüşün ilk yıllarda en güçlü gençlik yapılanması Akıncılar Derneğiydi. Partinin ayrıca Milli Türk Talebe Birliği ile de yakın ilişkileri bulunmaktaydı. En önemli yayın organı *Milli Gazete*’nin yanı sıra *Memleket*, *Vesika*, *Tek Yol*, *Şura Sebil*, *Şadırvan* gibi dergiler de destek vermektedirler.⁷⁷

⁷⁵ Talip Tuğrul, “Milli Görüş Hareketi’nin Temel Karakterleri”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2017), 617.

⁷⁶ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 24.

⁷⁷ Aykol, *Türkiye’de Sağ ve İslamcı Örgütler*, 136.

1969 yılında Müstakiller Hareketi içerisinde seçimlere giren ve Konya'dan milletvekili seçilen Necmettin Erbakan, ilk siyasî oluşum olarak 1970 yılında Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurmuştur. MNP, 12 Mart askerî darbesinin akabinde 20 Mayıs 1971 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Bu olayın ardından yurtdışına giden Erbakan, tekrar ülkeye dönmüş ve 11 Ekim 1972'de Milli Selamet Partisi (MSP)'yi kurmuştur.⁷⁸ Seçimlerden başarı ile çıkan MSP, artık iktidarda yer alabilecek bir konum elde etmiştir. Ancak iktidarı CHP ile paylaşması, partiye destek veren Nurcu ve Süleymançı kitleyi kaybetmesine yol açmıştır. Erbakan, söylemlerinde dikkatli bir dil kullanmasına rağmen, radikal tabanın bazı eylemleri 12 Eylül Darbesi sonrası partinin kapatılmasına yol açmıştır.⁷⁹ Bu karışık dönemlerde Refah Partisi (RP) ile yeniden harekete geçen Milli Görüş çevresi, daha büyük oy oranlarına ulaşmayı başarmıştır. Ancak laiklik karşıtı eylemlerin odağı olma suçlaması ile bu parti de kapatılmış, ardından Fazilet Partisi (FP) kurulmuş, ancak yine benzeri gerekçelerle kapatılmıştır.

1975 yılında akıncı gençliğin alt yapısını oluşturduğu Milli Gençlik Vakfı kurulmuştur. Ayrıca Milli Görüş, yurt dışında da etkisini göstermeye başlamış ve Avrupa Milli Görüş Teşkilatı kurulmuştur. Milli Görüşün teşkilat yapısı, tartışmasız lider Erbakan'ın görüşleri doğrultusunda, emir-komuta zinciri içerisinde mutlak doğruların aktarıldığı bir eğitim kurumu işlevi görmüştür.⁸⁰ Görüşün temel söylemine göre iki güç odağı vardır; Birincisi, büyük İsrail hayalini gerçekleştirmek isteyen Siyonizmdir. İkincisi, bu hayalin karşısında olup adil düzeni kuracak olan Milli Görüş'tür.⁸¹

Parti içerisinden önemli isimlerin bazı açıklamaları, Refah Partisi'nin kapatılma davasında da yer almıştır. Parti içerisinden gelen, laiklik karşıtlığına ve devlet düzenini değiştirmeye yönelik olarak görülen bazı açıklama ve hareketler şöyledir:

Necmettin Erbakan'ın 13 Nisan 1994 yılında yaptığı parti meclis grubu konuşmasında "Refah Partisi iktidara gelecek, adil düzen kurulacak. Sorun ne? Geçiş dönemi sert mi olacak, yumuşak mı olacak, kanlı mı olacak, kansız mı olacak, bu kelimeleri kullanmak bile istemiyorum ama bunların terörizmi karşısında herkes gerçeği açıkça görsün diye bu kelimeleri kullanma mecburiyetini duyuyorum."⁸²

⁷⁸ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 231-232.

⁷⁹ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 281-282.

⁸⁰ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 282.

⁸¹ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 283.

⁸² Milliyet, *Parti Kapatmaya Götüren Sözler* (Erişim 11 Kasım 2022).

sözleri ve 11 Ocak 1197 yılında Başbakanlık konutunda tarikat liderlerine verdiği iftar yemeği bir anda gündeme oturmuştur. O dönemlerde Sincan Belediye Başkanı olan Bekir Yıldız'ın 31 Ocak 1997 yılında düzenlediği olaylı Kudüs Gecesi'nde yapılan konuşmalar, Hizbullah ve Hamas önderlerinin fotoğraflarının asılması ve Bekir Yıldız'ın "Laiklere zorla şeriat enjekte edeceğiz"⁸³ sözleri de hareketi zor durumda bırakmıştır. Milli Görüş her ne kadar laiklikle uzlaşmacı görünse de Şevki Yılmaz, Hasan Mezarıcı, Hasan Hüseyin Ceylan gibi isimlerin de radikal söylemleri, bu uzlaşmacı yaklaşımı inandırıcı kılamamıştır.⁸⁴

Birçok İslamcı kesimin destekleri ile kurulan Milli Görüş hareketi, zaman içerisinde bu kesimlerin isteklerine cevap verme konusunda sıkıntılar yaşamaya başlamıştır. Bunun ilk karşılığı İskenderpaşa cemaatinden gelmiştir. Ardından Cemalettin Kaplan Avrupa teşkilatının büyük bir kısmını yanına alarak büyük bir darbe indirmiştir. Parti içinden gelen radikal söylemler, dindar kalabalıklar dışında kalan kesimleri etkilemesinin önündeki en büyük engel olmuştur.⁸⁵ Milli Görüş Hareketi günümüzde taraftarı azalmasına rağmen Saadet Partisi ve diğer kuruluşlar vasıtası ile devam etmektedir.

3.7. Ercümen Özkan ve İktibas Dergisi

Ercümen Özkan 1938 Kırşehir doğumludur. 1960 yılında Basın Haber Ajansı'nı kuran Özkan, yazılı basından kupür derleme işine başlamıştır. Özkan 1963 yılında Hizbüt-Tahrir ile tanışmıştır. Aynı yıllarda Hizbüt-Tahrir'in Türkiye sorumluluğunu yürüten Özkan, 1967 yılında tutuklanmış ancak amaçlarının Türkiye'yi pasifize etmek olduğunu anlayan Özkan, bu grup ile bağlarını kesmiştir. Özkan'ın 1968 yılında kesinleşen cezası, dört yıl ağır hapis, iki yıl denetim altında tutulma ve dört yıl kamu hizmetlerinden men olmuş, mahkeme süreçleri sonucunda 1970 yılında tahliye edilmiştir. Kendisine gelen milletvekilliği tekliflerini geri çeviren Özkan, kendisi İslamî bir parti kurmayı amaçlamıştır.⁸⁶ Özkan'a göre Bir partinin İslamî olabilmesi sadece isminin ve kendisini tanımlamasının İslamî olması yetmez aynı zamanda tüzük ve programının Kur'an ve sünnet merkezli olması gerekmektedir.⁸⁷

⁸³ A Haber (Ahbr), *Darbenin Yolu 'Kudüs'ten Geçiyor!* (Erişim 11 Kasım 2022).

⁸⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 282.

⁸⁵ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 237.

⁸⁶ Fatih Yılmaz, *Ercümen Özkan'ın Teolojik Ve Politik Fikirleri* (İstanbul: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

⁸⁷ Ercümen Özkan, "Tebliğ ve Parti", *Dava* 14/205 (Ocak 1996), 25.

Özkan, 1981 yılında yerli ve yabancı yayınlardan yapılan alıntılarının yer aldığı *İktibas* dergisini yayınlamaya başlamıştır. Fakat derginin yayınladıklarından daha çok Özkan'ın yazdığı “Selam İle”, “Yorum”, “Kavramlar”, “Okuyucu Mektuplarına Cevaplar” bölümlerinde ortaya koyduğu düşünce dünyası dikkatleri çekmiştir.⁸⁸

Özkan, dışarıdan gelen akımlarla Türkiye’de bir İslamî hareket olamayacağı düşüncesi ile “arı duru” bir tevhid inancı temelinde Kur’an merkezli bir anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlayışa göre Kur’an dışında gelen bütün bilgilere ihtiyatlı yaklaşarak Kur’an süzgecinden geçirmeli ve akıl sürekli devrede olmalıdır.⁸⁹ Hadis ve sünnet ayrımı yapan Özkan sünneti üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Buna göre sünnet “1. Rasulullah’ın dinin gereği bir işi işlemesi. 2. İnsan olması hasebiyle işleyebileceği doğal bir iş. 3. Kavmî, iklimsel ya da geleneklerin (örfün) icabı işlediği/onayladığı davranışlar.”⁹⁰ şeklinde değerlendirilmelidir. Sünnet ve hadis ayrımı yapan Özkan, hadisi Rasulullah’ın sözleri değil, onun yaptıkları ve söylediklerinin aktarılması olarak algılamakta ve zannî bilgi şeklinde değerlendirerek, kesin bilgi olarak kabul edilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Özkan’ın bu anlayışı hadisleri tamamen reddetmeyi değil, Kur’an’a arz ederek, eşyanın tabiatı ve tarihi gerçekler göz önünde bulundurularak sağlama yapılmasını gerektirmektedir.⁹¹

Tasavvuf düşmanı olarak ün kazanan Özkan’a göre tasavvuf, İslam dışı ayrı bir dindir. Bu anlamda Özkan tasavvufun İran’ın eski dini, Hind dinleri, Stoacı ve Hermenistik görüşlerle birlikte ortaya çıktığını savunmaktadır. Tasavvufu Vahdet-i vücûd, İnzivâ, riyâzet gibi kavramlar üzerinden ele alan Özkan, tasavvufun önderlerinden bazılarının sözlerini de vererek şirke düştüklerini söylemekte ve sert eleştirilerde bulunmaktadır.⁹² Özkan, aynı zamanda mezhepleri de belirleyici olarak kabul etmemiş ve bir mezhebe uymanın zorunlu olmadığını öne sürmüştür.⁹³

Devlet terörü kapsamında Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte yaşananları Özkan şu şekilde değerlendirmektedir, “Cumhuriyet’in ilanından itibaren nerede ise 30 yıl boyunca Cumhuriyeti kuranlar yine

⁸⁸ Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 587; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 305; Çakır, *Ayet ve Slogan*, 199.

⁸⁹ Özkan, “Tebliğ ve Parti”, 24.

⁹⁰ Mehmed Durmuş, “Ercümemend Özkan’ın Sünnet Anlayışı”, *Dava* 14/205 (Ocak 1996), 46.

⁹¹ Durmuş, “Ercümemend Özkan’ın Sünnet Anlayışı”, 47.

⁹² Ercümend Özkan, “Tasavvuf: Ayrı Bir Din”, *Dava* 14/205 (Ocak 1996), 19-22.

⁹³ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 199-201.

aynı amaçla, politikalarını ülke halkına kabul ettirmek, karşı çıkanları susturmak, sindirmek ve giderek silmek için Stalin dönemi Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi terörist yöntemler kullandılar. Ülke hala bu devlet terörünün izlerini taşımaktadır. Toplu kıyımlar, sürgünler, ağır hapis cezaları, suikastlar ve özellikle başkentin o yıllar merkezi sayılan mahalde hiçbir gün eksik olmayan idam sehpaları bu devlet terörünün yakın tarihe geçmiş tezahürleridir.”⁹⁴

Hareketin fikrî boyutu ile birlikte eylem botunu da değerlendiren Özkan, bunun için şartların olgunlaşması gerektiğini, öncelikle güç sahibi olunması gerektiğini, Mekî ortam olarak değerlendirdiği yaşadığı dönemde, şiddetin davayı engelleyeceğini düşünmektedir. Şiddet için meşru zamanı “devrime beş kala” şeklinde formüle etmektedir. Bundan dolayı Özkan’a göre öncelikle yapılması gereken teşkilatın güçlü bir hale getirilmesidir.⁹⁵

3.8. Radikal Nurcular

Said Nursi’nin fikirselsel mirası üzerinde yükselen Nurculuk Türkiye’de Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren gelişim göstermiş ve kendi içerisinde ilk başta Yazıcılar ve Okuyucular şeklinde ayrışma yaşamıştır. Sonraki süreçte Nurculuk, Okuyucular içerisinde gerçekleşen bölünmelerle Yeni Asya, Gülen, Meşveret, Nesil, Kurdoğlu, Med-Zehra gibi gruplara ayrılmıştır. Ortak noktaları Risâle-i Nûr olan bu grupların ayrışmasında, Risâle-i Nur’ların nasıl ve ne şekilde yayınlanacağı, yeni alfabeye uyumlu hale getirilmesi, hareketin yöntemi gibi konular etkili olmuştur.

3.8.1. Med-Zehra

Nurculuk içerisinde radikal olarak değerlendirilebilecek gruplardan birisi olan ve “radikal Nurcular”, “Kürtçü Nurcular” “Med-Zehracılar” gibi isimlerle anılan grubun ilk oluşumu Şeyhanzede olarak bilinen Sıddık Dursun’un İstanbul’da 1982 yılında *Tenvîr Neşriyatı*’ı kurması ile başlatılmaktadır. Bu yayınevinin kurulmasındaki temel amaç *Risâle-i Nur* neşirlerinde uygulanan rejim ve kanunlar aleyhine olan cümlelerin sansürlenmesine karşı aslına uygun bir şekilde bu eserin neşredilmesidir.⁹⁶ Bu sansürlere örnek olarak *Risâle-i Nur*’da

⁹⁴ Ercümen Özkan, “Terör (Dehşet)”, *Dava* 14/205 (Ocak 1996), 27.

⁹⁵ M. Kürşad Atalar, “İslamî Hareket’in Akıncı Bey’i: Ercümen Özkan”, *Dava* 14/205 (Ocak 1996), 61.

⁹⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 301.

geçen Kürt ve Kürdistan gibi kelimelerin değiştirilmesi, Said-i Nursi'nin Kürt kimliğinin gizlenmesi için farklı iddiaların ortaya atılması verilebilir.⁹⁷

Med-Zehra ismi, Said-i Nursi'nin Van'da kurmak istediği Medresetü'z-Zehrâ isimli üniversiteye gönderme olarak koyulmuştur. Bu manada İslami birlikteliğin ve mehdiyet hareketinin sağlanması için Said-i Nursi'nin ortaya koyduğu "1. İman hakikatlerinin ortaya konulması (*Risâle-i Nur* bu görevi görmüştür), 2. Şeriatın ihyası, ilanı, icrası ve tatbik edilmesi, 3. İslam birlikteliği"⁹⁸ şeklindeki üç eylem planına vurgu yapmaktadırlar. Şeyhazade, ikinci maddenin gereği olarak mevcut düzene yaklaşım tarzını "Biz rejimi kabul etmiyoruz. Amelde etmiyoruz ama reddedemiyoruz. O kuvvete bağlıdır. O kuvvet ise şimdilik bizde yoktur."⁹⁹ şeklinde ortaya koymaktadır.

Demokrasiye tabi olanların küfürle itham edilmeleri konusundaki soruya Şeyhazade, "Doğrudan doğruya kalbî, ruhî, fikrî olarak demokrasiyi bir sistem olarak benimserse, üstadın tabiri ile mü'mîn-i gayri müslümandır. Müslüman değildir diyebiliriz. Çünkü demokrasi Kur'an'a, şeriata, vahye tepki olarak çıkmıştır. Demokrasinin temel hedefi, teşri yani yasa koymayı, yargıyı tamamen Allah'tan alıp, Kur'an'dan alıp, vahiyden alıp, yönetimi insanlara vermektir."¹⁰⁰ şeklinde cevap vermektedir.

Med-Zehra oluşumunu Kürtçü olarak gösterenlere karşı Şeyhazade sert bir çıkış yaparak davalarındaki Kürt söylemlerini şu şekilde açıklamaktadır, "Gelin kim ırkçıysa, kim kavmiyetçi ise, Allah'ın laneti onların üzerinde olsun. Bir milletin var olduğunu söylemek, kavmiyetçilik değildir. Kavmiyetçiliğin ne olduğunu iyi anlamak lazımdır. Bir milletin var olduğunu inkâr eden o milletin hakkına, hukukuna, namusuna, arazisine, vatanına hücum eden milliyetçidir, kavmiyetçidir."¹⁰¹

Med-Zehra içerisinde önemli bir yere sahip olan İzzettin Yıldırım, Kürtçülük konusunda fikir ayrılığına düşerek Zehra ismiyle kurulan

⁹⁷ "Risale-i Nur ve Nurculuk Hakkında Sorular ve Cevapları", *Dava* 68-69 (Aralık 1995), 13.

⁹⁸ "Risale-i Nur ve Nurculuk Hakkında Sorular ve Cevapları", 11-13.

⁹⁹ "M. Sıddık Şeyhazade'ye Dinleyiciler Tarafından Sorulan Sorular ve Cevapları", *Dava* 64-65 (Eylül 1995), 12.

¹⁰⁰ "M. Sıddık Şeyhazade'ye Dinleyiciler Tarafından Sorulan Sorular ve Cevapları", 14.

¹⁰¹ "M. Sıddık Şeyhazade'ye Dinleyiciler Tarafından Sorulan Sorular ve Cevapları", 13.

ayrı bir grubun önderliğini üstlenmiştir. Zehra üniversitesi konusunda çalışmalara yapan bu grup daha sonra Nûbihar isimli Kürtçe bir dergi çıkartarak, İslâm-Kürt anlayışının merkeze alındığı yazılar yayınlamışlardır.¹⁰²

3.8.2. Aczmendiler

Nurculuk içerisinde zikredilebilecek radikal gruplardan birisi de Aczmendiler'dir. Her ne kadar Nurcular tarafından Nurcu olarak kabul edilmese de oluşumun önderi Müslim Gündüz, birçok açıklamalarında kendisinin Nur talebesi olduğunu söylemektedir.

Aczmendi hareketin lideri Müslim Gündüz, 1941 Elazığ doğumlu ve Kürt kökenlidir. İlkokuldan sonra Sanat Okulu metal bölümüne başlayan Gündüz, okulu Kastamonu'da tamamlamıştır. 1960'lı yıllarda Nurcularla tanışan Gündüz, Nur cemaatin Elazığ'daki önderlerinden Hulusi Yahyagil'in sohbetlerine katılmıştır. Gündüz, 1989'da baba evini mescide çevirerek kapısına "Aczmendi Dergahı" tabelasını asmıştır. Gündüz ve taraftarlarının 1992 yılında Ankara Kocatepe'ye yaptıkları çıkarma sonucunda kıyafetleriyle bir anda dikkatler üzerlerine çevrilmiş sosyal medyada "Başkent'te Şeriat Provası", "İslam'ın Ayak Sesleri" gibi başlıklarla gündem olmuşlardır.¹⁰³

Hareketin yayın organı Hatem Dergisi'nde Aczmendilik şu şekilde verilmektedir, "Aczmendi hareketi, mebdei itibariyle, suni bir zorlamanın veya sıra dışı bir arayışın değil, bilakis fitri bir seyrin ve değişen hizmet şartlarının ortaya çıkardığı, *Risale-i Nur* camiasının kendi içerisindeki bir filizlenme, bir kademe ilerlemesidir. Evet, 1926'da telif edilen *Risale-i Nur* eserlerinin bir program dâhilinde tatbikat sahasına konulması tam bir dönem sonra 1986'da Aczmendi ile mümkün olmuştur."¹⁰⁴

Laiklik ve demokrasi gibi kavramlar ile ilgili olarak Gündüz, 12 Haziran 1995 yılında katıldığı bir televizyon programında, "Kemalizm yeni çıktı. Kemalizm bir dindir, yani İslam dinini yıkıp, yerine gelmiş bir dindir. Laiklik dinsizliktir, demokratiklik dinsizliktir. Kemalizm de İslam dinini kaldırıp, yerine oturan bir dindir."¹⁰⁵ şeklinde Aczmendilerin bakış açısını ortaya koymuştur.

¹⁰² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 303.

¹⁰³ Müslim Gündüz, *Kısaca Hayat Hikayem* (Erişim 09 Kasım 2022).

¹⁰⁴ Hatem Dergisi, *Risâle-i Nur'da Usul ve Program* (Erişim 09 Kasım 2022).

¹⁰⁵ European Court of Human Rights (HUDOC), *Case of Müslüm Gündüz v. Turkey* (No. 2) - [Turkish Translation] by the Turkish Ministry of Foreign Affairs (04 Aralık 2003).

Müslim Gündüz'ün 29 Aralık 1996 yılında Fadime Şahin isimli bir kadınla polis ve gazeteciler eşliğinde bir evde baskına uğraması medyada büyük bir yankı uyandırmış ve irtica ile mücadelede kullanılan bir malzeme haline gelmiştir. Bu olayın özel olarak hazırlanmış bir komplo olduğu anlaşılmış, olayda görev alan polis amirinin de Fetö bağlantılı olduğu günümüzde ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶

Sonuç

Radikal İslam tabirine sınırları belli bir anlam yüklemek zordur. Yapacağımız sınırlama dinî gruplar üzerinde de bir çerçeve çizmemiz anlamına gelecektir. Batı dünyası radikal kavramına kendi bakış açısı ile anlamlar yüklemiş ve bunun üzerinden İslamî grupları sınıflandırmıştır. Ülkemizde ise, radikal İslami oluşumlar üzerine, laiklik karşıtlığı üzerinden bir değerlendirme yapılmaktadır. Hal böyle olunca batıdaki radikal kavramının içeriği ile bizde kullanılan kavramın içeriğinden dolayı bu konu ile ilgili araştırmalarda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır.

Radikal İslamcı grupların fikrî temelleri, İslam tarihinin ilk dönemlerine kadar götürülmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan anlayış farklılıkları, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey şeklinde kendini göstermiş, daha sonra oluşan dinî grupların büyük bir kısmının zeminini bu iki ana akım oluşturmuştur. Bununla birlikte siyasi ve itikadî etkenlerle ortaya çıkan dinî gruplar da bulunmaktadır. Öncelikle siyâsî etkilerle ortaya çıkan ve itikadî boyutta gelişim gösteren gruplar da imâmet-hilâfet konusundaki çıkışları ile dikkat çekmektedirler. Modern dönemde de bu görüşler hala yaşamaya devam ederek pek çok radikal grubun oluşumunda etkin rol oynamıştır.

Türkiye özelinde baktığımızda radikal grupların ortaya çıkmasını tetikleyen birçok etkenin bulunduğu görülmektedir. Cumhuriyet'in ilanından itibaren uygulamaya konulan toplumu seküler bir yöne doğru dönüştürme çabaları çok sert önlemleri de beraberinde getirmiştir. Bu durum savaştan yeni çıkmış ve dinî hassasiyetleri olan toplumda bir tepkinin oluşmasına yol açmıştır. Devlet yönetimine karşı oluşan bu tepkiler fikirsel boyutta dile getirilmeye başlanmıştır. Böylece Türkiye'ye özel dinî akımların temelleri atılmaya başlamıştır. Devletin devam eden baskıcı uygulamaları bu tür grupları yok edememiş ancak hem fikirsel hem de eylemsel anlamda bu grupların daha ılımlı bir çizgiye doğru evrilmesine neden olmuştur.

¹⁰⁶ Gerçek Hayat, "Ordunun Postmodern Darbesi" (Erişim 10 Kasım 2022).

Türkiye'deki radikal hareketlerin fikirsel ve eylemsel oluşumlarında dış kaynaklı etkiler de bulunmaktadır. İslam devletlerindeki siyasi gelişmeler Türkiye'de de yakından izlenmiş, etkileri hissedilir şekilde yaşanmıştır. Örneğin İran İslam Devrimi Türkiye'de güçlü bir yankı bulmuş, devrimden sonra İrancılık şeklinde isimlendirilen bazı gruplar ortaya çıkmıştır. Bunun yanında teşekkül sürecinde İran'la bağlantılı olmadığı halde bazı dinî gruplar, devrimden sonra İran'ı destekleyen açıklamalar yapmışlardır. Bu durum laik devletten İslâmî devlete geçmek gibi fikrî bir alt yapıya sahip birçok radikal grup tarafından heyecanla karşılanmıştır. Ancak İran'ın Şii kökenli oluşunun zaman içerisinde işlenmesi bu heyecanın yok olması ile sonuçlanmıştır.

Çalışmamızda ele aldığımız hareketler açısından baktığımızda, fikirlerin belli bir noktadan sonra sabit hale getirildiğini ve bunun tüm inananlara açısından doğru kabul edilmesi gerektiğini düşünen bir bakış açısının oluştuğu görülmektedir. İslam'ın aslı hükümler dışında farklı dinî anlayışlara hoşgörülü bir yaklaşım sergilediği göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an ve sünnetten çıkarılan kişisel görüşlerin dayatılması bu hoşgörülü bakış açısını zedelemektedir. Bu duruma bir de silahlı mücadele eklendiğinde İslam'ın bir arada yaşama kültürü büyük yara almakta toplumsal kaos ortamı oluşmaktadır.

Anlayış farklılıklarının mutlaklaştırılmasının ilk örneklerini Hâricilerde görmemiz mümkündür. Daha sonra ortaya çıkan gruplar da oluşumlarını peygamber dönemine bağlamak için ya birçok hadis uydurmuşlar ya da var olan ayet ve hadisleri aşırı yorumlamalara tabi tutmuşlardır. Dinin ilk aşırı yorumlamalarından olan Selefilere de zikretmek gerekir. Katı metincilikle ortaya çıkan bu grup daha sonra çeşitli anlayışlara dönüşmüştür. Özellikle Vehhâbilik ve Cihâdî Selefilik'in temelleri buradan gelmektedir. Çıkış referanslarını buradan alan bazı radikal gruplar, kendi dinî yorumlarını katı bir şekilde savunmaktadırlar. Radikal İslamcı hareketler din alanındaki yorumlarını siyasi alana da kaydırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Taban oluşumunun sağlam hale getirilmesi için gençlere daha çok İslami bir arayış içerisinde olanlara yönelmişlerdir.

Genel anlamda Türkiye'deki tüm radikal grupları ortak bir paydada buluşturan temel konu İslâmî bir devlet düzeninin tesis edilmesidir. Bunun nasıl ve ne şekilde olacağı bu hareketlere göre farklılık gösterebilmektedir. Kimi hareketler direkt olarak silahlı mücadeleyi önerirken, bazıları da silahlı mücadele için süreç gerektiğini, mevcut düzen içerisinde yer alarak değişimin gerçekleştirilmesi için mücadele verilmesi, siyasi alanda da bulunulması gerektiğini düşünmektedirler. Silahlı mücadeleyi çözüm olarak düşünen hareketler, fiili olarak harekete geçmişler ve bazı kanlı eylemlerde bulunmuşlardır.

Çalışmamızda verdiğimiz hareketler içerisinde Milli Görüş, genel anlamda radikal olarak değerlendirilmese de hem parti tabanında hem de yönetiminde yer alan bazı görüşler nedeniyle ele alınmıştır. Milli Görüş yapısal olarak birçok farklı grubun destekleri ile oluşmuştur. Bu oluşumda tasavvufi grupların etkisi daha fazla görünmektedir. Ancak parti içerisinde gelen ve içerikte bir kısmını verdiğimiz bazı açıklamalarda İslamî devlet vurgusu ve rejime yönelik söylemler, radikal kabul edilen bazı grupların söylemleri ile örtüşmektedir. Bu tür söylemler Milli Görüş düşüncesine ait bazı partilerin kapatılmasına gerekçe olarak sunulmuştur.

Günümüzde de burada zikrettiğimiz hareketlerden bazıları halen faaliyetlerine devam etmekle birlikte yeni hareketler de ortaya çıkmaktadır. Türkiye'deki siyasî anlamda Milli Görüş hareketinden kopan Ak Parti'nin 2000'li yıllardan itibaren iktidara gelmesi ve dinî anlamda halk tarafından tepki çeken bazı uygulamaların düzenlenmesi ile birlikte mevcut radikal hareketler daha ılımlı bir çizgiye kaymış görünmektedir. Bu durum mevcut düzen içerisinde ve siyasî alanda bulunulması gerektiğini düşünen dinî anlayışların gelişmesine katkı sağlamıştır.

Sonuç itibari ile Türkiye'de özellikle 1970-2000 yılları arasında iç ve dış etkilerle birçok radikal hareket ortaya çıkmıştır. Şüphesiz etki-tepki ikilemi içerisinde ortaya çıkan bu hareketler Türkiye'de meydana gelen siyasî ve toplumsal değişimlerde önemli bir etkiye sahip olmuşlardır. Görünen odur ki her ortaya çıkan İslami hareket belli bir süre sonra bölünmeye uğrayarak yeni grupların oluşmasına zemin hazırlayabilmektedir. Akıl ve nakil arasındaki dengenin sağlanarak günün şartlarının dikkate alınması, mutedil bir din anlayışının oluşturulmasına önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ahbr, A Haber. Darbenin Yolu 'Kudüs'ten Geçiyor! Erişim 11 Kasım 2022. <https://www.ahaber.com.tr/gundem/2012/01/17/darbenin-yolu-kudusten-geciyor>
- Albayrak, Sadık. Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu. İstanbul: Risale, 1989.
- Altınsu, F. Lütü. "Türkiye'de Müslümanlaşma ve Sorunları". Kalem 8 (Eylül 1988).
- Atalar, M. Kürşad. "İslami Hareket'in Akıncı Bey'i: Ercümen Özkan". Dava 14/205 (Ocak 1996).
- Aykol, Hüseyin. Türkiye'de Sağ ve İslamcı Örgütler. İstanbul: Pelikan Yayınları, 1996.
- Bagasi, İsa. Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden Önemli Kesitler, 2014. <http://www.huseynisevda.biz>
- Baki, Kerim. "İbda'yı Yeni Tanıyanlar İçin Bazı Kavramların İzahı". Kültür Akademisi. Erişim 09 Haziran 2022. <http://akademyakultur.blogspot.com/2009/02/>
- Baran Dergisi. "Sırasında Af Bizzat Affedenlerin Affını Getiren Hadisedir!" Erişim 09 Haziran 2022. <https://www.barandergisi.net/gundem/sirasinda-af-bizzat-affedenlerin-affini-getiren-hadisedir-h2089.html>
- Baran Dergisi. Salih Mirzabeyoğlu: Büyük Doğu'nun "Niçin?" Buudunu Heykelleştirmekle Mükellefim. Erişim 09 Haziran 2022. <https://www.barandergisi.net/buyuk-dogu-ibda/salih-mirzabeyoglu-buyuk-dogu-nun-nicin-buudunu-h4465.html>
- Biçer, Ramazan. "İBDA-C (İslami Büyük Doğu Akıncılar Cephesi)". Güvenlik Terimleri Sözlüğü. T.C. İçişleri Bakanlığı Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları. https://www.academia.edu/36925979/IBDA_C_%C4%B0slami_B%C3%BCy%C3%BCK_Do%C4%9Fu_Ak%C4%B1nc%C4%B1lar_Cephesi
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Büyükkara, Mehmet Ali. Çağdaş İslami Akımlar. İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi". Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 08-10 Kasım 2013. ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhabilikten İşid'e Günümüz Selefiligi". İslam Mezhepler Tarihi 6. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Selefilik Çalıştayı Bildirileri (Türkiye-Konya, 05-06 Eylül 2015). ed. Doğan Kaplan. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.

- Çakır, Ruşen. Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Çakmaktaş, Nurullah. “Dini Radikalizmin Ana Akım İslamcılara Yönelttiği Tenkitler”. Akademik İncelemeler Dergisi 16/1 (15 Nisan 2021), 26-46. <https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.870070>
- Durmuş, Mehmed. “Ercümemend Özkan’ın Sünnet Anlayışı”. Dava 14/205 (Ocak 1996).
- Evkuran, Mehmet. Sünni Paradigmayı Anlamak. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Faruk, Muhammed Ömer. “Evrensel İslami Hareket: Dinamikleri ve Çağrısı”. Şehadet 2/3 (03 Kasım 1987).
- Gerçek Hayat. “Ordunun Postmodern Darbesi”. Erişim 10 Kasım 2022. <https://www.gercek hayat.com.tr/kapak/ordunun-postmodern-darbesi/>
- Günay, Ünver. “Göç, Din Ve Değişme: Batı Avrupa’daki Türk İşçileri Örneği”. Bilimname 2003/3 (01 Eylül 2003).
- Hatem Dergisi. Risâle-i Nur’da Usul ve Program. Erişim 09 Kasım 2022. <https://hatemdergisi.com.tr/Yazarlar/RISALE-I-NURDA-USUL-VE-PROGRAM>
- HUDOC, European Court of Human Rights. Case of Müslüm Gündüz v. Turkey (No. 2) - [Turkish Translation] by the Turkish Ministry of Foreign Affairs. 04 Aralık 2003. Erişim 10 Kasım 2022. [https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22fulltext%22%3A%22CASE%20OF%20M%C3%9CSL%C3%9CM%20G%C3%9CND%C3%9CZ%20v.%20TURKEY%20\(No.%202\)%22%22%7D%22documentcollectionid%22%3A%22GRANDCHAMBER%22%22CHAMBER%22%7D%7D](https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22fulltext%22%3A%22CASE%20OF%20M%C3%9CSL%C3%9CM%20G%C3%9CND%C3%9CZ%20v.%20TURKEY%20(No.%202)%22%22%7D%22documentcollectionid%22%3A%22GRANDCHAMBER%22%22CHAMBER%22%7D%7D)
- İslami Analiz. Tahliye olan Mirzabeyoğlu: Hayatımı heba olmuş görmüyorum. Erişim 30 Kasım 2022. <https://islamianaliz.com/haber/7471950/tahliye-olan-mirzabeyoglu-hayatimi-heba-olmug-gormuyorum>
- Kalkan, Süleyman. “Kur’an’ın Hedeflediği İnsan”. Kalem 2 (1988), 1.
- Kaplan, Doğan. “On Soruda Selefilik”. İslam Mezhepler Tarihi 6. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Selefilik Çalıştayı Bildirileri (Türkiye-Konya, 05-06 Eylül 2015). ed. Doğan Kaplan. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Kara, İsmail. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri (Türkiye-İstanbul, 17-19 Mayıs 2013). ed. İsmail Kara - Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Kolektif. Türkiye’de İslamcı Akımlar/Amerikan Gizli Belgelerinde. ed. Fehmi Kuru. çev. Yılmaz Polat. Beyan Yayınları, 1990.

- Korkmaz, Sıddık. "Selefi Zihniyetin Açmazları". İslam Mezhepler Tarihi 6. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Selefilik Çalıştayını Bildirileri (Türkiye-Konya, 05-06 Eylül 2015). ed. Doğan Kaplan. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Kubat, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği". İslâmî Araştırmalar 17/3 (2004), 235-251.
- Kubat, Mehmet. "Selefiyye İle Neo-Selefilğin Kesişen Ve Ayrışan Yönleri". İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 6/2 (24 Aralık 2017), 124-141.
- Kurt, Mehmet. Din, şiddet ve aidiyet: Türkiye'de Hizbullah üzerine sosyolojik bir araştırma. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2014. <http://acikerisim.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/handle/123456789/5900>
- Kutlu, Sönmez. Selefilğin Fikri Arkaplanı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler. Ankara: Otto, 2016.
- Milliyet. Metin Kaplan 17 yıl sonra beraat etti. Erişim 08 Aralık 2022. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/metin-kaplan-17-yil-sonra-beraat-etti-6433155>
- Milliyet. Parti Kapatmaya Götüren Sözler. Erişim 11 Kasım 2022. <https://www.milliyet.com.tr/the-others/parti-kapatmaya-goturen-sozler-5364170>
- "M. Sıddık Şeyhanzade'ye Dinleyiciler Tarafından Sorulan Sorular ve Cevapları". Dava 64-65 (Eylül 1995).
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. Sahîhu Müslim. thk. Muhammed Fuâd 'Abdûlbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Müslim Gündüz. Kısaca Hayat Hikayem. Erişim 09 Kasım 2022. <https://muslimgunduz.com/hayati>
- Onat, Hasan. Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş". İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Özkan, Ercümen. "Tasavvuf: Ayrı Bir Din". Dava 14/205 (Ocak 1996).
- Özkan, Ercümen. "Tebliğ ve Parti". Dava 14/205 (Ocak 1996).
- Özkan, Ercümen. "Terör (Dehşet)". Dava 14/205 (Ocak 1996).
- Öztürk, Mustafa. "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik". İslâmiyât 10/1 (01 Ocak 2007), 117-138.
- "Risale-i Nur ve Nurculuk Hakkında Sorular ve Cevapları". Dava 68-69 (Aralık 1995).
- Şentürk, Hulusi. Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık. İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Basım, 2011.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük". Erişim 08 Haziran 2022. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=radikal>

- Tuğrul, Talip. "Milli Görüş Hareketi'nin Temel Karakterleri". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 10/2 (30 Aralık 2017), 617-657. <https://doi.org/10.18403/emakalat.317808>
- Yılmaz, Fatih. Ercüment Özkan'ın Teolojik Ve Politik Fikirleri. İstanbul: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zengin, Ertuğrul. Bir Toplumsal Hareket Olarak Akıncılar: Türkiye'de İslamcı Öznenin Kurulumu ve Eylemi. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2017.

Extended Summary

Turkish-Islamic intellectuals began to emerge against the collapse of the Ottoman Empire, the establishment of the Republic of Turkey, the abolition of the caliphate in 1924, and the decline and persecution in the Islamic geography. In the process, the secular policies of the new regime, which were put into practice harshly, were met with public reaction, and this situation paved the way for the formation of radical movements. From this point of view, the prominent movements such as Hezbollahists, Kaplancılar, İbda-C, Salafists, Mealciler, Radikal Nurcular, Milli Görüş Movement and Ercüment Özkan Movement, which are among the movements that can be considered radical with their actions and discourses in Turkey between 1970 and 2000, are the subject of this study.

The main purpose of this study is to reveal the radical Islamic movements that were influential and prominent in Turkey between the years 1970-2000.

In this study, scientific research method was applied and the radical movements discussed were firstly examined from their own sources.

As a result of this study, internal and external factors were revealed in the formation and development of radical Islamic movements in Turkey. Regime change in Turkey and what happened after it can be given as examples of internal factors, while events and effective movements in other Islamic geographies, such as the Iranian Islamic Revolution, can be given as examples of external factors.

When we look at Turkey specifically, it is seen that there are many factors that trigger the emergence of radical groups. The efforts to transform the society into a secular direction, which have been put into practice since the proclamation of the Republic, have brought with them very drastic measures. This situation has just emerged from the war and caused a reaction in the society with religious sensitivities. These reactions against the state administration began to

be expressed in an intellectual dimension. Thus, the foundations of religious movements specific to Turkey began to be laid. The continued repressive practices of the state could not destroy such groups, but caused these groups to evolve towards a more moderate line, both intellectually and operationally.

There are also external influences in the intellectual and operational formations of radical movements in Turkey. Political developments in Islamic states were also closely followed in Turkey, and their effects were felt in a noticeable way. For example, the Iranian Islamic Revolution had a strong echo in Turkey, and after the revolution, some groups called Iranianism emerged. In addition, some religious groups made statements supporting Iran after the revolution, although they were not related to Iran during the formation process. This situation was met with enthusiasm by many radical groups with an intellectual background such as transitioning from a secular state to an Islamic state. However, the processing of Iran's Shiite origin over time resulted in the disappearance of this excitement.

When we look at the movements we discussed in our study, it is seen that there is a point of view that thinks that ideas are fixed after a certain point and that this should be accepted as correct for all believers. Considering that Islam exhibits a tolerant approach to different religious understandings apart from the essential provisions, the imposition of personal views derived from the Qur'an and Sunnah harms this tolerant perspective. When armed struggle is added to this situation, the culture of coexistence of Islam suffers greatly and an environment of social chaos occurs.

As a result, many radical movements emerged in Turkey, especially between the years 1970-2000, with internal and external influences. Undoubtedly, these movements, which emerged in the dichotomy of action-reaction, had a significant impact on the political and social changes that took place in Turkey. It is thought that taking into account the conditions of the day by ensuring the balance between reason and transmission will make important contributions to the creation of a moderate understanding of religion.

Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîne* Adlı Eserinde Mezhepleri İsimlendirme ve Tasnif Yöntemi*

The naming of sects and classification technique in Abu Hatim Ahmad b. Hamdan al-Razi's *Kitab al-Zinah*

Hamza Yeşildal**

Öz

İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yazılan ilk dönem kaynak eserler, günümüz dünyasında mezheplerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında önemli bir konuma sahiptir. Bu eserlerin bir kısmı çeşitli nedenlerden dolayı günümüze ulaşmamıştır. Fakat bu eserlerin bir kısmı zamanımıza kadar ulaşmış ve mezheplerin anlaşılmasında önemli bir etken olmuştur. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin (ö. 322/933-934) *Kitâbu'z-Zîne* adlı eseri, günümüze ulaşan ve özellikle mezheplerin isimlendirilmesi konusunda dilsel analizler yapan türünün en önemli örneklerinden biridir. Müellif eserinde mezhep isimleri hakkında dilsel analizler yapmanın yanında 73 fırka hadisine bağlı kalmadan mezhepleri tarif ve tasnif etmiştir. Râzî, bir İsmâîlî dâisi olması dolayısıyla bu eserinde mezhebî kimliğini ön plana çıkarmamıştır. Fakat mezhepleri inceleme ve

Abstract

The first period source works written in the field of History of Islamic Sects have an important place in the understanding and interpretation of sects. Some of these works have not survived to the present day for various reasons. However, some of the works have reached the present time and have been an important factor in understanding the sects. Abu Hatim Ahmad b. Hamdan al-Razi's (d. 322/933-934) *Kitab al-Zinah* is one of the most important examples of its kind that has survived to the present day and makes linguistic analyses, especially on the naming of sects. In addition to making linguistic analyzes about the names of the sects in his work, the author described and classified the sects without adhering by 73 sect hadiths. Because Abu Hatim al-Razi was an Ismaili Da'i al-Mutlaq, he did not bring his sect identity to the forefront in the work. But when his method of examining and defining sects is well

* Bu yazı, "Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîne* Adlı Eseri ve Şii Makâlât Geleneğindeki Yeri" Adlı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir. Hamza Yeşildal, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

** T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara Müftülüğü, Başvaiz. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Ankara, Türkiye / hamzaabi61@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0001-9179-2514.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
15.11.2022	19.12.2022	31.12.2022
DOI	10.18403/emakalat.1205481	

tanımlama yöntemi iyi irdelendiğinde onun Şii-İsmâîlî mezhebine mensup olduğu rahatlıkla anlaşılabacaktır. Bu çalışma İslâm Mezhepleri Tarihi alanında ilk dönem temel kaynaklardan kabul edilen Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserinde mezhepleri inceleme ve tasnifte nasıl bir yol izlediğini gün yüzüne çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 73 Fırka, İsmâîliyye.

examined, it can be easily understood that he is part of the Shiite-Ismaili Sect. This study aims to reveal what kind of way Abu Hatim Ahmad b. Hamdan al-Razi followed in examination and classification of sects in his book *Kitab al-Zinah*, which is accepted as one of the main sources of the first period in the field of the History of Islamic Sects.

Keywords: History of Islamic Sects, Abu Hatim al-Razi, *Kitab al-Zinah*, 73 Sects, İsmailiyyah.

Giriş

İslâm mezhepleri, dinin anlaşılma biçimleridir. Her ne kadar her mezhep kendisini, İslâmın en iyi anlayış şekli olduğunu ifade etse de mezheplerin insan düşüncesinin bir sonucu olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Bu bağlamda mezhepleri bağlamlarüstü ideal ve sabit bir oluşum olarak kabul ederek değerlendirmek¹ doğru değildir. Tersine mezhepler, ortaya çıktığı ve varlığını sürdürdüğü ortamın özelliklerini taşıyan dinamik oluşumlardır. Şia'nın bir alt kolu olarak İsmâîlîlik, gerek fikir yapısıyla gerekse davet organizasyonu ve siyasi faaliyetleriyle öne çıkan bir mezheptir. İsmâîlî düşüncenin yayılıp kök salmasında davet organizasyonu baş rol oynamıştır denebilir. Bu anlamda hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren İslâm coğrafyasının önde gelen bölgelerinde dâiler kanalıyla yoğun bir davet faaliyeti söz konusu olmuştur. Bu dâilerin en önemlilerinden bir tanesi gerek yazdığı eserlerle gerekse dâilik gereği yaptığı seyahatlerle Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî (ö. 322/933-934)'dir. Râzî, sadece davet faaliyetlerinde bulunmamış, aynı zamanda hem İsmâîlî öğretiyeye dair hem de İslâm Mezhepler Tarihi alanına dair eserler yazmıştır. Bu anlamda onun İslâm Mezhepleri alanında yazdığı *Kitâbu'z-Zîne* adlı fırak çalışması öne çıkan eserlerindendir. Bu makalede Ebû Hâtîm er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîne* adlı eseri yapısal, dilsel ve muhteva açısından analiz

¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2011), 45.

edilmiştir. Bunun yanında bu çalışmada bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına da riayet edilecektir.

1. Ebû Hâtim er-Râzî'nin Hayatı ve Eserleri

Kitâbu'z-Zîne'nin müellifi Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933-934) ismi ve künyesi hakkında klasik ve çağdaş kaynaklarda birtakım farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkları, bazen bir harf değişikliği veya noksanlığı şeklinde yorumlayabileceğimiz gibi bazen de mezhebî eğilimi ve yaşadığı bölge ile de ilişkilendirerek açıklamak mümkündür. Örneğin onun el-Versânî² veya el-Versinânî³ olarak isimlendirilmesi, arada bir 'nun' harfinin hazfedilmesiyle ortaya çıkmış bir durumdur.⁴ Bu ifade bazı kaynaklarda, muhtemelen yazım hatası neticesinde yukarıdaki ifadelerden farklı olarak el-Versâhî⁵ şeklinde de ifade edilmiştir. Bunların dışında bir de 'el-Versâmi'⁶ ifadesi vardır ki bu ifade de yine muhtemelen 'mim' ve 'nun' harfinin birbirinin yerine kullanılmasından kaynaklı bir hatadır.

² Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 325.

³ Mustafa Galib, *A'lâmü'l-İsmâiliyye*, (Beyrut: Dâru'l-Yekaza, 1964), 97; Carl Brockelmann, *GAL*, III/352; Hasan Hüseyin Hasan-Taha Ahmed Şerif, *Ubeydullah el-Mehdî*, 245. (Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, *Kitâbu'z-Zîne Mukaddimesi*, 231'den naklen). Sâmerî'ye göre Hasan İbrahim Hasan, 'el-Versinânî' ifadesini müellif hakkında yanlış kullanmış, zira bu konuda hiçbir açıklama yapmadığı gibi bu isimlendirme hakkında hiçbir kaynak da göstermemiştir. Muhtemelen o, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'yi başka bir müellif olan ve onunla aynı dönemde yaşayan Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris ile karıştırmıştır. Bkz. es-Sâmerrâî, *Kitâbu'z-Zîne Mukaddimesi*, (Bağdat: Dâru'l-Vâsıt 1982), 231.

⁴ Bkz. İbrahim Türkoğlu, *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*, (Erzurum: Yüksek Lisans, 2013), 9.

⁵ Ebû'l-Fadl Şihabuddîn, İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, 1416/1996), I/448.

⁶ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, (Dımaşk: 1377/1958), I/211; Ebû Ğays Muhemmed b. Hayreddin Ali b. Faris ez-Zirikli ed-Dımaşkî, *el-A'lâm ve'l-Esmâ*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1969), I/119.

Kilâî⁷ ve Kilâbî⁸ nisbelerinin de Râzî için kullanıldığı görülmektedir. Bu nisbeleri kullananlar, müellifi güney Arap kabilelerinden biri ile irtibatlandırmaya çalışmışlardır. Müellif için kullanılan el-Leysî⁹ nisbesi ile neyin kastedildiğini soruşturan Hemedânî, herhangi bir sonuca ulaşamamış ve bir açıklama da yapmamıştır.¹⁰

Görüldüğü üzere Râzî'nin ismi ve nisbesi hakkında oldukça fazla spekülâtif bilgi mevcuttur. Biz onu, kaynakların en fazla üzerinde ittifak ettiği şekliyle Râzî olarak isimlendirdiğini görmekteyiz. Bunun dışındaki nisbelerinin ise ihtilaflı olduğunu müşahade etmekteyiz.

İsim ve nisbelerinin bu kadar ihtilaflı olması, muhtemelen ilk dönemde kaleme alınan eserlerin yazım ve istinsahı ile ilgili bir problemdir. Zira dönemin şartları gereği yazılan eserler gerek yazım aşamasında gerekse istinsah aşamasında harf, hareke ve noktalama açısından birtakım yazım problemlerini ortaya çıkarmıştır. Bunun yanında bir kelimenin kullanımının yöreden yöreye farklılıklar gösterebileceği de dikkatlerden kaçmamalıdır. Ayrıca müellifin bir İsmâîlî dâîsi olması dolayısıyla birçok bölgeye seyahatler yapması,¹¹ gittiği yerlerde aynı kelimenin farklı telaffuzu ile anılmasına sebep teşkil etmiş olabileceği gibi üstlendiği dâîlik görevi gereği kendini gizleme ihtiyacına binaen de ortaya çıkmış olabilir.

Ebû Hâtîm er-Râzî, İsmâîlî mezhebinin en önemli fikir adamlarındandır. Mezhebin itikadî ve fikrî görüşlerinin sistemleşmesinde en önemli şahıslardan biri¹² olarak karşımıza çıkan Râzî, mezhebin en önemli dâîlerindendir. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (322/943),

⁷ es-Sâmerrâî'ye göre bu nisbeyi Kâdî Abdülcebbâr ve Hüseyin el-Hemedânî müellif hakkında kullanmış, fakat bundan neyi kastettiğini söylememişlerdir. Muhtemelen bununla kastedilen Güney Araplardan bir kabile olan Kilâî kabilesi kastedilmiştir. Bkz. es-Sâmerrâî, *Kitâbu'z-Zîne Mukaddimesi*, 230-231.

⁸ es-Sâmerrâî, *Kitâbu'z-Zîne Mukaddimesi*, 231.

⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I/247; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, I/211.

¹⁰ es-Sâmerrâî, *Kitâbu'z-Zîne Mukaddimesi*, 230; Zirikli, *el-A'lâm*, I/119.

¹¹ Muzaffer Tan, *İsmâîliyye'nin Teşekkül Süreci*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2005), 60 vd.

¹² Muzaffer Tan, *İsmâîlî Davet Yapılanması, Teori ve Pratik*, (Ankara: Yayın Evi Yayınları, 2015), 146.

Ebû Yakub es-Sicistânî (393/1003), Hamîdüddîn el-Kirmânî (411/1020), el-Müeyyed fî'd-Dîn eş-Şirâzî (470/1078) ve Ebû Muîn Nâsır Hüsrev (481/1088) gibi mezhebin dâileri arasında olduğu görülen Râzî'nin doğum yeri hakkında kesin bir bilgi yoktur. Râzî nisbesi ve Farça'yı da iyi bilmesi sebebiyle onun Fars asıllı olduğunu¹³ söyleyenler vardır. Bunun yanında başta Leysî ve Kilâî nisbeleri ve Arap dili hakkındaki derin bilgisi sebebiyle onun Arap asıllı olduğunu iddia edenler¹⁴ de mevcuttur. Kendisinden söz eden eserlerde hayatı hakkında detaylı bilgi bulabilmek mümkün değildir. Bunun en önemli nedeni, üstlendiği dâilik görevi sebebiyle kendisinin gizleme ihtiyacı olsa gerekir.

Ebû Hâtîm er-Râzî'nin hayatı ile ilgili bilgi verenlerin, daha ziyade doğum yeri hakkındaki birtakım bilgilere dayanarak hareket ettikleri görülmektedir. Örneğin onun Rey yakınlarındaki Peşâvuy bölgesinde doğduğunu, oraya nisbetle onun Fars asıllı olduğu tezini ileri sürenler¹⁵ vardır. Bu konudaki en önemli bilgilerden biri, vezir Nizâmülmülk'ün *Siyâetnâme* adlı eserinde geçmektedir. Ünlü vezir eserinde Râzî'nin mezhebinin yaymak için Rey şehrinden Deyleme geldiğini ve “İmamın zuhuru yakındır. Ben onun öğretisi ve sözlerine vâkıfım”¹⁶ diyerek davetini yaptığını ve böylece bölgedeki birçok kişinin, onun bu davetine icabet ederek kendisine yöneldiğini ifade eder. Buradan hareketle Râzî'nin Nişabur civarında doğduğu söylenebilir. Bunun yanında onun Versinânî/Versânî/Versâmî ve Leysî lakaplarıyla anılmasından mütevellit Arap asıllı olma ihtimali de¹⁷ dile getirilmiştir. Râzî'nin arap diline vukufiyeti, mezheplerle ilgili dilsel analizler yaparken buradan mahalli şahitler getirmesi, bu ihtimalin değerlendirilmeye alınmasını gerektirmektedir. Fakat onun Fars dili ile ilgili

¹³ Muhammed Riyâd el-Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-Lüğaviyyu İnde'l-İsmâiliyye, Dirâse fî Kitâbi'z-Zîne*, (İskenderiyye: Münşeâtü'l-Meârif, 1985), 47.

¹⁴ Abdullâh Sellûm es-Sâmerrâî, *el-Ğuluv ve'l-Fıraku'l-Ğaliyye fî'l-Hadâratil-İslâmiyye*, (Bağdat: Dâru'l-Vâsîd li'n-Neşr, 1982), 232.

¹⁵ el-Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-Lüğaviyyu*, 47.

¹⁶ Bkz. Ebû Abdillâh Hasan b. İshak et-Tûsî, Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar, (Los Angeles: İş Bankası Kültür Yayınları, 1941), 301.

¹⁷ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I/164.

“Biz Fars dilini dikkate alırsız. Zira biz bu dil ile yetiştik ve onunla birlikte yaşadık”¹⁸ ifadeleri, Fars asıllı olma ihtimalini daha güçlü kılmaktadır.

IV/X. yüzyılın başlarında Rey şehri merkezli İsmâîlî davetin başında olduğu anlaşılan Râzî’nin, bu dönemde devletin geniş bir coğrafyaya yayılmasında önemli katkısı olmuştur. Nizâmülmülk’ün ifadelerini dikkate aldığımızda onun, daha önce bu bölgede *Kitâbu’l-Beyan* adlı eserin sahibi Gıyas aslı bir davetçinin faaliyetlerini destekleyici ve devam ettirici bir görevi üstlendiği¹⁹ görülmektedir. Fakat Gıyas’ın, Rey civarında Mu’tezilî-Sünnî alimlerin güçlü olması nedeniyle²⁰ fazla tutunma şansı olmadığından Horasan’a gitmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır.²¹

Ebû Hâtim er-Râzî ile birlikte İsmâîlî davet Deylem civarında önemli bir aşama katetmiştir. Bu çabalar sonucu İsmâîlî davetin kısa sürede Taberistan, İsfahan, Azerbeycan ve Cürcan bölgelerine ulaştığı görülmektedir. Önemli devlet adamlarının da onun davetine katıldığı²² dikkate alındığında, Râzî’nin sahadaki başarısı ortaya çıkmaktadır.

Ebû Hâtim er-Râzî’nin İsmâîlî davette bir süre sonra başarısız bir konuma düştüğü görülmektedir. Bu başarısızlıkta en önemli etken, onun Mehdi’nin geleceğiyle ilgili verdiği tarihtir. Zira onun, bu konuyla ilgili verdiği tarih geldiğinde Mehdi’nin zuhur etmemesi, insanların kendisinden şüphe etmesine, yanından uzaklaşmasına ve davetin batıl olduğu düşüncesine kapılmasına sebebiyet vermiştir. Olayların gidişatıyla geleceğinden endişe etmiş olmalı ki Râzî, bu olaydan sonra halkın galeyana gelmesi²³ neticesinde oradan kaçıp

¹⁸ Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, el-Ğuluv ve’l-Fıraku’l-Âliyye fi’l-Hadâ-rati’l-İslâmiyye içinde, (Bağdat: Dâru’l-Vâsıt li’n-Neşr, 1982, 175-76.

¹⁹ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 299-300.

²⁰ Muzaffer Tan, *İsmâîlî Davet Yapılanması*, 147.

²¹ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 299. el-Uşeyrî, *et-Tasavvuru’l-Lüğaviyyu*, 47.

²² Mesela Rey valisi Ahmed b. Ali, Taberistan valisi Esfar b. Şiruye ve onun vekili Merdavic b. Ziyar ve Deylem’in ileri gelenlerini davete kazandırmıştır. bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 301,303.

²³ Muzaffer Tan, *İsmâîlî Davet Yapılanması*, 151.

inzivaya çekilip gizlenmiş, bir süre sonra da gizlendiği yerde ölmüştür. Nizâmülmülk, onun davetten kopmasından sonra İsmâîlîlik mezhebinin zayıfladığını, birçok müntesibinin de Sünnîliğe intisab ettiğini²⁴ ifade etmektedir.

Ebû Hâtîm er-Râzî'nin, bu inziva döneminde kendisini ilmi faaliyetlere verdiği anlaşılmaktadır. Ebû Bekr Muhammed b. Zekerîya er-Râzî (ö. 303/925) ile yaptığı tartışmaları içeren *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eseri muhtemelen bu inziva döneminde kaleme almıştır.²⁵ Yine onun *İslâh* adlı diğer eserini, Bahreyn Karmatîleri'nin önderlerinden Nesefî'ye reddiye olarak yazıldığı²⁶ dikkate alındığında, ömrünün son zamanlarını İsmâîlî daveti güçlendirmeye matuf çalışmalara hasrettiği söylenebilir.

Ebû Hâtîm er-Râzî'nin günümüze ulaşan eserleri, *Kitâbu'z-Zîne*, *A'lâmü'n-Nübüvve* ve *İslah* adlı eserlerdir. Burada özellikle *Kitâbu'z-Zîne* hakkında şunları söylemek gerekir. Bu eser, onun yazdığı ilk eserlerden biridir. Zira bu eserle müellif, özellikle Şîî gruplara karşı İsmâîlî daveti savunma ve onları bu davete ıstıdırma gayesi gütmüştür. Zira bu eserde Râzî'nin Şîa kavramı ile Ahzab kavramlarını mukayese ettiği görülmektedir. Rey bölgesinde Şîiğin karşısında en etkili olan mezhebin Hanefîlik olduğu dikkate alındığında Râzî'nin bu gruplaşma karşısında Şîileri kendi safına çekmeye çalıştığı²⁷ görülmektedir. Müellif, diğer eseri *A'lâmü'n-Nübüvve* ile çağdaşı Ebû Bekr Muhammed b. Zekerîya er-Râzî'ye karşı nübüvvet inancını savunmuş, nübüvvetin inkâr edilmesini sadece İsmâîlî mezhebi için değil tüm İslâm inancını ifsat edeceğini dile getirmiştir. Müellife göre eğer

²⁴ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 300 vd.

²⁵ Bkz. Muzaffer Tan, *İsmâîlî Davet Yapılanması*, 152.

²⁶ Wilferd Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", *Mediaeval Ismaili History and Thought* içinde, ed. Farhad Daftary, (Cambridge: 1996), 21-59; krş. Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2016), 136.

²⁷ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259 vd.

nübüvvet inkar edilirse imamet inancı üzerine bina edilen İsmâîlî düşünce temelden sarsılacak ve yok olacaktır.²⁸ Bunların dışında müellifin *Kitâbu'r-Ric'at*²⁹ ve *Kitâbu'l-Câmi*³⁰ adlı eserleri vardır fakat bunlar günümüze ulaşmamıştır.

Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserinde kendi mezhebî kimliğinden ziyade mezheplere yaklaşım ve onları tanımlama açısından yaptığı dilsel analizlerle ön plana çıkmaktadır.³¹ Yukarıda da ifade edildiği üzere muhtemelen o, yaşadığı dönemin devlet ricalinin, Şiiliğin Bâtınlık ve İsmâîliyye gibi aşırı kollarına karşı uyguladığı sert tavırlar nedeniyle mezhebî kimliğini hep geri planda bırakmış, taşıdığı dâilîk görevi icabı bunu gizli tutmaya gayret etmiştir.

²⁸ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 252 vd.

²⁹ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 312.

³⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 236.

³¹ er-Râzî'nin mezhebî kimliği, kaynaklarda çok açık ve net bir şekilde vurgulanmamıştır. Bir İsmâîlî dâisi olması hasebiyle kendisi, mezhebî kimliğini gizli tutmayı tercih etmiştir. Onun mezhebî kimliği hakkında yapılan değerlendirmelere bakıldığında, Bâtınî, Dehrî-Zındık, Fâtımî, Mülhid, İsmâîlî Dâisi ve Ehl-i Sünnet'e yakınlık duyan mutedil bir Şii olduğuna dair değerlendirmeler hakkında bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Firakatî'n-Nâciye Minhum*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 2002), 267; Ebû'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 124. Bağdâdî onun hakkında: "Deylem ülkesine Bâtıniye'den Ebû Hâtim adında bir adam girdi ve birçok kişi onun davetine icabet etti" demektedir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak, Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 220; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 325. İbn Nedîm onun mezhebî kimliği hakkında şöyle demektedir: "Önce Senevî idi, sonra Dehrî oldu, daha sonra da mezhepler arasında gidip geldi (Tezebebe), bir başka rivayete göre de Zındık oldu (Tezendeka)", bkz. *el-Fihrist*, 325, 7. dipnot. Nitekim el-Bağdâdî de onun hakkında buna benzer ifadeler kullanmaktadır. Bkz. *el-Fark beyne'l-Fırak*, 267; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâi, *el-Guluv ve'l-Fıraku'l-Ğaliyye, Kitâbu'z-Zîne Mukaddimesi*, 233; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I/164; Onun Ehl-i Sünnet olarak kabul edilmesi, yaşadığı dönemin idarecilerinden korkması nedeniyle gerçek inancını gizleyip mutedil bir Şii gibi görünmesiyle ilgili olabileceği gibi, bazı filozofların inkârcı tavırlarına karşı özellikle nübüvvet konusunda savunucu bir tavır takınması ve eserinde 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaa' tabirine yüklediği anlamla da ilgili olabilir. Bkz. Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İslâm Tetkikleri Dergisi*, 1995, IX/57 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b.Hamdân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1994), X/148-150.

Bâtınî öğreti, kendi literatürünü sadece kendi müntesiplerinin istifade edebileceği bir gizlilik içinde kullanmayı öngörmüştür³². Bâtınîliğe ait eserler, umuma açık olmayıp genelde gizli tutulmuştur.³³ Bu meyanda Bâtınî olmayan biri, Bâtınîliğin iç yüzü ve davet metodlarına ait tüm eserlere ulaşması mümkün değildir. Tıpkı bunun gibi dâiler de kendilerini kamufle etme ve gizleme ihtiyacı hissetmişler, şahsî ve siyasî görüşlerini ilk etapta arka planda bırakıp propagandalarını yaparak taraftar kazanmaya çalışmışlardır. Ayrıca bu dâiler, propaganda icabı sürekli hareket halinde olup çok fazla yer gezerek mekân değiştirdiklerinden³⁴ isimleri, künyeleri ve lakapları farklı bölgelerde farklı şekilde zuhur etmiş olmalıdır. Râzî, bir İsmâîlî dâisi olması nedeniyle tüm bu söylenenlerden etkilenmiş olacak ki isim ve nisbesi hakkında kaynaklarda birçok farklı bilgi mevcuttur.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin mezhebî eğilimini, onun yüklendiği misyonu irdeleyerek açıklamak gerekir. Üstlendiği dâilik görevi dikkate alındığında onun İsmâîlî mezhebine mensup olduğu aşıkârdır. Müellif hakkında bilgi veren hemen hemen tüm eserler, onun bu yönünü mutlaka vurgulamıştır. Her ne kadar bazı çağdaş araştırmalarda onun Sünnî olduğuna dair bilgiler aktarılsa da³⁵ müellifin İsmâîlî mezhebine mensup olduğu açıktır. Davet icabı gezdiği bölgelerde kendi mezhebî kimliğini gizlemiş olması³⁶ ve kendini Sünnî akideye sahip biri gibi göstermiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira müellifin

³² Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992, V/190-194).

³³ Ahmet Çevik, *Ebû Hâtim er-Râzî'nin Kitâbu'z-Zîne fi'l-Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 13.

³⁴ Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâîlîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2012), 118 vd.

³⁵ Müellifin Ehl-i Sünnete yakın bir kişi olarak telakki edilmesinin sebebi, onun bazı inkârcı/mülhid filozoflara karşı nübüvvet meselesini savunması ve eserinde Ehl-i Sünnet kavramını tanımlamasıyla ilgilidir. Bkz. *Kitâbu'z-Zîne*, 252. Krş. Mansur Teyfur, *Ebû Hâtim er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016), 43-44.

³⁶ Wilferd Madelung, "İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos, 9/25, (2006), 281 vd.

yaşadığı dönemde bilhassa Fâtımîler'in resmi mezhebi olması sebebiyle İsmâîlîliğe yönelik yoğun bir takibat vardır. Bu dönemde Abbâsîler, Bâtînî, İsmâîlî ve Karmatî düşünceye karşı sert tedbirler almış, onların gizli faaliyetlerinin siyasi arenada ve halk arasında ortaya çıkardığı olumsuzluk nedeniyle sürekli kontrol edilmek istenmişlerdir.

2. *Kitâbu'z-Zîne'de Mezheplerin Tasnifi*

Klasik dönem İslâm Mezhepleri Tarihi eserlerindeki en önemli problemlerden biri, İslâm mezheplerinin tasnifi problemidir. İslâm fırkalarından bahseden eserlerin kahir ekseriyetinde mezheplerin tasnifi, en temel problemlerden biri³⁷ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemin kaynağı, Hz. Peygamberden rivayet edildiği iddia edilen İslâm ümmetinin fırkalara ayrılacağı ile ilgili hadistir.³⁸ Bu rivayet, Makâlât yazarlarının kaleme aldıkları eserlerin yazılış amacını, fırka sayısını, fırkalara bakış ve onlara yaklaşım tarzını şekillendirmiştir.³⁹ 'İftirak Hadisi' olarak meşhur olan ve çeşitli varyantları olan bu rivayete göre Yahudiler 71, Hristiyanlar da 72 fırkaya ayrılmıştır. İslâm ümmeti ise 73 fırkaya ayrılacaktır. Bu 73 fırkanın bir tanesi hariç değerlerinin hepsi cehennemliktir.⁴⁰

Dikkat edildiğinde Hz. Peygambere isnat edilen 'İftirak Hadisi'nin farklı kaynaklarda farklı muhtevalara sahip olduğu görülecektir. Bu

³⁷ Namık Kemal Karabiber, *Fahrüddin er-Râzi'ye Göre İslâm Mezheplerinin Tasnifi*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1996), 9-10.

³⁸ Bu rivayetlerin muhtevalarının değerlendirilmesi için bkz. Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2014), 131 vd.; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 15 vd.

³⁹ Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2005), 152; Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife Dergisi*, 5/3, (2005), 26 vd.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen, Bâbü Şerhi's-Sünne*, (İstanbul: 1401/1981), V/182.

rivayetlerin bir kısmında sadece İslâm ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağı ifade edilmekte, ayrıntıya girilmemektedir.⁴¹ Diğer bir grup rivayette ise bu fırkalardan bir tanesinin cennette, geri kalanların ise cehennemde olacağı belirtilmektedir.⁴² Bu gruptaki rivayetlerden bazısında cennete gidecek fırkanın ismi zikredilmezken bazıları ise isim olarak ‘Cemaat’ veya ‘Hz. Peygamber ve Ashâbının Yolunda Olanlar’⁴³ şeklinde tarif edilmektedir. Bunun dışında yukarıdaki rivayetlerin tam tarsini ifade eden el-Makdisî’den gelen bir başka rivayet vardır ki bu da 72 fırkanın cennette, bir fırkanın ise cehennemde olacağına dair rivayettir.⁴⁴ Her ne kadar çeşitli varyantları olan bu hadisin sıhhati konusunda problemler olsa da klasik dönem mezhepler tarihçilerinin bir kısmı, mezheplerin tasnifinde bu hadisi dikkate almış ve eserlerini bu rivayet üzerine bina etmiştir. Ancak bunun yanında bu rivayeti dikkate almayıp karşı çıkan müellifler de vardır.⁴⁵

Makâlât yazarlarının mezhepleri tasnif etme çabaları çerçevesinde 73 fırka hadisine yaklaşımlarını genel itibari ile üç kategoride ele alıp değerlendirmek mümkündür.⁴⁶ Birincisi, bu rivayeti sahih kabul edenlerdir. Bunlar da kendi içinde, eserini bu hadisteki sayıyı dik-

⁴¹ Ebû Bekir el-Bezzâr, *el-Bahru’z-Zehhâr, el-Ma’rûf bi Müsnedi’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzur’r-Rahmân Zeynullah, (Beyrut: Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, 1414/1993), IV/38.

⁴² Abdurrazzak b. Hemmâm Ebû Bekr, es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-A’zamî, Mektebetü’l-İslâmî, (Beyrut: 1403/1983), X/156; Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi’l-Hadîs*, thk. Mehmd Said Hatipoğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 24.

⁴³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, V/182-183; Tirmizi, *Sünen*, V/26.

⁴⁴ Şemsuddîn el-Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Geoe, E. J. Brill, (Leiden: 1967), 39.

⁴⁵ Örneğin İbn Hazm, bu rivayeti kabul etmez ve bu rivayete dayanan 73’lü bir tasnife eserinde yer vermez. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm el-Endülûsî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, (Beyrut: 1986), 521.

⁴⁶ İftirak Hadisinden kaynaklanan mezhep tasnifi ve diğer problemlerin değerlendirilmeleri hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought-İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1998, 2. Baskı), Giriş, 2-6; Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları 1-15, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 391-440.

kate alarak mezhepleri 73 sayısına göre dizayn edenler ve hadisi sahih kabul etmekle birlikte eserini 73 sayısına bağımlı kalmadan tertip edenler olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. İkincisi bu rivayeti eserinde zikredip sahih saymayanlar, üçüncüsü ise bu hadise eserlerinde yer vermeyen ya da hadise yer verse bile mezhepleri tasnif sisteminde bu rivayeti dikkate almayanlardır. Fakat şu bir gerçek ki bu rivayetler, tarihsel süreçte Mezhepler Tarihinin temel kaynakları olan Makâlât yazarlarının gündemini ve yazdıkları eserlerin muhtevasını⁴⁷ önemli ölçüde etkilemiş, bunun yanında günümüz araştırmacılarının da bu konuyu ele almalarına⁴⁸ sebep teşkil etmiştir.

Klasik dönemde İslâm mezheplerinin tasnifi için kullanılan bu rivayetlere Ebû Hâtim er-Râzî'nin iltifat etmediği, buna mukabil müellifin kendine has bir tasnif sistemi kullandığı görülmektedir.⁴⁹ Fakat onun bu tasnifi kullanmaması, mensubu olduğu İsmâîlî gelenek gereği değildir. Zira aynı geleneğe mensup olan Ebû Temmâm'ın, Râzî'nin tam tersine eserinde 73 fırka hadisini baz alarak mezhepleri tasnif ettiği⁵⁰ görülmektedir⁵¹ ki esasında bu durum, diğer geleneklere mensup olan müellifler için de geçerlidir.

Öte yandan Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserinde, mezhepleri dilsel açıdan ele almış ve mezhepler hakkında dilsel analizler yapmıştır. Esasında Râzî'nin eserinin en önemli özelliği, mezhepleri tasnif etmekten ziyade onları dilsel açıdan ele alarak birtakım analizler yapmış olmasıdır⁵². Râzî'ye göre Hz. Peygamber döneminde fırka-

⁴⁷ Mehmet Kubat, "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2012), 40.f

⁴⁸ Sayın Dalkıran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 1/1, (1997), 97.

⁴⁹ Müellifin mezhepleri tasnifini gösteren Tablo için, ek-1'e bakınız.

⁵⁰ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecera*, thk. Wilferd Madelung-Paul E. Walker, (*An İsmâîlî Heresiography: The Bâb al-Shaytan' from Abu Tammâm's Kitâb al-Shajara*) içinde. Brill, (Leiden: 1998); Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 99-100.

⁵¹ Ebû Temmâm'ın mezhepleri tasnif sistemini gösteren tablo için bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 178.

⁵² Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, (Ankara: Hitit Kitap, 2008), 37-38.

ların sayısı temelde beş tanedir ve bu konuya açıklık getiren rivayetler hem sahabeden hem de tabi'inden gelmektedir. Bu beş fırka Şiâ, Mürcie, Râfıza, Kaderiyye ve Mârîka'dır.⁵³ Müellife göre bu beş isim, İslâm fırkalarının ilk ortaya çıkanlarıdır. Diğer fırkaların tümü, sonradan bu fırkalardan türemiştir.⁵⁴

Burada dikkat çekilmesi gereken konu şudur: Râzî, her ne kadar 73 fırka hadisini baz alarak fırkaları bir tasnife tabi tutmuyorsa da esasen onun da kendine göre bir tasnif sistemi vardır. Zira yukarıdaki fırka isimleri, esasen diğer makâlât yazarlarının fırkaları tasnif etmede kullandıkları sistemde genellikle ana fırkalar olarak kabul edilmekte, sonra da bu isimlerin altında diğer fırkalar zikredilmektedir.

Ebû Hâtîm er-Râzî, mezheplerin tasnifi ile ilgili ilk olarak es-Sevâdü'l-A'zâm ibaresini kullanır ve bu kelimenin kahir ekseriyeti kapsadığını ifade eder. Ona göre es-Sevâdü'l-A'zâm iki gruptur ki bunlar, Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y'dir. Ayrıca bunların fikirlerinin farklılığından dolayı daha birçok farklı isimlerinin olduğunu dile getiren müellif bunları, Mürcie fırkası başlığı altında ele alır.

Ebû Hâtîm er-Râzî, kendisi bir dilci olması hasebiyle fırkaları öncelikle terim manaları açısından ele almayı tercih etmiş, bunun yanında mezheplerin arka planda kimin zamanında teşekkül ettiğini, kime nispet edildiğini de zaman zaman açıklamıştır. Müellifin, eserinde diğer Makâlât eserlerinde bulunmayan farklı bilgi ve yorumlarla mezheplere yaklaşım tarzı, onun dilbilim alanıyla mezheplere yaklaşımına⁵⁵ orijinal bir yapı kazandırmıştır. Ancak klasik Mezhepler Tarihi kitaplarında mevcut olan birtakım problemler burada da karşımıza çıkmaktadır. Mesela mezheplerin hangi siyasî ve îtikadî ortamda oluştuğu, arka planında hangi olayların yattığı gibi konular

⁵³ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259.

⁵⁴ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259.

⁵⁵ İbrahim Türkoğlu, "Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eseri Bağlamında Dilbilim Alanındaki Görüşleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2015), 178.

üzerinde bilgi verilmeden direkt mezheplerin hangi kelimenin kökünden türetildiği, ilk mensubunun kim olduğu ve bu mezhebe bağlananlar uzun uzadıya anlatılmaktadır. Bunun yanında bu görüşlerini açıklarken mümkün olduğunca hadis ve ayetleri de zikreden Râzî, böylece kendi görüşlerini destekleme yöntemine başvurduğu müşahade edilmektedir.⁵⁶

Ebû Hâtim er-Râzî'nin birçok yerde görüşlerini desteklemek için Arap şiirine de müracaat ettiği görülmektedir. Arap şiirinden deliller getirmiş olması onun dilbilimine olan hâkimiyetini göstermesi⁵⁷ bakımından oldukça önemlidir. Mesela Ehl-i Sünnet bahsinde 'el-İmam'ın anlamını açıklarken şair Lebîd'in "*Sen bizim imamımız iken bizim düzenimiz vardı, çünkü korku/ümitsizlik anında imam düzeni sağlar*"⁵⁸ şiirini delil olarak kullanmaktadır. Ona göre düzensizlik nasıl dağılmaya engel olursa imam da cemaati bunun gibi dağılmaktan engeller, onları bir arada tutar ve peygamberin sünnetine bağlar.⁵⁹ Râzî'nin Ehl-i Sünnet hakkında böyle bir şiiri delil olarak kullanması, mezheplere imâmet merkezli yaklaştığını bunun da müellifin Şiî-İsmâîlîlikle irtibatlı olmasının en belirgin delillerinden birisi olarak kabul edilmelidir.

Hız. Ali'nin Hız. Peygamber tarafından imamete tayin edildiği hususunda da es-Seyyid b. Muhammed'in "*ey Muhammed! Kalk ve kav-*

⁵⁶ Mesela Mürchie'yi açıklarken "Mürchie bu ümmetin Mecusileridir. Çünkü onlar, Sünnetülah'ın zahir ve batınını değiştirdiler, onlar bize düşman olarak Yahudi ve Hristiyanlar'dan daha açık düşmandır", (*Kitâbü'z-Zîne*, 262), Kaderiyye'yi açıklarken bu sözü başka bir versiyonuyla "Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir" (*Kitâbü'z-Zîne*, 272) şeklindeki rivayetleri kullandığı görülmektedir.

⁵⁷ Mansur Teyfur, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâîliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2016), 133-134.

⁵⁸ er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 253.

⁵⁹ er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 253.

mine Ebû'l-Hasan'ı halife olarak tayin et. Çünkü o, doğru yoldadır. Şayet bunu yapmazsan tebliğ görevini yerine getirmemiş olursun”⁶⁰ şiirini de delil olarak kullanan müellif, bu görüşünü ayet⁶¹ ve hadislerle⁶² delillendirme yoluna gitmiştir.

Eser, mezhepler Tarihi alanındaki klasik eserlerdeki birtakım eksiklikleri bünyesinde barındırmasına rağmen yine de diğer Mezhepler Tarihi eserlerinin yanında mezhepleri dilsel yönden analiz etmesi ve analizlerde şiirlere yer vermesi açısından orijinallik arz etmektedir.

2.1. Sünnet ve Cemaat (Mürchie) ve Alt Grupları

Ebû Hâtim er-Râzî *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserine öncelikle 'Görüş ve Mezhep Sahipleri-Ashâbu'l-Ehvâ ve'l-Mezâhib' başlığı ile başlamakta ve burada 'Hevâ' kelimesinin anlamı üzerinde durmaktadır. Ona göre 'Hevâ' ifadesi, daima şer anlamında kullanılmıştır ve bu kelime Sünnetin zıddıdır. Bunun da Kur'an'da ve hadislerde birçok örneği vardır.⁶³ Heva kelimesinin zıt anlamlısı ise 'Re'y' kelimesidir ki bu kelime, 'Heva' kelimesine göre olumlu anlamda kullanılır.⁶⁴ 'Heva' kelimesinin anlamı ve içeriği üzerinde uzunca bir tahlil ve değerlendirmeden sonra müellif, 'Bid'ât Sahipleri-Ashâbu'l-Bid'a' konusuna geçmekte, burada da 'Bid'a' ifadesinin dilsel analizini yapmaktadır. Ona göre Bid'a, daha önce örneği olmayan bir şeyi meydana getirmektir. Bunun delili de Bakara Suresindeki “O gökleri ve yeri eşsiz/daha önce benzeri olmayan bir şekilde yaratandır”⁶⁵ ve “De ki ben türedi bir peygamber değilim”⁶⁶ ayetleridir.⁶⁷ Müellif konunun devamında 'Bid'at' kavramını, arap şiirinden delillerle açıklamaya çalışmaktadır.

⁶⁰ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 257.

⁶¹ Bu konuda delil olarak 5. Maide 3. ayeti kullanılmaktadır. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 257.

⁶² Bu konuda delil olarak “Ali'ye itaat etmek, İslâmın son emirlerindendir. Allah bununla nimetini (dinini) tamamladı ve İslâmı bununla mükemmelleştirdi” ifadesini hadis olarak delil getirmektedir. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 257.

⁶³ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 247.

⁶⁴ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 248-249.

⁶⁵ Bakara Suresi, 2/117.

⁶⁶ Ahkâf Suresi, 46/9.

⁶⁷ Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 249-250.

Ardından, bid'atın dine sonradan sokulan şeyler olduğunu, yani sünnetin zıddına din adına ortaya atılan şeyleri içerdiğini ifade ettikten sonra sözü Ehl-i Bid'ate getirerek, bid'at sahiplerinin dinin aslını terk ettiklerinden sünnetten sapmış olacaklarını ve neticede müşrik olup cehennemde helak olacaklarını ifade eder.⁶⁸

Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine sıkı sıkı sarılan, Hz. Peygamber'den sonraki bid'atçıların uydurduğu şeyleri terk eden ve kendilerini hidayete erdiren bir imamın etrafında toplanan kişilerdir, cemaat de böyle kişilerin ismidir. Cemaatın zıddı, tefrikaya düşüp fırkalara ayrılmaktır. Fırkalara ayrılanlar, çeşitli görüşlere ayrılırlar, bölünürler, birbirlerini kötüler ve lanetleşirler. Fırka, bu durumda olan kişilere verilen bir isimdir.⁶⁹ Ona göre Ehl-i Sünnet, çoğunluğu ifade eden 'es-Sevâdü'l-A'zâm' olarak bilinir. Bunlar da Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y olarak ikiye ayrılırlar. Bunların dışında onların farklı farklı isimleri, fikirleri ve liderleri vardır.⁷⁰

Mezhepleri tasnif sisteminden de anlaşılacağı üzere müellif Sünnet ve Cemaat Ehli'ni, Ashab-ı Hadîs ve Ashab-ı Rey olarak kategori etmekte, sonra da bu iki ana kolun alt gruplarına dair bilgiler vermektedir. Râzî, Ebû Hanife ve taraftarlarını Mürcie/Sünnet ve Cemaat Ehli olarak tanımlamış, bunların ise Şia ile tam zıt bir konumda olduğunu ifade ederek Şiileri onlardan uzaklaştırarak kendi safına çekmeye çalışmıştır.

Râzî'ye göre kendilerine Mürcie ismi verilen fırkalar pek çoktur. Bunlar kendi aralarında da çok çeşitli alt gruplara ayrılmışlardır. Bunların üzerinde birleştikleri nokta, Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra kendi davetlerinde birlik olmalarıdır.⁷¹

Yine Râzî'ye göre Mürcie, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tır. Bu da Ashâb-ı Hadîs ve Ashâb-ı Re'y olarak iki kısma ayrılmaktadır. Ashâb-ı Hadîs'in bir başka ismi Ashâbu'l-Eser'dir. Ardından müellif

⁶⁸ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 250-251.

⁶⁹ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 252.

⁷⁰ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 256.

⁷¹ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 266.

Ashâbu'l-Hadis'in Haşeviyye, Müşebbihe, Şukkâk ve Mâlikiyye-Şâfiyye olarak da isimlendirildiğini ifade eder. Burada müellifin Haşeviyye ve Müşebbihe'yi müstakil birer fırka olarak mı yoksa Ashâbu'l-Hadis'in bir başka isimlendirmesi olarak mı telakki ettiği net değildir. Zira satırların devamındaki fırka isimleri, birer fırka olarak müellif tarafından açıklanmıştır.⁷²

Müellif, Mürcie'nin ikinci grup fırkası olarak Ashâbu'r-Re'y'i zikreder. Bunların da Cehmiyye, Ğaylaniyye, Mâdiriyye, Şemriyye, Dırâriyye diye çeşitli isimlerle anıldığını ifade eder.⁷³ Müellife göre Mürcie ismini kullanan ve onu devam ettiren fırkalar çoktur. Bu fırkalar, görüşlerinde farklı olmakla birlikte Ali'nin ölümünden sonra onun yolunda devam etme noktasında fikir birliğinde olmuşlardır. Bunlar Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a olarak kabul edilir.⁷⁴

Râzî'ye göre Ali'yi hilafet sıralamasında son sıraya bırakmayı benimsemenin bir adı da Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a'dır. Bunun yanında Râzî Mürcie'nin bir başka adının da Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a olduğunu, bu mezhebin Hadis taraftarları ve Rey taraftarları olmak üzere iki ana gruptan meydana geldiğini, Ashâbû'l-Hadis'in Haşeviyye, Müşebbihe, Şukkak, Malikiyye ve Şâfiyye gibi adlarla bilindiğini, Ashâb-ı Re'y'in ise Cehmiyye, Ğaylaniyye, Mâdiriyye, Şemriyye ve Dırâriyye olduğunu kaydeder.⁷⁵ Onun bu açıklamalarından anlaşıldığına göre Mürcie, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'ın bir başka adıdır. Hadis taraftarları ve Rey taraftarları ise bu grubun iki alt koludur.⁷⁶

Râzî, bunun yanında Mürcie hakkında bir başka isim daha zikreder ki bu da Menâsıb'dır. Râzî'ye göre bu isim, çoğunlukla Hz. Peygamber'in Ehl-i beytini sevmeyen Mürciiler için kullanılmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v), Gadir-i Hûm'da Ali'ye işaret etmiş, Ali'ye bağlılıkları hakkında insanlara emirler vermiş ve *"Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allah, onu önder edinenin önderi*

⁷² Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 267.

⁷³ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 269.

⁷⁴ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 266.

⁷⁵ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 266-269.

⁷⁶ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 266.

*olsun, ondan yüz çevirenden Allah da yüz çevirsin, ona yardım edene Allah yardım etsin, onu terk edeni Allah terk etsin... Ey Allahım! ben tebliğ ettim”*⁷⁷ buyurmuştur.⁷⁸

Müellife göre Şia’dan Ca’fer b. Muhammed kanalıyla gelen bir rivayete göre Allah Peygamberine, Ali’yi kendinden sonra imam olmasını belirlemesini vahyetti. Fakat Hz. Peygamber, amcasının oğlunu imam olarak tayin ettiğini insanlara söylemekten korktu. Bunun üzerine *“Ey peygamber! Sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan elçilik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır”*⁷⁹ ayeti ile Hz. Peygamber uyarılınca, Gadîr-i Hum gününde Hz. Ali imam olarak tayin edildi. Bunun üzerine de *“Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size olan nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm’ı seçtim”*⁸⁰ ayeti nazil oldu. Böylece Hz. Ali’ye itaat etmek, İslâmın inen en son vecibelerinden biridir. Zira Allah, nimetini bulunla tamamlamış, dini bununla kemale erdirmiştir.⁸¹

Burada Râzî’nin mensubu olduğu mezhep icabı imamet meselesine ne kadar önem verdiği ortaya çıkmaktadır. Anlatılanlardan da açıkça anlaşılacağı üzere müellife göre Hz. Peygamber, kendisinden sonra Müslümanları başıboş bırakmamış, onlara imam olacak kişinin amcasının oğlu olmasından dolayı çekingen davranmasına binaen Allah tarafından ayetle uyarılmış ve böylece Hz. Ali’nin imamet, Kur’an ayeti ile sabit olmuştur. Müellife göre, Hz. Ali’nin imam olarak tayin edilmesinden sonra Hz. Peygambere bir güç ve kuvvet geldi, bunun üzerine o, insanların içerisinde ayağa kalktı ve şöyle dedi: *“Emniyetli bir makam, elinde Ali’nin parlayan elidir. Kaldıran el de kaldırılan el de ne değerlidir. Ben kimin mevlası isem o da onun mevlasıdır. Fakat buna razı olmadılar ve kanaat getirmedi.”*⁸² Râzî’ye göre Gadîr-i Hum gününde Cebrail, imamet meselesini netleştirmiş, bir

⁷⁷ et-Tirmizî, *es-Sünen*, 3713 No’lu Hadis.

⁷⁸ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 256.

⁷⁹ Maide Suresi, 5/67.

⁸⁰ Maide Suresi, 5/3.

⁸¹ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 257.

⁸² Tercüme için bkz. Ahmet Çevik, a.g.e, 41.

kısım insanlar Hz. Ali'nin imamlığını kabul etmiş, bir kısmı da bunu inkâr etmiştir. Halbuki birçok meşhur hadis, bu olaya dair bilgiler vermektedir.⁸³

Ebû Hâtim er-Râzî, Mürcie'yi ümmet için en tehlikeli olan bir grup olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda Râzî, *“Mürcie bu ümmetin Yahudileridir”, “Mürcie Allah'ın kanunlarının içini ve dışını değiştirdiğinden, bu ümmetin Yahudileridir. Onların bize düşmanlıkları Yahudi ve Hristiyanlarınkinden daha tehlikelidir”* şeklinde rivayet edilen hadisleri zikrederek⁸⁴ bu konudaki fikrini temellendirmeye çalışmaktadır.

Râzî, Mürcie'nin isimlendirilmesindeki en önemli faktörler olarak, onların iman ile amel ayrımını yapmalarını ve Hz. Ali'yi ön plana çıkarmalarını görmektedir. Eğer bir kişi büyük günah işlese ya da namazı, orucu ve diğer ibadetleri terketse bile, iki kişi bunun mü'min olduğuna şahitlik ederse bu kişiyi mü'min saydıklarından, ayrıca imanda istisnayı kabul ettiklerinden dolayı Mürcie ismini aldıklarını beyan etmektedir.⁸⁵ Râzî Mürcie'yi şöyle tanımlamaktadır: *“Nasıl ki Şia, Ali ve Ebû Bekir'i Ömer'den üstün tutanların ismi olmuş ise Mürcie de Ebû Bekir ve Ömer'i Ali b. Ebî Tâlib'ten üstün tutanların ismidir.”*⁸⁶

2.2. Şia ve Alt Grupları

Daha önce de ifade edildiği üzere Râzî, İslâm Mezheplerini Şia, Mürcie, Rafıza, Kaderiyye ve Mârîka⁸⁷ olmak üzere temelde beş ana gruba ayırmıştır. Ardından müellif, tüm bu ana kolların alt gruplarını da gerek isim gerekse dilsel analizler yoluyla açıklamaya çalışmıştır.

Müellife göre Şia, *“Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde mü'minlerin emiri Ali b. Ebi Talib'den hoşlanan Selman el-Farisî, Ebû Zer el-Ğîfarî, Mikdat b. Esved, Ammar b. Yâsir ve bunlar gibi kişilere verilen isimdir.”*⁸⁸ Bu gibi kişilere Ali'nin taraftarları/Şiatü Ali veya

⁸³ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 258.

⁸⁴ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 262.

⁸⁵ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 262-263.

⁸⁶ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 264.

⁸⁷ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259.

⁸⁸ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259.

Ali'nin arkadaşları/Ashâbu Ali denmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'den rivayet edildiği söylenen bir hadiste şöyledir: “*Cennet şu dört kişiyi özler. Bunlar Selman, Ebû Zer, Mikdat ve Ammar'dır.*”⁸⁹ Müellife göre daha sonraki dönemlerde Hz. Ali'nin üstünlüğünü savunan kişiler için bu isim kullanılmaya devam etti.⁹⁰

Ona göre Hz. Peygamber döneminde Şia dışında hiçbir mezhep ismi yoktur. Diğer tüm isimler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Şia'nın sözlükteki manası da Fırka'dır. Bunun delili, En'âm Suresi 159. ayette her iki kelimenin bir arada kullanılmış olmasıdır.⁹¹ Râzî, Şia terimi hakkında değerlendirmelere devam ettiği satırlarda Şia, Fırka ve Hizb kelimeleri arasındaki anlam ilişkisini hem ayetlerle hem de Mücahid, Kisâi, Ebû Ubeyd, İbn Mes'ûd, A'sâ ve Kumît gibi alimlerin görüşleri ve şiirleri ile açıklamaya çalışmaktadır.⁹²

Ebû Hâtim er-Râzî'nin tasnifine göre Şia, Râfıza, Zeydiyye ve Keysâniyye olmak üzere üç gruba ayrılır. Ona göre bu üç grup fırkanın ortak isimlendirilmesi, her ne kadar fikirlerinde ve takip ettikleri yollarda birtakım farklılıklar olsa da Şia terimiyle ifade edilmiştir.⁹³ Ayrıca Mürcie, Râfıza, Mârîka ve Kaderiyye'yi zemmeden ve Hz. Peygamber'den rivayet edildiği iddia edilen hadisin⁹⁴ Şia hakkında varid olmadığını belirtmektedir. Daha sonra Şiiliğin alt fırkaları olarak Nâvûsiyye, Şemdiyye, Fadhiyye, İsmâiliyye, Mübarekiyye, Hattâbiyye, Vâkıfa ve Memdûra, Kat'iyye, Dâhiniye, Hımâriyye, Keysâniyye, Kerbiyye, Beyâniyye, Hâşimiyye, Hârisiyye, Abbâsiyye,

⁸⁹ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî, (Kahire: Mektebetü'l-Ülüm, 1415), VI/263.

⁹⁰ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259.

⁹¹ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 260.

⁹² er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259-262.

⁹³ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 259.

⁹⁴ Çeşitli versiyonları olan bu rivayeti er-Râzî, Mürcie, Râfıza ve Kaderiyye ile ilgili bölümlerde zikreder. İlgili rivayet şöyledir: 'Mürcie bu ümmetin Yahudileridir', *Kitâbu'z-Zîne*, 262; 'Râfıziler bu ümmetin Hristiyanlarıdır', *Kitâbu'z-Zîne*, 266; 'Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir', *Kitâbu'z-Zîne*, 272.

Rezzâmiyye, Râvendiyîye, Zeydiyye, Cârudiyye ve Serhûbiyye, Acliyye ve Bûtriyye, Muğîriyye'yi saymaktadır.⁹⁵

‘Şîi fırkaların isimleri’ başlığı altında bu fırkaları ele alan Râzî, önce Râfıza'yı açıklar. Ona göre Râfıza, hakkında ilk haberlerin varid olduğu fırkadır. Müellife göre Rafıza fırkasına dahil olan tüm alt grupların ortak özelliği, onların önce Hz. Ali'nin, sonra Hz. Hasan'ın, sonra Hz. Hüseyin'in, sonra Ali b. Hüseyin'in, sonra Muhammed b. Ali'nin, sonra Ca'fer b. Muhammed... ve bu silsilenin imamlığını kabul etmiş olmalarıdır.⁹⁶

Ebû Hâtim er-Râzî, Şiilik bağlamında dikkat çektiği bir başka terim ‘Gulât’ ifadesidir. Müellif öncelikle Gulât kelimesini analiz eder ve kelimenin aslının ‘Gulûv’ olduğunu, bunun da yükseklik manasında kullanıldığını ifade eder. Bir kişinin söylediği şeyin sınırından çıkması durumunda bu ibarenin kullanıldığını ifade ederek konuya açıklık getirmesi için Kur'an'dan ayetlerle⁹⁷ delil getirir. Müellif ardından kelimenin kullanımı ile ilgili Arap şiirinden de örnekler vererek örneklendirmeye çalışır, sonra da kelimenin Mârîka ve Havâric ile olan bağlantısına değinerek, Kur'an, Hadis ve sözlüklerin ‘Gulûv’ kelimesine ‘haddi aşmak’ manası verdiğini söyler. Ardından şöyle da bir örnek vererek kelimenin anlamını pekiştirmeye çalışır: Müellife göre her kim Peygamber olmayan kişiye peygamber derse veya bir insanın ilâh olduğunu söylerse, ya da imam olmayan birinin imametini ikrar ederse, bu kişi hakkında ‘Gulûv’ kelimesininin kullanılması doğru olur.

⁹⁵ er-Râzî, *a.g.e.*, 286-303. Şia'nın alt kolları hakkında değişik tasnifler hakkında bkz. Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Enbârî, en-Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme ve Muktetefât mine'l-Kitâbi-Evsât fi'l-Makâlât*, thk. Josef van Ess, (Beyrut: 1971), 22-48; Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red ale'l-Bida' ve'l-Ehvâ'*, thk. Marie Bernand, *Annales Islamlogiges*, (16), 1980, 80; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, (Wiesbaden: 1980), 65 vd; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, (Beyrut: 1395/1975), I/169-230; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 26-52.

⁹⁶ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 286.

⁹⁷ Nisâ Suresi, 4/171.

Şia ile ilgili bir başka terim olarak müellif, Ric'at kavramına değinir. Ona göre Ashâbu'r-Ric'at, Keysâniyye'nin bir koludur ki bunlar Ric'at konusunda ilk fikir beyan edenlerdir. Bunların aslı da mü'minlerin emirinin ric'at edeceğini yani geri döneceğini söyleyen Sebeiyye'ye kadar gider.⁹⁸ Bunlar kendilerine Kur'an-ı Kerim'den⁹⁹ ve hadislerden¹⁰⁰ bazı deliller getirmektedirler.¹⁰¹

Râzî, ric'atın manasını, "*bir kere dönmek*" olarak açıklar. Buna örnek olarak ise boşanma/talak için kullanılan ricat ifadesini verir. Bunun da tekrar geri dönüş anlamında kullanıldığını ifade ederek kelimelerin dilsel analizini yapmaya çalışır.¹⁰²

Ebû Hâtim er-Râzî, mezhepleri tasnifinde Râfıza'yı önce Şii fırkalara dahil etmekte fakat daha sonra da Şiâ'dan ayırarak müstakil olarak ele almaktadır. Yine aynı şekilde Zeydiyye'yi de hem Şii fırkalar başlığında hem de Râfıza başlığı altında değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Ebû Hâtim er-Râzî, Râfıza'nın sözlük anlamının 'terketmek' olduğunu ifade eder. Ona göre bir kişinin bir şeyi terketmesi 'ra-fe-za' fiili ile ifade edilir. Müellif, Râfıza'ya bu ismin verilış sebebini şöyle anlatır: Esasen Râfiziler, Zeyd b. Ali'nin ortaya çıkmasından önce Şia'dan bir grup idi. Fakat Zeyd öldürölünce onlardan bir grup Ca'fer b. Muhammed'e tabi oldular ve onun imametini kabul ettiler. Dolayısıyla Zeyd'i terkettiklerinden dolayı terkedenler anlamında onlara Râfıza ismi verildi.

Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre Râfızî'ler bu lakabı inkar etmemekte, ancak bunu kendi lehlerine olacak şekilde te'vil ederek şunu iddia

⁹⁸ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 311.

⁹⁹ "*Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin...*" (40. Mü'min (Gâfir) Sursi 11.) ayetine dayanırlar. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 311.

¹⁰⁰ Hz. Peygamberden rivayet edildiğı iddia edilen "*Ümmetimin içerisinde İsrâilogullarının tıpa tıpa aynısı olan bir topluluk olacaktır*" rivayetini delil olarak kullanmaktadırlar. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 311.

¹⁰¹ Geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 311-312.

¹⁰² er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 312.

etmektedirler: “*Râfızîlik batıl olanı reddetmek, hak olana tabi olmaktadır.*” Böylece onlar kendilerinden bu lakabın kötü yönünü kaldırma ve ondan kurtulma yoluna gitmişlerdir.¹⁰³ Râzî, Râfıza adının bir medh ve iftihar alameti olarak Allah tarafından kendilerine lütfedildiği yolunda Râfızî iddialara ve bunu temellendirmede kullandıkları rivayetlere de dikkat çekmektedir.

Ebû Hâtim er-Râzî’ye göre gulat fırkaları, çok fazladır, onların imamları ve önderleri de farklı farklıdır.¹⁰⁴ Müellif gulat fırkalar olarak Sebeiyye, Hattâbiyye, Bezîgiyye, Muammeriyye, Mu’irîyye, Nâvusiyye, Memdûra, Kat’iyye, ‘Ul bâiyye, ‘Ayniyye, Mimiyye, Muhammise¹⁰⁵ isimlerini saymaktadır. Bu arada müellif, satır aralarında Sebeiyye’den türeyen fırkalar olarak bazen yukarıdaki isimleri tekrar edecek şekilde Keysâniyye, Beyâniyye, Hindiyye, Hâşimiyye, Hârisiyye, Abdullah b. Hâris’in Çulûv görüşün savunanlar, Abbâsiyye, Razzâmiyye, Hureyriyye (ya da Harîriyye), Râvendiyye, Hurremiyye, Kûziliyye, Mezâdika, Sinbâziyye, Muhammira, Dekkûliyye, Selmâniyye, Hattâbiyye, Bezîgiyye isimlerini zikreder. Muammeriyye fırkası altında ise Mu’irîyye, Nâvusiyye, Memdûra, Kat’iyye ve Ca’fer b. Ali b. Asker’in imametini savunanlar diye bir grup ismi zikredilir.¹⁰⁶

Ebû Hâtim er-Râzî’ye göre bunun dışında Yahudi, Hristiyan, Mecûsî ve Müslüman, bütün Gulat fırkaları, farklı dinlere ve mezheplere mensup olmalarına, farklı önder ve fikirlere sahip olmalarına rağmen hepsi tenasüh inancını kabul eder.¹⁰⁷ Müellif burada özelden herhangi bir fırka ismi zikretmemekte, bu bilgi ile yetinmeyi tercih etmektedir.

2.3. Kaderiyye ve Alt Grupları

¹⁰³ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 271.

¹⁰⁴ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 303.

¹⁰⁵ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 305-307.

¹⁰⁶ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 305-307.

¹⁰⁷ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 308.

Ebû Hâtim er-Râzî, Kaderiyye'nin böyle isimlendirilmesini şöyle izah etmektedir: “Çünkü onlar, Allah'ın istemediği öldürme, zina ve diğer şer füllerden Allah'ın takdir etmediği şeyleri yapıyorlar.”¹⁰⁸ Müellif ardından daha önce Mürcie için kullanılan rivayeti biraz değiştirerek bu sefer Kaderiyye için “Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir” şeklinde kullanır. Râzî, onların Mecusilere benzetilmesinin nedenini, Mecusilerin ‘Allah hayrı yarattı fakat şerri yaratmadı’ fikrini kabul etmelerine bağlamaktadır.¹⁰⁹

Ebû Hâtim er-Râzî, Mu'tezileyi Kaderiyyenin bir diğer isimlendirilme şekli olarak tarif etmektedir. Bu ismin ortaya çıkış sürecini de Hz. Ali zamanına dayandırır. Onun beyanına göre Hz. Ali'nin yanından bir grup insan ayrılmıştır. Bunlar Sa'd ibn Mâlik, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme, Usame b. Zeyd, Ahnef b. Kays ve diğer bazı kişilerdir. Bunların ayrılmaları ile Mu'tezile ismi bunlar için kullanılmaya başlanmıştır. Fakat müellif burada şuna dikkat çekmektedir. Bu kişiler, kader fikrini bilmez ve savunmazlardı. Mu'tezile ismi altında kader fikrini ilk savunan kişi, Amr b. Ubeyd'dir. Zira Amr b. Ubeyd, Hasan-ı Basrî'nin meclisinin müdavimlerinden biri idi. Ne zaman ki Hasan-ı Basrî vefat etti, Amr b. Ubeyd ordan ayrıldı ve kendisine yeni bir meclis ihdas etti. Bundan sonra kendisi hakkında “Amr i'tizal etti” denilmeye başlandı.¹¹⁰ Müellifin, Vasil b. Ata ile ilgili bilinen i'tizal meselesini Amr b. Ubeyd'le ilişkilendirmiş olması dikkate değerdir.

2.4. Mârîka ve Alt Grupları

Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre Mârîka, Hâricî fırkaların en eski isimlerinden biridir ve bu kelime ile isimlendirilmelerinin sebebi, Hz. Peygamberden rivayet edilen şu olayla ilgilidir. Rivayete göre Hz. Ali, Yemen'den Hz. Peygambere bir hediye gönderir. Hz. Peygamber de bu hediyeyi dört parçaya böler ve her bir parçayı Akra' b. Hâbis, Zeyd el-Hayl, Alkame b. 'Îlâse ve Uyeyne b. Hısn adlı kişilere taksim eder.

¹⁰⁸ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 272.

¹⁰⁹ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 272.

¹¹⁰ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 274.

Tam da bu sırada gözleri batık, alnı çıkık tuhaf bir adam ayağa kalkarak şöyle der: “*Ben buradaki taksimatta Allah’ın rızasının gözetilmediğini gördüm.*” Bunun üzerine Hz. Peygamber sinirlenir ve şöyle buyurur: “*Allah yeryüzündekilere karşı bana güveniyor da siz bana güvenmiyorsunuz.*” Olaya şahit olan Hz. Ömer ayağa kalkar ve: “*Ya Rasulellah! Onu öldüreyim mi?*” diye sorunca Hz. Peygamber şöyle der: “*Bu adamın neslinden öyle bir nesil türeyecek ki, onlar okun yaydan çıkması gibi dinden çıkacaklar...*”¹¹¹ Râzî, Mârîka fırkasına mensup olanların, okun yaydan çıkması gibi dinden çıkan kişiler olduğunu, onların ilk isimlerinin bu olduğunu, onların daha sonraları başka isimlerle de anıldığını ifade eder.¹¹²

Ebû Hâtim er-Râzî’ye göre Mârîka fırkasının beş farklı ismi vardır. Bunlar Mârîka, Şurât, Havâric, Harûriyye ve Muhakkime’dir. Bu isimlerin içerisinde en eski olan ve hakkında Hz. Peygamberden rivayetler bulunanı Mârikadır.¹¹³ Müellif burada zikrettiği fırkalardan Hâricî’ye ait alt grupları ele alır ve bunların İbâziyye, Sufriyye, Beyhesiyye, Ezârika, Necedât ve Akdiyye¹¹⁴ olduklarını ifade eder.

Mârikâ’nın bir diğer ismi Şurat’tır. Ebû Hâtim er-Râzî’ye göre onların Şurat olarak isimlendirilmeleri, kendi canlarını Allah yolunda feda etmeleri, Allah yolunda savaşmaları, ölmeleri veya öldürülmeleri anlayışıdır. Onlar, böyle isimlendirilmelerine, Kur’an ayetlerini kendilerine delil getirmektedirler.¹¹⁵

¹¹¹ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 276. Bu hadisin başka bir rivayetine göre Rasulullah Huneyn günü İslâm’a girsın ve kalpleri İslâma ısınsın diye Müellefe-i Kulûb olan Hevâzin kabilesine ganimetleri taksim ediyordu. O sırada Temim kabilesinden ismi Zülhüveysira veya Zülhüneysira olan bir adam: “*Bu taksimatta Allah’ın rızasına uygun olmamıştır*” dedi. Bu söz Hz. Peygambere ulaşıncada o şöyle buyurdu: “*Allah ve Resulu adil olmazsa kim adil olabilir?*” Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle der: “*Ya Rasulellah! İzin ver de şu münafığın boynunu vurayım*”. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle der: “*Bu adamın ardından öyle bir nesil türeyecek ki onlar okun yaydan filadığı gibi dinden çıkacaklar, bir daha da geri dönmeyecekler*”. Bkz. *Kitâbu’z-Zîne*, 277.

¹¹² er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 278.

¹¹³ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 276

¹¹⁴ er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 283 vd.

¹¹⁵ Bakara Suresi, 2/207; Tevbe Suresi, 10/111.

Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre 'Şera' kelimesini ilk kullanan, Beni Yeşkur kabilesinden bir kişidir. Bu kişi, tahkimi inkar etmiş, Emîr-i mü'mininin adamlarından birini suikastle öldürmüş, ardından da Hemedân halkından bir grup da onu öldürmüştür.¹¹⁶ Râzî, daha sonra 'Şurat' kelimesi üzerinde birtakım dilsel analizler yapar, arap şiiri ve ayetlerle¹¹⁷ kelimenin kullanımını açıklamaya çalışır.

Râzî'ye göre onların bir diğer ismi Havâric'dir ve böyle isimlendirilmelerinin temel nedeni, tüm imamlara karşı çıkmalarıdır. Onların itikadına göre kendileri, kafirlerin arasından çıkmak ve kendilerine bir hicret yurdu edinmek, böylece onlarla mücadele etmekle mükelleftirler. Bunun yanında kendilerine biat etmeyen ve dost olmayanlarla büyük günah işleyenler, kafir ve müşriktirler. Râzî'ye göre Hâriciliğin en önemli kriterlerinden biri, zalim imama karşı çıkmaktır. Çünkü onların en önemli kriteri, Kur'an ayetlerinin emrettiği şeyle amel etmektir.

Hâricî gruplardan Sufriyye ve İbaziyye'nin isimlendirilmesine de değinen Râzî, Sufriyye'nin de İbn Saffâr'la olan bağlantısına değinir, onun önceleri Hâricî bir kişi olduğunu, sonrasında ise Mürce'ye intisab ettiğini zikreder. İbaziyye'nin de Abdullah b. İbaz'la ilişkisine değinir fakat müellif burada herhangi bir dilsel analize girmez.

Sonuç

İslâm Mezhepleri Tarihiyle ilgili eserleri telif eden müellifler mezhepleri tasnif etmede ve mezheplerin sayısı hakkında fikir birliğine varamamışlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu müelliflerin bir kısmı yetmiş üç fırka hadisini gerçek manada anlayıp mezhepleri yetmiş üç sayısına endeksleme yoluna giderken bu sayıyı tutturmada oldukça zorlanmışlar, zaman zaman olmayan mezheplerin varlığını kanıtlama gayretinde olmuşlardır. Yetmiş üç sayısına bağlı kalmayarak daha özgür hareket eden müellifler ise sayıyla ilgili bir problem-

¹¹⁶ er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 271.

¹¹⁷ Yusuf Suresi, 12/20.

leri olmadığı için bazen sayıyı çok aşırı yükseltmişler, bazen de fırkalar hakkında çok az bilgi verdikten sonra kendi mezhebini uzun uzadıya tüm teferruatıyla anlatma yoluna gitmişlerdir.

Makâlât ve Milel-Nihal türü eser telif eden müelliflerin 73 sayısını esas alıp, ona göre mezhepleri tasnif etmeleri, kendilerinden sonra gelen müelliflere de tesir etmiştir. Fakat Râzî'nin bundan etkilenmediği ve eserinde bu tür bir tasnife yer vermediği görülmektedir. Aynı şekilde Eş'ârî, İbn Hazm ve Fahrettin er-Râzî gibi müellifler, bu tür bir tasnife yer vermeyen müelliflerden sadece birkaçıdır. 73 sayısını esas alıp ona göre mezhepleri tasnif eden müelliflerin başında Malatî, Bağdâdî, Neseî ve Şehristânî gelmektedir. Fakat bu müelliflerin değil tali mezheplerde, ana mezheplerde bile ittifak ettikleri söylenemez.

Ebû Hâtim er-Râzî, İslâm mezheplerini temel olarak beş kısma ayırmakta, diğer mezheplerin de bu beş mezhepten türediğini söylemektedir. Râzî, diğer mezheplerin tümünün türediğini kabul ettiği beş mezhebi şöyle sıralamaktadır: Şia, Mürcie, Râfıza, Kaderiyye ve Mârîka fırkaları.

Görüldüğü gibi Ebû Hâtim er-Râzî, Hz. Peygamber döneminden itibaren mezheplerin temelini beş ana isim altında toplandığı ve diğer mezheplerin bu beş mezhepten türediği görüşünü kabul etmiş görünmektedir. Yine bunun yanında Şia ve Râfıza'yı da birbirlerinden farklı olarak ele almasına rağmen aslında bu iki mezhebin tek bir mezhep olduğunu, Şia'nın çatı bir kavram olduğunu, Râfıza, Keysaniyye ve Zeydiyye gibi isimleri içine aldığını ifade etmektedir. Müellif fırkaların sayısı konusunda haklı olarak şunu da dile getirmektedir. Bu kitapta isimleri zikredilen fırkalar olduğu gibi çeşitli sebeplerle ismini zikretmediğimiz fırkalar da vardır. Bunların bir kısmının müntesibi kalmamış, bir kısmı da yöresel olmaktan kurtulamadığından meşhur olamamıştır.

Son olarak Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîne* adlı bu eserindeki birkaç eksikliğe de değinmek gerekir. Eser her ne kadar mezhepleri belli sayıya göre tasnif etme gayreti ile yazılmamış olsa da, fırkaların hem isimlendirilmesi hem de alt kollara ayırma hususunda bazı eksikliklere sahiptir. Örnek olarak müellif önce ana mezhep isimlerini zikret-

mekte fakat sonrasında bu mezheplerin tali kollarını bir sistem içerisinde ele almamakta, bazan alt fırkaları satır aralarında bazan da başka bir mezhebin alt kolları arasında zikretmektedir. Ayrıca müellif, fırkaları temelde beş gruba ayırdığı halde eser içerisinde bu beş sayısının alt kollarını belirleme ve açıklama hususuna riayet etmemektedir.

Bu bilgiler dahilinde düşündüğümüz zaman Ebû Hâtim er-Râzî'nin mezhepleri tasnif ederken 73 fırka hadisini *Kitâbü'z-Zîne*'de zikretmesine rağmen dikkate almadığı görülmektedir. Râzî'nin mezhepleri tasnif sistemine bir bütün olarak baktığımız zaman onun mezhepleri belli bir sayıya endeksleme diye bir probleminin olmadığını, kendisinin bir dilci olması hasebiyle mezhepleri daha ziyade kendilerine verilen isimlerin dilsel analizlerini yapmak suretiyle ele aldığını söyleyebiliriz. Bu açıdan değerlendirildiğinde eser, diğer Makâlât türü eserlerden farklı bir özelliğe sahiptir. Ayrıca eser, her ne kadar Şii-İsmâîlî bir müellif tarafından kaleme alınmış olsa da mezhepleri tanımlama ve mezheplere dilsel analizler açısından sözlük anlamlarını verme açısından değerlendirildiğinde bu açıdan tarafsız bir perspektifle yazıldığı ve orijinallik taşıdığı görülmektedir.

Kaynakça

- Avçu, Ali. *Horasan-Mâveraünnehir'de İsmâîlîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2016.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap, 2008.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-Fırak ve beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Benli, Gazi. *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*. Samsun: Yüksek Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Bezzâr, Ebû Bekir el-. *el-Bahru'z-Zehhâr, el-Ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzur'r-Rahmân Zeynullah, Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1414/1993.

- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur: (GAL)*. Ka-hire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l Âmme li'l-Kütüb, 1993.
- Çevik, Ahmet. *Ebû Hâtîm er-Râzî'nin Kitâbu'z-Zîne fi'l-Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili*. Şanlıurfa: Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Dalkıran, Sayın. "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri". *Ekev Akademi Dergisi*, 1/1, Kasım 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. İstanbul: 1401/1981.
- Ebû Temmâm. *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecera*. thk. Wilferd Madelung-Paul E. Walker, (*An İsmâîlî Heresiography: The Bâb al-Shaytan' from Abu Tammâm's Kitâb al-Shajara içinde*), Leiden: Brill, 1998.
- Eren, Muhammet Emin. *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- el-Eş'ârî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: 1980.
- Galib, Mustafa. *A'lâmü'l-İsmâiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Yekaza, 1964.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2005), 147-160.
- Hatib el-Bağdâdî. *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*. thk. Mehmd Said Hatipoğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl. *Lisânü'l-Mizân*. thk. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1416/1996.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Hazm, el-Endülüsî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Beyrut: 1986.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, V/190-194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1992.
- el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tefsîr fi'd-Din*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidîlik İlişkisi*. Ankara: Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Karabiber, Namık Kemal. *Fahrettin er-Râzî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Tasnifi*. Şanlıurfa: Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1996.
- Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir er-Râzî İle Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma". İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İslâm Tetkikleri Dergisi*, (1995), IX/51-76.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dergisi*, Yıl 5, Sayı 3, (2005), 25-45.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin*. Dımaşk: Mektebetü'l-Mü-senna, 1377/1958.
- Kubat, Mehmet. "73 Fırka Hadisini Yeniden Düşünmek". Malatya: *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2012), 9-45.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu, İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi". Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları: 1-15, İstanbul: *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Ensar Neşriyat*, (2005), 391-440.
- Madelung, Wilferd. "İsmâ'ililik: Eski ve Yeni Davet". çev. Muzaffer Tan, *Dini Araştırmalar Dergisi*, (2006), 9/25, 281-294.
- Madelung, Wilferd. "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn". ed. Farhad Daftary, (*Mediaeval İsmaili History and Thought* içinde), Cambridge: 1996.
- el-Makdisî, Şemsuddîn Ebû Abdullah. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. thk. M. J. De Geje, Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbâs el-Enbârî. *Mesâilü'l-İmâme ve Muvafakât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l Makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- en-Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl. *Kitâbu'r-Red ale'l-Bida' ve'l-Ehvâ'*. thk. Marie Bernand, *Annales Islamlogiges*, (16) 1980.
- Nizâmülmülk, Ebû Abdillâh Hasen b. İshâk et-Tûsî. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar, Los Angeles: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1941.

- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- es-Sâmerrâî, Abdullah Sellûm. *el-Ğulûv ve'l-fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hağâreti'l-İslâmiyye: Kitâbu'z Zîne Mukaddimesi*. Bağdad: Dâru'l-Vâsıt, 1982.
- es-San'ânî, Abdurrazzak b. Hemmâm Ebû Bekr es- *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Beyrut: 1395/1975.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es Selefî, Kahire: Mektebetü'l Ulûm, 1415.
- Tan, Muzaffer. *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". Elazığ: *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2012), 111-145.
- Tan, Muzaffer. *İsmâilî Davet Yapılanması: Teori ve Pratik*. Ankara: Yayın Evi Yayınları, 2015.
- Teyfur, Mansur. *Ebû Hâtim er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi*. Bursa: Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Teyfur, Mansur. "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi". Bursa: *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2016), 129-150.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: 1401/1981.
- Türkoğlu, İbrahim. *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*. Erzurum: Yüksek Lisan Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Türkoğlu, İbrahim. "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eseri Bağlamında Dilbilim Alanındaki Görüşleri". Zonguldak: *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1, (2015), 157-180.
- el-Uşeyrî, Muhammed b. Riyâd. *et-Tasavvuru'l-Lüğaviyye inde'l-İsmâiliyye*. İskenderiyye: Münşeâtü'l-Meârif, 1985.

- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1998. (2. Baskı).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b.Hamdân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X/148-150. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm ve'l-Esmâ*. Dâru'l-İlm, y.y., 2002.

Extended Summary

Islamic sects are ways of understanding religion. Although each sect expresses itself as the best way of understanding Islam, the fact that sects are the result of human thoughts should not be forgotten. In this context, it is not correct to consider sects as an ideal and stable formation. On the contrary, sects are dynamic formations that bear the characteristics of the environment in which they emerged and continue to exist.

As a sub-branch of Shia, Ismailism is a sect that stands out both, for its intellectual structure and for its invitation organization and political activities. It can be said that the invitation organization played a leading role in the spread and rooting of Ismaili thought. In this sense, since the middle of the third hijri century, there has been an intense invitation activity in the leading regions of the Islamic geography through the channels of dais. One of the most important of these dais is Abu Hatim Ahmed b. Hamdan al-Razi. Razi did not only engage in invitation activities, but also wrote works on both the Ismaili teaching and the History of Islamic Sects. In this sense, his work called Kitab al-Zinah, which he wrote in the field of Islamic Sects, is one of his prominent works.

The authors who compiled the works on the History of Islamic Sects could not reach a consensus on the classification of the sects and the number of sects. As mentioned in the article, some of these authors have had a hard time keeping up with this number, while trying to understand the hadith of seventy-three sects and indexing the sects to the number seventy-three, and have tried to prove the existence of non-existent sects from time to time. The authors, who

acted more freely by not adhering to the number seventy-three, sometimes increased the number too much because they did not have a problem with the number, and sometimes, after giving very little information about the sects, they chose to describe their sect in all its details at length.

Abu Hatim al-Razi, basically divides the Islamic sects into five parts and says that other sects are derived from these five sects. Razi lists the five sects that he accepts as the origin of all other sects as following: Shia, Murjie, Rafidah, Qadariyyah and Marikah sects. As it can be seen, Abu Hatim al-Razi seems to have accepted the view that the foundations of sects have been gathered under five main names since the time of the Prophet and other sects have been derived from these five sects. Besides, although he treats Shia and Rafidah differently from each other, he states that these two sects are actually one sect, that Shia is an umbrella term, and that it includes names such as Rafidah, Keysaniyyah and Zaydiyyah. The author rightly states the following regarding the number of sects. While there are sects whose names are mentioned in this book, there are also sects whose names we have not mentioned for various reasons. Some of them did not have followers, and some of them could not become famous because they could not get rid of being local.

Here, it is necessary to mention a few shortcomings in Razi's *Kitab al-Zinah*'s work. Although the work was not written with an effort to classify the sects according to a certain number, it has some deficiencies in both naming the sects and dividing them into sub-branches. For instance, the author first mentions the names of the main sects, but then does not deal with the secondary branches of these sects in a system, sometimes he mentions the sub-sects between the lines and sometimes between the sub-branches of another sect. In addition, although the author basically divides the sects into five groups, he does not comply with the issue of determining and explaining the sub-branches of these five numbers in the work.

Considering this information, it is seen that Abû Hatim al-Razi did not consider 73 hadiths while classifying the sects, although he mentioned them in *Kitab al-Zinah*. When we look at Razi's classification system of sects as a whole, we can say that he did not have a

problem of indexing the sects to a certain number, and because he was a linguist, he dealt with the sects by making linguistic analyzes of the names given to them. When evaluated from this point of view, the work has a different feature from other Makalat type works. In addition, although the work was written by a Shiite-Ismaili author, when it is evaluated in terms of defining the sects and giving lexical meanings to the sects in terms of linguistic analysis, it is seen that it was written with an impartial perspective and has originality.

In this article, everything said about Abû Hatim al-Razi 's name and identity, then basic information about his life and works will be discussed, and then his work called Kitab al-Zinah, which he wrote about the history of Sects, will be analyzed in terms of structure, language and content. Thus, it will be tried to reveal the method of naming and classifying the sects that are different from his other makalat writers.

Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi

İsa KOÇ

İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2022, 307 sayfa.

ISBN 978-975-2484-83-2

Elif OĞUZ*

Öz

Bir mezhebin karşıt olarak gördüğü mezhep ile yaşadığı etkileşim, fikirlerinin oluşumu ve tarih sahnesinde kendisini konumlandırması açısından önem taşımaktadır. İsa Koç tarafından hazırlanan Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi (III-V/IX-XI yy.) adlı eser, mezhepler arası etkileşimi ve bu etkileşim sonucunda mezheplerin kendilerini konumlandırma biçimini göstermesi bakımından oldukça önemli bir muhtevaya sahiptir. Hanbelîlik-Eş'arîlik ilişkisinin 3-5/9-11. yüzyıllarla sınırlandırıldığı bu çalışma, her iki mezhebin tarihi süreçte yaşadığı karşıtlığı, mezhep müntesipleri ve onların eserlerinin ciddi tahlilleri ve yaşanan dönemde iktidar olan devletlerin bu mezheplere yönelik tutumları perspektifinden incelemektedir. Mezhepler arası mücadelenin fikri boyutunun itikadî ve fikhî sahaya yansımalarının da irdelendiği bu çalışma, mezhepler tarihi literatürüne büyük bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kavramlar

Mezhepler, Hanbelîlik, Eş'arîlik

* Araştırma Görevlisi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Bayburt/Türkiye, oguz.elif93@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6823-4255

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
22.08.2022	29.12.2022	31.12.2022



Mezhepler, doğdukları ortamdaki fikirleri ile sabit kalmayan, takipçileri tarafından geliştirilerek sistematik yapılar haline dönüşen beşerî oluşumlardır. Bir mezhebin dönüşümünde karşıt olarak gördüğü mezhep ile yaşadığı etkileşim, fikirlerinin oluşumu ve tarih sahnesinde kendisini konumlandırması açısından önem taşımaktadır. Mezhepler tarihi literatürü incelendiğinde son dönemde mezhepler arası etkileşimin inceleme konusu edildiği çalışmaların sayısının arttığı görülmektedir.

Kritiğini yaptığımız İsa Koç'un "Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi (III-V/IX-XI yy.)" isimli doktora tezinden üretilen *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* isimli kitabı; iki mezhep arasındaki mücadelenin seyrinin incelendiği, bu ilişki neticesindeki olayların hem itikadî hem de fikhî sahaya yansımalarının irdelendiği bir çalışma hüviyetindedir. Koç, kitabında Hanbelîlik ve Eş'arîlik mezhepleri arasındaki mücadeleyi hicri 3- 5/ miladi 9-11 arası ile sınırlandırmıştır. Literatürde bu dönem, iki mezhep arasındaki mücadelenin zirve yaptığı bir dönem olarak kabul edilmektedir. Yazarın zaman sınırlaması ile mezhepler arasındaki mücadeleyi tüm yönleriyle incelemeye çalışması, konunun anlaşılması, dönem ve zaman muhtevasının okuyucunun zihninde belirginleştirmesi açısından kıymetlidir. Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Koç, mezhepler tarihi alanının metodolojisinde kullanılan bir mezhebin nasıl anlaşılması gerektiği, mezhep okumasının tarihi dönemler dikkat alınarak incelenmesi ve mezheplerin birbirleri ile olan ilişkisi neticesinde şekillenen yapılar olması gibi unsurları giriş bölümünde ele almıştır. Mezhepler, diğer mezheplerle girdikleri etkileşime göre refleks göstermişler ve fikirlerinin oluşumunda bu mezheplerle yaşadıkları muhataplık ilişkilerine karşılık da konumlandırılmışlardır. Bu nedenle bir mezhebin muhataplık kurduğu, etkileşim içerisinde olduğu başka bir mezheple mücadelesi, o mezhebin fikirlerinin ve tarihi olaylardaki rollerinin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Bu minvalde yazar da kaynak kullanımında dikkat edilmesi gereken hususlara değinmiş, özellikle çalışma konusundaki Hanbelî ve Eş'arî olduğu bilinen müelliflerin eserlerindeki bilgilere dikkatle ve

ihtiyatla yaklaştığını, zira aynı olayın farklı mezhebe müntesip âlimler tarafından farklı şekilde anlaşılabileceğini belirtmiştir. Giriş bölümünde metodolojiye ilişkin verilen bilgiler, mezhepler tarihi alanında çalışma yapmak isteyen kişiler için ayrıca önem taşımaktadır.

Çalışmasını 3.-5. /9-11. yüzyıllarla sınırlayan yazar, bu zaman dilimindeki İslam dünyasını siyasi, sosyo-kültürel ve mezhebi açılardan ele alarak incelemiştir. 3-5/9-11 yüzyılları arasındaki İslam dünyasında Hanbelilik ve Eş'arilik ilişkisinin siyasi aktörleri olarak karışımıza Abbasîler, Büveyhîler ve Selçuklular çıkmaktadır. Fâtımîler Devleti'nin bu ikili ilişkide çok da belirleyici olmadığı hususu yazar tarafından zikredilmektedir. Bu bölüm içerisinde iki mezhep arasındaki ilişkinin, dönemin mezhebi unsurları ve bu unsurları tetikleyen olayların irdelenerek ele alındığı kısmı dikkat çekicidir. Nitekim Hanbelilik ve Eş'arilik ilişkisini etkileyen olayların başında Mihne hadisesi, Kâdirî itikadının yayılıp okutulması ve Kündürî Mihnesi gelmektedir. Bu olayların yaşandığı dönem ile ilgili tarihî olayları aktörleri ile birlikte zikreden Koç, ardından mezheplerin teşekkül süreçlerinde edindikleri kavramları ve din anlayışlarını irdelemiştir. Hanbelilik ile ilişkili olarak Haşvîlik, Selefilik ve Sufilik; Eş'arilik ile ilgili olarak da Küllâbîlik, Ehl-i hak, Şafilik, Süfilik, Lafziyye ve Vâkıfîyye kavramlarını ele almıştır. Yazar, Hanbeliliğin tasavvufla olan bağının az da olsa var olduğu hususuna dikkat çekmiştir. Bu minvalde Eş'arilik ile tasavvuf arasındaki ilişkiden farklı denebilecek, zihniyet ve yaklaşım şekli olarak ayrılrsa da Hanbelî gelenek içerisinde de sûfî şahıslardan bahsetmenin imkânını ortaya koymuştur.

Eş'arilik kavramının kullanımıyla ilgili ciddi analizlerin yapıldığı bölümde yazar, bu kavramın kullanımının mezhep içerisinde yer alan farklı tonların, bölgesel farklılıkların ve muhataplıkların dikkate alınarak yapılmasının bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir. Eş'arî zihniyetin kendini daha çok muhalifleri üzerinden tanımladığını, bunun da muhalifler değiştikçe mezhebin de değişmesine, genişlemesine ya da daralmasına yol açtığını; Hanbeliliğin ise şartların değişmesine meydan okuyacak kadar direnme yolunu seçtiğini, bunun da Hanbeliliğin değişmez ve sabit yapısının oluşmasına zemin hazırladığını dile getirmiştir. Eş'arî düşüncenin muhalifleriyle olan mücadelesini onların yöntemleriyle yapma isteği, fikrî perspektifin gelişmesine

ve sınırların keskin biçimde çizilememesine neden olmuştur. Hanbelilerin kendilerinden olmayanlara yönelik yaklaşımlarının din dışı ya da bid'at fırkalar şeklinde olması, bu mezhebin içe dönük bir özelliğe sahip olmasına yol açmıştır. Bu sebeplerin iki mezhep arasındaki ilişkide Eş'ariliğin yayılım sağlamasına, Hanbeliliğin ise daha sınırlı bir bölgede daha az insana hitap etmesine sebebiyet vermiştir.

Kitabın birinci bölümünde Hanbelilik ile Eş'arilik ilişkisinin arka planı ele alınmıştır. Bu bölüm, giriş bölümündeki tarihi olaylara değinilen bölümden farklı olarak, ilk bölümdeki olay anlatısına ek olarak olayların detaylı bir şekilde ele alınmasından ve iki mezhep arasındaki ilişkinin seyrinin dönemin yaşayan âlimlerinin eserlerinin ciddi tahlillerinden oluşmaktadır. İki mezhep arasındaki ilişkide temel basamaklardan biri olan Ashâb-ı Rey, Ashâb-ı Hadîs ayrımının 2./8. yüzyıla kadarki süreci ele alınmıştır. Yazar, bu ayrımın fikri konulardaki yaklaşım tarzlarından hareketle ortaya çıktığını ve mezheplerin birbirleriyle olan ilişkilerini etkileyen unsurların başında geldiğini dile getirmiştir.

Birinci bölüm içerisinde Hanbelilik- Eş'arilik ilişkisinin dönemin yaşayan âlimleri ve eserleri üzerinden de detaylı bir şekilde incelendiğini belirtmiştik. Yazar bu kısımda İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) arasındaki ilişkiyi konu bağlamında irdelemiştir. Bu ilişki mihne sonrası dönemde bozulmaya başlamış ve Ahmed b. Hanbel Şâfiî ve eserlerine karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu olumsuz tavrı, Şâfiî ve diğer fıkıhçıların eserlerinin hadislerle ilgilenmeye engel olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ahmed b. Hanbel yalnızca İmam Şâfiî için değil, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, İmam Mâlik ve Ebû Sevr'in de fıkıh kitabı yazmaları nedeniyle bidat kapsamında değerlendirilmesi gereken bir fiil icra ettiklerini ve bu kişilerin Hz. Peygamber'in hadislerini terk ettiklerini düşünmektedir. Bu tavır nedeniyle Ahmed b. Hanbel'den sonraki dönem takipçilerinin Şâfiî hakkındaki değerlendirmeleri olumsuz olmuş, iki ismin geleneği tarafından kıyaslamalar yapılmaya başlanmış ve Hanbelî gelenek içerisinde Ahmed b. Hanbel'in İmam Şâfiî'den daha büyük bir isim olduğunu vurgulama ihtiyacı hasıl olmuştur.

Birinci bölüm içerisinde Hanbelilik ile Küllâbilik arasındaki ilişki ele alınmıştır. Koç, Hanbeli kaynakların çoğunda İbn Küllâb hakkında olumsuz değerlendirmeler bulunduğunu, Ahmed b. Hanbel'in Mu'tezile'den ziyade İbn Küllâb'a düşmanlık beslediğini yine bu kaynaklardan yararlanarak ifade etmiştir. Yazar bu bilgiler ışığında Küllâbiler içerisinde zikredilen Muhâsibî, Kerâbisî, Ebu Sevr, Za'ferânî, Ahmed b. Şerrâk, Muhammed b. Salih, İbrahim el-Münzir, Bedr el Megâzili ve Ebü'l- Hasan ed-Dînârî vb. gibi isimlerin Hanbeli âlimler tarafından yöneltilen eleştirilere maruz kaldıklarını dile getirmiştir. Bu kişilerin eleştirilmesindeki temel konu halku'l-Kur'an olmuştur. Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının Küllâbilere yönelik tepkisi halku'l-Kur'an görüşü ile sınırlı olmamış, o dönemdeki Lafziyye olarak isimlendirilen herkesi etkilemiştir. Hanbelilik ile Küllâbilik arasındaki ilişki tek taraflı ele alınmamış, Küllâbî gelenek içerisindeki Hanbelilik algısı da detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda Muhâsibî ve Kerâbisî'nin Ahmed b. Hanbel hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Ayrıca bölüm içerisinde haklarında ihtilaf bulunan Kalânîsi ve İbn Huzeyme'nin bu ikili ilişkideki konumunun belirsizliği üzerinde de durulmuştur.

Hanbelilik ile Küllâbilik ilişkisini tüm yönleriyle ele almaya çalışan yazar, sonrasında İmam Eş'arî (ö. 324/935) ile Berbehârî (ö. 329/340) arasındaki ilişkiye değinmiştir. Yazar, bu bölümde Eş'arî'nin hayatına ve geçirdiği düşünsel evrimlere yer vermiş, yazmış olduğu eserler üzerinden tahlil yapmıştır. Özellikle *el-İbane 'an Usûli'd-Diyâne* adlı eseri üzerinden Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını bildirmesine yönelik detaylı incelemelerde bulunmuştur. Bu eserden farklı olarak yazılan *el-Luma' fi'r- Redd 'alâ Ehli'z Zeyğ ve'l-Bida'* ve *Risale fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l- Kelam* isimli eserlerin Eş'arî tarafından Hanbelîleri eleştirmek için yazıldığına yönelik değerlendirmeler bu bölüm içerisinde yer almıştır. Yazar, kelamî araştırma yapmayı fikhî araştırma yapmaya kıyas etmesi ve kelamın fıkıhla eşit derecede meşru olduğu hususunu ve fikir yürütme ve dinde araştırma yapmanın zor geldiği bu grubun kolay olan taklide yönelerek dinin usulünde inceleme yapan kişileri eleştirdiğini dile getirerek Eş'arî'nin, Hanbelîlere ciddi söylemlerde bulunduğunu belirtmiştir. Yazar bu metinsel incelemelerinin ardından Eş'arî'nin Berbehârî ile

görüşmesini ve bu görüşme neticesinde Hanbelî gelenekte var olan Eş'arî karşıtlığını ele almıştır.

Koç, birinci bölümün sonunda Hanbelîlik ve Eş'arîlik ilişkisinin nasıl bir seyir izleyeceğini gösteren en belirgin olayın Hanbelîlerin Küllâbîlere yönelik tavrı olduğunu ve bu tavrın Küllâbîlerle aynı fikir- lere sahip olan diğer isimlere de uygulandığını belirtmiştir. Özellikle Berbehârî'nin Hanbelîlerin müdahaleci tutumunu net bir şekilde or- taya koyduğunu ve Eş'arî düşüncesine olan tavrı ile de Hanbelîlerin Eş'arîliğe yönelik tepkisinin belirleyici rolü olduğundan söz etmiştir.

Kitabın ikinci bölümünde Hanbelîlik-Eş'arîlik ilişkisinin yaklaşık yüz elli senelik tarihi süreci ele alınmıştır. Bu bölümde iki mezhep arasındaki ilişki, iktidar olan devletlerin politikaları nazarından an- laşılmaya çalışılmıştır. Yazar, Hanbelîlik ve Eş'arîlik arasındaki iliş- kiyi Büveyhîler ve Selçuklular dönemi şeklinde ayrı ayrı ele almış, Abbasî Hilafeti'nin bu devletler dönemindeki etkisinin sınırlı oldu- ğunu ancak; iki mezhep arasındaki ilişkide önemli bir konuma sahip olduğunu belirtmiştir.

İlk olarak Büveyhîler dönemindeki Hanbelî âlimlerin Eş'arîliğe yö- nelik fikirleri ele alınmıştır. Özellikle iki mezhep için de erken bir dö- nem olan bu zaman diliminde Hanbelî âlimlerin eserlerinde Eş'arîliğe yönelik eleştirilerin fazla yer kaplamadığı yazar tarafından dile geti- rilmiştir. Bu dönemdeki ilk tartışmalar için İbn Batta ve İbn Mende, Âccurrî, İbn Hâmid ve Lâlekâî gibi şahısların ismi geçmektedir. Han- belîler ile Eş'arîler arasındaki kavgayı, İbn Mende (ö. 395/1005) ve İbn Nuaym'ın (ö. 430/1038) tartışmaları daha ileriye taşımıştır. Nite- kim iki âlim arasındaki tartışma, yaşadıkları bölge olan İsfahan'da mezhep müntesiplerinin karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Ebû Nuaym ve Eş'arîler, muhalif oldukları Hanbelîleri Kur'an ve hadisler- deki tartışma konusu olan ifadeleri sözlük anlamlarıyla kabul etme- lerinden ötürü teşbih ile suçlamış, İbn Mende ve Hanbelîler de Eş'arîleri dinin özüne ve selefî inancına muhalif görüşlere sahip olanlar olarak nitelemişlerdir.

Büveyhîler dönemindeki Eş'arî âlimlerin Hanbelîliğe bakışı Bâkılânî, İbn Fûrek ve Bağdâdî gibi isimler üzerinden ele alınmıştır. Yazar burada önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Büveyhîler'in

Bağdat'ta hâkim güç olduğu dönemde Şiîler toplumsal gücünü artırmış, fakat Sünnî gruplar içerisinde baskı gören grup Hanbelîler olmuş, Büveyhîler nazarında daha mutedil ve iktidarla uyumlu bir özellik gösteren Eş'arîliğe ise müsamaha gösterilmiştir. Eş'arîler ile Büveyhîler arasındaki bu yakın ilişki, geçmişten beri kendilerinden hoşlanmayan Hanbelîlerin öfkelerinin artmasına ve iki mezhep arasındaki ilişkinin gerilmesine neden olmuştur.

Yazar, Büveyhîler döneminde iki mezhep arasındaki ilişkiye dair bilgilerin sonraki sürece kıyasla sınırlı olduğunu, bunun en temel nedenlerinden birinin Eş'arîlerin henüz kendilerini tam anlamıyla güçlü hissetmemeleri ve Hanbelîlerin Eş'arî mezhebini açık bir şekilde karşılarına alacak kadar güçlü kabul etmemeleri olduğunu belirtmiştir. Özellikle bu dönemde Hanbelîlerin esas mücadele ettikleri grubun Şiîler olması da bu dönemdeki ilişkinin seyrinin gölgelenmesini açıklar niteliktedir.

Bölüm içerisinde ikinci olarak Selçuklular dönemindeki Hanbelîlik-Eş'arîlik ilişkisi konu edilmiştir. Selçuklular döneminde iki mezhep arasındaki ilişkinin hem dozu artmış hem de tarih kitaplarında bu ilişkiye yönelik bilgiler çoğalmıştır. Yazara göre Eş'arî düşünceye mensup önemli âlimlerin yetişmesi ve Eş'arîliğin mezhebi hüviyete kavuşması bu artışta oldukça etkili olmuştur. Özellikle 5./11. yüzyılda Eş'arîliğin oldukça güçlenmesi, bu mezhebin Hanbelîler tarafından ciddiye alınmasına neden olmuştur.

Yazar bölüm içerisinde Hanbelî gelenekte var olan Eş'arîlik eleştirisini Ebu Nasr el-Sicî, Ehvâzî, Ebû Ya'lâ, İbnü'l-Bennâ, Herevî, Ebû'l-Ferec eş-Şirâzî ve İbn Akîl üzerinden ele almıştır. Ebu Nasr el-Sicî (ö. 444/1052), İbn Küllâb, Kalânîsî ve Eş'arî ortaya çıkana kadar mushaftaki harf ve seslerin ezeli olduğu konusunda ihtilaf bulunmadığını, bu isimlerin sözde Mu'tezile ile mücadele ettikleri gerekçesiyle Müslümanlar arasındaki birlikteliği bozduklarını iddia etmiştir. Eş'arîliğin sünnet bilgisi yetersiz olan, akla güvenen ve bu nedenle Mu'tezile'den daha kötü ve tehlikeli bir fırka olduğu yine bu âlim tarafından zikredilmiştir. Ehvâzî (ö. 446/1055), Eş'arî'nin Basra'da İbn Ebû Bîşr adı ile tanınmasını ancak müntesipleri tarafından bu ismin kullanımından uzak durulmasını İbn Bîşr'in dedesinin Yahudi kökenli olmasından kaynaklandığını dile getirmiştir.

Ehvâzî'nin toplumda bilinen ismi yerine Yahudi kökenli olduğunu iddia ettiği bir isim ile nitelendirmesi, Eş'ârî'nin sahabeye dayanan ve toplum nezdinde önemsenecek bir özelliğini göz ardı etme gayretinin bir ürünü olduğu yazar tarafından tespit edilmiştir. Herevî (ö. 481/1089) Mu'tezile ve Eş'âriliği bidat mezhep olarak görmüş ve bu mezheplere ciddi eleştiriler yöneltmiş âlimlerdendir. Eş'ârileri Müslüman olarak görmeyen Herevî, bu grubun kesmiş olduğu kurbanı helal görmemiş, Allah'ın kitabını kabul etmemeleri nedeniyle de Ehl-i Kitap kapsamında dahi değerlendirilmemeleri gerektiği görüşünü savunmuştur. Koç, Hanbelî âlimlerin, Eş'ârilere yönelik bu minvaldeki eleştirilerini, karşıtlıklarını bölüm içerisinde titizlikle incelemiştir.

Yazar Selçuklular dönemindeki Eş'ârilerin Hanbelîliğe yönelik eleştirilerini, Beyhâkî, Hâtib el-Bağdâdî, Kuşeyrî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Cüveynî, Gazzâlî ve İbnü'l-Kuşeyrî üzerinden ele almıştır. Bu dönemin dikkat çeken özelliği, Kündürî mihnesinin ardından Eş'ârilerin siyasi gücün desteğini kazanması ile fikir ve görüşlerini daha açık bir şekilde ifade etmeye başlamaları ve önceki Eş'ârî âlimlere kıyasla Hanbelîliğe yönelik eleştirilerini net olarak ifade etmeleri olmuştur.

Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) Hanbelîlere yönelik “Kelam ilmine ancak taklitçiler ve fasid bir mezhebi benimseyenler karşı çıkar.” ifadesini zikreden Koç, onun Hanbelî karşıtlığını içeren düşüncelerine de bölüm içerisinde yer vermiştir. Özellikle 5./11. yüzyılın sonlarına doğru Eş'ârîler, güçlerini artırarak, diğer mezheplere yönelik tavırlarını değiştirmişlerdir. Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) “Her kim İmam Ebû'l Hasan el-Eş'ârî'ye bağlı olan Ehl-i hakk'ın inandığından başka bir şeye inanırsa kafir olur.” sözü ile bu görüşe sahip olan kişilerin mülhit bir Dehrî veya vehimli bir Haşvî dışında hiçbir âlim tarafından zikredilmeyeceği görüşüne sahiptir. İbnü'l-Kuşeyrî (ö. 514/1120) de Hanbelîleri tecsime varmakla suçlamış ve akabinde iki grup arasında ciddi kavgalar yaşanmıştır.

Eş'ârîler ve Hanbelîler arasında yaşanan gerilimlere yönelik Koç, 5./11. yüzyılın sonlarına doğru iki grup müntesiplerinin tavırlarında ciddi değişiklik olduğunu tespit etmiştir. Ona göre bu zaman diliminde kendilerini güvende hisseden Eş'ârî âlimler, Hanbelîlere yönelik düşüncelerini açık ve net bir şekilde ifade etmeye ve özellikle de

öncesinde isim vermeksizin yaptıkları eleştiri tavrını değiştirerek hakaret içerikli ifadeler kullanmaya başlamışlardır. Söylemde meydana gelen değişikliğin zaman ve kişiler nezdinde tespiti önem taşımaktadır.

Kitabın üçüncü bölümünde ise Hanbelilik-Eş'ârilik ilişkisinin fikrî boyutu konu edilmiştir. Bu bölüm içerisinde iki grubun sahip olduğu tüm fikrî yapıdan ziyade ihtilafa neden olan konular üzerinde durulmuştur. Fikrî ayrılıklar, itikâdî ve fıkhi konular şeklinde iki alt bölüm olarak ele alınmıştır.

Yazar, Hanbeliler ve Eş'ârilik arasındaki itikâdî konulardaki fikir ayrılıklarını te'vil problemi, Allah tasavvuru, Allah'ın sıfatları, halku'l Kur'an, imana ilişkin konular, siyaset ve imamet, dört halifeye yönelik tutum, Muaviye b. Yezid'e yönelik tutum ve ilk nimet tartışmaları başlıkları altında geniş bir muhteva ile incelemiştir. Fıkhi konulardaki fikir ayrılıklarını ise namazda besmelenin açıktan okunması, ezandaki ibarelerin tekrar edilmesi, ezanda teşri uygulaması, teganni ve sabah namazında kunut dualarının okunması gibi meseleleri alt başlıklardan ziyade metin içerisinde ele almıştır.

Üçüncü bölümde özellikle itikâdî konulardaki fikrî ayrılıkların geniş bir muhtevaya sahip olması, iki grup arasındaki tartışmaların çoğunlukla itikâdî görüşlerde olduğunu göstermektedir. Yazar, Allah tasavvuru ve Allah'ın sıfatları konusundaki fikirlerin, iki ekolün sahip olduğu tevil anlayışından kaynaklandığını dile getirmiştir. Nitekim Hanbeliler ve Eş'ârilik arasındaki en önemli fikrî tartışma, Allah'ın kelam sıfatı ve halku'l Kur'an konusunda meydana gelmiştir. Bu konular üzerinden âlimler birbirlerine ağır ithamlarda bulunmuşlardır. İki grup arasında ihtilaf yaratan bir diğer konu da siyaset bahsinde olmuştur. Hz. Ali, Muaviye ve Yezid hakkında iki mezhebin farklı tutumlara sahip olduğu görülmüştür. Hanbeliler, Hz. Ali'yi diğer üç halifeden farklı bir yerde değerlendirmiş, Muaviye'ye sempati beslemişler ve bazı âlimler Yezid'e karşı olumlu görüş ve tutum sergilemişlerdir. Eş'ârilik arasında ise Hz. Ali diğer üç halifeyle aynı şekilde konumlandırılmış, onun hem siyasi hem de savaşlarda haklı olduğu belirtilmiştir.

Tüm bu değerlendirmelerin ardından yazar eserinin sonuç kısmında Hanbelilik ve Eş'ârilik için kullanılan kavramların yüzyıllara

göre nasıl bir ivme kazandığını, ekoller arasındaki seyri etkileyen olay ve olguların değerlendirilme biçimlerini zaman ve mekân bağlamı perspektifinde incelemenin ve mezhepler arasındaki ilişkinin yalnızca olaylar üzerinden değil fikrî boyutuyla ele almak gerektiğinin önemine değinmiştir. Bu bölümde yazarın genel bir özet vermeyerek, çalışmada ulaştığı tespitlere yer vermesi de önemli hususlardandır.

3./9.-5./11. yüzyıllarda Hanbelilik ve Eş'arilik arasındaki mücadelenin taraflarının önemli isimlerin görüş ve düşüncelerinin süreç içerisinde nasıl değişip dönüştüğünün dikkate alınıp incelendiği bu çalışma gerek kaynak kullanımı gerek dil ve üslup kullanımı gerekse de gelecek çalışmalar için konu ve bağlam önerisinde bulunması açılarından oldukça önemlidir. Koç, iki ekol arasındaki mücadeleyi ele alırken mezhepler tarihi alanının zaman-mekân, fikir-hadise, bağlam ilkelerine titizlikle uymuştur. Koç'un kaynaklarda hem birincil hem de ikincil kaynakları tercih ettiği, literatüre eklenen son çalışmalar dahil olmak üzere geniş bir kaynak kullanımına sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Dil ve üslup açısından oldukça akıcı ve anlaşılır bir dile sahiptir.

Kitabın önemli özelliklerinden biri, iki mezhebi ve bu mezhebin dönemsel tavırlarını incelerken kıyas usulünü oldukça etkili kullanmasıdır. Nitekim bir mezhebin hem iktidar hem şahıslar üzerinden diğer mezheple peş peşe kıyaslanarak ele alınması, okuyucunun zihnindeki boşlukları doldurması ve tarihî süreçteki ilişki bütünlüğünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bir bilimsel araştırmada kendisinin sınırlılıkları nedeniyle ele alamadığı mevzuları, ilgili araştırmacılar için yeni çalışma alanlarına sevk etmesi kendisinden beklenen bir durumdur. Yazarın âlimler üzerinden tahliller yaparak, araştırmanın sınırlılıkları bakımından yetersiz bilgiye sahip olunan yönleri belirtmesi ve bu alanda çalışma yapacak araştırmacılar için yeni çalışma alanı önerisinde bulunması bu beklentiyi karşılayacak niteliktedir. Hanbelî mezhebinin daha çok fikhî yönüyle ön plana çıkarıldığı çalışmalara kıyasla bu mezhebin kelamî yönünün ortaya koyulduğu araştırmaların sayısı son zamanlarda artmıştır. Koç tarafından hazırlanan bu çalışma, Hanbelî mezhebinin itikadî boyutunun varlığını pekiştirmesi ve bu mezhebin Eş'arilikle yaşadığı gerilimi dönemsel olarak ele almasıyla İslam mezhepleri tarihi alanına katkısı büyük olmuştur.

Teoriyle Pratik Arasında İbâdîlik'te İmâmet Anlayışı

The Understanding of Imamate in Ibadhism between Theory and Practice

Bükeyr b. Belhâc Va'lâ, el-İmâme inde'l-İbâdiyye beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbiki Mukârene mea Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa, Uman, 2010, 2 cilt, 729 s.

Şeref Safa ŞİMŞEK*



İbâdîlik, Nâfi b. Ezrak'ın Hâricî olmayan Müslümanlar hakkında ileri sürdüğü aşırı görüşlere katılmayarak Basra'da Abdullah b. İbâz'ın etrafında toplananların oluşturduğu bir fırkadır. İbâdîliğin fikir babası sayılan Câbir b. Zeyd'in ılımlı görüşleriyle İbâdîlik diğer Hâricî fırkalardan ayrılmıştır. Köklerini Muhakkime-i Ülâ'ya dayandırmalarına rağmen Ezârîka gibi aşırı Haricileri kabul etmemektedirler. Fırkanın ortaya çıkışında Ebû Bilal Mirdâs b. Udeyye'nin ılımlı politikası çok etkilidir.

Daha sonra Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime de Emevi idarecilerine karşı selefleri gibi esnek davranmıştır. Ebû Ubeyde, Basra İbâdîliği'nin bir propaganda ve eğitim merkezi olması fikrinden hareketle "hameletü'l-ilm" meclisini kurmuştur. Aynı zamanda Emevi hi-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi, Samsun/Türkiye / e-posta: simsek-seref96@hotmail.com / ORCID ID:0000-0002-0698-4413

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
29.11.2022	29.12.2022	31.12.2022

lafetinin kalıntıları üzerine bir İbâdî imâmeti kurmak istemiştir. Burada eğitim alan gençler farklı coğrafyalara giderek İbâdîliği tanıtmışlardır. Böylelikle Basra'da ortaya çıkan İbâdîlik, daha sonra Kuzey Afrika, Yemen, Hadramut, Uman ve Horasan olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Abdullah b. Rüstem'in faaliyetleriyle beraber Tahert Kuzey Afrika İbâdîliği'nin merkezi haline gelmiştir. Böylece İbâdîler açısından en parlak dönem, onun hazırladığı ortamdan sonra başlamıştır. En dikkat çekici görüşleri imâmet hakkındadır. Bu konuda hem diğer mezheplerden ayrılmışlardır hem de bazı ilklere imza atmışlardır. Aynı zamanda genel görüşleri itibarıyla Ehl-i Sünnet'e yakın olmalarıyla bilinmektedirler. Kendi içlerinde imâmet anlayışını zamanla geliştiren İbâdîler, Rüstemîler Devletini kurmuşlardır. İbâdîlik, günümüzde Uman başta olmak üzere Tunus, Cezayir ve Libya gibi ülkelerin kırsal kesimlerinde yaşamaktadır.

Kritiğini yaptığımız eser, *el-İmâme inde'l-İbâdiyye beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbiki Mukârene meâ Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* isimli olup 2010 yılında Uman'da iki cilt halinde yayımlanmıştır. Aslı bir yüksek lisans tezi olan eser, Cezayir'de el-Harûbe Üniversitesinde 1994 yılında tamamlanmıştır. Eserin müellifi, Bükeyr b. Belhâc Va'lâ'dır. Eserin ilk cildi 368, ikinci cildi ise 361 sayfadır.

1953 yılında Cezayir el-Karâra'da doğan müellif, eğitimine el-Hayat okulunda başlamıştır. 1969'da Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmiş, arkasından orta öğretimini tamamlamak için başkente taşındı. Daha sonra Cezayir Üniversitesi Siyaset ve Enformasyon Bilimleri Enstitüsünü kazandı. Bir yıl sonra Uluslararası ilişkiler alanında lisans derecesi aldı. Kahire İslami İlimler Fakültesi'nde eğitimine devam etti. Ardından 1994 yılında "el-İmâme inde'l-İbâdiyye" adlı çalışmasıyla onurlu bir derece ile yüksek lisans derecesi aldı.

Müellif, eserin önsöz kısmında, araştırmasının mezhepler arasındaki boşlukları gidermeye yönelik önemli bilimsel katkı sağlayacağından bahsetmiştir. Araştırmada kullanılan bilimsel yöntemin iki mezhep arasındaki karşılaştırmalı analizle yapılacağını, bunu yaparken de önyargısız, objektif ve bilimsel adımları izlemek suretiyle gerçekleştirileceğini belirtmiştir. Ayrıca geleneğin dışında bir yöntemle her mezhebin kendi kaynaklarına giderek çalışmasını icra edeceğini söylemiştir.

Kritiğini yaptığımız eserden ülkemizde İbâdilik ile ilgili çalışma yapan akademisyenler tarafından hiç yararlanılmadığını belirtmemizde fayda var. Bu kitabın tanıtımından sonra umuyoruz ki bundan sonra İbâdilik ile ilgili araştırmalarda akademisyenler bu eserden istifade edecektir.

“el-İmame inde'l-İbâdiyye”, İbâdî tarihini müstakil bir başlık altında aktarmamıştır. Yeri geldikçe konunun daha iyi anlaşılması için kısa tarih bilgilerini vermiş ve tarihi bilgilerle destekleme yoluna gitmiştir. Bunun yanında İbâdî imâmetini ayrıntılı bir biçimde Ehl-i Sünnet ile karşılaştırarak vermeyi tercih etmiştir. Ayrıca Şia ve Mu'tezile'nin imâmet görüşlerinden de bahsetmiştir. Yine birinci ciltte “Emir”, “Halife”, “Emiru'l- Mü'minin” ve “İmam” terimlerini analiz etmiştir.

Müellif, konuları işlerken tespit edebildiğimiz kadarıyla bilimsel araştırmalarda olması gerektiği gibi, olabildiğince objektif bir tutum sergilemeye çalışmıştır. Böylece eseri kaleme alırken takip ettiği metoda sadık kaldığını gözlemlemekteyiz. Ayrıca tartışma üslubunu da çok tadında kullanmıştır.

Müellif, incelediği konuları gerek İbâdî gerekse İbâdî olmayan kaynaklardan vererek karşılaştırmalı ve derinlemesine kritik edici bir yol tercih etmiştir. Eserde dikkatimizi çeken nokta ise önce Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aktarmış, sonrasında ise İbâdiyye'nin görüşlerini ele almıştır. Ancak bunu yaparken her iki mezhebi birbirine kıırarak yapmamıştır. Hatta ikisi arasında kendi tercih ettiği görüşü belirtmekten sakınmıştır. Bu açıdan müellifin tutarlı bir yol izlediği söylenebilir.

Müellif, eserin önsöz bahsinde İbâdiyye ve diğer mezheplerin imâmet hakkındaki görüşlerine ana hatlarıyla değinmiştir. Bunun yanında imâmet konusunun İslam mezheplerinde farklı şekillerde anlaşıldığını ve uygulandığını söylemiştir. Ardından “İmamlar Kureyşlidir” hadisini farklı alimlerin görüşlerini vererek incelemiştir. Daha sonra ise kadınların imâmet makamında getirilmesini tartışarak İbâdîlerin bu konuda net olduklarını ve imâmetin kapılarını kadınlara kapattıklarını belirtmiştir. Ayrıca müellifin, tüm mezheplerin birer zenginlik, aralarındaki farkların çelişki değil, çeşitlilik olduğunu söylemesi gayet mutedil bir tavidir. Zira kendisi, Mezhepler Tarihi yazıcılığında tarafgirliğin yerini birleştiriciliğin alması gerektiğini,

yoksa mezhepleri tanıma ve tanışmanın ilim ile sağlanamaz bir duruma gelebileceğini belirtmiştir.

Müellif eserin giriş bölümünde, İbâdilerin harici oldukları ve doktrin olarak Sünnilerden ve toplumdan farklı oldukları şeklindeki algının doğru olmadığını dile getirmiştir. Hatta bu iki mezhebin kökenlerine bakılacak olursa, aralarındaki farkın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinin oluşturan dört mezhebin arasındaki farktan daha az olduğunu iddia etmiştir. İbâdî mezhebinin Hariciler ile birlikte değerlendirildiği için doğru bir şekilde anlaşılmadığını savunmuştur. Çeşitli siyasi nedenlerden dolayı İbâdî eserlerinin bizlere ulaşmadığından yakınmıştır. Her ne kadar İbâdilerin bize önemli bir miras bırakmadıkları düşüncesi hâkim olsa da durumun tam tersi olduğunun altını çizmiştir. Bununla birlikte müellif, İbâdîlere ait metinlerin bilimsel yönetime göre yeniden okunması gerektiğini, tarafsızlığın da ancak her mezhebin kendi kaynaklarından istifade ederek gerçekleştirilebileceğini ifade ediyor.

Müellif, her iki mezhebin imâmet görüşlerini aktarmak için siyasi tarihlerini Ehl-i Sünnet için Emevi-Abbasi, İbâdiyye için ise Uman ve Rüstemî devletlerini tercih ettiğini söylüyor. Bunun sebebini ise İbâdilerin diğer bölgelerde devlet kuramamaları şeklinde ifade ediyor. Aynı zamanda Emevi rejiminin Sünnileri bir araya getiren ilk İslami siyasi varlık olarak kabul edilmesi ve Abbasi rejiminin hem Uman'da hem de Tahert'te imamlıklarının olması, iki mezhebin karşılaştırma sürecini mümkün hale geleceğini belirtiyor. Bu sayede karşılaştırmalı analitik yöntemle siyasi teorilerinin pratiğe bağlılıklarını tespit edebilme imkânı elde ediliyor.

Yine müellif giriş bölümünde eserin konu başlıklarını ve özet şeklinde nelerden bahsedeceğini dile getiriyor. Eserin sonunda da her bölüm ve konudaki görüşleri karşılaştırarak ulaştığı sonuçları sunuyor. Her iki ekolün benzer ya da farklı görüşlerini nedenleriyle beraber açıkladığını ifade ediyor. Çünkü müellif iki mezhebin birbirine yakın olduklarını düşünüyor. Yani amacının bu yakınlığı göstermek olduğunun altını çiziyor.

Bunun yanında müellif, araştırma sırasında bazı metodolojik zorluklarla karşılaştığını söylüyor. Örnek olarak Ehl-i Sünnet alimleri arasındaki ilmi malzemenin çok olmasından dolayı kontrol edilmesi-

nin de bir hayli güç olduğunu belirtiyor. Aynı zamanda Kureyş'in ne-sebi ve zalim imamlara isyan meselesini incelerken de zorlandığını ifade ediyor. Ancak bu gibi problemlerin üstesinden geldiğini de ekliyor. Sonrasında üstesinden gelemediği zorluklardan bahsediyor. Örneğin Umman imamlığı hakkında yeterli bilginin olmaması ve bunun başlıca nedeni bölgelerin birbirinden uzak olması ve ardından teoriden farklı bir siyasi sistemin kurulması olarak açıklıyor. Bundan dolayı da müellif, imâmet meselesi hakkındaki görüşleri daha çok Rüştemîlerin uygulamasından örneklendirdiğini dile getiriyor. Müellifin bu problemlerden bahsetmesi, araştırmacının samimiyetini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla okuyucuya güven vermektedir.

Müellif, tez konusunu seçerken kasıtlı olarak Ehl-i Sünnet ve İbâdiyye'nin imâmet görüşlerini karşılaştırmayı tercih ettiğini belirttikten sonra sebebini ise her iki mezhebi birbirine yakınlaştırmak olarak açıklıyor. Yine müellifin, eseri kaleme almasının nedenini bu bölümde açıklaması, okuyucuya hangi pencereden bakacağına dair ipucu vererek yönlendirmesi çok yerindedir. Zira müellifin varmak istediği ana hedefin açıkça belli olması tezin özgünlüğü ve sınırları açısından çok önemlidir. Bu durum aynı zamanda okuyucunun da beklentilerini karşılayıp karşılayamayacağı gibi ikilemleri ortadan kaldırır. Tüm bunlar müellifin tezin problemini iyi belirlediğine işaret etmektedir. Ek olarak Müslümanlar arasındaki ihtilafların en büyük nedenini dini değil de siyasi anlaşmazlıklar olarak görmesi dikkat çekicidir.

Bir sonraki bölümde İbâdî olmayan kaynaklar ve İbâdîlerin kaleme aldığı kaynaklardan bahsediyor. Hatta kaynakları ve referansları eleştiriye tabi tutuyor. Örneğin Şehristânî gibi bazı müelliflerin mezhep tarafgirliğini ve farklı mezheplere karşı saldırılarını doğru bulmuyor. Yine onları bilgi aktarıcıları olarak gördüğünü açıkça söylüyor. Bir başka eleştirdiği yönleri ise nakil zincirinden bahsetmemiş olmalarıdır. Bu durumda kullanılan kaynakların çeşitliliği, esere önemli bir biçimde katkı sunmaktadır.

Ardından İbâdî kaynaklar başlığı altında bir değerlendirme yapıyor. Burada İbâdîler tarafından yazılmış birçok eserin imha edilmesine yol açan kötü koşullara ve mevcut rejimlerin onlara uyguladığı şiddete rağmen tefsir, hadis ve hukuk gibi çeşitli ilimleri içeren zen-

gin bir miras bıraktıklarını açığa kavuşturuyor. Ancak bunların çoğunun da hala gömülü el yazması hazineler olduğunun altını çiziyor. Bunun yanında bu eserlerin ortaya çıkarılma sürecinin çok yavaş olduğunu, bunun sebebini de, İbâdî olmayan müelliflerin cehaletine bağlıyor. Aynı zamanda İbâdî devletlerinin İslam devletlerinin merkezlerinden uzak olmaları ve bu devletlerin İbâdîleri, Hariciler olarak görüp ona göre şiddet merkezli bir politika izlemelerini bu sebeplere ekliyor. Yine hangi İbâdî eserlerden hangi bölümlerde yararlandığını bu bölümde açıklıyor. Farklı olarak İbâdî tarih kitaplarının, tarihsel ve siyasi analizden, gerçeklerin gerekçelendirilmesinden ve ardından sonuçlara ve gerçeklere erişimden yoksun olmalarını ifade ederek bir eleştiri getiriyor. Aynı zamanda bu eserlerde duygusal eğilimlerin ön plana çıktığını da belirtiyor. Üçüncü olarak istifade ettiği Modern İslam Düşüncesi kitapları hakkında bilgi veriyor. Bunların içlerinde oryantalistlerin eserleri de vardır.

Müellif “giriş” kısmında ilk olarak Ehl-i Sünnet’in ortaya çıkışına yol açan etmenleri aktardıktan sonra mezhebin hangi olaya dayandığını da anlatıyor. Daha sonra Ehl-i Sünnet kimler? Sorusuna cevap arıyor. Burada, farklı tanımlardan dolayı Ehl-i Sünnet grubunun tanımını yapmakta zorlandığını ifade ediyor. Ardından Ehl-i Sünnet’in önemli esaslarından bahsediyor. Genel olarak mezhebin görüşlerinden söz ediyor. Tabi daha çok iman ve imâmet ile alakalı görüşlerini aktarıyor. Özellikle “iman” kavramı hakkındaki Hanefi, Şafî ve Malikîlerin görüşlerini dile getiriyor. Ardından siyasi görüşlerine maddeler halinde kısaca yer veriyor.

Ehl-i Sünnet hakkında genel bilgileri aktardıktan sonra İbâdiyye’nin tarihsel kökleri nereye uzanır? Ne zaman büyüdüler? Haricilerle ilişkileri nedir? İbâdîler kimlerdir? gibi sorulara cevap veriyor. İlginç olarak her iki mezhebin de köklerini Sakife toplantısına kadar götürüyor. Aslında Sakife olayını Müslümanların hilafet hususunda ilk defa ayrılığa düştükleri durum olarak değerlendiriyor. Müslümanların da bu olaydan sonra fırkalara ayrıldığını iddia ediyor.

Burada İbâdîler’in Harici olmadıklarını ifade ediyor. Kısaca tahkim ve muhakkime-i ulâ’dan bahsediyor. Daha sonra da bazı itikâdi görüşlerini maddeler halinde kısaca veriyor. Ardından Şia ve Mu’tazile’nin ortaya çıkışını ve siyasi-itikâdi görüşlerini açıklıyor.

Eserin ilk bölümünde Ehl-i Sünnet'e göre imâmetin gerekliliği konusunu işliyor. Burada Ehl-i Sünnet alimlerinin akli ve nakli delillerle imâmetin vacip olduğu görüşünü savunduklarını belirtiyor. Sonrasında İbâdiyye'nin bu konudaki görüşünü aktarıyor. Buna göre İbâdiyye, imâmet kurumuna son derece önemle yaklaşmıştır. Müslümanların imâmet gerçekleştirmesini vacip olarak görmüşlerdir. Hatta Allah (c.c) onlara göre imâmeti farz kılmıştır. Ancak Hariciler bu hususta ihtilaf etmişlerdir. Zira onlara göre imâmet her zaman gerekli olmaz.

Yine imâmetin vacip olması durumunu, akli ve nakli delillerle ispatlayan İbâdîlerin görüşlerini vermiştir. Buna göre İbâdîler, Kur'an'a ve Sünnete dayanarak bir imâmet kurmanın zorunluluğunu dile getirmişlerdir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v), bir yeri fethettiğinde oraya mutlaka bir hükümdar atardı. Aynı şekilde sahabede bu hususta Hz. Peygamber'in yolundan gitti. Zira imâmet vacip olmasaydı Müslümanlar Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e biat etmezlerdi. Aynı zamanda Sakîfe'de meydana gelen ihtilafın sebebi imamlık makamına getirilecek kişinin kim olacağı hakkındaydı. İmamlığın farziyetiyle alakalı değildi. Ayrıca Allah'ın hükümlerini tesis edebilmek için imâmet makamı gereklidir.

Yine akli delillere göre insanların organize edilip adalet içinde yaşayabilmesi, "emri bi'l-mâruf ve'n-nehyi ani'l-münker" prensibinin uygulanması ve fitnenin engellenmesi için imâmet vaciptir. Çünkü insan boş yere yaratılmadığını, gayesinin ibadet olduğunu ve Allah'ın hükümlerinin ve ibadetlerin yapılabilmesi için bir imâmete ihtiyaç vardır.

İkinci bölüme başlarken ilk olarak imâmetin ispatı meselesi üzerinde durmuştur. Ehl-i Sünnet'in görüşlerini anlattıktan sonra İbâdîler'e geçmiştir. Bundan sonra imâmet akdinin şartlarını aynı metodu kullanarak aktarmıştır. Hatta İbâdîler ve Ehl-i Sünnet'in bu konuda hemen hemen aynı düşüncede olduklarını belirtmiştir. Zira her iki ekol de, akdin imam ile halkın karşılıklı rızasına dayandığı hususunda hemfikirlerdir.

Bu bölümü son olarak imâmetin vasiyet yoluyla olabilirliği üzerinde her iki mezhebin görüşlerini aktararak bitirmiştir. Yeri geldiğinde Şii ve Mu'tezile'nin görüşlerini de aktarmıştır. Tabi İbâdîler'e göre veraset sistemiyle imam tayininin caiz olmadığını da işlemiştir.

Üçüncü bölümde imamda aranan şartları, imamın ne gibi durumlarda azledilebileceğini ve zalim imama huruç gibi hususları işlemiştir. Burada Ehl-i Sünnet'in İbâdiler'den farklı olarak Kureyş şartını kabul etmesini aktarmıştır. Sonra da İbâdiler'e göre takva, vera', ilim, şecaat, erkeklik gibi şartları sırasıyla vermiştir. Sonunda ise imâmetin tek bir kabileye indirgenemeyeceği hususunun İbâdiler'e göre önemini belirtmiştir. Ayrıca farklı mezhepten alimlerin "Kureyş şartı" ile ilgili görüşlerini inceleyerek bölümü bitirmiştir. Müellifin bu konuya uzunca yer ayırması İbâdiler'in en önemli görüşlerinin bu konuda olması hasebiyle çok değerlidir.

Bölüme imam tayin etme konusuyla devam etmiştir. Her zamanki gibi ilk olarak Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle başlamıştır. İmamlığa adaylık, biat, biatın kısımları ve şartları ve anlaşma gibi terimleri her iki mezhebin görüşlerini esas alarak açıklamıştır. İbâdiler'de aday gösterme süreci, "ehl-i hal ve'l-akd"ın bir araya gelmesi, ardından aday listesinin belirlenmesi ve müzakerelerin ardından imamlığa uygun olanın seçilmesiyle başlayan birkaç aşamadan oluşmaktadır. Aday listesi belirlendikten sonra altı kişiden oluşan Şura meclisi tarafından iki kişiye indirilir veya da bir kişi olarak seçilir. Seçim süreci tamamlandığında ve bir aday üzerinde uzlaşma sağlandığında halktan biat alınarak imam atanmış olunur.

İmamın azli meselesine gelince Ehl-i Sünnet'e göre ahdinden ayrılan zalim imamın azledilmesi caiz değildir ve bu hususta ulema ihtilaf etmemiştir. Müellif burada Ehl-i Sünnet'i eleştirmektedir. Çünkü bu tavrın Müslümanların bölünmesine yol açtığını düşünmektedir. Ardından müellif, zalim imama huruç meselesini işlerken, bu konunun mezheplerin en çok ihtilaf ettiği durumlardan birisi olduğunu belirtmiştir. Hatta bundan dolayı Müslümanların fırkalara ayrıldığını düşünmektedir.

Bu meselede Ehl-i Sünnet'te hâkim olan görüşe göre, fitneyi önlemek için zalim hükümdara isyan etmek caiz değildir. İbâdiler'e göre ise, imamın görevden alınması ve zalim imama huruç etmek caizdir. Yine müellif, konunun önemine binaen bu bölümü uzun tutmuş ve her yönden meseleyi inceleyerek okuyucuya ışık tutmuştur.

Birinci cildin son bölümünde imâmet çeşitleri ele alınmıştır. Buna göre İbâdiler'de dört çeşit imâmet vardır. Bunlar: Zuhur, Difa', Şıra ve Kitman'dır. Bundan önce Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşlerini

incelemiştir. Ancak müellif, Ehl-i Sünnet açısından bu meseleyi ele almanın zorluğunu dile getirerek sözlerine başlamıştır. Nedenini ise, tarihi dönemlerin çoğunda Sünnilerin, İslam ülkelerinde siyasi açıdan ön safları işgal etmelerine, hep iktidarla oldukları için de başka bir hükümet biçimi geliştiremediklerine bağlamıştır.

İbâdî siyaset teorisine gelince, Müslüman toplumların düşebileceği değişken koşulların her birine özgü imâmet modelleri önererek diğer teorilerden ayrılmaktadır. Bu teorilerin temelleri ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dayanmaktadır. Ayrıca İbâdîler siyasi çalışmalarında şiddete ve güce başvurmazlar. Bunun yerine ikna kabiliyetlerine güvenirler.

Daha sonra Zuhur aşamasını açıklamış ve beraberinde İbâdîler'in "dâr" hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. İbâdîler açısından bu konunun önemi herkes tarafından bilinmektedir. Bu nedenle müellif, ayrıntılı bir şekilde imamet aşamalarının tahlilini yapmıştır. Aynı zamanda kitman dönemini açıklarken toplumsal örgütlenmenin nasıl sağlanması gerektiği üzerinde durmuştur. Buna göre İbâdîler kendi kimliklerini, sosyal ve ahlaki ritüellerini korumak için kitman döneminde gizlenmektedirler.

Ardından İbâdîler'de Azzâbe teşkilatının içeriği hakkında malumat vermiştir. Burada Rüstemîler'in düşüşünden sonra Azzâbe'nin ortaya çıktığını belirtmiştir. Azzâbe'nin kimlerden oluştuğunu açıklamıştır. Teşkilata üye olan kişilerin görevlerini, faaliyet gösterdiği alanları, sosyal görevlerini, eğitim ve iktisadi görevlerini vererek bölümü noktalamıştır. Sonunda ise imâmet aşamalarının özetini tablo şeklinde vermiştir. Bu da okuyucunun zihninde daha kalıcı hale gelmesini sağlamıştır.

İlk cildi sonuç kısmıyla tamamlamıştır. Burada ise Şii, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve İbâdiyye arasında öz bir kıyaslama ve değerlendirmeye özetlemiştir. Ulaştığı neticeye göre İbâdîler ile Ehl-i Sünnet arasında küçük farklar olduğunu izah etmektedir. Her iki mezhebin de Kitap, Sünnet, Sahabe biyografisi ve Mezhep imamlarının uygulamalarından hareketle teoriler ürettiğini bildirmiştir. Ayrıca her iki mezhebin, imâmet meselesinde mefhum, farz, vahdet, ispat usulleri, sulh ve akit şartları konusunda ihtilafa düşmediğini söylemiştir. Bu du-

rumda müellif, en başta iddia ettiği iki mezhebin yakınlığı hususundaki fikrini delilleriyle ispat ederek göstermiştir. Bu da tezinin özgünlüğüne olumlu manada etki etmiştir.

İkinci cildin ilk bölümünde imamın nasıl seçildiğini ve ona biatin nasıl gerçekleştiğini izah etmiştir. İmam seçme yöntemlerinden sonra ilk olarak Ehl-i Sünnet, daha sonra ise İbâdîler'in görüşlerini vermiştir. İlginizi çeken nokta, Emevi ve Abbasilerin yönetimlerinin doğasını işlemiş olmasıdır. Bir diğer önemli husus ise, İbâdî imamlığı hakkında tarihçilerin görüşlerine değinmiş olmasıdır. Bu da müellifin objektif bir tutum sergilediğinin nişanesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine bu ciltte, imamların biyografisini ve Hz. Peygamber'den sonraki hilafet uygulamalarını incelemiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ele alırken Emevi ve Abbasilerin iç siyaset politikasını işlemesi dikkat çekicidir. Yine burada Sünnîlerin idari ve mali politikalarından bahsetmiştir. Ardından İbâdîlerin iç siyaset temellerini, idari ve mali politikalarını, yönetim, savunma politikalarını açıklamıştır. Dikkat çeken bir diğer nokta ise gerek İbâdîlerin gerekse Ehl-i Sünnet'in "düşünce ve inanç özgürlüğü" başlığı altında görüşlerinin verilmesidir. Ardından her iki mezhebe göre dış politikadaki tutumları tahlil edilmiştir.

Eserin sonunda "ekler" bölümü altında İbâdî terimlerini, Emevi, Abbasi ve Umman imamlarının listesini vermesi gayet tamamlayıcı olmuştur.

Netice olarak eser Mezhepler Tarihi açısından İbâdîliğin tanınması ve Ehl-i Sünnet ile karşılaştırılarak yakınlıkları hakkında bir değerlendirme yapması bakımından önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Müellifin bu bilgileri olabildiğince akademik, tarafsız ve objektif bir üslup gözeterek ortaya koymaya çalışması, konunun İslam mezhepleri tarihi alanının genel prensiplerine uygun olarak anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Eser, bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanmakla birlikte yer yer yüksek lisans sınırlarını aşan niteliklere sahiptir. Müellif, İbâdiyye mezhebine çeşitli nedenlerden dolayı olumsuz algılar yüklenmesinin yersiz olduğunu vurgulamıştır. Aslında Ehl-i Sünnet'e yakın bir şema çizdiğini ancak aşırı Hacirilerden dolayı, İbâdîler'in şiddete meyilli bir fırka olarak düşünülmesinin önüne kocaman bir set koymuştur. Eseri baştan sona aynı üslupla kaleme almış olması da tutarlı bir davranıştır. Eser için eleştiri yapabileceğimiz noktalar

kayda değer olmayacağı için belirtmemeyi tercih ediyoruz. Umuyoruz ki bu eserin Türkçe tercümesinin yapılmasını ve Türkiye’de İslam mezhepleri tarihi akademik literatürüne kazandırılması çok faydalı olacaktır. Bunun yanında alanla ilgili çalışma yapan kişilerin eserlerinde kaynak olarak bu esere yer vermelerini bekliyoruz. Zira İlmî açıdan kıymetli eserlerden istifade edilmesi akademik olarak zarurî bir durumdur.

Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye

Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN

Mana Yayınları, İstanbul 2021, 159 sayfa.

ISBN:978-605-2339-47-3

Fatma SOYLU*



Yaşadığı dönemi etkileyen ve o dönemden sonra da fikirleriyle etkisini sürdürmeye devam eden şahsiyetlerden biridir İbn Teymiyye. Burada tanıtımı yapılacak olan eser var olan İbn Teymiyye ile ilgilileri tarafından anlaşılmış ve anlaşılmaya çalışılan İbn Teymiyye'yi, ele aldığı çerçevede bütüncül bir şekilde ortaya koymaktadır. Eser giriş ve iki bölümden meydana gelmektedir. Eserde cevabı aranan temel sorular şu şekildedir: “Batı düşüncesinde İbn Teymiyye nasıl algılanmaktadır; Batılı araştırmacılar tarafından radikal İslami gruplar ile İbn Tey-

miyye arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır; İbn Teymiyye'nin düşünceleri nasıl ve hangi metotlarla okunmaktadır?” Yazar amacını seçili bazı makaleler bağlamında Batı literatüründe ele alınan İbn Teymiyye figürünü bir mezhepler tarihçisi bakış açısıyla incelemek;

* Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
14.03.2022	29.12.2022	31.12.2022

mümkün olduğu kadar bu eseriyle Batı düşüncesinde artan olumsuz İslam imajının önüne geçmek şeklinde belirlemiştir.

Giriş kısmında yazar Batı'nın İslam'ı her zaman "öteki" olarak konumlandığını belirtmiştir. Yazara göre Batı'nın İslam dünyasını küçümsemesi onun sahip olduğu metodolojiyle ilgilidir. İslam ülkelerinin yaşadıkları sorunlar Müslümanlarla ilişkilendirilmiştir. Batı'da İbn Teymiyye düşünsel ve eylemsel yönüyle cihatçı akımların referans aldığı bir şahsiyet olarak görülmüştür. Batı literatüründe İbn Teymiyye'nin okunma biçimi sorunludur. İslam düşünce geleneğinde ise İbn Teymiyye, görüşleri ve eylemleri tartışılan bir alimdir. Farklı zamanlarda farklı şekillerde anlaşılmıştır. Yazar bu kısımda öz şekilde İbn Teymiyye'nin tasavvuf ile ilgisini de ele almıştır.

Birinci bölümün ilk kısmında yazar İbn Teymiyye'yi (ö.728/1328) tanıtmıştır. Yazara göre şahıs merkezli çalışmalarda kişinin bireysel özelliklerinin yanı sıra yaşadığı ortam ve o çevrede meydana gelen olaylar kişinin hayatında etkilidir. Dolayısıyla şahıs hakkında değerlendirme yapılırken bütün bunlar dikkate alınmalıdır. İbn Teymiyye'nin Moğollara karşı olan duruşunun ayrıca incelenmeye değer bir yönü vardır. O, Moğollar karşısında cihada çıkılması konusunda halkı teşvik etmiştir. Hanbeli ekole mensup ilmi geleneğe sahip bir ailede yetişen İbn Teymiyye, akli ve nakli ilimleri tahsil etmiş, devrinin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Yazar İbn Teymiyye'nin ailesinin Şam'a göç etme nedenlerini açıklamış, o dönemdeki Şam'ın bilimsel, sosyal ve ekonomik durumunu ortaya koymuştur. Bu durum yazara göre İbn Teymiyye'nin kişiliğini etkilemiştir.

Yazar İbn Teymiyye'nin ilmi birikimine vurgu yapmış ve dini yaşam biçimine dikkat çekmiş, Moğollara, Şiilere ve bidatçilere karşı mücadele ettiğini ifade etmiştir. İbn Teymiyye'nin çoğunlukla fikirleri nedeniyle hayatının önemli bir kısmını hapisanelerde geçirdiği tespitine yer vermiştir.

Yazara göre İbn Teymiyye'nin İslam'ın siyaset anlayışına katkısını anlayabilmek için zamanında gelişen olayları, bilgisinin kaynaklarını ve yöntemini bilmek gerekir. Onun politik düşüncesini ve entelektüel yaşamını etkileyen en önemli olay Moğol istilalarıdır. İbn Teymiyye döneminde Müslümanlar üç tehlikeyle karşı karşıya kalmışlardır. Bunlar Haçlı seferleri, Moğol istilaları ve iç ihtilaflardır. O dönemde

İslam dünyası ise özellikle İran, Irak ve Suriye, siyasi ve sosyal açıdan karışık durumdadır. (s. 44) Yazar İslam dünyasının durumunu netleştirmek için İlhanlıların elli yıl öncesine bakılması gerektiğini söylemiştir. O dönemi Büyük Selçuklu devletinin yıkılışı ile başlatmış, Anadolu Selçuklularının Haçlılarla mücadelesi, İran Selçuklularının yıkılışı, Harizmşahlar devletinin kuruluşu, Eyyubilerin parçalanma sürecine girmesiyle devam ettirmiştir. Gürcistan ve Ermenistan ise iki küçük devletçiktir. Abbasi halifeliğinde durum Halife Nâsır Lîdinillah'ın başarılı idaresi sayesinde geçici itibar elde etmiştir. Halife Nâsır'ın Moğollardan yardım istemesi üzerine Harizmşahlar devleti ortadan kaldırılmıştır. Otrar hadisesiyle Cengiz Han geleceğin imparatorluğunu kurma fırsatını elde etmiş, fakat Moğolların Aynicâlut savaşında Memlûklere yenilmesi onların ilerleyişini durdurmuş, Memlûklerin Suriye'yi ele geçirmesiyle de bir Moğol devleti olan İlhanlılar ile Memlûkler iki komşu devlet haline gelmiş, aralarında Suriye üzerine hâkimiyet kurma mücadeleleri gerçekleşmiştir. Yazar tarafından Memlûklerin mezheplerle olan ilişkilerine değinilmiş, Moğolların İslam'ı din olarak seçmelerinin Memlûkler karşısında onlara güç verdiğini, ancak İbn Teymiyye'nin Moğollar aleyhine verdiği fetvalarla bu gücü zayıflattığı ifade edilmiştir. İbn Teymiyye'nin siyasi tercihi Memlûklerden yanadır fakat bu yandaşlık ona bir itibar kazandırmamış, aksine hayatının önemli bir zaman kesitini Memlûk hapishanelerinde geçirmiştir. (s. 45-61)

Yazara göre Moğollar o dönemde büyük bir imparatorluk kurmuştur. Moğol birliklerinin dünyanın çeşitli yerlerinde ilerlemesi büyük bir felaket olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l-Esîr o dönemde yaşananları yazmak istememiş, arkadaşlarının teşvikiyle biraz da zorlanarak yazmıştır. İbnü'l-Esîr Moğol istilalarını büyük bir musibet ve tarihte böyle bir felaketin görülmediğini belirtmiştir. Bu musibet algısı Batı'da karşılık bulmuş, Moğol istilaları insan ırkına en fazla acı çektiren bir felaket olarak nitelendirilmiştir. Yazar İbn Teymiyye'nin Moğolları değerlendirirken Ahzab suresi 25-27. ayetlerini referans veren bir mektubuna göre Müslümanlar, Moğollarla imtihan edilmiştir. İbn Teymiyye Moğollarla olan bu mücadeleyi, Hendek savaşına benzetmiştir. O savaşta ashabın yaşadığı doğa olaylarının benzerlerini Moğol kuşatması altındaki Müslümanlar da yaşamıştır. (s. 61-64)

Yazara göre İbn Teymiyye'nin cihat anlayışını o dönemde Müslümanların yaşadığı dini, siyasi ve sosyal sorunlar etkilemiştir. İbn Teymiyye cihat kavramının kapsamını genişletmiş ve sert bir tavır sergilemiştir. Bu bağlamda Mardin fetvasına yer verilmiştir. Memlûklerin karşısında olan Moğolların Müslüman olması, Müslümanların gerçekte idarecileri kim ya da kimlerdir sorununu ortaya çıkarmıştır. İbn Teymiyye'nin tercihi Memlûklerden yana olmuştur. İbn Teymiyye Memlûklerin kökeniyle ilgilenmemiş, önemli görülen İslam davasını kimin daha etkili ve samimi savunacağı üzerinde durmuştur. Yazar İbn Teymiyye'nin Gazan Han ile tercüman aracılığıyla olan diyaloglarına da yer vermiştir. Bu diyaloglarda İbn Teymiyye'nin Gazan Han üzerinde etki bıraktığı, onun kim olduğunu sorması üzerine İbn Teymiyye'nin ilmi ve fazileti hakkında Gazan Han'a bilgi verilmiştir. İbn Teymiyye'yi farklı kılan özelliği cesaretli olmasıdır. Eserde İbn Teymiyye'nin cesaret örneklerine de yer verilmiştir. Moğollar karşısında İbn Teymiyye söylemleri ve eylemleriyle tutarlı bir alimdir. Şam halkını cihada teşvik etmiş, bizzat kendisi de bu savaşta asker olarak yer almıştır. İbn Teymiyye bir devletin İslam devleti olarak kabul edilebilmesi için de gerekli kriterleri tespit etmiştir. (s. 64-75)

İkinci bölümde Batı'da yayımlanmış bazı seçili makaleler üzerinden yaptığı bu çalışmada yazar, İbn Teymiyye algısını ortaya koymuştur. Yazara göre “her bir araştırmacı makalesinde İbn Teymiyye'nin bir yönüne vurgu yapmıştır. Sivan'ın çalışmasında İbn Teymiyye üzerinden siyasi okuma baskın iken, Heck ve Barre'nin çalışmalarında İbn Teymiyye'nin ilmi kişiliği öne çıkarılmakta; Michot'un çalışmasında ise savunmacı bir refleksle, radikal İslami yapıların İbn Teymiyye'yi istismar ettikleri üzerine yoğunlaşmaktadır.”

Radikal gruplar kendilerini ifade etmede İbn Teymiyye'nin cihat konusuna yaklaşımı ve fetvalarını referans almıştır. Batı literatüründe İbn Teymiyye, İhvan-ı Müslimin, Seyyid Kutub ve el-Kaide gibi yapı ve zihniyetlerin esin kaynağı olarak sunulmuştur. Emmenuel Sivan'a göre İbn Teymiyye'nin eserleri Arap dünyasında ve özellikle Mısır'da etkilidir “Cihad örgütü” tarafından İbn Teymiyye ve özelinde Muhammed Abdusselam Ferec'in eseri okunmuş, yorumlanmış ve tartışılmıştır. “Cihad örgütü”nün birçok üyesi modern eğitim almış kişilerdir. Üniversite öğrencilerinin 68'nin fen bilimleri, mühendislik ve tıp fakültelerinden olması düşündürücüdür. Mısır yöneticileri İbn

Teymiyye'nin eserlerinin sınırlı sayıda basılmasını önererek tehlikeyi sınırlandırabileceklerini düşünseler de İbn Teymiyye'nin eserleri yasaklanmamıştır. İbn Teymiyye bir öncüdür fakat devrimci değildir. Sivan'a göre İbn Teymiyye sultan ve emirlerden iltifat görmüş fakat ona düşmanlık duyanlar onu isyankârlıkla suçlamamışlardır. İbn Teymiyye'nin ihyacılar, kökenci ıslahatçılar ve ahlaki yenilenmenin savunucuları tarafından model olarak görülmesi üzerine Sivan sorular yöneltmiştir. Sivan, İbn Teymiyye'nin Moğollara ve Memlûklere olan yaklaşımını da değerlendirmiş, iktidarın otoritesine yönelik tutumunun Hanbelilikten kaynaklandığını belirtmiştir. Sivan'a göre İbn Teymiyye'nin zahiri yorumu ve bidatlere karşı olan hassasiyeti İslam'daki kökenci hareketleri ve Vehhâbîlik'i etkilemiştir. İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbn Kesir, XX. Yüzyıl Mısır ve Hindistan'ın'da keşfedilmiştir. İbn Teymiyye Reşid Rıza ve Seyyid Kutub'u da etkilemiştir. Sivan çalışmasında kendisinin Seyyid Kutub'un *cahiyye* ve *cihad* ile ilgili görüşlerine de yer vermiştir. (s. 80-99)

Diğer bir makaleyi değerlendiren yazara göre Paul L. Heck'in amacı, VII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar geçen sürede ortaya çıkan çeşitli cihat anlayışlarının üzerinde durmaktır. Heck, ilk dönem ve klasik literatürde cihadın kısımlarına yer vermiş, belirtmiş ve bununla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Heck, Kur'an'daki cihat kavramının iyi anlaşılması gerektiğini, İslamcı aşırı grupların Kur'an anlayışlarının tespitinin önemli olduğunu ve Kur'an'da cihadın ne anlama geldiğini anlatmıştır. Heck, sufilerin cihad anlayışına değinmiş, ilgili rivayetlerden hareketle cihadın nasıl olması gerektiğini de belirtmiş, Haçlı seferleri ve Moğol istilaları nedeniyle cihat algısının nasıl değişikliğe uğradığını ortaya koymuştur. İbn Teymiyye'nin Moğol saldırılarını Allah'ın Müslümanları sınadığı bir imtihanı olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir. Heck'e göre İbn Teymiyye şeriatin uygulanmasına önem vermiş, İslam tarihinde de görüldüğü üzere ibadet ve cemaat birliğini vurgulamıştır. Cihadın nasıl görülmesi gerektiğine ilişkin görüşünü: "cihad, savaş olarak değil dinin sağladığı ahlaki düzen üzerindeki çabalardır." ifadesiyle ortaya koymuştur. (s. 99-114)

Bir diğer makaleye ilişkin değerlendirmelerde bulunan yazara göre Yahya Michot'un makalesinin ana tezi, İbn Teymiyye'nin yanlış anlaşıldığı ve istismar edildiği şeklindedir. Michot'a göre İbn Teymiyye,

Vehhâbîliğin, Mısır radikal hareketlerinin, Enver Sedat suikastçıları'nın, İhvan-ı Müslimi'nin, Seyyid Kutub'un, Usame b. Ladin ve takipçilerinin referans gösterdiği şahsiyettir. Michot, İbn Teymiyye'nin üslubu, Memlûk yöneticileri, Kalenderiler ve Rafizilere karşı olan yaklaşımını dile getirmiştir. İbn Teymiyye'nin algılanma durumunu ele almıştır. Batılı yazarların İbn Teymiyye'nin "ayırt edici düşünceleri" dediği şeylerle ilgili olarak şunları söylemiştir: "zalim yöneticiye isyanı ve zalim yöneticinin öldürülmesini caiz görmesi, dünyayı dârü'l-küfür ve dârü'l-İslam olarak bölmesi, herkesi tekfir etmesi; bir başka deyişle İslam'ın kabul edilmiş yorumlarının dışında kalan Kalenderî ve Rafizîlerin din anlayışı gibi yapıları tekfir etmesi." nin Batılı yazarlarca yanlış yorumlandığı kanaatindedir. (s. 117)

Michot'a göre hiçbir rasyonel gerekçesi olmadığı halde İbn Teymiyye'nin Moğollarla ilişkili fetvaları İslâmî hareketler tarafından yerel yöneticilere karşı başlattıkları isyanlarda meşruiyet kaynağı olarak görülmüş ve kullanılmıştır. Onların bu tutumu haklı görülmez; çünkü İbn Teymiyye'nin Memlûk hükümdarlarına yönelik görüşleri Sünnî alimlerin görüşleriyle uyumludur. İbn Teymiyye Müslümanların gayrimüslim yöneticilerle olan ilişkilerinde Hz. Yusuf'u örnek olarak görmüştür. İbn Teymiyye Mardin fetvasıyla ilişkili olarak üçüncü bir kategori ortaya koymuştur ki bunu "dârü'l-mürekkeb" olarak adlandırmıştır. Michot, bu fetvada kastedilenlerin Moğollar olduğu yönünde görüş belirtmiştir. Michot'a göre iki farklı İbn Teymiyye tipolojisi vardır. İlki bugünü, ikincisi ise geçmişi yansıtır. İbn Teymiyye'nin diğer bir yönü de eğitime ve ilahi mesajın ulaştırılmasına verdiği önceliktir. Michot, günümüzde İbn Teymiyye'nin görüşlerinin ve verdiği mücadelelerin daha doğru anlaşılmasına için çokça yayına ihtiyaç olduğu kanaatindedir, zira İbn Teymiyye'nin dünya ile ilişkisi çok yönlü ve renklidir. (s. 118-123)

Yazara göre Elizabeth A. Barre İbn Teymiyye'yi örnekler üzerinden tartışmıştır. Barre, 1996 ve 1998'de Üsame b. Ladin'in Amerikalıların öldürülmesi konusunda yayınladığı iki fetvayı hatırlatmıştır. Barre'ye göre Batılı yazarlar Üsame'nin fetvalarında İbn Teymiyye'yi referans aldığı yönünde neredeyse aynı görüştedirler. İbn Teymiyye'nin Moğollara yönelik fetvaları radikal gruplar tarafından karşılık bulmuştur. İbn Teymiyye'nin radikal gruplar üzerindeki etkisi onun siyaset teorisi ve cihadın İslam inancındaki rolü hakkındaki yazılarıdır. Barre,

İbn Teymiyye'nin şeriat ve cihat anlayışına dair görüşlerine de yer vermiştir. Çağdaş radikal grupların İbn Teymiyye'yi ilham kaynağı olarak görmesi Moğolların İslam medeniyeti üzerinde oluşturduğu tehditle Batı medeniyetinin durumu eşdeğerdir. Barre'ye göre İbn Teymiyye din-devlet ayrımı yapmamıştır. Hatta bu ayrımı yapanları uyarmıştır. Barre İbn Teymiyye'yi Batılı yazarların genel eğilimi üzerinden ele almışsa da kendi görüşüne de yer vermiş, İbn Teymiyye'yi farklı kılan düşüncesinin “maslahat ilkesi” olduğunu ifade etmiştir. (s. 125-140)

Bu eser Batı'da inceleme konusu yapılan İbn Teymiyye'nin nasıl algılandığı ve düşüncelerinin nasıl karşılık bulduğunu merak edenler için alternatif bir okuma imkânı sunmaktadır.

İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının Ölçme ve Değerlendirmesinde Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Madde (Yeni Nesil Soru) Kullanımı

The Usage of Skill-based Multiple Choice Items
(New Generation Question) in the Assessment and Evaluation of
Course Achievements in the History of Islamic Sects

Rifat TÜRKEL*

Öz

Bu çalışmanın konusu İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının ölçme ve değerlendirmesinde beceri temelli çoktan seçmeli madde (yeni nesil soru) kullanımıdır. Bu çerçevede çalışmada okuma, matematiksel, fen bilimleri beceri setinden okuma becerileri esas alınmış, İslam Mezhepleri Tarihi ölçme ve değerlendirmesinde bazı okuma becerilerine ait örneklerle çalışma sınırlandırılmıştır. Kalite ve akreditasyon süreçlerinin bir parçası olarak ders kazanımlarının bilgi, beceri ve yetkinlik olarak belirlendiği süreçte yeterlilik

Abstract

The topic of this study is the usage of skill-based multiple choice items (new generation question) in the assessment and evaluation of course achievements in the history of Islamic sects. In this framework, the study was confined to some reading samples in the assessment and evaluation of the History of Islamic Sects, based on reading skills from mathematics and science. As part of the quality and accreditation processes, it is expected that competency-based assessment and evaluation will be carried out in the process where course

* Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye
Associate Professor, Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects, Kütahya, Türkiye / e-Posta: rifat.turkel@dpu.edu.tr / rifatturkel@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

** Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Soru örneklerini inceleyerek uzman görüşünü sunan Milli Eğitim Bakanlığı Ölçme ve Değerlendirme Uzmanı Eray Selçuk'a teşekkür ederim.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
23.12.2022	30.12.2022	31.12.2022
DOI 10.18403/emakalat.1223301		

temelli ölçme ve değerlendirmenin yapılması beklenmektedir. Bu çalışma bu noktada bilgi ve beceri kazanımlarının ölçülmesinde beceri temelli sorular çerçevesinde örnekler sunması boyutuyla önemlidir. Bu çalışmayla İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının ölçme ve değerlendirmesi noktasında beceri temelli çoktan seçmeli maddelere yönelik farkındalık oluşturulması, bu konuda araştırmacılara fikir verilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada doküman inceleme yöntemi kullanılmış, çalışma kamuoyu ile paylaşılmış dokümanlar üzerinden yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ölçme ve Değerlendirme, Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Madde, Yeni Nesil Soru, Okuma Becerileri

acquisitions to be determined as knowledge, skills and competence. This study is important in terms of presenting examples within the framework of skill-based questions in measuring knowledge and skill acquisitions. With this study, it is aimed to raise awareness about skill-based multiple-choice items in terms of measurement and evaluation of course achievements in the History of Islamic Sects and to give an idea to researchers on this subject. In this study, document review method was used as a method, by examining documents shared with the public.

Keywords: The History of Islamic Sects, Measure and Assessment, Skill-Based Multiple Choice Item, New Generation Question, Reading Skills

Giriş

Türkiye, 2000 yılında yayımlanan Lizbon Strateji hedefleri ile bir yıl sonra katıldığı Bologna Süreci kapsamında yükseköğretim alanında ulusal yeterlilikler çerçevesi geliştirme çalışmalarına başlamıştır. Bu çalışmalarla eğitim sistemi içerisinde yer alan herhangi bir yükseköğretim derecesini başarı ile tamamlayan bir öğrencinin neleri bilebileceği, neleri yapabileceği ve nelere yetkin olacağını ifade eden yeterlilikler ile bu yeterliliklerin birbirleriyle bağlantısının açıklanması, ulusal ve uluslararası paydaşlar tarafından tanınan yeterliliklerin belirli bir sisteminin kurulması, bu sistem aracılığıyla yeterliliklerin ve kazanımların açıklanması ve bunların birbirleriyle olan ilişkisinin oluşturulması amaçlanmıştır.¹

Diğer taraftan Türkiye’de dış değerlendirme ve akreditasyon süreçlerini yürütmek üzere kurulmuş olan Yükseköğretim Kalite Kurulunun (YÖKAK) değerlendirme ölçütleri arasında program amaçları ile program çıktılarının belirlenmesi, bunların Türkiye Yükseköğre-

¹ T.C. Yükseköğretim Kurulu, “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi” (Erişim 9 Eylül 2022), <http://www.ttyc.yok.gov.tr/?pid=10>.

tim Yeterlilikler Çerçevesi (TYYÇ) ile uyumlu olması, çıktıların öngörülen bilişsel, duyuşsal ve deviminimsel düzeyinin belirtilmesi, program çıktılarının kazandırılma eylem planlarının belirlenmiş olması konuları bulunmaktadır.² Ayrıca ölçütlerde ders kazanımlarının bilişsel, duyuşsal ve devinimsel seviyelerinin belirlenmesi, kazanımların güvence altına alınması amacıyla izleme planlarının yapılması ve bu kazanımların program çıktılarıyla eşleştirilmesi istenilmektedir.³ Bir başka alt ölçütte ise ölçme ve değerlendirme uygulamalarının ders kazanımları ve program çıktılarıyla ilişkilendirilmesi beklenmektedir.⁴

İlahiyat ve İslami ilimler programlarının akreditasyon faaliyetlerini ulusal ve uluslararası alanda yürüten İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA), akreditasyon sürecindeki programlardan program çıktılarını belirlemesini, program çıktılarını destekleyen ders kazanımlarının tespit edilmesini, bu kazanımların bilgi, beceri ve yetkinlik seviyelerinin belirtilmiş olmasını istemektedir.⁵ Ayrıca bu kazanımların güvencesi olarak yeterlilik yani bilgi, beceri ve yetkinlikleri ölçen bir ölçme ve değerlendirme sisteminin kurulmasını talep etmektedir.⁶

Bu çerçeveden ele alındığında İlahiyat ve İslami ilimler programlarının müfredatlarında yer alan İslam Mezhepleri Tarihi derslerinin de program çıktılarını destekleyecek şekilde ders kazanımlarının belirlenmesi, bu kazanımların bilgi, beceri ve yetkinlik seviyelerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu durumda kazanımların güvencesi konusu gündeme gelmektedir. Buna göre program yetkilileri kazanımların güvencesi olarak, kazanımların bilgi, beceri ve yetkinlik seviyelerine göre nasıl ölçülebileceğine dair bir ölçme ve değerlendirme sistemi kurmalıdır. Aynı şekilde İslam Mezhepleri Tarihi öğretim elemanları da ölçme ve değerlendirmelerinde bilgi, beceri ve yetkinlikleri ölçen mekanizmalarını oluşturmalıdır.

² Kurumsal Dış Değerlendirme, Akreditasyon ve İzleme Programları Kılavuzu Sürüm 3.0, Yükseköğretim Kalite Kurulu (2022), Alt Ölçüt B.1.1.

³ KDDAİ, Alt Ölçüt B.1.3.

⁴ KDDAİ, Alt Ölçüt B.2.2.

⁵ Dereceli Değerlendirme Anahtarı (RUBRİK), İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2021), Alt Ölçüt B.1.2, B.1.3.

⁶ İAA Rubrik, Alt Ölçüt B.1.6.

Kalite ve akreditasyon süreçlerinde programlardan beklenen yeterlilik temelli ölçme ve değerlendirme sistemin bir parçası olarak kazanımların da ölçülmesi ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada İslam Mezhepleri Tarihi kazanımlarının ölçülmesinde beceri temelli çoktan seçmeli soruların (yeni nesil soru) kullanılmasına dair farkındalık oluşturulması amaçlanmıştır. Kapsam olarak beceri temelli çoktan seçmeli sorular esas alınmış, becerilerin tamamı ile ilgili değil, okuma becerileriyle ilgili madde örneklendirmeleri yapılmıştır.

1. Beceri Temelli (Yeni Nesil) Çoktan Seçmeli Madde Nedir?

TYYÇ’de bilişsel yeterlilikler kapsamında bilgi, beceri ve yetkinlikler bulunmaktadır. Yükseköğretimde bilgi, bir öğrencinin alanındaki güncel bilgileri içeren ders kitapları, uygulama araç-gereçleri, diğer kaynaklar, araştırma, gözlem, inceleme ve uygulama ile elde ettiği ileri düzey gerçeklerdir.⁷ Beceri, öğrencinin bilişsel ve uygulama alanında edindiği ileri düzeydeki bilgileri kullanarak verileri yorumlayabilme ve değerlendirebilme, sorunları tanımlayabilme, analiz edebilme, araştırmalara ve kanıtlara dayalı çözüm önerileri geliştirebilme yeteneğidir.⁸ Yetkinlik ise bilgi ve beceriyi içine alacak şekilde daha karmaşık sorunları çözebilme yeteneğidir.⁹ Beceri temelli demek bilgiyi kullanma süreci demektir. Beceriler dayanıklı olup uzun bir süreç içerisinde oluşurlar. Dolayısıyla bilgi kısa süre içerisinde unutulurken, becerilerin değişimi uzun bir süreçte gerçekleşmektedir. Diğer taraftan beceriler herhangi bir kapsamla ilişkilendiremezler. Dolayısıyla İslam Mezhepleri Tarihi dersi dâhil bütün derslerin içerisinde kazandırılabilirler. Ayrıca becerilerin bilişsel yapılarla bağlantısı onları gözlenebilir ve ölçülebilir kılmaktadır.

Madde belirli bir amacı, kapsamı olan ve bir davranışı harekete geçirmeye çalışan özelleşmiş sorudur. Maddeler üzerinde güçlük düzeyi, ayırt ediciliği gibi alanlarda istatistiksel işlemler yapılabilir. Kazanımların ölçülmesi ve değerlendirilmesi noktasında maddeler yani

⁷ T.C. Yükseköğretim Kurulu, “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi 6. Düzey (Lisans Eğitimi) Yeterlilikleri” (Erişim 15 Kasım 2022).

⁸ T.C. Yükseköğretim Kurulu, “TYYÇ 6. Düzey Yeterlilikleri”.

⁹ Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü, “Eray Selçuk İle Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Maddelere Geçiş Süreci”, *Youtube* (Erişim 27 Kasım 2022), 04:01:00-06:41:00

sorular uyarıcı konumunda olup, bireye veya öğrenciye sunulduğunda onlarda bir davranışa sebep olur. Bu davranışın gözlemlenmesi sonucunda öğrencinin beceriye sahip olup olmaması, kazanımı elde edip etmediği noktasında karar verme durumu ortaya çıkar. Dolayısıyla madde öğrencinin beceri, kazanım ve çıktıları kazanıp kazanmadığını ortaya çıkarma boyutuyla önem arz etmektedir.

Beceri temelli çoktan seçmeli madde bilişsel becerileri ölçen, durum, yönerge, doğru cevap ve çeldiricileri içeren sorulara verilen isimdir. Buna göre beceri temelli çoktan seçmeli maddelerde ilk önce becerileri ölçecek formatta olmalı, ardından yapısal olarak bazı özellikleri içermelidir. Buna göre beceri temelli çoktan seçmeli maddelerde yapısal olarak maddeye bir senaryo veya durum ile başlanmalıdır. Verilen senaryo sorunun çözümüne katkı sunacak olan, gerçek hayatla ilişkilendirilebilen bir senaryo veya durum olmalıdır. Bu bölümde kullanılmış olan tablo, grafik, formül, sembollerin açıklaması ve örnekler verilmelidir. Böylece öğrenciye unutmış olabileceği bazı bilgilerin kendisine sunulduğu mesajı verilir. Senaryo veya durumun ardından maddenin kendisine sunulacağı kişiden beklenen davranışları içeren görseller veya yazılı metinlerin yer aldığı yönerge kısmı oluşturulmalıdır. Beceri temelli maddelerin diğer çoktan seçmeli sorulardan farklılaşması bu kısımda oluşmaktır. Yönerge, ilgili bir kazanıma bağlı olarak bir beceriye dönük ve ölçülebilir bir yapıda olmalıdır. Yönerge kısmından sonra seçenekler verilmelidir. Seçenekler iki kısımdan oluşur. Birincisi doğru cevap, ikinci olarak ise çeldiricilerdir. Çeldiriciler doğru cevaba yakın olan, bilmeyen öğrenci için doğru görünen, bilen öğrencilerin ayırt edebildiği özellikte olmalıdır.¹⁰

¹⁰ Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü, “Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Maddelere Geçiş Süreci”, 11:29:00-14:50:00.

Madde Örneği:

Aşağıda İslam Mezhepleri Tarihi'nin tanımı verilmiş, bazı bölümler boş bırakılmıştır.

Durum

Geçmişte ve günümüzde ---- ve itikadî gayelerle vücut bulmuş “İslam Düşünce Ekolleri” diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, ----, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri ve İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde ---- metotla ve tarafsız gözle inceleyen bir bilim dalıdır.

Yönerge

Buna göre, yukarıdaki tanımın doğru bir şekilde tamamlanabilmesi için boşluklara gelmesi gereken bilgiler sırasıyla aşağıdakilerin hangisinde doğru verilmiştir?

- a) siyasi- teşekkül süreçlerini- betimleyici
- b) itikadi- teşekkül süreçlerini- tasviri
- c) siyasi- gelişim süreçlerini – betimleyici
- d) fikhî- teşekkül süreçlerini- betimleyici
- e) siyasi- gelişim süreçlerini- betimleyici

Doğru Cevap

Çeldiriciler

2. Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Maddelerin Teknik Özellikleri

Beceri temelli çoktan seçmeli maddelerin yapısal özellikleri yanında teknik özellikleri de bulunmaktadır.¹¹ Buna göre;

- Maddenin dili açık ve anlaşılır olmalıdır. İmla kurallarına uygun, sınıf seviyesinde olmalıdır.
- Madde bilimsellik bakımından doğru olmalıdır.
- Madde içerisinde gereksiz şekil vs. olmamalıdır.
- Bir olayla ilişkilendirilen maddelerde olay gerçek yaşamla ilişkili olmalıdır. Yani durum gerçek yaşamın içerisinde veya gerçek yaşamda karşılaşılabilecek bir durum olmalıdır.

¹¹ Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü, “Eray Selçuk İle Beceri Temelli Ölçme Değerlendirme ve Soru Oluşturma Teknikleri”, *Youtube* (Erişim 25 Kasım 2022), 28:11:00-01:30:31.

- Maddelerin durum bölümleri örtük hatalı mesajlar (bireylerin seviyesine uygun olmama, bir ırkı, cinsiyeti veya toplumu olumsuz etkilemesi, bir gruba avantaj veya dezavantaj sağlaması) içermemelidir.
- Maddelerin durum ve yönerge bölümleri gereğinden fazla cümle ya da ifade içermemelidir.
- Olasılık ifade eden ifadeler (Bazen, bazı, nadiren, olabilir vb.) maddelerin durum ve yönerge kısımlarında bulunmamalıdır.
- Soru-madde kökü veya seçenekleri içerisinde cevabın bilinmesini sağlayacak belirti özellikli ifadeler bulunmamalıdır.
- Seçeneklerde birbirinin zıttı olan durumlar bulunmamasına dikkat edilmelidir.
- Hepsi ve Hiçbiri ifadelerini seçeneklerde dikkatli kullanmalıdır. Diğer seçeneklerin kapsama uygun olmasına dikkat edilmelidir.
- Soru cümlesi anlam bakımından ve yapısal olarak olumsuzluk içeren veya madde kökünde güçlendirilmesi, vurgulanması gereken ifadenin altı çizilmeli veya koyu renkle yazılmalıdır.
- Seçeneklerde birbirinin tekrarı ifadeler bulunmamalı, bu ifadeler kullanılması gerekiyorsa soru kökünde zikredilmelidir.
- Yeterli çeldirici bulunamadığı durumlarda soru öncüllü soru haline getirilebilir.
- Ortak köklü maddelerde üçten fazla madde yazılmamalı, maddeler bir bütün halinde görülmelidir. Maddeler köke bağlı olarak birbirinden bağımsız cevaplanabilmelidir.
- Madde seçenekleri yaş grubuna uygun olarak büyükten küçüğe, küçükten büyüğe dizilmelidir.
- Şekil, grafik veya tablo içeren maddelerde kökten önce kısa bir açıklama getirilmelidir.
- Madde kökü içerisindeki bir açıklama ya da alıntılama açık renkte ve tırnak içinde yazılmalıdır.
- Seçenekler arasında uzunluk dengesine dikkat edilmelidir. Seçeneklerin dizilişinde büyükten küçüğe, küçükten büyüğe ilkesine uyulmalıdır.
- Madde kökünde boş bırakılan yerler yan yana kesikli dört çizgi ile gösterilmeli ve sonuna uygun noktalama işareti konulmalıdır.

3. Beceri Temelli (Yeni Nesil) Soru Örnekleri

Literatüre bakıldığında becerilerin okuma, matematiksel ve fen bilimleri becerileri şeklinde kategorik ayrıma tutulduğu, bu becerilerin alt becerilere sahip olduğu görülmektedir. Beceriler kalıpsal bir özelliğe sahip olmadığı için İslam Mezhepleri Tarihi kazanımlarının daha çok bilgi ve beceri nitelikli kazanımlarının bu becerileri içeren sorularla ölçme ve değerlendirmesi yapılabilir. Burada İslam Mezhepleri Tarihi dersi ile ilgili bazı okuma becerilerini de içerecek şekilde soru örneklerini sunulmaya çalışılmıştır.

3.1. Görsel Okuma Becerisi

Görsel okuma becerisini ölçen maddeler ile metnin görsellerinden yola çıkarak içerik tahmininde bulunma; grafik, tablo, çizelge, şema, harita, kroki vb ile sunulan bilgileri anlama ve yorumlayabilme, bilgisayar, akıllı telefon ve tablet gibi çoklu medya kaynaklarından elde edilen bilgi ve haberlerin doğruluğunun sorgulanması yapılabilir.

Örnek Soru:

Aşağıda İbadiler ile ilgili bir harita bulunmaktadır.



Buna haritaya göre İbadilikle ilgili;

- I- İbadilik Basra'da doğmuştur
- II- Günümüzde Umman, Cezayir, Tunus ve Libya'da İbadiler yaşamaktadır.
- III- İbadiler Basra'da kendileri için yaşam şartlarının kötüleşmesi üzerine Cezayir, Libya gibi ülkelere göç etmişlerdir
- IV- İbadiler Tunus'ta daha çok başkent Tunus'ta çoğunluk olarak yaşamaktadırlar.

Çıkarımlarından hangisine/hangilerine ulaşamaz?

- a) I b) I-II c) III d) III-IV e) IV

3.2. Akıcı Okuma Becerisi

Örnek Soru:

Ela ile Hatice İslam Mezhepleri Tarihi dersini kitaptan çalışırken İslam'dan önce Araplar arasında yer alan bir anlayışın Cebriyye'nin ortaya çıkışında etkisinin olduğundan bahseden bir metin okumaktadırlar. Metnin içerisinde şöyle bir ifade geçer:

Bu anlayışa göre Tanrının yaratmanın ardından yarattığı varlıkla ilişkisini kestiği ifade edilmektedir. Çünkü onlara göre Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar." Ca-siye 45/24 ayeti bunun delilidir.

Buna göre;

Ela ile Hatice'nin aşağıdakilerden hangisinden bahsettiği söylenebilir?

- | | | |
|--------------|--------------|---------------|
| a) Kaderiyye | b) Maniheizm | c) Zerdüştlük |
| d) Yahudilik | e) Dehriilik | |

3.3. Söz Varlığını Zenginleştirme Becerisi

Bu beceri türünde okunmakta olan bir metindeki kelime veya kelime gruplarının cümle içerisinde ifade ettiği anlamı bilme; deyim veya atasözlerinin metne katkısını belirleme durumu söz konusudur.

Örnek Soru:

İslam Mezhepleri Tarihi dersinde dersin öğretim üyesi, bazı mezhep mensuplarının tarihi süreç içerisinde yaşadığı bazı olayların onların üzerinde derin bir etki bıraktığını belirttikten hemen sonra “Şi-iler için Kerbela hangi anlamı ifade ediyorsa bunlar için de Nehrevan o anlamı ifade eder.” demiştir.

Buna göre, Altı çizili cümle esas alındığı takdirde Öğretim üyesi derste hangi mezhepten bahsetmektedir?

- | | | |
|--------------|-------------|-----------|
| a) Mutezile | b) Cebriyye | c) Mürcie |
| d) Haricilik | e) Haşviyye | |

3.4. Anlam Kurma Becerisi

Anlam kurma becerisi ise metnin ana fikrini, yardımcı fikrini bulma, metinde yer alan sorunları ve çözüm yollarını, yönlendirici ifadeleri bulma, metnin öncesi ile sonrası ile ilgili kurgular yapabilme becerisidir.

Örnek Soru:

Aşağıda DAES’e ait bazı bilgiler bulunmaktadır.

Onlara göre Nisâ suresinin 77. ve 97. Ayetleri gereğince, darü'l-İslama hicret edip onların devletlerinin himayesine girmek ve biat edip İslam devleti emrinde cihada katılmak farz kabul edilmektedir. Bu farzı yerine getirmeyen kişi, grup ve cemaatler asidirler ve bu nedenle kendileriyle savaşılr. Kendi vatanlarının haricindeki ülkeler ise darü'l-küfürdür.

Buna göre yukarıdaki DAES'e ait görüşlere aşağıdaki Harici fırkalardan hangisinin görüşleri daha çok benzemektedir?

- a) İbaziyye b) Ezarika c) Necedat
d) Sufriyye e) Beyhesiyye

3.5. Eleştirel Okuma Becerisi

Eleştirel okuma becerisi, metin içerisinde yer alan örnek, ayrıntı ve açıklamalardan yola çıkarak metni yorumlama; metinleri birbiriyle karşılaştırabilme ve değerlendirebilme, metindeki çelişkili ve tutarsız ifadeleri belirleme becerisi olarak bilinmektedir.

Aşağıda tabloda Harici fırkalara ait bazı görüşler bulunmaktadır.

Muhaliflerin malları savaş durumu dışında ganimet sayılamaz.
Muhaliflerin çocuklarını ve kadınlarını öldürmek caizdir.
Kendileriyle savaşmayan Müslümanların kanını dökmek haramdır.
Küfür, nimet küfrü ve Allah'ı inkâr küfrü olarak iki kısma ayrılır.
Şirk; şeytana taat, putlara ibadet olarak ikiye ayrılır.

Buna görüşlere göre Harici fırkalarla ilgi aşağıdakilerden hangisine ulaşamaz.

- a) Hariciler muhalifler hakkında hüküm verme konusunda aynı görüşte değildirlir.
b) Bazı Harici fırkalar küfrün kapsamı konusunda farklı düşünmektedir.
c) Genel olarak Harici fırkalar muhaliflere karşı ılımlı görüşlere sahiptir.
d) Haricilerin tamamı şirk konusunda ortak fikre sahip değildir.
e) Harici fırkalar genel olarak iman ve buna bağlı küfür, şirk gibi hususlarda görüş belirtmişlerdir.

Sonuç

Bu çalışmada beceri temelli çoktan seçmeli maddelerin (yeni nesil soru) İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının ölçme ve değerlendirilmesinde kullanımına yönelik farkındalık oluşturulması, araştırmacıların bu konu üzerinde düşünmelerinin sağlanması hedeflenmiştir. Bu kapsamda gerek TYYÇ, gerek YÖKAK ile İAA'nın dış değerlendirme ve akreditasyon ölçütleri değerlendirildiğinde İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının bilişsel seviyelerini de içerecek şekilde bilgi, beceri ve yetkinlik olarak tespit edilmesi gerekmektedir. Bu durumda yine ölçütler arasında yeterlilik temelli ölçme ve değerlendirme beklenmekte, bu durum kazanımların güvencesi olarak görülmektedir. Bu çalışmada ele alınan beceri temelli çoktan seçmeli maddelere ait hazırlanan örneklendirmelere bakıldığında ve becerilerin kapsamdan bağımsız olduğu düşünüldüğünde beceri temelli çoktan seçmeli maddelerin İslam Mezhepleri Tarihi ölçme ve değerlendirilmesinde kullanılabileceği düşünülmektedir. Çünkü beceri türlerinin birçoğunda ders ile ilgili soruların hazırlanabildiği görülmüştür. Ayrıca bu kullanımın sadece okuma becerileriyle sınırlandırılması düşünülmemelidir. Dolayısıyla başka çalışmalar kapsamında matematiksel ve fen bilimleri becerilerine ait sorulara yönelik çalışmalar da yapılabilir. Ayrıca bu beceri türlerinden farklı olarak İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları içerisinde dersin kendine özgü becerilerinin de tespit edilmesi, bu becerilerin ölçme ve değerlendirmesine yönelik çalışmalar yapılabilir. Yine kazanımlar bilgi, beceri ve yetkinlik olarak tespit edilmelidir.

Kaynakça

İAA Rubrik, Dereceli Değerlendirme Anahtarı (RUBRİK). İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2021). Erişim 5 Ekim 2022. <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-dereceli-degerlendirme-anah-tari/>

Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü. "Eray Selçuk İle Beceri Temelli Çoktan Seçmeli Maddelere Geçiş Süreci". *Youtube*. Erişim 27 Kasım 2022. <https://youtu.be/Dat4TzIlZyc>

Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü. "Eray Selçuk İle Beceri Temelli Ölçme Değerlendirme ve Soru Oluşturma Teknikleri". *Youtube*. Erişim 25 Kasım 2022. <https://youtu.be/e5S88e97iR4>

T.C. Yükseköğretim Kurulu. “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi”. Erişim 9 Eylül 2022. <http://tyyc.yok.gov.tr/>

T.C. Yükseköğretim Kurulu. “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi 6. Düzey (Lisans Eğitimi) Yeterlilikleri”. Erişim 15 Kasım 2022. <http://tyyc.yok.gov.tr/>

KDDAİ, Kurumsal Dış Değerlendirme, Akreditasyon ve İzleme Programları Kılavuzu Sürüm 3.0. Yükseköğretim Kalite Kurulu (2022). Erişim 1 Aralık 2022. https://yokak.gov.tr/Common/Docs/KidrKlavuz1.4/KDDAI_Kilavuzu%20S%C3%BCr%C3%BCm%203.0.pdf