

marife

bilimsel birikim

yıl : 8 sayı :3 kış 2008

İçindekiler / contents

editörden ♦ 7

makaleler

ON İKİNCİ İMAM'IN GAYBETİ FİKRİNİN ORTAYA ÇIKIŞI
"THE OCCURRENCE OF TWELFTH IMAM'S OCCULTATION (GHAYBA) IDEA"

Cemil HAKYEMEZ ♦ 9

ZEYDİYYE-CA'FERİYYE ARASINDA KIRILMA NOKTASI
-İMAMLARIN MASUMİYETİ MESELESİ VE MASUMİYET
İNANCININ ZEYDİ USÛLÜNE TESİRİ-
BREAKING POINT BETWEEN ZAYDIYYA AND JA'FARIYYA -ISSUE OF INFALLIBILITY OF
THE IMAMS AND THE EFFECTS OF THE CREED OF INFALLIBILITY ON ZAYDIYYA'S
METHODOLOGY

Fatih YÜCEL ♦ 27

İMAMET NAZARİYESİNİN
CA'FERÎ FIKHI ÜZERİNDEKİ TESİRLERİ
THE EFFECTS OF THEORY OF IMAMATE ON THE JA'FARI FİQH

Metin BOZAN ♦ 49

CA'FERİLİKTE MUT'A VE ONA KARŞI SÜNNÎ DURUŞ
LEGITIMACY OF MUT'A MARRIAGE IN JA'FARIYA AND THE SUNNÎ STAND AGAINST IT

Saffet KÖSE ♦ 75

İMÂMİYYE Şİ'ASİ'NİN KIRAAT ve "AHRUF-İ SEB'A" ANLAYIŞI
THE IMAMI-SHI'ITE CONCEPTION OF THE SET OF READING (QIRÂ'A) AND THE SEVEN
LETTERS (AL-AHRUF AS-SAB'A)

Mustafa ÖZTÜRK ♦ 121

TÜRKİYE SELÇUKLULARI DÖNEMİNDE ANADOLU'DA Şİ'İLİK SORUNU
THE QUESTION OF SHIISM IN ANATOLIA DURING THE PERIOD OF TURKEY SELJUKS

Seyfullah KARA 155

Şİ'İLİĞİN İRAN TOPRAKLARINDA EGEMENLİĞİ:
SAFEVİLER ÖNCESİ ARKA PLAN VE SAFEVİ DÖNEMİ Şİ'İLEŞTİRME
POLİTİKALARI

THE DOMINANCE OF SHIISM IN IRAN: THE PRE-SAFAWID BACKGROUND AND THE
SAFAWID SHIITIZATION POLICIES

Doğan KAPLAN ♦ 183

ALEVİLİĞİN NELİĞİ ve Şİ'İLİK (CAFERİLİK) İLE İLİŞKİSİNİN ÇERÇEVESİ
ALEWISM AND THE FRAME OF RELATIONS BETWEEN ALEWISM AND SHI'A
(CA'FERIYYA/ ITHNĀ'ASHARIYYAH')

Cenk ÜÇER ♦ 205

ALİ-FÂTİMA EVLÂDI ARASINDA BİLGİ İSNÂDI

(İlk üç asır)

ISNÂD AMONG THE CHILDREN OF ALI-FATİMA (FIRST THREE CENTURIES)

Gülgün UYAR • 239

KLASİK DÖNEM Şİİ KAVRAMLAŞMA SÜRECİNDE

ŞİİRİN TAŞIYICI ROLÜ

THE ROLE OF POETRY AS A MEDIUM IN THE FORMATION OF THE SHIA TERMINOLOGY
IN THE CLASSICAL PERIOD

Kadri YILDIRIM • 259

SÜNNÎ BİR TARİKATIN ŞİİLEŞEN KOLLARI:

KÜBREVİYYE-ŞİİLİK İLİŞKİSİ

THE SHI'TIZATED BRANCHES OF A SUNNI ORDER: KUBRAWIYYA-SHI'ISM RELATIONS

Süleyman GÖKBULUT • 285

ŞİA'NIN DÖRT MUTEBER RİCÂL KİTABI

THE FOUR MOST FAMOUS AND RELIABLE WORKS OF SHIITE ISLAM ON THE SCIENCE
OF AL-RIJAL

Abdullah KARAHAN • 309

OSMANLI KADISI/MÜDERRİSİ MARUF B. AHMED'İN İMÂMİYYE

ŞİASINA ELEŞTİRİLERİ

THE OTTOMAN QADI MAROOF B. AHMAD'S CRITIQUE TO IMAMIYYA

Adem ARIKAN • 331

HİCRİ DÖRDÜNCÜ/BEŞİNCİ ASIRDA

İMÂMİYYE-HANEFİ POLEMİĞİNE BİR ÖRNEK

"Şeyh el-Müfid'e ait el-Mesâ'ilu's-Sâgâniyye İsimli Risâle"

AN EXAMPLE OF IMAMIYYA-HANAFI POLEMIC IN FOURTH-FIFTH CENTURY OF HIJRA

Treatise of al-Masail al-Sâgâniya by Saykh al-Mufid

Ahmet Hamdi FURAT • 349

MUHAMMED EBÛ ZEHRE'NİN KÜLEYNÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

MUHAMMAD ABU ZAHRA'S CRITICISMS OF KULAYNI

Mehmet EREN • 367

ŞİA FIKHİNDA AKIL VE GELENEK - GENEL BİR BAKIŞ -

Hüseyn Müderrisi (Hossein Modarressi) / Çev.: Necmeddin GÜNEY • 403

SUFİLERİN ERKÂNI VE BUNLARIN ŞİİLİKLE BENZERLİĞİ

Kâmil Mustafa ŞEYBÎ / Çev.: Ali ÇOBAN • 417

es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'

Betül GÜÇLÜ • 439

Nazariyyetu's-sünne fi'l- fikri'l-İmâmiyyi's-Şi'i' (et-Tekevvin ve's-sayrûra)

Ömer Özpınar • 442

"Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu"

Ahmet Küçük • 450

KERBELÂ'DA ON GÜNLÜK MUHARREM

S. M. Tefvik • 459

sayı editöründen

Marife Bilimsel Birikim, Oryantalizm, Mutezile, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Beyt, Oksidantalizm ve Mevlânâ gibi önemli özel sayılardan sonra, tarih sahnesine çıkışından günümüze kadar gelebilen ve günümüzde İslam Dünyasında önemli bir yer işgal eden Şîa'yı konu edinen özel sayısı ile okurlarının karşısına çıkmaktan onur duymaktadır.

Şîa, Arapçada “ş-y-‘a” kökünden türemiş olup, sözlükte “taftar”, “yardım” ve “fırka” anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da ve hadislerde ve ilk dönem tarihi ve edebi kaynaklarda bu anlamlarda kullanılmış bir kelimedir. Terim olarak ise Hz. Ali taraftarlığını yapan, ona yardım eden ve onun diğer sahabîlerden üstün olduğunu savunan, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da imametin-hilafetin onun hakkı olduğuna; ondan sonraki imamların-halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan ve bunun da nassla sabit olduğunu iddia edenlere verilen genel isimdir. Bu oluşumun mezhep haline dönüşmesi, Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere ortaya çıkan Tevvâbûn hareketiyle başladığı genel kabul gibidir.

Şîa, tarihi süreç içinde ortaya çıkışından itibaren Zeydiyye gibi Ehl-i Sünnete yakın duran koldan başlayarak, İmâmiyye ile devam eden ve Hz. Ali ile ondan sonra gelen imamların ilahlığını iddia eden aşırı kollara varıncaya kadar pek çok gruplara ayrılmıştır.

Yine Şîa, tarihte Büveyhîler gibi sultanlık, Yemende Zeydî İmamlık, Fatımîler, Safevîler ve günümüzdeki İran İslam Cumhuriyeti gibi devletleri kurma başarısı gösteren ve bugün de gerek buldukları coğrafyalarda, gerekse de dünya siyasetinde etkinliklerini sürdürerek adından sıkça söz ettiren bir mezheptir.

Aynı zamanda itikadî, fikhî ve siyasî alanda kendilerine özgü fikirleri bulunan, özellikle de sünnet konusunda gerek metin gerekse ricâl sahasında Ehl-i Sünnetten ayrı olarak kendilerine has metinleri/literatürü olan bir mezheptir.

Marife, Ehl-i sünnetten sonra bu kadar etkin olan bir mezhebi kapak konusu yaparak farklı yönlerden ele alınıp incelenmesine katkıda bulunmak istemiştir. Ancak böylesine geniş bir konunun her yönü ile incelendiğini ifade etmek mümkün değildir. Bu alandaki araştırmalara katkıda bulunduğunu ümit etmektedir.

Sizleri Marife'nin Şîa Özel Sayısı ile baş başa bırakıyor, saygılarımı sunuyorum.

Seyit Bahçivan

ON İKİNCİ İMAM'IN GAYBETİ FİKRİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Cemil HAKYEMEZ*

ÖZET

"On ikinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı" isimli makalemiz, üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde gaybetin Müslümanlar arasındaki ilk tezahürleri ve ilk gaybet iddiaları ele alınmıştır. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin gaybeti iddiaları ile başlanılan birinci kısım, Yahya b. Ömer'in gaybetinin halk tabanında çok yaygın olarak dillendirildiği dönemle sona erdirilmiştir. Şîa'da gaybet düşüncesiyle ilgili en önemli gelişme, Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölümüyle birlikte yaşanmıştır. Bu konuyu ele aldığımız ikinci kısımda, ilk olarak Hasan el-Askerî öncesi siyasi durum özetlenmiş ve sonra da onun vefatının ardından Şîa içerisinde ortaya çıkan bölünmelere değinilmiştir. Daha sonra Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında bir oğlunun varlığıyla ilgili tartışmalara geçilmiştir. Son bölümde ise, On ikinci İmam Muhammed Mehdi'nin gaybeti ve gaybet fikrinin İmâmiyye Şîasıyla birlikte bir inanç esası haline gelişi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gaybet, Şîa, İmâmiyye, Mehdi, On ikinci İmam.

"THE OCCURRENCE OF TWELFTH IMAM'S OCCULTATION (GHAYBA) IDEA"

Abstract: The article is consist of three parts. In the first part, the first occultation allegations among muslims were put on the agenda and its appearances were taken up. First part which is begun with Muhammad b. Al-Hanafiyya's occultation's allocations was ended with the period in which Yahya b. Umar's occultation thought is alleged pervasively. In the Shia the most important development concerned with occultation thought was experienced with the death of eleventh imam Hasan al-Askari. In the second part in which we dealt with this issue, firstly political situation before Hasan al-Askari was outlined and then was touched to the seperations which appeared after his death among Shi'ites. The third part is allocated to the Muhammad Mahdi's occultation and this issue was come in occultation idea's transformation to a complete faith together with Imamite Shi'ites.

Keywords: Occultation, Shia, Imamiyyah, Mahdi, Twelfth Imam.

GİRİŞ

Gaybet, kelime olarak "ğâbe"nin mastarı olup, yalnızlık, uzak kalma hali ve görünememe gibi anlamlara gelir. Bu kavram özellikle Şîi fırkalar tarafından kul-

* Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: chyemez@gmail.com

lanılmış olup, liderlerinin ölmeyip gözden kaybolduğu ve hayatlarının, kıyamet sahnelerini başlatmak için uzatıldığı bir durum olarak ele alınmıştır.¹

İmâmiyye'ye göre imamet inancından söz edebilmek için iki esas gerekmektedir. Birincisi imamın nasla tayini, diğeri ise sonuncusunun gaybete gittiği iddia edilen on iki masum imama inanmak. İmâmiyye'yi diğeri Şîî fırkalardan ayıran en temel özellikler bunlardır. Biri olmadan böyle mezhepten söz edilemez.

Nas ilkesinin benimsendiği ilk dönem Şîîleri arasında İmâmî görüntüsü veren şahıslar olmasına rağmen, "on iki imam" şeklinde bir biçimlenme söz konusu değildi. Zira 260/874 sonrası On birinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölmesi ve On ikinci İmam'ın gaybete gittiği iddiasına kadar böyle bir oluşum mümkün olmamıştır. Yani İmâmiyye mezhebinin geliştiği siyasî ve fikrî hareketliliğin vuku bulması 290/903'ü yıllarda olmuştur.² IV/X. asrın ikinci yarısında ise İmâmiyye akidesi ılımlı Şîîlerce büyük oranda kabul edilmiş ve sonuçta rakip Şîî zümrelerin çoğunluğu ortadan kaybolmuştur.

Müslümanlar Arasında İlk Gaybet İddiaları

Fırkalar içerisinde en çok parçalanıp kollara ayrılanı olan Şîa, liderlerinden her birinin hayatında ve ölümlerinin ardından imamet konusunda ihtilâfa düşmüştür. Bir imamın ölüp halefinin tanındığı her bir devirde liderlik konusunda sorun çıkmış; ölen imamın taraftarlarından bir kısmı, imamın oğulları veya kardeşlerinden birinin imametini benimseme yoluna giderken bazıları da imamın ölmemiş olup gaybete olduğunu iddia ederek onun dönüşünü beklemişlerdir. Bu problemler neredeyse hiç birisi üzerinde ittifak edilmeden gelecek imamın seçilmesiyle çözümlenmiştir. İsmailîlerin durumu hariç Şîa'nın büyük kısmı, sonunda İmâmiyye veya İsnâşeriyye çatısı altında tek bir çizgide birleşmiş, muhalifleri ise zamanla varlıklarını büyük oranda kaybetmişlerdir.³

Müslümanlar arasında, kendisine kutsal nitelikler atfedilen bir kişinin gizlenmesi anlamındaki gaybet öğretileriyle ilk karşılaşılması, mevali arasında yayılan Keysaniyye ile birlikte olmuştur. O dönemde henüz küçük çaplı bir grup olan Keysaniler,⁴ Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin Radvâ dağında yetmiş sene gizli kaldıktan sonra ortaya çıkarak iktidarı ele geçireceğini ve Beni Ümeyye'den kendilerine zulmedenleri öldüreceğini iddia etmişlerdi.⁵ Bundan sonra hemen hemen tüm Şîî gruplar, imamlarının ölmediği, vefatlarının zahirde olduğu, yakında geri dönüp düşmanlarından intikam alacağı fikrini ileri sürmüşlerdir.⁶ Zamanla

¹ Krş. Crow Douglas S., "Ghaybah", *Encyclopedia of Religion*, V, 540; E. Ruhi Fıglalı, "Gaib", *DİA*, XIII, 292; Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII, 410.

² Krş. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 80.

³ Marshall C.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 339.

⁴ Abdülaziz ed-Dürî, "Abbasî Propagandası Sürecinde ve Abbasîlerin İlk Asrında Mehdi Tasavvuru", çev. M. Bahaüddin Varol, *İSTEM*, Sayı. 3, 2004, s. 220.

⁵ en-Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 27.

⁶ Josef Van Ess, "Das Kitab al-Irğâ' Des Hasan b. Muhammed b. Al-Hanafiyya" *Arabica* 1974 (21/20-

kökleşmeye yüz tutan bu inanç, başarısızlığa uğrayan Şii isyan hareketlerinin büyük çoğunluğu açısından dağılmaktan kurtarıcı bir etkiye sahip olmuştur. Liderlerinin vefatıyla bir kısmı bunu kabul edip kendilerine yeni bir imam ararken, diğer bazıları ise ölümünün gerçekliğini reddederek yakında geri dönme umudu ile beklemeye başlamışlardır.⁷

Bununla birlikte İslâm Mezhepleri Tarihi kaynak eserlerinde, hakkında gaybete gittiği iddia edilen ilk şahsın Hz. Ali olduğu iddia edilir. Bu görüşü ileri sürenlere, Abdullah İbn Sebe'ye uyanlar anlamında "es-Sebe'iyye" denir. Bunların, Ali'nin öldürülmediği ve ölmediğini, asasıyla Arab'ı te'dib edinceye ve zulümle dolmuş olan dünyayı adalet ve iyilikle dolduruncaya kadar da ölmeyeceğini⁸ iddia ettikleri öne sürülür. Bazılarına göre İbn Sebe, Hz. Musa ve Yuşa b. Nûn hakkında Yahudi iken söylediklerini, İslâm'a girişini müteakip, Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ali için söylemiştir.⁹

Başta Nevbahtî (300/912) olmak üzere, bazı Fırak ve Makâlât türündeki eserlerde geçen bu bilgilere dayanarak böyle bir iddianın önemli bir taraftar kitlesi tarafından benimsendiğini ileri sürmek oldukça zordur. Zira hicri birinci asırla ilgili yapılan çalışmalarda, Hz. Ali'nin gaybete gittiği yönünde iddialarda bulunan bir grubun varlığı yönünde herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, ilk gaybet iddialarının toplum gündemine girmeye başlaması, birinci asrın sonlarından Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin ölümünün ardından itibaren olmuştur.¹⁰

Kerbela olayından sonra Emevî iktidarına karşı öfkesi kabaran Alioğulları, orada ölenlerin kanını yerde bırakmamak ve onların intikamını almak amacıyla Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sakafî'nin etrafında toplanmışlardı. Onların, Muhtar'ın 67/686'daki başarısızlığından sonra eski durumlarına geri dönememeleri ve imam olarak gördükleri¹¹ Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, Abdümelik b. Mervan'ı 73/692 yılında halife olarak tanımasından¹² sonra aralarında, kıyamet gününden önce gelecek bir kurtarıcı beklentisi oluşmuştu. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700 yılında ölümü üzerine dikkatler tekrar kendisine yönelmiş ve bir süre

→

52), s. 44; Douglas, "Ghaybah," V, 540; Ferhad Daftary, *İsmâililer; Tarih ve Kuram*, ss. 89-90; Fiğlalı, "Gaib", *DİA*, XIII, 292; Said Amir Arjomand, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective*, Int.I. Middle East Stud. Sayı. 28, s. 492; Arzina R. Lalani, *Early Shi'i Thought "The Teachings of Imam Muhammed al-Baqir"*, London 2000, s. 34; Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *GÜÇİFD*, 2004/1, c. III, sayı. 5, ss. 131-133.

⁷ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, s. 217; Avni İlhan, *Mehdilik*, ss. 52-53.

⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 19; Eş'arî, *Makâlât*, I, 87; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, VIII, 120.

⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 20.

¹⁰ Bkz. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahriği -İbn Sebe Meselesi-*, ss. 190-192.

¹¹ İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, V-VI, 272; Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 76.

¹² Bu biat için bkz. Belâzurî, *Kitabu Cumelin min Ensâbi'l-Eşraf*, III, 469; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, V-VI, 393-396.

sonra da onun ölmeyip sadece gizlendiğini iddia etmeye başlamışlardı. Onlar bu şekilde, kıyamet gününden önce gaybetten çıkıp adaletsiz ve despotlukla yönetilen yeryüzünü adalete kavuşturacak, yaşayan mehdî iddiasını ilk gündeme getirenler olmuşlardır.¹³

Hicrî birinci asrın sonlarına doğru Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim Abdullah (98/716)'ın, Alioğullarının yeni lideri olarak ortaya çıkması, Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin dönüşüne ilişkin görüşü geriletmiş ve babasının yapamadığını Ebû Hâşim'in gerçekleştireceğine dair büyük umutlar doğmuştu. Ancak Ebû Hâşim'in de başarıya ulaşmadan vefat etmesi, önceden oluşan krizin tekrar yenilenmesine neden olmuştur. Taraftarlarından bir kısmı, onun ölmeyip halen gaib veya gizlenmiş olduğunu, "*el-Mehdiyyu'l-Muntazar*" olarak geri döneceğini iddia etmeye başlamıştı.¹⁴

Alioğulları, Ebû Hâşim'in başarısızlığından kısa bir süre sonra ise, Ehl-i Beyt'ten biri olup Emevî iktidarının son dönemlerinde İsfahan'da iktidara karşı bazı başarılar elde eden Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer et-Tayyar (129/746-747)'in etrafında toplanmışlardı.¹⁵ Ancak Abdullah b. Muaviye'nin yenilgiye uğrayıp öldürülmesi, taraftarları üzerinde şok etkisi yapmıştır. Onlardan bazıları, bu Alioğlu iktidarının yıkıldığı haberine dayanmamış olduğundan, Abdullah b. Muaviye'nin ölmeyip İsfahan dağlarında ikamet ettiğini, liderliğini Hâşim oğullarından, yani Ali ve Fâtıma'nın torunlarından bir adama teslim etmeden asla ölmeyeceğini söylemişlerdi.¹⁶ Diğer bir kesimi de, onun Hz. Nebi'nin kendisini müjdelediği Mehdî olduğunu iddia etmişti.¹⁷

Buraya kadar ifade ettiklerimizin dışında Emevîlere karşı mücadele edip başarısızlıkla neticelenen isyanları sonucu vefat eden diğer bazı şahıslar da olmuştur. Ancak bunları ifade etmeye gerek duymadık. Bununla birlikte gaybet iddialarının daha sonra Abbasîler döneminde artarak devam ettiğini görmekteyiz.

Emevîlerin yıkılışı ilk etapta Alioğulları için iktidarı ele geçirme yönünde büyük umutlar doğurmuştu. Ancak o ana kadar birlikte oldukları Abbasîler, liderliği ele geçirmelerinden itibaren kendilerinin en ciddî rakipleri olan Alioğullarına karşı cephe almışlardı. Alioğullarının Emevîler döneminde uğramış oldukları baskı ve sindirme politikaları bu şekilde Abbasîlerin kurulmasıyla birlikte aynen devam etmiştir. Beklentilerinin de boşa çıkmasıyla Alioğullarından bir kesimi tekrar isyan hareketlerine girişmiş, fakat sonuçta başarı sağlayamadıkları isyanlarının ardından bazı taraftarları, bir süre liderlerinin dönüşünü beklemeyi tercih etmişlerdir. Onlar, kendilerini kurtaracak lider olarak gördükleri en-Nefsü'z-Zekiyye

¹³ Wadad al-Qadi, "The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya.", *Akten das for Arabistik und Islamwissenschaft*, s. 301.

¹⁴ Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 28.

¹⁵ Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII, 302-309, 371-374.

¹⁶ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 31.

¹⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 31; Eş'arî, *Makâlât*, I, 97; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 178.

(145/762)'nin Kâim ve el-İmam el-Mehdî olduğunu, ölmeyip Mekke yolu üzerindeki Hacer bölgesinde el-Alemiyye veya Tamiyye isimli dağda yaşadığını iddia etmişlerdi.¹⁸

Benzer iddialar, Nefsü'z-Zekiyye'nin¹⁹ ölümünden bir süre sonra, döneminde kendisine Alioğullarının lideri gözüyle bakılan Cafer es-Sadık (148/765) ile ilgili de olmuştur. Vefatının ardından taraftarları birçok gruba ayrılmış, bir kısmı Cafer es-Sadık'ın ölmeyip diri olduğunu, ortaya çıkıp insanların başına geçmeden ölmeyeceğini iddia etmişti. Bunlar, reisleri Basralı İbn Nâvûs'a nispetle Nâvûsiyye diye isimlendirilmişlerdir.²⁰

Cafer es-Sadık'ın çoğu taraftarı, onun ölümünün ardından Musa el-Kâzım (183/799)'ün imametine inanmıştı. Musa'nın Bağdad'da bir hapisanede ölümü, gaybet iddialarını tekrar gündeme getirmiştir. Yandaşları, vefatının ardından, ölümünü kabul eden ve onun yerine İснаaşeriyye'nin sekizinci imamı Ali er-Rıza (203/818)'yü halefi olarak seçtiğini savunan Kat'iyye ile onun vefatı gerçeğini kabul etmeyen ve imameti Musa Kâzım'da durduran Vâkifa isimli iki temel kola ayrılmıştır. Vâkifa'ya göre Musa b. Cafer ölmeyip gaybete gitmişti. Yeryüzünün Doğu ve Batısına sahip olana kadar da ölmeyecekti. O, zulümle dolmuş yeryüzünü adalete kavuşturacak el-Kâim'di.²¹

Musa Kâzım sonrası ihtilâflar neticesinde Vâkifilerin gaybet iddiaları, konuyla ilgili bazı rivayetlerin kayda geçirilmeye başlamasına ve gaybetin halkın zihninde belli bir yer etmesine yol açmıştır. 250/864'te patlak veren Alioğlu isyanı, el-Kâim el-Mehdî'nin ortaya çıkmasıyla ilgili bu beklentilerin yoğun olduğu önemli hareketlerden biridir. Birçok tarihçi tarafından, 250-51/864-65 yıllarında Kûfe, Taberistan, Rey, Kazvin, Mısır ve Hicaz bölgelerinde patlak veren Alioğlu isyanlarının sorumlusu ve lideri olarak gösterilen Yahya b. Ömer, Halife Müstaîn (248-252/862-866) dönemindeki son ayaklanmasında öldürülmüştür. Taraftarları "o öldürülmemiştir ve kaçmamıştır, o kuyuya girmiştir" şeklinde bağrışarak büyük bir infial meydana getirmişlerdi.²²

Yahya b. Ömer'in ölümüyle sonuçlanan bu isyan sonrasında, onun gaybete girdiği şeklindeki beklentilerin kitleler tarafından da dillendirilmesi, bu inancın

¹⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, ss. 53-54; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 184; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 27; Neşvânü'l-Himyârî, *Hûru'l-'în*, s. 208.

¹⁹ Hâşimoğullarının Ebvâ'da kendisine beyat ettiği Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Talib veya en-Nefsü'z-Zekiyye (145/762), Emevî iktidarına karşı bir ayaklanma emeli taşıyordu. Ancak Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte kısa zamanda gücünü yitirmiş ve kendisine bey'at edenler dağılmaya başlamıştır. Buna rağmen etrafında kalan az bir toplulukla Medine'de 145/762 yılında kıyamı başlatmıştır. Mekke ve Yemen'i de ele geçirmekle birlikte birkaç ay sonra öldürülmüştür. Yakûbî, *Tarihü'l-Yakûbî*, II, 374-376; Taberî, *Tarih*, VII, 609.

²⁰ en-Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, ss. 46-47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 57.

²¹ en-Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 47-48; Eş'arî, *Makâlât*, I, 103-104; Şehristani, *el-Müel*, 170; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 68.

²² İsfahanî, *Mekâtîlü'l-Talibiyîn*, s. 509. İlk gaybet iddialarıyla ilgili ayrıca bkz.: H. İbrahim Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslamiyat Dergisi*, 8(2004), ss. 139-156.

toplum içerisinde önemli derecede yer ettiğini göstermektedir. Bu durum, Hasan el-Askerî (260/874)'nin bir oğlu olup gaybete gittiği iddiasını ileri süren İmâmiyye açısından önemli avantajlar sağlamıştır. Zira İmâmîler, kendilerinden Vâkıfa gibi grupların oluşturduğu gaybet rivayetlerini tamamen kendi bakış açılarına göre yorumlayarak kayda geçirmiş ve bu şekilde On ikinci İmam'ın gaybetinin doğrulanması yönünde Şîî toplumun bilincini kuşatmaya almışlardır.

ON İKİNCİ İMAM'IN VARLIĞI

Gaybet fikrinin İmâmiyye tarafından benimsenmesi ve ardından bir inanç esası haline getirilmesine sebep olan başlıca olay, Hasan el-Askerî'nin, ardında bir halef bırakmadan vefat etmesidir.

İsnaaşeriyye'nin on birinci imam olarak kabul ettiği Hasan el-Askerî, 232/846 senesi Rebiulahir ayında Medine'de doğdu. 233/847 yılına doğru, Abbasî halifesi Mütevekkil tarafından, babası Ali el-Hâdî (254/868) ile birlikte Samerra'ya getirilmesi emredildi. Ömrünün sonuna kadar orada göz hapsinde tutuldu. 8 Rebiülevvel 260/2 Ocak 873'te Samerra'da vefat etti.²³

Hasan el-Askerî'nin, kendine halef olacak birinin var olduğunu ilan etmeden vefat etmesi, imametın zorunlu olduğuna inanan Şîîler arasında büyük bir karışıklığa neden oldu. Bir kısmı Hasan el-Askerî'nin gaybetini, diğer bir kısmı kardeşi Cafer'in imametini, bir başka grup babasının sağlığında ölen diğer kardeşi Muhammed'in imametini, bazıları Hasan el-Askerî'nin oğlunun varlığını, diğer bazıları ise Hasan'ın ölümüyle imametın sona erdiğini iddia etmiş, bir bölümü de neye inanacağına karar verememiştir. Bununla birlikte çoğunluğu oluşturan kesim, Hasan'ın bir oğlunun olmadığına inanmaktaydı.²⁴

Tüm bu bölünmeler, şaşkına dönmüş Şîîlerin büyük bölümünün, Hasan el-Askerî'nin on ikinci imam olacak bir oğlu olduğuna inanmadıklarını göstermektedir. İmamet meselesinin Şîîler arasında temel sorun olduğu ve herhangi bir Ehl-i Beyt mensubunun imametle ilgili görüş ileri sürecektir yeterliliğe sahip olup bu şaşkınlıktan avantaj elde ederek önemli bir taraftar kitlesine sahip olabileceği o günlerde İmâmiyye içerisindeki bölünmelerin sayısı zamanla daha da artmıştır.²⁵

Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılında ölümüyle ortaya çıkan tartışmalar, sefirlik iddialarının da devreye girmesiyle daha da karmaşık hale gelmiştir.²⁶ Oluşan kargaşanın, hicrî dördüncü asrın son çeyreğine kadar devam ettiği görülmektedir. Bu dönem zarfında gündeme getirilen rivayetler ve kelâmcıların da devreye girmesiyle on ikinci imamın imametini iddia edenlerin dışındakiler tüm varlıklarını

²³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 79; Kummî, *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, s. 102; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 199; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlü'd-Dîn ve Tamamü'n-Ni'me*, I, 43; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, II, 313, 336; Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, VII, 366; Adil Nuvayhız, *Mucemü'l-Müfessirîn*, X, 142.

²⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 79.

²⁵ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, s. 53.

²⁶ Sefirlik meselesiyle ilgili bkz. Cemil Hakyemez, *Gaybet İnancı ve Şîîlik'teki Yeri*, ss. 90-116.

kaybetmişlerdir.²⁷ Bununla birlikte Hasan el-Askerî'nin vefatından itibaren bu döneme gelinceye kadar belli zamanlarda farklı gruplar diğerlerine üstünlük sağlamış olabilirler. Fakat mevcut kaynaklardan yola çıkarak bunların gerçek durumlarını tam olarak kestirebilmek oldukça zordur. Bu süreçle ilgili kesin olarak bildiğimiz şey, Şiîlerin önemli kesiminin imametin kesintiye uğramasını bir türlü kabul etmek istememeleriydi. Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun olduğunu iddia eden İmâmîyye ise bu zaman dilimi içerisinde taraftar olarak diğerlerine oranla çok az bir kitleye sahipti. Hasan b. Ali'nin halefinin imametini ve gaybete gittiğini iddia edenlerin, diğer tüm Şiîlere muhalefet eden küçük bir topluluk olduğu İmâmî âlim Nu'manî (360/971) tarafından da doğrulanır. Ona göre Şiîlerin büyük bölümü halef hakkında şöyle düşünmekteydi: "O nerededir? Ne zamana kadar kayıp duracak? Şu an kaç yaşındadır? Seksen küsur yaşında olmalı. Bir kısmı, onun öldüğünü, bir kısmı böyle birinin doğmuş olmadığını iddia etmekte ve ona inananlarla alay etmekteydi.²⁸ Nu'manî'nin bu ifadelerinden sonra İbn Bâbeveyh (381/991) de, *Kemâlu'd-dîn* adını taşıyan kitabının girişinde, Şîa'yı darmadağın eden bu şaşkınlık haline değinirken, "Şîa'dan bana gelip gidenlerin çoğunun gaybet konusunda şaşkınlığa düştüklerini ve Kâim konusunda içlerinde kuşkular taşıdıklarını gördüğünü" söylemektedir.²⁹

Mesela Küleynî *el-Kâfi*'de Medineli Tâlibîlerden bir kesimin On birinci İmam'ın bir çocuğunun olduğu görüşünden vazgeçiş olayını kaydeder.³⁰ Sonraları Tûsî (460/1067)'nin ifade ettiğine göre ise İbn Ebi Ganîm el-Kazvinî ile birlikte Şîa'dan bir grup, Hasan el-Askerî'nin halefsiz öldüğünü ileri sürmekteydi.³¹

Aslında İmâmîyye veya İsnaaşeriyye'nin ana bünyesini oluşturan Kat'iyîye Şîası, Hasan el-Askerî (260/874)'nin halefsiz vefat etmesiyle ya imametten vazgeçmek veya imamlığın kesintiye uğradığını kabul etmek ya da vefat eden imamın gizli bir oğlunun bulunduğunu söylemek zorundaydı. Bu gruplar arasında, Nevbahtî (300/912)'nin on ikinci olarak saydığı İmâmîyye ve onunla birlikte Ebû Hâtim er-Razî (322/934)'nin de kabul ettiği altı, yedi ve sekizinci fırkalar, Hasan'ın bir erkek çocuğu olduğunu veya bu çocuğun ana karnında bulunduğunu iddia etmişlerdi. Onların böyle birinin varlığını ileri sürmelerinin sebebi, bu fırkaların görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, imametin kesintiye uğrayabileceğini bir türlü kabul edememeleriydi. Bundan dolayı onlardan altıncı fırka bu çocuğun, babasının ölümünde iki yaşında olduğunu, yedincisi onun ana karnında sekiz aylık olduğunu, sekizinci fırka ise sadece ana karnında olduğunu söylemişti.³²

²⁷ Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Muhtâra mine'l-Uyûni ve'l-Mehâsin*, s. 261.

²⁸ Nu'manî, *Kitabu'l-Çaybe*, ss. 157-158.

²⁹ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 2-3.

³⁰ Küleynî, *el-Kâfi fi İlmi'd-Dîn*, II, 456-457.

³¹ Tûsî, *Kitabu'l-Çaybe*, s. 285.

³² Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, ss. 84-86; Ebû Hâtim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, ss. 292-293.

İmâmiyye ise onun varlığını iddia etmekle birlikte, yaşı konusunda herhangi bir görüş belirtmemiştir.³³

Diğer taraftan Hasan el-Askerî'nin oğlunun doğum yeri ve tarihindeki bu ihtilaflar, aslında böyle bir çocuğun doğduğuna dair somut bir bilgi bulunmamasından ileri gelmektedir. İmâmî Nevbahtî (300/912) de dâhil olmak üzere muasırı olduğu tüm fırka yazarları, Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olmadığını kabul ederler. Ancak başta İmâmiyye olmak üzere Şîa'nın yok olacağını fark eden bir kısım Kat'iyye Şîası, varlıklarını sürdürürebilmek için imametini devâm ettiğini sürekli gündemde tuttular. Hasan'ın kardeşi Cafer'e olan düşmanlıklarından dolayı da imametini Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşle olmayacağını³⁴ ısrarla vurguladılar. Diğer kardeş Muhammed de babasından önce vefat ettiği için tek alternatifleri kalmıştı. O da, önceden Şîa'nın yabancı olmadığı, Hasan'ın kaybolan bir oğlunun varlığında ısrar etmekte. Onlara göre dönemin Abbasî halifesi, böyle birinin saklandığını bildiği için Hasan el-Askerî'nin kardeşi Cafer'in mirastan hak talebini kabul etmemiştir.³⁵ Bu yüzden başta Küleynî (329/941) ve Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941) olmak üzere dönemin İmâmî hadisçileri, konuyla ilgili Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Sadık gibi önceki imamlarına isnat ettikleri birçok rivayet aktardılar. Onlar bu rivayetlerin bir kısmını Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893) gibi kendinden önceki hadisçilerden aldıklarını söylerler. Fakat söz konusu âlimin, bu döneme bizzat şahit olmasına rağmen eserinde ne on ikinci imamın isminden ne de onun gaybetinden bahsettiği görülmektedir.

İmâmîlerin "Abbasîler ve Cafer'in taraftarlarından korktukları için bu çocuğun doğumunun babası tarafından gizli tutulup sadece yakın arkadaşlarından güvendiklerinin bilmesine izin verildiği" şeklinde haberler yayarak bu belirsizliği bir süreliğine de olsa atlatmaya çalıştıkları görülmektedir. İmâmîlere göre Ebû Cafer el-Ömerî, On ikinci İmam'ın var olduğunu taraftarlarından Abdullah b. Cafer el-Himyerî'ye açıklamış fakat ismini araştırmaması için ona uyarıda bulunmuştu. Bu iddialarını doğrulamak için de, Kâim'in cisminin görünmeyeceği, ismiyle de anılamayacağına dikkat çeken birçok rivayeti³⁶ devreye soktular. Muhammed el-Bakır'dan aktarılan bir rivayette Hızır, Ali'ye, on bir imamın ismini sıraladıktan sonra sıra on ikinci imama gelir ve şöyle der: "Ortaya çıkıp zulümle dolu yeryüzünü adalete kavuşturana kadar künyelenemeyip isimlendirilemeyecek Hasan b. Ali'nin oğlu bir adama şahadet ederim."³⁷ Bununla birlikte, Muhammed b. el-Hasan'ın varlığını doğrulamak için de, "Kâim'in ismi Hz. Peygamber'in ismi,

³³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, ss. 90-93.

³⁴ Bkz. Küleynî, *el-Kâfi*, II, 39-40.

³⁵ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, II, 479.

³⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, II, 117, 127; İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, II, 648.

³⁷ Kummî (Baba Sadûk), *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, ss. 107-108; Küleynî, *el-Kâfi*, II, 468-470.

babasının ismi de Vasî'nin ismidir"³⁸ şeklindeki o meşhur rivayeti aktarma gereği duydular.

Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olduğunu ispat için bir taraftan Ahbarî âlimlerin, onun varlığı ve onu görenlerle ilgili pek çok hadis aktardığı müşahede edilirken,³⁹ diğer taraftan da Ebû Sehl İsmail b. Ali Nevbahtî (311/923) ve aynı dönemlerde yaşamış olan Muhammed b. Abdurrahman b. Kibbe er-Razî gibi İmâmî kelâmcıların devreye girdiklerini görülmektedir. Meselâ İmam Mehdî'nin varlığı konusunda aklî deliller getirmeye çalışan Ebû Sehl en-Nevbahtî, gaybetten otuz yıl sonra yazdığı *et-Tenbîh* adlı eserinde şöyle demişti: "Şîa mensupları, Allah'ın, Peygamberin ve dînin bütün konularını aklî delil ile bildikleri gibi Hasan'ın oğlunun varlığını da aklî delille bildiler."⁴⁰

İmamın varlığını aklî delillerle kanıtlamaya çalışan diğer ünlü İmâmî kelâmcı İbn Kibbe er-Razî (310/922) de, bu ispat sürecine en büyük katkısı olanlardan biridir. Meselâ o, On ikinci İmam'ın farklı doğum tarihleriyle ilgili Zeydiyye âlimleri ve Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931) gibi Mu'tezilîler tarafından kendilerine yöneltilen eleştirilere şöyle cevap vermişti: "Siz Allah'ın kitabında Hz. İsa'nın beşikteyken *"ben Allah'ın kuluyum, bana kitap verdi, beni peygamber ve her yerde mübarek kıldı"* ayetini görmüyor musunuz? Allah ona küçüklüğünde hüküm vermişti. Benzer durum İmam için de geçerlidir." Yine bazı Zeydîlerin, insanların çoğunun Hasan b. Ali'nin çocuğu olmadığına inandıklarını söylemeleri üzerine İbn Kibbe, "İsrailoğulları da Mesih (İsa) konusunda şüphe etmekteydi, hatta bu yüzden Meryem'e bile iftira etmişlerdi" demiştir.⁴¹

ON İKİNCİ İMAM'IN GAYBETİ

Şîa imamet teorisi İslam'ın ilk asrının sonlarından itibaren kademeli olarak gelişerek hicri ikinci asrın ortalarında Hişâm b. el-Hakem (179/795) ile birlikte belli bir şekil almış ve bu dönemden sonra da Şîî doktrinin temel özelliği haline gelmişti. Sonraki yüzyılda, On birinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölümüne kadar önemli bir değişimle karşılaşmamıştır. Fakat hicri dördüncü asrın ortalarında imamet doktrinine önemli bir ilave yapıldığı görülmektedir. Buna göre imamların sayısı on iki olup, bunların sonuncusu gaybete gitmiştir. Kâim Mehdî olarak dönüncüye kadar da gaybette kalacaktır. Gaybet, ard arda gelen iki ayrı zaman dilimine ayrılır: İmamın dört elçisi tarafından temsil edildiği, 260/874'ten 328/940'a kadarki dönem Küçük Gaybet ve 329/941'dan itibaren, süresini sadece Allah'ın bildiği zamana kadarki dönem de Büyük Gaybet Dönemi'dir. On İki İmam Şîası, yani İsnaaşeriyye'yi ilk İmâmîlerden ayıran bu düşüncedir.⁴²

³⁸ Nu'manî, *Kitabu't-Tenbîh*, s. 181.

³⁹ Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, II, 117-125.

⁴⁰ "Kitabu't-Tenbîh", İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 90-91.

⁴¹ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 79-80.

⁴² Krş. Etan Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya", *BSOAS.*, c. 39, sayı. 521-534, 1976,

On birinci imam Hasan el-Askerî (260/874)'nin bir oğlu olmadan ölümüyle meydana gelen imamet krizinin, yoğun gayretler sonucunda oluşturulan gaybet doktriniyle çözüme kavuşturulabildiğini daha önce ifade etmiştik. Ancak bu düşünce, Şîa'nın üzerinde birleştiği bir inanç esasına haline gelmesine kadar çok uzun süreli tartışma ve iç çatışmaların yaşandığının bilinmesi önemli bir husustur.

İmamet konusu Hasan el-Askerî'nin ani vefatının hemen ardından Kat'iyeye Şîasî içerisinde ister istemez sorgulanmaya başlamıştı. O döneme gelinceye kadar Şîi toplumu içerisinde yaygın bir düşünce haline gelmiş olan gaybet iddiası, bazı kesimler için hazır ve kolay bir çıkar yol olarak bulunmuştur. Aralarından bazıları bu iddialarını Hasan'ın vefat tarihi olan 260/874 yılından hemen sonra gündeme getirmiş olabilirler. Fakat böyle karışık bir ortamda düşüncelerinin hem entelektüel boyutta hem de halk tabanında yaygınlık kazanması için zamana ihtiyaç vardı. Bu süreç zarfında bir taraftan On ikinci İmam'ın gaybetini destekleyecek rivayetlerin üretilmesi, diğer taraftan da, ileri sürülen delillerin akıl süzgecinden geçirilerek mantıki tutarlılıklarının sağlanması gerekmektedir. İmâmiyye diye nitelenecek grup içerisinde bu yönde kısmî bir konsensüsün sağlanması en azından yirmi yıllık bir zamanı gerektirmiştir. Bundan dolayı, On ikinci İmam'ın son imam olarak gaybete gidip halk tarafından hiç görünmeyeceği şeklindeki bir inancın formüle edilmesi, Hasan el-Askerî (260/873)'nin vefat tarihinden muhtemelen yirmi ya da otuz yıl sonraları, yani hicrî üçüncü asrın son çeyreğine doğru⁴³ olsa gerektir. Bunun en önemli kanıtı, hicrî üçüncü asrın başlarında vefat eden ve İbn Bâbeveyh (381/991) gibi sonraki yazarlar tarafından eserlerinden bazı alıntılar aktarılan iki önemli İmâmî âlim Ebû Sehl Nevbahtî (311/923) ve İbn Kibbe er-Razî'nin konuya ilişkin geliştirdikleri düşüncelerdir.

Ebû Sehl, gaybetten en fazla otuz yıl sonra yazdığı ifadelerinde, Gaib İmam'ın âlemde mevcut olup, zatının sabit olduğunu, korkusu yüzünden uzun süre gizli kalmasının bir sakıncasının bulunmadığını ve bu şekilde Allah'ın hüccetinin geçersiz olmayacağını ileri sürmekteydi.⁴⁴ Onun çağdaşı bir diğer İmâmî kelâmcı İbn Kibbe de, gaybetin yokluk demek olmadığını; insanın bir yerden kaybolmasının onun yokluğu anlamına gelmeyeceğini ve İmam'ın dostlarından değil düşmanlarından gizlendiğini izah etmeye çalışmaktaydı.⁴⁵

On iki İmam Şîasî çizgisindeki gaybet inancıyla ilgili bu en erken kanıtlar, dönemin Şîi fırka kitaplarında da yer almaktadır. Bunlar, her ikisi de 290/903'lü yıllarda tamamlandığı sanılan Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (300/912) *Kitabu*

→

Hertford, s. 521; Henri Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, s. 95.

⁴³ Krş. Mostafa Vaziri, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, s. 159;

Kohlberg, Etan, *From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya*, ss. 521-522.

⁴⁴ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 90-91.

⁴⁵ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 61, 85.

Fırakü's-Şîa'sı ve Ebu'l-Halef el-Eş'arî el-Kummî'nin (301/914) *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak'*ıdır. Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra Şîî toplumun parçalara ayrılmasına geniş yer veren bu iki eser, bazı konularla ilgili farklı rivayetler aktarmış olsalar da, mezhepler ve İmâmiyye ile ilgili açıklamalarında hemfikirdirler.

Nevbahti ve Kummî, İmâmiyye'nin, Hasan el-Askerî'nin öldüğüne ve onun, kendi sulbünden birini yerine halef bıraktığına ve bu halefin, dönüp kendi durumunu ilan ve izhar edinceye kadar imametinin devam edeceğine inandığını söylerler. Bu fırkaya göre, Gaib İmam düşmanlarından korktuğu için gizlenmiş olup, Allah'ın örtüsüyle kapalı olduğundan gözükmez. Allah, onun ortaya çıkmasından veya gizlenmesinden hangisini isterse onu emreder. Gaib imam, “imam oğlu imam” ve “vasi oğlu vasi” olarak tanınır; kıyam etmeden önce de ona uyulması gerekir.⁴⁶

Söz konusu iki eserden aktardıklarımızda da görüldüğü gibi On ikinci İmam'ın gaybeti fikri, dönemin İmâmî âlimlerin eserlerinde açıkça yerini almıştır. Fakat konuyla ilgili Şîî hadislerinin tam olarak ne zaman kayda geçirildiğini belirlemek oldukça zordur. Tespit edilebildiği kadarıyla On ikinci İmam'ın gaybetine rivayet bazında ilk yer veren âlimin, Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919) olduğu anlaşılmaktadır. O, *Tefsir'*inin bir yerinde, Kâim'in gaybeti, harbi ve saklanması'nın Hz. Musa'nın durumuna benzediği, yani korktuğundan dolayı saklandığı⁴⁷ şeklinde bir rivayet aktarır. Fakat “Kâim”in on ikinci imam olduğundan bahsetmez. Ancak, eserinin başka bir yerinde meşhur Hızır rivayetine, sonuncusunun Kâim olduğu on iki imamın her birinin isminin belirtildiği şekliyle⁴⁸ yer verir. Bu rivayetler dışında gaybetle ilgili herhangi bir atıfta bulunmaz. Bu durum bize, gaybetin On ikinci İmam hakkında olacağı düşüncesinin Ali b. İbrahim el-Kummî tarafından da bilindiği intibahı vermektedir. Onun gaybet konusuna fazla yer vermemiş olmasının sebebi ise, ya eserini yazdığı dönemde bu tür rivayetlerin tamamen şekillenmemiş olması, ya da onun bu eserinin bir tefsir çalışması olmasından kaynaklanmış olsa gerektir. Diğer bir İmâmî müfessir Ayyâşî (320/932) ise

⁴⁶ Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, ss. 90-93.

⁴⁷ Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî (307/919), *Tefsiru'l-Kummî*, Kum 1404, II, 134.

⁴⁸ Hızır ile ilgili rivayette özetle şöyle denmektedir: Ebû Ca'fer es-Sanî Muhammed b. Ali (Onuncu İmam)'ın anlattığına göre Hızır, yanında Hasan b. Ali ve Selman el-Farisi'nin bulunduğu bir ortamda Ali'nin yanına gelerek birtakım sorular sorup ardından kendisi cevaplamaya başlar. Hızır, kendi sorduğu soruların birinin yanıtında şöyle der: “Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet ederim ve ona inanmaya devam edeceğim, Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğuna şahadet ederim ve edeceğim, sen (ey Ali) onun vasisi ve ondan sonra onun el-kaim bi'l-hüccesi olduğuna şahadet ederim ve etmeye devam edeceğim.” Hızır, Ali'nin yanında duran oğlu Hasan'a da işaret ederek aynı şeyleri söyler. Sonra da Hüseyin hakkında aynı şeyleri tekrar eder. Bu şekilde on bir imam sıralandıktan sonra on ikinci imama gelir ve şöyle der: “Hasan b. Ali'nin oğlu olan ve ortaya çıkıp, zulümle dolu yeryüzünü adalete kavuşturana kadar künyelenemeyip isimlendirilemeyecek olan bir adama şahadet ederim. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi onun üzerine olsun ey Müminlerin Emiri “ der ve gider. (Her bir imamın isminin ayrı ayrı zikredildiği bu rivayet için bkz. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, II, 45; Küleynî, *el-Kâfî*, II, 468-470; Kummî (Baba Sadûk), *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, ss. 107-108.

Tefsir'inde, "*Sâhibu Hâze'l-Emr*'in bu fırkalardan bazıları içerisinde bir gaybeti olacaktır"⁴⁹ şeklinde Muhammed el-Bakır'dan bir rivayet aktarır. Bunun dışında ne gaybet konusuna ne de On ikinci İmam'ın gaybetine değinir.

Bilinen çalışmalar arasında, On ikinci İmam'ın gaybete gittiği şeklindeki rivayetleri ilk gündeme getirenler ise, Küleynî (329/941) ve Ali b. Hüseyin el-Kummî (329/941) olmuştur. Küleynî bu konuda, Yedinci İmam Musa Kâzım (183/799)'ın gaybetinin iddia edilip kanıtlandığı Vakıfî gaybet kitaplarından yararlanmış gözükmektedir. Ancak Yedinci İmam'ın yeri On ikinci İmam'la değiştirilerek, gaybete giden son imamın Muhammed b. el-Hasan olduğu şeklinde yeniden yorumlanmıştır. Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*'sinde konuyla ilgili rivayet ettiği otuz bir tane hadîse "*Babun fi'l-Gaybe*" adında özel bir bölüm ayırmıştır.⁵⁰ İmam'ın gaybetinin, ortaya çıkışından önce olması gerektiğini⁵¹ söyleyen Küleynî'de, gaybete gidecek imamın on ikincisi olacağına yönelik atıflar son derece açıktır. Mesela Hz. Ali'ye dayandırılan bir rivayette, "ardımda evlâdımdan on birincisinin doğumunu düşünüyorum, onun için gaybet ve şaşkınlık dönemi vardır"⁵² denerek on ikinci imamın gaybete gireceği belirgin bir şekilde vurgulanmaktadır. Yine Musa b. Cafer'in "Gaybete gidecek olanın yedinci evlâdın beşinci torunu olduğu, ancak yedinci oğuldan beşincisi kimdir?" diye sorulunca, aklınız buna ermez, hayalleriniz bunu taşıyamaz, yaşadığınız takdirde görürsünüz"⁵³ dediği ifade edilmektedir. Küleynî bu rivayetle hem gaybetin On ikinci İmam'ın şahsında gerçekleşeceği fikrini ispat etmeye çalışmış, hem de On ikinci İmam'ın isminin açıklanmasında çekinceli davranmıştır.

Yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı gibi On ikinci İmam'ın gaybeti ile ilgili temel rivayetlerin önemli bir kısmı, Küleynî'nin eseriyle birlikte kayda geçirilmiş oldu. Fakat bu rivayetlerin işlenmesi ve üzerine bina edildiği belli bir doktrinin parçası haline gelmesi için bu dönem henüz çok erkendir. Zira gaybet düşüncesinin tam bir inanç esası şeklindeki ilânı ve konuyla ilgili tüm rivayetlerin oluşması, İmâmiyye'nin Hasan el-Askerî (260/874) sonrası oluşan diğer gruplardan tamamen ayrışmasıyla sağlanmıştır. Bu nihaî yorum, Nu'manî'nin iki gaybet görüşünden sonra eserini kaleme alan İbn Bâbeveyh (381/991) tarafından gündeme getirilmiştir.

İbn Bâbeveyh'ten önce Ahbarî müellif en-Nu'manî (360/971), Küleynî'nin kayda geçirmiş olduğu birtakım rivayetlere daha sonra başkalarını da eklemiş ve böylece yeni bir yorumlamaya gitmiştir. Nu'manî, gaybetin iki şeklini, ikinci gaybetin başlamasından sonra 342/953'lerde yazdığı *Kitabu'l-Ğaybe*'sinde ayrıntı-

⁴⁹ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, II, 61.

⁵⁰ Bkz. Küleynî, *el-Kâfi*, II, 132-145.

⁵¹ Küleynî, *el-Kâfi*, II, 135.

⁵² Küleynî, *el-Kâfi*, II, 136.

⁵³ Küleynî, *el-Kâfi*, II, 133.

larıyla ele almış ve ikinci gaybetin daha uzun olacağını söylemişti.⁵⁴ İbn Bâbeveyh ise, gaybeti tam anlamıyla itikadi bir çerçevede ele alarak, Mehdî'yi ve onun gaybette olduğunu bilmeyenin imanının eksik kalacağını iddia etmiştir. Çünkü ona göre, imamlar On ikinci İmam'ın gaybetini önceden haber vermişti.⁵⁵

İbn Bâbeveyh, bu düşüncesini Hz. Peygamber'den geldiğini iddia ettiği bir hadisle de desteklemeye çalışır. Aktardığı söz konusu rivayette, Resûlullah'ın "Kim gaybeti zamanında çocuklarımdan olan Kâim'i inkâr ederse öldüğünde cahiliye üzere ölür" dediği⁵⁶ ileri sürülmüştür.

İmâmiyye gaybet inancının önemi İbn Bâbeveyh tarafından bu şekilde ortaya konmasının ardından Şeyh Müfid (413/1022),⁵⁷ Şerif el-Murtaza (436/1044) ve Tûsî (460/1067) gibi kelâmcılar, tüm zamanlarda bir imamın bulunması ve bunun masum olmasının zorunluluğundan hareketle, o ana kadarki iddiaları rasyonel argümanlarla izah etmeye girişmişlerdir.

İmâmî âlimler, On ikinci İmam'ın gaybetteki durumuyla ilgili bilgileri verdikten sonra onun bu durumunu daha iyi izah edebilmek amacıyla ilk baştan itibaren peygamberlerin gaybetlerini gündeme getirmişlerdi. Gizlenmenin peygamberlerin sünneti olduğunu⁵⁸ iddia ederek neredeyse tüm peygamberlerin gaybete girdiklerini ileri sürmüşlerdir. Cafer es-Sadık'a nispet edilen bir rivayette, gaybet sahibinin durumu Hz. Yusuf'a benzetilmiştir. Yusuf'un, kendisine ihanet eden kardeşlerini tanıdığı, fakat onların Yusuf'u tanıyamadığı söylenerek, Allah'ın Yusuf için takdir ettiğinin insanlara hüccet olarak gönderdiği Kâim için de yapmasına bir engel bulunmadığı ifade edilmiştir. Onlara göre, bir gün gelecek, tıpkı Yusuf'un kendini tanıttığı gibi Kâim de kendini açığa vuracaktır.⁵⁹ Başka bir rivayette ise, gizliliğinden sonra parlak yıldız gibi ortaya çıkarak gecenin karanlı-

⁵⁴ Nu'manî'ye göre birinci gaybet, imamlar arasında sefirlerin aracılık yaptığı dönemdir. Bu dönem, sınırlı bir zamanı kapsayan ve süresinin tamamlandığı "el-Ğaybetü'l-Kasîra"dır. Sefirler de, gaybeti durumunda imamlar Şîa arasında bir delil(alem)dir. Ona göre kullar üzerindeki imtihan dönemi tamamlanınca sefirler (deliller) ortadan kalkar ve şaşkınlık gerçekleşene kadar da gözükmeyizler. Bu şekilde ikinci gaybet durumu gerçekleşir. İkinci gaybet ise, Allah'ın dileği doğrultusunda, bir sebebe dayalı olarak sefir ve araçların kalktığı kâinat için planlanan bir dönemdir. Bu zaman da gelmiştir. Bu dönem boyunca imtihan, sınav, deneme, eleme ve arınma gibi etmenlerin tümü gerçekleşecektir. Ona göre tüm bu anlattıkları, imamın iki gaybeti olacağı ve kendilerinin ikinci gaybette yaşadıkları şeklindeki ifadesine açıklık getirmiştir. Nu'manî, *Kitabu'l-Ğaybe*, ss. 161, 173-174

⁵⁵ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 19.

⁵⁶ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, II, 413.

⁵⁷ Şeyh Müfid'in gaybetle ilgili görüşleri için bkz. H. İbrahim Bulut, "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX /1, 2005, ss. 175-202.

⁵⁸ Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Ğaybe*, s. 165.

⁵⁹ Küleynî, *Usulü'l-Kâfi*, II, 134; İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 144-145; Avni İlhan, "Gaybet," *DİA*, XIII, 411. Onikinci İmam'ın durumunun Hz. Musa'ya benzetilmek istendiği başka bir rivayette Ca'fer Sadık'ın şöyle dediği ifade edilmiştir: "Kaim için Musa b. İmran'ın sünneti vardır. Musa b. İmran'ın sünneti, doğumunun gizli olması ve kavminden gaybetidir. O, 22 yıl kavminden kayıptı. Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, s. 109.

ğını aydınlayacağı, zamanında onu idrak edenlerin içlerinin ferahlayacağı⁶⁰ anlaşılmaktadır.

Tüm buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere Kat'iyye Şiâsi, Musa Kâzım'dan itibaren her bir imamın ölümünün ardından parçalara ayrılıp ardından tekrar toparlanabilmişti. Ancak Hasan el-Askerî (260/874)'nin halefsiz ölümüyle durum değişmiştir. Bu yeni şartlar ilk anda Kat'iyye içerisinde katı bölünmelere neden olduysa da uzun vadede onların İmâmiyye etrafında kenetlenmelerini sağlamıştır. Kendi içlerinde çok yoğun tartışmalar yaşadıkları bu dönemde On ikinci İmam'ın gaybeti görüşü etrafında toparlanmaları, yine ikinci nesil olarak adlandırabileceğimiz kelâmcıları sayesinde olmuştur. Bu âlimler, Allah'la ilgili teşbih, bedâ, Allah'ın günah olan bir şeyi veya itaatsizliği isteyebileceği ve Kur'an'ın değiştirilmiş olduğu gibi düşüncelere sahip gulat görüşlü Şiî çoğunluğun⁶¹ aksine, o dönemde Mu'tezilî doktrine bağlı küçük bir Şiî cemaati temsil ediyorlardı. Bunlar şüphesiz, Bağdad'da Nevbaht ailesi etrafında toplanmış olan küçük bir gruptu.⁶² Yeni fikirler ile birlikte aklî izahların formüle edilip geliştirilmesi bunlar sayesinde olmuştur.

Aralarında İbn Memlûk el-İsbahanî,⁶³ Hasan b. Musa en-Nevbahtî (300/912), Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kibbe er-Razî'nin bulunduğu ikinci nesil Şiî kelâmcılar, çağdaşları olan Mu'tezilîlerle önceki tartışmaların benzerlerini yaptılar. İlk nesil kelâmcılarının kısa ve özlü değerlendirmelerini incelikle ele alarak Mu'tezile ve diğer düşünce ekollerinin savunduğu fikirleri esaslı bir şekilde reddetme gayretine girdiler.⁶⁴ İmametle ilgili öne sürdükleri aklî delillerle İmâmiyye ekolünün prensiplerini oluşturdular. İmamet ilkesini nübüvvet doktriniyle birlikte ele alarak Şiî kelâmının bir parçası haline getirdiler. Nevbahtîler ve İbn Kibbe'nin gaybet yorumlarıyla birlikte de İmâmiyye inanç esaslarının temelleri tamamen atılmış oldu.

İmâmiyye'ye göre gaybet, Hz. Âdem, İdris, Nuh, İbrahim, Yusuf, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'in sünneti ve davranış tarzıdır.⁶⁵ Hz. Peygamber, On ikinci İmam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın, isim, künye, vücut yapısı ve davranış yönünden kendisine benzeyeceğini, onunla birlikte insanların sapıklığa düşeceği bir gaybet ve bocalama dönemi başlayacağını, daha sonra karanlıkları delen

⁶⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, II, 142; Mes'udî, *İsbâtü'l-Vasıyyeti li'l-İmam Ali b. Ebi Talib*, s. 279.

⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, I, 82-83, 120.

⁶² Krş. Momen, *An Introduction*, ss. 74, 77.

⁶³ Önceden Mu'tezilî olan İbn Memlûk, daha sonra dönemin en önemli Şiî kelâmcılarından biri kabul edilmiştir. Ebû Ali el-Cubbaî ile birlikte ve Ebû Muhammed el-Kasım b. Muhammed el-Kerhî'nin bulunduğu imamet ve onun tespiti konusunda bir meclisi vardı. "*Kitabu'l-İmame*" ve tamamlamadığı çalışması "*Kitabu Nakzi'l-İmâme alâ Ebi Ali*" gibi birçok eser yazmıştır. İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, s. 226; Necaşî, *Ricalü'n-Necaşî*, ss. 380-381.

⁶⁴ Krş. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, ss. 83-84.

⁶⁵ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Din*, II, 350.

bir göktaşı gibi döneceğini, zulümle dolmuş yeryüzünü adaletle dolduracağını açıklamıştır.⁶⁶ Muhammed el-Mehdî'nin gaybete gireceği, Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve on iki imam tarafından da açıkça ortaya konulduğu gibi,⁶⁷ önceden beri sabittir.⁶⁸

İmâmiyye, On ikinci İmam'ın ilk gaybeti döneminde (260/874-328/940) imamla görüşerek onunla Şîîler arasındaki irtibatı sağladığını iddia ettikleri dört kişiye sefir adını vermiştir. Onlara göre bu kişiler, Ebû Amr Osman b. Saîd el-Ömerî (260-267/874-880 arası), oğlu Ebû Cafer Muhammed b. Osman b. Saîd el-Ömerî (305/917-918), Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî (326/939) ve Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî (328/940)'dir. Söz konusu kişilerin ard arda görev yaptıkları bu döneme de "Sefirler Dönemi" veya "Küçük Gaybet Dönemi" demişlerdir.⁶⁹

SONUÇ

Müslümanlar arasındaki ilk gaybet iddiaları, hicrî birinci asrın sonlarına doğru gaybete gittiği ileri sürülen Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Ardından birçok şahısla ilgili gündeme gelen bu düşünce, hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren özellikle Şîî gruplar arasında yaygınlık kazanmış ve Yahya b. Ömer (250/864)'in ölümüyle ilgili iddialarda da görüldüğü gibi daha geniş kitleler tarafından benimsenmeye başlamıştır.

260/873 yılında, "Kat'iyye" diye nitelenen önemli bir Şîî kitlenin imam olarak gördüğü Hasan el-Askerî'nin, ardında bir halef bırakmadan vefatı imametini seyir çizgisini değiştirmiştir. Bu durum, vasiyyet inancından dolayı imamsız kalmayı bir türlü kabullenemeyen Kat'iyye Şîîleri içerisinde yoğun tartışmalara yol açmıştır. Daha önce özellikle Musa Kâzım (183/799)'in ölümünden sonra gündeme gelen Vakıfî gaybet iddialarının zamanla "on iki imam hadislerine" dönüşmesi, bu dönemde yaşanan tartışmaların seyrine yön vermiştir. İmâmiyye diye nitelenen bir grup azınlık, söz konusu Vakıfî rivayetlerden de destek alarak Hasan el-Askerî'nin gizli bir oğlunun olduğunu ve bu çocuğun gaybete gittiğini iddia etmiştir.

Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî, Hasan b. Musa en-Nevbahtî ve İbn Kibbe er-Razî'nin başını çektiği İmâmiyye kelâmcıları, İmam'ın gaybetini imamet doktrininin geçerliliği ve mantıksal sonucu sayarak, gaybetin yokluk anlamına gelmediğini ispat etmeye çalışmışlar ve bu şekilde İmâmiyye gaybet iddialarının benimsenmesinde büyük fonksiyon üstlenmişlerdir.

Mevcut çalışmalar içerisinde On ikinci İmam'ın gaybetine rivayet bazında ilk yer veren eserin, Ali b. İbrahim el-Kummî'nin *Tefsîr'i* olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁶ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 287.

⁶⁷ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, I, 256-332, II, 333-385.

⁶⁸ Kaşânî, *İlmü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, II, 772.

⁶⁹ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, *Gaybet İnanç ve Şîîlik'teki Yeri*.

Ali b. İbrahim el-Kummî gibi Şii hadisçiler tarafından hicrî üçüncü asrın sonunda gündeme getirilen bu rivayetler, daha sonra Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde bir araya toplanmıştır. Gaybet'in değişmez bir İmâmî inanç olarak benimsenmeye başlaması ise, İmâmiyye'nin diğer Şii gruplardan tamamen farklılaşması sonucu olmuştur. Nu'manî'nin iki gaybet yorumundan sonra İbn Bâbeveyh, gaybetin değişmez iman esaslarından biri olduğunu ileri sürmüştür.

KAYNAKÇA

- Arjomand, Said Amir, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective*, Int.I. Middle East Stud. 28 (1996).
- Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyâşî es-Sülemî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1411/1991.
- Bağdadi, Abdülkahir Tahir b. Muhammed (429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991.
- Bulut, H. İbrahim, "Şii fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslamiyat Dergisi*, 8(2004), ss. 139-156.
- , "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX /1, 2005, ss. 175-202.
- Daftary, Ferhad, *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001.
- Ebû Hâtim er-Razî, Ahmed b. Hamdan b. Ahmed er-Razî (322/933 veya 324/936), *Kitâbü'z-Zîne fi'l-Kelimâtü'l-İslâmiyye*, thk. Abdullah Selam es-Samerrâî, Bağdat 1988.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basri (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Gaib" *DİA*, c. XIII.
- Hakyemez, Cemil, *Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2004.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem (314/926), *el-Fütûh*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebû Cafer Muhammed b. Ali (381/991), *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kûb (385/955), *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Daru'l-Mesîre, Beyrut 1988.
- İlhan, Avni, *Mehdîlik*, İstanbul 1993.
- , "Gaybet", *DİA*, c. XIII.
- İsfahanî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn (356/966), *Mekâtilü't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut ts.
- Kadî Abdulcebbar, Kadî'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (415/1020), *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid*, thk. Tefik et-Tavi ve Said Zayid, ts.
- Kohlberg, Etan, "From İmâmiye to İthna-'Ashariyya", *BSOAS*, XXXIX, 521-534, 1976, Hertford.

- Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahrifi –İbn Sebe Meselesi-*, Ankara 2005.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kub er-Razi (329/941), *el-Kâfi fî İlmî'd-Din*, Farsça tercüme ve şerhi ile birlikte, thk. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran ts.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî (Baba Sadûk) (329/941), *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Kum 1985.
- Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.
- Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *Murâcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988.
- , *İsbâtü'l-Vasıyyeti li'l-İmam Ali b. Ebî Talib*, Beyrut 1409/1988.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale U.P. London 1985.
- en-Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, (293/906), *Mesâilü'l-İmâme*, Beyrut 1971.
- Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed (450/1058-9), *Ricâlü'n-Necâşî*, (II cilt), İntişarât-i Camii'l-Müderrişîn, Kum 1407.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *Hâru'l-İn*, thk. Kemal Mustafa, Beyrut 1985.
- Nevehtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa (300/912), *Fıraku's-Şîa*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1931.
- Nu'manî, el-Katip Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim (360/971), *Kitabu'l-Çaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğufari, Tahran 1397.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York, 1981.
- , *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî el-Bağdadi (413/1022), *el-İrşâd*, Kum 1413.
- , *el-Fusûlü'l-Muhtâra mine'l-Uyûni ve'l-Mehâsin*, Beyrut 1405/1985.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulâk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Meârif, Kahire ts.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan (460/1067), *Kitabu'l-Çaybe*, thk. İbâdullah Tahrani ve Ali Ahmed Nâsîh, Kum 1417.
- Vaziri, Mostafa, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate and Messianism in Perspective*, Ph.D. NewYork 1992.
- Wadad al-Qadi, "The Development of the Term **Ghulat** in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya", *Akten das for Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, August 1974.
- Yakûbî, Ahmed b. Ebî Yakub b. Cafer b. Vehb (292/905), *Tarihu'l-Yakûbî*, Dâru Sâdir, Beyrut 1992/1412.

ZEYDİYYE-CA'FERİYYE ARASINDA KIRILMA NOKTASI -İMAMLARIN MASUMİYETİ MESELESİ VE MASUMİYET İNANCININ ZEYDÎ USÛLÜNE TESİRİ-*

Fatih YÜCEL**

ÖZET

İmâmeti itikâdî bir prensip olarak kabul eden Şî'a'nın bütün fırkaları, bu noktada Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'den farklı düşünmüşlerdir. Şî'a içerisinde önemli bir taraftar kitlesine sahip olan İmâmiyye ekolünün fikhî yönünü temsil eden Ca'ferî mezhebi, "*imamların masumiyeti*"ni itikâdî bir ilke olarak benimsediği gibi, bu ilkeyi fikhî metodolojisine de yansıtarak, "sünnet" kavramının kapsamına imamların söz, fiil ve takrirlerini de katmıştır. Ca'ferîlerin imamların masumiyetine dayanak kabul ettiği deliller, bir diğer Şî'a fırkası Zeydiyye tarafından reddedilmiş ve "*imamların masumiyeti*" fikrine karşı çıkmıştır. Bu bakış açısı, Zeydîlerle Ca'ferîler arasında bir nevi kırılma noktası olmuştur. Bu makale, Ca'ferîlerin masumiyet anlayışına Zeydî fakih ve usulcülerin cevaplarını ve Zeydiyye içerisinde yer alan "*masumiyet inancının*" Zeydî usûlüne tesirlerini incelemeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede sınırlı olmak kaydıyla, Zeydîlerce masum kabul edilen "Ehl-i Beyt" ve "Hz. Ali" ile alakalı Zeydî usûlündeki açılımlara da işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ca'feriyye, Zeydiyye, Ehl-i Beyt, Hz. Ali, İcmâ'

THE QUESTION OF SHIISM IN ANATOLIA DURING THE PERIOD OF TURKEY SELJUQS

Abstract: All of Shi'ite sects which believe in *Imame* as a Principle of Islamic Creed differ from Orthodox Islam (ahl al-sunna) and Mutazila in this point. In the case of jurisprudent as a representative of Imamiyyah, which has significantly adherents among the Shi'ite sects, Ja'fariyya accepts infallibility of Imams as a principle of the creed and reflects it on methodology of its jurisprudent and inserted Imams' discourse, deeds and approvals into comprehensive meaning of the term *Sunna*. The evidences of Ja'fariyya on the basis of imams' infallibility have been rejected by another Shi'ite sect Zaydiyya and it is against the infallibility of the imams. It seems that this perspective becomes turning point of view between Ja'fariyya and Zaydiyya. The aim of this article is to investigate Ja'fariyya's understanding of infallibility, the answers of Zaydiyya's jurists and methodologists and the effects of the creed of infallibility within Zaydiyya on Zaydiyya's methodology. With regard to restriction of this framework on the basis of methodology of Zaydiyya this article also will point out some dimensions related to the term of Ahl al-Bayt and Ali of who accepted infallible by Zaydiyya.

Key words: Ja'fariyya, Zaydiyya, Ahl al-Bayt, Ali, Ijma (consensus).

* Makaleyi okuyarak katkıda bulunan hocalarım Dr. Ali PEKCAN ve Dr. Bünyamin OKUMUŞ'a teşekkür ederim

** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, fycel@yahoo.com

GİRİŞ

Hicrî II. asırdan itibaren teşekkül etmeye başlayan İslam mezheplerinin, “imâmet” meselesini itikâdî bir konu yapıp yapmamalarına göre iki ana gruba ayırabiliriz. İmâmeti itikâdî bir ilke olarak gören Şîa, İslam düşüncesinde, Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’den farklı, kendine has bir gelenek oluşturmuştur. Şîa’nın imâmet konusunu itikâdî bir alana kaydırması, Şîa isimlendirmesi içerisinde yer alan fikhî ekollerin metodolojilerine de ciddî biçimde yansımış, tarih içerisinde yapılan içtihadî faaliyetlerde, hükmün gerekçelerinde bu tesir hep görülmüştür.¹

Mezhepler Tarihi araştırmacıları ve kelimciler, imâmet meselesini farklı şekillerde incelemişler, hatta imâmet telakkisinin ortaya çıkardığı konuları da müstakil başlıklar halinde ele almışlardır.² Ancak itikâdî bir ilke olarak Şîa’nın tüm fırkalarınca benimsenen “imâmet” anlayışı ve bu anlayıştan kaynaklanan kabullerin, Şîa’nın en önemli fikhî fırkası Ca‘ferîler ile Zeydîlerin fikhî metodolojilerine ne oranda tesir ettiği konusu –bildiğimiz kadarıyla- araştırmalara konu edilmemiştir. Bu makalenin amacı, Ca‘ferî imâmet anlayışının bir sonucu olarak kabul edilebilecek “imamların masumiyeti” telakkisinin, bir diğer Şîa fırkası Zeydiyye tarafından reddedilişini ortaya koymak ve masumiyet anlayışının Zeydî usul-i fikhına tesirlerini tespit etmektir. Ca‘feriyye ve Zeydiyye mezhebinde imamet ve masumiyet inanışlarının köklerine inmek ya da boyutlarını tespit etmek bu makalenin konusu değildir. Bu konularla alakalı çalışmalar, meselenin kökleri ile ilgili yeterince bilgi vermektedirler.

Genel olarak Şîa’nın tüm fırkaları, “imâmet” prensibini itikâdî bir ilke olarak benimsemekle Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile başta olmak üzere diğer itikâdî fırkalardan farklılaşmıştır.³ Onlar, imâmeti, ilâhî bir mevki, Rabbânî bir görev olarak algılar ve onu dinin önemli esaslarından biri olarak kabul ederler.⁴

¹ Bu makaleyi kaleme almaya sevk eden en temel amil, Ca‘ferî ve Zeydî kaynaklarda yer alan şer‘î hükümlerin gerekçelerinin bir kısmının “masumiyet” anlayışlarıyla ilişkilendirilebilecek nitelikte oluşudur. Makalenin ilerleyen bölümlerinde bu gerekçe ve tesirlere yer vereceğiz.

² Bu konularda pek çok çalışma yapılmıştır. Bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesi’nin Teşekkül Süreci* (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2004; Halil İbrahim Bulut-Özkan Gül, “İmâmiyye Şîa’sında İlmü’l-İmâm İnancı”, *Marife*, Yıl: 5, S. 1, Bahar 2005, Konya; Cemil Hakyemez, “İmâmiyye Şîasında İsmet İnancı-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi”, *Marife*, Yıl: 7, S. 1, Bahar 2007, Konya.

³ Bkz. Zeyd b. Ali, *Kitâbu Tesbiti’l-İmâme (Mecmû’ içinde)*, s. 177; Rassî, *Kitâbu Tesbiti’l-İmâme (Mecmû’u Kutubi ve Rasâil-i İmam Kâsım er-Rassî içinde)*, II, 134; Hâdî ile’l-Hak, *Kitâbun fîhi Ma’rifetullâh (Mecmû’u Resâil-i İmam Hâdî İle’l-Hak Yahyâ b. Hüseyin içinde)*, s. 54; Küleynî, *Usûlu’l-Kâfi*, I, 287; Kummî, *Risâletü’l-İtikâdî’l-İmâmiyye (Şîa İmâmiyye’nin İnanç Esasları)*, s. 113; Hillî, *Minhâcül Kerâme fî İsbâti’l-İmâme*, s. 151, 152; Ayrıca bkz. Mustafa Öz, Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 203; Mustafa Öz, “İmâmiyye”, *DİA*, XXII, 207.

⁴ Kummî, *Risâle*, s. 109.

Şîa'nın en mutedil ve Ehl-i Sünnet'e en yakın grubu olarak tanımlanan Zeydiyye⁵ ile en fazla taraftarı olan Ca'feriyye⁶ mezhebi arasındaki en temel farkın "imamların masumiyeti" konusu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁷ Çünkü Ca'ferî, bir diğer deyişle İmâmiyye mezhebinin "imâmet" anlayışı ve fıkıh usûlünün "sünnet" bahsi, ağırlıklı olarak "imamların masumiyeti" esasını üzerine bina edilmiştir. İmamların toplum üzerinde nüfûz sahibi olmasında son derece önemli bir paya sahip olan bu inanış, Ca'ferî usul alimleri tarafından usûl-i fıkha taşınmış ve bu noktada fikhî mezhepler arasında önemli sayılabilecek bir tartışma alanı oluşturulmuştur.

Ca'ferî "imâmet" anlayışının temeli olan "imamların masumiyeti" konusuna Zeydiyye önemli eleştiriler getirmiş ve Ca'ferîler'in delil kabul ettiği pek çok rivayeti de reddetmiştir. Buna rağmen Zeydiyye'nin de Ca'ferîlerden farklı bir "masumiyet" anlayışı içerisine girdiğini ve bu anlayışın, Zeydiyye'nin fıkıh usulünü belli oranda şekillendirdiğini söyleyebiliriz.

I. İSMET KAVRAMI VE Şİ'A'DA MASUMİYET İNANCI

A. İsmet Kavramı

İsmet, sözlükte "engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak" anlamına gelen عَصَم kökünden türemiş bir mastardır. Bu kelime "Allah'ın sonucunda ceza vereceği kötü şeylerden kulunu koruması, ona engel olması"⁸ şeklinde tarif edilmiştir. İsmet kavramını peygamberlere has kılarak "Allah'ın temiz bir yaratılışa sahip kılması, bedenî üstünlük vermesi, zafer ve kararlılık lütfetmesi, iç

⁵ 'Amîd Abdürrezzak Muhammed Esved, *Mevsû'atü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, II, 355 (Zeydiyye'yi itikâdî ve amelî noktada tanımlayanlar, onların usûlde Mu'tezilî, amelde ise birkaç mesele dışında Hanefî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 189; Neşet Çağatay-İ. Âgah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 59; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 137; İrfan Abdülhamit, *İslamda İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 43; Ancak Zeydîler bu tanımlamaları reddederek kendilerinin itikad, usûl-i fikh ve furû'-i fikhta müstakil bir ekol olduklarını ifade etmişlerdir. Bkz. Abdülhamit b. Muhammed b. İsmâil Hamîdüddîn, *ez-Zeydiyye*, s. 21; Ali b. Abdülkerim Şerafüddîn, *ez-Zeydiyye Nazariyye ve't-Tarîk*, s. 19.

⁶ Caferiyye mezhebi, İmâmiyye/İsnâ Aşeriyye Şî'a'sının fıkıh mezhebi olarak tanıtılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, VII, 4; Fiğlalı, *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye Mezhebi Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri)*, s. 12; a.mlf., "İsnâaşeriyye", *DİA*, XXIII, 142 vd.

⁷ Zeydiyye ile Ca'feriyye arasında temel noktalarda farklılıklar olmakla birlikte bu farklılıkların onlar için kırılma noktası oluşturabilecek güçte olduğunu söylemek çok güçtür. Mesela, Ca'ferî mezhebinin öne çıkan farklı noktalarından biri mut'a nikâhıdır. Zeydiyye mut'a nikâhının yasaklandığını ileri sürerek, Ca'feriyye ile ciddi biçimde ters düşmüştür. (Bkz. Zeyd b. Ali, *Cevâbât ve Fetâvâ İmam Zeyd (Mecmû' içinde)*, s. 361; a.mlf., *el-Mecmû'u'l-Hadisî ve'l-Fikhî*, s. 211 (hn. 431); Rassâs, *Cevheretu'l-Usûl ve Tezkiretu'l-Fuhûl fî 'İlmi'l-Usûl*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, vr. 42)

İki mezhep arasında temel farklılıklardan biri de abdestte ayakların meshedilmesi noktasında cereyan eder. Ca'ferîler abdestte ayakları meshetmeyi gerekli ve yeterli görürken, Zeydîler, Ca'ferîlerin bu görüşünü reddederek abdestte ayakların yıkanmasının farz olduğunu kabul etmişlerdir. (Bkz. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, s. 63, hn. 1; Rassî, *Kitâbu't-Tahâre (Mecmû'u Kutubi ve Rasâili İmam Kâsım er-Rassî içinde)*, II, 497).

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, عَصَم maddesi, XII, 405.

huzuru yaratması ve hayra muvaffak kılması suretiyle kendilerini koruması”⁹ şeklinde tarif eden dalciler de bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile “ismet”i sadece peygamberlik makamına ait bir sıfat olarak kabul etmiş¹⁰ ve peygamberler dışındaki halife, imam ve müçtehitlerin hata ya da sevap işleyebileceği görüşünü benimsemişlerdir.

B. Şîa’da Masumiyet İnancı

Tarihsel süreç içerisinde Şîa içerisinde mütalaa edilen pek çok fırka yaşamıştır. Bunlar içerisinde en önemlileri: İmâmiyye, İsmâiliyye ve Zeydiyye’dir.¹¹ Dolayısıyla biz de makalemizin amacına paralel olarak bu başlık altında Şîa’nın tüm fırkalarını değil, sadece Ca’ferîlerle Zeydîleri mukayeseli olarak ele alacağız.

1. Ca’ferîler’de Masumiyet İnancı

Ca’ferî mezhebi bilginleri nebî ile birlikte on iki imamın da söz ve fiillerinde büyük küçük tüm günahlardan korundukları fikrini benimsemişlerdir. Onlara göre imamların ismetine inanmamak, küfrü gerektirir.¹²

Ca’ferîler, haklarındaki nasslardan ötürü imamların masum olmasını zorunlu görürler. Onlar, imamın günahattan ve hatadan korunduğu şeklindeki görüşlerini desteklemek için genellikle Ahzâb suresi 33. ayeti¹³ delil gösterirler. Onlara göre, ayette yer alan **إِن** (innemâ) te’kidi ve **ل** (lam) Ehl-i Beyti vurgulamış, **و يطهرکم** و يطهرکم kısmı ise “ma’sumiyet”in delili olarak algılanmıştır.¹⁴

Şîî âlim ve müfessirler yukarıdaki ayete ilaveten bir takım rivayetleri de kullanarak, imamların Hz. Peygamber’in “vasî”si olup günahattan korunduğunu, fakat peygamberler gibi vahiy almadığını ve nass ile tayin edildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁵

Ca’ferîlerin imamların masumiyeti ile alakalı delil olarak kullandıkları rivâyetler hayli fazladır. Mesela: onların temel hadis kaynaklarından Küleynî’nin (ö.329/941) *Usûlu’l-Kâfi*¹⁶ isimli eserinin *Kitâbu’l-Hucce* bölümü bu tür rivâyetlerle doludur. Bu eserde yer alan ve kimi Cafer es-Sâdık’a (ö.148/765) kimi de Mu-

⁹ Râgib İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzı’l-Kur’ân*, **عصم** maddesi, s. 570

¹⁰ Ehl-i sünnet âlimlerine göre sadece peygamberler masumdurlar. Bkz. Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 52-54; Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 135.

¹¹ İbnu’l-Murtazâ, Şî’a’nın içerisinde, İmâmiyye, Zeydiyye ve Bâtıniyye’yi sayar. Bkz. İbnu’l-Murtazâ, *el-Munye ve’l-Emel*, s. 96

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Kummî, *Risâle*, s. 110, 113; Cemil Hakyemez, “İmâmiyye Şîasında İsmet İnancı-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi”, *Marife*, s. 169 (167-192 ss); Mehmet Akif Aydın, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 205; Mustafa Öz., “İmâmiyye”, *DİA*, XXII, 208).

¹³ “Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. (Ahzâb, 33/33).”

¹⁴ Bkz. Hillî, *Minhâcul Kerâme*, s. 151, 152.

¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kummî, *Risâle*, s. 111-113; Şî’a’nın imâmet ilkesinin oluşum süreci için bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesi’nin Teşekkül Süreci*, s. 40 vd., s. 189.

¹⁶ Eserle alakalı değerlendirmelerde bulunan Cemal Sofuoğlu, eserdeki hadislerin muttasıl senedle Hz. Peygamber’e ulaşmadığını ve birçok rivâyetin uydurma olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Cemal Sofuoğlu, “el-Kâfi”, *DİA*, XXIV, 148.

hamed Bâkır (ö.114/732) başta olmak üzere diğer masum imamlara atfedilen bu hadislerden birkaç örnek vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Bu rivayetlerden birine göre, imamların bilgisi sınırsızdır. Onlar bilmek istediklerini her zaman bilebilirler bir başka deyişle onların bilmek istedikleri şey Allah tarafından kendilerine bildirilmiştir.¹⁷ Başka bir rivayete göre, imamlar sadece Allah'ın emrini yerine getiren ve bu konuda haddi aşmayan kimselerdir.¹⁸ Bu rivayetlerde imamın Allah'ın nuru¹⁹, hidâyet rehberi²⁰, nübüvvet ağacı²¹, Hz. Peygamber'in ve nebilerin ilmüne varis²² ve özellikleriyle Kur'ân'da tarif ve işaret edildiği²³ şeklinde bilgiler yer alır.

Ca'ferî hadis kaynaklarında yer alan ve Zeydîlerce reddedilen rivayetlerin başında imamların, Hz. Peygamber tarafından isim ve nesepleri ile bir bir açıklandığı şeklindeki haber²⁴ gelir.

Ca'ferîlerin imamlarla ilgili naklettikleri rivayetlerin konumuzu ilgilendiren en önemli kısmı, imamların ayıptan ve gûnahtan korunduğu şeklindeki haberlerdir.²⁵ Kummî (ö.381/991) de imamların Allah'ın kapıları olduğunu, sayılarının on iki olup hatadan ve gûnahtan korunduklarını ileri sürmüştür.²⁶ Ca'ferîlerin imamlarla alakalı inanışları bununla da sınırlı kalmamış, imamın buyruğu Allah'ın emri, yasağı da Allah'ın nehyi olarak kabul görmüştür.²⁷ Ca'ferî hadis kaynaklarında yer alan bu tanımlamalara bakılırsa "imam"ın, Peygamber'den²⁸, hatta bir melekten farklı bir yanı da kalmamaktadır.

Şîa'nın İmâmiyye fırkasının imamlarla alakalı bu kabulleri, onların usullerine de büyük ölçüde tesir etmiştir. İmam hatadan korunup Allah'ın nuru kabul edildiği için sözleri de ilham edilmiş bir nevi vahiy²⁹ olarak değerlendirilmiştir. Mesela, bu anlayışın bir sonucu olarak Ca'ferîler, masumun söz, fiil ve takrirleri-

¹⁷ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 13.

¹⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 28; Ayrıca bkz. Kummî, *Risâle*, s. 110.

¹⁹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 276.

²⁰ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 272.

²¹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 320.

²² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 324.

²³ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 296, 314.

²⁴ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 40. Ayrıca bkz. Kummî, *Risâle*, s. 109, 146.

²⁵ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 287 (Küleynî'nin bu eserinde yer alan rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden El-Kâfî Üzerine Bir İnceleme*, s. 50 vd.

²⁶ Kummî, *Risâle*, s. 109, 110.

²⁷ Kummî, *Risâle*, s. 110.

²⁸ Hicrî IX. asrın önemli Zeydî kelimci, fakih ve usulcülerinden İbnu'l-Murtazâ, İmâmiyyenin, imamları mucize getirebilir ve masum görmekle nebi gibi telakki ettiğini ileri sürmüştür. *el-Munye ve'l-Emel*, s. 100.

²⁹ Caferîler imamın ilham yoluyla önceki imamın bilgisine sahip olduğunu ifade etseler de imamın sözünün, sünnet, sünnetin de Kur'an gibi olduğunu kabul etmekle imamların bir nevi vahiy aldığı söylemiş olmaktadır.

nin “sünnet” ve bu sözlerin doğrudan delil/kaynak olduğu görüşünü benimsemişlerdir.³⁰

Ca’ferîler arasında imamların masum; söz, fiil ve takrirlerinin sünnet oluşu noktasında kaynaklarda herhangi bir ihtilafтан söz edilmemiştir.³¹ Bununla birlikte imamların ilminin sınırlarının nerede bittiği noktasında ihtilaf oluşmuştur. Ahbarîler olarak isimlendirilen ekol, imamların bilgisinin geçmiş ve geleceğe şamil olduğunu, dolayısıyla akıl, kıyas ve diğer delillere gerek olmadığını ileri sürerek, imamların bilgisinde bir sınırlandırmaya gitmemişlerdir.³²

Usûlîler olarak bilinen âlimler ise Şîa’nın geleneksel anlayışına ters düşebilecek şekilde imamın ilim sıfatını kabul etmekle birlikte imamın gaybı bilemeyeceğini, dolayısıyla fıkıh usullerinde akla, kıyas ve içtihadla lüzum olduğuna işaret etmişlerdir.³³

b. Zeydîler’de Ma’sumiyet İnancı

Ca’ferîlerde olduğu gibi Şîa’nın önemli bir diğer fırkası Zeydîlerde de masumiyet fikri vardır; ancak onlarda masumiyetin çerçevesi ve kapsamı daha dar ve sınırlıdır. Mesela, Zeydîler, İmâmiyye’nin düşündüğünün tersine, sadece Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’in hatadan korunduğunu, “imamlar”ın ise masum olmadığını ileri sürmüşlerdir.³⁴

Zeydiyye’yi bu konuda farklı kılan; en temel âmilin, “âhâd haber”le alakalı ileri sürdükleri şartlar olduğu anlaşılıyor; zira Zeydî usûlcüler, âhâd haberin herkesin bilmesi gereken konularda olmaması gerektiğini ifade etmişler ve bu konuda bazı kıstaslar getirmişlerdir.³⁵ Mesela, “umûm-u belvâ”yı hem “ilim” hem de “amel” olarak iki kategoride incelemişlerdir. Birinciye örnek olarak İmâmiyye Şîa’sının, on iki imamın isim ve nesepleriyle belirlendiğine dair rivayet ettiği haberleri zikretmişlerdir.³⁶ Zeydî usûlcülere göre Ca’ferî kaynaklarda yer alan bu tür rivayetler reddedilmelidir.³⁷

³⁰ Muzaffer, *Usûlu’l-Fıkh*, II, 57; Ebû Zehra, *İmam Cafer Sâdık*, s. 314; Karaman, “Ca’feriyye”, *DİA*, VII, 7; a.mlf., “Şî’ada Fıkıh Usûlü ve Şer’î Deliller”, *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şî’îlik Sempozyumu*, s. 333.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Uyar, *İmâmiyye Şî’a’sında Ahbârîlik*; Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Caferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s. 19 vd.

³² Uyar, *İmâmiyye Şî’a’sında Ahbârîlik*, s. 259; Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Caferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s. 19 vd; Karaman, “Şî’ada Fıkıh Usûlü ve Şer’î Deliller”, s. 329; Bulut, Gül, “İmâmiyye Şî’a’sında İlmü’l-İmâm İnancı”, s. 82.

³³ Bkz. Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Caferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s. 19 vd; Karaman, “Şî’ada Fıkıh Usûlü ve Şer’î Deliller”, s. 329; Bulut, Gül, “İmâmiyye Şî’a’sında İlmü’l-İmâm İnancı”, s. 85.

³⁴ Konuyla alakalı değerlendirmeler için bkz. Mansûr billâh, *el-İkdu’s-Semin fi Ahkâmî’l-Eimmeti’l-Hâdîn (Mecmû’u’l-Mansûrî 4 içinde)*, s. 147 vd.

³⁵ İbnu’l-Murtazâ, *Minhâcu’l-Vusûl ilâ Mi’yâri’l-Ukûl fi ‘İlmi’l-Usûl*, s. 515; İbn Behrân es-Sa’dî, *Metnu’l-Kâfil*, s. 11; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 92-94; Taberî, *Kitabu Şifâi Çalîlî’s-Sâil*, I, 53; Mahatvarî, *Şerhu Muhtasar ‘alâ Metni’l-Kâfil*, s. 17, 18.

³⁶ İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 93; Mahatvarî, *Şerh*, s. 17

³⁷ İbnu’l-Murtazâ, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 515; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 94; Taberî, *Şifâ*, I, 52; Mahatvarî, *Şerh*, s. 17.

Zeydîlerin masumiyetle alakalı bu kabulleri ve çerçeveyi daraltmaları usullerine de etki etmiştir. Mesela onlar, imamların söz, fiil ve takrirleri olarak kabul eden Ca'ferîler'in aksine sünneti, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri³⁸ olarak tarif etmek suretiyle bu hususta Ca'ferîler'den büyük ölçüde ayrılmışlar; imamların, içtihatlarında "hata" ya da "isabet" edebileceklerini kabul ederek bir anlamda içtihadın devamını sağlamışlardır.³⁹

Zeydîlerin Ca'ferîler'den bu noktada farklı düşünceleri, onların masumiyet telakkisinin etkisiz kaldığı anlamına gelmemektedir. Zira onlar da masumiyet anlayışları gereği Sünnî usulcülerden farklı bazı metodolojik ilkeler benimsemişler ve bu ilkelerini de ağırlıklı olarak masumiyet inanışlarına göre şekillendirmişlerdir.

II. MASUMİYET ANLAYIŞININ ZEYDÎ USÛLÜNE TESİRLERİ

İtikâdî ilkeleri çerçevesinde değerlendirildiğinde Zeydiyye'de "masum", "Ehl-i Beyt" ve "Hz. Ali"dir. Bu bölüm başlığı altında, Zeydîlerin masum kabul ettikleri "Ehl-i Beyt" ve "Hz. Ali" konularına değinecek ve onların bu konudaki delillerini kısa bir değerlendirmeye tabi tutacağız. Bu arada, bu inançların Zeydî usulüne yansımaları hakkında da fikir edinme imkânına kavuşmuş olacağız.

A. Ehl-i Beyt Müçtehitlerinin İcmâ'ının Hatadan Korunmuşluğu Fikri ve Bu İcmâ'ın Zeydî Usûlündeki Yeri

Zeydiyye, ilgili delillerden dolayı Ehl-i Beyt'i hatadan korunmuş, masum kabul ederler. Onlara göre Ehl-i Beyt hata üzerinde birleşmez. Onların bu fikri "imâmet" ve "masumiyet" anlayışlarından kaynaklanmış görünüyor. Çünkü bu inançları gereği Zeydîler, biraz sonra ele alacağımız nassları Ehl-i Beyt merkezli yorumlama çabası içinde olmuşlardır.

Zeydiyye'de Ehl-i Beyt'i özellikli ve ayrıcalıklı görme eğilimi hicrî II. asırda Zeyd b. Ali (ö.122/739) ile başlar.⁴⁰ Zeydîler'in önemli imamlarından Kâsım er-Rassî (ö.246/860) de Ehl-i Beyt'i diğerlerine önceler ve bu noktadaki vurguyu yineler. Ancak hicrî III. asra tekabül eden bu dönemde doğrudan onların ittifakının şer'î bir delil olduğu noktasında bilgi bulunmamaktadır. Hicrî III. asrın sonlarında Yahyâ b. Hüseyin'le (ö.298/910) Ehl-i Beyt'te vurgusu daha da güçlenmiş⁴¹ ve hicrî V. asırdan itibaren Ehl-i Beyt'in icmâ'ının ümmeti bağlayan bir delil olduğu ifade edilmiştir.

³⁸ هي قول النبي (ص) وفعله وتقريره (Bkz. Mansûrillâh, *Safvetu'l-İhtiyâr*, s. 36; İbn Behrân, *Metnu'l-Kâfil*, s. 7; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 67; Taberî, *Şifâ*, I, 39, 40; Hâdî lidinillâh, *el-Fevâidu't-Tâmmeh*, s. 11; İbn Muhammed, *Mirkâtu'l-Vusûl*, s. 20; Mahatverî, *Şerh*, s. 11)

³⁹ Zeydiyye'nin kendisine nispet edildiği Zeyd b. Ali de, imamların masumiyeti inancını reddederek sonraki imamların ve genel olarak müçtehitlerin hata ya da isabet edebilecekleri fikrini savunmuştur. Bkz. Zeyd b. Ali, *Kitâbu Tesbîti'l-İmâme*, s. 178, 179. Ayrıca bkz. Kâsım b. Muhammed, *el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Raşâd*, s. 81.

⁴⁰ Zeyd b. Ali, Ehl-i Beyt'in ayet gereği hatadan korunmasını Allah'ın bir ihtiyârı olarak yorumlar. Bkz. Zeyd b. Ali, *Kitâbu's-Safve*, s. 223, 235.

⁴¹ Yahyâ b. Hüseyin, eserlerinde bu icmâ' türüne sık sık vurgu yapmıştır. Bkz. Hâdî İle'l-Hak, *Kitâbu'l-Ahkâm*, I, 69, 87, 116.

Fıkıh usûlünün tartışma yaratan konularından biri de “Ehl-i Beyt” in icmâ’ıdır. Şîa’nın bütün kolları Ehl-i Beyt’e özel bir önem vermiş ve Ehl-i Beyt müçtehitlerinin ittifakına şer’î bir delil gözüyle bakmıştır. Hatta Şîi usulcülerin ortak noktasının bu ittifaka biçtikleri rolde kendini gösterdiği söylenebilir. Şîa’nın tersine, Sünnî usulcüler Ehl-i Beyt’in icmâ’ına şer’î bir delil gözüyle bakmamaktadır.⁴²

1. “Ehl-i Beyt” kavramı

Genelde Şîi, özelde de Zeydî usulcülerin Ehl-i Beyt’i ifade için sıklıkla kullandığı kavramlardan biri ‘itra (عترة) kelimesidir. ‘İtra’nın (عترة) sözlüklerde, “seçkin soy”, “bir kimsenin soyu, sülalesi ve akrabaları” anlamlarına geldiği ifade edilmiştir.⁴³ Bu kavram özelde, Hz. Peygamber’in Hz. Fatıma’dan olan çocukları için kullanılmıştır.⁴⁴

Zeydîlere göre “‘itra”, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hasan, Hüseyin ve bunların evlatları anlamına gelmektedir.⁴⁵

2. Ehl-i Beyt İcmâ’ının Kaynaklık Değeri

Zeydîler, Sünnî usulcülerin kaynak olarak kabul etmediği “Ehl-i Beyt” icmâ’ını şer’î bir kaynak olarak benimsemişlerdir. Zeydîlerin icmâ’ı Ehl-i Beyt’e şer’î kaynak olarak bakmaları, ıtrayı gûnahtan korunmuş kabul etmelerinden dolayıdır.⁴⁶

Zeydiyye’ye göre varlığı kesin olarak bilindiğinde bu icmâ’, ‘ilmiyyât (itikâdî konular) konusunda “kesin nas” gibi “kat’î” bir delildir. Buna muhalefet edilemez.⁴⁷ Ancak zannî ise ümmetin icmâ’ının zannîliği gibi o da zannîdir.⁴⁸ Zeydî usulcüler ‘itrânın ve ümmetin icmâ’ının zannî olanını haber-i vâhid gibi değerlendirmişler ve haber-i vâhid’in bu ikisine öncelenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, ancak senedinin güçlülüğü gibi bir tercih sebebi olduğunda haber-i vâhid her iki icmâ’a öncelenebilir.⁴⁹

⁴² Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, I, 325; er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkh*, IV, 169 vd.; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 356, 357. (Konu ile alakalı tartışmalar için ayrıca bkz. Beyhakî, *el-İtikâd*, s. 200 vd.)

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 538 (ع م maddesi); Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, VII, 186 (ع م maddesi).

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 538; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, VII, 186.

⁴⁵ Rassâs, *Cevhere*, vr. 68.

⁴⁶ Rassâs, *el-Fâtk*, vr. 1334; Mansûr billâh, *Safvetu’l-İhtiyâr*, 252; Rassâs, *Cevhere*, vr. 68; İbnu’l-Murtazâ, *Minhâcu’l-Vusûl*, 619; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu’l-Lu’lu’iyye*, s. 246; İbn Behrân, *Memu’l-Kâfil*, s. 12; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 156, 157; Kâsım b. Muhammed, *Mirkâtu’l-Vusûl*, s. 12, 14; Taberî, *Şifâ*, I, 85; el-Kâsımî, *el-Fevâidu’l-Tâmme*, s. 24; Kâsım b. Muhammed, *el-İrşâd*, s. 81; Vezîr, *el-Musaffâ fî Usûli’l-Fıkh*, s. 391; Mahatvarî, *Şerh*, s. 26.

⁴⁷ Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu’l-Lu’lu’iyye*, 247.

⁴⁸ Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu’l-Lu’lu’iyye*, 247.

⁴⁹ Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu’l-Lu’lu’iyye*, 247.

İcmâ'ı 'itrânın delil oluşunu, ilgili âyeti kerimenin⁵⁰ ve hadislerin⁵¹ delâle-tinden çıkararak Zeydîler, bu ayet ve hadislerin hepsine göre bu icmâ'ın delil oldu-ğunu düşünürler.

3. Delillerin Değerlendirilmesi

Zeydî usul kitaplarında, Ehl-i Beyt müçtehitlerinin icmâ'ının şer'î bir kay-nak olduğuna dair birçok delil ileri sürülmüştür. Bu deliller, Zeydî ilim adamlarına göre, itrânın icmâ'ının huccet olduğuna kesin biçimde delalet etmektedir. Bu kabullerinden dolayı Zeydîler arasında Ehl-i Beyt'in icmâ'ının "şer'î bir kaynak" olduğu noktasında ihtilaf bulunmamaktadır. Zeydîlerin bu noktada ileri sürdüğü bazı deliller bulunmaktadır. Zeydîlerin bu konudaki dayanaklarını kısaca irdele-mek istiyoruz.

Zeydî usulcülerin bu konudaki ilk delilleri, Ahzâb suresinin otuz üçüncü ayetidir. Zeydîler "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا"⁵² ayetinden muradın Hz. Peygamberin seçkin soyu, Ehl-i Beyti olduğunu ifade ederler. Onlar da, öncelikle dört ma'sûm olarak ifade edilen Hz. Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin⁵³ sonra Hasan ve Hüseyin'in her asırdaki baba tarafından evlatlarıdır. Bunların icmâ'ı "Ehl-i Beyt'in icmâ'ı" olup, Zeydiyye'de bağlayıcı kabul edilmiştir.⁵⁴ Zeydîler, bu âyette geçen "Ehl-i Beyt" ifadesinden kastın "Hz. Peygamber'in hanımları" olma-dığını ısrarla vurgulamışlardır.⁵⁵ Halbuki, ayetin doğal bağlamı ve zâhiri, Hz. Pey-gamber'in hanımlarıyla ilgilidir. Zeydîlerin, bu düşüncede olmalarının temel ge-rekçelerinden birini, ayette عنكم değil de عنكم denmesi oluşturur.

Zeydîler, tathir ayeti olarak ifade edilebilecek Ahzab suresi 33. ayeti, Sünnî hadis kaynaklarında da geçen bir rivayetle açıklamaya çalışmakta ve ayette yer alan "Ehl-i Beyt" kavramıyla Hz. Peygamber'in hanımlarının değil, soyunun kas-tedildiğini ileri sürmektedirler. Bu rivâyete göre, Ümmü Seleme (r.a.), Hz. Pey-gamber'e: "Ben de Ehl-i Beytten değil miyim?" diye sorunca. "Sen dur yerinde, sen zaten hayır üzeresin" cevabını vermiştir.⁵⁶ Zeydîlerin görüşlerini destekleyen ve Hz. Aişe'den gelen başka bir rivayet ise şöyledir:

"Hz. Aişe'nin anlattığına göre Rasulüllah, üzerinde siyah yünden nakışlı bir kumaş olduğu halde sabahleyin evden çıktı. O sırada Hasan geldi, onu örtü-

⁵⁰ "Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor (Ahzâb, 33/33)."

⁵¹ Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, II, 445; Nâtik bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib fî Emâli Ebi Tâlib*, s. 136; Murşid Billâh, *Kitâbu'l-Emâlî*, I, 152; Mueyyedî, *Levâmi'u'l-Envâr* I, 83; Mansûr billâh, *Safvetu'l-İhtiyâr*, 253, 254; Mahatverî, *Şerh*, s. 26.

⁵² "Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. (Ahzâb, 33/33)."

⁵³ Bkz. Nâtik bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 180; Mansûr billâh, *Mecmû'u Rasâili'l-İmâm Mansûr billâh*, s. 38.

⁵⁴ Mansûr billâh, *Mecmû'u Rasâili'l-İmâm Mansûr billâh Abdullah b. Hamza-el-Mecmû'u'l-Mansûri 2-*, s. 39; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luiyye*, 246; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 160.

⁵⁵ Nâtik bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 193; Murşid billâh, *Emâlî*, I, 148, 151.

⁵⁶ Bkz. Tirmîzi, *Sunen*, Kitâbu'l-Menâkıb, 60 (3871). Tirmîzi, hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir.

nün altına aldı. Sonra Hüseyin geldi, onu da aldı. Sonra Fatıma geldi onu da aldı. Sonra Ali geldi onu da örtünün altına aldı. Sonra da: “*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden günahlarınızı tertemiz yapmak istiyor (Ahzâb, 33/33)*” buyurdu.⁵⁷ Zeydiler bu rivayetten Ehl-i Beyt’in bu dört masûmu kapsadığı görüşündedirler.⁵⁸

Konu ile ilgili hadisi kitabına alan Mansûrillâh, Peygamberimiz’in Ümmü Seleme’ye (r.a.) “*Sen onlardan değilsin*” (لست منهم) ifadesini zikrederek ayetin kapsamının itra’ya, yani Hz. Peygamber’in Hz. Fatıma’dan olan seçkin soyuna ait olduğunu yinelemiştir.⁵⁹

Sünnî müfessirlerin çoğunluğu⁶⁰ ve çağdaş hadis araştırmacıları⁶¹ ayette geçen Ehl-i Beyt kavramı ile kastedilenin, öncelikle Hz. Peygamberin hanımları ve ev halkı olduğunu ifade ederler.

Sünnî âlimlerin ayette yer alan Ehl-i Beyt kavramı ile alakalı yorumunu benimseyenlerden biri de, başlangıçta Zeydî iken sonradan Ehl-i Sünnet’e yaklaşan İmam Şevkânî (ö.1250/1834)’dir. Şevkânî, tefsirinde, Hz. Peygamber’in hanımları ile birlikte diğer ev halkının bu ayetin kapsamına gireceğini belirtmiş, ayetten Ehl-i Beyt’in gınahtan korunduğu şeklinde bir anlam çıkarmamıştır.⁶² Zeydî ulema ile Şevkanî’nin arasının açılması neden olan yorumlardan biri de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu yorum, Ehl-i Beyt’in masûmiyeti ile alakalı Zeydiyye’nin ileri sürdüğü en önemli delili reddetmektedir. Sünnî âlimlerin bu yorumuna Mu’tezilî âlimler de katılmışlardır. Pek çok konuda birbirini destekleyen ve aynı fikirlere sahip olan Mu’tezile ve Zeydiyye dostluğuna zıt gibi görünen bu fikre, Mu’tezile’nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr’ın⁶³ (ö.415/1025) ve Zemahşerî’nin⁶⁴ (ö.538/1143) katılması, kanaatimizce önemlidir. Çünkü Zeydîler, Kâdî Abdülcebbâr’ın da içinde bulunduğu bazı Mu’tezilî müelliflerin Ehl-i Beyt’in icmâ’ını delil gördüklerini iddia etmişlerdir.⁶⁵ Zeydîlerin Ehl-i Beyt’in icmâ’ını delil gördüğünü iddia ettiği bu âlimlerin, Zeydîlerin temel daya-

⁵⁷ Müslim, *Sahih-u Müslim*, Kitâbu Fedâilî’s-Sahâbe, 9 (2424).

⁵⁸ Bkz. Nâtık bi’l-Hak *Teystru’l-Metâlib*, s. 193; Mürşidbillâh, *Emâlî*, I, 151.

⁵⁹ Bkz. Mansûr billâh, *Mecmû’u Rasâil*, s. 38.

⁶⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 295-297; Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, XXV, 209; Beydâvî, *Envâr-u’-Tenzil*, III, 382; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, XIV, 119; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 310, 311; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, VI, 2806; Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 163, 164).

⁶¹ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, s. 36.

⁶² Şevkanî, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 351.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘anil Metâin*, I, 335.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 522.

⁶⁵ Zeydî usul eserlerinde hicrî VII. asırdan itibaren, Ehl-i Beyt’in icmâ’ı ile alakalı önemli bir ayrıntı yer alır. Hicrî VII. asrın önde gelen usûlcülerinden Mansûr billâh, Mu’tezile’nin önde gelen iki usûlcüsü, Ebû Ali ve Ebû Abdullah’ın da icmâ-ı ‘itrayı delil olarak kabul ettiğini ifade etmiştir. Mansûrillâh, bu görüşünü Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin talebesi olan şeyhinden nakletmiştir. Mansûrillâh, *Safvetu’l-İhniyâr*, s. 252. Abdullah b. Hamza’nın naklettiği bu iddiayı Mu’tezile’ye yakınlığı ile bilinen önemli Zeydî usûlcülerden İbnu’l-Murtazâ da yineler. (Bkz. İbnu’l-Murtazâ, *Minhâcü’l-Vusûl*, s. 619; Ayrıca bkz. Ali el-Ma’hizî, *Minhâcü’l-Vusûl*’ün Mukaddimesi, s. 161).

nağı olan ayet ve yorumuna katılmaması, bu konuda Zeydîlerin ileri sürdüğü iddialara katılmamızı engellemektedir.

Konuyla alakalı çağdaş çalışmalarda da, "Ehl-i Beyt" kavramı ile kastedilenin, Hz. Peygamber'in hanımları olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶ Bütün bu müellifler, ayetin kapsamına sadece Hz. Peygamberin hanımlarını katmışlardır. Ayrıca, Hz. Ali başta olmak üzere bu kategoriye dâhil edilenlerin ma'sûmiyetine ayetin delil olamayacağını ifade etmişlerdir.

Bu konu, her iki tarafın kendi düşüncesine dayanak olabilecek geniş bir rivayet malzemesi içermektedir. Hatta Şîa'nın temel hadis kaynakları ile Zeydî hadis kaynaklarında yer alan rivayetler yanında, Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetler de konuyu karmaşık bir hale sokmaktadır. Biz de konu ile alakalı en objektif yaklaşımı sergilemek için öncelikle, Zeydîlerin dayandığı hadislerin klasik hadis usûlü kriterlerine göre kısa bir değerlendirmesine yer verecek, ardından da hadislerin delâletlerini tartışmaya çalışacağız.

Zeydîler, öncelikle ayet-i kerime gereği Hz. Ali ve diğer Ehl-i Beyt'in hatadan korunduğunu kabul etmektedirler. Bu görüşe göre eğer Hz. Ali ma'sûm ise, sonraki Ehl-i Beyt imamlarının da ma'sûm olması gerekir. Çünkü Zeydîlerin iddialarına göre ayet, onları da kapsamaktadır. Ancak Zeydîler, imamların ma'sûmiyetini kabul etmeyerek⁶⁷, kendi yorumları ile çelişmişlerdir.

Ayeti, "siyâk" ve "sibâk" ile değerlendirmek gerekirse, mana nasıl olmalıdır. Zeydîlerin ileri sürdüğü gibi, ayetin kapsamına Hz. Peygamber'in eşleri hariç, sadece Ehl-i Beyt'i katılırsa, acaba ayet, siyâk ve sibâkı açısından, onların icmâ'larının şer'î bir kaynak olduğunu ifade etmek için yeterince açık mıdır? Ayetin öncesi ve sonu, Hz. Peygamber'in hanımları ile alakalıdır. Ama buradaki "Ehl-i Beyt" kavramı, ayet ortasında ani bir anlam kayması ile Zeydîlerin ileri sürdüğü gibi, Hz. Ali, Fatıma ve bunların soyuna gitmiş kabul edilse bile, bu, onların icmâ'a katılabileceğini ya da icmâ' noktasında ümmetten ayrı olarak görüş belirtebilecekleri anlamına mı gelmektedir? Ayette çok açık bir şekilde, Hz. Peygamber'in eşlerine açılıp saçılmamaları, namaz kılıp, zekat vermeleri ve Allah ile elçisine itaat etmeleri emredilmektedir. Öte yandan, Allah'ın, bu filleri yapanları günahlardan arındırmak ve temizlemek istediği ifade edilmektedir. Ayetin siyâk-sibâkına aykırı olmasına rağmen, burada kastedilenlerin, Hz. Peygamber'in soyu olduğu kabul edilse dahi ayet onların da ibadet etmek suretiyle arınacağını belirtmektedir. Bu ayet, onların hatadan korunduğunu ifade etmek için yeterli bir

⁶⁶ Örneğin bkz. Zeki Duman, "Tefsir'in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur'an-ı Kerimde Ehl-i Beyt", *Marife* (Ehl-i Beyt), 33-36; Mustafa Öztürk, "Şîi ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı", *Marife* (Ehl-i Beyt), s. 51-53; Mesut Okumuş, "Şîi ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine", *Marife* (Ehl-i Beyt), s. 232, 233.

⁶⁷ Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-Vusûl*, s. 515; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 94; Taberî, *Şifâ*, I, 52; Mahatvarî, *Şerh*, s. 17.

delil değildir. Ayetin delâletini bu çerçevede değerlendiren Zeydîler'in, mezhebî kaygı ile hareket ettiğini söylemek daha doğru görünmektedir.

Ayeti tersinden düşündüğümüzde *-ki zaten ayet Hz. Peygamber'in hanımlarından bahsetmektedir-* bu ayete göre Hz. Peygamber'in hanımlarının icmâ'ının delil olması gerekir. Bu düşünceyi, Zeydîlerin bakış açısı zorunlu kılmaktadır. Çünkü, Zeydîlerin mantığına göre düşündüğümüzde, Hz. Peygamber'in eşleri de, hatadan korunmuş olmalıydılar. Ancak ne Hz. Peygamber döneminde, ne de sahâbe döneminde böyle bir kabul söz konusu olmuştur.

Ayetin delaleti ile alakalı son söz olarak şu söylenebilir. Ayet Zeydîlerin ya da diğer Şii'lerin iddia ettiği gibi, Hz. Peygamber'in torunlarını kapsasa dahi ayetin delâleti, onların *"masûm"* ve icmâ'larının da *"delil"* olduğunu gösterecek kadar açık değildir.

Zeydî müelliflerin, Ehl-i Beyt'in icmâ'ının delil olduğuna dair ileri sürdükleri ikinci delil "أهل بيبي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن" ⁶⁸ hadisi'dir. Hadis, "أهل بيبي كسفينة نوح" şeklinde farklı lafızlarla Kütüb-i sitte dışındaki Bezzâr, Taberânî ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin eserlerinde yer almıştır. ⁶⁹ Hadis münekkitleri, her üç hadis kitabında yer alan rivayetlerle farklı tarikleri incelemişler ve hadislerin senedlerinde yer alan râvîlerden dolayı, hadislerin *"zayıf"* olduğu kanaatine varmışlardır. ⁷⁰ Çağdaş hadis münekkitlerinden Elbânî de bu hadis zayıf olduğunu söyler. ⁷¹ Ayrıca, râvîlerini dikkate alarak hadisin uydurma olduğunu ifade eden araştırmacılar da vardır. ⁷² Hadis konusunda daha iyimser yaklaşanlar ve hadisi *"hasen"* seviyesinde görenler ⁷³ ve hadisin, şartlarına uyduğu halde *"Müslim"* in kitabına almadığını ifade edenler de bulunmaktadır. ⁷⁴

Bütün bu değerlendirmeler hadisin, genel olarak *"zayıf"* kabul edildiğini göstermektedir. Hadis sahih kabul edilse dahi Ehl-i Beyt'in icmâ'ının muteber bir kaynak olduğuna delalet edecek derecede açık değildir. Burada ifade edilen Hz. Peygamber'in bizzat yaşayarak gösterdiği "İslam dininin temel esasları" nı ihtiva eden Kur'ân ve sünnet olduğunu söylemek, dinin özüne en uygun yorum olarak değerlendirilebilir. Bu yoruma göre, İslam'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenen Ehl-i Beyt, dini yaşama ve aktarma noktasındaki hizmetleri ve gayretlerinden ötürü, önem kazanmış olmaktadır.

⁶⁸ Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, II, 445; Nâtık bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 136; Mürşid billâh, *Emâli*, I, 151, 154; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 160; Taberî, *Şifâ*, I, 87; Mahatverî, *Şerh*, s. 26.

⁶⁹ Bezzâr, *el-Musned*, IX, 343, (3900 nolu hadis); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, III, 46(2638 nolu hadis); XII, 34 (12388 nolu hadis); Hâkim, *el-Mustedrek*, II, 343.

⁷⁰ Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, II, 627; Ukaylî, *Kitâbu'd-Du'afâi'l-Kebir*, I, 282; Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, IX, 168.

⁷¹ Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a*, X, 4, (hn. 4503).

⁷² Örneğin bkz. Hüseyin Kahraman, "Şi'a'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve "Nuhun Gemisi" Benzetmesi", *Marîfe* (Ehl-i Beyt), s. 186.

⁷³ Suyûti, *el-Câmî'u's-Sağîr*, II, 155 (Hadisin eleştiriler için bkz: Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, V, 517).

⁷⁴ Hakim, *el-Mustedrek*, II, 343.

Sekaleyn hadisi olarak da ifade edilen “إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي”⁷⁵ rivayeti de bu konuda Zeydîler’in temel referanslarından biridir. Bu rivayet Sünnî hadis eserlerinin çoğunda farklı lafız ve tariklerle yer almıştır.⁷⁶ Konuyla alakalı akademik çalışmalarda bu hadisle ilgili “*manevi mütevâtir*” değerlendirmesi yapılması⁷⁷ hadisin hem Sünnî hem de Zeydî kaynaklarda önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Hadisle alakalı değerlendirmeler, hadisin farklı yerlerde söylendiğini ve senedlerinin sahih olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Bütün bu bilgilerden, hadisin “*senedinin sıhhati*” noktasında çok fazla bir tereddüt olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak hadisin delâleti ile alakalı bazı problemler bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu, bu hadisin ‘İtra’nın (Hz. Peygamber’in ev halkı ve soyunun) ma’sûmiyetine delâlet etmediğini ifade ederler. Bu konuda en tutarlı yaklaşımlardan biri, kitap ve sünnete uyan ‘itraya sahip çıkılmasını ve onların sevilmesini belirten yorumdur.⁷⁹ Ehl-i Sünnet âlimleri burada ‘İtra’yı sünnetten ayrılmayan bütün âlimler olarak algılamışlar⁸⁰ ve ‘itra şumulünü soya değil de dini yaşamaya bağlı olarak tespit etmişlerdir. Kanaatimizce bu yorum kitap ve sünnet çerçevesinde değerlendirildiğinde, kastedilen manayı kapsayan en genel ve en uygun yorum olarak görülebilir. Çünkü kitabın ve sünnetin genel ifadelerine göre üstünlük takvadedir. Salih amel ile Allah’a yaklaşamayanın nesebi o kişiyi öne çıkarılmayacağı hadislerde ifade edilmiş ve hatta imanı olmayan Peygamber eşlerinin ve çocuklarının azabı hak ettiği bildirilmiştir.⁸¹ Öyleyse bu hadisin delaletine göre ‘itra, iman ve amelden soyutlanmış halde tek başına değer ifade etmemektedir. Aksi takdirde dinin temel metinleri ile çelişkiye girilmiş olur.

Tartışılması gereken bir konu da, hadisin ‘itranın ittifakına şer’î bir kaynak olarak bakmaya yetecek derecede bir güce sahip olup olmadığıdır. Zeydî âlimlere göre bu hadis, Ehl-i Beyt’in icmâ’ının şer’î bir delil olarak kullanılması için yete-

⁷⁵ Zeyd b. Ali, *el-Mecmû’*, s. 266; Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 497; Nâtık bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 192, 197; Mursîd billâh, *Emâli*, I, 149, 152, 154; İbn Hüseyin, *İthâfu't-Tâlib min Rivâyeti Emîri'l-Mu'minin Ali b. Ebî Tâlib*, s. 214; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 160, 161; Taberî, *Şifâ*, I, 86, 87.

⁷⁶ Müslim, Fezailu's-Sahabe, 36 (Müslimde üç farklı tariki olan bu rivayet sahih kabul edilmiştir. Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz: Ali Osman Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şianın Delil Aldığı Bazı Hadisler*, s. 116, 117; Adem Dölek, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Marîfe* (Ehl-i Beyt), s. 149-173); Tirmîzi, *Kitâbü'l-Menâkıb*, 31.

⁷⁷ Değerlendirmeler için bkz. Dölek, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, s. 173.

⁷⁸ Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhrîka*, s. 150, 228.

⁷⁹ Ali el-Kârî, *Mirkatu'l-Mefâtiḥ*, V, 600.

⁸⁰ Dölek, *agm.*, s.173.

⁸¹ Bkz. Kişiyi Peygamber eşi olmak kurtarmamaktadır. “Allah, inkâr edenlere, Nuh’un karısı ile Lût’un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler de kocaları, Allah’ın azabından hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara, ‘Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin!’ denildi (Tahrîm, 66/10).” Yine bir kimseyi Peygamber oğlu olmak da kurtarmamaktadır. “Nuh, Rabbine seslenip şöyle dedi: ‘Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemendendir. Senin va’din elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.’ Allah, ‘Ey Nuh! O, asla senin atlenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütlerim’ dedi (Hûd 11/45, 46).”

rince sarîhtir. Zeydî müelliflerin iddiasının aksine hadisin, zikredilen manaya delaletinin sarîh olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü hadisin, soya dayanan üstünlüğü ifade eden bir grubu öne çıkarması düşünülemediği gibi, hidâyet rehberi olarak da “Kur’ân” ve onun açıklayıcısı “sünnet”in dışında bir kurum ya da zümreyi takdim etmesi, dinin genel yaklaşımı ile bağdaşmamaktadır.

Zeydî usulcülerin, yukarıda zikrettiğimiz ayet ve hadislerin dışında, Ehl-i Beyt’in icmâ’ını şer’î bir kaynak olarak benimsemelerine gerekçe yaptıkları birkaç rivayet daha bulunmaktadır. Bu rivayetleri de kısaca zikretmek istiyoruz.

a). “من كنت مولاه فعلي مولاه”⁸², “علي مع الحق والحق مع علي، أللهم أدر الحق معه حيث دار”⁸³ ve “علي مع الحق والقرآن، والحق والقرآن مع علي”⁸⁴ rivayetleri, konuyla alakalı Zeydî âlimlerin kabul ettiği pek çok dayanaktan bir kaçıdır.

b). Zeydî usulcüler, konu ile alakalı üçüncü delil olarak “إني تارك فيكم الخيرين من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوي”⁸⁵ rivayetini zikrederler. Bu rivayet de yukarıdaki “sefîne” rivayetinin benzeridir.

Bütün bu tartışmalar, Ehl-i Beyt kavramı ile kastedilenin, sadece Hz. Peygamber’in hanımları olabileceğini gösterdiği gibi; eşleri ile birlikte damadı ve torunları ya da hepsi birlikte soyu da olabileceğini gösterebilir. Bu durumda, İslam ümmetinin, kavramın içeriğinde ihtilaf ettiği anlaşılmaktadır. Kavramın içeriğinde ittifak yokken delaletinde kat’îlikten söz etmek ne derece ilmi olabilir. Öyleyse bütün bu rivayetler, sahabe gibi dini yaşayan ve sonraki nesillere aktaran Ehl-i Beyt’in, diğer faziletli nesiller gibi önemli olduğunu ifade edebilir. Zeydîlerin zikrettikleri bu rivayetler, Ehl-i Beyt’in “masûmiyet”ine ve icmâ’larının “kaynak” kabul edilmesi gerektiğine delil olacak derece açık değildir.

B. HZ. ALİ’NİN MA’SUMİYETİ VE ONUN YAPTIĞI İÇTİHATLARIN DİNDEKİ YERİ

Zeydiyye mezhebinde kitap, sünnet ve icmâ’dan sonra şer’î hükme kaynaklık eden delillerden bir tanesi de, Hz. Ali’nin içtihatlarıdır. Şîa’nın bütün fikhî firkaları genel olarak Hz. Ali’ye özel bir önem vermiş ve Ali (ra) başta olmak üzere diğer imamları da hatadan korunmuş (معصوم) kabul etmiştir.⁸⁶

Şîa geleneğine mensup olmakla birlikte, pek çok konuda Sünnî alimler gibi düşünen Zeydiyye mezhebinde, hakim olan görüşe göre Hz. Ali, Hz. Peygam-

⁸² Tirmizî, Kitâbu’l-Menâkıb, 19 (3714) Tirmizî hadisin son kısmını rivayet etmiş ve “Bu hadis garibtir. Sadece bu yönünü(nden) biliriz” demiştir. Ayrıca bkz. Mahatvarî, Şerh, s. 25.

⁸³ Tirmizî, Kitâbu’l-Menâkıb, 19 (3713); Nâtık bi’l-Hak, *Teysîru’l-Metâlib*, s. 84 (Tirmizî hadisin hasen-sahîh olduğunu ifade etmiştir.)

⁸⁴ Nâtık bi’l-Hak, *Teysîru’l-Metâlib*, s. 93.

⁸⁵ İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 160; Taberî, *Şifâ*, I, 86, 87.

⁸⁶ Kummî, *Risâle*, s. 113; Küleynî, *Usûlu’l-Kâfi*, I, 287; Hakyemez, “İmâmiyye Şîasında İsmet İnancı-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi”, s. 169 (167-192 ss); Aydın, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 205; Öz., “İmâmiyye”, *DİA*, XXII, 208; Karaman, “Ca’feriyye”, *DİA*, VII, 5; a.mlf., “Şî’ada Fıkıh Usûlü ve Şer’î Deliller”, s. 333.

ber'den sonraki en faziletli insan olup, onun vasîsidir⁸⁷ ve ma'sûmdur.⁸⁸ Zeydî usûlcüler, Hz. Ali'nin ma'sûm olduğuna, ilgili hadislerden⁸⁹ hareketle hükmetmişler, ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ca'ferîlerin on iki imamının ma'sûm olduğuna dair görüşüne katılmamışlardır. Onlar, Ca'ferîlerin imamların masûmiyeti ile alakalı rivayet ettiği âhâd haberi, "umûmu'l-belvâ 'ilmen" şartlarına uymadığı gerekçesi ile reddederler.⁹⁰

1. Hz. Ali'nin İçtihatlarının Kaynaklık Değeri

Zeydîlerin çoğunluğu, Hz. Ali'nin sözlerini "âhâd hadis" mertebesinde zannî bir delil olarak görürler.⁹¹ Zeydî usûl kitaplarında Hz. Ali'ye verilen bu değer sadece teoride kalmamış, hicrî III. asrın önemli simalarından biri olan İmam Yahyâ b. Hüseyin'den itibaren fıkıh kitaplarında, Hz. Ali'nin sözleri etkin bir delil olarak kullanılmıştır.⁹²

Hz. Ali'nin içtihatlarının şer'î bir kaynak oluşu noktasında farklı düşünen Zeydî usûlcüler de bulunmaktadır. Mesela İbnu'l-Murtazâ, bunlardan birisidir. Zeydiyye içerisinde Hz. Ali'nin "masûm", görüşlerinin de "âhâd haber" gibi kabul edilmesine rağmen, o, ashâbın ona muhalefetine olduğu gibi, Hz. Ali'nin görüşlerine muhalefet etmenin caiz olduğunu belirtmiştir. Çünkü pek çok sahâbî Hz. Ali'ye muhalefette bulunmuştur. Ona göre, bu konunun örneklerinden biri İbn Abbâs'ın "mut'a" konusundaki, diğeri ise İbn Mes'ûd'un "ümmü veled" konusundaki Hz. Ali'ye muhalefettir.⁹³ İbnu'l-Murtazâ'nın Zeydiyye içerisinde, bu noktada daha makul bir çizgide olduğu söylenebilir. O, sadece geleneğinin etkisinde kalmamış, tarihsel gerçeklere de muvafık kalmaya gayret etmiştir. Hicrî VIII. asrın önemli usûlcülerinden olan Yahyâ b. Hamza da Zeydiyye içerisinde Hz. Ali konusunda üç farklı görüşün öne çıktığını ifade etmiştir.⁹⁴

Müctehidi, sadece Hz. Ali'nin görüşlerinin bağlayacağını düşünen Zeydîler,⁹⁵ sonraki Ehl-i Beyt imamlarının ise ma'sûm olamayacağını, içtihatlarında hata ya da isabet edebileceklerini kabul ederler.⁹⁶ Zeydî usûlcüler, bu görüş-

⁸⁷ Murtazâ lidîfillâh, *Mecmû'u Kutub-i ve Rasâilî'l-İmam Murtazâ*, II, 710.

⁸⁸ Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'lu'iyye*, s. 256.

⁸⁹ Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 267; Nâtık bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 83vd.; Murşid billâh, *Emâlî*, I, 133vd.; Mahatvarî, *Şerh*, s. 25.

⁹⁰ İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 515; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 94; Taberî, *Şifâ*, I, 52; Mahatvarî, *Şerh*, s. 17.

⁹¹ İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 153; Mahatvarî, *Şerh*, s. 25.

⁹² Bkz. Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, I, 86,97, 103, 109, 112, 120, 125, 144, 176, 324, 326.

⁹³ İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 626.

⁹⁴ Yahyâ b. Hamza, Zeydiyye içerisinde Hz. Ali'nin içtihatları ile ilgili üç farklı görüşten söz eder: a. Hz. Ali'nin içtihatları mutlak olarak huccettir. b. Kendisi huccet değil, diğer sahâbînin görüşlerine tercih edilir. c. Onun içtihatlarının "kesin delil" oluşunun "ihtilafî", ama diğerlerine tercih edileceğinin "kesin" olduğunu düşünenler. Ayrıntı için bkz. İsmail el-Vezîr, *Ra'û Te'âruzî'l-Edille 'inde'l-Usûliyyîn*, I, 102, 103.

⁹⁵ İbn Behrân, *Metnu'l-Kâfil*, s. 34; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 289, 290; Taberî, *Şifâ*, I, 150; Mahatvarî, *Şerh*, s. 58, 59.

⁹⁶ Kâsım b. Muhammed, *İrşâd*, s. 81.

leri ile Ca'ferîler'den ayrıldıkları gibi, imamların ma'sûmiyeti anlayışına da karşı çıkararak, her bir imamın ve çağdaşı müçtehitlerin, içtihadın dinamizmini sağlama noktasında sürekli içtihat yapmalarına zemin hazırlamışlardır.

2. Delillerin Değerlendirilmesi

Zeydî usûlcülerin çoğunluğu, Hz. Ali ile ilgili hadislerden hareketle, O'nun ma'sûm olduğuna hükmetmişlerdir.⁹⁷ Şimdi biz, kısaca bu delilleri değerlendirmeye çalışacağız.

Zeydî usûlcülerin bu konudaki ilk delilleri, Ahzâb suresinin otuz üçüncü ayetidir. Zeydîler "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا"⁹⁸ ayetinden muradın Hz. Peygamberin seçkin soyu, Ehl-i Beyti olduğunu ifade ederler. Onlar da, öncelikle dört ma'sûm olarak ifade edilen Hz. Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin⁹⁹, sonra Hasan ve Hüseyin'in her asırdaki baba tarafından evlatlarıdır. Zeydîler, bu ayette geçen "Ehl-i Beyt" ifadesinin kapsamına öncelikle Hz. Ali'yi dâhil ederek, onun da hata ve günahahtan korunduğu fikrini benimsemişlerdir.

Ayetin delaleti ile alakalı Zeydîlerin ya da diğer Şiîlerin iddia ettiği gibi, Hz. Ali ve torunlarını kapsasa dahi, ayetin delâleti, onların "masûm" ve içtihatlarının "şer'î bir delil" olduğunu gösterecek kadar açık değildir.

Zeydîlerin, Hz. Ali'nin içtihatlarının şer'î bir kaynak olduğuna dair, delil gösterdikleri rivayetlerden biri de "من كنت مولاه فعلي مولاه"¹⁰⁰ şeklindeki "velâyet" rivayetidir. Hem Sünnî, hem de Zeydî kaynaklarda yer alan bu rivayetle ilgili, Tirmîzi "hasen-sahih" değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁰¹

Zeydîler, "ğadîr" hadisi olarak da isimlendirilen bu rivayetin maksada delâletinde "sarîh" olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hadisin Hz. Ali'nin (ra) imametinde delâleti de, Ehl-i Beyt'in çoğunluğuna (âmme) göre "kat'î" kabul edilmiştir.¹⁰²

Zeydî usûlcülerin, bu konudaki ikinci delili, Hz. Ali ile alakalı rivayet edilen diğer hadislerdir.

1) Konu ile alakalı rivayetlerin ilki "علي مع الحق والحق مع علي، اللهم أدر الحق معه" rivayetidir. Tirmîzî, hadisin son kısmını rivayet etmiş ve "Bu hadis garibtir. Sadece bu yönünü (nden) biliriz" demiştir.¹⁰⁴

⁹⁷ Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 267; Nâtık bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 83vd.; Murşid billâh, *Emâlî*, I, 133vd.; Mahatvarî, *Şerh*, s. 25.

⁹⁸ "Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. (Ahzâb, 33/33)."

⁹⁹ Bkz. Nâtık bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 180; Mansûr billâh, *Mecmû'u Rasâilî'l-İmâm Mansûr billâh*, s. 38.

¹⁰⁰ Tirmîzi, *Kitâbu'l-Menâkıb*, 19 (3713); Nâtık bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 84 (Ben kimin mevlâsı/dostu isem, Ali de onun mevlâsıdır.)

¹⁰¹ Tirmîzi, ay.

¹⁰² Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luiyye*, s. 288; İbn Lokmân, *el-Kâşif* s. 294, 295.

¹⁰³ Tirmîzi, *Kitâbu'l-Menâkıb*, 19 (3714). Ayrıca bkz. Mahatverî, *Şerh*, s. 25 (Ali hak ile beraberdir. Hak da Ali ile beraberdir. Ey Allahım! Hakkı Ali'ye her yerde bildir.)

¹⁰⁴ Tirmîzi, *Kitâbu'l-Menâkıb*, 19 (3714).

2) Hz. Ali'nin ma'sûmiyetine delil olarak gösterilen rivayetlerden biri de sadece Zeydî kaynaklarda yer alan "علي مع الحق والقرآن، والحق والقرآن مع علي" ¹⁰⁵ rivayetidir. Bu rivayete göre Hz. Ali hatadan korunmuş olup, sözleri şer'î huccet olarak değerlendirilmiştir.

Bütün bu rivayetler, Sünnî âlimler tarafından, Hz. Ali'nin faziletli bir sahâbî olması ile ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Şîa'nın ya da Zeydîlerin ifade ettiği gibi, bu rivayetler Hz. Ali'nin "vâsi" olduğuna ya da onun imameti altında toplanmak gerektiğine delalet etmemektedir. Bu rivayetlerin, O'nun, içtihatlarında isabet oranı yüksek ve faziletli bir sahâbî olduğu şeklinde anlaşılması daha isabetli görünmektedir.

İslam fıkında Hz. Ali'nin içtihatları önemli bir yere sahiptir. Ancak bu rivayetler onun hatadan korunduğunu ve içtihatlarının ümmeti bağlayacağını göstermemektedir. Böyle bir anlayış, Hz. Ali ile ilgili aşırı yorum ve değerlendirmelere götürebilecektir.

Zeydî usûlcüler, *tathir* ayetini ve konuyla ilgili hadisleri gerekçe göstererek başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Beyt'in hatadan korunduğunu ve icmâ'larının şer'î bir kaynak olduğunu ileri sürerek Sünnî usûlcülerden farklılaşmışlardır. Ancak *tathir* ayeti onların ifade ettiği gibi sadece Hz. Ali, Fatıma ve evladına delalet etmemekte, bunlara delalet etse bile onların hatadan korunduğunu ifade etmemektedir. Bu düşünceleri ile öne çıkan Zeydîlerin, konu ile alakalı temel dayanakları fikirlerine kaynaklık edecek güçte değildir. Hadislerle birlikte değerlendirildiğinde konunun, Hz. Peygamber'in aile ocağında dini öğrenip, yaşayan bir nesle sevgi beslenmesi ve sahip çıkılması çerçevesinde anlaşılması daha doğru olacaktır.

SONUÇ

Zeydîler, sünneti "Hz. Peygamber'in (sav) söz, fiil ve takrirleri" şeklinde tarif ederek, imamları "masum", sözlerini de "sünnet" kabul eden Ca'ferîlerden farklı düşünmüşler ve onların imamların masumiyetine dayanak yaptıkları pek çok rivayeti de reddetmişlerdir. Her iki Şîa ekolünün bu konudaki ayrılıkları, aralarında bir nevi kırılma noktası oluşturmuştur. Zeydiyye ve Ca'feriyye arasında farklı fikhî çözümler yer alsa da, bu konular, iki ekol arasında imamların masumiyeti meselesi kadar tesirli bir ayrılığa neden olamamıştır. Böyle düşüncelerine rağmen Zeydîlerin de kendilerine has bir imamet anlayışı ve masumiyet telakkisi bulunmaktadır. Onların masumiyet anlayışı, usullerine de tesir etmiş ve usullerinin şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır. Masumiyet anlayışları gereği Ehl-i Beyt'i ve Hz. Ali'yi hatadan korunmuş kabul eden Zeydîler, bu anlayışlarının sonucu olarak, Ehl-i Beyt'in icmâ'ına ve Hz. Ali'nin içtihatlarına şer'î bir kaynak

¹⁰⁵ Nâtik bi'l-Hak, *Teysîru'l-Metâlib*, s. 93 (Ali Hak ve Kur'an ile beraberdir. Hak ve Kur'an da Ali ile beraberdir.)

gözüyle bakabilmişlerdir. Ancak Hz. Ali konusunda farklı düşünen usulcülerin de bulunduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- ‘Amîd Abdürrezzâk, Muhammed Esved, *Mevsûatü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Mevsûât, y.y, t.y.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİFY., Ankara 1983.
- Ateş, Ali Osman, *Ehl-i Sünnet ve Şîanın Delil Aldığı Bazı Hadisler*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty.
- Aydın, Mehmet Akif, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer (ö.685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't Te'vil*, Beyrut, 1990.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (ö.458/1066), *el-İ'tikâd 'alâ Mezhebi's-Selefi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, es-Selâmü'l-‘Âlemiyye, Kâhire 1984.
- Bezzâr, Ahmed b. ‘Amr (ö.292/905), *el-Musned*, Beyrut 1409.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1965.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyye'sinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2004
- Buhârî, Abdülazîz (ö.730/1330), *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâmi'l-Pezdevî*, haşiye: Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1997.
- Bulut, Halil İbrahim -Gül, Özkan, “İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmâm İnancı”, *Marife*, Yıl: 5, S. 1, Bahar 2005, Konya.
- Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII
- Çağatay, Neşet; Çubukçu, İ. Ağah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1976.
- Dölek, Âdem, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Marife* (Ehl-i Beyt), S. 3, Kış 2004.
- Duman, Zeki, “Tefsir'in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur'an-ı Kerimde Ehl-i Beyt”, *Marife* (Ehl-i Beyt), S. 3, Kış 2004.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Cafer Sâdik*, trc. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul 1992.
- Elbânî, Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a*, Riyâd ty.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.y.
- Fiğlalı, Ethem Rûhi, *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye Mezhebi Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri)*, Selçuk Yayınları, Ankara ty.
- _____, “İsnâşeriyye”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. Huseyin (ö.298/910) *Kitâbu'l-Ahkâm fi'l-Helâli ve'l-Harâm*, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kubrâ, San'â 1990. (Ahkâm)
- _____, *Kitâbu'l-Müntehab ve Kitâbu'l-Funûn*, Daru'l-Hikmeti'l-Yemânî, San'â 1993. (Müntehab)

- _____, *Kitâbu'l-Kıyâs (Mecmû'u Resâil-i İmam Hâdî İle'l-Hak Hahyâ b. Hüseyin içinde)*, thk. Abdullah b. Muhammed, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001.
- _____, *Kitâbun fihî Ma'rifetullâh*, thk. Abdullah b. Muhammed, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001.
- _____, *Kitâbu'l-Cümle*, thk. Abdullah b. Muhammed, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001.
- Hâdî lidînillâh, Yahyâ b. Ali el-Kâsımî (ö.1343/1924), *el-Fevâidu't-Tâmme fî 'İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Merkezü'n-Nûr li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, Sa'de 1996. (Fevâidu't-Tâmme)
- Hâkim en-Nisâburî, Muhammed b. Abdullah (ö.405/1014), *el-Mustedrek*, Haleb ty.
- Hakyemez, Cemil, "İmâmiyye Şiasında İsmet İnancı-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi", *Marife*, Yıl: 7, S. 1, Bahar 2007, Konya.
- Hamîdüddîn, Abdullah b. Muhammed b. İsmail, *ez-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2000.
- Hasanova, Samire, *Hicrî V-VI. Asır Caferî Usûl Alimlerine Göre Delil Anlayışı*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE., Ankara 1999.
- Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşliliği İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyat, Ankara 2005
- Heysemî, Ali b. Ebi Bekr (ö.807/1405), *Mecma'u'z-Zevâid*, Beyrut 1407.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed (ö. 974/1567), *Savâiku'l-Muhrika*, İstanbul 1994.
- Hillî, Hasan b. Yusuf el-Mutahhar (ö.726/1325), *Minhâcul Kerâme fî İsbâti'l-İmâme*, Kahire 1962.
- İbn Behrân, Muhammed b. Yahya es-Sa'dî, (ö.957/1550), *Metnu'l-Kâfil*, thk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Bedr, San'â 2001.
- İbn Hüseyin, Ali Hammûd Muhammed, *İthâfu't-Tâlib min Rivâyeti Emîri'l-Mü'minîn 'Ali b. Ebî Tâlib*, Mektebetü'l-Yemenî'l-Kübrâ, San'â 1993.
- İbn Kâsım, Muhammed b. İbrahim (ö.284/897), *el-Usûlu's-Semâniyye*, thk. Abdullah b. Hamûd el-'İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de 2001.
- İbn Lokmân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö.1039/1630) *el-Kâşif li Zevi'l-Ukûl 'an Vucâhi'l-Kâfil bi Neyli's-Seûl*, thk. Dr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, Mektebetü Bedr, San'â 2000. (el-Kâşif)
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim (ö.711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût ty.
- İbn Muhammed, Kâsım b. Ali (ö.1029/1619) *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim 'İzzân, Dâru't-Turâsi'l-Yemenî, San'â 1992. (Mirkâtu'l-Vusûl)
- _____, *el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Raşâd*, thk. M. Yahyâ Sâlim 'İzzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 1996. (İrşâd)
- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya (ö.840/1436), *Minhâcu'l-Vusûl ilâ Mi'yâri'l-Ukûl fî 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Ali Mutahhar el-Mâhizî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 1992. (Minhâcu'l-Vusûl)

- _____, *el-Munye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Mileli ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Dâru'n-Nedâ, Beyrut 1990. (el-Munye ve'l-Emel)
- İrfan Abdülhamit, *İslamda İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Sâim Yeprem, Ma'rifet Yayınları, İstanbul 1981.
- İsfehânî, Râgıb (ö.502/1108), *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrût 1997.
- Kâdî Abdülcebâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan (ö.415/1025), *Tenzihu'l-Kur'ân 'anil Metâin*, Mısır 1329.
- Kahraman, Hüseyin, "Şîa'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve "Nuhun Gemisi" Benzetmesi", *Marife* (Ehl-i Beyt), S. 3, Kış 2004
- Karaman, Hayreddin, "Şîada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İSAV., İstanbul 1993.
- _____, "Ca'feriyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- Kârî, Ali (ö.1014/1605), *Mirkatu'l-Mefâtiḥ*, Beyrut ty.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb (ö.329/941), *Usûlu'l-Kâfî*, İntişârât-ı İlmiyye-i İslâmiyye, Bâzarşirâzî ty.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali (ö.381/991), *Risâletu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye (Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978. (Risâle)
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Mahatvarî, Murtaza b. Zeyd, *Şerhu Muhtasar 'alâ Metni'l-Kâfil*, Merkezü Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfî, San'â 2001. (Şerh)
- Mansûr billâh, Abdullah b. Hamza (ö.614/1217), *Safvetu'l-İhtiyâr fî Usûli'l-Fıkḥ*, Merkezü Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Yemen 2002. (Safvetu'l-İhtiyâr)
- _____, *Mecmû'u Resâil-i İmam Mansur Billah Abdullah b. Hamza (Mecmû'u'l-Mansûrî 2 içinde)*, thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecîh, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â 2002.
- _____, *el-'Ikdu's-Semîn fî Ahkâmi'l-Eimmeti'l-Hâdîn (Mecmû'u'l-Mansûrî 1 içinde)*, thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecîh, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â 2001.
- Mueyyedî, Mecduddin b. Muhammed, *Levâmi'u'l-Envâr fî Cevâmi'l-'Ulûm ve'l-Âsâr ve Terâcumî li'l-İlmi ve'l-Enzâr*, thk. Muhammed Ali İsâ, Merkezü Ehl-i-Beyt, Sa'de 2001. (Levâmi'u'l-Envâr)
- Munâvî, Muhammed Abdurraûf (ö.1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr*, Mısır 1356.
- Murşid Billah, Yahyâ b. Hüseyin eş-Şecerî (ö.479/1086), *Kitâbu'l-Emâlî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1983. (Emâlî)
- Murtazâ lidînillâh, Muhammed b. Hâdî (ö.310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hamûd el-'İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de 2001.
- _____, *Mecmû'u Kutub-i ve Rasâilî'l-İmam Murtazâ Muhammed b. Yahyâ*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Sa'de 2002.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261/875), *Sahih-u Müslim*, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.
- Mutevekkil 'Alellâh, Ahmed b. Süleyman (ö.566/1171), *Usûlu'l-Ahkâm*, thk. Abdullah Hammûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2003.
- Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1983
- Nâtık Bi'l-Hak, Ebû Tâlib Yahya b. el-Huseyin el-Hârûnî, (ö.424/1032), *Teysîru'l-Metâlib fî Emâli Ebî Tâlib*, thk. Abdullah b. Hamûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân, 2002. (Teysîru'l-Metâlib)
- Okumuş, Mesut, "Şiî ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Bazı Âyetlere Yaklaşımları Üzerine", *Marife* (Ehl-i Beyt), S. 3, Kış 2004.
- Öz, Mustafa, "İmâmiyye", *DİA*, İstanbul 2000, XXII.
- Öz, Mustafa, İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII.
- Öztürk, Mustafa, "Şiî ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı", *Marife* (Ehl-i Beyt), S. 3, Kış 2004.
- Rassâs, Ahmed b. Muhammed (ö.656/1258) *Cevheretu'l-Usûl ve Tezkiretu'l-Fuhûl fî 'İlmi'l-Usûl*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, San'â Yazması. (Cevhere)
- Rassâs, Hasan b. Muhammed, (ö.584/1188), *el-Fâik fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, San'â Yazması. (Fâik)
- Rassî, Kâsım b. İbrâhîm (ö.246/860), *Kitâbu Tesbîti'l-İmâme (Mecmû'u Kutub-i ve Rasâil-i İmam Kâsım er-Rassî içinde)*, thk. Abdulkerim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 2001.
- _____, *Kitâbu't-Tahâra*, thk. Abdulkerim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 2001.
- Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer (ö.606/1209), *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1997. (Mahsûl)
- _____, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Mısır ty.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö.490/1097), *Usûlu's-Serahsî*, thk. ve tlk. Refik Acem, Dâru'l-Müeyyed ve Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- Sofuoğlu, Cemal, *Hadis Tenkidi Yönünden El-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış doçentlik tezi), Ankara 1982, s. 50 vd.
- _____, Cemal Sofuoğlu, "el-Kâfi", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *el-Câmi'u's-Sağîr*, Mısır ty.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Şerafüddîn, Ali b. Abdilkerim el Fudayl, *ez-Zeydiyye Nazariyye ve Tatbîk*, Cem'iyyetü 'Ummâli'l-Matâbi't-Teâvüniyye, Ammân 1985.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (ö.360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Musûl 1983.
- Taberî, Ali b. Muhammed (ö.1072/1662), *Kitabu Şifâi Ğalîli's-Sâil 'ammâ Tahammelehu'l-Kâfil*, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, San'â t.y. (Şifâ)

- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Taftazânî, Sâdüddîn (ö.793/1391) *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut 1989.
- Tirmîzi, Muhammed b. İsa (ö.279/892), *Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.
- 'Ukaylî, Muhammed b. 'Amr (ö.323/934), *Kitâbu'd-Du'afâi'l-Kebîr*, Beyrut 1984.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîa'sında Ahbârilik*, (Basılmamış doktora tezi), DEÜSBE., İzmir 1996.
- Vezîr, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö.1372/1953), *el-Musaffâ fî Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût 2002. (Musaffâ)
- Vezîr, İsmail b. İbrahim, *Raf'u Te'ârûzi'l-Edille 'inde'l-Usûliyyîn* (Basılmamış doktora tezi), Câmiatü Ümmi Durmân el-İslâmiyye Külliyyetü'ş-Şeriah ve'l-Kânûn Kısmu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Sûdan ty. (Raf'u Te'ârûzi'l-Edille)
- Vezîr, Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed (ö.914/1508), *el-Fusûlu'l-Lu'luiyye fî Usûli'l-Fıkhi'l-İtrâti'z-Zekiyye ve A'lâmi'l-Ümmeti'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim 'İzzân, Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî ve Dâru'l-Menâhil, Beyrût 2001. (Fusûlu'l-Lu'luiyye)
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ (ö.1205/1790), *Tâcu'l-'Arûs*, Dâru'l-Fikr, yy., 1994
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (ö.748/1347), *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut ty.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (ö.538/1143), *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Zeyd b. Ali (ö.122/739), *Kitâbu's-Safve (Mecmû'u Kütübi ve Resâili'l-İmâm Zeyd b. Ali içinde)*, thk. İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehli'l-Beyt, San'â 2001.
- _____, *Kitâbu Tesbîti'l-İmâme*, thk. İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehli'l-Beyt, San'â 2001.
- _____, *el-Mecmû'u'l-Hadîsî ve'l-Fıkhi*, thk. Abdullah b. Hammûd el-'İzzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â 2002. (el-Mecmû')

İMAMET NAZARİYESİNİN CA'FERÎ FIKHI ÜZERİNDEKİ TESİRLERİ

Metin BOZAN*

ÖZET

Bu makalenin amacı, İmâmiyye Şîası'nın amelde bağlı olduğu Ca'ferîlik mezhebi üzerinde kendi imamet nazariyelerinin etkisi ile şekillenmiş bazı ahkâmın varlığını göstermek; erken dönemde vuku bulan siyasi hadiselerin sadece itikadi meseleleri değil; aynı zamanda dini yaşamın bir pratiği olan ibadet ve muamelat gibi konularda fıkhi hükümler üzerinde de belirleyici olduğuna dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: İmamet, İmamiyye, Caferi Fikhi

THE EFFECTS OF THEORY OF IMAMATE ON THE JA'FARI FIQH

Abstract: The aim of this article is to show the existence of some legal judgements that took shape with the influence of Ithna 'Asharite theory of imamate on the Jafariyya on which Isna 'Ashariyya also depended juristically, and to draw attention to the fact that the early political events played a determinative role not only upon the theological matters but also upon the legal matters as the practices and rituals of religious life.

Key words: Imamate, Imamiyya, Ja'fari Fiqh

GİRİŞ

Hz. Peygamber sonrası vuku bulan siyasi hadiselerin etkisi sadece o dönem ile sınırlı kalmamış; daha sonraları ortaya çıkacak olan ihtilafların temel konularını oluşturmuştur. Kuşkusuz bunlar arasında imamet/hilafet, önemli bir yer tutmuş; etkisini günümüze kadar sürdüren ciddi bir problem olarak var olagelmıştır.

İmamet/hilafetin bu denli canlı bir problem olarak sürmesinde en büyük pay tartışmasız bir şekilde Şîa'ya aittir. Şîa'nın ileri sürdüğü Hz. Ali merkezli fikirler, süreç içerisinde imamet nazariyesini ortaya çıkarmış; imamların Allah tarafından nas ve tayin ile atandığı iddiasına dönüşmüştür. İtikadi bir problem haline getirilen bu nazariyeye karşı, muhalifler de kendi bakış açılarına uygun bir

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

okuma biçimi oluşturmuşlardır.¹ Böylece özü itibariyle siyasi bir mesele olan imamet, akaid kitaplarında müstakil bir başlık olarak yerini almıştır. Ancak yine de meselenin Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler için bir devlet başkanlığı problemi ile sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Şîa için ise imamet, sadece itikadi bir mesele ile sınırlı kalmamış aksine hayatın her alanına sirayet etmiştir. Öyle ki onlar için imamet, varlığın anlamı, hidayetin ışığı, sevinç ve kederlerini belirleyen bir ölçüt olmuştur. Bu nedenledir ki, imameti anmak/yaşamak kimi zaman bir matem; kimi zaman da bir bayrama dönüşmüştür.²

Şîa'nın imamet meselesini her alana taşıma gayretinden pek çok dini ilim de nasibini almıştır. Söz gelimi Tefsir ve Hadis külliyatlarına bakıldığında bunların adeta imamotoloji faaliyeti olarak telakki etmek mümkündür. Mezhep mensuplarının, bu alanlarda tarihi geriye doğru işletmesiyle birlikte İmamet nazariyesine uygun bir inşa faaliyetine girdikleri görülmektedir. Bazen yaşanılmış gerçeklik nazariyeyi şekillendirirken; bazen de nazariye, yeni bir okuma biçimi ile geçmişte yaşananları şekillendirip (tıpkı Hz. Peygamber'in ümmiliğini reddedişte olduğu gibi) tarihi hadiseleri kendisine uygun bir formatına sokabilmektedir.³ Halen de dinamikliğini koruyan bu faaliyetin belli bir dönem ile sınırlı kalmadığını; ortaya çıkan kimi yeni yaklaşımların/eleştirilerin/vakıaların etkisiyle şekillendirme faaliyetinin devam ettiğini görmekteyiz. Bunun en somut örneğini **imamın bir teşri kaynağı/nas olması** ile sonuçlanan süreç göstermektedir. Hz. Ali'nin, Muaviye ile girdiği savaşta kimin haklı kimin haksız olduğu tartışması, daha sonra sahabe arasında kimin efdal olduğu tartışmasını getirecek ardından da bir grup çıkarak (iddialarının Kur'ân ve Hz. Peygamber dönemindeki izlerini arama faaliyetinin etkisiyle) Hz. Ali'nin ve dolayısıyla imamların da tıpkı peygamber gibi Allah tarafından belirlendiğini ileri süreceklerdir. Daha sonra da imamın neden Allah tarafından belirlenmesi gerektiğini temellendirme faaliyeti başlayacak;

¹ Söz gelimi Sahabenin fazilet sırasının ilk dört basamağının hilafete geliş sırasına göre olduğunun benimsenmiştir. Yine bazı rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'in hilafetine işaret ettiğini iddia edilmiştir. Bkz. İcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 407-08.

² Nitekim tarihi hadiselerin imamet ekseninde okuma neticesinde, Hz. Peygamber'in torununun eşit olmayan koşullarda savaşa zorlanması ile ortaya çıkan Kerbela faciasının yaşandığı 10 muharrem'in/"Aşure günü" nün matem, Hz. Ali'nin imametinin tartışmasız ilanı olarak görülen Gadir-i Hum'un yaşandığı 18 zilhicce günü de bayram günü ilan edilmiştir. Her iki hadise de Şîi halkın kattığı dini törenlere dönüştürülmüştür. Bkz. Ali el-Hâdî döneminde Hüseyin'in kabrinin hac maksadıyla ziyaret edenler için bkz. Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, XI, 164; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, IV, 46.

³ Nazariye Hz. Peygamber'in ümmiliği ile güç duruma düşecektir. Zira yaşanan tarihi gerçeklik ile imamlara biçilen gelmişin geçmişin bilgisine sahip olma, en bilgin olma gibi iddialara sahip nazariye gelişmektedir. Çünkü burada ciddi bir problem ortaya çıkmakta; imamları Hz. Muhammed'den daha bilgili bir duruma getirmektedir. Peygamberler ümmi olabilirken neden imamların tüm bilgileri ihata etmek zorunda olduğu fikri ile zorlanan nazariye, Hz. Peygamber'in ümmiliğini ret ederek çözmüşlerdir. Onlara göre, Hz. Peygamber'e "ümmî" diye hitap edilşi, onun "Ümmü'l-Kura" olan Mekke'den oluşu dolayısıyladır. Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fî Fedâilî Âl-i Muhammed*, s. 246.

bu faaliyet de ancak özel bir ilim sahibi masum bir imamın dünyayı Allah'ın iradesine uygun bir şekilde yönetebileceği fikri geliştirilecektir. Şîî kaynaklara bakıldığında “gayb âlemi ile irtibat” kurabilen özel ilim sahibi bu imamların hem Kur'ân'a, hem Sünnete ve hem de kendi dönemlerinde vuku bulan her türlü problemin künhüne hâkim olduğuna inandıkları görülecektir.⁴ Özellikle İmamın “gayb âlemi ile irtibatı”nın varlığı, onun sürekli yeni hükümler koyabilmesine imkân sağlayabilirken öte yandan bir ölçüde de Kur'ân'ın canlı tefsiri durumuna getirmektedir. Diğer bir ifade ile tıpkı Hz. Peygamber gibi imamın da Kur'ân'dan anladığı şey mutlaktır. Bu nedenle o da bizzat Hz. Peygamber gibi *mutlakı takyid, âm olanı hâs, hâs olanı âm yapabilir*. Zaten imamın kendisi bizzat natık Kur'ân'dır.⁵ Diğer taraftan İmameti Usulu'd-Din'den kabul eden, bu makamın da tıpkı peygamberlik gibi ilahi bir lütuf olduğuna inanan Şîa, bu makamın, peygamberliğin bir devamı olduğunu kabul etmektedir.⁶ Nitekim İmâmiyye Şîası'nın kendi dönemindeki dini/ilmi lideri konumunda bulunan ve önde gelen mütekellimlerinden olan Şeyh Müfid (413/1022), nebilerin kendilerinden önceki resullere gelen şariatları koruma ve uygulama hususunda tıpkı imamlar gibi bir nevi haleflik yapmalarından hareketle ilginç bir tespitte bulunmaktadır. Ona göre, her ne kadar itikadi açıdan imamların nebi olduklarını söylemeye mani varsa da, aklen imamların nebi olduklarını söylemeyi engelleyecek hiç bir sebep yoktur.⁷ İmâmiyye Şîası'nın en büyük hadis koleksiyonu olan 114 ciltlik *Bihâru'l-Envâr*'ın müellifi Meclisî (1110/1697) de konuyu yorumlarken aklen peygamberlik ile imamet arasında somut/açık bir fark göremediklerini ifade etmektedir.⁸ Bu neden-

⁴ Bu hususta bkz. Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 73 vd; İmamın bilgisi için bkz. Bozan, *İmâmiyye Şîasının İmamet Tasavvuru*, s. 125 vd.

⁵ İbn Batrık el-Hillî'nin naklettiği bir rivayette Hz. Ali'nin “Bu, Allah'ın sâmit kitabıdır. Onu yorumlayan benim” dediği; Hurru'l-Âmilî'nin zikrettiği Hz. Ali'ye nispet edilen bir başka rivayette ise onun, Kur'ân kastederek “Bu, Allah'ın sâmit kitabıdır. Ben ise Allah'ın nâtik kitabıyım” dediği aktarılır. Bkz. İbn Batrık, *el-'Umde*, s. 329; Hurru'l-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa'*, XXVII, 34. Krş. Sâlüs, *Eseru'l-İmâme fî'l-Fıkhi'l-Ca'ferî ve Usûlüh*, s. 137-39. Ayrıca sadece kendilerinde bulunan Kur'ân tefsiri mahiyetinde Kur'ân üç katı büyüklüğünde bir Mushaf da bulunmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmâmiyye Şîasının İmamet Tasavvuru*, s. 46-53, 134.

⁶ İmamet de peygamberlik gibi ancak nasla belirlenir. Nasıl ki, insanlar peygamberi seçemezlerse imamı da seçemez. Yüce meziyetlere ve sıfatlara sahip bir insanın kim olduğunu ancak Allah bilir. Bunun içindir ki, Hz. Ali'yi *nas ile tayin* etmiştir. İmamlar, konumları gereği peygamberler gibidir. İnsanlar peygamberleri atayamadıkları gibi imamları da atayamazlar. Sonra kimin bu makama layık olduğunu aklın bilmesi de güçtür. Nice kişiler uygun görülüp atanmış ve fakat daha sonra bunda hata yapıldığı anlaşılmıştır. Bu nedenle bu yüce makama masum bir kişi gelmelidir. Bu ise batını bir iştir ve bunu ancak Allah tespit edebilir. Bkz. Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, III, 175, 183.

⁷ Müfid, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, s. 45.

⁸ Meclisî, imamların, nebi olarak nitelendirilmemesinin nedeninin sadece Hz. Peygamber'in “Hatemu'n-Nebiyyin” olarak vasıflandırılmasından (Hz. Muhammed'in son Peygamber olması ve ardından bir başka peygamberin gelmeyeceği bilgisinden) kaynaklandığını; yoksa akli bir fark olup olmadığını kavrayamadıklarını söylemektedir. Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI, 82. Şîa, imamet ve peygamberlik arasındaki farkın sadece peygamberlik makamı olduğuna inanır. Bkz. Turan, Abdullah, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, s. 325-26. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Bozan, “İmâmiyye Şîası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi”, *Dini Araştırmalar*, c. 9, sy. 6, s. 95-115.

le onların da söz, fiil ve takrirleri Hz. Peygamber'in ki gibi dinde hüccettir.⁹ Ayrıca bir hadisin senedinin masum imamlardan birisine ittisali yeterlidir.¹⁰ Bir başka ifade ile senedin, mutlaka peygamber'e nispet edilmesi gerekmemektedir. Onlar da tıpkı Hz. Peygamber gibi Âmm olanı tahsis, mutlak olanı mukayyet etme¹¹ gibi yetkilere sahiptir. Kısaca imamlar, Kur'ân ve sünnet gibi bizatihi teşriin kaynakları arasında yer almaktadır.¹² Bu durumda da diğer Müslümanlar tarafından genel kabul gören ve fıkıh usulünün temel konularından birisi olan **teşri/nas döneminin** Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte bittiği fikri Şîa tarafından benimsenmemekte; teşri dönemi on ikinci imamın gaybet dönemi olan hicri 260 yılına kadar uzatılmaktadır.

Şîa'nın farklılığı sadece fıkıh usulü ile sınırlı değildir. Bizzat fıkhi meselelerin kendisinde de bazı ihtilaflardan söz etmek mümkündür. Bu ihtilafların bir kısmı metodolojiktir. Bilindiği gibi her fıkhi ekol/mezhebin kendine özgü bir metodolojisi vardır. Bu bağlamda Ca'feriliğin de deliller ve içtihatlarından kaynaklanan metodolojik farklılıklarının olması tabiidir. Ancak Ca'feriliği diğerlerinden ayıran bir başka husus da imamet nazariyelerine uyum endişesiyle; bir başka ifade ile nazariyeyle çelişmeme gayretinden neşet eden kendilerine has kimi farklılıklardır.¹³ Burada gerek imamların şahsi niteliklerinden kaynaklanan nedenler ve gerekse imamet ile ilgili teorik çerçevedeki fikirlerin etkisiyle Ca'feriliğin bazı hükümlerde bariz bir şekilde diğer fıkhi mezheplerden farklı içtihatlarla buldukları görülmektedir. İşte bu çalışmada hadiseyi daha ziyade mezhepler tarihi perspektifinden ele alarak dinin yaşanan pratiği olan İslam hukukunda/fıkıhta Şîi imamet nazariyesinin etkilerini; imamet eksenli tartışmaların Ca'feriyye fıkhi üzerindeki tesirlerini miras, humus, mezinin hükmü, ezan, hacr gibi birkaç örnek ile tespit etmeye gayret edilecektir. Çalışmada Şîa ile İmâmiyye Şîası, Ca'feriyye/Ca'ferilik ile de İmâmiyye Şîası'nın amelde mensup olduğu Ca'fer es-Sâdık'a¹⁴ nispetle adını alan fıkhi mezhep kastedilecektir.

Miras: İtikadî Hükümün Fıkha Etkisi

Ferâiz (pay hisse) başlığı altında işlenen miras taksimatının, İslam hukukunda önemli bir yeri olduğu ve konunun detaylı bir şekilde ele alındığı bilinmektedir. İslam Miras Hukukunun başlıca konularından biri ve belki de en önemli varislerin kimler olduğu meselesidir. İslam hukukuna göre bir kişinin va-

⁹ Krş. Sâlûs, s. 274.

¹⁰ Krş. a.g.e., s. 277.

¹¹ a.g.e., s. 142.

¹² Krş. a.g.e., s. 275.

¹³ Bkz. a.g.e., s. 5.

¹⁴ Ebû Abdullâh Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık. 83/702 yılında Medine'de doğmuştur. Devrinin önde gelen âlimlerindedir. Bir süre Medine'de ikamet ettikten sonra Irak'a göçmüştür. 148/765 yılında yine Medine'de vefat etmiştir. Ca'fer es-Sâdık için bkz. Ya'kûbî, *Târihu'l- Ya'kûbî*, II, 381; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 66; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 193; Taberî, İbn Rüstem, *Delâilu'l-İmâme*, s. 110; Müfîd, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Huccillâhi alâ'l-İbâd*, II, 180.

ris/mirasçı olabilmesi için ölen kişiye kan hısımlığı, evlilik ya da (günümüzde pek işlerliği kalmayan) mevlalık bağı ile bağlı olması gerektiği kabul edilmektedir. Bu kişilerin hangi oranda pay alacakları da kaynaklarda titiz bir şekilde detaylandırılmaktadır.¹⁵ Buna göre öncelik sırası, ölenin terekesinden alacakları pay/oran muayyen olan ve *farz sahipleri* olarak tarif edilen karı, koca, baba, anne, kız, oğul kızı, öz kız kardeş, bababir kız kardeş, anabir kız kardeş, dede, ninedir. Bunlar, belirlenen oranlarda öncelikli olarak paylarını alır. Kalan mal ise *asabe*'nin hakkıdır.

İslam miras hukukunda *asabe*, muayyen pay sahibi olmayan, (yukarıda zikredilen) pay sahipleri paylarını aldıktan sonra mirastan kalanı alacak olanlar, şeklinde tarif edilir.¹⁶ Tariften de anlaşılabilceği gibi *farz sahipleri* hisselerini aldıktan sonra mirastan kalan hisse *asabe*'nindir. *Asabe* de kendi arasında çeşitli kategorilere ayrılmaktadır.¹⁷ Kuşkusuz bu konuda pek çok detay vardır. Ancak biz burada konumuz ile ilgili olan "*binefsihi asabe*" üzerinde durmak istiyoruz. *binefsihi asabe* ile kastedilen ölene bizzat kan bağı ile bağlı olan, (kendisi ile ölü arasında bir kadın bulunmayan) yakınlarıdır. Burada da ölçü, ölene yakınlık derecesine göre olup erkek merkezli bir sıralama yapılmaktadır. Buna göre sıralama oğul, oğul oğlu, oğul oğlunun oğlu, baba, dede (baba tarafından), babanın babasının babası, öz erkek kardeş, bababir erkek kardeş, öz erkek kardeş oğlu, bababir erkek kardeş oğlu, öz amca, bababir amca, öz amcaoğlu, bababir amcaoğlu şeklindedir. Bu sıralama önemlidir. Zira bu sırada önceliğe sahiplik sonradan gelenleri mirastan mahrum etmektedir. Yani bu sıralamada kim önde ise mirasta hissesi belli olan *farz sahiplerinden* artan kısmın tamamını almaktadır.¹⁸ Bu sıralamaya göre oğullar, babalardan; baba, dedelerden; dede, ölenin kardeşlerinden; kardeşler, ölenin amcalarından; amcalar da ölenin amcaoğullarından önceliklidir. Öte taraftan aynı statüdeki ana-baba bir yakınlar, baba bir yakınlardan önceliklidir. Sözgelimi Ana-baba bir kardeş, baba bir kardeşten önceliklidir ve *asabe*'ye kalan malın tamamını almaktadır. Ancak her halükarda öz veya bababir bir yakın, sıralamada kendisinden sonra gelen yakına tercih edilmektedir. Sözgelimi bababir kardeş, ana-bababir amcaya tercih edilmektedir. Zira birisi öz olsun ya da olmasın kardeşdir, diğeri ise amcadır. Her halükarda kardeş amcaya tercih edilmektedir. Yine öz veya bababir amca, öz amcaoğluna tercih edilmektedir.

¹⁵ Bu hususta bkz. Aktan, *Mukaseyeli İslam Miras Hukuku*, s. 87 vd.

¹⁶ Aktan, s. 168.

¹⁷ *Asabe*, öncelikle *asabe-i sebebiyye* (Bir Sebepten dolayı asabe olanlar), *asabe-i nesebiyye* (Kan bağı dolayısıyla asabe olanlar) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. *asabe-i nesebiyye* de kendi arasında *binefsihi asabe* (asabeliği bizzat kendiliğinden olanlar), *biğayrihi asabe* (asabeliği başkası sebebiyle olanlar) ve *asabe me'a'l-ğayr* (Başkası ile asabe olanlar) şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Bunlar arasında *binefsihi asabe* önceliğe sahiptir. Bu hususta bkz. Aktan, s. 168-171.

¹⁸ Bkz. *Fetâvâ-i Hindîye*, çev. Mustafa Efe, XIV, 468-69.

Tıpkı Ehl-i Sünnet gibi Şîa da karabet/yakınlığı, mirasta öncelik için bir ölçü olarak kabul etmektedir. Mesela ölen birinin kardeşinin oğlu ile bir amca kalsa mal kardeşin oğlunadır. Zira kardeşin yakınlığı babadandır. Oysa amcanın yakınlığı ise dedededir. Babadan yakınlık dededen yakınlıktan daha evladır ve mirası almaya daha müstahaktır.¹⁹ Ancak miras hukukunda adeta istisna olarak kabul ettikleri bir durum vardır. Bu da bababir amca ile öz amcaoğlunun birbirlerine olan konumudur. Bu durum kendi kaynaklarında özellikle üzerinde durulan bir meseledir. Bu nedenle konunun müstakil sorular olarak zikredildiğine ve ölenin yakınları arasında sadece amca çocukları ve bababir bir amca ve halalar kaldığında mirasın amca çocuğuna olacağı şeklinde fetvalar verildiğine şahit olunmakta;²⁰ ana-baba bir amcaoğlunu bababir amcaoğluna tercih edileceğini söylemektedir.²¹ Bunun hukuki gerekçesini de açıklamaktadır. Şöyle ki, öz ile sadece babadan gelen yakınlık arasında bir fark vardır. Öz yani ana-bababir amcaoğlu hem babadan hem de anneden dolayı akrabadır.²² Bir başka gerekçe olarak da yokluklarında amca ve dayı çocuklarının kendi babalarının konumuna sahip olduğuna; yani babası ölmüş kimsenin babasının konumuna yükseldiğini ve dolayısıyla kendi amcası ile eşit bir konuma geldiğini savunmaktadır.²³ Buna göre amcaoğlu, babasına vekâleten amcası ile eşit statüdedir. Bunun istisnai halin sıkıntısını yaşadıklarından dolayı olsa gerek, durumu izah etmek ihtiyacı hissettiklerini görmekteyiz. Nitekim Şîası'nın önde gelen âlimlerinden ve kendi dönemi mezhebin dini/ilmi lideri konumunda bulunan Şeyh Tûsî (460/1067), genel hükme aykırılığın farkında olarak, amcaoğlunun amcaya tercihini özel bir durum olarak izah etmektedir.²⁴ Benzer görüşleri dile getiren Şeyh Sadûk (381/991) da, öz amcaoğlunun bababir amcadan önceliğini teyit ettirmek için bu haberin imamlardan mervi olduğunu ifade etme ihtiyacı hissetmektedir.²⁵ Öyle görünmektedir ki, Şeyh Sadûk, bu tür rivayetlerin imamlardan geldiği vurgusunu ön plana çıkararak, genel hükme aykırı bir hüküm vermenin ortaya çıkardığı sıkıntıyı aşmayı hedeflemektedir.

Hadise dikkatlice tetkik edildiğinde özel bir durum olarak izah edilen bu istisnanın arka planında imametın yattığı; Hz. Abbas ile Hz. Ali'den hangisinin Hz. Peygamber'e daha yakın ve dolayısıyla onun bir emaneti olan imameti kimin

¹⁹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, VII, 120.

²⁰ Hurru'l-Âmilî, XXVI, 193.

²¹ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, IV, 276; en-Nebâhtî, *es-Sırâtu'l-Müstekîm*, I, 65. Müfid de öz amcanın öz amca çocuğundan evla olduğu; bunun istisnasının ise baba bir amca ile ana baba bir amca çocuğu olduğu ifade edilir. Bkz. Müfid, *el-Mukni'a*, s. 196.

²² Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, IV, 276.

²³ Bkz. Hurru'l-Âmilî, XXVI, 191.

²⁴ Birisi öldüğünde amcalar halalar ve amca çocukları kalmıştır. Bu fetva sorulduğunda şöyle cevap verilmektedir. Takiyye olarak âmme'nin mezhebine uyulursa hala, amca çocuğundan evladır. Zira ölçü yakınlıktadır. Oysa bu özel bir durumdur. Şayet ana baba bir bir amca çocuğu varsa bu, baba bir amca ve hala çocuklarına tercih edilir. Bkz. Tûsî (460/1067), *İstibsâr*, IV, 170.

²⁵ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, IV, 276.

hak ettiği meselesi olduğu görülecektir. Nitekim Şîî kaynaklarda zikredilen ve Hz. Ali'ye nispet edilen ve miras ile ilişkilendirilen bir rivayette bu husus açık bir şekilde ifade edilmektedir. Rivayete göre, bababir amca mı yoksa ana baba bir amcanın oğlu mu daha yakın olduğu sorulmuş, bu soruya verilen cevap ise Hz. Ali'nin saf kaynaktan geldiğini, zira babası Ebu Talib'in Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile ana baba bir kardeş olduğunu ifade ederek diğer tüm akrabalarından Hz. Peygamber'e daha yakın olduğu söylenmiştir.²⁶ Şîî kaynaklarda konu ile ilgili başka rivayetler de aktarılmaktadır. Bunlardan birisinde Abbasi halifesi Harun Reşid (170-193/786-808) ile yedinci imam olarak kabul edilen Mûsâ el-Kâzım (183/799)²⁷ arasında geçtiği varsayılan bir diyalog nakledilmektedir. Rivayete göre Harun Reşid, Musa Kazım'a Ebu Talib soyunun üstünlüklerinin nereden kaynaklandığını sormaktadır. Zira Harun Reşid, kendi ataları Hz. Abbas'ın soyu ile Ebu Talib soyu arasında bir fark görmemektedir. Musa el-Kâzım'a göre ise durum farklıdır. Zira atası Ebu Talib ile Hz. Peygamber'in babası Abdullah, anne baba bir kardeştir. Oysa Hz. Abbas, Hz. Peygamber'in babası ile sadece bababir kardeştir.²⁸ Aslında hangi ailenin hilafete daha yakın olduğu hususu ile ilgili tartışmalar daha Abbasiler'in kuruluş yıllarından itibaren başlar.²⁹ Hz. Hasan'ın soyundan olan Muhammed b. Abdullah b. Hasan (Nefsü'z-Zekiyye)³⁰ ile Abbasi halifesi Mansur arasındaki, hilafetin kimin hakkı olduğu hususunun tartışılmasında da emanetin yani vasiliğin gündeme geldiği görülmektedir. Bu tartışmalarda Abbasiler, dedeleri Abbas'ın kan bağı açısından Peygamber'e daha yakın olduğunu dile getirmiş;³¹ Ali'nin Hz. Peygamber'in amcasının oğlu iken Abbas'ın onun amcası olduğunu söylemiş;³² dedeleri Abbas'ın öncelikli olduğunu ileri sürerek hilafetin onun ve dolayısıyla soyunun hakkı olduğunu savunmuş;³³ Hz. Ali soyunun, Hz. Peygam-

²⁶ Bkz. Tûsî, *İstibsâr*, IV, 170-71.

²⁷ Ebû'l-Hasan Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım. 128/745 yılında Ebvâ'da doğmuştur. Babası Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra yaklaşık 35 yıl ailenin liderliğini üstlenmiş, 183/799 yılında Bağdat'ta tutuklu bulunduğu hapisnede vefat etmiştir. Mûsâ el-Kâzım için bkz. Ya'kûbî, II, 414; Nevbahtî, s. 66; Taberî, *İbn Cerir*, X, 76; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, s. 76; Taberî, *İbn Rüstem*, s. 144-46; Müfid, *İrşâd*, II, 215; Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, s. 326.

²⁸ Taberî, *el-İhticâc*, II, 389

²⁹ Bu hususta dönem şairleri tarafından yazılan bazı şiirler için bkz. Şevkî Dayf, *el-Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel*, s. 299, 315.

³⁰ Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib, Abbasilerin ilkidarı ele geçirmesi ile hilafetin kendi hakları olduğunu iddia ederek Abbasi halifesi Mansur'a (136-158/753-772) karşı 145/762 yılı Receb ayında isyan etmiş ve Nefsü'z-Zekiyye adını almıştır. Bkz. Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 421; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, II, 405, 418; Yakubi, II, 360, 376, 377; Nevbahtî, s. 62; Kummî el-Eş'ari, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, s. 62.

³¹ Taberî, *İbn Cerir*, IX, 175; İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, V, 79. Aslında Hüseyin'i ailede de aynı gerekçeyi görmekteyiz. Kan bağımlı ileri sürerler.

³² İlk Abbasi halifesi Saffah, kendisine biat töreninde yaptığı Allah'ın Abbasoğullarını Hz. Peygamber'in yakın akrabaları olarak seçtiğine dair ve kendilerini Ehl-i Beyt arasına koyduğuna dair ifadeleri için bkz. Taberî, *İbn Cerir*, VII, 425.

³³ Rivayetlere göre Halife Mehdi, imametın Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ebû Hâşim kanalıyla geldiği fikrini reddederek Peygamber'den sonra amcası Abbâs b. Abdulmuttalib'in imam olduğunu, dolayısıyla onun hakkını gasp edip hilafete gelen Ebû Bekir Ömer Osman Ali ve diğerleri gasp oldu-

ber'e karabet/yakınlıktan kaynaklanan hilafete liyakat ile ilgili iddialarını reddetmişlerdir.³⁴

Abbasiler'in yanı sıra Şîa muhalifleri de yönelttikleri eleştirilerde, şayet akrabalık karabet/yakınlık ile olacaksa bu durumda hilafetin Hz. Abbas ve soyunun hakkı olduğunu, zira yakınlık esas alındığında Amcanın, amcaoğluna göre daha yakın olduğunu söylemişlerdir.³⁵

Tüm bu süreç içerisinde ve daha sonraları, Hz. Ali'nin soyu etrafında söylem geliştiren Şîiler, bu duruma tepki göstermişlerdir. Örneğin Şîa'nın önde gelen alimlerinden ve Şîa'nın selefleri arasında yer alan Fadl b. Şadan, Hz. Peygamber'in yakınları kapsamında Hz. Abbas'a öncelik verilmesine itiraz etmiş; onun sonradan Müslüman olması ile birlikte Ali'nin babası Ebu Talib'in, Hz. Peygamber'in babasıyla ana-baba bir kardeş olduklarını, oysa Abbas'ın sadece baba tarafından kardeş olup annesinin ayrı olduğunu söyleyerek Ali'nin Hz. Peygamber'e daha yakın olduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Tûsî de muhaliflere cevap vermekte zorlandığı bir yerde, verasetle ilgili muhalif iddialarını zikrettikten sonra, bu işin tevarüsle elde edilen bir makam oluşuna itiraz etmiş ve " ... Dense ki, (Abbas) amcası olması hasebiyle bu makama daha önceliklidir; çünkü amca varistir. Bu söz batıldır; çünkü bu tevarüsle elde edilen bir makam değildir."³⁷ şeklinde bir cevap vererek muhaliflerin "varislik" iddiasını çürütmek istemiştir.

İşte bu tartışmaların bir uzantısı olarak miras hukukunda Şîiler ile Ehl-i Sünnet arasında doğal olmayan bir ihtilaf zuhur etmiş; amcanın amcaoğlundan öncelikli olması gerekirken Şîilerin öz amcaoğlunu, bababir amcaya üstün kabul ettikleri gibi bir durum ortaya çıkmış; böylece Şîa'nın imamet anlayışında ısrar ettiği bir tutum; fikhî bir hükmün şekillenmesine yol açmıştır.

1. Ezan: Siyasi Duruşun Fikhi Tezahürü

Lügatte "bildirmek, çağırarak, ilan etmek" gibi anlamlara gelen ezan, Hz. Peygamber döneminde belirlenen sözlerle namaz vaktinin geldiğini duyuran bir sünnet olup dinin zaruri unsurlarından birisidir. Bu nedendir ki, ezan ile ilgili meseleler fıkıh kitapları içinde ayrı bir bölüm olarak ele alınmış; hatta bu hususta müstakil kitaplar yazılmıştır.³⁸

Ezan başlığı altında ele alınan konulardan birisi de ezanın lafızlarıdır. Bildiğimiz şekliyle ezanın lafızlarında Ehl-i Sünnet mensupları görüş birliği içerisinde-

→

ğunu ileri sürmüştür. Bkz. Nevbahtî, s. 48; el-Kummi el-Eş'ari 65. Bu hususta ayrıca bkz. Faruk Ömer, *Tabi'au'd-Da'vei'l-Abbâsiyye*, s. 120

³⁴ Nevbahtî, 48; el-Kummi el-Eş'ari 65.

³⁵ Müfit, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 170; Tûsî, *İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, s. 334.

³⁶ Müfit, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 170.

³⁷ Tûsî, *İktisâd*, 334.

³⁸ Ebû Hâtim Üsame b. Abdüllatif Kavsi, *Kitâbü'l-Ezan*, Kurtuba, 1987.

dir. Sadece sabah namazında “es-Salâtu hayrun mine'n-nevm” ifadesini eklemeyi mendup kabul etmektedir.³⁹

Şîa'nın da ezanı, özü itibariyle Ehl-i Sünnet'te bilinen şekliyle kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak ezanlarında fazladan bir cümle mevcut olup son iki tekbirden önce “Hayya 'alâ Hayri'l-Amel” ifadesini eklemekte ve bu kısmı ezanın bir parçası saymaktadırlar.⁴⁰

Yukarıda zikredilen fark, Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki bir detay olarak mütalaa edilebilir. Ancak Şîa'da ezan ile ilgili tartışma konusu sadece bununla sınırlı değildir. Zira Şîa'da ezana imamet ile ilgili ilaveler de yapılmıştır. Şîî kaynaklar tetkik edildiğinde Hz. Peygamber'in ailesini ön plana çıkaran *Muhammed ve Âl-i Muhammed Hayru'l-Beriyye*⁴¹ ifadesinin yanı sıra bizzat Hz. Ali ve imameti ile ilgili ifadeler de mevcuttur. Bunlara “*Muhammed ve Ali, hayru'l-beşer*”,⁴² “*Eşhedu enne Aliyyen Veliyullah*”, “*Eşhedu enne Aliyyen Emîru'l-Mü'minîn Hakkan*” şeklindeki ifadelerini örnek olarak vermek mümkündür.⁴³ Bu tür ilavelerin ezana hangi tarihlerde eklendiğine dair açık bir bilgi mevcut değildir. Ancak rivayetlerin zikredildiği kaynaklar göz önüne alındığında hicri dördüncü ve beşinci asırlarda bu tür ifadelerin yaygın bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür.

Şîî ulemanın en azından bir kısmı, ilk başlarda bu tür eklemelere tepki göstermişlerdir. Sözelimi Şeyh Sadûk, ezana her türlü eklemeye lanetlediğini “*Muhammed ve Âl-i Muhammed Hayru'l-Beriyye*”, “*Eşhedu enne Aliyyen Veliyullah*”, “*Eşhedu enne Aliyyen Emîru'l-Mü'minîne Hakkan*” gibi ifadeleri kendisinin de tasdik ettiğini; ancak bu lafızların ezanın bir parçası olmadığını söylemektedir.⁴⁴ Ancak bu tutumun Şîî ulema tarafından süreç içerisinde terk edilerek ezana ilave edilen lafızların benimsenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şîa'nın önde gelen alimlerinden Şerif Murtazâ (436/1044)'ya⁴⁵ ezana “*Hayye 'alâ hayri'l-amel*”den sonra “*Muhammed ve Ali hayru'l-beşer*” ifadesini ilave etmenin caiz olup olmadığı sorulduğunda o, ezanın dışında bir parça kabul etmek şartıyla buna cevaz vermiştir.⁴⁶ Oysa aynı Şerif Murtazâ, Sünnilerin Sabah ezanında ilave olarak okudukları “*es-Salatu hayrun mine'n-nevm*” ifadesini muhaliflerin uydurduğu

³⁹ Bkz. Cezîrî, *el-Fıkhü 'ala Mezâhib'l-Erbea'*, I, 329, 331.

⁴⁰ bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 289, 290; Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, II, 59; Hurru'l-Âmilî, V, 416; Meclisî, s. LXXXI, 149.

⁴¹ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 290-91; Hurru'l-Âmilî, V, 415; Meclisî, LXXXI, 111.

⁴² Murtazâ (436/1044), “*Cevâbâtü'l-Mesâilü'l-Meyâfarkiyât*” *Resâilü's-Şerif el-Murtaza*, s. 279.

⁴³ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 290-91; Hurru'l-Âmilî, V, 415; Meclisî, LXXXI, 111.

⁴⁴ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 290-91; Hurru'l-Âmilî, V, 415; Meclisî, LXXXI, 111.

⁴⁵ Nesebi, İmâmiyye Şiası'nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa el-Kâzım'a dayanan Ebül-Kâsım Alemü'l-hüda Ali b. Hüseyin Şerif Murtaza, 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuş ve 436/1044 yılında yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Başta Şeyh Saduk (381/991-92) ve Şeyh Müfid (413/1022-23) olmak üzere dönemin ileri gelen Şîî alimlerinden ders almış; Şîî İmami kelam ekolünün en önemli alimleri arasında yer almış, Seyh Saduk ve Şeyh Müfid'den sonra Şîa'nın kendi dönemindeki lideri konumuna yükselmiştir. Hayatı için bkz. Necâşî, s. 270-71; Hillî, Allâme, *Ricâl*, s. 179.

⁴⁶ Murtazâ, “*Cevâbâtü'l-Mesâilü'l-Meyâfarkiyât*”, s. 219.

sünnete aykırı bir bid'at olarak nitelemektedir.⁴⁷ Daha sonraki ulemanın da ezana imamet eksenli ilavelere sıcak baktığı görülmektedir. Bu âlimlerden birisi olan Meclisî, ezana eklenen ifadeler ile ilgili yukarıda zikredilen Şeyh Sadûk'un ifadesini aktardıktan sonra, ona katılmadığını ve bu tür eklemelerin müstehap olduğunu söylemektedir.⁴⁸

Öyle görünmektedir ki özü itibariyle namaz ibadetine davet amacıyla Hz. Peygamber döneminde ihdas olunan ve sünnet olarak kabul edilen ezanın, süreç içerisinde Şîa'da siyasi bir duruşun ve itikadi bir inanışın sembolü haline dönüştürülmüş ve ezan lafızlarına Hz. Ali'nin (ve dolayısıyla diğer imamların) imamet ve velayetine vurgu yapan cümleler eklenmiştir. Muhtemelen Şîi ulema bunu, kendi mensupları arasında bir bilinç oluşturma/yaşatma aracı olarak kullanmıştır. Nitekim Şîi âlim Tabatabâî, "Ali veliyullah" ifadesini imametın Şîarî ve Şîiğin sembolü olarak kabul ettiklerini, bu nedenle vacip saydıklarını ifade etmektedir.⁴⁹

2. Mezi: Fıkhi Hükümün İmamın Bilgisi Ve Ahvaline Uygun Olarak Tevili

Mezi, çoğunlukla şehvet anında çıkan ince sarı sıvıya denmektedir.⁵⁰ Ehl-i Sünnet'e göre mezi, necis olup abdesti bozmaktadır.⁵¹ Oruca gelince Ehl-i Sünnet bu hususta bazı görüş farklılıklarına sahiptir. Bazıları belli şartlarda mezinin kazayı gerektirdiğini benimsemektedir. Söz gelimi Malikiler, bir kişinin cinsel ilişkinin mukaddimesi şeklindeki bir durumda şehvetle mezinin gelmesi halinde orucunun bozulacağını ve iade gerektirdiğini söylemekte; kastetmeksizin ve peşine düşmeksizin sadece bakmakla veya düşünmekle mezi akması halinde ise kazayı gerektirmediğini savunmaktadır.⁵² Yine Malikiler'e göre Hac ibadeti esnasında da mezi gelmesi durumunda kişinin kurban kesmesi gerekmektedir.⁵³

Mezinin hükmü hususunda Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünen Şîa, mezinin hükmünü necaset bahislerinde meni, vezî ve vedi ile beraber ele almaktadır. Buna göre Mezi, meniden önce, vezi meniden sonra, vedi ise idrar akabinde gelen sıvı şeklinde tarif edilmekte ve bunlardan sadece meninin necasetinden söz edilmektedir.⁵⁴ Başka bir rivayette ise meniyeye gusül, vediye abdest gerektiği aktarıldığı halde, meziye bir şey gerekmediği söylenmektedir.⁵⁵ Bu durumda mezi temiz sayılmakta; burundan çıkan/akan şeyler⁵⁶, balgam⁵⁷ veya tükürük⁵⁸ hükmünde

⁴⁷ Bkz. Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî'l-Meyâfarkiyât", s. 279-80

⁴⁸ Bkz. Meclisî, s. LXXXI, 111. Meclisî, Tusi'nin, "Eşhedu enne Aliyyen Emîru'l-Mü'minîn ve âli Muhammed Hayru'l-Beriyye" ifadelerinin şaz rivayetlerde geldiğini, kullanılan bir husus olmadığını, ancak bir insanın bunu ezana eklemek ile bir günaha girmeyeceğini, başka bir görüşünde ise Tûsî'nin bunu hata olarak gördüğünü söylediğini aktarır. Bkz. Meclisî, s. LXXX, 111.

⁴⁹ Tabatabâî, V, 544,545'den Sâlûs, s. 380.

⁵⁰ Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, I, 243.

⁵¹ Bkz. Cezîrî, I, 25, 94; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, s. 72.

⁵² Cezîrî, I, 575, 583.

⁵³ Cezîrî, I, 684.

⁵⁴ Bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 66.

⁵⁵ Tûsî, *Tehzîb*, I, 20.

⁵⁶ Tûsî, *Tehzîb*, I, 20.

olduğu savunulmaktadır. Durum böyle olunca da mezi, abdesti bozmadığı gibi, meziden dolayı elbise veya vücüt yıkanması da gerekmemektedir.⁵⁹ Şiî kaynaklar, bu hükümlerini Hz. Ali'ye dayandırmaktadır. Şeyh Sadûk ve Şeyh Tûsî'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali, kendisinde mezi durumu ortaya çıktığında ne abdest almakta ne de (mezili elbiseyi) yıkamayı zorunlu görmektedir.⁶⁰ Şiîlere göre bu durum, mezinin kişinin uyluğana kadar akması halinde de böyledir. Bunun fikhi gerekçesini ise mezinin, meninin çıktığı yerden çıkmamasına dayandırmaktadır. Onlara göre temiz olması dolayısıyla da ne namazı⁶¹ ne de orucu bozmaktadır.⁶²

Aslına bakılırsa erken dönem Şiî kaynaklarda mezinin elbiseyi kirlettiği, abdest almayı gerektirdiğine dair rivayetler de mevcuttur. Nitekim Ca'fer Sâdık'a dayandırılan bir rivayette kendisine, mezi bulaşan elbisenin hükmü sorulmuş; o da şayet elbisenin neresinde olduğu biliniyorsa kirlenen yeri, bilinmiyorsa elbisenin tamamının yıkanması gerektiği şeklinde fetva vermiştir.⁶³ Bir diğer rivayette ise Ca'fer Sâdık'ın mezinin, şayet şehvetle çıkmışsa abdest alınmasını; değilse abdest gerekmediğini tavsiye ettiği aktarılır.⁶⁴ Ali er-Rızâ'ya⁶⁵ nispet edilen bir rivayette ise kendisine mezinin hükmü sorulduğunda o, abdest alınması gerektiğini söylemiştir.⁶⁶

Önceleri vücuttan ve elbiseden temizlenmesi ve abdesti gerektiren bir nesne olarak mütalaa edilen mezinin daha sonraları neden burun akıntısı, balgam veya tükürük hükmünde kabul edilmiştir. Hadise dikkatlice tetkik edildiğinde bunun Hz. Ali'nin özel bir durumunun imamet nazariyesi ile çelişir gibi görünmesinin etkili olduğu görülecektir. Bu tenkitin arkasında Ehl-i Sünnet kaynaklarında da zikredilen bir rivayet yatmaktadır. Rivayete göre Hz. Ali'nin çokça mezisi geldiği, bunu kızı Fatıma ile evli olması nedeniyle Hz. Peygamber'e sor-

→

⁵⁷ Nitekim Küleynî'de zikredilen ve Ca'fer Sâdık'a nispet edilen bir rivayette, mezinin balgam hükmünde olduğunu ifade edilmektedir. Bkz. Küleynî, III, 39. ayrıca bkz. Sadûk, *'İlelu's-Şerâyi'*, I, 296; Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; *İstibsâr*, I, 91; Meclisî, LXXVII, 102.

⁵⁸ Bkz. Küleynî, III, 39; Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; Meclisî, LXXVII, 216.

⁵⁹ Bkz. Küleynî, III, 39, 40; Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; Meclisî, LXXVII, 102, 216.

⁶⁰ Bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 65; Tûsî, *İstibsâr*, I, 91

⁶¹ Küleynî, III, 40; Meclisî, LXXVII, 102.

⁶² Mezinin dokunmakla ve sohbette bile gelmesi halinde bile orucu bozmadığı savunulur. Bkz. Hurru'l-Âmilî, X, 228.

⁶³ Tûsî, *İstibsâr*, I, 174; Hurru'l-Âmilî III, 426.

⁶⁴ Tûsî, *Tehzîb*, I, 19.

⁶⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ. 148/765 yılında Medine'de doğmuştur. Mûsâ el-Kâzım'ın en büyük oğludur. Me'mûn döneminde 201/816 yılında veliaht olarak atanmış; ancak halifeden önce Tus'ta 203/818 yılında vefat etmiştir. Ali er-Rızâ için bkz. Halife b. Hayyât, s. 470; Ya'kûbî, II, 453; Nevbahtî, s. 86-87; Kummî, el-Eş'arî, s. 94; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 5; Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 100-101; Taberî, İbn Rüstem, s. 172; Müfid, *İrşâd*, II, 247; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 269.

⁶⁶ Tûsî, *Tehzîb*, I, 18; *İstibsâr*, I, 92. Hurru'l-Âmilî de bab başlığında mezi, vezi, vedi, balgam gibi şeyleri zikrettikten sonra bunlara abdest gerekmediğini, ancak şehvetle geldiğinde meziye abdest gerektiği hükmünü vermektedir. Bkz. Hurru'l-Âmilî, I, 276.

maktan utandığı, bunun için de bu soruyu Mikdâd adlı sahabiye sordurduğu, Hz. Peygamber'in de böyle bir durumda ilgili yerlerin yıkanıp abdest alınması gerektiğini söylediği zikredilir.⁶⁷ İşte bu durum muhaliflerce, imamın *ilmi* bağlamında tenkit edilmiştir. Nitekim Şerif Murtazâ, muhaliflerin (Şîanın ileri sürdüğü şekliyle) imamlara yüklenen ilim sıfatını eleştirirken, şayet iddia ettikleri gibi imam bütün ahkamı biliyorsa neden Hz. Ali'nin mezi ile ilgili hükmü Hz. Peygamber'e sordurduğuna dair bir eleştiriyi aktarır. Şerif Murtazâ, buna verdiği cevapta bunun imamın ilmine kusur getiren bir durum olmadığını; zira daha Hz. Ali'nin imam olmadığını belirtir.⁶⁸ Bu durumda Murtazâ, Hz. Ali'nin mezinin hükmünü bilmediğini zımnen kabul etmekte; bunu imamet öncesi bir durum olarak tevîl etmektedir.

Şiiler, her halükarda yukarıda zikredilen rivayetten rahatsız olmuşlardır. Nitekim Şeyh Tûsî, sekizinci imam olarak kabul ettikleri Ali er-Rızâ'ya nispetle yukarıda zikredilen rivayeti değerlendirirken bu rivayetin zayıf olduğunu ve meziden sonra abdest almanın şart olmadığını söyler.⁶⁹ Hatta aynı rivayeti, hükmü diğerlerine tamamen zıt şekilde; sonunda Hz. Peygamber'in meziye bir şey gerekmediğini söylediği şekliyle nakleder.⁷⁰

Görülmektedir ki, burada problemin yoğunlaştığı nokta ilk imam Hz. Ali'nin içine düştüğü durumun imamet nazariyesi çerçevesinde izahının güç olmasıdır. Zira bu duruma göre *özel ilme* sahip bir imam olan Hz. Ali'nin mezi gibi detay bir hükmü bilememesi gibi bir durum ortaya çıkmakta; bu durum Şîi ulema tarafından farklı şekillerde tevîl edilerek çözülmeye çalışılmaktadır. Öte yandan bu kusurun kesin bir şekilde çözümü için de balgam veya burun akıntısı hükmündeki mezinin ne abdesti bozduğu ne de temizliği gerektirdiği söylenmektedir. Böylece Hz. Ali'nin bunun hükmünü bilmese dahi; zaten mezinin bir şey gerektirmediği ve herhangi bir halelin söz konusu olmadığı ifade edilmek istenmektedir.

3. Hacr: Genel Hükümden İmamların İstisna Edilmesi

İslam hukukunda detaylı olarak ele alınan meselelerden birisi de çocukların eda ehliyetidir. Mükellefler başlığı altında ele alınan bu konuda, temyiz öncesi ve sonrası çocuğun tasarrufları değerlendirilmektedir. Temyiz öncesi çocuğun tasar-

⁶⁷ Bkz. Müslim, *es-Sahîh*, Kitabu'l-Hayd, II, 169; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, III, 24.

⁶⁸ Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, II, 34, Murtazâ'nın eş-Şâfiini tahkik eden Seyyid Abdu'z-Zehrâ' el-Huseynî el-Hatîb ise Hz. Ali'nin "el-Mezzâ'/çokça mezi olan" oluşu ile ilgili rivayete şüphe ile yaklaşmakta ve taharet ile ilgili bir hükmü bilmemesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. 3 no'lu dipnot.

⁶⁹ Tûsî, *Tehzîb*, I, 18. Bir başka değerlendirmesinde ise abdest almanın müstehab olduğunu yoksa vacip olmadığını söylemektedir. Bkz. Tûsî, *İstibsâr*, I, 92.

⁷⁰ Bkz. Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; *İstibsâr*, I, 91.

ruflarına genel olarak kısıtlama getirilirken⁷¹ daha çok mümeyyiz çocuk üzerinde yoğunlaşarak tasarrufları tartışma konusu yapılmaktadır.⁷²

Mümeyyiz çocuk, hak ve yükümlülüklerle sahip yaşa gelmiş; ancak tam manasıyla olgunlaşmadığı için eda ehliyeti eksik kabul edilen şahıs olarak tarif edilmektedir. Tariften de anlaşılacağı gibi bu gruptaki çocuklar tasarruf yönünden eksik/nakis sayılmaktadır.⁷³ Şafiiler dışında Ehl-i Sünnet⁷⁴, genelde mümeyyiz çocuğun kendi lehindeki tasarruflarına izin vermektedir. Ancak burada da mümeyyiz çocuk, tam hür olmayıp belli bir denetime tabii tutulmakta;⁷⁵ onlara bir veli tayin edilmektedir.⁷⁶ Kendi aleyhindeki tasarruflarında ise söz konusu çocuklar için tam bir kısıtlılık vardır. Buna göre velisinin izni olsa bile bunların kendi aleyhlerindeki tasarrufları geçersiz sayılmaktadır.⁷⁷ İşte bu duruma İslam hukukunda hacr denilmektedir.⁷⁸

Şîa'da da buluş öncesi dönemdeki çocuk eksik sayılmakta, tasarrufları denetim altına alınmaktadır.⁷⁹ Bunun için onlar da bir veli tayinini gerekli görmek-

⁷¹ Mümeyyiz olmayan çocuğun tasarruflarının geçersizliği hususunda ittifak vardır. Bkz. Cezîrî, II, 162.

⁷² Burada Şafiilerin farklı bir tutumu görülmektedir. Buna göre çocuk, ister mümeyyiz olsun ister olmasın. Velisi izin verse de çocuğun satışı gerçekleşmez. Bkz. Cezîrî, II, 162.

⁷³ Bkz. Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, s. 285 vd.

⁷⁴ Hanefiler, Malikiler ve Hanbelîler genel olarak, mümeyyiz çocuğun kendisine menfaat getiren tasarruflarına kontrollü izin verirler. Şafiiler ise mümeyyiz olan şahsın da tasarrufunu sahih kabul etmezler. Bkz. Cezîrî, II, 354-56.

⁷⁵ Bkz. Cezîrî, II, 354.

⁷⁶ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de "Evlenme çağına gelinceye kadar yetimleri gözetip deneyin. Onların akılca olgunlaştıklarını görürseniz, mallarını kendilerine teslim edin. "Büyüyecekler de mallarına sahip olacaklar" endişesiyle onları israf ederek, tez elden yemeyin. Zengin olan, onların malını yemekten çekinsin. Fakir olan ise, meşrû sûrette yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, bunu şahitler karşısında yapın. Hesap göriücü olarak Allah yeter." (4. Nisâ, 6) şeklinde buyrulurken mümeyyiz çocuklar koruma altına alınmış; yaptığı tasarruflar da denetime tabi tutularak velisinin izni aranmıştır. Cezîrî bunu, Mümeyyiz olsun olmasın çocuğun satış akdi gerçekleşmez. Akid velisinin izniyle geçerli olur, şeklinde ifade etmektedir. Bkz. Cezîrî, II, 162-63.

⁷⁷ Söz gelimi hibe, sadaka ve kendisine yapılan vasiyeti kabul gibi onun sırf fayda ve menfaatine olan tasarruflar veli veya vasînin iznine bağlı olmaksızın sahihtir. Zira velî ve vasî daima çocuğun maslahatını gözetmekle memurdur. Bkz. Ebû Zehra, 284

⁷⁸ Hacr lûgatte menetmek anlamına gelir. Hanefiler, hususi bir şahıs ile ilgili olarak hususi bir tasarruftan veya bu tasarrufun geçerli kılınmasından hususi bir şekilde menetmek şeklinde tarif edilmiştir. Şafiiler ise Harcı, bazı özel sebeplerden dolayı mali tasarrufta bulunmaktan men etmektir. Hanbelîler ise mal sahibini malından tasarrufta bulunmaktan menetmektir. Burada görülmektedir ki, kendi menfaatlerini koruyamayacak durumda olan bir şahsın menfaatlerini kaybetmemesi amacıyla tasarruflarına sınırlamalar getirilmektedir. Kendisini koruyacak baba kardeş gibi kimselerden yoksun olmasını nedeniyle herhangi bir hak kaybına uğrayabilecek çocuklara, kayyumlar tayin edilmesi öngörülmüştür. Hacr/kısıtlılık altına alınma sebepleri çoğunlukla Küçüklük, delilik/bunaklık ve sefihlik olarak zikredilir. Konumuzla ilgili olan husus küçüklüktür, Ehl-i Sünnet, bu alanda hacri doğduktan bülûğa erinceye kadar olan zaman diliminde kabul eder. Bkz. Cezîrî, II, 339-40.

⁷⁹ Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 131; Kutbuddin er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, II, 70; Meclisî, C, 163. Bu durum bu guruptaki çocukların alacağı ceza ile gerekçelendirilmektedir. Tûsî, ceza gereken bir çocuğa tam bir hadd uygulanabilmesi için onun yetimlik çağını aşması ve müdrik olması, bunun için de bâliğ olması ve on beş yaşına erişmesi gerektiğini söylemektedir. Tûsî, bunu temellendirirken de çocuğun alış veriş yapması ve yetimlikten çıkması için on beş yaşına girmesinin şart koşulduğunu delil göstermektedir. Tûsî, bu bağlamda zina yapmış bir cariye ile buluş öncesi bir

tedir. Ayrıca Nisâ suresinin 6. ayetine⁸⁰ atıfta bulunularak velilerin de yetimler hususunda uyarıldığı⁸¹ mallarının gözetilmesi ve onların maslahatına uygun tasarruf edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁸²

Görülmektedir ki, gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse Şîa, buluş öncesi çocuğa bir yetişkin muamelesi yapmamakta; mümeyyiz çocuğun tasarruflarını sınırlandırmakta ve bir velinin denetimi altına almaktadır. Bunun da ötesinde Şîi kaynaklarda, on üç yaşına kadar çocuğun sevap ve günahlarının kaydedilmediğini içeren rivayetlere dahi rastlanmaktadır.⁸³ İşte bu durum imamet nazariyesi bağlamında ciddi bir problemi ortaya çıkarmıştır.

Şîa, her açıdan mükemmel bir önder tasavvuru ile imamet nazariyesini savunup en bilgin/a'lem bir imam tasavvuru ortaya koyarken, Muhammed el-Cevâd⁸⁴ ve daha sonra Ali el-Hâdî (214/829)'nin⁸⁵ çocukken imam olma gerçekliği ile yüz yüze gelmişlerdir.⁸⁶ Bunlardan Muhammed el-Cevâd'ın durumu daha fazla bir öneme sahiptir. Bilindiği gibi sekizinci imam Ali er-Rızâ öldüğünde (203/818) ardında yedi yaşında⁸⁷ küçük bir çocuk olan Muhammed el-Cevâd'ı bırakmıştır.⁸⁸

→

çocuğu karşılaştırmakta; dokuz yaşına erip evlenen bir cariyenin alış-veriş yapmasının caiz olduğunu bu nedenle kendisine had uygulanabileceğini ifade ederken çocuğu bundan istisna kılmaktadır. Küleyni'de geçen bir rivayette de on yaşına varmış bir çocuğun zina yapması durumunda ceza alacağı; ancak bunun had çerçevesinde olamayacağı belirtilir. Sadûk ta baliğ olmayan çocuğun zina yapması durumunda had uygulanamayacağını; teclid cezası verileceğini söylemektedir. Bkz. Küleyni, VII, 180; Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, IV, 27; Tûsî, *Tehzîb*, X, 37-38.

⁸⁰ Bkz. 4. Nisâ, 6.

⁸¹ Kutbuddin er-Râvendî, II, 310.

⁸² Bkz. Tûsî, *Tehzîb*, IX, 244

⁸³ Küleyni, VII, 68.

⁸⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Cevâd 195/810 yılında Medîne'de doğmuştur Annesi Ümmü Vele'tir Me'mûn ve Mu'tasım (218-227/813-841) dönemlerinde yaşamış, 220/835 yılında 25 yaşında Bağdâd'da vefat etmiştir (Buradaki Kureys kabristanına Musa el-Kâzım'ın yanına gömülmüştür Kendisi için en fazla Ebû Ca'fer künyesi kullanılır. Muhammed Bakır'ın künyesi de Ebû Ca'fer olduğundan onun ile karıştırılmaması için ikinci Ebû Ca'fer anlamında Ebû Ca'fer es-Sânî de denir. Bunun dışında İbnü'r-Rıza ismiyle de tanınmaktadır Bkz. Nevbahtî, 91; el-Kummî el-Eş'arî, 99; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 230; Taberî, İbn Rüstem, 197; Müfid, *İrşâd*, II, 273; *Muknî'a*, 482.

⁸⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hâdî Ali el-Hâdî'nin annesi bir ümmü velet'tir 233/847 yılına kadar Medîne'de kalmıştır. Bu yılda Mütevekkil'in isteği üzerine Samarrâ'ya gitmiş, 254/868-69 yılında 40 yaşında burada vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda onun zehirlenerek öldürüldüğü aktarılsa da Müfid *el-İrşâd* adlı eserinde bundan söz etmez, sadece normal bir şekilde öldüğünü ifade eden "tuvuffiye" kelimesini kullanır. Cenaze namazında izdiham olması nedeniyle geri getirilen Ali el-Hâdî'nin cenaze namazını Mu'tez'in kardeşi Ahmed b. Mütevekkil kıldırması daha sonra da evine defnedilmiştir. Çocukları; Hasan, Hüseyin, Ca'fer, Muhammed, İbrahim'dir. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 503; Taberî, İbn Cerîr, XII, 24; Taberî, İbn Rüstem, 213; Necâşî, 253; Müfid, *İrşâd*, II, 297; Meclisî, L, 114

⁸⁶ Muhammed el-Cevâd 220/835 yılında öldüğünde, Kat'iyye, ikinci kez çocuk yaşta olan birisinin imametini kabul etmek durumunda kalmıştır. Çünkü oğlu Ali el-Hâdî 214/829 yılında doğmuş, henüz küçük bir çocuktur. Bkz. Nevbahtî, 92; el-Kummî el-Eş'arî, 100; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 257; Taberî, İbn Rüstem, 212; Ca'feriyân, *el-Hayâtu'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye li Eimmeti Ehl-i'l-Beyt*, II, 114.

⁸⁷ Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315. Yaşı hususunda farklı rakamlar da verilmektedir. Sözelimi Taberî, İbn Rüstem, onun altı, Eş'arî ise sekiz yaşında olduğunu aktarır (Bkz. Taberî, İbn Rüstem, 200; Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, I, 105.

⁸⁸ Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315.

Henüz ergenlik yaşına varmamış olan Muhammed el-Cevâd'ın bu kadar erken yaşta imam konumuna gelmesi, daha o dönemlerde (o zaman dilimindeki adı Kat'iyeye olan) mezhep mensupları içinde kargaşaya yol açmış;⁸⁹ yaşının küçüklüğü dolayısıyla⁹⁰ imamete layık olup olmadığı tartışılmış⁹¹ ve sonuçta bölünmelere yol açmıştır.⁹² Bir kısmı zamanın imamının daha buluğa ermemiş bir çocuk olmasının caiz olmadığını ileri sürmüş,⁹³ Muhammed el-Cevâd'ın babası öldüğünde, imamete layık olamayacak derecede küçük bir çocuk olduğunu ve ilminin olmadığını söyleyerek imametinden vazgeçmişlerdir.⁹⁴ Diğer bir kısmı ise Muhammed el-Cevâd'ın imam oluşunun anlamını, imametın onun hakkı olduğu ve baliğ olduğunda ona verileceği şeklinde tevil etmek durumunda kalmışlardır.⁹⁵ Bu durumda bu görüşü savunanlar Muhammed el-Cevâd'ın buluğa erişine kadar imamsızlığı ve fıkhı ehli âlimlerin ona vekillik etmesini kabul etmiş olmaktadır.⁹⁶ Bu son grup açıkça Muhammed el-Cevâd'ın buluğdan önce imametini kabul etmiş olmaktadır.

Bu durum erken dönemlerden itibaren mezhep muhalifleri tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Şehadetinin kabul edilemeyeceği, ardında namazın caiz olmadığı⁹⁷, kestiğinin yenemeyeceği, kendi malında doğru dürüst tasarrufta

⁸⁹ Ebû Hâtım er-Râzî, *Kitâbu'z-Zıne*, s. 291.

⁹⁰ Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 199.

⁹¹ Müfid, *İrşâd*, II, 300; *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315. Çağdaş İmâmî yazarlar da bu karışıklığı kabul etmektedir. Sözelimi Amilî, küçük yaşta birinin ümmetin liderliğini üstlenmesinin ciddi bir problem olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Kaldı ki, Araplarda yaşa büyük önem verilirdi (Bkz. Amilî, Ca'fer Murtaza, *el-Hayâtu's-Siyâsiyye li'l-İmam el-Cevâd*, s. 35; Subhî, *Nazariyyetu'l-İmame lede's-Şiati'l-İsnâ 'Aşerîyye*, s. 390.

⁹² Kimi kaynaklarda ortaya çıkan gruplar hakkında farklı sayılar verilmektedir. Sözelimi Kummî bunları beş fırkaya ayırmaktadır. Nevbahtî de sayı vermemek ile birlikte beş grubu zikretmektedir.⁹² Müfid ise bunları üç gruba ayırmaktadır. Bkz. Nevbahtî, 85-86; el-Kummî el-Eş'arî, 93; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315 vd.

⁹³ Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 316. Bunlar, "Buluğ çağında olan birisinin imameti caiz olur. Baliğ olmayan birisine itaat caiz olursa, baliğ olmayana teklif de caiz olur. Nasıl teklif caiz değilse, itaat da caiz olamaz. Buna göre baliğ olmayanın ahkâmı, ahkâmın inceliklerini, kıyamete değin din ve dünya işlerinde ümmetin ihtiyacı olan hususları bilmesi mümkün değildir. Kaldı ki, buluğ çağında önce bu bilgileri bilmesinin caiz olduğu kabul edilirse, bu daha küçük olan çocuklar için de geçerli olur. Hatta bunu beşikteki bebekler için ve deliler içinde mümkün görmek gerekir" demişlerdir Bkz. Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95. Ayrıca Bkz. Ebû Hâtım er-Râzî, 291.

⁹⁴ Ebû Hâtım er-Râzî, 291, Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315.

⁹⁵ Nevbahtî, 89; el-Kummî el-Eş'arî, 97; Eş'arî, I, 105.

⁹⁶ Eş'arî, I, 105.

⁹⁷ İslam mezheplerinin tamamı cemaatle namaz kılmanın önemine vurgu yapmış; gerekliliği hususunda ittifak etmişlerdir. Hatta Hanbelîler, cemaatle namaz kılmanın farz-ı ayn olduğunu savunmaktadır. Bu durum cemaate imamlık yapan kimsenin niteliklerinin ayrıntılı olarak tespitini ön plana çıkarmış; mezhepler bu husustaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde belirlemişlerdir. Bu konuda yapılan tartışmalardan birisi de cemaatle kılınan namazda mümeyyiz kimsenin durumudur. İmanın sadece mümeyyiz bir çocuğu namaz kıldırması hususunda Ehl-i Sünnet mezhepleri farklı yaklaşmışlardır. Hanefîler ve Şafiîler mümeyyiz birisine imamlık yapmayı caiz görürlerken; Maliki ve Hanbelîler, cemaatin sadece bir mümeyyiz çocuk olmasını kabul etmezler. Mümeyyiz bir çocuğun farz namazlarda baliğ/ergen kimselere imamlık yapması meselesine gelince Şafilere dışındaki üç mezhebe göre bu sahih olmaz; yani Hanefiler, Malikiler ve Hanbelîler bu durumu kabul etmemektedir. Şafiîler ise bunu caiz görmektedir. Ancak Şafiîlikte bu hususta dikkat çekici bir durum da söz

bulunup bulunamayacağı şüpheli, baliğ olmayan yedi yaşında bir çocuğun imam kabul edilmesi eleştirilmiştir.⁹⁸ Öte yandan Nisa suresinin “*Evlenme çağına gelinceye kadar yetimleri gözetip deneyin. Onların akılcı olgunlaşmalarını görürseniz, mallarını kendilerine teslim edin*”⁹⁹ şeklindeki ayet ile de küçük yaştakilerin tasarruflarının engellenmesinin vacip kılındığı; bu durumda küçük yaşta imam olanların imametinin geçersiz olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddialara gerekçe olarak da imamların, insanların gerek dini ve gerekse dünyevi işlerinin üzerinde tam yetki sahibi ve tüm idarenin başında olduklarına dikkat çekilmiştir. Böylesine yetki sahibi bir makama, kendi malı üzerinde bile tasarruf yetkisi olmayan küçük bir çocuğun geldiğine inanmayı tutarsızlık olarak nitelendirmişlerdir.¹⁰⁰

Ortaya çıkan bu kriz/mesele daha o dönemlerden itibaren teoride nitelik değişimine gidilmesine yol açmış; o zaman dilimine kadar yetişkin birisinin imametini üzerine kurulmuş olan imamet teorisi revize edilmiştir. Nitekim aralarında Reyân b. Salt’ın¹⁰¹ da bulunduğu bir grup, Muhammed el-Cevâd’ın imametini ile ilgili vuku bulan tartışma esnasında, imamet için “yaş” ve “buluğ” şartının aranmayacağını ileri sürmüşler;¹⁰² Nisa suresindeki ayetin genel hükmünün imamlara uygulanmayacağını savunmuşlardır.

Şeyh Müfid de muhaliflerin yönelttiği eleştiriye verdiği cevapta söz konusu ayetin umumi mana taşımadığını; zira imamları kapsamadığını söylemektedir.¹⁰³ Ona göre imam olarak atanan masum şahsiyetler zaten mükemmeldirler. Sıradan çocuklar bazı hususlarda olgunlaşmamış olabilirler. Zaten bu ayet de onlara yöne-

→

konusudur. Bilindiği gibi Şafiilere göre Cuma namazının şartlarından birisi de cemaatin kırk kişi olmasıdır. Bu kişilerin tamamının baliğ olması zorunludur. Bu hususta mümeyyiz kimse sayıya dâhil edilmemektedir. Ancak kendisinden başka kırk kişi olması durumunda mümeyyiz kişi onlara namaz kıldırabilir. Nafile namazlarda ise Hanefiler dışındaki mezhepler caiz görmektedir. Şiiler göre ise bir kimsenin imam olabilmesi için âkil ve baliğ olmasını şart koşmaktadır. Sadûk, ihtilam olmayan çocuğun namaz kıldırması durumunda; kendi namazı geçerli olurken ona tabi olanlarınkinin geçersiz olduğunu söylemektedir. (Bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, I, 395). Ancak baliğ olmamış kişinin imamlık ve müezzinlik yapması caizdir. Ayrıca on yaşına varması durumunda namaz kıldırması, sadaka vermesi ve köle azad etmesi de caizdir. Küleynî, VII, 28; Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, I, 567; Hurru'l-Âmilî, VIII, 322; Cezîrî, I, 425.

⁹⁸ Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, 288.

⁹⁹ 4. Nisa, 6.

¹⁰⁰ el-Kummî el-Eş'arî, s. 96; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtara*, 149-153.

¹⁰¹ Reyân b. Salt el-Bağdâdî el-Eş'arî, Bağdâdîdir. Sikadır. Kum'a Kûfe'nin hadisini taşıyan İbrahim b. Hâşim'in hocaları arasında da yer alır. Bu kanalla Ali b. İbrahim b. Hâşim (Tefsîr-i Kummi'nin müellifi) ve daha sonraları aynı silsile ile Müfid ve Tûsî'nin hocaları arasında da yer almaktadır Bkz. Necâşî, 165; Tûsî, *el-Fihrist*, 31, 100

¹⁰² Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 234; Taberî, İbn Rüstem, 200. Buna Hz. İsa ve diğer bazı Peygamberlerin küçük yaşta görevlendirilmelerini örnek olarak vermişler, Allah'ın dilemesi halinde büyük birini de küçük birini de hüccet olarak gönderebileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre yaşça büyük olmak imametnin şartı değildir. Bu nedenle Muhammed el-Cevâd'ın çocuk haliyle imam olduğunu ve tıpkı öncekiler gibi kendisine itaatin vacip olduğunu söyler. Bkz. Nevbahtî, 90; el-Kummî el-Eş'arî, 95, 99; Eş'arî, I, 105; Neşvânü'l-Himyerî, *Huru'l-Iyn*, s. 165.

¹⁰³ Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtara*, s. 149-153.

liktir. Oysa Allah'ın imama yüklediği misyon göz önüne alındığında, bu hükmün onlar için uygulanmayacağı anlaşılmaktadır.¹⁰⁴

Müfid'in bu konudaki eleştirileri bertaraf etmek için yaptığı savunma göz önüne alındığında onun, bir temele dayanmadan akli çıkarımlar ile Nisâ suresindeki Hacr Ayetinin genel oluşunu kendi görüşlerine uygun olarak tevil ettiğini söylemek mümkündür. Dikkat edilirse Müfid'in gerekçe olarak ileri sürdüğü imamların zaten a'lem ve masum mükemmel insanlar olduğu fikrini de sadece kendileri savunmaktadır. Bu durumda istisnanın gerekçelerinin kendisi de yine kendilerine özgündür. Öte taraftan Ahmed el-Kâtib'in de belirttiği gibi hüküm verilirken *kaidelerin genellik* ilkesini de göz ardı ederek fıkıh usûlü alanında yeni bir konu icat etmektedir.¹⁰⁵

Burada da görülmektedir ki, sadece teorik tartışmalar ile buluş çağına varmamış küçük çocukların mükemmel bir akla sahip masum imamlar oldukları iddia edilerek hacr ile ilgili hükümden muaf tutulmuşlardır.

4. Humus: Gelirlerin İmamlara Tahsisi Üzerinden Fıkıhta Özel Bir Alan Oluşturulması

Beşte bir anlamına gelen humus, İslam hukuk literatüründe ganimetlerden ve bu hükümde olan mallardan¹⁰⁶ kamu adına, belirli alanlarda sarf edilmek üzere alınan beşte birlik payı ifade etmektedir.¹⁰⁷ Bu tarif dayanağını Enfâl suresinde geçen "*Ganimet/kazanç olarak elde ettiğiniz şeylerin beşte biri Allah'a, Rasûle, yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışa aittir*"¹⁰⁸ 41. ayeti oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber döneminde humusun uygulandığı bilinmektedir. Buna göre ganimet otuza bölünür, bunun beşte dördü yani otuzda yirmi dört hisse ganimet ehline, geriye kalan beşte biri yani otuzda altı hisse ise Allah, Peygamber, *Zi'l-Kurbâ*, yetim, miskin ve yolda kalanların hakkı olarak Peygamber'e verilirdi.¹⁰⁹ İbn Abbâs'a nispet edilen bir rivayette de İbn Abbâs, ganimetin beşe bölündüğünü, dört hissenin savaşçılara verildiğini, beşinci payın ise dörde bölündüğünü ve bunun bir payının Allah, Peygamber ve *Zi'l-Kurbâ*'ya yani Peygamber'in yakınlarına olduğunu söyler. Daha sonra da Peygamber'in humustan bir pay almadığını, geriye kalanı yetim, yolda kalmış ve misafirlere verdiğini belirtir.¹¹⁰

Söz konusu beşte birlik hisseden Allah ve Rasulünün payı, Hz. Peygamberin vefatı ile birlikte düşürülmüştür.¹¹¹ Beşte birlik hisseden pay alan sınıflardan

¹⁰⁴ a.g.e., s, 112-115.

¹⁰⁵ Bkz. Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsi eş-Şî mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, s. 104-05.

¹⁰⁶ Bunun ile rikâz yani yeraltında bulunan altın ve gümüş kastedilmektedir. Bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 106-107.

¹⁰⁷ Bkz. Ebû Yusuf, s. 99, 106.

¹⁰⁸ Bkz. 8. Enfâl, 41.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, I, 818

¹¹⁰ Bkz. İbn Zenceveyh, II, 717.

¹¹¹ Ebû Yusuf, s. 102. Sahabe döneminde tartışma konusu olan bir husus da Hz. Peygamber'e ait hissenin *Zi'l-Kurbâ* ya mı yoksa devlet başkanı olması hasebiyle halife olan zata mı verileceği tar-

Zi'l-Kurbâ hissesi ise Hz. Ömer dönemine kadar Hz. Peygamber'in ailesine dağıtılmış; Hz. Ömer dönemine gelindiğinde bu hisse de diğer ihtiyaç sahiplerine dağıtmaya başlanmıştır. Böyle bir uygulamaya gidilmesinin gerekçesi olarak, ganimetlerin ziyadesi ile artması üzerine, bu hissenin dağıtımından sorumlu olan Hz. Ali'nin halife Ömer'e *Zi'l-Kurbâ*'nın bu hisseye ihtiyaçları olmadığını, bunun ihtiyaçları olan diğer Müslümanlara dağıtmasını tavsiye ettiği zikredilir.¹¹² Bu değişikliğin böyle kaldığı ve bir daha *Zi'l-Kurbâ* hissesinin Hz. Peygamber'in yakınlarına verilmediği bildirilir.¹¹³ Bazı rivayetlerde bizzat İbn Abbâs'ın bu hisseyi Hz. Ömer'den talep ettiği; ancak Hz. Ömer'in bunu vermeye yanaşmadığı aktarılır.¹¹⁴ Bu uygulama Hz. Osman, Hz. Ali ve daha sonraki dönemlerde (Ömer b. Abdilaziz müstesna) de sürmüştür; iktidarlar *Zi'l-Kurbâ* hissesini Hz. Peygamber'in akrabalarına dağıtmamışlardır.

Bu husustaki İslam mezheplerinin görüşüne gelince; Humusu, cihad ve zekat konularında bir alt başlık olarak ele alan Ehl-i Sünnet mezhepleri genelde ganimetten ve bu hükümde sayılan belli mallardan humus alınacağını savunur.¹¹⁵ Ancak humusa tabi olan malların dağıtılacağı yerler hususunda kendi aralarında farklı görüşlere sahiptirler. Hanefiler, ilk halifelerin uygulamasını takip ederek onlar gibi malın taksimini benimseyip Hz. Peygamber'in vefatı ile *Zi'l-Kurbâ* payının düştüğünü savunurlarken Şafiiler, bu payın sürdüğü kanaatindedir.¹¹⁶

Kuşkusuz humusun o kadar ön plana çıkması ve konunun detaylı bir şekilde ele alınarak kapsamının genişletilmesinin ardında yatan en büyük etken, Şîa'nın konuya yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ancak Şîa'da bu hususu ele almadan önce tarihi serüvenine değinmek gerekmektedir. Yukarıda Hz. Ömer döneminde, refah seviyesinin yükselmesi üzerine Hz. Ali'nin *Zi'l-Kurbâ* hissesinin ihtiyacı olan diğer insanlara dağıtılmasını teklifinden sonra bu hisse uzun bir süre Hz. Peygamber yakınlarına verilmediğine; başta İbn Abbas olmak üzere aile ileri gelenlerinin bu hisseyi halifelerden tekrar talep ettiğine; aileden gelen bu talebe daha sonraları Emeviler'den sadece halife Ömer b. Abdilaziz'in (99-101/717-19) olumlu cevap verdiğini ve *Zi'l-Kurbâ* hissesini Hz. Peygamber'in yakınlarına dağıttığına değinilmiştir. İşte iktidarların bu hisseyi engellemesi durumu, kendi çö-

→

tüşma konusu olmuştur. Yine "*Zi'l-Kurbâ*" ile Hz. Peygamber'in yakınları mı yoksa halifenin yakınları mı olduğu da tartışılmıştır. Ancak sonuçta ihtilaf konusu olan her hissenin (Allah ve Resulün hisselerinin) mücahitler için gerekli olan hayvan ve silah tedarikine harcanması hususunda görüş birliğine varılmıştır. Bkz. Ebû Yusuf, s. 104.

¹¹² Bkz. Ebû Yusuf, 21; Ebû Davud, İmâre, 20.

¹¹³ Bkz. Ebû Yusuf, s. 103-04.

¹¹⁴ Ebû Yusuf, s. 104.

¹¹⁵ Öz, Mustafa, "Şîa'da Humus", *DİA*, XVIII, 369. Hanefiler, hazine arazisi içinde bulunan sadece ateşle şekil alan altın gümüş gibi malların beşte birinin zekâta tabii tutar. Diğer madenler böyle bir hükme tabii değilken, diğer mezheplerde de bu konu humus konusu içinde mütalaa edilmez. Bunun dışında diğer mezhepler zekât bağlamında olayı değerlendirmektedir. Bkz. Cezîrî, I, 624 vd.

¹¹⁶ Mezheplerin humusun dağıtılacağı yerler hakkındaki görüşleri için bkz. Apaydın, "Humus", *DİA*, XVIII, 366-369.

zümünü beraberinde getirecektir. Bu hissenin Hz. Peygamber ailesine verilmesine gerektiğine iktidarların mahrum bıraktığı Hz. Peygamber ailesine sahip çıkacak ve hakları olduğuna inandıkları humus hissesini aile liderlerine göndereceklerdir. Nitekim kaynaklar, Muhammed b. Hanefiyye,¹¹⁷ oğlu Ebû Hâşim,¹¹⁸ Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib¹¹⁹ ve iktidara gelmeden önce Abbâsî ailesinin de direkt kendi bağlularından humus aldıklarını nakleder.¹²⁰

İmami çizgideki Şîî farklılaşma ile birlikte humusun belli bir sistem dâhilinde Hüseyni aileye özel olarak ulaştırılmaya başladığını söylemek mümkündür. Bunun tespit edebildiğimiz ilk tezahürleri Ca'ferî fıkhının kurucusu ve Şîa tarafından altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık(148/765)'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım (183/799) döneminde görülmektedir.¹²¹ Hüseyni aileden imam kabul edilen şahsiyetlere gönderilen gelirlerin dağınık bölgelerde olması nedeniyle toplanmasında güçlükler yaşanması üzerine çeşitli bölgelerde mahalli liderlik olarak ifade edilebilecek¹²² vekiller ihdas edilecektir.¹²³ Humus ve diğer gelirlerin büyük miktar-

¹¹⁷ Ali b. Ebî Tâlib'in oğludur. Künyesi Ebu'l-Kâsım'dır. Annesi el-Hanefiyye Havle bt. Ca'ferdir. Muhammed b. Hanefiyye h. 81 yılında ölmüştür. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V, 91, 116; Nevbahtî, 27.

¹¹⁸ Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), 284. Ebû Hâşim'in Muhtâr'ın ashâbından adamları olduğu, onu imam edindikleri ve sadakalarını ona götürdükleri iddia edilmiştir. Bkz. *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 173-74.

¹¹⁹ Bkz. Belâzûrî, II, 413.

¹²⁰ Rivayette göre Abbâsîler, Ebû Seleme'yi Horasan'a göndermiş; Horasanlılar da mallarının humusunu ona vermişlerdir. Bkz. Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzarâ ve'l-Küttâb*, 84

¹²¹ Vekâlet sistemi muhtemelen Ca'ferî fıkhının kurucusu ve Şîa tarafından altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık(148/765) döneminde, mali işlerden sorumlu vekil pozisyonu şeklinde ihdas edilmiş olmalıdır. Ancak etkin bir vekâlet sisteminin tespit edebildiğimiz ilk tezahürleri Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım (183/799) döneminde olmalıdır. Krş. Kohlberg, Etan, "Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum", çev. Mazlum Uyar, *Dinî Araştırmalar*, III/7, (2000), 227-256, s. 251; Arjomand, Said Amir, "The Crisis of the Imamite and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism A Sociohistorical Perspective" *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge XXVIII, 1996, 494. Kaynakların aktardığına göre Musa el-Kâzım'a çevreden hediyeler ve humus akmaktadır. Bu durum Abbasi halifesi Hârûn Reşîd'e sürekli ihbar edilmektedir. Bu ihbarlardan birisi, bazılarının Musa el-Kâzım'ın imametini inandığını ve gelirlerinin bir kısmını ve ganimet hisselerini ona yolladığını içermektedir. Bunun üzerine Hârûn Reşîd, onu sorgular. Musa el-Kâzım ise kendisini savunurken humus ve hediye alması dışında bu kesimler ile hiç bir özel ilişkisinin olmadığı hususunda Hârûn Reşîd'i ikna eder. Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, 54-55. Meclisî, XLVIII, 121.

¹²² Krş. Kohlberg, s. 246-47.

¹²³ Vekâlet, daha ziyade imamların bulunduğu bölgenin dışında, onlar adına birtakım görevler üstlenme için ihdas edilmiş gibi görünmektedir. Bu vekillerin kendi bölgelerindeki kelâmî ve fıkhî soruların çözümlenmesinde de rol oynadıkları söylenebilir. Ancak onların esas görevleri, imamlar ile kendi bölgelerinde bulunan bağlular arasında irtibat kurmak ve onların verdikleri humusu toplayıp imamlara göndermektir. Krş. Ca'feriyân, II, 127. Ca'fer es-Sadık medresesinin bağlularının uzak bölgelerde yayılmaya başlaması ve müntesiplerinin artması beraberinde onlarla iletişim kurma sıkıntısını getirmiş, bu da Peygamber ailesinin hakkı olan humusun toplanması zorlaşmıştır. Çünkü medrese artık Kûfe ve Medîne ile sınırlı değildir. Bu durum, Kohlberg'in de işaret ettiği gibi mahalli liderlik olan vekillik oluşup gelişmesine yol açacak, çeşitli bölgelerde var olan müntesipler, vekiller aracılığı ile idare edilecektir. Hatta İmâm vârsayılanların bir şekilde tutuklu veya gözetim altında olmaları nedeniyle süreç içinde vekillerin tasarrufu iyice artacaktır. (bkz. Kohlberg, s. 246-47) Ancak buradan hareketle imamların birtakım fikirler ileri süren bazı vekiller ile organik bir bağ içinde oldukları iddia edilemez. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi kimi itikadi meselelerde ve imamet meselesinde bu gi-

lara varması vekaleti çok cazip bir makama dönüştürecek;¹²⁴ vekil olmak için çeşitli mücadeleler verilecektir. Öte yandan imam kabul edilen şahsiyetlerin vefatının ardından bir kısım vekilin elindeki mala el koyma arzusu da ortaya çıkacaktır. Nitekim Musa el-Kâzım ve diğer imamların her birinin ölümünün ardından onların ölmediğini gizlendiğini ve bir gün ortaya çıkacağını iddia edip ellerindeki malları sonraki imamlara göndermeyen vekillerin varlığından söz edilmektedir.¹²⁵ Vekalet hususunda rekabet o kadar artacak ki, varsayılan on ikinci imamın ilk Gaybeti/Gaybet-i Suğrâ (260/873-329/940) döneminde olduğu gibi yirmiyeye yakın kimse *Mehdî*'nin¹²⁶ vekaleti kendisine verdiğini ileri sürecektir.¹²⁷

Şîa'nın dördüncü asırdan itibaren kurumsallaşması ile birlikte humusta da bir sistematığın oluştuğu görülmektedir. Sözelimi Sünni kaynaklarda humus, ganimet ve bu hükümde sayılan belli mallarla dar kapsamlı tutulurken, Şîa fıkhında ve uygulamasında humus, müstakil bir konu olarak değerlendirilmiştir. Özellikle de V/XI yy. dan itibaren ayrı bir önem kazanarak zekattan ayrı bir bölüm halinde ele alınan farzlardan birisi olmuştur.¹²⁸ Mezhep uleması öncelikle humusun kapsamına giren malların sınırını genişletmişlerdir. Sözelimi Şîa'nın temel hadis eserlerinden *el-Kâfî*'de humus, sonradan genişletilmiş kapsamına uygun hiçbir rivayet bulunmaz,¹²⁹ Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi ganimet ve bu hükümde sayılan madenler, denizden çıkarılanlar, sazlıklar, kırlarda kendi kendine yetişen ürünler gibi belli mallardan humus alınacağını savunur.¹³⁰ Şerif Murtazâ, humusun kapsamına savaş ganimetleri, denizden çıkarılan, yer altında bulunan hazineler, madenler, ticaret kazancı, ziraat ve zanaat kazançları şeklinde tarif etmiştir.¹³¹ Daha sonraları bu kalemlerin sistematize edildiği görülmektedir. Nitekim Çağdaş Şîi alim Kâşifu'l-Gitâ ise savaş ganimetleri, denizden çıkan şeyler,

→

bilerine tavrı almış; hatta onlardan teberrî etmiştir. Kaldı ki, bu vekillerin kendi aralarında da i'tikâdî anlamda birbirleri ile tam bir uyum içinde olduğunu söylemek güçtür. Krş. Büyükkara, *The İmami-Shi'i Movement in the Time of Musa el-Kazim and 'Ali er-Ridâ* (Basılmamış Doktora Tezi), 412. Bu hususta ayrıca bkz. Bozan, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 87-88.

¹²⁴ İbrahim b. Muhammed Hemdânî, Zekeriyâ b. Adem el-Kummî, Ali b. Mehziyâr el-Ehvezî, Safvân b. Yahyâ el-Becelî, Eyyüb b. Nûh b. Derrâc, Ebû Ali b. Râşid, Hüseyin b. Abdırabbih ve Ali b. Ca'fer bu vekillerden bazılarıdır. Bkz. Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl*, s. 799, 800, 825, 869; Müfid, *İhtisâs*, 87; Necâşî, 197, 253; Hillî, İbn Mutahhar, Allâme, *Hülâsatu'l-Akvâl*, 1417, 117, 175, 185; Erdebilî, *Câmi'u'r-Ruvât*, I, 112, 413; Meclisî, XLIX, 279.

¹²⁵ Bkz. Keşşî, 786, 799-800; Sadûk, *'İlelu's-Şerâyi'*, 236; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 64.

¹²⁶ Hasan el-Askerî, ardında bir çocuk bırakmadan vefat etmesine rağmen, İmamî inanaşa göre onun bir çocuğu vardır. Doğduğu tarih hakkında 255-257/868-871 yılları arasında farklı rivayetler verilmektedir. Şiiler, onun gizlenmesini, iktidarın zulmünden gizlenmek vb. nedenlerle açıklar. O, kıyametten önce dönüp İslam dünyasının başına geçecek ve zalimlerden intikam alacaktır. Varsayılan Muhammed el-Mehdî için bkz. Nevbahtî, s. 103, 104; Kummî el-Eğ'arî, s. 114; Ebû Hâtim er-Râzî, s. 292-293; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 272; Taberî, İbn Rüstem, s. 268; Müfid, *İrşâd*, II, 339.

¹²⁷ Bu hususta bkz. Tabersî, s. 474; Meclisî, I, 368 vd.

¹²⁸ Krş. Öz, XVIII, 369; Apaydın, XVIII, s. 365.

¹²⁹ Krş. Öz, XVIII, 370.

¹³⁰ Bkz. Küleynî, *Kâfî*, I, 538 vd.

¹³¹ Bkz. Murtazâ, *Cevabâtu'l-Mesâili'l-Miyafarkiyât*, 306. Bu hususta diğer rivayetler için bkz. Meclisî, XCIII, 188-89.

define, ticaretten elde edilen kar, haramla karışmış mal, Müslümanlardan zimmiye geçmiş arazi olmak üzere yedi şeyden alındığını ileri sürmüştür.¹³² Kapsamın bu kadar gelişmesinde muhtemelen ÖZ'ünde belirttiği gibi mutlak kâr anlamına gelen ganimetin sözlük anlamının esas alınarak mahiyetinin genişletilip yeniden yorumlanmasının etkisi büyük olmalıdır.¹³³

Özü itibarıyla fikhın detay konularından birisi olan Humus'un Şîa'da bu kadar ön plana çıkmasında, onun imamet kurumuyla ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. Zira İmâmî kaynaklar Humusu altı kısma ayırıp bu hissenin üçünün, yetim, miskin ve yolda kalmışların hakkı olduğunu kabul ederlerken; Allah, Resulu ve Zi'l-Kurbâ hissesinden oluşan diğer üç kısmın ise zamanın imamının hakkı olduğunu savunmaktadır.¹³⁴ Onlara göre, (ilk halifelerin uygulamalarının aksine Enfal, suresi 41. ayetinde zikredilen) Allah'a ait pay Hz. Peygamber'e intikal etmiş; böylece Hz. Peygamber'in payının iki katına çıkmıştır. İşte bu iki hisse ile Zi'l-kurbâ hissesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imam ve veliyyul emr olan kimselere intikal etmiştir. Böylece Şîiler, masum imamların, Hz. Peygamber'e yakınlığı dolayısıyla "Sehmul imam" denilen ve ikisi veraset birisi ise asalet yoluyla intikal eden üç hisseye sahip olduklarını savunur.¹³⁵

Gaybeti Kübra döneminden itibaren ise ortaya yeni bir problem çıkmıştır. Bu problem gaib imamın humus payının ne olacağı hususudur.¹³⁶ Adeta bir krize dönüşen bu probleme değinen Şeyh Müfid, mezhep mensuplarının görüş farklılıklarını zikrederken kimisinin imamın gaib olması dolayısıyla onun hissesinin farziyetinin ortadan kalktığını savunduğunu; kimisinin bunun Zi'l-kurbâ'ya yani Hz. Peygamber'in ailesine verilmesi gerektiğini düşündüğünü; kimisinin ise imamın payı ile kastedilenin "imama mahsus pay" anlamına geldiğini; imam zuhur edene kadar saklanması gerektiğini savunduğunu söyler.¹³⁷ Ancak süreç içerisinde mehdinin zuhuruna kadar ona ait hissesinin fakihlere verilmesi görüşü genel kabul görecektir.¹³⁸ Böylece özü itibarıyla mali bir ibadet olan humusun önce kapsamı genişletilerek gelir kalemleri arttırılacak, gaybet döneminde de adil müçtehit olarak isimlendirdikleri fakihlerinin tasarrufuna bırakılacaktır. Sonuçta gelinen nokta, imamlara tahsis edilen azımsanamayacak bir servetin emanetini üstlenen Şîî ulema, mali bakımdan siyasi otoriteye bağımlı olmaktan kurtaracak; özellikle tabiieleri çok olan müçtehitleri, yüksek meblağlara ulaşan bütçelere malik kılacak-

¹³² Bkz. Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, s. 72.

¹³³ ÖZ, XVIII, 369.

¹³⁴ Bkz. Küleynî, I, 539; Murtazâ, *Cevabâtü'l-Mesâilî'l-Miyafarkiyât*, s. 306; *İntisâr*, s. 86; Hillî, *Muhakkik, el-Muhtasarü'n-Nâfi' fi'l-Fıkhî'l-İmâmî*, s. 63. bu hususta paralel bir rivayet için bkz. Küleynî, I, 452.

¹³⁵ Küleynî, I, 540; Tûsî, *Tehzîb*, IV, 126, Hurru'l-Âmili, IX, 9. Bu hususta ayrıca bkz. ÖZ, 369-70.

¹³⁶ Bkz. Ahmed el-Kâtib, s. 305 vd.

¹³⁷ Müfid, *el-Mukni'a*, s, 285 vd.

¹³⁸ Kadi İbn Berrâc, *el-Mühezzeb*, I, 180'den Ahmed el-Kâtib, s. 352.

tır.¹³⁹ İran'da 1979 devrimini gerçekleştiren gücün mali/ekonomik bakımdan İran Şahına bağlı olmayan müçtehidlerden oluşması gerçeği, humusun bu noktada oynadığı rol hakkında bize bir fikir vermektedir.

Durum her ne olursa olsun görülmektedir ki, devlet başkanlarının tasarrufunda olması gereken ve daha ziyade yetimler, miskinler ve yolculara tahsis edilen ve savaş zamanlarında teçhizat alımı için kullanılan humustaki Allah, Resulu ve Zi'l-Kurbâ hissesi¹⁴⁰ imamet nazariyesinin teşekkülü süreci ile birlikte imamlara tahsis edilmiş, gaybet dönemi ile birlikte de imamların naibleri olan müçtehidlerin tasarrufuna bırakılmıştır. Öte yandan humusun alınan malların kapsama da genişletilerek büyük meblağlara ulaşması sağlanmıştır.

SONUÇ

Siyasi ve İtikadi mezheplerin kendilerini meşru ve hakkın temsilcisi olduklarını gösterme gayretleri bilinen bir gerçekliktir. Bu bağlamda bazı fırkalar/mezhepler, siyasi ihtilaflara dayanan kimi fikirlerini temellendirmek amacıyla bir yandan ana kaynakları tevil ederlerken öte yandan yaşanmış gerçekliği kendi anlayışlarına uygun bir tarihi formata sokma gayreti içine girmişlerdir.

Şîa'nın serüveni de özü itibarıyla bu hadisenin dışında değildir. Ancak onları farklı kılan husus, ilk ihtilafların derin izlerini sürekli yaşatmaları; dinî-siyasi problemleri algılama ve çözümlenmelerini imamet meselesi etrafında odaklamalarıdır. Bu husustaki tartışmalar süreç içerisinde, nas ve tayin ile atanmış, efdal, masum ve tüm ilimleri ihata eden özel bir ilim ile donatılmış kabul edilen imamet nazariyesini ortaya çıkarmıştır. Fakat bir teori ile ortaya çıkmak ve bunu temellendirmek o kadar kolay değildir. Nitekim gerek imamet nazariyesinde tıkanmalar ve gerekse, imamların hayatında ortaya çıkan kimi fiili durumlar nedeniyle, yaşanan gerçeklik ile ileri sürülen teori çelişkiler arz etmiştir. İşte böyle durumlarda bir çözüm yolu olarak Şîilerin şartlara göre farklı gerekçeler ileri sürdüğünü; ihtiyaca göre okuma biçimleri geliştirdiğini; nazariyelerini yeniden yorumladıkları ve hatta kimi zaman revizyona varacak değişimler yapmak zorunda kaldıklarını görmekteyiz.

Şîilerin bu okuma/yorumlama biçimlerinden sadece itikadi meseleler etkilennememiş; aynı zamanda nazariye, Ca'ferî fıkına da tesir etmiştir. Nitekim verdikleri kimi fıkî hükümler tetkik edildiğinde, gerek imamların şahsi niteliklerinden kaynaklanan sebepler ve gerekse imamet ile ilgili teorik çerçevedeki fikirlerin etkisiyle Şîilerin bazı hükümlerde diğer fıkî mezheplerden farklı hükümler verdiği; dolayısıyla imamet nazariyesinin fıkî hükümleri de etkilediği görülmektedir. Bu etkilemeler farklı şekillerde tezahür etmiştir. Kimi zaman mirasta amcaoğlunun amcaya denk ve hatta ondan daha yakın kabul edilmesi gibi, yaygın gele-

¹³⁹ Öz, XVIII, 370.

¹⁴⁰ Bkz. Ebû Yusuf, s. 104.

neklerle ve genel fıkhi anlayışla çelişen hükümlere dönüşmüş; kimi zaman tıpkı mezinin hükmünde olduğu gibi, nazariyeye ters düşebilecek fiili durumu temize çıkarma gayretlerine dönüşmüş; kimi zaman da fıkıh usulünün temel ilkeleri çerçevesinde kabulü güç izahlar yapılmış; hacr meselesinde olduğu gibi, imamları genel hükümlerden muaf tutulmuşlardır. Öte yandan humus meselesinde olduğu gibi, hem humusa dâhil edilen malların sayısı arttırılmış ve hem de Allah, Resulu ve Zi-l-Kurbâ hissesi imamlara tahsis edilmiştir. Ancak son imamın gaybette olması dolayısıyla da zaten çok farklı bir yapıya dönüştürülen humus, bu defa Şîi ulemanın tasarrufuna bırakılmıştır. Böylece süreç içerisinde şartlar Şîi ulemayı, faaliyetlerini yürütebilecekleri büyük bir ekonomik imkâna kavuşturmuştur. Namazın parçası kabul edilebilecek bir ibadet olan ezana ilaveler ise başlı başına değerlendirilmesi gereken bir sosyolojik vakiadır. Zira Şîiler için, siyasi duruşun bir simgesi olarak nitelenebilecek söz konusu ilaveler, diğer Müslümanları ötekileştirme potansiyeli taşıyan bir toplum yaratma ve bir bilinç geliştirme faaliyeti olarak algılanmaya müsaittir.

Görülmektedir ki, erken dönemde vuku bulan siyasi hadiseler öncelikle itikadi düşüncenin şekillenmesine yol açmış, ardından da nazariyenin tutarlılığı amacıyla dinin fiili yaşam alanı olan fıkıh üzerinde de etkili olmuş; bazı fıkhi hükümlerde nazariyeye uygun düzenlemeler yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Müellifi Meçhul, III/IX. asır), thk. Abdulazîz ed-Dürî, Beyrut 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *Müsned*, Mısır trz.
- Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsi eş-Şîi mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, London 1997.
- Aktan, Hamza, *Mukaseyeli İslam Miras Hukuku*, İstanbul 1991.
- Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İmihali*, İstanbul 1995.
- Ali b. Yunus en-Nebâtî (877/1472-73), *es-Sırâtü'l-Müstekîm*, Necef 1384.
- Âmilî, Ca'fer Murtaşâ, *el-Hayâtu's-Siyâsiyye li'l-İmam el-Cevâd*, Beyrut 1985.
- Apaydın, H. Yunus, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998.
- Arjomand, Said Amir, "The Crisis of the Imamite and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism A Sociohistorical Perspective" *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge XXVIII, 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Mahmûd el-Ferdûs el-Azem, Dimeşk 1997.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, Ankara 2007.
-, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2004.
-, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, c. 9, sy. 6, s. 95-115.
- Büyükkara, M. Ali, *The İmami-Shi'i Movement in the Time of Musa el-Kazim and 'Ali er-Ridâ* (Basılmamış Doktora Tezi), Edinburgh Üniversty 1997.

- Ca'feriyân, Resûl, el-Hayâtu'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye li Eimmeti Ehl-i'l-Beyt, Beyrut 1994.
- Cehşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed (331/942-43), *Kitâbu'l-Vüzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfafîz eş-Şelebî, Kâhire 1938.
- Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkhu 'alâ Mezâhib'l-Erbea'*, Takdim ve Ta'lik İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut 1999.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani (275/889), *es-Sünen*, İstanbul trz.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (322/933), *Kitâbu'z-Zîne fî'l-Kelîmeti'l-İslâmiyye el-'Arabiyye*, thk. Abdullah Sellâm es-Semerrâî, (es-Semerrâî, *el-Çuluv ve'l-Fıraki'l-Çâliyye İçinde*) Bağdâd 1988.
- Ebû Hâtîm, Üsame b. Abdüllatif Kavsi, *Kitâbü'l-Ezan*, Kurtuba, 1987.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrâhîm b. Habib, (182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Müderris-zâde Muhammed Atâ'ullah Efendi, sad. İsmail Karakaya, Ankara 1982.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1986.
- Erdebilî, Muhammed b. Ali el-Hâirî (1098/1686), *Câmi'u'r-Ruvât*, Beyrut 1983.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1995.
- Faruk Ömer, Tabîatu'd-Da'veti'l-Abbâsiyye, Beyrut 1970.
- Fetâvâ-yi Hindîye*, çev. Mustafa Efe, Ankara trz.
- Halîfe b. Hayyât, (240/854), *et-Târîh*, thk. Ekrem Diyâ el-Umerî, Riyad 1985.
- Hillî, Allâme, Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325), *Ricâl*, Kum 1411.
-, Hülâsatu'l-Akvâl, byy.
- Hillî, Muhakkik, Ebu'l-Kâsım Necmuddin Ca'fer b. Hasan el-Hillî (676/1277), *el-Muhtasarü'n-Nâfi' fî'l-Fıkhi'l-İmâmî*, Mısır trz.
- Hurru'l-Âmilî (h. 1104), *Vesâilu's-Şîa'*, Kum 1409.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî (328/938), *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1948.
- İbn Batrîk, Yahyâ b. Hasan b. Huseyin el-Esedî (600/1203), *el-'Umde*, Kum 1407.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân*, Beyrut 1978.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), Beyrut 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut trz.
- İbn Zenceveyh, Hamîd (251/865), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad 1986.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim (630/1322), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1979.
- İcî, Abdurrahmân b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkif fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut trz.
- Kâşîfu'l-Çitâ, Muhammed Hüseyin (1373/1954), *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Beyrut trz.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdî er-Recâî, Kum 1404.
- Kohlberg, Etan, "Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum", çev. Mazlum Uyar, Dinî Araştırmalar, III/7, (2000).
- Kummî, Ali b. İbrahim Ebi'l-Hasan (307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.
- Kummî el-Eş'arî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.

- Kutbuddin er-Râvendî (573/1177-78), *Fıkhü'l-Kur'ân*, Kum 1405.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940), *Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddin el-Âmilî, tşk. Ali Ekber Ğiffârî, Tahran 1365.
- Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Komisyon, Beyrut 1992.
- Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, İstanbul 1986.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn (345/956), *İsbâtu'l-Vasiyye*, Beyrut 1988.
-, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997.
- Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin (436/1044), "Cevâbâtu'l-Mesâilî'l-Meyâfarkiyât" *Resailü's-Şerif el-Murtaza*, thk. es-Seyyid Mehdi Recâi, Kum 1984, s. 269-306.
-, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, Tahran 1987.
- Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, tşk. Fadlullâh ez-Zencânî, Tebriz 1363.
-, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillâhi alâ'l-İbâd*, thk. Müessesetu Âl-i Beyt, Beyrut 1993.
-, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetu'l-Neşri'l-İslâmî, Beyrut 1993.
-, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerîfî, Beyrut 1993.
-, *İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğiffârî ve Seyyid Mahmut ez-Zernedî, Beyrut 1993.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, en-Nisâbûrî, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî, İstanbul 1981.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum 1318.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *Huru'l-'Iyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kâhire 1948.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, (300/912), *Fıraku's-Şîa*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdik, Necef 1936.
- Öz, Mustafa, "Şîa'da Humus", *DİA*, İstanbul 1998.
- Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, Kum 1413.
-, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğiffârî, Kum 1405.
-, *'İlelu's-Şerâyi'*, Necef 1966.
-, *Uyûnu Ahabârı Rızâ*, thk. Müessesetu'l-İmâm Humeynî, Meşhed 1413.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fî Fedâilü Âl-i Muhammed*, Kum 1374.
- Sâlûs, Ali Ahmed, Eseru'l-İmâme fî'l-Fikhi'l-Ca'ferî ve Usûlih, Katar 1985.
- Subhî, Ahmed Mahmud, Nazariyyetu'l-İmame ledeyi's-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye, Beyrut 1991.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehran, Ali Hasan Fâur, Beyrut 1996.
- Şevkî Dayf, el-Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel, Kahire 1982.
- Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed (310/922), *Târîhu't-Taberî*, Beyrut 1998.
- Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır), *Delâilü'l-İmâme*, Beyrut 1988.
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî, Meşhed 1403/1981.
- Turan, Abdullah, Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar, İstanbul 1999.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *İstibsâr*, Tahran 1390.

-, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, Tahran 1365.
-, *İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Nefes 1979.
-, *Kitâbu'l-Çaybe*, thk. İbâdallah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh, Kum 1411.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut trz.
- Zencânî, Seyyid İbrahim el-Mûsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum 1982.

CA'FERİLİKTE MUT'A VE ONA KARŞI SÜNNÎ DURUŞ

Saffet KÖSE*

ÖZET

Mut'a nikâhı dört mezhep ile Ca'ferîler arasındaki en temel tartışma konularından birisidir. Tartışmanın temelinde şu hususlar vardır:

Hız. Peygamber döneminde başlangıçta izin verilen mut'a nikâhının belli aralıklarla yasaklanıp serbest bırakılması [Ca'ferîlerin iznin devam ettiği yönündeki iddiaları];

Sahabenin önde gelenlerinden Abdullah b. Abbas (ö.68/687) ile tâbiûn'un büyük âlimlerinden İbn Cüreyc'ten (ö.150/767) mut'a nikâhının cevazı yönündeki bazı rivayetler,

İbn Abbas'ın bu görüşünden rücu edip etmediği münakaşaları;

Übeyy b. Ka'b (ö.21/642) ile Abdullah b. Mes'ûd'un (ö.32/652) Nisâ suresinin:

{ قَدْ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأَنْتُمْ أَجُورٌ }
"...O halde onların hangilerinden nikâh ile yararlanmışsanız, belirlenen mehirlerini Allah'ın öngördüğü değişmez bir hak olarak tastamam verin..." şeklinde-

ki 24. ayetini "belirli bir süreye kadar" ilavesiyle okudukları yönündeki rivayetlerle bu ayet etrafındaki farklı yorumlar [ki en önemlisi Ca'feriyye'nin ayetin mut'anın cevazına delil teşkil ettiği görüşü];

Mut'a nikâhını Hız. Peygamber'in değil Hız. Ömer'in (ö.23/644) yasakladığı ve bunun üzerine Hız. Ali'nin (ö.40/661) "Eğer Ömer mut'ayı yasaklamasaydı isyan-kar/şakî dışında kimse zina etmezdi" şeklinde kaynaklarda nakledilen sözü bu alandaki tartışmaların odak noktalarını oluşturmaktadır.

Bu makalede konu etrafıca işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mut'a, Nisâ' (4), 24, Ca'feriyye, Abdullâh b. Abbâs, Hız. Ömer, Hız. Ali

LEGITIMACY OF MUT'A MARRIAGE IN JA'FARIYA AND THE SUNNÎ STAND AGAINST IT

One of the most fundamental issues debated between four madhahib and ja'ferî scholars is mut'a marriage. The underlying issues of the debates on this topic are as follows:

Permission and prohibition of mut'a marriage at certain times during the life time of the prophet though permitted at the beginning (the ja'farî claim for permission to continue)

Some narrations from Abdullâh b. 'Abbâs (d.68/687), one of the highly respected companions of the prophet, and from Ibn Jurayj (d.150/767), one of the great scholars of those who followed the companions of the prophet, al-tabieen, as to permission of mut'a

The claims Ibn 'Abbās changed his view on mut'a marriage Sayings related to 'Ubeyy b. Ka'b (d.21/642) and 'Abdullāh b. Mas'ūd (d.32/652) as they used to read the verse of al-Nisā':

{ قَاتُوا بِهِ مِنْهُمْ فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ }

"so those of them whom you enjoy, give them their appointed wages" (4:24) with three more words resulting in the sentence of the form: "...to an appointed time (ilā ajal musammā)." and different commentaries on this verse (the view of ja'fariya, the most important one, referring to the permissibility of mut'a marriage)

The argument that mut'a was only forbidden by the caliph 'Umar (d.23/644) and for it was 'Alī himself who said: "If 'Umar had not prohibited mut'a, no one would commit fornication except the wretched!" is also the focus of the debates on the issue.

The topic of mut'a marriage has been discussed thoroughly in this article.

Key Words: Mut'a, Ja'feri scholars, verse of al-Nisā' 24, Ibn 'Abbās, caliph 'Umar, Imām 'Alī

GİRİŞ

Mut'a nikâhı Ca'ferî mezhebiyle diğer fıkıh ekolleri arasında en temel tartışma konularından olduğu gibi ayrıncı özelliklerden de birisidir. Şîî-Ca'ferî gelenek dışında bu nikâhı caiz gören bir ekol yoktur. Bu mezhebin imamlarına ait eserlerde mut'aya atfedilen önem nerdeyse iman esası haline getirilmiş, Nisâ' suresinin 24. ayetinin bu nikâhı tecviz etmesi ve Hz. Peygamber'in de izin vermesine rağmen yetkisi olmadığı halde Hz. Ömer tarafından yasaklandığı iddiası ön plana çıkarılmış, bu düşünce diğer bazı delillerle de desteklenmiştir. Mut'aya teşvik neticesinde özellikle 1979 Humeynî devrimi sonrası İran'da bu nikâh iyice yaygınlaşıp kök salmış¹ fakat Şehlâ Hâirî'nin konu ile ilgili alan araştırmasında görüldüğü kadarıyla oldukça kötüye kullanılmaya müsait olan bu anlayış sonucunda iş tamamen çığırından çıkmış gözükmektedir. Buna karşın diğer mezhep uleması böyle bir nikâhın caiz olmadığı hususunda müttefiktir.

Bu yazıda Şîa'ya göre mut'a ahkâmı ve delilleri belirlendikten sonra eleştirisi yapılacak, Kur'ân-Sünnet merkezli bir değerlendirmeden sonra içten gelen sağduyulu bir ses olarak Mûsâ Mûsevî'nin görüşleri özetlenecektir.

1-KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Ca'ferîler'in *en-nikâhu'l-munkatî'*, *en-nikâhu'l-müccel*, *nikâh bi-lâ mîrâs* veya *fercün gayru mevrûs* gibi isimler de verdikleri² mut'a, nikâh türü olarak belli bir ücret/mehir mukabilinde belli süreliğine evlenmek demektir.³ Kelimenin sözlük ve ıstılahtaki anlamı arasında bir ilişki de söz konusudur. Çünkü mut'a menfaat ve faydalanma anlamlarına gelir.⁴

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, saffetkose@selcuk.edu.tr

¹ Şehlâ Hâirî, *Mut'a*, s. 17, 208, 268.

² Âyetullâhiluzmâ es-Seyyid Yûsuf el-Medenî et-Tebrîzî, *Minhâcü'l-ahkâm*, I, 315.

³ Seyh Müfid, *Hulâsatu'l-icâz*, s. 19; Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 340, nr. 119; a.mlf., *en-Nihâye*, s. 489-493.

⁴ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, "m.t.'a." md.

Bazı fakihler her ikisi de geçici evliliği ifade etse de mut'a nikâhı ile muvakkat evlenmeyi birbirlerinden ayırırlar. Bu ayırımı göre mut'a nikâhı *mut'a* (yararlanma) lafızlarıyla yapılan akittir. Yani şu kadar ücret/mehir karşılığında senden şu kadar süre yararlanayım gibi bir teklifle yapılır. Muvakkat nikâh ise evlenmeyi ifade eden lafızlarla belli bir süreliğine akdedilir. Seninle şu kadar süreliğine evleneyim gibi. Mut'a nikâhında *yararlanma* muvakkat nikâhta ise *evlenme* lafızları merkezi rol oynar. Bu ayırımın pratikte çok fazla bir anlamı yoktur. Her iki akit de süreli olduğundan dört mezhebe göre de haramdır ve batıldır. Zeydiler de aynı görüştedir. Ancak Hanefî mezhebi imamlarından Züfer (ö.158/775) muvakkat nikâhta süre şartının batıl (yok hükmünde) olduğunu ve akdin süreklilik kazanmış olarak sıhhat kazanacağını düşünür.

2-Şİİ-CA'FERÎ ANLAYIŞA GÖRE AKDİN GENEL ÇERÇEVESİ

Mut'a nikâhı ile evlenmek istenilen kadın bulûğa ermiş, temyiz gücüne sahip olmalı ve evlenme manilerinden herhangi birisinin bulunmaması gerekir.⁵ Mut'anın iffetli, inançlı, bilgili, görgülü, adaletli kadınlarla yapılması tavsiyeye şayandır. Yahudi, Hıristiyan gibi Ehl-i Kitap kadınlarıyla yapılması da caizdir. Ancak bu dinlere mensup kadınlarla akit yapan erkeklerin mut'a yaptıkları kadınların içki içmelerine ve domuz eti yemelerine engel olmaları gerekir. Fâcire/günahkâr kadınlar için de aynı esas geçerlidir. Bu evsftaki kadınlarla mut'a yapanlar nikâh sonrası kötülük işlemesine engel olmalıdırlar. Mut'anın mecûsilerle yapılması ise mekruhtur.⁶

Ailesini küçük düşürücü (ayb, âr) bir etkisinin bulunması sebebiyle bakire kızlarla da mut'a yapmak mekruhtur.⁷

Mut'a nikâhı ile evlilik teklifinde bulunulan kadının evliliğe engel bir durumunun bulunup bulunmadığının mesela evli olup olmadığının ya da iddet durumunun sorulması gerekmez. Böyle bir niyeti olan erkeğin kadına sorup ondan aldığı cevaba göre hareket etmesi kendisi açısından yeterlidir, araştırmak zorunda değildir.⁸ Şüphelenmesi halinde ihtiyaten durumunu araştırması tavsiye edilmektedir. Eğer evlenme engelinin bulunduğu ortaya çıkmış ise nikâh fasit olur. Bu durumda zıfaf vaki olmuş ve kadın da bu durumu bilerek gizlemiş ise mehre hak kazanamaz, bilgisizlik söz konusu ise emsal mehrini alır, konuştukları mehir bundan fazla ise aldığı fazlalığı iade eder.⁹

⁵ İ. Kâfi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, XXXII, 175.

⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, III, 459-461; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, III, 288-289; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 230-231; a.mlf., *el-İstîbsâr*, III, 148-152; a.mlf., *en-Nihâye*, s. 490; Tebrîzî, I, 316-317.

⁷ Bk. Küleynî, III, 469; İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 289; Tûsî, *el-İstîbsâr* III, 153; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 228, 230; Tebrîzî, I, 317-318.

⁸ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 14, nr. 27.

⁹ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 14, nr. 37; Tûsî, *en-Nihâye*, s. 490-491.

Mut'ada icap yani mut'a teklifi *metta'tü* (mut'a ile evlendim), *zevvectü* (evlendim), *enkâhtü* (nikâhlandım) ifadelerinden birisi ile yapılmalıdır. Bunların dışında mut'a teklifi geçerli değildir. Kabul ise rızaya delalet edecek herhangi bir sözle olabilir.¹⁰

Bulûğ çağına ulaşmış kızla yapılacak mut'a nikâhında velisinin izni gerekli değildir. Bâliğa olmamış ve anne-babası hayatta olan kızla mut'a, babasının izni alınmaksızın caiz olmaz.¹¹

Mut'a nikâhı yapılacak kadın bakımından erkek herhangi bir sayıyla sınırlı değildir. Aynı anda dilediği kadar mesela bin adet kadınla böyle bir evlilik yapılabilir. Hatta daimi nikâhla dört kadınla evli bulunan kişi de dilediği sayıda kadını mut'a nikâhı ile alabilir. Bu görüşün hareket noktası mut'a ile alınan kadınların *kiralannmış* (müste'cere) veya *cariye* konumunda bulunmalarıdır. Nitekim masum imamlardan mut'a ile alınan kadınların *kiralannmış kadın* konumunda buldukları bu sebeble de sınırsız sayıda kadının aynı anda bir kocanın nikâhı altında toplanabileceği, keza aynı kadınla binlerce defa tekrar tekrar mut'a yapılabileceği nakledilmektedir.¹² Daimi evlilikte üçüncü boşamadan sonra bu imkân kadının bir başkasıyla evlenme şartına bağlanmış iken¹³ görüldüğü üzere mut'ada bu şart aranmamaktadır.

Mut'a nikâhında süre ve mehir net olarak mutlaka belirlenmelidir. Ca'fer es-Sâdık'ın (Ebû Abdillâh) "belirlenmiş süre ve belirlenmiş ücret bulunmadıkça mut'a olmaz"¹⁴ dediği nakledilmektedir. Sürenin belirlenip mehrin zikredilmediği akit sahih değildir, batıldır. Süre konusunda ise herhangi bir alt ve üst sınır yoktur. Bir dakikalık olabileceği gibi elli yıllık da olabilir.¹⁵ Mehrin belirlenip sürenin belirtilmediği nikâh akdi daimi evliliğe dönüşür ve onun hükümlerine tabi olur.¹⁶ Bu durumda da icabın *zevvectü* veya *enkâhtü* ifadelerinden birisi ile yapılması gerekir. İcap, *metta'tü* ifadesiyle yapılmış ise akit batıldır. Mehrin alt ve üst sınırı için belirlenmiş bir değer yoktur, miktar, tamamen tarafların anlaşmalarına bağlıdır.¹⁷

Mut'anın mehri de son derece basittir. Caferî imamlardan nakledildiğine göre bir avuç buğday, bir hurma veya biraz un, bir diş fırçası/misvak bile mehir

¹⁰ Tebrîzî, I, 316.

¹¹ İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 289; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 152-153; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 229; a.mlf., *en-Nihâye*, s. 490.

¹² Küleynî, III, 457-458, 466-467; İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 289-290; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 154-155; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 232-233, 242; a.mlf., *en-Nihâye*, s. 492; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 12, nr. 24-26; Sâih Ali Hüseyin, *el-Aslû fi'l-eşyâ'...ê Velâkinne'l-müt'ate harâm!*, s. 141.

¹³ Bakara (2), 230.

¹⁴ Küleynî, III, 461; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 236.

¹⁵ Küleynî, III, 461, 465-466; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s.10, nr. 15; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 158-159; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 236; a.mlf., *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 340; Tebrîzî, s. 320-321, 325.

¹⁶ Daimi evlilikle mut'anın genel bir mukayesesi için bk. Dönmez, "Mut'a", s. 176-177; Abdullah Kahraman, "Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 164-166.

¹⁷ Tebrîzî, s. 318-320.

için yeterlidir.¹⁸ Bu günkü uygulamalarda da mehrin sembolik olduğu durumlar çoktur.¹⁹

Müddet dolmadan mut'a akdinin başlangıçta belirlenen süresini doğrudan doğruya uzatma imkânı yoktur. Ancak erkek kalan süreyi bağışlarsa, müddet tamamlanmış olacağından yeni bir süre ve mehir ile mut'a yapılabilir.

Süre ve mehir dışında kalan ve daimi nikâhta aranan şartlar müstehaptır. Akdi doğrudan ilgilendirmez. Mesela şahit tutmak böyledir. Çünkü şahit daimi akit için gerekli bir ispat vasıtasıdır. Bu da çocuk sebebiyledir. Erkeğin zina töhmetine maruz kalmasından endişe etmesi halinde iki şahidin huzurunda akdi yapması müstehaptır.²⁰ Bu günkü uygulama da aynı şekildedir ve genellikle şahitsiz yapılmaktadır.²¹

Mut'a nikâhı ile yapılan evlilikte kocanın boşaması geçersizdir. Sürenin dolmasıyla akit sona erer.²² Süre ve mehrin belirlendiği akitten sonra erkek zifafa girmeden ayrılmak isterse mehrin yarısını verir ve kalan günleri kadına bağışlar. Tamamını ödemiş olması halinde yarısını kadından talep edebilir.²³

Kadının mehrini eksiltten bir başka husus da zıfaf vaki olduktan sonra cinsel ilişkiden imtina etmesidir. Erkek bu süreye tekabül eden miktarı kadının mehrinden düşebilir.

Mut'a nikâhı ile yapılan evlilikte koca azil yapsa bile doğan çocuğun nesebi o kocadan sabit olur. Ancak koca doğan çocuğun nesebini reddederse hâkim görüşüne göre karşılıklı lanetleşmeye (li'ân) gidilemez. Şeyh Müfid ve Şerif Murtezâ gibi bazı âlimler li'ân'ın vaki olacağını savunurlarsa da baskın görüşe göre mut'a nikâhında li'ân söz konusu olmaz. Zihâr ve îlâ' konusu ise tartışmalıdır. Ancak meşhur olan görüşe göre îlâ' vaki olmaz. Çünkü îlâ' ayetinde²⁴ talaktan bahsedilmektedir. Mut'ada ise talak yoktur.²⁵

Mut'a nikâhı süresinin dolmasıyla ayrılmış kadına karşı ayrıldığı kocasının nafaka yükümlülüğü yoktur.²⁶

Mut'a nikâhının karı-koca arasında mirasçılık doğurup doğurmayacağı tartışmalıdır. Bu konuda dört görüş nakledilmektedir. Bir görüşe göre mut'a yapanlar şart koşarsa da mirasçılık sözkonusu olmaz. İkinci görüşe göre mut'a nikâhı miras ahkamı bakımından daimi nikâh gibidir. Üçüncü görüşe göre aralarında şart koşmuşlarsa mirasçılık cereyan eder. Dördüncü görüşe göre ise şart koşarak dü-

¹⁸ Küleynî, III, 464; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 11, nr. 17; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 234.

¹⁹ Hâirî, s. 162, 229, 249 ve türlü yerler.

²⁰ Tûsî, *en-Nihâye*, s. 489; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 235; a.mlf., *el-İstîbsâr*, III, 155.

²¹ Şehlâ Hâirî, s. 230.

²² Küleynî, III, 464, 466; İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 291; Tûsî, *el-İstîbsâr*, III, 158-159; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 233; a.mlf., *en-Nihâye*, s. 492.

²³ Küleynî, III, 458; Tûsî, *en-Nihâye*, s. 491; Tebrîzî, s. 322-323.

²⁴ Bakara (2), 226-227.

²⁵ Tebrîzî, s. 326-327.

²⁶ Tûsî, *el-İstîbsâr*, III, 159.

şürdükleri kısımlar haricindeki mallarda mirasçılık vaki olur. Fakat ana kaynaklardaki rivayetlerde mut'a nikâhının bir anlamda kiralama niteliği taşımasından dolayı mirasçılığın cereyan etmeyeceği görüşü ağırlık kazanmış gözükmektedir. Hatta mut'a nikâhının kuruluşu sırasında nasıl hareket edileceğini ifade eden temel eserlerde miras ahkâmının cereyan etmeyeceği şartının özellikle belirtilmesi bunu göstermektedir.²⁷ Nitekim mut'a nikâhının isimlerinden birisi de *nikâhun bilâ mirâs/mirassız nikâhtır*. Bunun bir sebebi de miras bizzat şeriatın belirlenmesiyle söz konusu olabilecek bir hükümdür. Mut'a için böyle bir hüküm gelmemiştir. Günümüzün âlimleri de karı-koca rasında mirasçılığın cereyan etmediği görüşündedir.²⁸ Ancak çocuklar anne-babalarına mirasçı olurlar. Tersi de geçerlidir. Yani anne-baba da çocuklarına mirasçı olur.

Nikâh süresinin bitiminde meşhur olan görüşe göre kadının bekleme süresi (iddet) iki hayızdır. Hayız görmeyen kadınıki ise kırk beş gündür. Vefat iddeti de iki rivayetten güçlü olanına göre dört ay on gündür. Esasen bu müddet Kur'ân-ı Kerîm'in kocası ölen kadınlar için öngördüğü bekleme süresidir.²⁹ Hamile olan kadının iddeti³⁰ çocuğunu doğurmakla son bulur.³¹

Mut'a, daimi nikâh gibi evlenme engeli doğuran bir özelliğe sahiptir.

Buraya kadar bizzat Ca'ferî mezhebinin ana kaynaklarından mut'anın genel esaslarını tespit etmiş olduk. Bunları bir cümle ile özetlemek gerekirse mut'a, sadece süre ve ücretin belirlenmesine bağlı bir akittir. Ca'ferîler açısından böyle bir akdin caiz olduğunu gösteren deliller nelerdir? Şimdi bunlara yer vereceğiz.

3-MUT'A NİKÂHINI CÂİZ GÖREN CA'FERÎLERİN DELİLLERİ: TÂRİHİ SAPTIRMA

Mut'a nikâhının cevazını savunan Ca'ferîler öncelikle mezhep ulemasının icmâin delil olarak zikretmektedirler.³² Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm'den de bazı ayetlerin mut'ayı caiz kıldığını savunmaktadırlar: Bunları şu şekilde hulusa edebiliriz:

1-Mut'a nikâhının cevazına dair ileri sürülen en güçlü delil Nisâ suresinin 24. ayetidir:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

“O halde onlardan yararlanmanıza karşılık, kesilen ücretlerini bir hak olarak kendilerine verin.”

Ca'ferîler ayetteki ‘*istimiâ*’ (yararlanmak) lafzının mutlak olarak zikredildiğinde özel bir nikâh türü olan mut'adan başka bir şeye delalet etmediğini savu-

²⁷ Küleynî, III, 461; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 12, nr. 24.

²⁸ Âyâtullâhiluzmâ Məhəmməd Fəzıl Lənkərâni, s. 257.

²⁹ Bakara (2), 234.

³⁰ Talâk (65), 4.

³¹ Küleynî, III, 464; İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 291-292; Tûsî, *en-Nihâye*, s. 492; Tebrîzî, s. 328-330.

³² Şeyh Müfid, *Hulâsatü'l-icâz*, s. 19; Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 341.

nurlar. Ayetin devamında yer alan “*kesilen ücretlerini verin*” ifadesi mut'a nikâhına delaleti güçlendirdiğini düşünürler. Bu mezhep ulemasına göre şeriatta ücret kelimesi (ç. ücûr) sadece mut'a nikâhı için kullanılır, devamlı nikâhtaki mehir için kullanılmaz. Bunun yanında ayet nikâh akdiyle birlikte mehrin tamamının verilmesini emretmektedir. Bu ise sadece mut'a nikâhında vardır. Nitekim daimi nikâhta akitten sonra zifaf vaki olmamışsa mehrin yarısı ödenmektedir. Burada mehrin tamamının kâmilen ödenmesinin istenmesi mut'a nikâhı için açık bir delildir.

Ca'feriler, bu ayetle ilgili olarak Abdullâh b. Abbâs ve Abdullâh b. Mes'ûd'un kırâatında yer alan

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ [إِلَىٰ أَجْلِ مُسَمًّى] فَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

“*belli bir vakte kadar*” ifadesini de kendilerini destekleyen bir delil olarak öne sürerler.³³

2- Nisâ' suresinin 3. ve 23. ayetleri de delil sayılmıştır:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

“*Size helâl olan kadınlardan nikâhlayın*” ayetinde helal olan kadınların nikâhlanabileceği belirtilmektedir. Mut'a nikâhında yapılan da helal olan kadınlarla nikâhlanmaktan ibarettir.

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

“*Bunlardan ötesini mallarınızla istemeniz (evlenmeniz), size helâl kıldır*” ayetinde ortaya mal koyarak kadını nikâhlamaya izin vardır. Mut'a nikâhında yapılan da budur.³⁴

3-Ca'feriler Tahrîm suresinin 3. ayetini esas alarak Hz. Peygamber'in de mut'a yaptığını belirtirler. Bu iddiaya göre Hz. Peygamber hür bir kadınla mut'a nikâhı yapmış, hanımlarından bazıları bunu öğrenince kendisini gayr-ı meşrû bir iş yapmakla suçlamış bunun üzerine Rasûlullâh: “*Bu süreli bir nikâhtır ve helaldir, bu sırrı koru*” diye ricada bulunmasına rağmen o bu sırrı ifşâ etmiştir. Bunun üzerine Tahrîm suresinin 3. ayeti nazil olmuştur: “*Peygamber eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. Fakat eşi bu sırrı onun diğer hanımlarına açınca Allâh da bu durumu Peygamberine bildirmişti...*” Hz. Peygamber mut'a yaptı mı? şeklindeki soruya Ca'fer es-Sâdık *evet* diye cevap vermiş ve bu ayeti okumuştur.³⁵

4-“*Allâh'ın insanlara kapılarını açtığı bir nimeti/rahmeti hiç kimse engelleyemez*” ayetini tefsir ederken Ca'fer es-Sadık mut'anın da bu nimet/rahmet kapsamında olduğunu bildirmiştir.³⁶

³³ Küleynî, III, 455-456; İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 288; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 148-149; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, III, 224; a.mlf., *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 341; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, III, 68-70.

³⁴ Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 341.

³⁵ İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 293; Şeyh Müfid, *Hulâsatu'l-îcâz*, s. 24-25; Hür el-Âmilî, XXI, 9, nr. 26373.

³⁶ Ali el-Kummî, *et-Tefsîr*, II, 207; Hür el-Âmilî, XXI, 10, nr. 26377, s. 13, nr. 26389; Muhaddis en-Nûrî, XIV, 448, nr. 17244/4.

5-Hz. Ali Kûfe'de bir kadınla mut'a nikâhı yapmıştır.³⁷

6- Mut'a nikâhının başlangıçta yani Hz. Peygamber döneminde caiz olduğu konusunda görüş ayrılığı yoktur. Kim bu hükmün neshedildiğini iddia ediyorsa delil getirmelidir.³⁸

7-Istishab delili gereğince eşyada aslolan mübahlıktır. Yasak iddiası delili gerektirir.³⁹

8-Halife Ömer demiştir ki: "Hz. Peygamber döneminde mübah olan iki mut'a vardı. Şimdi ben onları yasaklıyorum ve yapanları da cezalandıracağım. Birisi mut'a nikâhı diğeri de hac mut'ası yani temettü' haccı." Halife Ömer'in bu sözü Hz. Peygamber devrinde mut'anın caiz olduğunu açıkça haber vermektedir. O'nun zamanında yapılan şey ise O'nun dini ve kanunudur.⁴⁰ Ömer'in dini açıdan mut'ayı yasaklama yetkisi yoktur, kararı batıldır, bağlayıcı değildir dolayısıyla ibâha hükmü devam etmektedir.⁴¹ Hz. Peygamberin helal kıldığı kıyamete kadar helal, haram kıldığı da kıyamete kadar haram kalacaktır.⁴² Hz. Ali de (ö.40/661) "Eğer Ömer mut'ayı yasaklamasaydı isyankar/şakî dışında kimse zina etmezdi" demiştir.⁴³

9-Mut'a nikâhının yasaklandığını belirten rivayetlerin tamamı âhâd yolla gelen haberlerdir. Rivayet tekniği itibariyle de *muztarib*'tir. Çünkü bu rivayetlerin bazısında mut'anın Hayber günü bazısında ise Mekke'nin fethi günü kesin olarak yasaklandığı bildirilmektedir. Oysa bu ikisi arasında yaklaşık üç yıllık bir süre vardır.⁴⁴ Eğer "*Hayber'de yasaklandı, Mekke'nin fethi günü bu yasak tekrar hatırlatıldı*" denilecek olursa bunu da kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi günü mut'aya izin verdiği rivayet edilmektedir. "*Hayber'de yasakladı sonra tekrar Mekke'de izin verdi, bu da onun getirdiği şerî'atte caiz olan bir şeydir, bir şeyi helal kılar sonra yasaklar*" denilirse cevap şudur: Bu iddia icma ile batıldır. Çünkü hiç kimse Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını iki defa mübah kıldığını, iki defa yasakladığını, bunların arasına iki defa nesih, iki defa helallik girdiğini söylememiştir. İcma bu tür te'villeri doğrudan doğruya düşürmektedir.⁴⁵

10- Sahabeden Abdullâh b. Abbâs da mut'a nikâhının caiz olduğuna fetva veriyordu.⁴⁶

³⁷ Hür el-Âmilî, XXI, 10, nr. 26378.

³⁸ Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 341.

³⁹ Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 341.

⁴⁰ Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 341; Tabersî, III, 70.

⁴¹ Mesela bk. Tebrîzî, I, 315.

⁴² Hâirî, s. 17, 82, 99, 258.

⁴³ Küleynî, III, 455; Şeyh Müfid, *Hulâsatü'l-Îcâz*, s. 25, 28; Tûsî, *el-İstisâr*, III, 149; a.mlf., *Tehzibü'l-ahkâm*, VII, 224-225.

⁴⁴ Tûsî'nin Hayber'le Mekke'nin fethi arasında üç yıllık sürenin bulunduğu şeklindeki tespiti hatalıdır. Bu süre bir yıldan fazla bir müddete tekabül eder. Hayber Muharrem-Safer 7/Mayıs-Haziran 628; Mekke ise 13 Ramazan 8/4 Ocak 630 tarihlerinde fethedilmiştir.

⁴⁵ Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 341-342.

⁴⁶ Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 342-343.

11-Bunlar dışında mezhebin imamlarından gelen rivayetler de mut'anın cevazı konusunda önemli deliller arasında sayılmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen "ric'atimize inanmayan ve mut'amızı helal saymayan bizden değildir"⁴⁷ şeklindeki sözü mut'aya iman derecesinde bir merteye kazandırmış gözükmektedir. Hatta mut'a yapmadıkça mü'minin kemale eremeyeceği muteber kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁸ Benzer rivayetlerden özellikle mut'ayı teşvik eden bazılarını şu şekilde kaydedebiliriz:

Beşinci imam Muhammed el-Bâkır (a.s.) mut'ada sevap var mıdır? şeklindeki soruya cevap olarak eğer bunu Allah rızası için ve birisine –yani Ömer'e-muhalefet amacıyla yapıyorsa konuştuğu her kelimeye sevap verileceğini, yaklaştığı her adımda bir günahının affedileceğini, yıkandığında da saçından damlayan sular sayısınca günahının döküleceğini ifade eder.⁴⁹

Yine kendisinden nakledildiğine göre Hz. Peygamber *isrâ* hadisesinde semaya yürüdüğünde Cebrail (a.s.) ile karşılaşmış ve kendisinden Allâh'ın kadınlarla mut'a yapanları bağışladığı müjdesini almıştır.⁵⁰

Ca'fer es-Sâdık'tan: Mut'a nikâhı yapıp da cinsel ilişkiden sonra yıkanan kişinin vücudundan dökülen her bir damla için Allah yetmiş melek yaratır ve kıyamete kadar ona istiğfarda bulunur, uzak durana da kıyamete kadar lanet ederler.⁵¹

Nakledildiğine göre bazı kişiler Ca'fer es-Sâdık'a gelmişler ve mut'a ile ilgili şüphe taşıdıklarını ve böyle bir evlilik yapmayacaklarına yemin etmişler. Kendisinin onlara cevabı şu olmuş: "Allâh'a itaat etmezseniz isyankâr konumuna düşmüş olursunuz."⁵² Keza mut'a yapıp yapmadığını sorduğu bir şahıstan hayır cevabını alınca *bu sünneti ihya etmeden dünyadan ayrılma* şeklinde tavsiyede bulunmuştur.⁵³

Buraya kadar Ca'ferîlerin muteber kaynaklarından mut'a konusundaki yaklaşımlarını ve muteber kaynaklarından delillerini ele aldık. Şimdi bu delilleri değerlendirmeye çalışacağız.

4-Görüşlerin ve Delillerin Değerlendirilmesi

Öncelikle şu hususun tespit edilmesi gerekir. Ca'ferîler Nisâ' suresinin 24. ayetini *kadınlardan yararlanmanızın karşılığı olarak ücretlerini verin* şeklinde anlayarak mut'ayı kiralama mantığına oturtmaktadırlar. Bunun tam anlamı belirlenmiş ücret karşılığında belirlenen sürede kadından yararlanmaktır. Mezhebin imamları

⁴⁷ İbn Bâbeveyh, III, 287.

⁴⁸ İbn Bâbeveyh, III, 293.

⁴⁹ İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 290-291; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 8, nr. 7.

⁵⁰ İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 291; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 9, nr. 9.

⁵¹ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 9, nr. 10.

⁵² İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 290.

⁵³ Şeyh Müfid, *Hulâsatü'l-îcâz*, s. 41.

bunu açık bir şekilde ifade etikleri gibi⁵⁴ bu günkü İran'da da uygulamanın aynı mantıkla işlediğini, din adamlarının mut'ayı bu anlayışla temellendirdiklerini görmekteyiz.⁵⁵ Mut'a, bir otel odası ya da bir otomobil kiralamak gibi görülmekte⁵⁶ ve açılımı şu şekilde yapılmaktadır: Bir şahıs bazen kendisine ait daimi olarak kullandığı özel otomobiline biner, bazen de bir otomobil kiralar parasını verir gideceği yere onunla gider. Bazen kendi evindeki kendisine ait testiden su içer, bazen de herkesin içtiği caddelerdeki umumi çeşmelerden içer. Mut'a nikâhı da bunun gibidir.⁵⁷ Bu izahata göre erkek cinsel arzusunu tatmin için kadını bir anlamda kiralamakta ve bunun karşılığında da ücretini ödemektedir. Yani erkek kiraya konu olandan yararlanma hakkına sahiptir ki bu da cinsel ilişkidir. Kadın da buna karşılık mali tazminat almakta ve bunun adına da mehir denmektedir.⁵⁸ Şehlâ Hâirî mut'a nikâhı konusunda yapmış olduğu alan araştırmasında mevzu ile ilgili şu tespitte bulunur: İranlı âlimler tezlerini kadının alınıp satılan cinsel bir mal olduğu düşüncesi üzerine kurmaktadır. Kadının gerçek değeri ancak satıldığı veya mübadeleye konu olduğunda fiilen ortaya çıkmaktadır. Taliplisi bulunmadığında değeri sadece teorik düzeyde kalmakta ve bu anlayışın tabii bir sonucu olarak erkek arzulan kadını parasını vererek alabilmektedir.⁵⁹ Buna göre kadının iki konumu vardır. Birincisi insan ikincisi de metâ'/eşya. Bu iki konum, akit esnasında sembolik olarak iç içedir.⁶⁰

Şif-Ca'ferî geleneği açısından mut'a nikâhının cevazına en güçlü delil kabul edilen Nisâ suresinin 24. ayeti de bu tür bir zihniyetle yorumlanmaktadır. Ancak ayetin böyle bir nikâhla alakası yoktur. Şöyle ki: Kur'ân-ı Kerîm, genel tutumunun aksine aile hukukunu ilgilendiren bir çok konuda temel ilkelere ziyade ayrıntıyı esas almıştır. Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi ayrıntılarına yer verdiği hükümlerdeki maslahatın sabit ve sürekli / zaman ve mekân üstü oluşu, ikincisi ve konu açısından birinciden de önemlisi *istishâb* kuralı gereğince *eşyada asıl olan ibâha* iken *ırzlarda asıl olanın hürmet oluşudur*.⁶¹ Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm nikâh ve ona bağlı ahkâmı teferruatlı biçimde ele almış ve neyin ne kadar ve hangi şartlarda haramlıktan çıkıp helal hale geleceğini belirlemiştir. Bu çerçevede evlenilmesine izin verilenler ve verilmeyenler, çok evlilik ve sınırları, evliliğin sonuçları, evliliğin işleyişi sırasında ortaya çıkacak problemler ve bunların hallinde takip edilecek usul ve esaslar, evliliğin sonlanması halinde ortaya çıkan hukuk

⁵⁴ Küleynî, III, 457-458, 466-467; İbn Bâbeveyh, III, 289-290; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 154-155; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 232-233, 242; a.mlf., *en-Nihâye*, s. 492; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 12, nr. 24-26.

⁵⁵ Şehlâ Hâirî, s. 83, 84, 85-87, 91, 92, 107, 259, 261, 278, 292.

⁵⁶ Hâirî, s. 93, 107, 224, 259, 272, 274.

⁵⁷ Hâirî, s. 261.

⁵⁸ Hâirî, s. 93, 107, 224, 259, 272, 274.

⁵⁹ Hâirî, s. 210.

⁶⁰ Hâirî, s. 214.

⁶¹ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 61; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 225.

teferruatıyla işlenmiştir (mehir, îlâ, fey'/îlâdan dönüş, li'ân, zihâr, muhala'a, talak, hakem, iddet, ric'at, nafaka, miras vs.). Mut'a nikâhı gibi çok önemli bir konuya değinilmemesi ve ona dair herhangi bir hükmün vazedilmemiş olması Kur'an'ın onunla ilgilenmediğinin açık bir ifadesidir. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Ca'feriyye'nin ittifak ettiklerini haber verdiği "*beyânın ihtiyaç zamanından geriye bırakılması caiz değildir ya da muhaldir*"⁶² kuralı gereğince mut'a'ya izin verilmiş idiyse kendine özgü ahkâmının Kur'an veya sünnet tarafından açıklanmasına ihtiyaç olması sebebiyle beyan gerekirdi. Çünkü bir şeyin emredilmesi ya da izin verilmesi halinde ona bağlı hükümlerin açıklanmaması edayı imkânsız kılar ki buna *teklîf mâ lâ yutâk* denir.⁶³ Kur'an-ı Kerîm'in mut'aya izin verdiği iddia edildiğine göre onunla ilgili farz derecesinde zarûrî ahkâm vardır ve bunlarla ilgili nasslarda herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Bu hükümlerin Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından ihmal edilmiş olması az önce zikredilen kaide gereğince muhaldir. Ne var ki mut'a ahkâmını mezhebin imamları vazetmiş –ki bunların da ne derece sahih rivayetler olduğu oldukça tartışmaya açıktır-, kendi öngördükleri cevazın ortaya çıkaracağı boşlukları yine kendileri doldurmuşlardır. Sırf şu soruyu sormak yeterlidir: Kur'an-ı Kerîm bütün ayrıntılarıyla iddet konusunu açıklamıştır. Mut'adaki iddet nedir? Neye göre belirlenmiştir? Hangi şartlarda ne kadar iddet gerekir? Mut'a iddia edildiği gibi makbul bir nikâhsa Kur'an'da açıklanan iddetin mut'ayı ilgilendirmedeğinin ya da onu da kapsamadığının delili nedir? Ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in hadislerinde böyle bir bilgi vardır.

Az önce işaret edilen anlayışa paralel olarak mut'anın cevazına delil getirilen Nisâ' suresinin 24. ayeti de bir ayrıntının parçasıdır ki o da mehirdir. Ayet, nikâh akdi yapıp zifaf gerçekleştikten sonra (*istimta'*dan maksat zifaftır) kadının mehrin tamamına hak kazanacağını ifade etmektedir. Bundan önceki 20. ayette de buna delalet vardır. Akit esnasında mehir belirlenmişse kadın, anlaştıkları meblağa, mehri konuşmamışlarsa mehr-i misle hak kazanacaktır. Görüldüğü gibi hüküm tamamen mehir mevzuundadır. Konuyu tamamlayan Kur'ândaki diğer ayrıntılar da şu şekildedir: Nikâh yapılmış ve akit sırasında mehir belirlenmiş ancak zifaf vaki olmadan ayrılık vuku bulmuşsa kadın mehrin (müsemmâ) yarısını alacaktır.⁶⁴ Şayet mehir belirlenmeden nikâh yapılmış da zifaf meydana gelmeden ayrılık söz konusu olmuşsa kadına *müt'a* (gönül alma kabilinden giysi vb.türünden hediye) verilecektir.⁶⁵ Görüldüğü gibi ayetler mehir ile ilgili bir bütünün parçalarıdır ve birleştirildiklerinde fotoğraf tamamlanmaktadır.

Burada bir şeye daha işaret etmek gerekir. O da Nisâ suresinin 24. ayetinin mehrin özellikle evlenen kadının hakkı olduğuna vurguda bulunduğuudur. Çünkü

⁶² Şerîf Murtezâ, *ez-Zerî'a*, I, 360-361; Tûsî, *'Uddetü'l-usûl*, II, 448; Hillî, *Nehcü'l-hakk*, s. 401, 405.

⁶³ Tûsî, *'Uddetü'l-usûl*, II, 448; III, 12.

⁶⁴ Bakara (2), 237.

⁶⁵ Bakara (2), 236.

cahiliye Araplarında diğer bazı kültürlerde olduğu gibi mehri kızın velisinin alması adeti vardı ve evlenen kıza bir şey verilmezdi. Hatta eşi kız bebek dünyaya getiren babayı şöyle tebrik ederlerdi: “Gözün aydın! Develerini arttıracaksın!” Bununla şunu kastediyorlardı: Evlendirdiğinde kızının mehri olarak bir deve alırsın. Onu malına katar böylece malını arttırır, çoğaltırsın.⁶⁶ Bu sebeple ayet zifafa girilen kadının belirlenen mehrin tamamına hak kazanacağını açıkça belirtirken aynı zamanda işaret yoluyla mehrin velilerin ve kocaların değil tamamen evlenmiş olan kızın hakkı olduğunu ve kendisine verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Aslında bu ayet Nisa suresinin 4. ayetinde daha açık ifade edilen bu hususu önemine binaen yeniden vurgulamaktadır.

Bir başka açıdan Nisa 24. ayet Şîa'nın iddia ettiği gibi ücret/mehir (üçür) karşılığı kadından faydalanmaya (*istimta'*) izin veriyor değildir. Çünkü mehir, kadından yararlanmanın karşılığı değildir. Kur'ân bunu açıkça şöyle ifade eder:

وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

“Kadınlara mehirlerini gönül hoşnutluğu içinde herhangi bir karşılık olmaksızın verin.”⁶⁷

Ayette geçen “*nihle*” kelimesi Arap dilinde “*bir şeyi karşılık beklemezsizin gönül hoşluğu ile vermek*” anlamına gelir⁶⁸ ki bu husus mehrin temel özelliğidir.⁶⁹ Bu yönü itibarıyla nihle hibeden / bağıştan daha özel bir kelimedir. Çünkü her nihle hibedir ama her hibe nihle değildir.⁷⁰ Bazen bağış gönülsüz olabilir. Bu özelliği olan hibe nihle olarak isimlendirilmez. Ama nihle bir bağıştır ve gönülsüz olana bu ad verilmez.

Mehir kadından faydalanmanın karşılığı olmuş olsaydı her faydalanmada belli bir bedelin ödenmesi gerekirdi. Allâh Te'âlâ mehri kocaların eşlerine bir ikramı olarak meşru kılmıştır ki bu nikâhı zina ile dost hayatından ayıran önemli bir husustur.⁷¹ Bu özelliğinden dolayı nihle kelimesi *sadaka* için de kullanılmaktadır.⁷² Kaldı ki az önce de ifade edildiği üzere kadın, faydalanma olmadığı halde sırf nikâh akdiyle mehrin yarısına hak kazanmaktadır. Eğer mehir faydalanmanın karşılığı olsaydı bu olmazdı. Keza evlilik, faydanlama merkezli bir ilişkiler temelinde otursaydı mehir bunu ne kadar sağlayabilirdi ki?! Üstelik faydalanma da tek taraflı değil karşılıklıdır.

⁶⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, “n.f.c.” md.; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, II, 479; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 187, 190.

⁶⁷ Nisâ' (4), 4.

⁶⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, “n.h.1” md.; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, “n.h.1” md.; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 190, nr. 448.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 469.

⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “n.h.1” md. Râgıb el-İsfahânî tersini söylüyorsa da doğrusu bu şekilde olmalıdır (ع).

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 22.

⁷² İbn Âşûr, IV, 22.

Ünlü Kur'ân lugati müellifi Râgıb el-İsfahânî kelimenin (nihle) kökü itibarıyla arı (nahl) ile de ilişkisini kurar ve mehir ödemeyi, arının çeşitli çiçeklere konup onlara zarar vermeksizin azami ölçüde yararlanarak Allâh'ın şifa kaynağı olarak vafettiği⁷³ balı insanlara sunmasına benzetir. Aynı özelliği sebebiyle babanın çocuğuna başışı için de nihle kelimesinin kullanıldığına dikkat çeker.⁷⁴ Nitekim Hz. Peygamber:

مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدَهُ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ

"Bir baba çocuğuna güzel terbiyeden daha değerli bir şey bağışlamamıştır" buyurur.⁷⁵

Ayette *sadukât* ifadesi de aynı noktada bir inceliğe işaret etmektedir. Sadâk kelimesi herhangi bir zorunluluk olmaksızın kocanın kadına isteyerek verdiği hediyeleri ifade eder. Mehir kelimesi de aynı anlama gelmekle birlikte zorunlu ödeme özelliğiyle ön plana çıkar. Bu incelikten dolayı tarihi süreç içinde nikâh akdini tescille görevli memurlar (eş-şurûtiyyûn) kadının evlendiği mehrin miktarını yazarken özellikle *sadâk* kelimesini tercih etmişler ve bu inceliği bir kültür olarak yaşatmışlardır. Karşılıksız olduğu ve zorunluluk bulunmadığı için *sadaka* ve *sadâkat* kelimeleri de aynı kökten türemiştir.⁷⁶

Ayette mehir anlamında ücret (ücûr) kelimesinin kullanılması da sadece teamül açısından mehrin baştan ödenmesiyle ilgili olmalıdır. Zira ücret her ne kadar belli bir işten sonra hak edilen bir meblağ olsa da peşin ödeme için kullanılır.⁷⁷

Şîa'nın ucûr kelimesini sadece mut'ada kullanılan mehre özel kabul etmesi de tutarlı değildir. Aynı kelime Kur'an'da mehir anlamında kullanılır ve Hz. Peygamber'in evliliğinde de konu edilir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُحْوَْرَهُنَّ

"Ey peygamber! Biz, mehirlerini verdiğin eşlerini sana helâl kaldık."⁷⁸

Her ne kadar Şîa'nın bazı kesimleri aksini iddia etse de Hz. Peygamber'in mut'a yaptığını kabul etmek ona karşı en büyük bühtandır. Tarihi olarak böyle bir şey sabit olmadığı gibi iddia edilen konuya dayanak kılınan Tahrim suresinin 3. ayetinin mut'a konusuyla bir bağlantısı yoktur. Kaldı ki az önceki ayet (33/50) Hz. Peygamber'in bütün hanımlarını söz konusu ettiği için mut'a ücretine yorumlanması da zaten mümkün değildir.

⁷³ Nahl (16), 69.

⁷⁴ *el-Müfredât*, "n.h.l." md.

⁷⁵ Tirmizî, "Bir", 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 412; IV, 77, 78; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 292; Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, II, 251; başka bir hadis için bk. Müslim, "Ferâiz", 34, "Hibât", 17; Nesâî, "Nahl", 1; İbn Mâce, "Hibât", 1.

⁷⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, s. 190, nr. 449.

⁷⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, s. 266, nr. 681.

⁷⁸ Ahzâb (33), 50.

Mehrin evliliğin sonuçlarından biri olarak düzenlenmesi nikâh akdinin bir satım akdi, mehrin de satış bedeli olarak görülmediğinin açık bir göstergesidir. Eğer böyle olsaydı mehir akdin temel şartlarından birisi olur ve belirlenmemesi hali akdin geçerliliğini etkilerdi. Nitekim satım akdinde semenin tespit edilmemesi akdin geçerli olarak doğmasını engeller.⁷⁹ Aynı husus icâre akdi için de geçerlidir. Kiralama akdinde de ücret kiralanan malın bedelidir ve açık ve bilinir olması en önemli şartıdır. Oysa nikâh akdi mehir belirlenmese de geçerliliğini korumaktadır.

Bütün bunlar göstermektedir ki mehir evlilik akdinin tabii bir sonucudur ve asla amaç değildir.

Şîa'nın benimsediği mut'a anlayışında icare hükümleri, kısmen de cariyele ilgili ahkâm esas alınmıştır. Oysa nikâh akdi icare olmadığı gibi hür kadınların cariye statüsüne sokulması da tutarlı değildir. Kur'ân-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in kölelik ve cariyeliği insan onuruna aykırı bir statü görmeleri sebebiyle onunla mücadele etmeleri, insanın şerefli/mükerrerrem bir varlık olarak yaratılması⁸⁰ ve bunun tabii bir sonucu olarak "insanda aslolan hürriyettir"⁸¹ ve hürriyet izzettir⁸² kaidelerinin fıkıhın esaslarından birisi kabul edilmesi de mut'anın dayandığı bazı cariyelik ahkâmının mut'aya yamanmasının uygun olmadığını göstermektedir. Bu anlayışın günümüz İran'ında özellikle fakir ve ihtiyaç sahibi insanların istismar edildiği, onları küçük düşüren ve ikinci sınıf vatandaş statüsüne sokan bir hale sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.⁸³ Nitekim İranda kadınlar arasında kadını kiralama anlamına geldiği ve bunun da kadını küçük düşürdüğü gerekçesiyle mut'a nikâhına karşı bazı tepkiler oluşmuştur.⁸⁴

Şîa'nın Hz. Ali'nin mut'a yaptığı yönündeki iddiaları tarihi gerçeklere aykırıdır. Mut'a nikâhının yasaklandığı ile ilgili hadisin ravisi Hz. Ali olduğu gibi mut'anın yasaklandığını İbn Abbâs'a bildiren de kendisidir. Bu husus az aşağıda ele alınacaktır. Ancak şuna işaret etmek gerekir ki bizzat Hz. Peygamberin mut'a nikâhını yasaklayan hadisinin Hz. Ali tarafından yapılan rivayeti Ca'ferîlerin muteber kitaplarında da geçmektedir. Mesela Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö.460/1067) kütüb-i erba'a'dan sayılan iki kitabında Hz. Ali'den gelen ve evcil eşek eti ile mut'ayı yasaklayan hadisin rivayetine yer vermektedir.⁸⁵ Fakat bu rivayeti şâzz/kural dışı kabul etmekte ve Ehl-i Sünnet mezheplerinin görüşüne uygun olduğu gerekçesiyle takıyyeye hamletmektedir. Ona göre bu hadis Şîa'ya muhalif olanların görüşü doğrultusunda gelmiştir ve hadisleri/haberleri işiten herkesin

⁷⁹ M. Akif Aydın, "Mehir", *DİA*, XXVIII, 390.

⁸⁰ İsrâ' (17), 70.

⁸¹ Serahsî, *el-Uşûl*, II, 222; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 32; IV, 143; Behûtî, *Şerhu Müntehe'l-irâdât*, III, 558.

⁸² Hürr el-'Âmilî, XV, 176, nr. 20226.

⁸³ Şehlâ Hâirî, s. 133, 155 vd.

⁸⁴ Hâirî, s. 291.

⁸⁵ Tûsî, *el-İstîsbâr* III, 149; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 226.

imamların inancının mut'a'nın mübahlığı yönünde olduğunu bildiğini, bu konuda fazla söze ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir.⁸⁶

Bütün bu ifadelerden Tûsî'nin hadislere rivayet tekniği açısından bir itirazının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ancak muhteva Şîî-İmamiyye'nin inancına ters düştüğü için bunu *takıyye* ile izah etmektedir. Oysa burada şöyle bir çelişki var gibi gözükmektedir. Şîa'nın en muteber kaynaklarında yer alan bu hadis rivayet tekniği/cerh ve ta'dîl açısından sağlam gözükmekte, hadis kabul şartlarını taşımakta ve bu açıdan bir itiraz söz konusu edilmemektedir ki muteber eserlerde yer almaktadır. Sahih olmamış olsaydı bu kitaplarda yer almaması gerekirdi. Çelişki takıyyeye hamledilerek giderilmeye çalışılmaktadır. Rivayette takıyye söz konusu ise zaten aslı yok demektir. O zaman kitaba niçin alınmıştır? Ayrıca takıyyeyenin delili nedir? O da belli değildir. Nitekim Zeydiyye'nin imamı Zeyd b. Ali *el-Mecmû'* adlı eserinde aynı rivayeti almış⁸⁷ ve bu sebeple Zeydiyye mezhebi de mut'a nikâhının haram olduğuna hükmetmiştir.⁸⁸ Muhtemelen bu sebeple de Şîa tarafından dışlanmıştı. Gerçekten mut'a yasağını öngören hadisin bizzat Hz. Ali tarafından rivayet edilmesi, bu hadisin Şîî-Ca'ferî, Zeydî ve Sünnî geleneğe mensup ulemanın hadis mecmualarında rivayet tekniği açısından sahih kabul edildiği için ittifakla yer alması herhalde Şîa'ya önemli bir mesaj ve Hz. Peygamber'in bir mucizesidir. Hatta mut'a'nın yasaklandığının ve haram kılındığının ilan edilmesini Hz. Paygamber'in bizzat Hz. Ali'ye emrettiğine dair rivayetlerin varlığı da dikkate alınırsa bu husus daha da önem kazanır.⁸⁹ Bu sebeple İbn Teymiyye (ö.728/1328) şunu söyler: "*Ehl-i Sünnet Hz. Peygamberden rivayet ettikleri konularda Hz. Ali ve diğer raşid halifelere uymuştur. Şîa ise Hz. Peygamber'den rivayet ettiği konuda (mut'a yasağı) Hz. Ali'ye muhalefet etmiş ve ona muhalif olanların görüşüne tabi olmuştur.*"⁹⁰

Mut'ayı, caiz olmasına rağmen Hz. Ömer'in yasakladığı ve Hz. Ali'nin bu sebeple zinanın yaygınlaştığını ima eden sözünün bu nikâhın Şîî muhitlerde yaygınlaşmasında önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'e muhalefetin mut'a yoluyla gösterilmesini teşvik eden rivayetlerin⁹¹ bu günkü uygulamada da makes bulduğu konu ile ilgili araştırmalardan anlaşılmaktadır.⁹² Hatta bazı Şîî gruplar Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklamasını Arap ırkçılığı ile irtibatlandırarak Arap neslinin Arap olmayanlarla ihtilatını önlemeyi amaçladığını bile iddia edebilmişlerdir.⁹³ Abbâsî Halîfesi Me'mûn'un Hz. Ömer'e karşı Hz. Ali'nin sözüne

⁸⁶ Tûsî, *el-İstıbsâr* III, 149; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 226.

⁸⁷ Zeyd b. 'Ali, *el-Mecmû'*, s. 211, nr. 430, 431, s. 213, nr. 442.

⁸⁸ Seyyâğî, *er-Ravzu'n-nadîr*, III, 23.

⁸⁹ İmâdî, s. 239.

⁹⁰ İbn Teymiyye, IV, 190-191.

⁹¹ İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 290-291; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 8, nr. 7.

⁹² Hâîrî, s. 17, 24-25, 82, 96, 99, 223, 237, 258, 274.

⁹³ Hâîrî, s. 99, 274.

tutunarak mut‘anın serbest olduğunu ilan etmek istediğini ancak Sünnî baskı ve tehditler sebebiyle bunu başaramadığı ve yeniden yasaklamak zorunda kaldığı yönündeki rivayet de günümüz İran’ında mut‘anın meşruiyetine destek alınan argümanlardan birisi olarak göze çarpmaktadır.⁹⁴ Bu son iddiaya konu olan bir diyaloga az ileride yer verilecektir.

Hiz. Peygamber’in açıkça yasakladığı bir konuda Hiz. Ömer’in ifadesinin yasağın kendisine ulaşmamış olanlara tekrar hatırlatma anlamında olduğu güçlü bir kanaattir. Nitekim Havle bintü Hakîm Hiz. Ömer’e gelerek Rabî’a b. Ümeyye’nin mut‘a yaptığını ve kadının da hamile kaldığını haber vermiş bunun üzerine Hiz. Ömer hiddetlenerek. “Eğer ben mut‘a yasağını bundan önce ilan etseydim bu şahısları taşla tutarak idam (recm) ederdim”⁹⁵ demiştir.

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ حَوْلَةَ بِنْتَ حَكِيمٍ دَخَلَتْ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَتْ: إِنَّ رَبِيعَةَ بِنَ أُمَيَّةَ اسْتَمْتَعَ بِأَمْرَأَةٍ، فَحَمَلَتْ مِنْهُ. فَخَرَجَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَرِعًا يَجْرُ رِدَاءَهُ فَقَالَ: هَذِهِ الْمُنْعَةُ وَلَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهَا لَرَحِمْتُ.

Bu rivayet Hiz. Ömer döneminde mut‘anın haram kılındığı bilgisine sahip olmayanların bulunduğunu ve Hiz. Ömer’in yasağın insanlara duyurulması yönünde bir çabasının bulunduğunu göstermektedir. Abbâsî Halifesi Me’mûn (ö.218/833) bile epey geç sayılabilecek bir dönemde haram olduğunun farkında olmadığına göre mutlaka arada bilmeyenler çıkabilir. Bunun da mut‘anın özel durumundan kaynaklandığını tahmin etmek güç değildir. Çünkü belli aralıklarla izin verilip yasaklanması muhtemelen bazılarının zihninde bir karmaşa oluşturmuş ve son yasağı fark etmemiştir.⁹⁶ Özellikle mut‘a yasağının risaletin son yıllarına denk düşmesi bundan haberdar olmayanların bulunduğu yönündeki kanaatleri güçlendirmektedir.⁹⁷ Hatta Ömer b. ‘Abdilazîz (ö.101/720) döneminde bile mut‘a nikâhı ile ilgili bazı müzakerelerin yapıldığı dikkate alınırsa⁹⁸ bunu yadsımamak gerekir. Hiz. Ebû Bekir’in hilafeti çok kısa (iki yıl) sürmüştür. Bu süre içerisinde bilgilenmemiş kişiler olabileceği gibi yasağa rağmen bu günahı işlemekte olan günahkâr Müslümanların bulunması da söz konusu olabilir. Hiz. Ömer’in yaptığı, dikaktini çeken bu tür faaliyette bulunanlara ciddi bir uyarıda bulunmaktan ibarettir. Bunu destekleyen bilgiler de mevcuttur. Mesela İbn Mâce’nin Sü-

⁹⁴ Hâirî, s. 17.

⁹⁵ Mâlik, *el-Muvatta’*, “Nikâh”, 42; Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-’ummâl*, XVI, 520, nr. 45717.

⁹⁶ İmâdî, *Lum’a fi ahvâlî’l-mut’a* (nşr. Saffet Köse, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde, sy. 2, Konya 2003), s. 242.

⁹⁷ Hiz. Ömer’in “*Mut’a, Hiz. Peygamber devrinde serbestti*” ifadesi dönemin sonlarında yasaklanmasına işaret içindir. Yoksa Hiz. Peygamber yaşadığı dönemde izin verdi ve yasak koymadan vefat etti anlamında değildir. Hac mut‘asını yasaklamasına gelince bu temettu’ haccıdır (Müslim, “Hacc”, 172). Hiz. Ömer’in siyaseten böyle bir tedbir alma ihtiyacı hissetmesi hacca gelenlerin ifrâd ve kırân hacını ihmal etmeleridir. Hiz. Ömer bu hacc türlerine de ilgi gösterilmesi için böyle bir tedbir öngörmüştür. Yoksa temettu’ haccını bütünüyle yasaklamış değildir.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 13; İmâdî, s. 241-242.

nen'inde geçen bir rivayet bunu ortaya koymaktadır. Hz. Ömer halife seçilince insanlara bir hitabede bulunarak şöyle dedi:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَمَّا وَلىَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَذِنَ لَنَا فِي الْمُنْعَةِ ثَلَاثًا ثُمَّ حَرَّمَهَا. وَاللَّهِ لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَمَتَّعَ وَهُوَ مُحْصَنٌ إِلَّا رَحِمْتُهُ بِالْحِجَارَةِ، إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنِي بِأَرْبَعَةٍ يَشْهَدُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَحَلَّهَا بَعْدَ إِذْ حَرَّمَهَا.

“Hz. Peygamber bize mut'a için üç (üç gün veya üç defa) izin vermiş peşinden de yasaklamıştır. Allah'a yemin ederim ki muhsan olup da mut'a yapan Hz. Peygamber'in haram kıldıktan sonra helal kıldığına dair dört şahit getiremezse (bunu zina sayarım) ve taşa tutmak suretiyle idam ederim (recm),⁹⁹ muhsan değilse dayakla¹⁰⁰ cezalandırırım.”¹⁰¹

Mut'anın Kur'ân ve sünnet uygulamasında caiz olduğunu, bunu yasaklayanın Hz. Ömer olduğunu, dolayısıyla Ömer'in böyle bir yetkisinin bulunmadığını iddia eden Şîa'nın bir başka açıdan tutarlı bir duruş sergilediğini söylemek mümkün değildir. Hz. Ömer'in nasslar karşısındaki hassasiyeti ve Kur'ân ya da sünnetin açıkça belirlediği bir konuda re'yle hareket edemeyeceği gerçeği bir yana her şeyden önce Şîa'nın şuna tutarlı bir cevabının olması gerekir: Eğer mut'a Halife Ömer'in tasarrufunda bir konu idiyse niçin Hz. Ali halife olduğunda –az önce geçtiği üzere Şîa'nın imamlarından naklettikleri rivayetlerde- fazilet dolu, sevapları sağanak halinde yağdıran ve günahları döken mut'anın caiz olduğunu ilan edip insanları serbest bırakmamış hatta teşvik edip bu yönde mücadele vermemiştir? Tam aksine Hz. Ali'nin mut'ayı caiz gördüğü iddia edilen Abdullâh b. Abbâs'a itirazı vardır ve mut'anın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını ona bildirenin,¹⁰² bu görüşünden dolayı *sen ne kadar şaşkın bir adamsın* şeklinde sert bir uyarıda bulunanın¹⁰³ ve mut'anın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını¹⁰⁴ haber vererek İbn Abbâs'ın bu görüşünden dönmesini sağlayanın Hz. Ali olduğu¹⁰⁵ yönünde sağlam bilgiler vardır. Hatta mut'a yasağını bildiren hadisin ravisinin Hz. Ali olduğuna ve bunun da Şîa'nın muteber kaynaklarında sahih bir rivayet olarak yer aldığına az önce işaret etmiştik.

İkinci nokta da şudur: Hz. Ömer, Allah ve Peygamberinin serbest bıraktığı ve dolayısıyla yetkisinin olmadığı bir hususta tasarrufta bulunuyor idiyse Hz. Ali

⁹⁹ İbn Mâce, “Nikâh”, 44.

¹⁰⁰ Nûr (24), 2.

¹⁰¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, IX, 302.

¹⁰² Buhârî, “Nikâh”, 31; Müslim, “Nikâh”, 32; Tirmizî, “Nikâh”, 28; Nesâî, “Nikâh”, 71, “Sayd”, 31.

¹⁰³ Müslim, “Nikâh”, 29; Nesâî, “Nikâh”, 71.

¹⁰⁴ Zeyd b. Ali, s. 211, nr. 430, 431, s. 213, nr. 442; Buhârî, “Megâzi”, 38, “Zebâih”, 28, “Nikâh”, 31; Müslim, “Nikâh”, 25-30, 32, “Sayd”, 22; Tirmizî, “Nikâh”, 28, “Et'ime”, 6; Nesâî, “Nikâh”, 71, “Sayd”, 31; İbn Mâce, Tirmizî, “Nikâh”, 44, Mâlik, “Nikâh”, 41; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 49; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 226.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, IV, 190.

ona niçin itiraz etmemiştir? Çünkü Hz. Ali, Hz. Ömer döneminde devlet yönetiminde söz sahibi olan şura heyeti içinde bulunuyor ve Hz. Ömer'in kendisine danıştığı âlim/fakih sahabiler arasında yer alıyordu. Hatta tartışmalı konularda doğrudan Hz. Ali'nin re'iyine başvurduğu ve onun görüşü doğrultusunda hareket ettiği ya da Hz. Ali'nin doğrudan Hz. Ömer'e muhalefet ettiği ve halifeyi kendi görüşüne ikna ettiğine dair çok sayıda örnek vardır.¹⁰⁶ Bu sebeple Hz. Ömer'in: "İçimizde en isabetli hüküm veren Ali'dir"¹⁰⁷ dediği de naklolunmaktadır. Bu şekilde Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin görüşü doğrultusunda hüküm verdiği birçok mesele bulunmaktadır. Hatta öyle ince noktalarda Hz. Ömer'e itirazları vardır ki onun; "Eğer Ali olmasaydı Ömer helâk olmuştu" şeklinde memnuniyetini izhar ettiği bilinmektedir.¹⁰⁸ Hz. Ali'nin mut'a konusunda bir itirazı bilinmemektedir.

İslam âlimleri arasında şöhret bulmuş olan ve mezhebin muteber kaynaklarında yer alan bilgilerle bu günkü uygulamaların temelinde en azından motive edici gücü bulunduğu anlaşılan Hz. Ömer karşıtlığının bir ifadesi olarak "mut'adan maksat Ali sevgisi değil Ömer'e buğz'dur" sözü haklı ise şunu hatırlatmak isteriz ki Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın (r.a.) kızları Ümmü Gülsüm'ün kocasıdır yani onların damadıdır. Hz. Ali, Hz. Ömer'in devlet işlerindeki müşaviri ve yardımcısıdır. O zaman kim kime niçin buğz etmektedir?! üzerinde düşünülmesi gerekir.

Mut'a nikâhının geç yasaklanmasının tarihi olarak tıpkı faiz, içki gibi bazı sosyal sebeplerinin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Özellikle Şîa'nın itiraz ettiği tekrarlanarak izin verilip yasaklanmasının bazı sebepleri bu nokta ile ilgilidir. İslam öncesi cahiliye Araplarında geçici evlenmenin bulunduğu bilinmektedir.¹⁰⁹ Mesela her hangi bir beldeye seyahata çıkan bir şahıs gittiği yerdeki bir kabileye mensup bir kadınla anlaşır geçici nikâh yapar peşinden kadın ona bir çadır-la mızrak verir, bu evlilikle birlikte kadınının kabilesi kendisine himaye sağlamış olur ve evlilik sürdükçe koca o kabile ile birlikte hareket ederdi. Kadın bu geçici nikâha son vermek istediğinde çadırın kapısının yönünü, ters istikamete çevirir ve böylece koca nikâh akdinin sona ermiş olduğunu anlardı.¹¹⁰ Cahiliye Araplarını bu tür bir evliliğe sevkeden ana sebebin savaşların getirdiği güvensizlikten dolayı korunma ihtiyacı¹¹¹ olduğu anlaşılmaktadır. Kişi bu yolla seyahat ettiği belde

¹⁰⁶ Bu konuda bk. Saffet Köse, "İslam Hükûmünün İnkişafında Həzrət Əlinin (ə) Rolü: Bəzi İctihad və tətbiqlərin təhlili", *Həzrət Əlinin (ə) Həyatı və Şəxsiyyətinə Həsr Olunmuş Bənəlxalq Elmi Konfransın Materialları*, Bakı 2001, s. 225-233 (Azerice).

¹⁰⁷ Buhârî, "Tefsîr", II/6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 113.

¹⁰⁸ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, XII, 115; XIII, 213; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 1103; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V, 154.

¹⁰⁹ Bu nikâh türü geçici olması açısından mut'a ile örtüşmekle birlikte sonlanması açısından farklılık arzeder. Mut'a nikâhında süre en önemli unsurdur ve belirlenen sürenin bitmesiyle akit doğrudan sona erer. Cahiliye dönemindeki süreli evlenmede ise akdi sonlandıran kadındır ve bunu dilediği zaman yapar.

¹¹⁰ M. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 124.

¹¹¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, V, 537.

evlendiği kadın vasıtasıyla hedeflediği faaliyetleri için uygun bir güven ortamı sağlardı.¹¹²

Bunun dışında cahiliye Arap toplumunda İslamın daha sonra oluşturduğu anlamda ailede bir disiplinin olduğunu söylemek de imkânsızdı. Bir kişi aynı anda birçok kadını bir nikâh altında toplayabiliyor, istediği kadar boşayıp istediği kadar evlenebiliyordu. Sürekli savaş halinde olduklarından diledikleri kadar cariye edinebiliyorlardı. Ayrıca ölen yakınlarının karısına çok basit yöntemlerle mirasçı olabiliyorlardı. Bunun yanısıra Kur'ân-ı Kerîm'de defalarca dikkat çekildiği üzere kadının bir değeri de yoktu.¹¹³ İşte bütün bu şartlarda aile hayatını karşılıklı vazifeler üzerine oturtup bir disipline alma o kadar da kolay bir iş değildi. Mut'aya Hz. Peygamber tarafından ne zaman izin verilip ne zaman yasaklandığı tartışmaları önemli olmakla birlikte bundan daha da önemlisi konunun hangi ortamda ve niçin ortaya çıktığı meselesidir. Mut'aya izin verildiği dönemler savaş için yola çıkıldığı anlar üzerinde birleşmektedir.¹¹⁴ Bazı sahabelerin cinsel istekleri yönünde Hz. Peygambere müracaat etmeleri artık aile düzeninin oluşturulması ve işleyişi yönünde güçlü bir kabulün var olduğunun, aile ahlakının ve disiplinin sağlanmaya başladığının, sahabenin artık gelişigüzel hareket edemediklerini göstermektedir. Sahabeden bazılarının kendimizi iğdiş mi edelim Yâ Rasûlâllâh!¹¹⁵ şeklindeki ifadeleri sorunun hangi boyutlarda olduğunu göstermesi bir yana böyle bir sualin o anda mut'anın yasaklanmış olduğunu göstermesi daha da önemlidir. Şayet serbest olmuş olsaydı bu sorunun bir anlamı kalmazdı.¹¹⁶ Hz. Peygamber'in tam anlamıyla aile düzenin sağlanmasına çok yaklaşıldığını gösteren bu süreci mut'aya kısa süreli bir izin vererek atlattığı ve mü'minlerin aile ahlakını oluşturan temel değerleri benimsediğini gördükten sonra da kesin olarak kıyamete kadar yasakladığı dikkatten uzak tutulmamalıdır.¹¹⁷ Mut'ayı yasaklayan hadisler az aşağıda yer verilecektir. Bu sebeple Şîa'nın mut'aya Hz. Peygamber'in sürekli izin verdiği şeklindeki düşüncesi tutarsız ve tarihi gerçeklere aykırıdır.

Şîa'nın, ikinci İmam Hasan'ın çok mut'a yapmasıyla meşhur olduğu yönündeki iddiaları da¹¹⁸ tutarlı değildir. Kendisi çok evlenip boşanmıştır. Bu yüzden babası Hz. Ali de kendisini ve Kûfelileri uyarmıştır (bk. aş.). Mut'ada boşama olmadığı için onun evlilikleri bu çerçevede görülemez.

Şîi-Ca'ferî geleneğe mensup âlimler hem mut'anın cevazı konusunda hem de Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Zübeyr ve İbn Ömer (r.a.) gibi sahabeden

¹¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 335.

¹¹³ Nahl (16), 57-58; Zuhruf (43), 17; Tûr (52), 39; Tekvîr (81), 8-9.

¹¹⁴ Bk. İmâdî, s. 242.

¹¹⁵ Buhârî, "Nikâh", 6, 8; Müslim, "Nikâh", 11, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 385, 390, 420, 432, 450.

¹¹⁶ *Sahîhu ibn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, IX, 449.

¹¹⁷ Müslim, "Nikâh", 21; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 406.

¹¹⁸ Hâirî, s. 261.

nakledilen mut'anın haram olduğu, Abdullah b. Abbâs'ın da görüşünden rücu ettiğine dair rivayetlere mezhep içi icmaî delil göstererek karşı çıkarlar.¹¹⁹ Eğer bu konuda icmaî bir anlamı varsa dört mezhep ulemasının da mut'anın haramlığı hususunda icmaî vardır ve bu daha da güçlüdür. Hatta bu konuda Ca'feriyye mezhebi dışında yer alan bütün mezheplerin mut'a nikâhının caiz olmadığı konusunda dört mezheple hemfikir olduğu da bilinmektedir. Mesela Zeydîler bunlardandır.

Abdullâh b. Abbâs'ın mut'ayı caiz gördüğü yönündeki rivayet de Şîa'nın tutunduğu önemli delillerden birisidir. Bu konuda öncelikle şu tesbiti yapmamız gerekir. İbn Abbâs'tan konu ile ilgili üç görüş nakledilmektedir. Birincisi mut'anın mutlak anlamda helal olduğu; ikincisi helalliğin zaruret haliyle kayıtlı olduğu; üçüncüsü de mut'anın helal olduğu görüşünden rücu ettiği.¹²⁰ Esasen bu üç rivayet mut'anın serüveniyle yakından ilgili gözükmektedir. Hz. Peygamber'in bazı hallerde mut'aya izin verdiği bilgisi kaynaklarımızda yer almaktadır. İbn Abbâs'ın mut'anın mübah olduğuna dair görüşü bu devri kapsayan bir anlayışı yansıtmaktadır. Mut'aya izin verilen ortamların savaş dönemi ile ilgili olmasını ve bu konuda izin isteyen sahabilerin zor durumda kaldıklarını beyan ederek talepte bulunmalarını dikkate alarak da ibahanın sebebini şiddetli zaruret haline dayandırmaktadır.¹²¹ Nitekim kendisine mut'aya cevaz verdiği ve insanların bunu kullandığı hatırlatılınca: "Sübhânallâh! Ben bu şekilde bir fetva vermedim ki! Benim dediğim şudur: Mut'a tıpkı leş, kan ve domuz eti yemek gibidir. Ancak böyle bir çaresizlik anında/zaruret halinde helaldir."¹²² Onun bu cevabı mut'a yasağını duymamış olabileceğine dair kanaati de güçlendirmektedir.

Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Abdullâh b. Abbâs'ın hem mut'anın mübah olduğu şeklindeki görüşüne hem de bunu mutlak mübah görmese bile ibaha hükmünü zaruret haliyle temellendirmesine itiraz edilmiştir. İbn Abbâs'ın görüşünden döndüğü yönündeki bilgi¹²³ dikkate alınırsa sadece ibaha hükmünden değil zaruret ile ilişkili olduğu görüşünden de rücu etmiştir. Çünkü zaruret hali ile ilgili hükümler doğrudan Kur'an ayetiyle sabittir¹²⁴ ve ebedilik özelliği taşımaktadır. Oysa kendisine hatırlatılan hadislerde mut'anın kıyamete kadar yasaklandığına vurgu vardır.¹²⁵ İbn Abbâs'ın görüşünden rücu etmesini

¹¹⁹ Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 340.

¹²⁰ İmâdî, s. 245-248.

¹²¹ İmâdî, s. 247-248.

¹²² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, X, 259; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 146-147; Hâzimî, *el-İ'tibâr*, s. 180; Beyhakî, VII, 334-335; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 171; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 151; İmâdî, s. 247.

¹²³ Tirmizî, "Nikâh", 28; İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Kabes*, II, 714.

¹²⁴ Bakara (2), 173; Mâide (5), 3; En'âm (6), 119, 145; Nahl (16), 115.

¹²⁵ Müslim, "Nikâh", 21; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 406.

sağlayan da¹²⁶ Hz. Ali'nin mut'anın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair ikazıdır.¹²⁷ Hatta bazı rivayetlerde az yukarıda geçtiği üzere bu uyarının biraz da sertlik taşıdığı anlaşılmaktadır.¹²⁸

Abdullâh b. Abbâs'ın mut'anın caiz olduğu görüşünden rücû edip etmemesi çok da önemli değildir. Veleve ki Tûsî'nin iddia ettiği gibi görüşünden rücû etmemiş olsun.¹²⁹ Neticede sahabî de olsa görüşü kendisini bağlar. Hz. Ali'nin mut'anın yasaklandığını kendisine bildirmesi ve bu hadisin de hem Sünnî hem de Şîî ve Zeydî kaynaklarda sahih hadis kategorisinde yer alması onun görüşünden daha önemlidir. Ayrıca buradaki şâzz kıratın Kur'ân'ın öngördüğü temel bir ilkeye doğrudan aykırılığı söz konusudur. Çünkü mehri kadından yararlanmanın karşılığı saymaktadır. Oysa daha önce de geçtiği üzere mehir kadından yararlanmanın bir karşılığı değildir (Nisâ', 4/4).

Tûsî'nin iddia ettiği gibi Abdullâh b. Mes'ûd'un kıraatinde Nisâ suresinin 24. ayetine "belli bir vakte kadar" ilavesinin bulunması¹³⁰ mütevatir değil şâzz kıraattir ve bu tür konularda bir anlamı yoktur.¹³¹ Kaldı ki Abdullâh b. Mes'ûd'un talâk, iddet ve miras ile ilgili ahkâmın mut'ayı neshettiğine dair görüşü kaynaklarda yer almaktadır.¹³² Buna göre kıraatla görüş arasında çelişki vardır.

Az yukarıda bir kısmına yer verilen Şîî-Ca'ferî imamlarının mut'ayı teşvik eden ifadelerini merkeze alarak adeta cihat aşkıyla bu nikâhın yaygınlaşması yönünde azami çaba sarfeden din adamlarının sözlü ve uygulamalı faaliyetleriyle günümüz İran'ında iş iyice çıgırından çıkmış gözükmektedir. Nitekim bir din adamı mut'anın kötü bir şey olmadığını, yaygınlaşmış olmasının kötü olduğu itirafında bulunmaktadır.¹³³ Ona göre problemler hasıraltı edildikçe hile ve fesada alan açılmış olmaktadır.¹³⁴

Bu nikâhın özellikle din adamları arasında, din eğitimi veren kurumlarıyla öne çıkmış merkezlerde, imamların kabirlerinin bulunduğu bölgelerde yaygınlaşmış bulunması¹³⁵ dinin motive edici gücünün oldukça etkin biçimde kullanıldığını göstermektedir. Hatta imamların kabirlerinin bulunduğu mekânlar artık mut'anın bir anlamda pazarı haline gelmiştir. Çünkü özellikle Meşhed gibi dini ziyaret mahallerine bu amaçla gidilmekte¹³⁶ ve bu tür *kutsal hacc mekânlarına* ziyaret için gelenler mut'a evliliği yaparak yurtlarına dönmektedirler. Mesela çok

¹²⁶ Hâzîmî, s. 179.

¹²⁷ Buhârî, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 30-32; Tirmizî, "Nikâh", 28; İbn Ebî Şeybe, IX, 297-299.

¹²⁸ Müslim, "Nikâh", 29; Nesâî, "Nikâh", 71.

¹²⁹ *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 343.

¹³⁰ *Kitâbü'l-Hilâf*, IV, 344.

¹³¹ Bk. Cessâs, II, 148.

¹³² Msl. Bk. İbnü'l-Feres el-Endelüsî, *Ahkâmu'-Kur'ân*, II, 145.

¹³³ Hâirî, s. 269.

¹³⁴ Hâirî, s. 269.

¹³⁵ Hâirî, s. 228, 229, 232, 239-240, 268-269.

¹³⁶ Hâirî, s. 227, 260, 262, 288.

ilginçtir bir kadın sırf kendi kocasıyla mut'a yapacak birisini bulmak amacıyla ziyaretgâha gidiyor ve Tahran'dan Kum'a hacc/ziyaret maksadıyla gelmiş bir kadınla görüşüyor ve onu bir geceliğine kocasına nikâhlayarak evi kendilerine bırakıp kendisi bahçede geceliyor.¹³⁷

Bu tür ziyaretgâhlarda bazı mollalar kendilerine bu iş için müracaat eden kadın ve erkeklere çeşitli seçenekler sunmaktadırlar. Çünkü kendilerinde mut'a yapmak isteyen kadın ve erkeklerin isim ve adres kayıtlarının yer aldığı bir liste bulunmaktadır. Evlendirme dairelerinde de benzer faaliyetler yapılmaktadır. Çünkü bu işe ön ayak olan din adamları bundan büyük sevap ummaktadırlar.¹³⁸ Çünkü mut'a nikâhı çok sevap getiren bir evliliştir.¹³⁹

Mut'a nikâhının aynı zamanda takvânın bir gereği olarak düşünülmesi bu tür evliliğin daha çok mollalar arasında yaygınlaşmasına, Kum, Meşhed, Necef gibi kutsal şehirlerde yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁴⁰ Hatta din adamı demek bir anlamda çok mut'a yapmak anlamına gelmektedir.¹⁴¹

Konunun ehemmiyetini şu örnek oldukça çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Ziyaret mahallerinin bulunduğu bölgelerde dini eğitim-öğretim gören ve çok fazla maddi imkânı bulunmayan öğrencilerle mut'a nikâhı yapan kadınların otele gitme şansları bulunmadığı için mezarlıklarda mesela bir kabrin arkasında cinsel ilişkiye girdikleri nakledilmektedir.¹⁴² Örneğin bir kadına Kum'da dini eğitim-öğrenim gören gençlerle mut'a nikâhı yapmayı tercih edip etmeyeceğine dair bir soru sorulduğunda küçümser bir halde cevabı şu oluyor: "Asla böyle bir şeyi düşünmem. Bu eşeklerin mut'a yapacakları kadını götürebilecekleri bir odaları bile yok. Onlar bu kadınları alıp uzun süre dolaştırmak istiyorlar ya da cinsel ilişki için bir kabir arkasına gidiyorlar. Böyle bir evliliğin de zevki yoktur."¹⁴³

Okullardaki zihniyet de konunun hangi boyutlarda olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Mesela Kum'da beş yüz kızın öğrenim gördüğü ve Âyetullah'ların ders verdiği bir medresede 1981-82 öğretim yılında iki yüzden fazla kız öğrenci ailelerinden habersiz defalarca hocaları ve arkadaşlarıyla mut'a nikâhı yapmıştır. Bu yola başvuran kızlar ailelerin tepki ve öfkesinden çekindiği için deşifre edilmelerini istememektedirler. Hatta bazı kızlara babaları uygun evlilik talepleri geldiğini ve kendisini evlendirmek istediklerini haber verdiklerinde kızlar bunu reddetmişlerdir.¹⁴⁴ Keza lise öğrencilerinin birbirleriyle ve hocalarıyla mut'a yaptıkları yaygın bir husus olarak dikkat çekmekte,¹⁴⁵ yaygın eğitimin din

¹³⁷ Hâirî, s. 178-179.

¹³⁸ Hâirî, s. 120, 125, 229, 234, 245, 255, 261, 288.

¹³⁹ Hâirî, s. 122, 237.

¹⁴⁰ Hâirî, s. 160-161, 170, 269.

¹⁴¹ Hâirî, s. 269.

¹⁴² Hâirî, s. 163.

¹⁴³ Hâirî, s. 162-163.

¹⁴⁴ Hâirî, s. 234-235.

¹⁴⁵ Hâirî, s. 266.

adamları ile kızlar arasında mut'a için uygun bir zemin oluşturduğu bilinmektedir.¹⁴⁶ Şu örnek de konu açısından önemlidir. Devrimden sonra Kum şehri Cuma mescidi imamı bir dini okul açmış ve çeşitli şehirlerden farklı yaşlarda yetmiş altı kız öğrenci kaydetmiştir. Eşi öğrencileriyle ilişkilerinden şüphelenip mahkemeye müracaat etmiş ve bunlardan on bir öğrenci ile gayr-ı meşru ilişki içinde bulunduğunu tespit edince mahkeme bu kızlarla aynı anda daimi nikâh yapma imkânı olmadığı için mut'a nikâhı yapmasına ve Cuma imamlığından azline hükmetmiştir. Bu da daimi eşinin üzerine on bir genç kuma gelmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu şahıs gücünü kullanarak Cuma imamlığı görevinden ayrılmamıştır.¹⁴⁷

Bu tür uygulamaların kolaylaştırılmasında cinsel cazibenin etkisi kadar dinin motive edici gücünün de tesirini unutmamak gerekir. Kadınlardan bereket ummak, Allah'ın rızasını kazanmak ve sevap edinmek amacıyla mut'a teklifinde bulunanlar tespit edilmiştir. Bu konuda da özellikle din adamları tercih edilmektedir. Mesela kadınlar iki-üç saatlik mut'a için bir mollayı evlerine davet edebiliyor o da Allah'ın bereketini reddedemediği için bu taleplere olumlu cevap veriyor ve onların evlerine giderek bereketlendirip kendilerine bol bol sevap kazandırıyor. Bundan kendisi de ayrıca büyük sevap elde ediyor.¹⁴⁸ Bu sebeplere binaen en fazla mut'a yapanlar din adamlarıdır.¹⁴⁹ Çünkü onlar daha dindar ve şer'atı daha iyi bilmektedirler.¹⁵⁰

5-Kur'an ve Sünnet Bağlamında Mut'aya Bakış: Cevazın İmkânsızlığı

Şif-Ca'feriyyenin dışındaki mezheplere göre mut'a nikâhı caiz değildir. Bu görüşün birçok delili vardır. Şimdi bunları ele almaya çalışalım.

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu şu ayetlerde mut'anın caiz olmadığını gösterdiğini savunurlar.

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ

“Şüphesiz mü'minler kurtuluşa ermişlerdir...ki onlar iffet ve namuslarını korurlar. Cinsel arzularını sadece zevceleri/eşleri ve cariyeleriyle giderirler. Çünkü ancak böyle yaptıkları zaman kınanmazlar. Ama kim bunun ötesine geçerse işte onlar sınırı aşanlardır.”¹⁵¹

¹⁴⁶ Hâirî, s. 267.

¹⁴⁷ Hâirî, s. 268.

¹⁴⁸ Hâirî, s. 177, 179, 181, 227.

¹⁴⁹ Hâirî, s. 181.

¹⁵⁰ Hâirî, s. 237.

¹⁵¹ Mü'minûn (23), 5-7; Me'âric (70), 29-31.

Bu ayetler kadınlardan helal yoldan yararlanmanın iki yolu olduğunu göstermiştir.¹⁵² Bunlar eşler (hür kadınlar) ve malik olunan cariyelerdir. Bunun dışındaki yollar haram kılınmış, yasaklanmıştır. Devamındaki ayet bu iki yolun dışına çıkmayı haddi aşmak olarak nitelemektedir ki¹⁵³ mut'a bunlardan birisidir. Mut'a nikâhı sahih bir evlilik olmadığı gibi cariye statüsünde bir beraberliği de kapsamamaktadır. Açıkça görülmektedir ki mut'a kadını zevce değildir. Çünkü mut'a kuruluşu sırasında sahih bir evliliğin şartlarını gerektirmediği gibi sonuçlarını da doğurmamaktadır. Ca'ferî uleması da kabul etmektedir ki mut'a kadını ile zevciyyet bağı gerçekleşmemektedir. Mut'a kadını cariye de değildir. Zira cariyelerin hibe ve azad edilmesi mümkün olduğu halde mut'ada bunlar yoktur. O sebeple bu ayetler dikkate alındığında mut'anın caiz olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu konuyu açıklayan şöyle bir diyalog vardır:

Halife Me'mûn'un (ö.218/833) bir Şam yolculuğu sırasında öfkeli bir şekilde Hz. Ömer'i kastederek: "İki mut'a (temettu' haccı ve mut'a nikâhı) Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir¹⁵⁴ dönemlerinde serbestti. Sen kim oluyorsun da bunları yasaklıyorsun!" diye gazaba geldikten sonra mut'a'nın helal olduğunun ilan edilmesini emreder. Peşinden dönemin büyük âlimlerinden Yahyâ b. Eksem (ö.242/857) huzuruna çıkar ve aralarında şöyle bir diyalog geçer:

Me'mûn: "Yüzünün rengi değişmiş ne oldu?"

Yahyâ: "Ey Mü'minlerin Emiri! İslam adına tam yas tutulacak gündeyiz."

Me'mûn: "Ne olmuş ki?"

Yahyâ: "Zinanın helal kılındığı ilan edildi."

Me'mûn: "Ne demek istiyorsun?"

Yahyâ: "Mut'ayı kastediyorum. O zinadır."

Me'mûn: "Bunu neye dayanarak söylüyorsun?"

Yahyâ: "Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadislerine bakarak söylüyorum. Allâh Te'âlâ: 'Şüphesiz mü'minler kurtuluşa ermişlerdir...ki onlar iffet ve namuslarını korurlar. Cinsel arzularını sadece zevceleri/eşleri ve cariyeleriyle giderirler. Çünkü ancak böyle yaptıkları zaman kınanmazlar. Ama kim bunun ötesine geçerse işte onlar sınırı aşanlardır¹⁵⁵ buyuruyor.'

Ey Mü'minlerin Emiri! Şimdi soruyorum: "Mut'a ile alınan kadın cariye midir?"

Me'mûn: "Hayır!"

Yahyâ: Peki mut'a, miras ahkâmının yürüdüğü, çocuğun babaya nispet edildiği ve diğer şartların bulunduğu Allah katındaki nikâh akdi midir?

¹⁵² Bk. Zeyd b. 'Ali, s. 213, nr. 442; Cessâs, II, 149; Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, "Risâle 'alâ Bahsin min ebhâsi'l-Lum'a fi milki'l-mut'a", s.424-432.

¹⁵³ Mü'minûn (23), 7; Me'âric (70), 31.

¹⁵⁴ Mut'anın Hz. Ebû Bekir döneminde serbest olduğu yönündeki görüş hatalıdır.

¹⁵⁵ Mü'minûn (23), 1, 5-7; Me'âric (70), 29-31.

Me'mûn: "Hayır!"

Yahya: 'O zaman mut'a ile ayette belirtilen sınırlar aşıyor demektir.'

Ey Mü'minlerin Emiri! Ali b. Ebî Tâlib'ten (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber kendisine daha önce izin verilmiş olan mut'anın yasaklandığını ve haram kılındığını ilan etmesini emretmiştir.

Me'mûn: "Bu rivayet sahih midir?"

Yahyâ: "Evet!"

Me'mûn: 'Estağfirullâh/Allah'tan af dilerim. Hemen gidin mut'anın haram kılınmış olan bir uygulama olduğunu ilan edin.'

Peşinden ilan edilir.¹⁵⁶

Aslında bu ayetlerin mut'aya imkân vermediği ortadadır. Fakat zikri geçen ayetlerin Mekke devrinde nazil olması, konuyla ilgili izin ve yasağın ise Medîne döneminde yaşanması sebebiyle Ca'feriler mut'aya karşı yapılan bu istidlâli kabul etmezler. Özellikle mut'aya karşı çıkma bağlamında Mekke'de nazil olan Me'âric ve Mü'minûn surelerindeki ilgili ayetlerin Medenî olan Nisâ' sûresinin 24. ayetini neshettiği iddiasını¹⁵⁷ bu açıdan reddederler.¹⁵⁸ Muhtemelen bu gerçekten hareketle Zemahşerî (ö.538/1144) gibi bazı müfessirler bu ayetlerde mut'a yasağına delil bulunmadığını belirtirler.¹⁵⁹ Söz konusu ayetler arasında neshin bulunamayacağı konusunda Ca'ferilerin haklı olduğunu belirtmek gerekir. Bu zaman bakımından böyle olduğu gibi az yukarıda geçtiği üzere Nisâ' sûresinin 24. ayetinin mut'a nikâhıyla bir ilgisinin bulunmaması açısından da böyledir. Ancak muvakkat evlenmelerin cahiliye Arap toplumunda uygulandığı dikkate alınırca muhtemelen Mekke döneminin ortalarında inen Me'âric ile son yıllarında nazil olan Mü'minûn suresinde tekrarlanan mezkûr ayetlerin bu tür evlilikleri hoş karşılamadığını ve reddettiğini en azından ahlâkî açıdan tasvip etmediğini açık bir şekilde belirterek zihinsel dönüşüm anlamında çok önemli bir adım attığını ifade etmek mümkündür. Nitekim bu ayetlerin cahiliye devrinde mevcut bulunan geçici evlenmeleri ortadan kaldırmayı hedeflediği ve bu amaçla nazil olduğu yönünde rivayetler vardır.¹⁶⁰ Hatta İbn Ebî Müleyke'nin (ö.117/735) mut'a nikâhı hakkında kendisine sorduğu soruya Hz. Âişe'nin: "Benimle sizin aranızda Allah'ın Kitabı var"

¹⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 199-200; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 412-413; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXIV, 71-72; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 315-316; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, VI, 149-150; Cenedî, *es-Sülûk*, I, 316; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XII, 8; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 214-215; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, I, 218; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, II, 752; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 101; İmâdî, s. 238-239.

¹⁵⁷ Beyhakî, VII, 335; Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 327; Hibetullâh b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 72; İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 33; Mer'î b. Yûsuf, *Kalâidü'l-mercân fi'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-Kur'ân*, s. 89.

¹⁵⁸ Şehlâ Hâirî, s.97.

¹⁵⁹ *el-Keşşâf*, III, 177.

¹⁶⁰ Tirmizî, "Nikâh", 28; İbnü'l-Hümâm, III, 151; İmâdî, s. 246.

dedikten sonra bu ayetleri okuduğu naklolunmaktadır.¹⁶¹ Sosyolojik olarak daimi evliliğe bir anda geçip vazifeler örgüsünde sıcak bir yuva oluşturacak şartları tam anlamıyla sağlamanın mümkün gözükmediği bir ortamda daimi evliliğe zemin hazırlama sürecinin bir ön tedbiri olmak üzere bu ayetlerin nazil olduğunu söylemek uygun olur.¹⁶² Konu ile ilgili ayetlerin Me'âric ve Mü'minûn surelerinde ayrı ayrı iki defa nazil olması problemin boyutlarını göstermesi açısından da son derece dikkate değer bir husustur. Konuyu da içine alan ayetlerin Hz. Peygamber tarafından tekrar okunup hatırlatılabileceği halde bizzat Allâh Te'âlâ'nın aynı ayetleri yeniden göndermiş olmasının elbette tekit ve dikkat çekme açısından bir anlamı olmalıdır.

Şîa'nın itirazına mahal bırakmayacak ayetler Medine döneminde inen Nisâ ve Nûr sûrelerinde mevcuttur. Bu mezhep ulemasının mut'anın cevazına delil aldıkları Nisâ suresinin 24. ayetinin hemen peşindeki ayet hür kadınlarla evlenmeye maddi imkânları elvermeyip de sıkıntıya (zina) düşme tehlikesi bulunanları mü'mine cariyelerle nikâh yapmaya yönlendirmekte, böylece kendilerine bir çıkış yolu göstermekte ve ayrıca sabrı tavsiye etmektedir. Nûr suresinde de nikâha imkân bulamayanlardan Allâh'ın kendilerini lutfuyla zengin kılincaya kadar iffetlerini korumaları talep edilmektedir.¹⁶³

Medîne döneminde gelen bu ayetlerde de aynen Me'âric ve Mü'minûn surelerinde olduğu gibi sadece iki yol öngörülmekte ve belli bir aşamanın kaydedildiğini gösterecek şekilde doğrudan talep bildirilmektedir. Eğer mut'a caiz olsaydı günaha düşme korkusu bulunmaz, cariyelerle evlenmeye ihtiyaç duyulmaz ve hür kadınlarla evliliğin getirdiği sıkıntılara katlanmaya gerek kalmazdı. Ayetin başında yer alan:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

"İçinizden imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenler"¹⁶⁴ ifadesinden de anlaşılacağı üzere Müslüman hür kadınların mehir ve nafakalarını kaldırabilecek imkâna sahip olmayanların cariyelerle evlenmek suretiyle yetinmelerini tavsiye etmektedir. Oysa Ca'ferîlerin anladığı manada mut'a son derece basit ve kolay bir özelliğe sahiptir. Mut'a nikâhı caiz olsaydı, buna göre daha kolay olduğundan o tavsiye edilirdi. Kaldı ki Hz. Peygamber gençlerden imkânı olanlara gözü haramdan koruma ve şehveti kontrol altına alma fonksiyonuna sahip olan evlenmeyi tavsiye etmiş buna güç yetiremeyenlere de aynı işlevi görebilecek özelliğe sahip bulunan oruç tutmayı önermiştir.¹⁶⁵ Mut'anın son derece basit olduğu dikkate

¹⁶¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 334, nr. 3193; II, 424, nr. 3484; Pirîzâde, s. 425-426.

¹⁶² Konu hakkında geniş bilgi için bk. Saffet Köse, "Kur'ân-ı Kerîme Göre Ferde Mes'ûliyet Yükleyen ve Bunu Düşüren Faktörler", s. 129-135.

¹⁶³ Nûr (24), 33.

¹⁶⁴ Nisâ' (4), 25.

¹⁶⁵ Tirmizî, "Nikâh", 1; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, s. 497; Ahsâî, 'Avâlî'l-le'âlî, III, 289; Muhaddis en-Nürî, VII, 507, nr. 8762/1; XIV, 153, nr. 16350, 293, nr. 16757.

alınırsa bu hadise göre Hz. Peygamber'in izin vermediği bir uygulama olduğu açığa çıkar.

Me'âric ve Mü'minûn surelerindeki ayetlerde belirlenen *iki yol dışındaki arayışların çizgi dışına çıkmak anlamına geleceği ve bunun da kınanmaya vesile olacağı* şeklindeki ifade daimi evlilik ve cariye edinme haricindeki yolların toplum/kamu ve birey vicdanında mahkûm olacağına işaret etmektedir. Teorik olarak ayetin mut'a ve benzeri akitlerin Müslüman birey ve toplum vicdanında makes bulmacağına olan vurgusu mut'ada gizliliğin hâkim karakteri oluşturması sebebiyle pratikte de kendini göstermiştir. Toplumsal kınanma ve dışlanmanın oluşturduğu baskı ya da bir başka ifadeyle kamu vicdanında oluşacak mahkumiyet mut'anın gizliliği ve yaygınlaştırılması yoluyla bir şekilde engellenebilmiş böylece aleniliğin doğuracağı utanca mani olunması hedeflenmiştir. Öte yandan gizliliğin sağlandığı anda da bireysel vicdanın kınayıcı, engelleyici bir güç olarak rolünü oynayabilmesi (birey vicdanındaki mahkumiyet) ve bu duyguya yön veren en temel dinamik olan dinin etkin gücünün devreye girebilmesi (günahkârlık hissini oluşturabilmesi) de mut'ayı teşvik eden uydurma rivayetlerle, Nisâ suresinin 24. ayetinin sü-i te'vili ile ve mut'ayı mahkûm eden Hz. Ali'nin ravisi olduğu sahih hadisin takıyyeye hamledilmesiyle kırılmış, Hz. Peygamber'in (s.a.s.): "Müftüler fetva verse de sen kalbinden (kendinden) fetva iste;¹⁶⁶ "iyilik ahlak güzelliğidir, günah ise göğsünü/kalbini tırmalayan/seni rahatsız eden ve başkalarının bilmesini istemediğin şeydir"¹⁶⁷ şeklindeki hadisleriyle dikkat çektiği sağduyu ortadan kaldırmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) defle bile olsa nikâhın ilanını istemesine,¹⁶⁸ nikâhta helal ile haramın arasını ayıranın def ve ilan (es-savt/meşru eğlence) olduğunu bildirmesine,¹⁶⁹ hatta Hz. Âişe'nin (r.a.) nikâhlarda akdin ilanı amacıyla ariyet olarak verdiği bir def'inin bulunduğu¹⁷⁰ dikkate alınırsa bu yönde bir kültür oluşmuş olmasına rağmen Şîî-Ca'ferî geleneğinde gizlilik başlangıcından itibaren mut'anın temel hususiyeti olmuştur. Özellikle, nikâhta ispat güvencesi yanında aleniliği de sağlayan şahit bulundurma zorunluluğuna¹⁷¹ karşın şahit aranmamasının ve mut'anın Allah ile akdi yapanlar arasında bir akit kabul edilmesinin temel sebebinin yapılan akdin gizlenmesi ihtiyacından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'ın mut'a için bir erkek iki kadın şahit icab eder¹⁷² şeklindeki

¹⁶⁶ Dârimi, Büyû', 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 194, 227, 228.

¹⁶⁷ Müslim, "Birr", 14, 15; Tirmizi, "Zühd", 52; Ahmed b. Hanbel, IV, 182, 227, 228; V, 251, 252, 256.

¹⁶⁸ Tirmizi, "Nikâh", 6; İbn Mâce, "Nikâh", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 5; Tûsî, *el-Emâlî*, Kum 1414, s. 518-519.

¹⁶⁹ Tirmizi, "Nikâh", 6; Nesâî, "Nikâh", 72; İbn Mâce, "Nikâh", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 418; Tûsî, *el-Emâlî*, s. 519.

¹⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, V, 31.

¹⁷¹ Bakara (2), 282 (bu hükmün nikâh için de geçerli olduğu kabul edilmektedir); Buhârî, "Şehâdât", 8; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Dârimî, "Nikâh", 11.

¹⁷² Bakara (2), 282.

ifadesine karşı nikâhın duyulup yayılmasının istenmemesi halinde nasıl hareket edilmesi gerektiğine dair sorulan soru¹⁷³ bu hususu açıklığa kavuşturmaktadır. Teorik anlamda mezhep görüşü olarak mut'ada şahidin zorunluluk olmadığı ilkesinin¹⁷⁴ sağladığı gizliliğin uygulamada da tam anlamıyla yürüdüğü görülmektedir.¹⁷⁵ İranlı bir din adamının “mafya gibi herkes mut'anın varlığını biliyor ancak kimse onun hakkında konuşmuyor”¹⁷⁶ şeklindeki sözü bu açıdan önemlidir. Sadece bir örnek olmak üzere şu olayı zikredebiliriz. Uyuşturucu bağımlısı kocasından yıllar önce ayrılmış bir kadın annesiyle birlikte Meşhed'deki ziyaret mahalline hacc için geldiklerinde bir mollaya gizli kalması şartıyla mut'a teklifinde bulunuyor. Molla kabul ediyor, orada bulunan bir başka din adamına sembolik bir ücret (5 tümen) karşılığında nikâhlarını kıydırdıktan sonra kaldıkları otele beraberce gelip orada aynı odada üç günlük bir nikâhla yaşıyorlar. Annesi onun kim olduğunu sorduğunda abisinin arkadaşı olduğunu söyleyip mut'adan üç günlük kocası olduğunu gizliyor. Uykusu son derece ağır olan annesi uyuduğunda odalarının oturma mahallinde (sofa) yatan kocasının yanına gelip gerektiği kadar yatıyor.¹⁷⁷

Mut'anın özellikle din adamları arasında yaygın olması sebebiyle bir takım olumsuzlukların ortaya çıkmaması için özel mahkemelerde yargulanmaları da¹⁷⁸ bu hususla ilgilidir.

Mut'anın gizli olarak yapılmasının temel sebebi erkeği ve özellikle de kadını küçük düşürücü özelliğe sahip bulunmasındandır. Bu hem teorik anlamda hem de pratikte açığa çıkmıştır. Mesela Ca'fer es-Sâdık'ın bakire kızla mut'ayı hoş karşılamamasının ana gerekçesi bu evlilikle ailesini küçük düşürmesidir.¹⁷⁹ Hatta “Mü'mine kadınla mut'a yapma! Yoksa onu alçaltırsın/zelil kılarırsın”¹⁸⁰ şeklindeki daha açık ve daha genel ifadeyle mut'anın bu yönünü ortaya koymaktadır. Ne var ki bu ifade Ehl-i Beyt soyundan gelen kadınlarla sınırlandırılmış, mut'anın sadece onlar için bir kusur, eksiklik olabileceği kabul edilmiştir.¹⁸¹ Yine o, mut'anın küçük düşürücü bir etkiye sahip olduğunu net bir biçimde konu ile ilgili sorulan soruya verdiği cevapta ifade etmiştir: “Bırakın mut'ayı. Sizden biriniz utanç verici yerlerde (mut'a yaparken) görünüp de salih kardeş ve arkadaşlarının arasına girmekten haya etmez mi?”¹⁸²

¹⁷³ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 235-236.

¹⁷⁴ Küleynî, III, 392; Tûsî, *el-İstibsâr* III, 155; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 235; a.mlf., *en-Nihâye*, s. 489; Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şî'a*, XXI, 65, nr. 26544.

¹⁷⁵ Hâirî, s. 123-124, 131-132, 139, 204, 205, 207, 226, 234-235, 236, 252, 253, 254, 261, 267, 269, 288.

¹⁷⁶ Hâirî, s. 269.

¹⁷⁷ Hâirî, s. 249.

¹⁷⁸ Hâirî, s. 268.

¹⁷⁹ Küleynî, III, 469; İbn Bâbeveyh el-Kummî, III, 289; Tûsî, *el-İstibsâr* III, 153; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 228, 230.

¹⁸⁰ Tûsî, *el-İstibsâr* III, 150; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 227.

¹⁸¹ Tûsî, *el-İstibsâr* III, 150; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 227.

¹⁸² Küleynî, III, 459; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 14, nr. 41.

Bu günkü uygulamada da mut'anın aynı etkiye sahip olduğu, genç kızların imajını zedelediği ve kendilerine uygun daimi bir evlilik yapmaları önünde engel teşkil ettiği bilinmektedir.¹⁸³ Hatta İran'ın bazı bölgelerinde mut'anın ayıp karşılandığıyla ilgili bilgiler de bulunmaktadır.¹⁸⁴ Özellikle kadınların mağdur edici özelliği¹⁸⁵ sebebiyle mut'ayı iyi karşılamadıkları açıkça görülmektedir. Mesela bir kadının bu şekilde evlilik yapmış olan kızını komşuları içinde ağır sözlerle azarlaması ve kızının mut'adan doğan çocuğuna yani torununa *haramzâde* diye hitap etmesi¹⁸⁶ bu konudaki bir çok örnekten sadece birisidir.

İnsanların, vicdanlarında yara açan bu uygulama erkeklerin hoşuna gitse de kendi kızları için istememeleri vicdani sorumluluk nokta-i nazarından mut'ayı mahkûm eden duyguyu göstermesi açısından önemlidir. Mesela altı çocuğu bulunan eşinden habersiz ayda bir veya iki kadınla mut'a nikâhı yapan bir zat çok mut'a yapmakla övünüyor ve on altı yaşındaki kızı için mut'aya izin verip vermeyeceği sorulduğunda kesin bir dille *asla* diye cevap veriyor.¹⁸⁷ Bu kadar faziletli olduğuna inandıkları için mut'ayı bir hayat felsefesi haline getirenlerin kendi yakınlarını bu feyizden! mahrum bırakmaları ilginçtir. Hz. Peygamber'in ifadeleleriyle bir kimsenin kendisi için istemediği bir şeyi başkaları için istemiş olması mü'min duyarlılığıyla bağdaşır bir husus değildir.

Mut'a nikâhındaki bu gizliliğin ortaya çıkaracağı en önemli tehlike *muharremâta* riayeti mümkün kılmamasıdır. Özellikle bu günün dünyasında Şîa'nın anladığı manada her an kardeşlerin karşılaşp mut'a yapmaları mümkündür. Mesela bir molla otomobiline aldığı kadınlara mut'a teklifinde bulunuyor ve bunu başarıyor. Bir gün birisiyle böyle bir evlilik yapıyor. Daha sonra Kum'u ziyareti sırasında o kadının annesi ve bir yakını ile de aynı gün mut'a nikâhı yapıyor.¹⁸⁸

Mut'anın gizlilik içinde bir fırsatçılığa dönüşmüş olduğunu gösteren şu hususa da işaret etmeliyiz. Batının serbest yaşam anlayışının getirdiği çöküntüye karşı mut'anın çözüm olduğu savunulsa da bu uygulamanın da aynı yönde işlev gördüğü anlaşılmalı ki bir tedbir olarak mut'anın tescili yönünde bir kanun çıkarılıyor. Şehlâ Hâîrî'nin tespitine göre devrim muhafızları sokakta gezen çiftleri denetliyorlar, evli olup olmadıklarını sıkı bir şekilde takip ediyorlar ve mut'a belgesi olup olmadığını gelişigüzel soruyorlar. Olmayanları tutukluyorlar. Bu belgeyi verme yetkisi olanlardan bazıları çoğunluk olarak da mollalar isimleri boş bir şekilde imzalayıp mut'a yapmak isteyenlere ceplerinde hazır bulunsun diye istedikleri miktarda veriyorlar. Bu kişiler de uygun bir kadın bulup mut'a için

¹⁸³ Hâîrî, s. 32-33.

¹⁸⁴ Hâîrî, s. 225.

¹⁸⁵ Hâîrî, s. 198, 226.

¹⁸⁶ Hâîrî, s. 200.

¹⁸⁷ Hâîrî, s. 225-226.

¹⁸⁸ Hâîrî, s. 255.

anlaştıklarında onun ismini belgeye iliştip mollaya bildiriyorlar.¹⁸⁹ Bununla birlikte tescil yaptırmayanlar da var.¹⁹⁰

Konuyla ilgili alan araştırmasında Şehlâ Hâirî vardığı önemli sonucu şu şekilde ifade eder: Din adamları teorik alanda mut'a nikâhının şer'îliği ve dini yönden ne kadar sevap kazandırdığı hususu üzerinde ayrıntılı biçimde dururlarken kendi uygulamaları ve bu alandaki tecrübelerine, bilgilerine başvurulduğunda son derece ketûm davranıyorlar ve yaptıklarını gizleme ihtiyacı hissediyorlar, mut'a nikâhına karşı olumsuz kültürel bakışı sahipleniyorlar. Bu ikilem son derece açık bir şekilde gözükmektedir.¹⁹¹ Mut'a nikâhı gizli kaldığı sürece her şey istenildiği gibi gidiyor, ancak duyulup da yankı bulunca karalama amacıyla kullanılıyor.¹⁹²

İslam hukukunun iki temel kaynağı Kur'ân, Sünnet ve bu iki kaynağa bağlı olarak gelişen örf hem evlilik öncesi (evleneceklerin birbirine denkliği, görüşme, daha yakından tanıma fırsatı veren nişanlılık, velinin işin içinde olması vb.) hem de evlilik sürecinde öngördüğü tedbirlerle¹⁹³ nikâhın mutluluk ve kalıcılık esası üzerine kurulması ilkesini benimsediğini ortaya koymuştur. İslam'ın talâk konusundaki tavrı da bu hususta belirleyici bir özelliğe sahiptir. Hz. Peygamber (s.a.s.)-Şîa'nın muteber kaynaklarında da yer aldığı üzere- Allah'ın hiç sevmediği ve buğzettiği halde ihtiyaçtan dolayı talaka izin verdiğini bildirmekte,¹⁹⁴ herhangi bir sebep olmaksızın sırf zevk düşkünlüğü sebebiyle boşanıp tekrar tekrar evlenen erkek ve kadına Allâh'ın buğz veya lanet ettiğini, Allâh'ın talâk kadar buğzettiği başka bir fiilin bulunmadığını açıkça beyan etmektedir.¹⁹⁵ Hz. Ali de oğlu Hasan'ın çok evlenip boşanmasına mani olamayınca minberden Kûfe'lileri uyarmış ve Hasan'ın çok evlenip boşandığını bu konuda Hz. Peygamber'in lanetinin bulunduğunu, kızlarıyla Hasan'ı evlendirmemelerini istemiştir.¹⁹⁶

Yine evliliğe teşvik ve boşamanın hoş karşılanmadığı yönündeki rivayetler muteber eserlerde yer almaktadır ki boşanma sebebiyle arş-ı a'lânın sallandığı rivayeti bunlardan birisidir: "*Evlenin boşanmayın. Çünkü boşama sebebiyle arş-ı alâ sallanır.*"¹⁹⁷ Bir başka hadiste de Hz. Peygamber bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir:

¹⁸⁹ Hâirî, s. 230.

¹⁹⁰ Hâirî, s. 254.

¹⁹¹ Hâirî, s. 235.

¹⁹² Hâirî, 236.

¹⁹³ Bakara (2), 226-227; Nisâ' (4), 34-35 vb.

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1.

¹⁹⁵ Küleynî, IV, 57-58; Hür el-Âmilî, XXII, 8-9, nr. 27876-27881.

¹⁹⁶ Küleynî, IV, 59; Hür el-Âmilî, XXII, 9-10, nr. 27883; 13, nr. 27889; Muhaddis en-Nûrî, XV, 280, nr. 18238; Serahsî, VI, 3; Musannifek, *el-Hudûd ve'l-ahkâmü'l-fıkhiyye*, s. 34; Tesûlî, *el-Behce şerhu't-Tuhfe*, I, 537.

¹⁹⁷ Hür el-Âmilî, XXII, 8-9, nr. 27880.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَمَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ بَيْتٍ يُعْمَرُ فِي الْإِسْلَامِ بِالنِّكَاحِ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ بَيْتٍ يُخْرَبُ فِي الْإِسْلَامِ بِالْفُرْقَةِ يَعْنِي الطَّلَاقَ. ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا وَكَّدَ فِي الطَّلَاقِ وَكَرَّرَ فِيهِ الْقَوْلَ مِنْ بُغْضِهِ الْفُرْقَةَ.

“İslam’da nikâh ile mamur hale getirilen evden, Allâh’a daha sevimli hiçbir şey yoktur. Yine İslam’da ayrılık yani boşanma ile harap hale getirilen evden daha fazla Allâh’ın buğzunu kazanan hiçbir şey yoktur. Sonra Ca’fer es-Sâdık (a.s.) buyurdu ki: “Allâh Te’âlâ (c.c.) buğzundan dolayı talaka vurgu yaptı ve sözünü tekrar tekrar söyledi.”¹⁹⁸

Bununla birlikte evlilik hayatının taraflardan birisi ya da her ikisi için de çekilmez hale gelmesi durumunda da evlilik birliğinin sona ermesine böyle bir zaruret sebebiyle izin verilmiştir. Evliliğin boşama ile son bulması halinde bile aradaki sorunların çözülüp tekrar aile birliğini kurtarma ihtimaline karşılık boşama süreci dönüş imkânı verecek biçimde kademeli olarak üç talak şeklinde belirlenmiştir.¹⁹⁹ Böylece aile birliğinin devamına tekrar tekrar şans tanınmıştır. Bu sebeple birinci ve ikinci boşamalardan sonra kadının iddeti içinde yeni bir nikâha gerek kalmadan evlilik birliğinin devamı sağlanabilmektedir ki buna literatürde *ric’i talak* denilmektedir. Böyle bir durumda aile birliği yeniden tesis edilmemişse bile birinci ve ikinci boşamalardan sonraki iddet bitimlerinde yeni bir nikâh akdiyle bunu temin imkânı da mevcuttur. Buna da literatürde *küçük bâin talak* denir. Mut’a nikâhında ne evlilik öncesindeki tedbirler, ne de kalıcılık amacı vardır. Dilediği kadar mut’a nikâhı yapabilen bir insanın sürekli olarak adına boşama denmese de evlilik birliğini sona erdirmesi daha başlangıçta/ kuruluş aşamasında kararlaştırdığı bir durumdur.

Bu ve benzeri rivayetler evlilik akdinin bozulmasının İslam dinince tasvip edilmediğinin Ca’ferîler tarafından da kabul edildiğini göstermektedir. Literal okumaya sığınarak bu hadislerin daimi evlilikle ilgili olduğu yönünde bir itiraz söz konusu olabilir. Oysa zikri geçen rivayetlerin evliliğin hem kuruluş aşamasında hem de kurulduktan sonra devamlılık ve kalıcılığının esas alındığını göstermesi açısından mut’ayı mahkûm eden bir tarafının bulunduğunu izaha gerek yoktur. Kaldı ki mut’anın kalıcı evlilikleri bile etkilediği bir gerçektir. Daimi nikâhla evli olan kadınların şikâyet noktalarından birisi kocalarının kendilerini ihmal edip mut’a yaptıkları kadına daha çok ilgi göstermeleri ve vaktinin çoğunu onunla geçirmeleridir.²⁰⁰ Bunun sebebi de bu kadınların cinsel cazibesinin daimi olanlara göre daha fazla oluşu olarak açıklanmaktadır.²⁰¹

Kur’ân-ı Kerîm üç talakla boşanmış olan bir kadının boşayan bu kocasına helal olabilmesi için usulüne uygun bir şekilde bir başka koca ile evlenmesi gerek-

¹⁹⁸ Küleynî, III, 332; Hür el-Âmilî, XX, 16, nr. 24907; XXII, 7, nr. 27874.

¹⁹⁹ Bakara (2), 229-230; Talâk (65), 1.

²⁰⁰ Hâirî, s. 198.

²⁰¹ Hâirî, s. 207.

tiğini aksi takdirde ebedi haramlılığın devam edeceğini bildirirken bile evliliğin daimi olması gerektiğini ortaya koymaktadır:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا حُنَّاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ طَلَّقَا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Kocası eşini üçüncü defa boşarsa bundan böyle kadın bir başka koca (zevc) ile evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz. Bu kocası da onu boşarsa her ikisi de Allâh’ın çizdiği sınırlar içinde kalıp geçinebileceklerine inanıyorlarsa birbirlerine dönmelerinde bir günah yoktur.”²⁰²

Ayette özellikle bir başka kişi (racül) ile değil de koca (zevc) ile evlenmedikçe şeklindeki ifade dikkat çekicidir. Çünkü kişi hukuki şartları gözeterek daimi yaşamaya niyet etmedikçe koca olarak isimlendirilmez.²⁰³ Ayette koca anlamında zevc ifadesinin kullanılmasında da bir başka incelik söz konusudur. Kur’ân lugatı müellifi Râgıb el-İsfahânî zevc kelimesinin ayakkabı, terlik ve mest gibi giysilerin teki anlamına geldiğini kaydeder.²⁰⁴ Karı koca için kullanılan zevcân/zevcayn ifadesi de bir çift anlamına gelir. Bu ikilinin temel özelliği birbirleriyle bütünleşmeleri ve birisi diğerinin ayrılmaz parçası haline gelmesidir. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerim karı-koca için “Birbirinize geçtiniz, birbirinizle bütünleştiniz, aranızda ayrı gayrı kalmadı”²⁰⁵ ifadesini kullanır ve işlevsellik anlamında da eşlerin birbirlerini koruyan adeta birisi diğerini sarıp sarmalayan bir elbise konumunda bulunduğunu vurgular.²⁰⁶ Bu elbise de takva kumaşından yapılmıştır.²⁰⁷ Ayetin ikinci evlilikten sonra bu çiftlerin yeniden nikâhlanmalarını evlilik hukukunu korumaları şartına bağlaması da evliliğin ciddi ve kalıcı bir süreç olduğunu öngördüğü yönünde değerlendirilmeli ve muvakkat evliliğe karşı açık bir tavır olarak anlaşılmalıdır. Aslında ayet üç talâkla boşanmış kadının bir başka koca ile nikâhlanma şartını net bir biçimde öngörmesine rağmen Ca’ferîlere göre mut’a evliliğinin bu şartı sağlamaması²⁰⁸ sebebiyle mut’anın nikâh akdi olarak görülmediği de ortaya çıkmış olmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in ve Hz. Peygamber’in evlilikte ciddiyet ve kalıcılık talebinin az önceki konuya da bir yansıması söz konusudur. Üç talakla eşini boşanmış kocaya helal kılmak amacıyla yapılan geçici evlenmeler (hülle) nikâhtan sayılmamıştır. Hz. Peygamber muttali olduğu böyle bir olayla ilgili olarak kadının yeni kocasıyla gerçek bir evlilik yapmadan üç talakla boşayan kocasına helal ola-

²⁰² Bakara (2), 230.

²⁰³ Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 361.

²⁰⁴ *el-Müfredât*, “z.v.c” md.

²⁰⁵ Nisâ’ (4), 21.

²⁰⁶ Bakara (2), 187.

²⁰⁷ A’râf (7), 26.

²⁰⁸ Hür el-Âmilî, XXII, 132, nr. 28199.

mayacağını söylemiştir.²⁰⁹ Yine Resûlullah. hülle yapanla kendisi için hülle yapılan erkeği Allah'ın lanetine uğramış insanlar olarak ilân etmiş²¹⁰ ve hülle yapanı “teysün müste'âr = ariyet alınmış teke” olarak nitelendirmiştir.²¹¹ Hz. Ömer de bu yola başvuranları taşa tutmak suretiyle idam etmekle tehdit etmiş, oğlu Abdullah, bu tür bir evliliğin nikâh akdi değil zina fiili olduğunu ve yirmi yıl beraber yaşasalar bile zinâkâr sayıldıklarını söylemiştir. Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdillâh, Ukbe b. Âmir, Abdullah b. Abbas da bu görüşe katılmış ve kadının kocasına helâl olmayacağını belirtmişlerdir. Abdullah b. Abbas bunun Allah'ı aldatmaya kalkışmak olduğunu söylemiştir. Hz. Ömer böyle bir evlilikten sonra boşamaya izin vermeyerek evliliğin devamına hükmetmiş, Hz. Osman da hülle maksadıyla evlenen bir karı kocayı ayırmıştır.²¹²

Hülle ve mut'a arasında geçici olmaları ve evliliğin amaçlarını hedeflemeleri açısından aralarında benzerlik vardır. Mut'a nikâhında, yararlanma karşılığında bir mehir adı altında ücret ödendiği için kadın kiralanmakta, üç talakla boşanmış olan kadının boşayan bu kocasına helal olabilmesi amacıyla kısılan geçici nikâhta (hüllecilik) ise koca pozisyonunda bulunan şahıs bir anlamda ariyet alınmaktadır. Kiralama, bir malın mülkiyeti malikinde kalmak şartıyla menfaatinin/kullanım hakkının belirlenen süre için ücret mukabili karşı tarafa temlik edilmesi/verilmesi ve sürenin dolmasıyla akdin son bulmasını, âriyet veya iâre de malın malikine aidiyetinin devam etmesiyle beraber diğer bir şahsa menfaatinin ücretsiz olarak temlik edilmesi ve tarafların diledikleri zaman sonlandırabildikleri akdi ifade eder. Mut'ada kadın kiralanmakta, âriyette ise koca ödünç alınmaktadır. Dolayısıyla her ikisi de geçici olarak kullanılmaktadır. Hz. Peygamber hülleciliği lanetlediğine göre mut'anın da bundan farkı yoktur.

Kur'an-ı Kerîm aslında evliliğin sürekliliğe delalet ettiğini muhtelif ayetlerde anlatmaktadır. Buna göre aile, huzur veren, sevgi ve rahmetle örgülenmiş,²¹³ iyilik ve ihsanın, lutufkârlığın (fazilet) hâkim olduğu²¹⁴ sıcak bir yuvadır. Kur'âna göre Müslümana yakışan tavır da Allâh'tan göz aydınlığı sağlayan/gönüllere sürür ve coşku veren eş ve çocuklar isteyen bir beklenti içinde olmaktır.²¹⁵ Bu yuvanın en önemli bireyi de evliliğin en temel amaçlarından birisi olan çocuktur. Kur'an-ı Kerîm özellikle kadının bu yönünü ön plana çıkararak kadınları çocuk yetiştiren tarlalar olarak tavsif eder.²¹⁶ Çocuk aynı zamanda aileyi birbirine bağla-

²⁰⁹ Buhârî, “Şehâdât”, 3, “Talâk”, 4, “Libâs”, 6, 23, “Edeb”, 68; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 49.

²¹⁰ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 15; Tirmizî, “Nikâh”, 28; Nesâî. “Talâk”, 13, “Zînet”, 25; İbn Mâce, “Nikâh”, 33.

²¹¹ İbn Mâce, “Nikâh”, 33.

²¹² Bk. Saffet Köse, “Hülle”, *DİA*, XVIII, s. 475-477.

²¹³ A'râf (7), 189; Rûm (30), 21.

²¹⁴ Bakara (2), 237.

²¹⁵ Furkân (25), 74.

²¹⁶ Bakara (2), 223; A'râf (7)189; Ra'd (13), 38; Nahl (16), 72.

yan anne-babanın sürekli olarak kendisine,²¹⁷ çocukların da anne-babasına²¹⁸ dua ettiği hatta bunu her namazda tekrarladığı sürekli bir iletişim, eşlerin sevinç ve neşe içinde meleklerin karşıladığı bir seremoniyle cennete girdikleri²¹⁹ bir sürecin ifadesidir. Oysa mut'a evliliği yapanların ortak bir evde yaşadıkları bile oldukça nadir bir durumdur.²²⁰ Çünkü mut'ada süknâ hakkı yoktur. Yani karı-kocanın beraber yaşama zorunluluğu yoktur.²²¹

Mut'anın hadislerce yasaklandığı bilinen bir husustur. Zamanıyla ilgili tartışmalar bulunsa da haram kılındığı kesindir. Hz. Peygamber'in az yukarıda değerlendirilen bazı toplumsal ve bireysel şartları dikkate alarak kısa süreli mut'aya izin verdiği bilinmektedir. İzin dönemlerinin hangi olaylarla ilintili olduğu tartışılrsa da savaş zamanları olduğu konusunda ittifak vardır. Kesin yasağın ise Hayber'in fethi günü geldiği, Mekke'nin fethi veya veda haccı sırasında da duymamış olanlar için tekrarlandığı yönündeki görüşler ağırlık kazanmış gözükmektedir.²²² Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) mut'a yasağının Mekke'nin fethedildiği yıl geldiğini Hayber'in fethinde yasaklandığı görüşünün hatalı olduğunu bunun da Hz. Ali'nin İbn Abbâs'a söylediği sözün yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre evcil eşek eti Hayber'in fethi sırasında yasaklanmıştır. Bu kesindir. Hz. Ali bu hayvanların etinin mübah olduğunu söyleyen İbn Abbâs'ı öncelikle bu hususta bilgilendirmiştir. Mut'a yasağını ise Hayber'in fethi ile bağlantılı olarak söylememiş mutlak olarak ifade etmiştir. Bazı raviler bu noktada hata ederek her iki yasağın da Hayber günü geldiğini zannetmişlerdir.²²³

Bu tartışmalarda üç husus önemlidir. Birincisi mut'a yasağı risaletin son devirlerine denk gelmiştir. Daha önce belli dönemlerde çok kısa izin verilip yasaklanması ve bunun da tekrarlanması ilan edilen yasak hükmünün yaygınlık kazanması önünde en azından bazı şahıslar açısından bir takım zorluklar oluşturmuş, bilgisizliğe sebebiyet vermiştir. Bu sebeple Hz. Ömer kendi döneminde bunu tekrar ilan etmiştir. Bu konu daha önce ele alınmıştı.

İkinci husus mut'anın yasaklandığına dair hadisin ravisi Hz. Ali'dir.²²⁴ Mut'ayı caiz gören İbn Abbâs'ı uyarın da bizzat odur.²²⁵ Bunda Şîa'ya mucize kabilinden bir cevap vardır. Bu konu üzerinde de durulmuştu.

²¹⁷ Bakara (2), 128-129; Âl-i İmrân (3), 38; A'râf (7), 189; İbrahim (14), 40; Furkân (25), 74; Ahkâf (46), 15.

²¹⁸ İsrâ' (17), 24.

²¹⁹ Ra'd (13), 23-24; Yâsîn (36), 56; Mü'min (40), 8; Zuhur (43), 70.

²²⁰ Hâirî, s. 107-108, 119, 149.

²²¹ Âyetullâhiluzmâ Məhəmməd Fəzil Lənkəranî, s. 257.

²²² İmâdî, *Lum'a fî ahvâli'l-mut'a*, s. 240 vd.

²²³ *Zâdü'l-me'âd*, III, 344-345, 459-461; V, 111-112.

²²⁴ Zeyd b. Ali, s. 211, nr. 430, 431, s. 213, nr. 442; Buhârî, "Megâzi", 38, "Zebâih", 28, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 25-30, 32, "Sayd", 22; Tirmizî, "Nikâh", 28, "Et'ime", 6; Nesâî, "Nikâh", 71, "Sayd", 31; İbn Mâce, Tirmizî, "Nikâh", 44, Mâlik, "Nikâh", 41; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 49; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 226.

²²⁵ Buhârî, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 32; Tirmizî, "Nikâh", 28; Nesâî, "Nikâh", 71, "Sayd", 31.

Üçüncü nokta yasağın zamanlamasından daha da önemlisi mut'anın kıyamete kadar kaldırılmış olmasıdır. Hz. Peygamber şöyle buyurur:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ كُنْتُ أُذِنْتُ لَكُمْ فِي الْإِسْتِمْتَاعِ أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهَا إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخْلِ سَبِيلَهَا وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا

*“Ey İnsanlar! Ben kadınlarla mut'a yapmanız konusunda size izin vermiştim. Dikkat edin! Allah onu kıyamete kadar haram kılmıştır. Bu sebeple kimin süresi dolmamış böyle bir evliliği varsa hemen kadına yol versin/bıraksın. Onlara verdiklerinizden de bir şey almayın.”*²²⁶

Bu hadiste dikkat çeken önemli hususlardan birisi şudur. Hz. Peygamber'in izin vermiştim demesi o toplumun bu nikâhı bildiğini ve uygulamalarının bulunduğunu gösterir. Çünkü izin bilinen konuda olur. Üstelik Hz. Peygamber'den bunun dışında şartları ve diğer hükümleriyle ilgili bir açıklama gelmediğine göre geçici evlenme Araplar'da bilinen bir husustur. Bu hadis artık bilinen bu uygulamanın kıyamete kadar yasaklandığını ilan etmektedir.

Buraya kadar nasslar çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır. Mut'anın amaç ve yapı bakımından ele alınması da bir fikir verecektir. Şöyle ki: Mut'anın en temel maksadı cinsel hazdır. Mesela Ca'fer es-Sâdık'tan gelen şu rivayette bu husus aydınlanmaktadır: *“Allah bizim taraftarlarımıza (şî'atünâ) sarhoş edici bütün içecekleri yasaklamış onun yerine geçmek üzere mut'ayı meşru kılmıştır.”*²²⁷ Bununla kastolunan şudur: İçki ile yaşanan mest edici zevk yasaklanınca aynı hazzı tatmak üzere mut'a helal/meşru kılınmıştır. Bu ifadeler açıkça mut'anın amacını ortaya koyarken bu günkü uygulamanın temelinde de aynı zihniyetin bulunduğunu belirtmek gerekir.²²⁸ Oysa az yukarıda sırf cinsel haz ve zevk amacıyla çok evlenip boşanana Allâh'ın lanet ettiğini belirten hadisleri mezhebin muteber kaynaklarından nakletmiştik.

Burada şu hususun da altını çizmek gerekir. Cinsel yararlanma tamamen koca içindir ve onun inisiyatifindedir. Koca dilediği zaman bunu kullanır. Kadın karşı çıkamaz. Eğer kadın, kocasının bu yöndeki talebine olumlu cevap vermez ise ücretinden kesilir. Kadının kocasından böyle bir talep hakkının bulunmadığı baskın görüş olarak ön plana çıksa da böyle bir hakkın varlığı ve dört aydan fazla cevapsız bırakılamayacağı görüşünü savunanlar da çıkmaktadır.²²⁹ Nitekim günümüzde bunu tercih eden âlimler de vardır.²³⁰

²²⁶ İbn Ebî Şeybe, IX, 299; Müslim, “Nikâh”, 21; İbn Mâce, “Nikâh”, 44; Dârimî, “Nikâh”, 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 406; *Sahîhu İbn Hibbân bi-terîbi İbn Balabân*, IX, 455; Ebû Avâne, *el-Müsned*, III, 30; Beyhakî, VII, 330-331.

²²⁷ İbn Bâbeveyh, III, 293; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-mut'a*, s. 9, nr. 8.

²²⁸ Hâirî, s. 88, 91, 93, 99, 100, 107, 108, 119, 149, 158, 180, 196, 198, 207, 208, 227, 231, 238, 241, 255, 259, 262, 264, 276, 278, 281.

²²⁹ S. 88-89, 91.

²³⁰ Âyetullâhiluzmâ Məhəmməd Fəzıl Lənkərâni, s. 257.

Şifî ideolojisi erkeğin cinsel şehvetin boyunduruğu altında bulunduğu ve hayvanî/nefsî güce sahip olduğu temeline oturmakta ve bunun da en pratik ve kolay yolunun mut'a olduğu inancına dayanmaktadır.²³¹ İran'da yapılan bir araştırmada erkeklerin kadınlara göre ezici bir oranda daha fazla mut'a nikâhını tercih etmeleri kadınların ise neredeyse tamamının mut'aya karşı²³² olmalarının temel sebebi de bu olmalıdır. Mesela bir kadın mut'a yapmaktansa kör bir kocamın olmasını tercih ederim²³³ şeklinde duygusunu ifade etmektedir ki bu genel anlamda mut'aya kadın bakışını yansıtan bir husustur. Bu sebeple kadınların daimi evliliği tercih etmeleri bir esas ise de bu mümkün olmadığında hiç değilse uzun süreli mut'ayı (üç-dört aylık gibi) seçmektedirler.²³⁴ Hatta mut'a evliliği yapan kadınlar bunun devamlı olabileceği umidini taşımaktadırlar.²³⁵ Kur'ân-ı Kerîm'in evlenme akdini *mîsâk-ı galîz* olarak tanımlaması da bu hususa güçlü bir işarettir.²³⁶ Mîsâk sıkı sıkıya bağlanmış bağ/taahhüt demektir ve taraflardan birisi tarafından diğerine verilir.²³⁷ Üstelik mîsâk'ta güven unsuru merkezî bir rol oynar.²³⁸ Güven de samimi bir işbirliğinde ortaya çıkar. Mîsâkı veren koca alan ise kadındır. Burada kadının sürekli evliliği tercih edeceğine güçlü bir işaret vardır. Fakat mut'a nikâhında üç veya dört aylık sürenin uzun sayıldığı²³⁹ dikkate alınırsa kadınların nasıl bir hayal kırıklığı içinde olduğunu anlamak zor değildir. Mut'aya mahkûm edilmiş kadınların itiraflarından anlaşıldığı kadarıyla kadınların ailelerinden istedikleri nezaket ve sıcak bir yuva, kocalarından istedikleri de sadakat, nezaket ve ilgidir. Mesela bir kadın kendisine uzatılan mehir çekini yırtıp atarak şunu söylüyor: "Ben bu mehre niçin ihtiyaç duyayım ki! Benim mehirim senin bana olan sevgin, hürmetin, inceliğin ve benimle insanca muameledir."²⁴⁰

Mut'anın kadını mağdur eden bir ölçüde de istismara dayanan erkek merkezli cinsel tatmin aracı olduğunu uygulamadaki aksamalardan da görmek mümkündür. Mesela İran'da mut'a nikâhı yapmış olan bir hanımefendi iki saatlik bir nikâhtan sonra zorunlu olarak iki ay iddet beklemeyi ve bu yüzden cinsel zevkten mahrum kalmayı bir haksızlık olarak görmektedir.²⁴¹ Bu yönde ortaya çıkardığı sorun dolayısıyla iddetin de dikkatli bir şekilde uygulanamadığı²⁴² mut'a sonrası beklenmesi gereken süreye (iddet) riayet edilmediği önemli şikâyet konularından

²³¹ Hâirî, s. 282.

²³² Hâirî, s. 208.

²³³ Hâirî, s. 290.

²³⁴ Hâirî, s. 161, 164, 231.

²³⁵ Hâirî, s. 199.

²³⁶ Nisâ' (4), 21.

²³⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, s. 69, nr. 82.

²³⁸ bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "v.s.k." md.

²³⁹ Hâirî, s. 161.

²⁴⁰ Hâirî, s. 172-173.

²⁴¹ Hâirî, 155-156.

²⁴² Hâirî, s. 237.

birisi olarak öne çıkmaktadır.²⁴³ Mesela hayız görmeyen kadının iddeti 45 gün olarak belirlenmesine rağmen uygulamada bu tür kadınların çocuk doğurma devri geçtiği için istedikleri zaman mut'a yapabildikleri anlaşılmaktadır. İddet beklemek zorunda kalan kadınlar da arzuyla kendilerine gıpta etmektedirler.²⁴⁴

Mut'adaki temel saik tarafların daimi evlilikte olduğu şekliyle ahlâkî, toplumsal/ictimâî, ekonomik herhangi bir sorumluluk yüklenmekten kaçınmadır.²⁴⁵ Bu anlayışın doğal sonucu olarak mut'a, taraflara kişisel, toplumsal ve ahlâkî anlamda önem arzeden hiçbir sorumluluk yüklememekte²⁴⁶ bu sebeple de kadına koca himayesi ve toplumsal saygınlık kazandırmamaktadır.²⁴⁷ Özellikle mut'adan hamile kalan kadınların çocuklarına kürtaj uygulandığı vak'alar olduğu gibi²⁴⁸ doğan çocuklarla babasının hiç ilgilenmediği ve çocuğun özellikle kız ise himayesiz kalması sebebiyle birçok sıkıntı yaşadığını gösteren örnekler vardır.²⁴⁹ Doğan çocukların çoğu zaman mağdur oldukları çok kötü şartlarda yetişerek mut'a nikâhı için uygun adaylar haline geldikleri, böyle bir nikâhın da en olumsuz uygulamasını yaptıkları bilinen hususlardandır.²⁵⁰

Mut'a evliliğinin cinsel haz dışında neredeyse tamamı menfaate dayalı başka amaçla da yapıldığı tespit edilmiştir. Günümüz İran'ın da mut'a evliliğinin sebepleri arasında hacca gitmek için arkadaş edinme,²⁵¹ herhangi bir işinin olması halinde mut'ayı nezretme -özellikle de din adamları ve seyyidlerle mut'a yapmaya kadınlar nezretmektedir-,²⁵² sefer halinde eşten uzak kalma,²⁵³ çocuk sahibi olmak,²⁵⁴ menfaat temini-dokuma fabrikalarında ya da atölyelerinde, pirinç tarlalarında çalıştırmak amacıyla bu işverenlerin iş gücü temini amacıyla evlenmeleri gibi,²⁵⁵ kadın-erkek ihtilâti durumunda mahremiyet oluşturarak rahat hareket imkânı sağlamak,²⁵⁶ kadın açısından himaye²⁵⁷ veya maişet teminidir.²⁵⁸

6- Mut'anın Sifâh/Zinâ-Nikâh İkilemi Etrafındaki Tartışma

Mut'a nikâhının zina ile bağlantılı olarak bir başka tartışma boyutunun bulunduğunu belirtmek gerekir. Mut'anın açıkça zina olduğunu söyleyen

²⁴³ Hâirî, s. 181, 237, 238.

²⁴⁴ Hâirî, s. 166.

²⁴⁵ Hâirî, s. 89, 259.

²⁴⁶ Hâirî, s. 107.

²⁴⁷ Hâirî, s. 279.

²⁴⁸ Hâirî, s. 254.

²⁴⁹ Bk. Hâirî, s. 155 vd.

²⁵⁰ Hâirî, s. 131-133, 169.

²⁵¹ Hâirî, s. 121.

²⁵² Hâirî, s. 121-122.

²⁵³ Hâirî, s. 123-125.

²⁵⁴ Hâirî, s.131-132.

²⁵⁵ Hâirî, s. 133.

²⁵⁶ Hâirî, s. 133-137.

²⁵⁷ Hâirî, s. 254.

²⁵⁸ Hâirî, s. 262.

sahâbilerin ve tâbiilerin bulunması,²⁵⁹ Abdullâh b. Abbâs'a mut'a nikâh mıdır? yoksa sifâh/zina mıdır? şeklindeki soru,²⁶⁰ Hz. Ömer'in mut'a yapanlara zina suçunun müeyyidesini uygulacağını deklare etmesi,²⁶¹ az yukarıda yer verilen Abbâsî halîfesi Me'mûn ile dönemin ileri gelen fakihlerinden Yahya b. Eksem arasında geçen diyalogda aynı hususun dile getirilmesi ilk dönemlerden itibaren böyle bir tartışmanın varlığını göstermektedir. İslam ceza hukuku açısından mut'a ile zinanın aynı kategoride olup olmadığı tartışmaları bir yana zihniyet itibarıyla zinaya eşdeğer kabul edilmesinin Şîa'da büyük bir rahatsızlık yarattığı görülmektedir. Onlar bu iddianın Hz. Peygambere lanet okuma ve onu küfre nispet etme anlamı taşıyacağını düşünürler. Çünkü Kur'an zinayı açık bir şekilde yasaklamıştır. Mut'aya zina demek Hz. Peygamber'in zinayı serbest bıraktığı gibi bir sonuç ortaya çıkarır.²⁶² Ne varki Şîa'nın satır aralarında bu benzerliği kabul ettiği de bir vakiadır. Mesela bir molla mut'anın fuhuşla bir ilişkisinin bulunduğunu itiraf ederken²⁶³ diğeri de daha açık bir ifadeyle şöyle der: "Evet mut'a fuhuşa benziyor. Fakat Allah onu helal kılmıştır. Bundan dolayı da helaldir. Bize düşen Allah'ın helal kıldığı lezzetlerden yararlanmaktır."²⁶⁴

Şîa'nın, mut'anın zina ile ilişkilendirilmesine karşı bir başka tedbiri devreye soktuğu görülmektedir. Mut'a yerine geçici evlenme/nikâh, ücret yerine de mehrin kullanılmasında hassasiyet gösterilmesi toplumsal tepkileri hafifletmek, temize çıkarmak ve mut'anın dini bir yönünün bulunduğu hissini verme amacı taşımakta,²⁶⁵ mut'anın zina ile eşdeğer görülmesi intibanı ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'de evlilik hukukunu ilgilendiren bazı hususlar mut'aya uyarlanmıştır.

Böyle bir tartışmayı sonuçlandırabilmek için mut'anın işlevsellik açısından nikâha mı yoksa zinaya mı daha çok benzediğine bakmak gerekir. Zinada esas amaç şehvetin teskinidir. Bu sebeple de zina sifâh olarak isimlendirilmiştir ki suyu döküp geçmek demektir.²⁶⁶ Nikâhta ise neslin devamını sağlama ve koruma, belli vazifeler örgüsünde hayatı paylaşma, eşlerin birbirlerinin eksikliklerini tamamlayarak kemale ermeleri ve huzurlu bir yuva ortamı içinde hayatlarını sürdürmeleri gibi ulvi bir gaye vardır. Nikâhta şehvet mut'anın aksine sadece bir araçtır.

Mut'anın en pratik yoldan zinayı ve ahlâkî çöküşü önleme²⁶⁷ gibi bir işlevinin bulunduğu ve temel amacının da bu olduğu Şîi çevrelerde savunmanın mer-

²⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, IX, 300, 301, 302.

²⁶⁰ Cessâs, II, 147.

²⁶¹ İbn Ebî Şeybe, IX, 300, 302.

²⁶² A. g. e., s. 98-99.

²⁶³ Hâirî, s. 266.

²⁶⁴ Hâirî, s. 261.

²⁶⁵ Hâirî, s. 291.

²⁶⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, "s.f.h." md.; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, "s.f.h." md.

²⁶⁷ Hâirî, s. 223-234.

kezî noktalarından birisini oluşturur. Bu anlayışa göre mut'a volkana benzeyen şehvî gücün ortaya çıkardığı zaafların şer'î-ahlâkî çerçeve içinde tatminini sağlayan böylece toplumdaki kargaşa ve çürümenin önünü alabilen, toplumsal hayat için en güçlü ve en tehlikeli zehir olan, toplumun safiyetini ve düzenini tahrip eden fısık ve zinayı engelleme hususunda dâimî evliliğin yetersizliğini örten bir araç,²⁶⁸ batının özgür aşk anlayışına karşı güçlü bir tedbirdir.²⁶⁹ Mut'a toplumsal fesadı önlemek, zina, livata ve istimnaya engel olmak ve evlenmeye gücü yetmeyenlerin kötü yollara sapmasına mani olmak için meşru kılınmıştır.²⁷⁰ Mut'a, şer'î ölçüler içinde cinsel isteğin tatmini, onu hâkimiyet altına alma ve toplumsal düzenin istikrarı açısından önemlidir.²⁷¹ Mut'anın özellikle zinanın büyük bir hata ve haram olduğunu bilen dindar çevrelerce tercih edilmesinin sebebinin de bu olduğu ifade edilmektedir.²⁷² Bu sebeple mut'a mü'minin ulaşabileceği en kolay ve pratik helal yol olarak kabul edilmektedir.²⁷³ Bütün bu fonksiyonları itibariyle mut'anın rahmet ve kolaylık dini olan İslam'ın öngördüğü bir çözüm olarak sunulmaktadır.²⁷⁴

Mut'a nikâhı zinayı ve ahlâkî çöküşü önleme fonksiyonuna sahip bir tedbir midir? yoksa zina özelliği arzeden ya da ona dönüşen bir yapıya mı sahiptir? Uygulama örnekleri bu konuda ipucu vermektedir. Çünkü 1979 devriminden sonra İran'da mut'a ile ilgili geniş bir tatbikat alanı oluşmuştur. Hata bazı otellerin bu yönüyle tanındığı bile nakledilmektedir.²⁷⁵ Ancak son derece süiistimale açık olan bu anlayış farklı sorunlar doğurmuştur. Her ne kadar bazı din adamları mut'a yiyecek gibi değil ilaç gibidir, devamlı değil gerektiğinde kullanılır²⁷⁶ dese de bu evlilik türü su gibi her an başvurulmuş bir yol haline almıştır. Zaman içinde mut'a evliliği yapmak isteyenlerin isim ve adres listelerini tespit edip komisyonculuğunu yapan kişi ve kurumlar ortaya çıkmıştır. Aracı kişiler mut'a nikâhı yapan kadının ücretinden (mehir) komisyonunu almaktadır.²⁷⁷

Mut'a nikâhı uygulaması öyle süiistimal edilmiştir ki İran-İrak savaşında şehit olan askerlerin hanımları bile bu noktada kullanılmıştır. Mesela Kâşân'da 1982-83 yıllarında evlendirme dairesi müdürü istifa etmek zorunda kalmıştır. Çünkü bizzat kendisi kurumda çalışan diğer görevlilerden önce ya da kendilerine

²⁶⁸ Hâirî, s. 100.

²⁶⁹ Hâirî, s. 230, 234.

²⁷⁰ Hâirî, s. 241.

²⁷¹ Hâirî, s. 99.

²⁷² Hâirî, s. 246.

²⁷³ Hâirî, s. 252.

²⁷⁴ Hâirî, s. 271. Hz. Peygamber'in evlenmeye güç yetiremeyenlere mut'ayı değil şehveti kıran özelliği sebebiyle orucu tavsiye ettiğine daha önce yer vermiştik.

²⁷⁵ Hâirî, s. 241.

²⁷⁶ Hâirî, s. 224.

²⁷⁷ Hâirî, s. 163-164.

daha uygun adaylara fırsat vermeden şehit olan askerlerin dul eşleriyle mut'a evliliği yapmış ve bu durum açığa çıkınca da istifa etmek zorunda kalmıştır.²⁷⁸

Mut'a yapmak isteyenlerin nasıl eş buldukları konusunda da bu işi yapanlardan bir kadın bazı ip uçları vermektedir. Eğer kadın özellikle ziyaretgâhlarda kendi başına ise ve amaçsız olarak sağa sola bakıyorsa bu kadının mut'aya hazır olduğu anlaşılabilir ve kendisine mut'a teklifi yapılmaktadır. İkinci olarak da parola kadının kiralık ev sormasıdır. Eğer kendisi bakire bir kız ise ailesinin, evli ise kocasının evinde olması gerekir. Kiralık ev sormak mut'aya elverişli anlamına gelmektedir. Bunun yanında komisyon karşılığında bu tür evlilikleri organize etmekle tanınan din adamları, yaşlı kadınlar ya da bu işle özel olarak ilgilenen şahıslar yardımıyla da mut'a yapacak eş bulmak mümkündür. Hatta bu işi organize edenlerden bazılarının mut'a nikâhı esnasında kullandıkları ve mut'a yaptıkları çiftlere tahsis ettikleri özel odaları bile vardır.²⁷⁹

Bütün bu noktalar değerlendirildiğinde iki hususta ikilem ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Ehl-i Sünnet uleması yapı ve işlevsellik açısından mut'ayı zinaya eşdeğer görürken Şîa sevap kazandıran ve rahmete vesile olan bir araç olarak telakki etmektedir. İkincisi de Şîa'nın ikilemi ve çelişkisidir. Mut'ayı zinaya engel bir tedbir olarak değerlendirirlerken hem teorik hem de pratik alanda fuhuş ile örtüşen bir yapı arzedecek görüntü vermektedirler.

Buraya kadar mut'a nikâhı ile ilgili lehte ve aleyhte olan görüşlere ve bunların delillerine yer verilmiştir. Son olarak Necef ilim havzasında yetişmiş Şîi-Ca'ferî geleneğe mensup Musa Musevî'nin konu ile ilgili görüşlerinin özetini sunmak istiyoruz: "Ne yazık ki bazı Şîi âlimler mut'a nikâhını savunma derdine düşmüşler, bu konuda eserler yazmışlardır ki, bununla onlar iftihar edip alınları açık, başları dik durmaktadır. Nezaket ve saygınlığı kaldıran bu bid'atın gerçek yüzünü ortaya koymak pek zahmetli olmayacaktır. Ancak öncelikle delillerinin çürük olduğunu ortaya koymak istiyorum ki Şîa için ciddiyetini ve felaketin büyüklüğünü görsün. Şîa geleneğine ve fakihlerimizin caiz gördüklerine göre mut'a nikâhı bir erkeğin, bir başka adamla evli olmayan sayısız kadınla şahitlere bile gerek kalmaksızın sadece söyleyeceği iki kelime karşılığında istediği süre için cinsel teması helal edinmesidir. Mut'a'nın Halife Ömer zamanında yasaklandığını söylemek Hz. Ali'nin halife olduktan sonra mut'anın uygulanması yönünde bir hüküm koymamasıyla çürümektedir. İmam Ali'nin görüş ve uygulamaları bizim için delildir. Emir ve yasakları rahatça ifade edebileceği hilafeti döneminde böyle bir uygulamaya yol vermemiş olmasını fakihlerimiz neden görmezden geliyorlar? Bu, mut'anın Hz. Peygamber döneminde yasaklandığının açık delilidir. İnsan şerefli bir varlık olarak yaratılmış²⁸⁰ ve Hz. Peygamber de kendi ifadesiyle yüce

²⁷⁸ Hâirî, s. 140.

²⁷⁹ Hâirî, s. 180-181.

²⁸⁰ İsrâ' (17), 70.

ahlakı tamamlamak üzere gönderilmiştir. İnsan onurunu ayaklar altına alan ve hiçbir ahlakî değerle bağdaşmayan bu sebeple de tarihin hiçbir döneminde hükümdarların kendi saraylarında bile uygulamaya cesaret edemedikleri böyle bir anlayışı nasıl savunabiliriz! Kadını zillete düşüren, alınıp satılan bir ticaret metaı haline dönüştüren, bir erkeğin sınırsız miktarda kadını üst üste yığıp kullanmasının dinle bağdaşır tarafı neresidir? Bizim fakihlerimiz sanki mut'ayı erkeklerin fuhuşa düşmemesi için iyilik olmak üzere Allah'ın koyduğu kanun olarak tasavvur etmektedirler. Bununla onlar İslam'ın sadece erkekler için konmuş bir din olmadığı, İslam'ın herkesin dini olduğu gerçeğini unutmuş görünmektedirler. İlahi dinler, erkekler şehvetlerini ve cinsel dürtülerini, kanun ve meşruiyet görüntüsü altında tatmin etsinler diye mi gelmiştir! İslam, insanları her şeyi mübah gören cahiliye anlayışından çıkarıp erdemli bir yaşantıya sevk etmek için gelmiştir. Dörtten fazla evliliği yasaklayan İslam, çok eşliliği de ağır şartlara bağlamış, boşanmayı hoş karşılamamıştır. Evlenme ve boşanma konusunda bu kadar disiplinli olan bir din içerisinde sınırsız serbestlik ifade eden bir uygulamaya nasıl cevaz olabilir! Son söz olarak şunu söylemek mümkündür: Şîa dışındaki diğer mezhepler için ciddiyetini, sosyal ve ahlaki tehlikelerini görerek, mut'aya karşı hak, adalet ve ahlaka yakışan bir tavır sergilemişlerdir. Fakat bizim fakihlerimiz bunu yapmamışlardır. İmam Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen '*Doğruluk onlara (Ehl-i Sünnete) muhalefettir*' şeklindeki yalan ve iftira niteliğindeki bir söze tutunarak lanetli mut'ayı helal görmüşlerdir. Mut'anın lehinde yer alan bütün rivayetler yalan ve uydurmadır. ***Böyle bir nikâha cevaz verenler kendi kızları, kız kardeşleri veya akrabaları için de caiz görürler mi?. Yoksa izin vermek bir yana sözünü duymaları bile onları çılgına mı çeviriyor?. Kendi kızları ve diğer yakınları için mut'aya razı olmayanlar bunu kendi aile ve soylarının şerefine ters gördükleri için yapamamaktadırlar. Hatta bu gün bazı Şîi bölgelerde, konu lehinde bir kelimenin bile konuşulamayacağı yerler vardır. Bir fakihden bu yönde bir izin istense cinayet bile çıkabilir. O zaman hiç kimse kendisi için istemediği bir şeyi diğer kardeşlerine reva görmemelidir.***²⁸¹

SONUÇ

Kur'ân ve Sünnetin evliliğin kalıcılık ve mutluluk esasını üzerine kurulması felsefesine rağmen Şîi-Ca'ferî gelenekte mut'a neredeyse bir iman esasını gibi kabul edilmiş ve büyük teşvik görmüştür. Cinselliğin yapısında bulunan cazibeye dinin motive edici gücü de dâhil edilince mut'a uygulamasının bazı Şîi çevrelerde oldukça rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Özellikle Kur'ân ve Hz. Peygamber mut'aya izin vermesine rağmen Hz. Ömer'in yasakladığı iddiası eklenince Sünnî-

²⁸¹ bk. Mûsâ el-Musevî, *eş-Şî'a ve't-tašhîh: es-Sırâ' beyne's-Şî'a ve't-teşeyyü'*, U.S.A., 1408/1988, s.108-113; bu bölümün tam tercümesi için bk. "Geçici Nikâh/Mut'a..." (çev. Doğan Kaplan), *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, Konya 2003, s. 273-279.

lik ve Ömer karşıtlığı temelinde ideolojik bir zemin de oluşturularak mut'anın kökleşmesi sağlanmıştır.

Mut'anın İslam açısından tecvizi mümkün gözükmemektedir. Bu konuda Şîa'nın ileri sürdüğü delillerin tutarsız olduğu dikkati çekmektedir. Ehl-i Sünnetin bir çok deliline karşı kendi âlimlerinin icmanı ileri sürerek karşılık vermeleri dayanaklarının zayıflığını göstermektedir. Oysa mut'anın caiz olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet ve diğer ulema arasındaki icma daha kuvvetli bir yapı arz etmektedir. Ayrıca muteber kitaplarında mut'a nikâhının caiz olamayacağını gösteren bir çok rivayet mevcuttur. Fakat Kur'ân ve Sünnet'in ruhuna uygun olan bu rivayetleri dikkate almamaktadırlar. Bunlara karşı olan rivayetlerin de aslının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konu bile ayrı bir araştırma mevzuudur.

Mut'anın cevazına en güçlü delil olarak ileri sürülen Nisa suresinin 24. ayeti mehir ahkâmının bir parçasıdır, mut'a ile bir ilgisi yoktur. Âyetin kadınlardan yararlandığınıza karşılık olarak ücretlerini verin şeklinde anlaşılması hatalıdır. Çünkü Kur'ân'a göre mehir yararlanmanın karşılığı değildir (Nisâ', 4/4).

Nikâh akdi neslin varlık ve devamının kendisine bağlı olduğu cinsel ilişkinin meşru biçimi ve kurumsal kimliğidir. Nikâhtaki tabir-i caizse evcilleştirilmiş ve kontrol altına alınmış olan şehvet bu ulvî gaye için sadece araç olma özelliğine sahiptir. Mut'ada ise vahşî şehvetin egemenliği söz konusudur ve sadece onun tatmini ana gayedir. Bu yüzden mut'aya konu olan kadın kiralık konumundadır. Bunun Kur'ân ve sünnetin öngördüğü aile modeline uyan hiçbir tarafı yoktur.

Kur'ânda mut'aya cevaz veren bir ayet olmadığı gibi Arap toplumundaki uygulama da bizzat Rasûl-i ekrem tarafından yasaklanmıştır. Özellikle mut'a yasağının ilan edilmesini bizzat Hz. Ali'den istemesi ya da bu hadisin Hz. Ali kanalıyla gelmesi Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak değerlendirilebilir. Bu hadis Şîa'nın muteber kitaplarında, Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'*unda, Ehl-i Sünnetin muteber hadis mecmualarında yer almıştır. Şîa'nın bu hadisi takıyyeye hamletmesi bir tutarsızlıktır. Abdullah b. Abbas'a mut'anın yasaklanmış olduğunu bildiren de Hz. Ali'dir. Bundan sonra onun görüşünden rücû ettiği nakledilmektedir.

Bazı kıraatlarda Nisâ' 24. ayetinin "*belli bir vakte kadar nikâhlandığınızda*" ilavesiyle okunması *şâzz* kıraatir, *mütevatir* değildir, bağlayıcılığı yoktur.

Mut'ayı Hz. Ömer'in yasakladığı iddiası da doğru değildir. Hz. Ömer'in yaptığı konu etrafında takip edilen süreç itibariyle zihninlerde oluşan karmaşadan dolayı yasağın ulaşmadığı insanlara bunu duyurmaktan ibarettir. Nitekim bu husus Hz. Ömer'in kendi ifadelerinde çok açıktır. Kendisi yasağı hatırlattığında müşaviri ve yardımcısı Hz. Ali'den bir itirazın gelmemesi dahası Hz. Ali'nin hilafeti devrinde yetkiler eline geçtiği halde caiz olduğunu ilan etmemesi kural dışı bir durumun bulunmadığını göstermektedir.

Burada şu hususa işaret etmek isteriz ki mut'anın İran havzasında kabulünün bu ülkenin tarihiyle mesela İslam öncesi kültürüyle bir bağlantısı olabilir mi sorusuna cevap aranması gerekir. Çünkü İran tarihinin önemli dönemlerinden

olan Mazdeklerin kadına bakışıyla mut'a uygulaması arasında bir paralellik var gibi gözükmektedir. Çünkü Mazdeklerde kadın kamu malıdır, ortak maldır.²⁸² Mazdek fesadın sebebi olarak gördüğü mal ve kadını ortak ilan ederek toplumu bu çıkmazdan kurtarabileceğine inanmıştı. Tabii bu daha büyük bir fesada yol açmıştı.²⁸³ Mut'ada da benzer bir anlayış gözükmektedir. Bu tür evlilikte kadının orta malı olması bir yana mut'a, ahlaki çöküşü önlemenin aracı kabul edilirken kendisi bu çöküşün sebebi olmuştur. Şehlâ Hâirî'nin araştırması ortaya koymuştur ki mut'a ikinci derece bir kadın sınıfı ortaya çıkarmıştır.

Bibliyografya

[Kütüb-i tis'a kategorisinde yer alan eserlere dipnotta gösterilirken Concordance'ın esas alınması sebebiyle, sözlük türü eserlerde de madde gösterildiği için bibliyografyada yer verilmemiştir]

Abdullah Kahraman, "Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İHAD*, sy. 10, Konya 2007, s. 153-170.

Ahsâî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhur el-Hecerî (ö. 904/1499 [?]), *'Avâlî'l-le'âlî*, Kum 1405.

Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî (ö.307/919), *et-Tefsîr*, Kum 1407.

Âyetullâhiluzmâ Mähemmâd Fâzil Lankarânî, *Tovzihul-məsail Risalesi: Şeriat Hökmlerinin İzahı* (az. trc. M. Əlizadə), Kum 1385/2006.

Âyetullâhiluzmâ es-Seyyid Yûsuf el-Medenî et-Tebrizî, *Minhâcü'l-ahkâm*, İsmâiliyyân 1419.

Behûtî, Mansûr b. Yûnus (ö.1051/1641), *Şerhu Müntehe'l-irâdât*, Beyrut 1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1414/1994.

Cenedî, Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. Yûsuf (ö. 732/1332), *es-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâ' ve'l-mulûk* (nşr. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin), San'a 1995.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-38.

Cevad Ali (ö.1987), *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, Bağdad 1413/1993.

Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyîni (ö. 316/929), *el-Müsned*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife).

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009'dan sonra), *el-Furûku'l-lugaviyye* (nşr. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd), Beyrut 1426/2005.

Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209), *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbü'rî (405/1014), *el-Müstedrek* (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990.

Halebî, Ebû'l-Ferec Nûruddîn Alî b. Burhâniddîn İbrahim (1044/1635), *es-Sîretü'l-Halebiyye*, Beyrut 1400/1980.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sabit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye).

²⁸² Kenan Has, "Mezdekiyye", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 523.

²⁸³ Bk. Hidayet Işık, "İslam Bilginlerinin Seneviye Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, VI/18, Ankara 2004, s. 168.

- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osman b. Hâzîm el-Hemedânî (ö. 584/1188), *el-İtibâr*, Hims 1386/1966.
- Hibetullâh b. Selâme (ö. 410/1019), *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (nşr. Züheyr eş-Şâviş-Muhammed Ken'ân), Beyrut 1404/1984.
- Hidayet Işık, "İslam Bilginlerinin *Seneviye* Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, VI/18, Ankara 2004, s. 168.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar (ö. 726/1325), *Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk*, Kum 1407.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasen b. Alî el-Mesgarî (ö. 1104/1693), *Vesâilü's-Şî'a*, Kum 1409.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstî'âb* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1412.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkl eş-Şâfiî (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti Dımaşk* (nşr. Muhibbüddîn el-'Umerî), Beyrut 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed (ö.1974), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Beyrut 1420/2000.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ (ö. 381/991), *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, (nşr. M. Ca'fer Şemsüddîn), Beyrut 1411/199.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef* (nşr. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hamid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife).
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr).
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (nşr. Abdülgaffâr el-Bündârî), Beyrut 1406/1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşki el-Hanbelî (ö. 751/1350), *Zâdü'l-me'âd*, Beyrut 1415/1994.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563), *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâir* ile), Beyrut 1405/1985.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyâd 1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *Kitâbü'l-Kabes* (nşr. Muhammed Abdullah Veled Kerîm), Beyrut 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân el-Bagdâdî (ö. 597/1201), *el-Muntazam*, Beyrut 1358.
- İbnü'l-Feres el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Abdirrahîm (ö.597/1201), *Ahkâmu'-Kur'ân* (nşr. Münciye es-Sevâyihi), Beyrut 1427/2006.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, Kahire 1319.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb* (nşr. Abdülkadir-Mahmud el-Arnaût), Dımaşk 1406/1996.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Ma'arrî (ö. 749/1349), *Târîh*, Beyrut 1417/1996.

- İ. Kâfi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 174-180.
- İmâdî, Hâmid b. Alî b. İbrâhîm ed-Dımaşki (ö. 1171/1758), *Lum'a fî ahvâli'l-mut'a* (nşr. Saffet Köse, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003 içinde), 219-260.
- Kenan Has, "Mezdekiyye", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 523-524.
- Kudâ'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî (ö. 454/1062), *Müsnedü's-Şihâb* (nşr. Hamdi es-Selefi), Beyrut 1407/1986.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî (ö. 329/941), *el-Kâfi* (nşr. M. Ca'fer Şemsüddîn), Beyrut 143/1992.
- M. Akif Aydın, "Mehir", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 389-391.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebir* (nşr. Ali M. Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1419/1999.
- Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kermî (ö. 1033/1624), *Kalâidü'l-mercân fî'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-Kur'ân* (nşr. Sami Atâ Hasan), Küveyt 1400/1980.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh el-Bağdâdî (ö.683/1284), *el-İhtiyâr*, Beyrut 1426/2005.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbüri (ö. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl* (nşr. Naim H. Zerzûr), Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye).
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd), Beyrut 1400/1980.
- M. Şemsettin Günaltay (ö.1961), *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (sad. M.Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara 1997.
- Muhaddis en-Nûrî, Mirzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî (ö.1902), *Müstedrekü'l-Vesâil*, Kum 1408.
- Mûsâ el-Musevî, *eş-Şî'a ve't-tashîh: es-Sirâ' beyne's-Şî'a ve't-teşeyyu'*, U.S.A., 1408/1988, s.108-113; trc. "Geçici Nikâh/Mut'a..." (çev. Doğan Kaplan), *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, Konya 2003, s. 273-279.
- Musannifek, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî (ö. 875/1470), *el-Hudûd ve'l-ahkâmü'l-fikhiyye*, Beyrut, 1411/1991.
- Müttakî el-Hindî, Alâüddîn Alî b. 'Abdilmelik (ö.975/1567), *Kenzü'l-'ummâl* (nşr. Bekrî el-Hayyânî-Safvet es-Sekkâ), Beyrut 1401/1981.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî el-Mısırî (ö.338/950), *en-Nâsih ve'l-mensûh* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed), Küveyt 1408/1988.
- Pîrizâde Mehmed Sâhib Efendi (ö.1162/1749), "Risâle 'alâ Bahsin min ebhâsi'l-Lum'a fî milki'l-mut'a" (nşr. Saffet Köse, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.,5, Konya 2005 içinde), s.424-432.
- Saffet Köse, "Hülle", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 475-477.
- _____, "İslam Hüququnun İnkişafında Həzrət Əlinin (ə) Rolü: Bə'zi İctihad və tətbiqatların təhlili", *Həzrət Əlinin (ə) Həyatı və Şəxsiyyətinə Həsər Olunmuş Bənəlxalq Elmi Konfransın Materialları*, Bakı 2001, s. 225-233 (Azerice).
- _____, "Kur'an-ı Kerim Göre Ferde Mes'uliyet Yükleyen ve Bunu Düşüren Faktörler", *Kur'an-ı Kerim'de Mes'uliyet (Sempozyum Bildirileri)*, İstanbul 2006, s.79-151.
- _____, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, İstanbul 1996.
- Sahîhu ibn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1418/1997.
- Sâih Ali Hüseyin, *el-Aslü fî'l-eşyâ'....* Velâkinne'l-müt'ate harâm!., Dâru Kuteybe 1408/1988.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhamed (ö.489/1096), *Tefsîru'l-Kur'ân* (nşr. Yâsir İbrahim-Guneym Abbâs), Riyad 1418/1997.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö.483/1090), *el-Mebsût*, Kahire 1324-31.
- _____, *el-Usûl*, İstanbul 1984.
- Seyyâgî, Şerefüddîn Hüseyin b. Ahmed es-San'ânî (ö.1221/1806), *er-Ravzu'n-nadîr*, Kahire 1347-49/1928-31.
- Suyûtî, Celâlüddîn b. Abdirrahmân (ö.911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Kahire 1378/1959.
- Şehlâ Hâirî, Mut'a: ez-Zevâcü'l-müekkat 'inde's-Şî'a, hâletü Îrân 1978-1982 (trc. Fâdî Hammûd, orijinal ismi: The Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran), Beyrut 1995.
- Şerif el-Murtezâ, Ebü'l-Kâsım Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin (ö.436/1044), *ez-Zerî'a ilâ usûli's-Şerî'a*, Tahran 1374.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022), *Hulâsatü'l-îcâz* (nşr. Ali Ekber Zemânî Nezâd), Kum 1413.
- _____, *el-Mukni'a*, Kum 1413.
- _____, *Risâletü'l-mut'a*, Kum 1413.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö.360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdi es-Selefi), Musul 1404/1983.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn Fazl b. Hasan (ö.548/1153), *Mecma'u'l-beyân*, Tahran 1417/1996.
- Tesûlî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdisselâm (ö.1258/1842), *el-Behce şerhu't-Tuhfe* (nşr. M. Abdülkadir Şahin), Beyrut 1418/1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö.460/1068), *el-Emâli*, Kum 1414.
- _____, *el-İstibsâr* (nşr. M. Ca'fer Şemsüddîn), Beyrut 1414/1994.
- _____, *Kitâbü'l-Hilâf*, Kum 1414.
- _____, *en-Nihâye*, Beyrut 1390/1970.
- _____, *Tehzîbü'l-ahkâm* (nşr. M. Cevâd el-Fakîh-Yûsuf el-Bıkâ'î), Beyrut 1413/1992.
- _____, *'Uddetü'l-usûl* (nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1413/1992.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf*, Kahire 1366/1947.
- Zeyd b. 'Ali (ö.122/740), *el-Mecmû'* (nşr. Abdullah el-İzzî), San'a 1422/2002.

İMÂMİYYE ŞİASİ'NİN KIRAAT ve “AHRUF-İ SEB'A” ANLAYIŞI

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Bilebildiğimiz kadarıyla Sünnî İslam dünyasında İmâmiyye Şîası'nın Kur'an kıraatleriyle ilgili görüşlerine dair etraflı bir çalışma yapılmamıştır. Aslında İmâmiyye Şîası'nın tefsir anlayışı ve/veya Kur'an'ı anlama yöntemi hakkında da kapsayıcı bir çalışma yapılmamıştır. Zira mevcut bilimsel çalışmalar Tûsî, Tabersî, Tabatabâî gibi Şîî müfessirlerden birinin tefsir anlayışıyla sınırlı bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple denebilir ki İslam tefsir geleneğinde Şîilik bakır bir araştırma alanıdır. Temelde bu düşünceden hareketle kaleme alınan bu makalede İmâmiyye Şîası'nın kıraat ve ahruf-i seb'a meselesiyle ilgili görüşleri irdelenecektir. Şîî âlimler her iki konuda da çok kere Sünnî kaynaklardaki bilgi, görüş ve değerlendirmelere atıfta buldukları için makalede Sünnî literatürdeki bilgilere de yer verilecektir. Bunun yanında, makalede görüşlerine atıfta bulunulan Şîî âlimlerin hangi dönemde yaşadıklarına, Şîî gelenekteki Ahbârî ve Usûlî düşünce ekollerinden hangisine mensup olduklarına da işaret edilecek, böylelikle Şîa'nın kıraat ve ahruf-i seb'a meselesinde homojen bir anlayışa sahip olup olmadığı meselesine de açıklık kazandırılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmâmiyye Şîası, kıraat, yedi kıraat (el-kırâ'âtü'-seb'a), yedi harf (el-ahrufu's-seb'a)

THE IMAMI-SHI'ITE CONCEPTION OF THE SET OF READING (QIRÂ'A) AND THE SEVEN LETTERS (AL-AHRUF AS-SAB'A)

Abstract: To my knowledge, no in-depth study of the Imami-Shi'ite view of the variant readings of the Qur'an has been done in the Sunni world. As a matter of fact, no comprehensive study of the Imami-Shi'ite exegetical understanding and/or their method of understanding the Qur'an has been done, either, because the present scholarship on this area is confined to the exegetical method of one of the Shi'ite exegeses like Tusi, Tabarsi, Tabatabai, and the like. Therefore, one can argue that the Shi'ite exegesis remains an untouched field of study within the Islamic exegetical tradition. Therefore, this paper aims at investigating the Imami-Shi'ite views of the seven variants of the Qur'an. Since the Shi'ite scholars most of the times give credit to the information, the opinions, and the critiques existing in the Sunni sources, we would also take into consideration the information in the Sunni literature. In addition, we would point to which age the Shi'ite exegetes lived and which of the *Akhbari* School (traditional and narrational) and the *Usuli* School (intellectual) of exegesis they belonged to, shedding light on the fact that the Shi'ite has no homogenous attitude towards the variants of the Qur'an.

Key Words: The Imami Shi'ite, set of reading (qirâ'a), the seven readings (al-qirâ'ât as-sab'a), the seven letters (al-ahruf as-sab'a).

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak, ozturk65@yahoo.com.

GİRİŞ

Kıraatler oldukça problemlili ve aynı zamanda netameli bir araştırma konusudur. Çünkü bilhassa Kur'an'ın metinleşme tarihi ve "ahruf-i seb'a" (yedi harf) meselesiyle ilgili rivayet malzemesindeki muhteva kıraatlerin Kur'an metninin otantisitesiyle ilgili birtakım sorunlar içeren bir konu olarak değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Kıraat alanında hâlen cevap bekleyen birçok soru, halli gereken birçok sorun bulunması bu alanı Kur'an metninin mevsukiyetiyle ilgili kuşkular uyandırma noktasında oldukça mümbit bir hale getirmektedir. Nitekim bu durum Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignaz Goldziher (1850-1921) ve Arthur Jeffery (1893-1959) gibi müsteşrikler tarafından fark edilmiş ve kıraatlerle ilgili hemen bütün problemler belki de yeni bir Kur'an metni üretmek veya en azından mevcut Kur'an metninin mevsukiyetini haleldar etmek maksadıyla gözler önüne serilmiştir.¹ Buna karşılık özellikle son dönemde birçok Müslüman araştırmacı, "tek harfi bile tağyir ve tebdile maruz kalmaksızın günümüze kadar ulaşan Kur'an" şeklindeki bir mevsukiyet inancına dayanan muhafazakâr bir yaklaşımla kıraat ilmiyle ilgili tüm meseleleri hemen hiçbir sorun içermeyen meseleler şeklinde betimlemeye çalışmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse modern dönemdeki Müslüman araştırmacıların Kur'an ve kıraat tarihi üzerine yazdıkları eserler, adı geçen müsteşriklerce ortaya atılan iddiaları bütün yönleriyle cevaplayacak bir yetkinliği haiz değildir. Bizce bu alandaki eksiklik ve yetersizlik, bir yönüyle Müslümanların yaşayan tarih ekollerine ve farklı tarih yazım geleneklerine sahip olmayışıyla, bir yönüyle de Kur'an metninin mevsukiyetiyle ilgisi bulunan her konuyu paranteze alıp dogmatikleştirme çabasıyla ilgilidir.

Diğer taraftan klasik Sünnî literatürde kıraatlerle ilgili meselelerin ele alınışında genellikle "tevatür", "icma" ve "ittifak" gibi kavramlara vurgu yapılması, buna karşılık "ihtilaf" ve "şâz" gibi kavramların menfi anlamda kullanılması bu alanda bir ortodoksi kurma projesine işaret etmektedir. Nitekim Ebû Bekr İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitabü's-Seb'a* isimli eseri kıraat alanındaki ortodoksi projesinin ilk ve en önemli ayağı gibi gözükmektedir. Bu noktada, söz konusu projenin Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Keşf 'an Vucûhi'l-Kırââti's-Seb'*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 437/1045) *et-Teyisr fi'l-Kırââti's-Seb'*, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *İbrâzü'l-Me'âni min Hırzi'l-Emânî fi Kırââti's-Seb'* gibi eserlerle geliştiği, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* gibi eserleriyle kemale erdiği söylenebilir. Zira bilhassa İbnü'l-Cezerî'nin eserleri, kıraat alanında hemen her şeyin yerli yerinde ve dört dörtlük denebilecek bir mükemmellikte olduğu tezini savunmaya adan-

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı)*, s. 65-106.

miş bir dil ve üsluba sahiptir. Esasen, çağdaş Sünnî araştırmacıların kıraatlerle ilgili eserlerindeki dil ve üslup da büyük ölçüde aynı niteliktedir.² Hâlbuki kıraat ilminde enikonu tartışılması gereken birçok problemlili konunun mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir ve bu konular hâlen araştırmacılarını beklemektedir.

Bu noktada Muhammed Cevâd el-Belâğî (1865-1933), Ebû'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) ve Muhammed Hâdî Ma'rifet gibi çağdaş Şîî âlim ve araştırmacıların kıraatlerle ilgili bazı problemlere oldukça cesur denebilecek bir yaklaşımla parmak bastıkları söylenmelidir. Bunun yanında, adı geçen Şîî âlim ve araştırmacıların İmâmiyye Şîası'nın kıraatler ve ahruf-i seb'a meselesindeki görüşlerini ortaya koyarken büyük ölçüde Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki bilgi malzemesine atıfta buldukları ve ilgili kaynaklardaki görüşlerin tahlilinde polemikçi bir üslup kullandıkları da belirtilmelidir. Bu üslup bir yönüyle Sünnî âlimlerin kıraat konusundaki genel kabullerinin problemlili taraflarına ışık tutmakta, diğer yönüyle de Şîa'nın bu konudaki görüş ve düşüncelerinin deyim yerindeyse bir tez değil anti-tez olduğunu göstermektedir. Aynı keyfiyet bu makalenin iki ana temasından birini oluşturan "ahruf-i seb'a" (yedi harf) meselesinde de teşhis edilmektedir.

Bilindiği gibi "ahruf-i seb'a" kıraat ilmiyle ilgili bir konudur. Problematik yönü ağır basan bu konu Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren hadisle varlık kazanmıştır. Ehl-i Sünnet uleması onlarca sahâbîden farklı varyantlarla nakledilen bu hadisin sübutunda şüphe etmemekle birlikte hadiste geçen "ahruf-i seb'a" tabirinin delaleti hususunda ittifak sağlayamamıştır. Bununla birlikte, ilgili hadisin hemen bütün varyantlarıyla Kur'an kıraatinde kolaylık sağlamaya yönelik bir ruhsata işaret ettiği noktasında konsensüs oluşmuştur.

Hadisin bazı varyantlarından anlaşıldığı kadarıyla yedi harf ruhsatı hicretten sonra Medine döneminde uygulanmıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin özellikle kültür ve lehçe yönünden homojen olmayışından kaynaklanan zorluklar ile tebliğ görevinin salt bir metnin harfi harfine ezberletilip belletilmesinin ötesinde mesajın sahih ve sağlıklı biçimde iletilmesi anlamını taşıdığı dikkate alındığında ilk nesil müslümanlara böyle bir kolaylık tanınmasının son derece doğal ve hatta gerekli olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Aslında "yedi harf" konusunun özü budur. Ne var ki başta "ahruf-i seb'a" (yedi harf) tabirinin delaleti olmak üzere yedi harfin tamamının Hz. Osman tarafından çoğaltılan Mushaf nüshalarında mevcut olup olmadığı ve dolayısıyla bugün okunan meşhur kıraatler arasında yer alıp almadığı gibi diğer bazı meseleler hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bütün bu meseleler Sünnî âlimler tarafından etraflıca ele alınmış ve bilhassa son dönemde ahruf-i seb'a konusuna dair kitap ve makale düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.³ Buna mukabil, söz konusu ça-

² Mesela bkz. İsmail Karaçam, "Kıraatların İntikali", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 287-311.

³ Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul 2005; a. mlf., "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar*, ss. 71-88; Emin Aşıkcutlu, "Kıraat İlminin Te-

lışmalarda Şîa'nın ahurf-i seb'a meselesindeki görüşlerine ya hiç değinilmemiş ya da "Şîa yedi harfle ilgili hadisleri reddetmiştir" şeklinde özetlenebilecek bir genellemeci yaklaşımı işaretleyen kısa bir malumat vermekle yetinilmiştir.⁴

Araştırma-inceleme literatüründeki bu boşluk Şîa'nın kıraat ve ahurf-i seb'a meselesiyle ilgili görüş veya görüşlerinin etraflı biçimde ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Temelde bu mülahazadan hareketle kaleme alınan bu makalede ilkin mümkün merteye kısa ve özlü biçimde Sünnî âlimlerin kıraat ve ahurf-i seb'a meselesiyle ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Gerek muhalif görüşün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı, gerekse iki farklı görüş arasında mukayese imkânı sunacağı düşüncesiyle aktarılacak bu malumatın ardından İmâmiyye Şîası'nın görüşleri zikredilecektir.

I. ŞÎA'NIN KIRAAT ANLAYIŞI

İmâmiyye Şîası Kur'an kıraatleri konusunda Ehl-i Sünnet'ten oldukça farklı bir anlayışa sahiptir. Anlayış farklılığı daha ziyade kıraatlerin ve bilhassa yedi kıraatin mütevatir olup olmadığı meselesinde kendini göstermektedir. Şîî âlimlerin büyük çoğunluğu ahurf-i seb'a konusunda da Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünmektedir. Delilleri ve gerekçeleri sunulduğunda Şîa'nın bütün bu konularda Ehl-i Sünnet'ten niçin farklı bir görüş ve düşünceye sahip olduğu meselesi vuzuha kavuşacaktır.

A. KIRAATLERDE TEVATÜR MESELESİ

Ehl-i Sünnet âlimlerine ait birçok eserde yedi kıraatin ittifakla mütevatir kabul edildiği belirtilir.⁵ Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Medine'de Nâfi' (ö. 169/785), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736), Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî'den (ö. 189/805) nakledilen bu yedi kıraati ona tamamlayan Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/748), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatleri de genellikle mütevatir kabul edilir. Şihâbüddîn el-Bennâ (ö. 1117/1705) on kıraatin mütevatir kabul edilmesini sahih ve tercihe şayan görüş olarak belirtir.⁶ Bu kıraatlerin mütevatir olduğu fikri kimi zaman abartılı biçimde savunulmuş, Endülüslü Ebû Saîd Ferec b. Lüb (ö. 783/1381) gibi bazı âlimler söz konusu kıraatlerin mütevatir olmadığını söyleyenleri kâfirlikle suçlamıştır.⁷

→

mellendirilmesinde Ahurf-i Seb'a Hadisleri (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, ss. 43-106; Osman Kaya, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahurf-u-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 219-244. Osman Kaya'ya ait makaledeki içerik büyük ölçüde Abdurrahman Çetin'in *İslâmî Araştırmalar*'da (cilt: 1, sayı: 3, Ankara 1987, ss. 71-88) yayımlanan makalesinden alıntılanmıştır.

⁴ Mesela bkz. Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, s. 59-61.

⁵ Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât*, s. 94-97; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 173-174.

⁶ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, I. 72.

⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmî'l-Kur'an*, I. 353-354.

Bilindiği gibi kıraatlerde yedili tasnifin sahibi hicrî 4. asrın ilk çeyreğinde vefat eden Ebû Bekr İbn Mücahid'dir. Ne var ki İbn Mücâhid bu tasnifi içeren *Kitabü's-Seb'a* isimli eserinde, "Niçin sekiz veya dokuz değil de yedi?" şeklindeki muhtemel bir soruya cevap teşkil edecek bir izahta bulunmamıştır. Yedili tasnifin Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushafların yedi adet olduğu düşüncesinden ve/veya "ahruf-i seb'a" hadisinden mülhem olduğu gibi ihtimallerden söz edilebilirse de meşhur yedi kıraat imamına ait okuyuşların İbn Mücâhid nezdinde en muteber kıraatler olduğu kesindir. Ne var ki İbn Mücâhid'den önceki dönemlerde kıraatlerin sayısı konusunda bu tür bir tercih ve tahdide gidilmemiş; tam tersine,

Kıraat ilminde imam [otorite] vasfını haiz müellifler konuyla ilgili eserlerinde bu yedi imamdanda daha üst düzeydeki yetmiş küsur kurrânın isimlerini saymışlardır. Hatta kimi âlimler eserlerinde bu yedi kurrâdan bir kısmını hiç zikretmemişlerdir. Mesela Ebû Hâtim [ö. 255/868] ve diğer bazı âlimler, yazdıkları eserlerde Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'in isimlerini zikretmeyip yedi kıraat imamdanda daha üst düzeydeki yirmi beş kıraat imamının isimlerini kaydetmişlerdir. Benzer şekilde Taberî [ö. 310/923] de kıraatlerle ilgili eserinde yirmi beş civarında kıraat imamını zikretmiştir. Ebû Ubeyd [ö. 224/838] ve Ebû İshâk İsmâil b. İshâk [ö. 282/896] da eserlerinde çok sayıda kurrâya yer vermişlerdir.⁸

Hâl böyle iken tarihte ilk defa İbn Mücâhid kıraatlerle ilgili yedili bir tasnif yapmış ve gerçekte "tahdit" anlamına gelen bu tasnif zaman içerisinde bilhassa Endülüslü âlimler sayesinde Sünnî İslam dünyasında yaygınlık kazanıp genel kabul görmüştür. Muhtemelen bu genel kabul çerçevesinde söz konusu yedi kıraatin mütevatir olduğu yönünde ikinci bir genel kabul oluşmuş ve bu genel kabul şu gerekçelere dayandırılmıştır:

Kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun hicrî ilk ve ikinci asırda yaşaması, ashâb ile görüşmesi, Mekke, Medine, Kufe, Basra ve Şam gibi sahabilerin çok olduğu İslam beldelerinde bulunması ve kıraatleri kendilerinden sonra yazılı hale gelinceye kadar hadis ilmindeki tevatür şartına yakın bir biçimde çok sayıda ravi tarafından uygulamalı olarak nakledilmiş olması kıraatlerine olan güveni artırmıştır. Zaten özellikle yedi kıraat imamı dindarlıkları, dinî bilgileri, güçlü hafızaları ve güzel okuyuşları sebebiyle kıraat talebelerinin büyük teveccühüne mazhar olmuştur. Adeta böylece bu imamların kıraatleri üzerinde 'sükûtî tevatür' gerçekleşmiştir.⁹

Bu pasajdaki gerekçelerin en azından bizi ikna etmediğini belirtmeliyiz. Çünkü burada yedi kıraat imamına atfedilen tüm vasıflar Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Taberî (ö. 310/923) gibi büyük âlimlerin eserlerinde zikredilen ve fakat İbn Mücâhid'in yedili tasnifinde kendilerine yer bulamayan diğer kıraat imamları için de pekâlâ söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle, bu yedili tasnifte isimleri geçmeyen kıraat imamları da sözgelimi İbn Âmir, Nâfi' veya Ebû Amr kadar bilgili, güçlü hafızalı ve güzel okuyuşlu olabilir. Ayrıca, İbn Mücâhid'in tasnif liste-

⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 151-152.

⁹ Abdülhamit Birşık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 77-78.

sinde yer almayan kıraat imamaları da tıpkı yedi imam gibi ilk iki asırda yaşamış ve sahabeyle görüşme imkânı bulmuştur.

Yedi kıraatin mütevatir olduğuna ilişkin Sünnî anlayış Şîî âlimler nezdinde kabul görmemiştir. Ancak hemen belirtelim ki bu konuda Sünnî anlayışla örtüşür nitelikte görüşler serdeden bazı Şîî âlimler de vardır. Mesela, İmâmî-Şîî gelenekteki geç dönem ahbârîliğin ılımlı temsilcilerinden biri olan sufi meşrepli müfessir Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) *es-Sâfi* isimli tefsirinin mukaddimesinde yedi kıraatin mütevatir olduğundan söz etmiştir.¹⁰ Safevîlerin hâkimiyet yıllarında Usûlî düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan ve Şehîd-i Sâni diye şöhret bulan Zeynüddîn b. Ali el-Cebeî (ö. 966/1558) ise *el-Mekâsîdü'l-'Aliyye fî Şerhi'l-Elfiyye* isimli eserinde, “Yedi kıraatin tamamı Allah katındandır. Bu kıraatler, ümmete kolaylık olsun diye Cibril tarafından Hz. Peygamber’in kalbine ilkâ edildi” şeklinde bir görüş dile getirmiştir.¹¹ Ancak bu görüş çağdaş Şîî araştırmacı Muhammed Hâdî Ma’rifet tarafından tuhaf olarak nitelendirilmiş ve şâz olarak değerlendirilmiştir.

Hâdî Ma’rifet’e göre Şehîd-i Sâni bu görüşü muhtemelen yetişme dönemindeki bir eserinde dile getirmiş ve ilerleyen zamanlarda yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini benimsemiştir.¹² Nitekim Sünnî kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî de yetişme döneminde yazdığı *Müncidü'l-Mukriîn* isimli eserinde on kıraatin mütevatir olduğu fikrini hararetle savunurken, olgunluk döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'de önceki görüşüyle ilgili bir özeleştiri yapmıştır. Kaldı ki Şehîd-i Sâni adı geçen eserinde “yedi kıraat mütevatirdir” sözünün “Bu kıraatler bütün unsurlarıyla mütevatirdir” anlamına gelmediğini, çünkü yedi kıraat kapsamındaki bazı okuyuşların şâz niteliğinde olduğunu söylemekle bir anlamda çelişkiye düşmüştür.¹³

Özetle, talebelik çağında Sünnî âlimlerden ders aldığı bilinen Şehîd-i Sâni'nin görüşü Şîa nezdinde makbul bir görüş değildir. Şîî ulema geçmişten bugüne değin, İmâm Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) isnat edilen, “Kur'an tek olup tek gerçek mabudun (Allah) katından nazil oldu. İhtilaf[lar] raviler yüzünden ortaya çıktı”¹⁴ sözünü kıraatler konusunda temel ölçüt kabul etmiş, dolayısıyla Ehl-i Sünnet'teki yedi mütevatir kıraat anlayışını reddetmiştir. Son dönemde

¹⁰ Bkz. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53.

¹¹ Bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, II. 58.

¹² Hâdî Ma'rifet'in burada sözünü ettiği ihtimal zayıf gözükmemektedir. Zira Şehîd-i Sâni eğitim-öğretim hayatında Dimaşk ve Mısır gibi ilim merkezlerinde Sünnî âlimlerden ders almış, hatta 951/1544 yılında Bekâ vadisindeki Sünnî Nûriye medresesine müderris olarak atanmış ve burada Sünnî fıkıh ekolleri üzerine ders okutmuştur. Diğer taraftan talebelik çağında Sünnî âlimlerden dersler alması, özellikle dirâyetü'l-hadis alanındaki görüşlerine yansımıştır. Şehîd-i Sâni hakkında geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 120-124.

¹³ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 59. Feyz-i Kâşânî de yedi kıraatin mütevatir olduğuna ilişkin görüşlerini serdederken benzer bir çelişkiye düşmüştür. Bu çelişkinin keyfiyeti için bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 165.

¹⁴ Bkz. Küleynî, *el-Kâfi*, I. 630; Seyyid Murtaşâ el-Askerî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve Rivâyâtü'l-Medreseteyn*, Beyrut 1996, s. 258.

özellikle İran dışındaki Şiîler tarafından en büyük taklid mercii kabul edilen Aye-tullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî'ye (1899-1992) göre mütevatir oluş keyfiyeti salt Kur'an'a aittir. Dolayısıyla Kur'an'ın mütevatir olmasıyla kıraatlerin mütevatir olması arasında hiçbir mülazemet yoktur. Başka bir deyişle, Kur'an'ın mütevatir olması kıraatlerin mütevatir olmasını gerektirmez.¹⁵ Zira nasıl ki meşhur Arap şairi Mütenebbî'nin (ö. 354/965) bir şiirindeki bazı kelimeleri ravilerin farklı şekilde aktarmaları o şiirin Mütenebbî'ye aidiyetine ilişkin tevatür vasfını olumsuz yönde etkilemiyorsa, keza nasıl ki Hz. Peygamber'in hicretiyle ilgili rivayetlerde ravilerin farklı detaylardan söz etmeleri bu hadisenin mütevatir oluşuna halel getirmiyorsa, Kur'an metnindeki bir kelimenin [telaffuz] şeklindeki farklılık da o kelimenin aslı yapısına ilişkin ittifakı nefyetmez. Gerçekte kârifler vasıtasıyla bize intikal eden şey, onların okuyuş hususiyetleridir. Kur'an'ın asıl metnine gelince, bu metin bize kuşaktan kuşağa hem ezber hem de yazı vasıtasıyla tevatüren intikal etmiştir. Bu süreçte kâriflerin hiçbir dahli yoktur. Dolayısıyla yedi veya on kıraat imamının geçmiş zamanlarda hiç yaşamadıklarını kabul etsek dahi Kur'an metninin mütevatir oluşu yine sabit ve müsellemler bir gerçektir.¹⁶

Kur'an'ın mütevatir oluş keyfiyetine gelince, bundan maksat şudur: Onca farklı eğilime sahip olmalarına rağmen Müslümanlar sahabenin tanıklık ettiği ilk dönemden itibaren günümüze kadar tüm harfleri, kelimeleri, cümleleri, tertibi ve kıraati itibarıyla Kur'an metni üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu metni Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekliyle nesilden nesile büyük bir titizlikle intikal ettirmişlerdir. Bugün okuduğumuz Kur'an metni ilk nesil Müslümanlarca okunan metnin aynısıdır. Daha açıkçası, bugün iki kapak arasında elimizde bulunan Kur'an metni selefin Hz. Peygamber'den şifahen duyup öğrendikleri metnin aynısıdır. Bu metinde en ufak bir tahrif ve tebdil söz konusu değildir.¹⁷ Belâğî'nin ifadesiyle, Kur'an tüm Müslümanlar arasında nesilden nesile tevatüren nakledildiği için hattı ve kıraati hep aynı minval üzere devam etmiş, dolayısıyla gerek meşhur yedi kıraat gerekse diğer kıraatler bağlamında kimileri tarafından rivayet edilen muhtelif okuyuşlar Kur'an metnindeki kelimelerin asıl/orijinal formları üzerinde hiçbir tesir icra etmemiştir.¹⁸

Şiî âlimler yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini başka birtakım gerekçelerle de temellendirmişlerdir. Bu gerekçeler özetle şöyle sıralanabilir: (1) Yedi kıraatin mütevatir olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Dolayısıyla bunun aksini ispat etme çabası nafîle bir uğraş olmaya mahkûmdur. (2) Kıraatlerdeki ihtilaflar birtakım öznel faktörlere (avâmil-i zâtîyye) bağlıdır ve bu faktörler kârifler arasındaki ihtilafların da başlıca sebebidir. (3) Kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e dayan-

¹⁵ Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, s. 124-125.

¹⁶ Hûî, *el-Beyân*, s. 156-157.

¹⁷ Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 135.

¹⁸ Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'an*, I. 73.

dırdıkları senetler haber-i vâhid niteliğindedir. Literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevatir tanımına göre bu senetlerden hiçbiri tevatür yoluyla nakil hususiyetine sahip değildir. Mütevatir olmak şöyle dursun, uydurma oldukları izlenimi veren bu senetlerin çoğuyla ilgili birtakım kuşkular söz konusudur. Muhtemelen bu senetler tebcil gayesiyle sonradan uydurulmuştur, dolayısıyla hemen hiçbirinin aslı yoktur. (4) Ümmetin birçok yetkin âlimi meşhur kıraat imamlarına ait pek çok okuyuşu tasvip etmemiştir. Bu durum, kıraatlerin söz konusu âlimler nezdinde mütevatir addedilmediğini gösterir. (5) Yedi kıraatin yanında birçok şâz kıraatin mevcut olması, bu yedi kıraatin her birinin tek başına (ferden ferdâ) mütevatir olmadığını gösterir. (6) Kıraat imamlarının kimi zaman subjektif ve spekülâtif argümanlara dayanmaları, onların okuyuş tercihlerinin içtihat ürünü olduğunu gösterir. (7) Kıraatler arasında birtakım tezatlar bulunması, bunların Hz. Peygamber'den tevatüren nakledildiği iddiasını nefyeder. Çünkü vahiy metni tezat ve çelişkiye açık değildir. (8) Bütün Müslümanlarca kabul ve itiraf edilen Kur'an'ın mütevatir oluş gerçeği ile kıraatlerin tevatürü meselesi arasında ilişki yoktur. (9) Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren rivayet ile yedi kıraat imamının okuyuşları arasında da bir ilişki yoktur.¹⁹

Genelde kıraatlerin, özelde yedi kıraatin mütevatir olmadığına dair bu gerekçeler arasında Şîî âlimlerin daha ziyade kıraatlerdeki isnatların haber-i vâhid niteliğinde olmasına vurgu yaptıkları dikkati çeker. Bu noktada "mütevatir" teriminin şekli esas alınarak yapılan ve literatürde yaygınlık kazanmış olan, "bütün tabakaları itibariyle, yalan üzerinde anlaşmaları aklen ve âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haber" tanımını çıkış noktası kabul eden Şîî âlimler bu tanım çerçevesinde kıraatlerin hiçbirinin mütevatir vasfı taşımadığını, bilakis hepsinin haber-i vâhid niteliğinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁰

Hâdî Ma'rîfet'e göre yedi kıraati muttasıl senetlerle Hz. Peygamber'e ulaştırma teşebbüsü aslında tebcil (yüceltme) gayesine matuf bir tekellüftür, dolayısıyla mevcut senetler aslında düzmecedir. Nitekim biraz tahkik ve tahlil edildiğinde bu senetlerin son derece problemlili olduğu görülür. Örneğin, yaşadığı dönem itibariyle sahabeye en yakın kıraat imamı İbn Âmir (ö. 118/736)'dir. Ancak İbn Âmir'in bile muttasıl olarak sahabeye ulaşan bir senedi yoktur. İbnü'l-Cezerî, İbn Âmir'in senediyle ilgili dokuz varyanttan söz etmiş ve kendisi, "Hz. Peygamber-Osman b. Affân-Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî-İbn Âmir" şeklindeki senet zincirinin tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Ne var ki bu senette adı geçen Muğîre'nin kimlik ve kişiliği meçhuldür. Mütevatir kabul edilen bir kıraatin sene-

¹⁹ Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 83-84. Ayrıca bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 149-150.

²⁰ Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 73-74; Hûî, *el-Beyân*, s. 123-124; Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 62-63; Askerî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm*, s. 248. Şîî hadis usûlünde mütevatir ve haber-i vâhid terimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), s. 127-128.

dinde meçhul bir kişinin bulunması ya da İbn Âmir kıraatinin kimlik ve kişiliği meçhul bir hocaya dayanması son derece gariptir.²¹

Bu değerlendirme dikkate değer niteliktedir. Çünkü isnat zincirinde İbn Âmir'in asıl hocası olarak gözüken Muğîre b. Şihâb el-Mahzûmî hakkında Zehebî'nin (ö. 748/1347), "Sanırım, Muâviye'nin hilafet yıllarında Şam'da Kur'an ve kıraat dersleri veren bir kişiydi"²² ifadesinin dışında hiçbir bilgi yoktur. Öte yandan, Taberî (ö. 310/923) İbn Âmir'in kıraatini eleştirmiş, gerekçe olarak da kıraati Hz. Osman'dan alan veya aldığını ileri süren hiç kimse bulunmadığını, ayrıca İbn Âmir'in kıraati Muğîre b. Ebû Şihâb'tan aldığı iddiasının meçhul bir kişi olan Irak b. Hâlid'e dayandığını söylemiştir.²³

Muhtemelen Taberî'nin bu eleştirilerinden hareketle Hâdî Ma'rifet, İbn Âmir kıraatinin senediyle ilgili olarak birkaç ilginç soru sorar. Evvela der, Hâdî Ma'rifet, Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî'nin kıraati Osman b. Affân'dan öğrendiğine dair bilginin kaynağı nedir? İkinci olarak, bu fabrikasyon (uydurma) öğrenci hangi senetle tesbit edilmiştir? Öte yandan Osman b. Affân insanlara ne zaman kıraat dersleri vermiştir; sıkıntılarla dolu hilafeti sırasında mı yoksa daha önce mi? Ayrıca, Osman b. Affân ne zaman ve kim tarafından kıraat hocası olarak tavsif edilmiştir?²⁴

Hâdî Ma'rifet, "Kıraat hocalığı Osman b. Affân'ın ne haddine!" anlamı taşıyan ve aynı zamanda Şîa'nın iflah olmaz Hz. Osman düşmanlığını yansıtan bu tarzli sorularının ardından bir kıraatin senedinde kârî ile sahabe arasında ittisal bulunabileceğini, ancak bu ittisalın tevatür düzeyinde değil haber-i vâhid niteliğinde olabileceğini söyler. İşte der, Hâdî Ma'rifet, sahabeye en yakın ikinci kıraat imamı İbn Kesîr... Bu zatın kıraat senedinde Abdullah b. Sâib, Mücâhid ve İbn Abbas'ın mevlâsı Dirbâs olmak üzere sadece üç kişinin ismi geçer. Âsım b. Behdele'nin senedi de benzer niteliktedir. Çünkü onun senedinde de sadece Ebû Abdîrrahman es-Sülemî ve Zir b. Hubeys'in adı geçer.²⁵

Şîf âlimler yedi kıraatin mütevatir olmadığı hususunda bu kıraatlerin senetlerindeki bazı ravilerin cerh edilmiş olmasını da güçlü bir delil sayarlar. Ebû'l-Kâsım el-Hûî, "Kıraatlerin mütevatir olmadığını ispatlamanın en güzel yolu, kârîler [kıraat imamları] ile bunların ravilerinin tariklerini bilmekten geçer."²⁶ dedikten sonra Zehebî (ö. 748/1347), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi Sünnî âlimlerin cerh-tadil ve tabakât kitaplarına atfen yedi kıraat

²¹ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 62.

²² Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, I. 136.

²³ Taberî'nin "meçhul" değerlendirmesine mukabil Zehebî söz konusu kişi için "meşhur" nitelemesinde bulunmuştur. Bkz. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, I. 192-195. Irak b. Hâlid hakkında ayrıca bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XV. 143-153.

²⁴ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 63.

²⁵ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 63.

²⁶ Hûî, *el-Beyân*, s. 124.

imamı ile ravileri hakkında -kasıtlı olarak- sırf cerh içerikli bazı bilgiler aktarır. Bu bilgilere göre İbn Âmir'in iki ravisinden biri olan Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859[?]) kararsızlık ve tutarsızlık gibi kişilik özelliklerine sahip olmasının yanında aslı bulunmayan dört yüz hadis naklettiği, hadis rivayetinden ücret istediği ve hatta hadis metinlerinin sık veya seyrek yazılışına göre fiyat değiştirdiği ileri sürülen bir kişidir.²⁷ İbn Kesîr'in (ö. 120/738) iki ravisinden biri olan Bezzî (ö. 250/864) ise "münkerü'l-hadis" ve "zaîfü'l-hadis" gibi tabirlerle cerh edilen bir kimsedir. Benzer şekilde Âsım b. Behdele (ö. 127/745) hadis konusunda çok hata yapan ve ezber kabiliyeti iyi olmayan biridir.²⁸ Âsım'ın meşhur iki ravisinden biri olan Ebû Ömer Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ise kıraat konusunda güvenilir kabul edilmesine karşın, hadis ve rivayet hususunda Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) İbnü'l-Medîni (ö. 234/849), Buhârî (ö. 256/875), Müslim (ö. 261/875), Nesâî (ö. 303/915) , Dârekutnî (ö. 385/995) gibi birçok ünlü muhaddisin yanı sıra İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi diğer bazı münekkit âlimlere göre metruk, zayıf, yalancı, hadis uyduran, senetleri alt üst edip mürsel rivayetleri merfuya dönüştüren bir kişidir.²⁹

Şîa'ya göre yedi kıraatin mütevatir olmadığını gösteren en güçlü delillerden birisi de bazı selef âlimlerinin bu kıraatlerdeki birçok okuyuş şeklini reddetmiş olmasıdır. Mesela Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) kıraatindeki birçok hususu eleştirmiş ve bu kıraatin okunmasını kerih görmüş, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), "Hamza'nın kıraatiyle okuyan imamın arkasında namaz kılmayın" demiş, Âsım'ın meşhur iki ravisinden biri olan Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809) bu kıraati "bidat" olarak nitelendirmiş, hadis hafızı Ebû Saîd Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/814) ise Hamza'nın kıraatiyle namaz kıldıran bir imama uyduğunda namazı tekrar kıldığını söylemiştir.³⁰ Tam bu noktada Hâdî Ma'rifet dikkat çekici bir hususa işaret etmiştir:

Bir Müslüman Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla gelen bir kıraatin yanlış olduğunu söyleme ve/veya reddetme cüreti gösterebilir mi?! Müslüman bir kimsenin böyle bir cürette bulunması düşünülemeyeceğine göre bütün bu bilgiler bize şunu göstermektedir: Hamza'nın kıraatini kerih görüp reddeden âlimler gerçekte Hz. Peygamber'e aidiyeti tevatür yoluyla sübut bulmuş bir kıraati değil kıraat âlimlerine ait bir okuyuş keyfiyetini reddetmişlerdir.³¹

Hâdî Marifet'e göre işin gerçeği böyle olduğu içindir ki İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinde, aralarında Hamza ve Nâfi' gibi isimlerin de yer aldığı meşhur kıraat âlimlerinin yanlışlarıyla ilgili olarak, "Bu

²⁷ Bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI. 51-54.

²⁸ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, II. 358; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V. 38-40.

²⁹ Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII. 10-16; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II. 400-402.

³⁰ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I. 605-606; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII. 314-323; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III. 27-28. Hûî'nin diğer kıraat imamları ve ravileri hakkında aktardığı bilgiler için bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 125-146. Hûî kendi görüşünü temellendirmek için adı geçen kıraat imamlarıyla ilgili bilgilerin sadece cerhle ilgili kısımlarını aktarmış, dolayısıyla tadille ilgili bilgileri kasıtlı olarak atmıştır.

³¹ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 65.

tabakadaki kârîler arasında kıraatinde hata ve yanılığa düşmeyen kimse yok denecek kadar azdır" şeklinde bir ifade kullanmıştır.³² Benzer şekilde Ebû Şâme de (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-Vecîz* isimli eserinde dilciler ve diğer bazı âlimlerin meşhur kıraat imamlarına ait birçok okuyuşu reddettiklerini belirtmiştir.³³

Şîî âlimlere göre "yedi kıraat mütevatirdir" iddiasını en azından tartışmalı hale getiren bir diğer delil, bu kıraatlerde şâz kapsamında değerlendirilebilecek türden birçok okuyuşun bulunmasıdır. Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in 26.Şuarâ 176. ayetteki *el-eyke* kelimesini *leyke* diye okumaları, Ebû Amr'in 2.Bakara 54. ayetteki *bâri'iküm* kelimesini *bâri'küm* diye okuması, İbn Kesîr'in 31.Lokmân 13. ayetteki *yâ büneyye* ibaresini *yâ büney* diye okuması, İbn Âmir'in birçok ayette geçen *kün feyekünü* ibaresini *kün feyeküne* şeklinde okuması, yine onun 6.En'âm 137. ayetteki *ve-kezâlike zeyyene li-kesîrin mine'l-müşrikîne katle evlâdihim şürekâuhüm* ibaresini muzaf ve muzafun ileyhın arasını ayırarak *ve-kezâlike züyyine li-kesîrin mine'l-müşrikîne katlü evlâdehüm şürekâihim* şeklinde okuması bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.³⁴

Kıraatlerin tercih ve tevcihinde subjektif deliller, temellendirmeler ve ictihatların belirleyici rol oynamış olması, yedi kıraatin mütevatir olmadığını gösteren bir başka delildir. Son olarak, yedi kıraatte birtakım tezatlar bulunduğu ve bu keyfiyetin söz konusu kıraatlerin mütevatir olduğu iddiasını bir kez daha çürüttüğü belirtilmelidir.³⁵

Gelinen bu noktada bazı Sünnî âlimlerin kıraatlerde tevatür meselesinde Şîa'nın karşıt görüşüne kısmen de olsa haklılık kazandıracak nitelikte görüşler zikrettiklerini de belirtmek gerekir. Mesela İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248) med, imâle ve hemzenin tahfifi gibi bazı eda keyfiyetleri açısından kıraatlerin mütevatir olmadığını ileri sürerken, Zerkeşî (ö. 794/1391) Kur'an ile kıraatin iki ayrı gerçeklik olduğunun bilinmesi gerektiğine dikkat çekmiş, ayrıca yedi kıraatin Hz. Peygamber'den naklinde değil ancak imamlardan naklinde mütevatir olduğunu, çünkü kıraat imamlarına ait isnatların haber-i vâhid niteliğinde olması hasebiyle tevatür vasfı taşımadığını belirtmiştir.³⁶ İbnü'l-Cezerî ise *en-Neşr* isimli eserinde, yedi kıraat hakkında "mütevatir" yerine "sahih" terimini kullanmayı tercih etmiştir.³⁷ Diğer taraftan, kıraat konusunda yetkin bir müfessir olan Taberî kimi zaman yedi kıraat imamının bazı okuyuşlarını tercihe şayan bulmamıştır. Mesela, 2.Bakara 97. ayette geçen *Cibrîl* kelimesinin İbn Kesîr tarafından *Cebrîl* şeklinde okunmasını Arapçaya uygunluk açısından değerlendirmiş ve bunun makbul bir kıraat olmadığını belirtmiş; ayrıca kimi zaman Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlere

³² Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 61.

³³ Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 174.

³⁴ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 70-71.

³⁵ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 71-76.

³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, I. 318-319.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 13-15.

ait mushaflardaki yazım şekillerini, Hz. Osman mushaflarındaki imlaya aykırı olmasına rağmen kıraatte tercih ölçütü olarak değerlendirmiştir. Bütün bunların yanında Taberî bazı meşhur kıraat imamlarının kıraatlerini şâz olarak nitelendirmiş, kimi zaman da kıraat imamlarından hiçbirinin iltifat etmediği bir sahâbî okuyuşunu tercih etmiştir.³⁸

Sonuç olarak, Şîa'nın "kıraatler mütevatir değildir" görüşü bilhassa isnatla ilgili tenkit ve tespitler açısından dikkate değer gözükmektedir. Zira mütevatir teriminin literatürdeki yaygın ve yerleşik tanımı esas alındığında yedi kıraatin naklinde tevatür keyfiyetinden söz etmek salt iddia haline gelmekte, dolayısıyla bu iddianın bir şekilde mesnetli ve müdellel kılınması gerekmektedir. Bunun içindir ki bazı çağdaş Sünnî araştırmacılar kıraatlerde tevatür keyfiyetinin mütevatir teriminden ne anlaşıldığına bağlı olduğunu söylemek suretiyle Ehl-i Sünnet'in tevatür iddiasını temellendirmeye çalışmışlardır. Buna göre, "kıraatlerin mütevatir olması ya da olmaması konusunda verilecek hüküm tevatür tanımıyla doğrudan ilgilidir. Eğer tevatür, hadiste olduğu gibi yalan üzerine ittifakları aklen mümkün olmayan bir topluluğun yine böylesi bir topluluktan aldıkları bir haberi başka bir topluluğa nakletmeleri ise bu özellikle yedi veya on kıraat imamının Hz. Peygamber'e kadar varan yazılı isnatlarının rical adedinin bu sayıya ulaşmadığını gösterir. Çünkü bunların neredeyse tamamına yakını tevatür derecesine ulaşmayan âhâd haberler kategorisi içindedir. Bu manada -bazı istisnalar dışında- İslam dininde Kur'an'dan başka bir bilginin tevatürünü iddia etmek fevkalade zordur. Ancak mütevatirin 'kendisiyle mutlak manada amelin vacip olduğu ricali araştırılmayan haber' şeklindeki tanımı dikkate alınırca mütevatirde senet aranmayacağı, arandığı takdirde her haberin âhâd seviyesine düşebileceği de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır."³⁹

Bu izahattan da anlaşıldığı üzere yedi kıraatin tevatürüne ilişkin görüşü mütevatir teriminin literatürdeki yaygın tanımıyla temellendirmek mümkün değildir. Şîa bu yaygın ve yerleşik tanımı esas aldığı için, haklı olarak yedi kıraatin mütevatir olmadığını söylemiştir. Buna karşılık mütevatirde rical sayısının ön plana çıktığı şekli tanım yerine epistemolojik değer esas kabul edildiği tanımdan hareketle yedi kıraatin mütevatir olduğunu ispata çalışan Sünnî yaklaşım tartışmaya açık gözükmemektedir. Çünkü Sünnî âlimler, bir sonraki başlık altında da gösterileceği gibi, bir kıraatin en temel sıhhat şartını "muttasıl şekilde Hz. Peygamber'e kadar ulaşan senet" olarak belirlemiş ve özellikle dilcilerin kıraatlerle ilgili eleştirel mülahazalarını geçersiz kılmak maksadıyla sağlam bir senedin mevcut olması hâlinde diğer iki şartın pek ehemmiyet arz etmediğini belirtmişlerdir. Şu halde, bir kıraatin sıhhatini tayin ve tespitinde senedi aslî ölçüt addetmek, buna

³⁸ Bkz. Halis Albayrak, "Taberî ve Kıraat", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 367-384.

³⁹ Birşık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 76.

mukabil yedi kıraatin tevatür iddiasını temellendirirken senet ve ricalin araştırılmasına gerek olmadığından söz etmek tutarsızlık gibi gözükmemektedir.

B. KIRAATTE SİHHAT ŞARTLARI

Sünnî literatürdeki bilgilere göre bir kıraatin sahih vasfını haiz olması için; (1) Hz. Peygamber'den sağlam ve muttasıl bir senetle nakledilmesi, (2) Bir yönüyle de (vecih) olsa Arap diliyle örtüşmesi; (3) Takdiren de olsa Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların resm-i hattına (yazı iskeleti) uyması gerekir.⁴⁰ Bu üç şarttan birini taşımayan kıraatler ister yedi kıraat imamından ister bilgi yönünden onlardan daha üst düzeydeki imamlardan nakledilmiş olsun, zayıf, şâz veya bâtıl (asılsız) diye kategorize edilir. Arap diline uygunluk şartında sözü edilen "vecih" in fasih veya daha fasih olması, üzerinde ittifak veya ihtilaf edilen bir kurala dayanıp dayanmaması kıraatin sıhhatini tayinde önem arz etmez. Çünkü hâkim anlayışa göre asıl önemli olan, kıraatin yaygın olması ve sahih bir senede dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle, kıraat muttasıl ve sahih senetle sübut bulunduğu diğer iki şarta gerek yoktur. Yani muttasıl senetle Hz. Peygamber'e ulaşan bir kıraatin Arap diline ve/veya Hz. Osman'ın çoğalttırdığı mushafların yazı iskeletine uygun olup olmaması önemli değildir. Zira kıraatte asıl sıhhat şartı, Ca'berî'nin (ö. 732/1331) ifadesiyle, sahih nakilden ibarettir.⁴¹ O halde, bir kıraatin sahih olabilmesinin yegâne şartı, adalet ve zabt yönünden güvenilir kabul edilen kimselerden oluşan bir nakil zinciriyle kesintisiz biçimde Hz. Peygamber'e ulaşan bir senet⁴² olduğuna göre, kimi âlimlerce kıraatin sıhhatinde temel şart olarak öne sürülen Arap diline uygunluk şartı gerçekte adı var kendi yok hükümündedir.⁴³

Bu açıdan bakıldığında kıraatin sıhhat şartlarına ilişkin hâkim Sünnî görüşün problemliliği olduğu söylenebilir. Nitekim bazı Şîî araştırmacıların kanaati de bu yöndedir. Mesela Hâdî Ma'rîfet'e göre kıraatte sıhhat şartları gerçekte işlevsizdir. Daha açıkçası, bu şartların muhtevası yedi veya on kıraatin mütevatir ve/veya sahih olduğu ön kabulünü tahkim edecek biçimde düzenlenmiş, dolayısıyla söz konusu kıraatler bir bakıma metbû, sıhhat şartları tâbî kabul edilmiştir. Sonuçta bu ön kabulden dolayı yedi veya on kıraatten hiçbiri mezkûr sıhhat şartları çerçevesinde tartışılmamış, tartışılmamıştır.⁴⁴ Hâlbuki sıhhat şartlarına uygunluk açısından tartışıldığında meşhur kıraatlerden hemen hiçbirinin sahih vasfını taşımadıkları görülür. Mesela, muttasıl senet şartından söz etmek ham hayale yatırım yapmak gibi bir şeydir. Çünkü her şeyden önce tarihte birçok kurrâ ve kıraat mevcuttur; ayrıca her kârînin kendine özgü bir okuyuş tarzı ve üslubu vardır. Şu

⁴⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 18.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 10-13.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 9-10.

⁴³ Mustafa Öztürk, *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*, s. 30.

⁴⁴ Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 127.

halde, onca farklı kurrânın onca farklı okuyuş tarzını muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e dayandırmak mümkün müdür? Keza yedi veya on kıraat imamının birçok yetkin âlim tarafından şâz olarak değerlendirilip reddedilen onca okuyuşunu Hz. Peygamber'e nisbet etmek mümkün müdür? Yok eğer bu okuyuşlar gerçekten sağlam bir senetle Hz. Peygamber'den gelmişse o halde niçin şâz kapsamında değerlendirilip reddedilmiştir?!⁴⁵

Şîa'nın sahih kıraat anlayışına gelince, "Kur'an'ı kıraatlerden ayrı bir gerçek, bağımsız bir entite olarak görmemiz hasebiyle sahih kıraati tercih meselesi bizce halledilmiştir." diyen Hâdî Ma'rifet'e göre sahih kıraat, ilk dönemden günümüze kadar bütün Müslümanlar nezdinde mütevatir olan ve tevatür yoluyla bize ulaşan Kur'an metniyle örtüşen kıraattir. Kurrânın ihtilafları, Kur'an metnindeki kelimelerin telaffuz keyfiyetine ilişkin farklılıklardan başka bir şey değildir. Bu farklılıklar ise kâriflerin icthatlarından ibaret olup hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Bağlayıcı olan, asırlar boyu ümmetin muhafaza ettiği orijinal metindir.⁴⁶

Buna göre sahih kıraatin temel şartları şöyle sıralanabilir: (1) Kelimenin kökü, formu ve cümle içindeki konumu itibarıyla, seleften halefe tevatüren nakledilen ve bütün Müslümanlar nezdinde genel kabul gören Kur'an hattıyla örtüşmesi; (2) Arap dilindeki en fasih ve yaygın kullanımla örtüşmesi. Bir kıraatin bu özelliğe sahip olup olmadığı, fasih Arapçanın kurallarıyla mukayese edilerek anlaşılır. (3) Kesin bir delille çelişmemesi. Bu delil aklî olabileceği gibi mütevatir bir sünnet veya Ehl-i Beyt imamlarından sahih/sağlam senetle gelen bir rivayet de olabilir.

Bu üç şartı taşıyan bir kıraat sahih ve tercihe şayan kıraat vasfını taşır ve gerek namazda gerekse sair ibadetlerde okunur. Mezkûr şartların tümünü veya bir kısmını taşımayan kıraatler ise şâz olarak değerlendirilir veya en azından Kur'an'dan olup olmadığı noktasında şüpheli kabul edilir. Bu sebeple namazda ve diğer ibadetlerde okunması caiz değildir.⁴⁷ Öte yandan, kıraatte farklı ihtimaller ve vecihler söz konusu olduğunda Müslümanların cumhuruna ait kıraat esas alınır ve bu kıraat meşhur kâriflerin icmaı veya kurrânın kâhir ekseriyetinin ittifağıyla bilinip tanınır. Kıraatte iki ihtimalin söz konusu olması veya iki farklı kıraatin eşit düzeyde bulunması durumunda ise Arap dilindeki en fasih ve yaygın kullanımla örtüşen kıraat tercihe şayan olur.⁴⁸

C. ŞÎA'NIN KIRAAT TERCİHİ

Çağdaş Şîi müfessir Belâğî, "Biz İmamiyye Şîasına mensup Müslümanlar, insanların yani çoğunluk Müslümanların kıraatini benimsemekle memuruz" der.⁴⁹

⁴⁵ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 123-126.

⁴⁶ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 134.

⁴⁷ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 143.

⁴⁸ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 167.

⁴⁹ Belâğî, *Alâu'r-Rahmân*, I. 74.

Belâğî'nin burada sözünü ettiği kıraat Hafs rivayetiyle gelen Âsım kıraatidir. Zira Âsım kıraati -Hâdî Ma'rifet'in ifadesiyle- sıhhat şartlarının tümümü haiz olmasının yanında ilk asırdan günümüze kadar Müslümanlar arasında yaygın biçimde kullanılan, her dönemde âlimlerin teveccühüne mazhar olan bir kıraattir.⁵⁰

Âsım kıraatinin bugün İslam dünyasının çok büyük bir kısmında tercih edildiği doğrudur; fakat Şîa'nın bu kıraati tercih sebebine ilişkin gerekçeler tartışmaya açıktır. Zira her şeyden önce Âsım kıraati ilk asırdan itibaren tüm Müslümanlar arasında popüler olan bir kıraat değildir. Dahası bu kıraat İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) yedili tasnifinden önce İslam dünyasında pek şöhret bulmamış, İbn Mücâhid'in ölümünü takip eden yıllardan itibaren ilkin Kûfe'de, ardından İslam dünyasının diğer bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca, Âsım'ın birinci ravisi kabul edilen Ebû Bekr b. Ayyâş'ın (ö. 193/808) kıraati Kûfe'de bir süre Hafs (ö. 180/796) rivayetinden daha makbul görülmüş, ancak zaman içerisinde bu durum tersine dönmüştür. Öte yandan Âsım kıraatinin Kûfe çevresinde kabul görmesi birtakım olumsuz değerlendirmelere de konu olmuştur. Bütün bunların yanında Âsım b. Behdele ile Hafs hadis/rivayet konusunda ağır ifadelerle eleştirilmiş ve Sünnî âlimlere ait cerh-tadil kitaplarında yer alan bu eleştiriler⁵¹ çağdaş Şîî müfessir Hûî tarafından yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrine mesnet gösterilmiştir.

Belli ki Şîî âlimler genel manada kıraatlerin tevatür vasfı taşımadığı fikrini savunurken literatürdeki yaygın mütevatir tanımını esas almış, ancak Âsım kıraatini tercihte bu tanıma göz ardı edip, "ricalinin araştırılmasına ihtiyaç duyulmayan ve fakat kendisiyle amel edilmesi gereken haber" şeklindeki diğer tanıma hareket noktası kabul etmiştir. Duruma göre farklı tanıma esas alma anlayışı, yedi kıraatin mütevatir olduğu iddiasını temellendirme hususunda Sünnîlerce de benimsenmiştir.

Yeri gelmişken şu hususu da belirtmek gerekir ki Şîî âlimler genelde kıraatlerin özelde yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini savunurken bilhassa isnat ve rical konusunda Âsım kıraatini de diğer meşhur kıraatlerle aynı kategoriye dâhil ederek eleştirmiş ve bu bağlamda tüm kıraatlerin senet yönünden haber-i vâhid niteliğinde olduğunu söylemiş, ancak kendi kıraat tercihleri söz konusu olduğunda özellikle Hâdî Ma'rifet, Âsım kıraatini diğerlerinden ayrı bir kefeye koymuş ve hatta bu kıraat hakkında "mütevatir" nitelemesini kullanmıştır.⁵²

Bizce burada apaçık bir ilkesizlik söz konusudur. Bu yüzden denilebilir ki Şîa'nın Âsım kıraatini tercih etmesi, bu kıraatin senet sağlamlığı, sadelik ve birkaç istisna dışında kural dışı okuyuşlar içermemesi gibi olumlu vasıflar taşımasından yahut tarihsel süreçte Müslümanların büyük çoğunluğunca benimsenmiş olma-

⁵⁰ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 232.

⁵¹ Mesela bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I. 559, II. 358.

⁵² Bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 143.

sından ziyade, Âsım'ın Kûfe imamı olması, dolayısıyla kıraatinin Ebû Abdırrahmân es-Sülemî (ö. 83/702) yoluyla Hz. Ali'ye dayanmasıdır. Nitekim Hâdî Ma'rifet'in, "Hafs yoluyla Âsım'dan rivayet edilen kıraat müminlerin emiri Ali'nin kıraatidir" ifadesi, Şîa'nın kıraat tercihindeki asıl faktörün ne olduğunu gösterir niteliktedir. Öte yandan Zehebî, İbnü'l-Cezerî gibi Sünnî âlimlerin eserlerinde de yer alan rivayetlere göre Âsım, "Bana Ebû Abdırrahmân es-Sülemî'den başka kimse kıraat (harf) okutmadı. O da Ali'den okudu." demiş,⁵³ ayrıca kendisinin Ebû Abdırrahmân Sülemî'ye hiç muhalefet etmediğini, aynı şekilde onun da Hz. Ali'ye muhalefet etmediğini söylemiştir.⁵⁴ Gerek buradaki hoca-talebe ilişkisinden, gerekse saygı ve sadakat ilkesinden olsa gerek, bazı Şîî müellifler Âsım'ı Şîa'dan kabul etmişler, hatta diğer meşhur kıraat imamlarından Ebû Amr, Hamza b. Habîb ve Kisâî'nin de Şîî olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁵

Gelinen bu noktada, Şîa nezdinde diğer kıraatlerin değer ve işlevinin ne olduğu sorulabilir. Meşhur Şîî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Mezhebimizin mensupları nezdinde genel kabul gören ve rivayetlerinde yaygın olan anlayış, Kur'an'ın tek harf üzere tek peygambere indirildiği yönündedir. Bununla birlikte mezhepdaşlarımız kurrânın yaygın kıraatlerini okuma hususunda cevaz bulunduğu ve herkesin dilediği kıraati okumada özgür olduğu noktasında hemfikirdir."⁵⁶

İlmî ve tarihî açıdan hemen hiçbir değer içermeyen bu anlayış, Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen, "Size nasıl öğretiliyse öyle okuyun" ve/veya "İnsanların [Müslüman çoğunluğun] okudukları gibi okuyun" şeklindeki rivayetlere (ahbâr) dayanmaktadır.⁵⁷ Bu rivayetlerdeki tavsiyeden hareketle Şîî âlimler şâz kıraatler dışında yedi ve on kıraatle okumanın caiz olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Hâdî Ma'rifet'in verdiği bilgiye göre fikhîçılar nezdinde yaygın olan görüş, yedi kıraatin namazda ve diğer ibadetlerde okunmasının caiz olduğu yönündedir. Bu noktada, "Mademki İmâmiyye Şîası Kur'an'ın tek olduğunu ve tek gerçek mabudun katından indiğini söylüyor; o halde niçin yedi ve hatta on kıraatin okunmasına cevaz veriyor?" şeklinde bir itiraz öne sürülebilir. Hâdî Ma'rifet bu muhtemel itiraza üç gerekçeyle cevap verir: (1) Müslümanların bu kıraatleri okuma yönünde yaygın bir gelenekleri vardır; (2) Söz konusu kıraatlerin okunmasının caiz olduğu hususunda fikhîçıların icmaı vardır; (3) Ehl-i Beyt imamlarının Müslüman çoğunluğun uygulamasına göre hareket edilmesi gerektiği yönünde talimatları vardır.⁵⁸

⁵³ Klasik kaynaklarda Âsım'ın Zir b. Hubeyş'ten de İbn Mes'ûd kıraatini öğrendiğini ifade ettiği bilgisi de yer almaktadır. Bkz. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, I. 289.

⁵⁴ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 232-233.

⁵⁵ Bkz. Seyyid Hasan Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*, Kum 1375, s. 346-347.

⁵⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 7.

⁵⁷ Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, II. 631.

⁵⁸ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 164.

Bu konuda daha muhafazakâr bir yaklaşım sergileyen Hûî'ye göre yedi ve on kıraatten her birinin namazda okunup okunmayacağı meselesinde en doğru görüş şudur: Hz. Peygamber'e ve/veya masum imamlara aidiyeti sübut bulmamış kıraatlerin namazda okunması caiz değildir. Çünkü namazda okunması gereken metin, herhangi bir metin değil Kur'an metnidir. Ehl-i Beyt imamlarının, "Size nasıl öğretiliyse öyle okuyun" veya "İnsanlar nasıl okuyorsa siz de öyle okuyun" şeklindeki beyanlarına gelince, belli ki bu hadislerde muayyen bir kıraatten değil imamların devrinde yaygın olan kıraat veya kıraatlerden söz edilmektedir. O halde, namazlarda okunması caiz olan kıraatleri yedi ve on sayısı ile tahdit etmek anlamsızdır. Sözün özü, şâz olmamak kaydıyla, Ehl-i Beyt'in devrinde genel kabul gören her kıraatin namazda okunması caizdir.⁵⁹ Evet, Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin görüşü özetle budur; ancak bu görüşün muhtevasında, "Ehl-i Beyt zamanında genel kabul gören kıraat veya kıraatler hangisidir?" sorusunun cevabı yoktur.

II. ŞİA'NIN AHRUF-İ SEB'A ANLAYIŞI

Ahruf-i seb'a, Sünnî gelenekte kıraat ilminin oldukça önemli ve bir o kadar da problemli konularından birini teşkil eder. Nitekim ilgili hadisin meşhur ve sahih kabul edilen tüm varyantlarında geçen "ahruf" (harfler) kelimesinin medlülüne dair altmış civarında görüşün mevcudiyetinden söz edilmesi⁶⁰ konunun problematik yönü hakkında yeterli bir fikir verir. Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 224/838) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 434/1053) gibi Sünnî âlimlerce mütevatir addedildiği söylenen⁶¹ ve çok sayıda farklı varyantıyla adeta bir merviyat yumağı halinde nakledilen hadiste Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" ifadesi yer almaktadır.

Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'i*, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*, Tayâlîsî (ö. 203/818) ve Humeydi'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*'leri, Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'leri gibi Kütüb-i Sitte'den önce telif edilmiş birçok hadis mecmuasında yer alan, ayrıca başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'leri olmak üzere muteber addedilen diğer hadis mecmualarının yanı sıra erken döneme ait birçok fıkıh, usûl, tarih ve tabakât kitaplarında da kayıtlı bulunan bu hadis yirmiden fazla sahâbî tarafından nakledilmiştir. Bu sahâbîler arasında Übey b. Ka'b (ö. 19/640), Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Hz. Osman (ö. 35/656), Amr b. el-Âs (ö. 43/639), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Bekre (ö. 52/672), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Semura b. Cündeb (ö. 60/679), Abdullah b.

⁵⁹ Hûî, *el-Beyân*, s. 166-167.

⁶⁰ Bkz. Çetin, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 103.

⁶¹ Ahruf-i seb'a hadisinin mütevatir olduğuna ilişkin görüşün Ebû Ubeyd'e isnat edilmesi tartışmaya açıktır. Çünkü hadis terimlerinin tam olgunlaşmadığı hicrî 3. asrın başlarında Ebû Ubeyd'in "tevatür" kelimesini sonraki asırlarda tekemmül eden terimsel anlamda kullandığını söylemek zordur. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Âşıkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 90-92.

Amr (ö. 65/684), Zeyd b. Erkâm (ö. 66/685), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/712) gibi isimler sayılabilir.

Bahis konusu hadis İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Ebû Kılâbe (ö. 104/722), Amr b. Dinâr (ö. 126/744) ve A'meş (ö. 148/765) gibi tâbiîler tarafından da mürsel olarak nakledilmiştir.⁶² Ancak hadisin bazı varyantları senet zincirindeki kimi raviler sebebiyle zayıf olarak değerlendirilmiştir. Mesela, İbn Mes'ud'dan gelen rivayetin bir varyantı, "hadis hırsız" ve "yalancı" olarak nitelendirilen İsmail b. Ebî Üveys isimli raviden dolayı zayıf kabul edilmiştir.⁶³ Diğer taraftan hadisin Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Semure b. Cündeb, Ebû Hureyre gibi sahâbilere atfedilen bazı varyantlarında Kur'an'ın yedi değil üç, dört, beş harf üzere nazil olduğu belirtilmiştir.⁶⁴ Yine hadisin bazı varyantlarında Kur'an'ın zâhir, bâtın, had ve matla (muttala') olmak üzere dört farklı boyuta sahip olduğundan söz edilmiştir.⁶⁵ Bütün bunlara ilaveten hadisin bazı varyantlarında farklı şahıslar ve olaylardan bahsedilmiştir.

Sebeb-i vürutla ilgili bilgilerin hâsılası ahruf-i seb'a hadisinin Kur'an okumada kolaylık sağlama ruhsatına işaret ettiğini göstermekle birlikte, son kertede bu ruhsatın tam olarak neye karşılık geldiği meselesi biraz müphem gözükmektedir. Buradaki müphemlik "ahruf-i seb'a" (el-ahrufü's-seb'a) terkiibini oluşturan "ahruf" (harfler) ve "seb'" (yedi) kelimelerinin farklı anlam takdirlerine elverişli olmasından mütevellittir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi "ahruf-i seb'a" tabirinin medlulüne ilişkin altmış civarında görüş ileri sürülmüştür. Bir telakkiye göre "yedi harf"ten maksat Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Sakîf, Hevâzin gibi yedi farklı Arap lehçesidir. Muhtemelen ilk defa Ebû Ubeyd (ö. 224/838) tarafından ortaya atılan ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), Ahmed b. Yahyâ b. Sa'leb (ö. 291/903), Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) ve İbn Atiyye (ö. 541/1147) gibi âlimler tarafından da tercihe şayan bulunan bu görüş, Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu bildiren rivayetlere ters düştüğü, ayrıca Kur'an metninde kırk küsur farklı lehçe bulunduğu gibi gerekçelerle İbn Kuteybe (ö. 276/889), Taberî (ö.310/922), İbn Abdilber (ö. 463/1070) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerce eleştirilmiştir.

Diğer taraftan Abdullah İbn Vehb (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Taberî (ö. 310/923) ve Tahâvî (ö. 321/933) gibi bazı âlimler "ahruf-i

⁶² İlgili hadisin kaynakları ve ilk ravileri hakkında geniş bilgi için bkz. Âşikkutlu, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 43-53.

⁶³ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Âşikkutlu, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 52-90.

⁶⁴ İsnatları zayıf kabul edilen bu rivayetler ve kaynakları için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, s. 76-79.

⁶⁵ İbn Mes'ud'a isnat edilen bu rivayete ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 225-228.

seb'a" tabirinin, hepsi de "gel" anlamındaki *helümme, teâle, ileyye* kelimeleri gibi aynı manayı taşıyan farklı lafızlara delalet ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652[?]) ve/veya Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) 44.Duhân 44. ayette geçen *el-esîm* (günaha batmış kimse) kelimesini telaffuz zorluğu çeken bir kişiye *el-fâcir* diye okuttuğu yönündeki rivayetlerle temellendirilen ve bir bakıma anlam merkezli Kur'an kıraatinin cevazına işaret eden bu görüş Arap dilinde her kelimenin müteradifinin bulunmadığı, buna karşılık bazı kelimelerin müteradifinin yediden az veya daha fazla sayıda olduğu gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) tarafından tercih edilen ve son devirde Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914) ve Mustafa Sadık er-Râfiî (ö. 1937) gibi bazı âlimler nezdinde de kabul gören diğer bir yoruma göre "yedi"den maksat sayı değil çokluktur. Yedi, yetmiş ve yetmiş bin gibi sayıların Arap dilinde çokluk anlamında kullanıldığı argümanına dayanan bu görüş ise hadisteki sarîh ifadelerle ters düştüğü için Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler tarafından isabetsiz olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶

Özetle, klasik dönem Sünnî âlimler ahruf-i seb'a hadisinin sübutu konusunda fikir birliğine varmış, ancak delaleti hususunda anlaşamamışlardır. Ayrıca, "yedi harf" in Kur'an okumada kolaylık sağlamaya işaret ettiği noktasında ittifak sağlanmış olmasına karşın söz konusu "harf"lerin tamamının Hz. Osman tarafından çoğalttırılan mushaflarda mevcut olup olmadığı hususunda ihtilafa düşülmüştür. İbn Vehb, Taberî, Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Abdilber (ö. 463/1071) gibi âlimlerce benimsenen anlayışa göre yedi harfle kıraat, farklı lehçelerle konuşan Arapların Kur'an'ı kolay okuyup öğrenmelerini sağlama ruhsatıdır. Bu ruhsat ilk nesil Müslümanlar tarafından kullanılmış ve maksat hâsıl olmuştur. Kur'an'ı okuyup yazanlar çoğalıp bir harf üzere okuma alışkanlığı yaygınlaşınca ruhsat kaldırılmıştır. Nitekim Hz. Osman da mushaf nüshalarını Cebrail ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen arza-i âhireyi (son sunuş, son okuyuş) esas alarak Kureyş lehçesi üzere yazdırmış, buna aykırı okuyuşları yasaklamış, resmî mushaflar dışındaki Kur'an nüshalarının yakılmasını emretmiştir. Böylece bir telakkiye göre diğer altı harf nesh edilmiş, günümüze kadar gelmemiştir.

Bu görüşün aksine Ebû Bekr Bâkılânî (ö. 403/1012) ve İbn Hazm (ö. 403/1012) gibi âlimler yedi harften hiçbirinin nesh edilmediği, Hz. Osman'ın çoğalttırdığı mushafların bu yedi harfin tamamını içerdiği, ayrıca yedi harf ruhsatının sınırlı süreli değil devamlı olduğu fikrini benimsemişlerdir. Selef ve halef ulemasının çoğunluğunca benimsenen üçüncü bir anlayışa göre ise yedi harften olan ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardaki yazı iskeletinin (resm-i hat) okunmalarına imkân verdiği kıraat vecihleri günümüze kadar gelmiştir. Hz.

⁶⁶ Yedi harfle ilgili görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 91-137; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 137-191; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 101-116; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 103-137.

Osman, istinsah ettirdiği mushafların yazı iskeletine aykırı olan okuyuşları yasaklayınca kelimenin değişik yazılışı veya cümle içindeki takdim-tehiri gibi sebeplerden kaynaklanan farklılıklarla ilgili kıraatler terk edilmiş, harekesiz ve noktasız olan mushaf hattının okunmalarına izin verdiği kıraatler -tevatür yoluyla sabit olmaları şartıyla- yedi harfin baki kalan cüzü sayılmıştır.⁶⁷

İmâmiyye Şîası'nın konuyla ilgili görüşlerine gelince, öncelikle şunu belirtelim ki ahruf-i seb'a meselesi Şîa'nın Kur'an-tefsir kültüründe önemli bir yer tutmaz. Bu keyfiyet Şîî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1057), "Mezhep mensuplarımız kurrânın mütedavil kıraatlerinin okunması hususunda cevaz bulunduğu ve herkesin dilediği kıraati okumada özgür olduğu noktasında hemfikirdir."⁶⁸ diye özetlediği liberal anlayışın bir tezahürü gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, İmâmiyye Şîası Âsım kıraatinin Ebû Ömer Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) versiyonunu tercih etmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tercihte Âsım kıraatinin yaygınlık, sadelik gibi özelliklere sahip olmasından ziyade Ebû Abdîrahmân es-Sülemî (ö. 83/702[?]) vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanıyor olmasıdır.

A. RİVAYET VE KAYNAK TESBİTİ

Erken dönem Şîî hadis ve tefsir edebiyatında ahruf-i seb'a konusuyula ilgili iki grup rivayet mevcuttur. İlk gruptaki rivayetlerde Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğundan, ikinci gruptaki rivayetlerde ise tek harf üzere nazil olduğundan söz edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâmiyye Şîası'nın erken dönem kaynaklarında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair üç haber (rivayet) yer almaktadır. Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ca'fer-es-Sâdık'a (ö. 148/765) isnat edilen bu üç hadisten ikisi, ilk dönem ahbârîlik ekolünün en meşhur temsilcilerinden Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *el-Hisâl* adlı eserinde nakledilmiştir. Hz. Peygamber'e atfedilen hadis şöyledir:

Rasûlullah şöyle buyurdu: Bana Allah'tan bir elçi geldi ve "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Bunun üzerine elçi, "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Elçi yine "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Bu defa elçi, "Allah sana Kur'an'ı yedi harf üzere okumanı emrediyor" dedi.⁶⁹

Şeyh Sadûk'un *el-Hisâl*'i ile Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsirinde yer alan Ca'fer es-Sâdık hadisindeki muhteva da şöyledir:

Hammâd b. Osman, İmam Ca'fer es-Sâdık'a, "Sizin görüşleriniz (fetvalarınız) farklılık arz ediyor" dedi. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. Bu sebeple

⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 153-176.

⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, I. 7.

⁶⁹ Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II. 358. Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihârul-Envâr*, LXXXIX. 49.

İmam'ın en az yedi veçhe göre fetva vermesi söz konusudur" diye karşılık verdi ve ardından "Bu bizim sana ihsanımızdır, ister dağıt, ister yanında tut" [38.Sâd 39] ayetini okudu.⁷⁰

Küleynî'nin (ö. 329/941) talebesi olan ve İbn Ebî Zeyneb diye tanınan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) mürsel olarak naklettiği⁷¹ üçüncü habere gelince, bu haberde Hz. Ali'nin "Kur'an yedi kısım üzere indi. Her biri kâfi ve şâfi olan bu yedi kısım; emir, zecr, terğib, terhib, cedel, mesel ve kasastan ibarettir." ifadesi yer almaktadır.⁷² Bu üç haberin yanı sıra ilk dönem Şîi hadis ve fıkıh âlimi Ebû Ca'fer Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/902) *Besâiru'd-Derecât* adlı eserinde İmâm Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733 [?]) atfedilen bir diğer rivayette, "Kur'an'ın tefsiri yedi harf üzerinedir" ifadesi yer almaktadır.⁷³

Bütün bunların dışında Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) *Tefsîru's-Sâfi*'sinde başka bir haber (hadis) daha göze çarpmaktadır. Kaynak belirtilmeksizin nakledilen bu hadisteki içeriğe göre Hz. Peygamber Cebrail'le buluşmasında, "Ben ümmî bir topluma gönderildim. Bu toplumun içinde yaşlı erkekler var, yaşlı kadınlar var..." demiş, Cebrail de, "Onlara söyle, Kur'an'ı yedi harf üzere okusunlar" diye karşılık vermiştir.⁷⁴

Daha önce belirtildiği üzere, erken dönem Şîi ahbâr edebiyatında Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Tespitlerimize göre bu içerikte iki haber mevcut olup, biri Zürâre b. A'yen (ö. 150/767) vasıtasıyla İmâm Muhammed el-Bâkır'dan, diğeri de Fudayl b. Yesâr vasıtasıyla İmâm Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde yer alan bu iki haberden ilkinde göre İmâm Muhammed el-Bâkır, "Kur'an tek olup tek gerçek mabudun (Allah) katından nazil oldu. İhtilaf(lar) raviler yüzünden ortaya çıktı." demiştir. İkinci rivayetteki muhtevaya göre ise Fudayl b. Yesâr, "İnsanlar Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu iddia ediyor" demiş, Ca'fer-es-Sâdık da, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Doğrusu Kur'an tek gerçek mabud tarafından tek harf üzere nazil oldu" diye karşılık vermiştir.⁷⁵

⁷⁰ Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II. 358; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I. 24. Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXXIX. 49.

⁷¹ Hâdî Ma'rîfet bu rivayeti Nu'mânî'nin *Risâletü'n-Nu'mânî fî Sunûfi Âyi'l-Kur'ân* adlı eserinden nakletmiştir. (Bkz. Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 87). Ancak bu eser bazı kaynaklarda mezkûr isimle Nu'mânî'ye nispet edilirken, bazı kaynaklarda *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adıyla Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî'ye (ö. 301/914), diğer bazı kaynaklarda ise *Risâletü'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih* adıyla Şerif el-Murtazâ'ya (ö. 432/1044) nisbet edilmiştir. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 73.

⁷² Bu rivayet için bkz. Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 87. Bazı Şîi kaynaklarda Hz. Ali'den, "Kur'an on harf üzere nazil oldu" şeklinde bir hadis daha nakledilmiştir. Bkz. Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 75-76. Muttakî el-Hindî (ö. 975/1567) bu hadisi es-Siczi'ye atfen nakletmiştir. Bkz. Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, II. 16.

⁷³ Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, s. 196.

⁷⁴ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53.

⁷⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, I. 630.

B. RİVAYETLERİN TAHLİL VE TENKİDİ

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın tek veya yedi harf üzere nazil olduğuna dair rivayetler erken dönem Şiî hadis kaynaklarında yorumsuz olarak aktarılmış ve dolayısıyla hadislerin sübut ve delaletlerine ilişkin bir değerlendirmede bulunulmamıştır. Katı nasçı anlayışı temsil eden ilk dönem Ahbârîliğin hicrî 4. asrın sonlarında iyice zayıflaması ve hicrî 5. asrın başından itibaren Usûlî düşüncenin Mu'tezile kelamından etkilendikleri bilinen Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerif el-Murtazâ'nın (ö. 433/1042) önemli katkılarıyla Şiî düşüncede hâkimiyet tesis etmesine koşturularak hadisleri (ahbâr) tahlil ve tenkit geleneği de başlamıştır. Nitekim Şerif el-Murtazâ imamlara ait ahbarın sıhhat değerinin akıl ve Kur'an delilleriyle tespit edilmesi gerektiğini belirtmiş, ayrıca İmâmiyye Şîası'na ait merviyatın yanı sıra Ehl-i Sünnet'in hadis kitaplarını da tenkit etmiş ve söz konusu kitapların pek çok uydurma hadis içerdiği söylemiştir.⁷⁶

Bu anlayışın bir yansıması olarak ahruf-i seb'a hadisleri Şiî âlimler tarafından değerlendirilmiş ve bu çerçevede Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğunu bildiren hadisler sahih ve ihticaca elverişli görülürken, ahruf-i seb'a hadisleri senet açısından problemli oldukları gerekçesiyle mevsuk kabul edilmemiştir. Bu yöndeki değerlendirmelere göre Şeyh Sadûk'un Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" hadisinin senedinde yer alan Muhammed b. Yahyâ es-Sayrafî meçhul, yani kimliği ve kişiliği bilinmeyen bir ravidir. Yine Şeyh Sadûk'un Hz. Peygamber'e atfen naklettiği ahruf-i seb'a hadisinin senedinde yer alan Ahmed b. Hilâl, aşırı Şiî olmasının yanında dinî düşüncesi ve/veya yaşayışı hakkında olumsuz değerlendirmeler bulunan bir kişidir. Öte yandan, İmam Muhammed el-Bâkır'a atfedilen, "Kur'an'ın tefsiri yedi harf üzeredir" hadisinin senedinde, "Ebû Umeyr'den veya başkasından" şeklinde bir tereddüt ifadesi mevcuttur. Hz. Ali'nin "Kur'an yedi kısım üzere nazil oldu" hadisi ise mürsel olarak rivayet edilmiştir. Kısacası, Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen bu rivayetlerin hiçbiri senet yönünden sağlam değildir.⁷⁷

Belli ki bu değerlendirme İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan Kur'an'ın hem yedi harf, hem tek harf üzere nazil olduğu yönünde iki farklı rivayet nakledilmiş olmasıyla ilgilidir. Çünkü mevcut rivayetlere göre bu iki büyük imam aynı konuda birbirleriyle çelişen iki farklı beyanda bulunmuştur. Şiî itikadınca imamlardan sadır olan sözler nas mesabesinde olduğuna ve otantik şekliyle bu naslar hiçbir çelişki barındırmadığına göre buradaki sorunun çözümü, içerik yönünden birbirini nakzeden iki rivayet grubundan birini sahih diğerini zayıf kabul etmektir. Ahruf-i seb'a hadislerinin zayıf kabul edilmesi, senet probleminden ziyade Ehl-i Sünnet'in birden fazla kıraati mütevatir, meşhur ya da kısaca sahih addetme anlayışına bir tepki gibi gözükmektedir. Gerçi ahruf-i seb'a tabiri yedi

⁷⁶ Uyar, *Şiî Ulemâ'nın Otoritesinin Temelleri*, s. 34-35.

⁷⁷ Hâdî Ma'rife, *et-Temhîd*, II. 86-87.

kıraatle ilgili bir içeriğe sahip değildir; ancak bu tabirin geçtiği hadis doğrudan Kur'an kıraatiyle ilgili bir toleransa, dolaylı olarak da muhtelif kıraatlerin meşru-yetine işaret etmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki Şîî âlimler "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" hadisini bu sebeple, yani Ehl-i Sünnet'in kıraat anlayışını reddetme saikiyle zayıf kabul etmişlerdir. Nitekim geç dönem Şîî müfessir Feyz-i Kâşânî'nin aşağıdaki ifadeleri de bu tespiti teyit eder niteliktedir:

İlgili hadisi [ahruf-i seb'a hadisi] yedi kıraat veçhine hamledip ardından da -Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'da kimi Sünnî âlimlerden naklettiği gibi- söz konusu kıraat vecihlerini bu sayıya denk düşürmek için zorlama yorumlar üretme anlayışının tutar bir tarafı yoktur. Kaldı ki Küleynî'nin Zürâre tarikiyle İmam Muhammed el-Bâkır'dan naklettiği, "Kur'an tektir; tek gerçek mabudun [Allah] katından nazil olmuştur. [Kıraatle ilgili] ihtilaflar ise raviler yüzünden ortaya çıkmıştır" hadisi bu anlayışı yalanlamaktadır. Ayrıca Fudayl b. Yesâr'dan nakledilen bir rivayette şu ifadeler yer almaktadır:

Fudayl, Ebû Abdillâh'a [Ca'fer es-Sâdık] "İnsanlar Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu iddia ediyorlar" deyince, Ca'fer es-Sâdık, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Doğrusu Kur'an tek gerçek mabudun katından tek harf üzere nazil oldu" diye karşılık verdi.

Bu rivayette kastedilen anlam bir öncekiyle aynıdır. [Diğer bir deyişle,] her iki hadiste de bir tek şey kastedilmektedir; o da sahih kıraatin tek olduğudur. Ne var ki İmam Ca'fer es-Sâdık, insanların bu hadisi onca farklı/ihtilaflı yönlerine rağmen tüm kıraatlerin sahih olduğu şeklinde anlayıp yorumladıklarına muttali olunca onları yalanlamıştır.⁷⁸

C. KLASİK DÖNEM ŞÎA'DA AHRUF-İ SEB'A TELAKKİSİ

Klasik ya da orta dönem Şîî âlimler Feyzi Kâşânî'den aktardığımız bu pasajdaki iki hadisi esas alarak Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğu fikrini savunmuştur. Bu bağlamda Ebû Ca'fer et-Tûsî kendi döneminde Şîa'nın ahruf-i seb'a konusundaki görüşünü, "Mezhepdaşlarımız nezdinde genel kabul gören, hadis ve rivayet kültürlerinde yaygın olan anlayış şudur: Kur'an tek nebiye tek harf üzere nazil oldu" şeklinde özetlemiştir.⁷⁹ Tefsirde Tûsî'nin *et-Tibyân*'ından çokça istifade eden Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) ise, "İmâmiyye Şîasî'nin ahabârında yaygın olan anlayış, Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğu yönündedir" şeklinde bir ifade kullanmış, ardından "Âmme" diye işaret ettiği Ehl-i Sünnet'in yedi harf konusunda naklettikleri hadislerin anlam ve yorumunda ihtilaf edildiğine dikkat çekmiştir.⁸⁰

Tûsî ve Tabersî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem Şîî gelenekte ahruf-i seb'a hadisleri reddedilmemiş veya en azından bu yönde hâkim bir anlayış gelişmemiştir. Aksine Şeyh Müfid (ö. 413/1022) gibi bazı ünlü Şîî âlimler,

⁷⁸ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53-54.

⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, I. 7.

⁸⁰ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I. 12-13.

“Mademki bugün elimizde bulunan mushafın iki kapağı arasında kayıtlı bulunan Kur’an ziyadesiz ve noksansız şekilde som Allah kelimidir; peki o halde Ehl-i Beyt imamlarının 2.Bakara 143. ayetteki *ve-kezâlike ce’alnâküm ümmeten vasaten* ibaresini *ve-kezâlike ce’alnâküm eimmeten vasaten* şeklinde, 3.Âl-i İmrân 110. ayetteki *küntüm hayra ümmetin* ibaresini *küntüm hayra eimmetin* şeklinde okumuş olmalarına ne demeli?” gibi muhtemel bir soruya cevap olarak Kur’an’ın nüzul keyfiyetinde iki farklı vechin [iki ayrı kıraat değil!] imkânından söz etmiş ve bu anlayışın “Muhaliflerimiz” diye işaret ettiği Ehli- Sünnet tarafından da benimsendiğine dikkat çekmiştir.⁸¹

Öte yandan, bazı Şîî âlimler Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen ahruf-i seb’a hadislerinde herhangi bir senet probleminde söz etmeksizin ilgili hadisleri tevîl cihetine gitmiştir. İmamların ahbarındaki “yedi harf-tek harf” çelişkisini bertaraf etmeye matuf olduğu anlaşılan bu tevîlci yaklaşıma göre ahruf-i seb’a tabiri “yedi lehçe” ve/veya “yedi bâtın” anlamındadır. Bâtından maksat Kur’an’daki her ayetin farklı anlam boyutlarına sahip olmasıdır.⁸² Ahruf-i Seb’a tabirine “yedi bâtın/butûn” anlamının yüklenmesi Şîa’nın özellikle siyasi-mezhebî içerikli aşırı yorumlarına meşruiyet temeli oluşturan, “Kur’an’daki her ayetin bir zahır, bir batnı vardır” şeklindeki rivayete dayandırılmıştır. Sünnî-Sufî gelenekteki işârî yorum anlayışının da en temel meşruiyet delillerinden birisi olarak gösterilen bu rivayet⁸³ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimlerce uydurma kabul edilmiştir.⁸⁴

Müteahhir dönemde Şîa’nın ahruf-i seb’a konusundaki yaklaşımı sufi meşrepli Şîî müfessir Feyz-i Kâşânî’nin görüşleriyle tesbit edilebilir. Rivayet ağırlıklı *es-Sâfi* adlı tefsirinin sekizinci mukaddimesinde ilkin Ehl-i Sünnet ulemasının ahruf-i seb’a konusunda bir dizi hadis naklettiklerini, ancak ilgili hadislerde geçen “ahruf-i seb’a” tabirinin delaleti hususunda ihtilaf ettiklerini ve bu bağlamda yaklaşık kırk görüş/yorum ürettiklerinden söz eden Feyz-i Kâşânî daha sonra Sünnî kaynaklara atfen, “Kur’an yedi harf üzere nazil oldu. Bunlar emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kasas ve meseldir”, “Kur’an yedi harf üzere nazil oldu. Bunlar zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldir” şeklinde iki rivayet aktarmıştır.

Feyz-i Kâşânî’ye göre bu iki rivayetten “ahruf-i seb’a”nın Kur’an’daki belli başlı konulara işaret ettiği sonucu çıkmakta, Şîî âlimlerin Hz. Ali’den naklettikleri, “Allah Kur’an’ı yedi kısım üzere indirdi; emir, zecr, terğib, terhib, cedel, mesel ve kasastan oluşan bu yedi kısımdan (ana tema) her biri kâfidir, şâfidir” hadisi de bu görüşü teyit etmektedir.

⁸¹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-Sereviyye*, s. 82-83.

⁸² Hâdî Ma’rifet, *et-Temhîd*, II. 86-87.

⁸³ Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 30-31.

⁸⁴ Bkz. Takiyyüddîn İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale”, çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 269-270.

Sünnî kaynaklarda yer alan, "Kur'an yedi harf üzere indirildi. Her ayetin bir zahır, bir batnı, her harfin de bir haddi ve bir matlaı vardır", "Kur'an'ın zahiri ve batinı vardır. Her batinın da yedi ayrı batinı vardır" şeklindeki rivayetlere de atıfta bulunan Feyz-i Kâşânî bu iki rivayetten hareketle "ahruf-i seb'a" tabirindeki harf kelimesinin Kur'an'ın çeşitli anlam ve yorum boyutları anlamına gelebileceğini söylemiştir. Bu izahatının ardından Şîî hadis edebiyatında ahruf-i seb'a konusunda nakledilen hadisleri aktaran Feyz-i Kâşânî ilgili hadislerde geçen "ahruf-i seb'a"yı yedi Arap lehçesi şeklinde yorumlamış ve bu yorumunda Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye* adlı eserine göndermede bulunmuştur. Daha sonra Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'ına atıf yaparak, bazılarının "ahruf-i seb'a"yı *helümme, teâle, akbil* gibi aynı anlama gelen farklı lafızlar şeklinde anladığını ifade etmiş ve son olarak, konuyla ilgili tüm rivayetlerdeki farklı ya da çelişik muhtevayı uzlaştırmak maksadıyla üç ayrı kategoride şöyle özetlemiştir: "Kur'an'daki ayetler [tematik olarak] yedi kısımdır. Her ayetin yedi batnı [yani yedi farklı anlam ve yorum boyutu] vardır. Kur'an yedi lehçe üzere nazil olmuştur."⁸⁵

D. MODERN DÖNEM ŞİİLİKTE FARKLI TELAKKİLER

Tespitlerimize göre çağdaş Şîî âlimler ahruf-i seb'a konusunda üç farklı anlayış benimsemişlerdir. Bunlardan ilki olumlu, ikincisi ılımlı, üçüncüsü ise oldukça katı ve reddedici mahiyettedir. Olumlu anlayışın temsilcisi sufî meşrepli müfessir Sultan Muhammed el-Cenâbezi (1835-1910)'dir. Şîî yorumlarla felsefî, işârî ve batinî yorumları sentezlediği *Beyânü's-Sâ'âde* isimli tefsirinin mukaddimesinde Cenâbezi Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nazil olmasının cevazına/imkânına dair bir başlık açmış ve Şîa'nın kıraat ve ahruf-i seb'a konusundaki genel yaklaşımına aykırı bir anlayışa işaret eden bu başlık altında ilk olarak Şeyh Sâduk gibi erken dönem Şîî âlimlerin Hz. Peygamber'e atfen naklettikleri yedi harf hadisini aktarmıştır.

Cenâbezi'ye göre bu hadiste geçen ahruf-i seb'a tabiri muhtemelen yedi lehçe anlamına gelmektedir. Söz konusu tabirin aynı manaya delalet eden yedi farklı lafız anlamına gelmesi muhtemel olduğu gibi farklı mana vecihlerine delalet etmesi de ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte, ahruf-i seb'a hadisinin Kur'an kıraatinde kolaylığa işaret ettiği müsellemidir.⁸⁶

Konuyla ilgili görüşlerini *fi cevâzi nüzûli'l-kur'âni bi vücûhin muhtelifetin fi elfâzih* şeklindeki bir başlık altında serimlemesinden de anlaşılacağı gibi Cenâbezi Şîa'nın genel yaklaşımının aksine Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olmasını mümkün görmüş, bu arada Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayeti meşhur sufî Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) üslubunu anımsatan bir tarzda yorumlamıştır.⁸⁷

⁸⁵ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53.

⁸⁶ Cenâbezi, *Beyânü's-Sa'âde fi Makâmâtî'l-İbâde*, I. 18-19.

⁸⁷ Bkz. Cenâbezi, *Beyânü's-Sa'âde*, I. 19.

Ahruf-i seb'a konusunda ılımlı yaklaşım, Hâdî Ma'rifet'e aittir. *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde ilkin Ehl-i Beyt imamlarından gelen hadisleri/haberleri nakleden Hâdî Ma'rifet, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin hadisleri senet yönünden problemlili oldukları gerekçesiyle mevsuk kabul etmez. Bu değerlendirmesinin ardından Ehl-i Sünnet'in rivayetlerini inceler. Ebû Şâme'nin *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eserinden konuyla ilgili on iki rivayet aktaran Hâdî Ma'rifet, bazı Sünnî âlimlerce savunulan "ahruf-i seb'a hadisi mütevatirdir" iddiasının isabetli olmadığını söyler. Çünkü der, Hadi Ma'rifet, "ilgili hadislerin medlulleri farklılık arz etmekte, dolayısıyla bu keyfiyet mütevatir terimiyle örtüşmemektedir. Oysa mütevatir terimindeki en temel unsur, ilgili tüm rivayetlerdeki içeriğin birlik/bütünlük arz etmesidir. Hâl böyle iken bir grup hadis, telaffuz keyfiyetiyle ilgili lehçe farklılıklarından söz etmekte, diğer bir grup hadis Kur'an kıraatinde kelimelerin müteradifleriyle değiştirilmesinin cevazından söz etmektedir. Yine bir grup hadis zâhir-bâtın kavramları bağlamında ayetlerdeki anlam farklılığından ve her ayetin çeşitli manalara muhtemil bulunduğundan söz etmekte, diğer bir grup hadis ise ayetlerdeki içeriğin yedi ana tema çerçevesinde çeşitlilik arz ettiği bilgisini içermektedir.⁸⁸

Hâdî Ma'rifet söz konusu hadisi mütevatir kabul etmemekle birlikte bütünü reddetme yoluna da gitmez. Dahası, Sünnî âlimlerin "ahruf-i seb'a" tabirinin medlulüne ilişkin görüşlerini kayda değer görür ve bu arada İbnü'l-Cezerî'nin konuyla ilgili aktardığı farklı görüş ve değerlendirmeleri muhtemelen derli toplu ve sistematik olduğu için "gayet güzel" diye niteler. Bu arada "ahruf-i seb'a"nın Kur'an kıraatinde ümmete kolaylık sağlayan lehçe farklılıklarına işaret ettiğine ilişkin yorumu isabetli bulan Hâdî Ma'rifet anılan yorum çerçevesinde özetle şunları aktarır: "Bir göçebe Arap şehirli bir Arap gibi konuşamaz. Ümmî bir kişi de kültürlü kişi gibi konuşamaz. Keza yaşlı bir insan genç gibi konuşamaz. Ayrıca, kabilelere ait lehçeler bir kelimenin telaffuzunda farklılık gösterir ve her kabile bütün hayat boyu kullandığı lehçesini bırakıp başka bir lehçeyle konuşamaz. Bu zorluk salt aynı dili konuşan kabileler için değil farklı dilleri konuşan milletler için de söz konusudur. Dilleri Arapça olmayan milletlerin Arap diliyle konuşup anlaşmaları mümkün değildir. Eğer İslam ümmeti onca farklı ırktan oluşmasına rağmen tek dille konuşmakla mükellef kılınsaydı kuşkusuz bu altından kalkamayacak bir teklif olurdu. Oysa 'Allah hiçbir insana altından kalkamayacağı bir sorumluluk yüklemeyiz.' [2.Bakara 286]"⁸⁹

Hâdî Ma'rifet bu görüşün İmam Ca'fer es-Sâdık vasıtasıyla Hz. Peygamber'den gelen, "Ümmetinden Arap olmayan bir kişi Kur'an'ı kendi diline göre okusun." şeklindeki rivayetle teyit edildiğini söyler. Bu arada, Hz. Peygamber'in, "Ben ümmî bir topluma gönderildim. Bu toplumun içinde yaşlısı var düşünüyü

⁸⁸ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 90-91.

⁸⁹ Hâdî Ma'rife, *et-Temhîd*, II. 91-92.

var, kölesi var cariyesi var, hiç kitap yüzü görmemiş olanı var” hadisine de gönderme yapar ve bu hadisten yola çıkarak, “Hz. Peygamber ümmetine Kur’an’ı yedi lehçeye göre okuma ruhsatı tanıdı. Lehçeleri farklı olduğu ve başka lehçelere göre okuyamayacakları için, Kur’an kıraatında tek lehçeyle mükellef kılınmadılar.” der. Bu bağlamda, “Dilediğiniz ya da dilinizin döndüğü şekilde okuyun”, “Size öğretilen şekilde okuyun” gibi rivayetleri de aktaran Hâdî Ma’rifet, İbn Kuteybe ve Ebû Şâme gibi Sünnî âlimlerin izahlarına göndermeler de yaparak bilhassa farklı lehçelerle konuşup anlaşılan insanların tek lehçeye göre Kur’an okumalarının güç ve hatta imkânsız olduğu, bu sorunu bertaraf etmek için herkesin kendi lehçesine göre okuma ruhsatı tanıdığı noktasına vurgu yapar ve bu ruhsatın ahruf-i seb’a diye kavramsallaştığını belirtir.⁹⁰

Ahruf-i seb’a konusunda reddedici anlayışa gelince, bu anlayış Muhammed Cevâd el-Belâğî (1865-1933) ve Ebü'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) gibi çağdaş Şîî müfessirler tarafından benimsenmiştir. Belâğî’ye göre Kur’an’ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin hadisler hem lafız hem de anlam yönünden problemlidir. Bu yüzdendir ki ahruf-i seb’a tabirinin ne anlama geldiğine dair kırk kadar görüş ileri sürülmüştür. Ayrıca, ilgili hadislerin bazısında Kur’an’ın yedi harf, bazısında dört harf, bazısında ise on harf üzere nazil olduğu belirtilmiş ve bu muhtelif harflerin medlulleri farklı şekillerde tayin edilmiştir. Mesela İbn Mes’ûd rivayetinde yedi harfin medlulleri zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih, emsal şeklinde belirlenmişken Taberî’nin Ebû Kılâbe’den mürsel olarak naklettiği rivayette emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kasas ve emsal şeklinde ifade edilmiştir.⁹¹

Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet’in usûl terminolojisinde ahruf-i seb’a rivayetleri mükemmel isnatlara sahip hadisler olarak değerlendirilse de gerçekte bu hadisler zayıf ve hatta bazıları tuhaf denebilecek bir içeriğe sahiptir. Örnek vermek gerekirse, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) naklettiği Ebû Bekre rivayetine göre Hz. Peygamber [güya] Cibril’den kıraatle ilgili harf sayısını yediye kadar artırmasını istemiş, Cibril de onun bu isteğini karşılamış ve ardından, “Azap ayetini rahmet vaadiyle, rahmet ayetini azap tehdidiyle sonlandıracak biçimde okumadıkça bu yedi harfin her biri kâfidir, şâfidir” demiştir. Sonuç itibarıyla, Kur’an yedi harf üzere değil, İmam Muhammed el-Bâkır’ın bildirdiği gibi, tek gerçek mabudun (Allah) katından tek harf üzere nazil olmuştur. Kur’an’ın nüzul keyfiyetine ilişkin en doğru ve nihai görüş (faslu’l-hitâb) budur.⁹²

Hûî’nin ahruf-i seb’a konusundaki görüşlerine gelince, Kur’an ilimleri ile Fatiha suresinin tefsirini içeren *el-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* isimli eserinde Buhari, Müslim, Tirmizî gibi Sünnî hadisçilerin yanı sıra Taberî ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirlerden naklettiği onbir hadisi alt alta sıralayan Hûî, daha sonra

⁹⁰ Hâdî Ma’rife, *et-Temhîd*, II. 92-93.

⁹¹ Belâğî, *Âlâu’r-Rahmân*, I. 75-76.

⁹² Belâğî, *Âlâu’r-Rahmân*, I. 76-77.

Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen, "Kur'an tek harf üzere nazil oldu" rivayetini nakletmiş ve ardından şunu söylemiştir:

Daha önce de kısaca belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinî konulardaki başvuru mercii Allah'ın kitabı ve her türlü günah kirinden arınmış olan Ehl-i Beyt imamlarıdır. Rivayetler, imamlardan sahih olarak gelen bir hadise [haber] ters düşmeleri hâlinde hiçbir değer taşımazlar. Bu itibarla [Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki] rivayetlerin senetlerini tartışmaya gerek görmüyoruz. Söz konusu rivayet[ler]in sıhhat ve hüccet değerini düşüren ilk unsur, Ehl-i Beyt hadislerine (ahbar) muhalif olmasıdır. Bunun yanında ilgili rivayetlerin birtakım çelişki ve tutarsızlıklar içermesi ikinci bir zayıflık unsurudur.⁹³

Hûî bu tenkidinin ardından "Rivayetlerdeki Tutarsızlıklar" şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında özetle şunları söylemiştir: (1) Bazı rivayetlerde Cebrail'in Kur'an'ı Hz. Peygamber'e tek harf üzere okuttuğu, Hz. Peygamber'in harf sayısında tolerans talebi üzerine bunu kademeli olarak yediye kadar arttırdığı belirtilmektedir. Buna göre arttırma tedricî olmuştur. Ancak bazı rivayetlerde söz konusu arttırma üçüncü istek üzerine bir defada gerçekleşmiş, diğer bazı rivayetlerde ise Allah, üçüncü talep üzerine Hz. Peygamber'e Kur'an'ı üç harf üzere okumasını emretmiş, yedi harf üzere okuma emri ise dördüncü talepten sonra gelmiştir. (2) Bazı rivayetler bütün bu arttırmaların bir mecliste vuku bulunduğunu, Hz. peygamber'in harf sayısını arttırma talebinin Mikail'in yönlendirmesine bağlı olduğunu göstermektedir. Bazı rivayetler ise Cebrail'in Hz. Peygamber'le buluştuğu yeri birkaç kez terk edip birkaç kez geri geldiğine işaret etmektedir. (3) Bir rivayette Übey b. Ka'b'ın mescide girdiği ve orada kendi kıraatine aykırı şekilde Kur'an okuyan bir adam gördüğünden söz edilmektedir. Buna karşın başka bir rivayette Übey mescitte iken içeriye iki kişinin girdiğinden ve kendisinin kıraatine aykırı biçimde Kur'an okuduklarından bahsedilmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Übey'e söylediği sözleri içeren rivayetlerde de benzer çelişkilerin bulunduğu dikkati çekmektedir. (4) Kimi rivayetlerin ilk kısmında anlatılan konu ile son kısmında yer alan ifadeler arasında uyumsuzluk bulunduğu görülmektedir. Mesele İbn Mes'ûd rivayetinde Hz. Ali'nin dilinden aktarılan, "Allah'ın elçisi, size nasıl öğretiliyse o şekilde okumanızı salık veriyor" sözü böyledir. Çünkü ilgili rivayette kimi sâhâbilerin Kur'an'daki bir surenin kaç ayet içerdiği hususunda görüş ayrılığına düştüklerinden, bunun üzerine Hz. Peygamber'e müracaat edip "Biz kıraat konusunda görüş ayrılığına düştük" dediklerinden ve o sırada Hz. Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali'nin söz konusu sahâbîlere, "Allah'ın elçisi, size nasıl öğretiliyse o şekilde okumanızı salık veriyor" dediğinden söz edilmektedir.⁹⁴ Ama gel gör ki sahâbîlerin kendi aralarında tartıştıkları mesele ile Hz. Ali'nin

⁹³ Hûî, *el-Beyân*, s. 177.

⁹⁴ Hûî'nin Taberî'den naklettiği bu rivayet, "Biz Kur'an'daki bir sure konusunda tartıştık ve bu çerçevede '35 ayettir veya 36 ayettir' dedik" şeklinde bir ifadeyle başlamakta, ardından tartışma konusunun kıraat ihtilafıyla ilgili olduğuna ilişkin ifadelerle devam etmektedir. Bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 176.

onlara söylediği söz arasında hiçbir ilgi/ilişki yoktur. Rivayetlerdeki bütün bu tutarsızlıklar bir tarafa Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olmasına makul bir gerekçe (mana) atfetmek mümkün değildir.⁹⁵

Hûî'ye göre ahruf-i seb'a tabirinin medlulüne dair izahlar da problemlidir. Mesela, "ahruf-i seb'adan maksat aynı veya yakın anlamlar taşıyan yedi ayrı lafızdır. Diğer bir deyişle, kelimelerin müteradifleriyle okunmasıdır" şeklindeki görüş, anlam merkezli kıraatin cevazına işaret etmesi sebebiyle son derece isabet-sizdir. Çünkü anlam merkezli kıraat Kur'an'ın temelinden sarsılması demektir. Hz. Peygamber'in, sözgelimi, 36.Yâsîn 1-6. ayetleri, *yâsîn ve'z-zikri'l-hakîm inneke lemîne'l-enbiyâi 'alâ tarîkin seviyyin inzâle'l-hamîdî'l-kerîm li-tühavvife kavmen mâ huvvife eslâfuhüm fehüm sâhûn* şeklinde okunmasına izin verdiğini düşünmek akla zarardır.⁹⁶

Diğer taraftan, "ahruf-i seb'a"nın zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsal olmak üzere Kur'an'daki yedi ana konuya karşılık geldiğine ilişkin görüşün de iler tutar bir tarafı yoktur. Her şeyden önce ilgili rivayetdeki muhteva problemlidir. Çünkü zecr ile haram aynı anlamdadır. Buna göre Kur'an'daki ana konular yedi değil altı olmalıdır. Ayrıca, Kur'an'da mebde', meâd, kasas, ihticac vb. başka birçok konu daha yer almaktadır. Eğer bütün bu konuların muhkem-müteşabih kapsamında değerlendirilebileceği şeklinde bir itiraz ileri sürülürse, bu durumda Kur'an'daki tüm muhteva iki harfle sınırlandırılmalıdır. Ayrıca, yedi harfin zecr, emir, helal, haram gibi yedi ana konu olduğuna dair rivayetin, "Allah Kur'an'ı beş harf üzere indirdi. Bunlar helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldır" şeklindeki İbn Mes'ûd rivayetiyle çeliştiği de gözden kaçırılmamalıdır.⁹⁷

"Ahruf-i seb'a"nın yedi fasih Arap lehçesine tekabül ettiğine ilişkin görüş de tutarsızdır. Çünkü Kur'an metninin Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen, Kinâne, Temîm ve Sakîf olmak üzere yedi lehçe içerdiği şeklindeki bu görüş, Ömer b. Hattâb'ın "Kur'an Mudar lehçesiyle nazil oldu" rivayetine ters düşmektedir. Yine bu görüş, "Kur'an'daki bir kelimenin yazımı hususunda Zeyd b. Sâbit ile sizin aranızda ihtilaf çıkarsa o kelimeyi Kureyş lehçesiyle yazın. Çünkü Kur'an Kureyş lehçesiyle nazil oldu" şeklindeki Osman b. Affân rivayetiyle de çelişmektedir.⁹⁸ Öte yandan, yine meşhur bir rivayette Ömer b. Hattâb ile Hişâm b. Hakîm arasında Furkan suresinin okunuş keyfiyetiyle ilgili bir anlaşmazlık ortaya çıktığı ve bu anlaşmazlık üzerine Hz. Peygamber'in her iki tarafın okuyuşunu doğru kabul edip, "Kur'an yedi harf üzere indi" dediği belirtilir. Oysa Ömer b. Hattâb da

⁹⁵ Hûî, *el-Beyân*, s. 177-178.

⁹⁶ Hûî, *el-Beyân*, s. 180-181.

⁹⁷ Hûî, *el-Beyân*, s. 183-184.

⁹⁸ Hûî, *el-Beyân*, s. 185.

Hişâm b. Hâkîm de Kureyşlidir. Ayrıca Kur'an Kureyş lehçesiyle inmiştir; o halde bu iki sahâbînin kıraat konusunda ihtilafa düşmemesi gerekirdi denebilir.⁹⁹

“Ahruf-i seb‘a”yı yedi fasih Arap lehçesi olarak anlayıp yorumlayanlar, “Kur'an diğer lehçeleri de kapsar, ancak o lehçeler Kureyş lehçesiyle bütünleşmiştir” demek istiyorlarsa, o takdirde lehçeleri yediyle sınırlamanın bir anlamı yoktur. Kaldı ki Kur'an metni yaklaşık elli farklı lehçe içermektedir.¹⁰⁰ Hâsılı, neresinden bakılırsa bakılsın, gerek yedi harf rivayetleri gerekse bu konuyla ilgili görüşler sıhhsiz ve isabetsizdir. Hele hele, Hz. Peygamber'in “Benim ümmetim tek harf üzere okuyamaz” dediğine ilişkin rivayet kelimenin tam manasıyla düzmecedir. Çünkü bu ümmet onca farklı dili konuşan onca farklı millettten müteşekkil olmasına rağmen üçüncü halife Osman'dan sonra Kur'an'ı tek harf üzere okumayı başarmıştır. Peki, o halde nasıl oluyor da Hz. Peygamber devrinde salt Araplardan, hem de Arapçayı en fasih şekilde konuşan Araplardan ibaret olan ümmet Kur'an'ı tek harf üzere okumakta sıkıntı çekiyor?! Öte yandan mademki Hz. Peygamber, Ömer b. Hattâb ve Hişâm b. Hakîm örneğinde olduğu gibi, herkesin kıraatini doğru addetmiş ve bunun Müslümanlara bir ilâhî rahmet olduğunu söylemiştir; o halde halife Osman hangi hak ve yetkiye dayanarak bu rahmet kapısını yedi harfi tek harfe indirmek suretiyle kapatmıştır?!¹⁰¹

Ehl-i Sünnet âlimlerinin ahruf-i seb‘anın medlulüne ilişkin diğer görüşlerini de bu tarzda eleştiren Hûî sonuçta şunu söyler: “Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olması hiçbir geçerli sebebe (mana) dayanmamaktadır. Bu yüzden ilgili rivayetleri reddetmek gerekir. Hele hele iki sadıktan [Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık] Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu iddiasını yalanlayan ve gerçekte onun tek harf üzere indiğini, ihtilafların raviler yüzünden ortaya çıktığını bildiren haberler dikkate alındığında söz konusu rivayetleri kaldırıp atmak gerekir.”¹⁰²

Hûî'nin ilmî olmaktan çok hissî gözüken bu ifadeleri Şîa'nın hadis ve kıraat konusundaki farklı anlayışının bir tezahürü olduğu kadar kendisinin hadislerle mesafeli yaklaşıma prensibinin de doğal bir yansımasıdır. Zira Hûî, *Mu'cemü Ricâli'l-Hadîs* isimli eserinin giriş kısmında, masum imamlardan rivayette bulunan her ravinin hüccet (delil) olamayacağını, ancak sika ve hasen olanların haberlerinin alınabileceğini, bunun ise ancak rical ilmiyle bilinebileceğini, eserini de bu maksatla telif ettiğini belirtmiştir. İmâmiyye Şîası nezdinde Ehl-i Sünnet'in Kütüb-i Sitte'ye atfettiği değerle aynı düzeyde kabul edilen Kütüb-i Erba'a'daki rivayetlerin hepsinin masum imamlara aidiyetinin kesin olmadığını, hatta sıhhat-

⁹⁹ Hûî'nin burada dikkat çektiği husus İsmail Cerrahoğlu tarafından da şöyle ifade edilmiştir: “İşin tuhafı şudur ki Hz. Ömer'le Hişâm ibn Hakîm'in her ikisinin de Kureyş'e mensub olmalarıdır. Demek ki aynı kabileden olan kimseler dahi başka lehçelerde okuyabiliyorlar”. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968, s. 58.

¹⁰⁰ Hûî, *el-Beyân*, s. 185-186.

¹⁰¹ Hûî, *el-Beyân*, s. 182.

¹⁰² Hûî, *el-Beyân*, s. 193.

lerinin bile şüphe taşıdığını ifade eden Hûî söz konusu kitapları ayrı ayrı değerlendirmiş, bunlarda masum imamlardan gelmesi muhtemel olmayan haberlerin yer aldığını delilleriyle birlikte gösterip bu konuda aksini düşünenlere gerekli cevapları vermiştir.¹⁰⁵

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Şîa'nın Kur'an kıraatleriyle ilgili en dikkat çekici görüşü, yedi kıraatin mütevatir olduğu yönündeki Sünnî anlayışın mesnetsiz olduğu şeklinde özetlenebilir ve bu görüş Ehl-i Sünnet'e bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Şîî âlimlerin bu konudaki muhalif görüşü savunurken hasmı hasmın silahıyla vurma yöntemini kullandıkları söylenebilir. Zira Şîa'nın kıraatlerle ilgili görüş ve iddialarının çok kere Sünnî kaynaklardaki bilgi, görüş ve değerlendirmelere atfen temelendirilmeye çalışılmış olması tam da hasmı hasmın silahıyla vurma yöntemine tekabül etmektedir. Bu arada, Şîa'nın İslâmî ilimlerin hemen her alanında olduğu gibi kıraat ilminde de şâfi-kâfi bir müktesebatının bulunmadığı, bu yüzden konuyu ister istemez muhalifinin birikiminden istifadeyle değerlendirmek durumunda kaldığı söylenebilir. Esasen bu tavır, Şîa'nın tarih boyunca hep muhalefet cephesinde yer almış olmasına, dolayısıyla Ehl-i Sünnet'le tartıştığı her konuda tez yerine antitez üretme çalışmasına bağlanabilir.

Bütün bunlara rağmen Şîa'nın kıraat tartışmasında tevatür keyfiyetini reddetme gerekçeleri dikkate değer gözükmektedir. Zira Şîî ulemanın bilhassa kıraatlerin senetlerinin literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevatir tanımıyla örtüşmediğini, dolayısıyla bu senetlerin gerçekte haber-i vâhid olarak nitelendirilmesi gerektiğini söylemeleri, Sünnî âlimlerin konuyla ilgili genel kabullerini en azından tartışmaya açık hâle getirmektedir. Buna mukabil, Şîa'nın Âsım kıraatini tercih etmesi ve Hâdî Ma'rifet gibi bazı çağdaş Şîî araştırmacıların bu kıraati ilk asırdan bugüne değin tüm Müslümanlar nezdinde en popüler kıraat olarak nitelendirmesi ideolojik temelli gözükmektedir. Daha açıkçası, Şîa'nın kıraat tercihinde Âsım kıraatinin faikiyetinden ve/veya Müslümanlar nezdinde genel kabul görmüş olmasından ziyade bu kıraatin senedinin Ebû Abdirrahmân es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanması belirleyici rol oynamıştır denebilir.

Ahruf-i Seb'a meselesine gelince, ilk dönem Şîî ahbâr (hadis) edebiyatında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair birkaç rivayet yer almaktadır. Bunlardan biri Ca'fer es-Sâdık'a atfedilmiştir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'tan Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair başka bir rivayet daha nakledilmiştir. Benzer içerikte bir rivayet İmam Muhammed el-Bâkır'dan da nakledilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, katı muhafazakâr ahbârîliğin hâkim olduğu erken dönem Şîî gelenekte yedi harfle ilgili hadislerin sübut ve delaletine ilişkin bir değerlendirme yapılmamış, diğer bir deyişle konuyla ilgili hadisler yorumsuz olarak aktarılmıştır.

¹⁰⁵ Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XVIII. 311.

Ancak hicrî 5. asrın başında Usûlî düşüncenin hâkim olmasını izleyen süreçte Tûsî ve Tabersî gibi bazı meşhur Şîî müfessirler Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin görüşü kendi dönemlerindeki hâkim Şîî görüş olarak belirtmişler, bununla birlikte ahurf-i seb'a hadislerini reddetme yoluna gitmemişlerdir.

Buna benzer bir yaklaşım geç dönem ahbârîliğin ılımlı kanadını temsil eden Feyz-i Kâşânî tarafından da benimsenmiştir. Son döneme gelindiğinde ise Şîî âlimler ahurf-i seb'a konusunda üç farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Müfessir Cenâbezî Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nazil olmasının mümkün olduğu düşüncesinden hareketle ahurf-i seb'a hadislerini ihticaca elverişli görmüş ve bu çerçevede "ahurf-i seb'a" tabirinin muhtemel anlamları üzerinde durmuştur. Çağdaş Şîî araştırmacı Muhammed Hâdî Ma'rîfet ise Ehl-i Beyt imamlarından gelen ahurf-i seb'a hadislerinin mevsuk olmadığını söylemekle birlikte Sünnî kaynaklardaki diğer hadisleri reddetme yoluna gitmemiş ve dolayısıyla bu konuda nispeten ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Buna karşın Muhammed Cevâd el-Belâğî ve Ebü'l-Kâsım el-Hûî gibi Şîî müfessirler, galip ihtimalle Sünnî gelenekteki yedi mütevatir/sahih kıraat anlayışını reddetme saikiyle Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayeti tek sahih haber kabul edip ahurf-i seb'a hadislerinin tüm varyantlarını asılsız saymışlardır.

Sonuç olarak denebilir ki Şîî gelenekte Kur'an'ın tek harf üzere indiği fikri hâkimdir. Bu fikrin hâkim olması, "yedi harf" hadislerinin zayıf, "tek harf" hadislerinin sahih olmasından ziyade, Sünnî gelenekteki yedi sahih kıraat anlayışını reddetmenin muktezası gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, "Şîa ahurf-i seb'a hadisini reddeder" şeklinde bir genelleme yapmak pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü Şîî âlimlerin bu konudaki görüşleri homojen bir karakter arz etmemektedir. Son söz olarak şunu da ilave etmek gerekir ki kıraat ve ahurf-i seb'a konusu, neresinden bakılırsa bakılsın, hâlen cevap bekleyen birçok soru/sorun içermektedir. Ehl-i Sünnet uleması bu alanla ilgili problemleri çözüme kavuşturma hususunda büyük emek sarf etmiş, Şîa ise muhalifince sarf edilen emek üzerinden itiraz kültürü üretmiştir. Diğer taraftan Şîî âlimler özellikle kıraatlerde tevatür keyfiyeti hususunda dikkate değer itirazlarda bulunmuşlar ve fakat kıraat ilmindeki tartışmalı meselelerin çözümüne katkı sağlayacak nitelikte hemen hiçbir teklif sunmamışlardır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis, "Taberî ve Kıraat", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002.
- Âşikkutlu, Emin, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahurf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul 2002.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.
- Belâğî, Muhammed Cevâd, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum 1420.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, Kahire 1987.

- Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Bursa 2004.
- Cenâbezî, Sultan Muhammed, *Beyânü's-Sa'âde fî Makâmâtî'l-İbâde*, Beyrut 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'ân Kıratlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 2, sayı: 2, Konya 2002.
-, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul 2005.
-, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, sayı: 3, Ankara 1987.
- Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şah, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Mûsevî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1988.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Kahire 1973.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, "Zâhir ve Bâtın İlmîne Dair Bir Risale", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2, sayı: 6, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, Beyrut 2002.
- Karaçam, İsmail, "Kırâatların İntikali", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002.
- Karataş, Şaban, Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi, İstanbul 1996.
- Kaya, Osman, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Me-selesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII/2, Sivas 2004.
- Kummî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404,.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfi*, Tahran 1365 hş.
- Ma'rîfet, Muhammed Hâdî, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 1416.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1984.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât*, Dimaşk 1979.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Beyrut 1989.
- Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut 1979.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003
-, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005.
- Sadr, Seyyid Hasan Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*, Kum, 1375.
- Sofuoğlu, Cemal, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1977.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul trs.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, Kum 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-Hisâl*, Kum 1403/1982.
- Tabersî, Ebü Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Toprak, Mehmet, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul 1998.

Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Uyar, Mazlum, Şî Ulemânın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995.

....., *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Kahire 1963.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

TÜRKİYE SELÇUKLULARI DÖNEMİNDE ANADOLU'DA ŞİİLİK SORUNU

Seyfullah KARA*

ÖZET

Selçuklular dönemi Anadolu'nun dini tarihi, Anadolu araştırmalarının önemli bir alanını teşkil etmektedir. Anadolu'nun bugününü anlamak, Selçuklular dönemindeki etnik ve dinsel değişimleri anlamakla mümkündür. Selçuklu döneminde Anadolu'da İslam şemsiyesi altında çok değişik dini yapılanmalar ortaya çıkmıştır. Orta Asya ve Maveraünnehir'den Anadolu'ya büyük kitleler halinde gelen Türkler, kültür ve inançlarını da birlikte getirmişlerdir. Onların geçiş bölgelerinde Şiiler önemli bir yer tutmaktadır. Acaba Türkler Anadolu'ya gelirken geçiş yollarında olan Şiilerden etkilenmişler midir? Acaba Anadolu'ya Şii göçler de yaşanmış mıdır? Kısaca bu dönemde Anadolu'da Şiilik var mıdır? Çalışmamızda bu ve benzeri sorular ele alınacak, konu kaynaklar ışığında ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Selçukluları, Anadolu, Şiilik

THE QUESTION OF SHIISM IN ANATOLIA DURING THE PERIOD OF TURKEY SELJUKS

Abstract: The religious history of Anatolia in Seljuks period constitutes the field of Seljuk studies. To comprehend today of Anatolia is possible thanks to comprehend the ethnic and religious changes in the Seljuks period. In Seljuks Period, very different formations under Islam umbrella come into existence. Turks who came from Central Asia and Maveraunnahr to Anatolia with large crowd of people brought along their cultures and faiths. In their passing areas, Shiites take up important space. While Turks were coming to Anatolia, did they be affect from Shiites in their passing areas? Did immigrations of Shiites to Anatolia become a reality? Shortly, is there Shiism in Anatolia? In our study, this and similar matters are going to be taken up, the matter is going to brought up according to written sources.

Key Words: Turkey Seljuks, Anatolia, Shiism

GİRİŞ

Türkiye Selçukluları döneminde Anadolu'da Şiilik akımının var olup olmadığını anlamak ve bu konuda sağlıklı analizler yapabilmek için kuşkusuz daha önce Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinin, hatta Anadolu'ya yapılan Türkmen göçlerinin bir başka güzergâhını oluşturan Suriye bölgesinin Şiilik bakımından durumunun ne olduğunun tespit edilmesi gerekir. Bilindiği gibi, İslam'ın ilk hicrî asrından itibaren IV. hicrî asrına kadar geçen zaman dilimi, İslam siyasî, itikadî ve

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

fikhî mezheplerinin doğuş ve gelişme dönemi olmuştur. Yaklaşık bu dört asırlık dönemde çeşitli, ama çoğu zaman zorunlu sebeplerle çok sayıda mezhep ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu mezheplerin en önemlilerinden biri de, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkmış olan ve günümüze kadar varlığını koruyan, hatta İslam dünyasında siyasî ve itikadî bakımlardan etkin rol oynadığı gibi, bugün de bu rolünü devam ettiren Şîlik'tir.

Hicrî I. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış olan Şîlik mezhebi, sonraki süreçte İslam dünyasının önemli bölgelerinde geniş bir taraftar kitlesine ulaşmıştır. Esasen Ortaçağ İslam Dünyasında Sünnîlerle Şîiler, sayısal bakımdan ana kitleleri oluşturmuşlardır¹. Bu mezhebin en çok taraftar kesimine sahip olduğu bölgelerden biri de Horasan'dır. Bilindiği gibi, daha Emevîler döneminden itibaren bu bölge, Emevîlere karşı muhalif hareketin beslendiği ve Abbasî ihtilalinin Ehl-i Beyt adına yapıldığı bir coğrafya olmuştur. Bu nedenle bölgede Şîî propaganda hiçbir zaman eksik olmamış, söz konusu bölge, tarihe, öncelikle Şîî unsurların sığındığı ve yerleştiği mekân olarak geçmiştir². Bilhassa Kum, İsfahan, Kâşân gibi şehirler her zaman Şîî taassubunun merkezi olmuştur³. Hatta bu taassup o derece varmıştır ki, mesela Kâşân şehrinin halkı her sabah güneşin doğuşu sırasında imamlarından, geleceğine dair haber veren bir haberci bekliyorlar, bu haberci gelmeyince de üzümlü "Bugün de gelmedi" diyerek geri dönüyorlardı⁴.

Şîilerin bölgedeki etkinliğini gösteren bir başka husus da, onların Horasan'ın kuzeyinde devlet kuracak kadar önemli bir güce ulaşmış olmalarıdır. Nitekim 250/864 yılında Taberistan bölgesini istila ederek, Hazar denizinin güney sahillerine tekabül eden bu bölgede bir devlet kurmuşlar, Samaniler kendilerini buradan çıkarıncaya kadar takriben 64 yıl müddetle hüküm sürmüşlerdi⁵. Şîilerin bu bölgede devlet kuracak duruma gelmesinde, hem Şîîliğin Deylem ve Taberistan bölgesi gibi Hazar denizinin güney sahillerini kapsayan bölgelerde diğer Horasan bölgelerine nazaran daha çok yayılma imkânı bulmuş olmasının, hem de bu bölgelerin hiçbir zaman Abbâsîlerin tamamen hükmü altına girmemiş olmasının önemli rolü vardır⁶.

Bu arada, Türkmen nüfusun azımsanmayacak oranda bulunduğu ve Anadolu'ya yapılan göçlerin bir başka güzergâhını oluşturan Suriye bölgesinde Fatı-

*

¹ Ahmet Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 78.

² El-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s.323. Horasan şehirlerinde Şîilerin varlığı ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kara, Seyfullah, *B.S. ve Mezhep Kavgaıları*, s.84 vd.

³ Mesela bkz. Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd*, s.432; Hamdullah Müstewfi-i Kazvîni, *Nuzhat - al - Qulûb* s.60, 72; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.44. Şîilerin yoğun olarak yaşadığı daha birçok şehir için bkz. Hamdullah Müstewfi-i Kazvîni, *a.g.e.*, Rey, Râmin, Deylaman, Tavâlis, Herkân, Rûdbâr, Zevâre, Ferehan, Nihâvend, Cürcân şehirleri.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 296; Kazvîni, *a.g.e.*, 432.

⁵ Ahmed es-Saîd Süleyman, *Tarîhu'd-Düveli'l-İslamiyye*, I, 268; Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman...", s.82.

⁶ Günaltay, *a.g.m.*, s.84; Bausani, "Religion in the Saljuq Period", V, s.291.

mîlerin egemenliği altında yapılan propagandaların da etkisiyle bazı şehirlerde Şîliğin hatırı sayılır derecede yer tuttuğunu bilmemiz gerekir. Bölgedeki Halep şehri, Sünnîlerle birlikte Şîilerin de⁷ en az aynı oranda, belki daha çok bulunduğu bir yerleşim birimidir. Çünkü Halep halkı, Hamdanîler zamanından beri İmâmiyye Şîası'na mensuptur⁸. Halkın bu ekol lehine taassup içinde olmalarında, Fatimî hilafetinin egemenliği altına girmelerinin⁹ ve bu devletin propagandalarının etkisi olmalıdır. Aynı etkiyi Humus şehrinde de görmemiz mümkündür. Nitekim yaklaşık yarım asır kadar Fatimîlerin elinde bulunan Humus şehrinde halk Gulat-ı Şîa mensubu idi. Kazvîni, onların Nusayriyye mezhebine mensup olduklarını, bunun da aslının, hatalı olarak, İmâmiyye Şîası olduğunu söylemektedir¹⁰.

Gerçekten İran ve Horasan bölgelerinin muhtelif coğrafyalarına hâkim olan Sünnî devletler, Sünnîliği resmi bir şekilde tesis etmelerine ve Büveyhîler idaresindeki Şîî oluşumları baskı altında tutmalarına rağmen, söz konusu oluşumların tamamen ortadan kalkmasını sağlayamamışlardır¹¹. Şîiğin, doğuda Büveyhîler, batıda ise Fatimîler eliyle kendisine devlet desteği sağlaması, onun İslam dünyasında Sünnîlikten sonra en güçlü mezhep olmasında kuşkusuz etkili olmuştur. Bu Şîî unsurların İran'daki gücü Selçuklular tarafından daima dikkate alınmıştır.

Ancak, buna rağmen Sünnîliğin ilgili bölgelerde Şîilik karşısında teslim olduğu zehabına kapılmamak gerekir. Gerçekten anılan bölgeler, mezhepler tarihi boyunca hep Sünnî-Şîî çekişmesine sahne olmuş, Şîiğin etkilerini azaltmak için Sünnîliği savunma misyonunu üstlenen başta Selçuklular olmak üzere Sünnî devletler, çeşitli tedbirler almışlardır. Bu tedbirler meyvesini vermiş ve XIV. yüzyılda Erdebil de dâhil olmak üzere İran bölgesindeki halkın çoğunluğu Sünnîliğe bağlı kalmıştır¹². Bu nedenle, İran-Horasan üzerinden Anadolu'ya göç edip gelen Türklerin mutlaka Şîî menşeli İslam anlayışına sahip olacağı iddiasında bulunmak, tek başına tarihen doğru bir yaklaşım değildir¹³. Bununla birlikte vakia şudur

⁷ Kazvîni, *a.g.e.*, s.183.

⁸ Sauvaget, "Haleb", *IA*, V/I, 119.

⁹ Yâzîci, "Haleb", *DİA*, XV, 240-241.

¹⁰ Kazvîni, *a.g.e.*, s.183. Kazvîni'nin, Nusayrîliğin aslının İmâmiyye Şîası olduğu yönündeki değerlendirmesi doğru değildir. Çünkü iki ekol arasında çok derin farklılıklar bulunmaktadır. Kazvîni'yi sözü edilen değerlendirmeye sevk eden sebep, Nusayrîliğin inanç esasları arasında Hz. Ali figürünün aşırı bir biçimde yer almış olmasıdır. Nusayrîliğin inanç esasları arasında Hz. Ali'nin yeri için bkz. Üzüm, "Nusayrîlik", XXXIII, 272.

¹¹ Minorsky, "Iran...", s.187.

¹² Faruk Sümer, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar zamanında, yani XV. yüzyılın ikinci yarısında dahi, İran'daki halkın çoğunluğunun Sünnî mezhebe bağlı bulunduğunu haklı olarak söylemektedir. Bkz. Sümer, *Sa'fî Devletinin Kuruluş ve...*, s.2.

¹³ Örneğin, Yağmur Say tarafından kaleme alınan, "Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi/Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi Sürecinde Gazi-Eren-Evliyaların Rolü" adlı çalışma, böyle bir yaklaşımın ürünüdür. Söz konusu yaklaşım, Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde tarihi süreçte meydana gelen dinî yapılanmaların, çeşitli mezhep oluşumlarının, buralarda kurulan devletlerin bu mezhepler karşısındaki duruşlarının, sufi hareketlerin İslamî kökenlerinin, bölgedeki mezheplerin faaliyetlerinin neler olduğunun tam olarak süzülüp değerlendirilememesinden ve nihayet tüm bu hareketler karşı-

ki, adı geçen bölgelerde Şîlik, daima kendisini hissettirerek varlığını sürdürmesini de bilmiştir.

Horasan ve Suriye bölgelerinin Şîlik bakımından durumunu vermemizin nedeni, Anadolu'ya yapılan Türk göçlerinin bu bölgeler üzerinden yapılmış olması ve dolayısıyla Orta Asya steplerinden gelerek Anadolu'ya yerleşen Türklerin Şîlerle herhalde karşılaşmış olmalarıdır.

A-HETERODOKS OLUŞUMLAR Şİİ OLARAK DEĞERLENDİRİLEBİLİR Mİ?

Anadolu, dinlerle tanışması bakımından diğer bölgelerden ayrılan bir özelliğe sahiptir. Burası, tarih boyunca semavî dinler de dâhil, birçok dinin hayat imkânı bulduğu bir coğrafya olmuştur¹⁴. Anadolu'ya gelerek burada yerleşen çeşitli milletler kendi inanç ve kültürlerini de beraberlerinde getirmiş, böylece tarihi boyunca bu bölge çok çeşitli inanç ve kültürlerin yaşadığı mekân haline gelmiştir¹⁵. Hz. Osman döneminde Müslümanların yaptığı Anadolu seferleri ve sonraki dönemlerde Doğu Anadolu bölgesinde çoğunlukla Türklerin yerleştirildiği "Avasım" bölgeleri vasıtasıyla Anadolu, İslamiyet'le de tanışmıştır. Elbette bu milletlerin her biri, farklı olan inançlarını uygulama sahasına koymuşlardır. Böylece Anadolu'ya yerleşen bu uluslar burada zengin bir inanç ve kültür mozayığı oluşturmuşlardır.

Bilhassa Malazgirt zaferini müteakip Türk boyları, Orta Asya'dan Anadolu'ya kesif göçler halinde ve kalıcı olarak gelmeye başlamışlardır. Ancak, Anadolu istikametine olan asıl önemli ve yoğun göç dalgaları, Moğolların XIII. yüzyılın ilk yarısında başlattıkları ve tüm Maverâünnehir ve Horasan bölgelerini kasıp kavuran istilalarıyla birlikte gerçekleşmiştir. Daha Türkistan bölgelerinden başlayan bu göçler, Maverâünnehir ve bilahare Horasan bölgelerinde batı yönüne doğru sürekli bir biçimde devam etmiştir. Sonuç itibarıyla bu göçler Anadolu'da önemli etnik ve dolayısıyla dinî değişmelere sebep olmuştur¹⁶.

Moğol istilası önünden kaçarak Azerbaycan, İran ve Suriye bölgesi üzerinden Anadolu'ya gelen bu insanlar, kuşkusuz homojen bir kitleden meydana gelmiyordu. Tüm aile üyelerini de yanlarına alarak Anadolu'ya gelen bu kadar yoğun Türkmen kitleleri içinde çok çeşitli mesleklere ve statülere sahip insanlar bulunmaktaydı. Bunlar arasında zengin tacirler bulunduğu gibi, fikir ve sanat adamları,

→

sında bölge halkının ne tür etkilenmelere maruz kalabileceklerinin tam olarak kavranamamasından kaynaklanmaktadır.

¹⁴ Anadolu'nun muhtelif dinlere beşiklik etmesi ve eski milletlerin çok değişik dinî inançlarını sergiledikleri bölge olması konusunda bkz. Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 1955; Bayladı, Derman, *Dinler Kavşağı Anadolu*, İstanbul 1998.

¹⁵ Bosch, "Tarihte Anadolu", s.801-802.

¹⁶ Yüncü, *Türkiye Tarihi*, s.168-169; Turan, "L'İslamisation...", s.150.

şeyhler, dervişler¹⁷ ve başlarında buldukları taraftarlarıyla birlikte aşiret liderleri vardı. Sosyal statüleri çok değişik, ama her biri Müslüman olan bu insanlar, geldikleri coğrafyaya kendi örf ve adetlerini, inançlarını, kısaca bütün bir kültür birikimlerini getirmişlerdir.

Bu noktada bizim konumuz açısından, “Sözü edilen insanlar arasında Anadolu’ya Şiîliği taşımış kimseler var mıydı?” sorusu önem taşımaktadır. Burada ilk akla gelen şey, “özellikle İran bölgesinden geçişlerde Türkmen kitleleri kendilerine yapılan Şiî propagandalardan etkilenmişler midir?” sorusudur. Hazar denizinin güneyindeki halkın Zerdüşt dininden İslamiyet’e girişte İslam’ın Şiî formunu kabul ettiklerini¹⁸ dikkate alırsak, ilgili propagandaların etkili olduğu tahmin edilebilir. Buna göre, Şiîliğin bazı Türkmen kesimleri üzerindeki etkilerini kabul etmek durumundayız. Fakat bu etkiyi, Türkmenlerin Şiîleşmesiyle sonuçlanan bir etki olarak değil; daha çok bazı Türkmen topluluklar üzerinde kısmî Şiî unsurların varlığı şeklinde anlamak gerekir.

Esasen Hazar denizinin güney kısımlarında bulunan Deylem ve Taberistan bölgeleri, diğer Horasan bölgelerinden daha farklı bir özelliğe sahiptir. Bu bölgeler, çok çetin coğrafya şartlarını haiz olduklarından Abbasilerin baskı ve takibinden kaçan Ehl-i Beyt soyuna mensup insanların yerleştiği bir faaliyet alanı haline gelmiştir. Öncelikle buradaki insanların Müslüman olmalarında en önemli rolü oynayan bu kişiler¹⁹, bölge halkını İslamlaştırırken aynı zamanda Şiîleştirmişlerdir. Fakat diğer bölgelerde ise Türkler, çoğu Müslüman olarak Horasan bölgesine gelmekte, geldikten sonra yer yer Şiî propagandalara maruz kalmaktadırlar. Dolayısıyla İslamiyet’in Şiî formuna muhatap olarak Müslüman olan kitlelerle, İslamlaştıktan sonra Şiî propagandalara maruz kalanların aynı derecede Şiîlikten etkilenebileceklerini söylememiz zordur.

Bilindiği gibi, Türklerin Anadolu’ya yönelerek burayı fetih hareketlerine başlamaları, Şiîlerin, bir yandan Besâsirî eliyle, öbür yandan diğer mezheplere karşı hemen her yıl çıkardıkları çeşitli çatışmalarla İslam âlemini meşgul ederek kendilerinden sıkça söz ettirdikleri bir devreye tesadüf etmektedir. Selçukluların Anadolu’ya doğru başlayan bu akın ve göç hareketleri sırasında bazı Şiî unsurların Selçuklu orduları ve Türkmen göçleriyle birlikte Anadolu’ya gelmiş olmaları mümkün olduğu gibi, ayrıca göç eden Türkmenler arasında, her zaman gündemde kalmayı başaran Şiîlere karşı ilgi duyan bazı kimselerin bulunması da muhtemeldir.

Anadolu’ya yapılan göçlerin bir başka kapısı olan Suriye’den de Doğu Anadolu bölgesine Şiî-Batınî davetçilerinin sürekli akınlar yaptığı tezi öne sürülmüş-

¹⁷ Köprülü, T.E. *İlk Mutasavvıflar*, s.200; a. mlf., *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s.42; Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, s.77.

¹⁸ Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.45.

¹⁹ Ateş, “Deylem”, *İA*, III, 571.

tür²⁰. Ancak, tezi öne süren Tahir Harîmî Balcıoğlu kaynak belirtmemektedir. Konu ile ilgili yaptığımız araştırmada Şîî-Batınî davetçilerinin Suriye üzerinden gelerek Doğu Anadolu bölgesine, üstelik sürekli akınlar tertip ettiklerine dair bir bilgiye rastlayamadık. Öyle anlaşılıyor ki, Balcıoğlu, öne sürdüğü teze sadece yaptığı yorumlarla ulaşmıştır.

Bununla birlikte, bazı aşırı Şîî unsurları bünyesinde taşıyan ve gayrisünnî bir mahiyete sahip olan Kalenderîliğin kimi kollarının etkilerini de düşünmek gerekir. Kalenderîlik, uzun yıllar Fatimî propagandalar nedeniyle aşırı Şîî-Batınî inançların şiddetle hüküm sürdüğü Suriye ve Halep bölgelerindeki Türkmen kitleleri üzerinde etkili olmuştur²¹. Anadolu'ya göç edenler arasında bu Türkmen kitlelerinin de var olduğu, gözden uzak tutulmamalıdır.

Ancak, burada şunu belirtmemizde fayda vardır: Anadolu'ya kitleler halinde göç eden Türkmen toplulukları arasında kendilerine özgü İslâmî yorum ve hayat tarzına sahip Ehl-i Sünnet harici bir takım dinî zümreler vardır. Haydarîlik, Cavlakîlik gibi isimlerle de anılan, ama genel olarak Kalenderîyye ortak adı altında toplanan bu gruplar, Selçuklu dönemi Anadolu'sunda sık karşılaşılan kesimlerdir. Kalenderî kitleler denildiğinde akla Şîî unsurların gelmesi, gayrisünnî olan, hatta bundan da öte "*zenâdîka*" adı altında toplanan yapılanmaların başlangıç noktasında çoğu zaman Hz. Ali figürünün kullanılması nedeniyle olmalıdır. Örneğin, daha sonraki süreçte bazı hususlarda kalenderlerin hayat felsefesi ve tarzıyla örtüşecek olan "*Râvendîyye*" hareketi, bu yapılanmalardan sadece biridir. Râvend'te yaşayan Ablak adında bir adamın başını çektiği bu hareketin dinsel inancı, Ruhul-Kudüs'ün önce Hz. İsa'ya, sonra Hz. Ali'ye, daha sonra da sırasıyla olmak üzere onun soyundan gelen imamlara ve en son olarak da Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın torunu olan İbrahim b. Muhammed'e geçtiği ve bütün bu sayılanların ilah olduğu şeklindeydi. Bu ekolün hayat felsefesi ise, tamamen ibahiyeci, yani haramları helal kabul eden bir anlayış üzerine inşa edilmiştir. Taraftarlarından her biri, kendilerinden bir grubu eve davet eder, evinde yedirir, içirir ve bütün haramları işlemesine izin verirdi²². İşte, inançlarına Hz. Ali ve Şîa imamlarını karıştıran, bununla birlikte Şîa kategorisine de girmeyen bu ekolün hayat anlayışı, kimi Kalenderîlerin yaşadığı hayatla uyum gösteriyordu.

Şîî düşüncelerden de ilham alarak ortaya çıkan, haddizatında ise tamamen eski İran dinlerine dayanan bir başka hareket de "*Mukannaiyye*" hareketidir. Bu gayrisünnî ve sapkın hareketin lideri olan Mukanna (ö.169/785) ilk zamanlarda Hz. Ali ve imamet ilişkisini kullanarak hareketine destek sağlamış, daha sonra ise hulul nazariyesini kabul ederek imamları ilahlaştırmıştır. Mukanna'nın ölümünden sonra da taraftarları onun ideolojisine destek vermeye devam etmiş ve böyle-

²⁰ Bkz. Balcıoğlu, *T.T. Mezhep Cereyanları*, s.145-146.

²¹ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.50.

²² Hasan İ.H., *Târîhu'l-İslâmî*, II, 104-105.

ce bu hareket, Türkistan ve Maveraünnehir'de kendisine hatırı sayılır bir taraftar kitlesi bulmuştur. Yayıldıkları yerlerde içinde namaz kılmadıkları, kendilerine özgü mescitler açmışlar, bu mescitlere yine kendileri müezzin tayin etmişlerdir. Müezzinlerinin tanımadığı bir Müslüman mescitlerine gelse onu öldürür ve cesedini de gizlerlerdi. Ölü hayvan eti ve domuz eti yemeyi helal saymışlar, kadınların herkesin ortak malı olduğunu kabul etmişlerdir²³.

Bundan başka "zenâdıka"dan olduğu kabul edilen "Hürremiyye"nin de İslam öncesi eski İran inançlarıyla birlikte aşırı Şîa düşüncelerinin tesiri altında ortaya çıktığını burada ifade etmemiz gerekir. Bunlar da yine diğerleri gibi, şarap ve diğer alkollü içecekleri helal kılmak bir yana, bunları içmeyi hayırlı ve bereketli bir iş olarak görmüşlerdir. Serbest cinsel ilişki de dâhil, herhangi bir kimseye zararı dokunmadığı takdirde nefsin arzu ettiği her şeyin mubah olduğuna inanmışlardır²⁴.

Bütün bu söylediklerimizden sonra, bazı kalender grupların, dinî ve siyasî hareketlerine meşruiyet kazandırma amacıyla Hz. Ali figürünü kullanan çeşitli fırkaların İslam dışı temel üzerine oturttukları hayat tarzlarına benzer bir yaşam biçimine sahip oldukları ithamına maruz kaldıklarını, burada hatırlamamız gerekir. Nitekim Niğdeli Kadı Ahmed'e göre, Niğde ve Ulukışla taraflarında yaşayan Gökbörioğulları, Turgutoğulları, İrminoğulları ve daha başka Türkmen boylarının hiçbirinin İslami hayatla bir ilgilerinin bulunmadığını, bunların ibahiyeci olduklarını, yani haramları helal kabul ettiklerini, bu yüzden de küfür ve zındıklık içinde olduklarını ifade etmektedir²⁵. Hatta Kadı Ahmed daha da ileri giderek, Anadolu'da Tapduk adında bir Türk şeyhine tabi oldukları için "Taptuklular" isminde bir topluluğun olduğunu, bu topluluğun cinsel sapkınlıklara varan yüz kızartıcı ahlaksızca eylemlerde bulunduğunu söylemektedir²⁶. Kadı Ahmed'in bu topluluk hakkında verdiği bilgiler elbette sorgulanmalıdır. Acaba söz konusu bilgiler bir gerçeği mi, yoksa gerçeğin deformasyona uğramış şeklini mi yansıtmaktadır? Yahut da bu ifadeler, Selçuklu âlimi olarak Türkmenlere duyduğu nefretin bir sonucu mudur? Veyahut bu bilgiler, kendisine nakledilen dedikodular mıdır? Bütün bu sorular birer tartışma konusu olarak kalmaktadır. Ancak tartışmasız olan bir husus vardır ki, o da, Selçukluların ileri gelen bilginlerinin halk kalenderliğine pek iyi gözle bakmadıklarıdır. Nitekim Selçuklu dönemi tarihçileri ve ede-

²³ En-Narşahî, *Tarihü Buhâra*, s.97; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbu'l-Harac*, s.156-157; Hasen, İ.H. a.g.e., II, 106-108.

²⁴ Muhammedoğlu, "Hürremiyye", *DİA*, XVIII, 500-501. İran kaynaklı bu tür isyanlarda Şiilerin ve Şîi unsurların kullanılmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zorlu, A.Y.D. ve *Siyasî İsyânlar*, s.132, 144, 148-149.

²⁵ Kadı Ahmed Niğidi, *el-Veledü's-Şefik*, v.574a'dan naklen Ocak, *Babailer İsyanı*, s.46.

²⁶ Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s.100.

biyatçıları, bu durumu aşağılayıcı ifadeleriyle eserlerine ve şiirlerine yansıtmışlardır²⁷.

Aynı ifadeleri İbnu'l-Hatîb, Cavlakîlerle ilgili olarak kullanmıştır ki, onun Cavlakîler hakkında verdiği bilgiler, bu kişilerin Kalenderîler olduğunu göstermektedir²⁸. Bu bilgilere göre Anadolu Kalenderîleri bütün haramları helal saymakta, şarap içmekte, zina etmekte, hatta livata yapmakta, namaz kılmamakta, oruç tutmamakta, Müslümanların çocuklarını kaçırmakta, mescide ahır demekte, namaz kılanlarla alay etmekte, haşhaş içmekte, dilenmekte, saç ve sakallarını kazıtmaktadırlar²⁹.

Görüldüğü gibi, hem Niğdeli Kadı Ahmed'in, hem de İbnu'l-Hatîb'in naklettiklerine uygun bir biçimde yerleşmiş olan Kalenderîlere ait ibahiyeci hayat tarzı algısı ile Râvendîyye, Mukannaiyye ve Hürremiyye gibi Ali figürünü kullanan fırkaların ortaya koyduğu hayat tarzı arasında paralellikler bulunmaktadır. En azından, Selçuklu dönemi müelliflerinin Kalenderîlerle ilgili düştükleri kayıtlar nedeniyle böyle bir algı oluşmuştur. Dolayısıyla, önceki dönemlerde ortaya çıkan ibahiyeci hayat tarzına sahip söz konusu oluşumların, kendi dinî ve siyasî hareketlerine meşruiyet kazandırabilmek amacıyla Hz. Ali figürünü kullanması, sonra gelen Kalenderîlerde de Şîî unsurlara dayandıkları intibabını uyandırmıştır.

Öte yandan, XV. yüzyılın ilk yarısının ortalarında vefat eden Şah Nimetullah-i Velî'ye nispet edilen Nimetullahiyye tarikatı gibi bazı Kalenderî tarikatların gerçekten Şîî niteliklere sahip olması³⁰ ve Safevîler döneminde ise tamamen Şîîleşmesi³¹, bu intibai iyice pekiştirmiştir. Daha sonra temas edeceğimiz Barak Baba gibi, gerçekten On İki İmam Şîîliğini kabul etmiş birkaç Kalenderînin varlığı ise genel değerlendirmeyi bozacak bir durum değildir.

Gerçekten tüm kaydettiklerimiz dikkate alındığında, Anadolu'daki heterodoks oluşumları Şîîliğe nispet etmek zorlaşmaktadır. Bu ifadeyle kastettiğimiz, Kalenderî gruplarda Şîîliği çağrıştıracak unsurların hiçbirinin bulunmadığı-

²⁷ Mesela İbn Bîbî, onları bilgisizlerden duydukları sözlere hemen aldanan saflar, hiçbir şeye itiraz edecek iradeleri bulunmayan kitleler olarak zikreder. Başka yerlerde ise onlara "Hâriciler" damgasını vurur. Bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmîru'l-Ala'îye*, II, 49, 51-52; Selçuklu Anadolu'sunun henüz tam tanınmamış, ama önemli şairlerinden birisi olduğu "Divan" adlı eserindeki son derece güzel şiirleriyle belli olan Seyfuddin Muhammed el-Fergânî, aynı eserinde Türkmenler için "Başıbozuk Türkmenler" şeklinde hakaretvari bir ifade kullandıktan sonra, onların her taraftan şehirlere ani baskınlar düzenlediklerini söyler ve kızgınlığını belirtir. Bkz. el-Fergânî, *Divan*, s.432. Mevlevîlerin ise bu kesimlere zaten hoş bakmadıklarını biliyoruz. Burada şu hususu da belirtmekte fayda vardır: Tarih boyunca devletin resmi ideolojisinin dışında bulunan, ya da bu ideolojiye aykırı inanç ve hayat tarzlarına sahip olan kitleler, resmi kurum ve bu kurumun temsilcileri tarafından daima sapkınlıkla itham edilmişlerdir. Bu nedenle gerek Niğdeli Kadı Ahmed'in, gerekse İbnu'l-Hatîb'in ifadeleri ihtiyatla karşılanmalıdır. Konu ile ilgili olarak bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.

²⁸ Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak...", s.537.

²⁹ *A.g.m.*, s.537-538.

³⁰ Azamat, "Kalenderiyye", *DİA*, XXIV, 255.

³¹ Kılıç, "Ni'metullâh-i Velî", *DİA*, XXXIII, 134.

nı öne sürmek değildir. Bizim ortaya koymak istediğimiz şey, Mezhepler Tarihi literatüründe kastedilen kitabî ve kurumsal bir Şîilikle Kalenderîlerin özdeşleştirilemeyeceğidir. Köprülünün de ifade ettiği gibi, Anadolu'daki heterodoks sufi cereyanlardaki Şîî tesirlerine bakarak, buradaki sufilerin Şîî dairesinde olduğunu söylemek hiçbir şekilde doğru bir yaklaşım olmayacaktır³². Üstelik kurumsal Şîîliğin itikada ve fıkha dair ciddi prensipleri ile Kalenderîlerin yaşam tarzı ve bazen helalleri haram kabul eden, kimi zaman da tamamen dünyaya boş veren kayıtsız tavırları tamamen birbirine yabancıdır.

Buna rağmen Tahir Harimî Balcıoğlu, Anadolu'ya gelen şeyh, baba, ata, ahi gibi kavramlarla ifade edilen kişileri ve diğer sufilerin neredeyse tamamını Şîî kategorisine sokuyor ki³³, bunun yanlış olduğu açıktır. Alman tarihçi ve şarkiyatçı Franz Babinger de "*Aliperestlik doğrudan doğruya sufiliğe intikal etmiştir. Binaenaleyh, dervişliğin Şîîlikle olan calib-i nazar irtibat ve alakası katiyen tesadüfî olamaz*"³⁴ sözleriyle, yanlış olmasına rağmen, sufilerin Şîîliğine kesin ifadelerle kanaat getirir. Hâlbuki Nakşibendîlik gibi Hz. Ebû Bekir'e dayanan sınırlı bir iki tarikatın dışında neredeyse tüm Sünnî tarikatların şeyh silsilesi Hz. Ali'ye kadar ulaşmasına karşın, hiç kimse bu tarikatların Şîî olduğunu söylememiştir. Dolayısıyla tasavvuf-Hz. Ali ilişkisi, sufi zümrelerin Şîî olduğu anlamına gelmemektedir.

Öyleyse şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Anadolu'daki heterodoks unsurlar, başka bir ifadeyle, Kalenderî tavır içinde bulunan sufi zümreler, kitabî ve kurumsal Şîîlik içinde mütalaa edilemezler. Dolayısıyla bu kesimlerin varlığı, Selçuklu Anadolu'sunda Şîîliğin mevcut olduğuna dair delil olarak gösterilemez³⁵.

Buraya kadar kaydettiklerimize rağmen, Kalenderî sufilerin niçin Şîîlik ithamına maruz kaldıkları, böyle bir algının nereden kaynaklandığı konusu, yine de detaylı dinî ve tarihî incelemeleri gerektirmektedir. Bilhassa İlahiyat Fakültelerinde mezhep tarihçileri konuya eğilmeli ve Kalenderîlerin sosyal ve dinî hayatlarının ya da inançlarının hangi ilkelerinin Şîîliğin hangi şubeleriyle nasıl bir benzerlik arz ettiğini, Şîîlik ve Kalenderîlik tarihinin tüm evrelerini dikkatle gözlemleyerek tek tek tespit etmelidir. Böyle bir tespit, neden bu kesimlerin Selçuklu sonrası Anadolu'daki Şîî propagandaların kolayca tesiri altına girdikleri ve sonraki süreçte - siyasî sebepler saklı kalmak kaydıyla - hangi dinsel nedenlerle Alevîlik olgusuna nasıl dönüştüğü noktasında çok daha aydınlatıcı olacak ve daha isabetli fikirler yürütmemize katkıda bulunacaktır.

³² Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.88.

³³ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.148-149, 179 vd.

³⁴ Babinger, *Anadolu'da İslamiyet*, s.27.

³⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "...", s.520.

B-SELÇUKLU DÖNEMİ ANADOLU'SUNDA Şİİ TEZAHÜRLER

1- Anadolu Selçuklularının Mezhepsel Kimliği

Bilindiği gibi Selçuklular, İslamiyet'e girdikleri ilk andan itibaren İslam'ın Sünnî yorumunu benimsemişlerdir. Sadruddin el-Hüseyî, Selçukluların İslam dînine girişini, "*Hanefî dînine girdiler*"³⁶ şeklinde vermektedir. Onların, İslamiyeti kabul ederken, aynı zamanda Hanefîlik mezhebini nereden miras aldıkları da böylece anlaşılmış olmaktadır. Selçukluların Sünnî ekole mensubiyetleri konusunda bütün tarih kaynakları ittifak halindedir³⁷. Aynı durum, hiç şüphesiz Anadolu Selçukluları için de geçerlidir. Nitekim, dönemin kaynakları Anadolu sultanları hakkında övgülerde bulunurken, onların döneminde Hanefî mezhebinin, gücünün zirvesine ulaştığını söylemektedirler³⁸. Selçukluların henüz bakiyelerinin yaşadığı bir dönemde Anadolu'da birçok yeri ziyaret etmiş olan İbn Battûta da bu dönemde Anadolu'da resmi eğitimin Hanefîlik mezhebine göre yapıldığını söyleyerek İbn Bîbî'yi teyit etmiştir³⁹.

Bu durumda, Alman şarkiyatçı Babinger'in Selçukluların Şîî oldukları iddiasının hiçbir ilmî kıymeti kalmamaktadır. Babinger vaktiyle şunları söylemişti: "*Şimdi biz Rûm Selçuklularının itikadî fikir ve nazarlarına dair ne biliyoruz? Acaba oralarda Sünnîlik mi vicdanlarda hâkimdir? Katıyyen gayri malum. Birçok karine bu hususta şüpheye yer bırakmıyor ki, Rûm Selçukluları Şîî bir mezhebe mensuptur; yani tek bir kelime ile Alevîdirler. [...]. Houtsma sayesinde keşfolunan İbn Bîbî Vekayinamesi, medeniyet ve irfan itibarıyla İran'a tabi bulunan Selçuk saray hayatını çok canlı bir surette göstermektedir*"⁴⁰.

Babinger'in, muhtemelen Rus âlimlerinin Maverâünnehir ve İran'ın Sünnî olmayıp aşırı Şîî tesiri altında bulunduğu iddialarından hareketle, bu bölgeden geçen, hatta uzun yıllar buralarda kalan Selçukluların da mutlaka Şîî mezhebinde olması gerektiği yorumunu çıkartmasına Köprülü de itiraz etmiş ve böyle bir yorum ve iddianın doğru olamayacağını, bunun hiçbir tarihî belgeye istinat edemeyeceğini belirtmiştir⁴¹.

Esasen Babinger'i, dönemin hemen bütün kaynakları yalanlamaktadır. Her şeyden önce Maverâünnehr'in büyük bir kısmının neredeyse tamamen Sünnî olduğu, İran'ın, yani Horasan bölgesinin ise tamamen Şîî olmadığı, Kum, Kâşân gibi bazı birkaç şehirde Şîîlerin hâkim olduğu, geri kalanlarda ise en az Şîîler kadar

³⁶ El-Hüseyî, *Ahbâr*, s.2.

³⁷ Biz, Selçukluların Müslüman olma serüvenini başka bir çalışmamızda geniş bir biçimde ele almıştık. Bkz. Kara, Seyfullah, *Selçukluların Dini Serüveni*, s.64-79. Selçukluların Hanefîliğini, başka bir ifadeyle Sünnîliğini, hatta Sünnîliğin güçlenmesi için aldıkları tedbirleri ise bir diğer çalışmamızda "*Selçuklu – Sünnî İlişkileri*" başlığı altında detaylı bir şekilde incelemiştik. Bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavga- ları*, s.168-191.

³⁸ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'îye*, I, 244.

³⁹ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 350.

⁴⁰ Babinger, *a.g.e.*, s.13-15.

⁴¹ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.46, 88.

Sünnîlerinde mevcut olduğu, hatta birçok İran şehrinde Sünnîlerin daha fazla bulunduğu, yapmış olduğumuz bir çalışma ile ortaya çıkmıştır⁴². Diğer yandan, İbn Bîbî ve İbn Battûta gibi dönemin iki önemli kaynağından az önce verdiğimiz ifadeler, Babinger'in iddialarının ne kadar temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Onun, İbn Bîbî Vekayinamesini kendisine şahit tutması ise, söz konusu eseri en azından dikkatlice okumadığını, tamamen hayali yorumlarda bulunduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü İbn Bîbî'nin ilgili eseri, Anadolu Selçuklularının Sünnî ve Hanefî oldukları yönünde açık ve imalı çok sayıda bilgiyle doludur⁴³.

Kaynaklar, Selçuklu sultanlarıyla ilgili olarak, sadece II. Süleymanşah'ın itikadının bozuk olduğu yönünde bilgiler verirler. Örneğin, İbnü'l-Esîr, bunun bir söylenti olduğuna vurgu yaparak, "*Halk, onun itikadının bozuk olduğunu söylerdi. Rivayete göre o, felsefî bir ekole inanırdı*"⁴⁴ ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadeyle tarihçimiz, Süleymanşah'ın itikadının neden bozuk olduğuna inanıldığının da sebebini bize vermektedir. Buna göre o, felsefî bir ekole bağlıdır. Görüldüğü gibi, kaynaklarımız sadece felsefi bir ekolden bahsetmektedirler. İbn Bîbî, bu felsefi ekolün ne olduğu hakkında bize bilgi vermektedir. Buna göre, II. Süleymanşah'ın mensup bulunduğu felsefi ekol, İslam düşünce tarihinde son derece önemli yeri olan İşrâkiyyûn mektebidir. Bu ekol, Şeyh-i Maktul olarak bilinen Şehabeddin Sühreverdi tarafından kurulmuştur. Sultan, bu şeyhin fikirlerini öğrenerek kabul etmiş ve görüşlerini ona dayandırmıştır⁴⁵. Dolayısıyla bu Selçuklu hükümdarı, Şîi olduğu için değil, Şehabeddin Maktul taraftarı olduğu için damgalanmıştır.

Konumuzla ilgili olarak Hammer, onun İsmailiyye mezhebinin gizli bir taraftarı olduğunu söylemektedir⁴⁶. Oysa kaynaklarda böyle bir mensubiyetle ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Kaynaklarımız, az önce ifade ettiğimiz gibi, onun felsefî bir ekole bağlı olduğunu ve bunu da halkın nefretini kazanmamak için gizlediğini bildirmektedirler. Bu felsefi ekolün ne olduğunu bildiğimize göre, gizlenenin de İsmaililik değil, İşrakilik olduğu açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla, Anadolu Selçuklu Sultanı II.Süleymanşah'ı Şîiliğin en katı kollarından birine nispet etmek, tarihen mümkün görünmemektedir.

Son dönemde Türkler arasında mezhep akımlarına dair bir kitap kaleme almış olan Tahir Harîmî Balcıoğlu, herhangi bir kaynak belirtmeksizin bir başka Selçuklu Sultanı I.Alaaddin Keykubat'la ilgili olarak, onun, Muhiddin Muhammed b. Ali b. Ahmed adında, İran'dan göç etmiş, üstelik aşırı olarak nitelediği bir

⁴² Bkz. Kara, B.S. ve *Mezhep Kavgaları*, s.53 vd.

⁴³ Örnek olarak bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'ıye*, I, 83-84, 90, 114, 178, 244, 245, 246 ve daha birçok yer.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 196; Ayrıca bkz. Ebû'l-Ferec, *Ebû'l-Ferec Tarihi*, II, 486.

⁴⁵ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'ıye*, I, 44.

⁴⁶ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, I, 46. Anadolu Selçuklu Devleti hakkında kitap yazmış olan Gordlevski, Hammer'in verdiği bu bilgiyi tenkide tabi tutmaksızın kabul etmiş görünmektedir. Bkz. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, s.322.

Şiî'yi Sivas Kadısı olarak tayin ettiğini söylemektedir. Üstelik bu kişinin bir Batınî misyoneri olduğunu, hatta meşhur Baba İshak'a hocalık yaptığını ifade etmektedir⁴⁷.

Ancak, Sünnîlik politikalarını iyi bildiğimiz Selçukluların, aşırı Şiîleri, hem de kadılık gibi önemli hukukî ve aynı zamanda dinî bir makama tayin etmeleri pek normal görünmemektedir. Bu bakımdan, genel veriler ışığında, Selçukluların Batınî inançlara sahip kişileri kadılık mansıbına tayin ettikleri konusunda Balcıoğlu'nun verdiği bilgilerin doğru olamayacağını düşünmekteyiz⁴⁸.

Diğer taraftan, Bernard Lewis de sultan ismi belirtmeden, fakat herhalde I. İzzeddin Keykâvüs'ü kastederek, Selçuklu sultanlarının Alamut'taki İsmâîlî reisi Celâleddin'e yıllık 2000 dinarlık haraç verdiğini söylemektedir. Hatta o, bu haracı Suriye İsmâîlî reisi Mecdüddin'in istediğini, Sultanın ise verip vermeme konusunda Celâleddin'e danıştığını belirtmektedir⁴⁹. Fakat Selçukluların Şiîlerle ilişkileri konusunda bilgi veren araştırma eserler, diğer hususlarla ilgili verdikleri bilgileri çoğu zaman delillendirirken, Selçukluları Şiîlik ithamıyla karşı karşıya bırakacak bilgilere, tuhaf bir biçimde, herhangi bir kaynak göstermemektedirler. Önce ne Hammer, daha sonra ne Balcıoğlu, ne Gordlevski, ne de Lewis bu tür bilgilere kaynak göstermiştir.

Esasen Bernard Lewis'in yukarıdaki bilgiyi ihtiva eden eserini çeviren Ortaçağ tarihçisi Ali Aktan, Lewis'in naklettiği bu bilgiye kaynaklarda rastlanmadığını söylemektedir. Aktan, hem bu dönemde Selçukluların altın çağını yaşadığını, hem de iki kesim arasında Alamut reisinin Konya sultanından vergi almasını mümkün kılacak nitelikte bir ilişkinin varlığının bilinmediğini ifade ederek⁵⁰, çok önemli iki tenkit getirmiş, dolayısıyla Selçukluların Alamut'a haraç vermelerinin mantığının anlaşılabilir olduğunu vurgulamıştır.

Kısaca belirtmek gerekirse, hem II. Süleymanşah ile ilgili söylenenler, hem I. İzzeddin Keykâvüs'ün Alamut'a haraç verdiği iddiası, hem de I. Alaaddin Keykubat'la alakalı kaynak belirtmeksizin verilen bilgi, adı geçen sultanların Şiîlikle ilgisini gösterecek türden sahih malumat ihtiva etmemektedir. Dolayısıyla, bütün Anadolu Selçuklu sultanları, Sünnîlik mezhebine mensup hükümdarlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁷ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.151-152.

⁴⁸ Nitekim yaptığımız araştırma sonucunda bu isimde tayin edilen bir Gulat-ı Şîa mensubuna tesadüf edemediğimizi belirtelim. I. Süleymanşah'ın, Şiî Fatimî Devleti'ne isyan etmiş ve böylece Trablusşam'da bağımsız bir yönetim kurmuş olan Şiî mezhebine mensup Ebû Talip İbn Ammar'dan fethetmiş olduğu yerler için kadı ve hatipler istediğini biliyoruz. Ancak bu durum, Selçuklu sultanı I. Süleymanşah'ın Şiî-Batınî inanca sahip olmasından değil, tamamen siyasî kaygılarla gerçekleşen bir ittifak arayışının sonucu olarak tahakkuk etmiştir. Bkz. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s.69-70; Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, s.115-120. Ayrıca bkz. Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı*, s.133-134.

⁴⁹ Lewis, *Haşîşiler*, s.102.

⁵⁰ Bkz. *a.g.e.*, s.102 (çevirenin notu). Ayrıca bkz. Sarıkaya, *a.g.e.*, s.135-136.

Anadolu Selçuklu sultanlarının ve çoğu devlet adamlarının Sünnî-Hanefî oluşlarının, Türk-İslam dönemi Anadolu'sunda mezhepler tarihi açısından önemli sonuçları olmuştur. Nizamülmülk, daha Büyük Selçuklular döneminde medreseleri kurumsallaştırmıştır. Selçukluların bu ünlü vezirinin daha çok dinî amaçlarla kurduğu bu medreseler, sapkın fırkalar karşısında Sünniliği güçlendiren bir devlet kurumu olarak faaliyet göstermişlerdir⁵¹. Esasen medreselerin Selçuklu ülkesinde giderek yaygınlaşması, diğer gayrisünnî mezhepler karşısında, bilhassa da Şiî-Batınî ekol karşısında Selçukluların Sünnilik lehine aldığı tedbirlerin bir sonucudur⁵².

Büyük Selçukluların yoğun medrese açma faaliyetleri, onların diğer kollarında, bu arada Anadolu Selçuklularında da aynı hızla devam etmiştir. Hem dönemin kaynaklarında, hem de daha sonraki kaynaklarda Selçuklu sultanlarının medrese açmakta ne kadar istekli oldukları ve bu isteklerini de gerçekleştirdikleri kaydedilmektedir⁵³. Başta Konya şehri ve XIII. asrın son yarısından itibaren de Sivas şehri olmak üzere, Anadolu'nun birçok önemli şehri tam teşkilatlı medreselerle donatılmıştır. Bu konuda Selçuklu sultanları ve devlet adamları adeta birbirleriyle yarışmışlardır⁵⁴.

Selçukluların Anadolu'da medrese inşasına önem vermeleri, Sünnilik dışı kurumsal mezheplerin Anadolu'da tutunabilme şansını azaltmıştır. Çünkü Anadolu Selçuklu Devleti'nin resmi mezhebi Hanefilik olduğu için medreselerde ders veren müderrislerin de genellikle Hanefî mezhebinden olması gerekli görülmüş, bu husus vakfiyelere ve kitabelere kaydedilmiştir⁵⁵. Ancak, bazen medreselerde ders vermekle görevli olan müderrislerin Şafii mezhebine mensup olmalarının da şart olarak koşulduğunu görmekteyiz. Nitekim daha önce Fahreddin Ali tarafından yapıldığını söylediğimiz Gök Medresenin müderrisinin Şafii mezhebenden olması şart kılınmıştır⁵⁶. Çünkü Anadolu'da Şafii medreselerinin olduğu da bir gerçektir. Gölpınarlı, Konya'daki Şafii medreselerinin varlığından bahsetmektedir⁵⁷.

Bu durum normal karşılanmalıdır. Zira Anadolu Selçuklularının, Sünnî mezhep olmasından ötürü Şafiilikle herhangi bir sorunu olmamıştır. Nitekim medreselerde eğitim gören öğrencilerin, genel itibarıyla dört Sünnî mezhepten

⁵¹ Bu amaçlarla ilgili olarak bkz. İbnu'l-Kalânîsî, *Zeylu Tarihi Dımaşk*, s.121; İbnu'l-Adîm, *Buğye* s.65.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavgaaları*, s.176 vd.

⁵³ Mesela bkz. er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, I, 65; İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devletleri Tarihi*, s.56-57; Neşrî, *Cihan-Nüma*, I, 29, 37; Hammer, *a.g.e.*, I, 51-52; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s.392.

⁵⁴ Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, s.116.

⁵⁵ Turan, "Celaleddin Karatay, ...", s.74; a.mlf., "Şemseddin Altun-Aba, ...", s.202; Önder, *Mevlana Şehri Konya*, s.121.

⁵⁶ Turan, "Celaleddin Karatay", s.74.

⁵⁷ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s.209.

birine mensup olabilecekleri belirtilmiştir. Bu durum, dönemin vakfiyelerinde, vâkîfın şartlarından biri olarak dile getirilmiştir⁵⁸.

Bu bilgilerden de açıkça anlaşılmaktadır ki, Anadolu'da başta Hanefilik olmak üzere Sünnîlik, Selçuklu Devleti tarafından desteklenmiş, gayrisünnî oluşumların önüne geçebilmek için çaba gösterilmiştir. Bu durumda Anadolu'da kurumsal Şiîliğin tutunması güçleşmiştir. Bununla birlikte, Selçuklu döneminde Anadolu'da Şiîlerin de mevcut olduğuna dair bazı ipuçlarına rastlamaktayız.

2-SELÇUKLU ÇAĞINDA ANADOLU'DA Şİİ VARLIĞI

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Orta Asya'dan büyük kitleler halinde çeşitli dönemlerde Anadolu'ya gelen Türk aşiretleri Azerbaycan, İran ve Suriye yoluyla batıya doğru geçerken, bilhassa Kuzey İran'da olmak üzere, Sünnîlik kadar olmasa da Şiî formunda bir İslam propagandasıyla karşı karşıya kalmışlardır⁵⁹.

Selçuklu siyasetinin önemli yönlerinden biri her ne kadar Şiîlikle mücadele ise de⁶⁰, bu, daha ziyade "*Gulat-ı Şîa*" dediğimiz aşırı uçlarla yapılmıştır. Nitekim eserini XII. yüzyıl ortalarında yazmış olan Şiî yazarlardan Abdulcelil Kazvînî, söz konusu eseri "*Kitâbu'n-Nakd*"da Türklerin İslam'ın gazileri olduğunu, Rafizî ve mühlidleri imha edip İslamiyet'e büyük hizmetlerde bulduklarını ve Şiîlere de ihsanlarda bulduklarını belirtir⁶¹. Dolayısıyla, Selçukluların Anadolu'da Sünnî siyaset gütmeleri, bu bölgenin Şiîler için yaşanamaz hale gelmesi anlamını taşımamalıdır. Çünkü Selçuklular, İslam inancını tahrip derecesinde yozlaştırmayan ve saldırganlıklarıyla halk içinde huzursuzluk çıkarmayan mutedil Şiîlere de Sünnîler kadar yaşama hakkı vermişlerdir.

İşte bu durum, bazı Şiî kesimlerin Anadolu'ya gelmelerine, hatta burada yerleşmelerine de zemin hazırlamıştır. Nitekim bu noktada akla Selçuklular döneminde Ankara bölgesine gelerek burada yerleşen ve Ankara ahileri olarak bilinen ahiler grubu gelmektedir. Gerçekten bu dönemde bölgede bağımsız bir yönetim mekanizması kuracak kadar güçlenmiş olan Ankara ahilerinin⁶² Şiî nazariyelerine sahip oldukları görülmektedir. Onlar, kendilerinin İsnâ-Aşeriyye mezhebi imamlarından olan on birinci imamın soyundan geldiklerini söylemekte, bununla övünmekte ve kendilerini açıkça Şiî kabul etmektedirler⁶³.

Abdulcelil Kazvînî'nin belirttiği gibi, Selçukluların mutedil Şiîlere karşı lütfekar davranması, bazı önemli Şiî âlimlerin Anadolu'ya gelmesine neden olmuş-

⁵⁸ Turan, "Celaledin Karatay", s.74; a.mlf., "Şemseddin Altun-Aba", s.202; Önder, a.g.e., s.121.

⁵⁹ Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 125.

⁶⁰ Selçukluların Şiîlere karşı mücadeleleriyle ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavga-ları*, s.153 vd.

⁶¹ Abdülcelil Kazvînî, *Kitâbu'n-Nakd*, nşr. Celâleddin Urmevî, Tahran, 1331, 49, 54, 58, 77'den naklen Turan, *Selçuklular Tarihi*, s.412-413. Selçukluların mutedil Şiîlere karşı yaklaşımı için ayrıca bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavga-ları*, s.163-168.

⁶² Halil Ethem "Ankara Ahilerine Aid İki Kitabe", s.312.

⁶³ Cahen, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", s.311-312.

tur. Bu Şiî âlimlerin en önemlilerinden biri, şüphesiz Nâsıruddîn Tûsî'dir. O, Moğollarla da iyi ilişkiler kurmak suretiyle Selçuklu Anadolu'sunda On İki İmam Şiîliğinin adını duyurmayı başarmış ve eserleri ile bu ekolü desteklemiştir⁶⁴. Kendisi, her zaman Şiî terimlerine dayanarak yorumlarını yapardı⁶⁵. Bununla birlikte Şiî olan ilim adamlarıyla beraber, Sünnî âlimlerle de aralarında yazışmalar meydana gelirdi.⁶⁶ İşte böyle bir Şiî âlim için Anadolu Selçuklularının resmi ve Sünnî tarihçisi Aksarâyî, övgü dolu ifadeler kullanabilmekte ve onu, "dünya âlimlerinin son nesli", "asrın bilginlerinin en ileri geleni" şeklinde takdim edebilmektedir⁶⁷.

Nâsıruddin Tûsî, ilmî birikimiyle sadece eserler yazarak değil, aynı zamanda önemli öğrenciler yetiştirerek de Şiîliğe katkıda bulunmuştur. Nitekim Şiîlerce meşhur olan "Nehcü'l-Hak" ve "Minhâcu'l-Kerâme" adlı eserleri Olcaytu adına kaleme alarak Anadolu'da etkili olmaya çalışan Şeyh Cemaleddin Hasan b. El-Mutahhar el Hillî, onun yetiştirdiği öğrencilerden sadece biridir⁶⁸.

İşte bu ünlü Şiî âlimin, daha sonra Anadolu'da müderrislik ve kadılık yapacak öğrencilere ders verdiğini de görmekteyiz. Nitekim, Anadolu'nun en seçkin müderrislerinden biri olan ve aynı zamanda Sivas ve Malatya kadılığı da yapan Kutbeddin Şîrâzî⁶⁹, Sadreddin Konevî'nin yanı sıra, Nâsıruddin Tûsî'den de ders almıştır⁷⁰.

Anadolu'da göze çarpan sadece entelektüel düzeyi yüksek Şiîler değildir. Sınırlı sayıda da olsa Selçuklu Devleti'nin vatandaşları arasında Şiîlerin varlığını, yapılan bazı araştırmalardan anlamaktayız. Nitekim XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Zeynuddin Abdurrahîm b. Ömer el-Cevberî bu dönemde Anadolu'da Şiîlerin bulunduğu tanıklık eden âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. El-Cevberî, birçok İslam coğrafyasının yanı sıra Diyarbakır, Urfa, Antakya, Konya gibi kültür merkezlerinde de bulunmuştur. Hasankeyf'de Artuklu hükümdarı Melik Mesud'un himayesini de görmüş bulunan el-Cevberî, burada sarayda tertip edilen bilimsel toplantılara da sürekli iştirak etmiştir⁷¹. Anadolu'nun hiç olmazsa bazı bölgelerini tanımış olan el-Cevberî buralarda Şiî çevrelerin varlığını öğrenmemizde bize yardımcı olmaktadır. Seyahatleri sırasında görmüş olduğu şeyleri anlatan yazar, XIII. asrın başlarında Anadolu topraklarında Şiîlerin arasında bulunduğunu ve kendisini onlara Hz. Ali'nin yeniden dünyaya gelmiş biçimi olarak tanıttığını

⁶⁴ Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", s.80.

⁶⁵ Lambton, "Changing Concepts of Justice and ...", s.46.

⁶⁶ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.325.

⁶⁷ Bkz. Aksarâyî, *Selçukî Devletleri Tarihi*, s.201-202.

⁶⁸ Hafız Ebrû, *Zeyl-i Câmîu't-Tevârih-i Reşîdî*, s.52.

⁶⁹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 456; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine*, V, 108; Wiedemann, "Kutbeddin", *İA*, VI, 1050.

⁷⁰ İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 108; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 333-334; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu.*, s.326; Wiedemann, *a.g.m.*, VI, 1049.

⁷¹ Ökten, "Cevberî", *DİA*, VII, 442.

söylemektedir. Anlaşılan o ki, sözünü ettiği bu Şiî topluluk aldatılmaya müsait sıradan insanların oluşturduğu kitledir⁷².

Nitekim aynı tarihlerde, Cevberî'nin dolaşmış olduğu Güneydoğu Anadolu'nun bazı bölgelerinde Şiî-Batınî kesimler bulunmaktadır. Aşırı Şiî fırkalarından olan ve asıl vatanları Suriye'nin Karmatîlerin eline geçmesiyle mensuplarının bir bölümü Antakya ve dolaylarına çekilen Nusayrîlik, sözü edilen bu kesimlerin temsil ettiği bir mezheptir⁷³.

Anadolu'da Şiî motifler taşıyan başka şehirler de vardır. Nitekim Hasluck, Sivas'la ilgili olarak konumuz açısından ilgi çekici bir bilgi vermektedir. Bu bilgiye göre burada şehir içinde "Masumlar Tekkesi" denilen bir binadan söz edilmektedir. Rivayete göre burada iki masumun kabri vardır. İki masumdan biri, beşinci imam Muhammed Bâkır'ın oğlu Ali Ekber, diğeri ise, yedinci imam Musa Kâzım'ın oğlu Salih'dir. Bu masum kişiler şehit telakki edilmiş ve bu tekke, Sivas valiliği de yapmış olan Sadrazam Halil Rifat Paşa tarafından valiliği döneminde inşa ettirilmiştir⁷⁴. Söz konusu tekke sonraki süreçte Bektaşî dergâhı olarak kullanılmıştır⁷⁵. Bu durum, Şiî motifler taşıyan bir unsurun, daha sonra nasıl Alevîlikle ilgili bir olgu haline geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Cenâbî'den nakledilen bir bilgiye göre, Tekke ve Diyarbakır taraflarında yerleşmiş ve Şiî tesirlere maruz kalmış olan halk, Muğla yöresi Tahtacıları ve Diyarbakır vilayetinin Alevî Kürtleri tarafından da temsil edilmektedir⁷⁶. Selçuklu döneminde daha çok İran kaynaklı doktrin ve şeyhlere bağlı olan bölgelerde, Safevî propagandasının Anadolu'nun bazı yörelerine nüfuz etmeye başladığı XVI. yüzyıl başlarında Şiîliğin olduğu görülmektedir. Örneğin, Ankara yakınlarındaki Beypazarı, bu dönemde İran propagandasının merkezi haline gelmiştir⁷⁷. Zira bu bölgede, Selçuklu döneminde Ankara'da bir süre hâkimiyet kurduğunu ve Şiî nazariyelere sahip bulunduğunu az önce ifade ettiğimiz Ankara ahileri yaşamaktaydı⁷⁸. Bu durum, XVI. yüzyılda Beypazarı'nın İran propagandasının yayılışında niçin etkili bir bölge olduğunu bize açıklamaktadır.

Anadolu'daki Şiîliğin kaynaklarından biri de kuşkusuz Oğuz boyuna mensup olan Kara Koyunlular'dır. Türkistan, Maveraünnehir ve Horasan taraflarından 1284-1291 yılları arasında göçüp gelen ve Fırat ile Dicle nehirlerinin yukarı vadilerine yerleşen Kara Koyunlular Şiî olup, hüküm sürdükleri bölgeler arasında

⁷² Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.218.

⁷³ Bkz. Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s.180-184.

⁷⁴ Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri*, s.15. Nitekim adı geçen tekkenin varlığını ispat eden hususlardan biri, tekkenin kitabesinde kaydedilen bilgilerdir. Hasluck'un verdiği bilgileri doğrulayan kitabe ve ihtiva ettiği bilgiler için bkz. Yüksel, "Sivas'ta Bir Bektaşî Dergâhı...", s.192-193.

⁷⁵ Yüksel, *a.g.m.*, s.191 vd.

⁷⁶ Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 168.

⁷⁷ *A.g.e.*, I, 172.

⁷⁸ Bkz. Halil Ethem, *a.g.m.*, s.312; Cahen, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", s.312.

Doğu Anadolu da bulunmaktaydı⁷⁹. Kara Koyunluların Şiiliği yaymak için silah kullandıklarını da dikkate alırsak⁸⁰, Selçuklu sonrası süreçte Doğu Anadolu bölgesinin bu baskılardan etkilendiğini tahmin edebiliriz. Ayrıca Anadolu'da, daha sonraki dönemlerde varlığını bir takım isyanlarla zaman zaman hissettirmiş olan Kızılbaşların varlığını da unutmamak gerekir⁸¹.

Aslında Doğu Anadolu Bölgesi'nde Şiilikle ilgili bazı konuların halk arasında tartışıldığı dikkate alınırca, bölge halkının Şiiliğe karşı tamamen kayıtsız bulunmadığı anlaşılabilir olur. Nitekim M. Saffet Sarıkaya, XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış olan bir eseri tanıtırken eserden aldığı bilgilerle bu noktaya işarette bulunmuştur. Sarıkaya, Ebû Firâs Ubeydullah b. Şibl b. Ebî Firâs b. Cemil (ö.774/1372) tarafından 725/1325'te yazılan eserin bu dönemde Doğu Anadolu'da cari olan inançlarla ilgili birinci elden bilgiler verdiğini belirtmektedir. Eser, Fırat havzasında yaşayan bir kısım insanların müellife sorduğu sorulara cevap mahiyetini taşımaktadır. Sarıkaya'ya göre, söz konusu eser, bölge halkının Şiilikle ilgili bazı konuları tartıştığını göstermektedir⁸².

Kuzeyde de benzer bir şekilde Amasya yakınlarında Sûnusâ denilen kasabanın bir Şii kasabası olduğu, Hasluck'un Müstevfi-i Kazvîni'ye dayanarak verdiği bilgiler arasındadır⁸³. Fakat XIV. yüzyılın ilk yarısında Amasya hakkında bilgi veren İbn Battûta da aynı yer hakkındaki gözlemlerini farklı bir şekilde aktarmaktadır. İbn Battûta, Sûnusâ adı verilen beldede Ahmed Rıfâi'nin torunlarının oturduğunu, buradaki Rıfâi tekkesinin başında da Şeyh İzzeddin'in bulunduğunu ve bu kişilerin faziletli insanlar olduğunu ifade etmektedir. Ancak, İbn Battûta'nın tam ifadesinin, "*Biz onların tekkesinde kaldık ve diğerlerinden daha faziletli olduklarını gördük*"⁸⁴ şeklinde olduğunu dikkate alırsak, burada başkalarının da bulunduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür. Fakat, o başkaları, Kazvîni'nin fanatik Şii dediği kitleler midir, yoksa burada Şii'ler değil de heterodoks derviş zümreleri var ve Kazvîni bunlara hatalı olarak Şii mi demektedir? Bunu şimdilik bilme imkânımız yoktur. "*Anadolu halkı arasında Kaderî, Rafizî, Mutezilî, Haricî ve bidat ehli*

⁷⁹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ...*, s.180-186. Ancak Kara Koyunluların, bu Şii özelliklerine karşın, kendilerini baskılardan kurtarmak için paralarında Kelime-i Şehâdet ve Hz. Ali'den başka ilk üç halifenin de isimlerini yazmak zorunda kalmaları (bkz. *a.g.e.*, s.186), yine de bu bölgelerde hakim unsurun Sünnilik olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

⁸⁰ Sümer, "Karakoyunlular", *DİA*, XXIV, 438.

⁸¹ Şii mezhebinin gulâtından, yani aşırı bir kolundan olan Kızılbaşlık, Anadolu Kızılbaşlığı söz konusu olduğunda Alevîler için kullanılmıştır. Bu sebeple Anadolu'da "*Kızılbaş*" tabirinin yerini "*Alevî*" terimi tutmaktadır. Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 140. Abdülbaki Gölpınarlı, İslam Ansiklopedisinde Kızılbaşlık hakkında yazdığı makalede Kızılbaşların tarihçeleri, inançları ve ibadetleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bkz. Gölpınarlı, "Kızılbaşlık", *İA*, VI, 789-795.

⁸² Bkz. Sarıkaya, *a.g.e.*, s.40-41, 141-144.

⁸³ Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 168. Bu bilgiyi, Kazvîni'nin bizim de yararlandığımız *Nüzheti'l-Kulûb*' adlı eserinin G. Le Strange, tarafından yapılan özet çevirisinde bulamadık. Hasluck, bu bilgiye, eserin temin edemediğimiz orijinalinden ulaşmış olmalıdır.

⁸⁴ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 417, (Sait Aykut çevirisi, İstanbul, 2004).

*bulunmayıp, Allah onları bu faziletleriyle üstün kılmıştır*⁸⁵ diyerek abartılı ifadeler kullanan İbn Battûta'da bu konuda ne yazık ki hiçbir açıklama yapmamaktadır.

İbn Battûta, Sinop şehrine uğradığında buradaki halkın kendilerini Rafizî zannettiğinden söz etmektedir. O, Sinop halkıyla ilgili konumuzla alakalı olarak şu bilgileri vermektedir: “*Malikî mezhebine mensup olduğumuz için ellerimizi yana salarak namaz kılınca, buradakiler Hanefî olduklarından Malikî mezhebinin namaz usulünü bilmedikleri için bizi Şiî zannettiler. Çünkü Sinopluların bir kısmı Irak ve Hicaz yörelerini görmüşler ve oralardaki Şiîlerin ellerini yana salarak namaz kıldıklarını biliyorlar. Bu benzerlikten ötürü bizi Şiîlikle itham ettiler; art arda sorular sordular. Sonunda bizi tavşanla imtihan ettiler. Tavşanı kesip pişirerek yedik. Böylece kuşkuları yok oldu. Çünkü Rafizîler tavşan eti yememektedirler*”⁸⁶. Bu ifadeler, öncelikle Sinop halkının Hanefî mezhebine mensup olduğunu, sonra halkın Şiîlere karşı bakışının hiç de hoş olmadığını gösterir.

Fakat burada asıl sorun şudur: Acaba, gerçekten İbn Battûta'nın dediği gibi, Sinop halkından bir kısmı Irak ve Hicaz bölgesini ve buralardaki Şiîleri görmüş müdür? Yoksa Anadolu'da hiçbir Rafizî grubun varlığını kabul etmeyen seyyahımız, kendisi fikir yürüterek, Sinoplulardan bazılarının Irak ve Hicaz'a gidip buralarda Şiîleri görmüş olabileceğine dair tahmin mi yürütüyor? Yahut da Sinop çevresinde kırsal bölgelerde rafizî veya Şiî denilen gruplar var ve Sinop halkı onların hem nasıl namaz kıldıklarını, hem de sosyal hayatta neleri haram, neleri mubah gördüklerini biliyor mu? Doğrusu, bu noktada kanaat belirtecek herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Burada yeri gelmişken, bünyesinde Şiî-Alevî unsurlar taşıyan cenknâmelere de işaret etmeden geçmemek gerekir. Çünkü bilhassa Muhammed b. Hanefiyye çevresinde teşekkül eden cenknâmeler, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasında yayılmaya başlamıştır. Türk edebiyatının önemli unsurlarından biri olan cenknâmelerde öne çıkan asıl öğeler ve başrol oynayan isimler, Hz. Muhammed ile beraber Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma gibi, Şiî oluşumun sembol isimleridir⁸⁷. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Cenknâmelerde Şiî düşüncenin sembol isimleri başrolü oynuyorsa ve Anadolu'da da bu cenknâmeler XIII. yüzyıldan itibaren yayılma zemini buluyorsa, bunun, Anadolu'da Şiîliğin yaygın olduğu tezini güçlendirmede bir anlamı yok mudur?

Bu soru bizce de yerinde bir sorudur; ancak, bu soruya iki noktadan cevap vermek mümkündür:

1- Herşeyden önce bu cenknâmelerde öne çıkan kahraman isimler, esas itibarıyla Şiî oluşumun simge isimleri olmakla beraber, aynı zamanda tüm Müslü-

⁸⁵ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 310. (S.A. çevirisi).

⁸⁶ *A.g.e.*, I, 443-444. İmâmiyye Şiîlerinin, hayız gördüğü gerekçesiyle Tavşan eti yemedikleri, İmâmiyye Şiîsi'nin önemli kaynaklarından olan “*Hüsniye*”de dile getirilmiştir. Bkz. *Hüsniye*, s.123.

⁸⁷ Atalan, *Muhammed b. el-Hanefiyye*, s.102, 121.

manların sevdiği, kalbinde yer verdiği şahsiyetlerden oluşmaktadır⁸⁸. Dolayısıyla bu isimler, Şiilerle birlikte Sünnîlerin de değer verdiği, küfre ve haksızlığa meydan okuyuşta Müslüman mefkûresini birebir yansıtan ideal şahsiyetlerdir. Bundan dolayı bu isimler, Şiilerle Sünnîlerin ortak isimleridir. Müslim-Gayrimüslim mücadelesi ana teması üzerine inşa edilmiş olan cenknâmeler, bu yönüyle, hangi mezhebe ait olurlarsa olsunlar, Müslümanların ortak idealleri istikametinde örülmüşlerdir. Mezhep ayırımı olmaksızın Anadolu'da insanların köy odalarında, evlerde ve kahvehanelerde bu eserleri okumaları⁸⁹, cenknâmelerin mezhep üstü etkisini göstermektedir. Dolayısıyla cenknâmelerin kahramanlarının Şiilerin sembol isimlerinden olması, onları sadece Şiilerin okuyacağı anlamına gelmediği gibi, yaygınlaşması da Şiî yayılışının göstergesi olarak kabul edilemez.

2- İkinci olarak da, Anadolu'da cenknâme yazma geleneğini Dursun Fakih başlatmıştır⁹⁰. Dursun Fakih, Anadolu'nun Sünnî fakihlerinden biri olup, kaynaklarda, Osman Gazi döneminin önemli simaları arasında geçer. Nitekim o, Şeyh Edebâli'nin damadı ve aynı zamanda Osman Gazi'nin de bacanağıdır; Karaman şeyhlerinden olup, Edebâli'den tefsir, hadis, fıkıh ve usul ilmi okumuştur. Edebâli'nin vefatından sonra fetva makamına o geçmiş, ders verme işlerine o bakmıştır. Bu yönleriyle Dursun Fakih, kaynakların ittifakıyla Sünnî bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır⁹¹. Dolayısıyla, Anadolu'da cenknâme geleneğini başlatan ve Sünnîliğinde kuşku bulunmayan birinin kaleme aldığı cenknâmelerin okuyucu kitlesinin de Şiî olmasının gerekmeceğini kabul etmemiz gerekir.

Buraya kadar naklettiklerimiz, bize, Selçuklu Türkiye'sinde Şîa mezhebine mensup sınırlı sayıda kişilerin var olduğunu göstermektedir. Selçuklu çağında Anadolu'nun Şiilik bakımından en hareketli olduğu dönem ise kuşkusuz Moğollar dönemi olmuştur. Daha Şiilik mezhebini kabul eden Olcaytu'dan önce Hanefî mezhebine mensup olan Gazan Han döneminde bile Moğollar, Şiilere karşı kötü bakmamışlardır. Nitekim Gazan Han, Şiî ileri gelenlerini ve seyyidleri vergiden muaf tutmuş, Şiîlerce mukaddes kabul edilen yerleri ziyaret ederek onarılmaları için maddi yardım da bulunmuştur. Kaynaklara göre o, Hz. Peygamberi rüyasında

⁸⁸ Nitekim Selçuklu Türkleri, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya olan sevgilerinin bir tezahürü olarak Anadolu'da Ehl-i Beyt soyundan gelen seyyid ve şerifler için "*Nakîbu'l-Eşraf*" adıyla özel bir devlet kurumu ihdas etmişlerdir. Bu kuruma bir tayin münasebetiyle resmî olarak yayınlanan bir menşurda seyyidler için, "*Risâlet ağacının meyveleri, nübüvvet deryasının incileri*" ifadelerinin kullanılması (geniş bilgi için bkz. Kara, *Selçukluların Dinî Serüveni*, s.526 vd.), yine Sultan III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in, isyan ederek Anadolu tahtına bir müddet oturmuş bulunan Cimri ile girmiş olduğu savaşı kazandığında, komşu ülkelere gönderdiği fetihnâmelerde, "*Hz. Hüseyin'in öcü Yezid'den alındı*" ifadelerini kullanması (Kara, *Selçukluların Dinî Serüveni*, s.526 vd.), Sünnî Anadolu Selçuklu Devleti tarafından Ehl-i Beyt'e duyulan büyük sevginin yansıması olarak görülmelidir.

⁸⁹ Atalan, *a.g.e.*, s.201 vd. Rahmetli dedemin, taassup derecesinde Sünnî-Hanefî mezhebinde olmasına rağmen, çocukluğumuzda, ne yazık ki kime ait olduğunu şimdi bilemediğim bir cenknâmeyi ve yanında da Kesikbaş hikayelerini gözyaşıyla sık sık okuduğunu gayet iyi hatırlıyorum. S.K.

⁹⁰ Anadolu'da ilk cenknâmelerin teşekkülüne ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Atalan, *a.g.e.*, s.102-106.

⁹¹ Bu bilgilerle ilgili olarak bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Numâniyye* s.5; Âlî, *Kunhu'l-Ahbâr*, V, 39; el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s.73.

görmüş, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin ile kardeşlik akdetmiş, bundan dolayı Meşhed-i Hüseyin'e kadar kanal açtırmıştır. Ali evladına saygı gösterilmesini, onlar için hayrat yapılmasını ve "Dâru's-Siyâde"ler kurulmasını emretmiştir⁹².

Aslında Gazan Han'ın bu yaptıklarının bir benzerini Selçuklular yapmıştır. Anadolu Selçukluları da, daha önce işaret ettiğimiz gibi, mutedil Şiilere ve Hz. Ali evladına, başka bir ifadeyle Ehl-i Beyt'e saygı ve sevgi geleneği çerçevesinde seyyidler her türlü vergiden muaf tutmuşlardır⁹³. Er-Râvendî, Anadolu Selçukluları döneminde seyyidler için kurulan vakıf ve verilen maaş ve tahsisat gibi şeylerin başka hiçbir devirde bu kadar fazla olmadığını belirtmektedir⁹⁴. Seyyidlerin, çocukluk dönemlerinden, gençlikleri de dâhil, ihtiyarlık devirlerine kadar her türlü ihtiyaçlarının sağlandığı, yine bu mansıplardan anlaşılmaktadır⁹⁵.

Elbette, gerek Gazan Han'ın, gerekse Anadolu Selçuklularının yaptıkları, Anadolu'da Şiî varlığının delili olarak gösterilemez. Fakat Olcaytu'nun Şiîliği kabul etmesiyle birlikte durum biraz daha değişmiştir. Horasan bölgesinde Hanefî ve Şafî mezhebine mensup iki âlimin, müzakere sırasında bilimsel atmosferden ayrılarak Moğol hükümdarını kendi saflarına çekme gibi ideolojik saplantılara girmelerinden ötürü, aralarında meydana gelen ve biri diğerini tekfirle suçlayacak kadar ileri giden ağır tartışmalar⁹⁶ yüzünden Şiîliği kabul eden Olcaytu, bu kabulden sonra Şiîliğin güçlenmesi için çalışmıştır. Ölümünden kısa bir süre önce kendisine, Mekke üzerine giderek Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in mezarlarının tahrip edilmesi teklifi götürülecek kadar taassup sahibi bir Şiî olan Olcaytu⁹⁷, bastırıldığı sikkelere On İki İmam'ın isimlerini yazdırmış⁹⁸, cuma hutbelerinde üç halifenin isimlerinin yerine On İki İmam'ın isimlerini okutmuştur⁹⁹.

Olcaytu'nun bu tür Şiî yanlısı uygulamalarını Anadolu'da da gerçekleştirdiğini, Eflâkî'nin kayıtlarından anlamaktayız. Moğollar karşısında sessiz kalmakla suçlanan Mevlevîler, Olcaytu'nun, hem Hz. Ebû Bekir'in kabrine yönelik tahrip düşüncelerini engellemek, hem de onu sahabilere sövmekten men etmek ve bir yandan da Anadolu'da cuma namazlarında sahabenin adının yasaklanıp On İki İmam'ın adının zikredilmesini önlemek amacıyla harekete geçmişlerdir. Olcaytu'nun Anadolu'da yaptıklarının Sultan Veled'e haber verilmesi üzerine duruma çok üzülen Sultan Veled, bu yapılanları engellemek ve Olcaytu'yu Şiî

⁹² Reşidüddin Fazlullah, *Tarih-i Mubârek-i Gazanî*, s.190-191; Aka, *a.g.e.*, s.80.

⁹³ Örneğin, Cemaleddin adında bir seyyid için bkz. *Takârîru'l-Manâsib*, s.74-75.

⁹⁴ Er-Râvendî, *a.g.e.*, I, 65.

⁹⁵ Bkz. *Takârîru'l-Manâsib*, s.71. Ayrıca bkz. Kara, *Selçukluların Dinî Serüveni*, s.531.

⁹⁶ Hanefilerle Şafiiler arasındaki tartışmalarda bir Hanefî'nin Şafîi olabilmesi için kişinin kelime-i tevhid getirmesi gerektiği, Şafiilerce söyleniyordu. Bkz. Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s.50.

⁹⁷ Eflâkî, *a.g.e.*, II, 264; Spuler, *İran Moğolları*, s.212.

⁹⁸ Bu dönemde basılan paralara "Lâ İlahe İllallah Muhammedün Resûlullah Ali Velîyullah" ibaresi nakşedildikten sonra, paranın kenarlarına on iki imamın isimleri yazılmıştır. Örnek olarak bkz. M.Mubarek, *Meskûkât-ı İslâmiyye Kataloğu*, İstanbul, 1318, III, 63,70,74,80.

⁹⁹ Ebu'l-Kasım el-Kâşânî, *Târih-i Olcaytu*, s.90, 100; Eflâkî, *a.g.e.*, II, 264; Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr* III, 2.

mezhebinden vazgeçirmek için oğlu Arif Çelebi'yi ona göndermiş, ancak Arif Çelebi ulaşmadan Olcaytu vefat etmiştir¹⁰⁰.

Bu hadise gösteriyor ki, Olcaytu'nun Anadolu'da Şîliği yaymaya çalışması, başta Mevlevîler olmak üzere, Sünnî kesimi oldukça rahatsız etmiştir. Nitekim Arif Çelebi, Olcaytu'nun vefatını öğrenince sevincinden semaya başlamış, hatta bu sevinç gösterisinden dolayı Moğolların veziri Reşidüddin tarafından kınanmasına rağmen sevincini kesmemiştir¹⁰¹. Aynı sevinç, dönemin Sünnî devlet adamlarında da görülmüş, mesela Aksarâyî, bu sevincini, "*Sultan Olcaytu'nun devletinin sona ermesinden sonra dünya, Ebû Saîd Bahadır Han'ın devletinin gücü, saltanatının ve memleketinin uğuruyla gençleşti; dirlik, düzen, ahenk ve canlılık başladı; güven ve huzur yenilendi*"¹⁰² sözleriyle dile getirmiştir.

Balcıoğlu, İlhanlı hükümdarlarını tesirleri altına alan Şîilerin teşvikiyle birçok Sünnî âlimin görevine son verildiğini, onların himayeleri altında Şîliği neşreden babaların açtıkları zaviyelerin sayılarının gittikçe çoğaldığını söylemiştir¹⁰³. Nitekim, Hüseyin Hüsameddin'in Amasya Tarihi'nde verdiği bilgilere göre, Anadolu'daki Sünnî âlimlerden bir kısmı ve dinî gayreti yüksek olan birçok kişi, ya İlhanlı idaresinin nüfuz alanının dışında olan uç beylerine iltica etmiş yahut da Anadolu dışına çıkmıştır. Nitekim Mesudiye hankâhı şeyhi ve müderrisi olan Mecdeddin İsa es-Salgûrî bütün ailesiyle birlikte, Söğüt de uç beyi olarak saltanat süren Osman Gazi'ye iltica ederken, Cemaleddin el-Aksarâyî de Mısır'a göç etmiştir¹⁰⁴.

Tahir Harîmî Balcıoğlu, adı geçen hankâha Batınîyye Şîa'sının önemli propagandacılarından Şemseddin Ahmed Baba'nın tayin edildiğini ve böylece bu hankâhın Anadolu'da Şîliğin en önemli propaganda merkezi haline geldiğini söylemektedir¹⁰⁵. Balcıoğlu'nun söyledikleri daha ziyade Olcaytu dönemi için doğrudur. Nitekim Olcaytu, Şîî babalara değer vermiş ve onları çeşitli görevlerle taltif etmiştir. Bu dönemin önemli babalarından biri Barak Baba'dır. Barak Baba, Olcaytu tarafından, çeşitli yerlere elçi olarak gönderilecek kadar önemsenmiştir. Ayrıca Olcaytu, onu İmâmiyye Şîliğini yayması için gönderdiğine göre, Barak Baba'nın bu mezhebi kabul etmiş olması gerekiyor. Barak Baba, Gazan Han zamanında İlhanlı sarayında bazı sınavlar neticesinde itibar görmüşse de, onun Şîliğe geçişi Gazan Han zamanında değil, büyük ihtimalle Olcaytu döneminde

¹⁰⁰ Eflâki, *a.g.e.*, II, 264-266.

¹⁰¹ *A.g.e.*, II, 266-267.

¹⁰² Aksarâyî, *a.g.e.*, s.251.

¹⁰³ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.149.

¹⁰⁴ Ülken, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi*, s.143.

¹⁰⁵ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.150.

olmuştur. Dolayısıyla, onun Şiîliğe mensubiyeti Anadolu'da bulunduğu sırada değil, İran'a gittikten sonra gerçekleşmiştir¹⁰⁶.

704/1304 yılında Gazan Han'ın ölümüyle tahta geçen Olcaytu, 710/1310 yılına kadar Sünnî iken bu tarihten itibaren Şiîliğe geçmiştir. Onun 716/1316 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa¹⁰⁷, Şiîliğe yönelik çalışmalarının sadece altı yılı kapsadığını ve dolayısıyla Anadolu'da çok uzun süreli bir Şiîlik propaganda ve faaliyet döneminin yaşanmadığını anlayabiliriz. Nitekim onun ardından saltanat tahtına çıkan Ebû Saîd Bahadır Han, babası Olcaytu zamanında devletin adeta resmî mezhebi haline gelen Şiîliği terk ederek Sünnîliği seçmiş, İslâmiyet'in yayılması için samimiyetle çalışmış¹⁰⁸, böylece Anadolu'da Şiîliğin izlerini silerek tekrar Sünnîliği ikame etmiştir.

Oğuzların bir boyu olduğunda hemen bütün kaynakların ittifak ettiği Çepnilerle ilgili bir araştırma yapmış olan Faruk Sümer, bu dönemde Anadolu'daki Ulu Yörük, Bozok, Yukarı Kelkit ve Canik'te yaşayan birçok göçebe toplulukla, Halep Türkmenlerinden bazı oymakların, ayrıca Sivas, Tokat, Amasya, Canik, Malatya, Dersim bölge ve yörelerindeki birçok köy halkının Şiîliği kabul ettiğini söylemektedir¹⁰⁹. Fakat, Faruk Sümer bunu söylerken, az önce bizim araştırmamızın içinde de dile getirmeye çalıştığımız yanılığa düşmüş görünmektedir. Yani o, zikrettiği kitlelerin heterodoksi içinde bulunmalarını, onların Şiîliği olarak değerlendirmiştir. Nitekim Sümer, bu bölgelerde faaliyet gösteren heterodoks şeyh ve dervişlerin bu kabulde büyük rollerinin olduğunu söyleyerek¹¹⁰, esasen bizim bu düşüncemizi desteklemektedir. Ancak, şunu da hemen ifade edelim ki, buralarda yaşayan ve Şiîliği kabul ettikleri söylenen kitleler, esas itibarıyla heterodoksiye yakın ve Şiîliği kabule müsait topluluklardan oluşmaktaydı ki, bu kitleler, ileriki dönemlerde Safevî propagandaların önemli ölçüde tesiri altında kalmıştır.

SONUÇ

Bütün bunlar, bize, Anadolu'da Şiî unsurların varlığını göstermektedir. Ancak, buna karşın XIII. yüzyıl Anadolu'sunda, XIV. asrın başlarındaki Olcaytu dönemini bir kenara bırakacak olursak, ideolojik anlamda yayılmacı bir Şiîlik

¹⁰⁶ Ocak, *Babailer İsyanı*, s.193; a.mlf., "Barak Baba", V, 61-62. Mikail Bayram, Türkiye Selçuklularına dair yeni bir kaynağın tanıtımını yaptığı bir makalede, söz konusu kaynağa dayanarak Barak Baba hakkında önemli bilgi vermektedir. Buna göre o, "*Teşvîku'l-Ervâh*" adlı eserin yazarı İbnu's-Serrâc'ın, aynı eserin III. cüzünü teşkil eden "*Tuffahu'l-Ervâh ve Miiftâhu'l-İrbah*"ta Barak Baba'yı Ehl-i Sünnet dışında tutmadığını söylemektedir. (Bkz. Bayram, "*Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak*", s.52). Söz konusu eser, yazarının kendi ifadesiyle 703/1303 yılında yazılıp 715/1315 yılında tamamlandığına göre (bkz. *a.g.m.*, s. 44), Barak Baba'yı Sünnî olarak tanıtan ifadeler, onun Olcaytu döneminden önce Anadolu'daki tutumuyula ilgili olmalıdır.

¹⁰⁷ Özgüdenli, "Olcaytu Han", XXXIII, 346.

¹⁰⁸ Spuler, *Âlemu'l-İslâmî*, 78; Yuvalı, "Ebû Said Bahadır Han", X, 219.

¹⁰⁹ Sümer, *Çepniler*, s.32-33.

¹¹⁰ *A.g.e.*, s. 33.

akımının olmadığını görmekteyiz. Olcaytu döneminde ise ideolojik bir Şiî yayılmacılığı tasarlanmış ve bu, Anadolu'da da gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu dönem, az önce de söylediğimiz gibi, onun Şiîliği kabulü ile ölümü arasındaki zaman dilimi dikkate alındığında altı yıl gibi kısa bir süreye tekabül etmiştir. Verdiğimiz bilgiler dikkatlice değerlendirildiğinde, onun, Anadolu'da Şiilikle ilgili uyguladığı ve uygulamayı tasarladığı hususların, ömrünün sonlarına doğru gerçekleştiği anlaşılmış olur. Dolayısıyla, bizim kısa olarak değerlendirdiğimiz süre, bu durumda daha da kısalmış olmaktadır.

Bu durum, Selçuklu döneminde Anadolu'da uzun süreli sistemli bir Şiîleşme hareketinin bulunmadığını, dominant unsurun daima Sünnîlik olduğunu göstermektedir. Hatta bu hareketi kurumlaşma bazında ele alırsak, bu tespitimiz Olcaytu dönemi için bile geçerli olacaktır. Çünkü her şeyden önce Anadolu'da bu dönemde dahi ortaya konmuş ve ayakta kalabilmiş Şiî kurumlar yoktur¹¹¹. Ayrıca, Olcaytu dönemi de dâhil, Selçuklu döneminde Anadolu'da telif edilmiş olan eserlerin hemen hepsinin Sünnî inanç ve fıkhına dair olması da¹¹², bizim az önceki düşüncemizi doğrulamaktadır.

Bir başka husus da, Selçuklu Anadolu'sunda yöneticilerin tüm Sünnîlik politikalarına rağmen, söz konusu politikalara karşı herhangi bir düşmanca hareketin ortaya çıkmaması, bu dönemde Anadolu'da dominant unsur olarak Sünnîliğin olduğunu gösteren başka bir delildir. Babaîler hareketi ise, Sünnîliğin olduğu kadar Şiîliğin de dışındadır¹¹³.

Bütün bunların yanında, tarihleri boyunca yan yana bulunduğu süre içinde hep birbirleriyle mücadele halinde olan Sünnîlik ve Şiîliğin, Selçuklu iktidarını kapsayan yaklaşık iki buçuk asırlık zaman diliminde Anadolu'da ne siyasî, ne sosyal, ne de teolojik alanda herhangi bir mücadelesinin görülmeyişi, böyle bir mücadeleye dönemin hiçbir kaynağında yer verilmeyişi¹¹⁴, Şiîliğin bu coğrafyada tutunamayışının en büyük kanıtlarından bir diğeridir. Oysa özellikle Anadolu Selçuklularından önce Horasan bölgesinde yaşanmış olan Hanefîlik ve Şafîîlik arasındaki mücadelelerin bile Anadolu'da bakiyelerinin görüldüğü dikkate alınır¹¹⁵, Sünnîlikle Şiîlik arasında hiçbir çekişmenin kaydedilmemiş olması, bu iki

¹¹¹ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.338.

¹¹² Çetin, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, s.163.

¹¹³ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.218; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s.147.

¹¹⁴ Ocak, *Babaîler İsyanı*, s.147.

¹¹⁵ Hanefîlik ve Şafîîlik arasındaki mücadelelerle ilgili olarak bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavgaları*, s.247 vd. Bu mücadelelerin Anadolu'ya yansıdığını dönemin kaynaklarından öğrenmekteyiz. Nitekim er-Râvendî, I. Gıyâseddin Keyhüsrev'e müracaat ederek Hanefîlerle Şafîîler arasındaki mücadelelere son vermesini istemiştir. (Bkz. er-Râvendî, *a.g.e.*, I, 82). I. Alaaddin Keykubat'ın da Hanefî mezhebine büyük bir sevgiyle bağlı olmasına karşın, sabah namazlarını Şafîî mezhebini takip ederek eda etmesi, hiç kuşkusuz iki mezhep mensuplarının arasını uzlaştırmak için yapılmış siyasî bir uygulama olarak anlaşılmalıdır. (Bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'îye*, I, 245.

mezhepten birinin, doğal olarak da Şiîliğin, Anadolu coğrafyasında yok denecek kadar sınırlı kaldığını göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Ahmed es-Saîd Süleyman, *Tarîhu'd-Düveli'l-İslamiyye*, Kahire 1969.
- Ahmet Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut 1969.
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Aksarâyî, Kerimüddin Mahmud, *Selçukî Devletleri Tarihi*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara 1943.
- Âlî, Gelibolulu Mustafa, *Kunhu'l-Ahbâr*, İstanbul 1277.
- Atalan, Mehmet, *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, Ankara 2007.
- Ateş, Ahmed, "Deylem", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, III, 571.
- Azamat, Nihat, "Kalenderiyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 253-256.
- Babinger, Franz, *Anadolu'da İslamiyet*, çev. Ragıp Hulusi, nşr. Mehmet Kanar, İstanbul 1996.
- Balcıoğlu, Tahir Harîmî, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, (Hilmi Ziya Ülken'in mukaddimesiyle birlikte), b.y.y., b.t.y.
- Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Köprülü'nün izah ve düzeltmeleriyle birlikte), Ankara ts.
- Bausani, A., "Religion in the Saljuq Period", *The Cambridge History of Iran*, Edit. J. A. Boyle, Cambridge 1968, V, s.283-302.
- Bayladı, Derman, *Dinler Kavşağı Anadolu*, İstanbul 1998.
- Bayram, Mikail, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, (Bahar-2002), sy.12, s.39-57.
- Bosch, Clemens, "Tarihte Anadolu", *II. Türk Tarih Kongresi (20-25 Eylül 1937)*, İstanbul 1943.
- Cahen, Claude, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", çev. Sabri Hizmetli, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, 1982.
- , *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul 2000.
- Çetin, Osman, *Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, İstanbul, 1990.
- Ebû'l-Ferec, Gregory Bar Hebraeus, *Ebû'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1945.
- Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ali el-Kâşânî, *Târîh-i Olcaytu*, nşr. Mehîn Hembelî, Tahran 1348.
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989.
- El-Fergânî, Seyfuddin Muhammed, *Divan*, kısmi nşr. ve çev. Ahmet Ateş, Belleten, XXIII / 91 (1959), s.415-456.
- Gordlevski, V., *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran, Ankara 1988.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, "Kızılbaşlık", *İA*, İstanbul 1977, VI, 789-795.
- , *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1987.

- Günaltay, M. Şemseddin, "Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *Belleten*, VII/25 (1943).
- Hafız Ebrû, *Zeyl-i Câmîu't-Tevârîh-i Reşîdî*, nşr. Hanbaba Beyânî, Tahran 1317.
- Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 1955.
- Halil Ethem (Eldem), "Ankara Ahîlerine Aid İki Kitabe", *TOEM (Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası)*, 41 (1334), s.312-315.
- Hamdullah Müstewfi-i Kazvînî, *Nuzhat - al - Qulûb* (The Geographical Part of the *Nuzhat - al - Qulûb*), Translated by G. Le Strange, London 1919.
- Hammer, Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, nşr. Mümin Çevik-Erol Kılıç, İstanbul 1992.
- Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sakaîfî ve'l-İctimâî*, Mısır 1961-1965.
- Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929.
- , *Bektaşîlik Tetkikleri*, çev. Ragıp Hulusi, İstanbul 1928.
- El-Hüseynî, Sadruddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Nâsır b. Ali, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara 1943.
- İbn Battûta, *Seyahatnâme-i İbni Battuta (Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr)*, çev. Mehmed Şerif, İstanbul 1333-1335.
- İbn Bîbî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ali el-Ca'ferî er-Rugadî, *el-Evâmiru'l-Ala'îye fî'l-Umûri'l-Ala'îye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1996.
- , *Anadolu Selçukî Devletleri Tarihi*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara 1941.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, nşr. Muhammed Seyyid Câd el-Hak, Mısır ts.
- İbnu'l-Adîm, Kemalüddîn Ebû'l-Kâsım 'Umer İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb fî Tarîhi Haleb*, nşr. Ali Sevim, Ankara 1976.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1965-1966.
- İbnu'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. el-Kalânîsî, *Zeylu Tarihi Dimaşk*, nşr. H. F. Amedroz, Beyrut 1908.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul, 2007.
- , *Selçukluların Dinî Serüveni*, İstanbul 2006.
- Kazvînî, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut ts.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Ni'metullâh-i Velî", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 133-135.
- Köprülü, M. Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, (Babinger'le birlikte), nşr. Mehmet Kanar, İstanbul, 1996.
- , *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Yayınları, Ankara 1999.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, nşr. Orhan F. Köprülü, Ankara 1991.
- Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib el-Bağdâdî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-Harac ve San'atu'l-Kitâbe*, nşr. M. J. De Goeje, Bağdat 1889.

- Lambton, A. K., "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5 th / 11 th Century to the 8 th / 14 th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate", *Studia Islamica*, LXVIII (1988), s.27-60.
- El-Leknevî, Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Delhî 1927.
- Lewis, Bernard, *Haşîşiler*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995.
- El-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ, *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rîfeti'l-Ekâlim*, nşr. M.J.De Goeje, Leiden 1906.
- Minorsky, Vladimir, "Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt", *Unity and Variety in Muslim Civilization*, edit. Gustave E. Von Grunebaum, Chicago 1967, 183-206.
- Muhammedoğlu, Aliyev Saleh, "Hürremiyye", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 500-501.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyii'l-A'sâr*, Kahire 1285.
- En-Narşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Cafer, *Tarihü Buhâra*, nşr. Emin Abdulmecid Bedevî-Nasrullah Mubeşşir et-Tirâzî, Kahire, ts.
- Neşrî, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-Nüma*, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmet A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara 1949.
- Ocak, Ahmed Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.
- , "Barak Baba", *DİA*, İstanbul 1992, V, 61-62.
- , "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Râfızî", "Mülhid" ve "Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, XII (1981-1982), s.507-520.
- , *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1996.
- Ökten, Sadettin, "Cevberî", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 442-443.
- Önder, Mehmet, *Mevlana Şehri Konya*, Konya 1962.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Olcaytu Han", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 345-347.
- Er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Râhatu's-Sudûr ve Âyetu'Surûr*, çev. Ahmet Ateş, Ankara 1957.
- Reşidüddin Fazlullah, *Tarih-i Mubârek-i Gazanî*, nşr. Karl John, London 1940.
- Sarıkaya, M. Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul 2003.
- Sauvaget, J., "Haleb", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, V/I, 117-122.
- Say, Yağmur, *Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi/Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi Sürecinde Gazi-Eren-Evliyaların Rolü*, İstanbul 2006.
- Sevim, Ali, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, Ankara 1993.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, Ankara 1957.
- Spuler, Bertold, *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Moğolî*, Arapçaya çev. Hâlid Es'ad İsâ, Dımaşk 1982.
- Sümer, Faruk, "Karakoyunlular", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 434-438.
- , *Çepniler, Anadolu'da Türk Yerleşmesinde önemli Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu*, İstanbul 1992.
- , *Safevi Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 199.
- Tabakoğlu, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul 1998.

- Takârîru'l-Manâsib*, nşr. Osman Turan, (Türkiye Selçuklular Hakkında Resmi Vesikalar içinde), Ankara 1988.
- Taşköprülüzâde, 'Usâmuddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *eş-Şakâiku'n-Numâniyye fî 'Ulemâi'd-Düveli'l-Usmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Fırat, İstanbul 1405.
- Turan, Osman, "Celaledin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten*, XLV / 47 (1948), s.17-171.
- , "L'Islamisation dans la Turquie du Moyan Age", *Studia Islamica*, X, s.137-152.
- , "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s.531-552.
- , "Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı", *Belleten*, XLIII / 42 (1947), s.179-235.
- , Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1996.
- , *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1996.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı - Rıdvan Nafiz, *Sivas Şehri*, İstanbul 1346-1928.
- , Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi*, nşr. Ahmet Taşgın, Ankara 2003.
- Üzüm, İlyas, "Nusayrılık", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 270-274.
- Wiedemann, E., "Kutbeddin", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1967, VI.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1957.
- Yâzîcî, Tâlib, "Halep", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 239-244.
- Yınanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I, Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, 1944.
- Yuvalı, Abdülkadir, "Ebû Said Bahadır Han", *DİA*, İstanbul 1994, X, 218-219.
- Yüksel, Hasan, "Sivas'ta Bir Bektaşî Dergâhı: Ma'sumlar Tekkesi", *Alevilik*, İstanbul 2004, s.191-198.
- Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara 2001.

ŞİİLİĞİN İRAN TOPRAKLARINDA EGEMENLİĞİ: SAFEVİLER ÖNCESİ ARKA PLAN VE SAFEVİ DÖNEMİ ŞİİLEŞTİRME POLİTİKALARI*

Doğan KAPLAN**

ÖZET

İran'ın bir bütün olarak Şiileşme tarihi, Safevi Devleti'nin kuruluşuna dayanmaktadır. Şah İsmail'in, Safevi Devleti'ni kurduktan sonra yaptığı ilk iş, İsnâaşeriyye Şiiliğini devletin resmi mezhebi ilan etmesi ve bunu o dönemde çoğunluğu Sünni olan halka dayatmasıdır. Safevi öncesi dönemde İran'ın büyük bir çoğunluğu Sünni olmakla birlikte Moğol işgalinden sonra özellikle Hülagu zamanında Tusi ve Muhakkık Hilli gibi Şii ilahiyatçıların etkisiyle İmâmiyye Şiiliği kendine alan açabilmiştir. Kezâ o dönemde var olan tasavvufi hareketlerin Şii karakterli oluşu da Şiilik lehine bir gelişme olmuştur. Şah İsmail'in Şiiliği yerleştirmek için devreye soktuğu enstrümanlar; ezana yapılan ilaveler, hutbelerin on iki imam adına okunması gibi şekli uygulamalarla, İmâmiyye Şiiliğini bilen Irak bölgesinden Şii Arap bilginleri İran'a getirmesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İran, Şiilik, İsnâaşeriyye, Caferilik, Safeviler, Şah İsmail

THE DOMINANCE OF SHIISM IN IRAN: THE PRE-SAFAWID BACKGROUND AND THE SAFAWID SHIITIZATION POLICIES

Shiism became a dominant sect in the whole territory of Iran with the establishment of the Safawid rule by Shah Ismail, whose first political action was to adopt The Twelver Shia as the official sect of his rule and impose the creeds of that sect on his subjects who were then largely Sunnites. The tools used by Shah Ismail to promote Shiism as the official sect in his kingdom were to make additions to the formulation of *Adhzan* and to the Friday *Khutbah* as well as bring Shiite scholars from the Iraqi area to Iran.

Key Words: Iran, Shiism, The Twelver Shia, *Jafariyya*, Safawids, Shah Ismail

GİRİŞ

İran'ın bir bütün olarak Şiileşme tarihi 16. yüzyıla, 1501 yılında Şah İsmail (ö.930/1524) tarafından Tebriz'de kurulan Safevi Devleti'ne dayanmaktadır. Öncesinde genel anlamda Sünniliğin hâkim olduğu İran'da, Şah İsmail'in kurduğu

* Bu makale, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık* (Konya: SÜSBE, 2008) adlı yayınlanmamış doktora tezinin giriş kısmında yer alan "Tarihsel Arka Plan: Safeviler ve Kızılbaşlık" başlıklı bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dkaplan@selcuk.edu.tr

yeni devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi ve bunu halka zorla dayatmasıyla İsnâaşeriyye Şiîliği¹ egemen olmuştur. Safeviler döneminde başlatılan Şiîleştirme politikaları zamanla İran'ın tamamıyla Şiîleşmesini sağlamıştır. Bu makale, Şah İsmail'in daha devlet başkanlığı tacını giymeden Şiî-İsnâaşeriyye'yi devletin resmi mezhebi ilan etmesi ve bunu gerçekleştirmek için devreye soktuğu uygulamalar dolayımında, Şiîliğin İran topraklarında egemen olmasını, Safeviler öncesi tarihsel arka planı da nazara alarak, anlatmayı amaçlamaktadır.

İran'da iki asırdan fazla bir süre egemen olan Safevilerin (1501–1722) kökeni, Sünni-Şafii çizgide olduğu kesin olarak bilinen Erdebil Tekkesi'ne dayanmaktadır.² Erdebil'de Safevilerin büyük atası Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin (ö.735/1334) kurucusu olduğu ve döneminin önemli bir çekim merkezi olan Erdebil Tekkesi, Şeyh Safiyüddin'den sonra Şeyh Sadreddin (ö.794/1392), Şeyh Hoca Ali (ö.832/1429) ve Şeyh İbrahim (ö.851/1447) dönemlerinde Sünni-Şafii çizgisini korumuştur.³ Şeyh İbrahim'den sonra tekkenin başına yerleşik teamüle uygun olarak oğlu Şeyh Cüneyd (ö.864/1460) yerine, o zamanlar bölgede hâkim olan Karakoyunluların dünürü olan Cüneyd'in amcası Şeyh Cafer'in geçmesi ve Cüneyd'in Erdebil'den uzaklaştırılması, aynı zamanda tekkenin politikleşme

¹ Şiâ'nın geçmişten günümüze en önemli ve en kalabalık mezhebi olan "İsnâaşeriyye", "Caferiyye" ve "İmâmiyye" olarak da adlandırılır. "İsnâaşeriyye" ve "İmâmiyye" ifadeleri, mezhebin kelami/teolojik boyutları sözkonusu edildiğinde kullanılırken "Caferiyye" ifadesi daha çok bu ekolün fihhi-ameli yönünü göstermek üzere kullanılır. Bkz. Mustafa Öz, "İmâmiyye", *DİA*, XXII, 207–209; Ethem Ruhu Fiğlalı, "İsnâaşeriyye" *DİA*, XXIII, 142–147. Bu makalede, biz böyle bir ayırım gözetmeksizin hem bir şemsiye kavram olarak "Şiâ"yı hem de kelami ve fihhi boyutlarıyla On İki İmam Şiîliğini göstermek üzere kullanılan "Caferiyye", "İmâmiyye" ve "İsnâaşeriyye" kavramlarını, eşanlamlı olarak kullandık.

² Erdebil Tekkesi'nin Sünni-Şafii çizgide olduğu hem Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin menâkıbı olan ve oğlu Şeyh Sadreddin Musa döneminde yazdırılan *Safvetu's-Safa*'ya göre, hem de Hamdullah Mustevfi Kazvini (ö.750/1350) gibi dönemin yazarlarının tanıklıklarıyla kesinlik kazanmıştır. Bkz. İbn Bezzaz, *Safvetu's-Safa*, (Ayasofya 3099), vr.31a-31b, 196a; Mustevfi Kazvini, *Nuzhetu'l-Kulub*, s.81. Ancak burada şeyhin mezhebiyle ilgili sonradan ortaya çıkan fiili durumla ilgi biraz bilgi vermekte fayda olacaktır. Safevilerin devlet kurduktan sonra Şiîliği devletin resmi mezhebi olarak ilan etmelerine paralel olarak bu dönemden sonra yazılan *Safvetu's-Safa* nüshalarında Şiîlik lehine bir takım tahrifat yapılmıştır. Özellikle Şah Tahmasp (ö.1576), bu eser üzerinde "*düzeltilme ve ayıklama*" çalışması yaptırmıştır. Araştırmacı Ahmet Kesrevi (ö.1946), *Safvetu's-Safa*'nın ulaşılabildiği yazma nüshalarının mukayeselerini yaparak yazmaların tarihsel süreçte uğradığı kasıtlı değişimleri göstermiştir. Özellikle Şah Tahmasp zamanında yaptırılan "*tashih ve tenkih*" işlemine uğramış yazmalarda Şiîlik lehine yapılan değişiklikleri açıkça göstermiştir. Bkz. Kesrevi, *Şeyh Safi ve Tebâreş*, s.18–40, 54–55. Günümüzde ise benzer bir çalışmayı Sönmez Kutlu, *Safvetu's-Safa*'nın bir bölümünün Türkçeye çevirisi olan *Terceme-i Menâkıb-ı Şeyh Safi* üzerinde yapmış ve belli başlı konularda nüshalar arası farkları şematik olarak göstermiştir. Bkz. Kutlu, "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahriyatı: *Safvetu's-Safa*'nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden," *Tasavvuf Dergisi*, s.21–32.

³Bazı araştırmacılar, Erdebil Tekkesinde Şiîleşme eğilimini Hoca Ali ile başlatmaktadırlar. (Örnek için bkz. Browne, *Modern Times*, s.19; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.15; Bausani, *The Persians*, 136) Ancak, hem Hoca Ali ile aynı zamanda yaşayan ve Sünnilik konusunda hassas olan ünlü hadişi İbn Hacer el-Askalani (ö.852/1449)'nin, *İnbâu'l-Gumr* adlı eserinde Hoca Ali hakkında olumlu görüşlere yer vermesi (bkz. İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, VIII, 186) hem de Hoca Ali'nin Kudüs halifesi olan İbn Sâîğ adıyla maruf Şemseddin Muhammed b. Ahmed'in meşhur bir Hanefi fakihî olması, Hoca Ali'nin Şiîlik eğilimleri içerisinde olduğu görüşüyle çelişmektedir. (İbn Sâîğ ile ilgili bkz. Nihat Azamat, "Erdebilî, Alâeddin," *DİA*, XI, 279.)

tarihinin de başlaması anlamına gelmiştir. Zira Şeyh Cüneyd'in Konya, İç-el (Mersin), Canik (Samsun)'teki maceralarından sonra Karakoyunluların siyasi rakibi Akkoyunluların davetiyle Diyarbakır'a gitmesi ve devlet başkanı Uzun Hasan (ö.1478)'in kız kardeşiyle evlenmesi, şeyhlikten gelen manevi nüfûzunun yanına bir de siyasi bir etkinlik katmıştır. Daha sonra Cüneyd'in oğlu Şah Haydar (ö.894/1488)'in da, dayısı Uzun Hasan'ın kızıyla evlenmesiyle bu siyasi etken doruk noktasına çıkmış ve bu evlilikten doğan Şah İsmail'i Akkoyunluların doğal varisi kılmıştır. Nitekim Şah İsmail, devletini Akkoyunluları yıkarak onların topraklarında kurmuştur.⁴

Şah İsmail'in kurmuş olduğu devletin resmi mezhebi olarak İsnâaşeriyye'yi ilan etmesinden bahsetmeden önce, başta İran olmak üzere bölgedeki siyasi-coğrafi ve dinî-kültürel durumla ilgili bir arka plan bilgisi vermek, Şiîliğin bölgeye egemen olmasını anlamak adına faydalı olacaktır.

1. BÖLGENİN SİYASİ-COĞRAFI VE DİNÎ-KÜLTÜREL DURUMU

Günümüzde Şiîliğin demografik ve coğrafik olarak egemen olduğu en büyük coğrafya İran'dır. Kadim birçok medeniyete beşiklik etmiş İran'ın Şiîleşme tarihini anlayabilmek için 13. yüzyıldan, Şiîliğin resmi mezhep olarak ilan edildiği 16.yüzyıl başına kadar yaşadığı dinî-siyasi dönüşümleri iyi bilmek gerekir. Bu bakımdan İran'ın ve Anadolu'nun siyasi-coğrafi ve dinî-kültürel durumunun tespiti önem arz etmektedir. Ayrıca İran'ın Sünnilikten Şiîliğe dönüşümünün kodlarını çözebilmek için, "Halk İslamı"nın toplumsal hayattaki yansımaları olan dönemin tasavvufi hareketlerinin bilinmesi de yararlı olacaktır.

a. Siyasi-Coğrafi Durum

Stratejik bir coğrafyada yer alma, kadim bir medeniyet deneyimi ve din, İran'ın tarihinde önemli rol oynamış üç faktördür.⁵ Bağdat'ın 1258'deki düşüşünden sonra Safevi Devleti'nin kuruluşuna kadar İran'da beş hanedan egemen olmuştur: Moğol İlhanlılar (1265–1335), Moğollar sonrası Celayirliiler, Çobaniler gibi küçük devletçikler dönemi (1335–1393), Timur dönemi (1380–1405), Karakoyunlular (1408–1469) ve Akkoyunlular (1467–1508).⁶ Buna göre Safeviler öncesi İran'ın siyasi-coğrafi haritası kabaca şu şekilde görünmektedir: 15. yüzyılda İran'ın tamamı; Timurlular, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri olmak üzere üç hanedanın hâkimiyeti altındadır. Timurlular (Timuroğulları), Timur'un

⁴ Erdebil Tekkesi'nin kuruluşu, gelişmesi ve politikleşerek bir devlete dönüşmesiyle ilgili bkz. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia -Modern Times (1500-1924)-*; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of The Safawids Si'ism, Süfism, and the Gulât*; Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd-XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*; Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*.

⁵ Kevserani, *el-Fakih ve's-Sultan*, s.129.

⁶ Mazzaoui, *The Origins*, s.7-12. İlhanlıların 1335'te egemenliklerinin sona ermesiyle Timur'un bölgeyi işgaline kadar geçen sürede ortaya çıkan yarım yüzyıllık boşlukta ortaya birbirine rakip birçok devletçik çıkmıştır. Bunlarla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Roemer, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadârs," s.1-41.

1405'te ölümünden sonra Horasan (Semerkand)'da hüküm süren varisleri iken; bölgede etkili olan Akkoyunlular ve Karakoyunlular, 13. yüzyıl sonlarında Türkistan'dan Azerbaycan'a göç etmiş iki Türkmen kabilesidir. Karakoyunlular, Erzincan ve Sivas'ta; Akkoyunlular, Diyarbakır'da egemen olmuşlardır. Sürekli birbirleriyle rekabet halinde olan bu iki Türkmen kabilesinin ikili mücadelesinde Akkoyunlular, Uzun Hasan zamanında Karakoyunluları büyük bir yenilgiye uğratmışlardır. Uzun Hasan 1467'de Karakoyunlu Cihanşah'ı, 1469'da da Timur oğullarından Ebu Said b. Muhammed'i yenerek Akkoyunluları büyük bir devlet haline getirmiştir. Sınırları Horasan hariç bütün İran, Ermenistan ve Mezopotamya (Irak)'yı kapsayan Akkoyunlular, böylece kuvvet ve kudretinin en yüksek noktasına ulaşmıştır.⁷

16. yüzyıla geldiğimizde ise, Safevi Devleti kurulmadan önce İran'ın Akkoyunlu prenslerinin yönetiminde olduğunu görürüz. Uzun Hasan'ın 1473'te Otlukbeli'nde Fatih Sultan Mehmet'e yenilmesinden sonra Akkoyunlular çöküş sürecine girmiş; Uzun Hasan'ın vefatından sonra ise çocukları taht kavgasına tutuşmuşlardır. Sultan Elvend (1500–1504), Azerbaycan ve Ermenistan'da; Sultan Murad (1504–1508), Irak-ı Acem'de egemendir. Diğer taraftan Fars, Yezd, Kirman, Irak-ı Arap ve Diyarbakır'da Sultan Murad'dan bağımsız diğer Akkoyunlu prensleri hüküm sürmektedirler. Huzistan'da Şîi Arap hanedanı Muşa'sailer;* Abarkuh, Keşan, Semnan ve Sistan'da yerel yöneticiler egemenken Mazenderan'da neredeyse bir düzine genç prens yönetimi söz konusudur. Gilan ise Lahican ve Reşt prensliklerine bölünmüştür. Taliş kendi başına bağımsız bir hanlıktır. Günümüzde kabaca bugünkü Afganistan ve doğu Türkistan'ı içeren Horasan'da ise Timurlu Hüseyin Baykara (ö.911/1506) egemendir.⁸

Anadolu'nun durumuna bakmak gerekirse, Moğolların 1220'lerde başlayan Müslüman dünyayı işgalleri önemli gelişmeleri doğurmuştur. 1243'te Köseadağ Savaşı'ndaki Moğol zaferi sonrasında Anadolu Selçuklu Sultanlığı, İran İlhanlılarına bağımlı bir devlet olmuştur. Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğolların nüfuzu altına girmesiyle Anadolu'da "Türk Birliği" bozulmuş ve "Anadolu Beylikler"

⁷ bkz. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.41–47. krş. Sarwar, *History of Shah Ismail Safawi*, s.24.

* Muşa'sailer, Güney İran'da yer alan Huzistan-Hüveyza'da Muhammed b. Felah (ö.866/1462) tarafından kurulmuş bir Şîi Arap hanedanıdır. Hareketin kurucusu Muhammed b. Felah, yedinci imam Musa Kâzım'ın torunlarından. Başlangıçta tasavvufi bir akımken zamanla Şîileşerek Hz. Ali'yi tanı görme, her şeyde onun ismini anma vb. aşırı (gulat) fikirleri diriltten bir hareket olmuştur. Muşa'sa hanedanının yetmiş yıllık müstakil idaresi Şah İsmail'in Bağdat'ı ele geçirmesinden (914/1508) sonra yıkılmıştır. Bkz. V. Minorsky, "Müşa'sa'lar," *IA*, VIII, 839–843. krş. Şeybi, *en-Nezeâtü's-Sâfiyye fi't-Teşeyyü-*, s.270–293; Kemal Seyyid, *Nuşû' ve Sukûtu'd-Devleti's-Safeviyye*, s.36. Kemal Seyyid, Muşa'sa hareketini, İran'da tasavvufun Şîiliğin boyunduruğu altına girdiği ve Şîiliğin de velayet ve ehl-i beyti sevmek noktasından çıkarak ehl-i beytin âdeta ilahlaştırıldığı aşırı bir anlayışa sahip olduğu dönemin bir örneği olarak görmektedir.

⁸ Alessandro Bausani, *The Persians from the Earliest Days to The Twentieth Century*, s.135.

dönemi başlamıştır.⁹ Moğol istilalarının ilk sonucu, güçlü göçebe Türk boylarının, yani Türkmenlerin batıya doğru göçmeleri olmuştur. Bunlar, Orta Asya'dan İran ve Doğu Anadolu'ya gelmişler, 1243'ten sonra bir kez daha batıya doğru göçerek Bizans ile Selçuklu devleti arasındaki sınırdaki sınırda, Batı Anadolu'nun dağlık bölgelerinde toplanmışlardır.¹⁰

Orta Asya ve İran'da güçlü bir imparatorluk kuran Timur (ö.1405)'un Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezit'i yenmesiyle Bayezit'in merkezîyetçi imparatorluk hayali suya düşmüştür. Bu dönemde bağımsız Anadolu Beylikleri, Timur'un himayesinde tekrar kurulurlar. Kalan Osmanlı toprakları ise Timur'un egemenliğini kabul eden Bayezit'in oğulları Çelebiler arasında bölüşülür, ölümüyle de aralarında amansız bir iç savaş başlar.¹¹

Yıldırım'ın oğulları arasında 1402–1413 yılları arasında yaşanan taht mücadelesinde (fetret dönemi) Mehmed Çelebi idareyi eline alarak Osmanlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtarır ve sınırlarını biraz daha genişletir. 15. yüzyılda Osmanlılar coğrafi bakımdan bir Batı Anadolu Beyliği durumunda iken kalan bölgelerde ise irili ufaklı beylikler bulunmaktadır ve bunlar birbiriyle mücadele halindedir. Bu beylikler Konya bölgesinde Karamanoğulları, Sinop ve Kastamonu'da İsfendiyaroğulları, Antalya bölgesinde ise Selçuklu artıklarından Latif Beyoğlu Kılıç Arslan yönetimi şeklindedir. Ayrıca Elbistan ve Maraş'ta Dulkadiroğulları, Adana bölgesinde Ramazanoğulları bulunmakta olup bunlar Mısır Memluklerinin himayesinde bulunuyorlardı.¹²

b. Dini-Kültürel Durum

Öncelikle İran'a bakmak gerekirse; Moğollar tarafından işgal edildiğinde, İran'ın çoğunluğu Sünnî idi. Moğolların işgaliyle İslam dünyası tarihinde ilk kez, Müslüman olmayan hatta İslam karşıtı bir gücün boyunduruğu altına girmiş oluyordu. İlhanlılar dönemine kadar Moğolların çeşitli din ve inanışlara sahip olduğunu görmekteyiz. Örnek vermek gerekirse diğer dinlere karşı ilgili olmasına rağmen Cengiz Han (ö.1227) ve oğlu Ögedey Han (ö.1241) geleneksel inanışları üzereydiler. Ögedey'in oğlu Güyük Han (ö.1248) Hıristiyanlığa meyilli olmasına rağmen geleneksel inanışını korumuştur. Cengiz Han'ın torunu Möngeke (Mengü) Han (ö.1259) dinlere karşı farklı bir tutum içindeyken diğer kardeşleri Kubilay Han (ö.1294) ve Hülagu Han (ö.1265) Budizme ilgi duymuşlardır. Hülagu'nun

⁹Anadolu Beylikler Dönemiyle ilgili şu çalışmalara bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*; Osman Turan, *Doğu Anadolu'da Türk Devletleri*, Faruk Sümer, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*; Nuri Yavuz, *Anadolu'da Beylikler Dönemi*; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*.

¹⁰ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s.11–12.

¹¹ İnalçık, *a.g.e.*, s.22. İnalçık, Timur'un ve oğlu Şahruh'un Osmanlıyı bir uçbeyi olarak gördüğü için Anadolu üzerinde hak iddiasında bulunduğunu ve Osmanlı'nın da bunu bertaraf etmek için kendilerinin Orta Asya Türk Hanlarına (Oğuz Hana) bağlayacak bir soyağacı uydurarak cevap verdiğini söyler. bkz. İnalçık, *a.g.e.*, s.62.

¹² Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, I, 204.

oğlu Abaka Han (ö.1282), Barak Babaya sempatiyle yanaşmışken Argun Han (ö.1291) zamanında Moğolların dinî dünyasında Şamanist etkileri kaybolmaya başlayıp Budist etkiler kendini göstermiştir. Budizmin etkileri özellikle İlhanlı İran'ında çok etkili olmuştur.¹³

İlhanlılar döneminde ise Moğolların, Müslümanlığı benimsedikleri görülmektedir. Ancak bu Müslümanlığın Sünnilik mi Şiilik mi olduğu biraz karışıktır. Esasen, Moğolların Bağdat'ta Sünni halifeyi yok edip, halifenin politik gücünü pasifize etmeleri Şiilik için bir avantaj doğurmuştu. Ayrıca Hülagu'nun danışmanlığını da yapan Nasıruddin Tusi (ö.672/1274) ve öğrencisi Hilli (ö.676/1277) gibi büyük Şiî ilahiyatçıların bu dönemde ortaya çıkması da, Şiilik için büyük bir avantaj sağlamıştır. Hülagu, Tusi'nin etkisiyle Müslüman olmuştur. Argun Han'ın oğlu İlhanlı Gazan Han (ö.703/1304), tahtına oturmadan kısa bir süre önce Firuzkuh'ta Şeyh Sadreddin İbrahim Hamevi'nin (ö.722/1322) huzurunda 1 Şaban 694/16 Haziran 1295'te Müslüman olur ve Mahmud adını alır. Daha önce Abaka Han'ın oğlu İlhanlı Tegüder (ö.1284) Müslüman olup Ahmed adını almıştır, fakat onun ki bireysel bir tercih olmuştu. Gazan'ın Müslüman olmasıyla tüm maiyetini ve İran'daki birçok Moğol'un da İslam'a girmesini sağlar. Böylelikle, İslam tekrar İran'da resmi din olur. İslamlaşma faaliyetine geçen Gazan, Budist tapınaklarını yıktırır ve yeni tapınakların yapımını yasaklar. Gazan, Sünni olmasına karşın Şiî eğilimler de göstermiştir; ehl-i beyte vergi muafiyeti getirmiş, Mezopotamya'daki Şiî kutsallarını ziyaret etmiş ve onların tezyinatı için yardımda bulunmuştur. Kardeşi ve takipçisi Olcayto (ö.716/1316) ise daha ileri gitmiştir. Önce Hıristiyan, sonra Budist en son da Müslüman olup Muhammed Hudabende ismini alan Olcayto, mezhebi olarak önce Hanefiliği, ardından Şafiiliği benimsemiş, fakat daha sonra etrafındaki güçlü danışmanlarının etkisiyle Şiî olmuştur.¹⁴

Dinî pratikler bakımından bakacak olursak Moğol İlhanlılar zamanında ilk hükümdar Gazan Han, -Şiilik eğilimleri gösterse de- Müslüman olunca Sünniliği resmi mezhebi olarak ilan eder ve dört halife adına sikke bastırır. Kardeşi Sultan Olcayto Muhammed Hudabende son tercih ettiği mezhep olan Şiiliğe geçtikten sonra, sikkelerden ve hutbeden ilk üç halifenin adını kaldırır, sadece Hz. Ali'nin adını yazdırır ve okutur.¹⁵ Gazan Han ve Olcayto zamanında İsnâaşeryye Şiiliği

¹³ Bausani, "Religion Under The Mongols," *CHI*, V, 540–541; Bertold Spuler, *İran Moğolları*, s.220–227. Ancak Petrushevsky, Moğolların ideolojik olarak beslendikleri düşüncenin genel olarak egemen Sünnilik ve Cengiz'in Yasa'sı olduğunu söyler. bkz. Petrushevsky, *İslam in Iran*, s.302.

¹⁴ Bausani, *a.g.m.*, s.541–543; Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.262–267. krş. Şüşteri, *Mecâlisu'l-Mü'minin*, II, 350–363. Bausani, Olcayto'nun maiyetinin Hanefi ve Şafii mezheplerinde olduğunu ve bu iki mezhep arasındaki çatışmalardan dolayı Moğol prenslerinden Kutluk Şah'ın diğer prenslere "Biz niçin Cengiz Han'ın Yasa'sını ve atalarımızın dinini terk edip birçok mezhebe bölünmüş Arapların bu dinini kabul ettik!" dediğini aktararak Olcayto'nun Şiiliği seçmesinin sebeplerinden birinin Sünni mezhepler arasındaki çatışma olarak görür. bkz. Bausani, *a.g.m.*, s.544.

¹⁵ Parsadust, *Şah İsmail-i Evvel*, s.94–95.

etkin duruma gelmişken, Olcayto'nun oğlu Ebu Said Bahadırhan zamanında (ö.736/1335) ise Şiîlikten Sünni senteze geçilmiştir.¹⁶

Toparlamak gerekirse Moğol ve İlhanlı dönemlerinde İran müslümanlarının çoğu Sünnidir; Bağdat, İsfahan ve Şiraz, Sünniliğin kalesi konumundadır. Bu dönemlerde On İki İmam Şiîliği (İsnâaşeriyye), Nasıruddin Tusi (ö.672/1274) ve öğrencisi Allame Hilli (ö.726/1326) zamanında kurumsallaşmaya başlamıştır.¹⁷

16. yüzyıl başına gelindiğinde ise, İran'ın ayrıntılı inanç haritası şu şekilde görünmektedir: İran'ın yarısından fazla bölgesi Sünnidir. İmâmiyye Şîası daha çok Irak-ı Arap bölgesinde Kufe, Basra ve Hille'de, Batı İran bölgesinde Rey, Eve, Kum, Erdistan, Ferahan ve Nihavend'de yaygındır. Sava şehrinde Şafiiler egemenken şehrin kırsalında İmâmi Şiîler egemendir. Keşan merkezde İmâmilere, kırsalda Sünniler yoğunluktadır. Cürcan yerlilerinin çoğu, Mazenderan ve Gilan'ın büyük bir kısmı İmâmi Şiîdir. Horasan bölgesinde yer alan Beyhak şehrinde İmâmiyye Şîası egemendir. Elbruz dağlarıyla çevrili Deylem, Tavalış, Rudbar ve Kuhistan'da İsmaililer egemendir. İran'ın kalan bölgeleri ise Sünnidir. İran'ın İsfahan, Kazvin, Ebher, Zincan, Mezerkan, Şiraz, Gülbaycan, Mişkin, Eher, Nohan (Nağçivan) gibi batı şehirleri Şafii iken, Horasan bölgesinden Herat, Havaf ve Cüveyn gibi şehirler de Hanefi'dir. Kısaca, İran'ın eyalet düzeyinde resmi olarak Şiî olan Mazenderan ve Gilan eyaletleri hariç diğer tüm eyaletleri Sünnidir.¹⁸

16. yüzyıl öncesi Osmanlı Devleti'nin dinî-kültürel durumuna kısaca bakmak gerekirse, 14. yüzyılda bir uç beyliği olarak devletleşen ve ilerlemesini batıya doğru yapmış olan Osmanlı, İstanbul'un 1453'te fethiyle bir imparatorluk haline gelmiştir. Baştan itibaren İslam'ı benimsemiş ve Sünni-Hanefi ve Sünni-Şafii vb. mezhebi uygulamaları lokal düzeyde uygulamasına rağmen, devletin resmi mezhebi olarak "müesses" Sünniliğin Osmanlı'da yerleşmesi Yavuz Sultan Selim'in kendisini "Müslümanların halifesi" (halife-i müslimin) ilan ettiği 1517 yılını bulmuştur.¹⁹

¹⁶ Mazzaoui, *a.g.e.*, s.40; Spuler, *a.g.e.*, s.268. Köprülü, Ebu Said zamanında, Olcayto zamanında Şiîliğin yaygınlaşması için gösterilen gayretlerden eser kalmadığını, sikkelerden Şiî eğilimlerini gösteren unsurların kaldırıldığını söyler. bkz. Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s.59.

¹⁷ Bausani, *a.g.m.*, s.544-545.

¹⁸ Petrushevsky, *a.g.e.*, s.303; Kevserani, *el-Fakih ve's-Sultan*, s.136; Parsadust, *a.g.e.*, s.95. Petrushevsky, aslında İran'ın çoğu bölgesinde ve özellikle kırsallarında insanların gerçekte Şiî olduklarını, ancak takiiye gereği bunu gizlediklerini, bu nedenle de onların resmi olarak Sünni sayıldıklarını söylemektedir.

¹⁹ Osmanlı Devleti'nde Sünniliğin devletin resmi mezhebi olması Yavuz Selim öncesi döneme tekabül etmekle beraber devletin merkezileşmesi ve kendine resmi bir ideoloji (o dönemler için mezhep) benimsemesinin Yavuz Selim döneminde olduğunu düşünüyoruz. Nitekim İbn Kemal Paşa'nın (ö.940/1534), hatimesinden büyük olasılıkla Yavuz Sultan Selim'e hitaben yazdığı anlaşılan "*Tercîhu'l-Mezhebi'l-Hanefî ala gayrihî*" başlıklı risalesi, daha o zaman bile devletin resmi mezhep olarak hangisini seçeceği konusunda ihtilaf olduğunu göstermektedir. İbn Kemal, risalenin girişinde Hanefi mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğünü anlatmış, iman, namaz, oruç, hac vb. on altı ko-

c. Tarikatlar ve Tasavvuf-Şiilik İlişkisi

Safevi Devleti kurulmadan önce İran'da, Sünnilik-Şiilik gibi mezheplerin yanı sıra bu yaklaşımlardan beslenen, insanın daha çok manevi/fizikötesi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak kurulmuş olan bir takım teorik ve pratik mistik hareketler –İslam literatüründeki adıyla tarikatlar- de mevcuttur.

Moğol işgali, iç savaşlar, mezhep çatışmaları vb. sıkıntılar yaşayan toplumun bu sıkıntıları atlatabilmek için sakin bir limana sığınmak istemesi ve kendini fani dünyanın geçici heveslerinden, sufiliğin manevi iklimine bırakmak istemesi tarikatların varoluşlarının açıklayıcı sebeplerinden biridir. Ancak burada, ister Sünni olsun ister Şiî, tarikatların karakteristik özellikleri karşımıza çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar tasavvuf ve Şiilik arasında kuvvetli bir bağ olduğunu düşünmektedirler.²⁰ Nitekim Rus tarihçi Petrushevsky de, 14. ve 15. yüzyıllarda İran'da Şiî hareketlerin tasavvufi bir görünümünün olduğunu, Şiilik ve tasavvufun (misticizm) birlikte olduğunu söylemektedir. Ona göre Moğol zulmünden bıkan kitleler tepkisel olarak Şiilik bağlantılı sufizm de kendilerini ifade ediyorlardı.²¹

Mustafa Kara ise, Şiilik-tasavvuf ilişkisinde; imamın masum oluşu-velinin mahfuz oluşu, kabirlere kutsallık atfetme, hurufiye ve cifr anlayışı, ayet ve hadisleri tevîl etmek, imamlara ve şeyhlere mutlak bağlılık, imam-ı muntazar, mehdi, ricalu'l-gayb anlayışı, silsileler, fütüvvet teşkilatı, ilmin kaynağı meselesi, ehl-i beyte aşırı sevgi, imamet-velayet vb. konularda ortaklık olduğunu söyler. Ona göre tasavvuf içindeki Şiî temayül tarikatların on iki olduğu söylemini de getirmiştir.²²

16. yüzyıl öncesinde İran'da temelden Şiî tarikat ve sufi hareketler bulunduğu gibi Kübreviyye, Nurbahşiyye, Zehebiyye ve Nimetullâhiye gibi bir takım Sünni temelli olmakla beraber Şiî eğilimleri gösteren tarikatlar da var olmuştur.²³

→

nuda Hanefi mezhebi ile Şafii mezhebinin görüşlerini vererek Hanefiliğin uyulmaya daha layık bir mezhep olduğunu vurgulamıştır. İmam Şafii'nin "İnsanlar fıkihta Ebu Hanife'nin çocuklarıdır," sözünü sık tekrar eden İbn Kemal, sekiz sayfalık bu risalenin "hatime"sinde hükümdara övgülerde bulunduktan sonra Hanefi mezhebini tercih etmesinin daha makul olacağını söyler. bkz. İbn Kemal Paşa, *Tercîhu'l-Mezhebi'l-Hanefi ala gayrihi*, Süleymaniyet Ktp. vr.9b-13a. İbn Kemal'in bu risalesinden beni haberdar eden Dr. Behlül Düzenli'ye ve yazmanın bir nüshasını gönderen Ahmet İnanır'a teşekkür ediyorum.

²⁰ Örnek için bkz. Arap araştırmacı Kâmil Mustafa Şeybi'nin tamamen tasavvuf-Şiilik ilişkisine hasredilmiş iki ciltlik çalışması, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu -I: el-Anâsıru's-Şiyye fi't-Tasavvuf, II: en-Nezeâtü's-Sûfiyye fi't-Teşeyyu-*. Yine M.Henri Corbin, "Gerçek Şiilik tasavvuftur ve aynı şekilde gerçek tasavvufta Şiilikten başka bir şey değildir," demektedir. bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s.83.

²¹ Petrushevsky, *Islam in Iran*, s.302.

²² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s.243-244. Sarıkaya, tarikatlardaki ortak ehl-i beyt sevgisini, Hz. Ali ve evladını sevmek ve fakat diğer sahabeye saygıda kusur etmemek, onlardan teberri etmemek anlamında "mufaddıla Şiilîği" ve "tasavvufi Şiilik" olarak tanımlamakta, "siyasi Şiilik"ten ayrı görmektedir. Bkz. M.Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, s.184.

²³ Safeviler öncesi İran'da tasavvufi durum ve var olan tarikatlarla ilgili bir inceleme için bkz. Mazlum Uyar, "Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı," s.85-98. Yine bahsedilen bu hareket ve tarikatların uzun bir anlatısı için bkz. Kâmil Mustafa Şeybi, *en-Nezeâtü's-Sûfiyye*,

→

Kübreviyye, Moğol işgali sırasında öldürülen Necmeddin-i Kübra (ö.618/1221)'ya nispet edilen bir tarikat olup tarikat silsilesi Kübra'nın şeyhi Ammâr Yasir el-Bitlisi ve Ebu Necib Sühreverdi (ö.563/1168) kanalıyla Maruf-ı Kerhi'ye (ö.200/815) ve ondan da sekizinci imam Ali Rıza (ö.203/818) ile Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Necmeddin-i Kübra Sünni-Şafii olmasına rağmen tarikatın karakteristik özelliği olarak On İki İmam'a gösterilen aşırı sevgi ve saygıdan dolayı Şiî eğilimli sayılmıştır.²⁴ Kübreviyye tarikat silsilesinin önemli şeyhlerinden olan Alauddevle Simnâni (ö. 756/1336) ve Ali Hemedâni (ö.786/1385) dönemlerinde tarikat Sünni karakterini muhafaza etmişken, Hemedâni'nin başta gelen halifelerinden Hâce İshak Huttalâni'den sonra tarikatta açık bir şekilde Şiîleşme baş göstermiştir. Huttalâni'nin halifesi Seyyid Muhammed Nurbahş (ö.869/1464) vasıtasıyla Şiî-Nurbahşîyye, diğer halifesi Abdullah Berzişâbâdi vasıtasıyla da Şiî-Zehabiyye kolları doğmuştur.²⁵ Nurbahşîyye tarikatı baştan itibaren On İki İmam mezhebinde vahdet-i vücudcu bir yapıdadır. Seyyid Nurbahş'ın Kübrevi şeyhi Hâce İshak Huttalâni'ye intisap etmesinden dolayı Nurbahşîyye, Kübreviyye tarikatının bir kolu kabul edilmiştir.²⁶

Kübreviyye dışında Şiî-sufiliğinin bir örneği de Horasan'daki Şeyhiyye-Curiyye silsilesidir. Horasan Şeyhiyyesi, Şeyh Halife'nin (ö.736/1335) takipçileridir. Aslen Mazenderanlı olan Şeyh Halife, Alauddevle Simnani'nin mürididir. Halife, Horasan Sebzvar'da bir tekke kurmuş ve yerlilerinin katılımını sağlamıştır. Ancak Sünni fakih tarafından sapkın (heretic) kabul edilip Moğol Ebu Said Bahadırhan ondan kurtulmuştur.²⁷ Şeyh Halife'nin yerel Sünnilerce öldürülmesinden sonra, tarikata ağır Şiî karakterini kazandıran müridi Hasan Curi (ö.739/1338) onu takip eder. Hasan Curi'den sonra takipçileri Sebzvar'da Şiîliğin yaygınlaşmasına yardımcı olurlar. Şeyhiyye-Curiyye tarikatının militarist, sosyal reformist ve Şiî karakteristiği gösteren yapısı, Mazenderan'da Mir Kıvamuddin Mar'aşi'nin hareketine destek olur.²⁸

→

s.155–325. Gölpinarlı Nimetullahiler, Zehebiler ve Nurbahşiler tarikatlarının İran'da yayıldıklarını ve Türkiye'ye gelmediklerini söyleyerek bunların tam anlamıyla On İki İmam Şiası'ndan olduklarını ifade eder. bkz. Gölpinarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, s.245.

²⁴ Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ," *DİA*, XXXII 500–501; Bausani, "Religion Under The Mongols," *CHI*, V, 545. Bausani, İran'da Sünnilikten Şiîliğe geçiş dönemini Kübreviyye'nin yaşadığı dönüşümlerle açıklamaktadır. Ona göre, Kübreviyye tarikatında yaşanan bu dönüşüm İran'da İslam anlayışını derinden etkilemiştir ve Safevilerin Şiîliği tercih etmelerinin bir sebebi de budur. Bkz. *a.g.m.*, s.546.

²⁵ Hamid Algar, *a.g.m.*, s.504; Bausani, *a.g.m.*, s.546. Moojan Momen, Simnâni'nin kendisini Sünni olarak tanımlamasına rağmen Hz. Ali'yi ilk üç halifeden üstün gördüğünü ve onu zamanının kutbu olarak kabul ettiğini söyler. Kübreviyye şeyhi Ali Hemedani'nin de bir Sünni olduğu halde Hz. Ali'yi ve ehl-i beyti çok sevdiğini ve Hindistan'daki harmanlanmış sufi-Şiî ilişkisinde önemli rol oynadığını söyler. bkz. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s.96

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Necdet Tosun, "Nurbahşîyye," *DİA*, XXXIII, 248–249; Şeybi, *en-Nezeât*, s.294–307. Şeybi, aslında Muhammed Nurbahş'ın Şiîliğinin kesin olmadığını ancak konjonktürel olarak o zaman ki hareketlerin Şiîlik emareleri gösterdiğini söylemektedir. bkz. *a.g.e.*, s.303.

²⁷ Bausani, *a.g.m.*, s.546.

²⁸ Bausani, *a.g.m.*, s.547.

Nimetullahiye tarikatının kurucusu Şah Nimetullah Veli Kirmani (ö.834/1431)'dir. Kirmani, Yafiiyye tarikatının kurucusu Abdullah b. Es'ad el-Yafii'nin (ö.768/1354) müridi olmuş ve ondan İbn Arabî'nin fikirlerini öğrenmiştir. Erdebil'de Şeyh Sadreddin Musa ile görüşerek İbrahim Zahid Gilani'nin halvet anlayışını öğrenmiştir. Daha sonra bir Yafii şeyhi olarak Orta Asya'ya giden Şah Nimetullah, burada hayatını daha çok halvette geçirir. İsmi zamanla bölgedeki Türkmenler arasında hayli yaygınlaşan Nimetullah'ın, Türkmenlerin müslümanlaşması ve tasavvufa yönelmesinde büyük katkılarının olduğu rivayet edilir. Türkmenler arasındaki saygınlığından endişe duyanların Timur'u uyarmalarıyla, Maverâünnehir'i terk etmek zorunda kalır. Şah Nimetullah, soyunda seyyitlik olduğu için Şiîlerce sempatiyle karşılanmış kendisi de Sünni olmasına rağmen Şiîliğe sempatiyle bakmıştır. Nimetullahiye tarikatı, Safevi Devleti zamanında tamamen Şiîleşmiştir. Safevilerle aile ilişkileri (sıhriyet) de kuran Nimetullahiye ailesi Şah İsmail zamanında Şah Nimetullah'ın soyundan gelen ve tarikatın merkezi Yezd'deki mürşidi Mir Nizamuddin Abdülbâki (ö.920/1514)'nin, 917/1511 yılında sadr ilan edilmesiyle, devlet yönetiminde de yer almıştır. Safeviler zamanında şeyhin Mahan'daki türbesi genişletilmiş ve bugün bile önemli ziyaret yerlerinden olmuştur.²⁹

2. YENİ DEVLETE YENİ MEZHEP: ŞAH İSMAİL DÖNEMİNDE ŞİİLEŞTİRME POLİTİKALARI

Şah İsmail'in 1501'de Tebriz'i alarak Safevi Devleti'ni kurmasından sonra, daha şahlık tacı giymeden önce yaptığı ilk icraat, On İki İmam Şiîliğini (İsnâaşeriyye/İmâmîyye/Caferiyye) devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi ve herkesin bu yeni mezhebe tabi olmasını zorunlu kılmasıdır.³⁰

Şah İsmail'in İran'da Şiîliği yerleştirmek için yapmış olduğu uygulamalar şunlardır:

1. Ülkesindeki hatiplere, hutbeleri On İki İmam adına okumalarını emretmiştir.
2. Mevcut ezana, "eşhedu enne Aliyyen veliyyullah" ve "hayye ala hayri'l-amel" ilavesini koydurarak Büveyhiler dönemindeki (945–1055) geleneği beş yüz yıl sonra tekrar canlandırmıştır.

²⁹ Mahmut Erol Kılıç, "Ni'metullâh-ı Velî," *DİA*, XXXIII, 133–135; Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.115. Krş. Şeybi, *en-Nezeât*, s.216–223.

³⁰ Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr Tercümesi*, s.182; Browne, *Modern Times*, s.53–54; Sarwar, *History of Shah Ismail*, s.39; Petrushevsky, *Islam in Iran*, s.323; Roemer, "The Safavid Period," s.194; Seyyid, *Nuşû' ve Sukûtu'd-Devleti's-Safeviyye*, s.32. Sadece bu konuya hasredilmiş bir çalışma için bkz. Cemali, *Teşkil-i Devlet-i Safevi ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu' Duvazdeh İmâmi be-Unvân-ı Tenha Mezheb-i Resmî*. Münecimbaşı, Şah İsmail'in "Tebriz'i zaptettikten sonra zenginlerin mallarını musadere ettiğini ve halkı mezheb-i batılı, kabule cebr u kurh eyledi"ğini söyler. bkz. Münecimbaşı, *a.g.e.*, s.182.

3. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a çarşıda pazarda lanet okunmasını zorunlu kılmıştır.³¹ Hatta ilk üç halifeye bu sövgüyü duyan herkesin "çok olsun, az olmasın!" (biş bâd, kem me-bâd) diye cevap vermesini emretmiş, buna karşı çıkanların boynunun vurulacağını duyurmuştur.³²

4. Tebriz'de bastırıldığı sikkelerin üzerinde, "*Lâ ilâhe illallah, Muhammed Rasulallah ve Ali Veliyullah*" ifadelerini yazdırmıştır.³³ Cemali, Şah İsmail'e ait sikkelerde bu ifadelerden başka On İki İmam'a salavât içeren ifadelerin bulunduğu sikkelerin ve üzerinde "*Nadi Ali*" duasının bulunduğu sikkelerin olduğunu söyler. Ayrıca Şah İsmail'in kullandığı mühürlerde "*Ya Allah,*" "*Gulâm-ı Şâh-ı Merdân İsmail b. Haydar*" ifadelerinin yer aldığını vurgular.³⁴ Nahcivâni de, Şah İsmail'in sikkelerinin bir yüzünde, "*es-Sultân el-Âdil el-Kâmil el-Hâdî el-Vâlî Ebu'l-Muzaffer Şah İsmail Bahadırhan es-Safevi, halledallâhu mulkehu ve sultânehu/Âdaletli, mükemmel, doğru yola götüren, dost sultan Ebu'l-Muzaffer Şah İsmail Bahadırhan, Allah yönetimini ve ülkesini sonsuz kılsın*" yazdığını diğer tarafında ise "*Lâ ilâhe illallah, Muhammed Rasulallah, Ali Veliyullah-916*" bu isimlerin etrafında da "*On Dört Masum*" un isimlerinin yazılı olduğunu söyler.³⁵

Şah İsmail'in Şiîliği sadece devletin değil, Tebriz'deki tüm halkın uyması gereken bir mezhep yapma düşüncesi, Tebrizli Şiî bilginlerin bile tepkisini çekmiştir. Bu bilginler kendisine Tebriz'de iki-üç yüz bin insan olduğunu ve bunların üçte ikisinin Sünni olduğunu; Şiîliğin ise uzun zamandır ortalıkta görünmediği (kürsülerden öğretilmediği) için bu insanların Şiîleştirmeye karşı çıkacaklarını söylemişlerdir. Bu sözler üzerine çok kızan Şah İsmail, "Ben bu işi yapacağım, Allah ve Masum İmamlar (eimme-i ma'sûmîn) bu konuda benimle olacaktır. Ben

³¹ Hasan Rumlu, *Ahsenu't-Tevârih*, I (Seddon), s.61. Dönemin tanığı Rumlu bunları 907/1501 yılı olaylarını anlatırken söyler. Ayrıca bk. Browne, *a.g.e.*, s.54. Daha önce ezana bu ilaveler Büveyhiler döneminde (945-1055) ilave edilmiş, 1055 yılında hükümdar Tuğrul Bey komutasındaki Selçukluların, Büveyhileri Bağdat'tan kovmasından sonra 1059'da isyan başlatan Büveyhi komutan Besasiri'nin öldürülmesiyle bu uygulamaya son verilmiştir. Bkz. Browne, *a.g.e.*, s.54, not.2. Şah İsmail zamanında başlatılan ilk üç halifeye lanet edilmesi geleneği, II. Şah İsmail (1576-1577) döneminde kesintiye uğrasa da, Büyük Şah Abbas zamanında (1587-1627), III. Murat zamanında Osmanlılarla yapılan 1590 yılındaki anlaşmaya kadar devam etmiştir. Bkz. Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri*, s.195.

³² Browne, *Modern Times*, s.54.

³³ Sarwar, *History of Shah Ismail*, s.39. Cemali, paranın bir yüzünde de "*Bende-i Şâh-ı Velâyet*" yazısının olduğunu söyler. bkz. Cemali, *Teşkil-i Devlet-i Safevi*, s.163.

³⁴ Cemali, *a.g.e.*, s.166-168. Cemali, bu bilgileri Muhammed Müşiri'nin *Sikkehâ-yı Şah İsmail-i Evvel* adlı eserinden aktarmıştır.

* "Daima galip" anlamında bir unvan.

³⁵ Hüseyin Nahcivâni, "Fermâni ez Şah İsmail-i Safevi," s.236. Nahcivâni'nin orijinalini yayınladığı Şah İsmail'e ait bu fermanla İsmail'in, "*Ben buna karşılık sizden akrabalık bağımlı gözetmeniz dışında bir ücret istemiyorum.*" (Şûrâ, 42/23) ayetini kullanması da manidardır. Bkz. *a.g.m.*, s.235.

hiç kimseden korkmuyorum, Allah'ın yardımıyla kılıcımı çekerim ve olumsuz bir kelime bile söyleyen hiç kimseyi yaşatmam" demiştir.³⁶

Şah İsmail'in İran'da Şiiliği resmi mezhep ilan etmesiyle ilgili olarak baş gösteren bir başka sorun da, o dönemde Şiiliği yaymak için gereken insan kaynağı ve gerekli literatür konusunda yaşanmıştır. Hasan Rumlu, Şah İsmail'in On İki İmam Şiiliğini devletin resmi mezhebi olarak ilan etmek istediğinde, Caferiliği doğru dürüst bilen kişilerin az olduğunu ve bu mezhebe ait bir eser bulunmadığını söyler. Yapılan aramalar sonucunda Caferiliğe ait sadece Cemaleddin Mutahhar Hilli'ye (ö.726/1325) ait *Kavâidu'l-İslam* adlı eserin birinci cildinin bulunabildiğini söyler.³⁷

Şah İsmail döneminde başlayan Şiileştirme politikaları, ardılları tarafından da sürdürülmüştür. Bu anlamda Aşura günü, Kerbela matemi ve I. Şah Abbas'ın 1601'de yaya olarak İsfahan'dan Meşhed'e (İmam Ali Rıza'nın mezarına) yürümesi gibi bir takım somut uygulamalar icra edilmiştir. Ancak, Kevserani'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere bu uygulamalar, fakihler olmaksızın tek başına yeterli olamazdı. Bu nedenle Safeviler, kendi bölgelerinde olmadığı için, İran dışından "ulema ithali" yoluna gitmişlerdir. İran'ın Şiileşmesini sağlayacak fakihler o dönemde Irak, Bahreyn, Bilâd-ı Şam ve özellikle de Cebel Âmil'den* getirilen Şii Arap âlimleri eliyle olmuştur. İmâmi bilginlerin Büveyhi* ve İlhanlı dönemlerinde edindikleri güç ve tecrübenin İran'ı Şiileştirme yolunda büyük bir moral destek sağladığını düşünen Kevserani'ye göre, İmâmi bilginlerin İran'a davet edilmeleri Safevilerin ilk döneminde İran'ın fikri-kültürel durumuyla ilgili iki şeyi akla getirir. İlki, İran'da fıkıh kültürü ve edebiyatının çok eksik olduğunu ikincisi ise, Safevi tarikatının fakihler olmaksızın bir devlete dönüşmeyeceği gerçeğini ortaya koyar. Çünkü o dönemde Kızılbaş Türkmen kabile reisleri devleti yönettikleri gibi din işlerine de riyaset etmekteydiler. Tarikat mürşidi olarak kabul gören Şaha kutsal-ilahi bir nazarla bakıldığı gibi Şah'ın Türkçe şiirlerinde de hulul inancını çağrıştıran şatahat ön plana çıkmıştır.³⁸

³⁶ Browne, *a.g.e.*, s.53–54; Petrushevsky, *a.g.e.*, s.323. Menuçehr Parsadust, Şah İsmail zamanında İran'ın çoğunluğunun Sünni olduğunu, Şii'lerin ise sayılarının az olup takiyye yaparak mezheplerini gizlediklerini söylemektedir. bkz. Parsadust, *Şah İsmail-i Evvel*, s.692.

³⁷ Hasan Rumlu, *Ahsenu't-Tevârih*, I (Seddon), s.61; krş. Mazzaoui, *The Origins*, s.6.

* Günümüzde Güney Lübnan ya da kısaca "Cenub/Güney" olarak bilinen yerdir. Cebelu'l-Celil ve Cebelu'l-Halil olarak da bilinen bu bölge, geçmişte Şam eyaletine bağlıyken 1 Eylül 1920'de Büyük Lübnan Devleti'nin kurulması projesinde Suriye'den alınarak, Güney Lübnan adıyla Lübnan devletine dâhil edilmiştir. Bu bölge köklü Şii geçmişinden ötürü "Bilâdu'l-Mutâvile/Ehl-i Beyte tevelli edenler memleketi) olarak da bilinmiştir. Bkz. Muhammed Cabir Âlu Safa, *Târîhu Cebel Âmil*, s.25.

* Büveyhiler, 945–1055 yılları arasında Irak ve İran'da hüküm sürmüş bir Şii hanedan olup "Aşura Matemi" ve "Gadir-i Hum Bayramı" ilk Büveyhi lideri Muizzu'd-Devle tarafından resmileştirilmiştir. 1055 yılında Tuğrul Bey, Bağdat'a girdiğinde bu hanedana son vermiştir. bkz. CL. Cahen, "Buwayhids or Büyids," *EL*,² I, 1350–1357. Krş. Erdoğan Merçil, "Büveyhiler," *DİA*, VI, 496–500.

³⁸ Kevserani, *el-Fakih ve's-Sultan*, s.141–143. İran'a davet edilen âlimlerin en ünlüsü Nureddin el-Âmili el-Keraki (ö.940/1534)'dir. Allâme Hilli'den sonra ikinci Muhakkik (el-Muhakkiku's-Sâni) kabul edilen ve bir tarikat olan *Safevilîge*, fıkıh kültürü kazandıran ve bu anlamda Safevi Şiiliğinin kurucusu

3. ŞİİLİĞİN RESMÎ MEZHEP OLARAK İLAN EDİLMESİNİN SEBEPLERİ

İran, Safevi Devleti'nin kuran Şah İsmail zamanında tarihinin en geniş coğrafi sınırlarına ulaşmıştır.³⁹ Şah İsmail'in devletinin resmi mezhebi olarak İmâmiyye Şiîliği'ni tercih etmesinin sebebi nedir? Erdebil şeyhlerinin Şeyh Cüneyd döneminde Şiîlik eğilimi içerisinde olduklarını tarihi belgeler sayesinde biliyoruz. Acaba şeyhlerin Şiîlik eğiliminde olmalarının sebebi nedir? Sünni olduğu açık bir şekilde bilinen bir tekkenin şeyhleri nasıl oluyor da Şiîleşiyorlar? Acaba, tekkenin Şiîleşme eğilimine girdiği evreyle politik amaçlar gütmeye başladığı evrenin aynı zamana rastlaması arasında bir ilişki var mıdır? Bu anlamda Şiîlik ve politik süreç arasında bir bağlantı var mıdır?

Roemer'in de haklı olarak dile getirdiği gibi, hem dönemin güvenilebilecek kaynaklarının yeterli bilgi vermemesi hem de Moğol işgalinden İlhanlıların yıkılışına kadar geçen sürede İran'da ortaya çıkan halk İslamının, Şiî-Sünni bağdaştırmacılığı (syncretism) özelliği göstermesi nedeniyle Şah İsmail'in niçin Şiîliği devletinin resmi mezhebi olarak benimsediğini tam olarak bilemiyoruz.⁴⁰ Ancak modern araştırmacıların bu konuda bazı rasyonel yaklaşımları olmuştur.

Örnek vermek gerekirse Mazzaoui'nin, İran'da Moğollarla başlayıp Safevi devletinin kuruluşuna kadar geçen dönemde Şiîliğin tarihi serüveniyle ilgili verdiği şu parametreler "neden Şiîlik?" sorusuna yanıt olabilir:

Moğol ve Safevi tarihi araştırmacısının şunları unutmaması mümkün değildir. Bu devrin başlangıcında Hâce Nasıruddin Tusi'nin dinî-siyasi pozisyonu, Bağdat'a yürümeden önce Hülagu'nun kalelerini yok ettiği Hasan Sabbah'ın takipçileri İsmaililerin durumu, Allame Hasan b. Yusuf b. Mutahhar Hilli'nin İlhanlı emiri Olcayto Muhammed Hudabende zamanında On İki İmam Şiîliğinin ilkelerini yerleştirme çalışmaları, Muhammed b. Mekki el-Âmili'nin (Şehid-i Evvel) Horasan'da Serbedârililer sülalesiyle ilişkisi, VIII. hicri asrın sonuyla IX. asrın başında yaşamış On İki İmamcı

→

sayılan Keraki, Şah İsmail tarafından 1504 yılında aldığı davetle yanında Necefli bir grup bilginle beraber önce Herat, ardından Meşhed'e gelmiş ve Şah İsmail, İmâmiyye mezhebini yaymaları talebinde bulunarak öğretim faaliyetleri için senelik yetmiş bin dinar mali destekte bulunmuştur. Keraki, Şah Tahmasp zamanında da uzun süre hizmette bulunmuş, "Sadru's-Sudûr" görevinde bulunup Şah tarafından kendisine "hâtemu'l-muctehidin" lakabı verilmiştir. Bkz. Kevserani, *a.g.e.*, s.143-144. Ayrıca Safeviler döneminde İran'a yapılan ulema ithali ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevi Şiîliği*, s.163-209.

³⁹ Şimdiye kadar Safevi Devleti coğrafi sınırlarının kabaca bilindiğini söyleyen Willem Floor, Safevi sınırlarıyla ilgili en güzel belirlemeyi Klaus-Michael Röhrborn'un yaptığını söyler. Röhrborn'un dediğine göre Şah İsmail zamanında İran, günümüzdeki sınırları dışında Irak-ı Arab (Bağdat, Diyarbakır), Afganistan'ın batı bölümü (Herat, Kandahar), Transkafkasya'da Gürcüstan, Ermenistan, Azerbaycan ve Dağistan) ve Maverâünnehir'de Merv'e sahip durumdadır. Bkz. Floor, *Safavid Government Institutions*, s.4.

⁴⁰ Bkz. Roemer, "The Safavid Period," *CHI*, VI, 194 vd. Roemer, 9/15. yüzyılda Sünnilik ile Şiîlik arasında ayırıcı sınırları tam olarak bilemediğimizi söyleyerek Şah İsmail'in Şiîliği niçin devletinin resmi mezhebi olarak benimsediğiyle ilgili erken Safevi döneminin tam olarak çözülmemiş problemini, Şiîlik-tasavvuf ilişkisiyle açıklamaya çalışmıştır. Bkz. Roemer, *a.g.m.*, s.189-350 özellikle, s.194-197, 208-209.

Şiî âlim Ahmed b. Fehd Hilli'nin tasavvufufla alakası, ayrıca Güney Irak'ta Muhammed b. Felah'ın Muşa'sailer devleti, Muhammed b. Nurbahş'ın Horasan ve Maveraünnehir'deki aşırıcı hareketleri unutulmamalıdır.⁴¹

Savory'e göre İslam tarihinde ilk defa büyük bir devlet zorla bir dinî anlayışı halka dayatma yoluna gitmiştir. Ona göre İsmail'in böyle bir uygulamayı başlatmasının ardında muhtemelen yeni kurulan Safevi devletini, güçlü Sünni komşusu Osmanlı'dan onu farklılaştıracak dinî bir anlayışla (ideoloji) destekleme arzusu yatmaktadır.⁴²

Woods, Şah İsmail'in Akkoyunlu mirası üzerine kurduğu Safevi devletinde Akkoyunluların aksine İmâmi Şiîliği'ni devletin resmi ideolojisi olarak ortaya koymasının ve bunu tebaasına dayatmasının, bu yeni devleti Sünni Osmanlı ve Özbek rakiplerinden farklılaştırdığını söyler. Ona göre, İmâmiyye Şiîliği altında İran toplumunu oluşturan göçer ve yerleşik topluluklar tedrici olarak bütünleşmiş ve ortaçağ boyunca İran'daki İslam toplumunu karakterize eden Türk-Tacik bölünmesinin önüne geçilmiştir.⁴³ Allouche de benzer bir şekilde Osmanlı-Safevi çekişmesinin ardında 16. yüzyılda yaşanan siyasi güç dengeleri olduğunu söyleyerek Osmanlı-Safevi ilişkisinin her iki ülkenin bir taraftan Memlukler, Özbekler ve Hindistan Moğolları ile diğer taraftan Hıristiyan Batı ile olan ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Ona göre Osmanlı-Safevi çekişmesini "Şiîliğin Sünniliğe karşıtlığı" çerçevesine indirmek sorunu basitleştirmek demektir. Sorunun siyasal boyutu, dinî boyutundan daha baskındır, nitekim Safeviler, Sünni olan Osmanlı ve Özbeklerle çatışma halindeyken yine Sünni olan Memluklerle dostane ilişkiler geliştirmişlerdir.⁴⁴

Araştırmacı Kevserani ise, İran'ın o dönem içinde bulunduğu koşulları hatırlatarak bize bir takım ipuçları vermektedir. Ona göre, İran'da uzun süren Moğol etkisinden dolayı insanlar tasavvufa yönelmişlerdir. İran'da yaygın olan tasavvufi hareket hem Sünni hem de Şiî unsurlar taşıdığı için birbirine geçmiş bir durumdadır. Dönemin ünlü birçok İslam bilgininin eserlerinde hem Sünni tasav-

⁴¹ Mazzaoui, "Tarîhu İrân beyne'l-Moğol ve's-Safeviyyîn," *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulum-ı İnsânî*, s.91. Mazzaoui, Arapça yazmış olduğu bu makalesinde Moğol Hülagu ile Safevi Şah İsmail arasındaki bağlantının anlaşılabilmesi için döneme tanıklık etmiş tarihi kitap, münşeat vb. kaynaklardan dinî, siyasi ve kültürel ortamın anlaşılabilceğini anlatır.

⁴² R.M.Savory, "Safawids," *EF*, VIII, 765. Benzer bir yaklaşım için bkz. Tapper, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, s.82-83. Abbas İkbâl de, Şah İsmail'in çoğunluğu Sünni olan İran'ı zorla Şiîleştirmesinin ardında, Şah'ın İran'da mezhep birliğini sağlayarak İran toplumunu; kendini müminlerin emiri ve bütün Müslümanların halifesi olarak gören Osmanlı sultanlarının saldırılarına karşı koruma düşüncesi olduğunu söyler. bkz. Abbas İkbâl, *Tarih-i İran*, s.667-668.

⁴³ Woods, *The Aqquyunlu*, s.181-182.

⁴⁴ Bkz. Allouche, *Osmanlı-Safevi İlişkileri*, s.12-13; 162-163. Ancak Bausani, Osmanlı-Safevi çekişmesinde dinin önemli bir faktör olduğunu söyler. Ona göre, abartılı olsa da, Şah İsmail zamanında Anadolu'nun beşte dördünün Safevi yanlısı olduğunu söyleyen Venedik kaynaklı belgenin de gösterdiği üzere, Osmanlı kendi topraklarındaki Şiî unsurları tehlike olarak gördüğünden Yavuz Selim onları öldürme ve sürme yoluna gitmiştir. Bkz. Bausani, *The Persians*, 138.

vuf anlayışı hem de Şiî-İmâmi anlayış yer almaktadır.⁴⁵ Kemal Seyyid de Kevserani ile paralel bir düşünceye sahiptir. Ona göre de, Moğol istilasından sonra İran'da tasavvufa doğru yöneliş başlamış ve 8/14. asırdan itibaren İran, birçok mezhebin bir arada birbirlerine karşı görece hoşgörülü bir şekilde yaşayabildiği bir yer olmuştur. İran'da tasavvuf ile Şiîlik arasında karşılıklı etkileşim olduğunu, ikisinin birbirlerine tedahüllerinin bulunduğu söyleyen Seyyid, bölgede tasavvufi oluşumlarla beraber Şafii fıkının etkin olduğunu söyler. Ona göre ehl-i beyte karşı beslenen ortak sevgiden dolayı, İran'da hem tasavvufi oluşumlarda hem de fıkhi oluşumlarda bunun izleri görülebilmektedir. Örnek olarak Şafii fıkını veren Seyyid, İmam Şafii'nin, "Eğer ehl-i beyti sevmek rafizilikse, gökte melek, yerde beşer şahit olsun ki ben rafiziyim," sözünü hatırlatır.⁴⁶

Ahmed Kesrevi'ye göre, Sünni-Şafii olduğu kesin olan Şeyh Safiyüddin'in çocuklarının Şiîleşmeleri politiktir. O, özellikle bu durumu Şeyh Cüneyd'in siyasi emellerine bağlamaktadır. Ona göre Şeyh Cüneyd'in "şahlık hevesi"ne girmesiyle İran'da yaygın olan Şiîlikten yararlanma amacıyla Şiîleşme eğilimi baş göstermiştir. Kesrevi, Şeyh Cüneyd'in ve oğlu Haydar'ın Sünni Şirvanşahlardan çok çektiklerini dolayısıyla Şiîliklerinin "Ali sevgisinden değil, Muaviye buğzundan" kaynaklandığını söyler. Ona göre Şah İsmail'in Şiîliği ise, Gilan'da yedi sene Gilan yöneticisi Kıya Mirza Ali yanındaki ikametinden gelmektedir. Gilan, Şiî olduğu gibi Gilan yöneticileri Kiyalar da Şiî-Zeydidirler.⁴⁷

Şah İsmail, her ne kadar resmi mezhep olarak İmâmiyye Şiîliği'ni ilan etmiş olsa da bu mezhebe bağlı olduğunu söylemek hayli güçtür. Hem müritlerinin İsmail'e bakışlarındaki aşırılık hem de İsmail'in bazı uygulamaları onun mutedil bir Şiî olmadığını göstermektedir.⁴⁸

⁴⁵ Bkz. Kevserani, *a.g.e.*, s.130-138.

⁴⁶ Seyyid, *Nuşû' ve Sukûtu'd-Devleti's-Safeviyye*, s.36. Safevi Devleti'nin Şiîliği benimsemesini, İran'da uzun zamandır arzulanan milli birliği sağladığını düşünen Kemal Seyyid, ilk dönem Safeviliklerinin Anadolu Kızılbaşlarından ötürü aşırı bir Şiî görüşte olduğunu söyler. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a sövüğü ve lanetin zorunlu hale getirilmesini ve bazı din bilginlerinin öldürülmesini büyük bir hata olarak gördüğünü söyleyen Seyyid, bunda siyasi bir gerekçenin de aranması gerektiğini söyler. Ona göre Safeviler, "Osmanlı ve mutaassıp Sünni Özbeklerden" gördükleri muameleye tepki olarak böyle bir davranışta bulunmuşlardır. Osmanlıların, şeyhülislamılarından Şiîleri tekfir eden fetvalar aldıklarını bu siyasetin bir örneği olarak verir. Bkz. Seyyid, *a.g.e.*, s.35,39.

⁴⁷ Kesrevi, *a.g.e.*, s.58-60. Allouche da, Safevi Devleti'nin kuruluşunda dönüm noktasının Şeyh Cüneyd'in Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'deki göçmen Türkmenler arasında yaygın olan aşırı Şiî inanışları benimsemesi olduğunu düşünür. Bkz. Allouche, *a.g.e.*, s.72.

⁴⁸ Browne, Şah İsmail'in müritlerinin onu aşırı bir şekilde sevdiklerini ve onu tanı yerine koyduklarını çağdaş Venedikli (İtalyan) tüccarların tanıklığıyla anlatmaktadır. Adı bilinmeyen bir tacirin Şah İsmail ile ilgili gözlemi şu olmuştur: "Bu sufi, kendi müritleri, özellikle de askerleri tarafından çok sevilir ve bir Tanrı gibi çok saygı görürdü. Askerlerinin çoğu, efendileri İsmail'in kendilerini koruyacağını umdukları için savaşa zırh kuşanmadan girer [...] İran'da Tanrı'nın adı unutulmuş, sadece İsmail'in adı hatırlanmaktadır." (*Travels of Venetians in Persia*, London: Hakluyt Society, 1873, 206'dan naklen) Browne, *Modern Times*, s.50-51. krş. Sarwar, *a.g.e.*, s.101; Parsadust, *a.g.e.*, s.702. *Sefernâme-hâ-yi Venizyan der İran*, s.428. Browne'in alıntı yaptığı *Travels of Venetians in Persia* adlı kitap, *Sefernâme-hâ-yi Venizyan Der İran* adıyla Dr. Menuçehr Emiri tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. Bu eserde Akkoyunlu Uzun Hasan döneminde ve Safevilerin ilk dönemlerinde İran'a gelen Venedikli

John E. Woods, Şah İsmail'in Şiîliğinin boyutunu anlatırken, onun Şurur (907/1501) ve Elma Kulak (908/1503) savaşlarında Akkoyunluları katliama tabi tuttuğunu, hatta doğmamış çocuklarının bile Allah'a, halifeleri Ali b. Ebi Talip sülalesine ve Şeyh Safiyüddin sülalesine karşı işledikleri suçların bile karşılığını vermek zorunda kaldıklarını söyler. Şah İsmail, Sultan Yakup ve akrabalarının mezardan çıkartıp yaktırmış, ayrıca tüm hamile Bayındır prenseslerini de öldürtmüştür.⁴⁹

Safevi şeyhlerinde görülen Şiîlik eğilimlerini Şah İsmail ile başlatan Arap tarihçi Kutbuddin Nehrevâli (ö.990/1582), Şah İsmail'in Tebriz, Azerbaycan, Bağdat, Irak-ı Arap, Irak-ı Acem ve Horasan'ı aldıktan sonra neredeyse tanrılığını (rububiyet) iddia ettiğini, askerlerinin de ona secde ettiğini söyler. Hiç kimsenin Şah İsmail'in öldürdüğü kadar insan öldürmediğini söyleyen Nehrevâli, askerlerinin onu bir ilah gibi gördüğüyle ilgili şu abartılı olayı anlatır: Bir gün denize nazır bir tepenin üzerindeyken Şah İsmail'in elindeki mendil denize düşer. Bunu fark eden binin üstünde adamı, öleceklerini bildikleri halde, mendili alabilmek için o tepeden kendilerini denize atarlar.⁵⁰

Köprülü, Şah İsmail'in Hurufi akidelerine bağlı müfrit bir Şiî olduğunu, ancak devletin dini olarak siyasi gerekçelerle Şiîliğin mutedil (Ortodoks) kolu olan İmâmîyye Şiîliğini benimsediğini söyler. Şah İsmail'in siyasi amacı uğruna kendi inancından fedakârlıkta bulunduğunu söyleyen Köprülü, yerleşik halkının ve özellikle de Fars unsurun Sünni (Hanefi-Şafii), bazısının da İsnâaşeri olduğu İran'da aşırı Şiî inançları devlet dini olarak kabule imkân olmadığını söyler.⁵¹ Şah İsmail'i İran tarihindeki büyük devlet adamlarından biri olarak kabul eden İranlı yazarlardan bazıları ise, Şah İsmail'in aşırı (gulat) Şiî fikirlere sahip olmadığını, ancak etrafındaki Kızılbaş Türkmen kabilelerin bu fikirlere sahip olduklarını söylerler. Onlara göre Şah İsmail, namazı, ibadeti ve mezhebinin gereklerini terk

→

elçi ve tacirlerin 6 adet seyahatnamesi yer almaktadır. Seyahatnamesi bulunan kişiler; Josaphat Barbaro, M. Ambrossi Contarini, Catarino Zeno, Giovan Maria Angiolello, Vincentio d'Alessandri ve Venedikli tüccarlara ait seyahatname. Tacirlere ait olan seyahatnamede 22 tane adı bilinmeyen tacirlere ait seyahatnameye yer verilmiştir. Browne'in adı bilinmeyen İtalyan tacirden alıntılıdığı metnin aynısı Angiolello'nun seyahatnamesinde de vardır. Seyahatnamenin içeriğine ait bu problemi bir tarafa bırakıp daha önemli bir konu üzerinde durmak istiyorum. Her iki seyahatnamede de yer alan, "İsmail'e Tanrı gibi tapılıyordu" cümlesini Angiolello ve/veya İtalyan tacir, müritlerinin Şah İsmail'e "Şeyh! Şeyh!" diye seslenmelerinden ve "Lâ ilâhe illallah, Muhammed Rasulullah" yerine "Lâ ilâhe illallah, Şah İsmail Veliyullah" ifadelerini kullanmalarından çıkarmıştır. Farsça metinden takip ettiğimize göre, bu metinlerde "Şeyh" kelimesinin "Tanrı" anlamına geldiği söylenmektedir. Çeviriyi yapan Menuçehr Emiri, "Şeyh" diye çevirdiği kelimenin orijinal metinde "Schiac" olarak geçtiğini söylemekte ve haklı olarak Şeyh kelimesinin, Tanrı anlamına gelmediğini, mukaddes kişi anlamına geldiğini söylemektedir. Bu da bize, dönemin elçi ve tacirlerinin dil ve kültüre hâkim olmadıkları için büyük bir yanlışlığa düştüklerini göstermektedir. Mamafih, Şah İsmail ve sülalesine aşırı saygı gösterildiği izahtan varestedir.

⁴⁹ John E. Woods, *The Aqqayunlu*, s.180. Woods, Şah İsmail'in, düşmanlarını "yezidler" olarak tanımladığını söyler.

⁵⁰ Kutbuddin Nehrevâli, *Kitâbu İ'lâm bi-A'lâmi Beyti'llâhi'l-Harâm*, s.275.

⁵¹ Köprülü, "Azerî", *İA*, II, 133.

etmemiştir. Özellikle emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l- münker konusunda hassasiyetini göstermiştir.⁵² Ancak gerek Şah İsmail'in Hatayi mahlasıyla yazdığı şiirlerinde gerekse de dönemin güvenilir kaynaklarına bakılacak olursa Şah İsmail'in mutedil bir Şiî yaşantısının olduğunu söylemek zordur.

Şah İsmail ile birlikte başlayan On İki İmam Şiîliğini topluma dayatma uygulaması 17.yüzyılın sonuna gelindiğinde sonuç vermeye başlamış, I. Şah Abbas dönemi (1587–1628) önemli gelişmelere tanıklık etmiştir. Bu dönemde Caferilik kurumsallaşarak altın çağını yaşarken Şahın (monark) kutsallığı düşüncesi çürümüştür. Doğaüstü güçlere sahip karizmatik şah düşüncesi yerine artık “müctehidlerin” aşırı saygı gördüğü bir düşünsel ortama geçilmiştir. Tahmasp (ö.1576) zamanında yasaklanan sapkın (heretik) inançlar artık azalmaya başlamış, Safevilik tarikat olma özelliğini yitirmiştir.⁵³

SONUÇ

Safevi Devleti'nin kurulduğu 16.yüzyıl başına kadar İran'ın büyük bir kısmı, özellikle eyalet merkezleri, mezhebi olarak Sünni, kırsalların çoğu ve bir iki eyalet ise Şiîdir. Ancak Safevi Devleti kurulduktan sonra resmi mezhep olarak Şiîliği benimsemesi ve bunu tebaasına zorla benimsetmesi sonucu süreç içerisinde bütün İran'ın çehresi değişmiş, mezhebi denge Şiîlik lehine değişmiştir.

Safevilik öncesi İran'ına ve etrafına bakıldığında, Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden sonra bölgede egemen olan Moğol İlhanlıların bir dönem Şiîliği benimsemeleri ve desteklemeleri o topraklarda Şiîliğin var olmasını sağlamıştır. Özellikle Hülagu (ö.1265)'nun danışmanlığını yapan ve bu sayede onun Müslüman olmasını sağlayan Nasıruddin Tusi (ö.1274) ve öğrencisi Muhakkık Hilli (ö.1277) gibi Şiî bilginlerin o dönemde çıkması Şiîliğe büyük bir avantaj sağlamıştır. Keza başka dinlere ilgi duyarken Müslüman olan, önce Hanefi, ardından Şafii ve en son da etrafındaki güçlü danışmanların etkisiyle Şiî olan Olcayto Muhamed Hudabende (ö.1316) zamanında sikkelerde ve hutbede ilk üç halifenin adının kaldırılıp sadece Hz. Ali'nin kalması gibi uygulamalar bölgede Şiîliğin tohumlarının atıldığının göstergesidir. Ayrıca Moğol işgalinden sonra artan ve yaygınlaşan Şeyhiyye-Curiyye, Serbedâriyye, Mar'aşiiyye, Muşa'şaiyye vb. temelden Şiî karakterli hareketlerle; Kübreviyye, Nurbahşiiyye, Zehebiyye ve Nimetullahiye gibi temelden Şiî olmadıkları halde Şiî karakterli olan tarikatların var olması da, Şiîlik lehine bir gelişmedir.

⁵² Örnek için bkz. Haşim Hicazifer, *Şah İsmail-i Evvel ve Ceng-i Çaldıran*, (Tahran: İntişârât-ı Sâzmân-ı İsnad-ı Milli-yi İran, 1374), s.132. Köprülü de, Safevi devletini kuran Türk kabilelerinin Şiî olduğunu düşünmektedir. Bkz. Köprülü, *a.g.m.*, s.133.

⁵³ Roemer, “The Safavid Period,” *CHI*, VI, 346–347. Roemer, İran'da Şiîliği kaldırmaya yönelik olarak II. Şah İsmail'in 1576'da ve Nadir Şah'ın hanedanlığı sırasında iki girişim olduğunu, ancak bunların başarısızlıkla sonuçlandığını söyler.

Safevilerin aslı 14.yüzyılda Erdebil’de Şeyh Safiyüddin Erdebili (ö.1334)’nin kurucusu olduğu Erdebil Tekkesi’ne dayanmakta olup; ilk şeyhleri döneminde Sünni-Şafii çizgide olan tekke, Şeyh Cüneyd (ö.1460) döneminde politikleşme ve Şiîleşme sürecine girmiştir. Şeyhin, Akkoyunlularla evlilikten dolayı kurmuş olduğu akrabalık, oğlu Şah Haydar (ö.1488)’ın dayısı Uzun Hasan’ın kızıyla evlenmesiyle doruk noktasına ulaşmış ve Safevileri, Akkoyunlu Devleti’nin doğal varisleri kılmıştır. Bu evliliğin meyvesi olan Şah İsmail, tekke şeyhliğinden gelen manevi nüfuzuna, Akkoyunlularla akrabalığından gelen siyasi pozisyonunu da birleştirerek devletini kurmuştur.

Şah İsmail, devletin resmi mezhebi ilan ettiği İsnâaşeriyyeyi yaygınlaştırmak için, hutbeleri on iki imam adına okutmaya başlamış, ezana *eşhedu enne aliyyen veliyullah* ve *hayye ala hayri’l-amel* ifadelerini ekletmiş, sikkelerin üzerine *Lâ ilâhe illallah, Muhammed rasûlullah, Ali Veliyyullah* ve *On Dört Masum*’un isimlerini yazdırmak gibi bir takım uygulamalara girişmiştir. Ayrıca çarşıda pazarda Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a sövdürme geleneğini başlatmak gibi radikal yaklaşımlarda bulunmuştur. Keza Şah İsmail’in ardılları da Şiîleşirmeyi sağlamak üzere Aşura Günü, Kerbelâ Matemi ve İmamların mezarlarına yürüyüşler gibi bir takım şekli davranışlar sergilemişlerdir.

Safevi Devleti sultanı Şah İsmail’in İmâmiyye Şiîliğini devletin resmi ideolojisi olarak benimsemesinin altında birden fazla etken yatmaktadır. Bize göre, Şah İsmail’in yetişme döneminde altı yıla yakın bir süre Şiîlerin yanında eğitim görmesi, onu hararetle ve yarı-ermiş bir “Mehdi” olarak gören Kızılbaş taraftarlarının inançları ve belkide en önemlisi batıdaki düşman Osmanlı’nın ve doğudaki Özbeklerin Sünniliği benimsemiş olmalarına mukabil politik olarak *farklı bir mezhep* seçmesinin zorunluluğu, onu Şiîliği benimsemeye itmiştir. Bu mezhebi yaygınlaştırmak için ise Arap Şiî bölgelerinden ulema ithaline gitmiştir. Zira Şah İsmail, yaşayış ve bilgi olarak Şiî-İmâmiyye mezhebiyle ilgili olmadığı gibi o zaman bölgede Şiî İmâmiyye ile ilgili bir kitaptan başka bir kaynağa da rastlanmamıştır. Sonuç olarak Safevilerin gayretiyle Şiîlik mezhebi İranla özdeşleşmiş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, İstanbul: TDV, 2006, s.498–506.
- Allouce, Adel, *Osmanlı-Safevi İlişkileri-Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Emin Dağ, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Âlu Safa, Muhammed Cabir, *Târîhu Cebel Âmil*, Beyrut: Dâru’n-Nehâr, t.y.
- Aştıyani, Abbas İkbâl, *Tarih-i Mufassal-ı İran ez Sadr-ı İslam ta İnkıraz-ı Kaçariyye*, Tahran: Kitabhâne-yi Hayam, t.y.
- Azamat, Nihat, “Erdebîl, Alâeddin”, *DİA*, XI, İstanbul: TDV, 1995, s.279.
- Bausani, Alessandro, *The Persians from The Earliest Days to The Twentieth Century*. İtalyanca’dan Çev. J.B.Donne, 2.Baskı, London: Elek Books, 1975.

- . "Religion Under The Mongols," *The Cambridge History of Iran: vol. V. The Saljuq and Mongol Periods*, Edited by: John Andrew Boyle, Cambridge: Cambridge University Pres, 1968.
- Browne, Edward Granwille (ö.1926), *A Literary History of Persia, -Modern Times (1500-1924)- IV*, Cambridge: Cambridge University, 1930.
- Cahen, Cl, "Buwayhids or Bûyids", *The Encyclopedia of Islam New Edition*, I, Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Cemali, Muhammed Kerim Yusuf, Teşkil-i Devlet-i Safevi ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu' Düvazdeh İmâmi be-Unvân-ı Tenha Mezheb-i Resmi, Isfahan:İntişârât-ı Emir Ke-bir, 1372.
- Çelenk, Mehmet, *16. ve 17.Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Uludağ Üniversitesi SBE (Basılmamış Doktora Tezi) Bursa 2005.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, "İsnâaşeriyye", *DİA*, XXIII, İstanbul: TDV, 2001, s.142-147.
- Floor, Willem, *Safavid Government Institutions*, California, Mazda Publishers, 2001.
- Gibb, Elias John Wilkinson (ö.1901), *A History of Ottoman Poetry*, I, London: Lowe and Brydone Ltd, 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: Gerçek Ya-yınevi,1969.
- Hicazifer, Haşim, *Şah İsmail-i Evvel ve Ceng-i Çaldran*, Tahran: İntişârât-ı Sâzmân-ı İsnad-ı Milli-yi İran, 1374.
- Hinz, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd -XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Hali-ne Yükselişi-, Çev. Tefvik Bıyıklıoġlu, Ankara: TTK, 1992.
- İbn Bezzaz, Tevekküli b. İsmail (ö.14.yüzyıl), *Safvetu's-Safa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, No: 3099.
- İbn Kemal Paşa (ö.940/1534), *Tercîhu'l-Mezhebi'l-Hanefi ala gayrih*, Süleymaniyet Ktp. vr.9b-13a.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çaġ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Kazvini, Hamdullah Mustevfi b. Ebu Bekir b. Ahmed (ö.750/1350), *Nuzhetu'l-Kulub*, Edit. G. Le Strange, Leyden: E. J. Brill, 1915.
- Kesrevi, Ahmed (ö.1946), *Şeyh Safi ve Tebâreş*, Tahran 1976.
- Kevserani, Vecih, el-Fakîh ve's-Sultan-Dirâse fi Tecribeteyni Tarihateyni: el-Osmâniyye ve'-Safeviyye-el-Kaçariyye, el-Merkezu'l-Arabi ed-Duveli, 1990.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Ni'metullâh-ı Velî", *DİA*, XXXIII, İstanbul: TDV, 2007, s.133-135.
- Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, (Franz Babinger ve Fuat Köprülü'nün makaleleri) çev. Ragıp Hulusi, Haz. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- . "Âzerî", *İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul: MEB, 1979, s.118-151.

- Kutlu, Sönmez, "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı: *Safvetu's-Safa'nın* Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden," *Tasavvuf Dergisi (Mevlânâ'ya Armağan Sayısı)*, sy.20, Ankara 2007, s.21-32.
- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyâsi Münâsebetleri (1578-1612)*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993.
- Mazzaoui, Michel M, *The Origins of The Safawids, Si'ism, Sûfism, and the Gulât*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
- . "Tarîhu Îrân beynel-Moğol ve's-Safeviyyîn," *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulum-ı İnsânî*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1348, sayı: 71-72, s.88-94.
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *DİA*, VI, İstanbul: TDV, 1992, s.496-500.
- Minorsky, Viladimir, "Müşa'şalar", *İA*, VIII, İstanbul: MEB, 1979, s.839-843.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam –The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven: Yale University Press, 1985.
- Müneccimbaşı, Derviş Dede Ahmed b. Lütfullah (ö.1114/1702), *Sahâifu'l-Ahbâr Tercümesi*, III, İstanbul: Matbaa-i Âmire 1868.
- Nahcivâni, Hüseyin, "Fermâni ez Şah İsmail-i Safevi", *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyât-ı Tebriz*, Tebriz: Dânişgede-i Edebiyât-ı Tebriz, 1339/1960, sayı:2, s.229-236.
- Nehrevâli, Kutbuddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mekki el-Hanefi (ö.990/1582), *Kitâbu'l- İ'lâm bi-A'lâmi Beyti'llâhi'l-Harâm*, III, Göttingen: Medresetu'l-Mahruse, 1274/1857.
- Öz, Mustafa, "İmâmiyye", *DİA*, XXII, İstanbul: TDV, 2000, s.207-209.
- Parsadust, Menuçehr, *Şah İsmail-i Evvel*, Tahran: Şirket-i Sehami, 1375.
- Petrushevsky, Ilya Pavlovich, *Islam in Iran*, Çev. Hubert Evans, London: The Athlone Press, 1985.
- Roemer, H.R, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadârs", *The Cambridge History of Iran: Vol. 6. The Timurid and Safavid Periods*, Edited by. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s.1-41.
- . "The Safavid Period", Aynı eser, s.189-350
- Rumlu, Hasan, Ahsenü't-Tevârih: A Chronicle of The Early Safawis Being The Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-ı Rumlu vol. I. (Persian Text), Edited by: C.N.Seddon. Baroda: Oriental Institute, 1931.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Asırlar)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- Sarwar, Ghulam, *History of Shah Ismail Safawi*, Aligarh: Muslim University, 1939.
- Savory, R.M, "Safawids", *The Encyclopedia of Islam New Edition*, VIII, Leiden: E. J. Brill, 1995, s.765-774.
- Sefernâme-hâ-yı Venizyan der İnan-Şeş Sefernâme-Sefernâme-ha-yı Venizyani ki Der Zaman-ı Uzun Hasan Akkoyunlu be-İnan Âmedeend, Çev. Menuçehr Emiri. Tahran: Şirket-i Sehami, 1349.
- Seyyid, Kemal, *Nuşû' ve Sukûtu'd-Devleti's-Safeviyye*, Kum: Mektebetu Fedek, 2005.

- Spuler, Bertold, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220–1350*, Çev. Cemal Köprülü, Ankara: TTK Basımevi, 1957.
- Sümer, Faruk, Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü -Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri-, Ankara: TTK, 1992.
- . Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara: TTK, 1990.
- Şeybi, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu -el-Anâsıru's-Şîiyye fi't-Tasavvuf-* 3.Basım, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1982.
- . *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu -en-Nezeâtu's-Sûfiyye fi't-Teşeyyu min ba'di Asri'l-Eimme hatta Sukûti'd-Devleti's-Safeviyye*, 3.Basım, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1982
- Şüşteri, Nurullah b. Şerifuddin el-Hüseyni el-Mar'aşi (ö.1019/1610), *Mecâlisu'l-Mü'minin*, 3.Basım, Tahran: Kitabfurûş-ı İslâmiyye, 1365. c.II.
- Tapper, Richard, İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler-Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi, Çev. F. Dilek Özdemir. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Tosun, Necdet, "Nurbahşiyye", *DİA*, XXXIII, İstanbul: TDV, 2007, s.248–249.
- Turan, Osman, *Doğu Anadolu'da Türk Devletleri*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1973.
- Uyar, Mazlum, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- . "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, VII-VIII (2001), s.85–98.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, 3.Basım, Ankara: TTK, 1984.
- Woods, John E, *The Aqqyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics*, Chigago: Bibliotheca Islamica, 1976.
- Yavuz, Nuri, *Anadolu'da Beylikler Dönemi-Siyasi Tarih ve Kültür-*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2002.
- Yücel, Yaşar, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar: Çoban Oğulları Beyliği, Candar Oğulları Beyliği, Mesâlikü'l-Ebsar'a Göre Anadolu Beylikleri*, 2.Basım, Ankara: TTK, 1991.

ALEVİLİĞİN NELİĞİ ve ŞİİLİK (CAFERİLİK) İLE İLİŞKİSİNİN ÇERÇEVESİ

Cenksu ÜÇER*

ÖZET

Bu çalışmada, Alevilik-Şiilik (Caferilik) ilişkisinin çerçevesi ele alınmıştır. Alevilik bir şemsiye kavramdır ve bu şemsiye altında "soy-boy-aşiret" sistemine dayalı sosyal bir yapı ve bu yapıya uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı sürdüren topluluklar yer almaktadır.

Alevilikte senkretik bir yapı söz konusudur ve sözlü kültür özellikleri baskındır. Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelenen gruplar, tarihsel süreçte pek çok tasavvufî ve mezhebî cereyandan etkilenmiştir. Ancak Alevilikte dîni hayatla ilgili bütün telakkiler tasavvufî hayatı çerçevesinde şekillenmiştir.

İlk dönemden itibaren daha çok Hanefî-Mâturîdî gruplarla aynı coğrafyayı paylaşmaları ve ana damarın Yesevîliğe dayanması neticesinde söz konusu geleneğin Alevilik üzerinde önemli etkileri olmuştur. Gerek itikâd gerekse ibâdetler hakkında var olan kabul ve uygulamalar bunu açıkça göstermektedir. XVI. yy.dan itibaren Anadolu'daki bu gruplar Oniki İmâm Şiiliği'nden etkilenerek bazı unsurları bünyelerine katmışlardır. Ancak bunlardan bazıları aslî hüviyetinden çıkartılmış, bazısının içi boşaltılmış, bazıları da Alevilikte hâkim olan tasavvuf anlayışına adapte edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Soya Dayalı Tarikatlar, Şiilik (Caferilik), Hanefilik-Mâturîdîlik

ALEWISM AND THE FRAME OF RELATIONS BETWEEN ALEWISM AND SHI'A (CA'FERIYYA/ ITHNĀ'ASHARIYYAH')

This paper examines the frame of relations between Alewism and Shi'a (Ca'feriyya/ Ithnā'ashariyyah'). Alewism is a higher identity/an umbrella term. This term indicates a social structure based on the "ancestry-clan-tribe" system and the communities who have a Tasavvuf (Islamic mysticism) understanding in harmony with this social structure.

Alewism have a syncretic structure and dominant verbal culture. Communities, which are described by Alewism today, have been influenced by Islamic mysticism and sect movements throughout the history. But all the perceptions of Alewism about the religious life have been shaped under the influence of Tasavvuf (Islamic mysticism).

Since the first period of the Alewism, Yasawiyya and Hanafiyya-Maturidiyya traditions had important impact on it because Alewi communities shared same geographical locations with Hanefi-Maturidi groups and its main stream school

* Dr., DİYK Uzmani, cenksuucer@hotmail.com

based on Yasawiyya. Current opinions and practices related to the faith principles and worship rituals clearly approve that influence. Since XVI cc. Alewi groups in Anatolia had been influenced by Ithnā'ashariyyah' Shi'a and they included some elements to their fabric. During this transfer some of these elements had been transformed, some of them had lost their meanings and some of them adapted to the Tasavvuf understanding of Alewism.

Key Words: Alewism, Tariqa (Sufi Orders) Based on Ancestry, Shi'a (Ca'feriyya/Ithnā'ashariyyah'), Hanafiyya-Maturidiyya

GİRİŞ

Bu makalede Alevîlik Şîîlik (Caferîlik) ilişkisinin boyutları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede öncelikle Alevîlik denildiğinde geleneksel anlamda ne anlaşılması gerektiği ele alınacak, Alevî kavramının Anadolu coğrafyasında kullanımı hakkında bir çerçeve çizilecek, bugün itibariyle Alevî kavramı içerisinde nitelendirilen grupların temel özellikleri üzerinde durulacak, Alevîliğin mezhep olup olmadığı konusuna değinilecek, tarihsel süreçte etkilendiği ana ekollere işaret edilecek, daha sonra Şîîlik (Caferîlik) ile olan ilişkisinin derecesi işlenecek, bu noktada ilişkinin boyutlarının net anlaşılmasına yönelik olarak da gerek itikâd gerek ibâdet gerekse muâmelât alanında birkaç temel konu etrafında örnekler zikredilerek konunun çerçevesi çizilecektir.

I. ALEVİLİK

1. Alevîlik kavramı ve Anadolu'da Kullanımı:

Konuya başlarken geleneksel anlamda Alevîlikten ne anlaşılması gerektiği hakkında bir çerçeve çizilmesi yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, sözlükte "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait" ve "Ali soyundan olan" anlamlarına gelen Alevî kelimesine¹ terim olarak siyâsî, itikâdî ve tasavvufî olmak üzere temel üç alanda çeşitli anlamlar yüklenmiştir.² Bu terim siyâsî alanda, Hz. Ali'nin birinci halife olması ve hali felîğin onun soyundan gelenlerce yürütülmesi gerektiği yönündeki kabullere sahip olanlar için kullanılmışken; itikâdî alanda Hz. Ali'yi en üstün sahabî olarak görenlerin yanı sıra, kendisine peygamberlik konusunda paye verenlerden, ulûhiyyet atfedenlere varıncaya kadar, çok geniş bir yelpazede ifade edilebilecek çeşitli inançları taşıyanlar, bu terimin kapsamında değerlendirilmiştir. Tasavvuf alanında ise *silsilelerini* Hz. Ali'ye dayandıran tarikatlar genel olarak Alevî - meşrep- olarak isimlendirilmiş, aynı zamanda *cehrî zikri* esas olarak gören tarikatlar da Alevî kelimesi ile nitelendirilerek, Hz. Ali de *cehrî zikri* benimseyenlerin pîri olarak kabul edilmiştir.³

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 3095; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 229; Ayrıca bkz.: Gölpınarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 19; Fiğlalı, *İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 233; Ocak, "Alevî", *DİA*, II, 368-369.

² Ocak, "Alevî", *DİA*, II, 368-369.

³ Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 199; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 201-202. Kelimenin istilâh olarak kullanımı ile ilgili olarak ayrıca bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 35-38.

Alevîlik kelimesinin, Anadolu'da bu isimle nitelendirilen gruplar için kullanımının XIX. yy.da olduğu yönünde görüşler dile getirilmektedir.⁴ Ancak Alevîlik için son derece önemli olan deyişlerde, Alevî kelimesinin, XIX. yy. öncesinde yaşayan ozanlarca İslâm tarihindeki 'seyyidlik olgusu' çerçevesinde Hüseyinî nitelemesiyle beraber kendilerini tanımlayan bir sıfat olarak kullanılmasının⁵ yanı sıra, özellikle XVI. yüzyıldaki sosyal ve siyâsî olayları ele alan dönemin eserlerinde Osmanlı-Safevî ilişkilerinin de etkisiyle şekillenen yeni anlayışın müntesiplerini ve temel kabullerini de bir değerlendirmeye tabi tutarak **Alevîler** kelimesinin açıkça kullanıldığı görülmektedir.⁶ Bu çerçevede Alevî kelimesinin bu isimle nitelendirilen gruplar için Anadolu'da XIX. yy.da kullanıldığı görüşünün, bütün gruplar için bir üst adlandırma şeklinde bir kavram olarak kullanılmasından söz ettiği anlaşılmalıdır. Nitekim Alevîlik kelimesinin Anadolu coğrafyasında söz konusu dönemden itibaren Bektâşîler, Erdebil Sûfiyan Süreği Tâlibleri (Kızılbaşlar), Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. topluluklardan oluşan grupları ifade etmek üzere bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak kullanıldığı görülmektedir⁷ ki -Bektâşîliğin Babagân kolu hariç- söz konusu bu grupların en temel özelliği "soya dayalı sosyal bir yapı ve bu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı (yolu)" sürdürmeleridir.⁸

Batılı şarkiyatçılar tarafından kaleme alınan ve Milli Eğitim Bakanlığı'nca tercüme ettirilerek ülkemiz insanının istifadesine sunulan MEB İslâm Ansiklopedisinin gerek İngilizce orijinalinde gerekse tercüme edilmiş halinde Alevî kelimesinin yer almamasına karşın; günümüzde bu şemsiye kavram kapsamında nitelendirilen Bektâşîlik, Kızılbaşlık, Tahtacılar vb. gruplardan bahsedilmesi,⁹ Alevî kelimesinin Anadolu coğrafyasında kavramlaşma süreci hakkında yukarıda dile getirilen hususu teyit etmekte¹⁰ ve bunun ötesinde bir anlam ifade etmemektedir.

Hatta burada ifade edilmesi gereken önemli bir nokta Alevî kelimesinin Anadolu'da bulunan Bektâşî, Kızılbaş, Tahtacı vb. grupları nitelendiren bir kavram olarak son zamanlara değin özellikle batılı bilim adamları nezdinde yeterince

⁴ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 53; Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", s. 124.

⁵ Pir Sultan Abdal'a atfedilen ilgili bir şiir için bkz.: Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s. 188-189. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s.73-74.

⁶ Topal, *Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eser*, s. 81-83. Celalzâde Salih Çelebi'nin eserinde geçen orijinal ifade şu şekildedir. "Kemîn-i kinden mecâl isterler idi ki alev gibi baş kalduralar, alevîler gibi tarik-ı hakedan taşra çıkaldardı." Bkz.: Celalzâde Salih Çelebi, *Tarih-i Sultan Süleyman*, vr. 177a.

⁷ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 181-204.

⁸ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 64-65.

⁹ Bektâşîlik İngilizce orijinalinde c. I, s.1161-1163 (*Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1986), tercümesinde c. II, s. 461-464 (*İslâm Ansiklopedisi*, İst., 1977)'te; Kızılbaşlık İngilizce orijinalinde c. V, s.243, 245, tercümesinde, c. VI, s. 789-795'te; Tahtacılar, İngilizce orijinalinde c. X, s. 125-126, tercümesinde c. XII, s. 669-672'de yer almaktadır.

¹⁰ Ülkemizde kaleme alınan eserler de bu hususu teyit etmektedir. Nitekim 1940'larda kaleme alınan ve eserin incelenmesinde Bektâşîlerin de ele alındığı görülen bir çalışmaya Alevîlik adının kullanılması bunun açık göstergesidir. Türkmani, *Alevîlik*.

yer etmemiş olduğudur. Nitekim Alevî kelimesine yer veren Batı dünyası ansiklopedilerinde bu kelime ile daha çok 'Nusayrîler'in kastedilmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹ Kavramın ülkemizde kullanılması olgusuna bağlı olarak batılı bilim adamlarınca da ancak 1980-90'lı yıllardan sonra Alevî kelimesinin ülkemizdeki söz konusu tasavvufi oluşumlar için sıkça kullanılmaya başlandığı görülmektedir.¹² Burada sıraladığımız söz konusu veriler hem Anadolu coğrafyasında ya da bilim dünyasında bu kavramın kullanılmasıyla alakalı yukarıda serdettiğimiz çerçeveyi desteklemektedir.

2. Günümüzde Alevî Kelimesiyle Nitelendirilen Grupların Temel Özellikleri:

Alevî grupların temel özelliklerine geçmeden önce bir tespitimizi zikretmek yerinde olacaktır. Tokat bölgesinde yürüttüğümüz alan araştırmasında, günümüzde Alevî kelimesinden, kelimenin **ıstılahî bütün anlamlarının bir bileşkesinin** anlaşılması gerektiği görülmüştür.¹³ Bunu, Alevîlik hakkında günümüzde bizzat Alevîler tarafından kaleme alınan ve bir kısmı kaynakçamızda yer alan eserler de teyit etmektedir. Buna göre, Alevîlerin, gerek Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği yönündeki kabulleri, gerek onun en üstün sahabî olmasından, kendisine birtakım ilâhî sıfatlar atfedilmesine varıncaya kadar çok farklı da olsa, hakkında bazı inançları benimsemeleri, gerekse tarikat silsilelerini Oniki İmâm'dan biri yoluyla Hz. Ali'ye ulaştırmaları, "Alevîlikten, ıstılahî alanlarda kullanıldığı bütün anlamların bir bileşkesinin anlaşılması gerektiği" yönündeki tespitimize temel gerekçe oluşturmaktadır. Nitekim, Hz. Ali'yi en üstün sahabî ya da velâyet kapısının pîri olarak görseler dahi, Rufâîlik, Kâdirîlik vb. silsile ve zikir şekli itibarıyla 'Alevî meşrep' kabul edilen tarikatların, Alevî olarak isimlendirilmemeleri yukarıdaki tespitimizi destekleyen fiilî bir durumdur. Zira yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, gerek -bütünüyle olmasa da- itikâdî alanda, gerekse tasavvuf alanında birbirleriyle aynı kategoride değerlendirilebilecek benzer telakkilere sahip grupların hepsinin Alevî olarak isimlendirilmemesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen gruplar, Bektâşîliğin Babagân kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşîliğin Babagân kolu hariç "soy sürme"nin esas olması vb. özel bazı hususlar Alevîliği "**soya (ocaklara) dayalı tarikatlar**" şeklinde nitelendi-

¹¹ Moosa, "Alawîyah", s. 63-64.

¹² Bkz: Kehl-Brodhgi, *Die Kızılbach /Alewiten*; Olsson, Özdalga, Raudvere, *Alevî Kimliği*.

¹³ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 70.

rilmemize temel gerekçe olmuştur.¹⁴ Nitekim varlıklarını “soya dayalı” olarak sürdürseler de söz konusu gruplarda hâkim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapılanmaların net olarak “soya dayalı tarikatlar” şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu’da yaşayan Aleviliğin soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar (topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram olduğunu göstermektedir.

Tasavvuf Tarihçilerinin bir olgunun tarikat olarak tanımlanması için taşıması gereken temel özellikler çerçevesinde genel bir değerlendirme yapmak, bu tanımımızın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bilindiği gibi, İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde varlıklarını devam ettiren ve çok farklı isimler altında bulunan tarikatlar fiilî, insânî, fikrî ve maddî birtakım ortak unsurları¹⁵ ihtiva ederler. Yapılan bu tanımlardaki ifadeler doğrultusunda, bir olgunun tarikat olarak nitelendirilebilmesi için gerekli; zikir, seyr-u sulûk vb. fiilî; pîr, şeyh, halife, derviş, inâbe-biat, silsile vb. insânî ve tekke gibi maddî unsurlar göz önüne alınarak bir değerlendirme yapıldığında, Aleviliğin tarikat olarak kabul edilmesi gerektiği görülmektedir.¹⁶ Nitekim ibadet hayatının temelini oturtulan ve içinde “tevhîd” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ‘cem’in bir zikir toplantısı olması; kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-u sulûk) için gerekli âdâb ve erkânın dört kapı-kırk makam çerçevesinde oluşturulması, diğer tarikatlarda olduğu gibi, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklindeki bir hiyerarşik yapılanmanın bulunması, “İkrâr Verme Cemî”nin bir inâbe-biat uygulaması olması; silsilelerin (şecere) Hz. Ali’ye ulaştırılması suretiyle “silsiletü’z-zeheb” denilen bir silsile kabul edilerek bu olgunun “el ele el Hakk’a” olarak isimlendirilmesi;¹⁷ geleneksel anlamda Aleviliğin kendilerince metbû ocak¹⁸

¹⁴ Aleviliğin tarikat olduğuyla alakalı Alevilerin kendi kabulleri hakkında bkz.: Kaleli, *Alevilik*, s. 424; Varlık, *İslâmiyetin Özü*, s. 82; Eren, *Ordu Yöresi Aleviliği*, s. 108; Taşgın, *Türkmen Aleviler*, s. 48; Sinanoğlu, *Alevi-Bektâşi Olgusu*, s. 119. Aleviliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini anlamlandıracak bazı veriler için bkz.: Cengiz, *Alevilik Üzerine*, s. 149-153; Keskin, *Kırsal Kesim Aleviliği* s. 254.

¹⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 200-271; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 107-169.

¹⁶ Bu gerçeklik Tokat bölgesinde yürüttüğümüz çalışmamızda bölgede yaşayan Alevî dede ve tâlibler tarafından bizzat dile getirilmiştir. Buna göre, bölgedeki insanların Alevilik tanımlarında ‘Hakk, Muhammed, Ali’, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Kur’an, Ehl-i Beyt, tecellî ve evliyâ kültü vb. hususların; dört kapı-kırk makam ve üç sünnet-yedi farz gibi âdâb ve erkânın; eline-diline-beline sahip olmak, döktüğünü doldurmak, ağlattığını güldürmek, aç doyurmak, açık giydirmek, başkalarını kendi nefesine tercih etmek vb. ahlâki ilkelerin ağırlık kazandığı ve Aleviliğin tarikat şeklinde tanımlandığı görülmektedir Bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevilik*, s. 34-38.

¹⁷ Alevî ocakların kendilerini dayandırdıkları İmâmlar da farklılık gösterir. Buna göre ocak ya da tarikat silsilesini bir kısmı Zeyne’l-Abidîn’e, bir kısmı Muhammed Bakır’a, bir kısmı Cafer Sadık’a, bir kısmı Musa Kazım’a bir kısmı da İmâm Rıza’ya dayandırır. Bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevilik*, s. 63-64. Şener, *Benim Kabem İnsandır*, s. 98-99. Çankırı bölgesinde bulunan Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağının silsilesini Muhammed Bakır yoluyla Hz. Ali’ye dayandırdığı hakkında bkz.: Yalçın- Yılmaz, “Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağı”, s. 85. Bu gruplar için söz konusu durumun tarihsel süreçte nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olarak bkz.: Baha Said, “Türkiye’de Alevî Zümreleri”, s. 119.

denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek **ana ocak** ve buna bağılı **alt ocaklar** ve bunların bağılı oldukları **tekkelere** göre yapılanması ve her bir grubun müstakil olarak varlığını sürdürmesi, Alevilik şemsiyesi altında toplanan bütün grupların birer tasavvuf hareketi ya da daha doğru bir ifadeyle tarikat olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Aynı zamanda cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan **deyiş ve nefeslerin**, tasavvuf geleneğindeki **ilâhîler** ile aynı mahiyette kullanılması;¹⁹ cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması,²⁰ temel ahlâkî prensiplerin, diğere tasavvuf ekollerinin de benimseyip “**Edeb Yâ Hû**” kalıbında formüle ettikleri **eline-diline-beline sahip olmak** kabulü çerçevesinde şekillendirilmesi; “mûtû kable en temûtû/ölmeden önce ölmek”, “hâsibû kable en tuhâsebû/heseba çekilmeden önce hesaba çekilmek” gibi anlayışların **görgünün** gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevîlerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen eserlerinde, gerek ozanların deyişlerinde ve gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan **dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz** vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, Alevîliğin tarikat olarak değerlendirilmesi isabetli görünmektedir. Dolayısıyla bir “tasavvuf hareketi” olarak Alevîliğin, ana hatlarıyla burhân, beyân ve irfân şeklinde tasnif edilen İslâm düşünce geleneklerinden irfânî gelenek içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.²¹

3. Alevilik-Sünnilik Kıyaslamasının Sıhhati

Alevîlik hakkında anlatılan bu temel hususiyetler dikkate alındığında, ülkemizde bilim çevreleri de dâhil sıkça dillendirilen Alevîlik ile Sünnîlik kıyaslamasına dayalı kullanımın, yani “Alevîlik-Sünnîlik” ifadesinin doğru bir kullanım olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu konuda işaret edilmesi gereken nokta, eğer Alevîlik ve Sünnîlik hakkında bir kıyaslama yapılması gerekiyorsa, bu ancak Alevîler ile Alevîler gibi tasavvuf hayatını kabul edip sürdüren ya da gereklerini yerine getiren Sünnîler arasında yapılmalıdır ki, bir anlam ifade etsin. Gerçekten de Alevî grupların yukarıda sayılan temel özellikleri dikkate alındığında bu durum zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Alevî gruplarla Sünnî tasavvuf ekollerinin müntesipleri arasında; soy sürmenin esas olup-olmaması, hilafette Hz. Ali'nin birinci halife olup-olmaması ya da ibadet hayatı ile ilgili telakkîlerde –ki hem tarihsel süreçte farklı bölgelerde

→

¹⁸ Birdoğan, *Gizli Kültür Alevîlik*, s. 206.

¹⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 301-302. Bu konuda ayrıca bkz.: Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 24-25.

²⁰ Şehirlerde icra edilen Bektâşî ayinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletler de kullanılır. Sezgin, *Alevîlik-Bektâşîlik*, s. 89.

²¹ Üçer, “Alevîlik Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 247-249.

çeşitli geleneklerin etkisiyle oluşan Alevîliğin homojen bir yapı arz etmemesi, hem de günümüzde Alevî geleneğinin ve algılamasının bölgeler ve ocaklar arasında belli farklılıklar taşıması, ibadet hayatı ile ilgili yaklaşımlarda kendi içlerinde de farklı tutumların sergilenmesine neden olmaktadır²² bazı farklılıklar olsa da, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihçilerinin bir olgunun tarikat olarak kabul edilmesi için taşıması gereken temel hususiyetler dikkate alındığında Alevîler ile Sünnîlerin tasavvuf ekollerine mensup olanları arasında bir kıyaslamanın daha sağlıklı olacağını ortaya koymaktadır.

4. Alevîliğin Mezhep Olarak Değerlendirilip-Değerlendirilemeyeceği

Alevîliğin statüsü hakkında başta Alevîler olmak üzere Alevîliğin ayrı bir din ya da mezhep olduğu da dâhil, farklı kabullerin dile getirildiği ve bunların tartışmalara neden olduğu herkesçe malumdur. Hâlbuki İslâm'ı din, Hz. Muhammed'i son peygamber, Kur'an'ı kutsal kitap olarak kabul eden Alevîliğin ayrı bir din olarak ifadelendirilemeyeceği açık-seçik ortadadır. Nitekim Alevîlik hakkında alan araştırmalarına dayalı olarak yapılan çalışmalar, adı geçen yapıya mensup kesimlerin, kendilerini İslâm, hatta "İslâm'ın özü" olarak gördüklerini beyan etmektedir.²³

Yine çoğu kez Alevîlik hakkında mezhep olduğu yönünde görüşler beyan edildiği de görülmektedir. İslâm tarihinde mezhep denildiğinde, "sosyal, siyasal, teolojik vb. bazı sebeplerle ortaya çıkan, belli fikirler ve şahıslar etrafında oluşan siyâsî, itikâdî veya fikhî-amelî zümreleşmeler ya da düşünce ekolleri"nin kurumsallaşmış halinin kastedildiği görülür.²⁴ Mezhepler Tarihçileri bir oluşumun mezhep olarak değerlendirilmesi için bir takım özellikler taşıması gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre, söz konusu oluşumun a) inanç, ibadet ya da siyâsî konularda veya bunların birinde kendine has sistematik nazariye geliştirmesi; b) bu teoloji ve nazariyeyi işleyen literatür oluşturmaları; c) nihayet literatürde ele alınan düşüncelerin zümreleşerek bir taraftar kitlesine sahip olması, taşınması gereken temel özellikler olarak sıralanmıştır.²⁵

²² Alevîlerin ibadet hayatı ile kabullerini tamamen tasavvuf hayatı kalıplarında şekillendirdikleri hakkında bkz.: Üçer, "Alevîlikte İbadet Hayatı", 169-183. İbadetler hakkındaki tutumlarda bölgeler ve ocaklar arasında farklılıkların olduğu hususu bağlamında bkz.:Güngör, *Ârâftaki Kimlik*, s. 203-216. Bu çalışmadaki tespitlere göre Karaşar Alevîlerinin %90'ını 'namazın Allah'ın emrettiği bir ibadet olduğunu' dile getirerek %23'ü her zaman, % 21'i çoğu zaman, %38'i de ara sıra namaz kıldıklarını belirtmişlerdir. Ramazan orucu ve zekâtla ilgili tutumlarda da benzer rakamların zikredildiği görülmektedir.

²³ Yaman, *Alevîlik*, s. 113; Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, s. 171. Burada Alevîler tarafından İslâm'ın Özü başlıklı eserler kaleme alındığı hususuna işaret etmek faydalı olacaktır: Ali Ağa Varlık, *İslâmiyetin Özü*. Yapılan araştırmalarda bu kabulün tespit edildiği hakkında bkz.: Sinanoğlu, *Alevî-Bektaşî Olgusu*, s. 121.

²⁴ Mezhep olgusu hakkında bkz.: Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", <http://www.hasanonat.com/>; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", <http://www.sonmezcutlu.com/>; Sarıkaya, *Mezhepler*, s. 1-12.

²⁵ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s.28-35.

Bu bağlamda bir değerlendirme yapıldığında Alevîliğin bir mezhep hüviyetinde olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Alevîliğin esasları olarak kabul edilen ve orijinal olarak “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hakk, Muhammed, Ali” kalıbı, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir.²⁶ Aynı zamanda, epistemolojik olarak “ilhâm ve keşfin –ki Alevîlikte karşılık olarak **duygu** kelimesinin kullanılabildiği ifade edilmelidir” temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi;²⁷ Tanrı-Evren/İnsan ilişkisinde daha çok “Vahdet-i Vücûd” anlayışının hâkim olması²⁸ gibi hususlar sözü edilen yapının, İslâm düşünce ekollerinde bu prensipleri esas olarak kabul eden benzerleriyle aynı kategoride değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu noktada bir hususa değinmekte yarar vardır. **“Alevîlik teolojisi” ya da “Alevîliğin teolojisi”** vb. kullanımlarda son derece ihtiyatlı olunması gerekmektedir. Nitekim **irfânî gelenek içerisinde yerini alan tasavvuf ekollerini** esas alarak bir kıyaslama yapıldığında *–ki tasavvuf geleneğinde gerek silsile itibarıyla gerek cehrî zikri benimsemeleri nedeniyle Alevî meşrep olarak kabul edilenleri örneklendirmede kullanmak daha anlamlı olacaktır–* **“Mevvelilik teolojisi”, “Kâdirilik teolojisi”, “Rufâililik teolojisi” vb. kullanımlar ne kadar sıhhatli ise, “Alevîlik teolojisi” kullanımının da ancak o kadar sıhhatli olacağı gözden tutulmalıdır.**

Alevîliğin temel eserleri olarak kabul edilen eserler dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında; Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler’in bir velinin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini ele alan eserler olması; Makâlât, Buyruklar ve Erkânâmeler gibi eserlerin ise daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alan eserler olması, bütün bu ve benzeri eserlerin tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.²⁹

Konuyla ilgili üçüncü hususa gelince, Alevîliği benimsemiş ve gereklerini yürüten toplulukların bu yapı içerisindeki ilişkilerinin, temelde dedegân-tâlibân (dede sülaleleri/aileleri - tâlib sülaleleri/aileleri)³⁰ ve pir-mürşid-dede-talip-derviş hiyerarşisi içerisinde yapılanması, toplumsal yapının da tasavvuf hayatı kalıplarında şekillendiğini göstermektedir. Dolayısıyla bir hareketin mezhep olarak değerlendirilmesi için taşıması gereken temel özellikler dikkate alındığında, taşıdığı

²⁶ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 229-248; Üzüm, *Alevîlik*, s. 77, 127;. Ayrıca bkz.: Zelyut, *Alevîlik*, s. 38-39; Kaya, *Erkân, Evrâd ve Edebiyat*, s. 70-72.

²⁷ İfade edilmelidir ki, Alevîlik bütün telakkilerini ilhâm ve keşf kültürünü merkeze alarak şekillendirmiştir. Bu çerçevede “Ulûhiyyet, Nübüvvet ve Velâyet”in ifadesi olan “Hakk, Muhammed, Ali” kalıbı ile ilhâm ve keşfte merkez bir konuma yerleştirilen Ehl-i Beyt telakkisi, Alevîlerin zihin dünyasında en çok vurgulanan ve işlenen konulardır. Bkz. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s.228-229. Ayrıca bkz.: Zelyut, *Alevîlik*, s. 38-39.

²⁸ Üzüm, *Alevîlik*, s. 73-74. Ayrıca bkz.: Yaman, *Alevîlik*, s. 349-355; Öz, *Alevîlik Nedir?*, s. 134-141; a. yzr.; *İftiralar Cevaplar*, s. 109.

²⁹ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 31.

³⁰ Yaman, *Alevîlik*, s. 180-183; Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, s. 167.

temel hususiyetlerin Alevîliğin mezhep olarak değerlendirilmesine imkân vermediğini ortaya koyarken; aynı zamanda aslında Alevîliğin tasavvuf boyutuyla anlaşılmasının yerinde olacağını anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Kaldı ki, kendilerini Caferî olarak nitelendiren insanları ayrı bir mezhep olarak değerlendirmek zaten anlamsız olacaktır.

Biz burada, sûfi/mistik dünya görüşü etrafında kurumsallaşan tarikatların veya tarikat benzeri sûfî teşekküllerin,³¹ Sünnî ve Sünnî olmayan pek çok unsuru bünyesinde barındıran mezheplerüstü yapılanmalar (metadoksy)³² olmaları nedeniyle aslında tarikatların mezhep bakımından önem taşımadıklarına işaret edilse ve tasavvufî bir yapının mezhebî yönünü tespiti çalışmanın sağlıklı bir faaliyet olup-olmayacağı yönünde bazı çekinceler³³ olsa da, hem Alevîliğin senkretikliğiyle ilgili dile getirilen temel yaklaşımın eksikliğine işaretten hem de günümüzde Alevîlerin çoğunun Caferîlik’le ilgili kabullerinin durumunu; yani, Alevîler tarafından dile getirilen “Caferîlik mensubiyetinin” ne anlam ifade ettiğini ortaya koymak açısından Alevîlerin kabullerinde hâkim olan ana çizgiyi ele almaya gayret edeceğiz.

II. İSLÂMLAŞMA SÜRECİNDE TÜRKLERİN SOSYAL YAPISI, TÜRKLER ÜZERİNDE ETKİLİ OLAN TASAVVUF AKIMLARI VE MEZHEPLER:

Bilindiği gibi, Alevîlik hakkında genel kabul gören yaklaşım, “İslâmlaşma öncesi mensup oldukları Eski Türk dini, sûfilik yoluyla sızmış gnostik ve Yeni Eflatuncu, Manici ve Budacı öğeler ve Yahudi-Hıristiyan kalıntılar gibi değişik dinlerin inançlarından oluşan senkretik bir inançlar sistemi”nin varlığıdır.³⁴ Ancak bu yaklaşımın eksik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim söz konusu bu farklı dînî tesirler yanında “İslâmlaşma sürecinde karşılaşılan birtakım tasavvufî ve mezhebî etkileri” de barındıran bir yapının söz konusu olması bunun açık göstergesidir. Bunda Alevîliğin bir “sözlü kültür” olmasının etken olduğu şüphesizdir. Zira sözlü kültürün daha önceki inançları yeni karşılaştıklarıyla bir arada yaşatmayı sürdürebilme potansiyeline sahip olduğu bilinmektedir.³⁵ Nitekim buna bağlı olarak Alevîlikte dini hayatla ilgili telâkkilerin gelişiminin daha çok yeni

³¹ Bu ifade Kutlu tarafından Bektâşilik haricindeki Alevî grupları özellikle de Erdebil bağlularını nitelendirmek için kullanılmaktadır. Aslında bu gruplar da tarikatların insânî, fikrî ve maddî unsurlarını taşımaları sebebiyle müstakil birer tarikat olarak isimlendirilebilirler. Nitekim Tokat yöresinde yürüttüğümüz çalışmada ortaya koyduğumuz yapılandırma bunu açıkça göstermektedir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 181-201.

³² Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik Yazıları*, s. 66-67.

³³ Üzüm, “Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği” s. 128. Üzüm burada –haklı olarak– Alevîliğin mezhebî yönünü tespitininin Kâdirîlik ya da Halvetîliğin mezhebî yönünü incelemekle aynı şey olduğuna işaret etmektedir.

³⁴ Eröz, *Alevîlik Bektâşilik*, s. 212; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 18-21; Melikoff, *Uyur İdik*, s. 17, 44-45; a.yazr., *Efsaneden Gerçeğe*, s. 233-238; Türkdoğan, *Kimlik*, s. 146; Yeşilyurt “Alevî-Bektâşiliğin İnanç Boyutu”, s. 13.

³⁵ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 57-58.

inançların, eskilerinin yanına eklenerek tadrîcî bir yapı içerisinde oluşması ve bu sistemin, kökenleri değişik mekân ve zamanlarda bulunan öğeleri içermesine ek olarak, farklı yaklaşımlar sonucu ortaya çıkan farklı anlayışları da barındırması dolayısıyla, Alevîlik hakkında sistematik ve bütün müntesiplerini bağlayıcı bir homojen inanç sisteminden söz etmek mümkün değildir.³⁶ Ancak burada bir kez daha ifade edilmelidir ki, Alevîlik, her ne kadar eski din ve kültürlerden doğal olarak izler taşısa da, sonuçta İslâmiyet içerisinde kendini ifade etmiş, İslâmlaşırken karşılaştığı mezhebî etkilere ek olarak İslâmiyet'i tasavvufî kalıplar içerisinde benimsemiş ve hatta bütün telakkîlerini bu noktada yoğunlaştırmıştır. Sonuçta bu özelliği dolayısıyla Alevîliğin, bir tasavvuf hareketi olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevenin daha iyi görülmesi için Türklerin İslâmlaşma sürecinde sahip oldukları sosyal yapı ve İslâmlaşırken karşılaştıkları tasavvufî ve mezhebî etkilerin genel çerçevede zikredilmesi, Alevîliğin senkretikliği noktasında dile getirilen hususların eksikliğine yaptığımız vurgunun daha iyi görülmesini sağlayacaktır.

1. Sosyal Yapının Dînî Hayata Etkisi:

Bu aşamada öncelikle Alevîliğin tarihsel arka planı hakkında bir genel çerçeve çizmek yerinde olacaktır: X. yy.dan itibaren Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeye başlamalarıyla beraber göçebe ya da yarı göçebe bir hayat yaşayan çeşitli aşiret veya oymaklar, daha önce mensup oldukları farklı dînî anlayışlarını yeni din ile mezcetmişlerdir. İslâmiyet'i kabul eden bu gruplar başlangıçta Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik gibi sûfî kalıplar içinde şekillenmiş, aynı zamanda farklı mezhebî etkilere de maruz kalmışlardır. Yine bu gruplar, m. X-XIV. yy.larda Anadolu'ya göç ettiklerinde burada bazı eski kültürlerden etkilenmişler, Anadolu'da Hurûfîlik ve Bâtınîlik gibi akımların etkilerine maruz kalmışlar, Safevî hareketinin ortaya çıkmasıyla da yüzeysel bir biçimde Oniki İmâm Şîlîği ile karşılaşp ondan da bazı telakkîler alarak, karma bir yapıya sahip olmuşlardır. XVI. yy. Osmanlı-Safevî ilişkileri ve daha sonra da Osmanlı'nın Bektâşî Tekkesiyle ilişkileri çerçevesinde önce Osmanlılar döneminde Bektâşî Tekkelerinin kapatılması, Cumhuriyet döneminde de Tekke ve Zaviyelerin hepsinin kapatılması nedeniyle içe kapanık topluluklar haline gelen ve ana karakter olarak tasavvuf anlayışının hâkim olduğu Alevîlerin büyük çoğunluğu, günümüze kadar, sosyal hayata uyarlanmış bir tasavvuf hayatına dayalı bu yapılarını muhafaza etmişlerdir.³⁷

Türkler, birkaç asır süren İslâmlaşma sürecinde, yaşamış oldukları coğrafya ve sosyal yapı farklılıklarına bağlı olarak farklı İslâm anlayışlarına sahip olmuşlardır. Bu süreç içerisinde aynı zamanda değişik mezhep ve tasavvuf ekollerinin etkilerine muhatap kalmaları sonucu bütün bu etkenlerin şekillendirdiği bir din anlayışı farklılığı ortaya çıkmıştır. İlk dönemden itibaren bazı tasavvuf hareketleri

³⁶ Üzüm, *Alevîlik*, s. 67; Yeşilyurt, "Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu", s. 13-14.

³⁷ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 81-179; Üzüm, *Alevîlik*, s. 13-66.

ile karşılaşan Türkler, bu tasavvuf hareketlerini de yine sosyal yapılarına göre değişik şekillerde kabul etmişler, bu anlamda özellikle yarı göçebe ve göçebe hayatı yaşayan ve ana özelliği “kabile/aşiret birlikteliği” olan bazı gruplar, tasavvufu da bu yapılarına uyarlayarak sosyal bünyelerine uydurmuşlardır. Anadolu’ya göçten önce Orta Asya’da, yerleşikler arasında Sünnî-Hanefî bir yapılanma söz konusu iken; yarı göçebe ve göçebeler arasında daha ziyade mistik ağırlıklı ve değişik mezhebî unsurların yer alabildiği, bunun yanı sıra eski inançlarını da nispeten sürdüren bir yapı var olmuştur.³⁸

2. Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Karşılaştıkları Tasavvufî ve Mezhebî Etkiler

a. Tasavvufî Etkiler: Alevîlik tanımına getirdiğimiz “soya dayalı tarikât”ların bir üst kimliği olması yaklaşımı da İslâmlaşma sürecinde bölgedeki tasavvuf hareketlerinin bilinmesini gerekli kılmaktadır. Zira İslâm düşünce tarihinde kelim ve fıkıh ekolleri ile paralel bir gelişme gösteren tasavvuf,³⁹ gezgin sûfî ve dervişlerin çabaları sonucu geniş halk kitlelerine ulaşma imkânı bulması ile İslâm’ın yayılma sürecinde de oldukça etkili olmuştur. Nitekim özellikle yarı göçebe ve göçebe Türklerin İslâmlaşmasında bu sûfî ve dervişlerin önemli rol oynadıkları bilinmektedir.⁴⁰ Gerek bağımsız, gerek ilk dönemlerde kurulan ribatlarla ve gerekse Kerrâmîler tarafından kurulan hânkâhlarla bağlantılı sûfîlerin, benimsedikleri hayat prensiplerinin yanı sıra bununla irtibatlı olarak oldukça hoşgörülü bir İslâmî irşad faaliyetinde bulunmaları, İslâm’la yeni karşılaşan kitleler üzerinde son derece etkili olmuştur.⁴¹

Bu bağlamda, Orta Asya’da Türklerin dînî hayatlarında önemli bir yeri olan Horasan Melâmetîliği, geniş bir halk kitlesi ve farklı gruplar tarafından benimsenen Yesevîlik, ve Yesevîliğin kaynaklık etmiş olduğu öncelikle Orta Asya’da Kalenderîlik, Haydarîlik, Nakşibendîlik ve Kübrevîlik, sonraları da bunların Anadolu’daki uzantıları ile bu coğrafyaların din ve tasavvuf hayatında son derece önemli rol oynamıştır,⁴² ki Ahmet Yesevî’nin, bağlı olunan gelenek açısından, Alevî gruplar arasında hâla merkezî bir konumda olduğu belirtilmelidir.⁴³

b. Mezhebî Etkiler:

³⁸ Ocak, *Babaîler*, s. 45; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 103; Üzüm, *Alevîlik*, s. 70.

³⁹ Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 133-136; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 165.

⁴⁰ Nitekim ilk İslâmlaşma sürecinde medreselerde yetişen din adamlarının oymak ve köylere gidip onlara yeterli dînî bilgi vermemeleri neticesinde çıkan boşluğun dervişlerce doldurulduğu, doğal olarak da bu oymak ve köylerin dervişlerin telkinlerine açık buldukları da söz konusudur. Sümer, *Çepniler*, s. 25, 35.

⁴¹ Fiğlalı, *Alevîlik Bektaşîlik*, s. 84-85; Doğan, *Türklük Alevîlik*, s. 92; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 165.

⁴² Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 105-115.

⁴³ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 115, 191. Bu geleneğin daha çok Horasan Erenleri şeklinde ifadelendirildiği malumdur.

Türklerin İslâmlaştıkları devirde, yaşadıkları bölgelerde İslâm dünyasında ortaya çıkmış mezheplerin; Mürciîler, Hâricîler, Zeydîler, Mu'tezilîler ve İsmâîlîler'in bir takım faaliyetlerde buldukları bilinmektedir.⁴⁴

Bölgede Türkler arasında Mürcie'nin önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.⁴⁵ Mürcie'nin iman anlayışı bölgedeki Türklerin İslâmlaşmasına önemli katkılar sağlamıştır.⁴⁶ Nitekim yerleşik Türkler amelî ve itikâdî anlamda çoğunlukla Sünnîliği, daha doğru bir ifade ile fikhî alanda Hanefîliği, itikâdî alanda ise "Türk Sünnîliği"⁴⁷ de denilen Mâturîdîliği benimsemişlerdir.⁴⁸ Aslında bölgede Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Mâturîdîlik'ten daha önce Mürcie tarafından temsil edildiği bilinmektedir.⁴⁹

Orta Asya coğrafyasında Türkler arasında etkili olan ikinci mezhep, birbirleri ile farklı görüşleri ve metotları taşıyan Zeydîlik ve İsmâîlîlik gibi alt grupları bünyesinde barındıran Şiîliktir.⁵⁰

Türklerin İslâmlaşma sürecinde sûfiyâne hayatı bir tarz olarak benimseyen, yaptıkları vaazlarla halk kitleleri arasında taraftar toplamaya çalışan ve dola-

⁴⁴ Söz konusu dönemde İslâm dünyasındaki mezheplerin bölgedeki durumuna göz atıldığında şu tablo ortaya çıkmaktadır: "Mürcie dışındaki mezhepler, otorite boşluğu bulunan yerleri kendilerine üs edinerek gizli faaliyetlerini buralarda sürdürmek zorunda kalmışlardır. Hâricîler, Kirmân kısmen de Sistan'da; Şî'a, Keşan, İsfahan, Kum ve kısmen de Rey'de; Zeydîler Taberistan'da; Mu'tezile ise İstahr, Ermeniyeye ve Azerbaycan'da, Hâricîliğin zayıflamasından sonra Kirmân'da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Gizli davet metodunu seçen İsmâîlîlik ise hicri ikinci asrın ortalarından sonra batı İran, Rey ve daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'in bütün bölgelerinde fikirlerini yaymaya çalışmışlardır." Türklerin İslâmlaştıkları dönemlerde Horasan ve Mâverâünnehir'deki mezhebî durumla ilgili olarak bkz. Kutlu, *Mürcie*, s. 156-168. Bu konuda ayrıca bkz.: Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 104-118; Balcıoğlu, *Mezhep Cereyanları*.

⁴⁵ Kutlu, *Mürcie*, s. 219, 254.

⁴⁶ Zira, iman-amel ayırımından hareketle Allah'a ve Rasûlü'ne inancını ikrâr eden herkesi mü'min kabul eden ve bu bağlamda bütün Müslümanları eşit sayarak, mevâliye hak ettikleri değeri veren Mürcie, İslâm'a yeni girenler tarafından kolayca benimsenmiştir. Bununla beraber dönemin sosyal ve siyâsî şartları gereği ortaya konulan bu kuşatıcı yaklaşım yerleşik bir doktrin haline gelmiştir. Konu hakkında bkz: Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", s. 79-87. Ayrıca bkz.: Kutlu, *Mürcie*, s. 216-217.

⁴⁷ Yörükan, *İslâm Akâid Sistemi*, s. XXXIV; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 108

⁴⁸ Nitekim Türkler yaşadıkları coğrafyada çoğunlukla Hanefî-Mâturîdî din anlayışını benimsemişler, hattâ Kur'an, Hadîs, Kelâm, Fıkıh vb. ilimlerde bu ekolün öncülüğünü yapan ilim adamları yetiştirmişlerdir. Nitekim Karahanlılar döneminde bölgede kaleme alınan 20'si fetva 350'ye yakın fıkıh kitabının % 98'inin Hanefî fikhî ile ilgili olması durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Kavakçı, *İslâm Hukukçuları*, s. 305. Konuyla ilgili olarak bkz.: Esin, "Türklerin İslâmiyet'e Girişi", s. 292; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî", s. 17-25; Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 305-368.

⁴⁹ Kutlu, *Mürcie*, s. 197-287.

⁵⁰ İsmâîlîliğin Horasan, Mâverâünnehir ve Batı İran'daki ilk faaliyetleri, III/IX asrın ortalarında gönderilen dâîlerle başlamıştır. Nitekim Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, Rey, Taberistan ve Horasan'da İsmâîlîliği yaymak için pek çok dâî göndermiştir. Kutlu, *Mürcie*, s. 164. Buna ek olarak bazı kaynaklarda Türkistan'ın pek çok kalelerinde İsmâîlî dâîsi olarak faaliyet gösteren birtakım Türklerin bulunduğu dair kayıtlara rastlanması, bu propagandacılar aracılığı ile bazı göçebe Türk boylarının böylece İsmâîlî inançlara yabancı kalmadıkları ihtimalini oldukça kuvvetlendirmektedir. Bkz.: Ocak, *Babaîler*, s. 70. Şîî grupların etkisi hakkında ayrıca bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 99-100.

yısıyla bölgedeki tasavvuf atmosferine bazı katkılar sağlayan,⁵¹ esasında kelâmî bir fırka olarak tanınan *Kerrâmîyye*'den de söz edilmelidir. Özellikle Nisabur ve Herat civarında, başlangıçtan itibaren en fazla taraftara sahip olan ve Horasan'ı merkez edinen bu grup, aynı zamanda Mâverâünnehir'in çeşitli kesimlerinde de yayılmıştı. Bu bölgelerde pek çok hânkâhlar açan Kerrâmîler bölge halklarının topluca İslâm'a girmesinde, Horasan'da mistik ve zühd hareketlerinin gelişmesinde ve Müslümanların eğitilmesinde önemli rol oynamışlardır.⁵²

Buraya kadar zikredilen mezheplerin her birinin bütün Türkler üzerinde farklı boyutlarda etkileri olduğu muhakkaktır.⁵³ Ancak burada özellikle Alevîliğin günümüzdeki yapısını kazanmasında önemli bir tarihsel dönemi ifade eden Safevî etkinin –ki günümüzde Alevîlerin Caferî mezhebinden oldukları yönündeki kabullerinin bu etkiye bağlı olduğunda şüphe yoktur- mutlaka ele alınması gerekmektedir.

3. Safevî Etki

Bilindiği gibi, günümüzde Alevî nitelemesinin kullanıldığı Anadolu'daki bu gruplarla ilgili durum Safevî öncesi ve Safevî sonrası dönem şeklinde iki periyotta ele alınır. Daha önce zikredilen etkilere ek olarak günümüz Alevîliğine bugünkü karakterini kazandıran asıl süreç, Safevî devletinin kurulması ve Safevîlerin, bazıları bu devletin kuruluşunda etkin rol oynayan Anadolu'daki bu gruplar üzerinde sistemli bir propaganda yürütmesi ile ortaya çıkmıştır.⁵⁴

Anadolu Alevîliğinin geleneksel anlamda bugünkü yapısını kazanmasında baş rolü oynayan Safevî Devleti, **Şeyh Safiyyüddin** (1252-1334) tarafından kurulan tarikata dayanmaktadır.⁵⁵ Kendisi, Halvetiyye tarikatının kurucusu İbrahim Zâhid Gîlânî(ö. 699/1300)'nin yanında yetişen ve ondan halifelik alarak kendi tarikatını kuran Şeyh Safî, kurmuş olduğu bu tarikatını Sünnî bir çerçevede yapılandırmıştır.⁵⁶ Şeyh Safî'den sonra yerine geçen oğlu **Sadreddin Musa** (ö. 794/1393) döneminde ise tarikatın Sünnîlik karakteri daha da canlanmıştır.⁵⁷

Şeyh Sadreddin'den sonra yerine geçen oğlu **Hoca Ali** (ö. 831/1429) zamanında tarikat için önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde Şîiliğe karşı bir temayül oluşmakla beraber asıl önemli olan nokta, tarikatın İran, Irak, Suriye ve

⁵¹ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 130, 168.

⁵² Kutlu, *Mürce*, s. 239-240.

⁵³ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 35-65.

⁵⁴ Ocak, "Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", s. 387.

⁵⁵ Yazıcı, "Safevîler", s. 53.

⁵⁶ Öngören, "Safeviyye Tarikatı", s. 82; Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîler'de Din-Devlet İlişkisi*, s. 153; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 43. Nitekim kendisine mezhebi sorulduğunda "Biz Sahâbe'nin mezhebimizdir, dördünü de severiz, dördüne de dua ederiz" şeklindeki cevabı Şeyh'in bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır. Bkz.: Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 1-2.

⁵⁷ Nitekim bu dönemde tarikatın almış olduğu bu hal Şîiler'i telaşa düşürmüş ve Şîiler tarikata sızma-ya çalışmışlardır. Saray, *Türk İran Münasebetlerinde Şîiliğin Rolü*, s. 11.

Anadolu'daki Türkmen aşiretler arasında taraftar toplamaya başlamış olmasıdır.⁵⁸ Hoca Ali'den sonra yerine geçen oğlu İbrahim (ö. 850/1447)'in vefatından sonra onun yerine de oğlu Cüneyd (ö. 863/1460) dönemi Safevî tarikatının dönüşüm geçirdiği bir dönem olmuştur. Başlangıçta Sünnî karakterini koruyan tarikat Cüneyd'le beraber açık bir şekilde Şiîliğe yönelmiş, itikâdî alandaki bu dönüşüme ek olarak aynı zamanda tarikat siyâsî bir boyut kazanmış, bu anlamda Şiîlik siyâsî bir amaçla kullanılır olmuştur.⁵⁹ Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonraki süreçte ise, posta oturan Şeyh Haydar (ö. 890/1488)⁶⁰ babasının yolundan giderek bazı siyâsî ve askerî faaliyetlerde bulunmuş, dayısı Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Halime Begüm ile evlenmesi şöhretini daha da artırmış ve konumunu güçlendirmiştir.⁶¹

Şeyh Haydar'ın günümüze kadar çeşitli şekillerde kullanılan bir kavramı ortaya çıkaracak bir uygulaması olmuştur, ki o da müridlerini silahlandırmanın yanı sıra onlara üniforma denilebilecek bir kıyafet hazırlamasıdır. Buna göre, müridleri sırtlarına entari geçirecekler ve başlarına *Tâc-ı Haydarî* denilen İmâmîyye mezhebinin Oniki İmâmı'nı temsil eden *oniki dilimli kızıl* bir kavuk giyeceklerdir⁶² ki, her bir diliminde bir İmâm'ın ismi yazılı olan bu kavuğu giyen Erdebil Ocağı mensupları için *Kızılbaş* denilmiştir.⁶³

Şeyh Haydar'dan sonra Erdebil sûfîleri kendilerine yaşı küçük de olsa şeyhin üç oğlundan en büyükleri olan Ali'yi vasiyet gereği şeyh olarak seçmişlerdir.⁶⁴ Ali'den sonra ise bizzat onun vasiyetiyle Şeyh İsmail posta oturmuştur.⁶⁵ Şeyh İsmail, yürüttüğü mücadeleler sonucunda Şirvanlılar ve Akkoyunlular'ı yenerek 1501'de Akkoyunluların başkenti Tebriz'e girmiş, burada törenle tahta oturmuş, şahlık tacını giymiş ve artık hem şeyh hem de **şah** olmuş ve İmâmîyye'yi devletin resmî mezhebi olarak ilan etmiştir.⁶⁶

⁵⁸ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri I*, s. 2; Savaş, *XVI. Asırda Alevîlik*, s. 19.

⁵⁹ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 7,11; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 48-57. Şeyh Cüneyd tarikat teşkilatını tekrar düzenleyerek halifeleri aracılığıyla fikirlerini yaymaya çalışmakla kalmamış, aynı zamanda bu yolla bazı isyanlar da çıkarmıştır. Yinanç, "Cüneyd", s. 242.

⁶⁰ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri I* s. 2; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 94-99.

⁶¹ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 59; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 100.

⁶² Gölpinarlı, "Kızılbaş", s. 789; Cl. Huart, "Haydar", s. 387; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 100-101.

⁶³ Erdebil Sûfîleri tarihsel süreçte kendisine farklı anlamlar yüklenen bu "Kızılbaş" ismini her zaman iftiharla kullanmışlardır. Nitekim devletlerini "Devlet-i Kızılbaş", hükümdarlarını "Padişah-ı Kızılbaş" ve ülkelerini de "Ülke-i Kızılbaş" şeklinde isimlendirmişlerdir. Bkz.: Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. III; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 101.

⁶⁴ Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 108-113

⁶⁵ Saray, *Türk İnanç Münâsebetlerinde Şiîliğin Rolü*, s. 15-17; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 69; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 130.

⁶⁶ Şah İsmail'in Şiîliği resmi mezhep olarak ilan etmesinden sonra dîni sahada yapılan ve günümüze kadar da devam eden değişikliklerden biri ezana yapılan eklemelerdir. Buna göre, "eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah"dan sonra "eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ve "Hayya ale'l-felâh"tan sonra "Hayya alâ hayri'l-âmel" ibareleri eklenmiştir. Ayrıca camilerde ilk üç halifenin lanetle anılması emredilmiş, Sünnî cami ve zâviyelerle ilgili de bazı menfi tavırlar takınılmıştır. Yazıcı, "Safevîler", s. 54; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 135-136.

Şah İsmail Tebriz'de konumunu sağlamlaştırdıktan sonra İran'da yürüttüğü faaliyetlere⁶⁷ ek olarak, aynen dedesi ve babasına olduğu gibi, kendisine de bağlılıklarını sürdüren pek çok müridinin yaşadığı Anadolu topraklarında yoğun bir propaganda faaliyeti sürdürmüştür.⁶⁸

Şeyh Cüneyd'le sistemli olarak Anadolu'ya taşınmaya başlayan *ruhun beden göçü* (*reenkarnasyon, tenâsüh*), *Tanrı'nın insanda tecellîsi* gibi aşırı Şîî renkteki ve bu grupların İslâm öncesi mensup oldukları dinlerden dolayı pek de yabancı olmadıkları bazı inançlar, Şah İsmail ile beraber daha sistemli bir halde savunulmuş, nihayet bu inançlar da Şîilik çerçevesinde İslâmî cilaya büründürülmüştür. Bu durumda söz konusu inançlar Safevî geleneğini oluşturan bir sûfilik ve onunla ortak karakter taşıyan Şîilik ile şekillendirilmiştir.⁶⁹ Nitekim Kur'an'ın sadece bâtinî yorumuna dayanmanın bir esas kabul edilmesinin yanısıra, Oniki İmâm'a derin saygı, Kerbelâ şehitlerine bağlılık, Ali'nin düşmanlarına lanet yani *teberrâ*, Ehl-i Beyt dostlarına muhabbet yani *tevellâ* vb. günümüzde hâlâ varlığını sürdüren söz konusu kabuller bu gruplara hep Safevîler'den gelmiştir.⁷⁰

Böylece, halk inanışlarına Hurûfilik ile girmeye başlayan Şîilik,⁷¹ Safevîlerle birlikte artık esaslı bir şekilde bu grupların inanç dünyalarında yerini almıştır. Bundan önceki süreçte ise bu şekliyle bir Şîilikten söz etmek mümkün değildir.⁷² Özellikle Safevîler öncesi dönemle ilgili olarak Bektâşîlik hakkında dile getirilen "Anadolu'da çok yaygın olan ve Şîilik göstergesi sayılmayan Ali ve Kerbelâ şehitlerine karşı dindarca bir saygı dışında Şîiliğin aşırı ya da aşırı olmayan hiçbir görünümünü ortaya koymaması, eski Türklerin dînî ve sosyal yaşamlarının basit ve kolay bir Müslümanlığa uygulandığı bir halk inanışı biçimini yayması dolayısıyla,

⁶⁷ Şah İsmail İran'da kurmuş olduğu siyâsî hâkimiyeti sayesinde baskı ve zor ile sistemli bir Şîileştirme yürütmüştür. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 24-25; Savaş, *XVI. Asırda Alevîlik*, s. 20.

⁶⁸ Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 131, 136.

⁶⁹ Ocak tarafından dile getirilen "XVI. yy.daki Safevî etkisi göz önünde bulundurularak İmâmîyye Şîiliği ve İsmâîlîlik ile ilgili şöyle bir kıyaslama yapılabilir. XVI. yy.da nasıl Safevî propagandası ile Anadolu'daki Alevî zümreler arasına Oniki İmâm Şîiliğinin bazı etkileri girmiş olmasına rağmen, Alevîler'i İmâmîyye mezhebinden saymak mümkün olmuyorsa, aynen bunun gibi Babaîler isyanını da İsmâîlî Şîiliğe mensup bir hareket saymak mümkün değildir." ibaresi tersten bakıldığında, nasıl ki bazı ortak inançlar taşımış olsa da Babaîler hareketi İsmâîlî bir hareket değilse aynı şekilde Safevî propaganda ile Anadolu'daki Alevî zümreler arasına girmiş bazı Şîî görüşlere rağmen Alevîler'i İmâmîyye mezhebinden saymak mümkün değildir. Nitekim günümüzdeki durum da bunu göstermektedir. Bkz. Ocak, *Babaîler*, s. 147.

⁷⁰ Alevî inançlarına etki eden birtakım yeni Platoncu öğelerin ise, sözgelimi sayılara bazı gizemli anlamlar yüklemenin Hurûfilik kanalıyla girmesi gibi, sûfilik kanalıyla girdiği bilinmektedir. Melikoff, *Uyur İdik*, s. 133-134; Ocak, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa", s. 148-149. Burada işaret edilmesi gereken diğer bir konu ise Safevîler'le beraber Şîî inanç ve telakkîlerde de birtakım köklü değişiklikler söz konusu olmuştur. Ali Şeriatî bu etki öncesi ve sonrası Şîiliğinin birbirinden ayırt edilmesi noktasından hareketle *Ali Şîiası Safevî Şîiası* adını verdiği kitabında bu konu üzerinde ısrarla durmuştur. Bu süreçte beraber inanç esaslarında meydana gelen değişimle ilgili olarak Ali Şî'ası ve Safevî Şî'ası'nda İnanç esaslarının özet karşılaştırılması için bkz.: Şeriatî, *Ali Şîiası Safevî Şîiası*, s. 265-269.

⁷¹ Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 85; Alevî kaynaklardaki Hurufî etki hakkında bkz.: İlyas Üzüm, *Alevîlik*, s. 123-126.

⁷² Cahen, "Anadolu'da Şîilik", s. 305.

-kitâbî bir sistem kuran Sünnîliğe tam olarak uymasa da- halkın din duygusunu karşılması; onların cemaat dışı hiçbir belirti taşımadıklarını görmek için Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'ne ya da Şah İsmail'den önce yaşamış ilk Bektâşî şairlerine, sözelimi Kaygusuz Abdal'a bakmanın yeterli olacağı⁷³ ifadelerinin, Safevîler'e destek veren Anadolu'daki benzer sûfî oluşumların, Safevî öncesi durumları için de geçerli olduğunda şüphe yoktur.

Bu ifadeleri teyit etmek bağlamında Safvetü's-Safâ'nın yazma nüshalarında yapılan bir inceleme süreç içerisinde telakkîlerin nasıl değiştiğini ve metinlere ne tür ilaveler yapıldığını göstermesi açısından burada zikredilmelidir. Kutlu tarafından okuyucunun dikkatine sunulan tabloya göre, 1358, 1457, 1464, 1491 yıllarına ait nüshalardaki "Padişah dediğimizden murad Hz. Risâlet(şav)tür ve vezirden murad Hulefâ-i Râşidîn(ra)dir ve meşâyihdir" çerçevesindeki ibâreler; 1543 tarihli nüshada "Pes ol dedüğüm Padişah Paygamberdür (sa) ve veziri ve vasisi Emirilmüminin ve İmâmilmüttakin Ali ibn Tâlib (as) dür" şeklini almış; 1558, 1560, 1576, 1628 tarihli nüshalarda ise "Padişah olarak Hz. Peygamber" zikredildikten sonra vezir olarak ise "Emirü'l-Mü'minin Ali (as), Eimme-i Masûmîn (ra.) ve Meşâyih-i Dîn" şeklinde sıralanmıştır.⁷⁴

Burada, aşağıda konunun akışı içerisinde yer vereceğimiz Kaygusuz Abdal'ın 32 farzı anlatan deyişi ve Erdebil Süreği (Kızılbaş) şairleri olan Hatayi, Pir Sultan ve Kul Himmet'in namazı anlatan deyişleri konumuzu daha somut şekilde anlamamıza katkı sağlayacaktır. Nitekim Kul Himmet'in namazı tamamen Hanefî kalıpta anlatan deyişleri, hem yukarıda çerçevelenen hususu teyit etmekte hem de bir kısmı Erdebil Süfîyan Süreği Tâlibi de dâhil Alevîlerin bazıları tarafından namaz hakkında dile getirilen ya da sergilenen tavırla⁷⁵ alakalı sürecin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Kul Himmet'in deyişinde yer alan "dört mezhep" kabulü ise Anadolu'da yaygın olarak dile getirilen "dört hak mezhep" kabulüyle paralellik arz etmesi bağlamında ayrıca dikkate değerdir.⁷⁶

4. Alevîliğin Anadolu'da Diğer Tasavvuf Ekollerinden Farklılaşması Sürecinde Yedi Ulu Ozanın Etkisi:

Bu noktada Alevîliğin diğer tasavvufî ekollerden farklılaştığı süreç ve bağlamı göstermesi açısından şu hususa işaret edilmesi yararlı olacaktır. Bektâşîlik'le

⁷³ Melikoff, *Uyur İdik*, s. 56. Ayrıca Birdoğan'ın da Şiîlik ve şiirlerde görülmesi ile ilgili söyledikleri konumuza açıklık getirmesi açısından önemlidir. Birdoğan şunları söylemektedir: "Oniki İmâm'a övgü içeren şiirler Şah Hatâyî ile başlamıştır. Bundan önce görülmez. Şah İsmail'den önce yaşayıp da Oniki İmâm övgüsü olan şiirler birer *taşkırmadır*." Birdoğan, *Alevî Kaynakları II*, s. 20.

⁷⁴ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 210-213.

⁷⁵ Üçer, "Alevîlikte İbadet Hayatı", 176-177.

⁷⁶ Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 64.

Dinleyip öğüdün almayan kişi (3) *Dört mezhep nedendir* girmeyen kişi

Dinin tarikatın bilmeyen kişi Harap olur nice kuldur efendi

Dört mezhep kabulünün Buyruk nüshalarında da yer aldığı hakkında bkz.: Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, s. 82.

beraber diğer gruplarda, daha doğrusu bütün Anadolu Alevîlerinde kutsal ve ilhâma muhatap oldukları kabul edilen Yedi Ulu Ozan'dan üçünün, Nesimî, Virânî ve Yemînî, "Hurûfî"; diğer üçünün, Şah Hatayi, Pir Sultan ve Kul Himmet'in ise "Kızılbaş" olmaları Hurûfîliğin ve Kızılbaşlığın tarihsel süreç içerisinde Anadolu Alevîliği üzerinde etkili olan ana akımlar olduklarını göstermektedir.⁷⁷ Bu da Alevîliğin, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre⁷⁸ çizgisinden ve bu çizgideki tasavvufi ekollerden farklılaştıkları süreç ve alanı göstermesi bakımından son derece dikkate değerdir.

III. FİİLÎ DURUM VE DEĞERLENDİRMESİ

Günümüzde Alevîlik ile ilgili olarak kaleme alınan kitapların büyük çoğunluğunda mezhebî durumla ilgili yaygın bir kabulün söz konusu olduğu görülmektedir ve bu kabulün Safevî etkiyle bağlantılı olduğundan şüphe yoktur. Buna göre Alevîler mezhep olarak Caferîliği kabul ettiklerini dile getirmektedir.⁷⁹ Bu konuda söz söyleyenler genel olarak Hz. Peygamber ve Hz. Ali zamanında günümüzdeki mezhebî yapının olmaması sebebiyle Alevîler'in Hz. Muhammed'in mezhebinden olduklarını, dolayısıyla Alevîliğin mezhepler üstü olduğunu ifade etmekle beraber, yine de kendilerini Ehl-i Beyt soyunun temsilcisi İmâm Cafer Sâdık ve onun adının verildiği mezhepten saydıklarını dile getirmektedir.⁸⁰ Ancak Alevîler tarafından temel eser olarak kabul edilen kaynaklardan bazıları Hz. Peygamber'in mezhebinin "*Eh-i Sünnet ve'l-Cemaat*" olduğunu, kendilerinin de aslında "*Gürûh-u Nâcî*"den olduklarını ifade ettikleri dikkat çekmektedir.⁸¹

Bu durumda söz konusu kabul neyi ifade etmektedir ve fiilî durum nedir? Alevîler için temel eser durumunda olan Buyruklar ve Erkânnâmeler (ki Buyrukların Erdebil Sûfiyân Süreği tâliblerinin, Erkânnâmeler'in ise Bektâşîlerin âdâb-erkân kitapları olduğu ifade edilmelidir), Fütüvvetnâmeler, Makâlât tarzı eserler,

⁷⁷ Anadolu ve Rumeli topraklarında Fazlullah'ın halifeleri Aliyyü'l-'Alâ, Mir Şerif ve Nesimî gibi güçlü kişiler tarafından temsil edilen Hurûfîlik, Bektâşî görünerek korunmak amacıyla özellikle Bektâşîliğe nüfûz etmiş ve böylece inançlarını Bektâşîlik içerisinde korumuştur. İşte bu nüfûz neticesinde bazı Hurûfî inançların Bektâşîlik'te yer alması ve oradan da Bektâşîlik'le bağlantılı diğer gruplar üzerinde etkili olması doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Huart, "Hurûfîlik", s. 599; Cölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 310-317; a. yzr., *Hurûfîlik*, s. 29-32; Melikoff, *Uyur İdik*, s. 153, 188; a. yzr., *Efsaneden Gerçeğe*, s. 169; Ocak, "Bektaşîlik", s. 375.

⁷⁸ Anadolu'da pek çok tasavvuf ekolünün zikir toplantılarını Yunus'tan okunan ilahiler ile icra ettikleri ve tasavvuf musikisi literatürünün daha çok Yunus'tan okunan ilahilerden oluştuğu herkesin malumudur.

⁷⁹ Tokat bölgesinde yürüttüğümüz çalışmada hemen hemen bütün Dedeler Alevîler'in mezhebinin Caferîlik olduğunu ifade etmişlerdir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 54-55. Konu hakkında ayrıca bkz.: Taşkın, *Türkmen Aleviler*, s. 48;

⁸⁰ Şener- İlknur, *Alevî Örgütlenmesi*, s. 20,21; Erdoğan, *Alevî-Bektaşî Gerçeği*, s. 107; Gülşan, *Anadolu Alevî Müslümanlığı*, s. 88; Baha Said, "Sûfiyân Süreği Kızılbaş Meydanı", s.124.

⁸¹ Bazı Dedeler Hz. Peygamber'in mezhebinin "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" olduğu hususunu dile getirirler: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 55. Ayrıca Buyruklar'da da "Fırka-ı Nâcî" veya "Gürûh-u Nâcî" ile ilgili ifadelerin geçtiği de belirtilmelidir. Bkz.: *Cafer Sadık Buyruğu*, s. 89, 118; *Şeyh Safî Buyruğu*, s. 81.

Vilâyetnâmeler, Menâkıbnâmeler vb. ana karakteri tasavvufî ve menkıbevî nitelikli eserlerde her ne kadar İmâmın masûmiyeti, tevellâ ve teberrâ vb. fikirlere yer verilse de bunların bir sistematik içerisinde özellikle Şî'a ya da genelde İsnâ Aşeriyye Şîîler'in amelî alanda benimsedikleri Caferîlik'le bir paralellik arzemediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan iman esasları ve temel inançlar noktasında farklı mezhebî unsurların varlığı ile birlikte⁸² tarihsel süreçte hem Anadolu öncesi hem de Anadolu'da özellikle ilk dönemlerde Hanefî kültür çevresinden etkilenmeleri sebebiyle⁸³ aslında daha çok Hanefî-Mâtürîdî unsurların ağırlıkta olduğu bilinmektedir.⁸⁴ Nitekim uygulamada da bu yazılı kaynaklarda anlatılan hususa paralel olarak daha çok Hanefî icthadlara uyulduğu görülmektedir.⁸⁵

Erkânâmeler ve Makâlât türü eserlerde ve günümüz Alevilerinin dile getirdiklerinde de Amentü'nün esas kabul edilmesi,⁸⁶ bu çerçevede genelde "hayır ve şerrin Allah'tan olduğu"nun kabul edilmesi,⁸⁷ imanın 'kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr' şeklinde tanımı, Allah'ın sıfatları arasında Tekvin'in sıralanması; 'ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olmanın' esas kabul edilmesi, itikâdî alanda ele alınan temel hususlarda Alevîlikte Matürîdî-Hanefî çizginin yansımaları olarak dikkat çekmektedir.⁸⁸ Burada Kaygusuz Abdal'ın 32 farzı ele alan deyişine yer vermek faydalı olacaktır:

İslâmın şartını sual edersen	(2)Savm ile salat, zekat ile hac
İcmalinde şartı beştir efendi	Malın var ise, Hak yoluna saç
Muradın ger iman öğrenmek ise,	Biri şehadettir, lisanını aç
Anın da adedi şeştir efendi	Bu sana acaib iştir efendi
Peygamberleri sev, anlara inan	(4)Din Muhammed dini, cümleden asıl
İnanmayanlardır ol nare yanan	Gayri dinleri bilmezem nasıl
Melek, kitap, ahret olmaz mı ahsen	Ziyade değıldir, üç farzdır gusül
Var ise imanın hoştur efendi	Mazmaza, istinşak, beden yaştır efendi,

⁸² Söz konusu mezhebî etkiler bağlamında Maturîdî, Mürcîî, Kerrâmî, Hanefî, Zeydî-Mu'tezilî, İsmailî-Bâtînî; Şîî-İmâmî unsurlar hakkında bkz: Kutlu; *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 35-65.

⁸³ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 48-52.

⁸⁴ Konu ile ilgili olarak Alevîliğin kaynaklarının tahliline dayalı olarak yapılan şu çalışmalara bkz.: Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 48-52; Üzüm, "Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", s. 132-150; ayrıca Fütüvvetnameler'de iman tanımı ve iman edilecek esasların sıralanışının Ehl-i Sünnet'in inancına uygunluğu ve iman tarifinin Ebû Hanîfe'nin tarifi ile aynı olması ile ilgili olarak bkz.: Sarıkaya, *Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, s. 78-79; a. yzr. "Alevîlik ve Bektaşîliğin Ahîlikle İlişkisi", s. 110.

⁸⁵ Erkânâmelerde de mezhep olarak açıkça Hanefîliğin benimsendiği dile getirilmektedir. Teber, *Erkânâmeler*, s. 124. Ancak bu konuda Alevîliği tamamen Şîî karakterde yorumlayarak, inanç ve amelî hayatı Caferî telakkî çerçevesinde ele alan Çorum Ehl-i Beyt Camii çevresi istisna teşkil etmektedir. Üzüm, "Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", s. 149.

⁸⁶ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 228; Teber, *Erkânâmeler*, s. 126.

⁸⁷ Beypazarı Alevilerindeki telakkîler için bkz. Güngör, *Ârâftaki Kimlik*, s. 200. Farklı telakkîler için bkz. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 291-292.

⁸⁸ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 39-46; Teber, *Erkânâmeler*, s. 126-129.

Biz dört biliriz abdestin farzın	(6) On iki şartı vardır salatın
Gel, öğrenmeğe var ise kastın	Kılıp ânı menziline iletin
Dirseklerin mail, yumalı destin	Aynel yakîn var ise bir illetin
Vech ile ricleyn yaştır efendi	Anın da adedi şestir efendi
Hadesten, necasetten eyle taharet	(8) Tekbir al, ellerin başına götür
Ört avret yerini, etme kerahet	Kıyam, kıraat, rüku, sücuddur
İstikbali kible, vakitle niyet	Ka'de-i ahirede, bir miktar otur
Bu altı saydığın dıştır efendi	Kılarsan ne güzel iştir efendi

Kaygusuz Abdal'ın bildiği böyle
Noksanı var ise, doğrusun söyle.
Su bulunmaz ise, teyemmüm eyle
İki darp, bir niyet; üçtür efendi⁸⁹

Alevîliğin itikâdî alanda mensup olduğu ana çizgiyi tespit açısından ya da diğer bir ifadeyle Şîlikten farklılığını ortaya koymak bakımından burada temel konulardan birine daha değinmekte yarar vardır: Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) meselesi, mezhepler arasında önemli tartışma ve ayrılık noktalarından biridir.⁹⁰ Genel olarak Sünnî mezhepler Allah'ın ahirette görüleceğini kabul ederken; Mu'tezile ve Şî'a başta olmak üzere diğer bazıları da Allah'ın görülemeyeceği görüşünü benimserler.⁹¹ Ehl-i Sünnet genellikle Allah'ın ahirette herhangi bir cihet, sınırlama ve keyfiyet olmaksızın mü'minler tarafından görüleceğini kabul ederken;⁹² İmâmiyye Şî'ası, bu konuda Mu'tezile gibi düşünerek Allah'ın ahirette kesinlikle görülemeyeceğini, çünkü görülebilmesi için zaman ve mekâna muhtaç olacağı; halbuki Allah'ın bunlardan münezzehe olduğu görüşünü benimsemiştir.⁹³

Alevî kaynaklar ve deyişlere göz atıldığında Alevîlikte Allah'ın görülüp-görülmemesi meselesinde Allah'ın görüleceği görüşünün benimsendiği ve hatta bir kişinin ahirette ulaşabileceği en yüksek mertebenin Allah'ın görülmesi olarak (didar görmek) kabul edildiği üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu husustaki kabul de Alevîliğin inanç konularında sahip olduğu ana geleneği göstermesi açısından dikkate değerdir. Nitekim İmâm Cafer-i Sadık Buyruğu'nda Musahiplik erkânı ele alınırken Allah'ın cennete görüleceği şu ifadelerle dile getirilmektedir: *"Ve bir de müsahip, mürebbi candır; can olmayınca cesed olmaz: Ve dahi meşrep dindir:*

⁸⁹ Özmen, *Antoloji*, I, 241-242.

⁹⁰ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, s. 491.

⁹¹ Uludağ, *İnanç Konuları*, s. 165-169; Fiğlalı, *İslâm Mezhepleri*, s. 151.

⁹² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 110-124; Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, s. 92-97;

⁹³ Mufîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 25; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, c. 4, s. 26-31, 56-61; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr*, s. 293; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 83, 95.

*Din olmayınca olmaz. Aşına İslâm'dır. Olmayınca mü'minlik olmaz. Muhabbet imandır. İman olmayınca nefisini bilmez. Nefsini bilmeyen Rabbini tanımaz. Rabbisin bilmeyince girip cennete **didarı görmek** olmaz.*"⁹⁴ Bir diğer Buyruk nüshasında da Mürüvvet konusu işlenirken şu ifadeler yer verilmektedir. "Mürüvvet bir tâlibin erenler buyruğunun işitip hak bilmesi ve ona göre amel etmesidir, mürşidin emrini yerine getirmesidir. Böyle olan bir tâlibe asla ölüm yoktur. Dünyadan ahrete imanla gider. Bütün evliyâ ve enbiyâ ondan hoşnut olur. Hak tealâ dahi ondan razı olur, **cemalini gösterir**."⁹⁵ Allah'ın görülmesi hususu, "Hakk cemâli görmek, didar görmek, Hakk'ın didarını görmek" şeklindeki ifadelerle deyişlerde de ele alınmıştır.

Erenlerin erkânına yoluna	Can ile gönülden gezdim aradım
Ta ezelden Tâlib oldum erenler	Hakk'ın didarını görmek muradım
Can ile gönülden durdum düşündüm	Didar ile mahabbettir talebim
Bugün mürşidimi buldum erenler	Ya bugün ya yarın ölürüm erenler ⁹⁶

Benim pirim ala gözlü Dehman Şah	Fatiha suresin tefsir eyledi
Didarından mahrum eyleme Allah	Kalem sıçıradı da arşa yetti
Nurdan bir kubbeye kondu ferîştah	Denizin buğundan göğü yarattı
Orada yeşil el bulmadı mı ya	Köpük yedi kat yer olmadı mı ya ⁹⁷

Amelî konularda da, yukarıda itikâdî konularda çizilen çerçevenin geçerli olduğu görülmektedir. Erkânâmelerde Edille-i Şer'iyenin 'Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas' şeklinde sıralanması, Sünnî fıkıh mezheplerinin imâmılarına atıfta bulunulması ve İmâm Maturidî ve Ebû Hanife'nin mezhep imâmı olarak benimsenmesi,⁹⁸ abdestin farzlarının dört olarak kabul edilip Hanefî usulde anlatılması ve abdestte başın dörtte bir oranında meshedileceği hükmü; namaz vakitleri ve rekâtlarının ele alınışı –ki, buna göre günlük namazlar toplam kırk rekattır: Bunların on yedisi farz; üçü vacip (vitir), on ikisi sünnet-i müekke, sekizi de sünnet-i

⁹⁴ *Cafer Sadık Buyruğu*, s. 60. 133'üncü sayfada da tamah eden kişinin didar göremeyeceği vurgulanır. Buyruk nüshasında ayrıca Allah'ın dünya ve ahirette 7 surette görüleceği ifade edilerek bunun tasavvuftaki telakkilerle açıklanmaya çalışıldığı da dikkat çekmektedir. Bkz.: *Cafer Sadık Buyruğu*, s. 171.

⁹⁵ *Şeyh Safî Buyruğu*, s. 61. "Hak didarını görmek" ifadeleri için ayrıca bu nüshanın 44 ve 80'inci sayfalarına bakınız.

⁹⁶ Birdoğan, *Şah İsmail*, s. 99-100. Aynı eserin 111-112. sayfalarında yer alan diğer bir deyiş şu şekildedir:

Dünyadan elin çek divane gönlüm	Er eteğine yüz sürmek dilersen
Ulaş bir üstada er ile görüş	Aslına zatına ermek istersen
Mürşid nazarını yad ederse dil	Hakk'ın cemalini görmek istersen
İkilikten geçüb bir ile görüş	Nur ile nur olup sır ile görüş

Konu hakkındaki diğer benzer deyişler için bkz: s. 93,106.

⁹⁷ Kul Himmet'e ait deyişin tamamı için bkz.: Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 38-39. Pir Sultan Abdal'ın "Hakk didarı görmek" veya "Hakk cemalini görmek" ifadelerine yer verdiği deyişleri için bkz: Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s. 181, 241, 376.

⁹⁸ Şeyh Bedreddin'in aynı zamanda bir Hanefî fakihî olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 143-196.

gayr-i müekkededir,⁹⁹ aynı şekilde Cuma, Bayram, Teravih ve Cenaze namazlarının da Hanefî çerçevede ele alınması –sözgelimi, Cuma İmâmının bizzat padişah tarafından görevlendirilmesi, İmâmdan başka en az üç kişinin bulunması ve cumanın; dördü ilk sünnet, ikisi farz, dördü son sünnet, dördü zuhr-i ahîr, ikisi vakit sünneti ve ikisi de şerh üzerine kılınan kaza ve mukabelesi olmak üzere yer alması-; bayram namazlarının vacip namaz olarak kabul edilmesi, cenaze namazı kılınışında da ‘*ve celle senâük*’ ile beraber Sübhâneke’nin okunmasının esas olarak kabul edilmesi, Alevî kaynaklarda Hanefî uygulamaları ve kabulü göstermesi açısından zikredilebilecek hususlardır.¹⁰⁰ Ayrıca, abdestte ayakları yıkama, namazda elleri bağlama, secdede mühür kullanmama, iftar ve sahur vakitlerini ayarlama vb. örnekleri çoğaltılabilecek pek çok konuda Alevîler, Hanefî içtihadlara göre amel etmekte, bu bağlamda Caferî fıkhi ile bir ilgileri bulunmamaktadır.¹⁰¹ Nitekim Tokat bölgesinde kendileriyle mülâkat yapılan Dedelerin de uygulamalar ile ilgili anlattıkları hususları Hanefî fıkhiya uygun olarak dile getirdikleri tespit edilmiştir.¹⁰²

Deyişlerde durumun nasıl olduğunu görmemize katkı sağlayacak bir kaç misali buraya taşımak konumuzun çerçevesini daha da netleştirecektir. Misallere Kaygusuz Abdal’ın Salât-nâmesi’yle başlanabilir:

Ey emir efendi bana	(2)Yanar yüreğüm od'dur
Dahı namaz sorar mısın	Bilmeyene müşkil dertdür
Dur haber vireyim sana	Sabah namazı dördür
Dahı namaz sorar mısın	Dahı namaz sorar mısın
Gah ağlaram gah gülerem	(4)Namaz sorucusun bildüm
Tanımdan hacet dilerem	Teftiş itdüm ben de buldum
Öğleyi hem on kılaram	İkindiyi sekiz kıldum
Dahı namaz sorar mısın	Dahı namaz sorar mısın
Akşam namazı hod beşdür	(6)Gündüzle gice kırk rek'at
Anı kılmak bize hoşdur	On yidi farz yığirmi sünnet

⁹⁹ Bazı Erkânâme nüshalarında iki rekatlı namazların kılınışında rükü ve secdelerde getirilecek tesbihatlara “*ve bihamdihî*” ifadesinin eklenmesi, ya da kunut duaları hakkında Caferî mezhebindeki uygulamalara bazı benzerlikler görülse de, bunların süreç içerisinde daha sonra metinlere eklendiği hakkında bkz: Teber, *Erkânâmeler*, s. 159.

¹⁰⁰ Teber, *Erkânâmeler*, s. 125-134.

¹⁰¹ Üzüm, “Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği”, s. 149; Sezgin, *Alevilik-Bektaşılık*, s. 44, 116-117. Sezgin alan araştırmasında ve de sonrası yaptığı çalışmalarda abdest, namaz, bayram namazı gibi konularda, bu ibadetleri yapanların Hanefî mezhebi kurallarına göre yaptıklarını bizzat müşahade ettiğini söylemektedir. Ankara Beypazarı Alevileri üzerine yapılan bir çalışmada kendisini “Müslüman Hanefî-Bektâşi/Alevî olarak nitelendirenlerin sayısının “Müslüman Caferî” olarak nitelendirenlerden çok daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bkz.: Güngör, *Ârâftaki Kimlik*, s. 153. Bu da daha sağlıklı sonuçlar için alan araştırmalarının önemini ortaya koymaktadır.

¹⁰² Üçer, *Geleneksel Alevilik*, s. 310-325.

Yatsı namazı on üçdür Vitir vacib üç rik'at
Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın¹⁰³

Erdebil süreğinde de namazla ilgili genel yaklaşımı görme açısından Hatayî ve Pir Sultan'ın deyişlerine yer vermek faydadan hali değildir:

Beş vakit farzdır sünneti de kaç Kanı bizden evvel gelen
Özünü tanış da müşkilini seç **Beş vaktini tamam kılan**
Hakikat tarlasına marifet saç On parmağı pınar olan
Ek nazar eyle de hemen arif ol¹⁰⁴ El Muhammed Ali'nindir¹⁰⁵

Pir Sultan Abdal'ım ölürüm deme

Kıl beş vakit namaz kazaya koma

Sakın bu dünyada kalırım deme

Tenim teneşirde, özüm sağdadır¹⁰⁶

Burada Erdebil Süreğine mensup (Kızılbaş) olan Kul Himmet'in namaza ilişkin deyişini zikretmek Alevî gelenekte namaz hakkındaki genel çerçeveyi görmemiz açısından son derece önemlidir:

Arap hocasına vardım oturdum Dev Ali'ye hamle etti gürzünen
Kâtibine dahi küstüm kakıdım Ali'm Zülfikar'ı çaldı hırsınan

¹¹⁴ Adımı sorarsan Fakıdur (8) Efendi sanğun değirmi Zatundan hayran oluram
Mektebde çocuk okıdur İşt kulağın sağır mı Farz u sünneti kıluram
Cum'a hem bayram ikidür Teravîh namazı yiğirmi Bir yıllık namazı bilürem
Dahı namaz' sorar mısın Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın

(10) Camilerde olan İmâm Kimine vacibdür zekat (12) Pirimüzden olsun himmet
Bunu bilmez çoğu tamam Kimine vacibdür salat Yaradan Allah 'a minnet
Dört bin altı yüz seksen selam Yidi bin biş yüz altmış tahıyyat Yidi bin iki yüz sünnet
Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın

Tamam oldu çünkü namaz (14) Kamillerde olır irfan Bir namaz vardur cenaze
Kimini okı kimini yaz Göster hoca bende noksan O da gelür bir gün bize
Altı bin yüz yiğirmi farz, Vitir vacib bin seksen Kaygusuz gibi akılsuza
Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın

Bkz: Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s.141-142.

¹⁰⁴ Birdoğan, *Şah İsmail*, s. 76. Hatâyî, söz konusu bu eserin 78 ve 101. sayfalarında namazla ilgili farklı konuları şu şekilde dile getirmektedir:

Mü'minler bulurlar oddan necâtı Şah Hatayî'm eydür sırrını deme
Budur mü'minlerin elde beratı **Kılagör namazın kazaya koma**
Mi'ractan indirdi savm u salâtı Şu yalan dünyada hiç sağım deme
Hakk bilir hazret-i Sultan'dan aldım Tenin teneşirde sinin saldadır

¹⁰⁵ Pir Sultan'ın bu deyişinin tamamı için bkz.: Öztelli, *Pir Sultan*, s. 111.

¹⁰⁶ Öztelli, *Pir Sultan*, s. 329. Pir Sultan geleneğinde beş vakit namazın edası hakkında söylenen bir diğer deyiş eserin 401. sayfasında şu şekildedir:

Gelin zikredelim Gânî Hudâ'yı

Mü'minler kılar beş vaktin edası

İkrâr işitmiş dürür İblis sadası

Onu Hakk'a doğru döndüremezsın

Bu konuda Keçeci Baba Ocağına mensup Fedayî Baba'nın deyişi için ayrıca bkz.: *Fedayî Baba Divanı*, s. 159. Buyruklarda beş vakit namazla ilgili ifadelerin yer alması hakkında bkz. Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, s. 95.

Sabah dördtür Sübhaneke okudum Öğlen ondur sünnet ile farzınan
Pir İmâmlık etti kıldık namazı Pir İmâmlık etti kıldık namazı

Namazı sorarsan ağız tadıdır Âşık olan bu doludan içüptür
Şeriatın edebidir ududur Huri kızlar ile konup göçüptür
İkinci sekiz akşam yedidir Yatsı ondört üçü vitir vaciptir
Pir İmâmlık etti kıldık namazı Pir İmâmlık etti kıldık namazı

Gözünü sevdiğim güzel Muhammed

Sana hizmet etsin Sefil Kul Himmet

On yedi farz ilen yiğirmi sünnet¹⁰⁷

Pir İmâmlık etti kıldık namazı¹⁰⁸

Burada ayrıca Caferîliğin pek çok uygulamasının Alevîliğin gerek kaynaklarında gerek uygulamalarında yer almadığı hususu Alevîlik-Şîlik ilişkisinin çerçevesi bağlamında mutlaka dile getirilmelidir: Sözelimi, Alevî kaynaklarda ve uygulamada, Caferîlikte ezanda “Hayya ale’l-felâh” ibaresinden sonra okunan “hayya alâ hayri’l-amel” ifadesinin yer almaması; yine öğle-ikinci ve akşam-yatsı namazlarının birleştirilmesi hususunun bulunmaması, ayakların meshedilmesine

¹⁰⁷ Beş vakit namazın toplam farz ve sünnetleri burada doğru verilmesi, akşam namazı (akşam yedir) ve yatsı (yatsı on dört) ile ilgili ifadelerin uyumsuzluğuna dikkat çekmek gerekmektedir.

¹⁰⁸ Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 62. Kul Himmet’in namaz hakkındaki diğer bir deyişi aynı eserin 64. sayfasında şu şekilde kayıtlıdır:

Din babında bana sual edersen
Söyle kelâmını bildir efendi
Beyan eyle izhar olsun sualin
Bilemem bu nice haldir efendi

(2)Dinleyip öğüdün almayan kişi
Dinin **tarikâtın** bilmeyen kişi
Dört mezhep nedendir girmeyen kişi
Harap olur nice kuldur efendi

Sabah on öğlen on bana beyandır
İkinci sekiz gerisi ziyandır
Akşam beş yatsı on üç bil ayandır
Bunları böylece bildir efendi

Bir günün farzını on yedi bildim
Yiğirmi sünneti üç vitir kıldım
Sualine cevap vermeye geldim
Varsa senden kaçan kördür efendi

Kul Himmet’in beş vakit namazla ilgili diğer bir deyişi aynı eserin 98-99. sayfalarında şu şekilde kayıtlıdır:

Küllü günahlarım yere döküldü
Hak için abdesti aldığım zaman
Sağ yanıma iki melek dikildi
Sabah namazını kıldığım zaman
Gökten yere saf döküldü melekler
Ana intac idi çarkı felekler
Hak katında kabul olsun dilekler
İkinci namazını kıldığım zaman

(2)Gökten yere indirdiler Burağı
Hû deyince yakın eyler ırağı
Dünyadan ahrete yanar çurağı
Öğlen namazın kıldığım zaman
Sofunun iyisi seraser gezer
Kirâmen kâtibi hayrını yazar
Cennet-i âlâyı Hak kendi düzer
Akşam namazını kıldığım zaman

Sofunun iyisi beş vaktin kılar
Anın için dışı nur ile dolar
Hak Muhammed Ali yardımcı kılar
Yatsı namazını kıldığım zaman

Kul Himmet çağırır ey Hızır İlyas
Silinsin kalbinden kara ile yas
Yedi Yasin ile üç dahi İhlas
Allah nasip etsin öldüğüm zaman

yönelik bir atıf ve uygulamanın olmaması bu çerçevede zikredilebilecek temel hususlardan birkaçıdır.¹⁰⁹

Burada muamelât alanında Alevîlikle Şîlik (Caferîlik) arasındaki ilişkiyi gözler önüne serecek olan bir noktaya değinmek yerinde olacaktır. Alevîlikte Şîliğin önemli bir kabulü olan mut'anın kabul edilmemesi, Alevîlik ve Şîlik (Caferîlik) arasındaki en temel farklardan biridir.¹¹⁰ Bilindiği gibi, Alevîler arasında yaygın olarak okunan kitaplardan birisi, aslında bir Şîî kaynak olarak görülmesi daha doğru olan **Hüsniyye**'dir. Hilafet, hayır ve şer, peygamber, İmâmlar ve velîlerin masûmiyeti, Allah'ın görülmesi, tevellâ ve teberrâ gibi konuları Şî'a'nın inanç esasları doğrultusunda ele alan eserin¹¹¹ Alevîlerce yapılan son baskılarında, metninde bulunan mut'a nikâhı ile ilgili kısmın çıkarılması, Alevîler'in Hüsniyye'ye bakış açılarını yansıtmaya açısından olduğu kadar Alevîlerin Şîî uygulamaları olan değerlendirmelerini göstermesi açısından da oldukça önemlidir.¹¹²

Bu noktada, Alevî kaynaklarda ve telâkkide yer alan ve daha çok Safevî etkiden sonra varlıklarına rastlanan "Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği, Oniki İmâm kabulü, tevellâ ve teberrâ anlayışı ve bu bağlamda ilk üç halife ve sahabeye iyi gözle bakmama, mehdî telakkîsi, Ondört Masûm-u Pâk" gibi Şîî unsurlar ile ilgili olarak bir tespitte yer vermek gerekir. Şî'a'dan yukarıda sıralanan unsurları almasına rağmen Alevîlik, bu unsurlarla ilgili olarak içerik bakımından farklı bir anlayış geliştirmiştir. Bu çerçevede söz konusu unsurlar ya Şî'a'daki aslî mahiyetlerinden çıkartılmış, ya içi büyük ölçüde boşaltılmış ya da Alevîliğin hüviyetine adapte edilerek alınmıştır.¹¹³

Nitekim Alevîliğin kaynaklarına bakıldığında söz konusu unsurlara yer verildiği halde, çerçevesine yukarıda itikâd, ibadet ve muamelat alanlarındaki örnekler zikredilirken değindiğimiz üzere, Şîîliğin "tevhid, adl, nübüvvet, adalet ve mead" biçiminde formüle edilen inanç esaslarının yer aldığı ya da bunlara atıflarda bulunduğu söylenemez. Aynı şekilde Alevî kaynaklarda ve uygulamada amelî sahada abdest alırken ayakları yıkamayıp meshedilmesi, namaz kılarırken mühür adı verilen ve Kerbelâ toprağından yapılan bir taşa secde edilmesi gibi hususlara rastlanmaması bunun açık göstergesidir. Ayrıca, kaynaklarda ve deyişlerde Hz. Ali'nin imâmetine çok sayıda gönderme olmakla beraber, buradaki imâmet Şî'a'daki siyâsî imâmetten ziyade tasavvufî nitelikteki erenliktir ve Alevîlikte imâmetin dinin temel bir inanç umdesi olarak kabul edilmesi söz konusu değildir.¹¹⁴ İlk üç halifeye ait olumsuz tutumlara rastlanmakla beraber bazı metinlerde

¹⁰⁹ Üzüm, *Alevîlik*, s. 127.

¹¹⁰ Mut'a hakkında genel bir değerlendirme için bkz.: Dönmez, "Müt'a", *DİA*, s. 174-180.

¹¹¹ Hüsniyye'nin ele alınışı, konuları, bilgi yanlışları ve tutarsızlıkları hakkında bkz.: Üzüm, "Hüsniyye", *DİA*, s. 34-35.

¹¹² *Hüsniyye*, s. 11.

¹¹³ Üzüm, *Alevîlik*, s. 126-127.

¹¹⁴ Üzüm, *Alevîlik*, s. 127.

bunların isimlerinin herhangi bir olumsuz niteleme olmaksızın zikredildiği de malumdur.¹¹⁵ Tevellâ ve teberrâ anlayışında da Ehl-i Beyt'i sevenleri sevmek sevmeyenleri sevmemek" yaklaşımıyla beraber hem her müridin sulûk derecesine göre bir tevellâ ve teberrâsının bulunması hem de tevellânın Allah'ın rızasına ulaşmak, 'teberrâ'nın da "günahlardan uzak durmak, hatta kendi nefisinden dahi vazgeçip, fenâ fillâh derecesine varmak" biçiminde tasavvufî bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir.¹¹⁶

Alevî kaynaklarda İmâmiyye Şi'ası'nın Oniki İmâm'ı aynen sıralansa da hayatları ve dinî kişilikleri bakımından tarihsel kimliklerinden farklı biçimde işaretlendikleri görülür.¹¹⁷ Bu noktada konumuza açıklık getirmesi için değinilmesi gereken iki husus vardır. Bunlardan ilki aslında Alevî gruplarda Oniki İmâmlar daha çok silsileler vesilesiyle önem taşırlar. İkinci husus ise, bu silsileler hem birbirinden farklıdır –İmâm Zeyne'l-Âbidîn'den İmâm Rıza'ya kadar değişik İmâmlara bağlanırlar ki, bu Alevî gruplar arasındaki mensubiyet farklılıklarını da gösterir-, hem de İmâm Rıza'dan sonraki İmâmların silsilelerde yer almadığı görülür. Şîilikte şu anda gizlenmekte olan On ikinci İmâm Mehdî'nin zuhur ettiğinde tevhide ve adalete dayalı bir yönetim kuracağı benimsenmişken; Alevîlikteki genel kabul, Mehdî'nin Hz. Ali'nin kılıcını kuşanarak Yezid'in başına çalacağı ve Kerbelâ'nın intikamını alacağı şeklindedir.¹¹⁸ Alevîlikle Şiî inanç unsurlarının farklı içerikle ele alınmasının en dikkat çekici misallerinden birisi "Ondört Masûm" anlayışında görülebilir. Şîilikte "Ondört Masûm", Hz. Peygamber, kızı Hz. Fatıma ve Oniki İmâm'ı ifade ederken; Alevîlikte "Ondört Masûm" ile İmâmların büluğa ermeden vefat eden çocukları kastedilir.¹¹⁹

Uygulamadaki bu farklılığı ve fiilî durumu görenler de Alevîliğin, itikâdî ve amelî alanda Caferî mezhebinin prensipleri ile bir ilgisinin olmadığını dile getirmişlerdir.¹²⁰ Bu durumda yazılı kaynaklarda İmâm Cafer'in fikhî görüşlerine yer vermeden "Mezhebim Caferîdir", "İmâm Cafer mezhebine uyarız", "Mezhebim sorarsan derler Caferî" gibi ifadeleri ile ikrâr, nikâh, telkin vb. uygulama ve dualarda Alevîler tarafından dile getirilen "mezhepte Caferî" oldukları hususunun, itikâdî-siyâsî ve fikhî bir mezhebin ifadesi olarak algılanamayacağı açıktır. Böyle bir kullanım içi boşaltılmış ve lafzî, daha doğrusu sembolik bir mahiyet

¹¹⁵ Teber, *Erkânâmeler*, s. 149-150.

¹¹⁶ Teber, *Erkânâmeler*, s. 148-149..

¹¹⁷ Üzüm, *Alevîlik*, 128.

¹¹⁸ Üzüm, *Alevîlik*, 128.

¹¹⁹ Üzüm, *Alevîlik*, 128-129. Buyruklarda ele alınışı hakkında bkz. Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, s. 94.

¹²⁰ Yörükân, *Tahtacılar*, s. 117; Gölpinarlı, *İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, s. 183; a.yzr. *Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 272. Gölpinarlı burada da , Alevîler'in, kendilerinin Caferî olduklarını iddia ettikleri halde, Caferî mezhebinin hiçbir özelliğini bilmediklerine işaret etmektedir. Mezhepte Caferî olmak hakkındaki ifadelerin eserlere daha sonra eklendiği hakkında bkz: Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları*, s. 64.

arzetmektedir.¹²¹ Aslında Tokat bölgesinde yaptığımız alan araştırması esnasında oluşan izlenimler ve bu konuda yapılan bazı açıklamalar “mezhepte Caferî” olma konusunun Mezhepler Tarihinin usûl ve metodolojisi içerisinde değerlendirilecek bir husus olmaktan çok, “tarikât önderliği” ve “yol kuruculuğu” anlamında bir kabul olduğunu ortaya koymaktadır ki, bütün dînî hayat ve düşüncelerini tarikât hayatı kalıplarında anlamlandıran bir olguda bu son derece tabîî bir durumdur. Ayrıca “şeriatıta İmâm-ı Azam mezhebinden; tarikatta Caferî mezhebinden” oldukları yönündeki bir yaklaşım¹²² ve Alevîlerin “bâtinen Caferî” olduklarına ilişkin ifadeler,¹²³ konunun çerçevesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Buyruk nüshalarında yer alan Şîîlik başlığında “Şîî mezhebinin Muhammed ile Ali'nin dört kapı kırk makam ve onyedî erkândaki birlikleri üzerine kurulduğu”nun ifade edilmesi çizdiğimiz bu çerçeveye beraber Alevîliğin bütün telakkilerini tasavvuf hayatı kalıplarında anlamlandırdığının anlaşılmasına katkı sağlayan hususlardandır.¹²⁴

İmanı dahi ikrâr olarak kabul eden ve bunu da tasavvuf hayatı kalıplarında anlamlandıran¹²⁵ Alevîliğin, bütün telakkileriyle tasavvuf hayatında ve irfân geleneği içerisinde görülmesi gerektiği görüşümüzü teyiden son bir tespitte daha göz atmakta fayda vardır. Daha çok Bâtinî ve Aşırı Şîî (Gulâtu's-Şî'a) şeklinde bahsedilen grupların Türklerin ilk İslâmlaştıkları bölgede doğal olarak Maniheist, Zerdüş vb. eski inançlarını tam olarak terk etmeyen gruplara yönelik faaliyetleri sonucunda, bu gruplarda hulûl, tenâsüh vb. inançların varlıklarını sürdürme imkânı buldukları ifade edilmektedir.¹²⁶ Burada “Türklerin tarih boyunca karşılaştıkları dinlerin etkisi ile ilgili söylenenler hakkında ihtiyatlı davranılması gerektiğine” yönelik dikkat çekmeye mutlaka değinilmelidir. Buna göre, her ne kadar özellikle Budizm, Maniheizm gibi dinlerle ilgili çeşitli inanç motifleri tasavvuf kültürü içerisinde gelenekleşerek Türkler arasında farklı şekillerde görülse de, özellikle tenâsüh, hulûl ve bunların türevleri olan inançların Alevî literatüründe yer alan biçimleri, tasavvuf kültüründeki vahdet-i vücûd anlayışının bir yansıması olarak ortaya çıkan devir, tecellî ve sudûr nazariyeleri ile karıştırılmamalıdır.¹²⁷ Nitekim

¹²¹ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 63-64; Üzüm, “Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği”, s. 138-139, 143-144, 150.

¹²² Yörükân, *Tahtacılar*, s. 52; Sezgin, *Alevîşik-Bektaşîlik*, s. 116. Burada da Sezgin, özellikle tarikata giriş töreninde “İmâm Cafer mezhebindeniz” beyanının “İmâm Cafer tarikâtındanız” anlamına geldiğini, çünkü Cafer Sadık'ın tarikât silsilesinde çok önemli bir yer işgal ettiğini, ayrıca tarikata girişte söylenen bir sözün tarikatla ilgili olmasının akla daha yakın olduğunu dile getirmektedir.

¹²³ Kaleli, *Alevîlik*, s. 430. Aslında Buyruklar'daki Gürûh-u Nâcî ve Fırka-ı Nâcî yaklaşımının bu bağlama daha yakın olduğu görülmektedir. *Cafer Sadık Buyruğu*, 89, 118; *Şeyh Safî Buyruğu*, s. 81. Nitekim burada Fırka-i Nâcî'nin tanımı şöyle verilmektedir: “ Benim Evladıma (Ehl-i Beyt), yol erkân içinde erenler zümresi ile beni isteyip bulanlar Fırka-i Nâcî'dir.”

¹²⁴ *Buyruk*, s. 171-172. Ayrıca bkz.: Üzüm, *Alevîlik*, s. 128.

¹²⁵ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 239-240.

¹²⁶ Bu çerçevede dile getirilenler hakkında bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 99-100.

¹²⁷ Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 96-67. Sarıkaya burada konuyu delillendirirken, tenâsüh inancında ahiret hayatının inkarı söz konusu olduğunu; halbuki Alevî edebiyatında ahiret hayatı ile ilgili pek çok nefes örneği bulunduğunu dile getirmektedir. Ona göre, zaman zaman Alevîler tarafından bile

Tokat bölgesinde yürüttüğümüz alan araştırması esnasında her ne kadar **don** **değiştirme** ve **esfel kalıbı** ifadeleri ile dile getirilen kabulün, zaman zaman reen-karnasyon ve tenâsüh¹²⁸ formunda ele alınabildiği görülse de,¹²⁹ bununla birlikte Alevîler arasında bu hususu yukarıda devir ile tenâsühün aynı şeyler olmadığı çerçevesinde dile getirilen görüşler doğrultusunda; yani tasavvuftaki “devriye” tarzında anlayan bazı yaklaşımların olduğunun da altı çizilmelidir. Nitekim **don** **değiştirmenin** bedensel bir değişiklikten ziyade fikrî bir değişikliği ifade ettiği¹³⁰ düşüncesi bunu açıkça göstermektedir. Buna göre buradaki değişim, ruhun kemâle ermesi açısından bir tekâmüle işaret etmektedir.¹³¹ Bütün bu veriler Alevîliğin tasavvuf hayatı kalıplarında anlamlandırılmasının daha sağlıklı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Alevîlik kavramı, Bektâşîler, Erdebil Sûfiyan Süreği Tâlibleri (Kızılbaşlar), Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. topluluklardan oluşan grupları içine alan bir üst adlandırma, ya da bir şemsiye kavramdır. Bu adlandırma Anadolu’da söz konusu grupları kapsayacak kavramsal çerçevesiyle XIX. yy. ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlamıştır. Bektâşîliğin Babagân kolu hariç, söz konusu bu grupların en temel özelliği “soya dayalı, diğer bir ifadeyle “soy, boy, aşiret” sistemine dayalı sosyal bir yapı ve bu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı (yolu)” sürdürmeleridir ki buna bağlı olarak Alevîliğin, “soya dayalı tarikatlar için” bir üst adlandırma, bir üst kimlik ya da bir şemsiye kavram olduğu anlaşılmaktadır.

Alevî geleneğin temeli olarak kabul edilen “Hakk, Muhammed, Ali” kalıbının “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şekli olması, ilhâm ve keşfin temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi, Vahdet-i Vucûd anlayışının hâkim olması, imanın ikrâr olarak kabul edilip bunun seyr-i sulûk çerçevesinde ele alınması, bir zikir âyini olan ‘cem’in ibadet hayatının temeline oturtulması, âdâb ve erkânın dört kapı- kırk makam çerçevesinde oluşturulması, pir

→

bazı nefesler ve *devriyelerin* tenâsüh nazariyesinin bir yansıması olarak kabul ve ifade edilmesi muhtemelen bilgi eksikliği sebebiyledir. Ancak burada Tokat bölgesinde Alevîler arasında az da olsa tenâsühe kayan görüşlerin dile getirildiği belirtilmelidir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 301-303.

¹²⁸ İnsan ruhunun ölümden sonra tekrar insan bedenine girmesi anlamındaki reen-karnasyon ve bunu da içine almakla beraber (nesh), ruhun insandan hayvana (mesh), bitkiye (resh) ve cansız varlıklara (fesh) girmesini de içeren ve dolayısıyla daha kapsamlı olan tenâsüh inancı hakkında bkz.: Baloğlu, *Reenkarnasyon*, s. 7-34.

¹²⁹ Melikoff da Alevîler’deki bu inanışla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: “Bektâşî-Alevî inançlarının, ruhun yeniden bedene dönüşü (reenkarnasyon) inanışına dayandığını gördük. Bazı bölgelerde bu inanış, ruhun sürekli göçü (tenasüh) inancına kadar gider.” Melikoff, *Uyur İdik*, s. 44, 45.

¹³⁰ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 303-304.

¹³¹ Tasavvufta devriyelerin de bedensel olmaktan çok zihinsel bir yapıda algılandığı bilinmektedir. Bkz.: Öztürk, *Bektâşîlik*, s. 36-40; Uludağ, “Devir”, *DİA*, s. 231-232; Uzun, “Devriye”, *DİA*, s. 251-253.

şeyh, dede, rehber, tâlib şeklinde bir hiyerarşik yapılanmanın bulunması, Hz. Ali'ye dayandırılan silsilelerin kabulü, metbu ocak denilen ana ocaklar ve bunların merkezleri durumundaki tekkelere göre bir yapılanmanın bulunması, temel ahlak prensiplerinin "Edeb Yâ Hü"nun açılımı olarak eline-diline-beline sahip olmak prensibiyle şekillendirilmesi, Alevîliğin temel eserleri olarak kabul edilen bütün eserlerin tasavvuf hayatı bağlamında kaleme alınan eserler olması, Alevîliğin tarikat olarak değerlendirilmesinin isabetli olacağını ortaya koymaktadır. İslâm düşünce geleneklerinden irfânî gelenek içerisinde değerlendirilmesi gereken Alevîliğin taşıdığı bu temel hususiyetler, bu yapının mezhep olarak değerlendirilmesine de imkân vermemektedir.

Alevîliğin iki temel özelliğine ortaklaşa dikkat çekildiği görülmektedir. Bunlardan ilki senkretik/bağdaştırmacı bir yapının varlığı; ikincisi ise sözlü kültür olmasıdır. İslâmlaşma sürecinde yarı göçebe ya da göçebe bir hayat yaşayan gruplar, gerek Orta Asya'da gerekse Anadolu'da başta Yesevîlik olmak üzere pek çok tasavvufî hareketle karşılaşmışlar; buna ilaveten söz konusu coğrafyalarda var olan mezheplerden de etkilenmişlerdir. Bu çerçevede temel özellikleri tasavvufî bir hayat sürdürmek olan bu gruplar, başta Hanefî-Matûrîdî gelenek olmak üzere pek çok mezhebî cereyandan da etkilenmişlerdir. Bunlardan birisi de şüphesiz ki İsmâîlîlik, İmâmîlik gibi kolları barındıran Şîîliktir.

Şîîlik özellikle de İmâmî Şîîlik, XVI. yy.dan sonra Safevî Tekkesi ve Devletin Şîîliği resmi mezhep olarak kabul etmesiyle Anadolu'daki söz konusu bu gruplar üzerinde etkili olmuş ve Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği, Oniki İmâm kabulü, tevellâ ve teberrâ anlayışı ve bu bağlamda ilk üç halife ve sahabeye iyi gözle bakmama, mehdî telakkîsi, Ondört Masûm-u Pâk gibi Şîî unsurlar bu grupların kabullerinde yer etmiştir. Burada işaret edilmesi gereken husus, Alevîlik İmâmî Şîîlikten aldığı esasları; ya bunları aslı mahiyetlerinden çıkartarak, ya içini büyük ölçüde boşaltarak ya da Alevîliğin ana karakteri olan tasavvuf hayatı kalıplarına adapte ederek almıştır. Ancak bu noktada bir hususa değinmekte yarar vardır: Alevîlikte, Yedi Ulu Ozan kabulü, Hurûfîliğin ve Kızılbaşlığın tarihsel süreçte Anadolu Alevîliği üzerinde etkili olan ana akımlardan olduklarını göstermektedir. Bu da Alevî grupların, Ahmet Yesevî ve Yunus Emre çizgisinden ve bu çizgideki tasavvufî ekollerden farklılaşma sürecini ve alanı göstermesi bakımından son derece dikkate değerdir.

Alevîliğin kaynaklarına bakıldığında yukarıda sıralanan söz konusu unsurlara yer verildiği halde, Şîîliğin "tevhîd, adl, nübüvvet, adâlet ve meâd" biçiminde formüle edilen inanç esaslarının yer almadığı ya da bunlara atıflarda bulunulmadığı; aynı şekilde Alevî kaynaklarda ve uygulamada amelî sahada abdest alırken ayakları yıkamayıp meshedilmesi, namaz kılarken mühür adı verilen ve Kerbelâ toprağından yapılan bir taşa secde edilmesi gibi hususlara rastlanmaması; kaynaklarda ve deyişlerde Hz. Ali'nin imâmetine çok sayıda gönderme olmakla beraber, buradaki imâmetin Şî'a'daki siyâsî imâmetten ziyade tasavvufî nitelikteki

erenlik olması ve Alevîlikte imâmetin dinin temel bir inanç umdesi olarak kabul edilmemesi, sözü edilen çerçevenin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Buna karşılık, iman esasları ve temel inançlar noktasında farklı mezhebî unsurların varlığı ile birlikte, tarihsel süreçte hem Anadolu öncesi hem de Anadolu'da özellikle ilk dönemlerde Hanefî kültür çevresinden etkilenmeleri sebebiyle Alevîlikte daha çok Hanefî-Mâtürîdî unsurların ağırlıkta olduğu bilinmektedir.

Nitekim Erkânâmeler ve Makâlât türü eserlerde ve günümüz Alevîlerinin dile getirdiklerinde de Amentü'nün esas kabul edilmesi, bu çerçevede genelde "hayır ve şerrin Allah'tan olduğu"nun kabul edilmesi, imanın 'kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr' şeklinde tanımı, Allah'ın sıfatları arasında Tekvin'in sıralanması; Allah'ın görülebileceğinin kabul edilmesi, 'ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olmanın' esas kabul edilmesi, itikâdî alanda ele alınan temel hususlarda Alevîlikte Hanefî-Matürîdî çizginin yansımaları olarak dikkat çekmektedir.

Aynı şekilde, Erkânâmeler'de Edille-i Şer'iyyenin 'Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas' şeklinde sıralanması, Sünnî fıkıh mezheplerinin imâmlarına atıfta bulunulması ve İmâm Mâtürîdî ve Ebû Hanife'nin mezhep imâmı olarak benimsenmesi; abdestin farzlarının dört olarak kabul edilip Hanefî usulde anlatılması; namaz vakitleri ve rekatlarının ele alınışı, aynı şekilde Cuma, Bayram, Teravîh ve Cenaze namazlarının da Hanefî çerçevede ele alınması; bayram namazlarının vacip namaz olarak kabul edilmesi, cenaze namazı kılınışında da '*ve celle senâük*' ile beraber Sübhâneke'nin okunmasının esas olarak kabul edilmesi, Alevî kaynaklarda Hanefî uygulamaları ve kabulü göstermesi açısından zikredilebilecek bazı hususlardır.

Bu durumda yazılı kaynaklarda İmâm Cafer'in fikhî görüşlerine yer vermeden "Mezhebim Caferîdir", "İmâm Cafer mezhebine uyarız", "Mezhebim sorsan derler Caferî" gibi ifadeleri ile ikrâr, nikâh, telkin vb. uygulama ve dualarda Alevîler tarafından dile getirilen "mezhepte Caferî" oldukları hususunun itikâdî-siyâsî ve fikhî bir mezhebin ifadesi olarak algılanamayacağı açıktır. Böyle bir kullanım içi boşaltılmış ve lafzî, daha doğrusu sembolik bir mahiyet arz etmektedir. "Mezhepte Caferî" olma konusunun Mezhepler Tarihi'nin usûl ve metodolojisi içerisinde değerlendirilecek bir husus olmaktan çok, "tarikat önderliği" ve "yol kuruculuğu" anlamında bir kabul olduğu anlaşılmalıdır. Bu ise, bütün dînî hayat ve düşüncelerini tasavvuf/tarikat hayatı kalıplarında anlamlandıran bir olguda son derece tabîî bir durumdur.

Dolayısıyla "**Alevîlik teolojisi**" ya da "**Alevîliğin teolojisi**" vb. kullanımlarda son derece ihtiyatlı olunmalıdır. Nitekim "*Mevlevîlik teolojisi*", "*Kadirîlik teolojisi*", "*Rufâîlik teolojisi*" vb. kullanımlar ne kadar sıhhatli ise, "*Alevîlik teolojisi*" kullanımının da ancak o kadar sıhhatli olacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca Alevîlik-Sünnîlik şeklinde yaygınlaşan kullanımda da dikkatli olunmalıdır. Alevîlik ve Sünnîlik hakkında illa ki bir kıyaslama yapılacaksa, ancak Alevîler ile

Sünnîlerin tasavvuf ekolleri(ne mensup olanları) arasında bir kıyaslamanın daha sağlıklı olacağı göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKLAR:

- Alevî Kimliği*, T. Olsson, E.Özdalga, C. Raudvere, çev:Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999.
- ALLOUCHE, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, çev.: Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, *Kul Himmet*, Ekin Yay., İstanbul 1997.
- BAHA SAİD, "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İctimâi Alevîlik", *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.:İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, ss. 111-122.
- , "Sûfiyân Süreği Kızılbaş Meydanı", *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.: İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, ss. 123-148.
- BALCIOĞLU, Tahir Harimi, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Kanaat Kitabevi, Ankara ty.
- BALOĞLU, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- BİRDOĞAN, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul 1995.
- , *Alevî Kaynakları II*, Kaynak Yay., İstanbul 1999.
- , *Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yay., İstanbul 2001.
- BOLAT, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- BOZKURT, Fuat, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Doğan Kitap, İstanbul 2000.
- Buyruk*, haz.: Fuat Bozkurt, İstanbul 1982.
- CAHEN, Claude, "Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Şîlik Problemi", çev.: Sabri Hizmetli, *AÜİFİED*, c.V, Ankara 1982, ss. 305-319.
- CENGİZ, Recep, *Çamiği Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ 2000.
- ÇELEBİ, Abdullah, *Amasyalı Fedayî Baba Divanı*, Can Yay., İstanbul 1991.
- ÇELEBİ, Celalzâde Salih, *Tarih-i Sultan Süleyman*.
- DOĞAN, İsa, *Türklük ve Alevîlik*, Samsun 1997.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, XXXII, İstanbul 2008, ss. 174-180.
- EKİNCİ, Mustafa, *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, (c.I, 1960; c. V, 1986; c. X, 2000).
- Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*, haz.: Mehmet Yaman, İstanbul 1994.
- ERDOĞAN, Kutluay, *Alevî-Bektaşî Gerçeği, İslamiyetin Türkmen Tôreselliği İçinde Özümlelenerek Anadolulaşması*, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- EREN, Selim, *Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Alevîliği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, Ankara 2002.
- ERÖZ, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Otağ Matbaacılık, İstanbul 1977.
- ESİN, Emel, "Türkler'in İslâmiyet'e Girişi", *Tarihte Türk Devletleri*, I-II, AÜ Yay., Ankara 1987, ss. 287-320.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Selçuk Yay., İstanbul 1990.
- , *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004.

- GÜLŞAN, Hasan, Anadolu Alevi Müslümanlığı (Paylaşımçı Yargılayıcı Ahlakçı), Can Yay., İstanbul 2001.
- GÜNGÖR, Özcan, *Ârâftaki Kimlik: Alevilik/Bektaşilik*, Akasya Kitap, Ankara 2007.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1953.
- , *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkilap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1977.
- , *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK Yay., Ankara 1989.
- , *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul 1997.
- , *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkilap Kitabevi, İstanbul, ty.
- , "Kızıl-baş", *İA*, VI, İstanbul 1977, ss. 789-795.
- GÜZEL, Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1999.
- HUART, Cl., "Haydar", *İA*, V/I, İstanbul 1977, s. 387.
- , "Hurûfîlik", *İA*, V/I, İstanbul 1977, ss. 598-600.
- Hüsniye*, haz.: Ali Toprak, Ant Yay., İstanbul 1997.
- İBN MANZÛR, *Lisânü'l-'Arab*, I-VI, Dâru'l-Maârif, Kahire ty.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz.: Adil Ali Atalay, Can Yay., İstanbul 1998.
- İslâm Ansiklopedisi (MEB), İstanbul 1977.
- KALELİ, Lütfi, *Binbir Çiçek Mozaïği Alevilik*, Can Yay., İstanbul 1996.
- KAPLAN, Doğan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Ün. SBE, Konya 2008.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Atatürk Ün. Yay., Ankara 1976.
- KAYA, Hasan, *Bir Başka Gözle Alevilik-Kızılbaşlık*, Amaç Yay., İstanbul 2000.
- KEHL-B ODROĞI, Krisztina, *Die Kızılbaş/Alewiten, Untersuchungen über Eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1988.
- KESKİN, Yahya Mustafa, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği*, İlahiyât Yay., Ankara 2004.
- KEVSERÂNÎ, Vecih, *Osmanlı ve Safevîler'de Din-Devlet İlişkisi*, çev.: Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara 1966.
- KUTLU, Sönmez, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000.
- , *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.
- , "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidîlik*, haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, ss. 17-55.
- , "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", <http://www.sonmezkutlu.com/>.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri I (1578-1590)*, İÜEF Yay., İstanbul 1962.
- LAOUST, Henry, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999.

- MADLUNG, Wilferd F., "Horasan ve Mâverâünnahir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev.: Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 79-87.
- , "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev.: Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, ss. 305-368.
- MECLİSÎ, Muhammed Bâkir, *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun mine'l-ulemâ, Beyrut 1992.
- MELİKOFF, İrene, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul 1994.
- , *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev.: Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999.
- MOOSA, Matti, "Alawîyah", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed.: John L. Esposito, Oxford Pres 1995.
- MÜFİD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *Evâilu'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, Kum 1413.
- NEŞŞÂR, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, 3. Baskı, 1965.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983.
- , *Babaîler İsyânı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, TVY Yay., İstanbul, 1998.
- , "Alevî", *DİA*, II, İstanbul 1989, ss. 368-369.
- , "Bektaşilik", *DİA*, V, İstanbul 1992, ss. 373-379.
- , "Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999, ss. 385-398.
- , "Babaîler İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, c. LXIV, S. 239, Ankara 2000, s. 129-159.
- ONAT, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, c. VI, S. 3, Ankara 2003, ss. 111-126.
- , "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", <http://www.hasanonat.com/>.
- ONG, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1995.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet Der.*, S. XI, İstanbul 1995, ss. 82-93.
- ÖZ, Baki, *Alevilik Nedir?*, Der Yay., İstanbul 1996.
- , *Aleviliğe İftiralar Cevaplar*, Can Yay., İstanbul 1997.
- ÖZMEN, İsmail, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, I-V, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.
- ÖZTELLİ, Cahit, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul 1989.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997.
- PEZDEVÎ, İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, Tercüme: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1994.
- SÂBÜNÎ, Nüreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Tercüme: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1995.
- SARAY, Mehmet, *Türk İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü*, TKAE Yay., Ankara 1990.

- SARIKAYA, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- , XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- , Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl), Ötüken, İstanbul 2003.
- , "Alevilik ve Bektaşîliğin Ahilikle İlişkisi –Fütüvvetnamelere Göre-", *İslâmiyât*, c.VI, S.3, Ankara 2003, ss. 93-110.
- SAVAŞ, Saim, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Vadi Yay., Ankara 2002.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, I-V, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1998.
- SEZGİN, Abdülkadir, *Sosyolojik Açısından Alevilik-Bektaşîlik*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- SİNANOĞLU, A. Faruk, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- SÜMER, Faruk, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, TTK Yay., Ankara 1992.
- , *Çepniler*, TDAV Yay., İstanbul 1992.
- ŞENER, Cemal, *Benim Kabem İnsandır*, Ad Yay., İstanbul 1996.
- ŞENER, Cemal, İLKNUR, Miyase, Kırklar Meclisi'nden Günümüze Alevi Örgütlenmesi, Şariat ve Alevilik, Ant Yay., İstanbul 1995.
- ŞERİATİ, Ali, *Ali Şiası Safevî Şiası*, çev.:Fezullah Artinli, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- TAŞGIN, Ahmet, *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*, Ataç Yay., İstanbul 2006.
- TEBER, Ömer Faruk, *Bektâşi Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Aktif Yay., Ankara 2008.
- TOPAL, Seyid Ali, *Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, 2008.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Allah", *DİA*, II, İstanbul 1989, ss. 471-501.
- TÜRER, Osman, *Ana Hatlılarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yay., İstanbul 1995.
- TÜRKMANI, Kutbeddin, *Alevilik Doğuşu, Yayılışı ve Hususiyetleri*, Sakarya Basımevi, Ankara 1948.
- YAMAN, Mehmet, *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân*, Ufuk Reklamcılık ve Matbaacılık İstanbul 2001.
- YEŞİLYURT, Temel, "Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyât*, c. VI, S. 3, Ankara 2003, ss. 13-30.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul trz.
- , "Devir", *DİA*, IX, İstanbul 1994, ss. 231-232.
- UYAR, Mazlum, *İmâmiyye Şiasında Düşünce Ekolleri*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- UZUN, Mustafa, "Devriyye", *DİA*, IX, İstanbul 1994, ss. 251-253.
- ÜÇER, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- , "Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme", *Gazi Ün. HBV Araş. Der.*, sayı 34, Ankara (Yaz) 2005, ss. 229-268.
- , "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. V, S. 2, Nisan/Mayıs/Haziran 2005, www.dinbilimleri.com, ss. 161-189.
- ÜZÜM, İlyas, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İSAM Yay., İstanbul 2007.

- , "Hüsniyye", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, ss. 34-35.
- , "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât*, c.VI, S.3, Ankara, 2003, ss.127-150.
- VARLIK, Ali Ağa, *İslamiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşılık*, Can Yay., İstanbul 2000.
- YALÇIN, Alemdar, YILMAZ, Hacı, "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türâbî Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler", *Gazi Ün. HBV Araş. Der. S. 26*, Ankara 2003, ss. 83-120.
- YAZICI, Tahsin, "Safevîler", *İA*, X, İstanbul 1967, ss. 53-59.
- YİNANÇ, M. Halil, "Cüneyd", *İA*, III, İstanbul 1977, ss. 242-245.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Haz.: Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.
- , *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, nşr.: Turan Yörükan, Ankara 2001.

ALİ-FÂTİMA EVLÂDI ARASINDA BİLGİ İSNÂDI (İlk üç asır)

Gülgün UYAR*

ÖZET

İslâmiyet'in başlangıcında Müslümanlar için iki bilgi kaynağı vardı. Bunlardan birisi Kur'ân-ı Kerîm, diğeri Hadis'tir. Sahâbe Hz. Peygamber'in sözlerini ve fiillerini duyarak ve izleyerek öğrenmişler ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Râviler hadislerin Hz. Peygamber'e âidiyetini ispat edebilmek için özellikle hadisi kimden duyduklarını da belirtmişlerdir. Böylece her hadise ait bir de isnâd zinciri ortaya çıkmıştır. Bu isnâd zincirlerinde yer alan her bir râvi, ilmî güvenilirlikleri açısından ayrıca araştırılmışlardır. Bu râviler arasında Hz. Peygamber'in hanımı, çocukları, torunları ile Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'den devam eden nesli de yer alır. Ali-Fâtıma evlâdı olarak adlandırılan bu soy içinde ilk üç asır boyunca kesintisiz bir rivâyet zinciri kurulmuştur. Bu makalede bu isnâd zincirinde yer alan Ali-Fâtıma evlâdı incelenecek ve bu isnâd zincirinin babadan ve anneden oğula ne şekilde devam ettiği ortaya konulacak; ayrıca Ali-Fâtıma evlâdına mensup olan râvilerin ilmî düzeyleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ali, Fatıma, Ali-Fatıma evladı, isnad.

ISNÂD AMONG THE CHILDREN OF ALI-FATİMA (FIRST THREE CENTURIES)

Abstract: The Muslims had two main sources at the beginning of the Islam: the Quran and the hadith. The narrators stated the names of whom they transferred the hadith to show the authenticity of it. In this way every hadith had its own chain of attribution (isnâd). Also every narrator in the chain was investigated to bring to light how reliable he is. Among the narrators there were also the wives, children and the grandchildren of the Prophet including the later generations came from the fourth caliph Ali (his son-in-law) and his wife Fatima (his daughter). In the first three centuries, the chains of transmission among these generations, called the children of Ali and Fatima, were without interruption. In this article, the narrators in these chains will be examined as well as showing the way of transmission from each other.

Key Words: Ali, Fatima, The Children of Ali-Fatima, Isnad.

* Dr., M.Ü. İlahiyat Fakültesi, gulgunuyar@hotmail.com

GİRİŞ

Müslümanların ilim tarihinin kökeninde Kur'ân-ı Kerîm ve hadis yer alır. Müslümanlar ilk olarak Kur'ân âyetlerini ve Peygamber sözlerini duyarak, hıfzedererek, yazarak, tekrarlayarak ve naklederek bilgilerini ilmî bir usûl içinde derlemişlerdir. Bu derleme safhasını müteakip ortaya çıkan bilgi birikiminin belli başlıklar altında tasnif edilmesi sürecinde ise ilim dalları doğmuştur. Başlangıçta ilim ile müterâdif olarak kullanılan hadis, daha sonra naklî ilimler çerçevesinde Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetleri metin, sened ve râvileri açısından inceleyen müstakil bir ilim dalı olarak şekillenmiştir.

Peygamber döneminde bilginin taşıyıcıları sahâbîler olmuştur. Ashâbın naklettiği bilginin sonraki nesillere intikali ise tâbiîn ve tebe-i tâbiîn'in içinde bulunduğu bilgi zinciri ile gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'e bağlanan bu zincirin ilk halkası dâhilinde onun Âl-i beyti, yani ailesi de yer almaktaydı. Bu anlamda Hz. Peygamber'in hanımları, kızları, damatları ve torunları vahyin ve sünnetin ilk muhatapları ve güvenilir aktarıcıları kabul edilirler. Bu makalede bilhassa Hz. Fâtıma (11/632) ile Hz. Ali (40/661) ve onların devam eden nesli olan Ali-Fâtıma evlâdının, Hz. Peygamber'in hadislerini naklederken oluşturdukları rivâyet zinciri tesbit edilecek; buna bağlı olarak bu aile fertlerinin ilmî kazanımlarının düzeyi ve ilmî gelenekte bu ailenin yeri ve önemi incelenecektir.

ALİ-FÂTİMA EVLÂDI ARASINDA KESİNTİSİZ BİLGİ İSNÂDI

Hadis edebiyatında hadisi nakleden kişiye râvi, bir hadisi her bir râvinin birbirinden bizzat rivâyet ederek oluşturdukları nakil zincirine de sened ismi verilir. Böylece hadis son râviden başlayarak ilk râviye ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e isnâd edilmiş olur. Tedvin ve tasnif devirlerinde (I.-III. (VII.-IX.) yüzyıllar) sıhatlerinin tesbit edilebilmesi için hadisler, senedleri açısından titiz bir denetime tâbi tutulmuşlardır. III. (IX.) yüzyıldan itibaren senedlerde yer alan her râvi, kimlik bilgileri ve hadis nakletme husûsundaki güvenilirliği itibariyle incelenmiş ve bu konuda çeşitli tasniflerle ricâl kitapları kaleme alınmıştır. Bu eserlerde aynı zamanda bir râvinin hadis öğrendiği hocaları ile hadis öğrettiği talebeleri de zikredilmektedir.

Ali-Fâtıma evlâdı arasında bilginin naklediliş tariklerini en açık biçimde hadis senedlerinden tesbit etmek mümkündür. Senedler incelendiğinde Ali-Fâtıma evlâdına mensup aile fertleri arasında kesintisiz bir zincirle bilginin aktarıldığı görülmektedir. Ricâl ve tabakât kitaplarındaki Ali-Fâtıma evlâdına ait hoca-talebe bilgileri bir araya getirildiğinde babadan oğula-kıza, anneden oğula-kıza, kardeşten kardeşe ve dede, amca, dayı, hala ile bunların çocukları arasında gerçekleşen bilgi rivâyet senedi ortaya çıkmaktadır. Her nesil bir tabaka kabul edilerek bir tasnif yapıldığında ise bu isnâd daha belirgin hâle gelmektedir. Her nesli bir tabaka kabul etmek sûretiyle aile arasındaki nesilden nesile intikal eden bilgi isnâdını, her tabakada önce Hasanîler'i, sonra Hüseyinîler'i bilinen vefat tarihlerine göre zikretmek kaydıyla, şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birinci Tabaka:

Bu tabakada aynı zamanda sahâbî olan **Hz. Fâtıma** ve **Hz. Ali** yer alırlar. Hz. Fâtıma ve Hz. Ali ile çocukları Hasan (51/671), Hüseyin (61/680), Zeyneb (65/684) ve Ümmü Külsûm, ailesi olmaları hasebiyle her zaman Hz. Peygamber'in yakın çevresinde bulunmuşlardır. Özellikle Hz. Fâtıma ve Hz. Ali Hz. Peygamber'i birebir takip ederek, ondan her ne gördülerse titizlikle muhafaza ettiler. Öğrendiklerini ve gözlemlerini, Hz. Peygamber'in hayatında ve irtihâlden sonra diğer ashâb gibi aktararak,¹ Hz. Peygamber'in sünnetinin korunması için gayret gösterdiler. Hz. Peygamber'den çok kısa bir süre sonra vefât eden Hz. Fâtıma'nın rivâyetleri sınırlı sayıda kalmış olsa da Hz. Ali bu konuda ashâbın önde gelenleri arasında bulunur.

Risâlet öncesinden vefatlarına kadar Hz. Peygamber'le uzun bir zaman dilimini paylaşan Hz. Ali, ilme medâr olan istidâdı ve donanımı sebebiyle de seçkin bir kişiydi. Bu yönü itibariyle Hz. Peygamber tarafından "*Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır*"² sözüyle övülmüştür. Yemen'e muallim olarak gönderilen Hz. Ali, ilk üç halife döneminde daima istişâre edilen kimliğiyle de ilim adamı hüviyetini taşımıştır.

Hem ailenin kurucuları, hem de bilgi senedinin temel dayanakları olan Hz. Fâtıma³ ve Hz. Ali⁴ doğrudan Hz. Peygamber'den hadis rivâyet etmişlerdir. Diğer taraftan Hz. Ali, Hz. Fâtıma'dan ayrıca hadis almıştır.⁵

İkinci Tabaka:

Bu tabakayı Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin çocukları ve aynı zamanda sahâbî olan **Hz. Hasan**, **Hüseyin**, **Zeyneb**⁶ ve **Ümmü Külsûm**⁷ meydana getirirler. Her ne kadar dedelerini ve annelerini küçük yaşta kaybetmiş olsalar da, babaları tarafından yetiştirilmişlerdir.⁸ Onlar da sahip oldukları müktesebâtı kendi çocuklarına aktarmışlardır.

Hz. Hasan⁹ ve Hz. Hüseyin¹⁰ doğrudan Hz. Peygamber'den hadis nakletmişlerdir. Ayrıca Hz. Hasan¹¹ ve Hz. Hüseyin¹², babaları Hz. Ali'den hadis dinlemişlerdir.¹³ Aynı zamanda Hz. Hüseyin, Hz. Fâtıma'dan da hadis almıştır.¹⁴ Hz.

¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XX, 473; XXXV, 247.

² Hâkim, *el-Müstedrek*, V, 1744; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 55.

³ Mizzî, XXXV, 247.

⁴ Buhârî, *Kitâbü't-Târihi'l-kebir*, VI, 259; Mizzî, XX, 473.

⁵ Mizzî, XX, 473; XXXV, 247.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 465; Mizzî, XXXV, 255.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 463; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 568; Nusrettin Bolelli, *Kadınlara Hadis İlmindeki Yeri: Hicri II.-V. asır*, s. 103.

⁸ İbn Ebû Hâtim, VI, 191-2; Mizzî, XX, 474.

⁹ Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, II, 579-80; Buhârî, II, 286; İbn Ebû Hâtim, III, 19; Mizzî, VI, 220.

¹⁰ Buhârî, II, 381; İbn Ebû Hâtim, III, 55; Mizzî, VI, 397.

¹¹ Mizzî, VI, 221.

¹² Mizzî, VI, 397.

¹³ İbn Ebû Hâtim, VI, 191-2; Mizzî, XX, 474.

Hasan, ayrıca kardeşi Hz. Hüseyin'den de hadis rivâyet etmiştir.¹⁵ Zeyneb¹⁶ ve Ümmü Külsûm bint Ali'nin¹⁷ isimleri de râviler arasında zikredilir.

Üçüncü Tabaka:

Bu tabaka Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin torunlarından meydana gelir. Ali-Fâtıma evlâdı arasında kardeş çocukları ile yapılan evlilikler yaygın olduğu için bir aile mensubu hem babasından hem de annesinden hadis rivâyet edebiliyordu; dolayısıyla bilgi aktarım zinciri iki taraflı kuvvet kazanmış oluyordu. Dolayısıyla bu tabakada yer alan Hz. Hasan, Hüseyin ve Ümmü Külsûm'un kız ve erkek çocukları hem babalarından, annelerinden ve kardeşlerinden, hem amcalarından, halalarından ve kuzenlerinden hadis nakletmişlerdir. Kaynaklarda bu tabakada ismi geçen Ali-Fâtıma evlâdının hepsinin Medîne'de yaşadıkları zikredilmektedir.

1. Ümmü Külsûm bint Ali'nin oğlu Zeyd: Annesinden hadis rivâyet etmiştir.¹⁸

2. Hasan b. Hz. Hasan (97/715): Babasından¹⁹ ve hem amcasının kızı hem eşi olan Fâtıma bint Hüseyin'den hadis rivâyet etmiştir.²⁰

3. Zeyd b. Hz. Hasan: Babasından²¹ ve amcası Hz. Hüseyin'den rivâyette bulunmuştur.²²

4. Ali b. Hz. Hüseyin (92/710): Babasından²³ ve amcası Hz. Hasan'dan rivâyet etmiş,²⁴ mürsel olarak dedesi Hz. Ali'den de hadis nakletmiştir.²⁵

5. Fâtıma bint Hz. Hüseyin (110/728): Babasından²⁶, kardeşi Ali Zeynelâbidîn'den ve halası Zeyneb bint Ali'den rivâyette bulunmuştur.²⁷

6. Sükeyne bint Hüseyin (117/735): Babasından hadis rivâyet etmiştir.²⁸

→

¹⁴ Mizzî, VI, 397.

¹⁵ Mizzî, VI, 220, 397.

¹⁶ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, V, 355; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, VII, 293; Mizzî, XXVI, 204; XXXV, 255.

¹⁷ İbn Ebû Hâtim, III, 568.

¹⁸ İbn Ebû Hâtim, III, 568.

¹⁹ Buhârî, II, 289; İbn Ebû Hâtim, III, 5, 19; İbn Hibbân, IV, 121; Mizzî, VI, 89-90, 221.

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 293; Mizzî, VI, 89, 90.

²¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 245-6; Mizzî, VI, 397; X, 51, 52.

²² Mizzî, VI, 397.

²³ Buhârî, VI, 266; İbn Ebû Hâtim, III, 55; VI, 178-9; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 159-60; Mizzî, VI, 397; XX, 383; XXXV, 96.

²⁴ Mizzî, XX, 383.

²⁵ Mizzî, XX, 476.

²⁶ İbn Sa'd, *er-Tabakât*, VIII, 473; İbn Ebû Hâtim, III, 55; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 300-1; Mizzî, VI, 397; XXXV, 254-255; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 130.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, VII, 293; Mizzî, XXXV, 255.

²⁸ İbn Sa'd, *er-Tabakât*, VIII, 475; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 352. Ehl-i beytinden hadis rivâyet etmiştir. Mizzî, VI, 397; Bolelli, s. 147, 165, 214.

Dördüncü Tabaka:

Bu tabakada Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in torunları yer alır. Bu nesilden itibaren Ali-Fâtıma evlâdının nüfusunun gittikçe genişlemesi sebebiyle, aile arasındaki bilgi zincirinin soy içindeki farklı kollar üzerinden ilerlediği gözlemlenmektedir. Bu tabakadaki Ali-Fâtıma evlâdının da hepsi Medîne'de yaşamışlardır. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Ali'nin Kûfe'ye yerleşmesi ve o bölgede medfûn bulunması, Hz. Hüseyin'in mecburiyet karşısında Medine'den ayrılarak Mekke'ye giderken Kerbelâ'da şehid olması ve Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de başkaldırması ve orada öldürülmesi istisna edilecek olursa, ilk dört nesil boyunca ailenin tamamı Medine'de ikâmete devam etmişlerdir. Bu şekilde Medine'deki ilim mahfillerinin de seçkin şahsiyetleri arasında sayılmışlardır.

1. İbrâhim b. Hasan b. Hz. Hasan (145/762): Babasından²⁹ ve annesi Fâtıma bint Hüseyin'den³⁰ hadis rivâyet etmiştir. Babası, dedesi, Hz. Ali tarihiyle Hz. Peygamber'den hadis naklettiği bildirilmektedir.³¹

2. Abdullah b. Hasan b. Hz. Hasan (145/762): Babasından³² ve annesi Fâtıma bint Hüseyin'den³³ hadis almıştır.³⁴

3. Hasan b. Hasan b. Hz. Hasan (145/762): Babasından³⁵ ve annesi Fâtıma bint Hüseyin'den³⁶ hadis nakletmiştir. Abdullah dedesinden de rivâyette bulunmuştur.³⁷ Aynı zamanda Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin'den hadis almıştır.³⁸

4. Ali b. Hasan b. Hz. Hasan: Babasından hadis rivâyet etmiştir.³⁹

5. Hasan b. Ali b. Hz. Hasan: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁴⁰

6. Muhammed b. Amr b. Hz. Hasan: Babasının halası Zeyneb bint Ali'den hadis rivâyet etmiştir.⁴¹

7. Hasan b. Zeyd b. Hz. Hasan (168/784): Babasından⁴² ve amcasının oğlu Abdullah b. Hasan'dan⁴³ rivâyette bulunmuştur.

²⁹ Buhârî, I, 279; İbn Ebû Hâtim, II, 92; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 121; VI, 3; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 264-5; Mizzî, VI, 90.

³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 3; Mizzî, XXXV, 255.

³¹ Buhârî, I, 279.

³² İbn Ebû Hâtim, V, 33-34; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 56; Mizzî, VI, 90; XIV, 414-5.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ el-Kısmü'l-mütemmim*, s. 452; Mizzî, XIV, 415.

³⁴ İbn Sa'd, *el-Kısmü'l-mütemmim*, s. 259.

³⁵ Buhârî, V, 71; İbn Ebû Hâtim, III, 5; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 159; Mizzî, VI, 84, 90; XXXV, 255.

³⁶ İbn Ebû Hâtim, III, 5; Mizzî, VI, 84; XXXV, 255.

³⁷ İbn Ebû Hâtim, V, 33-34.

³⁸ İbn Sa'd, *el-Kısmü'l-mütemmim*, s. 260; Mizzî, XIV, 415, 416.

³⁹ İbn Ebû Hâtim, VI, 179; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 205.

⁴⁰ İbn Ebû Hâtim, III, 19; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 159.

⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 355; Mizzî, XXXVI, 204.

⁴² Buhârî, II, 294; İbn Ebû Hâtim, III, 14; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 160; Mizzî, VI, 152; X, 52.

⁴³ Mizzî, VI, 152.

8. Ümmü Ca'fer bint Fâtıma bint Hz. Hüseyin: Annesinden hadis rivâyet etmiştir.⁴⁴

9. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (114/732): Babasından⁴⁵, Hz. Hasan'dan⁴⁶ ve Hz. Hüseyin'den⁴⁷ nakilde bulunmuştur. Mürsel olarak Hz. Ali'den hadis nakletmiştir.⁴⁸

10. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin (122/740): Babasından⁴⁹ ve kardeşi Muhammed b. Ali b. Hüseyin'den⁵⁰ hadis rivâyet etmiştir.

11. Abdullah b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından⁵¹ ve babasının amcası Hz. Hasan'dan rivâyette bulunmuş, dedesi Hz. Ali'den mürsel olarak hadis nakletmiştir.⁵²

12. Ömer b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından⁵³ ve kardeşinin oğlu Ca'fer b. Muhammed'den hadis rivâyet etmiştir.⁵⁴

13. Hüseyin b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından⁵⁵ ve kardeşi Muhammed b. Ali b. Hüseyin'den rivâyette bulunmuştur.⁵⁶

Beşinci Tabaka:

Bu tabaka Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in torunlarının çocuklarından oluşur. Bu dönem Emevîler'in son yılları ile Abbâsî Hilâfeti'nin başlangıç safhasına tekâbüle eder. Hadis ta'limi canlı bir şekilde devam etmektedir. Bu tabakada Ali-Fâtıma evlâdına mensup râvi adedinde de artış mevcuttur. Önceki dört tabakada olduğu gibi bu tabakadaki Ali-Fâtıma evlâdının büyük çoğunluğu da Medine'de yaşamışlardır. Ancak Abbâsî halîfesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Muhammed en-Nefsüzzekiye'yi tutuklamak için yürüttüğü tâkibât sürecinde Muhammed'in babası Abdullah b. Hasan, ailesinden çok sayıda kişiyle birlikte tutuklanarak Kûfe'ye götürülmüşler ve bir kısmı orada hapiste hayatlarını kaybetmişlerdir. Muhammed ve İbrâhim b. Abdullah'ın isyanlarının aleyhlerinde neticelenmesinden sonra Abbâsî tâkibâtından ve baskısından korunmak isteyen bazı Ali-Fâtıma evlâdı mensupları Medine'den ayrılmışlardır.⁵⁷ Bu tabakada da Hüseyin b. Zeyd'in

⁴⁴ Mizzî, XXXV, 255.

⁴⁵ Buhârî, I, 183; İclî, *Târîhü's-sikât*, s. 410. İclî, tâbiî olduğunu söylemektedir. İbn Ebû Hâtim, VIII, 26; Mizzî, VI, 397; XX, 383-4; XXVI, 136.

⁴⁶ Mizzî, VI, 221; XXVI, 136.

⁴⁷ Mizzî, VI, 397; XXVI, 136.

⁴⁸ Mizzî, XX, 477; XXVI, 136.

⁴⁹ İbn Ebû Hâtim, III, 568; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 249-50; VI, 313; Mizzî, X, 96; XX, 383-4.

⁵⁰ Mizzî, X, 96.

⁵¹ Buhârî, V, 148; İbn Ebû Hâtim, V, 114; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 2; Mizzî, XV, 321; XX, 383-4; 476.

⁵² Mizzî, VI, 221; XV, 321; XX, 383; 476.

⁵³ Buhârî, VI, 179; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 180; Mizzî, XX, 383-4; XXI, 466.

⁵⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 180; Mizzî, XXI, 466.

⁵⁵ Buhârî, II, 381; İbn Ebû Hâtim, III, 55; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 205; Mizzî, VI, 395.

⁵⁶ İbn Ebû Hâtim, III, 55; Mizzî, VI, 395.

⁵⁷ İbn Sa'd, *el-Kısmü'l-mütemmim*, s. 382, 383.

Kûfe'de, Nefise bint Hasan'ın Mısır'da, Yahyâ b. Abdullah'ın Deylem'de ikâmet ettikleri bilinmektedir.

1. Ali b. Hasan b. Hasan b. Hz. Hasan (145/762): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁵⁸

2. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Hz. Hasan (145/762): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁵⁹

3. Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hz. Hasan (145/762): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁶⁰

4. İsmail b. Hasan b. Zeyd b. Hz. Hasan (168/784-5): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁶¹

5. Zeyd b. Hasan b. Zeyd b. Hz. Hasan (168/784-5): Babasından⁶² ve dedesinden rivâyette bulundu.⁶³

6. Mûsâ b. Abdullah b. Hasan b. Hz. Hasan (180/796-7): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁶⁴

7. Yahyâ b. Abdullah b. Hasan b. Hz. Hasan (180/796-7): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁶⁵

8. Nefise b. Hasan b. Zeyd b. Hz. Hasan (208/824): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁶⁶

9. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (148/765-6): Babasından⁶⁷ ve amcası Zeyd b. Ali b. Hüseyin'den hadis rivâyet etmiştir.⁶⁸

10. Abdullah b. Hadice bint Ali b. Hz. Hüseyin (~158/774-5): Dayısı Muhammed el-Bâkır'dan rivâyette bulunmuştur.⁶⁹

11. Ubeydullah b. Hadice bint Ali b. Hz. Hüseyin: Dayıları Zeyd b. Ali b. Hüseyin ve Muhammed el-Bâkır'dan hadis rivâyet etmiştir.⁷⁰

12. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından⁷¹, halası Ümmü Ali bint Ali b. Hüseyin'den, amcaları Ömer b. Ali b. Hüseyin,⁷² Muhammed ve Ab-

⁵⁸ Buhârî, VI, 269.

⁵⁹ İbn Ebû Hâtim, III, 19; Hatîb el-Bağdâdî, IX, 431-434; Mizzî, VI, 221.

⁶⁰ İbn Sa'd, *el-Kısmü'l-mütemmim*, s. 374; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 363; İbn Ebû Hâtim, VII, 295; Mizzî, XXV, 465, 466.

⁶¹ Mizzî, VI, 152.

⁶² Mizzî, X, 56.

⁶³ Mizzî, X, 56.

⁶⁴ İbn Ebû Hâtim, VIII, 150; Hatîb el-Bağdâdî, XIII, 25, 27; Mizzî, XIV, 416.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, XIV, 110; Mizzî, XIV, 416.

⁶⁶ Bolelli, s. 147, 165, 214.

⁶⁷ Buhârî, I, 183; II, 198-9; İbn Ebû Hâtim, II, 487; VIII, 26; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 131; Mizzî, II, 74; XXVI, 138; XXXIII, 192.

⁶⁸ Mizzî, X, 96.

⁶⁹ Mizzî, XVI, 93.

⁷⁰ Mizzî, XIX, 153, 154.

⁷¹ Mizzî, VI, 375; X, 96.

⁷² İbn Ebû Hâtim, III, 53; Mizzî, VI, 376; XXI, 467.

dullah b. Ali b. Hüseyin'den⁷³ hadis rivâyet etmiştir. Amcasının oğlu Ali b. Ömer'den rivâyette bulunmuştur.⁷⁴ Halasının oğulları Abdullah ve Ubeydullah'tan hadis rivâyet etmiştir.⁷⁵ Ca'fer b. Muhammed ve Mûsâ b. Ca'fer'den hadis almıştır.⁷⁶ Abdullah b. Hasan b. Hasan'dan hadis nakletmiştir.⁷⁷

13. İsbâ b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin (168/784-5): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁷⁸

14. İbrâhim b. Hüseyin b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁷⁹

15. Ubeydullah b. Hüseyin b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁸⁰

16. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁸¹

17. Ali b. Ömer b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından⁸² ve amcasının oğlu Ca'fer b. Muhammed'den hadis almış, Hz. Peygamber'den mürsel olarak rivâyette bulunmuştur.⁸³ Evlâdının dışındaki râvilerden gelen hadislerine itibar edilmesi gerektiği söylenmiştir.⁸⁴

18. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁸⁵

Altıncı Tabaka:

Bu tabaka ve sonrası artık tedvin ve tasnif döneminin tamamlanma safhasına tekâbülmektedir. Hasanîler ve Hüseyinîler açısından râvilerle bakıldığında bu tabakadan itibaren Hüseyin soyunun ağırlıklı olduğu görülmektedir. Beş nesil boyunca Medine'de yerleşik olan ve Hz. Hüseyin soyunun her biri yüksek seviyede ilim ve fazîlet sahibi kişileri olarak tanımlanan Ca'fer es-Sâdık'a gelen kol, bu tabakada yer alan Mûsâ el-Kâzım ile birlikte Medine dışına çıkmıştır.

1. Hüseyin b. Ali b. Hasan b. Hasan b. Hz. Hasan (169/785-6): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁸⁶

2. Hüseyin b. İbrâhim b. Abdullah b. Hasan (Hüseyin) b. Hz. Hasan: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁸⁷

⁷³ Mizzî, VI, 375-6.

⁷⁴ Mizzî, VI, 375-6; XXI, 78.

⁷⁵ Mizzî, XVI, 93; XIX, 153, 154.

⁷⁶ İbn Ebû Hâtim, III, 53; Mizzî, VI, 375-6.

⁷⁷ Mizzî, XIV, 415.

⁷⁸ Mizzî, X, 96.

⁷⁹ Mizzî, VI, 396.

⁸⁰ Mizzî, VI, 396.

⁸¹ Mizzî, VI, 396.

⁸² Buhârî, VI, 289; İbn Ebû Hâtim, VI, 196; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 456; Mizzî, XXI, 78, 467.

⁸³ Mizzî, XXI, 78.

⁸⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 456.

⁸⁵ İbn Ebû Hâtim, VIII, 19; Mizzî, XXI, 467.

⁸⁶ İbn Ebû Hâtim, III, 55; II, 163.

3. Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından⁸⁸ ve amcası Ali b. Ömer b. Ali b. Hüseyin'den hadis almıştır.⁸⁹
4. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (183/799): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁹⁰
5. Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (203/818-9): Babasından⁹¹ ve kardeşi Mûsâ b. Ca'fer'den hadis almıştır.⁹²
6. Ali b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (210/825-6): Babasından,⁹³ babasının amcasının oğlu Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali'den ve kardeşi Mûsâ el-Kâzım'dan hadis rivâyet etmiştir.⁹⁴
7. İshâk b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁹⁵
8. Hüseyin b. İsâ b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁹⁶
9. İsmâîl b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁹⁷
10. Yahyâ b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin (237/851-2): Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁹⁸

Yedinci Tabaka:

Bu tabakanın tamamı Hz. Hüseyin'in soyuna ait râvilerden oluşmaktadır. Hüseyinî soy içinde de Ca'fer es-Sâdık kolu öne çıkmaktadır. Halife el-Me'mûn tarafından veliahd tayin edilen Ali er-Rızâ, Tûs'ta ikâmet etmiş ve burada vefât etmiştir.

1. **Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (203/818-9):** Babasından hadis rivâyet etmiştir.⁹⁹ Evlâdı ve şîası dışındakilerin rivâyetlerinin muteber kabul edilebileceği söylenmiştir.¹⁰⁰
2. **Ahmed b. Ali b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (210/825-6):** Babasından hadis rivâyet etmiştir.¹⁰¹

→

⁸⁷ İbn Ebû Hâtım, III, 46.

⁸⁸ İbn Ebû Hâtım, VIII, 19.

⁸⁹ Mizzî, XXI, 78.

⁹⁰ İbn Ebû Hâtım, VIII, 139; Hatîb el-Bağdâdî, XIII, 32; Mizzî, V, 76; XXIX, 43.

⁹¹ İbn Ebû Hâtım, VII, 220.

⁹² Buhârî, I, 57; Mizzî, XX, 353; XXIX, 43.

⁹³ İbn Ebû Hâtım, VIII, 136; Mizzî, XX, 353-4; XXIX, 43.

⁹⁴ Mizzî, VI, 376; XX, 353, 354.

⁹⁵ Buhârî, I, 383; İbn Ebû Hâtım, II, 215; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 111.

⁹⁶ İbn Ebû Hâtım, III, 60.

⁹⁷ Mizzî, VI, 376.

⁹⁸ Mizzî, VI, 376.

⁹⁹ İbn Ebû Hâtım, VIII, 139; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 456; Mizzî, XXIX, 43.

¹⁰⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 456.

¹⁰¹ Mizzî, XX, 353.

3. **Muhammed b. Ali b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (210/825-6)**: Babasından hadis rivâyet etmiştir.¹⁰²

4. **İbrâhim b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (222/836-7)**: Babasından hadis rivâyet etmiştir.¹⁰³

5. **İsmâil b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin**: Babasından hadis rivâyet etmiştir.¹⁰⁴

6. **Hüseyin b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin**: Babasından hadis rivâyet etmiştir.¹⁰⁵

7. **Ali b. Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. Hz. Hüseyin**: Dedesinin amcasının oğlu Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin'den rivâyette bulunmuştur.¹⁰⁶

8. **Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin**: Dedesinin amcası Muhammed b. Ali'nin torunu Ali b. Ca'fer'den nakilde bulunmuştur.¹⁰⁷

Sekizinci Tabaka:

1. Abdullah b. Hasan b. Ali b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin (210/825-6): Dedesi Ali b. Ca'fer'den hadis rivâyet etmiştir.¹⁰⁸

2. İsmâil b. Muhammed b. İshak b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hz. Hüseyin: Babasının amcası Ali b. Ca'fer'den nakilde bulunmuştur.¹⁰⁹

3. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hz. Hüseyin: Ali b. Ca'fer es-Sâdık'tan hadis nakletmiştir.¹¹⁰

Dokuzuncu Tabaka:

Hüseyin b. Kâsım b. Ahmed b. Abdullah b. Ali b. Hasan b. Zeyd b. Hz. Hasan: Babasından hadis rivâyet etmiştir.¹¹¹

Onuncu Tabaka:

1. Hasan b. Muhammed b. Yahyâ b. Hasan b. Ca'fer b. Abdullah b. Hüseyin b. Ali b. Hz. Hüseyin (358/969): Aslen Medineli olup Bağdad'da oturmuş, burada dedesinden rivâyette bulunmuştur.¹¹²

2. Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Ali b. Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. Hz. Hüseyin: Cürcân'da babası ve dedesi tarîkiyle bir nüsha rivâyet etmiştir.¹¹³

¹⁰² Mizzî, XX, 354.

¹⁰³ Mizzî, XXIX, 43.

¹⁰⁴ Mizzî, XXIX, 43.

¹⁰⁵ Mizzî, XXIX, 43.

¹⁰⁶ Mizzî, VI, 376.

¹⁰⁷ Mizzî, X, 98; XX, 353.

¹⁰⁸ Mizzî, XX, 353, 354.

¹⁰⁹ Mizzî, XX, 353, 354.

¹¹⁰ Mizzî, XX, 353.

¹¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, VIII, 87.

¹¹² Hatîb el-Bağdâdî, VII, 421.

¹¹³ Sehmî, *Târîhu Cürcân*, s. 108.

tablooooooooooooo

tablooooooooooooo

Yukarıdaki tablolar incelendiğinde her biri râvi olan ve aynı zamanda her biri babasından, annesinden veya asebesinden bilgi rivâyet eden geniş bir aile ile karşılaşılmaktadır. Buna göre Ali-Fâtıma evlâdı arasında ilk nesilden itibaren bilginin teselsülen tevârüs edildiği bir ilmî geleneğin teessüs ettiği neticesine varmak mümkündür.

Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'in soylarına ait, ortaya çıkan râvi isnâd zinciri incelendiğinde her iki ailede de bazı kolların rivâyet tarihlerinin daha fazla râvi ihtiva ettiği görülmektedir. Hız. Hasan'ın soyunda Hasan b. Hız. Hasan ve Zeyd b. Hız. Hasan kolu; Hız. Hüseyin'in soyunda ise Muhammed el-Bâkır b. Ali b. Hız. Hüseyin ve Zeyd b. Ali b. Hız. Hüseyin kolu, râviler açısından zengin isnâd zinciri oluşturmaktadır.

Genel olarak bakıldığında ise Hız. Hüseyin'in Ali Zeynelâbidîn'den ilerleyen soyu arasında gerek her tabakada bulunan râvi sayısı ve gerek farklı kollardan ilerleyen isnâd zincirleri, Hız. Hasan'ın soyuna göre nicelik olarak daha fazladır.

Ricâl kitaplarında râvi olarak ismi zikredilen başka Ali-Fâtıma evlâdı da yer almaktadır. Bu râvilerin doğrudan babalarından veya ailelerinden bir kişiden hadis aldıkları zikredilmediği için bu araştırmaya dâhil edilmemişlerdir. Ancak Ali-Fâtıma neslinden gelen bu râvilerin de ailelerinden intikal eden bilgilere sahip oldukları var sayılabilir.

RÂVİ OLARAK ALİ-FÂTİMA EVLÂDININ İLMÎ HÜVİYETİ

Ali-Fâtıma evlâdına mensup şahsiyetlerin önemli bir kısmı fâzıl, âbid ve âlim kişiler olarak temâyüz etmişlerdir. Hadis rivâyeti konusunda da ilk dönemlerden itibaren aile bireyleri gerekli hassâsiyeti göstermişlerdir. Hız. Fâtıma ve Hız. Ali, her mevzuda olduğu gibi Hız. Peygamber'in hadislerini hıfzetme, koruma ve nakletme hususunda da örnek teşkil ederler. Yukarıda zikredildiği gibi Hız. Ali, Hız. Fâtıma'dan hadis rivâyet etmiştir. Bu şekilde Hız. Ali, Hız. Peygamber'e ait bazı bilgileri, bizzat hanımı Hız. Fâtıma vâsıtasıyla rivâyet etmek suretiyle aynı zamanda onun râvisi olmuştur. Bu şekilde Hız. Ali, hadisi duyduğu kişi hanımı bile olsa rivâyeti kimden aldığını zikrederek, Hız. Peygamber'e ait bir sözün kimden nakledildiğinin mutlaka açıklanması ve bilinmesi konusunda dikkat edilmesi gereken bir ilkeyi de tesbit etmiştir. Bu titiz tutum bizzat aile bireyleri arasında da benimsenmiştir. Yine Hız. Hasan kardeşinden aldığı hadisi belirtmiş, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin babalarına ait bir rivâyeti, farklı râvilerden de araştırarak bilgilerini teyid etmişlerdir.

Özellikle Ali-Fâtıma evlâdına mensup güvenilir râvilerden teşekkül eden isnâd zincirlerinden bazıları, bütün rivâyet zincirlerini bir arada değerlendiren muhaddislerin ittifakla kabul ettikleri gibi, en sahih hadis senedleri olarak açıklanmıştır. Bu senedlerden birisi İbn Şihâb ez-Zührî >Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin >Hız. Hüseyin >Hız. Ali 'ye, diğeri Ca'fer es-Sâdık >Muhammed el-Bâkır >Ali Zeynelâbidîn >Hız. Hüseyin >Hız. Ali'ye aittir. Bu silsile Ali-Fâtıma evlâdı arasında, hadis rivâyeti usûlünün temelini oluşturan sened zincirinin kesintisiz bir

şekilde kurulduğunu ve bu zincirin sıhhati hususunda titizlik gösterildiğini ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber hayatta iken hadislerin yazıya geçirilme süreci, hadis usûlünün önemli bir meselesini teşkil eder. Bilindiği kadarıyla Hız. Fâtıma ve Hız. Ali hadisleri yazmışlardır. Hız. Ali'nin ise bu konuda özel bir yeri olduğu tartışmasızdır. Kureyş lehçesini en iyi konuşan kişi olarak tavsîf edilen, İslâmiyet'in başlangıç safhasında yazma bilen on yedi kişiden birisi olan ve Hız. Peygamber'in kâtibleri arasında yer alan Hız. Ali'ye, Hız. Peygamber bir defasında hadis imlâ ettirmiş, o da yazı için hazırlanmış bir deri parçasının her iki tarafını yazmıştır. Yazdığı bu bilgiler Hız. Ali'nin elinde bir Sahîfe'de toplanmıştır. Hız. Ali'nin, kılıcının kınında muhafaza ettiği bu Sahîfe'nin özellikle zekât, vergi, diyet, esirlerin fidyesi hakkında olduğu bildirilir. Ayrıca Hız. Hasan'ın elinde, Hız. Ali'nin yazdığı fetvâların ve bir Sahîfe'nin bulunduğu zikredilir. Aynı zamanda Hız. Ali, talebelerini de hadis yazmaya teşvik etmiştir. Bu husus Ali-Fâtıma evlâdı arasında bizzat Hız. Ali ve Hız. Fâtıma tarafından yazılmış olan hadis sahifelerinin mevcut olduğunu göstermektedir.

Hız. Ali'nin çocukları ve torunları da hadisleri yazmışlardır. İlk olarak Hız. Hasan birçok râvi gibi Hız. Ali'den yazılı olarak hadis rivâyet etmiştir. Aynı zamanda Hız. Hasan, oğullarına ve yeğenlerine hadis yazmayı tavsiye etmiştir. Bu şekilde Ali-Fâtıma evlâdı arasında hadislerin yazılı metinlerden de rivâyet edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim hadisleri yazdığı bilinen Zeyd b. Ali b. Hüseyin'den bir kitab rivâyet edilmiştir. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali'nin Hız. Hasan'a ait yazılı metinden rivâyette bulunduğu söylenmektedir. Ca'fer b. Muhammed'in birçok kitabı olduğu gibi, kendisinden yazılı olarak da hadis rivâyet edilmiştir. Yine Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Ali b. Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. Hüseyin, Cürçân'da babası ve dedesi tarikiyle bir nüsha rivâyet etmiştir. Bu husus Ali-Fâtıma evlâdının naklettiği rivâyetlerin sıhhatini kuvvetlendiren bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca aile içi isnâd zincirinin nesilden nesile intikalini gösteren bir delil olma özelliği taşımaktadır.

Hız. Peygamber'den intikal eden bilgi ve haberlerin yegâne kaynağı olan hadis metinlerinin sıhhati ele alınırken öncelikle senedlerde yer alan râviler ilmî ve ahlâkî yetkinlikleri açısından son derece sıkı bir denetime tâbi tutulmuşlardır. Bu şekilde çok sayıda hadisın isnâd zincirinde ismi geçen her bir Ali-Fâtıma evlâdı da, râvi olarak tek tek değerlendirilerek cerh ve ta'dîl kıstaslarına göre incelenmiştir. Bu değerlendirmelerden yola çıkarak Ali-Fâtıma evlâdının hadis naklindeki tutumlarını ve bir hadis râvisi olarak konumlarını tesbit etmek mümkün olmaktadır.

Bu anlamda ilk on tabakada yer alan aile mensupları, büyük çoğunlukla zabt ve adâlet yönünden güvenilir râviler olarak kabul edilirler. Diğer taraftan Hız. Peygamber'le olan akrabalıkları, faziletli şahsiyetleri ile birleşince muteber râvi kabul edilmelerinde ayrıca müessir olmuştur. Sika ve me'mûn , sika , sadûk ,

sadûk yehimü (yanılır bir sadûk) , lâ be'se bih (hadisinde bir sakınca yoktur), yü'ref ve yünker (bazen ma'rûf, bazen münker hadis rivâyet eder) , leyse bi-zâke , zaîfü'l-hadis Ali-Fâtıma evlâdı hakkında kullanılan cerh-ta'dil lafızlarıdır. Bu lafızların çoğu râvinin güvenilirliğine, bir kısmı ise zayıflığına, ancak kendisinden hadis rivâyet edilebileceğine delâlet etmektedir. Buhârî, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce, Ali-Fâtıma evlâdına ait rivâyetlere eserlerinde yer vermişlerdir . Bu husus Ali-Fâtıma evlâdının, Hz. Peygamber'den nakledilen bilgiyi en doğru biçimde rivâyet etmek konusunda ilmî kıstaslara uyduklarını ortaya koyduğu gibi, yaşayışları ve şahsiyetlerinin bilgi düzeyleri ile bütünlük arz ettiğini de göstermektedir.

Ali-Fâtıma evlâdına mensup hanım muhaddislere ise ayrıca temas edilebilir. Hadis rivâyet eden hanımlar arasında Hz. Ali'nin iki kızı Zeyneb ve Ümmü Külsûm, Hz. Hüseyin'in iki kızı Fâtıma ve Sükeyne, Ali Zeynelâbidîn'in kızı Hadîce ve Hz. Hasan'ın torunu Nefîse bint Hasan b. Zeyd b. Hasan isim olarak öne çıkmışlardır. Bu hanımlar sadece aile içinde değil, toplumun sosyal ve kültür hayatında da seçkin bir yere sahip olmuşlardır. Dönemlerinin ilim adamları da onlardan hadis tedris etmişlerdir.

Ali-Fâtıma evlâdı, kendi aile mensupları hâricinde akrabaları olan Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer b. Ebû Tâlib'in ailesi ile Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan sonra evlendiği eşlerinden dünyaya gelen çocuklarından ve onlar da yine Ali-Fâtıma evlâdından hadis tedris etmişlerdir. Hz. Hatice'nin oğlu ve dayıları Hind b. Ebû Hâle de hadis aldıkları akrabaları arasında zikredilir. Diğer taraftan yine Ali-Fâtıma evlâdının, hadis rivâyet ettikleri ve hadis ta'lim ettikleri aile dışından çok sayıda hoca ve talebeleri de olmuştur.

Hz. Ali hadislerin aslına uygun biçimde muhafazası için ilk tedbir alan kişilerdendir. Bu anlamda hadis tenkîdi açısından ashâb münekkidleri arasında sayılır. Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözü ona nisbet etmektense, gökten yere düşmeyi tercih ettiğini söyleyen Hz. Ali, Hz. Peygamber'den kendisinin duymadığı hadisleri rivâyet edenlere yemin ettirirdi. Ne yazık ki Hz. Osman'ın şehid edilmesi ile başlayıp Hz. Ali döneminde iç savaşlarla devam eden süreçte ümmet arasında siyasî tarafgirlik duygularının hâkim olmaya başlaması sonucunda, taraflar kendi haklılıklarına delil getirmek sadedinde hadis uydurmaya başlamışlardır. Bu çerçevede Hz. Osman ve Emevîler ile Hz. Ali ve evlâdı ve Abbâsîler hakkında uydurma hadisler ortaya çıkmıştır. Hz. Ali başta olmak üzere Ali-Fâtıma evlâdı da hadis uyduranlara tepki göstermişlerdir. Bu isimler arasında Ali Zeynelâbidîn özellikle zikredilir.

Bâtıl fırkalar ise bazı hadisleri özellikle Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve Ca'fer es-Sâdık'a nisbet ederek uydurmuşlardır. Bu meyanda Hz. Ali'nin bazı güzel sözleri de hadis diye nakledilebilmiştir. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen haberin akabinde rastlanılan "bu hadisten şüphe eden kimse kâfir olur" şeklinde ifadeler, hadis uydurma ameliyesinin ne raddeye vardığı konusunda bir fikir vermektedir.

Uydurma hadisleri tesbit etmek ve bu hadislerin, kitaplara girmesine engel olmak için büyük gayret gösteren muhaddis râviler hakkındaki cerh ve ta'dil kıstaslarını daha titiz uygulamışlardır. Bu sebeple de Hz. Ali ve ailesinin şîası, yani taraftarı olarak tanınan müteşeyyi' vasıflı râvilere ve bu râviler arasında da özellikle Kûfeliler'e daha temkinli yaklaşmışlardır. Bilhassa İmâmiyye mezhebinin teessüsüne rastlayan IV. (X.) yüzyıldan itibaren doğrudan Ali-Fâtıma evlâdı için de çeşitli derecelerde teşeyyü' değerlendirmesi yapılmaya başlanmıştır. Bu anlamda bazı râvilerin hem sadûk, hem de müteşeyyi' olarak nitelendikleri görülür. Söz konusu râvilerin ve bu şekilde nitelenen diğer râvilerin rivâyetlerinin kabûlü noktasında ise zaman içinde farklı yaklaşımlar kendisini göstermiştir.

Bu konuya değinen İbn Hacer (852/1449), mühim bir değerlendirme yaparak teşeyyü'un mütekaddimûn ve müteahhirûn muhaddislerinin ıstılahındaki karşılıklarını dikkatlere sunmuştur. Bu açıklamaya göre mütekaddimûnun ıstılahında teşeyyü' kelimesi, hilâfet meselesinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hem öncelikli hem de faziletli oldukları, ancak Hz. Ali'nin Hz. Osman'a tercih edilmesi gerektiği kanaatini taşımak ve savaşlarda Hz. Ali'nin haklı, karşıtlarının ise hatalı olduğunu kabul etmek anlamına geliyordu. Bu kanaatlerini samimî duygularla ifade eden, bâtil fırkaların düşüncelerini benimseyip alenen savunmayan râvilerin hadis rivâyeti, sadece söz konusu tercihlerinden dolayı reddedilmemelidir. Müteahhirûnun ıstılahına göre ise teşeyyü', ilk üç halifeyi tümüyle red etmek demektir; dolayısıyla aşırı bir Râfizî'nin rivâyeti kabul edilmemelidir. Bu inançta olup mutedil kabul edilen râviler ise şîi sadûk, şîi mutavassıt gibi tâbirlerle nitelenmişler, ancak doğru sözlü olmaları sebebiyle rivâyetlerini almakta beis görülmemiştir.

Bazı muhaddislerin Ca'fer es-Sâdık ve Ali b. Ömer b. Ali b. Hüseyin b. Ali'den çocukları vasıtasıyla gelen hadislerle temkinle yaklaşımları ve aile ile akrabalık bağı olmayan râvilerin rivâyetlerini kabul etmelerini de, yine o zaman yaşanan hadis uydurma girişimleri karşısında alınan tedbirlerle bağlantılı düşünmek gerekir. İlk on tabaka içinde bizzat Ali-Fâtıma evlâdından olup uydurma hadis rivayet eden herhangi bir râvi tesbit edilmemektedir. Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre yalancı sayılan râviler, uydurdukları hadisler için bazı aile isnâdlarını tercih etmişlerdir. Bu râvilerin kullandıkları aile isnâdları arasında ise Ali-Fâtıma evlâdına ait isnâd son derece sınırlıdır. Bu araştırmaya göre son râvileri hadis uyduran kişiler olan elli beş adet isnâddan sekizi Ali-Fâtıma evlâdına aittir ve bunlardan altısı Ca'fer es-Sâdık'a isnâd edilmişlerdir.

Ali-Fâtıma evlâdından bazı râviler ise zayıf râviler arasında sayılmışlardır. İbn Hibbân'ın (354/965) Kitâbü'l-Mecrûhîn'inde Ali er-Rızâ b. Mûsâ'nın ismi verilmiş ve babasından aldığı bazı rivâyetler sebebiyle hakkında "yehimu ve yuhtü" değerlendirmesi yapılır. İbn 'Adî'nin (365/976) el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl adlı eserinde Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed, Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali ve Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer'e yer verilmektedir. Önceki bölümde açıklandığı gibi

aynı zamanda sikât kitaplarında adları geçen ve güvenilir oldukları ifade edilen bu râviler hakkında İbn 'Adî de aynı müsbet değerlendirmeleri tekrarlar. Ancak bu kişilerle ilgili olarak bazı farklı görüşlere değinmek maksadıyla onları da eserine dâhil eder.

Zehebî'nin (748/1348) aykışık olarak 11.000 zayıf râviye yer verdiği eseri Mîzânü'l-i'tidâl'de ise Ali-Fâtıma evlâdından oldukları tesbit edilebilen on bir râvi bulunmaktadır. Bu râvilerden ikisi için râfizî değerlendirmesi yapılır. Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed, Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali ve Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali ise ilk on tabaka içinde yer alan râvilerdir. Diğer muhaddisler gibi Zehebî de bu şahısların sika olduklarını, hadislerinin red edilemeyeceğini ifade eder; ancak rivâyetleri hakkında mevcut olan bazı zaaf noktaları sebebiyle kitabında zikreder. Mîzân'ın Irâkî'ye ait Zeyl'inde de İbrahim b. Hasan b. Hasan b. Ali'nin ismi geçmekte, Irâkî bu râvinin İbn Hibbân'ın sika kabul ettiği râvilerden olduğunu hatırlatmaktadır. İbn Hacer'in Lisânü'l-Mîzân adlı eserinde ise IV. (X.) yüzyılda yaşamış bazı râviler için hem şii, hem de sadûk nitelimesinde bulunulmuştur. Ancak bu râviler dönem olarak makaleye konu edilen zaman diliminin dışında kaldığı için bu noktaya sadece işaret etmekle iktifâ edilecektir.

Ali-Fâtıma evlâdına mensup zayıf râviler hakkında kullanılan cerh-ta'dil sîgalarına bakıldığında ise bu lafızların, "adâlet yönüyle kusursuz olmakla birlikte zabtları itibariyle sika râvilere nisbetle hatası daha fazla olan zayıf râviler hakkında yaygın olarak kullanılan terimler" oldukları görülmektedir.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in, Hız. Fâtıma ve Hız. Ali'den yürüyen soyu neseb olarak tesbit edilmiş ve kayıtlara geçirilmiştir. Bu ailenin mensupları her zaman Müslümanlar nezdinde müteber bir konumda tutulmuşlardır. Ali-Fâtıma evlâdı ise Hız. Muhammed'in torunu olmanın getirdiği şuurla mücehhez olmuşlar, bu şuur onların şahsında bir ayrıcalık olarak değil, bir sorumluluk olarak kendisini göstermiştir. Dolayısıyla Hız. Peygamber'den tevârüs ettikleri bilgi ve amelin sonraki nesillere intikali hususunda kaynak teşkil etmişlerdir.

İlk üç asır Kur'ânî ve Nebvî her türlü bilginin hızla tedvin ve tasnif edildiği, sözden satıra geçirildiği bir zaman dilimidir. Bu ameliyenin gerçekleşmesinde birinci derecede öneme sahip olan ashâb, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn arasında Ali-Fâtıma evlâdının da mühim bir yeri olmuştur.

Ali-Fâtıma evlâdını aile olarak önemli kılan özelliklerden birisi ise Hız. Fâtıma ve Hız. Ali'den başlamak üzere, nesilden nesile bilginin kesintisiz bir şekilde intikal ettirilmiş olmasıdır. Her nesil bir tabaka olarak kabul edildiğinde yaklaşık olarak ilk üç asır boyunca Ali-Fâtıma evlâdı arasında on tabakalık bir isnâd zinciri kurulmaktadır. Her tabakadaki râvi annesinden veya babasından hadis almakta, oğluna veya kızına hadis nakletmektedir. Ayrıca birinci derece akrabala-

rın da bu hadis rivâyet ağına katılmış olması, Ali-Fâtıma evlâdının aynı zamanda geniş bir rivâyet halkasının birer parçası olduklarını göstermektedir.

Asr-ı saâdet'ten itibaren Medine'de meskûn olan Ali-Fâtıma evlâdının râvi olan ilk dört tabakası da burada yaşamışlardır. Yaşadıkları ve vefat ettikleri şehirler hakkında bilgi bulunan Ali-Fâtıma evlâdı göz önüne alındığında sonraki tabakalardan itibaren Mısır, Kûfe, Bağdad, Deylem, Sâmerâ ve Tus'a yerleşen râvilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ali-Fâtıma evlâdı aynı zamanda yaşadıkları şehrin ilim çevreleriyle de irtibat hâlinde olmuşlardır; dolayısıyla aile dışından da çok sayıda hocaları ve talebeleri mevcuttur.

Muhaddisler, râvi olmaları hasebiyle ricâl kitaplarında tanıttıkları Ali-Fâtıma evlâdını, cerh ve ta'dil ölçülerine göre değerlendirerek şahsiyetleri ve ilmî düzeyleri açısından güvenilir ve yeterli olarak tanımlamışlar, bazı rivâyetleri zaaf noktaları taşısa da genel olarak hadislerini de mûteber kabul etmişlerdir.

Ali-Fâtıma evlâdı genel anlamda Müslümanların tesis ettiği ilim geleneğinin bir parçasını meydana getirirler. Özel olarak Ali-Fâtıma evlâdı arasında da bilginin intikal sürecinde bir gelenek oluşmuş olmalıdır. Aile arasında cârî olan bu ilmî geleneğin usûl ve düzeyi hakkında söz söylemek ise, ancak rivâyet zincirlerinde yer alan râviler ilmî ve tarihî şahsiyetleri bakımından daha geniş bir şekilde incelendiklerinde, özellikle söz konusu râvilerin rivâyetleri bir araya getirildiğinde ve bu rivâyetler, muhtevâları bakımından da değerlendirildiğinde mümkün hâle gelecektir.

KAYNAKÇA

- el-A'zamî, M. Mustafa, İlk Devir Hadîs Edebiyatı, (trc. Hulûsi Yavuz), İz, İstanbul 1993.
- Ahmed b. Hanbel (241/855), el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl, (thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas), I-IV, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Ali b. Ebû Tâlib (40/661), Sahîfetü Ali b. Ebî Tâlib, (haz. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Dârü's-Selâm, Kahire 1986.
- Âşıkcutlu, Emin, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İFAV, İstanbul 1997.
- Aydınli, Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ (279/892), Fütûhu'l-büldân, (thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Bolelli, Nusrettin, Kadınların Hadis İlmindeki Yeri: Hicri II.-V. asır, İFAV, İstanbul 1998.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil (256/870), Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr, I-IX, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Haydarabad 1943.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah (405/1014), el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, (thk. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed), I-X, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, Riyad 2000.
- Halife b. Hayyât (240/854), Kitâbü't-Tabakât, (thk. Süheyl Zekkâr), I-II, Vezâretü's-Sekâfe, Dimaşk 1966.

- Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), Târîhu Bağdad ev Medînetü's-Selâm, I-XIV, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-İrâkî, Abdurrahîm b. Hüseyin (806/1404), Zeylû Mîzânî'l-i'tidâl, (thk. Ebü'r-Rızâ er-Rifâî), Beyrut 1995, (Mîzânü'l-i'tidâl'in Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd neşrinin sonunda VIII. cilt).
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdullah (463/1071), Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlih, (haz. Abdurrahman Muhammed Osman), I-II, Mektebetü's-Selefiyye, 2. bs., Medine 1968.
- İbn 'Adî, Abdullah b. Muhammed (365/976), el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl, I-VII, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1984.
- İbn Ebû Hâtım er-Râzî (327/938), Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl, I-IX, Dâiratü'l-Meârif, Haydarabad 1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali (852/1449) Lisânü'l-Mîzân, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), I-X, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Hibbân, Muhammed (354/965), Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn, (thk. Abdülmecid es-Selefi), I-II, Dârü's-Samûi, Riyad 2000.
- _____, Kitâbü's-Sikât, I-IX, Dâiratü'l-Meârif, Haydarabad 1973.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer (774/1373), el-Bidâye ve'n-nihâye, I-XIV, 4. bs., Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1981.
- İbn Şâhin (385/996), Târîhu esmai's-sikât mimmen nukile anhumü'l-ilm, (thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- el-İclî, Ahmed b. Abdullah (261/875), Târîhü's-sikât, (thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- _____, Ma'rifetü's-sikât, (thk. Abdül'alim Abdül'azim Bestevisi), I-II, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985.
- Juynboll, Gautier H. A., Hadis Tarihinin Yeniden İnşası, Ankara Okulu, Ankara 2002.
- Kandemir, Yaşar, Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları, İFAV, İstanbul 1997.
- Kılıç, Yusuf, el-Hatîbu'l-Bağdâdî ve Yararlandığı İlim Otoriteleri ve Hadis Râvîleri, İstanbul 1997.
- Kuzudişli, Bekir, Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları, İşaret Yayınları, İstanbul 2007.
- el-Mizzî, Yûsuf (742/1341), Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Muhammed b. Sa'd (230/845), et-Tabakâtü'l-kübrâ el-Kısmü'l-mütemmim, (thk. Ziyad Muhammed Mansur), Medine 1983.
- _____, et-Tabakâtü'l-kübrâ, (thk. İhsan Abbas), I-IX, Dârü Sâdir, Beyrut 1957.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb (303/915), Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn, (thk. Kemal Yusuf Hut), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiye, Beyrut 1985.
- es-Sehmî, Hamza b. Yûsuf (427/1036), Târîhu Cürçân, 4. bs., Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed (360/), el-Mu'cemü'l-kebîr, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), I-XXV, 2. bs., Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1984.

- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/922), Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut, ts..
- Yahyâ b. Ma'în (233/848), et-Târîh, (thk. Ahmed Muhammed Nurseyf), I-IV, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi, Mekke 1979.
- Yılmaz, Muhammed, İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler, Araştırma Yayınları, Ankara 2008.
- Yücel, Ahmet, Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İFAV, İstanbul 1996.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed (748/1348), Târîhu'l-İslâm (101-120), (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- _____, Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl, (thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), I-VIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Zirikî, Hayruddin (1396/1976), el-A'lâm: Kâmûsü terâcim, (thk. Züheyr Fethullah), I-VIII, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

KLASİK DÖNEM Şİİ KAVRAMLAŞMA SÜRECİNDE ŞİİRİN TAŞIYICI ROLÜ

Kadri YILDIRIM*

ÖZET

Aslında şiir, ait olduğu dönemde şekillenen sosyal, siyasal ve dinsel olguları yansıtan çok önemli bir vesikadır. Günümüzde gazeteleri yoluyla kendi görüşlerinin propagandasını, karşı görüşlerin de antipropagandasını yapan gazetecilerin üstlendikleri rolün bir benzerini klasik dönemde şiir yoluyla şairler üstlenmişlerdir. Bundan dolayıdır ki belli bir dönemde bir ekole ait kavramları yansıtan şiirler her zaman birinci elden kaynak olarak kabul edilmiştir. Şîa'nın, teorik süreç olarak Asr-ı Saadetle başlayan, isyan süreçleri olarak Emevi ve Abbasi dönemlerinde şekillenen ve Fatimiler döneminde farklı boyutlar kazanan mezhebî kavramları, bu dönemlere ait şiir-lere yansımıştır. Bu şiirlerin büyük çoğunluğu Şîi şairlere, bir kısmı da muhalif şairlere aittir. Biz bu makalemizde bu şiirleri ve içerdikleri mezhepsel kavramları incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şîi, imam, imamet, vasî, ismet, ric'at, mehdî, devir, cefr.

THE ROLE OF POETRY AS A MEDIUM IN THE FORMATION OF THE SHIA TERMINOLOGY IN THE CLASSICAL PERIOD

Abstract: Poetry is a significant genre which reflects the making of the social, political and religious phenomena of its own time. The role played by poetry in the classical period is akin to the role the contemporary journalists play in the propagation of their own opinion and the dismissal of counter-opinions through the pages of their newspapers. Hence the reason why the conceptual apparatus of poems produced by certain schools are regarded as primary resources for historical inquiry. The sectarian Shia terminology which developed theoretically during the Islamic Golden Age, shaped in the course of rebellions during the Umayyad and Abbasid periods, and diversified during the Fatimid era are all reflected in the Shia poetry produced in each period. Most poems of this era belong to the Shia poets while some were written by dissident poets. This article shall investigate the poems in question and the sectarian terminology used therein.

Key words: Shia, imam, imamat, vasî, 'ismat, ric'at, mahdi, davr, cafr.

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kyildirim21@yahoo.com.

GİRİŞ

Fırkalar arası mücadele süreçlerinde siyasal ve dinsel açıdan şekillenen mezhebî kavramların sonraki nesillere aktarılmasında şairler ve onların birer vesika değerinde olan şiirleri köprü görevi görmüştür. Emeviler döneminde birbirleriyle kıyasıya savaşan "Emevî", "Şîî", "Haricî" ve "Zubeyrî" fırkaların bu savaşlarında sadece kılıç değil, bazen kılıçtan daha fazla etkili olan şairler ve onların şiirleri de devreye girmiştir. Zubeyrî fırkasının daha Emeviler döneminde varlık sahnesinden çekilmesinden ve Haricîlerin de epeyce zayıflamasından sonra girilen Abbasiler döneminde bu kez "Şîî" şairlerle birlikte "Abbasi" ve "Mu'tezilî" şairler de sahneye çıkmış ve mezheplerinin bazı temel kavramlarını şiirlerine yansıtmışlardır. Şîî şairleri destekleyen ve dolayısıyla Şîî'nin mezhebî kavramlarının bütün netlikleriyle ortaya çıkmasında rol oynayan iki devletten daha söz etmemiz gerekir. Bunlardan biri Mağrib, Mısır ve Şam bölgelerinde hüküm süren Fatımîler; öbürü ise Fars ve Irak bölgelerinde kurulmuş olan Büveyhîlerdir.

Anılan dönemlerde her biri kendi fırkasının propagandasını, karşı fırka veya fırkaların da anti propagandasını yapan ve mezhepleriyle ilgili kavramların tescil edilmesinde ve aktarılmasında taşıyıcı rol oynayan birçok şairle karşılaşmaktayız. Bu araştırmamızda çoğu Şîî olan klasik dönem şairlerin taşıyıcı rol oynayarak şiirlerine yansıttıkları temel mezhebî kavramlar üzerinde duracağız. Ancak önce Şîî/Alevî kavramlarına ve bunların kapsamlarına bir göz atalım.

1. ŞİÎ / ALEVÎ KAVRAMLARI VE KAPSAMLARI

1. 1. Şîî

Cevherî (393/1003) ve İbn Fâris (ö. 395/1004) gibi klasik dönem lügat yazarlarına göre Arapçada "ş-y-'a" kökünden türeyen kelimeler "taftar", "yardım" ve "fırka" anlamlarını ifade ederler.¹ Dolayısıyla bu kökten türeyen "Şîî", Ali'nin taraftarlığını yapıp ona yardım eden ve onun bütün sahabîlerden üstün olduğunu savunup halifelüğün herkesten çok onun hakkı olduğunu benimseyenlere verilen genel isimdir.² Feyrûzabadî (ö. 817/1414)'ye göre çoğulu "eşyâ'" ve "şîya'" olan "Şî'a" hem tekil, ikil ve çoğul hem de eril ve dişil olarak kullanılmaktadır.³ Şîa terimi Kur'an'da ve bazı hadislerde de taraftar anlamında kullanılmıştır. Örneğin, Kur'an'da Hz. Musa ve kavga eden iki adam hakkında şöyle denilmektedir: "*Musa herkesten habersiz bir şekilde şehre girdi ve orada birbiriyle kavga eden iki adam gördü. Adamlardan biri kendi şîasından, öbürü ise düşmanlarından. Kendi şîasından olan adam düşmanına karşı ondan yardım istedi. Bunun üzerine Musa düşman olana bir yumruk vurdu ve onu öldürdü*".⁴ Rivayete göre Hz. Peygamber Hz. Ali'ye şöyle de-

¹ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, III, 1240; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, III, 235.

² el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslamiyyîn ve'hu'lâfu'l-musallîn*, I, 65.

³ el-Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, III, 49.

⁴ Kasas: 28/15.

miştir: "Sen ve senin şîan suya kanmış ve yüzünüz ak olarak havuzumun başına gelirken, düşmanların oraya susuz ve yüzleri kara olarak geleceklerdir".⁵

Bazı görüşlere göre Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan ve Hz. Ebubekir (ö. 13/634)'in seçilmesiyle sonuçlanan halifelik tartışmalarında Hz. Ali (40/661)'nin üstünlüğüne inanıp onun halife olmasını savunan bir kesim vardı. Bunlara daha o zaman "Ali'nin taraftarları" anlamında "Ali'nin Şiîleri" deniliyordu.⁶ Ahmed Emîn o sıralarda bazı Müslümanların "Peygamber'in halifesi olmaya en layık olanlar Ehl-i Beyt mensuplarıdır" dediklerini ve bunların ileride kitlesel bir güç olarak ortaya çıkan Şiîler'in çekirdek kadrosu sayıldıklarını belirtmekte ve Ali'nin üstünlüğünü savunan bu sahabîlerden bazılarının şunlar olduğunu nakletmektedir: Ammâr b. Yasir (ö. 37/657), Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/652), Selman-ı Farisî (36/656), Cabir b. Abdullah (ö. 78/697), Abbas (ö. 32/653) ve oğulları, Ubeyy b. Ka'b (ö. 30/650), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656) ve daha birçokları.⁷ Bernard Lewis bu kadronun bir inanç ekolü olarak değil, halifelik seçimi bağlamında siyasî bir hareket olarak ortaya çıktığına dikkat çekmektedir.⁸

İbnu'n-Nedîm (ö. 438/1047)'in kaydettiğine göre Hz. Osman (ö. 35/656) şehit edildikten sonra Talha b. Ubeydullah (ö. 36 /656) ve Zübeyr b. el-Avvâm (ö. 36/656) yanlarına Hz. Aişe (ö. 58/678)'yi de alarak Hz. Ali'yi onun öldürülmesi karşısında sessiz kalmakla suçlamış ve aralarında bazı anlaşmazlıklar çıkmıştır. Bu sırada Hz. Ali'yi savunan bir kitle vardı ki Hz. Ali onlar hakkında "benim şîilerim" diyordu.⁹ Taha Hüseyin'e göre başlangıçta Ali'yi destekleyen Iraklılara "Ali'nin Şiîleri", Muaviye (ö. 60/680)'yi destekleyen Şamlılara da "Muaviye'nin Şiîleri" denilmiş, fakat Ali'nin öldürülmesinden sonra bu terim sadece onun taraftarları hakkında kullanılmıştır.¹⁰ Şiî teriminin üç aşaması olduğunu söyleyen Şeybî'ye göre Şiîlik İslam içinde bir kitleleşme hareketi olarak ilk kez Hz. Peygamber zamanında su yüzüne çıkmış, Osman'ın öldürülmesinin ardından siyasî eğilimleri belirgin bir hale gelmiş ve Hüseyin (ö. 61/680) şehit edildikten sonra sadece Hz. Ali'yi ve onun çocuklarını savunan kitleler için kullanılmıştır.¹¹

Emevî şairlerden Ka'b b. Cu'ayl (ö. 55/675)'in kendisine yönelik eleştirel bir kasidesini duyan Hz. Ali, Şiî şairlerden Necaşîye¹² "benim yerime sen cevap ver!"

⁵ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, IX, 131.

⁶ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 15.

⁷ Bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 14, 267.

⁸ Bkz. Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism*, s. 23.

⁹ İbnu'n- Nedîm, *el-Fihrist*, s. 217.

¹⁰ Bkz. İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 18.

¹¹ Bkz. Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü'*, s. 12, 120.

¹² Rengin'in esmerliğinden dolayı Necaşî olarak meşhur olan şairin asıl adı Sem'an veya Kays'tır. Keskin hicivleriyle bilinen şair, çağdaşları olan şairlerden İbn Mukbil ve Abdurrahman b. Hassan'ı hicvetmiş, bundan dolayı da Hz. Ömer tarafından cezalandırılmıştır. Hicivlerinden Muaviye'nin de nasibini aldığı bu şair Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin saffında savaşmış ve 40 / 660 yılında vefat etmiştir. Bkz. Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 207; Azîze Fevval Babetî, *Mu'cemu's-şu'arai'l-muhadramin ve'l-Umeviyyin*, s. 491.

deyince Necaşî hemen karşılık vermiştir. Bu kasidede içinde "Şîî" teriminin çoğulu olan "Eşya" teriminin geçtiği ilgili beytinde Necaşî muhalif kanada şöyle seslenmektedir:¹³

جَعَلْتُمْ عَلِيًّا وَأَشْيَاعَهُ نَظِيرَ ابْنِ هِنْدٍ أَمَا تَسْتَحُونَ؟
Ali ve onun Şîîlerini Hind'in oğluyla bir tuttunuz
Siz böyle yapmaktan hiç utanmıyor musunuz?

Kumeyt b. Zeyd (ö. 126/744) "Hâşimiyyât"ında geçen bir beytinde Ehl-i Beyt'in Haşimî kanadı için "onlar benim şîîlerimdir" derken beytin akışından bu terimi grup ve fırka anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁴

فَهُمْ شِيعَتِي وَقِسْمِي مِنَ الْأُمَّةِ حَسْبِي مِنْ سَائِرِ الْأَقْسَامِ
Ümmet arasında onlar benim fırkamdır
Diğer gruplar içinde onlar bana yetiyor

1. 2. Alevî

Edebiyat araştırmacısı Hûfî'nin kaydettiklerine göre Hz. Ali'nin sağlığında onun taraftarları "Şîî" olarak adlandırıldıkları gibi "Alevî" olarak da adlandırılırdı. Bu ikili kullanım Emeviler dönemi boyunca da devam etmiştir. Bu sıralarda Muaviye'nin taraftarlarına "Osmanîler" deniliyordu. Fakat Abbasiler devleti kurulduğunda "Alevî" ve "Osmanî" isimleri bırakılmış ve Müslümanlar "Şîî", "Sünnî" ve "Haricî" olmak üzere üç isimle anılır olmuşlardır.¹⁵ Yazarın dikkat çektiği bir nokta da Alevî ve Şîî kavramlarının Ali ve oğulları bağlamındaki kullanımlarıdır. Zira ona göre "Alevî" terimi sağlığında Ali'yi, "Şîî" ise ondan sonra çocuklarını destekleyenler için kullanılmıştır.¹⁶

Şehristanî (ö. 548/1153) Şîâyı beş ana fırkaya, bu fırkaları da ılımlı ve aşırı kanatlarıyla bazı alt gruplara ayırmaktadır. Burada sadece ismen vermek istediğimiz bu fırkalar ve alt grupları şunlardır:

1. Keysâniyye
 - Muhtâriyye
 - Hâşimiyye
 - Beyâniyye
 - Rızâmiyye
2. Zeydiyye
 - Cârûdiyye
 - Süleymaniyye

¹³ Bkz. Hûfî, *Edebu's-siyâse fi'l-asri'l-Umevî*, s. 199.

¹⁴ Kumeyt b. Zeyd, *Hâşimiyyât*, s. 37.

¹⁵ Hûfî, *Edebu's-siyâse*, s. 29.

¹⁶ Hûfî, *Edebu's-siyâse*, s. 48.

Sâlihiyye ve Batriyye

3. İmâmiyye

Bâkırıyye ve Ca'feriyye

Nâvûsiyye

Eftahiyye

Şumeytiyye

İsmâiliyye

Mûseviyye ve Mufaddıla

İsnâ Aşeriyye

4. Ğulât (Aşırı uçlar)

Sebeiyye

Kâmiliyye

Albâiyye

Muğîriyye

Mansûriyye

Hattâbiyye

Keyyâliyye

Hişâmiyye

Nu'mâniyye

Yûnusiyye

Nusayriyye ve İshâkiyye

5. İsmâiliyye

2. ŞÎA'NIN KLASİK ŞİİRE YANSIYAN TEMEL MEZHEBÎ KAVRAMLARI

2. 1. İmamet ve İmam

Şîî tasavvurun mihverini ve diğer mezhebî kavramların doğrudan veya dolaylı kaynağını "*imamet*" oluşturmaktadır. Nitekim her kavramı yerinde açıklarken de göreceğimiz gibi, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam olarak tayin edildiği Şîa düşüncesinden "*nass*", "*tayin*" ve "*vasî*"; imamların masum olduklarına ilişkin tasavvurdan "*ismet*"; imamların daha ruhlar âlemindeyken de imam oldukları ve imamet görevlerini birbirlerine devrettikleri inancından "*devir*"; Kur'an ayetlerinin hem zahirî hem de batınî yönlerinin olduğu ve onların batınî anlamlarını sadece imamların bildiği fikrinden "*tenzîl*" ve "*te'vîl*"; Hz. Ali'nin kendisinden önceki halifelere, ondan sonra gelen imamların da kendi dönemlerindeki halifelere konjektör gereği bîat ettikleri anlayışından "*takiyye*"; ölmediklerine inanılan bazı imamların belirli yerlerde gizlendikleri ve zamanı geldiğinde bunların geri dönekleri ve zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracakları inancından da "*gaybet*", "*avdet*" (*ric'at*) ve "*mehdî*" kavramları geliştirilip şekillendirilmiştir.

"E-m-m" kökünden gelen "imamet" sözlükte öncülük anlamına; aynı kökten gelen "imam" da önder anlamına gelmektedir. Nitekim Allah'ın Hz. İbrahim'e

hitap ettiği "ben seni insanlara imam yapacağım"¹⁷ ayetinde geçen imam kelimesi önder anlamında kullanılmıştır.¹⁸ Sözlük anlamıyla imam kendisine uyulan bir yol göstericidir. Onun gösterdiği yol doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir. Bir kafileye yol gösteren kılavuz o kafilenin imamı sayıldığı gibi bir sıbyan mektebinde çocuklara ders veren öğretmen de o çocukların imamı sayılır.¹⁹ Cevherî'ye göre kendisine uyulan kişi anlamına gelen imam kelimesi bina ustasının duvara denge ve tesviye kazandırmak için kullandığı tahta, toprak tümseği ve yol anlamlarına da gelmektedir.²⁰ Görüldüğü kadarıyla kendisine uyulan kişi için kullanılan imamın bâriz özelliği olan yol göstericilik bina ustasının kullandığı tahtada, toprak tümseğinde ve yolda da kendini göstermektedir. Zira söz konusu tahta da ustaya tesviye ve dengenin nasıl yapılacağı hususunda yol göstermektedir. Bunun yanında yolun kendisi de kişiyi belirli bir hedefe ulaştırmada bir kılavuzluk görevi yapar, toprak tümseği de yüzeyin düz kısımlarına nispeten insana kendini gösterip bulunduğu mahal konusunda ona kılavuzluk eder.

İslâmî literatürde iki tür imamet göze çarpmaktadır. Biri namaz imameti, öbürü halifeliktir. Bu iki imameti birbirinden ayırmak için namaz imametini "imamet-i suğra" (küçük imamet), halifeliğe de "imamet-i kubra" (büyük imamet) denilmiştir.²¹

Başlangıçta sadece "namaz kıldırın" ve toplumda "reis" konumunda olan kişiler için kullanılan "imam" kelimesi Şîî anlayışla beraber zamanla semantik bir değişim geçirerek Hz. Peygamber ve Allah ile hem ruhsal hem nursal bağlantısı kurulan Hz. Ali ve soyundan gelenler için kullanılan dinsel ve siyasi bir terim haline gelmiştir. Bu bağlamda "resûl ve nebî ile imam arasındaki fark nedir?" sorusunun cevabı Şîî yazar Küleynî (ö. 329/940)'nin "el-Kâfî"sinde şöyle kaydedilmektedir: "Resûl kendisine Cebrail görünen, Cebrail'in konuştuğunu duyan ve vahiy alan kişidir. Nebî bazen vahiy sesini işiten fakat sesin sahibini görmeyen, bazen de sesin sahibini gören fakat sesin kendisini işitmeyen kişidir. İmam ise sesi işiten fakat sesin sahibini görmeyen kimsedir".²²

Dinsel ve siyasi otoritenin birlikte temsil edildiği imamet Şîa için İslam dininin temel rükünlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Örneğin İsmailî anlayışta bir kişinin Müslüman sayılması için yapılması ve inanılması gereken rükünlerden bahsedilirken, en başa "imamet" konularak bu rükünler şöyle sıralanmıştır:²³

1) İmamet

¹⁷ Bakara: 2/124.

¹⁸ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, III, 18.

¹⁹ Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhîr*, IV, 77-78; es-Sâlûs, *Akîdetu'l-imame inde's-Şîa el-İsnâaşeriyye*, s. 8.

²⁰ Bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1860.

²¹ *Dairetu'l-Maariî'l-İslamiyye*, IV, 391.

²² el-Küleynî, *el-Kâfî*, s. 82.

²³ Kadî Nu'man, *De'âimu'l-İslâm*, I, 2.

- 2) Taharet
- 3) Namaz
- 4) Zekat
- 5) Oruç
- 6) Hac
- 7) Cihad

İbn Haldûn (ö. 808/1405) Şiî anlayıştaki imam ve imametın önemi hakkında özetle şunları söylemektedir: Ümmetin seçimine bırakılmayacak kadar önemli olan imamet dinin rükünlerinden biridir. Peygamberin bunu göz ardı etmesi ve ümmete havale etmesi caiz değildir. Bilakis ümmet için bizzat onun bir imam tayin etmesi gerekir. Tayin edilen bu imam büyük küçük bütün günahlardan masum olur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in tayin ettiği imam Hz. Ali'dir.²⁴

Şiî yazarların önde gelenlerinden Küleynî de imamın önemine şöyle dikkat çekmektedir: "Allah yeryüzünü âdil bir imamdı boş bırakmaktan münezzehtir. Müslümanlar dine fazladan bir şeyler ekleseler imam bunu çıkarır; dinden bir şey eksilteler imam onu tamamlar. İmam Allah'ın kulları için bir "hüccetullah"tır. Yeryüzünde iki kişiden başka kimse kalmasa bile onlardan birinin imam olması gerekir. Kim "Ehl-i Beyt" imamlarının imamlığını tanımazsa Allah'ı da tanımamış olur".²⁵

Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) imamda bulunması gereken nitelik ve şartları sekiz olarak belirler. Bunlardan dördü imamın nesebi ile ilgili olup şunlardır: Saygın bir ırk, saygın soy, saygın bir kabile ve saygın bir aile. Diğer dördü imamın kendisi ile ilgili olup onlar da şunlardır: insanların en bilgini olması, tüm günâh ve hatalardan masum olması, insanların en cesuru ve en cömerdi olması. Yazar Metin Bozan'ın da dikkat çektiği gibi nesep ile ilgili olan niteliklerde Hz. Peygamber ve ailesi dikkate alınmış, bununla imamın Hz. Peygamber'in ailesinden olması gerektiğine işaret edilmiştir.²⁶

Mensup olduğu Tağlib kabilesi ile birlikte Muaviye'nin yanında yer alan şair Ka'b b. Cu'ayl, Hz. Ali taraftarlarının onu "imam" olarak gördüklerini bir beytinde şöyle dile getirmektedir:²⁷

فَقَالُوا عَلِيُّ "إِمَامٌ" لَنَا فَقُلْنَا رَضِينَا ابْنَ هِنْدٍ رَضِينَا

Dediler ki "Ali bizim için imamdır / onu kabul ettik"

Biz de onlara "Hind'in oğlunu kabul ettik" dedik

Şiî şair Kuseyyir Azze (ö. 105/723) bir şiirinde Kureyşî olduklarını söylediği dört imam olarak Hz. Ali ile üç oğluna ve onların imamlıklarına şöyle dikkat çekmektedir:²⁸

²⁴ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 527.

²⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, s. 85.

²⁶ Bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 99-100.

²⁷ Hûfî, *Edebu's-siyase*, s. 152.

أَلَا إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ وَوَلَدَةَ الْحَقِّ أَرْبَعَةٌ سِوَاءُ
عَلِيِّ وَالثَّلَاثَةَ مِنْ بَنِيهِ هُمْ الْأَسْبَاطُ لَيْسَ بِهِمْ خَفَاءُ
*Haberiniz olsun! Kureyş'ten dört imam vardır
Birbirine denk bu hak idareciler şunlardır:*

*Biri Ali, diğer üçü de onun çocuklarıdır
Onlar hakkında hiçbir gizlilik yoktur*

2. 2. Vasî ve Nass

Vasî teriminin türediği "v-s-y" kökü birleştirme ve ulaştırma anlamını ifade etmekte, dolayısıyla bu kökten türeyen kelime ve terimlerde doğrudan veya dolaylı olarak bu anlam söz konusu olmaktadır. Örneğin yere "vasiye" denilmesinin nedeni üzerindeki bitkilerle birleşik olmasıdır. Bir kimsenin yaptığı sözlü "vasiyet" de bu anlam kapsamında değerlendirilmektedir. Çünkü vasiyete konu olan sözler ilgili mercilere ulaştırılır.²⁹ Bu bağlamda hem etken hem de edilgen ortaçağ anlamlarını ifade eden "fe'ülün" ölçüsündeki "vasiyyun" (vasî), ilgili görev ve mesajı kendisinden sonra gelen birine ulaştırılan veya bu görev ve mesaj kendisine ulaştırılan kişi demektir.

İmam ve vasînin iç içe olduğu Şiî anlayışa göre imamet mekanizması "nass"a dayalı bir "vasiyet" şeklinde işler. Vasayetin nübüvvetten daha düşük fakat imametten daha üstün bir derecede görüldüğü Şîa inancına göre Hz. Peygamber Hz. Ali'yi nass yoluyla vasî olarak tayin etmiştir.³⁰ Şiî tasavvurda nassın iki türünden bahsedilmektedir: Açık nass, gizli nass.

1) *Açık nass*: Bu nass türüne başlıca üç örnek verilmektedir. Birincisi ve en önemlisi Hz. Peygamber'in Veda Haccı'ndan dönerken Mekke ile Medine arasında yer alan "Gadîr-i Hum"da Hz. Ali'nin elini tutarak sahabeye hitaben söylediği rivayet edilen şu sözlerdir: "Ben kimin mevlâsı (efendisi) isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Ona dost olanın dostu, ona düşman olanın da düşmanı ol". Şîa inancına göre Hz. Peygamber bunları söyledikten sonra Hz. Ömer Hz. Ali'ye hitaben "Sen artık erkek kadın her mü'minin efendisi oldun" demiştir. İkincisi Hz. Peygamber'in "sizin en doğru hüküm vereniniz Ali'dir" sözüdür. Zira en doğru hüküm veren kim ise onun imam olması gerekir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in "benim vasîm ve benden sonra bu işi üstlenecek kişi olarak kim hayatı pahasına bana bîat etmek ister?" diye sorduğunda Ali'den başka kimsenin ona bîat etmemesidir.³¹ Şiî ağırlıklı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in Ğadîr-i Hum'da söylediklerinin ardından onun özel şairi Hassan b. Sabit (ö. 54/674) bu konuda bir şiir söylemek için Hz. Peygamber'den izin istemiş, izin verilmesi üzerine Hassan

→

²⁸ Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 135; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 273.

²⁹ Bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2525; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, VI, 16

³⁰ Hicazî, *el-Hitabu's-siyasî fi's-şîri'l-Fatimî*, s. 101.

³¹ Hûfî, *Edebu's-siyase*, s. 64-65.

içinde Ğadîr-i Hûm tabirinin geçtiği beyti de içeren bir şiir söylemiştir. Bu şiirden üç beyit şöyledir:

بِحُمْ وَأَسْمِعَ بِالنَّبِيِّ مُنَادِيًا	يُنَادِيهِمْ يَوْمَ الْغَدِيرِ نَبِيَّهُمْ
وَلِيَّهُ فَكُونُوا لَهُ أَنْصَارَ صِدْقٍ مُؤَالِيًا	فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا
وَلِيَّهُ وَكُنْ لِلَّذِي عَادَا عَلِيًّا مُعَادِيًا	هَذَا دَعَا: اللَّهُمَّ وَالِ

*Ğadîr-i Hum günü seslendi onlara peygamberleri
Dinlemeye çok layıktır böyle bir çağrıcının sözleri*

*Ben her kimin mevlası isem bu da onun mevlası
Öyleyse ona candan dost olup, olun onun yardımcısı*

*Orada (Ğadîr-i Hum'da) Peygamber şöyle bir dua etti:
"Allahım! Ali'nin dostuna dost, düşmanına düşman ol" dedi*

Ğadîr-i Hum tabiri Kumeyt'in "Haşimiyât"ında da geçmektedir. Kumeyt ilgili beyitte Hz. Peygamber'in Ğadîr-i Hum'da kendisinden sonra yöneticiliğe (vilayet) Hz. Ali'yi atadığına ve bu konudaki emrine itaat edilmesi gerektiğine şöyle işaret etmektedir.³²

حُمُّ أَبَانَ لَهُ الْوَلَايَةَ لَوْ أُطِيعَا	وَيَوْمَ الدَّوْحِ دَوْحُ غَدِيرِ
<i>Ğadîr-i Hum günü büyük ağacın yanı başındaydı</i>	<i>Kendisine itaat edilsin diye yöneticiliği ona açıkladı</i>

2) *Gizli (dolaylı) nass*: Şiîler daha çok iki şeyi Hz. Ali'nin imamlığına dolaylı işaret eden birer nass olarak yorumlarlar. Birincisi Berâe suresi indiği sırada bu sureyi mevsim olarak tabir edilen kalabalık kitlelerin bulunduğu yerlerde ilan etmek üzere Hz. Ali'yi görevlendirmesi. İkincisi ise Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dururken komutanlığı bir keresinde Usame b. Zeyd (ö. 54/674)'e, bir keresinde de Amr b. As (ö. 43/664)'a vermesine rağmen Hz. Ali'nin başına kimseyi komutan tayin etmemesidir.³³

Hz. Ali'nin halifeliği ile ilgili en erken metinlerden biri onunla Hz. Abbas arasında geçen konuşma metnidir. Hz. Abbas'ın bu konuşmada kullandığı "fe evsâ" (cümlelerin akışına göre "bizi tavsiye etsin") fiili dikkat çekicidir. Önemine binaen bu konuşmayı Ahmed Emîn'in "*Fecru'l-İslam*"ından aktarıyoruz:

"Rivayete göre vefatıyla sonuçlanan hastalığı sırasında insanlar, Hz. Peygamber'in yanından gelen Ali'ye "ey Ebû Hasan, Allah'ın Resûlü nasıl sabahladı?" diye sordular. Ali, "Allah'a hamd olsun, iyileşmiş olarak sabahladı" diye cevap verdi. Bunun üzerine Ali'nin elini tutan Abbas kendisine şunları söyledi: "Allah'a yemin ederim ki Resûlüllah'ın bu hastalık sonucu vefat edeceğini görüyorum.

³² Kumeyt, *Hâşimiyât*, s. 197.

³³ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 528.

Zira ölmek üzere olan Abdulmuttalib Oğullarının yüz şekillerini iyi tanırım. Öyleyse bizimle gel de Resûlüllah'ın yanına gidelim ve bu işin (halifelik işinin) kimlere verileceğini ona soralım". Sözlerinin devamında Hz. Abbas'ın Hz. Ali'ye söylediği en önemli cümle şudur:

فَإِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا، وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا كَلَّمْنَا فَأَوْصَىٰ بِنَا

Yani "eğer bu iş bize verilecekse onu şimdiden bilmiş olacağız. Yok eğer bizden başkasına verilecekse onunla konuşalım da bizi tavsiye etsin". Bunun üzerine Hz. Ali şöyle dedi: "Vallahi eğer ondan böyle bir şey istesek ve o da bize vermezse insanlar bir daha asla bunu bize vermezler. Bundan dolayı yemin ederim ki ben böyle bir istekte bulunmam".³⁴

Bundan çıkarabileceğimiz önemli sonuç şudur: Hz. Abbas Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife olarak Hz. Ali'yi "tavsiye" etmesini arzulamış, ancak Hz. Ali bu isteğin reddedileceğinden endişe duyarak kabul etmemiştir. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda Şiânın en önemli kavramlarından biri olan "Vasî" ile Hz. Abbas'ın kullandığı cümlede geçen "evsa" fiili arasında kurulmuş bir ilişkiye rastlamadık. Dolayısıyla bu fiilden onun sözlük anlamları olan "önermek" veya "teklif etmek" anlamlarının anlaşılması ilk akla gelendir. Fakat bizim yine de üzerinde düşünmemiz gerekir.

Vasî'nin şiirde kullanılmasına ilişkin örneklere geçmeden önce Mu'tezilî-Zeydî yazar İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258)'in konuya ilişkin yaklaşımına yer vermek istiyoruz. Bilindiği gibi Zeydîlere göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin imametini açık nass ile ilan etmemiş, belki bazı sözleriyle buna "işaret" etmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd özetle şunları söylemektedir: "Bu konuda söylenenlere objektif ve insafli bakanlar, bunların şüpheden uzak olmadığını ve İmâmiyye mezhebince ileri sürüldüğü gibi, başka ihtimallere yorulmayacak kadar açık olan bir nassın bulunmadığını göreceklidir. İmâmiyye'nin bu konuda söylediklerini biz Zeydîler tasvip etmiyoruz. Zaten bu konuda delil gösterilen hadisler meşhur raviler tarafından değil, münhasıran Şiîler tarafından nakledilmektedir".³⁵

İlk İslamî dönemde özellikle Cemel ve Sıffin savaşları sırasında söylendiği belirtilen ve Hz. Ali'nin vasî oluşunu içeren bazı şiirler İbn Ebi'l-Hadîd tarafından kaydedilmiştir. Bunlardan bazı ilgili beyitleri aşağıda sunuyoruz:³⁶

Bedir Savaşı'na katılan sahabîlerden biri olan Ebu'l-Heysem b. et-Teyyihân'ın Hz. Ali'yi hem imam hem de vasî olarak gördüğünü gösteren beyti şöyledir:

إِنَّ الْوَصِيَّ إِمَامُنَا وَوَلِيِّنَا بَرِحَ الْخَفَاءُ وَبَاحَتِ الْأَسْرَارُ

Vasî bizim imamımız ve mevlâmızdır

Gizlilik kalkmış, sırlar açığa çıkmıştır

³⁴ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 266-267.

³⁵ Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağ*, I, 135.

³⁶ Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağ*, I, 47-50.

Cemel Savaşı'nda Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) ile birlikte olan Ömer b. Harise el-Ensarî bu savaş sırasında onun hakkında şöyle demiştir:

سَمِيُّ النَّبِيِّ وَشَبِيهُ الْوَصِيِّ وَرَأَيْتُهُ لَوْ نَهَا الْعُنْدَمُ
Peygamber'in adaşısıdır, Vasi'nin benzeridir
Sancağı da kıızılağaç boyasının rengindedir

Zecr b. Kays el-Cu'fî yine Cemel Savaşı'nda muhaliflerine seslendiği aşağıdaki şiirinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra Kureyş'in en üstünü olduğuna ve ona "Vasî" unvanının Allah tarafından verildiğine vurgu yapmaktadır:

أَضْرِبُكُمْ حَتَّى تُقْرُوا لِعَلِيِّ خَيْرَ فَرِيشٍ كُلَّهَا بَعْدَ النَّبِيِّ
مَنْ زَانَهُ اللَّهُ وَسَمَّاهُ الْوَصِيَّ إِنَّ الْوَلِيَّ حَافِظُ ظَهْرِ الْوَلِيِّ

Vuracağım sizin boynunuzu Ali'nin hakkını kabul edene dek
Nebî'den sonra tüm Kureyş'in en hayırlısı olduğunu itiraf ederek

Allah'ın güzel kıldığı ve "Vasî" olarak adlandırdığı odur
Şüphesiz birinin dostu olan kişi dostuna arka çıkıp korur

Erken dönem Şîa şiirlerinde "vasî" kavramını Ebu'l-Esved ed-Duelî (69/688)'nin Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisi üzerine söylediği bir şiirinde geçen şu beyitte görüyoruz:

أَحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَعَبَّاسًا وَحَمْرَةَ وَالْوَصِيَّ
Ben Muhammed'i çok seviyorum
Abbas'ı, Hamza'yı ve "Vasî"yi de çok seviyorum

Muhalif şairler tarafından söylenip içinde "Vasî"nin geçtiği şiirlere Cemel Vak'ası sırasında Hz. Aişe'nin askerleri arasında bulunan Benû Dabbe kabilesinden bir gencin söylediği bir şiirde geçen şu beyti örnek verebiliriz:

نَحْنُ بَنُو صَبَّاءَ أَعْدَاءُ عَلِيٍّ ذَاكَ الَّذِي يُعْرِفُ قَدَمًا بِالْوَصِيِّ
Biz Benû Dabbe kabilesi olarak düşmanız Ali'ye
Hani şu eskiden beri "Vasî" olarak tanınan kişiye

Bu şiire atıfta bulunan Hûfî, bunun uydurulmuş bir şiir görüntüsü verdiğini, çünkü Hz. Ali'nin çok önceden Hz. Peygamber tarafından vasî olarak tayin edildiğini bilen birinin ona karşı mücadele etmemesi gerektiğini belirtmektedir.³⁷ Ancak şairin edilgen kullandığı "yu'rafu" (biliniyor, tanınıyor) fiilinden Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından "vasî" olarak tayin edildiği ve öyle bilindiği

³⁷ Hûfî, *Edebu's-siyâse*, s. 66.

anlamı çıkmamaktadır ki bu inanç onu Hz. Ali'ye karşı mücadele etmekten alıkoysun. Bu edilgen fiilden şairin Hz. Ali'nin eskiden beri onun taraftarlarınınca "vasî" olarak tanıdığı anlamını çıkarmanın daha isabetli olacağı düşüncesindeyiz. Dolayısıyla Hûfi'nin, bu şiirin uydurma olduğuna ilişkin gösterdiği gerekçe pek isabetli görünmemektedir.

Kumeyt'in "Haşimiyyât"ında "vasî" terimini içeren birkaç beyit bulunmaktadır. Aşağıda sunduğumuz örnekler bunlardandır:

وَالْوَصِيُّ الْوَلِيُّ وَالْفَارِسُ الْمُعَلِّمُ
تَحْتَ الْعَجَاجِ غَيْرُ الْكَهَامِ
Velî olan Vasî'dir, atı işaretli bir cengaverdir
*Savaş kasırgası altında zayıf birisi değildir*³⁸

Kumeyt aşağıdaki beytinde Hz. Hasan (ö. 49/669)'ı "Vasî'nin Vasîsi" olarak nitelerken vasîliğin Hz. Ali'den ona geçtiğine işaret etmektedir:

وَوَصِيُّ الْوَصِيِّ ذِي الْخَطِّ الْفَصْلِ وَمُرْدِي الْخُصُومِ يَوْمَ الْخِصَامِ
O, kesin kararlı Vasî'nin Vasîsidir
*Kavgâ günü hasımlarını yere seren biridir*³⁹

Ayrıntılarda fark olsa da genelde Şîa'da, özelde de İsmailîler'de "vasî" olmak Hz. Ali ile sınırlı değildir. Vasîlik ondan çocuklarına ve torunlarına, onlardan da "Ehl-i Beyt" in daha sonraki kuşaklarına devredilmiş ve dünyanın sonuna kadar bu böyle devam edecektir. Bundan dolayıdır ki Fatimîler döneminin ünlü şairlerinden Temîm b. Muizz (ö. 374/985) dönemin halifesi olan kardeşi Azîz Billah (ö. 386/996)'ı da bu kategoriye dâhil etmiş ve onun için nazmettiği bir şiirin ilgili beytinde şunları söylemiştir:

فَيَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَابْنَ وَصِيِّهِ
وَحَسْبُكَ ذَا جَدَا وَحَسْبُكَ ذَا أَبِ
Ey Resûlullah'ın ve "Vasî"sinin oğlu olan soyca!
Yetiyo sana Resûlullah dedece, Vasî de babaca

Şiirlerinde "Vasî" terimini işleyen şairlerden biri de Sahib b. Abbâd (ö.385/995)'dir. Bu şair aşağıda sunacağımız iki beytinde Vasî'yi severek ve evladını üstün tutarak gireceği ateşi, ebedî kalacağı ama içinde Teymî (Ebubekir) ve 'Adî (Ömer)'nin de olacağı cennete tercih ettiğini şöyle dile getirmektedir:⁴⁰

دُخُولُ النَّارِ فِي حُبِّ الْوَصِيِّ وَفِي تَفْضِيلِ أَبْنَاءِ النَّبِيِّ
أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ جَنَّاتِ عَدْنٍ أَخْلَدُهَا بَنِيَّ أَوْ عَدِيَّ
Ben ateşe girsem bile Vasî'yi sevdiğim için
Peygamber'in torunlarını üstün bildiğim için
O ateş daha iyidir bana Adn cennetlerinden
Teym ve Adî ile oralarda ebedî kalmaktan

³⁸ Kumeyt, *Hâşimiyyât*, s. 29.

³⁹ Kumeyt, *Hâşimiyyât*, s. 33.

⁴⁰ Bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, IV, 103.

Ehl-i Beyt'i övmeye ve düşmanlarından teberrî etmeye ilişkin on bin kadar beyti olan Sahib b. Abbâd, içinde "vasî"nin de geçtiği bir şiirinde şunları söylemektedir:⁴¹

قُلْتُ أُسْكُتُ يَا زَانِيَهُ	قَالَتْ تُحِبُّ مُعَاوِيَهُ
فَأَعَدْتُ قَوْلِي ثَانِيَهُ	قَالَتْ أُسَاتُ جَوَابِنَا
أُحِبُّ مَنْ نَسَّيَ الْوَصِيَّ عَلَانِيَهُ	يَا زَانِيَةَ، يَا ابْنَةَ الْفِي زَانِيَهُ
وَعَلَى أَبِيهِ تَمَانِيَهُ	فَعَلَا يَزِيدَ لَعْنَةً

O, "Sen Muaviye'yi sever misin?" dedi bana
"Sus ey zinakar!" diye cevap verdim ona

"Bize kötü cevap verdin" karşılığını aldım
Önceden dediğimi ikinci kez tekrarladım

Ey zinakar! Ey iki bin zinakarın kızı seni!
Sevebilir miyim Vasî'ye açıkça söveni!

Yezîd'e ben sadece bir kez lanet ederim
Babasına gelince, sekiz kez lanetlerim

Şiîlerle muhalifleri arasındaki küfürleşme ve lanetleşmenin tarihçesine ve bu küfürleşme ve lanetleşmede rolü olan kişilere ışık tutması açısından Sahib'in bu şiiri dikkat çekicidir.

Genel anlamda Hz. Ali'nin "Vasî" tayin edildiğini gösteren hüküm olarak anlaşılan "nass" terimi Mihyar ed-Deylemî'ye ait bir şiirde yer alan aşağıdaki beyitte geçmiştir:⁴²

بِالْبَصِّ مِنْهُ فَهَلْ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوا؟	وَقَائِلٍ لِي عَلَيَّ كَانَ وَارِثُهُ
Niceleri bana "Ali nass ile Peygamber'in varisiydi" diyorlar	
"Bu hakkını verdiler mi, vermediler mi?" diye soruyorlar	

2. 3. Tenzil-Te'vîl

Şiîlerin özellikle İsmâiliyye fırkasında Kur'an vahyine "tenzîl" ve "te'vîl" olmak üzere iki perspektiften bakma anlayışı önemli bir yer tutmaktadır. Hareket noktası, tenzîlin "zâhirî yorum", te'vîlin de "batınî yorum" olduğu bu anlayışa göre Hz. Peygamber avam tabakasına Kur'an'ın sadece tenzîl yönünü bildirmiş, onun te'vîl yönünü ilgilendiren işaret bilgileri ise Hz. Ali'ye tahsis edilmiş, ondan da sonraki imamlara geçmiş ve geçmektedir.⁴³ Doğal olarak avama verilen bilginin

⁴¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, IV, 113.

⁴² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, IV, 113

⁴³ Bkz. Kadî Nu'man, *Esasu't-te'vîl*, s. 7; Muhammed Kamil Hüseyin, *Fî Edebi Mısır el-Fatımiyye*, s. 7; Muhammed Mahmûd, *Mezhebu't-te'vîl 'inde Şîa el-Bâtıniyye*, (Basılmış Doktora Tezi), s. 162.

derecesi ile seçkinlere verilen bilginin derecesi aynı sayılmayan bu tasavvurda asıl önemli olan bilgi, batınî olanıdır.⁴⁴

Şüphesiz batınî te'vîlin önemli bir sacayağı "imamet"tir. İmamet fikrini güçlendirmek, onun kutsallığını pekiştirmek ve dinin olmazsa olmaz bir esası haline getirmek için dünya var olduğu sürece ümmetin başına geçecek olan her imam için batınî yorum mekanizması geliştirilmiştir. Bunu daha da pekiştirmek için müteşâbih ayetlerin kastedildiği "te'villerini Allah'tan ve derin âlimlerden başka kimse bilmez"⁴⁵ ayetinde geçen "derin âlimler" imamlar olarak yorumlanmıştır.⁴⁶

Te'vîl anlayışı erken bir döneme dayanmaktadır. Şehristanî'ye göre Keysaniler grubunun nispet edildiği Keysan, Hz. Ali'nin hizmetçisidir ve Muhammed b. Hanefiyye'den ders almıştır. Ancak bu zât hakkında abartılı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda onun bütün ilimlere vakıf biri olduğu, "te'vîl" ilminin tüm sırlarını bildiği, Hz. Ali ve Muhammed b. Hanefiyye'den hem "zahir" hem de "batın" ilimlerinin inceliklerini öğrendiği iddia edilmiştir.⁴⁷

Günümüze ulaşan erken döneme ait şiirler arasında "tenzîl" ve "te'vîl" kavramlarını içeren bir örneği Ammar b. Yasir'de görüyoruz. Sıffin Savaşı'nda Muaviye'ye karşı Hz. Ali'nin saffında yer alan Ammar muhalif kanada yönelik söylediği bir recezde geçen aşağıdaki beyitte şunları söylemektedir:⁴⁸

نَحْنُ ضَرَبْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ فَأَلْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ
Önceleri vurduk sizi Kur'an'ın tenzîlinden dolayı
Bugün de vuruyoruz sizi onun te'vîlinden dolayı

Ammar'ın bu sözlerinde geçen "tenzîl" ve "te'vîl" terimlerinden Şiîlerin daha sonra imamlar bağlamında ilke haline getirdikleri bir muhteva çıkarmak zorlama bir yorum gibi görünse de üzerinde düşünölmeye değer görüyoruz.

Klasik dönemde te'vîl anlayışının hakim olduğu şiirler, iktidarın Şiîlerde olduğu Fatımîler döneminde yaşayan Şi'î şairlerin şiirleridir. Bu şairlerden biri olan Temîm b. Muizz (ö. 374/985), kardeşi Aziz Billah hakkında şunları söylemektedir:⁴⁹

وَأَنْتَ أَنْتَ الْخَامِسُ الْقَائِمُ الَّذِي تَدِينُ لَهُ أَرْضُ الْعِرَاقَيْنِ عَنْ قَسْرِ
وَلَمَّا احْتَلَفْنَا فِي النُّجُومِ وَعَلِمَهَا وَفِي أَنَّهَا بِالنَّفْعِ وَالضَّرِّ قَدْ نَجْرِي
فَمِنْ مُؤْمِنٍ هُنَا بِهَا وَمُكَذِّبٍ وَمِنْ مُكْتَبِرٍ فِيهَا الْجِدَالَ وَلَا يَدْرِي
وَمِنْ قَائِلٍ نَجْرِي بِسَعْدٍ وَأَنْحَسٍ وَتَعْلَمُ مَا تَأْتِي مِنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ
فَعَلَّمْتَنَا تَأْوِيلَ ذَلِكَ كُلِّهِ بِمَا فِيهِ مِنْ سِرٍّ وَمَا فِيهِ مِنْ جَهْرٍ

⁴⁴ Krs. 'İnan, *el-Hâkim Biemrillah ve esraru'd-da'veti'l-Fatimiyye*, s. 260; el-A'zamî, *el-Hakaiku'l-hafiyye ani's-Şiati'l-Fatimiyye ve'l-İsnâşeriyye*, s. 30.

⁴⁵ Al-ı İmrân: 3/7.

⁴⁶ Hicazî, *el-Hitâbu's-siyasî*, s. 88-89.

⁴⁷ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 133.

⁴⁸ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, II, 378.

⁴⁹ Temîm b. Muizz, *Dîvanu Temîm b. Muizz Lidînillah el-Fatimî*, s. 206.

عَنِ الطَّاهِرِ الْمُنْصُورِ جَدِّكَ نَاقِلًا وَكَانَ بِهَا دُونَ الْبَرِيَّةِ ذَا خَيْرٍ
 Şu kesindir ki bugün görev alan beşinci imam sensin
 İki Irak'ın (Basra-Kûfe) çaresiz boyun eğdiği kimsesin

*Yıldızlar ve yıldız bilgisi hakkında anlamadığımızda
 Hareketlerinde yarar mı zarar mı var diye tartıştığımızda*

*Kimisi inanarak bir şeyler söylüyor kimisi yalanlıyor
 Nice kimseler de hiçbir şey bilmeden öylece tartışıyor*

*Oysa sen tüm bunların "te'vil"ini bizlere öğretmişsin
 "Gizli=batın" ve "açık=zahir" anlamları bildirmişsin*

*Bu bilgileri naklen aldığın kişi temiz deden Mansûr'dur
 Bu bilgilerden haberdar olan diğer insanlar değil, odur*

2. 4. 'İsmet

Günâhlardan masum olmak demek olan 'ismet, imametle doğrudan ilişkili bir kavramdır. Şîa inancına göre imamlar büyük küçük bütün günâhlardan masumdurlar. Onların büyük küçük hiçbir günâh işlemediklerine ve işlemeyeceklerine inanmak vaciptir. Zeydiler hariç, bütün Şiî gruplar bu inançtadırlar. Zeydiler ise sadece Hz. Ali'nin masum olduğuna inanırlar. Dolayısıyla ondan sonraki imamların masum olduklarına inanmanın vacip olmadığını savunurlar. Başta İmâmiyye olmak üzere Şiîleri imamların masum olmaları gerektiği inancına sevk eden faktörler Seyyid Muhsin el-Amilî tarafından şöyle özetlenmektedir: "İmam, Hz. Peygamber'den sonra onun adına şeriatı tebliğ eden kişidir. O bu şeriatı eksikliklerden ve fazlalıklardan korumakla görevlidir ve hep doğru olanı yapar. Eğer onun hata yapması veya günâh işlemesi söz konusu olursa kendisine bu konuda doğru yolu gösterecek birine ihtiyaç duyması da söz konusu olur. Dolayısıyla masum olmayan birinin şeriatı güvenle koruması mantıklı değildir".⁵⁰ Ehl-i Beyt imamlarının masumiyetlerine delil gösterilen nasslardan biri şu ayettir:⁵¹ "Ey Ehl-i Beyt! Allah sadece sizden gühâhı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor".⁵²

Kendilerine normal beşer ile peygamber arasında bir yer verilen imamların masumiyetlerini, vârisleri oldukları Peygamber'den aldıklarına inanılmaktadır. Yani nasıl ki peygamber masum ise, onun varisleri ve halifeleri olan Ehl-i Beyt imamlarının da onun gibi masum olmaları gerekir.⁵³

⁵⁰ Seyyid Muhsin el-Emîn el-Huseynî el-Âmilî, *A'yanu's-Şîa*, III, 22.

⁵¹ Muhammed Beyyûmî Mehran, *el-İmame ve Ehlul-Beyt*, I, 190.

⁵² Ahzâb: 33/33.

⁵³ Bkz. el-Gazzalî, *Fadâihu'l-Bâtiniyye*, s. 42; Hasan Hanefî, *Humûmu'l-fiker ve'l-vatan*, I, 254.

Klasik şiirler içerisinde "ismet" teriminin yukarıda özetlediğimiz çerçevesiyle çok net olarak işlendiği ve "günâh" ile birlikte zikredildiği bir örnek Fatımîler döneminin ünlü Şîî şairlerinden el-Mueyyed Fi'd-Dîn (ö. 470/1077)'e ait aşağıdaki beyitlerden ikincisidir:⁵⁴

وَأَيْنَمَا الطَّاعَةُ لِلْأَطْهَارِ
 آلِ النَّبِيِّ الصُّفْوَةِ الْأَبْرَارِ
 آلُ الرَّشَادِ وَالْتَّقَى وَالْعَصْمَةِ
 أئِمَّةٌ مَا قَارَتْهُمْ وَصَمَهُ
 Ancak pâk olan imamlara itaat edilebilir, boyun eğilir
 Onlar da temiz ve iyi kimseler olan Peygamber ailesidir

*Bu aileden gelenler doğruluk, takva ve "ismet" erbabıdır
 Bunlar öyle imamlardır ki yanlarına bile yaklaşmaz günâhlar*

Görüldüğü gibi Mueyyed burada Peygamber, Peygamber ailesinden gelen imamlar ve onların günâhlardan masumiyeti arasında bir ilişki kurmaktadır.

2. 5. Takiyye

Sakinme ve korunma ifade eden "tevekkâ" veya "ittekâ" fiilinden mastar ismi olan takiyye⁵⁵, terim olarak can, mal ve namusun veya mezhebî bir projenin tehlikeye gireceği zaman bunları korumak için kişinin gerçek düşüncesini gizleyerek başka türlü görünmesine denir.⁵⁶ Zeydîler hariç, Şîîlerin benimsedikleri bu prensip doğrultusunda bazı Kur'an ayetleri yeniden yorumlanmıştır. Bu bağlamda; "sabrettiklerine karşılık onlara iki kez mükâfat verilir"⁵⁷ ayetinde geçen ve çifte mükâfata vesile olduğu belirtilen sabırdan maksadın takiyye yapılarak gösterilen sabır olduğu ileri sürülmüştür. Bunun yanında Dakyanus ve yakın çevresinin inançlarını paylaşmadıkları hâlde onların bayramlarına katılan ve onlar gibi "zünnar" bağlayan "Ashab-ı Kehf" dünyanın en takiyyeci insanları olarak kabul edilmiş, bu bağlamda Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e bîat etmesi ile Hz. Hasan'ın Muaviye'ye bîat etmesi de takiyye icabı olduğu benimsenmiştir.⁵⁸

Takiyye bağlamında yorumlanan ayetlerden biri de içinde takiyyenin bir versiyonu olarak kabul edilen "tukat" (sakinme) kelimesinin geçtiği şu ayettir: "Mü'minler mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler. Kim bunu yaparsa artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız bunun dışındadır".⁵⁹

Hadis alanında takiyye konusunda en çok delil getirilen olay Ammâr b. Yâsir olayıdır. Bilindiği gibi Müşrikler yakaladıkları Ammâr'a işkence ederek onu ancak Allah'ı ve Muhammed'i inkar etmesi şartıyla serbest bırakacaklarını söyle-

⁵⁴ El-Mueyyed Fi'd-Dîn, *Dîvanu'l-Mueyyed Fi'd-Dîn*, s. 205.

⁵⁵ Mehrân, *el-İmame*, I, 207.

⁵⁶ Hûfî, *Edebu's-siyase*, s. 54.

⁵⁷ Kasas: 28/54.

⁵⁸ Hûfî, *Edebu's-siyase*, s. 54-55.

⁵⁹ Al-i İmrân: 3/28.

mişlerdir. Ammâr da işkenceye dayanamayarak bunu kabul ederek onların istedikleri şekilde konuşmuştur. Serbest bırakıldıktan sonra Hz. Peygamber'in yanına gidip üzüntüsünü dile getiren Ammâr'a Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kalbini nasıl görüyorsun?". Ammâr bu soruya "imanın verdiği güven içinde" cevabını verince Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Öyleyse onlar aynı şeyleri tekrarlasalar sen de aynı şeyleri söyle". İbn Kesîr (ö. 774/1373) "*Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar ederse Allah'ın gazabı onlar içindir; onlar için büyük bir azap vardır*" ayetinden istisna edilen "*kalbi iman ile dolu olduğu halde inkara zorlananlar hariç*"⁶⁰ kısmının Ammâr hakkında nazil olduğunu rivayet etmektedir.⁶¹

Şiî bir imam, dönemin halifesine karşı ayaklanmak istediği zaman bu ayaklanmanın plân ve tedbirlerini gizliden hazırlar ve taraftarlarına da bunu gizli tutmalarını tavsiye eder; fakat hep birlikte o halifeye itaat ediyorlarmış gibi görünürler.⁶² Şîa inancına göre İmam Cafer Sadık takiiye konusunda şunları söylemiştir: "Takiyye benim dinimin ve atalarımın dinlerinin bir parçasıdır. Dolayısıyla takiiye yapmayanın dini de yoktur. Allah'a açıkça ibadet edildiği gibi gizlice de ibadet edilmelidir. Bizim gizli bir durumumuzu ifşa eden onu inkâr etmiş gibi olur".⁶³

Şiîlerin takiiye anlayışı, büyük ölçüde onların dönemin, iktidar güçlerinden gördükleri zulüm ve baskıya bağlanabilir. Ahmed Emîn bu konuda özetle şunları kaydetmektedir: İktidarı elinde bulunduran Emeviler her tarafa saldıkları casuslarla âdeta Şiî avına çıkmışlardı. Yakaladıklarını hiç acımadan öldürüyor, el ve ayaklarını kesiyor, büyük işkencelere tabi tutuyorlardı. Haklarında "Şiîdir" ihbarı yapılanlar hapse atılıyor, evleri yıkılıyor ve mal ve mülklerine el konuluyordu. Bu bakımdan özellikle Abdullah b. Ziyâd ve Haccac gibi Emeviler döneminin vali ve komutanları birisi için "kafirdir" veya "zındıktır" denilmesini "Şiîdir" denilmesine hep tercih ederlerdi. Bundan dolayı çok fakir olan ve Haccac'dan yardım istemeye giden fakat adı "Ali" olan bir vatandaş kendini şunları söylemek zorunda hissetmiştir: "Ey emirimiz! Ben fakir biriyim ve sizin yardımınıza muhtacım. Fakat ailem kabahat işleyerek adımı Ali koymuşlardır". Muaviye'nin kendisi de valilerine gönderdiği talimatta Hz. Ali'yi veya onun ailesinden birini seven kişinin şahitliğinin kabul edilmemesini ve divandan aldığı maaş ve gelirin kesilmesini; Hz. Osman'ı sevenlere ise yakınlık gösterilip onlar için kesenin ağzının sonuna kadar açılmasını emretmiştir. Emevilere karşı beraber mücadele ettikleri Şiîleri tanıyan Abbasiler zamanında da durum değişmemiş ve Şiîlere yönelik baskı ve zulüm devam etmiştir. İşte tüm bu maddî ve mânevî baskılar Şiîleri gizliliği esas alan takiiyeyi benimsemelerinde etkili olmuştur. Şiîlerin aksine, tüm zulüm

⁶⁰ Nahl: 16/106.

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru İbni Kesîr*, II, 911-912.

⁶² Hicazî, *el-Hitâbu's-siyasî*, s. 112.

⁶³ Krş. Nu'man, *De'âimu'l-İslâm*, I, 59-60; el-Mueyyed Fi'd-Dîn, *el-Mecâlisu'l-Mueyyediyye*, s. 277; Küleynî, *el-Kaff*, II, 248.

ve baskılara rağmen Haricîlerin büyük çoğunluğu takiiyeyi benimsemezler ve inançları söz konusu olduğunda canlarını ve mallarını önemsemezler. Sünnîler ise bu konuda bir orta yolu benimsemişlerdir. Nitekim onlara göre malına, canına veya inancına zarar verilme endişesini taşıyan kimselerin öncelikle başka bir yere hicret etmeleri gerekir. Eğer hicret etmeye gücü yoksa ortaya çıkan zaruret ortamında takiiye yapabilir.⁶⁴

Şîî bir devlet kuran Fatimîler döneminde Şîîlere yönelik bir baskı ve zulüm söz konusu olmadığı için takiiye prensibine ihtiyaç duyulmadığı halde dönemin ünlü Şîî şairlerinden el-Mueyyed Fi'd-Dîn'in bu prensibin gizlenme ve gizlilik ifade eden "tesettür", "esrar", "sitr" ve "samt" (suskunluk) versiyonlarına şiiirinde yer verdiğini görüyoruz. Nitekim bu şair iki ayrı beytinde şunları söylemektedir:⁶⁵

رَضِيْتُ التَّسْتُرَ لِي مَذْهَبًا وَمَا أَتَّبَعِي عَنْهُ مِنْ مُعَدَّلٍ
Kendime bir mezhep edindim gizlenmeyi
Kendime layık görmem ondan yan çizmeyi

تَعَالَى الَّذِي قَدْ صَانَ أَسْرَارَ دِينِهِ فَلَيْسَ سَهْلًا سِتْرًا وَحَلَّلَهَا صَمْتًا
Dininin sırlarını korumaya alan zât yüce birisi
Giydirmiş onlara gizlilik ve suskunluk perdesi

2. 6. Ric'at = 'Avdet

Ric'attan maksat bir süre gizlenen imamın tekrar geri dönmesidir. Literatüre "gaybet" veya "ihtifâ" olarak da geçen gizlenme ile "ric'at" veya "avdet" olarak geçen geri dönme anlayışının "takiiye" prensibiyle sıkı ilişkileri vardır. Bu ilişkiye göre gaip imamlar zamanı geldiğinde geri dönüp adaletle hükmetmeleri için takiiye icabı geçici bir süre ilgili yerlerde gizlenmişlerdir.⁶⁶

Uzeyir peygamberin öldükten yüz yıl sonra eşeğiyle birlikte diriltilmesinin Yahudilikte, Hz. İsa'nın çekildiği göklerden tekrar dünyaya dönüp adaletle hükmetme inancının da Hıristiyanlıkta bir "ric'at" fikrini doğurduğunu ve bu fikirlerle Şîîadaki "ric'at" anlayışı arasında bir paralellik bulunduğunu söyleyen bazı araştırmacılar İslam tarihinde "ric'at" fikrini ortaya atan ilk kişinin Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe' (ö. 40/660) olduğunu belirtirler. Bu çerçevede Abdullah'ın "ben İsa'nın geri döneceğine inandıkları halde Muhammed'in geri geleceğine inananlara hayret ederim" diyerek önce Hz. Peygamber'in tekrar geri geleceğine ilişkin propaganda yaptığı, ardından ise Hz. Ali'nin ölmediğini ve bir gün geri geleceğinin propagandasını yaptığı nakledilmektedir. Rivayete göre Abdullah b. Sebe' önce "Kur'an'ı sana farz kılan Allah seni dönülen yere döndürecek" ⁶⁷ ayetini Hz. Peygamber'in geri gönderileceği yönünde yorumlamış, Hz. Ali'nin şehit edilme-

⁶⁴ Bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 274-275.

⁶⁵ Bkz. el-Mueyyed, *Dıvanu el-Mueyyed Fi'd-Dîn*, birinci beyit için s. 290, ikinci beyit için s. 292.

⁶⁶ Hicazî, *el-Hitâbu's-siyasî*, s. 114.

⁶⁷ Kasas: 28/85.

sinden sonra ise şu türden sözler sarf ederek geri dönüş olayını Hz. Ali ile irtibatlandırmıştır: " Ali ölmemiş, zulümle dolan dünyayı adaletle doldurmadiği sürece de ölmeyecektir. Bana onun dağılmış beynini yetmiş keseye koyup getirseniz ve öldüğüne ilişkin yetmiş adil şahit tutsanız da ben onun öldüğüne inanmayacağım. O hep sağdır ve bulutlar arasında seyahat etmektedir. Nitekim duyulan gök gürültüsü onun sesi, çakan şimşek de onun tebessümüdür".⁶⁸

Gaip olup dönecek olan imamın kimliği konusunda Şiîler arasında bazı görüş ayrılıkları vardır. İmâmîyye Şîasından "Bakıriyye" grubu bu imamın Bakır Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hasan olduğunu söylerken, Zeydîlerden bir grup bunun Yahya b. Zeyd olduğunu söylerler. Zeydîlerin başka bir grubu ise bu imamın Fatimî olduğunu, ilerde doğacağını, adının Muhammed olduğunu ve görevinin Emevîlerin arkasında giden Süfyan'ı ve taraftarlarını öldürmek olduğunu savunmuşlardır. İsmailiyye Şîası geri dönecek olan imamın Muhammed b. İsmail olduğuna inanırken, Keysanîler bunun Muhammed b. Hanefiyye olduğuna inanırlar.⁶⁹

Gaybet ve ric'at anlayışını bize yansıtan ilk belgeler bazı Şiî şairlerin söyledikleri şiirlerdir. Şehristanî, Keysanî Şiîlerin bir kolu olan Muhtariyye mensuplarının gaip imamın Muhammed b. Hanefiyye olduğuna, onun ölmediğine, Radva Dağı'nda su ve bal akan iki çeşmenin yanında gizlendiğine, dolayısıyla zamanı geldiğinde geri döneceğine ilişkin görüşlerinden bahsederken Kuseyyir'e ait bir şiirde geçen şu iki beyti kanıt göstermektedir:⁷⁰

وَسَيْبٌ لَا يَذُوقُ الْمَوْتَ حَتَّى
يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدِمُهَا لِلْوَأَاءِ
تَغِيَّبَ لَا يُرَى فِيهِمْ زَمَانًا
بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءٌ
*Bir diğer torun ki kendisi ölümü tatmayacaktır
Önde sancak, süvarileri sürmeden ölmeyecektir*

*Gizlenmiş, bir süre görünmeyecek aralarında
Radva'dadır; bal ve su çeşmeleri var yanında*

Şiî şair Seyyid el-Himyerî (ö. 173/789)'nin şiirlerine dayanan Şehristanî'nin aktardığına göre Muhammed b. Hanefiyye Radva Dağı'nda bir aslan ile bir kaplan tarafından korunmakta ve bulunduğu yerde birinden su, öbüründen bal akan iki kaynak bulunmaktadır. Bir süre burada "gaiib" olarak kalacak olan bu imam daha sonra zulümle dolmuş dünyayı adaletle doldurmak üzere geri dönüş yapacaktır. Şehristanî'ye göre "gaybet" hakkındaki ilk ifadeler bunlardır.⁷¹

⁶⁸ Bkz. Hûfî, *Edebu's-siyâse*, s.56, 67-68.

⁶⁹ Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğ*, II, 179.

⁷⁰ Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 135-136.

⁷¹ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 136.

Kumeyt de bir beytinde Muhammed b. Hanefiyye'nin Radva Dağı'nda gizlendiğine ve yanında birinden su birinden bal akan iki pınarın bulunduğuna işaret etmektedir ki beyit şöyledir:⁷²

تَعَبَ لَا يُرَى فِيهِمْ سِنِينَا بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءٌ
Gizlenmiş, yıllarca görünmeyecek aralarında
Radva'dadır; bal ve su çeşmeleri var yanında

2. 7. Mehdî

"Heda-yehdî" fiilinden ism-i mef'ûl olan mehdî, Allah tarafından kendisine doğru yol gösterilen kişi demektir. Bu anlamıyla mehdî kelimesi Hassan b. Sabit tarafından Hz. Peygamber hakkında kullanılmıştır. Hassan Hz. Peygamber'in vefatı üzerine söylediği bir şiirin "mehdî" kelimesinin geçtiği beytinde şöyle diyor:⁷³

جَزَعًا عَلَى الْمَهْدِيِّ أَصْبَحَ ثَاوِيًا يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحَصَى لَا تَبْعُدِ
Artık toprağın altına girmiş olan Mehdî'nin yasını tutuyorum
Ey çakıl taşlarına basanların en iyisi! Uzak olmayasın diyorum

Mehdî kelimesi bir hadiste Hz. Ali hakkında kullanılmıştır. İbnu'l-Esîr (ö. 630/1322)'in rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Eğer Ali'yi emîr tayin ederseniz -ki bunu yapacağımızı zannetmiyorum- onu hadî ve mehdî olarak göreceksiniz".⁷⁴

Muntazar Mehdî olarak bilinen beklenen ahir zaman mehdîsine gelince, bu konuda birçok hadis rivayet edilmiş, İbn Haldûn "Mukaddime"sinde bunların hemen hemen tümünü kritize ederek zayıf göstermiştir. Ehl-i Beyt'in muntazar mehdîsiyle ilgili bu hadislerden biri şöyledir: "Mehdî benim soyumdan, Fatıma'nın oğullarından olacaktır".⁷⁵

2. 8. Devir

Özellikle Fatimîler döneminde İsmailî Şiîler tarafından şekillenen "devir" in temeli, Hz. Adem'den başlayarak Hz. Muhammed ile biten peygamberlik zincirinde imamların ruh ve nurlarının peygamberlerin ruh ve nurlarıyla birlikte yedişer devir halinde sonraki peygamberlere ve imamlara geçtiği, peygamberlik devrinin en son Hz. Muhammed'de, imamet devrinin de en son Hz. Ali'de kaldığı, fakat Hz. Muhammed ile birlikte peygamberlik devrinin son bulmasına rağmen imamet devrinin Hz. Ali ile son bulmayıp ondan sonra kendi soyundan gelen imamlara geçtiği inancına dayanmaktadır.⁷⁶

Devri benimseyen İsmailî Şiîlerin anlayışında devrin rakamsal olarak yedili olması ile başka yediler arasında bağ kurulmaktadır. Ülu'l-Azm olarak bilinen

⁷² Kumeyt, *Hâşimiyyât*, s. 86.

⁷³ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, III, 235-236.

⁷⁴ İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, IV, 112.

⁷⁵ es-Suyûtî, *el-Camiu's-sağîr*, VI, 277 (Feydu'l-Kadîr şerhiyle).

⁷⁶ Hicazî, *el-Hitâbu's-siyasî*, s. 117.

yedi büyük şahsiyet (Nuh-İbrahim-Musa-İsa-Muhammed-Ali-Muhammed b. İsmail); insanın bedensel sisteminin yedi organı (iki el, iki ayak, sırt, karın ve kalp); başın yedi organı (iki göz, iki kulak, burun, ağız ve dil); yedi gök ve yedi imam hep birbiriyle ilişkilendirilen rakamlardır.⁷⁷

Devir anlayışına göre, peygamberler gibi imamlar da biri "lahûtî" (ilahî), öbürü de "nasûtî" (beşerî) olmak üzere iki türlü yaratılışa sahiptirler. Lahûtî yaratılış onların ruhlar âlemindeki ruhsal yaratılışlarından, nasûtî yaratılış da onların bedensel yaratılışlarından ibarettir. Bu lahûtî ve nasûtî yaratılış Adem'den başlamak üzere her peygamberden kendisinden sonrakine devredildiği gibi, o peygamberle birlikte olan imamdan da kendisinden sonraki imama devredilmiştir. Yedili olarak gerçekleşen bu devir sisteminde her yedinci imam "Natık" ve "Faal akıl" unvanlarıyla anılmaktadır. Bu sistemde her peygamber kendisinden önceki peygamberin bütün özelliklerini temsil ettiği gibi her imam da kendisinden önceki imamın bütün özelliklerini temsil etmektedir. Bu imamlar baştan beri peygamberlerle birlikte devir işine katıldıkları için âlim varisleri olarak peygamberlerin özelliklerini de devralmışlardır. Dolayısıyla imamlar hakkında yerine göre Hz. İbrahim kastedilerek "Halîlullah"; Hz. Musa kastedilerek "Kelîmullah"; Hz. İsa kastedilerek "Mesîh" unvanları kullanılabilir.⁷⁸

Ruhsal ve nursal devrin şiddetli savunucularından olan İsmailî şair Mueyyed bir kasidesinde ilahî nurun peygamberden peygambere ve o zamanın natık ve vasî imamına devredilerek dönemin Fatimî imamı Mustansır'a da geçtiğini; yediği yasak meyveden dolayı tövbe eden Hz. Adem'in tövbesinin aslında imamı aracı kıldığı için kabul edildiğini; imamın aynı zamanda Nuh'un Gemisi, İbrahim'in Serin Ateşi, Musa'nın Asası, Davud'un Dili, Süleyman'ın Mülkü, İsa'nın Ruhu, Muhammed'in Mucizeleri ve Vasî'nin Faziletleri olduğunu belirtmektedir. Aynı şair başka bir şiirinde nursal ve ruhsal devrin temsilcileri olan peygamberleri ve imamları şöyle sıralamaktadır:

أَبِي الْخَلْقِ بَادِيهِ وَالْحَاضِرَةِ	سَلَامٌ بَدِيًّا عَلَى آدَمَ
أُدِيرَتْ عَلَى مَنْ بَعَى الدَّائِرَةَ	سَلَامٌ عَلَى مَنْ بَطُوفَانِهِ
عَدَاةَ أَحَفَّتْ بِهِ النَّائِرَةَ	سَلَامٌ عَلَى مَنْ أَنَاهُ السَّلَامُ
عُصَاةَ فَرَاعِنَةَ جَائِرَةَ	سَلَامٌ عَلَى قَاهِرٍ بِالْعَصَى
بِمَبْعَيْهِ شَرُفَتْ نَاصِرَةَ	سَلَامٌ عَلَى الرُّوحِ عَيْسَى الَّذِي
وَلِيَّ الشَّفَاعَةِ فِي الْأَجْرَةِ	سَلَامٌ عَلَى الْمُصْطَفَى أَحْمَدَ
وَأَبْنَائِهِ الْأَنْجُمِ الرَّاهِرَةَ	سَلَامٌ عَلَى الْمُرْتَضَى حَيْدَرَ
لَدَيْكَ أَيَا صَاحِبِ الْقَاهِرَةَ	سَلَامٌ عَلَيْكَ فَمَحْصُولُهُمْ

⁷⁷ Bkz. Şeybî, *es-Sila beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, s. 198; Neşşar, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslam*, II, 283, 286.

⁷⁸ Bkz. Muhammed Kamil Huseyn, *Tâifetu'l-İsmâiliyye*, s. 169; Nu'man, *Esasu't-te'vil*, s. 41, 51.

*En başında selam olsun Adem Peygamber'e
Odur baba göçebe ve yerleşik tüm kimselere*

*Selam olsun o peygambere ki onun tufanıyla
İsyan edenlerin başına getirildi her türlü bela*

*Selam kendisine serinlik gelen o peygambere
Ki bir sabah ateş sarmıştı kendisini çepeçevre*

*Selam olsun o peygambere ki elindeki asa ile
Kahretti asileri, zalimleri ve firavunları bile*

*Selam olsun İsa'ya ki kendisi Allah'ın ruhu idi
Onun gönderilmesiyle Nasıra şehri şereflendi*

*Selam olsun Allah'ın seçkin elçisi Ahmed'e
Odur şefaati üstlenecek olan ahret gününde*

*Selam olsun Allah'ın seçkin kulu Ali Haydar'a
Ve onun parlak yıldızlara benzeyen çocuklarına*

*Sana de selam, çünkü adı geçenlerin bir özeti
Sende bir araya gelmiştir ey Kahire'nin sahibi*

2. 9. Cefr

Aslında koyun yavrusunun ismi olan, sonra koyun derisi anlamında kullanılan “cefr” Şii literatürünün bir terimi olarak bir tür gizli ilim için kullanılmaktadır. Şii'lere göre eğitim ve tahsil yoluyla elde edilmeyen bu ilim ancak Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla iletilmiş, onun tarafından Hz. Ali'ye vasiyet yoluyla bildirilmiş, Hz. Ali bunu kendisinden sonraki imamlara bildirmiş, onlar da sonraki imamlara bildirmişlerdir. Bu ilim yoluyla dünyanın sonuna kadar meydana gelecek olan önemli hadiseler işaret edilmiştir. Cafer Sadık'a dayandırılan bir rivayete göre bu imam cefr ilminin anahtarının kendilerinde olduğunu söylemiş ve hem geçmiş peygamberler tarafından hem de İsrailoğullarından bazı âlimler tarafından bu ilimden bahsedilmiştir.⁷⁹

Cefrin mahiyetiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. “Cefr” ve “Câmia”nın Hz. Ali'ye ait iki kitabın isimleri olduğunu söyleyen Şerîf Curcanî (ö. 838/1434)'ye göre Hz. Ali bu iki kitapta hurûfilik yoluyla dünyanın sonuna kadar

⁷⁹ Bkz. Seyyid Huseyin el-Muzafferî, *el-İmamı's-Sadık*, I, 109.

gerçekleşecek olan olaylara işaret etmiş, onun çocukları bunlardan haberdar olmuş ve gereği neyse ona göre hüküm vermişlerdir. Bunun yanında cefrin gaipten haber veren bir kitap değil de, içinde haram ve helal meselelerin yer aldığı ilmihal türü bir kitap olduğunu söyleyenler de vardır.⁸⁰

Mahiyeti ne olursa olsun, cefr ile Rafizilik arasında daha Abbasilerin ilk dönemi gibi erken bir dönemde ilişki kurulduğunu gösteren klasik şiirlere rastlamaktayız. Örneğin Mu'tezilî şairlerden Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) bir şiirinde Haricîlerin "İbadiyye" koluyla birlikte Şiîlerden "Rafizî" fırkayı ve bu fırkanın önemli ilgi alanı olan "cefr"i ismen zikrederek konuya ışık tutmaktadır. Nitekim şair ilgili beytinde şunları söylemektedir:⁸¹

لَسْتُ إِبَاضِيًّا غَيِّبًا وَلَا كَرَافِضِيًّا غَرَّةَ الْجَفْرِ
Ben ne geri zekalı/aptal bir İbadiyim
Ne de cefrin oyuncuğu olmuş Rafiziyim

SONUÇ

Arap dilinde yardım, taraftar ve fırka anlamlarını ifade eden "ş-y-'a" kökünden gelen "Şiî", Ali'nin taraftarlığını yapıp ona yardım eden ve onun bütün sahabîlerden üstün olduğunu savunarak halifelüğün onun hakkı olduğunu benimseyenlere verilen genel isimdir. Hz. Ali'nin sağlığında onun taraftarları "Şiî" olarak adlandırıldıkları gibi "Alevî" olarak da adlandırılmış ve bu ikili kullanım Emevîler dönemi boyunca da devam etmiştir. Fakat Abbasilerden itibaren Alevî terimi yavaş yavaş bırakılmış, Şiî kullanım ağırlık kazanmıştır. Bunun yanında "Alevî" terimi sağlığında Hz. Ali'yi, "Şiî" ise ondan sonra çocuklarını destekleyenleri karşılamak üzere kullanılmıştır.

Şiir söylendiği dönemin sosyal ve siyasal yapısını yansıtan önemli bir vesika olduğu gibi, o dönemin dinî ve mezhebî dokusunu da yansıtan çok önemli bir belgedir. Mensup oldukları dinî fırkanın propagandasını, karşı fırka veya fırkaların da antipropagandasını yapan şairler bu bağlamda şiirlerinde o fırka veya fırkaların görüşlerine ışık tutan litaratürel kavramları başarılı bir şekilde kullanmışlardır. Böyle bir rolü üstlenen şairler grubundan biri de Şiî şairlerdir. Bunlar çekirdekleri Asr-ı Saadet'e atılan, Emevîler ve Abbasiler dönemlerindeki fırkalar arası mücadeledede iyice şekillenen, Fatımîler döneminde ise daha farklı boyutlar kazanan birçok mezhebî kavramı şiirlerine yansıtmışlardır. Şiî şairler gibi onlara muhalif olan Emevî, Hâricî, Abbasî ve Mu'tezilî gibi fırka şairleri de şiirlerinde bu kavramlardan bir kısmını argüman olarak kullanmışlardır.

Çalışmamızın akışından anlaşıldığı kadarıyla Şiî tasavvurun merkezinde "imamet" yer almış, öbür kavramlar doğrudan veya dolaylı olarak bu merkezin etrafında şekillenmiştir. Örneğin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam

⁸⁰ Bu görüşler için bkz. Mehrân, *el-İmame*, I, 266-267.

⁸¹ Şevkî Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyyu'l-Evvel*, s. 429.

olarak tayin edildiği onun da kendisinden sonraki imamları tayin ettiği düşünce-sinden "nass", "tayin" ve "vasî"; imamların günâhlardan masum olduklarına ilişkin görüşlerinden "ismet"; imamların daha ruhlar âlemindeyken bile imam oldukları ve bu görevi birbirlerine devrettikleri inancından "devir"; Kur'an ayetlerinin anlamları herkes tarafından bilinen zahîrî ve anlamlarının sadece imamların bildiği batîni olmak üzere ikiye ayrıldığı anlayışından "tenzîl" ve "te'vil"; Hem Hz. Ali'nin hem de kendisinden sonra gelen imamların kendi dönemlerindeki halifelere konjektör gereği bîat ettikleri fikrinden "takiyye"; ölmedikleri savunulan bazı imamların belirli yerlerde gizlendikleri ve zamanı geldiğinde bunların geri dönerek zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracakları inancından da "gaybet", "ric'at" ve "mehdî" kavramları geliştirilip şekillendirilmiştir. Bundan dolayıdır ki bu kavramlara kaynaklık eden klasik dönem Arap şiiri kelâm ve mezhepler tarihi açısından olduğu kadar edebiyat araştırmaları açısından da büyük önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- AHMED EMÎN, *Duha'l-İslam*, Beyrut 2004.
 -----, *Fecru'l-İslam*, 1975 (baskı yeri yok).
 A'ZAMÎ, Muhammed Hasan, *el-Hakaiku'l-hafiyye ani's-Şiati'l-Fatımiyye ve'l-İsnâaşeriyye*, Kahire 1970.
 BABETÎ, Azîze Fevvâl, *Mu'cemu's-şu'arai'l-muhadramîn ve'l-Umeviyyîn*, Beyrut 1998.
 BOZAN, Metin, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, Ankara 2004.
 CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabıyye*, I-VII, nşr.: Ahmed Abdulfâfûr Attâr, Beyrut 1990, I, 1860.
 DAYF, Şevkî, *Tarihü'l-edebî'l-Arabî: el-Asru'l-Abbasiyyu'l-Evvel*, Kahire 1966.
 DAİRETU'L-MAARİFİ'L-İSLAMİYYE, Kahire 1969.
 EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilafu'l-musallîn*, nşr.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1969.
 FEYRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamûsu'l-muhît*, Kahire 1952.
 GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Fadâihu'l-Bâtiniyye*, nşr.: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964.
 HANEFÎ, Hasan, *Humûmu'l-fîkr ve'l-vatan*, Kahire 1998, I, 254.
 HEYSEMÎ, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, I-X, Kahire 1352.
 HİCAZÎ, Abdurrahman, *el-Hitâbu's-siyasî fi's-şîri'l-Fatimî*, 1. bs., Kahire 2005.
 HÛFÎ, Ahmed Muhammed, *Edebu's-siyase fi'l-asri'l-Umevî*, Beyrut ts.
 HUSEYNÎ, Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'yanu's-Şîa*, Dimaşk 1935.
 İBN EBÎ'L-HADÎD, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, I-VI, Beyrut 1989.
 İBN FÂRİS, Ebu'l-Hasan Ahmed, *Mu'cemu'm-mekâyîsu'l-luğa*, nşr. Abdusselâm Muhammed Harûn, Beyrut 1991.
 İBN HALDÛN, *Mukaddime*, nşr.: Ali Abdulvahid Vâfi, Mısır 1957.
 İBN KESÎR, *Tefsîru İbni Kesîr*, I-IV, Beyrût 1986.

- İBNU'L-ESÎR, *Usdu'l-ğâbe*, I-IV, Kahire 1970.
- İBNU'N-NEDÎM, *el-Fihrist*, nşr.: Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut 1994.
- İNÂN, Muhammed Abdullah, *Hâkim Biemrillah ve esraru'd-da'veti'l-Fatımiyye*, Kahire 1988.
- İRFAN Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çeviren: Saim Yeprem, İstanbul 1994.
- KÜLEYNÎ, Muhammed b. Yakûb, *el-Kâfi*, 1. bs., Tahran 1376.
- KUMEYT B. ZEYD, *Hâşimiyât*, nşr.: Davud Sellûm-Nurî Hammûdî el-Kaysî, Beyrut 1986.
- LEWİS, Bernard, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940.
- MEHRAN, Muhammed Beyyûmî, *el-İmame ve Ehlu'l-Beyt*, Beyrut 1995.
- MES'ÛDÎ, Alî b. Huseyn, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, I-IV, nşr.: Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1997.
- MUEYYED Fİ'D-DÎN, Ebû Nasr Hibetullah, *Dîvanu el-Mueyyed Fi'd-Dîn*, nşr.: Muhammed Kamil Huseyn, Kahire 1949.
- , *el-Mecâlisu'l-Mueyyediyye*, nşr.: Muhammed Abdulkadir Abdunnasır, Kahire 1975.
- MUHAMMED Kamil Huseyn, *Taifetu'l-İsmâîliyye*, Kahire 1959.
- , *Fî Edebi Mısr el-Fâtımiyye*, Kahire ts.
- MUHAMMED Mahmûd, *Mezhebu't-te'vîl 'inde Şîa el-Batıniyye*, Kahire 1983.
- NEŞŞÂR, Alî Samî, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslam*, Kahire 1996.
- NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Firaku's-Şîa*, İstanbul 1931.
- NU'MAN, Kadî, *De'âimu'l-İslâm*, nşr.: Asîf b. Alî Aşğar Feyzî, Kahire 1993.
- , *Esasu't-te'vîl*, nşr. Arif Tâmir, Beyrut 1960.
- RÂÇİB el-İSFAHÂNÎ, *el-Mufredât fî ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut ts.,
- SÂLÛS, Alî Ahmed, *Akâdetu'l-imame inde's-Şîa el-İsnâaşeriyye*, Kahire 1987.
- SUYÛTÎ, Celaluddîn Abdurrahman, *el-Camîu's-sağîr*, I-VI, Beyrut 1972 (Feydu'l-Kadîr şerhiyle).
- ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdulkarîm, *el-Milel ve'n-nihal*, çeviren: Muharrem Tan, İzmir 2006.
- ŞEYBÎ, Kamil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Kahire 1969.
- TEMÎM B. MUİZZ, *Dîvanu Temîm b. Muizz Lidînillah el-Fatımî*, Kahire 1995.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, I-XV, Kahire 1969.

SÜNNÎ BİR TARİKATIN ŞİİLEŞEN KOLLARI: KÜBREVIYYE-ŞİİLİK İLİŞKİSİ

Süleyman GÖKBULUT*

ÖZET

Bu makalede, Şeyh Necmeddîn Kübrâ tarafından kurulan Kübreviyye tarikatının tarihi, şîilikle ilişkisi bakımından ilk günlerinden günümüze kadar kısaca gözden geçirilmiştir. Öncelikle tarikatın pîri, hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, daha sonra Sa'deddîn Hammûye, Alâuddevle-i Simnânî, Seyyid Ali Hemedânî, Seyyid Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzişâbâdî gibi Kübreviyye'nin önemli simâları söz konusu edilmiştir.

Başlangıçta sünnî ve şer'î bir çizgide olan tarikatın, IX./XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Nurbahşîyye ve Zehebiyye olmak üzere iki kola ayrıldığı ve kısa süre içerisinde şîileştiği görülmüştür. Bugün İran, Pakistan, Amerika ve İngiltere gibi ülkelerde yaşayan şîi akideye sahip bazı Nurbahşî ve Zehebî topluluklarına da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kübreviyye Tarikatı, Şîilik, Nurbahşîyye, Zehebiyye

THE SHI'TIZED BRANCHES OF A SUNNI ORDER: KUBRAWIYYA-SHI'ISM RELATIONS

In this article, the history of the Kubrawiyya order, founded by Najm Al-Din Al-Kubra, is shortly reviewed in terms of its relation to shi'ism from its beginning to today. Firstly, the founder of the order, his life and works and then the famous sufis of Kubrawiyya like Sa'd Al-Din Hamuwayi, Alâ Al-Dawla Al-Simnânî, Sayyid Ali Hamadânî, Sayyid Muhammad Nurbaks and Abdu'llah Barzishâbâdî are mentioned.

It's observed that Kubrawiyya had formerly a sunni form (in orthodox line), but from the first half of IX./XV. century it was branched as Nurbakhshiyya and Dhahabiyya and subsequently transformed into shi'ite form. It's also dealt with, in the article, some of shi'ite Nurbakhshi and Dhahabi groups living in Iran, Pakistan, USA and UK today.

Key Words: Kubrawiyya Order, Shi'ism, Nurbakhshiyya and Dhahabiyya

1. GİRİŞ

Şîilik ile tasavvuf arasında öz itibariyle bir takım benzerlikler bulunmasına rağmen, iki kurumun birbirleriyle olan ilişkilerinin özellikle sekizinci İmam Ali er-

* Dr., Dokuz Eylül Ü İlahiyat Fak., Tasavvuf Anabilim Dalı. Bu makale, "Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik" (DEÜ Sosyal Bil. Ens. İzmir, 2009) adlı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. e-mail: slymngblt@yahoo.com

Rızâ (ö. 203/818)'dan¹ sonra hiç de iyi gitmediği bilinen bir gerçektir. Hz. Ali ve şîî imamlarının sûfî silsilelerinde yer almaları, velâyet anlayışı ve bu velâyetin taşınması anlamında hurka giydirme âdeti, nûr-ı Muhammedî, evliyânın çeşitli mertebeleri ile silsile kavramları şîîlik ile tasavvuf arasındaki benzer noktalar². Fakat her iki geleneğin bunlara verdiği mana ve önem farklılık arz etmektedir.

Tasavvuf esas olarak sünîliğin bir formu olarak geliştiği için şîîler, sûfilere muhâlefet etmiş, hattâ bazen düşmanca davranmışlardır.³ Şîîlikte bizim kabul ettiğimiz anlamda herhangi bir tarîkatın kurulmamış olması⁴ veya başta imam anlayışı olmak üzere şîî mezhebindeki bazı fikirlerin psikolojik olarak insanları tatmin etmesi dolayısıyla genellikle bir tarîkata ihtiyaç duyulmaması gerçeği de bu tavrın en büyük delilidir. Fakat kuruluşu itibariyle sünî olan bazı tarîkatların, ya kendi eğilimleriyle ya da siyasî-içtimâî durumun gereğince şîî akideyi benimzedikleri de gözlerden kaçmamaktadır.

Şîî dünyasındaki tasavvufa karşı gelişen bu menfi tutum, VII./XIII. asrın ortalarına, yani Moğollar'ın İran'ı ve neredeyse tüm İslâm âlemini istilâ etmelerine kadar pek değişmemiştir. Fakat bu tarihten sonra, tarîkatların hızla yayılmasıyla birlikte şîîlerin tasavvufa bakışında pozitif bir gelişim meydana gelmiştir. Başta *Câmiu'l-Esrâr* sahibi Seyyid Haydar Âmulî (ö. 720/1320) gibi bazı yazar ve düşünürler, sûfî düşüncesiyle özellikle de İbn Arabî (ö. 638/1240)'nin fikirleriyle şîî ilâhiyat ve kelâmını birleştirme yolunda çaba göstermeye başlamışlardır.⁵

Âmulî'den sonraki şîî âlimleri, sûfilere karşı muhâlefetlerine göre genel olarak iki grupta ele alınabilir: Birinci grup, hukuk alanında uzmanlaşan ve tasavvufa ve sûfilere karşı olan kimselerden oluşmaktadır. Bu âlimler, tarîkatları, sûfilere uygulamalarını ve şeyh-mürîd ilişkisini şeriata aykırı bir bid'at olarak değerlendirmişlerdir. İkinci gruptakiler ise tasavvufun teorik görünümüne, özellikle de kendilerinin "irfân" ve "hikmet-i müteâliyye" dedikleri öğretilere inanan kimselerdir. Molla Sadrâ (ö. 1051/1641) gibi bazı hakîmlerin dâhil olduğu bu grup, her ne kadar tasavvufî düşünceye karşı müsâmaha gösterecekler de, herhangi bir tarîkata bağlanmamışlar ve bir kısım tarîkat mensuplarını da tenkit etmişlerdir.⁶

¹ Biraz sonra Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın silsilesinde de görüleceği üzere, bazı tasavvufî silsileler sekizinci imamdan sonra Ma'ruf Kerhî (ö. 200/815) ile devam etmektedir. Fakat Kerhî ile Ali er-Rızâ arasında kurulan bu ilişki sağlam tarihi verilere dayanmamaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, "Ma'rûf Kerhî ve Tasavvuf-Şîî İlişkisi Üzerine", s. 3-14. Ma'rûf Kerhî hakkında bkz. Şeybî, *es-Sıla*, s. 356-360.

² Kâmil Mustafa eş-Şeybî, tasavvuf ile şîîlik arasındaki ilişkileri incelediği kitabının üçüncü bâbında zikrettiğimiz bu benzer noktaları ve daha başka konuları detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bkz. Şeybî, *es-Sıla*, s. 337-482. Ayrıca bkz. Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 117-127.

³ Purcevâdî, "On İki İmam Şîîliğinde Tasavvufa Muhalefet", s. 234.

⁴ Uludağ, "Şîîlikte Tasavvuf", s. 209.

⁵ Âmulî'nin eserinin ve görüşlerinin değerlendirmesi için bkz. Pâzûkî, "Câmiu'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmulî: Câmi'-i Tasavvuf u Teşeyyu", s. 15-41.

⁶ Purcevâdî, "On İki İmam Şîîliğinde Tasavvufa Muhalefet", s. 239-240.

Kendileri de tasavvufî bir sistemin içerisinde çıkmış olan Safevîler (1501-1736)'in⁷ yönetime gelmeleriyle birlikte İran'daki tarikatlara yönelik tutumun tekrar sertleştiği, sûfî karşıtı birçok eserin kaleme alındığı, hattâ ehl-i tasavvufa, öldürmeye kadar giden fizikî şiddet uygulandığı görülmektedir. İşte böyle bir ortamda tasavvuf kelimesi yerine "irfân"⁸ teriminin kullanılmaya başlaması mânîdardır. Kendisini açıkça şiî ilan eden Ni'metullâhiyye tarikatı bile I. Şâh Abbâs (ö. 1039/1629) zamanındaki baskılar neticesinde Hindistan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Nurbahşiyye ve Zehebiyye de bu süreçte çok güç kaybetmiş ve bir süre adeta yer altına çekilmiştir.⁹

Kaçarlar (1785-1925) döneminin dinî siyâseti de Safevîler'den çok farklı olmamıştır.¹⁰ Tasavvufa, sûfî anlayışa ve kurumlarına karşı olan bu olumsuz tavır günümüze kadar canlılığını koruduğu söylenebilir. Bugün İran'da Ni'metullâhiyye, Nurbahşiyye ve Zehebiyye gibi şiî tarikatlar hâlen marjinal olarak faaliyetlerine devam etmektedirler. Fakat bu gruplara intisâbı olan kişilerin genel nüfûsa oranları oldukça azdır ve kendilerini çok açık bir şekilde ifade edemedikleri göze çarpmaktadır.¹¹

Bu genel girişten sonra, öncelikle Kübreviyye-Şiîlik ilişkisine dair birkaç hususa atıfta bulunulacak, akabinde Necmeddîn Kübrâ ve tarikatı hakkında bazı bilgiler sunulacak, daha sonra da kronolojik bir sırayla Sa'deddîn Hammûye, Alâuddevle-i Simnânî, Seyyid Ali Hemedânî, Seyyid Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzişâbâdî gibi bu silsilede yer alan bazı önemli simâların şiîlikle ilişkileri irdelenecektir.

2. KÜBREVIYYE-ŞİİLİK İLİŞKİSİ HAKKINDA

Kübrevî sûfî geleneği üzerine yapılan incelemeler, birçok yanlış yorumların ve kökleşmiş bazı hataların kurbanı olmuştur. Bunun iki eğilimden kaynaklandığı

⁷ Safeviyye tarikatının, sünnî bir tarikat iken nasıl şiî bir devlete dönüştüğünün değerlendirmesi için bkz. Öngören, "Sünnî Bir Tarikattan Şiî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", s. 82-93.

⁸ "İran'da ulemâ, tasavvufa karşılık "bâtınî bilgi" anlamına gelen irfân disiplini savunur. Diğer dinî bilimlerde olduğu gibi bu disiplinde de eğitim, hoca-talebe ilişkisine dayanmakla birlikte, irfân geleneğinde tarikatta olduğu gibi müridin müşîdine veya pîre sınırsız itaati söz konusu değildir. Bu disiplinde yoğun bir gayret ve okunan metinlerin içselleştirilmesi önemli bir unsurdur. Okunan metinler arasında İbn-i Sînâ'nın kitapları, Sühreverdî'nin işrâkî yazıları, *Fusûs* başta olmak üzere İbn Arabî'nin eserleri bulunmaktadır. Molla Sadrâ'nın *el-Esfârü'l-Erbâa* adlı eseri de önemli bir yer tutar." Bkz. Algar, "İran", *DİA*, XXII, 412.

⁹ Safevîler dönemindeki tasavvufun durumuyla ilgili olarak şu kaynaklara bkz. Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", s. 121-137; Algar, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", s. 287-293; Nasr, "Religion in Safavid Persia", s. 271-286.

¹⁰ Bu dönemdeki süfilere karşı olan tutum için bkz. Bayat, "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı", s. 229-243.

¹¹ Günümüz İran'ında faaliyet gösteren tarikatların genel bir değerlendirmesi için şu iki makaleye bkz. Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Nimetullahi Order: Persecution, Revival and Schism", s. 437-464; Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism, from the Dhahabî Revival to the Present Day", s. 36-59.

söylenbilir: Birincisi, Kübreviyye tarihini, onu daha bilinir kılan ayırıcı olayların olduğu Orta Asya dini çevresine dikkat etmeden, yalnızca XIII-XV. yüzyıllar arasında Batı İran'daki gelişmeler çerçevesinde yorumlama alışkanlığıdır. İkincisi, Kübrevî yazılarında ve kişilerinde, bu süreçte Batı İran'daki dinî gelişmelere hâkim olmaya başlayan şîî temâyüllerin izlerini arama eğilimidir.¹²

Söz konusu ikinci eğilim, yaklaşık elli yıl önce Fransız araştırmacı Molé tarafından ortaya konmuştur.¹³ Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın da katıldığı bu fikrin en temel argümanı, Moğol istilâsından sonraki devirde, İran'da faaliyet gösteren sûfî tarikatlarının Hz. Ali ve masum imamlar hakkında açık ve hürmetkâr bir kabul ediş tavrı benimsemelerinin, Safevîler'in işini kolaylaştırdığı ve şîîliğin kabul edilmesinin yolunu açtığıdır.¹⁴ Fakat bu argümanın, Safevîler'in gerek sünnilige mensup olan halka gerekse bütün tarikatlara karşı uyguladığı baskı ve zulmü haklı çıkarma riski vardır. Diğer taraftan, Kübreviyye tarikatı bağlamında meseleyi ele alacak olursak, bu ekolün önemli simâlarına yapılan haksız ithamlar da söz konusudur.

Şimdi bu iddialar karşısında yapılabilecek şey, Kübreviyye tarikatının pîrinden başlayarak, söz konusu geleneğin başlangıçta nasıl bir karakter arz ettiği ve aradan iki asır geçtikten sonra şîîlikle nasıl bir ilişki içerisine girdiği hususunu kısaca gözden geçirmektir. Fakat buna başlamadan önce, özellikle yabancı araştırmacıların defalarca tekrarladıkları bir hatayı belirtmekte fayda görüyorum. Bu da, hemen hemen bütün tarikatlarda görülen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt muhabbetini, söz konusu tarikatların ya da sûfîlerin şîî bir inanç sistemini benimsedikleri şeklinde yorumlama kolaycılığıdır. Eğer bu fikri kabul edecek olursak, o zaman İslâm dünyasında ortaya çıkmış bütün tarikatları, hattâ sûfîleri şîaya mensup olarak nitelendirmemiz gerekecektir. Böyle bir tezin geçerliliği olmadığı da herkesçe malumdur.

3. NECMEDDİN KÜBRÂ VE KÜBREVIYYE TARİKATI

Tasavvuf tarihinde daha çok Necmeddîn Kübrâ ismiyle meşhur olan Kübreviyye tarikatının kurucusu Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Abdullah el-Hîvekî, Harezmsâhlar Devleti (1097-1231) döneminde 540/1145 yılında¹⁵ Harezmi/Hîve'de¹⁶ dünyaya gelmiştir. Babası Şeyh Nâsiruddîn Ömer b. Muham-

¹² DeWeese, "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", s. 121.

¹³ Molé'un bu düşüncelerini ortaya koyduğu meşhur makalesi için bkz. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme", s. 61-142.

¹⁴ Algar, *Nakşibendilik*, s. 210-211; Nasr, *Makaleler II*, 66. İsmâîlîlik üzerine çalışmalarıyla tanınan Ferhad Daftary'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Daftary, *Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı-İsmâîlîler*, s. 498.

¹⁵ Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 317; Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 48; Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, II, 75.

¹⁶ Hîve, Harezmi'e bağlı bir köydür. Bkz. Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 568; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 263; Zehebî, *el-İber*, III, 177.

med b. Abdullah (ö.  ), hem âlim hem de s fî bir kişidir.¹⁷ Necmedd n K br  bir v kiasından bahsederken, annesinin s liha bir kadın olduğunu ve kendisini Şeyhine karşı gelmemesi için uyardığını if de etmektedir.¹⁸

Necmedd n K br 'nın eşi ve çocukları ile ilgili olarak da çok az bir malumata sahibiz. Bu konuya dair tek bildiğimiz, onun Mısır'da intis b ettiği Ruzbih n-ı Keb r el-Mısır  ( . 584/1188)'nin yanındayken, Şeyhinin kızıyla evlendiği ve bu izdivaçtan iki oğlunun dünyaya geldiğidir.¹⁹ Kendisine Ebu Abdullah künyesinin verilmesinden, ilk oğlunun adının Abdullah olduğunu anlıyoruz.²⁰

Yakut el-Hamev 'nin verdiği bilgiye göre, Harezm'in diğer bütün bölgeleri hanefi olmasına rağmen, Şeyh K br 'nın doğum yeri olan H ve halkı Ő fi  mezhebine bağlıydı.²¹ Dolayısıyla o da Ő fi  idi²² ve tasavvufa yabancı olmayan bir  ileden geliyordu. Muhtemelen ilk tasavvufi bilgilerini babasından almıştı.

Kaynaklarda Şeyh K br 'nın Türk asıllı olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat Türkler'in Harezm'e yerleşmelerinin mil d  XI.-XIII. yüzyıllar arasında, yani burayı Selçuklu sultanlarına bağlı beylerin idare ettikleri devirde ger ekleřtiėini²³ kabul edersek, onun Türk bir  ileden gelmesinin muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Z r  Harezmşahlar Devleti'nin yöneticileri Türkçe isimler kullanıyorlardı, fakat resm  dil Farsça idi.²⁴

Necmedd n K br , gençlik çağlarında hadis tahsiline çok meraklıydı ve bu nedenle Nişabur, İsfahan, Hemed n, Mekke, İskenderiyye ve Tebr z gibi devrin önemli ilim merkezleri arasında uzun yolculuklar yaptı. Bu Şehirlerde Ebu'l-Me l  Fer v  ( . 587/1191), Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed b. Nasr es-Saydal n  ( . 568/1173) ve H fız Ebu T hir es-Silef  ( . 576/1180) gibi  limlerle görüştü ve onlardan dersler aldı.²⁵

Şeyh Necmedd n K br , seyr   s l k yolunda kendilerinden istif de ettiği kişilerle ilgili olarak Şöyle demektedir: "Tarikat ilmini Ruzbih n'dan, aşkı K d  İm m ibn Asr n ed-Dimeşki'den, halvet ve uzlet ilmini Amm r'dan, h rkayı İsm il el-Kasr 'den ve nazarı da Baba Ferec'den aldım."²⁶ Onun saydığı bu beş isimden sadece İbn Asr n ( .  ) hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur. Fakat Zeheb 'nin *T r hu'l-İsl m*'indeki "Necmedd n, Şam'a gitti ve Hank h-ı Kasr'da

¹⁷ Kerbel i, *Ravzatü'l-Cin n*, II, 322.

¹⁸ N. K br , *Ris le Fi'l-Halve*, vr. 17a-b.

¹⁹ H rezm , *Cev hiru'l-Esr r*, I, 91; C mi, *Nefeh t*, s. 590; Kerbel i, *Ravzatü'l-Cin n*, II, 322.

²⁰ Muhsin , *Tahki  Der Ahv l u  s r-ı Necmedd n-i K br   veys *, s. 1.

²¹ Hamev , *Mu'cem 'l-B ld n*, II, 415.

²² S bk , *Tabak t 'Ő-Ő fiyye*, VIII, 25; İbnü'l-İm d, *Őezer t*, V, 79.

²³ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 190.

²⁴ Aydın Taneri, "H rizmşahlar", *D A*, XVI, 230-231.

²⁵ Ő ster , *Mec lis 'l-Mü'minin*, II, 72; İbnü'l-İmad, *Őezer t*, V, 79; M n v , *el-Kev kib 'd-Dürriyye*, II, 371.

²⁶ Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliya*, s. 48.

ikâmet etti.”²⁷ ifâdesinden yola çıkarak, onun İbn Asrûn’la burada görüştüğü ve bir müddet sohbetlerinde bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca Şeyh Kübrâ’nın Ahmed el-Mevsîfî (ö.  ) adında, herhangi bir bilgimizin olmadığı başka bir zâtla da sohbetlerde bulunduğu kaydedilmiştir.²⁸

Necmeddîn Kübrâ’nın diğer dört mürşidi hakkında az da olsa bazı bilgilerimiz mevcuttur. Bunlardan Baba Ferec (ö. 568/1173)’in dışındakiler, *Âdâbü’l-Mürîdîn* adlı eserin müellifi ve Sühreverdiyye tarikatının da kurucusu olarak kabul edebileceğimiz Şeyh Ebu’n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1167)’nin²⁹ sohbet ve irşâd halkasında yetişmiş veya en azından bir süreliğine bu meclislere devam etmiş kişilerdir. Bundan dolayı Kübreviyye tarikatını, Sühreverdiyye’nin bir kolu gibi görmek mümkündür. Fakat Şeyh Kübrâ’nın Hârezm’e dönmesiyle ortaya çıkan coğrafya farklılığı ve tasavvufî vurgularındaki özgün tercihleri sebebiyle Kübreviyye yeni ve müstakil bir tarikat niteliği kazanmıştır.³⁰

Necmeddîn Kübrâ’nın, hem Şeyh İsmail el-Kasrî (ö. 589/1193) hem de Şeyh Ammâr-ı Yâsir (ö. 590/1194) yoluyla gelen iki silsileye sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi onun “hırka-i asl”, ikincisi ise “hırka-i teberrük” silsilesi olarak adlandırılmaktadır. Yine bu ikinci silsile de iki farklı şekilde Hz. Peygamber’e ulaşmaktadır. İçerisinde şîî mezhebince kutsal sayılan altı masum imamın yer aldığı silsile de budur.

A. İsmail el-Kasrî’den Gelen Silsile

Şeyh Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)

Şeyh İsmail el-Kasrî (ö. 589/1193)

Muhammed b. Mânkîl (ö.  )

Dâvûd b. Muhammed (ö. Ö)

Ebu’l-Abbâs İdrîs (ö. Ö)

Ebu’l-Kasım b. Ramazan (ö. Ö)

Ebu Yakub Taberî (ö. Ö)

Ebu Abdullah Osman (ö. Ö)

Ebu Yakub Nehrecûrî (ö. 330/941)

Ebu Yakub Sûsî (ö.  )

Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793)

Kümeyl b. Ziyâd (ö. 82/701)

Emîrül-Mü’minîn Ali b. Ebu Tâlib (ö. 40/661)

²⁷ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, II, 354. Simnânî de onun Şam’da Kâdî ibn Asrûn’la sohbet ettiğini bildirmektedir. Bkz. Simnânî, *Tezkiretü’l-Meşâyih*, s. 321.

²⁸ Nurbahş, *Silsiletü’l-Evliya*, s. 48.

²⁹ Bu kişi hakkında şu kaynaklara bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 588-589; İbnü’l-İmad, *Şezerât*, III, 208-209; Sübkî, *Tebakatü’ş-Şâfiyye*, V, 143-145; Dara Şükûh, *Sefînetü’l-Evliyâ*, s. 103; Nurbahş, *Silsiletü’l-Evliyâ*, s. 38; Kerbelâî, *Ravzâtü’l-Cinân*, II, 336-339.

³⁰ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 500.

Hz. Muhammed (ö. 11/632)³¹

B. Ammâr-ı Yâsir'den Gelen Silsile

Şeyh Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)

Ammâr-ı Yâsir (ö. 590/1194)

Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1167)

Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126)

Ebu Bekir Nessâc (ö. 487/1094)

Ebu'l-Kasım Gürgânî (ö. 450/1058)

Ebu Osman Mağribî (ö. 373/983)

Ebu Ali Kâtib (ö. 340/951)

Ebu Ali Rûdbârî (ö. 322/933)

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)

Serî es-Sakatî (ö. 257/870)

Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)

Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)

Habîb A'cemî (ö. 156/772)

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)

Ali b. Ebi Tâlib (ö. 40/661)

Hz. Muhammed (ö. 11/632)

Bu silsile, Ma'rûf Kerhî'den sonra iki kola ayrılmaktadır. Birincisi yukarıda zikredilendir. İçerisinde masum imamların da bulunduğu diğer silsile ise şöyle devam etmektedir:

Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)

Ali b. Musa er-Rızâ (ö. 203/818)

Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765)

Muhammed Bâkır (ö. 114/733)

Ali Zeynelâbidîn (ö. 95/713)

Hz. Hüseyin (ö. 61/680)

Hz. Ali (ö. 40/661)

Hz. Muhammed (ö. 11/632)³²

Kaynaklardan anlaşıldığına göre, Necmeddîn Kübrâ 78 yıllık hayatının büyük bir kısmını kendi vatanı olan Harezmi'de geçirmiştir. Gençlik çağlarında ilim tahsili ve tasavvufî eğitimi için diğer bazı şehirleri dolaştıktan sonra muhtemelen 580/1184 civarında elinde icâzeti olan bir mürşid olarak tekrar Harezmi'ye dön-

³¹ Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 314; Simnânî, *Fazlu't-Tarîka*, vr. 100a.

³² Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 315-316; Simnânî, *Fazlu't-Tarîka*, vr. 99b-100a.

müştür.³³ Bundan sonra neredeyse kırk yıl boyunca bu topraklarda tarikat faaliyetlerinde bulunan Şeyh Kübrâ, yaygın bir rivâyete göre, 618/1221'de Moğollar'ın saldırıları esnasında, bir grup müridânî ile birlikte şehri savunurken şehid olmuştur.³⁴ Bu hâdise, onun şanını daha da arttırmış ve kendisinden sonra yazılan sûfi biyografilerinde ve menâkıbnâmelerinde bu yönü hep ön plana çıkarılmıştır.

Necmeddîn Kübrâ'nın uzun ve felsefî içerikli eserler yerine kısa ve fakat pratik gayeler güden, sorun çözücü risâleler telif ettiği görülmektedir. Onun en hacimli eseri, kendisine atfedilen ve aslında halifesi Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256)'ye ait olan 12 ciltlik tefsiri saymazsak, *Fevâihu'l-Cemâl*'dir. Bunun dışında o, *Usûlü Aşere*, *Risâle İle'l-Hâim*, *Risâle Fi'l-Halve*, *Risâle Fî Beyânî's-Şeria ve't-Tarika ve'l-Hakika*, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, *Nasihatü'l-Havâs*, *Cevâb-ı Nuh Suâl* ve *Kitâbü't-Turuk Fi Ma'rifeti'l-Hırka* gibi Arapça ve Farsça önemli risâleler kaleme almıştır. Şeyh Kübrâ söz konusu bu risâlelerinde genellikle tasavvufî kavramlardan, âdâb-erkân ile kılık-kıyafet sembolizminden, seyr ü sülûk sürecinde yaşanan bazı tecrübelerden bahsetmektedir. Onun risâlelerinin bir kısmı müridânından ya da dostlarından biri tarafından sorulmuş sorulara cevap niteliğindedir. Bazıları ise nasihat yönü ağır basan eserlerdir.³⁵

Şeyh Necmeddîn Kübrâ, Harezm ve Horasan topraklarında tarikat faaliyetlerinde bulunmuş ve çeşitli eserler telif etmiş önemli bir mutasavvıf olmasının yanı sıra, başta Mecdüddîn el-Bağdâdî (ö. 616/1219) olmak üzere, Radiyyüddîn Ali Lâlâ (ö. 642/1244), Sa'deddîn Hammûye (ö. 650/1252), Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî (ö. 651/1253), Necmeddîn Dâye er-Râzî, Seyfeddîn Bâharzî (ö. 659/1261) ve Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273) gibi devrin çok önemli şahsiyetlerinin yetişmesini de sağlamıştır. Adlarını zikrettiğimiz bu kişiler Şeyh Kübrâ'nın halifeleri olarak Kübreviyye tarikatının Orta Asya, İran ve Hindistan topraklarında yayılması için büyük hizmetler görmüşlerdir.³⁶

Kübreviyye tarikatı, Pîr Necmeddîn Kübrâ tarafından belirlenen ve Usûlü Aşere olarak bilinen on temel esas üzerine kurulmuştur. Bunlar “tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâ” olarak sıralanmıştır.³⁷ Bunlar arasında özellikle halvet ve zikre, seyr ü sülûk sürecinde

³³ Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstücû*, s. 87; Muhammed Isa Waley, onun 581/1185 ile 586/1190 yılları arasında Harezm'e dönmüş olabileceğini öne sürer. Bkz. Waley, “Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism”, s. 81.

³⁴ Câmî, *Nefehât*, s. 594-595; ayrıca bkz. Yâfiû, *Mir'âtü'l-Cinân*, IV, 41-42.

³⁵ Necmeddîn Kübrâ'nın, *Fevâihu'l-Cemâl*, *Usûlü Aşere* ve *Risâle İle'l-Hâim* adlı eserleri Mustafa Kara tarafından dilimize çevrilmiştir. Bunların dışındaki bazı risâleleri için bkz. *Risâle Fî Beyânî's-Şeria ve't-Tarika ve'l-Hakika*, Şehid Ali Paşa, 2760 nr., vr. 100b-101a; *Âdâbü'l-Mürîdîn*, Velîyyüddin Efendi, 1796 nr., vr. 129a-132b; *Nasihatü'l-Havâs*, Şehid Ali Paşa, 2800 nr., vr. 41a-47a; *Cevâb-ı Nuh Suâl*, Şehid Ali Paşa, 2800 nr., vr. 47b-51a; *Kitâbü't-Turuk Fi Ma'rifeti'l-Hırka*, Şehid Ali Paşa, 2800 nr., vr. 62b-67b.

³⁶ Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri hakkında bkz. Müstevfî, *Târîh-i Güzîde*, s. 669; Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 96; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, II, 73-74.

³⁷ N. Kübrâ, *Usûlü Aşere*, s. 31-70.

çok büyük bir önem atfedilmektedir. Kübreviyye'nin zikri kelime-i tevhîdin ilk kısmı, yani "Lâilâheillallah"tır.³⁸

Necmeddîn Kübrâ'nın şiîlikle ilişkisine gelince; yukarıdan beri anlattıklarımız göstermektedir ki o, sünnî inançlara sahip, şâfiî fikhına bağlı ve şer'î esaslara karşı da oldukça riâyetkâr bir mutasavvıftır. Ayrıca o, sünnî anlayışı benimsemiş bir Türk devleti olan Harezmsâhlar devrinde yaşamış ve zikrettiğimiz özellikleri sayesinde rahatça tarikat faaliyetlerinde bulunabilmiştir. Bunlara ilave olarak, Şeyh Kübrâ'nın eserlerinde, Hz. Ali ve Ehl-i Beyte duyduğu saygı ve sevginin dışında şiîliğini çağrıştıracak hiçbir paragrafın yer almadığını da belirtmeliyiz.

Şeyh Kübrâ, *Fevâihü'l-Cemâl* adlı eserinde Hz. Ali'yle yaşadığı manevî bir tecrübesini aktarmaktadır. Bu da, bir sûfide olan Hz. Ali sevgisinin izlerini taşımaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. Bahsi geçen olay şöyledir:

Bir kere gaybet halinde iken Hz. Peygamber'i yanında Hz. Ali olduğu halde gördüm. Hemen koşup Ali'nin elini tuttum ve onunla musâfaha ettim. O anda bana ilhâm geldi: Resûlullah'tan gelen haberlerde şöyle bir şey işitir gibi oldum: "Kim Ali ile musâfaha ederse, cennete girer." Bunun üzerine Hz. Ali'ye dönüp "Bu hadîs sahih midir?" diye sormaya başladım. O da "Evet, Resûlullah doğru söylemiştir, Resûlullah doğru söylemiştir, benimle musâfaha eden cennete girer." dedi.³⁹

4. NECMEDDİN KÜBRÂ'DAN SONRAKİ BAZI KÜBREVÎ ŞEYHLERİNİN ŞİİLLİKLE İLİŞKİLERİ

4.1. Sa'deddîn Hammûye (ö. 649/1251 veya 650/1252)

Şeyh Kübrâ'nın halifelerinden Sa'deddîn Hammûye⁴⁰, genellikle Kübrevî geleneğinde şiîliğin açık izlerini taşıyan ilk kişi olarak kabul edilmektedir. Fakat o, Kübreviyye'den icâzetli olmasına rağmen, İbn Arabî ekolüne çok daha yakındır. Dahası o, oğlu Sadreddîn İbrahim (ö. 722/1322) ve talebesi Azîz Nesefî (ö. 700/1300)'den başka silsilesini devam ettirecek herhangi bir şahıs bırakmamıştır.⁴¹ Her ne kadar Hammûye kolu, hiçbir zaman Kübreviyye'nin ana çizgisinin temsilcisi olamamışsa da konumuz açısından incelenmeğe değer bir husustur.

Sa'deddîn Hammûye, Horasan'da dört-beş kuşaktır ilmî, siyâsî ve askerî alanda önemli kademelerde yer alan bir âilenin ferdidir.⁴² Tam adı Muhammed b. el-Müeyyed b. Ebî Bekir b. Ebi'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hammûye'dir.⁴³

³⁸ N. Kübrâ, *Risâle-i Hâim*, s. 78.

³⁹ N. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 100-101.

⁴⁰ Bu nisbenin farklı şekillerde okunduğu görülmektedir. Mesela "Hamevî, Hamûye, Hamuveyh, Hameviyye" gibi. Şeyh Sa'deddîn'in âilesi Suriye'nin Hama şehrinden olmadığı için Hamevî diye okumak karışıklığa neden olacağı için biz "Hammûye" diye yazmayı tercih ettik. Bu tartışmalı hususta bkz. Elias, "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi", s. 53-55.

⁴¹ Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 501.

⁴² Hammûye âilesinin önemli temsilcilerinin ele alındığı şu makaleye bkz. Nefisî, "Hânedân-ı Sa'deddîn Hammûye", s. 6-39.

⁴³ Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, II, 337; Masum Ali Şâh, *Tarâiku'l-Hakâik*, II, 340.

586/1191'de atayurdu olan Bahrâbâd'da dünyaya gelmiştir. Ömrünün çoğunu uzun seyahatler yaparak geçirmiştir.⁴⁴ Tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, hicrî 614-616 yılları arasında Necmeddîn Kübrâ'ya bağlanmış ve 616/1219 yılının Zilhicce ayının sonlarında da icâzetini alarak⁴⁵, Moğol istilasından önce bu bölgeyi terk etmiştir.

Şeyhin ölüm tarihi konusunda bazı farklı fikirler vardır. *Târîh-i Yâfiî*, *Nefehât*, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, *el-İber* ve *Sefînetü'l-Evliyâ* yazarları onun 63 yıllık hayatının 650/1252'de sona erdiği söylerken⁴⁶, İbn Tağrıberdî bu tarihin 651/1253⁴⁷, Hamdullah Müstevfî de 658/1260 olduğunu ifade eder.⁴⁸ Devletşâh, onun Radyyyüddîn Ali Lâlâ (ö. 642/1244)'dan sonra sekiz yıl daha yaşadığını ileri sürerek, azîzlerden birinin Şeyh Hammûye'nin vefâtına dâir şu tarihi düştüğünü yazar:

“Millet ve İslâm'ın nûru ve takvânın mumu olan cihânın şeyhi Sa'deddîn Hammûye 650'de, Cuma günü, Kurban Bayramı'nda, ikinci namazı vaktinde Bahrâbâd'da vefât etmiştir.”⁴⁹

Şeyh Hammûye'nin Necmeddîn Kübrâ dışında diğer bazı sûfilerle de irtibatı olduğu görülmektedir. Meselâ, Mescid-i Aksâ'da babasının amca oğlu Sadreddîn Ebu'l-Hasan Muhammed b. İmâdüddîn Ebî Ahfaz (ö. 617/1220)'dan hırka giymiştir.⁵⁰ Hicaz'da Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 632/1234) ile karşılaşmış ve ondan telkîn-i zikir almıştır.⁵¹ Onun Sühreverdî hakkında şöyle dediği ifade edilir: “*Nebî'ye tâbi olma nûru Sühreverdî'nin alınında bir başka görülür.*”⁵²

Şeyh Hammûye, Şam'da Cebel-i Kâsyûn denilen bir yerde ikâmet ederken İbn Arabî ve talebesi Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile çeşitli defalar beraber bulunmuştur.⁵³ İbn Arabî ile birbirlerine yaptıkları iltifât çok meşhurdur. Rivâyete göre, Sa'deddîn Hammûye'ye, İbn Arabî sorulduğunda şöyle demiştir: “*O, sâhilsiz bir ummândır.*” İbn Arabî de onun hakkında “*Bitmez, tükenmez bir hazînedir.*” sözünü söylemiştir.⁵⁴

Kaynaklardan anlaşıldığına göre, Necmeddîn Kübrâ'nın vefâtından sonra, diğer Kübrevî şeyhleri ve mensupları Sa'deddîn Hammûye ile yakın bir münâsebet kurmamışlardır. Bunun başlıca iki nedeni vardır. Birincisi,

⁴⁴ Bkz. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, II, 76.

⁴⁵ Necmeddîn Kübrâ'nın, Sa'deddîn Hammûye için 616/1219 yılının Zilhicce ayının sonlarında kaleme aldım dediği icâzet için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2800 nr., vr. 29b-30b.

⁴⁶ Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, IV, 40; Câmî, *Nefehât*, s. 602; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, II, 77; Zehebî, *el-İber*, III, 265; Dârâ Şükûh, *Sefînetü'l-Evliyâ*, s. 105.

⁴⁷ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, VII, 31.

⁴⁸ Müstevfî, *Târîh-i Güzîde*, s. 670.

⁴⁹ Devletşâh, *Tezkire*, s. 342-343.

⁵⁰ Dânişpejûh, “Keşfü'l-Hakâyık”, s. 303.

⁵¹ Hâfi, *Mücmel-i Fasîh*, s. 319.

⁵² Sîstânî, *Çihil Meclis*, s. 215.

⁵³ Zehebî, *el-İber*, III, 265; Nefîsî, “Hânedân-ı Sa'deddîn Hammûye”, s. 15-16.

⁵⁴ Sîstânî, *Çihil Meclis*, s. 215;

Hammûye'nin Kübreviyye tarikatından daha çok İbn Arabî ekolünün bir takipçisi olarak hayatını sürdürmesidir. Bir risâlesinde o, önceki kuşağın en büyük sufilerini sayarken “İbn Arabî, Şeyh Kübrâ ve Şeyh Sühreverdî” diye bir sıralama yapmaktadır.⁵⁵ Onun İbn Arabî hakkındaki “*Sahilsiz bir ummandır.*” sözünü daha önce zikretmiştik. Konevî ile yakın ilişkisi de malumumuzdur. Bütün bu veriler göz önüne alındığında Hamid Algar'ın “*Sa'deddîn Hammûye, Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle buluşturan ilk Kübrevî şeyhidir. İlk dönem Kübrevîleri arasında onun dışında bu düşünceye eğilim yok denecek kadar azdır.*”⁵⁶ şeklindeki değerlendirmesi oldukça yerindedir.

İkincisi, Hammûye âilesinin Moğol yönetimi ve siyasetiyle çok fazla ilişki içerisinde olmasıdır. Bu, Kübreviyye tarikatının pek taraftar olmadığı bir durumdur. Sa'deddîn'in oğlu Sadreddîn'in İlhanlı sarayıyla kuvvetli bir bağı vardır ve meşhur Moğol tarihçisi Atâ Melik Cüveynî (ö. 681/1283)'nin kızıyla evlenmiştir. Sa'deddîn'in elinden hırka giydiği amcasının dört oğlu da Moğollar'ın askerî ve sivil bürokrasisinde görev almışlardır.⁵⁷

Yukarıda zikrettiğimiz iki nedene, bir üçüncüsünü daha ekleyebiliriz. Bu da Şeyh Sa'deddîn'in eserlerinde, özellikle velâyet-nübüvvet meselesi söz konusu olduğunda, bazı şîi eğilimlerin bulunduğu iddiasıdır.⁵⁸ Sa'deddîn Hammûye'nin en önemli takipçisi olan Azîz Nesefî şeyhinin şu sözlerini rivâyet etmektedir:

“Bil ki Şeyh Sa'deddîn'nin buyurduğuna göre, Hz. Muhammed'den evvelki dinlerde velî yoktu, velî ismi de yoktu. Allah'a yakın olan kişilere genel olarak peygamber derlerdi. Her ne kadar her dinde bir şeriat sahibi vardı ve birden fazla olmuyordu ise de, diğerleri halkı onun dinine davet ediyor ve hepsine enbiyâ diyorlardı. O halde Hz. Âdem dininde bir kaç peygamber vardı ve bunlar halkı Âdem'in dinine davet ediyorlardı. Nuh, İbrahim, Musa ve İsa dinlerinde de aynıydı. Sıra Muhammed'e gelince, “Benden sonra halkı benim dînime davet edecek peygamber gelmeyecektir. Benden sonra beni izleyen ve Allah'a yakın olan kimse-lerin adı evliyâdır. Bu velîler, halkı benim dinime davet ederler.” buyurdu. Velî ismi Muhammed dininde ortaya çıktı. Yüce Allah onun ümmetinden 12 kişiyi seçerek, onları kendine yakın kıldı. Onları kendi velâyetine tahsîs ederek, Hz. Muhammed'in nâibleri yaptı. Âlimler peygamberlerin vârisleridir. Bu 12 kişi hakkında “Ümmetimin âlimleri Benî İsrâîl peygamberleri gibidir.” buyrulmuştur. Şeyhe göre, Muhammed ümmeti içinde bu 12 kişiden fazla velî yoktur. On ikincisi de velîlerin sonuncusu olup, adı “Mehdî” ve “Sâhib-i Zamân”dır.

⁵⁵ Hammûye, *Risâle*, vr. 33b-43b.

⁵⁶ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 501.

⁵⁷ Elias, “The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, s. 67-75.

⁵⁸ Kerbelâî ve Şüsterî onun on iki imam şîliğine mensup olduğunu belirtir. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 392; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, II, 76-77.

Ey derviş, Şeyh Sa'deddîn bu sâhib-i zamân hakkında kitaplar yazıp onu çok medhetmiş ve şöyle buyurmuştur: İlim ve kudreti kemâl derecesindedir. Tüm yeryüzünü kendi hükmü altına alır ve adâletle süsler. Küfür ve zulmü bir anda yeryüzünden kaldırır. Yeryüzünün bütün hazineleri ona görünür".⁵⁹

Azîz Neseî bir keresinde bu konuda çok fazla konuşan şeyhine karşı çıkacak olmuş, fakat Hammûye buna üzülmüştür:

"Horasan'da Şeyh Sa'deddîn'in hizmetinde iken, şeyh bu sâhib-i zamân ve onun kudret ve kemâli hakkında çok mübâlağa ediyordu. Öyle ki bizim anlayış kapasitemiz ona yetmiyor, aklımız bu hususları kavrayamıyordu. Bir gün ona "Ey Şeyh, böyle biri gelmemiştir. Onun hakkında böylesine mübâlağa etmek doğru olmaz. Belki böyle değildir." dedim. Şeyh gücendi. Ben de bu sözü terk edip, bir daha böyle konuşmadım."⁶⁰

Hamid Algar ise bu gibi sözlerle onun şîî akîdeyi benimsemiş olmasının kabul edilemeyeceğini belirtir ve şunları söyler:

"Bu tür fikirler bazen Hammûye'nin şîî kabul edilmesine yol açmış ve onun hakkında, sonraki dönemlerde bazı Kübrevîlerin de benimseyeceği şîîliğin ilk izlerinin görüldüğü "erken şîî" tanımlaması yapılmıştır. Aslında Hammûye'nin velâyet ve on iki imam tasavvurunda şîîliği çağrıştıracak bir taraf bulunmamaktadır. Onun on iki imam anlayışı sûfî perspektifli bir kutsal tarih anlayışını temellendirme girişiminden ibarettir. Özellikle on ikinci imama "hâtemü'l-evliyâ" demesi İbnü'l-Arabî terminolojisinden uyarlanmış bir kavramdır."⁶¹

4.2. Alâuddevle-i Simnânî (ö. 736/1336)

Kübreviyye'nin günümüze kadar gelen esas silsilesinde, şîî eğilimler taşıdığı iddiasıyla yüz yüze gelen şahıslardan birisi de Alâuddevle-i Simnânî idi. Simnânî, 659/1261 yılında Simnân'a bağlı Biyâbânek kasabasının Sufîâbâd köyünde çok zengin ve İlhanlı sarayında önemli görevler üstlenen bir âilenin çocuğu olarak doğdu. Genç yaşlarında yaşadığı bir manevî tecrübe sonucu Argun Han (ö. 690/1291)'in hizmetinden ayrılarak, kendi kendine sûfî pratiklerini uygulamaya başladı. Bir müddet sonra da Kübrevî şeyhi Nureddîn Abdurrahman İsferyânî (ö. 717/1317)'ye intisâb etti ve onun en mühim halifesi oldu.⁶²

Çok sayıda eserin yazarı olan Simnânî, Abdürrezzak el-Kâşânî (ö. 730/1329) ile mektuplaşmış ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını tenkit etmiştir. Bu yönüyle İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûduna ilhâm verdiği söyle-

⁵⁹ Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 142.

⁶⁰ Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 142.

⁶¹ Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 501.

⁶² Simnânî'nin hayatıyla ilgili olarak bkz. Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 17-51.

nebilir.⁶³ Ayrıca onun, Şeyh Kübrâ'nın renkler sembolizmini geliştirdiği ve letâif doktrini ile birleştirerek daha sistematik bir hâle soktuğu görülmektedir.⁶⁴

Şeyh Simnânî, İlhanlı Devleti (1256-1353) sınırları içerisinde şiîliğin hayli yaygın olduğu bir dönemde yaşadı. O, aşırılıklardan uzak bir sünniydi. Onun gözünde Ehl-i Sünnetin diğer mezhepler arasındaki yeri, İslâm'ın diğer dinler arasındaki yerine benzemekteydi.⁶⁵ Hattâ Simnânî bir defasında, bir süre müridi de olan Şeyhiyye/Serbedârân hareketinin lideri Şeyh Halife (ö. 736/1335)'ye dört sünnî mezhepten hangisine bağlı olduğunu sordu. O da söz konusu mezheplerin hangisinin en iyisi olduğunu henüz araştırmadığını söyleyince, Simnânî onu azarladı ve böylece ilişkileri sona erdi.⁶⁶ Şeyh Simnânî, şiî eğilimleri olan İlhanlı hükümdârı Olcaytu (ö. 716/1316)'yu da, bu tutumu yüzünden kınamıştı.⁶⁷

Bütün bunlarla birlikte Alâuddevle-i Simnânî, şiî imamlarına ve özellikle de Ehl-i Beyte büyük bir saygı duyuyordu.⁶⁸ *Menâzirü'l-Mahâdır li'n-Nâzirü'l-Hâdır* adlı Arapça risâlesinde *Nehcü'l-Belâğa*'dan alıntılar yapıyor ve Ehl-i Beyte olan hürmetini açıkça gösteriyordu. Fakat Hz. Aişe ve diğer üç halifeye lanet okuyanları da kınıyordu.⁶⁹ Şeyh Simnânî, sûfilere yedi tabakaya ayırıyor ve bunların en üst mertebesine de Hz. Ali'yi yerleştiriyordu.⁷⁰

Kanaatimce Alâuddevle'nin bu fikirleri, onun mezhep olarak şiîliği benimsemiş olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü o, İslâm cemaatinin birliğini vurgulayan bir hareketi temsil ediyordu. Budistlere ve putperestlere İslâm'ı kabul etmeleri için ziyaretlerde bulunuyordu. Onun anlayışına göre tasavvuf, İslâm dininin mezhebî bölünmelerini aşan en kuşatıcı biçimiydi.⁷¹

4.3. Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385)

Alâuddevle'den sonra Kübreviyye'nin VIII./XIV. yüzyıldaki en önemli temsilcisi Ali Hemedânî'dir. Onun, bu tarikatın şiîliğe doğru dönüşümünde çok önemli bir rol oynadığı iddia edilmektedir. On yedinci kuşaktan bir seyyid olan Hemedânî, 714/1314'te Hemedân'da dünyaya gelmiştir. Doğum günü, Hz. Ali'ninkiyle aynı gün olduğu için ona "Ali-yi Sâni" (İkinci Ali) lâkabı verilmiştir. Soyu, Hz. Hüseyin'in oğlu dördüncü imam Ali Zeynelâbidîn'e ulaşmaktadır. Annesi Bîbî Fatma da Hz. Ali soyundandır.⁷²

⁶³ Bkz. Landolt, "Simnânî on Wahdat al-Wujûd", s. 91-111; Câmî, *Nefehât*, s. 611-616, 658-669.

⁶⁴ Bkz. Elias, "A Kubrawi treatise on mystical visions: The Risâla-yi Nûriyya of 'Alâ' ad-Dawla as-Simnânî", s. 68-80; Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 136-196.

⁶⁵ Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 43.

⁶⁶ Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ*, VIII, 4499.

⁶⁷ Meier, "Alâ al-Dawla al-Simnânî", *El*, I, 346-347.

⁶⁸ Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 65.

⁶⁹ Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 91-92.

⁷⁰ Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 43-44.

⁷¹ Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, I, 248.

⁷² Bkz. Shah Hamadani, *The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani*, s. 5-6.

Kübreviyye, Simnânî'nin pek bilinmeyen iki halifesi, Takıyyüddîn Ahî Ali Dostî (ö. 734/1334) ve Mahmud Mezdekânî (ö. 766/1365) vasıtasıyla Hemedânîyye kolunun kurucusu Seyyid Ali Hemedânî'ye ulaşmaktadır. Kübreviyye tarikatına bazı yeni unsurlar eklemesi, Ehl-i Beyt sevgisine ağırlık vermesi ve İbn Arabî'nin *Fusûs*'una *Hallu'l-Fusûs* adıyla Arapça-Farsça bir şerh yazarak, Kübreviyye esaslarıyla İbn Arabî düşüncesini mezcetmeye çalışması Hemedânî'yi bu gelenek içerisinde önemli bir konuma getirmiştir.⁷³ Birçok seyahatler yapan ve özellikle de Keşmîr'deki tebliğ faaliyetleriyle tanınan Hemedânî, o bölgede çeşitli hankâhlar açmış ve müridler yetiştirmiştir.⁷⁴

Ali Hemedânî, Hz. Ali ve Ehl-i Beytin faziletlerine dair hadisleri ihtiva eden ve on dört bölümden meydana gelen *Kitâbü'l-Mevedde Fi'l-Kurbâ* adlı bir eser kaleme almıştır.⁷⁵ Halifesi ve biyografisinin yazarı Cafer Bedahşî de *Hulâsatü'l-Menâkıb*'inin başında Hz. Ali'yi öven bir çok hadis zikretmiştir.⁷⁶ Bütün bu emâreler Ali Hemedânî'nin bir kısım şîî düşünceleri benimsediği şeklinde yorumlanmıştır.

Halbuki Seyyid Ali Hemedânî'deki bu izler, asıl itibariyle onun şîî olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü o şâfiî mezhebine bağlı sünni bir şahsiyettir. O, *er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye*'sinde ashâbın en faziletliilerini Ebu Bekir-Ömer-Osman ve Ali olarak sıralamaktadır.⁷⁷ Aynı ifâdeler, Farsça yazılmış *Risâle-i Beyân-ı İ'tikâd*'da da yer almaktadır.⁷⁸ Kanaatimizce, şîîlik onun şahsî inancı değil de, doğumundan itibaren bir takım özellikleriyle Hz. Ali'ye benzemesinden ötürü, halkın onda görmek istediği bir imaj gibi anlaşılabilir.

5. KÜBREVIYYE TARİHİNDE ORTAYA ÇIKAN İKİ Şİİ KOL: NURBAHŞİYYE VE ZEHEBİYYE

Kübreviyye tarikatı, Seyyid Ali Hemedânî'nin dâmâdı ve aynı zamanda halifesi olan Hâce İshak Hottalânî'nin iki halifesi Muhammed Nurbaş ve Abdullah Berzişâbâdî tarafından iki farklı fraksiyona ayrılmıştır. Bunlardan ilki Nurbaşîyye, ikincisi de Berzişâbâdiyye ya da daha meşhur ismiyle Zehebiyye kollarını kurmuşlardır. Eğer Kübreviyye'nin şîîleşmesinden bahsedeceksek, işte bu kırılma dikkate alınmalı ve bundan sonraki gelişmeler dikkatlice takip edilmelidir. Tabii ki söz konusu bu kırılmanın akabinde çok kısa bir süre içerisinde bütün İran'a egemen olan şîî Safevî Devleti'nin hâkimiyet ve etkisini de gözden ırak

⁷³ Câmî, *Nefehât*, s. 621; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 250-274; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, II, 138-143; DeWeese, "Sayyid Ali Hamadani and Kubrawi Hagiographical Traditions", s. 121-158; Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, 186-188.

⁷⁴ Ali Hemedânî'nin Keşmîr'deki faaliyetleri için bkz. Surayia Gull, *Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir*, s. 76-101.

⁷⁵ Shah Hamadani, *The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani*, s. 34.

⁷⁶ Bedahşî, *Hulâsatü'l-Menâkıb*, s. 16-23.

⁷⁷ Hemedânî, *er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye*, s. 143.

⁷⁸ Hemedânî, *Risâle-i Beyân-ı İ'tikâd*, s. 157.

tutmamak gereklidir. Şimdi sözü edilen bu iki harekete biraz daha yakından bakalım.

5.1. Seyyid Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464) ve Nurbahşîyye

Seyyid Muhammed Nurbahş, 795/1392'de Kûhistan'daki Kâin'de doğdu. Babası, İmam Musa el-Kâzım (ö. 183/799)'ün soyundan geliyordu. Annesi ise büyük bir ihtimalle Türk asıllıydı. Nurbahş, Herat'ta ilim tahsil ederken, İshak Hottalânî'nin, Şeyh İbrahim (ö. 4) adındaki bir halifesiyle karşılaştı ve bu kişi onu Şeyh İshak'a götürdü. 819/1416'da Hottalânî'ye bağlanan Muhammed Nurbahş, kısa sürede içerisinde onun en gözde müridlerinden biri oldu ve gördüğü bir rüya üzerine şeyhi ona "Nurbahş" lâkabını verdi. Bu olayın hemen akabinde, 826/1423 yıllarında kendisinin mehdî olduğunu ilan edip, taraftar toplamaya başlayan Muhammed Nurbahş, müşşidi Hâce İshak'la birlikte tutuklandı. İshak Hottalânî, iki oğlu ve yetmiş yakın ashâbıyla birlikte idam edilirken, o serbest kaldı. Timur (ö. 807/1405)'ün oğlu Şahrüh (ö. 850/1447) tarafından çeşitli defalar tutuklanıp sorguya çekildi. Nihayetinde mehdîlik iddiasından vazgeçti ve 869/1464 yılında öldü.⁷⁹

Molé, Nurbahş'ın açıkça mehdîliğini ilan etmesini⁸⁰ ve şîî eğilimlerini, Kübreviyye'nin şiileşme sürecinin doruk noktası olarak görmüştür. Kübreviyye üzerine çalışan son dönem araştırmacıları, tarikatın tarihinin bu şekilde yorumlanmasını tenkit etmişler ve onun sünnî-şâfiî karakterine vurgu yapmışlardır. Onlara göre Nurbahş, tarihi bir hareketin zirvesi olmaktan ziyâde bir istisnâdır.⁸¹ Zîrâ Nurbahş'ın şîî temâyülleri, onun âlevî arka planına dayanmaktadır. Biraz önce de belirttiğimiz gibi Nurbahş'ın babası, İmam Musa el-Kâzım'ın soyundan gelen bir şîidir. O, Bahreyn'de bir şîî merkezi olarak bilinen Katîf'ten İmam Ali er-Rızâ'nın türbesini ziyâret için Meşhed'e gelmiş ve daha sonra Horasan'daki Kâin'e yerleşmiştir. Nurbahş, babasının, daha kendisi doğmadan önce oğlunun mehdî olacağını heber verdiğini söylemektedir. Onun mehdîlik hareketine kalkışması ise yaşadığı dönemin siyâsî-sosyal huzursuzluk ve çalkantılarıyla ilgili bir durumdur. Zîrâ tarihe bakıldığında, 1300-1500 yılları arasında bu tip bir çok harekete ratlanmaktadır.⁸²

Muhammed Nurbahş, imâmetin "hakîkî ve izâfî" olmak üzere ikiye ayrıldığını, hakîkî imâmetin sıfatları, şartları ve rükünleri bulunduğunu belirterek, bunların hepsinin sadece Hz. Ali'de birleştiğini söylemektedir. Onun dışındakiler

⁷⁹ Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 248-250; Süsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 143-148; Nurbahş'ın hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 78-196.

⁸⁰ Nurbahş'ın mehdîliği konusunda müridleri arasında iki farklı yaklaşım oluşmuştur. Bazıları onun mehdîliğini, sadece mehdî (hidâyet edici) kelimesinin sözlük anlamıyla sınırlarken; bazıları da bunun mezhepler arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması ve yeni bir İslâmî yorumun getirilmesinden ibaret olduğunu öne sürmüştür. Bkz. Tosun, "Nurbahşîyye", *DİA*, XXXIII, 248.

⁸¹ DeWeese, "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", s. 121; Algar, "Some Observations on Religion", s. 287-290; Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 137-138.

⁸² Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 87-88.

ise yukarıda zikredilen esaslardan sahip olabildikleri kadarıyla imamdırlar. Dolayısıyla onların imâmeti hakikî değil, izâfidir.⁸³ Fakat burada Nurbahş'ın, "Hz. Ali'nin dışındaki imamlar" ifadesiyle şîilerin masum imamlarını mı yoksa din büyüklerini mi kastedtiği açıkça anlaşılammaktadır.

Her hâlükârda, Nurbahş'ın şîiliği daha romantiktir ve teşekkül etmiş şîî mezheplerinin doktrinlerine de çok az benzemektedir. O, ilk üç halifeyi de bir eserinde övmektedir. Bu yüzden Nurbahş'a yakından bakıldığında, onun Kübrevî düşüncesinde zaten var olan ve nesilden nesile tevârüs eden bir eğilimi, mehdîlik iddiasıyla zirveye taşıdığı doğru kabul edilemez.⁸⁴ Fakat şu da bir gerçektir ki, Safevî Devleti'nin ortaya çıkışıyla birlikte Nurbahşîiye, şîilemiş ya da buna mecbur kalmıştır. Nitekim bu mezhebe bağlılık gösteren ve Safevîlerle işbirliği yapan tarikatların hayatîyetlerini nisbeten daha uzun süre devam ettirdikleri tarihi bir vâkıadır.⁸⁵

Nurbahşîiye silsilesi, Muhammed Nurbahş'ın vefâtından sonra oğlu Şah Kâsım Feyzbahş (ö. 917/1511) tarafından şîî bir tarikat olarak devam ettirilmiştir.⁸⁶ Bugün İran, Pakistan, Amerika ve İngiltere merkezli olmak üzere, bu tarikatın devamı niteliğinde küçük bazı Nurbahşî gruplarına rastlanmaktadır. Biz şimdi söz konusu bu üç Nurbahşî gruba kısaca değinip, onların silsilelerini vermek istiyoruz.

A. İran Nurbahşîleri

Nurbahşîiye tarikatının İran coğrafyasındaki varlığı, Şah Kâsım Feyzbahş'ın halifelerinden Hüseyin Eberkûhî vasıtasıyla devam ettirilerek günümüze kadar gelebilmiştir. Bu topluluğun şu anda başında bulunan Kâzım Muhammedî, Tahran'ın banliyölerinden Kereç'te ikâmet etmektedir. Kendisinin ve müntesiplerinin şîî bir dünya görüşünü benimsedikleri açıkça görülmektedir. Fakat bu şahsın İran'da ne kadar bir mürîdân kitlesine sahip olduğu hakkında net bir bilgimiz yoktur. İran Nurbahşîleri, aşağıda vereceğimiz silsilelerinde yer alan bütün şeyhlerin şîî olduklarına inanmaktadırlar:

Seyyid Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464)

Şah Kâsım Feyzbahş (ö. 917/1511)

Şeyh Hüseyin Eberkûhî Cânbahş (ö. ?)

Kemâleddîn Cüveynî (ö. ?)

Şeyh Muhammed Sûdâhrî Sebzvârî (ö. ?)

Şeyh Melik Ali Cüveynî (ö. ?)

Şeyh Ali Sedîrî (ö. ?)

⁸³ Nurbahş, *er-Risâletü'l-İ'tikadiyye*, s. 197.

⁸⁴ Bkz. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 137-138. Moojen Momen ise onu "güçlü şîî eğilimleri olan bir sünni" olarak tanımlamaktadır. Bkz. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 213.

⁸⁵ Algar, *Nakşibendilik*, s. 199-200.

⁸⁶ Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 148-149.

- Şeyh Hasan Sedîrî (ö. Ö)
- Şeyh Muhammed Rızâ Sedîrî (ö. Ö)
- Şeyh Kemâleddîn Sedîrî (ö. Ö)
- Şeyh Muhammed Meşhedî (Pîr Palandûz) (ö. Ö)
- Şeyh Muhammed Mü'min Sedîrî (ö. Ö)
- Seyyid Muhammed Takî Şâhî (ö.  )
- Mîr Muzaffer Ali Şâhî (ö.  )
- Mîr Muhammed Ali Şâhî (ö.  )
- Mîr Muhammed Şâhî (ö.  )
- Hâc Mirzâ Abdülvahhâb Nâînî (ö. 1212/1797)
- Şeyh Muhammed Hasan Kûzekünânî (ö. Ö)
- Şeyh Mirzâ Rızâ Kulî Safâ (ö. Ö)
- Şeyh Muhammed Hasan Şah Gıyâsüddîn Keşmîrî (ö. Ö)
- Şeyh Muhammed Hasan Kutbuddîn Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. Ö)
- Şeyh Muhammed Ali Şîrâzî (ö. Ö)
- Şeyh Şerîfüddîn Abdurrahman (ö. Ö)
- Şeyh Hüseyin Bedrüddîn Müştak Ali Şah (ö. Ö)
- Şeyh Kâzım Muhammedî Mansur Ali Şah (şimdiki şeyh)⁸⁷

B. Pakistan/Baltistan Nurbahşîleri

Şâh Kâsım Feyzbahş'ın bir diğer halifesi Şemseddîn Irâkî (ö. 932/1526) vasiyetiyle Nurbahşîyye tarikatı Keşmir'e kadar ulaşmıştır. Fakat bu bölgenin hâkimi Mirzâ Haydar Duğlât (ö. 957/1551)'in takibine uğrayan Nurbahşîler, Keşmir'de rahat bir faaliyet gösteremedikleri için Pakistan'ın özellikle kuzey dağlık bölgelerine doğru çekilmişlerdir. Bugün başta Baltistan olmak üzere, Pakistan'ın diğer bazı büyük şehirlerinde de pek çok Nurbahşî mensubu yaşamaktadır. Başlangıcından beri şif olan bu grubun, günümüze kadar ulaşan silsilesini de şu şekilde gösterebiliriz:

- Seyyid Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464)
- Şah Kâsım Feyzbahş (ö. 917/1511)
- Mîr Şemseddîn Irâkî (ö. 932/1526)
- Mîr Dânyâl Şâhid (ö.  )
- Mîr Şemseddîn Reşîd (ö.  )
- Mîr Dânyâl Dânâ (ö.  )
- Mîr Hasan Rehnomâ (ö.  )
- Mîr Ebu Saîd Sa'dâ (ö.  )
- Mîr Muhtâr Ahyâr (ö.  )
- Mîr Necmeddîn Sâkîb (ö.  )

⁸⁷ Bu silsile için bkz. Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, s. 206-208.

Mîr Muhammed Nûrânî (ö.  )
 Mîr Muhammed Şâh Mahdûm el-Fukarâ (ö.  )
 Mîr Şâh Celâl (ö.  )
 Mîr Hâne el-Ulûm (ö.  )
 Mîr Muhammed Ekber (ö.  )
 Mîr Muhammed Şâh Zeyne'l-Ahyâr (ö. Ö)
 Seyyid Avn Ali Şâh (ö. 1991)
 Seyyid Muhammed Şâh (şimdiki şeyh)⁸⁸

C. Mekteb-i Tarîka-i Üveysî veya Şâh Maksûdîler

Dört kuşaktır İnan asıllı şii bir âilenin yönettiği ve başta Amerika ve bazı Avrupa şehirleri olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde merkezleri bulunan bu grup, kendisini Üveysî olarak nitelendirmektedir. Fakat silsilelerine baktığımızda, bu topluluğun da biraz önce değindiğimiz İnan Nurbahşileriyle ortak bir şeyhler zincirine sahip olduklarını ve Muhammed Hasan Kûzekünânî'den itibaren aşağıda isimleri kaydedilen şahıslar eliyle günümüze kadar varlıklarını devam ettirdiklerini görmekteyiz. Şâh Maksûdîler'in klâsik bir tarîkattan ziyâde, bugün Batı'da çok yaygın olan insanın kendi benliğini tanımamasını ve bazı ruhsal sıkıntılarında kurtulmasını sağlayan psikolojik sağlık merkezleri gibi hareket ettikleri göze çarpmaktadır. Mekteb-i Tarîka-i Üveysîlerin silsilesi şöyledir:

Muhammed Hasan Kûzekünânî (ö.  )
 Abdülkadir Cehrûmî (ö.  )
 Abu'l-Fazl Ankâ (ö. 1913)
 Mîr Kutbuddîn Muhammed Ankâ (ö. 1962)
 Şâh Maksûdî Sâdik Ankâ (ö. 1980)
 Salahaddîn Ali Nâdir Ankâ (şimdiki şeyh)⁸⁹

5.2. Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468) ve Zehebiyye

İshak Hottalânî'nin, Muhammed Nurbahş'tan sonraki en mühim halifesi olan ve Nurbahş'in fikirlerine katılmayıp ayrı bir şube tesis etmeyi tercih eden Abdullah Berzişâbâdî, 789/1387'de Meşhed yakınlarında dünyaya gelmiştir. Nakşibendî şeyhi Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)'nin yanında seyr ü sülûke başlamış⁹⁰, bir süre Yakub Çerhî (ö. 851/1447)'nin de sohbetinde bulunmuş ve ondan tarîkat icâzeti almıştır.⁹¹ Daha sonra İshak Hottalânî'ye intisâb edip, 825/1422

⁸⁸ Bu Nurbahşî topluluğu hakkında bkz. Rieck, "The Nurbakhshis of Baltistan", s. 159-188.

⁸⁹ Bkz. Spellman, "A National Sufi Order with Transnational Dimensions: The Maktab Tarighat Owayssi Shahmaghsoudi Sufi Order in London", s. 945-960. Ayrıca bu topluluk hakkında <http://mto.shahmaghsoudi.org> sitesinden çeşitli bilgiler alınabilir.

⁹⁰ Pârsâ'nın 821/1418 tarihinde Berzişâbâdî'ye *Sahîh-i Buhârî* okutma icâzeti verdiği görülmektedir. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 218-222.

⁹¹ Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 224.

yılında onun halifesi olmuş, şeyhinin idamından sonra memleketi Berzişâbâd'a dönmüş ve 872/1468'de orada vefât etmiştir.⁹²

Zehebiyye'nin kurucusu Abdullah Berzişâbâdî ve kendisinden sonra silsilesini devam ettiren Reşîdüddîn Muhammed Bîdâvâzî (ö. Ö), Şeyh Şâh Ali Bîdâvâzî (ö.  ) ve Hacı Muhammed Habûşânî (ö. 938/1531) gibi kişiler sünnîdirler. Habûşânî'nin halifesi Gulâm Ali Nişâbûrî (ö.  ) ile birlikte şiîleşme süreci başlamış ve bu kol, Safevî dönemi boyunca aktif kalabilmeyi başarmıştır. Bugün kendini en saf şiî tarikat sayan Zehebiyye, ulemânın ara sıra tacizlerine maruz kalsa da Şâh Sultan Hüseyin (1694-1722) zamanından itibaren idârecilerin önemli bir düşmanlığıyla karşılaşmamıştır.⁹³

XII./XVIII. yüzyılda Şeyh Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî (ö. 1173/1759) ile birlikte yeniden toparlanan ve güçlenen Zehebiyye, günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. Bugün Şîrâz başta olmak üzere, Tahran, Tebrîz, Erdebîl, Meşhed, Ehvâz ve Isfahan gibi şehirlerde çok az da olsa Zehebî mensupları bulunmaktadır. Tarikatın Âzerî Türkleri'nden olan şimdiki şeyhi Prof. Dr. Abdülhamîd Genceviyân ise İngiltere'de ikâmet etmekte ve çok nadir olarak İran'a gelmektedir. Onun yaşadığı şehir olan Southampton'da ve Amerika'nın bazı eyaletlerinde müntesibleri olduğu söylenmektedir.⁹⁴

Diğer şiî tarikatların çoğu gibi Zehebîler de Safevîler'den önce dahi sûfilerin silsilesinin şiî olduğuna ve fakat takiiye yaptıklarına inanmaktadırlar. Onlar, ancak Safevîler'in gelişiyle takiiye zorunluluğunun ortadan kalktığını ve tarikatların İran'da kendilerini açıkça şiî ilan ettiklerini iddia etmektedirler. Zehebîler kendilerinin en saf şiî olduğunu öne sürmekte ve İmam Rıza'ya olan bağlılıklarından dolayı silsilelerine "Rezeviyye" adını vermektedirler.⁹⁵

Zehebiyye'nin bugüne kadar gelen silsilesi şöyledir:

Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468)

Reşîdüddîn Muhammed Bîdâvâzî (ö. Ö)

Şeyh Şah Ali Bîdâvâzî (ö. Ö)

Hacı Muhammed Habûşânî (ö. 938/1531)

Gulâm Ali Nişâbûrî (ö.  )

Hüseyin Tabâdekânî (ö. Ö)

Şeyh Muhammed Meşhedî (ö. 1037/1627)

⁹² Berzişâbâdî koluna müntesip olan Kerbelâî onun uzunca bir biyografisini bizlere aktarmaktadır. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 206-243.

⁹³ Algar, *Nakşibendilik*, s. 200.

⁹⁴ Bkz. Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II", s. 36-59; Nasr, *Makaleler II*, 71; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 212.

29.05.2008 tarihinde Şîraz'daki Hânkâh-ı Zehebiyye'de Ağa Mühendis Azîmzâde adındaki bir yetkiliyle yaptığımız söyleşide de bu bilgiler teyit edilmiştir. Ayrıca o, tarikatın bütün İran'da yaklaşık 1250 müntesibi olduğunu belirtmiştir.

⁹⁵ Nasr, *Makaleler II*, 71.

Hâtem Zerâvendî (ö. 1057/1647)
 Muhammed Ali Müezzîn (ö. 1087/1676)
 Şeyh Necîbüddîn Rızâ Cevherî (ö. 1108/1696)
 Ali Nakî Estebânâtî (ö. 1126/1713)
 Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî (ö. 1173/1759)
 Muhammed Hâşim Dervîş Şîrâzî (ö. 1190/1776)
 Mirzâ Abdünnebî Şîrâzî (ö. 1231/1815)
 Ebu'l-Kâsım Şîrâzî (1286/1869)
 Celâleddîn Muhammed Mecdü'l-Eşref (ö. 1331/1913)
 Vâhidü'l-Evliyâ Ahmed Tebrîzî Erdebîlî (ö. 1375/1955)
 Mirzâ Muhammed Ali Hubb-i Haydar (ö. 1382/1962)
 Abdulhamîd Genceviyân (şimdiki şeyh)

Celâleddîn Muhammed Mecdü'l-Eşref'ten sonra Zehebiyye silsilesinde bir bölünme meydana gelmiştir. Zehebiyye'nin Eşrefiyye şubesi olarak isimlendirileceğimiz bu kol, Mecdü'l-Eşref'in oğluyla başlamakta ve torunlarıyla devam etmektedir. Fakat ana silsilenin dışında kalan bu grup hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Celâleddîn Muhammed Mecdü'l-Eşref (ö. 1331/1913)
 Seyyid Muhammed Rızâ Akâ-yı Şerîfî (ö. 1345/1926)
 Seyyid Ahmed Akâ-yı Şerîfî (ö. 1351/1932)
 Seyyid Muhammed Hüseyin Şerîfî (ö. 1383/1963)
 Akâ-yı Mühendis Şerîfî (hâlen hayatta)⁹⁶

6. SONUÇ

Netice olarak, bazı yabancı araştırmacıların, kuruluşundan beri bir takım şîî fikirleri bünyesinde barındırdığını iddia etmelerine rağmen, Kübreviyye tarikatının, doğuşu ve ilk iki yüzyılı itibariyle sünî ve şer'î bir çizgiyi temsil ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Her ne kadar Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri arasında yer alan Sa'deddîn Hammûye'nin velâyet-nübüvvet meselelerinde şîî fikirleri çağrıştıracak bazı sözlerine rastlansa da, onun Kübrevîlik'ten daha çok İbn Arabî mektebine yakın olduğu ve bu tarikatın devam ettirilmesinde herhangi bir rolü olmadığı anlaşılmaktadır.

Kübreviyye tarikatının, tarih sahnesine çıkışından yaklaşık iki asır sonra Nurbahşiyye ve Zehebiyye diye iki kola ayrıldığı ve bu kollar vasıtasıyla şîileşme sürecinin başladığı, Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte de bu sürecin hızlandığı kaynakların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Şîî İran ile sünî Özbek

⁹⁶ Bkz. Hâverî, *Zehebiyye*, s. 155-385. Dr. Hâverî, kitabının üçüncü bölümünü tamamıyla, Ma'ruf Kerhî'den başlayarak Celâleddîn Mecdü'l-Eşref'e kadar, Zehebiyye silsilesinde yer alan kutuplara ayırmıştır.

hanları arasındaki gerginlik ortamında, Kübreviyye'nin Hz. Ali'ye ulaşan ve içerisinde masum imamların yer aldığı bir silsileye sahip olması, bu tarikat için bir dezavantaj olmuştur. Aynı zaman diliminde Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Nakşibendiyye'nin yükselişe geçmesi, sünnî akîdeye ağırlık vermesi, "halvet der encümen" ilkesini temel alması ve siyâsî yöneticilerle iyi münâsebetler kurabilen karizmatik liderler çıkarması, doktrin olarak halveti ve dünyevî işlerden uzak durmayı benimseyen Kübreviyye'nin tesir sahasının gittikçe daralmasına sebep olmuştur.⁹⁷

Bununla birlikte günümüzde İran, Pakistan, Amerika ve İngiltere gibi ülkelerde şîî akîdeyi benimseyen bazı Nurbahşî ve Zehebî toplulukları hâlen aktif olarak faaliyetlerine devam etmektedirler. Söz konusu grupların, hâlihazırdaki sosyal, siyasal ve tasavvufî durumları hakkındaki bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Ayrıca onların, tarikat pratiklerini uygulayıp uygulamadıkları, eğer uyguluyorlarsa bunların ne dereceye kadar Kübreviyye'nin ilk dönemki uygulamalarıyla benzerlik arzettiği gibi hususlar ileriki zamanlarda yapılacak araştırmaları beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Algar, Hamid, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, Cilt: VII, Sayı: 1-2 (1974).
-, "İran", *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001.
-, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006.
-, *Nakşibendîlik*, haz. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul, 2007.
- Barthold, V., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1975.
- Bashir, Shahzad, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1997.
- Bayat, Mangol, "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 1 (2004).
- Bedahşî, Cafer, *Hulâsatü'l-Menâkıb*, haz. Seyide Eşref Zafer, Merkez-i Tahkikat-ı Fârisî-yi İran ve Pakistan, İslâmâbâd, 1995.
- Câmi, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâi'l-Kuds*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 1995.
- Daftary, Ferhad, *Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı-İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001.
- Dânişpejûh, Muhammed Takî, "Keşfü'l-Hakâyık", *Ferheng-i İran-zemîn*, Sayı: 13 (1344/1965).
- Dârâ Şükûh, *Sefînetü'l-Evliyâ*, Matbaatu Dâmi İkbâle (Ofset baskı), İstanbul, 1908.
- Devletşâh, *Tezkire-i Devletşâh*, çev. Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963-67.
- DeWeese, Deween, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", *Iranian Studies*, Cilt: XXI, Sayı: 1-2 (1988).

⁹⁷ Kübreviyye'nin Orta Asya'daki bu gerilemesinin detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Dewin DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", s. 79-83.

-, "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999.
- Elias, Jamal J., "A Kubrawi treatise on mystical visions: The Risâla-yi Nûriyya of `Alâ' ad-Dawla as-Simnânî", *The Muslim World*, Cilt: LXXXIII, Sayı: 1 (1993).
-, "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi", *Iranian Studies*, Cilt: XXVII, Sayı: 1-4 (1994).
-, *The Throne Carrier of God, The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simnânî*, (Basilmamış Doktora Tezi), Yale University, 1991.
- Gull, Surayia, *Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyyid Ali Hamadani*, (Basilmamış Doktora Tezi), Jamia Millia Islamia, 1999.
- Hâfî, Fasih Ahmed, *Mücmel-i Fasîhî*, haz. Mahmud Ferruf, Kitâbfürûşî-yi Bâstân, Meşhed trs.
- Hamadani, Agha Hussain Shah, *The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani (1314-1385)*, National Institute of Historical and Cultural Research, Islamabad, 1984.
- Hamevî, Yakut, *Mu'cemü'l-Büldân*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, İntişârât-ı Esedî, Tahran, 1965.
- Hammûye, Sa'deddîn, *Risâle*, Süleymaniye Ktp., Serez, 3931 nr.
- Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, haz. Celâleddîn Hümâyî, İntişârât-ı Hıyâm, Tahran, 1380.
- Hârezmî, Kemâleddîn Hüseyin, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz. Muhammed Cevâd Şeriat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384.
- Hâverî, Esedullah, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1362.
- Hemedânî, Ali, *er-Risâletü'l-İ'tikadiyye*, haz. M. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş", *Bulletin D'études Orientales*, Sayı: 17 (1961-62).
-, *Risâle-i Beyân-ı İ'tikad*, haz. M. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş", *Bulletin D'études Orientales*, Sayı: 17 (1961-62).
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire Fî Mülûki Mısr ve'l-Kahire*, Vezâretü's-Sekafe ve'l-İrşâd (Ofset baskı), Kahire, 1929.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab Fî Ahbâri Men Zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.
- Kara, Mustafa, "Ma'rûf Kerhî ve Tasavvuf-Şîa İlişkisi Üzerine", *Fikir ve Sanatta Hareket*, Sayı: 16-17 (1980).
- Kazvînî, Zekerıyya b. Muhammed, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sâdır, Beyrut trs.,
- Kerbelâî, Hafız Hüseyin, *Ravzatü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, neşr. Cafer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütûde, Tahran, 1344/1965.
- Kübrâ, Necmeddîn, *Risâle Fî'l-Halve*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2800 nr.
-, *Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.
-, *Risâle Fî Beyânî's-Şeria ve't-Tarîka ve'l-Hakîka*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2760 nr.
-, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, 1796 nr.
-, *Nasîhatü'l-Havâs*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2800 nr.
-, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2800 nr.
-, *Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2800 nr.
- Landolt, Hermann, "Simnânî on Wahdat al-Wujûd", *Mecmûa-i Sühânânihâ ve Makâleha Der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî*, ed. Hermann Landolt-Mehdî Muhakkık, İntişârât-ı Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Mackgill, Tahran, 1971.

- Lapidus, Ira M., *İslam Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul, 2002.
- Lewisohn, Leonard, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism, from the Dhahabî Revival to the Present Day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Cilt: LXII, Sayı: 1 (1999).
-, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Nimetullahi Order: Persecution, Revival and Schism", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Cilt: LXI, Sayı: 3 (1998).
- Meier, Fritz, "Ala al-Dawla al-Simnani", *Encyclopedia of Islam (New Edition)*, I, E. J. Brill, Leiden, 1979.
- Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed, *Ravzatu's-Safâ Fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz. Cemşîd Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr,
- Molé, M., "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme", *Revue Des Études Islamiques*, Sayı: 29 (1961).
- Momen, Moojen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven, 1985.
- Muhammedî, Kâzım, *Necm-i Kübrâ*, İntişârât-ı Tarh-ı Nev, Tahran, 1380.
- Muhsinî, Menuçher, *Tahkîk Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî*, İntişârât-ı Kütüb-i İnan, Tahran, 1967.
- Münâvî, Abdurraûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, haz. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut, 1999.
- Müstevfî, Hamdullah, *Târîh-i Güzîde*, haz. Abdülhüseyin Nevâî, Çâphâne-i Sipehr, Tahran, 1381.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, Cilt: VII, Sayı: 1-2 (1974).
-, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
-, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 2002.
- Nefîsî, Saîd, "Hânedân-ı Sa'deddîn Hammûye", *Konckâvîhâ-yı İlmî ve Edebî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1950.
- Nesefî, Azîz, *İnsân-ı Kâmil*, haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yay., İstanbul, 1990.
- Nurbahş, Seyyid Muhammed, *Silsiletü'l-Evliyâ*, haz. Muhammed Taki Danişpijuh, *Çeşnâme-i Henry Corbin: Melanges Offerts a Henry Corbin* adlı eserin içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran, 1397/1977.
-, *er-Risâletü'l-İtikadiyye*, haz. M. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş", *Bulletin D'études Orientales*, Sayı: 17 (1961-62).
- Öngören, Reşat, "Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İnan Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 11 (Yaz-1995).
- Pâzûkî, Şehrâm, "Câmiu'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmulî: Câmi'-i Tasavvuf u Teşeyyu", *İrfân-ı Şîî*, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî, İntişârât-ı İttılâât, Tahran, 1386.
- Purcevâdî, Nasrullah "On İki İmam Şiiliginde Tasavvufa Muhalefet", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XI, Sayı: 1 (2002).
- Rieck, Andreas, "The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", *Die Welt des Islams*, Cilt: XXXV, Sayı: 2 (1995).
- Safedî, Halil b. Aybek, *Kitâbü'l-Vâfi Bi'l-Vefeyât*, haz. Helmut Ritter, Dâru'n-Neğri Franz Steiner, Wiesbaden, 1981.
- Simnânî, Alâuddevle, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, (*Musannafât-ı Fârisî* içinde), haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1990.
-, *Fazlu't-Tarîka*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, 2135 nr.

- Sistânî, Emîr İkbâl, *Çihil Meclis*, haz. Abdürrafî Hakîkat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1378.
- Spellman, Kathryn, "A National Sufi Order with Transnational Dimensions: The Maktab Tarîghat Ovayssi Shahmaghsoudi Sufi Order in London", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Cilt: XXX, Sayı: 5 (2004).
- Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Matbaatü İsa el-Babi el-Halebî, Kahire, 1964.
- Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1969.
- Şirâzî, Masum Ali Şâh, *Tarâiku'l-Hakâik*, haz. Muhammed Cafer Mahcub, Kitâbhâne-i Sinânî, y.y., 1940.
- Şüşterî, Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, haz. Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbfürûş-i İslâmiyye, Tahran 1365/1986.
- Taneri, Aydın, "Hârizmşahlar", *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.
- Tosun, Necdet, "Nurbahşiyye", *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.
- Uludağ, Süleyman, "Şiilikte Tasavvuf", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Özet Bildirileri*, haz. E. Ruhi Fiğlalı-Seyid Ali Tüz, İlmî Neşr, İstanbul, 1994.
- Uyar, Mazlum "Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 3 (2000).
- Waley, Muhammad İsa, "Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)", *Islamic Spricuality Manifestations*, ed. S. H. Nasr, Crossroad Publishing, London, 1991.
- Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1993.
- Yazıcı, Tahsin, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.
- Zehebî, Şemseddîn, *el-İber Fî Haberî Men Ğaber*, haz. Salahaddin el-Müncid, Mektebetü Hayyat, Kuveyt, 1960.
-, *Târîhu'l-İslâm*, haz. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyn, *Donbâle-i Cüsticû Der Tasavvuf-i İran*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1380.

ŞİA'NIN DÖRT MUTEBER RİCÂL KİTABI

Abdullah KARAHAN*

ÖZET

Şîa'nın "Kütüb-i Erbaa Ricâliyye"sini yani ricâl ilminde en muteber kabul ettikleri dört eseri tanıtmayı amaçlayan bu makale, Şîa'nın ricâl ilmine bakışlarını anlamaya bir basamak oluşturmak düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Söz konusu dört eserin müellifleri, muhtevaları, temel özellikleri, cerh ve ta'dîl ilmi açısından değerleri ve Sünnî ricâl kitaplarıyla ilişkileri makalede irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cerh ve Ta'dîl, Hadis Ricâli, Şîa, Kütüb-i Erbaa, Keşşî, Necâşî, Ebû Ca'fer et-Tûsî

THE FOUR MOST FAMOUS AND RELIABLE WORKS OF SHIITE ISLAM ON THE SCIENCE OF AL-RIJAL

Abstract: This article aims to introduce the four most famous works of Shiite Islam on the science of al-rijâl, i.e. Kutub al-Arbaa al-Rijâliyya. It anticipates clarifying the Shiite view of the science of al-rijâl. It examines the authors, contents, characteristics of these four books, their value from the angle of the science of al-jarh wa al-ta'dil, and their relations of the Sunnite books of al-rijâl.

Key words: al-Jarh wa al-ta'dil, Rijal al-Hadith, Shiite, Kutub al-Arbaa, al-Kashshi, al-Najashi, Abu Ja'far al-Tusi

GİRİŞ

İslâm tarihinde ortaya çıkan anlayış biçimleri içinde, Ehl-i Sünnet'ten sonra en büyük mezhep olan Şîa'nın, Sünnî âlemde yeterince tanınmadığı bilinen bir gerçektir. Hâlbuki İslâm dinini iyi anlayabilmek için bünyesinde ortaya çıkmış olan değişik düşünce ekollerini her açıdan tanımak zorunludur. Diğer mezhepler görmezden gelinerek yahut yokmuş gibi davranarak İslâm ne daha iyi anlaşılabilir ne de ihtilaf noktaları ortadan kalkar. Bu nedenle geçmişte ihmal edilen bu alana gerekli önem verilmeli ve başta dinî ilimler olmak üzere her disiplin kendi zaviyesinden Şîa mezhebine yönelik çalışmalar yapmalıdır.

Ülkemizde hadisçilerin Şîa'ya yönelik yaptıkları çalışmalar oldukça azdır. İlk olarak Cemal Sofuoğlu "*Şîa'nın Hadis Anlayışı*" başlıklı bir doktora tezi hazır-

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. akarahan@uludag.edu.tr

layarak bu alana dikkat çekmiştir.¹ Sofuoğlu doçentlik çalışmasını da bu alanda yaparak konuya katkıda bulunmuştur. Çalışma "*Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir Deneme*" başlığını taşımaktadır.² Sofuoğlu'ndan sonra durgunluk yaşayan bu alandaki araştırmaların son on yılda nisbî bir artış göstermesi sevindiricidir. Son zamanlarda Şîa üzerine hadisçilerin yaptığı araştırmalardan bazıları şunlardır: Cahit Kutlu tarafından kaleme alınan "*Şîa'nın Hadis Vaz'ındaki Rolü*"³ konulu araştırma, Ahmet Bedir'in, "*İsnâ'aşeriye Şîası ve Hadis Usûlü*",⁴ Ali Osman Ateş'in, "*Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Delil Aldığı Bazı Hadisler*",⁵ Abdullah Ünalın "*Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmamette Dayandığı Hadisler*"⁶ ve Necmettin Oğur'un "*Şîa'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar*"⁷ başlıklı çalışmalarıdır. Bunlara bir de mezhepler tarihçisi olan Mazlum Uyar'ın "*İmâmiyye Şîası'nda Ahbârilik*"⁸ isimli çalışması ilave edilebilir. Zira çalışmada işlenen konu Şîa'nın hadise bakışıdır.

Şîa'nın hadise bakışını ve hadis ilmi açısından konumunu belirleyebilmek açısından bu araştırmaların faydası tartışılmaz; ancak henüz çok yetersiz olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla bu alanda daha birçok çalışmaya ihtiyaç vardır. Şîa'nın "*Kütüb-i Erbaa Ricâliyye*"sini yani ricâl ilminde en muteber kabul ettikleri dört eseri tanıtmayı amaçlayan bu makale, bu araştırmalara bir katkı yapmak ve Şîa'nın ricâl ilmine bakışlarını anlamaya bir basamak oluşturmak düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Söz konusu dört eserin müellifleri, muhtevaları, temel özellikleri, cerh ve ta'dîl ilmi açısından değerleri ve Sünnî ricâl kitaplarıyla ilişkileri makalede irdelenmeye çalışılmıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi Şîa'da ricâl ilminin tarihî gelişimini konu alan bir çalışma Necmettin Oğur tarafından kaleme alınmıştır. Gayet güzel hazırlanmış olan bu araştırma tarih boyunca Şîa'da bu alanda yapılan önemli eserleri genel hatlarıyla tanıtmayı hedeflemiştir. Bundan sonra yapılması gereken daha da özele inerek Şîilerin ricâl kitapları üzerine nokta çalışmalarının yapılmasıdır. Bu makale yapılması beklenen nokta çalışmalara mütevazı bir başlangıç teşebbüsüdür.

¹ Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1977.

² Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1982.

³ Cahit Kutlu, *Şîa'nın Hadis Vaz'ındaki Rolü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995.

⁴ Ahmet Bedir, *İsnâ'aşeriyye Şîası ve Hadis Usûlü*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Ün. Sos. Bil. Ens., Şanlıurfa 1995.

⁵ Ali Osman Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Delil Aldığı Bazı Hadisler*, Beyan Yay., İstanbul 1996.

⁶ Abdullah Ünalın, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmamette Dayandığı Hadisler*, Doktora Tezi, Harran Ün. Sos. Bil. Ens., Şanlıurfa 1998.

⁷ Necmettin Oğur, *Şîa'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2002.

⁸ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Ahbârilik*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Ün. Sos. Bil. Ens., İzmir 1996. Bu çalışma *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri-Ahbârilik* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 2000).

KÜTÜB-İ ERBAA RİCÂLİYYE VE ÖZELLİKLERİ

Şîa, kendilerine göre sahih kabul ettikleri hadisleri ihtiva eden ve Kur'an-ı Kerîm'den sonra en çok itibar edilen dört hadis kitabına *Kütüb-i Erbaa* adını vermiştir.⁹ Şîi bilginler bu ismi aynı zamanda ricâl kitaplarından muteber saydıkları dört temel eser için de kullanmışlardır.¹⁰ Kimi zaman karışıklığı önlemek amacıyla sahih hadisleri ihtiva eden dört muteber hadis kitabı için *Kütüb-i Erbaa Hadisiyye* ismini uygun görürken, muteber sayılan ricâl kitaplarını da *Kütüb-i Erbaa Ricâliyye* tabiriyle karşılamışlardır.

Kütüb-i Erbaa Ricâliyye'nin ilki Ebû Amr el-Keşşî (ö.  ) tarafından kaleme alınmıştır. Meşhur Şîi bilgin Şeyhuttâife et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) kaleme aldığı *el-Fihrist* ve *er-Ricâl* adlı eserler de söz konusu dört kitabın diğer ikisidir. *Kütüb-i Erbaa*'nın en son kaleme alınan eseri ise, Şîa'nın ricâl ilminde en yetkili şahıs olarak kabul ettiği Necâşî'nin (ö. 450/1058) *el-Fihrist*'idir.

1. KEŞŞÎ VE RİCÂL'İ

Keşşî'nin Hayatı

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz el-Keşşî, Cürcân bölgesinde bir kasaba olan Keşş'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte hicrî III. asrın son çeyreğinde dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.¹¹

Keşşî, İmâm Küleynî (ö. 329/941) gibi Hicrî IV. asırda Şîa'nın en dikkat çekici ve meşhur isimlerinden biri kabul edilir. İmam Mehdî'nin gaybet-i suğrasının meydana geldiği dönemde (260/874-329/941) Bağdat'ta bulunduğu için o dönemde meydana gelen sosyal ve siyasi karışıklıklara yetişmiştir.

Keşşî meşhur Şîi âlim Ayyâşî'nin (ö. 320/932) talebelerinden biridir.¹² Bunun yanı sıra Ebu'l-Kasım Nasr b. Sabbâh el-Belhî (ö.  ), İbrahim b. Ayyaş el-Kummî (ö.  ) ve Hüseyin b. Bündâr el-Kummî (ö.  ) gibi devrin başka önemli ilim adamlarından da dersler alarak kendini iyi yetiştirmiştir.

Yazdığı eserle kendinden sonra gelen ilim erbabına önemli bir kaynak bırakmış olan Keşşî, aynı zamanda birçok insanın yetişmesine katkıda bulunmuştur. Cafer b. Muhammed b. Kûlûye el-Kummî (ö. 368/979), Harun b. Musa et-Tel'akberî (ö. 385/995), Ebû Ahmed İsa b. Hayyân en-Neha'î (ö.  ), Haydar b. Muhammed es-Semerkindî (ö.  ) talebelerinden bazılarıdır.

⁹ *Kütüb-i Erbaa* diye adlandırılan eserler Küleynî'nin (ö. 329/940) *el-Kâfî*'si, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i, ve Şeyhuttâife et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm*'i ile *el-İstibsâr*'idir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, XXVII, 4-6.

¹⁰ Fadlî, "er-Ricâl", *DMİŞ*, XII, 359.

¹¹ Ma'ârif, *Pijûheş*, s. 424. Ünlü kitâbiyât bilgini Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), Keşşî'nin vefat tarihini 296 olarak vermiştir (Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 22). Ancak bu tarih Keşşî'nin hayatı hakkındaki bilgilerle örtüşmemektedir.

¹² Necâşî, *Ricâl*, II, 242; İbn Dâvûd el-Hillî, *Ricâl*, s. 180.

Ricâl'i haricinde başka bir eser yazdığı bilinmeyen¹³ Keşşî'nin Şîî ilim dünyasında muteber kabul edildiği anlaşılmaktadır. Sözelimi ricâl ilminde otorite kabul edilen Necâşî, onun hakkında: "Güvenilir bir kimsedir. Ancak zayıf râvilerden çokça rivâyette bulunmuştur" açıklamasını yapar.¹⁴ Bir diğer otorite Tûsî ise "güvenilir, ricâl ve rivâyet ilmini iyi bilen, itikadı sağlam bir kimsedir" der.¹⁵

Ne zaman ve nerede vefat ettiği kesin olarak bilinmeyen Keşşî'nin hicrî IV. asrın ortalarında vefat ettiği tahmin edilmektedir.¹⁶

İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl

Kısaca Ricâlül-Keşşî diye tanınmakla birlikte, tam adı "*Ma'rifetü'n-nâkilîn ani'l-eimmeti's-sâdikîn*" olan¹⁷ bu eser, muhtelif kaynaklarda *İhtiyâru'r-ricâl*,¹⁸ *Ma'rifetü'r-ricâl*,¹⁹ *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*,²⁰ *Kitâbü'r-ricâl*²¹ isimleriyle de anılmaktadır.

Keşî, eserinde, masum imamlardan rivâyetleri bulunan şahısları, haklarında söylenmiş olan müsbet ve menfi sözleri senedli bir şekilde zikrederek, tanıtmayı amaçlamıştır. Müellif, daha ziyade, masum imamlardan veya önde gelen ricâl yahut hadis âlimlerinden bir takım rivâyetler sıralayarak, bahis konusu edilen şahsın makbul olup olmadığı hususunda okuyucunun bir kanaate ulaşmasını hedeflemiştir. Ancak kimi zaman, zikredilen rivâyetler tanıtılan şahıs hakkında doyurucu bilgiler ihtiva etmediği için, okuyucu bir kanaate ulaşmakta zorlanır, hatta bazen rivâyetler birbiriyle çelişki arz eder. Bu durumda okuyucunun kendi yorumuna yahut başka kaynaklara müracaat etmek ihtiyacı hissedilir.

Müellifin amacını dikkate alarak, eserin sika ve zayıf şahısları tanıtmayı hedefleyen genel nitelikli bir tabakât kitabı olduğunu söylemek mümkündür. Eserde tanıtılan kimselerin büyük çoğunluğu Şîî olmakla birlikte Şîîlerden nakilde

¹³ Bağdatlı İsmail Paşa, Keşşî'ye *Me'âni'l-ahbâr* isimli bir kitap nisbet etmiştir (*İzâhu'l-meknûn*, II, 505). Ancak Keşşî'nin biyografisini veren hiçbir kitapta onun böyle bir eserinin var olduğundan bahsedilmemekte, Şîî müelliflerin eserlerini tanıtan kaynaklarda da Keşşî'nin böyle bir eserinin bulunduğu dair bir bilgiye rastlanmamaktadır.

¹⁴ Necâşî, *Ricâl*, II, 282.

¹⁵ Tûsî, *Ricâl*, s. 497; Tûsî, *Fihrist*, s. 217.

¹⁶ Tûsî, *Ricâl*, s. 61.

¹⁷ İbn Şehrâşûb *Me'âlim*, s. 101.

¹⁸ İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192), bu eseri Tûsî'ye nisbet etmiş ve bu isimle anmıştır (*Me'âlim*, s. 115). Ayrıca Bombay (1317) baskısı bu ismi taşımaktadır.

¹⁹ Allâme el-Meclisî (ö. 1110/1699) bu görüştedir (Kilbâsî, *Semâu'l-makâl*, I, 87). Çağdaş ilim adamlarından Tüsterî de bu görüşü paylaşmaktadır (Tüsterî, *Kâmûs*, I, 24). Ancak bu ismin Keşşî'nin eserinin tam ismi olduğunu söylemek zordur. Zira bu isim, Tûsî'nin *el-Fihrist*'inde bir şahsı tanıtırken zikrettiği *معرفه الرجال* في كتابه ذكره الكشي açıklamasında (s. 81) yer alan *معرفه الرجال* ifadesinin Keşşî'nin eserinin ismi olarak algılanması neticesinde yanlışlıkla ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Tûsî'nin ifadesinde yer alan ikinci *في* lafzı, onun kastının "Keşşî, *Ma'rifetü'r-ricâl*'inde onu zikretti" anlamında olmadığını, bu ifadenin "Keşşî, ricâl tanıtımıyla alakalı kitabında onu zikretti" şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

²⁰ Hasen el-Mustafevî'nin tahkikiyle Meşhed'de (1348/1929) yayımlanan baskı bu ismi taşımaktadır.

²¹ Necâşî, *Ricâl*, II, 282.

bulunan başka mezhep mensupları da yer almaktadır.²² Bu nedenle eserde yer alan her ismin mutlaka Şîî olduğu düşüncesine kapılmamak hataları önlemek açısından önemlidir.

Eserde tanıtılan şahıslar hakkında serdedilen rivâyetler incelendiğinde senedlerinde pek çok zayıf râvinin bulunduğu görülür.²³ Bunun yanı sıra irsâl ve inkitâ gibi, senedlerin sıhhatini olumsuz etkileyen durumlarla da sıkça karşılaşılır.²⁴ Bu durum, eserdeki rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bazı ricâl âlimleri, ihtiva ettiği rivâyetlerin birçoğunun problemlili ve zayıf olduğunu söyleyerek, Keşşî'nin eserine itimat edilemeyeceğini iddia etmiş,²⁵ ancak onların bu iddiaları pek itibar görmemiştir.²⁶

Eserin orijinal halinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Bugün Keşşî'nin *Ricâl*'i diye tanınan ve yayımlanmış olan eser Şeyhuttâife et-Tûsî'nin, söz konusu eseri kısaltmak, tertibinde ve muhtevasında bazı düzeltme ve ilaveler yapmak, Şîî olmayan bazı isimleri de çıkarmak suretiyle yeni bir veçhe kazandırdığı halidir.²⁷ Bu açıdan bakıldığında kitabın iki farklı müellifin emekleri neticesinde oluştuğu söylenebilir.²⁸ Tûsî'nin eserin orijinalini ne kadar değiştirdiği hususunda doyurucu bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Zira onun orijinali mevcut değildir ve orijinalini görmüş olan ulema da böyle bir mukayese yapmamıştır. Onlar, sadece eserde ne tür tasarruflarda bulunulduğundan bahsetmişlerdir.

Sözgelimi Şîî dünyasının önde gelen ilim tarihçilerinden Aga Büzürg Tahrânî (ö. 1390/1970), Keşşî'nin *Ricâl*'inde birçok hata bulunduğunu, Tûsî'nin söz konusu hatalı bilgileri çıkarmak suretiyle onu kısalttığını söyleyerek,²⁹ onun eserdeki tasarruflarının sadece Keşşî'nin hatalarını çıkarmakla sınırlı kaldığını ifade etmiştir.

Kuhpâî (ö. 1126/1714) ise: "Keşşî'nin *Ricâl*'inin orijinalinde Şîîlerle birlikte Sünnîler de bulunmaktaydı. Tûsî Şîî olmayan râvileri eserden çıkarmak suretiyle onu kısalttı"³⁰ sözleriyle Tûsî'nin, sadece Sünnî râvileri çıkarmak suretiyle esere müdahalede bulunduğuna dikkat çekmiştir. Abbas el-Kummî (ö. 1359/1940) de

²² Tüsterî, *Kâmûs*, I, 16.

²³ Şîî ilim dünyasında ricâl ilminde otorite kabul edilen Necâşî'nin, Keşşî hakkında söylediği "Güvenilir bir kimsedir. Ancak zayıf râvilerden çokça rivâyette bulunmuştur" açıklaması (Necâşî, *Ricâl*, II, 282) bu gerçeğe işaret etmektedir.

²⁴ Ma'ârif, *Pijûheş*, s. 426-427.

²⁵ Mer'î, *Münteha'l-makâl*, s. 166; Ma'ârif, *Pijûheş*, s. 426-428.

²⁶ Mer'î, *Münteha'l-makâl*, s. 166-167.

²⁷ Tahrânî, *Zerî'a*, X, 141.

²⁸ Ahmed b. Tâvûs el-Hillî (ö. 673/1274) ve talebeleri Allâme el-Hillî (ö. 726/1326) ile İbn Dâvûd el-Hillî (ö. 727/1327) bu gün elimizde mevcut olan eserin, Keşşî'nin eserinin bizzat orijinali olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu görüş delillerle çürütülmüş ve pek itibar görmemiştir (Tüsterî, *Kâmûs*, I, 46).

²⁹ Tahrânî, *Zerî'a*, I, 365.

³⁰ Tüsterî, *Kâmûs*, I, 25-26.

aynı görüştedir. ³¹ Ancak eserin bugünkü haline bakıldığında içinde hala Sünnî şahısların mevcut olduğu görülür.³² Dolayısıyla Tûsî'nin tasarruflarının bununla sınırlı olduğunu düşünmek pek isabetli görünmemektedir.

Çağdaş Şîî bilginlerden Ali Hamaney ise, Tûsî'nin, Keşşî'nin eserine yukarıda zikredildiği şekillerdeki müdahalelerinin az olduğunu, tasarruflarının daha çok, zikredilen rivâyetlerin tanıtılan şahısla birebir ilgili olup olmaması, zikredilen rivâyetin senediyle alakalı herhangi bir problem bulunması vb. nedenlerden dolayı bazı bölümleri çıkarmasından ibaret olduğunu öne sürmektedir.³³ Esere bütüncül olarak bakıldığında bu yaklaşımın daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Tûsî, Keşşî'nin eseri üzerinde yaptığı değişiklikleri 456/1064 yılında tamamlamış³⁴ ve eserin ortaya çıkan yeni haline "*İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl*" adını vermiştir. Tûsî *el-Fihrist*'inde eseri bu adla kendi kitapları arasında zikretmiştir.³⁵ Buradan hareketle, onun, Keşşî'nin eseri üzerindeki tasarruflarını, kitabı müstakil bir eser olarak anmayı gerekli kılacak kadar önemli gördüğü sonucuna ulaşmak mümkündür. Ancak bu tavır Keşşî'nin eserine sahip çıkma yahut Keşşî'nin böyle bir eserin olmadığını iddia etme girişimi olarak algılanmamalıdır. Çünkü Tûsî, eserin muhtelif yerlerinde kitabın asıl müellifinin Keşşî olduğunu belirten ibarelere yer vermiştir. Yine *el-Fihrist*'inde Keşşî'nin böyle bir eserin varlığını belirtmekten de çekinmemiştir.³⁶

Eserde imamların muasırı olan toplam 515 şahıs tanıtılmıştır.³⁷ Bu şahıslar tanıtılırken, dolaylı olarak 636 kişiden daha bahsedilmiştir. Böylece eserde toplam 1151 kişi hakkında bilgi verilmiştir.³⁸

Keşşî'nin, eserini nasıl tertip ettiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak daha sonraki kaynaklarda bu eserden yapılan nakillerdeki bazı ifadelerden hareketle eserin tabakalara göre tertip edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre eser, meşhur sahâbî Selmân-ı Fârisî'den rivâyette bulunanlarla başlamakta ve sırasıyla tabakalar halinde on iki masum imamın yakın çevresinde bulunan ve onlardan hadis

³¹ Kummi, *Künâ*, III, 115.

³² Mesela Muhammed b. el-Münkedir (ö. 130/748), Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767), Muhammed b. İshâk (ö. 151/768) ve Hafs b. Giyâs (ö. 194/810) gibi meşhur Sünnî râviler Tûsî'nin düzeltme yaptığı eserde halen mevcuttur.

³³ Hamaney, "er-Ricâl", *DMİŞ*, XII, 323. Bu ansiklopedi maddesi Hamaney'in "*Çâr Kitâb-ı Aslî İlmî Ricâl*" isimli Farsça olarak kaleme alınmaya başlanmış ancak tamamlanmamış çalışmasının mevcut halinin (çalışmanın Farsça haline <http://www.hawzah.net/Per/K/Elmrej/Index.htm> adresinden ulaşılabilir) Arapça'ya tercümesidir. Bu bölüm ayrıca Mâcid el-Gurbâvî tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu tercüme de "*el-Usûlü'l-erba'a fî ilmi'r-ricâl*" başlığıyla internet ortamında okuyucuya sunulmuş haldedir (<http://www.alseraj.net/a-k/rejal/1.pdf>).

³⁴ İbn Tâvûs, *Ferecü'l-mehmûm*, s. 130-131.

³⁵ Tûsî, *Fihrist*, s. 242.

³⁶ Tûsî, *Fihrist*, s. 217.

³⁷ Hamaney, "er-Ricâl", *DMİŞ*, XII, 319.

³⁸ Ma'ârif, *Pijûheş*, s. 425.

rivâyet eden râviler ayrı ayrı tanıtılmaktadır.³⁹ Sözelimi Necâşî, Hüseyin b. İşkîb'i tanıtırken, "Keşşî bu şahsı İmâm Hâdî'nin tabakasinda zikretmiştir" açıklamasını yapar.⁴⁰ Yine Tûsî'nin *Ricâl*'inde şahıslar tanıtılırken Keşşî'den naklen zikredilen "Keşşî bu şahsı Emîru'l-müminîn'in yakın çevresinde bulunan şahıslar arasında zikretmiştir"⁴¹ gibi nakiller göz önüne alındığında, Keşşî'nin, eserini masum imamların tabakalarına göre tertip ettiği anlaşılır.

Kütüb-i Erbaa içinde cerh ve ta'dîl nitelikli tek eser Keşşî'ninkidir. Çünkü bu eser, râvilerin övülen yahut hoş görülmeyen tavır ve davranışları hakkındaki rivâyetleri toplamayı amaçlamaktadır. Diğer üç kitaptan ikisi fihrist, birisi ise tabakât niteliğindedir. Keşşî'nin *Ricâl*'i bu özelliği dolayısıyla Şîî ricâl edebiyatı içinde ayrı bir yere sahiptir. Sünnî ricâl eserleri içinde, ilk dönem râvilerini tanıma ve onların güvenilirlikleri hakkında sağlıklı bilgi alabilme açısından İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ı ne kadar önemli ise, Şîî ricâl ilmi için de *Ricâlü'l-Keşşî*'nin o kadar önemli olduğunu söyleyenler bile vardır.⁴²

Sünnî kaynaklar incelendiğinde çok az da olsa Keşşî'nin eserine atıfta bulunulduğu görülür. Sözelimi İbn Hacer (ö. 852/1448), *Lisanü'l-mîzân* adlı eserinin muhtelif yerlerinde bu esere atıflarda bulunur ve ondan bazı alıntılar yapar. Genellikle "Keşşî bu şahsı Şîî ricâlini tanıttığı eserinde zikretmiştir" şeklinde olan bu atıflar, hakkında konuşulan râvinin Şîa ile ilgisini belirtmek için kullanılmıştır.⁴³ İbn Hacer kimi zaman da tanıtılan şahıs hakkında Keşşî'nin görüşünü zikretmiştir.⁴⁴

Eser ilk olarak Bombay'da (1317/1899) taş baskı olarak neşredilmiştir.⁴⁵ Daha sonra *Ricâlü'l-Keşşî* adıyla Seyyid Ahmed Hüseyinî'nin tahkik ve talikiyle Kerbela'da yayımlanmıştır (ts.). Ayrıca Hasen el-Mustafavî tahkikiyle Meşhed'de (1348/1930), Seyyid Mehdî er-Recâî tahkikiyle de Kum'da (1404/1984) basılmıştır.

İç düzeni karmaşık olduğu için kullanımı hayli zor olan bu eser üzerine tertip çalışmaları yapılmıştır. Yûsuf b. Muhammed el-Hüseyinî eş-Şâmî (ö. 2), İnâyetullâh b. Ali el-Kuhpâî (ö. 1126/1714) ve Davûd b. Hasen el-Cezâirî (ö. 2) tertip çalışması yapan şahıslardan bazılarıdır.⁴⁶

³⁹ Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, s. 32.

⁴⁰ Necâşî, *Ricâl*, I, 146.

⁴¹ Tûsî, *Ricâl*, s. 81.

⁴² Sübhânî, *Külliyat*, s. 60.

⁴³ İbn Hacer yaklaşık 50 şahıs hakkında böyle bir açıklama yapar. Örnek için bkz. İbn Hacer, *Lisân*, I, 47, 104, II, 280, 288, VI, 29.

⁴⁴ Mesela İbn Hacer, Cenâh b. Abdülhamid el-Kûfi'yi tanıtırken, Keşşî'nin onun hakkında "sika" dediğini (*Lisân*, II, 139); Sâbit b. Ebî Sa'id el-Becelî el-Kûfi hakkında da "fıkıh çok iyi bilen sika bir kimsedir" açıklamasını (*Lisân*, II, 77) nakleder.

⁴⁵ Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/II, 132.

⁴⁶ Tahrânî, *Zerî'a*, I, 365.

Tûsî'nin el-Fihrist ve er-Ricâl'i

Tûsî'nin Hayatı

Ebû Ca'fer Şeyhuttâife Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî 385 yılının Ramazan ayında (Eylül 995) Horasan'a bağlı Tûs şehrinde dünyaya geldi.⁴⁷ Eğitimini belli bir seviyeye kadar bu şehirde alan Tûsî, kendini daha da geliştirmek amacıyla 408/1017 yılında Bağdat'a geldi.⁴⁸ Tûsî burada beş yılını o dönemdeki Şiîlerin dinî lideri konumunda bulunan Şeyh Müfid'in öğrenciliğini yaparak geçirdi ve genç yaşında içtihat derecesine ulaştı.⁴⁹ Şeyh Müfid'in 413/1022'te vefatı üzerine, yerine Şiîlerin dinî lideri konumuna yükselen Seyyid Murtezâ'nın yanında ilmî çalışmalarına devam etti, 436/1045 yılında hocası vefat edinceye kadar 23 yıl onun dizinin dibinden hiç ayrılmadı.⁵⁰

Hocası Seyyid Murtezâ'nın vefatı üzerine Şîa mezhebinin önderi konumuna yükselen Tûsî, Bağdat'ta on iki yıl daha kalmış,⁵¹ Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmesi neticesinde ortaya çıkan ve kitaplarının yakılmasına neden olan⁵² karışıklıklar üzerine, 448 yılında Bağdat'tan ayrılarak Nəcəf'e taşınmıştır.⁵³

Nəcəf'te on iki yıl çok verimli bir şekilde ilmî faaliyetlerini sürdüren Tûsî 460 yılının 22 Muharrem'inde (2 Kasım 1067) hayata gözlerini yummuştur.⁵⁴

Şeyh Tûsî, tefsir, hadis, fıkıh, usûl, kelâm, ricâl ve tarih gibi çeşitli alanlarda yaklaşık 50 eser kaleme almıştır. Bunlardan bazıları Şîa ilim geleneğinde klasik kabul edilecek kadar değerli görülmüştür. Sözelimi İmâmiyye Şîasının *Kütüb-i Erbaa* diye isimlendirdiği en muteber dört hadis kitabından ikisi Tûsî tarafından kaleme alınmış olan *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstîbsâr* adlı eserlerdir. Yine Şîa'nın ricâl alanında en muteber kabul ettikleri dört temel eserin ikisi, onun tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada tanıtılan *el-Fihrist* ve *er-Ricâl* adlı eserler ricâl alanında önemli eserler arasında sayılır. Dört kitaptan biri kabul edilen Keşşî'nin eserinde de, yukarıda belirtildiği gibi, Tûsî'nin emeği ve katkısı vardır. Tûsî'nin kaleme aldığı *et-Tibyân fi tefsîri'l Kur'ân* adlı tefsiri ile *el-Mebsût* adını verdiği hacimli fıkıh kitabı da Şiîler arasında son derece önemli kaynaklar olarak kabul edilir.⁵⁵

Şeyhuttâife et-Tûsî, yaşadığı dönemde Şiîlerin dinî lideri konumunda olduğu ve Şiî ilim geleneğinin en temel kaynaklarını kaleme aldığı için, Sünnî kay-

⁴⁷ İbn Dâvûd el-Hillî, *Ricâl*, s. 169.

⁴⁸ İbn Dâvûd el-Hillî, *Ricâl*, s. 169-170.

⁴⁹ Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 159.

⁵⁰ Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 159.

⁵¹ Tûsî, *Ricâl*, s. 13-18.

⁵² Tûsî, *Ricâl*, s. 13-18. Bağdat'ta çıkan olaylarda Tûsî'nin kitaplarının yakıldığı haberi Şünnî kaynaklarda da mevcuttur. Mesela bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, III, 51; IV, 65, 127; Zehebî, *Siyer*, XVIII, 334-335; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 90; İbn Hacer, *Lisân*, V, 135

⁵³ Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 159-160.

⁵⁴ İbn Dâvûd el-Hillî, *Ricâl*, s. 170; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 166.

⁵⁵ Tûsî, *Fihrist*, s. 241; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 161. Diğer eserleri için bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 240-242; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 161-166.

naklarda kendisinden bahsedilir, kimi kaynaklarda ise biyografisi verilir.⁵⁶ Hatta Sünnîler tarafından Tûsî'nin eğitiminin ilk zamanlarında Şâfi'î mezhebine mensup olduğu daha sonra Şîa'ya meylettiği bile iddia edilir.⁵⁷ Ancak bu iddia Şîiler tarafından kabul edilmemektedir.⁵⁸

el-Fihrist

Tûsî bu eserinde Şîa mezhebinin asıllarını,⁵⁹ musannefleri⁶⁰ ve bunların müelliflerini tanıtmayı amaçlamıştır. Müellif eseri hazırlayış sebebini şöyle açıklar:

“Mezhebimizin hadis âlimlerinden *fihrist* türü kitap yazanların eserlerine baktığımda, onların sadece kendi ellerinde/kütüphanelerinde olan yahut rivâyet icâzeti aldıkları eserleri zikrettiklerini müşahede ettim. Bu şahısların daha başka kitaplara eserlerinde yer vermemiş olmaları bana eksiklik olarak gözüktü. Mezhep mensuplarımızdan yalnız Ahmed b. Hüseyin İbnü'l-Gadâirî, sadece kendi elinde olanlarla yetinmeyip, sahip olamadığı ancak ilim çevrelerinde bilinen başka eserleri de ihtiva eden iki tane *Fihrist* kaleme almıştır. Bunlardan birinde Şîa mezhebi mensupları tarafından kaleme alınmış kitapları ve müelliflerini, diğerinde ise mezhebin asıllarını tanıtmıştır. Ancak ulaşılabildiği kadar fazla eserin ismini vermeyi amaçlayan bu kıymetli kitap, kimse tarafından istinsah edilmediği için yeterince yaygınlaşmamıştır. Hatta incelemek için müellifin varislerinden kitabı istediğimde eserin kendilerinde olmadığını söyleyerek onu bana vermek istemediler. Bunun üzerine hocam beni böyle bir çalışma yapmam konusunda teşvik etti ve böylece mezhebimiz bünyesinde kaleme alınmış eserleri ve asıllarımızı toplamayı ve tanıtmayı hedefleyen bir eser kaleme almaya niyet ettim.”⁶¹

Müellif çalışmasında hem asılları hem de hadis musanneflerini tanıtmıştır. Bu iki farklı edebiyat türünde kaleme alınmış eserler için iki ayrı kitap hazırlamayıp, her iki türü aynı kitapta toplamasının sebebi, tekrardan kaçınma isteğidir. Zira musanneflerden bazıları aynı zamanda mezhebin asılları arasında yer almak-

⁵⁶ Mesela Zehebî, *Siyer*'inde Tûsî'nin biyografisini verir (XVIII, 334-335), bid'at ehli olduğu için hadis bilgilerinin onun rivâyetlerine itibar etmediklerini belirtir. İbn Hacer, onun biyografisini veren bir diğer Sünnî ricâl bilginidir (*Lisân*, V, 135).

⁵⁷ Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, XII, 90; Zehebî, *Siyer*, XVIII, 334; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 80.

⁵⁸ Tûsî, *Ricâl*, s. 27-34.

⁵⁹ Şîi ilim geleneğinde “Asıl” kelimesinin özel bir anlamı vardır. Onlar, bir kitaptan faydalanılmadan, doğrudan mâsum imamlardan duyularak yazılan kitaplara bu adı vermişlerdir. Hz. Ali'den on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî'ye (ö. 260/874) kadar olan zaman içinde Şîa tarafından yazılmış 6600'den fazla “Asıl” vardır (Kandemir, “Hadis”, *DİA*, XV, 39). Bunlardan dört yüz tanesi Şîa nezdinde özel bir öneme sahiptir. “Asıl” dendiği zaman öncelikle “el-Usûlül'lerba'u mie” diye adlandırılan bu dört yüz eser akla gelir. Asıllar genellikle sadece bir konuyla alakalı imamların görüşlerini yahut onların hayat hikâyesi veya menâkıbını ihtiva eder (Uyar, *Ahbârîlik*, s. 56).

⁶⁰ Musannef, çoğunlukla asıllara dayalı olarak hazırlanan ve haber ihtiva eden eserlere denir (Uyar, *Ahbârîlik*, s. 58).

⁶¹ Tûsî, *Fihrist*, s. 31-32.

tadır. Bu durumda aynı eseri her iki farklı kitapta zikretmek gerekirdi; bu ise müellifin ifadesiyle işi uzatmaktan başka bir işe yaramazdı.⁶²

Tûsî, yaklaşık 900 şahsı eserleriyle birlikte tanıtmış⁶³ ve bunları isimlerine göre alfabetik olarak sıralamıştır. Bundaki amaç arayanın bulmak istediği müellife kolayca ulaşabilmesini ve ayrıca hazırladığı kitabı ezberlemek isteyenlerin işlerinin kolaylaşmasını sağlamaktır.⁶⁴ Düzenlemede, müelliflerin yaşadıkları zamanı yani tabakaları dikkate alınmamıştır.

Eserde, tanıtılan müelliflerin bazılarının güvenilirlik durumları hakkında bilgi verilmiştir. Sadece “sika bir kimsedir”, “hadiste sika bir kimsedir” yahut “zayıftır” şeklinde çok kısa olan bu açıklamalar, hakkında bilgi verilen şahsın hadis ilmindeki durumu hakkında az da olsa bir fikir vermektedir. Ancak bu açıklamalar cerh ve ta’dil açısından doyurucu bir bilgi sunmaktan uzaktır. Tûsî’nin, eserini kaleme alma amacı dikkate alındığında bu durumun normal karşılanması gerekir. Zira bu eser Şîî müellifleri tanıtmayı amaçlayan “*fihrisî*” türünde bir kitaptır ve şahısların hadis rivâyetine ehliyetlerini incelemek asıl konusu değildir.

Müellif eserinde diğer mezhep mensuplarına da yer vermiştir. Sözgelimi Ehl-i Sünnet olmasına rağmen Şîa mezhebiyle alakalı eser yazmış olan 10 müellifin⁶⁵ yanı sıra, Zeydiyye’den 5 kişi,⁶⁶ Fatahiyye’den 5,⁶⁷ Vâkifiyye’den de 7 şahıs⁶⁸ eserde tanıtılmıştır. Tûsî bu durumu normal karşılamaktadır. Zira müellifin ifadesiyle her ne kadar kitapları güvenilir olsa da, musanniflerin ve asıl sahiplerinin birçoğu fasit görüşlere meyletmişlerdir.⁶⁹

Tüm bunlar neticesinde, bu eseri inceleyen bir kimsenin, Şîa mezhebi bünyesinde kaleme alınan kitapların ve mezhebin asıllarının büyük çoğunluğunu ve onların müelliflerini tanımış olacağı söylenebilir.

Tûsî *el-Fihrist*’te kendi hocalarından dinlediği kitapları zikrettiği zaman, onların kendisine hangi yolla ulaştığını gösteren senedleri de zikretmiştir. Bu uygulama esere artı bir değer katmaktadır. Çünkü Tûsî, birçok hocasının kitaplarının ve rivâyetlerinin kendisine hangi yolla ulaştığını diğer eserlerinde zikretmiştir. Bu durum, Tûsî’nin söz konusu kitaplara nasıl ve hangi hocaları vasıtasıyla ulaştığı hususunda şüphelerin doğmasına neden olmuştur. Bu kitapta zikredilen senedler, söz konusu eserlerin Tûsî’ye nasıl ulaştığını göstererek şüpheleri izale ettiği için önemlidir.⁷⁰

⁶² Tûsî, *Fihrist*, s. 32.

⁶³ Fadlî, “er-Ricâl”, *DMİŞ*, XII, 360.

⁶⁴ Tûsî, *Fihrist*, s. 32.

⁶⁵ Örnek için bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 116 (Hafs b. Gıyâs), s. 170 (İbn Ebi’d-Dünya), s. 229 (İbn Cerîr et-Taberî), s. 265 (Ya’kûb b. Şeybe).

⁶⁶ Örnek için bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 73, 131, 186.

⁶⁷ Örnek için bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 54, 67, 173, 189.

⁶⁸ Örnek için bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 71, 103, 156, 193.

⁶⁹ Tûsî, *Fihrist*, s. 32.

⁷⁰ Celâlî, *Dirâyetü’l-hadîs*, s. 268.

Müellif çalışmasında ulaşabildiği tüm kitapları tanıtmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte Şîa mezhebi bünyesinde kaleme alınmış kitapların bu eserde zikredilenlerden ibaret olduğu yani tüm kitapları *el-Fihrist*'inde topladığı iddiasında değildir. Zaten bunun mümkün olmadığının kendisi de farkındadır.⁷¹ Nitekim bu eseri hazırlarken bile her gün muhtelif memleketlerde yeni yeni kitaplar ortaya çıkmaktadır. Bu durum böyle bir iddiayı dile getirmenin anlamsızlığını ortaya koymaktadır.

el-Fihrist'te bir takım bilgi yanlışlarından söz edilmektedir. Bu hataların mahiyeti ve eserdeki sıklığı sonraki asırlarda yaşamış Şîi bilginler tarafından tartışılmıştır. Mesela Necâşî, *Ricâl*'inin muhtelif yerlerinde Tûsî'ye bazı itirazlar yönelmiş, kendine göre hatalı bulduğu bilgileri düzeltmiştir.⁷² Bu nedenle Necâşî'nin eserini, Tûsî'nin *el-Fihrist*'i üzerine yazılmış bir zeyl yahut müstedrek olarak niteleyenler bile vardır.⁷³

Yine *el-Fihrist*'i şerh eden Süleyman el-Bahrânî (ö. 1121/1709) eserde birçok hatanın bulunduğunu iddia etmiş⁷⁴ ve şerh çalışmasını yaparken aynı zamanda ondaki hataları düzeltmeye niyetlenmiş, ancak bu çabası sadece isimleri elif harfi ile başlayan müelliflerin biyografilerindeki hataların düzeltilmesiyle sınırlı kalmıştır.⁷⁵ Çağdaş Şîi âlimlerden Muhammed Takıyyüddîn et-Tüsterî de *Kâmûsu'r-ricâl*⁷⁶ adlı eserine yazdığı geniş girişinde, *el-Fihrist*'te bulunan hatalara ayrı bir bölüm ayırarak bunları tartışmıştır.⁷⁷ Tüsterî, *el-Fihrist*'te bazı fahiş hataların bulunduğu kanaatini taşımaktadır.⁷⁸

Sünnî bilginler Şîa ile alakalı konularda yahut Şîi kimselerden bahsederken *el-Fihrist*'ten istifade etmişlerdir. Sözelimi İbn Hacer (ö. 852/1148) *Lisânü'l-Mîzân*'ının birçok yerinde bu esere atıflarda bulunmuştur.⁷⁹ Meşhur ricâl âlimi Zehebî de (ö. 748/1347) *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde az da olsa *el-Fihrist*'ten nakillerde bulunmuştur.⁸⁰

Şîi ilim dünyası için önem arz eden *el-Fihrist* birçok kez yayımlanmıştır. İlk olarak Aloys Sprenger'in tahkikiyle 1271/1853 yılında Kalküta'da yayımlanan eserin daha sonra Meşhed'de (1351/1932) ve Hindistan'da (ts.) iki ofset baskısı

⁷¹ Tûsî, *Fihrist*, s. 33.

⁷² Sübhânî, *Külliyât*, s. 63.

⁷³ Sübhânî, *Külliyât*, s. 63; Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, s. 269.

⁷⁴ Bahrânî, *Mî'râc*, s. 4.

⁷⁵ Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, s. 270.

⁷⁶ Mâmekânî'nin (ö. 1351/1932) *Tenkîhu'l-makâl* adlı eseri üzerinde değerlendirmeler yapmak üzere kaleme alınmış bir eserdir. *Ta'likâtün alâ Tenkîhi'l-makâl* adını da taşıyan bu eser 13 cilt halinde Kum'da yayımlanmıştır (1410).

⁷⁷ Tüsterî Mukaddime'sinin 20. Bölümünde bu konuya yer vermiştir (*Kâmûs*, I, 51 vd.).

⁷⁸ Tüsterî, eserde yer alan Ebû Gâlib ez-Zerârî'nin biyografisinden hareketle bu görüşünü savunmuştur (*Kâmûs*, I, 52). Ona göre Tûsî, bu şahsı tanıtırken başta onun nesebi olmak üzere çok çeşitli hatalar yapmıştır.

⁷⁹ İbn Hacer, *Lisân*, I, 24, 49, 97, 134, 157, 225, 252, 335; II, 235, 274; IV, 191, 203.

⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, XV, 329; XVI, 289-290; XVII, 329.

daha yapılmıştır. Sonrasında Muhammed Sadık Âlu Bahrülulûm, ilk baskılarda gördüğü eksiklikleri de telafi etmek suretiyle eseri yeniden tahkik etmiş ve bu çalışma Necef'te (1356/1937) yayımlamıştır. 1380 yılında Necef'te bir baskısı daha yapılan eserin, Tahran (ts.),⁸¹ Kum (1417/1996) ve Beyrut'ta (1403/1983) yayımlanmış baskıları da mevcuttur.

Şîi ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan *el-Fihrist*, üzerine yapılan zeyl, tetimme, telhîs, şerh ve tertip gibi çalışmalarla daha kullanışlı bir hale gelmiştir. Üzerine yapılan çalışma türlerinden ilki, zeyl veya tetimme diye nitelenebilecek eserlerdir. Mesela Müntecebüddîn'in (ö. 585/1189'dan sonra) kaleme aldığı *Fihristü's-Şeyh Müntecebiddîn* adlı kitap, Tûsî ile Müntecebüddîn arasında yaşamış müellifleri ihtiva eder.⁸² Reşidüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb (ö. 588/1192) da *Meâlimü'l-ulemâ* adını verdiği çalışmasında Tûsî ile kendi zamanı arasında yaşamış 300 müellifi toplamıştır.⁸³ Muhakkik Hillî diye meşhur olan Necmüddîn Ca'fer b. Hasen el-Hüzelî de (ö. 676/1277) *el-Fihrist*'i kısaltmayı amaçlayan bir telhîs çalışması yapmıştır. Bu çalışmada sadece eser isimleri, müellifleri ve onların güvenilirlik durumları hakkındaki temel bilgiler korunup ayrıntı mahiyetindeki diğer bilgi ve açıklamalar çıkarılmıştır.⁸⁴

Süleymân el-Bahrânî eseri şerh etmiş ve çalışmasına *Mî'râcü'l-kemâl ilâ ma'rifeti'r-ricâl* adını vermiştir. Ayrıca İnâyetüllâh el-Kuhpâî (ö. 1126/1714) ve Ali el-Bahrânî (ö. 1127/1715) de eser üzerine iki ayrı tertip çalışması yapmıştır.⁸⁵

er-Ricâl

Ricâlü't-Tûsî, *Kitâbü'r-ricâl*,⁸⁶ *Ricâlü Şeyhi't-Tâife*,⁸⁷ *el-Ebvâb*,⁸⁸ *Tesmiyetü'r-ricâl ellezîne ravev el-hadîse ani'n-Nebiyyi ve Ehli'l-beyti*⁸⁹ yahut Tûsî'nin *el-Fihrist* isimli eserinde belirttiği üzere⁹⁰ *Kitâbü'r-ricâl ellezîne ravev ani'n-Nebiyyi ve'l-eimmeti'l-isney aşere ve men teehhara anhüm* gibi isimlerle de anılan eser, Hz. Peygamber'den başlayarak sırasıyla on iki imamdan rivâyeti olan şahısları tabakalarına göre tanıtmayı amaçlamaktadır. *er-Ricâl*'de bir de masum imamlarla muasır olmalarına rağmen onlardan rivâyeti olmayanlara ayrı bir bab açılmış, böylece on dört bölüm oluşturulmuştur.

8900 râvinin, tabakalarına göre sadece isimleri zikredilmek suretiyle alfabetik olarak sıralandığı *er-Ricâl*'de cerh ve ta'dîl açıklamaları nadiren bulunmaktadır.

⁸¹ Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/II, 132.

⁸² Eser Seyyid Celâlüddîn Urmevî'nin tahkikiyle Kum'da neşredilmiştir (1977).

⁸³ Eser Muhammed Sadık Âl-i Bahrülulûm'un tahkikiyle Beyrut'ta (ts.) yayımlanmıştır.

⁸⁴ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 166.

⁸⁵ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 166.

⁸⁶ İbn Şehrâşûb, *Me'âlim*, s. 115.

⁸⁷ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 165; Tahrânî, *Zerî'a*, X, 120.

⁸⁸ Hz. Peygamber ve on iki imamdan rivâyeti olan şahıslar tabakalar halinde bâblara göre düzenlenmiş olduğu için eser bu isimle de anılır (Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 165; Tahrânî, *Zerî'a*, X, 120).

⁸⁹ Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, s. 265.

⁹⁰ Tûsî, *Fihrist*, s. 241.

Eserde râvilerin vefat tarihlerinin ve onların bilinmesi gereken bazı önemli hususiyetlerinin zikredilmemesi eksiklik gibi gözükmetedir. Bununla birlikte zikredilen şahısların hangi imamın tabakasından olduğunun belirlenmesi açısından ondan istifade etmek mümkündür. Sözgelimi meşhur Sünnî âlim İbn Hacer, herhangi bir râvinin Şîa ile bağlantısını belirlemek ve onların tabakalarını tespit etmek için *Ricâlü't-Tûsî*'ye sıkça başvurmuştur.⁹¹

Tûsî, *er-Ricâl*'ini hocası Şeyh Müfîd'in isteği üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir.⁹² Ayrıca çalışmasında tüm râvileri bir araya getirme, onların hepsini zikretme gibi bir amacının olmadığını, zaten bunun insan gücünün sınırlarını aşan imkânsız bir çaba olacağını söyleyen Tûsî, tanıyabildiği râvileri Şîi ilim dünyasına sunmaya çalıştığını belirtmiştir.⁹³

Müellif eserde Hz. Peygamber'den ve imâmlardan rivâyeti olan diğer mezhep mensuplarına da yer vermiştir. Mesela Hz. Peygamber'den rivâyeti olanlar başlığı altında Muâviye b. Ebî Süfyân,⁹⁴ Muğîre b. Şu'be,⁹⁵ Mervân b. el-Hakem⁹⁶ gibi Şîa nezdinde pek de hoş karşılanmayan şahısları bile zikretmekten kaçınmamıştır. Yine diğer tabakalarda da Zeydiyye,⁹⁷ Keysâniyye,⁹⁸ Müfavvida,⁹⁹ Vâkıfe,¹⁰⁰ Havâric¹⁰¹ mensubu olan râvileri de, eğer imamlardan riâyetleri varsa, eserinde zikretmiştir. Tûsî, Âmm'e'den yani Ehl-i Sünnet'ten bazı şahısları da "İmamlardan Rivâyeti Olmayanlar" bölümünde zikretmiştir.¹⁰²

Müellif eserini ne zaman kaleme aldığı hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Eserinin muhtelif yerlerinde yine kendisinin yazmış olduğu *el-Fihrist*'e atıflarda bulunmasından¹⁰³ hareketle Tûsî'nin bu eserini *el-Fihrist*'ten sonra kaleme aldığı söylenmektedir.¹⁰⁴

Eser Necef'te 1381/1961 yılında yayımlanmış, Kum'da bu baskının bir de ofset neşri gerçekleştirilmiştir (ts.).

⁹¹ Örnek olarak bkz. İbn Hacer, *Lisân*, I, 20, 23, 24, 29, 35, 47, 49, 55, 58, 66, 69, 75, 77, 79, 107, 121, 335, 342, 378, 388, 429, 434, 478; II, 23, 56, 61, 123, 127, 132, 153, 184, 265, 272, 274, 278, 288; IV, 258; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 435.

⁹² Tûsî, *Ricâl*, s. 2.

⁹³ Tûsî, *Ricâl*, 2.

⁹⁴ Tûsî, *Ricâl*, s. 27.

⁹⁵ Tûsî, *Ricâl*, s. 27.

⁹⁶ Tûsî, *Ricâl*, s. 28.

⁹⁷ Tûsî, *Ricâl*, s. 122, 171, 442, 478.

⁹⁸ Tûsî, *Ricâl*, s. 59.

⁹⁹ Tûsî, *Ricâl*, s. 510.

¹⁰⁰ Tûsî, *Ricâl*, s. 345, 346, 348, 354.

¹⁰¹ Tûsî, *Ricâl*, s. 35, 45, 52, 60.

¹⁰² Tûsî, *Ricâl*, s. 465, 466, 467, 481, 482.

¹⁰³ Tûsî, *Ricâl*, s. 443, 446, 450, 451.

¹⁰⁴ Sübhânî, *Külliyât*, s. 63.

Necâşî ve el-Fihrist'i

Necâşî'nin Hayatı

Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas b. Muhammed en-Necâşî el-Esedî 372 yılının Safer ayında (Ağustos 982) Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.¹⁰⁵ Kûfe'nin önde gelen bir ailesine mensuptur. Kûfe halkı tarafından çokça ziyaret edilen ve zorda kalındığında başvurulan ailesinin evinde¹⁰⁶ çocukluğunu geçirmiştir. Bundan dolayı kendisini İbnü'l-Kûfî lakabıyla ananlar vardır.¹⁰⁷ Bununla birlikte Necâşî lakabı daha meşhurdur. Bu lakab ona İmam Ca'fer es-Sadık (ö. 148/765) ile aynı devirde yaşamış ve onun râvilerinden biri olmuş büyük dedelerinden Abdullah b. en-Necâşî (ö. ?) dolayısıyla verilmiştir. Bu dedesi halife Mansur döneminde Ahvaz valiliği de yapmıştır.¹⁰⁸ Dedesi Ahmed b. Abbâs (ö. ?) ve Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) talebelerinden olan babası Ali b. Ahmed de (ö. ?) Bağdat'ın önde gelen âlim ve muhaddislerindedir.¹⁰⁹

Necâşî çocukluğunu Kûfe'de geçirdikten ve ilk eğitimini babasından aldıktan sonra Bağdat'a gitmiş ve orada eğitim görmüştür. Eğitimini Kûfe'de aldığını söyleyenler varsa da, bu bilgi onun hakkındaki diğer bilgilerle örtüşmemektedir. Zira en önemli hocaları İbnü'l-Cündî (ö. 396/1006), el-Gadâirî (ö. 411/1020) ve Şeyh Müfid'den (ö. 413/1022) derslerini Bağdat'ta aldığı bilinmektedir.¹¹⁰

Şiilerce kutsal sayılan yerlere muhtelif zamanlarda gitmesi dışında pek seyahat etmeyen Necâşî sadece memleketi olan Kûfe'yi bazen ziyaret etmiştir. Sayısı az da olsa bu seyahatlerinde birçok insanla ilmî ilişki içinde olmuş, çeşitli bilginlerden dersler almış, birçok talebeye de dersler vermiştir. En meşhur talebeleri arasında Ebû Ca'fer et-Tûsî, Zülfikâr b. Ma'bed el-Hasenî (ö. 536/1142), Süleyman b. Hasan es-Sihreştî (ö. ?) zikredilebilir.

Necâşî ricâl ve ensâb ilminde otorite kabul edilir. Özellikle ricâl ilminde sözüne itibar edilen ve ihtilafli konularda görüşü tercih edilen bir şahıstır.¹¹¹ *Ricâl* adlı kitabı, onun bu özelliği nedeniyle, Şii ilim dünyasında en önemli ricâl eserlerinden biri kabul edilir. Necâşî'nin diğer eserleri ise şunlardır: *el-Kûfe vemâ fihâ mine'l-âsâr ve'l-fedâil*, *Ensâbü Benî Nasr b. Ku'ayn ve eyyâmühüm ve eş'âruhum*, *el-Cumu'a vemâ verede fihî mine'l-a'mâl*, *Muhtasaru'l-envâr*, *Mevâdi'u'n-nücûm elletî semmethâ el-Arab*, *Ahbâru'l-vükelâi'l-erbaa*.¹¹²

Necâşî'nin nerede ve hangi tarihte öldüğü tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda çağdaşlarının eserlerinde tatmin edici bilgilere rastlamak mümkün olma-

¹⁰⁵ Ebtahî, *Tehzîbü'l-makâl*, I, 9.

¹⁰⁶ Seyyid Bahru'l-ulûm, *Ricâl*, II, 32.

¹⁰⁷ Tüsterî, *Kâmûs*, I, 516-517; Necâşî, *Ricâl*, I, 12.

¹⁰⁸ Necâşî, *Ricâl*, II, 7.

¹⁰⁹ Ebtahî, *Tehzîbü'l-makâl*, I, s. 12.

¹¹⁰ Necâşî, *Ricâl*, I, 12.

¹¹¹ Mer'î, *Münteha'l-makâl*, s. 167.

¹¹² Necâşî, *Ricâl*, I, 254.

maktadır. Sadece meşhur Şîi âlim Allâme el-Hillî (ö. 726/1326) onun Cemâziyelevvel 450'de (Temmuz 1058) Matîrâbâd'da¹¹³ vefat ettiğini belirtmiştir.¹¹⁴

Sünnî kaynaklarda Necâşî'den az da olsa bahsedilmektedir. Sözelimi İbn Hacer *Lisanü'l-Mîzan*'ında onun biyografisini de vermiş,¹¹⁵ ayrıca yaklaşık 70 yerde onun *Ricâl*'ini kaynak olarak kullanmış ve ondan nakilde bulunmuştur.¹¹⁶ Zehebî (ö. 748/1347) ise meşhur Şîi âlim el-Gadâirî'nin talebelerini sayarken Necâşî'nin adını da zikretmiş ve onun Rafizî olduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Bağdat'ta yaşamasına ve Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) ile aynı hocalardan ders almış olmasına rağmen *Târîhu Bağdat*'ta onun isminin anılmayışını Şîiler garip karşılamakta ve bunu Sünnîlerin taassubunun bir göstergesi saymaktadırlar.¹¹⁸

el-Fihrist

Fihristü esmâi musannifi's-Şîa,¹¹⁹ *Ricâlü'n-Necâşî*,¹²⁰ *Kitâbü'r-ricâl*¹²¹ isimleriyle anılan bu eser, aslında bir ricâl kitabı olmayıp "fihrist" özelliği taşıyan, yani kitap yazmış olan Şîi müellifleri tanıtmayı amaçlayan bir eserdir.¹²² Ancak yine de Şîi ilim dünyasında en önemli ricâl eserleri arasında sayılır. Eseri ricâl kitabı sayanlar, tanıtılanların Şîi olması ve yer yer onların güvenilirlik durumları hakkında bilgi verilmesini onun ricâl eseri sayılması için yeterli görmüşlerdir.

Necâşî eserini *el-Fihrist* diye isimlendirmiştir.¹²³ Ona göre "*Ricâl*"ler genellikle râvilerin tabakalarına göre düzenlenmiş olup içlerinde kitaplar hakkında herhangi bir bilgi yer almaz. "*Fihrist*"ler ise ricâl tabakalarını dikkate almaksızın, tasnif edilen eserlerden ve onların müelliflerinden bahseden edebiyat türleridir.

¹¹³ Matîrâbâd, Samerrâ yakınlarında küçük bir kasabadır (Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 151).

¹¹⁴ Allâme Hillî, *Hülâsatu'l-akvâl*, s. 73.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Lisân*, I, 192-193.

¹¹⁶ Örnek olarak bkz. İbn Hacer, *Lisân*, I, 25-26, 116, 409; II, 57, 110-111, 216-217, 319; IV, 258; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 435.

¹¹⁷ Zehebî, *Siyer*, XVII, 328.

¹¹⁸ Necâşî, *Ricâl*, I, 55; Ebtahî, *Tehzîbü'l-makâl*, I, s. 9.

¹¹⁹ Eserin Tebriz'deki Mektebetü'l-Ehliyye'de bulunan yazma nüshasında bu isim yer almaktadır. Ayrıca bkz. Necâşî, *Ricâl*, I, 59; İbn Tâvûs, *Ferecü'l-mehmûm*, s. 121.

¹²⁰ Necâşî'nin *el-Fihrist*'ini tahkik eden Muhammed Cevâd en-Nâinî, eseri bu isimle Beyrut'ta (1408/1988) yayımlamıştır.

¹²¹ İbn Dâvûd el-Hillî, *Ricâl*, s. 40.

¹²² Fihrist, âlimlerin hocaları ile onlardan okudukları kitapların adını kaydettikleri eserlere verilen ortak addır. Bu kelimeyi ve fehrese, bernâmec, mu'cem kelimelerini bu anlamda daha çok Endülüslü âlimler kullanmıştır. Doğu İslâm dünyasında ise bu edebiyat türü için sebet, meşyeha ve mu'cem ıstılahları kullanılmıştır. İslâm literatüründe bu türde hazırlanmış birçok eser bulunmaktadır (Konu hakkında bilgi ve bu türde hazırlanmış eserler için bkz. Kandemir, "Fehrese", *DİA*, XII, 297-299, İstanbul 1995). Şîiler de bu türde eserler kaleme almış ve bunlara fihrist ve meşyeha adını vermişlerdir. Necâşî'den itibaren Şîiler fihrist hazırlarken sadece kendi hocalarını ve onların eserlerini değil aynı zamanda Şîi ilim geleneğinde erken dönemlerden kendi zamanlarına kadar kaleme alınmış tüm asıl ve musannefleri ve onların müelliflerini tanıtmayı amaçlamışlar, böylece fihrist türünün alanını genişletmişlerdir (Tûsî, *Fihrist*, s. 31-32. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hamaney, "er-Ricâl", *DMİŞ*, XII, 326).

¹²³ Necâşî, *Ricâl*, II, 5.

Necâşî bu anlayışından hareketle eserinde bazı şahıslardan bahsederken “bu şahsı sadece fihrist sahibi kimseler zikreder”¹²⁴ bazıları hakkında ise “bu şahıstan sadece ricâl sahibi kimseler bahseder”¹²⁵ açıklamasını yapar. Böylece eser sahibi kimselerle sadece rivâyeti olan kimseleri birbirinden ayırır. Necâşî’nin bu yaklaşımını dikkate alan Allâme Hillî onun eserinin ricâl eserleri arasında zikredilmesine karşı çıkmıştır.¹²⁶

Eserde 1270 şahıs tanıtılmıştır. Necâşî bunlardan 75’i hakkında zayıf hükümünü vermiş, 567 kişiyi de güvenilir olarak nitelemiştir. Güvenilir gördüklerinden 34 tanesini “sikatün sikatün” diyerek güvenilirliğin üst derecesinde kimseler olarak nitelerken, 533 tanesine normal seviyede bir güvenilirlik takdir etmiştir. 628 kişi hakkında da müsbet menfi herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.¹²⁷ Açıklamada bulunmadığı şahısların da sika kabul edilmesi gerektiğini iddia edenler varsa da bu görüş pek muteber kabul edilmemiştir.¹²⁸ Çünkü Necâşî bu eserini râvilerin güvenilirlik durumlarını açıklamak için kaleme almamış, onda sadece eseri olan kimseleri tanıtmayı amaçlamıştır. Bu nedenle kendini her şahsın güvenilirliğini belirtmek mecburiyetinde hissetmemiştir. Sadece hakkında bilgisi olduğu şahısların güvenilirlik durumları hakkında bilgi vermekle yetinmiştir.

Müellif eserini telif sebebi olarak, hocası Seyyid Şerîf el-Murtezâ’nın (ö. 436/1045) “muhaliflerimizden bazıları İmâmiyye’nin selefleri arasında kültür tarihine katkıda bulunacak eser yazan herhangi bir kimse olmadığını iddia ediyorlar” açıklamasını duymasını ve bu iddiayı çürütmek için böyle bir eser yazmaya niyetlenmesini gösterir.¹²⁹

Ricâlü’n-Necâşî, fihrist türünde kaleme alınmış olmasına rağmen, gerek metodu ve gerekse müellifleri inceleme tarzı bakımından diğer ricâl kitaplarından üstün görülmüştür.¹³⁰ Ayrıca şahıslar hakkındaki değerlendirmeleri başka âlimlerinki ile teâruz ettiği zaman Necâşî’nin görüşüne itibar edilmiştir. Çünkü Necâşî, ricâl hakkında geniş bir ilme sahip olmasının yanı sıra, Şîa mezhebine mensup eser sahibi kimseleri iyi tanıyan, onların özellikleri ve nesepleri hakkında geniş bilgiye sahip olan bir kimsedir. Bu özellikleri, onun görüşlerinin başkalarına göre muteber kabul edilmesini sağlamıştır.¹³¹

Kütüb-i Erbaa olarak anılan kitaplar içinde en son kaleme alınan Necâşî’nin eseridir. Bu nedenle Necâşî’nin *Ricâl*’i, muhteva açısından Keşşî ve Tûsî’nin eserlerine göre daha kapsamlıdır. Özellikle şahısların künye ve nesepleri hakkında

¹²⁴ Necâşî, *Ricâl*, I, 87, 155, II, 59, 161.

¹²⁵ Necâşî, *Ricâl*, I, 113, 261, 269, 283.

¹²⁶ Tüsterî, *Kâmûs*, I, 24.

¹²⁷ Bu rakamlar eserin Beyrut 1408/1988 baskısının sonundaki ayrıntılı fihristlerden elde edilmiştir.

¹²⁸ Sübhânî, *Külliyât*, s. 62.

¹²⁹ Necâşî, *Ricâl*, I, 57.

¹³⁰ Sadr, *Te’sîsü’ş-Şî’a*, s. 268.

¹³¹ Sübhânî, *Külliyât*, s. 62.

verdiği bilgiler diğer üç kitaba göre daha tatmin edicidir. Bunda Necâşî'nin nesep ilmindeki derin bilgisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹³² Necâşî eserinde, muasır olan Tûsî'yi de tanıtmıştır.¹³³ Bu durum Tûsî'nin *el-Fihrist*'inin daha önce yazıldığını gösterir. Ayrıca Necâşî, eserinin muhtelif yerlerinde Tûsî'ye bazı itirazlar yöneltmiş, kendine göre hatalı bulduğu bilgileri düzeltmiştir.¹³⁴ Bu nedenle Burûcirdî (ö. 1380/1961), Necâşî'nin eserini Tûsî'nin *el-Fihrist*'i üzerine yazılmış bir zeyl olarak nitelemiştir.¹³⁵

Eserde çok nadir olarak vefat tarihleri verilmiştir. Ravilerin güvenilirlik durumları açıklanırken genellikle bir iki kelimelik ifadeler kullanılmıştır. Cerh edilen kimseler hakkında cerh sebebi genellikle açıklanmamıştır.

Cerh edilen râviler hakkında genellikle şu ifadeler kullanılmıştır:

“Hadis uyduran bir kimsedir”,¹³⁶ “hadisleri birbirine karıştıran, ma'rûf rivâyetlerinin yanı sıra münker rivâyetleri de olan birisidir”,¹³⁷ “zayıf kimselerden rivâyette bulunur ve müsellere itibar eder”,¹³⁸ “da'ifun cidden/çok zayıftır”,¹³⁹ “zayıf olduğu ve Şiîlikte aşırı görüşlere meylettiği söylenir”,¹⁴⁰ “yalancıdır, gulâtandır/aşırı Şiîdir, gulâtan rivâyetleri vardır, kendisinde hayır yoktur, rivâyeti itibara alınmaz”,¹⁴¹ “hayatının sonlarında aşırılmış (gulât) ve düşünce yapısı bozulmuştur”,¹⁴² “mezhebi/düşünce yapısı ve rivâyetleri bozuk birisidir”,¹⁴³ “ashabımız onun zayıf olduğunu söyler”.¹⁴⁴

Eser ilk olarak 1317/1899 yılında Bombay'da taş baskı yapılarak okuyucuya ulaştırılmıştır. Bir diğer taş baskısı da İran'daki Matbaa-i Mustafavî'de yapılmıştır. Muhammed Cevâd en-Nâîni eserin ilk ilmî neşrini gerçekleştirmiştir. Muhakkik, eserin Meşhed'de bulunan er-Ravzatü'r-Radaviyye ve Tebriz'deki el-Mektebetü'l-Ehliyye kütüphanelerindeki yazma nüshalarına dayanarak tahkik ettiği kitabı iki cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1408/1988). Önceki asırlarda üzerine herhangi bir şerh yapıldığı bilinmeyen eserin asrımızda bir de şerhi kaleme alınmıştır. Muhammed Ali Ebtahî Isfahânî tarafından kaleme alınmış üç ciltlik bu şerh *Tehzibü'l-makâl fi tenkîhi ilmi'r-ricâl* adını taşımaktadır (Tahran 1317/1899).

¹³² Sübhânî, *Külliyât*, s. 63.

¹³³ Necâşî, *Ricâl*, II, 332-333.

¹³⁴ Sübhânî, *Külliyât*, s. 63.

¹³⁵ Sübhânî, *Külliyât*, s. 63.

¹³⁶ Necâşî, *Ricâl*, II, 44.

¹³⁷ Necâşî, *Ricâl*, I, 122.

¹³⁸ Necâşî, *Ricâl*, I, 178.

¹³⁹ Necâşî, *Ricâl*, II, 132.

¹⁴⁰ Necâşî, *Ricâl*, II, 51.

¹⁴¹ Necâşî, *Ricâl*, II, 30.

¹⁴² Necâşî, *Ricâl*, II, 96.

¹⁴³ Necâşî, *Ricâl*, II, 99.

¹⁴⁴ Necâşî, *Ricâl*, I, 115-116, 177.

İnâyetüllâh el-Kuhpâî (ö. 1126/1714) ve Dâvûd b. Hasen el-Cezâîrî (ö. Ö) eser üzerine tertip çalışması yapmış ve eseri alfabetik hale getirmişlerdir.¹⁴⁵

İbn Hacer (ö. 852/1148) *Lisânü'l-Mîzân*'ının birçok yerinde Necâşî'nin eserine atıfta bulunmuştur. Bazı yerlerde ravinin zayıf olduğunu göstermek için Necâşî'nin sözünü delil göstermiş,¹⁴⁶ kimi yerlerde ise ravi hakkında sadece Necâşî'nin verdiği bilgileri zikretmekle yetinmiştir.¹⁴⁷ Zehebî de *Siyer*'inde sadece bir yerde ondan nakilde bulunmuştur.¹⁴⁸

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kütüb-i Erbaa diye adlandırılan dört ricâl kitabının Şiîler için çok önemli olduğu şüphesizdir. Bu eserlerden önce, Berkî'nin (ö. Ö) *Kitâbü'r-Ricâl*'i hariç, Şîa'da ricâl alanında yazılmış hiçbir eser günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle söz konusu eserler yazıldıkları dönemden günümüze kadar birinci derecede kaynak vazifesi görmüştür ve ricâl alanında yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu bu eserler üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla Şiî ricâli alanında yazılan tüm eserlerde bu dört kitabın belirleyici konumda olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumun Şiî ricâl çalışmalarında sınırlandırıcı bir rol oynadığı muhakkaktır. Zira çok geniş bir alanı teşkil eden ricâl değerlendirmelerinin büyük bir yekûnunun sadece birkaç kişinin etrafında dönmesi konunun dar bir çerçevede sıkışmasına neden olmuştur.

Dört muteber ricâl kitabından hiçbirisi ricâl tenkidi maksadıyla kaleme alınmamıştır. Sadece Keşşî'nin eseri masum imamlardan rivâyetleri bulunan şahışlar hakkında söylenmiş müsbet ve menfi sözleri zikretmeyi amaçladığı için cerh ve ta'dil kitabı niteliği taşıyabilir. Şiî bilginlerin, eserlerini cerh ve ta'dil yapmak maksadıyla kaleme almamalarının temel sebebi Şîa'da Ehl-i Sünnet'teki gibi bir cerh ve ta'dil geleneğinin olmamasıdır.¹⁴⁹ Zira Şîa'nın hadislerin sıhhatine bakışı farklı olduğu için Sünnîlerinkine benzer bir ricâl tenkidi tarzı oluşmamıştır.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Tahrânî, *Zer'â*, X, 155.

¹⁴⁶ Örnek için bkz. İbn Hacer, *Lisân*, I, 409; II, 46-47, 216-217.

¹⁴⁷ Örnek için bkz. İbn Hacer, *Lisân*, I, 25-26, 93, 111, 334; II, 275, 298.

¹⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, XVII, 329.

¹⁴⁹ Şiî âlim Uveynatî bu konuda şu açıklamayı yapar: "Doğruyu söylememiz gerekirse ricâl ilmini kuran âlimlerin, eserlerini yazarken cerh ve ta'dil yapma amacını taşımadığını söylersek yanlış bir şey demiş olmayız. Onlar, hadis kitapları haricinde, kaleme aldıkları muhtelif konulardaki eserlerinde râvilerin hallerini araştırma sorumluluğunu üzerlerinde hissetmiyorlardı. Kitaplarını yazarken râvilerin güvenilirliklerini araştırmaya bir ihtiyaç hissetmedikleri, sadece ihtiyaç olduğu zaman bir râvi hakkındaki övgü veya ta'dili kısa bir şekilde açıklamakla yetindikleri açıktır. Eğer böyle bir ihtiyaç hissetselerdi her bir râvi hakkında açıklama yapabilirlerdi. Bu konuda onları engelleyen herhangi bir şey yoktu. Bunun yanı sıra ricâl ilmini kuranların, râvilerin durumlarını konu alan eserler hazırlayabilmek için büyük zaman harcadıklarını söylememizi gerektirecek herhangi bir delile de rastlamış değiliz. Mevcut durumun bunun aksine cereyan ettiğini söylemek için ise herhangi bir delile bile ihtiyaç yoktur" (Bahrânî, *Mi'râc*, s. 8).

¹⁵⁰ Şiî ilim adamları içinde ricâl tenkidinin gereksiz olduğunu savunanlar bile vardır. Bu konuda çeşitli deliller ileri süren cerh ve ta'dil karşıtlarını bu düşünceye sevk eden en önemli etkenin hadise bakış-

Râviler hakkında söylenmiş müsbet-menfî tüm sözleri toplamayı amaçladığı için, Keşşî'nin eserinin, Sünnîlerinkinden farklı bir sunum şekli olsa da, cerh ve ta'dîl eseri niteliği taşıdığı söylenebilir. Zira bir şahıs hakkında söylenen tüm sözler bir araya gelince onun güvenilirliği hakkında bir kanaate ulaşmak mümkündür. Ricâl tenkidinin amacı da zaten budur.

Diğer üç eserde sadece yeri geldikçe râviler hakkında açıklama yapılmıştır. Bu açıklamalar da son derece kısa ve çoğunlukla sadece bir kelimeden ibarettir. Zaten bu eserlerden ikisi fihrist türünde kaleme alınmış olup Şîî müellifleri ve eserlerini tanıtmayı, diğer biri ise masum imamlardan rivâyeti olan şahısların listesini sunmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla râvilerin güvenilirlik durumlarını açıklamak gibi bir hedefleri bulunmaz.¹⁵¹ Durum böyle olduğu için Ehl-i Sünnet'in ricâl tenkidi kitaplarında yer alan cerh sebepleri bu eserlerde pek bulunmaz. Yine râvinin hadis rivayetinde ehliyeti hakkında da çok sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Rivayetinin azlığı veya çokluğu gibi bilgilere nadiren rastlanır. Râvinin adaleti ve kişiliği ile alakalı açıklamalar neredeyse yok gibidir. Yine râvinin anlayış seviyesi, hafıza ve zekâsının yeterliliği gibi sorulara cevap bulunabilecek açıklamalar da bu eserlerde yoktur.

Kütüb-i Erbaa'da dikkat çekici en önemli hususlardan birisi de tanıtılan râvilerin büyük çoğunluğunun vefat tarihlerinin verilmemesidir. Bu durum sened zincirlerinin kopuk olup olmadığı yahut senedde herhangi bir illetin bulunup bulunmadığı gibi hususları belirleyebilmeyi zorlaştırmaktadır. Gerçi râvilerin, hangi masum imamların tabakasına ait olduğu belirtilmiştir. Ancak bu bilgiler senedlerin durumunu araştırmada yeterli katkıyı sağlamaktan uzaktır. Bir râvinin vefat tarihi bilinmeden, hocaları, talebeleri, görüştüğü ve görüşmediği kimseler hakkında bilgi sahibi olmadan senedler hakkında sağlıklı değerlendirme yapmak mümkün değildir.

Zikredilen hususlardan *Kütüb-i Erbaa* içinde yer alan eserlerin faydasız ve başarısız birer kitap olduğu neticesini çıkarmamak gerekir. Eksiklik gibi görülen bu hususların iki temel nedeni vardır. Bunlardan birincisi müelliflerin, eserlerini cerh ve ta'dîl yapmak amacıyla kaleme almamış olmaları, diğeri ise Şîa'nın dine bakışlarının, hadis anlayışlarının hatta hadislerin sıhhatlerini değerlendirme kriterlerinin bu tür ilave bilgileri gerekli kılmamasıdır.

→

ları olduğu anlaşılmaktadır. Şîa'da ricâl tenkidini kabul edenler, etmeyenler ve her iki tarafın delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Oğur, *Şîa'da Ricâl İlminin Gelişimi*, s. 32-48.

¹⁵¹ Uveynatî, *Kütüb-i Erbaa* müelliflerinin eserlerini kaleme alma amaçlarının ricâl tenkidi yapmadığının, sadece onların mukaddimelerine bakmakla bile anlaşılabilirliğini belirtir. Uveynatî ayrıca söz konusu eserlerin mukaddimelerine bakıldığında kitapların yazılış sebepleri olarak, muhaliflerine Şîî mezhebi mensuplarının birçok kitap kaleme alındığını ispat etmek, hocalarının kendilerinden fihrist türü bir kitap kaleme alınmasını istemeleri gibi hususlar olduğunu ilave eder (Bahrânî, *Mî'râc*, s. 8).

Sünnî ricâl âlimleri *Kütüb-i Erbaa'*ya zaman zaman atıfta bulunmuşlardır. Bu atıflar daha ziyade bir râvinin Şîa ile ilişkisini belirtmeye yönelik konularda kendini göstermektedir. Bunun yanı sıra kimi zaman *Kütüb-i Erbaa* müelliflerinin görüşlerini de nakletmişlerdir.

*Kütüb-i Erbaa'*da başka mezhep mensupları da tanıtılmıştır. Özellikle Tûsî'nin eserlerinde değişik mezheplere mensup şahıslara daha fazla yer verilmiştir.

Şîa'nın en temel ricâl eserlerini tanıtmaya çalışırken karşılaştığımız en büyük zorluk, söz konusu eserlerin muhtevasında yer alan bilgileri değerlendirirken temel sabitelerimizin neler olması gerektiğini, nasıl hareket edeceğimizi ve nerele bakacağımızı bilememizdir. Bu durumun Şîa mezhebinin hadis anlayışı, ilim tarihi, literatürü ve önemli şahısları hakkında sınırlı bilgiye sahip olmamızdan kaynaklandığı açıktır. Makaleyi okuyan birçok kimsenin de aynı zorlukla karşılaşacağı muhtemeldir. Bunları aşmanın yolu bu tür çalışmaları artırmak ve bu mezhebi daha tanınır hale getirmektir.

Şîa'nın temel ricâl eserlerini temel alan bu çalışma söz konusu eserleri sadece genel hatlarıyla tanıtmayı amaçlamıştır. Bu eserlerin daha iyi tanınması, üzerlerinde ayrı ayrı daha derinlikli çalışmaların yapılması neticesinde mümkündür olacaktır. Bu dört temel eser ve bunlardan sonra kaleme alınan ricâl kitapları iyice tahlil edilip, içlerinde yer alan bilgiler Sünnî ricâl kaynaklarında bulunan bilgilerle mukayese edilmek suretiyle yeni bir takım bilgilere ulaşılacağı muhakkaktır.

KAYNAKÇA

- Allâme Hillî, Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf, *Hülâsatü'l-akvâl fî ma'rifeti'r-ricâl*, (thk. Cevâd el-Kayyûmî), Kum 1417.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve'l-musannifin, I-II, İstanbul 1955.
- , İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli ala Keşfi'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, I-II, Beyrut ts.
- Bahrânî, Süleyman b. Abdullah el-Mâhûzî, *Mi'râcü ehli'l-kemâl ilâ ma'rifeti'r-ricâl*, (thk. Seyyid Mehdî er-Recâî), yy. 1412.
- Celâlî, Muhammed Hüseyin, *Dirâyetü'l-hadîs*, Chicago ts.
- Ebtahî, Muhammed Ali el-Müsevî el-Muvahhid, *Tehzîbü'l-makâl fî tenkîhi Kitâbi'r-ricâl*, I-III, yy. ts.
- Fadlî, Abdülhâdî, "er-Ricâl", *Dâiretü'l-maârifî'l-İslâmiyye eş-Şî'iyye (DMİŞ)*, Beyrut 2002, XII, 331-426.
- Hamaney, Ali, "er-Ricâl", *Dâiretü'l-maârifî'l-İslâmiyye eş-Şî'iyye (DMİŞ)*, Beyrut 2002, XII, 312-331.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1386/1957.
- İbn Dâvûd el-Hillî, Takiyyüddîn el-Hasen b. Ali, *Kitâbü'r-Ricâl*, (thk. Seyyid Muhammed Sâdık Âlu Bahri'l-ulûm), Nefes 1392/1972.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut 1406/1986.
 -----, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Beyrut 1968.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1408/1988.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali et-Tabersî, *Me'âlimü'l-ulemâ fî fihristi kütübi's-Şîa ve esmâ'il-musannifin minhum kadîmen ve hadîsen*, Beyrut ts.
- İbn Tâvûs, Ebû'l-Kâsım Radiyyüddîn Ali b. Musa, *Ferecû'l-mehmûm fî tarihi ulemâ'n-nücûm*, Kum ts.
- Kandemir, M. Yaşar, "Fehrese", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 297-299.
 -----, "Hadis", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XV, 27-64.
- Karahan, Abdulkadir, "Tûsî", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1982, XII/II, 130-132.
- Kilbâsî, Ebu'l-Hüdâ, *Semâu'l-makâl fî ilmi'r-ricâl*, (thk. Seyyid Muhammed el-Huseynî el-Kazvînî), I-II, Kum 1419.
- Kummî, Abbâs, *el-Künâ ve'l-elkâb*, I-III, Beyrut 1983.
- Ma'ârif, Mecid, Pijûheş der tarîh-i hadis-i Şîa, Tahran 1374.
- Mâmekânî, Hasan b. Abdullah en-Necefî, *Tenkîhu'l-makâl fî ilmi'r-ricâl*, Necef 1932.
- Mer'î, Hüseyin Abdullah, *Münthehe'l-makâl fî'd-dirâye ve'r-ricâl*, Kum 1996.
- Muhsin el-Emin el-Hüseyinî el-Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, (thk. Hasan Emin), I-X, Beyrut 1983.
- Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî*, (thk. Muhammed Cevâd en-Nâinî), I-II, Beyrut 1408/1988.
- Oğur, Necmettin, *Şîa'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2002.
- Sadr, Hasen, *Te'sîsü's-Şî'a li ulûmi'l-İslâm*, Beyrut 1981.
- Seyyid Bahru'l-ulûm, Muhammed el-Mehdî Bahru'l-ulûm et-Tabatabâî, *Ricâlü's-Seyyid Bahri'l-ulûm el-ma'râf bi'l-Fevâidü'r-ricâliyye*, I-IV, Tahran 1363.
- Sübhânî, Ca'fer, *el-Külliyat fî ilmi'r-ricâl*, Kum 1414.
- Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, I-X, Kahire 1385/1966.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Beyrut ts.
- Tahrânî, Âgâbüzürg Muhammed Muhsin, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, I-XXV, Beyrut 1403/1983.
- Tûsî, Ebu Cafer Şeyhuttâife Muhammed b. el-Hasen, *Ricâlü't-Tûsî*, (thk. Seyyid Muhammed Sadık Âlu Bahri'l-ulûm), Kum 1961.
 -----, *el-Fihrist*, (thk. Cevâd el-Kayyûmî), Kum 1417/1996.
- Tüsterî, Muhammed Takî, *Kâmûsu'r-ricâl*, I-VII, yy. 1990.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri-Ahbârilik*, İstanbul 2000.
- Üzüm, İlyas, "Kütüb-i Erbaa", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 4-6, Ankara 2003.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIII, Beyrut 1405/1985.

OSMANLI KADISI/MÜDERRİSİ MARUF B. AHMED'İN İMÂMIYYE ŞİÂSINA ELEŞTİRİLERİ

Adem ARIKAN*

ÖZET

XVI. asırda Safevî Kızılbaş halifeleri, İran'dan Anadolu'ya Şii itikâdı ile ilgili kitaplar getirerek bu kitapların halk arasında okunmasını sağlamış, bu itikâdı yaymaya çalışmışlardır. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin kitapları Safevî Devleti'nde Şiâ'nın kurumsallaşmasında ve propagandasında başlıca müracat kaynaklarındandır. el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme* isimli eserinde İmâmet konusunu ele almış ve İmâmiyye Mezhebi'ne uymanın gerekliliğini savunmuştur. Sünnî yazar Ma'rûf b. Ahmed genel olarak Râfıza'ya, özeldense el-Hillî'nin bu eserine karşı *Kitabü'l-Berâhîni'n-Nevâkız Delâlati'r-Revâfiz*¹ adıyla bir reddiye yazmıştır. Müellifin dönemin siyasi olaylarına yaptığı atıflar, çeşitli vesilelerle aktardığı kendi gözlemleri önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kadı, Maruf b. Ahmed, İmamiyye, Eleştiri.

THE OTTOMAN QADI MAROOF B. AHMAD'S CRITIQUE TO IMAMIYYA

Abstract: In 16th century the Caliphs of Safawi Kizilbas brought some books about Shiite beliefs from Iran to Anatolia in order to spread them among people. Works by Ibn al-Mutahhar al-Hilli was the main references for the purpose of institutionalisation of Shiite and for the propaganda of Safawi Empire. al-Hilli focuses on the subject of Imama in his a well-known book, *Minhaj al-Karama*, claiming that to be supporter of Shiite is necessary. Ma'ruf b. Ahmad, a Sunni scholar response to al-Hilli with his distinguished book *Kitab al-Barâhîn an-Navâqiz Delâlat ar-Ravâfiz*. His references to political events and his observations on social life in that time are importance.

Key Words: Ottoman, Qadi, Maroof b. Ahmad, Imamiyye, Critique.

I- GİRİŞ

Safevî Devleti'nin temelini oluşturan Erdebil Tekkesi, başlangıçta Sünnî bir çevrede, ağırlıklı olarak Sünnî öğretiyeye uygun tasavvufi faaliyetler yürütmüştür. Yapılan araştırmalar, Şeyh Safiyyuddin'in (ö. 735/1334) kendisi Sünnî -Şafii olmasına rağmen,² bütün Müslümanlara kucak açan biri olduğunu göstermektedir.

* Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ademarikan@yahoo.com

¹ (کتاب البراهین النواقض دلالات الروافض)

² Farklı kayıtlar için bkz. Abdülbâkır Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiiilik*, s. 172-3.

Tekkede Şiîliğe meyil Hoca Ali (ö. 833/1429) zamanında başlamış, Şeyh Cüneyd (ö. 865/1460), Şeyh Haydar (ö. 894/1488) ve Şah İsmail (ö.930/1524) zamanında tekkeye tamamen hâkim olmuştur³.

NaHCıvan civarında, Şurur denilen yerde, Akkoyunlu ordusunu yendikten sonra Tebriz'e giren Şeyh İsmail, 907/1501'de merasimle tahta oturmuş ve artık hem şeyh hem de şah olmuştur.⁴ Şah İsmail tahta oturduktan sonra on iki imam adına hutbe okutmuş ve İmâmiyye mezhebini devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiştir⁵. Safevî Devleti'nin, İmâmiyye Şiîliğini resmî mezhep olarak kabul ettikten sonra, temel hedeflerinden biri de İmâmiyye'yi, tek meşrû dinî hareket olarak, ülkenin her tarafına yaymaktır. Bunun için diğer gruplar, baskılara uğramış, mezhep değiştirmeye zorlanarak birçoğu kılıçtan geçirilmiştir⁶. Köprülü'ye göre Safevî Hanedanı, doğu ve batısındaki Sünnî Türk devletlerine mukavemet edebilmek için, İran'da Şiîliği bir devlet mezhebi haline sokmaya ve İran'ın Sünnî mıntıkalarına da zorla kabul ettirmeye mecburdu. Tamamıyla siyasî bir mahiyette olan bu harekete karşı, Osmanlı Devleti'nin Sünnîliği savunması ve Anadolu ve Rume- li'deki Safevî propagandasına sert karşılıklar vermesi zaruriydi. Din boyası altında saklanan bu hareketler, hakikatte, siyasi menfaatlere dayanan tarihi zaruretlerden başka bir şey değildi.⁷ Safevîler'in İmâmiyye'yi resmi mezhep olarak kabul etmeleri, Şîa için önemli bir aşamadır. Şîa yazar Ali Şeriati bunu şöyle ifade ediyor:

“Şîilik iki bölüme ayrıldı. Birincisi İslam'ın başlangıcında var olan ve ne mutlu ki şimdi de var olmayı sürdüren Ali Şîası'ydı. Ötekiyse o tarihe dek varlığı bulunmayan ve Ali Şîası'nın tahrif edilip kötü bir şekle sokulmasıyla ortaya çıkan ve ne yazık ki şimdi de var olan Safevî Şîası'dır”⁸.

Erdebil tarikatında halifelik müessesesi çok büyük bir öneme haizdi. Erdebil Ocağı'nın halifeleri, ilk başlarda irşad vazifesiyle uğraşmışlardı. Ancak ocaktaki değişiklik neticesinde, halifelik müessesesi de mahiyet değiştirmeye başlamış, halifeler de şeyhleri gibi aktif siyasetin içine girmişlerdi. Bu halifelerin görevlerinden birinin Osmanlı ülkesinde, kendi taraftarlarının çok olduğu bölgelerde isyan ve ayaklanmalar çıkarmak olduğu belirtilmektedir⁹.

³ Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, s. 59, 227; Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslamiyat*, VI (2003), sayı. III, 111-126; Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, s. 55.

⁴ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 21-2.

⁵ Ekinci, s. 134; Teber, s. 94.

⁶ Mazlum Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 111; Sümer, s. 2-3, 24-5.

⁷ W. Bartold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (izahlar: M. Fuad Köprülü), s. 245.

⁸ Ali Şeriati, *Ali Şîası Safevî Şîası*, s. 198.

⁹ Sümer, s. 82; Ekinci, s. 119-124; Teber, s. 71. Osmanlı Devleti'nde XVI. Yüzyılda Kızılbaş ayaklanmaları için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 345 vd; Ahmet Refik, “Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik”, *Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX, sayı: 2, s. 21-30; Sümer, s. 32-5, 78-80; Ekinci, s. 153; Sayın Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'r-Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şî'i Akîdesine Tenkidleri*, s.10 vd.

Erdebil tarikatında halifelerin başka bir görevi de mezhebin propagandasını yapmaktı. İsmailî-Batinî fikirlerin tesiri ve Hurûfî anlayış biçiminin Bektaşîliğe sızması sözkonusu olmasına rağmen, yapılan araştırmalar, XVI. asra kadar, Anadolu'da Şîilikten veya şîileşmeden söz etmenin pek mümkün olmadığını ortaya koymuştur¹⁰. Bu dönemde Safevî halifeleri, İran'dan Anadolu'ya Şîî itikâdı ile ilgili kitaplar getirip dağıtmışlar, bu kitapların halk arasında okunmasını sağlamış, böylece Şîî itikâdını yaymaya çalışmışlardı¹¹. Tespit edilmesi durumunda bu tür kitaplara el konulduğu mühimme defterlerinden aktarılan kayıtlardan anlaşılmaktadır¹². Ancak Şah İsmail, bu iş için kitap bulmakta zorluk çekmekteydi. Çünkü Şîilik anlayışları farklıydı¹³ ve fıkıh kültürleri yoktu.¹⁴ Hasan Rumlu'nun kaydettiğine göre devlet tarafından Şîilik benimsenmişti. Ancak Mezhebin kaide ve kuralları bilinmiyordu. Çünkü ellerinde İmâmiyye fıkhıyla ilgili hiçbir kitap yoktu.¹⁵ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö.726/1325) *Kavâidü'l-İslam*¹⁶ adlı kitabının birinci cildi kadıya verilmişti. Böylece ondan meseleler öğreniliyor, öğretiliyordu.¹⁷ Bu kitaptan Anadolu'ya da gönderilmekteydi¹⁸. Bu bilgiler, bize el-Hillî'nin eserlerinin Safevîler için önemini göstermektedir.

el-Hillî, değişik konularda çok sayıda eser vermişti. *Minhâcü'l-Kerâme* isimli eserinde imâmet konusunu ele almakta ve İmâmiyye Mezhebi'ne uymanın gerekliliğini savunmaktadır. Çağdaşı olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), el-Hillî'nin bu eserine karşı *Minhâcü's-Sünne* adıyla bir reddiye yazmıştı¹⁹. el-Hillî'nin görüşleri sonraki dönemlerde de Sünnî çevrelerin dikkatini çekmeye devam etmiş olmalıdır. Safevîler'in kuruluşu ve ilk iki sultanı döneminde, Osmanlı devletinin Şam bölgesinde değişik merkezlerde, kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunan Sünnî yazar Ma'rûf b. Ahmed de bu esere karşı bir reddiye yazmıştır. *Kitâbü'l-Berâhîni'n-Nevâkız Delâlati'r-Revâfız* adıyla yazılan eserde el-Hillî'nin bu eserindeki

¹⁰ Onat, *a.g.m.*, s. 5.

¹¹ Ekinci, s. 119-124; Teber, s. 69; Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî*, s. 10.

¹² Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, s. 12; Ahmet Refik, "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşîlik", s. 53.

¹³ Sümer, s. 3.

¹⁴ Kemal es-Seyyid, *Nuşûu ve Sukûtu'd-Devleti's-Safeviyye*, s. 37.

¹⁵ Ancak bu durum bütün İran için geçerli değildi. Kaşan, Şebzevar, Esterabad, Rey, Tus gibi İran şehirlerinde Şîî fıkıh kitaplarının nüshaları bulunmaktaydı (Resul Caferiyan, "Pezûheşi der Bârei İntikâli Kitabhây-i Kuheni Şîî ez Serzeminhây-ı Arabî be İran der Âğâz-i Devre-i Safavî", *Makâlât-ı Târihi*, IV, Kum, 1374, s. 92).

¹⁶ *Kavâidü'l-Ahkâm fî Marifeti'l-Helâl ve'l-Harâm*. bkz. Andrew J. Newman, *Studies on Iran in the Safavid period*, s. 352; H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI, 194.

¹⁷ Hasan Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, s. 86 Ayrıca bkz. Newman, s. 352; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 135.

¹⁸ Michael M.J. Fischer, *Iran from Religious Dispute to Revolution*, s. 29.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, s. 82-108; Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *DİA*, XVIII, 37-38; Adem Arıkan, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin "*Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*" Adlı Eserine Göre Dini ve Siyasî Görüşleri, s. 24.

görüşlerine cevaplar verilmektedir. Bu iki reddiyenin karşılaştırılması ayrı bir çalışma konusu olabilir. Biz, Ma'rûf b. Ahmed'in reddiyesini ele alacağız.²⁰

II- MÜELLİF MARÛF B. AHMED

Müellif ile aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 971/1563) *Dürrü'l-Habeş fî A'yâni Haleb* isimli eserinde verdiği bilgilere²¹ göre Marûf b. Ahmed Şerefüddin es-Sahyûnî ed-Dımaşkî eş-Şafiî, İbnü'z-Zuayyif diye bilinmektedir²². 895/1490 yılında doğmuştur.²³ İlim tahsilinde et-Takî el-Belâtınisî'den (ö. 936/1529) (ve başkalarından)²⁴ mülazemet almıştır. Fakih, usûlcü, muhaddis, tarihçi, edib ve şairdir. Birçok fenni kendinde topladığı ve müzakeresinin güzel olduğu ifade edilmektedir. Haleb'e bağlı Hârim'e ve Trablus'a bağlı Sayda'ya kadı olmuş,²⁵ 949/1542 yılında da Haleb'e kadı olarak²⁶ gelmiştir. 971/1564 yılında (Üsküdar'da)²⁷ vefat etmiştir²⁸. Ayrıca müellifin kendi ifadelerinden bir dönem Kahire'de bulunduğunu da anlaşılmaktadır²⁹.

Müellif, Kur'ân'ı ezberlemiş, tanınmış âlimlerden tefsir ilmi almıştır. Ayrıca ilm-i usûl ve mezheplerin furûunu okumuştur. *Sahih-i Buharî* ve diğer *kütüb-i sitte* hadis kitaplarını okumuş, icazet almıştır. Edebiyat, inşa, mensur ve manzum ilimlerini öğrenmiş, tarih ve akaid dersleri almış, mezhepleri araştırmıştır³⁰.

²⁰ Eseri hakkında detaylı çalışmalarımıza devam ettiğimiz Ma'rûf b. Ahmed'in reddiyesini, burada genel olarak ele alacağız.

²¹ Osmanlı döneminde yaşayan bilginlerden bahseden eserlerde müellif Ma'rûf b. Ahmed ile ilgili bilgi elde edemedik. Bu kaynaklarda yer verilen Trabzonlu Maruf Efendi farklı biridir. Bkz. Nev'îzade Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şekâik* (Şekâik-ı Numaniyye ve Zeyilleri), II, 327; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 394; Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri* (XV-XVI. Asırlar), s. 511, 119, 196, 499.

²² İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-Habeş fî A'yâni Haleb*, II (I. kısım) s. 494. Ma'rûf b. Ahmed'in incelediğimiz kitabının kapağında şu ifade yer almaktadır: (الملة والدين معروف بن احمد بن صاحب ص... منكبوس بن...)

²³ el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira bi-A'yâni'l-Mietî'l-Âşira*, III, 185.

²⁴ Ayrıca bkz. el-Gazzî, *el-Kevâkib*, II, 16.

²⁵ Müellifin bir dönem Sayda şehrinde kadılık yaptığı kendi ifadelerinde de yer almaktadır ("Ben Sayda şehrinde kadı iken..." s. 31^a).

²⁶ Enver Çakır'ın verdiği Haleb kadıları listesinde Ma'rûf b. Ahmed'in ismi yer almamaktadır (Enver Çakır, *XVI. Yüzyılda Haleb Sancağı* (1516-1566), s. 100.). Çakır'ın kullandığı kaynağa baktığımızda bu listenin ihtiyatla verildiğini görmekteyiz (el-Gazzî, *Kitâbü Nehri'z-Zeheb fî Târîhi Haleb*, I, 235. el-Gazzî şöyle diyor: Mahkeme sicillerinin birinde Osmanlılar'ın Haleb'e girişinden (922/1516) yaklaşık 1385'e kadar Haleb kadılarını zikreden cetveller gördüm. Cetvelleri incelediğim zaman gördüm ki isimler tahrif edilmiş, kadılık yapanlardan bazıları zikredilmemiş, bazı kadılık yapmamışların isimlerine yer verilmiş... eş-Şakayıkü'n-Numaniyye ve başka bazı tarih kitaplarına bakarak mümkün olduğu kadar tashih ettim).

²⁷ el-Gazzî, *el-Kevâkib*, III, 187.

²⁸ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-Habeş fî A'yâni Haleb*, II (I. kısım) s. 494-496; et-Tabbâh el-Halebî, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Târîhi Haleb eş-Şehbâ'*, VI, 50; Aynı kaynaklardan alınmış bilgilerle Ömer Abdusselam Tedmürî, *Mevsâatü Ulemâ'il-Müslimîn fî Tarihi Lübnan'il-İslâmî* (6.-10. h. asırlar), IV (2. kısım), s. 259-261.

²⁹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 5^b.

³⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 4^a.

Marûf b. Ahmed, İstanbul'da rasathaneyi kuran meşhur Takiyüddin er-Râsîd'in (ö. 993/1585) babasıdır³¹. Müellif Ma'rûf ismi yanında, Zeynüddin Ma'rûf, Muhammed, Molla Ma'rûf gibi farklı isimlerle de anılmaktadır. Ayrıca Takiyüddin'in ifadelerinden babasıyla birlikte İstanbul'a geldiğini ve onun Şam'da Sibâiyye ve Takaviyye medreselerinde müderris olduğunu öğrenmekteyiz³².

Ma'rûf b. Ahmed'in soyu için oğlu Takiyyüddin hakkındaki bilgilerden bir sonuca varmak mümkündür. Genel kanaat, Takiyyüddin'in Arap olduğu yönündedir. Ünver, Şeşen ve Dizâr onun Türk olduğunu savunmaktadır. Bunu da nesep zincirinin son halkasının bir Türk komutan olmasına bağlamaktadırlar³³. Aga Bozorg et-Tahrânî ise onun için "fârisî" sıfatını kullanmaktadır³⁴.

Maruf b. Ahmed, kaynaklarda, Şîî âlim Şehîd-i Sâni'nin öldürülmesi ile ilgili kayıtlarda da karşımıza çıkmaktadır.³⁵ O, Şehîd-i Sâni'yi İstanbul'a ihbar etmekle suçlanmaktadır.³⁶

III- KİTÂBÜ'L-BERÂHİNİ'N-NEVÂKİZ DELÂLÂTİ'R-REVÂFİZ

Maruf b. Ahmed eserini 964/1557 yılında³⁷ yazmıştır. O, bu eserinde³⁸ (Kanuni) Sultan Süleyman Han³⁹ ve Ali Paşa'ya⁴⁰ dua etmektedir. Ali Paşa muhteme-

³¹ Ramazan Şeşen'in Takiyüddin'in kendi eserlerinden verdiği nesep zincirlerinde onun babası olduğu net olarak ortaya çıkmaktadır. Ramazan Şeşen, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takiyüddin er-Râsîd'in Soyu Üzerine" *Erdem*; Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, c. IV, sayı: 10, 1988, 165-173. A. Süheyl Ünver'in verdiği Takiyüddin'in nesep zincirlerine (*İstanbul Risaleleri*, V, 75, 79, 172.) baktığımızda dedesinden itibaren aşağı doğru gidildikçe isimler değişmektedir. Onun aktardığına göre Takiyüddin, kendi nesebini *Reyhânetü'r-Rûh* (Veliyüddin Efendi K. No. 2305, Rasadhane Kütüphanesi No. 218) eserinin sonunda "Seyyid Takiyüddin Mehmed b. Ma'rûf b. Ahmed b. Yusuf..." şeklinde yazmaktadır. Muammer Dizer (*Takiyyüddin*, s. 24.) de aynı eserden aktararak Takiyüddin b. Muhammed b. Ma'rûf... şeklinde vermektedir. Aynı eserden hareketle Takiyüddin, birine göre müellifimizin oğlu, diğerine göre ise torunu olmaktadır.

³² "Ba'dehu nefsi-i Şam'da Sibâiyye ve Takaviyye medreselerinin müderrisi pederim merhum Ma'ruf Efendi ile darunnasr ve'z-zafer Kostantîniyye'ye -sânehullahu an külli'l-belâyâ- gelup..." Dizer, s. 26 (Kandilli Rasathanesi'de No. 51 ile kayıtlı mecmuanın son yaprağından naklen); Ünver, s. 76.

³³ Ünver, s. 75; Şeşen, s. 167; Dizâr, s. 25.

³⁴ Aga Bozorg et-Tahrânî, *ez-Zeria*, III, 383, No: 1385.

³⁵ el-Âmilî, *Emeli'l-Âmil*, s. 90; es-Sadr, *Tekmilü Emeli'l-Âmil*, s. 215; el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs*, VII, 376.

³⁶ Bu konuyu daha detaylı olarak başka bir çalışmada ele almayı düşünüyoruz.

³⁷ Râfıza'nın onikinci imam, imam-ı muntazır hakkındaki görüşü eleştirilirken kullanılan "yaklaşık 260 (874) yılından günümüz 964 (1557) senesine ve zamanın sonuna kadar imam, gizli olan, ne yaptığı, kendisine ne yapıldığı gerçekten bilinmeyen bir çocuk..." ifadesinden eserin yazılış tarihinin 964 (1557) olduğu anlaşılmaktadır (*Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 20^a).

³⁸ Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 19015 numarada yer alan eser, 258x157-1 72x90 mm boyutunda, 119 varak olup her sayfa 21 satırdır. Yazı türü, nesihdir. Kül rengi kağıt; çaharkuşe, kahverengi meşin, ebru kağıt kaplı, miklebli bir cildi vardır. Söz başları kırmızıdır. İsmail Çelebi'nin satınalma kaydı, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın vakıf mührü vardır. Bkz. *Milli Kütüphane Yazma Eserler Kataloğu*, https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=68767.

³⁹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 6^a. Kanunî Sultan Süleyman Han, 1520 (926) hükümdar olmuş, 1566 (974)'te vefat etmiştir. M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", *İA*, XI, 99-155; Kütükoğlu, s. 403

⁴⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 6^b.

len Semiz Ali Paşa'dır ki 956/1549'da Mısır beylerbeyi olmuştur, 961/1554'e kadar burada kalmıştır. 968/1561'de vezir-i azam olmuş, 972/1565'de ölümüne kadar bu görevinde kalmıştır⁴¹. Müellifin oğlu Takiyüddin'in Ali Paşa ile ilişkisi bilinmektedir⁴². Müellif de risaleyi yazmasına, Kahire'de bulunduğu sırada duyduklarının sebep olduğunu ifade etmektedir⁴³.

Maruf b. Ahmed, bu kitabında, diğer birçok kaynağın yanında, özellikle İmamü'l-Harameyn, eş-Şehristânî, İbn Hazm, Fahreddin er-Razî, Âmidî, Kâdı Beydâvî, es-Sübki, İbn Teymiyye, et-Taftazânî ve el-Cürcânî gibi âlimlerin eserlerine sık sık atıfta bulunmaktadır.

A- Eserin Yazılış Sebebi

Ma'rûf b. Ahmed, *Kitâbü'l-Berâhîn*'in yazılmasına Tebriz merkezli Râfıza bilginlerinin yazdıklarıyla ilgili duyduklarını sebep göstermektedir⁴⁴. O, bu risâleyi, İsnâ Aşeriyye Râfızîlerini reddetmek amacıyla yazdığını belirtmektedir. Çünkü ona göre Râfıza müminlere düşmanlık etmektedirler. İslam devletini ifsad etmek için yola çıkıp değişik bölgelere yayılmışlardır. Bağdat'ta Râfızî bidatçilerin büyükleri olan el-Murtaza, er-Râzî, İbnü'l-Mutahhar, en-Nasîr et-Tûsî gibi âlimler yetişmiştir. Böylece Râfıza güçlenip gelişmiş, bu âlimlerin yazdıkları eserleri kendilerine dayanak edinir olmuştur. Müellif, "adı geçen dört kişinin dört telifine vakıf oldum. Bunlar ve başkalarından Ehl-i Sünnet hakkındaki sözlerini aktardım" demektedir⁴⁵. O, bu isimleri vermesine rağmen, eser incelenince, aslında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme*'sinin ele alındığı, diğerlerinin ise destek niteliğinde kullanıldığı görülecektir. Marûf b. Ahmed, el-Hillî'nin bu eserine *Risâletü'l-İmâme* ismiyle atıfta bulunmaktadır. Ancak onun *Minhâcü'l-Kerâme*'den yaptığı, içinde eserin isminin de geçtiği alıntının da açıkça gösterdiği gibi bu risale, *Minhâcü'l-Kerâme*'dir.⁴⁶

B- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve *Minhâcü'l-Kerâme* İsimli Eseri

Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, 648 (1250) tarihinde el-Hille'de doğmuş, 726 (1325) tarihinde aynı yerde vefat etmiştir. Cenazesi, Necef'e götürülerek orada defnedilmiştir. Kabri günümüze kadar ziyaret mahalli olma özelliğini sürdürmektedir⁴⁷.

el-Hillî, dönemindeki İlhanlı devleti hükümdarı olan Olcaytu ile iyi ilişkiler kurmuştur. Olcaytu 703/1304'te İlhanlı devletinin başına geçmişti. Olcaytu, Ha-

⁴¹ Tayyib Gökbilgin, "Ali Paşa, Semiz", *İA*, I, 341-342.

⁴² Ahmed Yusuf el-Hasan, *Takiyüddin ve'l-Hendesetü'l-Arabiyye*, s. 18.

⁴³ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 5^b.

⁴⁴ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 5^b.

⁴⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 8^b.

⁴⁶ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 14^b -15^b. Aktardığı metni krş. el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 27-33.

⁴⁷ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, V, s. 396; Abdullah Efendî, *Riyâzü'l-Ulemâ*, I, 366; el-Bahrânî, *Lü'lü'l-Bahreyn*, s. 212, 219; Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *DİA*, XVIII, 37-38.

nefi Mezhebi'ni benimsemişti⁴⁸. Bu dönemde Sünnî Hanefî ve Şafiî âlimler arasında münakaşalar meydana gelmekteydi. Bu durumdan rahatsız olan Olcaytu, sonunda 709/1310'da Şîa Mezhebi'ne girmiştir⁴⁹. Böylece İmâmiyye Şîası, bu dönemde siyasi otoriteden büyük ölçüde destek görmüştür⁵⁰.

el-Hillî, yazdığı eserlerinden bazılarını Olcaytu'ya ithaf etmiştir. *Minhâcü'l-Kerâme*, onun Olcaytu'ya ithaf ettiği eserlerden biridir⁵¹. Bu eserde İmâmiyye Şîası ve diğer mezheplerin imâmete dair görüşleri ve bu konuda İmâmiyye'nin diğer fırkalara karşı üstünlüğü, İmâmiyye Mezhebi'ne uymanın gerekliliği, Hz. Ali'nin ve diğer imamların imametlerinin delilleri, Hz. Ali'den öncekilerin imam olmadıkları ve Hz. Ebu Bekir'in imameti ile ilgili ileri sürülen delillerin geçersizliği gibi konular ele alınmaktadır. Bu kitaba cevaben İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Minhâcü's-Sünne* adıyla bir reddiye yazdığını ifade etmiştik. Müellif Ma'rûf b. Ahmed de ele aldığımız bu eserde İbn Teymiyye'den yararlanmıştı⁵².

IV- KİTÂBÜ'L-BERÂHİNİ'N-NEVÂKİZ DELÂLÂTİ'R-REVÂFİZ'DA ELE ALINAN KONULAR

Maruf b. Ahmed, eserinin mukaddimesinde (6^b) Şîa ve alt kolları, özellikle de imâmet konusunda ihtilafları hakkında bilgiler vermektedir. Daha sonra Şah İsmail ve Şah Tahmasb döneminde Osmanlılar'ın Safevîler ile ilişkilerine (9^b) değinmektedir. Eserini bablara ayıran Maruf b. Ahmed, I. Babta (14^b) İsna Aşeriyye'nin itikâdî görüşlerini değerlendirmektedir. Öncelikle İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'den yaptığı uzun alıntıdan hareketle, el-Hillî'nin Sünnîlere nisbet ettiği görüşleri tahlil etmektedir. İsna Aşeriyye'nin imamet konusundaki görüşlerini ele alan Maruf b. Ahmed, İmam-ı Muntazar (20^a) hakkındaki görüşlerini eleştirmekte, İmamlar için nas iddiasının (20^b) ve imametın usûlü'd-dîn esaslarından biri olmasının (28^a) geçersizliğini çeşitli delillerden hareketle ortaya koymaktadır.

II. Babta (29^b) Şîa'nın farklı yönlerine dair gözlem ve tespitlerini kaydetmektedir.

III. Babta (34^b) Muhammed b. el-Askerî'nin mehdiliği ve zamanın sonuna kadar dinin bir imama bağlı oluşu, imametın dinin esaslarından biri oluşu, imamların ve peygamberlerin masumiyeti konularını işlemiştir. Sahabe'nin tekfir edil-

⁴⁸ Ali eş-Şâbî, *eş-Şîa fi'l-İrân*, s. 148; el-Hillî, *Nehcü'l-Hak*, (takdim yazısı), s. 29.

⁴⁹ Onun mezhep değiştirmesi ve bunda el-Hillî'nin rolü hususunda farklı görüşler vardır. Bkz. el-Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, II, 279; ; el-Bahrânî, *Lü'lüü'l-Bahreyn*, s. 325; Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, V, s.399 İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîilik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, s. 79-80; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 31.

⁵⁰ Mustafa Öz, a.g.mad., *DİA*, XVIII, 37-38.

⁵¹ el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 29; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 7; Maruf, *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 14^b.

⁵² Nitekim "İbn Teymiyye demiştir ki" (Örnek olarak *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 56^a, 57^a.) diye başladığı cümleler olduğu gibi "*el-Kevâkibü'd-Derârî* kitabının sahibi Allâme Ebu'l-Hasan b. Ali, İbn Teymiyye'den naklederek dedi ki..." (s. 32^a) ifadesini kullanarak İbn Teymiyye'nin görüşünü başkasının eserinden aktarmaktadır.

mesi (38^b) konusunda değişik rivayet ve görüşlere yer vermiş, el-Hillî'nin özellikle sıfatlar konusunda Sünnîlere nisbet ettiği ithamları (50^a) değerlendirmiştir.

IV. Babta (51^a) el-Hillî'nin Sünnîlere yönelik ithamları, "iftiralar" olarak değerlendirilip cevapları verilmektedir. Daha sonra ise el-Hillî'nin İmâmiyye Mezhebi'ne uymanın gerekliliği için öne sürdüğü argümanlar (57^a) ele alınıp tenkid edilmektedir.

V. Babta (63^a) "iddiaları" başlığıyla Ehl-i Beyt ile ilgili ayetlerin tefsirleri değerlendirilmekte, tekrar imamet için nas iddiasına (64^a) değinilmektedir. Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'in fazilet sıralaması tartışılmakta, bu arada mürted konusu ele alınıp Hz. Ebu Bekir'in bu konulardaki uygulamalarına (74^b) yer verilmektedir. Daha sonra el-Hillî'nin Hz. Ali ile savaşanların hükmü ile ilgili görüşü (76^b) tenkid edilmektedir.

VI. Babta (78^b) Şîa'nın Sahabeyi tekfiri ve onlar hakkındaki olumsuz görüşleri değerlendirilmektedir. Kâfir birinin iman etmesinden sonra cennete gireceği (90^b) anlatılıp, büyük günah işleyen ahiretteki durumu hakkında çeşitli görüşler ele alınarak değerlendirilmektedir.

VII. Babta (91^b) "hurafeler" başlığıyla Şîilerin Hz. Ali hakkındaki Sünnîlerce kabul görmeyen görüşleri (92^b), imamlar hakkında rivayet ettikleri mucize türü harikulade olaylar (99^a) ele alınıp tenkid edilmektedir. Bu babın sonunda bir fasıl açılarak tekrar sebb-i sahâbe (104^b) konusunda bilgiler verilmektedir.

Hâtîme bölümünde ise (107^a) Hz. Ebu Bekir'in imameti, imamette efdaliyet, masumiyet, seçim ve nas, her zaman bir imamın bulunması gibi konular incelenmektedir. Müellif kendi dönemindeki Râfıza için verilen fetva hakkında farklı görüşleri (109^a) kaydetmekte ve özellikler Taftazanî'nin görüşlerine atıfla imamet ile ilgili delillerin değerlendirildiği bir bölümle (110^b) eserini tamamlamaktadır.

A- İsnâ Aşeriyye'nin İmâmet Anlayışı

Ma'rûf b. Ahmed eserine, girişten sonra, Şîa'yı tarif etmekle başlamaktadır. Onun konuyu anlatımında Şîa'nın siyaset anlayışı temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Luğatte "kişinin şîası", tabi olanları ve yardımcıları demektir. "Teşeyyü" ise şîa davasını gütmek demektir. Bu isim çoğunlukla, Hz. Ali ve Ehl-i Beytine tevallada bulunanlar için kullanılır olmuş ve onlara has bir isim halini almıştır. Şîi kelimesi, cins isim olup İmâmiyye, Keysaniyye, Zeydiyye ve Gulat'ı içine alır⁵³. Başlangıçtaki Şîa, ilk iki halifeden teberrî etmemekte, Sahabi'nin yükleri için kötü söz söylememekteydi. Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in üstünlüğünü değil, sadece Hz. Ali ile Osman'ın üstünlüklerini tartışmaktaydılar⁵⁴.

⁵³ *Kitâbü'l-Berâhîn*, s. 7^b.

⁵⁴ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 6^b.

Ravâfız ise komutanlarını terk eden ordu demektir. Râfıza da Şîa'dan bir fırkadır. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin'e bir müddet beyat etmişler, sonra "ilk iki halifeden teberri et" dediklerinde, Zeyd onların isteğini reddedince, onu terk etmişlerdir⁵⁵.

Şûilerin karakterlerini tenkid eden Maruf b. Ahmed'e göre Şamlılar Muaviye'ye kesin itaat ederlerken, Iraklı Şîa Hz. Ali'yi dinlemezlerdi. Küfeliler, Hz. Hüseyin'i önce çağırıp sonra yalnız bırakmış, hatta karşı tarafta yer almışlardır⁵⁶. Rafizîler, ayaklanmalarını Ehl-i Beyt'e yardım etmek için gibi gösterirler. Ancak aslında onların bu faaliyetlerinin asıl sebebi, dünya sevgileri ve yönetme tamahlarıdır. Bu yönde vaatler verildiğinde Hz. Hüseyin'i terk edip karşı tarafın saflarına geçmişlerdi.⁵⁷

Maruf b. Ahmed, Şîa'nın kolları arasındaki imâmet konusunda ihtilafları, özellikle imamet için nas iddiasının geçersizliğini gösteren deliller olarak uzunca aktarmaktadır.⁵⁸ Ona göre Zeydiyye 10, Keysâniyye 12, İmâmiyye 34, Gulât 8, Batıniyye 8 veya 9 fırkadır. Bu grupların her biri diğerine muhaliftir. eş-Şerif el-Murtaza, on iki imamı kabul etmeyenleri tekfir etmektedir.⁵⁹ Muhammed b. el-Askerî'nin imametini, hatta varlığını kabul etmeyen, açıkça İsna Aşeriyye'nin iddialarını yalanlayan diğer Şîî gruplar da onun bu hükmüyle kâfir olmaktadır.⁶⁰

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, "on iki imam hakkında tertip üzere nas bulunduğunu" savunmaktadır. On iki imamı ve haklarında nas olduğunu kabul eden diğer bir Şîî âlim eş-Şerif el-Murtaza'nın *el-İntisâr* isimli eserindeki ifadelerine göre, Peygamber'i ve Allah'ı bilmenin vacip olması gibi, imamın bilinmesi (ma'rife) de vaciptir. Onlarda inkâr ve şüpheye düşmek küfür olduğu gibi bunda da durum aynıdır⁶¹. Müellif Maruf b. Ahmed'in ifadesiyle Râfıza, "yaklaşık 260 (874) yılından günümüz 964 (1557) senesine ve zamanın sonuna kadar imamın gizli olan, ne yaptığı, kendisine ne yapıldığı gerçekten bilinmeyen bir çocuk olduğunda" ittifak etmiştir. Ayrıca müellif "kim onu bilmez, ona itaat ve yardım etmezse kâfir olurmuş..." diyerek⁶² bunun mümkün olamayacağını savunmaktadır.

Ma'rûf b. Ahmed'e göre nass iddia eden kimse, genel olarak muhacir ve ensarın büyüklerine, hakka muhalefet edip, onu gizlemelerinden dolayı; özel olarak da batıla tabi olmasından dolayı da Hz. Ali'ye ta'n etmiş olmaktadır. Hatta

⁵⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn* . s. 8^b.

⁵⁶ *Kitâbü'l-Berâhîn* , s. 7^b-8^a.

⁵⁷ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 14^a-15^b

⁵⁸ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 20^a-27^b. Bu görüşleri aktarırken, diğer bazı kaynaklarla birlikte, daha çok eş-Şehristânî, İbn Hazm, Fahreddin er-Razî, et-Taftazânî ve el-Cürçânî gibi âlimlerin eserlerine atıflar yapmaktadır.

⁵⁹ krş. el-Murtaza, *el-İntisâr*, s. 232.

⁶⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 27^b-28^a.

⁶¹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 20a; krş. el-Murtaza, *el-İntisâr*, s. 232.

⁶² *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 20^a.

bunları dost edinen peygamber, bunlar hakkında birçok övgüyü içeren Allah'ın kitabı için de aynı durum söz konusudur⁶⁵. el-Hillî'nin iddia ettiği bu rivayetler, Hz. Ali'yi çok sevmelerine ve hakkında birçok rivayette bulunmalarına rağmen, güvenilir muhaddisler tarafından rivayet edilmemiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin hutbeleri ve mektuplarında yer almamakta, Şîa'ya meyletmekle itham edilen İbn Cerir'de (et-Taberi) de geçmemektedir⁶⁴.

Hz. Hasan'ın durumu, nas iddiasının doğru olmadığını göstermektedir. Hatta Hz. Hasan Râfıza'nın ifadesine göre kâfir olmalıdır. Çünkü o, yanında yüzbinden fazla süvari askeri olduğu halde, kendi seçimiyle, itaat ederek, beyatte bulunmuştur. Kardeşi Hz. Hüseyin de onun gibi yapmış, Muaviye ölünceye kadar beyatine sadık kalmıştır⁶⁵.

el-Hillî'nin "imameti, imanın rükünlerinden biri" saymasını⁶⁶ değerlendiren Maruf b. Ahmed, iman esasları ile ilgili naslara yer vermekte ve bu naslardan, imametin iman esaslarından biri olmadığı sonucuna varmaktadır⁶⁷. Bu konuyla ilgili el-Hillî'nin delil getirdiği "Kim imamını bilmeden ölürse cahilî olarak ölür" rivayeti için Ma'rûf b. Ahmed, hadisin senedinin zayıflığından söz etmekte, bu manayı ifade eden başka hadisler olsa da, bu durumda da haber-i âhâd olmaktan kurtulamayacağını savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu hadis, iman esası için hüccet olamaz⁶⁸.

B- Sahabe

Marûf b. Ahmed'e göre aslında Sahabenin durumu ve aralarında geçenler, akâid ve kelâm konuları değildir. O, bazı Râfızîler'in naklettiği hikâyelerle zihinlerin karışmasını önlemek ve konuyla ilgili bazı fikhî meseleleri açıklamak için bu konuları ele aldığını kaydetmektedir⁶⁹.

İsna Aşeriyye, Hz. Ali için cesaret ve kahramanlık konusunda, aklın sınırlarını aşan, aşırı nitelermelerde bulunurlar. Sıra Hz. Ebu Bekir'e beyatten bahsetmeye gelince, aynı Hz. Ali'yi, o kadar acz içerisinde gösterirler ki akla sığmaz. Hz. Ali ve Abbas, Hz. Ebu Bekir'e bayat etmişlerdir. Onlar, Muaviye ile yaptıkları gibi, Hz. Ebu Bekir ile herhangi bir tartışma içerisine girmemişlerdir⁷⁰. Müellif, Hz. Ebu Bekir'in imameti için birçok delil getirmektedir. Bunlardan biri de "ben-

⁶⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 41^b. Devamında müellif, sahabiler hakkındaki ayet, rivayet ve görüşlere yer vermektedir. Ayrıca bkz. s. 64^a vd., 113^b.

⁶⁴ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 113^b. Müellif, et-Taftazani'den nakille "kitaplarını bu gibi haberler ve sahabe için yergi ifadeleri ile doldurdular" demek ve bunun için Nasîruddin et-Tûsî'nin *et-Tecrid*'ini örnek göstermektedir. *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 114^a.

⁶⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 20^b.

⁶⁶ *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 27.

⁶⁷ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 34^b-35^a. Müellifin verdiği cevapta İbn Teymiyye'den yararlandığı anlaşılmalıdır. krş. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 73.

⁶⁸ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 36^b. krş. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 110.

⁶⁹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 108^a.

⁷⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 111^a. Bu görüşler için "imam" dediği birine atıfta bulunuyor ki muhtemelen Fahreddin Razi'dir.

den sonra Ebu Bekir ve Ömer'e uyun" rivayetidir⁷¹. Ona göre Ehl-i Sünnet başta olmak üzere, Mu'tezile ve diğer İslam fırkaları, peygamberden sonra hak imamın Hz. Ebu Bekir olduğunda ittifak etmişlerdir. Ümmet bu hususta icma etmiştir⁷².

el-Hillî tarafından, Hz. Ali'nin birçok yönden Hz. Ebu Bekir'den üstün olduğu iddia edilmekte, bunlar arasında, örneğin bir üstünlük göstergesi olarak, Hz. Ali'nin en zahid kişi olduğu iddia edilmektedir. Müellife göre ise Hz. Ebu Bekir müslüman olduğunda büyük bir mala sahipken, öldüğünde geriye çok az bir miktar bırakmıştır. Hz. Ali öldüğünde ise dört hanımı, cariyelerinden başka ondokuz ümmü veledi vardı. Geriye yirmi dört çocuk, onlar için de epey de mal bırakmıştı⁷³.

Marûf b. Ahmed, kendi döneminde yazılmış olan *Mesâlikü'l-Efhâm*'ın sahibi (Şehid-i Sani) ve Muhammed b. Cumhur'un (adı geçen kitaba bir haşiye yazmıştır) görüşlerine yer vermektedir. Müellifin aktardığına göre adı geçen kitabın haşiyesinde İbn Cumhur "Hz. Ali'nin bütün kemalat ve makamatta Hz. Peygamber'e eşit olduğunu" savunmuştur⁷⁴. Ayrıca ona göre imamlar, Hz. Muhammed hariç, diğer peygamberlerden üstündür⁷⁵. Bu gibi görüşleri değerlendiren müellif, muhatapları için ağır ifadeler kullanmaktadır⁷⁶.

el-Hillî'nin kaydettiğine göre Hz. Peygamber "Ali sevgisi (hubbu Ali) hasenedir, onunla birlikte seyyie zarar vermez; buğzu Ali seyyiedir, onunla birlikte hasene fayda etmez" demiştir.⁷⁷ Onun naklettiği başka bir rivayette Hz. Peygamber "eğer insanlar Ali sevgisi üzere birleşselerdi Allah cehennem yaratmazdı" demektedir⁷⁸. Marûf b. Ahmed ise bu rivayetin akla ve nakle uymadığını savunmaktadır. Babası Ebu Talib, oğlu Ali'yi sevmesine rağmen, onun sevgisi fayda vermemiş, şirkten dolayı cehenneme girecektir. Hz. Peygamberin "Fatıma hırsızlık yapsa elini keserdim" sözünü hatırlatan müellif, "Peygamber sevgisi, Hz. Ali sevgisinden daha büyük olmalıdır" diyerek bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır⁷⁹.

el-Hillî, Hz. Ali ile harbedenlerin kafir olduklarını savunmakta ve bu hususta Hz. Peygamberden "senin harbin benim harbimdir" rivayetine yer vermek-

⁷¹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 111^b. Ayrıca bkz. s. 115^a, 107^a. Bu rivayetle ilgili detaylar ve değerlendirme için bkz. Hüseyin Kahraman, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", s. 23.

⁷² *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 110^b vd.

⁷³ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 67^a.

⁷⁴ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 92^b.

⁷⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 93^a.

⁷⁶ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 93^a.

⁷⁷ El-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 97.

⁷⁸ El-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 97; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 106; III, 496; V, s. 76.

⁷⁹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 95^a vd. Daha sonra müellif döneminin aşırılıklarına işaret eden şiir örneklerine yer vermektedir. İbn Cumhûr'dan aktardığı şirde "Vallahi Haydar olmasaydı Dünya da olmazdı..." gibi ifadeler kullanmaktadır. s. 96^a vd.

tedir⁸⁰. Ma'rûf b. Ahmed'e göre bu rivayet uydurmadır⁸¹. Yine tevatürle sabittir ki Hz. Ali, Cemel savaşında diğer savaşlardaki gibi ganimet almak vb. uygulamalara gitmemiş, "kardeşlerimiz bize asi oldular" demiştir⁸². Ehl-i Sünnet, Sahabe arasında geçen konularda kimseye "kafir veya fasık denmemesi" üzere ittifak etmiştir⁸³.

el-Hillî'nin aktardığı "Ali'den başka genç, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur (lâ fetâ illâ Ali, Lâ seyle illâ zülfikâr) rivayeti⁸⁴ Marûf b. Ahmed tarafından "birçok yönden yalan ve uydurma" olarak değerlendirilmektedir. Rivayet, Bedir Savaşı'da Hz. Ali hakkında verilmektedir. Hâlbuki Zülfikar, bu savaşta Hz. Ali'nin değildi; Ebu Cehil'in kılıcıydı. Müslümanlar onu, bu savaş neticesinde ganimet olarak elde etmişlerdi⁸⁵.

el-Hillî "Müslümanların Hz. Osman'ın öldürülmesi için icma ettiği", Hz. Aişe'nin onun ölümünden sevinç duyduğu, Hz. Peygamber'in Muaviye'ye lanet ettiği gibi iddialarda bulunmaktadır⁸⁶. Marûf b. Ahmed "bu Râfıziler, eğer müminler, böyle büyük ithamda buldukları Hz. Aişe, onların da annesidir" demektedir⁸⁷. Bu konuda herbir delili değerlendiren müellif, bazen ilginç noktalara değinmektedir. Örnek olarak el-Hillî, Muaviye hakkında "oğlu Yezid'in elinden tutarak peygamberin hutbesini dinlemeden çıktığını, peygamberin de onlara lanet ettiğini" yazmaktadır⁸⁸. Hâlbuki Muaviye, peygamber hayattayken henüz evlenmemiştir. Onun evliliği Hz. Ömer dönemindedir. Yezid ise Hz. Osman döneminde doğmuştur. Ma'rûf b. Ahmed'e göre bunlar, el-Hillî'nin rivayetlerinin yalan olduğunu göstermektedir⁸⁹.

Müellif Marûf b. Ahmed, kendi döneminde Sahabeye, özellikle de ilk üç halifeye, kötü söz söylendiğini, gördüğü bir kitapta "dört rekatlı namazların ikinci rekatinde lanet okunması ve onların Firavun'dan bile daha şiddetli azab göreceğine dair cümlelerin yer aldığını"⁹⁰ belirtmektedir. Bu konuda 922/1516 senesinde Sayda'nın Râfızî emirinin de adının karıştığı Şeyh Ali el-Kurdî adında birinin başına gelenlere işaret etmektedir⁹¹.

C- İmâmiyye Mezhebi'ne Uymanın Gerekliliği

el-Hillî, İmâmiyye Mezhebi'ne uymanın gerekliğini, çeşitli delillerle savunmaktadır. O, Nasîruddin et-Tûsî'ye "Peygamberin yetmiş üç fırka hadisindeki

⁸⁰ *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 80, İbn Teymiyye, bu rivayeti yalan olarak değerlendiriyor. *Minhâcü's-Sünne*, IV, s. 495.

⁸¹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 78^b.

⁸² *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 79^a vd.

⁸³ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 87^a.

⁸⁴ *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 93; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, V, s. 53.

⁸⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 95^a.

⁸⁶ *Minhâcü'l-Kerâme* 76, 184; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, IV, s. 309, 322, 329, 478.

⁸⁷ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 84^a.

⁸⁸ *Minhâcü'l-Kerâme*, 79; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, IV, s. 443.

⁸⁹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 88^b.

⁹⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 104^b.

⁹¹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 105^a.

fırka-i naciyenin kim olduğunu” sormuş, et-Tûsi de “diğer fırkalardan ayrıldığı için İmâmiyye fırkası olduğunu” söylemiştir. Ona göre “İmâmiyye dışındaki fırkalar akaid esaslarında ortaklardır”⁹².

Marûf b. Ahmed, et-Tusi'nin de benimsediği bazı görüşleri savunanları kâfir olmakla itham eden el-Hillî'nin “tekrir ettiği sınıfa giren birinin görüşünü almaması gerekirdi” diyerek tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Tusi'ye Alamut'ta Bâtînî-İsmailîler'in, sonra müşrik Hülâgu'nun yanında yer alma, içki içme gibi suçlamalar da yaparak,⁹³ onun bu konuda sözü sened olacak biri olmadığını ortaya koymamaya çalışmaktadır.

İmâmiyye ile diğer fırkalar arasındaki benzerliklerden bahseden müellif, onların da ortak olduğu akâid esasları olduğunu, dolayısıyla onların müstesna bir durumları olmadığını göstermeye çalışmaktadır⁹⁴.

el-Hillî'nin “İmâmiyye'nin görüşlerini masum imamlardan aldığı, uyulmaya daha layık olduğu” iddiasını⁹⁵ eleştiren müellif, “bilakis Râfıza'nın dinin esasları hususunda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e muhalefet ettiğini” ifade etmektedir. İmamlar ile ilgili rivayetler, onların daha çok Ehl-i Sünnet'in görüşlerini tatbik ettiklerini göstermektedir. Şîa, dinin esasları hakkında birçok konuda ihtilaf etmiştir. Yirmi kadar fırkaya ayrılıp, birbirlerini tekfir etmektedirler. Bu fırkalardan hangi birinin görüşü bu imamlardan alınmadır⁹⁶. Ayrıca rivayet konusunda Şîa'nın tanınmış kişilerden oluşan muttasıl senedleri de yoktur. Râvileri yalancılıkla cerh edilmiş, rivayetleri munkatı kalmıştır⁹⁷.

el-Hillî'ye göre “İmâmiyye, kendileri ve imamları için kurtuluşu kesin görürken Ehl-i Sünnet, kendileri için de başkaları için de kesin bir kurtuluş öngörememektedir. Bundan dolayı İmâmiyye'ye tâbi olunmalıdır”⁹⁸. Maruf b. Ahmed, el-Hillî'nin Ehl-i Sünnet için bu konuda verdiği bilginin doğru olmadığını ifade etmektedir. Ehl-i Sünnet, Kur'an'ın ifade ettiği gibi Allah'a ittika eden ve takva üzere ölen herkesin kesin olarak cennete gireceğine inanmaktadır. Ayrıca Ehl-i Bedir ve (Hudeybiye'de) ağaç altında beyat edenler için de kurtuluşun kesinliğine inanmaktadır⁹⁹.

Ma'rûf b. Ahmed'e göre “fırka-i naciyenin vasfı, sahabeye uymaktır”. Bu ise Ehl-i Sünnet'in bir özelliğidir¹⁰⁰.

⁹² El-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 49.

⁹³ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 57^a. Bu suçlamalar için İbn Teymiyye'ye atıf yapılmaktadır. Bkz. *Minhâcü's-Sünne*, C. III, 443.

⁹⁴ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 58^b.

⁹⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 60^b. Krş. el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 37, 50.

⁹⁶ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 59^b. Daha sonra müellif, onların beklenen imam hakkındaki tartışmalarına yer vermektedir.

⁹⁷ *Kitâbü'l-Berâhîn*, s. 61^a.

⁹⁸ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 59^a. Krş. El-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 50.

⁹⁹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 60^a.

¹⁰⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 57^b.

D- Ehl-i Sünnet ile İlgili Bazı İddialar

el-Hillî, sıfatlar konusunda, Ehl-i Sünnet'in "Allah ile beraber kadimler çoktur" deyip ilim, kudret gibi hariçte mevcut olan manaları isbat ettiklerini ve Allah'ı âlim diye vasıflandırabilmek için ilim denen mananın subutuna muhtac hale getirdiklerini iddia etmektedir¹⁰¹. Ma'rûf b. Ahmed ise "Mâturidiyye, Eşariyye ve dört müctehid imamı taklid edenlerin bu manaları, Allah isminin haricinde olmadığını ve bunları zat üzerine zaid olarak kabul ettiklerini" ifade etmektedir¹⁰².

el-Hillî, Ehl-i Sünnet'e hüsün-kubuh, fiillerin kula nisbeti gibi konularda ithamlarda bulunmakta, müellif, bu iddiaları Eşari ve Maturidilerin "ef'âl-i ibâd" ve "kesb" nazariyelerini ele alarak cevaplandırmaktadır¹⁰³. Maruf b. Ahmed'in "şeyhu ehli's-sünne ve'l-cemâa" diye nitelediği İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'ye göre "kul, mecazen değil, hakikaten fiile sahiptir"¹⁰⁴.

el-Hillî, "Ehl-i Sünnet'in peygamberlerin masumiyetine inanmadığını, onlara fık, kizb vb. şeyler isnad ettiklerini"¹⁰⁵ söylemektedir. Maruf b. Ahmed'e göre ise "Ehl-i Sünnet, peygamberlerin Allah'tan tebliğ ettikleri şeyler hakkında masum olduklarında" ittifak etmişlerdir¹⁰⁶.

Ma'rûf b. Ahmed'e göre el-Hillî, mezhepleri birbirine karıştırmış, birini diğerine vurup, kör bir bakışla, herbirinden kötülecek birşeyler ortaya koymuştur. O, aşırı gitmiş, Zahirîyye'yi (es-Sünniyetü'z-zâhira), Ehl-i Sünnet'e nisbet etmiştir¹⁰⁷.

E- Dönemle ilgili Bazı Tarihi Bilgiler ve Müellifin Gözlemleri

Maruf b. Ahmed, Şah İsmail ve Şah Tahmasb döneminde Osmanlılar'ın Safevîler ile ilişkilerine dair bazı tarihi bilgiler vermektedir. "Fâcir" ve "kâfir" diyerek nitelediği Şah İsmail, onuncu hicri asrın başında zuhur edince, o dönemin Râfizîleri tarafından Mehdî'nin öncüsü (mukaddime) olarak kabul edilmekteydi.¹⁰⁸ O zamanlar, hiçbir yönetim ona karşı koyamıyordu. Ehl-i Sünnet'in hâkim olduğu bölgelerin ortasında olan Bağdat'ı bile ele geçirmişlerdi. Mısır ve Şam melikleri ondan korkmaktaydı. Memluklu sultanı el-Gavrî,¹⁰⁹ sözüne itibar ettiği Râfizî birinin telkinleriyle neredeyse onun mezhebini kabul edecekti. Ancak Sultan Selim Han, Şah İsmail'e büyük bir darbe indirmişti.¹¹⁰ Sultan (Kanunî Süleyman) defalarca Safevî ülkesine girip çıkmış, Tahmasb Osmanlı ordusunun karşısına çıkmaya cesaret edememiş, çareyi kaçmakta bularak rezil olmuştu.¹¹¹ Ancak kar yağıp Osmanlı askerlerinin bölgeden çekilmesiyle, Tahmasb'ın oğlu İsmail'in

¹⁰¹ *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 38.

¹⁰² *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 50^a.

¹⁰³ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 51^a.

¹⁰⁴ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 18^a.

¹⁰⁵ bkz. el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 32; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 73.

¹⁰⁶ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 38^a. Bu ifadeler İbn Teymiyye'den alınmadır. *Minhâcü's-Sünne*, I, 470. Yine es-Sübkî'den konuyla ilgili mısralar aktarmaktadır.

¹⁰⁷ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 15^b. Müellif, bundan sonra Ehl-i Sünnet'in temel prensiplerini vermektedir.

¹⁰⁸ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 9^b.

¹⁰⁹ El-Gavrî hakkında bilgi için bkz. Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Kansu Gavrî", *DİA*, XXIV, s. 314-6.

¹¹⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 9^b-10^a.

¹¹¹ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 11^a krş. Sümer, s. 62 vd.

Erzurum ve çevresinde yaptığı gibi, Safevî kuvvetleri gelip ortalığı yakıp yıkmaktaydı.¹¹²

Maruf b. Ahmed, kendi dönemindeki Rafıza hakkında, bazı ilginç bilgilere de yer vermektedir. Onun aktardığına göre Râfızîler, on rakamını kullanmamakta, Şam'da yetişen (şâmî) duttan yememektedir¹¹³. Müellif, Râfızîler arasında rağbet gören Hz. Ali'ye ulûhiyet atfeden şiirlerden örnekler aktarmaktadır¹¹⁴. Sayda'da kadılık yaptığı dönemdeki gözlemlerinden bahsederek "bir Râfızî'nin kabından Sünnî biri yemek yediğinde, Râfızînin o kaba ihtiyacı yoksa onu kırar, aksi durumda yedi kez yıkayarak mubalağa ederdi" demektedir¹¹⁵. Ayrıca onlar için "imamlarının kabirlerini meşhedler edindiler, cumayı-cemaatı bıraktılar. Orada namaz kıldıklarında, tek başlarına kırlarlar" demektedir. Râfızîler, kabirler üzerine yaptıkları meşhedlere tazimde bulunmakta, itikâf, hatta hac yapmaktadırlar. Sayda taraflarında biri, Irak yönüne giderse "meşhedlere hacca gitti", döndüğünde de "hacdan döndü" denmektedir. Onlar, bu mekânları ziyareti, Kâbe haccından daha büyük görmektedirler¹¹⁶. Bu yerlerin ziyareti sırasında mut'a nikâhı da yapılmaktadır. Maruf b. Ahmed'in Padişah'ın imamından dinlediği bir hatıraya göre el-Hille'de bu gibi yerleri ziyaretleri sırasında, yaşlı bir kadın gelip "efendim haccınız henüz tamam olmadı" demiştir. "Neyle tamam olacak?" diye sorduklarında "mut'a ile" cevabını almışlardır¹¹⁷.

F- Râfızî-Kızılbaşlar ile İlgili Fetva

XVI. yüzyılda Osmanlı ulemasının, Safevîlere karşı savaş açılabileceği ve bu savaşın meşru olacağına dair fetvalar verdiği bilinmektedir¹¹⁸. Resmi mercilerde de Râfızîlerin müminlerden sayılmadığı anlaşılmaktadır¹¹⁹.

Maruf b. Ahmed'in aktardığına göre kendi dönemindeki Ehl-i Sünnet âlimleri, Kızılbaş Râfızîleri (er-Ravâfidu'l-Kızılbaşîyye) ve onlar gibi inananları tekfir etmekte, onlarla savaşa ve öldürülmelerine cevaz vermektedirler. Râfızîler, peygamberin sünnetini ve hadis-i şeriflerini aşağılamakta, onlar tarafından şer'î ki-

¹¹² *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 13^b Müellif devamında Osmanlı kuvvetlerinin Safevî topraklarında, çeşitli bölgelerde elde ettikleri başarılar ile ilgili bilgiler vermektedir. Detaylar için bkz. Sümer, s. 66.

¹¹³ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 29^b-30^b.

¹¹⁴ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 33^a.

¹¹⁵ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 31^b.

¹¹⁶ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 33^a, 34^a. O dönemde yaşamış olan Şîî alim Şehid-i Sanî hakkında bilgi verilirken de yaptığı ziyaretlerden bahsedilmektedir. Kendi ifadelerinden 946'da yaptığı ziyaret için bkz. *Mesâlikü'l-Efhâm*, (takdim yazısı,), s. 16, 22. Ayrıca bkz. Hasan es-Sadr, *Tekmilatü Emelî'l-Âmil*, s. 214.

¹¹⁷ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 33^b.

¹¹⁸ Bu fetvalar ve içerikleri için bkz. Ekinci, s. 166-173; Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, s. 14, 35, 130 ve değişik yerler. İbn Kemal Paşa'nın bu konudaki fetvasının metni için "Risâletun fî Tekfiri'r-Ravâfid (Kızılbaş)", *Hamsu Resâil fî'l-Firak ve'l-Mezâhib*, s. 195-201. İbn Kemal Paşa'nın fetvasının değerlendirilmesi için bkz. Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 90-4; Hüseyin b. Abdullah Şirvanî'ye ait böyle bir fetvanın metni için bkz. Kemal es-Seyyid, *Nuşâu ve Sukâtü'd-Devleti's-Safeviyye*, s. 335-356.

¹¹⁹ Amasya Barışı (962/1555) öncesi mektuplaşmalardan anlaşılıyor ki Vezir-i Azam Ahmed Paşa, Safevîlere yazdığı ikinci mektubunda, Safevîlerin "kim bir mümini öldürürse cezası ebedi olarak cehennemdir" ayetini dayanak bulmalarını doğru bulmayarak, bu ayetin ancak müminler hakkında varid olabileceğini, erbab-ı rafid ve ilhad olup ashab-ı kirama sebbeden İranlılar hakkında olamayacağını ileri sürmekteydi. Remzi Kılıç, *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İnanç Siyası Anlaşmaları*, s. 68.

taplar son derece hakir görülmekte, yakılmakta ve necaset yapılan yerlere atılmaktadır. Onlar, Ehl-i Sünnet âlimlerini öldürmekte ve bunu helal görmekteyler. Ayrıca kesin haram olan şeyleri helal saymaktadırlar¹²⁰. Müellif, Şah İsmail hakkında da “facir, kafir” gibi ifadeler kullanmaktadır¹²¹. Marûf b. Ahmed, Hz. Ebu Bekir ve Ömer hakkında kötü söz söylemenin büyük günah olduğu gerekçeyle “Râfıza'nın şahitliğinin kabul edilmeyeceğini” belirtmektedir¹²².

SONUÇ

XVI. asırda Safevî Kızılbaş halifeleri, İran'dan Anadolu'ya Şiî itikâdı ile ilgili kitaplar getirerek bu kitapların halk arasında okunmasını sağlamışlar, Şiî itikâdını yaymaya çalışmışlardır. Bu kitaplar arasında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin kitaplarının da yer aldığı anlaşılmaktadır. el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme* isimli eserinde imâmet konusunu ele almış ve İmâmiyye Mezhebi'ne uymanın gerekliliğini savunmuştur. Bu kitaba İbn Teymiyye *Minhâcü's-Sünne* adıyla bir reddiye yazmıştır.

Ma'rûf b. Ahmed de genel olarak Râfıza'ya, özel olarak el-Hillî'nin bu eserine karşı *Kitâbü'l-Berâhîni'n-Nevâkız Delâlati'r-Revâfız* adıyla başka bir reddiye yazmıştır. Onun bu eserinde İbn Teymiyye'nin adı geçen reddiyesinden büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Ma'rûf b. Ahmed, el-Hillî'nin Şiî olmayan herkesi Ehl-i Sünnet diye niteleyip her birinden eleştirebileceği görüşler alıp, bunları Ehl-i Sünnet'e isnad ettiğini savunmaktadır. Râfıza'yı bilgisizlik ve çelişkilere düşmekle suçlayıp çeşitli sebepler ileri sürerek tekfir edilmeleri gerektiğini savunmaktadır.

O, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer verirken, isim vererek, Eşariyye ile birlikte Maturidiyye'nin görüşlerini de ele almakta, yaşadıkları dönemde fikrî münakaşalar yapmış olan İbn Teymiyye ile es-Subkî'yi bir araya getirmektedir.

İçeriğini ancak genel hatlarıyla yansıtabildiğimiz Maruf b. Ahmed'in bu eseri, bu dönemle ilgili yapılan çalışmalarda pek kullanılmamıştır. Onun yaşadığı dönemle ilgili siyasi olaylara yaptığı atıflar, çeşitli vesilelerle Şîa ile ilgili aktardığı kendi gözlemleri önemlidir. Bu gün daha çok Suriye, Lübnan ve Mısır sınırları içerisinde kalan bölgelerde yaşayan müellifin yazdıklarından, yaşadığı dönemde, o bölgelerdeki Râfıza'nın durumunu, yaygın olan kaynaklarını, gündemdeki konuların ipuçlarını ve Sünnî çevrelerdeki Râfıza ile ilgili hassasiyeti öğrenebilmekteyiz.

KAYNAKÇA

Abdullah Efendî, *Riyâzü'l-Ulemâ ve Hiyâzü'l-Fudalâ*, Kum, 1401.

Aka, İsmail, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İSAV (İlmî Neşriyat), İstanbul 1993.

Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999.

¹²⁰ *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 109^a.

¹²¹ “onuncu asrın başında facir, kafir Şah İsmail ortaya çıktı”. *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 9^b.

¹²² *Kitâbü'l-Berâhîn*, vr. 109^a vd.

- el-Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hur, *Emelü'l-Âmil*, Bağdat 1385.
- Arıkan, Adem, *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin "Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd" Adlı Eserine Göre Dîni ve Siyâsî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2004.
- el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüü'l-Bahreyn*, Nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulum, Beyrut, 1406/1986.
- Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri (XV-XVI. Asırlar)*, İstanbul 1976.
- Bartold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, (izah ve düzeltmeler: M. Fuad Köprülü) 5. bs., Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1940.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (sad. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen) İstanbul; Meral yay. ts.
- Caferiyan, Resul, "Pezûheşî der Bârei İntikâli Kitabhây-i Kuheni Şîi ez Serzeminhây-ı Arabî be İran der Âğâz-i Devre-i Safavî", *Makâlât-ı Târihi*, IV, Kum 1374, ss. 91-109.
- Çakır, Enver, *XVI. Yüzyılda Haleb Sancağı (1516-1566)*, Elazığ 2003.
- Çelebi, İlyas, "Hızır", *DİA*, XVII, 406-409.
- Dalkıran, Sayın, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997.
- ___ *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'r-Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şîi Akâdesine Tenkidleri*, İstanbul 2000.
- Dizer, Muammer, *Takiyüddin*, Ankara; Kültür Bakanlığı yay. 1990.
- Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul 2002.
- el-Emîn, Muhsin, *A'yânü's-Şîa*, Beyrut 1403/1983.
- Fischer, Michael M.J., *Iran from Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press 1980.
- el-Gazzî, Kamil el-Bâlî el-Halebî, *Kitâbü Nehri'z-Zehab fî Târihi Haleb*, Haleb 1412/1991.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Süleyman I", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 99-155.
- ___ "Ali Paşa, Semiz", *İslâm Ansiklopedisi*, I, 341-342.
- Gölpınarlı, Abdülbâkıy, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1987.
- el-Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, Tahran, t.y.
- el-Hasan, Ahmed Yusuf, *Takiyüddin ve'l-Hendesetü'l-Arabiyye*, Haleb 1407/1987.
- el-Hillî, Cemalüddin Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk* (Nşr. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî), Kum 1407.
- ___ *Minhâcü'l-Kerâme fî Marifeti'l-İmâme*, (thk. Abdurrahim Mubarek), Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâdiyye, www.aqaed.com/shialib/books/04/m_krama/index.html
- el-Hûî, Ebü'l-Kâsım el-Musevî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs*, 4.b., Beyrut 1403/1985.
- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddin Ahmed b. İbrahim, *Dürrü'l-Habebe fî A'yâni Haleb*, nşr. Mahmud el-Fâhûrî, Yahya Zekeriyya Abbara, Dimaşk 1973.
- İbn Kemal Paşa, "Risâletun fî Tekfiri'r-Ravâfid (Kızılbaş)", *Hamsu Resâil fî'l-Firak ve'l-Mezâhib*, tahkik: Seyyid Bahçivan, Dâru's-Selâm (Kahire) 2005, ss. 195-201.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-Sünne*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), 1.b., Riyad; Müessesetü Kurtuba, 1406.
- Kahraman, Hüseyin, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005 s. 133-163.
- Kılıç, Remzi, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İnanç Siyasi Antlaşmaları*, İstanbul 2001.

- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1*, (1578-1590), İstanbul 1962.
- el-Murtaza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin eş-Şerîf, *el-İntisâr*, (nşr. Muhammed Rıza), Beyrut 1405/1985.
- Nev'îzade Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fi Tekmiletî's-Şekâik* (Şekâik-ı Numaniyye ve Zeyilleri) nşr. Abdulkerim Özcan, İstanbul 1989.
- Newman, Andrew J., *Society and culture in the early modern Middle East : studies on Iran in the Safavid period*, Leiden : E.J. Brill, 2003.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyat*, VI (2003), sayı. III, 111-126. Bkz. <http://www.hasanonat.com/ayrinti.php?sayfa=2&no=11> .
- Öz, Mustafa, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *DİA*, XVIII, 37-38.
- Refik, Ahmet, "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik", *Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX, sayı: 2, İstanbul 1932, s. 21-59.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI (The Timurid and Safavid Periods). ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, ss. 189-350.
- Rumlu, Hasan, *Ahsenü't-Tevârih*, nşr. Abdülhüseyn Nevaî, Tahran 1357/1979.
- es-Sadr, Hasan, *Tekmiletü Emelî'l-Âmil*, (nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum 1406.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, Berlin 1991.
- es-Seyyid, Kemal, *Nuşûu ve Sukûtu'd-Devleti's-Safeviyye*, Kum 1426/2005.
- Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Kansu Gavri", *DİA*, XXIV, s. 314-6.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2.bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- eş-Şâbî, Ali, *eş-Şîa fi'l-İrân*, (y.y.) 1400/1980.
- Şeriati, Ali, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 2.b., (trc. Feyzullah Artinli), İstanbul 1990.
- Şeşen, Ramazan, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takiyüddin er-Râsîd'in Soyuna Üzerine" *Erdem*; Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, c. IV, sayı: 10, 1988, 165-173.
- et-Tabbâh el-Halebî, Muhammed Ragîb b. Mahmûd b. Haşim Ragîb, *İlâmü'n-Nübelâ bi-Târîhi Haleb eş-Şehbâ*, Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1344/1926.
- et-Tahrânî, Muhammed Muhsin Aga Bozorg, *ez-Zeria ila tasâni'î's-Şîa*, Beyrut 1983.
- Teber, Ömer Faruk, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, (yayınlanmamış doktora) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ebstitüsü, Ankara 2005.
- Tedmürî, Ömer Abdusselam, *Mevsûatü Ulemâ'il-Müslimîn fi Târîhi Lübnan'il-İslâmî* (6.-10. h. asırlar), (2. kısım), Beyrut 1411/1990.
- Uyar, Mazlum, *Şîa Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1968.
- Ünver, A. Süheyl, *İstanbul Risaleleri*, İstanbul 1996.

HİCRİ DÖRDÜNCÜ/BEŞİNCİ ASIRDA İMÂMİYYE-HANEFÎ POLEMİĞİNE BİR ÖRNEK “Şeyh el-Müfid’e ait *el-Mesâ’ilu’s-Sâğâniyye* İsimli Risâle”

Ahmet Hamdi FURAT*

ÖZET

Hicri IV/X. asırda, kendilerini Sâsânîlere nispet eden Büveyhîler, İslam dünyasında hâkimiyet kurmuşlardır. Bu dönemde, Büveyhîlerin desteğini alan Şîiler ile Sünnîler arasında özellikle Bağdat merkezli çatışmalar olmuştur. Bu bağlamda dönemin Şîî – Sünnî âlimleri arasında bazı polemikler yaşanmıştır. Bunlar arasında dönemin en meşhur Şîî fakih ve mütekellimlerinden olan Şeyh Müfid ile kim olduğu konusunda elimizde yeterli bilgi bulunmayan es-Sâğânî nisbeli Hanefî fakih arasındaki polemik önemli bir yer tutar. Bu polemik, Şeyh el-Müfid’in nâiplerinden bir şahıs ile Hanefî fakih es-Sâğânî’nin yaptığı tartışmaların Şeyh el-Müfid’e - muhtemelen- yazılı olarak ulaştırılması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalarda İmâmiyye’ye yapılan itirazları cevaplandırmak üzere Şeyh el-Müfid, *el-Mesâilu’s-Sâğâniyye* ismini taşıyan eserini kaleme almıştır. Eserde, el-Müfid, es-Sâğânî’nin İmâmiyye’yi genellikle icmâdan çıkmakla itham ettiği on meseleye, zaman zaman sertleşen ve hakaret seviyesine ulaşan bir üslûpla cevap vermektedir. *el-Mesâilu’s-Sâğâniyye*, Büveyhî dönemindeki Hanefîler ile İmâmiyye arasındaki fihhi tartışmaları göstermesi bakımından da ayrıca önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Şeyh el-Müfid, es-Sâğânî, İmâmiyye- Hanefî Polemiği

AN EXAMPLE OF IMAMIYA-HANAFI POLEMIC IN FOURTH-FIFTH CENTURY OF HIJRA “Treatise of *al-Masail al-Sâgâniya* by Saykh al-Mufid”

Abstract: In the fourth/fifth Hijri century, Buwayhi Dynasty who connected themselves with Sasanids governed the Islamic world. In this period, some conflicts (Bagdad based) occurred between the Shiites supported by Buwayhids and Sunnis. In this sense, we see some polemics between Shii-Sunni scholars. Among them, the polemic between Saykh al-Mufid who was famous faqih and mutakallim of the time and the as-Sâgânî who we don’t have enough information on him covers an important place. This polemic appeared as a result of conveying of debates between one person from the naib of Saykh Mufid and Hanafi Faqih al-Sâgânî. Saykh Mufid wrote his work “*al-Masail al-Sâgâniya*” as a reply to the objections to the Imamiya. This work includes ten an issue (mas’ala) in which Imamiya was accused by al-Sagani as leaving of Ijma. *al-Masail al-Sâgâniya* has an importance in showing the juridical debates between Hanafi and Imamiya in this period.

Key words: al-Saykh al-Mufid, al-Sâgânî, Polemic of Imamiya-Hanafi.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makalemizde öncelikle, hicri IV.-V./X.-XI. asırlarda İslam dünyasına hâkim olan Büveyhiler hakkında kısa bir tarihsel bilgi verilecektir. Daha sonra *el-Mesâilu's-Sâğâniyye* isimli eserin yazım serüvenine geçilerek müellif Şeyh el-Müfid ile soruların sahibi es-Sâğâni tanıtılacaktır. Ardından eserin üslubu ile içerdiği meseleler ayrı ayrı incelenecektir.

A. TARİHSEL ARKAPLAN

Sâsâni hükümdarlarından Behrâm-Gûr'un (420-438) soyundan olduğu iddiâ edilen Deylemlî Büveyh'in oğullarından Ahmed¹ (334-336/943-967), 11 Cemaziyülevvel 334/18 Ocak 945'te Bağdad'a girmiş ve Abbasi halifesi Müstekfibilah onu, emirü'l-ümerâ tayin etmiştir². Böylece, dönemin İslam dünyasının en önemli merkezi olan Bağdad'ta Büveyhi hâkimiyeti başlamıştır. Halife Müstekfibilah'ın *Muizzüddeve* lakabını verdiği Ahmed, kendisine bu lakabı veren halifeyi hal etmiş ve yerine Muti-lillah'ı halife tayin etmiştir³. Ali evladından Hasan el-Utruş'un (ö. 304/917) faaliyetleri neticesinde Müslüman olarak Şiîliği benimseyen Büveyhiler, Sünnî Abbasi halifeliğini ortadan kaldırma yoluna gitmemişler, fakat yukarıdaki olayda da görüldüğü gibi hâkimiyetleri altına almışlardır⁴. Bu durum, özellikle Bağdad merkezli Şiî topluluk için önemli sonuçlar doğurmuştur. Daha önce, sadece Bağdad'ın batısındaki Kerh bölgesinde yerleşmiş olan Şiîler, Bağdad'da daha geniş yerleşim alanlarına sahip olmuşlardır⁵. Şehirdeki Sünnî halk Şiîlerin bu güçlenen durumundan oldukça rahatsız olmuş, fakat Şiîlerin arkasındaki devlet desteği ve özellikle Muizzüddeve'nin 10 Muharrem 352/8 Şubat 963'de şehir halkını matem tutmaya zorlaması⁶, daha sonra 18 Zilhicce 352/17 Mart 632'de Gadir-i Hum gününü şenlikler yaparak kutlaması, şehirdeki tansiyonu yükseltmiş ve çatışmalar başlamıştır⁷. Muizzüddeve'nin ölümünden sonra (356/967) uzun bir süre taht kavgaları yaşanmış, en sonunda ise Bahauddeve (379/989) hâkimiyeti eline geçirmiştir. Fakat Büveyhiler, bundan sonraki dönemde Deylemliler ve Türkler arasındaki mücadeleler sebebiyle sürekli karışıklıklar yaşamıştır. Aynı dönemde Türk menşeli Gazneliler ve daha sonra Selçuklular İslam dünyasında kendilerini göstermeye başlamışlardır. Bu bağlamda Şiîler lehine olan üstünlük yukarıda bahsedilen yeni unsurların İslam dünyasına girmesi ile zaman zaman yer değiştirmiştir. Abbasi Halifesi Kadirbillah'ın Gazneli Mahmud'un halifeliğini tanıması ve onun desteği ile Sünnîlerin Şiîlere karşı bazı tedbirler almasını da bu çerçevede zikredebiliriz⁸. En sonunda 110 yıllık bir hâki-

¹ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I, 175.

² İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, VIII, s. 449-450.

³ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, s. 449-451.

⁴ Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şiî-Sünnî Siyaseti*, s. 19-21.

⁵ Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, VI, s. 498.

⁶ Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şiî-Sünnî Siyaseti*, 103.

⁷ Ahmet Güner, *a.g.e.*, 106.

⁸ Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, VI, s. 498.

miyetin ardından Büveyhiler dönemi, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdad'a girmesi ile sona ermiştir (447/1055)⁹.

B. ŞEYH EL-MÜFİD

Tam adı *Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân al-Hârîsî el-Ukbarî el-Bağdâdî el-Kerhî* olan Muhammed, Şîî literatüründe eş-Şeyh el-Müfid¹⁰ veya babasına atfen *İbnu'l-Mu'allim* olarak bilinir¹¹. Bağdad'ın kırk kilometre doğusunda bulunan Ukbara'da 11 Zilkade 336/ 22 Mayıs 948¹² veya 338/950¹³'de doğmuştur. Vâsıt'ta muallimlik yapan babasının yanında büyümüş, genç yaşlarında Bağdat'a gelmiş ve Şîîlerin yoğunlukla yaşadığı *Kerh* bölgesine yerleşmiştir. Bağdad'da ilim tahsiline başlayan İbnü'l-Mu'allim, dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Bunlar arasında, İbn Cüneyd el-İskafi (ö. 381/991), eş-Şeyh es-Sadûk¹⁴ (ö. 381/991), Cafer b. Muhammed b. Kevleveyh el-Kummî (ö. 368/978-9)¹⁵ ve Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Velid el-Kummî¹⁶'yi sayabiliriz¹⁷. İmâmiyye mütekellimleri ile hem Bağdad hem de Basra mutezilesinin ileri gelenlerinden dersler alan¹⁸ Şeyh el-Müfid'in ilmi seviyesi giderek yükselmiş ve Bağdad'da Şîî yerleşim bölgesi Kerh'te Derb-i Rebah'taki evinde münazaralar yapmaya başlamıştır. İbnü'n-Nedim (ö. 385/995) onu, bu evinde ziyaret etmiştir. O, Şîî kelimcilerin el-Müfid'e gidip geldiklerini ve çok sayıda kitabının olduğu kaydetmektedir, fakat bunların isimlerini zikretmemektedir¹⁹. Talebesi Şeyh et-Tusî de, onu Şîî kelimcilerin en büyüklerinden biri olarak niteler. Şeyh Tûsî, onun aynı zamanda fıkhıta da ileri olduğunu kaydeder ve küçüklü büyüklü iki yüze yakın eserinin olduğunu belirtir. O, bunlardan sadece yirmi tanesini zikretmektedir. Tûsî'nin verdiği önemli kayıt ise zikrettiği kitapların tamamını ondan dinlemesidir. Hatta o bazıları birkaç defa onun yanında okuduklarını belirtir²⁰. Bir diğer talebesi Necâşî ise, onun tabiinden Said b. Cübeyr'in ve Ya'reb b. Kahtan'ın neslinden geldiğini ifade eder²¹. Daha sonra da ona ait 174 kitabı zikreder. Şeyh el-Müfid, 2 Ramazan 413²² /29 Kasım 1022'de veya 30 Ramazan 413/27 Aralık 1023'te²³ vefat etmiştir.

⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, IX, 649.

¹⁰ Şeyh el-Müfid olarak isimlendirilmesi için bkz. Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 103; Şeyh el-Müfid, *el-Mukni'a*, (giriş bölümü) s. 5-7.

¹¹ Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânu's-Şî'a*, IX, 420.

¹² Necâşî, *Ricâl*, s. 339.

¹³ Şeyh Tûsî, *Fihrist*, s. 339.

¹⁴ Ebu Cafer Muhammed b. Ebi'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn İbn Babaveyh el-Kummî önemli bir muhadistir. Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânu's-Şî'a*, X, 24.

¹⁵ Tûsî, *el-Fihrist*, s. 92.

¹⁶ *A'yânu's-Şî'a*, III, 101.

¹⁷ Onun diğer hocaları ve kendisinden rivayette bulunduğu şahıslar için bkz. Şeyh el-Müfid, *el-Mukni'a*, (giriş bölümü) 15-16.

¹⁸ Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 156.

¹⁹ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 252, 279.

²⁰ Şeyh Tûsî, *Fihrist*, 339.

²¹ Necâşî, 339.

²² Şeyh Tûsî, *Fihrist*, 339.

Cenazesine büyük bir kalabalığın katıldığı belirtilmektedir. Cenaze namazını Şeyh el-Murtaza Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin Eşnan Meydanı'nda kıldırılmıştır. Öncelikle evine gömülen Şeyh el-Müfid daha sonra Seyyid Ebu Cafer'in yakınındaki Kureyş mezarlığına nakledilmiştir²⁴. Şeyh et-Tûsî, *el-İhticâc alâ ehli'l-Licâc* isimli eserinde ona üç tevki'in²⁵ geldiğini kaydeder. Bunlardan birincisi 410/1019 tarihinde, diğer ikisi ise 413/1022'te gelmiştir²⁶.

Hatib el-Bağdadi (ö. 463/1071) ise onu "Şeyhu'r-Rafıza" olarak niteler ve onun dalalet içerisinde olduğu vurgular. Hatib'in bu bağlamda onun için "insanların birçoğu onun yüzünden öldü" şeklindeki kaydı dikkate değerdir²⁷. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam* adlı eserinde yerel emirlerin (umerau'l-etraf) onun mezhebine olan meyilleri sebebiyle ona itibar ettiklerini belirtir²⁸. ez-Zehebi (ö. 748/1348) de onun Büveyhiler döneminde her inançtan kimselerle munazarada bulunduğunu belirtir. Diğer taraftan onun, Büveyhi Hükümdarı Adududdevle'nin muhtemelen ziyaret ettiğini kaydeder²⁹. İbn Hacer ise *Lisânu'l-Mizân*'da Adududdevle'nin onu hastalığında ziyaret ettiğini kaydeder³⁰.

Yukarıda tarihsel arkaplan bahsinde anlatıldığı üzere Şeyh el-Müfid, Bağdad'daki Şîî- Sünnî çatışmaları çerçevesinde üç kere Bağdad'dan çıkmak zorunda kalmıştır. Bunlardan birincisi ayyâr denilen gurupların oluşturduğu ve 392/1001-02 yılında yaşanmış hadisedir. Bunun akabinde Şeyh el-Müfid Bağdad'dan sürülmüştür³¹. Bir diğer sürgünü ise 398/1007-08 yılları arasında onun mescidine yapılan saldırı sonucunda Bağdad'da yaşanan Sünnî-Şîî çatışması sonucu olmuştur³². İbnü'l-Esir, 409/1018-9 yılındaki bir başka sürgün olayından da bahsetmektedir³³.

Şeyh el-Müfid'in mütekellim sıfatıyla yazdığı eserlerini burada söz konusu etmek istemiyoruz. Onun, fıkha dair çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında *el-Mesh ala'l-Ricleyn*³⁴, *Risale fi'l-Mehr*³⁵, *Hulâsatu'l-İcaz*³⁶, *Zebâihu Ehli'l-Kitab*, *Risaletü'l-Mut'a*³⁷ gibi kısa risaleleri vardır. Bunların yanında *Ahkâmu'n-*

→

²³ Necâşî, 339.

²⁴ Necâşî, 403.

²⁵ Gaybet döneminde ortaya çıkan problemlerin İmama arzı neticesinde ondan gelen yazılı emirlere ve isteklere verilen isim. Mustafa Öz, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, s. 61-67.

²⁶ *İhticâc alâ ehli'l-Licâc*, II, 318-325.

²⁷ Hatib el-Bağdadi, *Tarih*, III, 449.

²⁸ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, 51.

²⁹ ez-Zehebi, *el-İber fi Haberî Men Gaber*, II, 225.

³⁰ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V, 368.

³¹ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, 32-33.

³² İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, 58-9.

³³ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IX, 307.

³⁴ thk. eş-Şeyh Mehdi Necef, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

³⁵ thk. eş-Şeyh Mehdi Necef, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

³⁶ thk. eş-Şeyh Mehdi Necef, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

³⁷ thk. eş-Şeyh Mehdi Necef, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

*Nisâ*³⁸ isimli kadın ilmihali diyebileceğimiz ve fıkhnın nerdeyse bütün bahislerini içine alan bir eseri bulunmaktadır. Bu eseri es-Seyyide el-Celile olarak belirttiği kadının işareti ve rağbeti ile yazdığını kaydetmektedir. Diğer taraftan fıkhıdaki bazı zor meseleleri ele aldığı ve 88 meseleden oluşan *el-Avis*³⁹ isimli bir eseri bulunmaktadır. Fıkhnın bütün bahislerini ele alan *el-Mukni'a*⁴⁰ isimli hacimli eseri ise bu sahadaki temel eseridir. Diğer taraftan Şeyh el-Müfid'in, kendisine sorulan sorulara verdiği bazı cevapları içeren eserleri bulunmaktadır. Bu meyanda *el-Mesâilu't-Tûsiyye*⁴¹ ve *el-Mesâilu's-Sereviyye*⁴² adlı risaleleri kaydetmek gerekir.

Yukarıda bir kısmını belirttiğimiz eserleri ve özellikle Büveyhilerle olan ilişkisi sebebiyle Şeyh el-Müfid'in döneminde Şii/İmâmiyye'nin en önemli fakihlerinden olduğu görülmektedir. Talebeleri es-Seyyid Murteza (ö. 436) ve Şeyh Ebu Cafer et-Tûsî (ö. 460) dönemlerinin en meşhur fakihleri arasında gösterilmektedir⁴³. Usul-i fikh sahasında da eserleri olan Şeyh el-Müfid, Şeyh Tûsî öncesi "oluşum dönemi" fakihleri arasında kabul edilir. Bu dönemde *kadîmeyn* olarak isimlendirilen İbn Ebi Akil ve talebesi İbn Cüneyd'den hemen sonraki tabakayı oluşturur. Bu dönemin genel özelliği sadece ahbarla yetinilmeyip, onun sınırları içine akli ve istidali metoda dayanan bir anlayış ön plana çıkmasıdır⁴⁴. Şeyh el-Müfid, usul-i fikh konusunda yazdığı eserinde bu çizgiyi devam ettirmiştir. Fakat o, çeşitli vesilelerle İbnü'l-Cüneyd'i tenkit etmiştir⁴⁵. eş-Şeyh el-Müfid, aşağıda muhtevası hakkında bilgi vereceğimiz *el-Mesâilu's-Sâğâniyye* adlı eserinde İbnü'l-Cüneyd'i tenkit etmektedir. Bu konuda aşağıda bilgi verilecektir.

C. EL-MESÂ'İLU'S-SÂĞÂNİYYE

Bu eser, Şeyh el-Müfid'in naiblerinden birisinin, es-Sâğâni olarak bilinen Hanefî fakih ile yaptığı tartışmaları hocasına iletmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Eserin tahkikini yapan es-Seyyid Muhammed el-Kâdî, bu şahsın *Ebû'l-Abbâs el-Fazl b. el-Abbâs b. Yahyâ b. el-Hüseyn es-Sâğâni* olmasının kuvvetle muhtemel olduğu kanaatindedir. Fakat onu bu şekilde düşünmeye sevkeden durum, eserin metninden veya nüshalarından elde edilen karîneler değildir. es-Sâğâni'nin bölgede yaşamış tek Hanefî fakih olması onu bu şahsa götüren sebeptir⁴⁶. Eserde zikredilen yegâne tarih eş-Şeyh el-Müfid'in hocası İbnü'l-Cüneyd'in Nisabur'da es-

³⁸ thk. eş-Şeyh Mehdi Necef, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

³⁹ thk. eş-Şeyh Mehdi Necef, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

⁴⁰ İkinci Baskı, Kum, 1410.

⁴¹ thk. eş-Şeyh Mehdi Necef, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

⁴² thk. es-Seyyid el-Alevi, ikinci baskı, Beyrut, 1993.

⁴³ eş-Şeyh Ali Hazim, *el-Medhal ilâ ilmi'l-fikh inde'l-Müslimin eş-Şi'a*, s. 20.

⁴⁴ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîasında Düşünce Ekolleri Ahbârlilik*, s. 109; Ayatullah Sayyid Ali Khamene'i, *The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalam and Fiqh*, el-Tavhid, c. X, sayı 2-3. http://www.al-islam.org/al-tawhid/mufid/al_mufid.htm

⁴⁵ Mazlum Uyar, *a.g.e.*, s. 111.

⁴⁶ *el-Mesâilu's-Sâğâniyye*, s. 11-12.

Sâğânî ile 340 tarihinde buluşma tarihidir⁴⁷. Seyyid Muhammed el-Kâdî'nın es-Sâğânî olduğunu iddia ettiği Ebu'l-Abbâs es-Sâğânî'nin tam adı, el-Fazl b. el-Abbâs b. Yahya b. el-Hüseyn es-Sâğânî'dir. Hatib el-Bağdâdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdus el-Hîrî, Muhammed b. el-Hüseyn b. Dâvud el-Alevî, Abdurrahman b. İbrahim b. Muhammed b. Yahya el-Müzekki, Muhammed b. Muhammed b. el-Hamid, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ali'den hadis dinlemiştir. O, Ebu'l-Abbâs'ın Nisaburlu âlimlerden yaptığı bir hadis rivayetini de nakletmektedir⁴⁸. İbn Kutluboğa, onun Horasan'da ve Bağdad'da hadis dinlediğini kaydetmektedir⁴⁹. Sem'anî çok sayıda kitabı olduğunu ve Nisabur'da da hadis dinlediğini belirtmektedir⁵⁰. es-Sâğânî, 420/1029-1030 senesinde hacca gitmek için Bağdad'a gelmiş, burada Hatib el-Bağdadi ile karşılaşmış ve ondan hadis nakletmiştir⁵¹. Yukarıda da belirtildiği gibi bu şahsın Ebu'l-Abbâs es-Sâğânî olma ihtimali bulunmaktadır, fakat bu kat'i değildir. eş-Şeyh el-Müfid'in hocası İbnü'l-Cüneyd ile es-Sâğânî'nin 340 yılında Nisabur'da buluşmaları ve bu şahsın 80 yıl sonra hacca gitmek üzere 420 yılında Bağdad'a gelmesi es-Sâğânî'nin Bağdad'da ancak çok yaşlı bir zamanında bulunma ihtimalini gerektirmektedir. Kanaatimizce bu şahsın, ismi kayıtlarda zikredilmeyen bir başka kimse olma ihtimali bulunmaktadır.

es-Sâğânî'nin kimliğini tam olarak tespit edemiyorsak da onun Mutezilî olduğu konusunda kesin bilgimiz vardır. Zira o, mut'a nikâhı ile ilgili bahiste İmâmiyye'yi kendi arkadaşları 'Mutezile'den söz çalmakla itham etmektedir⁵². Diğer taraftan onun Türk olduğu hakkında da bazı karineler bulunmaktadır. Zira eş-Şeyh el-Müfid, es-Sâğânî'yi *el-Mesâilu's-Sâğânîyye* isimli eserin yedinci meselesinde bazı Arapça kelimelerin anlamını bilmemekle itham etmektedir. O biraz da istihza ile 'belki de o kelimeler Türkçe ve Zenc dilinde öyledir' mealinde ifadeler kullanmaktadır. Kanaatimizce bu onun Türk olduğu konusunda bir delil olarak kabul edilebilir⁵³.

el-Mesâilu's-Sâğânîyye, ölümünün bininci yılı sebebiyle düzenlenen İlmî Sempozyum komisyonunun muvafakatı ile 1413/2000 tarihinde es-Seyyid Muhammed el-Kadî tarafından neşredilmiştir⁵⁴. Bu tahkikli neşir, Mektebetu Ayetullah el-Uzma el-Necefi el-Mar'aşi Kütüphanesi 255; aynı kütüphane 78; İmam Cum'a Hoy kütüphanesi 63615 numaralı nüshalardan yararlanılarak yapılmıştır.

⁴⁷ *el-Mesâil*, s. 56.

⁴⁸ Hatib el-Bağdadi, *Tarih*, XII, 376.

⁴⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 87.

⁵⁰ Sem'anî, III, 508.

⁵¹ Hatib el-Bağdadi, *Tarih*, XII, 376.

⁵² *el-Mesâil*, s. 42.

⁵³ *el-Mesâil*, s. 101.

⁵⁴ Beyrut 1414/1994, 148 sayfa.

1.Eserin Üslubu

Eser belirtildiği gibi es-Sâğânî'nin İmâmiyye'ye yaptığı tenkitlere Şeyh el-Müfid'in cevaplarını havidir. Muhtemelen, bu tenkitler yazılı olarak Şeyh el-Müfid'e getirilmiştir. Fakat elimizde bunları içeren ve es-Sâğânî tarafından yazılmış bir risale bulunmamaktadır. Şeyh el-Müfid, 'mes'ele' başlığı altında öncelikle es-Sâğânî'nin iddiasına yer vermektedir. O, meseleye, kâle's-şeyh (قال الشيخ) şeklindeki bir ifade ile başlar. 'eş-Şeyh' ifadesi ile kastettiği es-Sâğânî'ye verdiği sıfatlarda ise genellikle ağır, bazen de hakarete varan bir üslup kullanmaktadır. Onu, sık sık cahillik⁵⁵, dalalet üzere olmakla⁵⁶, hırslılık⁵⁷, çirkinlik⁵⁸, hilecilik⁵⁹, kendince fıkıh tahsil etmek⁶⁰, mutaassıb⁶¹ olmakla suçlamaktadır. Şeyh el-Müfid bu ifadenin ardından, Sâğânî'nin iddialarını dile getirir. Sâğânî, iddialarında İmâmiyye'yi şehirlerin fakihlerinin hepsine muhalefet (خلاف لجماعة فقهاء الأمصار)⁶², İslam dinine muhalefetle (هذا خلاف ملة الإسلام)⁶³, nikâhın çeşitleri hakkındaki Mecusilerin kavlinde daha çirkin olmakla (وهذا أقبح من قول المجوس في وجوه النكاح)⁶⁴, icmadan çıkmakla (أخرجوا به من الإجماع)⁶⁵ itham etmektedir. Şeyh el-Müfid daha sonra "faslun feyukalu lehu" şeklindeki ifadeyle İmâmiyye'nin neden böyle düşündüğünü gerekçeleri ile açıklamaya başlar. Yukarıda da değinildiği gibi bu bahiste hakarete varan ağır bir üslup kullanılmaktadır. Bu bağlamda özellikle es-Sâğânî'nin mut'ayı zina olarak değerlendirmesi, Şeyh el-Müfid'i çok kızdırmıştır. Bu mes'eledeki üslubu diğer meselelere göre oldukça ağırdır⁶⁶.

Şeyh el-Müfid, es-Sâğânî'ye genellikle fasıllar halinde cevap vermeyi uygun görmüştür. Bu fasıllarda izlediği metot ise şu şekildedir: Öncelikle, o, eğer Sünnîlerden kendisine herhangi bir destek bulabilecek durumda ise bunu öncelikle belirtmektedir. Mesela, mut'a ve bir mecliste üç talak konularında Sünnî fakihlerden delil getirmeye özel önem göstermiştir⁶⁷. Mut'a konusunda iki kere Abdullah b. Mes'ud'un⁶⁸ kavline atıf yapılması, Sünnî olan Ebu Ali el-Hüseyn b. Ali b. Yezid el-Kerabisi'nin *Kitabu'l-Akziye*⁶⁹ ve Ebu Cafer Muhammed b. Habib en-

⁵⁵ *el-Mesâ'il*, s. 71. قال هذا الشيخ الجاهل

⁵⁶ *el-Mesâ'il*, s. 77. قال الشيخ الضال

⁵⁷ *el-Mesâ'il*, s. 65. قال الشيخ المختصر

⁵⁸ *el-Mesâ'il*, s. 65. قال هذا الشيخ الضال المشنع

⁵⁹ *el-Mesâ'il*, s. 83, 93, 97. قال الشيخ الناصب

⁶⁰ *el-Mesâ'il*, s. 31. هذا الشيخ المتفقه عند نفسه

⁶¹ *el-Mesâ'il*, s. 103. قال الشيخ المتعصب

⁶² *el-Mesâ'il*, s. 31.

⁶³ *el-Mesâ'il*, s. 65

⁶⁴ *el-Mesâ'il*, s. 71.

⁶⁵ *el-Mesâ'il*, s. 107.

⁶⁶ *el-Mesâ'il*, s. 31-65.

⁶⁷ *el-Mesâ'il*, (s. 31, 83)

⁶⁸ *el-Mesâ'il*, s. 35, 38,

⁶⁹ *el-Mesâ'il*, s. 36.

Nahvi'nin *el-Muhabber* isimli eserinden alıntılar yapması⁷⁰ bu bağlamda değerlendirilebilir. O, daha sonra ise İmâmiyye'nin böyle düşünmesinin sebepleri üzerinde durur. Bu noktada onun tarafından zikredilen bir hususu belirtmek gerekmektedir. Şeyh el-Müfid, İmâmiyye'de şer'i hükümlerde kıyasın bir delil olmadığını iki kere vurgulamaktadır⁷¹. Fakat, ilginç olarak bu iki yerde de kıyasın kendisini desteklediğini belirtme ihtiyacı duymuştur. Mesela talaka yeminle ilgili bahiste kendilerinin kıyası şer'i hükümlerde caiz görmediklerini belirttikten sonra, kıyasın da kendi yanlarında olduğunu eklemiştir⁷². Yine ölünün diyeti bahsinde öncelikle kıyasın kendisine delil olmayacağını belirtmekte, fakat kıyası delil olarak kabul ettiklerinde ise ceninle ölünün kıyas edilebileceğini dolayısıyla, kıyasın da kendisini desteklediğini kaydetmektedir⁷³. Bu durum, esasında onun yukarıda bahsedildiği gibi kıyası bir delil olarak kabul eden Hanefileri kendi delilleriyle çürütme gayretinin bir tezahürü olmalıdır.

Diğer taraftan Şeyh el-Müfid çoğu zaman es-Sâğânî'yi eleştirmekle yetinmemekte özellikle Ebu Hanife'nin bazı fetvalarını hatırlatarak onun yanlışlığını ispata çalışmaktadır. Hatta on meselede verdiği cevap Şeyh el-Müfid'i tatmin etmemiş olmalıdır ki, bunların ardından Ebu Hanife ile ilgili özel bir bölüm yazmış ve burada Ebu Hanife'nin fetvalarını kendi ifadesiyle Kur'an ve Sünnet bağlamında değerlendirmiştir. Şeyh el-Müfid fıkının tüm başlıkları altında, giderek ağırlaşan ve hakarete varan bir üslupla Ebu Hanife'yi eleştirmektedir⁷⁴.

D. ESERİN MUHTEVASI

1. Birinci mesele

Hanefi âlim es-Sâğânî'nin İmâmiyye'yi tenkidi meâlen şu şekildedir:

İmâmiyye, Kurân'ın nassıyla yasaklanan, vade şartı ile akd edilmiş, mut'a nikâhını tecviz ederek zinayı mubâh kılıyor. Bu konudaki görüşleri bütün büyük şehirlerin fakihlerine (fukahau'l-emsar) aykırıdır. "Ve onlar ki, iffetlerini korurlar; Ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (câriyeleri) hariç. (Bunlarla ilişkilerden dolayı) kınanmış değillerdir. Şu halde, kim bunun ötesine gitmek isterse, işte bunlar, haddi aşan kimselerdir"⁷⁵ ayeti ile Kurân'da Allah Teâlâ bunu haram kılmıştır. İmâmiyye aynı zamanda kendisiyle mut'a yapılan kadının zevce ya da cariye olmadığına ittifak etmiştir. Onların bu ittifakı dalalette olduklarının itirafıdır. Resulullah şöyle buyurmuştur. "Çocuk firaş'a (yatak sahibi olan erkeğe) aittir. Zina eden erkeğe de mahrumiyet düşer." Rafıza (yani İmâmiyye) mut'adan doğan

⁷⁰ *el-Mesâ'il*, s. 38.

⁷¹ فَمَا الْقِيَّاسُ بِالشَّرِيعَةِ فَلَيْسَ بِأَصْلٍ عِنْدَنَا; *el-Mesâ'il*, s. 95; وَلَيْسَ لَهُ إِلَى الْحُكْمِ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْقِيَّاسِ سَبِيلٌ لِأَنَّا لَا نَسُوغُ لَهُ الْقَوْلَ بِالْقِيَّاسِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّاتِ *el-Mesâ'il*, s. 111. ولا مضمحل علمنا

⁷² *el-Mesâ'il*, s. 95.

⁷³ *el-Mesâ'il*, s. 111.

⁷⁴ استهزاء بشرع الإسلام وادغالا في دين أهل الإيمان وردا على النبي; *el-Mesâ'il*, s.119; وهذا فيما رحمه لأتمته وحده

⁷⁵ Mü'minun 5-7.

çocuğun inkârında ittifak eder. Mut'a'dan doğan çocuk nikâh sebebiyle doğarsa yatak sahibi erkeğe aittir. Eğer mut'a nikâhî firaş değilse o zaman yasaklanmış bir sefihliktir⁷⁶.

Şeyh el-Müfid, zina iftirasının ittifakla haddi gerektirdiğini hatırlatarak sözlerine başlar. Yukarıda mut'a nikâhî için kullanılan "mahzur/yasaklanmış" ifadesini eleştirerek, bunu bir zinâ iftirası olarak niteler. Mut'aya helal diyenlerin, zaten mut'ayı mubah olarak saymaları sebebiyle haddi bahis konusu etmediklerini, ona haram diyenlerin ise şüphe sebebiyle haddi kaldırdıklarını belirtir⁷⁷. O, böylelikle Hanefî fakihî, kazif suçu işlemekle itham etmekte ve hadd cezasını hak ettiğini belirtmektedir⁷⁸. Diğer taraftan Şeyh el-Müfid, bu iddianın aynı zamanda es-Sâğânî'nin imamı Ebu Hanife'nin de fetvalarına aykırı olduğunu belirtmektedir⁷⁹. Durum böyleyken mut'a nikâhî yapanlara zâni denmesini çok ağır ifadelerle tenkid eder⁸⁰.

Şeyh el-Müfid daha sonra yukarıda belirtilen Mü'minun suresinde, sadece eşlerle ve cariyelerle yapılan ilişkiler sebebiyle kınanmayacaklarının belirtilmesi ile ilgili hususa cevap vermeye çalışıyor. O öncelikle kendisiyle mut'a nikâhî yapılan kadının "zevce" olduğu konusunda tüm Şi'a'nın ittifakının olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla zevce sıfatı sebebiyle kendisiyle mut'a yapılan kadının bu ayetin kapsamına girdiğini belirtmektedir. Bu konuda diğer ayetlerin ve sünnetin de olduğunu zikreder. Nisa suresi, 24. ayetindeki "Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz size helal kılındı. Onlardan faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini verin." ifadesini delil getirerek mut'a nikâhının mubah kılındığını iddia etmektedir⁸¹.

Bunun ardından özellikle sahabilerin bu konudaki ifadelerini nakletmektedir. Bu sahabilerden, Abdullah b. Mes'ud ile başlaması zannımca muhatabının Hanefî olmasıyla alakalıdır. O, Abdullah b. Mes'ud ile Abdullah b. Abbas'ın bu ayeti mut'aya delil olarak gösterdiklerini kaydeder⁸². Diğer taraftan sünnette de Resulullah'ın ecel ile şart kılınmış mutaya izin verdiğini, hatta sahabilerin bunlardan çocuklarının olduğunu kaydeder⁸³.

⁷⁶ *el-Mesâ'il*, s. 31-32.

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 194.

⁷⁸ *el-Mesâ'il*, s. 32-33

⁷⁹ Ebu Hanife'nin bu görüşte olduğu rivayeti için bkz. *el-Mesâ'il*, IX, 58; Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve eş-Şafii, zina fiilinin tahakkuku sebebiyle haddin gerektiği kanaatindedir. *aynı yer*.

⁸⁰ *el-Mesâ'il*, s.33.

⁸¹ *el-Mesâ'il*, s. 33-34; Bu ayette geçen faydalanmak (istimta) ile kasdın 'nikah', ücret ile ise 'mehr' olduğu ayetin siyak u sibakından anlaşılmaktadır. Bu konuda ayrıca bkz. el-Cassas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 53.

⁸² Bkz. 81, 82, 83 nolu dipnotlar.

⁸³ *el-Mesâ'il*, (s. 35).

Şeyh el-Müfid, büyük şehirlerin fakihlerinin (fukahau'l-emsar) buna muhalif olduğu iddiasını çürütmek için, Ebu Ali el-Hüseyn b. Ali b. Yezid⁸⁴, *Kitabu'l-Akziye* isimli eserine atıfla mut'ayı mubah kabul eden sahabi ve tabiini saymaktadır. Ardında da Ehl-i Mekke ve Medine'den bir grubun, Yemen ehlinin, Kufe ehlinin çoğunun mut'a yapana hadd cezası uygulanmayacağı kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Bundan sonra Abdullah b. Mes'ud'dan gelen rivayetini dile getirmektedir. Fakat rivayet hadis kitaplarındaki şekliyle değil, mealen yapılmış bir nakildir⁸⁵. Yine Cabir'den yapılan nakil de aynı şekildedir⁸⁶. İbn Abbas'ın ayeti 'ila ecelin müsemma/ belirlenen bir zamana kadar' şeklinde okuduğu rivayetini kaydeder⁸⁷. Yine bu bağlamda Ebu Cafer Muhammed b. Habib en-Nahvi'nin *el-Muhabber* isimli eserine atıfla mut'ayı caiz gören sahabileri saymaktadır⁸⁸.

eş-Şeyh el-Müfid, es-Sâğânî'nin, İmâmiyye'den bir fakih, mut'a yapılan kadının "zevce" olarak isimlendirilmesi hususunda, mutezile'den intihalde bulunmuştur şeklindeki iddialarını reddetmektedir⁸⁹. Yine es-Sâğânî, "mut'a'da talak olur mu?"⁹⁰, "şayet eğer talak var dersiniz bu sizin iddet konusundaki delilinizi nakz eder. Zira Bakara suresi 228. ayette mutallakaların üç kur beklemeleri emredilmektedir, oysa İmâmiyye mut'a yapılmış kadının 2 kur bekleyeceğini belirtmektedir⁹¹", "Şayet mut'a yapılan kadın zevce ise ilâ yapılabilir mi?", "mut'ada zihar olur mu?"⁹², "li'ân yapılabilir mi?"⁹³, şeklindeki sorularına Şeyh el-Müfid, mut'a konusunun ilk bahislerinde özellikle sahabilerin ve bazı sünî ulemanın kendisini desteklediğini belirttiği bahisler kadar rahat cevap verememektedir. Müfid, genellikle Kur'an hükümlerinin Ehl-i Beytten gelen rivayetlerle tahsis edilebileceğini belirterek iddialara cevaplarını bunun üzerine kurar.⁹⁴

es-Sâğânî, iddialarına yukarıda da belirttiği gibi, 340/951 senesinde Nisabur'da Şeyh el-Müfid'in hocalarından İbnü'l-Cüneydi ile görüşmesinden bahsederek devam etmektedir. es-Sâğânî, onu insanların en cahillerinden birisi olarak değerlendirmekte ve Ebu Hanife ile bazı meselelerde uyum içersinde olduğunu ve şer'i hükümler hakkında kıyası ve re'yi geçerli saydığını kaydetmektedir. Şeyh el-Müfid, İbnü'l-Cüneydi'nin özellikle kıyası kullanma ile Ebu Hanife ve

⁸⁴ Muhtemelen bu şahıs mütekellim ve muhaddis el-Hüseyn b. Ali b. Yezid el-Kerabisi'dir. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XII, 430.

⁸⁵ *el-Mesâ'il*, s. 38; Abdullah b. Mes'ud'un bu konudaki rivayeti için bkz. Müslim, Nikah, 11, 13.

⁸⁶ *el-Mesâ'il*, s. 38; Cabir'in rivayetleri için bkz. Müslim, Nikah, 15, 16, 17.

⁸⁷ *el-Mesâ'il*, s. 38; Cabir'in rivayetleri için bkz. Müslim, Nikah, 15, 16, 17.

⁸⁸ *el-Mesâ'il*, s. 38.

⁸⁹ *el-Mesâ'il*, 41-44.

⁹⁰ *el-Mesâ'il*, s. 42.

⁹¹ *el-Mesâ'il*, s. 44.

⁹² *el-Mesâ'il*, s. 46.

⁹³ *el-Mesâ'il*, s. 49.

⁹⁴ *el-Mesâ'il*, s. 45, 52.

diğer sünnî ulemanın mezhebini seçmesine ilişkin iddiaları sebebiyle onun yazdıklarına ve sözlerine iltifat edilmediğini kaydeder⁹⁵.

2. İkinci Mesele

es-Sâğâni'nin iddiası:

“Şîa; Yahudilerin, Müslüman kadınları nikâhları altına alabileceğini söylüyor. Aynı şekilde Hıristiyanlar ve Mecusilerin de Müslüman kadınlarla evlenebileceği kanaatindedirler. Bu görüşleri onların şu düşünceleri sebebiyledir. “Bir zımminin nikâhı altındaki zimmi kadın, Müslüman olur ve küfürden dönerse, İslam hükümleri ile amel ederse, aralarında bir ayrılık olmaz ve nikâhları devam eder. Bu İslam dinine aykırıdır.”⁹⁶”

Şeyh el-Müfid'in cevabı:

“Bizim bu konudaki gerçek düşüncemiz şu şekildedir: Bir Yahudi kadın veya Hıristiyan kadın Müslüman olsa, Hicret ülkesinde kocası dini üzerinde kalsa, kadının Müslüman olmasıyla aralarındaki akid fesh olmaz. Ancak onunla cinsel ilişkiye giremez. Şayet adam Müslüman olursa, kadınların kocalarına helal olan şeyler onlarda helal olur. Fakat dalalet üzere devam ederse, aralarındaki akid bakidir.”⁹⁷ Yukarıda mealen verdiğimiz cevabın ardından Şeyh Müfid, zevceyle cinsel temasın yasak olmasına rağmen akdin devam ettiği hayız ve zihar durumlarını belirterek yukarıdaki duruma delil getirmeye çalışmaktadır. Diğer taraftan o, Ömer b. el-Hattab⁹⁸ ile Ebu Hanife'den de benzer fetvanın geldiğini kaydederek es-Sâğâni'yi cahillikle suçlamaktadır⁹⁹.

3. Üçüncü Mesele

es-Sâğâni'nin iddiası:

“Onlar, bir adam cariyesini din kardeşine cinsel ilişki için ödünç verebilir. Kardeşinin de onu ödünç isteme hakkı vardır. Böylelikle onlar evliliği, bina, alet, mobilya gibi şeyleri ödünç olarak alınıp verilmesi gibi bir hale soktular. Bu Mecusilerin nikâhın çeşitleri hakkındaki sözlerinden daha çirkindir”¹⁰⁰.

Şeyh el-Müfid'in cevabı:

Lafzen olmasa da mana olarak aynı rivayet Ehl-i Beyt'ten haber-i vahid olarak gelmiştir. Fakat onlardan güvenilir raviler tarafından aksi de rivayet edilmiştir. Hüseyin b. Said el-Ahvazi el-Kasım b. Urve'den, o da Ebu'l-Abbas'tan (el-Bakbak) şu şekilde rivayet etmiştir: “Benim bir komşum vardı. Onun ismi, el-Mufaddal b. Gıyas'tı. Bizim ashabımızla alakası iyiydi. Onlarla oturmayı seviyordu. Benden onu Ebi Abdullah'a (Cafer Sadık) götürmemi istedi. Onun yanına

⁹⁵ *el-Mesâ'il*, 57-59

⁹⁶ *el-Mesâ'il*, s. 65.

⁹⁷ *el-Mesâ'il*, s. 65.

⁹⁸ Abdurrezzak, *el-Musannef*, XIV, 84.

⁹⁹ *el-Mesâ'il*, s. 67-68.

¹⁰⁰ *el-Mesâ'il*, s. 71.

götürdüm. O, fercin ödünç verilmesini sordu. Ebu Abdullah dedi ki: Bu zinadır. Ben bundan beriyim. Fakat kadının, cariyesini kardeşine, eşine ve ya yakınına helal kılmasında bir beis yoktur¹⁰¹.

4. Dördüncü mesele

es-Sâğâni'nin iddiası:

İmâmiyye, bir erkeğin; bir kadının üzerine halasıyla, kız kardeşinin kızıyla veya teyzesiyle evlenmesini caiz görmektedir. Oysa bu konuda Resulullah'ın “ لَا تَنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا ” ‘Kadın halasıyla veya teyzesiyle, bir nikâh altında tutulamaz’ hadisi vardır¹⁰². es-Sâğâni bu konuda kıyasın kendisini desteklediğini kaydeder.

Şeyh el-Müfid, es-Sâğâni'nin kadın ile halasının aynı anda nikâhlanmasının caiz olmadığı konusunda icma olduğu iddialarına karşı çıkmaktadır. Müttekaddiminin ve müteahhirinin bu konuda ittifak halinde olmadıklarını söyler. Sahabenin tabiinin ve ehli beytin bu konudaki görüşlerinin maruf, aralarındaki ihtilafın ise meşhur olduğunu kaydeder. Resulullah'la irtibatlandırılan hadis ise haber-i vahid olduğunu belirtir. Bu konudaki rivayetin Ebu Hureyre'ye dayandığını, onun da hadis rivayetinde aşırı kaçmakla itham edildiğini de ekler. Şeyh el-Müfid, Ehl-i Beytten gelen rivayetlerle bir adamın bir kadını halası ve teyzesiyle beraber nikâhlanması, ancak halası ve teyzesinin iznine bağlı olduğu kanaatinde olduklarını kaydeder¹⁰³.

5. Beşinci mesele

es-Sâğâni'nin iddiası: “İmâmiyye bir mecliste gerçekleşen üç talakı batıl olarak saymaktadır. Bu durumda olanlar birbirlerinden ayrılmamaktadırlar. Dolayısıyla, bu durum Allah'ın haram kıldığına yaklaşmayı helal kılmaktadırlar. Kur'an onların bu konudaki görüşlerinin fesadına şahittir. Zira Bakara suresinin 229. âyetinde Allah, “boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır” buyurmuş ve böylece onu üç talak yapmıştır. Üç talak ayrı ayrı kabul etmemiştir” şeklindedir¹⁰⁴.

Şeyh el-Müfid, Resulullah, Hz. Ebubekir, Ömer b. El-Hattab'ın üç talakın bir kabul edildiğini, fakat bunun Hz. Ömer zamanında üç talak olarak kabul edildiğini kaydetmektedir¹⁰⁵. Şeyh el-Müfid, İbn Abbas'tan¹⁰⁶ ve Hz. Ali'den bu konuyla ilgili rivayetlerin¹⁰⁷ olduğunu zikrederek Sâğâni'nin ifade ettiği gibi bu ko-

¹⁰¹ *el-Mesâ'il*, s. 72; Bu rivayet *el-Mesâ'ilu's-Sâğâniyye*'den naklen *Müstedreku'l-Vesâil* isimli eserde geçer. Mirza en-Nevevi, *Müstedreku'l-Vesâil*, Lübnan, X, 20-21.

¹⁰² Abudrezzak, *el-Musannef*, II, 360; İbn Şeybe, *el-Musannef*, VI, 360; Tabarani, *el-Mu'cam el-Evsat*, I, 113.

¹⁰³ *el-Mesâ'il*, s. 77.

¹⁰⁴ *el-Mesâ'il*, s. 83.

¹⁰⁵ en-Nevevi, *Şerhu Müslim*, X, 70.

¹⁰⁶ Nevevi, X, 70; *Müstedreku'l-Vesâil*, XV, 302.

¹⁰⁷ *Müstedreku'l-Vesâil*, XV, 302.

nuda bir icma olmadığını belirtir. 150/767 'de vefat etmiş ve Basra kadılığı yapmış olan el-Haccâc b. Ertât'ın da bu kanaatte olduğunu da ekler¹⁰⁸.

6. Altıncı Mesele

Sâğâni, İmâmiyye'nin şu ifadelerini eleştirir: “zihar yeminin yerini tutmaz. Şayet bir adam karısına sen bana annemin sırtı gibisin derse ve ona yaklaşırsa, ona yaklaşmasında bir beis veya kefaret olmaz. Aynı şey talak için de geçerlidir”¹⁰⁹.

Sâğâni, Kur'an'ın ziharın yemin gibi olmadığına şahadet ettiğini kaydetmektedir. Mücadele suresinin ikinci ayetindeki “İçinizden kadınlarına zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihar yapırlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar¹¹⁰” ifadesinden Allah Teâla, zihâr yapanları hoş karşılanmayan (münker) şeyler söylediklerini ve zihârlarında yalana şehâdet ettiklerini kesin olarak belirtir. Şayet zihar yeminle bağlantılı olsaydı, insanın bu konudaki yalanından yeminine vefa ile kurtulacağını kaydeder. Dolayısıyla, Allah'ın zihar yapanların karılarına sen bana annemin sırtı gibisin demelerinin zaten doğru bir ifade olmadığını, dolayısıyla bunun kefareti gerektirmediğini ifade etmektedir. Zaten doğru olmayan bir şey üzerine yemin edilemeyeceği dolayısıyla kefaretin gerekmeyeceğini belirtir. Şeyh el-Müfid'in talebesi eş-Şerif Murtaza da bu hususu “el-iştirat fi'z-zihar” başlığı altında değerlendirmiş ve İmâmiyye'nin yalnız kaldığı meselelerden saymıştır¹¹¹.

el-Müfid, yeminle talakın gerçekleşmeyeceğini belirtir. Ayrıca, bunun muhdes bir şey olduğunu, bu konuda bir dini hükmün olmadığını ifade eder. Allah talakın sınırlarını çizmiştir, bunda da yeminin yeri yoktur. Talakta yeminin olmasıyla nikâhta olması arasında bir fark olmadığını, bunun da batıl olduğunu kaydeder¹¹².

7. Yedinci mesele

Sâğâni, İmâmiyye'yi, zevcelerini, Allah'ın miras konusunda verdiği haktan mahrum etmekle itham etmektedir. Nisa suresi 12. ayette¹¹³ “Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır” ifadeleri ile zevcelelerin ne kadar alacakları belirtilmiştir. Fakat İmâmiyye, rubâ-i arzdan (evler ve meskenlerden) hiçbir şekilde miras alamayacağını söylerler¹¹⁴.

¹⁰⁸ *el-Mesâ'il*, s. 85; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 8.

¹⁰⁹ *el-Mesâ'il*, s. 94.

¹¹⁰ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَا هُمْ أُمَّهَاتِهِمْ وَإِن أُمَّهَاتِهِمْ إِلَى اللَّهِ وَلَدَتِهِمْ وَإِيَّاهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ

¹¹¹ *el-Mesâ'il*, s. 95; eş-Şerif el-Murtaza, *el-İntisâr*, 321.

¹¹² *el-Mesâ'il*, s. 87.

¹¹³ وَأَنَّ الرَّبِيعَ مِمَّا تَرَسُّكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ النَّمْنُ مِمَّا تَرَسُّكُمْ

¹¹⁴ *el-Mesâ'il*, s. 97.

Şeyh el-Müfid, yukarıda sözü geçen ayetlerin Hz. Muhammed'den ve Ehl-i Beytten gelen rivayetlerle tahsis edildiğini ifade etmektedir¹¹⁵. Buna göre, zevceler, rubâ-i arzdan bir şey miras alamazlar, ama binanın, tuğlaların, ağaçların ve aletlerin kıymeti onlara verilir. Şeyh el-Müfid, es-Sâğânî'ye "ey câhil, Kur'an'ın umûmunun Resulullah'tan geldiği sâbit olan haberlerle tahsis edileceğini nasıl inkâr edersin?" şeklinde yüklenmektedir¹¹⁶.

Şeyh el-Müfid, burada tarihteki bazı olaylara atıf yapmaktadır. es-Sâğânî'yi, onun nezdinde Hanefileri ve Sünnîleri kastederek "Sizler, bu ayetin umum hükmünü, Resulullah'ın hanımları için kaldırdınız. Onun bütün mirasından onları mahrum bıraktınız. Onları Kur'an'ı nakz eden bir ahad haberle¹¹⁷ mahrum bıraktınız" demektedir. Ayrıca Şeyh el-Müfid, Sâğânî'yi *dıyâ* ve *rubâ* kelimelerinin anlamlarını da karıştırmakla itham etmektedir¹¹⁸.

8. Sekizinci Mesele

es-Sâğânî, İmâmiyye'yi şöyle itham eder:

"Şayet adam ölse, erkek çocuklar, kız çocuklar bıraksa, erkek çocuklar arasında en büyüğü, elbise, silah, yüzük ve mushafını alır, daha sonra kalanını diğerleri ile paylaşır. Elbise, silah, yüzük ve mushafı, terekesinin büyük kısmını oluştursa ve bundan başka bir şey bırakmasa da böyle olur. Bununla büyük çocuğu korumakta ve diğerlerini bundan yoksun bırakmaktadırlar". Bu icmadan çıktıklarını belirttiğim iddialarından daha kötüdür. Zira ayette geçen, Nisa suresinin yedinci ayetindeki¹¹⁹ "Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklerle bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir" ifadelerini redd etmektedir¹²⁰."

Şeyh el-Müfid, sözlerine Sâğânî Hanefî fakihin yine meseleyi anlamadan İmâmiyyeyi itham ettiğini belirterek başlamaktadır. Şeyh el-Müfid, bu ayetin, Allah'ın Resulullah'ın sözü ve sünneti ile tahsis edildiğini kaydeder¹²¹. Sabit olan sünnetle Kur'an'ın tahsisinden kaçınılamayacağını da ifade eder¹²². Bunun gerekçesini şu şekilde ifade eder: Çünkü Allah Teala, ölen adamın bozduğu orucu varsa onun kazasını büyük çocuğa ilzam etmiştir. Namaz da aynı şekildedir. Akıl bunun böyle olması gerektiğini ortaya koyar. Müfid, diğer mirasçılardan mirastan

¹¹⁵ أن المرأة لا يرثن من الأرض ولا من العمار شيئا (Ebu Cafer Muhammed Bakır'dan) el-Küleynî, *el-Kâfî*, VII, 127; أن المرأة لا يرث من تركه زوجها من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها او ثمنها (Ebu Cafer Muhammed Bakır'dan) el-Küleynî, *el-Kâfî*, VII, 128.

¹¹⁶ *el-Mesâ'il*, s. 98.

¹¹⁷ إِنَّا مَعْتَرِ الْأَنْبِيَاءَ لَا نُورِثُ مَا تَرَكْتَهُمْ صَدَقَةٌ Buhârî, *İ'tisâm* 5, Humus 1; Ahmed b Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/463

¹¹⁸ *el-Mesâ'il*, s. 101.

¹¹⁹ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

¹²⁰ *el-Mesâ'il*, s. 102-103.

¹²¹ Bu konudaki rivayetler için bkz. eş-Şeyh et-Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, IX, 276-277.

¹²² *el-Mesâ'il*, s. 98.

mahrum edilmesi hususunda ise Sünnîleri kastederek, sizler Resulullah'ın evladını, zevcelerini, asabesini mirasından mahrum ettiniz şeklinde bir çıkış yaparak konuya tarihi bir boyuta getirmektedir¹²³.

9. Dokuzuncu Mesele

es-Sâğâni'nin iddiası şu şekildedir:

İmâmiyye, “şayet bir adam bir kadını öldürse, ailesinin onu öldürme hakkı vardır, ayrıca kadının ailesinin (erkeğin) yarı diyeti ödemesi gerekir” demektedir. Bu Mâide suresinin 45. âyetindeki¹²⁴ “*en-nefsu bi'n-nefsi*” ibaresine tamamen zıttır. Bununla icmâdan açıkça çıkmışlardır.

Şeyh el-Müfid, âyetin İmâmiyye'nin (*el-kavm*) yanında olduğunu belirterek sözlerine başlar. Bakara suresinin 178'inci ayetindeki¹²⁵ “*Hüre karşılık hür, kula karşılık kul, kadına karşılık kadın*” ibaresini delil göstererek Kur'an'ın kısasta denkliği vurguladığını söyler. Yukarıda zikredilen Maide suresinin 45. ayetindeki *en-nefsu bi'n-nefsi* ibaresinin ise icma ve ittifakla hass olduğunu belirtir. Zira ‘efendi kölesi tarafından öldürülmeyeceği’, ‘mü’min, harbî kafir tarafından öldürülmeyeceği’, “fukahanın cumhuruna göre Müslüman da zimmi tarafından öldürülmeyeceği”, “insanın hayvan tarafından öldürülmeyeceği” hususunda Müslümanların yanında diğer din sahiplerinin de ittifakı vardır. Bu ayetin bu şekilde hass olduğu sabit olunca onun amm olduğu ile ilgili görüşler de ortadan kalkar. Ailenin yarı diyet ödemesine cevaz vermeleri ile ilgili hususun ise Resulullah'ın sünneti ve Ali b. Ebi Talib'in uygulamalarından alındığını kaydetmektedir¹²⁶. Bu hususu, Şeyh el-Müfid bir diğer eseri olan *Ahkâmu'n-Nisa*'da daha açık bir şekilde dile getirmekte ve kadının velisinin istediği takdirde adamı öldürebileceğini ve onun varislerine de 500 dinar veya 50 deve verileceğini kaydetmektedir¹²⁷. *el-Mukni'a* adlı eserinde ise kadının diyetinin erkeğin yarısı olduğunu dolayısıyla yarı diyetin ödenmemesi halinde kısasın gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir¹²⁸.

10. Onuncu mesele

es-Sâğâni:

İmâmiyye fakihlerinin “şayet birisi, bir ölünün başını keserse, 100 dinar diyet vermesi gerekir” şeklindeki fetvâlarının Kitâb, Sünnet ve Kıyâs'da delilinin olmadığı ve İslam fakihlerinin de bu kavilde olmadığını ifade eder¹²⁹.

¹²³ *el-Mesâ'il*, s. 104.

¹²⁴ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ Mâide, 45.

¹²⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُيِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَبِأَبَاحٍ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ Bakara, 178.

¹²⁶ el-Küleyni, *el-Kâfi*, VII, 298.

¹²⁷ eş-Şeyh el-Müfid, *Ahkâmu'n-Nisa*, s. 52.

¹²⁸ eş-Şeyh el-Müfid, *el-Mukni'a*, 739.

¹²⁹ *el-Mesâ'il*, s. 111.

Şeyh Müfid, buna çok ağır ifâdelerle itirâz ederek, bu kavilde olan doğuda ve batıda pek çok âlimin olduğunu ve onların bunu Resulullah'a isnâd ettiklerini kaydetmektedir¹³⁰. Şeyh el-Müfid, her ne kadar kıyası dini hükümlerde asıl kabul etmeseler de, kıyasın da kendi yanlarında olduğunu söyler. O, şu şekilde bir kıyas yapmaktadır: Ölmüş adamdan ruh çıkmaktadır ve böylelikle ruh üflenmeden önceki cenin haline gelmektedir, dolayısıyla hükmü de 'cenin'inki gibi olmalıdır. Ceninin diyeti hakkında ise Ehl-i Beytten rivâyet bulunmaktadır¹³¹. Şeyh el-Müfid, bu 100 dinarın devlet başkanı tarafından alınacağını belirtmekte ve varislerinin bundan bir şey alamayacağını kaydetmektedir¹³². eş-Şerif el-Murtaza, bunun, İmâmiyye'nin tek başına kaldığı hususlardan olduğunu, diğer fakihlerin bu duruma muhalif olduklarını ifade eder¹³³.

DEĞERLENDİRME

Şeyh el-Müfid'in hicri IV. asır ve V. asrın başlarında Şii/İmâmiyye'nin en önemli fakih ve mütekellimi olduğu bilinmektedir. Bunun yanında yukarıda çeşitli vesilelerle belirtildiği gibi Büveyhi devleti ile olan yakın münasebeti fikirlerini etkin bir şekilde savunmasını sağlamıştır. Fakat her ne kadar Büveyhilerin devlet desteği olsa da eş-Şeyh el-Müfid, üç kere Bağdad'tan uzaklaştırılmıştır. Fakat *el-Mesâ'ilu's-Sâğâniyye* isimli eserinde onun rahat tutumu kendisini göstermektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, zaman zaman hakaret seviyesine ulaşan ifadelerini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Fakat elimizde es-Sâğâni'nin İmâmiyye'ye itirazlarda bulunduğu eserinin olmamasının büyük bir eksiklik olduğunu belirtmeliyiz. Zira onun ifadelerini bizlere eş-Şeyh el-Müfid nakletmektedir. Bu nakli yaparken bazen birbirinden kopuk iddiaları dile getirmektedir. Bu bağlamda elimizde söz konusu eserin olması durumunda polemğin detaylarına vakıf olabileceğimiz açıktır. Ancak yine de bu durum, eserin İslam Hukuku tarihi açısından kıymetini gölgelememektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrezzak (ö. 211/826), *el-Musannef*, thk. Habib er-Rahman el-E'zamî, I-XI, Beyrut 1983

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Beyrut tsz.

Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti*, İzmir 1999.

Ayatullah Sayyid Ali Khamene'i, *The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalam and Fiqh*, el-Tavhid, c. X, sayı 2-3. http://www.al-islam.org/al-tawhid/mufid/al_mufid.htm.

el-Cassas (ö. 370/980), *Ahkamu'l-Kur'an*, I-III, Lübnan 1995.

Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 498-501.

¹³⁰ *el-Mesâ'il*, s.112; eş-Şeyh et-Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkâm*, X, 281.

¹³¹ el-Küleyni, *el-Kâfi*, VII, 347-8.

¹³² Şeyh el-Müfid, *el-Muknî'a*, s. 760.

¹³³ Şerif el-Murtaza, *el-İntisâr*, 542.

- Hatib el-Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, I-XIV, Lübnan 1997.
- İbn Abdulberr (ö. 463/1070), *el-İstizkâr*, I-VIII, Beyrut 2000.
- İbn Hacer (ö. 852/1448), *Lisânu'l-Mizân*, I-VII, Beyrut 1971.
- İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân*, I-VII, Beyrut tsz.
- İbn Kudâme (ö. 620/1223), *el-Muğni*, I-XII, Beyrut tsz.
- İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), *Tâcu't-Terâcim*, thk. İbrahim Salih, Beyrut, 1992.
- İbn Şeybe el-Kufî (ö. 335/946), *el-Musannef*, I-VIII, Beyrut 1989.
- İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, I-XIX, Beyrut, tsz.
- İbnü'l-Esir (ö. 630/1233), *el-Kamil fi't-Tarih*, I-XII, Beyrut 1966.
- Mazlum Uyar, İmâmiyye Şîasında Düşünce Ekolleri Ahbarîlik, İstanbul 2000.
- Mirza en-Nevevi, *Müstedreku'l-Vesâil*, Beyrut 1987.
- Mustafa Öz, İmamiye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı, İstanbul 1995.
- Necaşi (ö. 450/1058), *Rical*, thk. el-Hucce es-Seyyid Musa eş-Şebiri el-Zincani, Kum 1416.
- en-Nevevi (ö. 676/1277), *Şerhu Müslim*, I-XVIII, Beyrut 1987.
- es-Safedi (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXII, Beyrut 2000.
- Sem'ani (ö. 562/ 1167), *Kitabu'l-Ensab*, I-V, Beyrut 1998
- Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, thk. Hasan el-Emin, I-X, Beyrut 1983.
- Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044), *el-İntisâr*, Kum 1415, 321.
- eş-Şeyh Ali Hazım, *el-Medhal ilâ ilmi'l-fikh inde'l-Müslimîn eş-Şî'a*, Beyrut 1413/1992.
- eş-Şeyh el-Küleynî (ö. 329/ 940), *el-Kâfi*, I-VIII, Tahran 1363.
- eş-Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1068), *Tehzîbu'l-Ahkâm*, I-X, Tahran 1364.
- Şeyh el-Müfid (ö. 413/1023), *Ahkâmu'n-Nisa*, thk. Mehdi Nefef, Beyrut 1993.
- Şeyh el-Müfid (ö. 413/1023), *el-Mukni'a*, Kum 1410.
- Şeyh el-Müfid (ö. 413/1023), *el-Mukni'a*, thk. Müessesetu'n- Neşri'l-İslami, Kum 1410.
- Şeyh Tûsî (ö. 460/ 1068), *el-Fihrist*, thk. Müessesetu Neşri'l-Fekahe, y.y. 1417.
- Tabarâni (ö. 360/970), *el-Mu'cam el-Evsat*, Darulharemeyn 1995.
- Tabersi (ö. 548/ 1153), *İhticac ala ehli'l-Licac*, Nefef 1966.
- ez-Zehebi (ö. 748/1348), *el-İber fi Haberi Men Čaber*, Beyrut 1985.

MUHAMMED EBÛ ZEHRE'NİN KÜLEYNÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Mehmet EREN*

ÖZET

Hicri dördüncü asırda, Ehl-i sünnet'in meşhur altı hadis kitabı gibi Şîa'nın dört temel hadis kaynağı telif edilmiştir. "Küleynî" nispetiyle meşhur olan Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb'un (ö. 329/941) el-Kâfî adlı eseri, hem rivâyet sayısı çokluğu, hem de diğer üç kitaptan önce telif edilmesinden ötürü, Şîa'nın en önemli hadis kaynağıdır.

İslâmî ilimlerde kıymetli araştırmaları bulunan Ebû Zehre (1898-1974), bil-hassa İmam Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) dair kitabında, *Kâfî*'ye yönelik önemli tenkitlerde bulunur. Bunların özellikle şu üç konuda yoğunlaştığı görülmektedir: "Kur'ân'da eksiklik-fazlalık meselesi", "Ce'fr ile ilgili rivâyetler" ve "İmâmet inancı". Ebû Zehre, *Kâfî*'den bu konularla ilgili rivâyetlerden örnekler zikrederek, onların kabul edilemez olduğunu ve Şîa'nın bunlara dair görüşlerinin doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu üç temel meselenin yanında, Ebû Zehre'nin *Kâfî*'ye yönelttiği başka tenkitleri de vardır. Ancak onlar fazla önemli değildir. Doğrusu, Şîa'nın dört temel hadis kaynağının en güvenilirini kabul edilen *Kâfî*'deki rivâyetlerin en azından yarısına yakınının zayıf olması ve muhtemelen onda kayda değer miktarda da uydurma rivâyet bulunması, bu eserin güvenilir bir kaynak olduğu fikrine önemli ölçüde zarar vermektedir.

Anahtar kelimeler: Küleynî, *el-Kâfî*, Ebû Zehre, Ca'fer es-Sâdık, Şîa'nın tenkidi.

MUHAMMAD ABU ZAHRA'S CRITICISMS OF KULAYNI

Abstract: In the fourth Hijri century, four major hadith collections of Shia that are like the six canonic hadith collections of Sunnites were written. Abu Ja'far Muhammad b. Ya'qub Kulayni's (d. 329/941) *al-Kafi*, is the most important Shiite hadith source because it contains more narrations than the other three books and was compiled earlier.

Muhammad Abu Zahra, who produced valuable works in the field of Islamic studies, leveled important criticisms at *Kafi* in his book on Imam al-Sadiq (d. 148/765). His criticisms focus on the following three topics: Distortion of the Qur'an, narrations on *jafir*, and the creed of *Imamate*. Abu Zahra tries to prove that the narrations on these three issues are not acceptable as well as the Shiite views concerning the issues are not accurate.

In addition to these issues, Abu Zahra directs some other criticisms at *Kafi*, but they are not so important. The fact that at least half the narrations cited in the *Kafi*, being considered to be the most reliable of the four Shiite authentic hadith

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, meren11@hotmail.com

books, is weak and that this source contains a significant number of forged narrations cast doubt on the conviction that the *Kâfi* is a reliable source.

Key words: Kulayni, *al-Kâfi*, Abu Zahra, Ja'far al-Sadiq, the criticism of Shia.

GİRİŞ

“Ebû Zehre” künyesiyle tanınan Mısırlı âlim Muhammed b. Ahmed b. Mustafa (1898-1974), son devrin çok yönlü bilginlerinden biridir. Fıkıh, tefsir ve hadis gibi muhtelif İslâmi ilimlerde araştırmaları vardır. Ayrıca bazı önemli âlimlerin biyografilerine dair sekiz önemli kitap telif etmiştir. Zeyd b. Ali ile Cafer es-Sâdık’a dair çalışmaları da bunlardandır.¹

Ebû Zehre, bu iki kitapta ve Caferi fıkıhına dair bazı araştırmalarında Ehl-i sünnet’in görüşlerini savunduğu için, Şii araştırmacıların tenkitlerine maruz kalmıştır. Bilhassa İmam Sâdık’a dair kitabında, Şia’nın dört ana hadis kaynağından ilki ve en önemlisi *Kâfi*’nin müellifi Ebû Ca’fer Muhammed b. Yakûb el-Küleynî’ye (ö. 329/941) yönelik eleştirileri, ona bazı reddiyelerin yazılmasına sebep olmuştur. Abdurrasûl el-Ğaffâr’ın, *el-Küleynî ve Husûmuhû Ebû Zehre* (Beyrut 1415/1995) adlı çalışması bunlardandır.

Bu makalede, Abdurrasûl’ün reddiyesindeki konulardan hareketle, Ebû Zehre’nin söz konusu eserinde Küleynî’ye yönelik eleştirileri incelenmeye çalışılacak, iki tarafın ortaya koyduğu deliller esas alınarak, eleştirilerin durumu tahlil edilecektir. Ayrıca, Abdurrasûl’ün yer vermediği başka eleştiriler üzerinde de durulacaktır. Bunun için, özellikle aşağıda zikredilen konularda Küleynî’nin kitabının ilgili kısımları incelenecektir. Gerekli görülen yerlerde, *Kâfi*’den daha başka alıntılarla konular zenginleştirilmeye çalışılacaktır. *Kâfi*’nin Dâru’l-kütübi’-islâmiyye baskısına uygun, Abdurrahman Dimaşkıyye tarafından rivayetler hakkında Meclisî ve Behbûdî’nin hükümleri ilave edilen elektronik ortamdaki şekli kullanıldı.

Ebû Zehre’nin eleştirilerinin özellikle şu üç konuda yoğunlaştığı görülür: “Kur’ân’da eksiklik-fazlalık meselesi”, “*Cefr* ile ilgili rivâyetler” ve “İmâmet inancı”. Ayrıca “senesinde kopukluk bulunan bazı rivâyetler” vb. gibi başka hususlar da tenkit konusu yapılır. Ebû Zehre, eleştirileri esnasında Şii bilginlerden *Kâfi*’nin rivâyetlerini tenkit süzgecinden geçirmelerini istemektedir. Tenkit konularına geçmeden önce, kısaca Şia’nın hadis anlayışı, *Kâfi*’nin tanıtımı ve Ebû Zehre’nin tenkitteki amacı ve metodu hakkında söylediklerinden bahsedelim.

¹ *el-İmâm Zeyd: Hayâtuhû ve asruhû, ârâ’uhû ve fikhuhû*, Kahire 1959; *el-İmâm es-Sâdık: Hayâtuhû ve asruhû, ârâ’uhû ve fikhuhû*, Kahire ts. Ebû Zehre hakkında geniş bilgi için bk. Köse, Saffet, “*Muhammed Ebû Zehre*”, DİA, XXX, 519-522.

ŞİA'NIN HADİS/SÜNNET ANLAYIŞI VE KÂFÎ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Şîa'ya göre hadis/sünnet, Sâdık'tan veya onun vasıtasıyla babalarından yahut geneliyle imamlardan nakledilen ve senesinde Şîa'nın kendisiyle ters düştüğü bir sahabi bulunmayan haberlerdir. İmamiyye'nin fıkhi, daha çok Sâdık'tan nakledilen haberler üzerine kurulmuştur. Şîa, İmam'ı tartışma konusu yapmaz. Onun sözleri, isnada ihtiyacı olmayacak ve içtihadı gerek bırakmayacak derecede birer nas yani sünnettir. İmamların ilmi ve fıkhi kendi kaynaklarında derlenmiştir. Bu ilmin bir kısmı, masum imamdan nakledilen ledünni ilimdir, bir kısmı da imamların Kur'ân tefsirine yönelik açıklamalarıdır. Onlara göre, Peygamber'in başkalarına açıklayıp ilan etmediği bazı bilgiler sadece imamlara mahsustur. İmamların sözleri Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü delildir. Şîi fakihler, delillere ancak imamın yahut sözünün bulunmadığı zaman yönelirler.²

İmamiyye'ye göre, masum imamın sözü hüccet olması sebebiyle Hz. Peygamber'in sözü gibidir. Onlar, sünneti "masumlardan her birinin sözü, fiili ve takrirî" şeklinde tarif eder. Masum imamların bu derecesi, sadece sünnetleri rivâyet etmeleri cihetiyle değil, bilakis ilham veya önceki masumdan öğrenme yoluyla ahkâmın tebliği için Hz. Peygamber'in lisaniyle Allah tarafından tayin edilmeleri sebebiyledir. Onların ilhamı, peygamberlerin vahyi gibidir. Masumun fiili, ibâhaya (mubahlığa); terki ise, adem-i vücûba (vacip olmamaya) delildir.³

İmamiyye, imametle nübüvveti sadece vahiy noktasından farklı görür. Onlara göre, imamların ilmi ledünnidir ve ister Kur'ân tefsiri, ister sahih hadisler, isterse kendi koydukları hükümler olsun, bunların hepsinde sözleri kabul edilmesi gereken birer hüccettir. Hükümleri başlı başına birer sünnettir. Şîa, Sâdık ve diğer imamların sözlerini ve görüşlerini sünnetten saymıştır. Bu yüzden onları toplayıp, nesilden nesile aktarmaya önem vermişlerdir. Hicri dördüncü asırda Ehl-i sünnet'in meşhur altı hadis kitabı gibi Şîa'nın dört temel hadis kaynağı telif edilmiştir.⁴ Dört kitap içerisinde en fazla rivâyet *Kâfî*'de olup toplam sayı 16099'dur.⁵

Kâfî, hem rivâyet sayısının çokluğu, hem de diğer üç kitaptan önce telif edilmesinden ötürü Şîa'nın en önemli kaynağıdır. Onda bulunan rivâyetlerin büyük çoğunluğunun senedi Sâdık'ta sona erer. Bunlardan daha az miktardakiler babası Bâkır'a ulaşır. Bunlardan da az miktarda Hz. Ali'ye ulaşanlar vardır. Nihâyet Hz. Peygamber'e ulaşanlar çok az sayıdadır.⁶

Kâfî toplam sekiz ciltlik bir eserdir. İki ciltten oluşan *el-Usûl mine'l-Kâfî* adlı birinci kısımda, inanç konularıyla ilgili rivayetler sekiz bölümde toplanmıştır. Altı

² Cündî, Abdülhalim, *el-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, s. 215-216.

³ Cündî, s. 184.

⁴ Bu kitaplar hakkında bilgi için bk. Üzüm, İlyas, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, XXVII, 4-6.

⁵ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 262.

⁶ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 429.

ciltten meydana gelen *el-Fürû mine'l-Kâfi* adlı ikinci kısım ise, ibadet ve muâmelât konularındaki rivayetleri içine alır. Bu kısmın son cildi *er-Ravza* adıyla meşhur olup, muhtelif konuları, bilhassa Hz. Peygamber'e ve imamlara izafe edilen mektup ve konuşmaları ihtiva eder. Bu son cildi, *Kâfi*'nin üçüncü kısmı olarak kabul eden araştırmacılar da vardır.⁷

Ebû Zehre şöyle der: "Tarafsız olarak incelendiğinde, *Kâfi*'de 'sahih', 'incelenmeye muhtaç', 'kesinlikle merdud' türünden rivâyetler olduğu görülecektir. Bir raviyi cerhetmek, onun naklettiği her haberin kesinlikle yalan olduğu anlamına gelmez. O bazen doğru haber de nakledebilir. Bu yüzden, *Kâfi*'deki rivâyetlerin tamamı merduddur demiyoruz, zikredilen üç türden de haber var diyoruz. Nitekim bir araştırmacı bunu kabul ederek, '*Kâfi*'deki haberlerin hepsinin sahih olmadığını, bu yüzden onda bulunan her rivâyetle amel etme şeklinde Şîa'da bir icmanın bulunmadığını, bilakis ravilerin durumunun araştırılması gerektiğini ve taâruz-tercih ahkâmına göre reddedilecek haberleri reddettiklerini' ifade etmiştir."⁸

Küleynî bu kitabındaki rivayetlerden dolayı genellikle şu gerekçelerle tenkit edilir: Cerhedilen ravilerden rivayet nakletmesi, hadislerin sıhhatinin Kur'ân'a arz ile tespit edilmesi gerektiğini söylemesine rağmen kendisinin bu prensibe uymaması, rivayet naklettiği kişilerin Şîi olmasına ve rivayetlerin diğer hadis mecmualarında bulunmamasına fazla önem vermesi, bablardaki bazı rivayetlerin konu başlığıyla ilgili olmaması, rivayetlerin ekseriyetinin Sâdık ile diğer imamların sözlerinden oluşması, buna karşılık muttasıl isnatla Hz. Peygamber'e ulaşan hadis sayısının çok az olması ve fazla sayıda uydurma hadis bulunması.⁹

EBÛ ZEHRE'NİN TENKİTTEKİ AMACI VE METODU

Hız. Ali'nin ilmi mirası, ister naklettiği hadisler isterse fetva ve görüşleri olsun, büyük ölçüde ehl-i beyt âlimleri tarafından toplanmıştır. Sonraki asırlarda bunlara bir takım ilavelerin yapıldığı da bir gerçektir. Ancak bu ilaveler, söz ve işlerinde doğrulukları ve bütün dini konularda ihlâslarıyla meşhur imamlar tarafından yapılmamıştır. Hiçbir Müslüman âlim, Hız. Hüseyin, Zeynelâbidin, Bâkır veya Sâdık'ın böyle bir şey yapacağını düşünemez. Bilakis, o eklemeleri, *gulât* adı verilen aşırı gruplara mensup bazı kişiler bu mirasın içine sokmuştur.¹⁰

"İmamlar, sadece Hız. Ali'nin ilmi mirasına önem vererek onunla yetindiler" iddiası doğru değildir. Evet, onlar bu mirasa büyük özen göstermişlerdir. Ancak yeri geldiğinde diğer sahabe ve tabiilerin ilmini almaktan da geri kalmamışlardır. Zira Hız. Peygamber'in ilmi sahabe arasına yayılmış durumdaydı. Bu ilmin bir

⁷ *Kâfi* hakkında bilgi için bk. Sofuoğlu, M. Cemal, "*el-Kâfi*", *DİA*, XXIV, 148.

⁸ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 430, 431.

⁹ Sofuoğlu, a.g. md., XXIV, 148.

¹⁰ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 163.

kısmı bazı sahabilerde bulunmayabilir. Ancak onun tamamı bütün sahabiler nezdinde kaybolmuş olamaz.¹¹

Mâlik, Müslim ve *Sünen* müellifleri Cafer es-Sâdık'tan rivâyet naklederler. O, Sünnî muhaddislerce de sika kabul edilir. Ancak kendisine ulaşan senetlerdeki raviler de sika kişiler olmalıdır. Dolayısıyla, ondan nakledilen rivâyetlerin tenkit sebebi kendisi değil, sika olmayan ravilerdir. Ne yazık ki, daha kendi zamanından itibaren ona nispet edilen yalan ve uydurma rivâyetler çoğalmıştır. Bu yüzden Sünnî muhaddislerden bir kısmı, ondan doğru kişilerin naklettiği haberleri kabul edip yalancıların nakillerini reddetmişlerdir. İçlerinde Buhârî'nin de bulunduğu diğer kısmı ise, doğru ve yalancıların rivâyetlerini ayırabilmenin zor olacağını düşünerek, ondan hiç rivâyet nakletmeme yolunu tercih etmişlerdir.¹²

O halde Sâdık sadece İmamiyye'nin değil bütün Müslümanların imamıdır. Bu yüzden ona nispet edilen sözlerin doğruluğunu araştırmak herkesi ilgilendirir. Asrımızdaki ilim adamları, *Kâfî* ve benzeri kitaplarda Sâdık'a nispet edildiği halde durumlarının araştırılması gereken birçok haber olduğunda hemfikirdir. Bunlar incelendiğinde, şüphesiz bizzat Bâkır ve Sâdık'ın da karşı çıkıp teberri ettiği hak yoldan ayrılanların bazı görüşleriyle karşılaşılacaktır. Bu görüşler, şirk ve Allah'ın zatını inkâr derecesine varmasa da, imanı zayıflatmakta ve Allah'ın sağlam ipini koparmaktadır. Mesela "Kur'an'da noksanlık fikri", onun tevatüren gelişini ortadan kaldırmaktadır.¹³

Muhammed Yahya el-Hâşimî gibi bazı Şîi araştırmacılar da, birçok rivâyetin Sâdık'a nispetini şüpheli görmektedir. O şöyle der: "Bu metinler, incelenmeye ve diğer kitaplara mukayeseye muhtaçtır. Zira bizzat Sâdık'ın zamanında tedvin edilmiş değillerdir, bilakis sonraki zamanlarda yazılı hale getirilmişlerdir. Her ne kadar, onları nakleden ravilerin sika oldukları kabul edilse de, bu kadar uzun bir zaman boyunca haberlerin nakledilmesi işinde sadece ezbere dayanmak, onların gerçek biçimde nakledilebilme hususunda oldukça tartışmalı bir yöntemdir. Bu yüzden, gerçeğe yakın yeni metinler elde etmek için, İmam'dan nakledilen metinlerin tamamının tek bir kitaptan değil, ondan rivâyet edilen bütün kitaplardan mukayese edilerek alınması gerekir." *Kâfî* Şîa'nın ilk hadis kaynaklarından olmasına rağmen, müellifi Küleynî (265-329/878-940) ile Sâdık (80-148/699-765) arasında yaklaşık iki yüz senelik bir zaman dilimi vardır. Bu yüzden, onda bilhassa munkatı veya müphem senetli rivâyetlerin araştırılması gerekmektedir. Zaten Kur'an'ın tahrifine dair nakillerinden dolayı, başkası ona muvafakat etmedikçe Küleynî'nin kitabında bulunan haberleri reddederiz.¹⁴

¹¹ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 164.

¹² Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 252-253. Bilgi için bk. Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları*, s. 72-73.

¹³ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 129-130.

¹⁴ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 198.

Bilindiği gibi günümüz İmamiyye âlimleri arasında *Ahbârîler*'in değil *Usûlîler*'in metodu hâkimdir. Yani rivâyetlerin senet ve metin yönünden doğruluğunun araştırılması gerekir. Ayrıca haberlerin muhtevası, imamlardan nakledilen meşhur bilgilere, Kur'ân'dan ve Sünnet'ten belirlenip kabul edilen prensiplere göre değerlendirilmelidir. O halde *Kâfî*'deki rivâyetlerin sahih olup-olmadıklarının araştırılması ve bu araştırma neticesinde onlar için sahih, hasen, zayıf ve uydurma gibi hükümler verilmesi ilmi metoda uygun bir çalışmadır.

Ebû Zehre, yaptığı tenkitlerle; insanları şüpheye düşürmeyi ve *Kâfî*'nin değerine hâlel getirmeyi değil, işin doğrusunu ortaya koymayı ve hakkında söylenen şeylerin doğru naklini hedeflediğini belirtir. İmamiyye mezhebi müntesiplerinin kalbini kırmamak için gelişigüzel konuşmadığını, zira onlara göre *'Kâfî*'nin, her bir rivâyeti için değil, ama geneli itibarıyla güvenilir bir kaynak olduğunu' ifade eder. Herkesin düşüncesinin kendine ait olduğunu, İslam kardeşliğinin ise toplayıcı olup, görüş farklılıklarının arayışı bozucu ve irtibatı sürdürmeye mani oluculuğunu söyler.¹⁵

Elbette geçerli ilmi yollarla tenkit yapılmalı, fakat tenkitler yıkıcı ve şahsî hedef alıcı değil, bilakis bilgiye yönelik olmalıdır. Bu yüzden Ebû Zehre, *Kâfî*'ye isnat ve rical yönünden fazla tenkit yöneltmez. O şöyle der: "Biz, bahsi tam olarak işleme ve okuyucunun denilen her şeyden tam olarak haberdar edilme amacının dışında isnat ve ricalle işaret etmedik." Bir yerde de, *Kâfî*'deki rivâyetleri tenkitte şu metodu esas aldığını belirtir: "Akla ters düşen ve Sâdık'ı risalet mertebesine yükseltmese de beşer vasfından çıkaracak her bilgiyi reddetmek."¹⁶

EBÛ ZEHRE'NİN KÂFÎ'DE TENKİT ETTİĞİ KONULAR

A. Kur'ân'da tahrif meselesi¹⁷

Ebû Zehre istemediği halde bu konuya girmesine üç sebep gösterir: 1. Bu hususta Ehl-i beyt imamlarına, özellikle de Sâdık ile babası Bâkır'a nispet edilen rivâyetlerin yalan olduğunu göstermek 2. İmamiyye âlimlerinden bu rivâyetleri kabul etmeyenlerin varlığını ortaya koymak 3. Bu görüşü savunanların delillerini çürüterek doğru görüşü sunmak. O şöyle der: "Küleynî buna dair birçok rivâyete yer vererek, Kur'ân'da eksiklik görüşünü benimsemiş ve bunda ısrarlı olmuştur. Biz onun hakkındaki hükmümüzü açıkladık. Kitabullah hakkında bu şekilde düşünen hiç kimseyi hoş görecektir değiliz. Ayrıca, sırf bu yüzden onun bütün rivâyetlerinin incelenmesi gerektiğini savunuyoruz."¹⁸

Ebû Zehre, bazı Zeydî Fıkıh Usûlü kitaplarından, İmamiyye'nin Kur'ân'da eksiklik olduğu görüşünü naklettikten sonra, gerçekte İmâmiyye'nin hepsinin bu

¹⁵ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 438.

¹⁶ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 460, 36.

¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Sofuoğlu, M. Cemal, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme*, s. 56-69; Hasenî, Hâşim Ma'rûf, *Dirâsât fi'l-Hadîs ve'l-Muhaddîsîn*, s. 345-355.

¹⁸ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 332.

görüşte olmadığını belirtir. Bilakis sadece bir kısmı bunu iddia ederek, ehl-i beyte has âyetlerin Kur'ân'dan çıkarıldığını, Hz. Ali'nin yanında hiçbir çıkarmanın olmadığı tam bir *Mushaf*'ın bulunduğunu söylemiştir. Hâlbuki Murtazâ (ö. 436/1044), Tûsî (ö. 460/1067) gibi birçok İmâmiyye âlimi bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bizzat Cafer es-Sâdık, bu görüşü benimseyenin Müslüman olamayacağını bildirmiştir. Şaşılacak bir husus, İmamiyye nezdinde rivâyet ilminde hüccet kabul edilen Küleynî'nin bu konudaki rivâyetleri kabul etmesidir. Bu dalalet, hatta açık küfür olan şeyleri iddia eden birinin rivâyetleri nasıl kabul edilebilir!¹⁹

Abdurrasûl'e göre, Ebû Zehre burada ve bazı yerlerde, Kur'ân'da eksiklik fikrini ileri sürdüğü iddiasıyla Küleynî'yi tekfir ile suçlamaktadır.²⁰ Bu suçlamanın gerekçesi, sadece Küleynî'nin kitabında buna dair bazı nadir ve şaz rivâyetlerin bulunmasıdır. Yoksa o, bu fikri kabul ettiğini söylemediği gibi, bu görüşte olduğuna dair herhangi bir delil de yoktur.²¹ “Hâlbuki Ebû Zehre, aynı şeyi yapan Süyûtî gibi âlimleri savunmaktadır” diyen Abdurrasûl, ister Ehl-i sünnet'ten isterse Şîa'dan olsun, cerh-tadil âlimlerinin, Küleynî hakkında daima övgü dolu ifadeler kullandığını belirtmektedir.²²

Küleynî'nin Şîa nezdinde sika büyük bir âlim olduğunda şüphe yoktur. Ancak Ehl-i sünnet ilim dünyasında da böyle kabul edildiğini söylemek gerçekçi olmayacaktır. Zira biyografisine yer veren Sünnî rical kaynakları onu tanıtırken “Şîa'nın fakihlerinden ve müelliflerinden olduğunu” belirtmek suretiyle, bu mezhep âlimleri arasındaki üstün konumuna işaret etmişler,²³ ancak hakkında mutlak bir şekilde övgü dolu ifadeler kullanmamışlardır. Bilindiği gibi Sem'ânî, *Ensâb*'ındaki nispetlerde, o nispetlerle tanınan meşhur âlimleri zikreder. “Külînî” şeklinde kaydedilen nispette Küleynî'yi değil, önceki âlimlerden Ebû Recâ'yı zikretmesi dikkat çeker. Hatib Bağdâdî'nin de, *Târihu Bağdâdî*'inde, bu şehirde ikamet edip öldüğü halde Küleynî'nin biyografisine yer vermediği görülmektedir.

Abdurrasûl'ün işaret ettiği yerlerde, Ebû Zehre'nin Küleynî'yi açık olarak küfürle itham etmese de, bunu ima ettiği görülmektedir. Ancak gerekçesi, denildiği gibi sadece *bazı nadir ve şâz rivâyetlere yer vermesi* değil, bunun yanında Kur'ân'da tahrif düşüncesini kabul ettiğine dair yapılan açıklamalardır. Ebû Zehre bu görüşünü Kâşânî'den (ö. 1091/1680) naklettiği bir pasaja dayandırır. Ancak bu alıntıda da, Küleynî'nin tahrifi kabul ettiği görüşü, *ilgili rivâyetleri kitabına alıp*

¹⁹ Ebû Zehre, *Zeyd* s. 350-351.

²⁰ Ebû Zehre, *Sâdık* s. 326-327, 332-334, 430.

²¹ Abdurrasûl, *el-Küleynî ve Husûmuhû Ebû Zehre*, s. 14.

²² Abdurrasûl, s. 13-14.

²³ Abdülğani b. Saîd, *Mü'telif*, s. 67; İbn Mâkûlâ, *İkmâl*, VII, 144; İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 56/297-298, nr. 7126; Zehebî, *Nübelâ*, XV, 280, nr. 125 (Şîa'nın şeyhi, İmamiyye'nin âlimi, birçok kitabın müellifi); Safedî, *Vâfi*, V, 226, nr. 2300; İbn Hacer, *Lisân*, V, 433, nr. 1419. Küleynî hakkında geniş bilgi için bkz. Öz, Mustafa, “Küleynî”, *DİA*, XXVI, 538-539.

tenkit etmemesi, dolayısıyla doğru kabul ettiği düşüncesine dayanır. Kâşânî'den nakledilen pasaj şudur:

“Küleynî'nin, Kur'ân'da tahrif ve eksiklik fikrini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira bunu ifade eden rivâyetlere kitabında yer vermiş, ama onlara dair bir tenkitte bulunmamıştır. Mukaddimesinde, bu kitabında rivâyet ettiği haberlere güvendiğini belirttiğine göre, bunları kabul ediyor demektir. Hocası Ali b. İbrahim el-Kummî²⁴ de bu görüştedir. Zira *Tefsir*'i o türden rivâyetlerle doludur. Kummî bu meselede aşırı gitmiştir. *el-İhticâc* adlı kitabındaki bilgilerden Ahmed b. Ebî Tâlib et-Tabersî'nin de aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Ebû Ali et-Tabersî bu konuda şöyle der: Kur'ân'a ilave yapıldığı şeklindeki görüşün batıl olduğunda icma vardır. Eksiklik hususuna gelince, Şîa'dan ve Ehl-i sünnet'in *haşevîyyesinden* bir grup, Kur'ân'da tağyir ve eksiltme yapıldığına dair bazı rivâyetler nakletmişlerdir. Şîa'da sahih olan görüş, bunun tersidir (yani onda tağyir ve eksiltme yoktur). Dolayısıyla, Şîa ve Ehl-i sünnet'ten o grubun muhalefetine itibar edilmez. Zira onların görüşleri, sahih zannettikleri zayıf haberlere dayanmaktadır. Hâlbuki o tür rivâyetlerden ötürü, sıhhati kesin olarak bilinen gerçekten vazgeçilmez.”²⁵ Şerif el-Murtaza, bu tür rivâyetlerin zayıf, Tûsî ise âhâd haberler olduğunu belirtir. Âhâd haberler zan ifade eder, onların tevatür yoluyla zaruri olarak bilinen kesin bilginin karşısında bir değeri olamaz.²⁶

Ebû Zehre'ye göre, *haşevîyyetü'l-âmmе* grubunun görüşleri *âmmе* (Ehl-i sünnet) nezdinde nazarı itibara alınmaz. Ama İmamiyye'nin o bir kısmının rivâyetlerine itibar edilir. Hâlbuki Kur'ân'da eksiklik veya tahrif yahut tağyir olduğunu kabul etmek, zaruri olarak bilinen bir hususu (tevatür yoluyla bilinen Kur'ân metnini) inkâr etmek sayıldığı için, bu görüşte olanların imanını tartışmalı hale gelmektedir.²⁷

Küleynî, bu konudaki rivâyetleri naklederek onlara hiçbir tenkit yöneltmediği gibi, tersini ifade eden rivâyetlere de yer vermemiştir. İşte bu yüzden, onun Kur'ân'da tahrif ve noksan olduğu fikrini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Oysa İmâmiyye'nin fakih âlimleri bu rivâyetleri kabul etmezler, hatta bu görüşü benimseyenleri tekfir ederler. Ebû Zehre, İmâmiyye'nin kabul ettiği bu prensibi, maalesef Küleynî'ye uygulamadığını belirterek: “Aksi görüşte olduğuna veya

²⁴ Bu kişi, Küleynî'nin önde gelen hocalarından biridir. Öyle ki, *Kâfi*'deki rivâyetlerin üçte birine yakın bir kısmı ondan nakledilir. Ancak Küleynî “Kummî” nispetini belirtmeden onu “Ali b. İbrahim” şeklinde tanıtır. Kur'ân'ın tahrifi ile ilgili rivâyetlerden ondan nakledilenler vardır. Öte yandan, büyük muhaddislerden “İbn Ukde” diye tanınan hocası Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Saîd'den ise sadece üç rivâyet nakletmesi dikkat çekicidir.

²⁵ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 327-328 (el-Feyz el-Kâşânî, *et-Tefsîru's-Sâfi*, s. 13'den naklen. Kitabın yasoob.net/books sitesindeki nüshasında: I, 52-54, özetle). Aşağı-yukarı aynı muhtevada yine *et-Tefsîru's-Sâfi*'de Tûsî'nin *Tibyân*'ından nakledilen alıntı için bk. s. 329-330.

²⁶ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 330. İmamiyye'den bazıları, bunları Küleynî rivâyet ettiği için, reddetme yerine tevîl etmeyi tercih etmişlerdir. Ebû Zehre, o tevîlin kabul edilemeyeceğine dair üç delil zikreder (s. 331)

²⁷ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 329.

görüşünden döndüğüne dair bir delil ortaya konulmadığı sürece, Küleynî'nin bunu kabul ettiği kanaati devam edecektir” der.²⁸

Süyûtî'nin Kur'ân'da tahrife dair rivâyetleri *İtkân*'ına almasına gelince, Ebû Zehre *el-İmâm Zeyd* adıyla yazdığı önceki eserinde verdiği bilgilerden dolayı kendisine itiraz konusu yapılan bu durumu tahkik edip vardığı neticeleri bu kitabında yazmıştır. Buna göre; Süyûtî, onları doğru rivâyetler diye nakletmemiş, bilakis esas alınmayacak derecede zayıf olduklarını beyan etmiştir. Ebû Zehre, Süyûtî'nin bu hususta Küleynî'den üç yönden farklı olduğunu belirtir: 1. Noksanlık ifade eden rivâyetleri nesih olgusuyla açıklaması. Küleynî ise, bunların nesih sebebiyle değil, sahabenin tasarrufuyla meydana geldiğini tespit etmektedir. Neshitte Kur'ân'ın tevatüren nakline zarar verici bir durum yokken, sahabenin tasarrufunda bu söz konusu olmaktadır. 2. Sadece noksanlık ifade eden rivâyetlerin yanında neshe işaret eden görüşlere de yer vermesi. Neshedilen âyetleri bilme hususunda tartışma olsa da, 'neshetme' ve 'yerinde bırakma' işinde insan müdahalesi söz konusu değildir. Küleynî ise, Kur'ân ve nakli hususunda o yalan rivâyetlerin dışında bir şey nakletmez. Bundan, onların insan tasarrufuyla gerçekleştiği sonucuna varılır. 3. Küleynî gibiler, Kur'ân metnine müdahaleler olduğunu iddia ederek örnek âyetler zikrederler ve bu görüşü Ca'fer es-Sâdık'a nispet ederler. Oysa hiçbir Sünnî âlim bunu söylememiş veya onların hiçbirinden böyle bir açıklama nakledilmemiştir.²⁹ Görüldüğü gibi bu üç maddedeki ortak nokta, Süyûtî'nin rivâyetlerinde noksanlığın neshitten kaynaklandığı, Küleynî'nin rivâyetlerinde ise insan tasarrufuyla gerçekleştiği düşüncesidir.

Abdurrasûl'e göre; *Kâfî*'nin mukaddimesinde geçen ifadeler, Küleynî'nin Kur'ân'da ziyade ve noksanlık olduğu fikrini benimsemediğini gösterir. Zira o, “dinin temel bilgilerinin Kur'ân'dan alınmasını, imamların uygulamalarının bizzat Kur'ân'a dayandığını, âlimlerin ihtilaf ettikleri rivâyet ve görüşlerin, Kur'ân'a arzedilerek ona uyanın kabul, ters düşenin ret edilmesinin gerekli olduğunu, bu hususta re'y ile hüküm verilmemesini” söyler. İmamların: “O kavmin görüşüne uygun düşeni bırakın, zira rüşd onlara muhalefettir”, “Üzerinde icma edilen görüşü esas alın. Zira icma edilende şüphe yoktur” gibi tavsiyelerini nakleder.³⁰

Ebû Zehre, imamların haberlerini ilk rivâyet eden kişi olarak kabul edilen Küleynî'yi, bilhassa Kur'ân hakkında yalan-yanlış rivâyetleri reddetmeyenlerin başında gelmekle suçlar.³¹ Abdurrasûl'e göre, *Kâfî*'de bu çeşit rivâyetlerin sayısı bir elin parmakları sayısı kadar olup önemi yoktur.³² Ayrıca Küleynî, bu kitapta kendi görüşlerini ve hükümlerini değil, âlimlerin istifade edeceği haberlerden ve

²⁸ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 333, 334.

²⁹ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 334-336.

³⁰ Abdurrasûl, s. 20. *Kâfî* I, 3-9'dan naklen.

³¹ Ebû Zehre, *Sâdık* s. 323.

³² *Kâfî*'de, Kur'ân'ın tahrifine dair tenkit konusu edilen altmış civarında rivâyet vardır. Bu sayı için “bir elin parmakları sayısınca” demek doğru olmaz.

rivâyetlerden seçtiklerini toplamıştır. Bunların sağlamlının-çürüğünün ayrılması işinden, ilim ve tahkik ehli uzmanlar sorumludur. Küleynî'nin takip ettiği usûl, genellikle *her babın baş tarafındaki rivâyetlerin daha sahih, sonlardaki rivâyetlerin ise tartışmaya açık olması* şeklindedir. Bunun yanında, şâz ve nadir rivâyetleri *bâbü'n-nevâdir* başlığı altında yahut başlık koymadan verdiği de olmaktadır.³³

Abdurrasûl, Küleynî'nin bu görüşte olmadığını şu gerekçelerle de destekler: *Kâfî*, bir cerh-tadil kitabı olmadığı gibi, müellifinin fetvalarını ihtiva eden bir çalışma da değildir. Bilakis, bir rivâyet ansiklopedisidir. Müellifin görüşlerini ihtiva etmediği için, ona itiraz etme ve tenkitte bulunma söz konusu olamaz. Küleynî, kitabındaki rivâyetlerin tamamının sahih ve muteber olduğunu da iddia etmemiştir. Mukaddimesindeki *sahih âsâr* ifadesi, kitaptaki rivâyetlerin geneline yönelik bir tanımlamadır.³⁴

Görüldüğü gibi Ebû Zehre'nin Küleynî'yi tekfirle suçlaması, onun Kur'an'da tahrif olduğu görüşünü kabul ettiğine dayanmakta, delil olarak da bu tür rivâyetleri kitabına alıp tenkit etmemesi ve tek kaynaktan nakledilen pasajla yetinilmektedir. Bu iddianın, bilhassa Küleynî'nin kendi eserlerinden olmak üzere daha başka delillerle takviye edilmesi ve onun bu görüşte olduğunun kesin olarak ispatlanması gerekir. Kitabına aldığı rivâyetleri sahih kabul ettiği iddiasına gelince, "her bir rivâyeti sahih gördüğü değil de, onların çoğunluğunu sahih gördüğü" şeklinde düşünmek daha makul gözükmektedir. Aynı düşüncede olduğu bildirilen hocası Ali b. İbrahim el-Kummî'nin tesirinde kalmış olma ihtimaline rağmen, *tekfîr* gibi ciddi bir suçlamada daha dikkatli ve ihtiyatlı olmanın gerekliliği açıktır.

Kâfî'de Kur'an'ın tahrifine dair bazı rivâyetler

Ebû Zehre, Kur'an'da tahrif hususunda *Kâfî*'deki üç rivâyete dikkat çeker³⁵:

1. "Kur'an'da (on) yedi bin âyet vardı. Şimdi ise 6263 âyet var. Geri kalanlar âl-i beytin yanında saklıdır."

Abdurrasûl'e göre, bu rivâyet Ebû Zehre'nin naklettiği gibi değildir. *Kâfî*'de sadece ilk cümle yani "yedi bin âyet vardı" kısmı yer almaktadır. İkinci ve üçüncü cümle yoktur. Ebû Zehre'nin bu yanlış hatadan kaynaklanabileceği gibi, onun orijinal ifadeyi bilerek tahrif etmesi daha kuvvetli ihtimaldir. "Geri kalanlar âl-i beytin yanında saklıdır" ifadesi de, herhalde "*el-eimme vülâtü emrillâh ve hazenetü ilmihî*" (*Usûlü'l-Kâfî*, I, 192-193, Huccet, 11) başlığı altındaki rivâyetlerden çıkarılmıştır.³⁶

Kâfî'de Ebû Abdillâh'ın (Sâdık) sözü olarak nakledilen rivâyet şöyledir: "Cebrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an, on yedi bin âyettir" (II, 634, nr.

³³ Abdurrasûl, 17-18.

³⁴ Abdurrasûl, 19.

³⁵ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 323-324.

³⁶ Abdurrasûl, s. 15-16. "Yedi bin âyet vardı" şeklini tercih ederek, *Kâfî*'nin bazı nüshalarındaki "on yedi bin âyet vardı" şeklinin müstensih hatası olduğunu söyler.

28. Fazlu'l-Kur'ân, *babu'n-nevadir*. Bu rivâyet için Meclisî 'müvessak', Behbûdî 'zayıf' der). Görüldüğü gibi Ebû Zehre'nin kaydettiği ikinci ve üçüncü cümleler bu rivâyette yer almaz. Onun, söz konusu alıntıyı lâfzen değil, manen yaptığı anlaşılmaktadır. Belki de bunlar, kaynak olarak kullandığı Şîa'nın dört hadis kitabını cem eden *Müsned*'de yer almaktadır.

2. "Kur'ân'ın tamamını sadece imamlar toplamıştır, onlar onun bütün ilmini de bilir." "Kur'ân'ın tamamını topladığını iddia eden, muhakkak yalan söylemiştir. Zira Ali ve sonraki imamlardan başka kimse, onu Allah'ın indirdiği şekilde toplamamış ve hıfzetmemiştir."

Bu maddedeki ilk cümle, bab başlığıdır. Devamı da, o babın ilk hadisidir. Bu rivâyette Ebû Cafer'in (Bâkır) şu sözü nakledilir: "Nazil olduğu şekliyle Kur'ân'ın tamamını cem ettiğini iddia eden, ancak bir yalancıdır. Hz. Ali ve sonraki imamlardan başka hiç kimse, Allah'ın onu indirdiği şekliye cem ve hıfzetmemiştir" (I, 128, nr. 1. Bu rivâyet için Meclisî "muhtelef fih", Behbûdî ise 'zayıf' der).

Sonraki rivâyetlerde de; Kur'ân'ın bütünüyle tefsirine, ahkâmına, zâhir-bâtın ilmine ve bir âyette geçen *ilmü'l-kitâb* (Ra'd, 13/43) gibi hususlara sadece imamların sahip olduğu anlatılır. Bu rivâyetlerin toplamından imamların her şeyin bilgisine sahip olduğu sonucu çıkar (I, 228-229, nr. 1-6. Huccet, 35: *Kur'ân'ın tamamını sadece imamlar cem etmiştir ve onlar onun bütün ilmini bilirler*. Behbûdî altı rivâyetin hepsine 'zayıf'; Meclisî ise ilk rivâyet için "muhtelefün fih", sonuncusu için "hasen ke's-sahîh", diğerleri için 'zayıf' der).

Cafer es-Sâdık'tan değişik yerlerde nakledilen şu rivâyet de dikkat çekicidir: "Vallahi ben, başından sonuna Allah'ın kitabını biliyorum. Sanki o, benim avcumun içinde gibidir. Onda, semanın, yeryüzünün, olmuş ve olacakların haberleri vardır. Allah teâlâ: 'Onda her şeyin açıklaması vardır' (Nahl, 16/89) buyurmaktadır" (I, 229, nr. 4; krş. I, 61, nr. 8; 261, nr. 2; II, 222-223, nr. 5). Rabîatü'r-Re'y'in de bulunduğu bir grup Kur'ân'ın faziletini konuşurken Ebû Abdillâh (Sâdık) şöyle demiştir: "Şâyet İbn Mesûd bizim kıraatimiz üzerine okumuyorsa sapıtmış demektir. Rabîa duyduğuna inanamayarak, 'o sapıtmış mı olur' deyince, Sâdık 'evet, sapıtmış olur' cevabını verip şöyle der: "Biz ise, Übeyy'in kıraati üzerine okuyoruz" (II, 634, nr. 27, Fazlu'l-Kur'ân, *babu'n-nevadir*). Kanaatimizce bu sözlerin Cafer es-Sâdık'a nispeti tartışmalıdır. Zira o büyük imam, 'olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olduğunu' iddia etmeyeceği gibi, büyük sahabe İbn Mesûd için de 'sapıtmış olur' ifadesini kullanmış olamaz.

Abdurrasûl'e göre, Sünnî ve Şîi kaynaklar, ister Hz. Peygamber hayatta iken, isterse vefatından hemen sonra densin fark etmez, Hz. Ali'nin Kur'ân'ı ilk toplayan olduğunu kabul etmektedir. Zaten Ebû Zehre'nin zikrettiği bu ikinci rivâyette tahrifle ilgili bir husus yoktur. Ali'nin Kur'ân'ı nüzul sırasına göre top-

lamasına İbnü'n-Nedîm, Zerkeşî, Süyûtî ve başkaları işaret etmektedir.³⁷ “Bu rivâyette tahrifle ilgili bir husus yok” hükmüne katılmak zordur. Zira Kur’ân’ın tamamını sadece imamlar toplamış ise, başkalarının topladığı Kur’ân’lar eksik demektir. Tahrifte zaten asıl üzerinde durulan husus ‘Kur’ân’da eksiklik bulunmasıdır’. Dolayısıyla bu rivâyetin tahrifle ilgili olma ihtimali daha güçlüdür. Ayrıca, birinin bir konuda “ilk olması” ile “tek olması” farklı şeylerdir. O rivâyette, toplama işini sadece imamların yaptığı ifade ediliyor. Bazı kaynaklarda, Ali’nin bunu ilk olarak gerçekleştirdiği söyleniyor. Bu ifadeden, ‘ondan sonra veya onunla birlikte başkaları da Kur’ânı toplamıştır’ sonucu çıkar.

Nitekim İbnü'n-Nedîm, Hz. Peygamber zamanında Kur’ân’ı toplayan sahabelerden yedi-sekiz kişinin adını sıralar. Abdullah b. Mesûd ile Übey b. Ka’b’in *Mushaf*larında Kur’ân’ın tertibi hususunda bilgi verir. Hz. Ali’nin Resûlullah’ın vefatından sonra üç gün içinde topladığı *Mushaf*’ına dair de şöyle der: “Bu, onun Kur’ân’ı kendisinde kalbinden topladığı ilk *Mushaf*’tır. O *Mushaf* (daha sonra) Ca’fer ailesine geçmişti. Ben, zamanımızda Ebû Ya’lâ Hamza el-Hasenî’nin yanında Ali’nin el yazısıyla bazı sayfaları eksik bir *Mushaf* gördüm. Hasan’ın (ç) oğulları uzun zamandır onu miras yoluyla birbirinden devralıyordu.”³⁸

İbn Ebî Davud, Hz. Ali’nin *Mushaf*’ı toplamasına dair rivâyeti, Eş’as vasıtasıyla Muhammed b. Sîrîn’den naklettikten sonra şu notu düşer: “*Mushaf* kelimesini, sadece hadis rivâyetinde gevşek bir ravi olan Eş’as zikretmiştir. Diğer raviler ‘*hattâ ecmaa’l-Kur’ân*’ şeklinde rivâyet etmişlerdir. Yani ‘Kur’ân’ı ezberlemeyi tamamladı’ demektir. Zira Kur’ân’ı ezberleyen kişi için de *cema’l-Kur’ân* denir.”³⁹

Şif âlim Ebû Ali et-Tabersî, Kur’ân’ın Rasûlullah (a.s.) hayatta iken şimdi olduğu gibi bir araya toplanmış tertipli bir halde bulunduğunu söyleyerek, bu fikrini şöyle delillendirir: “O günlerde Kur’ân’ın tamamı öğrenilip ezberleniyordu. Öyle ki, sahabeden bir grup kişinin Kur’ân’ı ezberlemesi için başlarına hoca bile tayin edilmişti. Bu hoca, Kur’ân’ı Hz. Peygamber’e arz eder ve başkaları da ona okurdu. Abdullah b. Mesûd, Übey b. Ka’b gibi bazı sahabeler Kur’ân’ı Hz. Peygamber’in huzurunda birkaç kere hatim etmişlerdi. Azıcık düşünülecek olursa, bütün bunların, Kur’ân’ın o dönemde dağınık ve parça-parça değil, toplu ve tertipli halde bulunduğu delalet ettiği görülecektir.”⁴⁰

³⁷ Abdurrasûl, s. 22, 24.

³⁸ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 41-42. Hz. Ali’nin *Mushaf*’ı toplamasına dair rivâyetin senedi şöyledir: el-Hakem b. Zuheyr (Zahîrî) > es-Süddî > Abd Hayr el-Hemdânî > Hz. Ali. Krş. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I, 67. Bu konuyla ilgili İkrime’den nakledilen rivâyet için bk. Abdürrezzak, *Musannef*, V, 450, nr. 9765.

³⁹ İbn Ebî Davud, *Mesâhif*, s. 16. Kur’ân’ı iki levha arasında ilk cem eden kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu Hz. Ali’den nakleden rivâyetler için bk. s. 11. Hepsî de, Süfyân > es-Süddî (İsmail b. Abdurrahman) > Abd Hayr > Hz. Ali isnadıyla.

⁴⁰ el-Feyz el-Kaşânî, *et-Tefsîru’s-Sâfi*, I, 53 (*Mecmau’l-beyân*’dan naklen).

Bu bilgiler dikkate alındığında, “Kur’ân’ın tamamını nâzil olduğu şekliyle sadece imamların topladığına dair rivâyetlerin” doğru kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.

3. Hz. Ali'nin topladığı Kur’ân’ın, bilinen Kur’ân’ın üç katı olması

“Ebû Zehre'nin zikrettiği bu rivâyet, beş rivâyetin karıştırılmasıyla oluşmuştur” diyen Abdurrasûl şu mantığı yürütür: “Hz. Ali'den başka kimsede tamamı yok ki, kıyas yapılarak onun üç katı densin.” Yine şöyle der: “Cebrâil'in Hz. Fâtıma'ya anlattıklarından yazdıkları Kur’ân değildir. Zira rivâyetin metni açık olup şöyledir: ‘Onda helal ve harama dair herhangi bir şey yoktur. Lakin olacakların bilgisi vardır, yani onda yazılanlar gelecekte haber vermelerdir.’⁴¹ Ebû Zehre, muhtemelen bu itirazın yapılacağını düşünerek, “metnin zahirinden, Cebrail'in Hz. Fâtıma'ya anlattıklarının Kur’ân'dan olmayacağını anlaşıldığını, ancak bunun Küleynî'nin ehl-i beyt için iddia ettiği *Cefr* olabileceğini söyler.”⁴² Abdurrasûl, Ebû Zehre'nin *Cefr* hakkındaki tenkitlerini görmezden gelerek o konuya değinmemiştir.

Kâfi'de, “*Sahîfe, Cefr, Câmia ve Fâtıma Mushaf*’ının zikrine” dair bir bab vardır (I, 239). Burada ilk olarak zikredilen uzun rivâyetin son kısmında, *Cefr* ve *Hz. Fâtıma Mushaf*’ı hakkında bilgi verilir. Buna göre, imamların yanında bulunan *Fâtıma Mushaf*’ı, bilinen Kur’ân’ın üç katı hacminde olup, üstelik onda bilinen Kur’ân’dan tek bir harf bile yoktur (I, 239, nr. 1. Bu rivâyet için Meclisî ‘sahih’, Behbûdî ‘zayıf’ der). Hz. Peygamber vefat edince, kızı Fâtıma çok hüzünlenmiş, bunun üzerine Allah onu teselli etmek üzere bir melek göndermiştir. Ali, bu meleğin Fâtıma'ya anlattıklarından duyduğu herşeyi yazmış, böylece ortaya bir *Mushaf* çıkmıştır. Ebû Abdillah, bu *Mushaf*’ta helal ve harama dair hiçbir şeyin olmadığını, ama ileride olacak hadiselerin bilgisinin bulunduğunu söylemiştir. Nitekim rivâyetin başında, “zındıkların hicri 128 yılında zuhur edeceği bilgisini” onda gördüğünü belirtmektedir (I, 240, nr. 2. Meclisî ve Behbûdî bu rivâyet için ‘zayıf’ der).

Fâtıma, Peygamber’den sonra yetmiş beş gün daha yaşamıştı. Babasının vefatından dolayı büyük üzüntü içindeydi. Cebrail gelerek onu teselli eder, onu sevindirecek şeyler anlatır, babasından ve onun makamından bahseder ve kendinden sonra soyundan geleceklerin başına gelecek şeyleri haber verirdi. Hz. Ali de bunları yazardı. İşte bu bilgilerin bulunduğu kaynak, *Fâtıma Mushaf*’ıdır (I, 241, nr. 5. Bu rivâyet için Meclisî ‘sahih’, Behbûdî ‘zayıf’ der). Ebû'l-Hasen, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr’a bir *Mushaf* verip, “içine bakma” der. Ama o, bu *Mushaf*’ı açıp *lem yekünillezîne keferû* (Beyyine) suresini okduğunda, orada Kureys’ten yetmiş kişinin kendi ve baba adlarıyla zikredildiğini görmüştür. Bu-

⁴¹ Abdurrasûl, s. 26-27.

⁴² Ebû Zehre, *Sâdik*, s. 324.

nun üzerine Ebû'l-Hasen haberci göndererek *Mushaf*'ı geri istemiştir (II, 631, nr. 16. Bu rivâyet için Meclisî 'mürsel', Behbûdî 'zayıf' der).

Bir adam, Ebû Abdillâh'a, insanların okuduğundan farklı birkaç âyet okuyunca, o şöyle der: "*Kâim* ortaya çıkana kadar bu şekilde okumayı bırak, insanların okuduğu gibi oku. O geldiğinde, Kitabullah'ı haddi üzere okur ve Hz. Ali'nin yazdığı *Mushaf*'ı çıkarır." Ebû Abdillâh dedi ki: "Hz. Ali o *Mushaf*'ı yazıp bitirdiği zaman çıkararak insanlara: 'İşte bu, Allah'ın Muhammed'e indirdiği şekliyle Kitabullah'tır. Ben onu iki levhadan cem ettim (iki kapak arasında topladım)' demiştir. İnsanlar ise: 'Bize göre o, içinde Kur'ân da bulunan câmi bir *Mushaf*'tır, bizim ona ihtiyacımız yok' demişlerdir. Bunun üzerine Ali: 'Vallahi, artık bu gününüzden sonra onu hiç göremeyeceksiniz. Bana düşen, onu cem ettiğimde okumanız için sadece size haber vermemdi' demiştir" (II, 633, nr. 23. Meclisî ve Behbûdî bu rivâyet için 'zayıf' der). Uzun bir rivâyetin sonunda da, "Kur'ândaki bir âyetin farklı okunması üzerine, Cebrail'in onu Muhammed'e o şekilde indirdiği ve Fâtıma *Mushaf*'ında da öyle sabit olduğu" ifade edilir (VIII, 57-58, nr. 18. Meclisî ve Behbûdî bu rivâyet için 'zayıf' der).

Bir rivâyete göre, Ebû Abdillâh'ın yanında *Fâtıma Kitab*'ı yoktur. O, bir meselenin hükmünü bu *Kitap*'tan okuduğunu söyleyince, Abdullah b. el-Hasen kendisinden o kitabı ister. Ebû Abdillâh: "Ben, sadece onu okuduğumu söyledim, yoksa yanımda bulunduğunu değil" diyerek, istemeye gelen Muhammed b. Hâlid'i geri gönderir (III, 507, nr. 2. Bu rivâyet için Meclisî ve Behbûdî 'zayıf' der).

Bu rivâyetlerde, Cebrail'in Fâtıma'ya anlattıklarından oluştuğu ve bilinen Kur'ân'ın üç katı kadar bir hacimde olduğu söylenen *Fâtıma Mushaf*'ını Hz. Ali'nin yazdığı, imamların da bu kitaptaki bilgilere itibar ettiği vurgulanmaktadır. Tabii ki, söz konusu edilen bilgilerin Müslümanların sahih Kur'ân anlayışına uymayan hususlar olduğu açıktır. Zaten her rivâyetin sonunda belirtildiği gibi, Şîî münekkitler de bunların çoğunun zayıf olduğuna hükmetmiştir. Küleynî'nin bu tür zayıf ve uydurma rivâyetlere yer vermesi, Şîa tarafından en önemli hadis kaynağı kabul edilen kitabının değerini düşürmektedir.

Ne var ki, Abdurrahûl'e göre; Küleynî'nin bu rivâyetleri kitabına alarak tenkit ve tekzipte bulunmaması, onları kabul ettiği anlamına gelmez. Zira o, bu kitabında, bir hususta fetva verme veya bir görüşü reddetme yahut ravileri cerh etme gibi bir metot uygulamamıştır. O, Küleynî adına şu değerlendirmelerde bulunur: İlk rivâyet, *nevâdir* babındadır. Oraya konmuş olması, müellifin bu görüşü benimsemediğine en güzel delildir. Zira onun metodu, şaz ve nadir rivâyetlere kitabında çok az yer vermek, ancak bunların senedinden bir şüphe duymadıklarını *nâdir/nevâdir* babında zikretmektir. *Usûlü'l-Kâfi*'de Kur'ân'ın tahriften uzak olduğunu ifade eden onlarca rivâyet vardır. Sadece *Fazlu'l-Kur'ân* bölümündeki 13 babda 120'den fazla rivâyet mevcuttur. Abdurrahûl'e göre, bunların

hepsi, Kur'ân'ı tahriften tenzih hususunda Küleynî'nin fikrini gâyet açık olarak ortaya koymaktadır.⁴³

Ebû Zehre'nin Şîa'nın tahrif görüşünde olmadığını sahih görüş olarak naklettiğini⁴⁴ belirten Abdurrahûl "o halde, kendi-kendini nakzetmektedir" diyerek şöyle devam eder: "Süyûtî'nin (*İtkân*'da) Kur'ân'ın tahrifine dair zikrettiği rivâyetler toplanacak olsa, iki yüzü aşar.⁴⁵ Küleynî'nin zikrettiği rivâyet sayısı ise, bir elin parmak sayısını geçmez (!). Biz, her bir fer'i fıkıh meselesinde yahut külli ve cüz'i akaid konularının her birinde Küleynî'nin görüş beyan etmesini bekleyemeyiz. Zira *Kâfi*, bir fetva kitabı değil, bir hadis eseridir. İşte bu, dikkat çekilmesi gereken önemli bir husustur. Ebû Zehre ve onun gibi Sünnî-Şîî diğer bilginlerin eleştiri yaparken bu durumu göz önüne alması gerekir. Şüphe yok ki, Muhammed Bâkır el-Behbûdî *Sahîhu'l-Kâfi* adlı nefret celbedici kitabında Ebû Zehre'nin yolunu takip etmiştir. Ona da, *Kâfi*'nin bir fetva kitabı olmadığı gerekçesiyle itiraz edilir."⁴⁶

Ebû Zehre'nin kendi-kendini nakzettiğini söylemek doğru olmaz. Zira o, Şîî âlimlerin Kur'ân'ın tahrifi görüşünü red hususunda ittifak ettiklerini iddia etmemekte, bu görüşün tercih edildiğini belirtmektedir. Küleynî'nin diğer görüşte olduğunu düşündüğü için, *Kâfi*'de bunu destekleyen rivâyetleri tenkit etmektedir ki, zaten bazı Şîî bilginler de onda İmâm Sâdık'a nispet edilen bu haberleri eleştirmektedir. Şerîf Murtazâ'ya göre onlar zayıf rivâyetlerdir. Tûsî ise, onların zan ifade eden âhad haberler olduğunu söyleyerek, "dinde zaruri olarak kesin bir şekilde bilinen gerçeğin" karşısında duramayacaklarını ifade etmiştir. Bu gerçek, nübüvvet asrından günümüze kadar Müslüman toplumlarda tevatür yoluyla nakledilen Kur'ân'dır.⁴⁷

Şîî ve Sünnî kaynaklarda, âyetlerde eksiklik olduğu ve yerlerinin değiştirildiğine dair bazı rivâyetler vardır. Ancak bunlar, herhangi bir bilgi ispat etmeyen âhad haberler olduğu için, onlardan yüz çevirmek ve iştigali terk etmek evladır. Üstelik tevilleri de mümkündür. Bu yüzden, sahih olsalar bile, *Mushaf*'ın iki kapağı arasında mevcut olan âyetlere karşı bir tereddüt duyma sebebi olamazlar.⁴⁸ Muâsır araştırmacılarından Dr. Muhammed et-Tîcânî de bu konuda şöyle der: "Sünnî olsun, Şîî olsun muhakkik âlimler, bu tür rivâyetleri batıl görerek, onları şâz saymışlardır. Ayrıca, ikna edici delillerle, şu an elimizde bulunan Kur'ân'ın,

⁴³ Abdurrahûl, s. 30. Örnek olarak yedi tanesi zikredilir (s. 31).

⁴⁴ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 327-328.

⁴⁵ Yukarıda bunların daha çok nesih olgusuyla izahına dair Ebû Zehre'nin açıklamaları geçmişti. Adil Yavuz, Ehl-i sünnet ve Şîa hadis kaynaklarında sûrelerle ilgili bazı rivâyetleri şu makalesinde incelemiştir: "*Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Değerlendirme*", Marife, yıl: 6, sayı:1, Konya, bahar 2006, s.7-39.

⁴⁶ Abdurrahûl, s. 56.

⁴⁷ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 330.

⁴⁸ Abdurrahûl, s. 63-64.

Hız. Peygamber'e indirilenin aynısı olduğunu, ona hiçbir ilave ve çıkarma yapılmadığını, tebdil ve tağyire maruz kalmadığını ispat etmişlerdir.⁴⁹

Şeyh Müfid (ö. 413/1022), İmamîyye'den bir grubun Kur'ân'da eksiklik hususunda şu görüşte olduğunu nakleder: Hız. Ali'nin *Mushaf*'ında Kur'ân'ın gerçek tenzili üzerine olan anlamları için yazılan tevil ve tefsirler hazfedilmiştir. Bunlar, her ne kadar muciz Kur'ân olan Allah kelamı cümlesinden değilse de, münzel olarak sabitti.⁵⁰ Kâşânî (ö. 1091/1680) muhtemelen bu açıklamaya binaen tahrif hakkında şu yorumu yapar: Bu durumda tebdil, mana cihetiyle söz konusudur. Yani "Kur'ân'ın tefsir ve tevilinde, tahrif ve tağyir yaptılar, onu olduğundan farklı şeye hamlettiler" demek olur. İmamların "işte böyle nazil oldu" sözlerinin anlamı, "onunla murad budur" demektir. Yoksa "lafzında bu ziyade ile nazil olmuştu, sonra ondan bu lafız hazfedildi" demek değildir.⁵¹

Kâfi'deki şu tür rivayetler yukarıdaki izahla savunulsa gerektir: Ebû Abdillah'ın, *وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَتْسَىٰ* (Tâhâ, 20/115) âyetine *min kablü*'den sonra "kelimâtin fi Muhammed ve Ali ve Fâtıma ve'l-Hasen ve'l-Huseyn ve'l-eimme min zürriyyetihim" ilave ederek, "vallâhi Muhammed'e işte bu şekilde nazil oldu" dediği nakledilir (I, 416, nr. 23. Meclisî ve Behbûdî bu rivayet için 'zayıf' der). Ebû Abdillah'ın Meâric suresinin birinci âyetini *li'l-kâfirîn* kelimesinden sonra *bi velâyeti Ali* ilavesiyle okuması üzerine, "biz onu böyle okumuyoruz" diyen kişiye şu cevabı verdiği nakledilir: "Vallahi, Cebrail onu Muhammed'e böyle indirdi. Vallahi o, Fâtıma *Mushaf*'ında da bu şekilde kayıtlıdır..." (VIII, 58, nr. 18. Bu rivayet için Meclisî ve Behbûdî 'zayıf' der).

Muhaddis en-Nürî, *Faslu'l-hutâb fi isbâti tahrîfi kitâbi rabbi'l-erbâb* adlı kitabında, Şîa kaynaklarından tahrif anlamı çıkabilecek 1122'den fazla rivâyeti toplamıştır. Bunlardan 815'i, ya tekrar veya meçhul isnatlı olması vb. sebeplerden esas alınmaya elverişli değildir. Zikredilen rivâyetlerin çoğu Sünnî âlimlerin kitaplarında da mevcuttur. Büyük bir kısmının senedi, Yunus b. Zabyân, Ahmed b. Muhammed es-Seyârî el-Ğâlfî -ki İmam Sâdık onu lanetlemiştir, bin küsur rivâyetten 320'den fazlası ondan nakledilir- gibi zayıf ravilerden dolayı cerhe uğramıştır. Senedi sahih olanların da, metinleri batıl olmaktan kurtulamaz. Zira dini prensiplere ters düşerler (Tahrif kabul edilirse, 'rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesi prensibi' nasıl uygulanacaktır). Netice olarak, tahrif kokusu hissedilenlerden ele alınabilecek rivâyet sayısı yüzü aşmaz. Bunların tümü de, sonuçta ya

⁴⁹ Abdurrahûl, s. 73-74 (*Li ekûne aaa's-sâdikîn* s. 176'dan naklen). İlk asırlardan günümüze kadar tahrifi kabul etmeyen büyük İmamîyye âlimlerinin 29 kişilik listesi ve görüşlerinden bir kısmı için bk. s. 62-73.

⁵⁰ Abdurrahûl, s. 63 (*Faslu'l-hutâb* s. 131'den naklen). Hız. Ali, nüzul sırasına göre tertip ettiği *Mushaf*'ta; Kur'ân'ın âmminâ-hâssına, mutlakına-mukayyedine, muhkemine-müteşâbihine, nâsîhine-mensûhuna, azimetlerine-ruhsatlarına, sünenine-âdâbına ve esbâb-ı nüzûle işaret etmiştir (Cündî, s. 177).

⁵¹ Abdurrahûl, s. 66.

kıraatdaki ihtilaf veya nüzûl durumuna işaret yahut tefsir/teville ilgilidir. Meclisî, *Kâfi* şerhinde zahirlerinden tahrif anlaşılabilir rivâyetlerin öyle olmadığını göstermiştir.⁵²

B. CEFR HAKKINDAKİ RİVÂYETLER

Cifr şeklinde de telaffuz edilen bu kavram, daha çok “Şiiler tarafından geleceğe ilişkin haberleri ihtiva ettiği öne sürülen ve Hz. Ali ile Cafer es-Sâdık’a nispet edilen eserlere” verilen isimdir. Şîa bir de *Câmia* isimli kaynaktan bahseder. Bazen bunlar ikisi birlikte *el-Cefr ve'l-Câmia* şeklinde de kullanılır.⁵³ *Cefr*'in *Câmia*'dan başka olduğuna dair birbirini destekleyen rivâyetler vardır. Bazılarına göre *Cefr*, Hz. Ali'nin müellefâtından olup, ondaki bilgileri Peygamber Ali'ye imla etmiştir. İki *Cefr* vardır. **Beyaz**'da; peygamberlerin, vasîlerin ve Beni İsrail âlimlerinin ilimleri; **Kırmızı**'da ise, olayların ve harplerin haberleri vardır.⁵⁴

Kâfi'de *Cefr* ile ilgili rivâyetlerde şu bilgilere yer verilir: “*Cefr*, deriden bir kap olup, onda peygamberlerin, vasîlerin ve Beni İsrail âlimlerinin ilmi vardır” (I, 239, nr. 1. Bu rivâyet için Meclisî ‘sahih’, Behbûdî ‘zayıf’ der). Ebû Abdillâh’a *Cefr* sorulunca “o, bir öküz derisidir ki, içi ilimle doludur” demiştir. Ondan *Câmia* hakkında şu bilgiler nakledilir: “O, yetmiş zira uzunluğunda olup, ... içinde insanların ihtiyaç duyduğu her şey (in bilgisi) vardır. *Hadş erşine* (küçük yaralamaların diyeti) varıncaya kadar hiçbir hüküm yoktur ki, onda bulunmamış olsun” (I, 241, nr. 5. Bu rivâyet için Meclisî ‘sahih’, Behbûdî ‘zayıf’ der).

Başka bir rivayette de; “İbn Şübrüme'nin ilminin, Rasûlüllah'ın imlâsı Hz. Ali'nin hattıyla olan *Câmia*'daki ilim yanında şaşırıp kaybolduğu, helal-haram bilgilerinde *Câmia*'nın hiç kimseye bir söz bırakmadığı” ifade edilerek, dini meselelerde *kıyas* metodunu kullananlar kötülenir (I, 57, nr. 14. Meclisî ‘meçhul’, Behbûdî ‘zayıf’ der). Üçüncü bir rivayette *Câmia* şöyle tanıtılır: O, Rasûlüllah'ın arşını ile yetmiş arşın uzunluğunda, onun bizzat imlâ etmesi ve Hz. Ali'nin kendi hattıyla yazdığı bir sahifedir ki, içinde helal-harama dair bütün hükümler ve *hadş erşine* varana kadar insanların ihtiyaç duyduğu her konuda bilgi vardır (I, 239, nr. 1. Meclisî ‘sahih’, Behbûdî ‘zayıf’ der).

Ebû Abdillâh'ın yanında beyaz ve kırmızı iki *Cefr* olduğu söylenir. “**Beyaz Cefr**’de, Davud’un Zebur’u, Musa’nın Tevrat’ı, İsa’nın İncil’i, İbrahim’in suhufu, helal ve haram (konuları) ve Fâtıma *Mushaf*’ı vardır. Ebû Abdillâh, bu *Mushaf*’ta herhangi bir Kur’ân (âyet) olduğunu zannetmemektedir. Onda, insanların İmamlara ihtiyaç duyduğu, ama onların hiçkimseye ihtiyaç duymadığı şeyler vardır. Hatta celde, yarım celde, çeyrek celde ve *hadş erşi* bile vardır. **Kırmızı Cefr**’de ise; silah (la ilgili hususlar) vardır... Ravi Abdullah b. Ebî Ya’fûr, Sâdık’a ‘Hasan’ın

⁵² Abdurrasûl, s. 75-76.

⁵³ *Cefr* hakkında geniş bilgi için bk. Yurdagür, Metin, “*Cefr*”, *DİA*, İstanbul 1193, VII, 215-218.

⁵⁴ Cündî, s. 185.

oğulları (؟) bunu biliyor mu' diye sorduğunda: 'Tabii ki, vallahi gecenin gece, gündüzün gündüz olduğunu bildikleri gibi onu bilirler. Ancak haset ve dünyayı talep, onları red ve inkâra sevk etmiştir. Şâyet hakkı hak ile talep etselerdi, onlar için daha iyi olurdu' cevabını vermiştir (I, 240, nr. 3. Bu rivâyet için Meclisî 'hasen', Behbûdî 'zayıf' der).

Ebû Abdillâh şöyle der: "Zikrettikleri *Cefr*'de, hoşlarına gitmeyecek şeyler vardır. Zira onlar gerçeği söylemezler, hâlbuki gerçek ondadır. O halde, eğer doğru sözlülere, Hz. Ali'nin hükümlerini ve ferâizini ortaya çıkarsınlar. Onlara teyzeleirin ve halaların durumunu sorun. Fâtîma *Mushaf*'ını ortaya çıkarsınlar. Onda, Fâtîma'nın vasiyeti ve beraberinde Rasûlüllah'ın silahı vardır. Allah: 'Şâyet iddianızda doğruysanız, bana, bundan önce gelen (ilâhî) bir kitap yahut bir bilgi kalıntısı getirin' (Ahkâf, 46/4) buyurur (I, 241, nr. 4. Bu rivâyet için Meclisî 'mürsel', Behbûdî 'zayıf' der). Ebü'l-Hasen (er-Rızâ) da şöyle demiştir: Oğlum Ali, en büyük çocuğumdur, onların bana en fazla iyilik yapanı ve en sevimli olanıdır. O, benimle birlikte *Cefr*'e bakar. Hâlbuki ona bir peygamber veya bir peygamberin vasîsinden başka asla kimse bakmamıştır (I, 311-312, nr. 2. Bu rivâyet için Meclisî 'müvessak', Behbûdî 'zayıf' der).

Bu rivâyetler, Cafer es-Sâdık başta olmak üzere imamların *Cefr*'i sadece kendilerinin sahip olduğu ve içinde her şeyin bilgisinin bulunduğu bir kaynak olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Ancak *Cefr*'in muhtevasıyla ilgili verilen bilgilerin doğru kabul edilmesi ve onun Sâdık'a nispeti tartışmalıdır.

Bu konuda İbn Haldûn şöyle der: "Aslında *Cefr*, Zeydiyye'nin reisi Harun b. Saîd (Sa'd?) el-'Iclî'nin (ö. 145/763?) Cafer es-Sâdık'tan rivâyet ettiği bir kitaptır. Onda; genel olarak ehl-i beytin, özel olarak da onlardan belirli bazı kişilerin başlarına gelecek hadiselerle dair bilgi vardır. Sâdık ve diğer ehl-i beyt imamları, benzerleri olan diğer veli kullar gibi, bu bilgilere keramet ve keşif yoluyla ulaşmış olabilir. Söz konusu bilgiler, Sâdık'ın yanında küçük bir öküz derisi içinde yazılı haldeydi. Harun el-'Iclî, o malumatı Sâdık'tan rivâyet etmiş ve kitap haline getirmiştir. Öküz derisi içindekilerden yazdığı için deriden dolayı ona *Cefr* adını vermiştir. Zira *Cefr* sözlükte küçük anlamına gelir. *Cefr* kelimesi, daha sonra, İmamiyye nezdinde o kitaba özel isim olarak kullanılır olmuştur. Bu kitapta; Kur'an'ın tefsiri ve batını anlamlarına dair Sâdık'tan rivâyet edilen bilgiler vardı. *Ne var ki, onun rivâyeti muttasıl senetle gelmediği gibi, orijinalinin nasıl olduğu da bilinmemektedir. Ondaki açığa çıkan, sadece herhangi bir delili olmayan bir takım şaz cümlelerdir. Şâyet Sâdık'a ulaşan senet sahih olsaydı, onda Sâdık'tan veya ashâbından gelen bilgiler için ne güzel bir dayanak olurdu. Zira onlar keramet ehli kişilerdir. Sâdık'tan gelen bazı sahih haberlerde, o bazı yakınlarını başlarına gele-*

cek olaylar hakkında uyarmıştır. Hakikaten o olaylar onun dediği gibi olmuştur.”⁵⁵

Cefr konusu Ebû Zehre'nin Küleynî'yi tenkit ettiği ana konulardan birisidir. Ona göre; Şîa, Cafer es-Sâdık'a, sahip olduğu geniş ilmin yanında, öğrenme ve araştırma ile elde edilmeyen, bilakis Hz. Peygamber'in imamlara devrettiği ileri sürülen bir ilim daha nispet ederek, bu ilim çeşidine *Cefr* adını vermiştir.⁵⁶

Ebû Zehre'nin *Cefr* hakkında naklettiği ilk alıntıyı tam olarak, ikinci alıntıyı ise hiçbir şekilde *Kâfi*'de bulamadık. İlk alıntıda, yukarıda zikredilen rivâyetlerdeki bazı bilgilere yer verilmiştir. Ama: “*Cefr* iki kısımdır; biri keçi derisi, diğeri koç derisi üzerine yazılmıştır” şeklindeki son cümle *Kâfi*'de yoktur. Daha uzun olan ikinci alıntıda ise; “bir sabah Sâdık'ın, Hz. Muhammed'e ve sonraki imamlara has kılınan *Cefr* kitabına göz atarak, *Gâib*'in doğuşu ve gaybetini düşündüğü ve Allah'ın *Kâim*'de peygamberlerden birer özellik yarattığı” bilgisi vardır. Ebû Zehre, bu rivâyetlerden şu sonucu çıkarır: *Cefr*, Cafer es-Sâdık'ın yanında bulunan bir kitap olup, o ister harfler isterse haberler vasıtasıyla olsun, olmuş ve olacaklara dair gaybi bilgileri bundan öğrenir. Öyle anlaşılıyor ki, bu kitap Hz. Ali'den itibaren sırasıyla imamlara geçerek nihâyet Sâdık'a ulaşmıştır.⁵⁷

Ebû Zehre üçüncü rivâyet olarak şu uzun metni nakleder: “Ebû Abdillah der ki: Allah, Peygamber'ine ölmezden önce bir kitap indirip, “Ey Muhammed! Bu, ehlienden *necebeye* vasiyetindir” buyurdu. Peygamber, Cebrail'e “*necebe* kimdir” diye sorunca, “Ali b. Ebî Tâlib ve evladıdır” cevabını aldı. Kitabın üzerinde altından mühürler vardı. Hz. Peygamber kitabı Ali'ye vererek bir mührü çözmelerini ve içindekiyle amel etmesini emretti ... Bu şekilde her imam o kitabı sonrakine nakletmiştir. İçinde başlarına gelecekler ve yapacakları yazılı olduğu için ona uygun yaşamışlardır. Sonra Sâdık oğlu Musa'ya verdi. Aynı şekilde Musa da sonraki imama verecek. Bu durum Mehdi'nin kıyamına kadar devam edecektir (I, 280-281, nr. 2. Bu rivâyet için Meclisî ‘meçhul’, Behbûdî ‘zayıf’ der. “*İmamlar, yaptıkları ve yapacakları her şeyi, mutlaka Allah'tan bir ahit ve emirle yaparlar, onun dışına çıkmazlar*” babı).

Ebû Zehre *Kâfi*'deki *Cefr* ile ilgili rivâyetleri üç noktadan eleştirir:⁵⁸

1. Bu açıklamaların Sâdık'a nispetini kabul edemeyiz. Zira gayb bilgisi sadece Allah'a mahsustur. Allah, risaletlerini ispat etmeleri için ancak bazı peygamberlere bu ilimden bir kısım bahşedebilir. Nitekim Kur'ân Hz. Peygamber'in şöyle demesini emretmiştir: “Şâyet görünmez ve bilinmezleri (gaybı ve gelecekte olacakları) bilseydim, kendim için nice faydalar sağlardım ve bana gelebilecek zararları önlerdim” (A'râf, 7/188). Ebû Zehre, burada *Kâfi*'deki rivâyetleri eleştiride

⁵⁵ İbn Haldûn, *Târîh*, I, 279.

⁵⁶ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 33.

⁵⁷ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 34.

⁵⁸ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 35-37.

takip ettiği metodu da şöyle açıklar: “Akla ters düşen ve Sâdık’ı risalet mertebesine yükseltmese de beşer vasfından çıkaracak her bilgiyi reddetmek.”

2. *Cefr* rivâyetlerinin çoğunun tariki Küleynî’ye dayanır. O, Sâdık’ın “Kur’ân’da noksan ve ilave vardır” dediğini iddia ettiği için rivâyetlerini kabul edemeyiz. Zaten Murtazâ, Tûsî gibi büyük âlimler, bu hususta Küleynî’yi yalanlamışlar ve İmam’dan onun iddiasının tersini rivâyet etmişlerdir.

3. Günümüzde Sâdık hakkında araştırma yapan Caferî ilim adamları *Cefr*den bahseder, ancak ilgili haberlerin teyidinde girişmezler. Mesela Ahmed Muğniyye: “*Cefr* ve hakikatine gelince, ona dair birçok haber ve hadis nakledilmesine rağmen, durumu hala kapalıdır. Önceki âlimler de, bu konuda tatmin olabildikleri bir hakikate vakıf olamamışlardır” demektedir.

Ebü Zehre’ye göre, *Cefr* düşüncesi İmâmiyye’ye Hattâbiyye’den geçmiş olmalıdır. Zira Makrîzî, “Cafer es-Sâdık’ın gayb ilmi ve Kur’ân’ın tefsirine dair ihtiyaç duydukları her şeyi kapsayan bir *Cefri* emanet bıraktığı inancının, Hattâbiyye fırkasının tamamında mevcut olduğunu” belirtir. Hattâbiyye’nin reisi Ebü’l-Hattâb’ın İmam’dan naklettiği yalan rivâyetleri vardır. Bu uydurmalar daha İmam hayatta iken ortaya çıkmış, İmam onları inkâr etmiş ve onu yalanlamıştır. Ebü’l-Hattâb’ın bozuk görüşleri ileri sürdüğü haberi kendisine ulaşınca, elinden onu lanetlemekten ve teberriden başka bir şey gelmemiştir. Ashabını toplayıp bilgilendirmiş, beldelere ondan teberri ettiğini ve kendisini lanetlediğini bildiren mektuplar göndermiştir.⁵⁹

Ebü Abdullah, bazı kişilerin Medine’de kendisine *lebbeyk yâ Cafer b. Muhammed lebbeyk* diye seslenmelerini kızarak anlatmış, bundan teberri ettiğini bildirdikten sonra “Allah Ebü’l-Hattâb’a lanet etsin ve onu demirle öldürsün” demiştir. (VIII, 225-226, nr. 286. Meclisî ‘mürsel’, Behbûdî ‘zayıf’ der) İlgili rivâyetlerden, döneminde kelami meseleleri tartışmasıyla tanınan Ebü’l-Hattâb’ın, önceden Sâdık’ın öğrencilerinden olduğu halde, sonra onun adına yalan haberler uydurduğu, bu yüzden İmam’ın ondan teberri ettiği anlaşılmaktadır. Şîa’nın aşırı gruplarından Hattâbiyye’nin kurucusu Ebü’l-Hattâb el-Esedî (ö. 138 veya 143/ 755 veya 760) diye meşhur Muhammed b. Ebî Zeyneb adlı bu kişinin, Sâdık’a tanrılık nispet ederek dinden çıktığı kabul edilir. O, *Cefr* ilmini Sâdık’a nispet eden birkaç aşırı Şîiden biridir.⁶⁰

Ebü Zehre, Şîa’nın *Cefr* görüşünün kaynağı hakkında yine şöyle der: Birçok yalan haber iftira yoluyla İmam Cafer’e nispet edilip nakledilmiştir. *Cefr* görüşünü ilk ortaya atan grup Hattâbiyye’dir. *Cefre* dair Sâdık’tan bazı haberler nakledi-

⁵⁹ Ebü Zehre, *Sâdık*, s. 125 (*Deâimü’l-İslâm*, s. 63’ten naklen).

⁶⁰ Yurdağür, a.g.md., *DİA*, VII, 216. Ebü’l-Hattâb ve görüşleri hakkında bk. Onat, Hasan, “*Hattâbiyye*”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 492.

lir. Bunlar muhtemelen Hattâbiyye kanalıyla *Kâfi*'ye girmiştir. Acaba Kur'an'da noksanlık fikrinin de bu kitaba onlardan intikal ettiğini düşünebilir miyiz?⁶¹

Cefr ile ilgili rivâyetlerin kaynağı, Sâdık'a tanrılık nispet edecek kadar aşırı fikirlere sahip Ebü'l-Hattâb el-Esedî ile Bâtınîler'e öncülük yapan Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'dir. (*Kâfi*'de Mufaddal'ın Ebû Abdillâh'tan naklettiği çok sayıda rivâyet vardır). Şîa'ya temayülû ile tanınan İbnü'n-Nedîm bile, Sâdık'a nispet edilen kitaplar arasında *Cefr*'e dair bir eserden bahsetmez. Ayrıca *Cefr*'in Sâdık'tan nakline dair görüşlerde bazı çelişkilerin bulunduğunu da belirtmek gerekir. Şîi ve Sünnî kaynaklarda, onu Sâdık'tan Harun b. Saîd el-'İclî'nin naklettiği söylenir. Hâlbuki o Sâdık'a nispet edilen *Cefr*'i tenkit ederek, onun asılsız olduğunu bildirmiştir. Aslında gerek *Cefr* ve *Câmia*, gerekse Sâdık'a nispet edilen başka eserlerin, gerçekte ona ait olduğu hususunda ciddi tereddüt ve itirazlar vardır. Hatta aynı kanaat bazı Şîi gruplarda da mevcuttur. Yaşadığı dönem, çevresi, ilmi ve dini şahsiyeti dikkate alındığında, bilhassa *kimya* ve *cefr* gibi konulara dair kitapların Sâdık'ın telifleri olması imkânsız gibidir.⁶²

Kâfi'de, Hz. Ali'nin *sahîfe*'sinden/*kitab*'ından birçok hüküm nakledilir. Bunlardan çoğunu Sâdık nakleder ki, o bazen *vecednâ fî kitâbi Ali*, bazen de sadece *fî kitâbi Ali* der. Dolayısıyla bu nakiller *vicâde* yöntemiyle yapılmış olmaktadır. Muhaddislere göre bu yol, ilim alma ve nakletme yollarının en zayıfı kabul edilmektedir. Bu yöntemle nakledilen rivayetlerin sıhhat derecesi, işitme ve okuma yöntemiyle alınan rivayetlere göre çok düşüktür. Bu yüzden muhaddisler *vicâde* yoluyla elde edilen bilgilerin nakline pek rağbet göstermezler.

Kâfi'deki rivayetlerden, *Câmia*, *Sahîfe* ve *Kitâbu Ali*'nin aynı malzeme olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin yanında bulunan bu tür küçük hacimli ilim malzemelerinin sonraki yıllarda büyük hacimli eserler haline getirildiği söz konusu edilebilir. Nitekim *Kâfi*'deki iki rivayet (I, 296, nr. 5, 6) buna işaret eder. İlk rivayette, Ebû Cafer'in (Bâkır) şu söz nakledilir: "Rasûlullah, Hz. Ali'ye bin harf öğretti. Bunlardan her bir harf, bin harfi açar" (Meclisî, 'hasen ke'l-müvessak', Behbûdî ise 'zayıf' der). İkinci rivayette de şu bilgi yer alır: "Ebû Abdillâh'ın (Sâdık): 'Rasûlullah'ın kılıcının ucunda küçük bir sahife vardı' demesi üzerine, Ebû Basîr: 'O sahifede ne vardı' diye sormuş. İmam bu soruya şu cevabı vermiştir: 'Bazı harfler. Öyle ki, onlardan her bir harf, bin harfi açar.' Ebû Basîr, ayrıca İmam'ın şöyle dediğini de nakleder: 'Şu ana kadar, ondan daha iki harf bile ortaya çıkmamıştır'" (Meclisî 'müvessak', Behbûdî 'zayıf' der).

Tabii ki, ehl-i beyt imamlarının yanında Hz. Ali'den nakledile gelen bir mecmuanın bulunması şaşılacak bir husus değildir. Zeynelabidin (Ali b. Hüseyin), Bâkır (Muhammed b. Ali) ve Sâdık (Cafer b. Muhammed) Medine'de siyasi faali-

⁶¹ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 129.

⁶² Yurdagür, a.g.md., VII, 217; Öz, Mustafa, "Cafer es-Sâdık", *DİA*, VII, 3.

yetlerden daha çok ilimle meşhur olmuşlardır. Üçü de Medine’de ikamet ederek Hz. Ali’nin ilmini bu şehre naketmişlerdir. Bilgileri bazen gizliyorlar, bazen etrafa yayıyorlardı. Ne olursa olsun, ehl-i beytin ilmi, neticede kendilerine intikal eden Hz. Ali’nin ilmidir.⁶³ Ne var ki, Hz. Ali’nin bu mecmuasının hacmi ve muhtevası, elbette yukarıda *Kâfi*’den aktarılan rivayetlerde anlatıldığı gibi değildir.

C. İMÂMET İNANCI⁶⁴

İmamet veya hilafet, dini emirlerin tebliğinde veya siyasi vilâyette yahut her ikisinde Peygamber’e halifelik olarak anlaşılır. Şîa’ya göre dini ve siyasi olup Ehl-i beyte munhasırdır. Ehl-i sünnetin cumhuruna göre ise, Müslümanların sahih bir şura ve genel biat ile seçtiği her adil Kureyşlinin halife olması caizdir. Hilafet makamı, ancak halifenin adaleti işletmesiyle devam edebilir. Adaletten ayrılırsa, o takdirde nebevi hilafet olmaz, bilakis dünyevi sultaya yani krallığa dönüşür.⁶⁵

İmamiyye Şîa’sının dayandığı en önemli temellerden biri imamet görüşüdür. Nitekim *Kâfi*’de imamet inancına ve imamların özelliklerine dair birçok konu başlığı ve çok sayıda rivâyet vardır. Ebû Abdillah, öğrencisi Ebû Muhammed’e imametın önemine dair şöyle der: Allah Muhammed ümmetine beş vakit namazı, zekâtı, orucu, haccı ve bizim velâyetimizi farz kılmıştır. Şu var ki, önceki dört farz hususunda onlara ruhsat tanıdığı halde, velâyetimizi terk hususunda hiçbir Müslümana ruhsat tanımamıştır. Vallahi hayır, bu konuda hiçbir ruhsat yoktur (VIII, 270-271, nr. 399. Meclisî ‘sahih’, Behbûdî ‘zayıf’ der).

Kâfi’nin imamet ve imamlar hakkında rivâyetleri ihtiva eden Huccet bölümü, ilk cildin 168. sayfasından başlar, bu cildin sonuna yani 568. sayfaya kadar devam eder. Kitabın başka yerlerinde de bu konuda birçok rivâyet vardır. Bazı konu başlıkları şöyledir: “İmamlar, ilmin kaynağı, nübüvvet ağacı, meleklerin ziyaretgâhıdır.” “İlmin varisleri olup, onu birbirinden miras yoluyla alırlar.” “Peygamber’in, önceki bütün peygamberlerin ve vasîlerin ilimlerine mirasçı olmuşlardır.” “Onların yanında Allah katından inen tüm kitaplar vardır, dilleri farklı olmasına rağmen bunların içindekileri bilirler.” “Kur’ân’ı ancak onlar cem etmiştir, onun bütün ilmini de bilirler.” “Onlarda, peygamberlerin alâmetlerinden bir kısmı vardır.”

Bir konu başlığı da şöyledir: (Kulların) amellerinin, Hz. Peygamber’e ve imamlara gösterilmesi babı (I, 219-220, 6 rivâyet): وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ (Tevbe, 9/105) bunlar (yani bu âyetteki müminler) imamlardır. Diğer bir başlık ise: “İmamlar, olmuş ve olacakların bilgisini bilirler, onlara hiçbir şey gizli kal-

⁶³ Ebû Zehre, *Zeyd*, s. 163-164.

⁶⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Sofuoğlu, a.g.e., s. 41-56.

⁶⁵ Cündî, s. 223.

maz" şeklindedir (I, 260) Ayrıca, her bir imama işaret eden rivâyetlere ve gaybet hakkında bilgilere de yer verilir.

Ebû Zehre, Şîa'nın imamet görüşünü kitaplarının değişik yerlerinde tenkit eder. Bilindiği gibi İmamiyye, devlet başkanlığının vasiyet yoluyla tevarüs eden bir husus olduğunu savunur. Hatta bunun imamlardan nakledildiğini söylerler. Meselâ Hz. Ali'den şu açıklamayı naklederler: "Bizler, nübüvvetin ağacıyız... Kim bize olan ahdini yerine getirirse, Allah'ın ahdini yerine getirmiş olur. Kim de bizim zimmetimizi bozarsa, Allah'ın zimmetini ve ahdini bozmuş olur."⁶⁶ "Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın imamlığına işaret ve nas" başlığı altındaki ilk rivayette şu bilgiler vardır: Hz. Ali, bütün ehl-i beytini şahit olarak toplayıp, *kitap ve silahı* kendisine vererek oğlu Hasan'ı vasi tayin etmiştir. Bu şekilde yapmasını, kendisini de böyle vasi tayin eden Rasûlullah'ın emrettiğini, yine Rasûlullah'ın Hasan'ın öleceği zaman kardeşi Hüseyin'e bu devir işlemini yapmasını, Hüseyin'in de oğlu Ali'ye devretmesini emrettiğini bildirmiştir. Sonra torunu Ali'nin elini tutarak "Rasûlullah, sana da imamet görevini oğlun Muhammed'e devretmeni emretti. Ona Rasûlullah'tan ve benden selam söyle" demiştir (I, 298, nr. 1. Meclisî 'hasen ale'z-zâhir', Behbûdî 'zayıf' der).

Ebû Zehre, imamete dair rivâyetlerden: "İmamı bilmenin, Allah ve Rasûlü'nü tasdik etme gibi dinin asıl prensiplerinden olduğunu dile getirenleri (I, 180, nr. 1; I, 184, nr. 375)", "On iki imamın Hz. Peygamber'e vahiyle hatta yazılı bir şekilde bildirilmiş olmasıyla (I, 279-280, nr. 1, 2) ilgili olanları", "İmamların, ilâh ve rasûl değil, ancak Allah'ın ilminin hâzinleri, Onun emrinin tercümanları ve Allah'ın kendilerine itaat edilmesini emrettiği, isyan edilmesini yasakladığı masum bir topluluk olduklarını" ve "İmamların, dörtten fazla hanımla evlenme hususu dışında bütün hükümlerde Rasûlullah'ın konumunda olduklarını" (I, 269-270, nr. 6, 7) bildiren rivayetleri naklederek⁶⁷ tenkit etmektedir.

Bu konulardaki rivayetler şunu gösterir: "İmamet, kişiye ilahi vasiyetle gelmektedir, yoksa insanların istemesiyle değil." Bu fikrin peşinden "İmamın masum olmasının gerekliliği ve peygamberliğin ispatının mucizelerle olduğu gibi imamın da imametini ispat için mucizeler gösterir" düşüncesi gelir. Tabii ki, bu rivâyetlerin Sâdık'a nispeti tartışmalıdır. Küleynî, Kur'an hakkında eksiklik rivâyetlerine yer verip onları tenkit etmediği için, kitabındaki diğer rivâyetler de tartışmalı hale gelmiştir.⁶⁸

Ebû Zehre'ye göre, fıkıh imamlığı ile siyaset imamlığı birbirini gerekli kılmaz. Zira Hz. Peygamber'in, fakih olanın o konudaki meziyetlerinden daha fazla idari meziyete sahip olduğu için bazı işlerde daha fakih olmayana da görevlendir-

⁶⁶ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 194. Krş. *Kâfî*, I, 221, nr. 3. Ebû Abdillâh'dan. Meclisî mürsel-meçhul, Behbûdî zayıf der.

⁶⁷ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 194-195.

⁶⁸ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 195-196.

diği olmuştur. Mesela geçici olarak Medine'den ayrıldığında oraya ileri derecede fakih olmayan birini vekil bırakmıştır. Yine Üsâme b. Zeyd'i, Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in bulunduğu orduya komutan tayin etmiştir. Hiç şüphesiz Üsâme'de o iki büyük sahabinin fıkhi mevcut değildi.⁶⁹

Küleynî, on iki imamı bir sıra dâhilinde zikreder. Sonuncusu gaip imam Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'dir. Sonraki âlimler bu tertipte Küleynî'ye tabi olmuşlardır. Hâlbuki Sâdık böyle bir tertibi iddia etmiş değildir. Zira o, vasiyet prensibini kabul etmez.⁷⁰

"Şîa'ya göre, Kur'ân'daki rumuzları ve batını anlamları ancak vasîler bilebilir" diyen Ebû Zehre, bu konuda *Kâfi'*den *samed* kavramının izahına dair, biri el-Huseyn b. Ali'nin bu kavramı soran Basralılara cevap olarak yazdığı mektup, diğeri de Bâkır'a nispet edilen iki rivâyete yer verir.⁷¹ Ancak *Te'vîlü's-samed babında* (I, 123) bu iki uzun rivâyeti bulamadık.

İmamiyye'nin 'Zeyd'in kendisi için imamet iddia etmediği' şeklindeki görüşünün yanlış olduğunu belirten Ebû Zehre şöyle der: "Zira bize göre, imamet konusunda ona nispeti sabit olan şu iki prensip bunun tersini gösterir: 1. İmamet vasiyetle/verasetle olmaz. Hz. Peygamber imamın vasıflarını belirlemiş, ama adını tayin etmemiştir. 2. İmam olacak kişinin insanları kendine çağırarak amacıyla çalışması gerekir. Ama görünen o ki, İmamiyye bu iki prensibin ona nispetini inkâr etmekte, onun da kendileri gibi düşündüğünü savunmaktadır."⁷²

İlk prensibe göre, 'imamların hatadan masum olması düşüncesi' ortadan kalkar. Zira o düşüncenin aslı, imamların Peygamber tarafından tayin edilmesine dayanır. Peygamber, ancak kendine gelen bir vahiy ile tasarrufta bulunur. Hükümlerinde hata edecek birini Rabbi'nin emriyle insanlara imam seçmesini düşünmek makul değildir. İmam Zeyd ise, vasiyeti kabul etmediğine göre, masumluluğu da kabul etmemiş olmaktadır.⁷³

İmam Zeyd, beklenen Mehdi düşüncesini, dolayısıyla ricat fikrini de kabul etmez. Zira İmamiyye ve Keysaniyye'deki ricat düşüncesi, Mehdi'nin varlığını gerektirir. Zeyd'e göre, Mehdi yoktur. Zira imamın mestûr (gizlenmiş) olmaması ve insanları kendine çağırması gerekir. Hatta o, muhaliflerine karşı zafer için kılıçla mücadele etmelidir. *Mefdûl'*ün imameti, insanlar ona razı olur ve bunda bir maslahat görürlerse, geçerli bir imamet olur.⁷⁴

İmamiyye, imamet ile nübüvveti sadece vahiy noktasından farklı görür. Onlara göre, imamların ilmi ledünnidir ve ister Kur'ân tefsiri, ister sahih hadisler,

⁶⁹ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 199-200.

⁷⁰ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 203-204.

⁷¹ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 308-309.

⁷² Ebû Zehre, *Zeyd*, s. 68-69.

⁷³ Ebû Zehre, *Zeyd*, s. 191.

⁷⁴ Ebû Zehre, *Zeyd*, s. 213.

ister kendi koydukları hükümler olsun, bunların hepsinde sözleri kabul edilmesi gereken birer hüccettir. Hükümleri başlı başına birer sünnettir. Şöyle derler: İmamı bilmek bazen nas, bazen de mucize ile olur. İlgili nas nakledilmez ve insanlar başka birine yönelirse, Allah'ın imamın eliyle bir mucize izhar etmesi gerekir. Aslında bu görüşleri, önce Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) dile getirmiş, daha sonra da İmamiyye devam ettirmiştir. Hâlbuki İmam Zeyd bunlardan hiçbirini hoş görmez. Ona göre, imam hatadan masum değildir, ilmi de feyizle değil öğrenme ve araştırmayladır. Diğer insanlar gibi hata da eder, isabette. Mademki durumu böyledir, o halde harikulâde şeylere de ihtiyacı yoktur.⁷⁵

Şîa, imamet görüşünü Sünnî kaynaklarda da bazıları bulunan bir takım rivâyetler üzerine bina etmektedir. Ancak Ehl-i sünnet âlimleri, bu hadislerle farklı yönlerden bakarlar. Senetlerinin incelenmesi ve onlarla ne kastedildiği hususunda Şîa gibi düşünmezler. Şöyle ki, bunların senedi sahih olanlarından Hz. Ali'ye saygı anlaşılır, yoksa Şîa'nın çıkardığı anlamda onun hakkında imamet anlaşılmaz.⁷⁶

İmamiyye, Hz. Peygamber'in on iki imamı ismen vasî tayin ettiğini, her bir imamın da Allah kendisine bildirdiği için sonraki imamı adıyla açıkladığını söylerler. Yani imam olmalarında bu vesâyet yeterli olup kendilerine biat edilme şartı yoktur. Biat, onların aday gösterilmeleri yahut seçimi için değil, sadece Müslümanların kendilerinden razı olduklarını ilan anlamına gelir.⁷⁷

Kâfî'de bununla ilgili bazı konu başlıklarını ve rivâyetleri şu şekilde sıralayabiliriz: "İmam, kendinden sonraki imamı bilir, *Allah size emanetleri ehline vermenizi emreder* (Nisâ, 4/58) âyetinin imamlar hakkında nazil olduğu babı" (I, 276) Allah'ın insanlara kendilerine sormalarını emrettiği *zikir ehli* (Nahl, 16/43) imamlardır babı (I, 210-212, 9 rivâyet vardır)

Ebû Abdillah şöyle der: "İmam, kendinden sonraki imamı bilip de onu vasî tayin etmedikçe ölmez (I, 277, nr. 5. Meclisî ve Behbûdî 'sahih' der. 6. rivâyet: İmam kendinden sonraki imamı bilerek, onu vasî tayin eder. Meclisî 'zayıf ale'l-meşhur', Behbûdî 'zayıf' der). Ebû Basîr, Ebû Abdillah'ın yanında iken vasîleri zikretmişler, o da İsmail'i anmış. Bunun üzerine Ebû Abdillah: "Vallahi hayır, ey Ebû Muhammed, bu iş bize bırakılmamıştır. O, sadece Allah'a aittir, bir-bir sırasıyla indirir" demiştir (I, 277, nr. 1. Meclisî 'zayıf ale'l-meşhur', Behbûdî 'zayıf' der) Ebû Abdillah şöyle der: Sizler bizden birinin istediği kişiyi vasî tayin edebileceğini mi zannediyorsunuz. Vallahi hayır. Bilakis o, iş sahibine ulaşana kadar kişi kişi olmak üzere Allah ve Rasûlü'nden bir ahittir (I, 277-278, nr. 2. Meclisî 'ilk senetle meçhul, ikinci senetle zayıf', Behbûdî ise 'zayıf' der).

Bilindiği gibi, Şîa'nın İmamiyye kolunun diğer Müslüman fırkalardan ayrıldığı en önemli konuların başında, on iki imamın imametini kabul etmesi gelir.

⁷⁵ Ebû Zehre, *Zeyd*, s. 213-214.

⁷⁶ Cündî, s. 227. Burada üç hadis zikredilmektedir.

⁷⁷ Cündî, s. 214, 224.

Onlar zaten bu yüzden “İmâmiyye” adını almıştır. “On iki imam görüşü”, İslami kaynaklarda ve hadis kitaplarında bulunan bir husustur. Bazı Sünnî hadis kaynaklarında farklı senetlerle Hz. Peygamber’in on iki halife/emir geleceğine dair hadisi nakledilir.⁷⁸ Dikkat çekici bir durum, bu konudaki rivâyetlerin tamamının sahabi Semüre b. Cünâde’nin henüz genç yaşta olduğu anlaşılan oğlu Câbir’dan nakledilmiş olmasıdır. Sadece Ahmed b. Hanbel İbn Mesûd’dan nakledilen başka bir rivayete daha yer verir. “On iki halife” hadisinin ravisi Câbir b. Semüre, Kûfe’de ikamet etmiş ve hicri 94 yılında orada vefat etmiştir.⁷⁹

“On iki halife/emir” ile ilgili rivayetleri zikredip inceleyen Beyhakî şu bilgileri verir⁸⁰: “Bu konudaki rivâyetlerde sayının on iki olarak tespit edilmiş olmasında, bundan fazlasını nefy yoktur. Şöyle de denildi: “Ümmetin üzerinde birleştiği on iki kişi kastedilmiştir.” Daha sonra *herc* olur (s. 519). İlk rivâyette sayı, ikinci rivâyette söz konusu sayı ile kastedilen (üzerinde birleşilmesi), üçüncü rivâyette de onlardan sonra *herc* yani kıtal olacağı açıklanmıştır (s. 520). On iki halife/emir hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler muhatap olan herkes için şu husus makuldür: Rasûlüllah, bu halifeler/emirler için; vilâyet, yeterli miktarda maddî ve insani güç, kuvvet ve sulta olmasını kastetmiştir. Böylelikle insanlar onlara itaat ederler ve verdikleri hükümleri uygularlar. Yoksa bir sancağı bulunmayan ve insanlar üzerinde vilâyetleri cereyan etmeyenler, kendilerinde bulunan karabet hakkı ve kifâyet sebebiyle imareti hak ediyor olsalar bile, bu haber onları içine almaz. Zira haber verilenin, haberin hilafına olması caiz değildir لا يجوز أن يكون المعير بخلاف الخير (s. 523). Yani halife/emir gelecek diye bildirildiyse, o kişilerin **gerçekten** halife/emir olmaları gerekir.

Ebû Zehre, imamet meselesi hakkında sonuçta şu mutedil değerlendirmeyi yapar: Biz daima görüşler dairesinde ihtilafın olabileceğini ve tartışmaların bu çerçevede kalmasını ümit ediyoruz. Yoksa ihtilaf konularının fırkalara bölünmeye vesile olmasını değil. Bu açıklamayı özellikle bu konuda yapıyoruz. Zira imamet konusundaki ihtilaf, Müslümanların iki ayrı fırkaya ayrılmasını getirmiştir. Yine de biz, aramızdaki bu ihtilafın, bir düşünce ihtilafı olmasını ümit ediyoruz. Onda asla bir fırkacılık davası güdülmemelidir.⁸¹

D. TENKİT EDİLEN DİĞER HUSUSLAR

1. Ravza bölümünün Kâfi’den olup-olmaması

Makalenin başında belirtildiği gibi, *Kâfi*’nin son cildi, muhtelif konuları, Peygamber’e ve imamlara izafe edilen mektup ve konuşmaları ihtiva eden

⁷⁸ Cündî, s. 234.

⁷⁹ Rivâyetler için bk. Buhârî, “Ahkâm”, 51; Müslim, “İmâret”, 5, 6, 7, 8, 9, 10; Ebû Davud, “Mehdi”; Tirmizî, “Fiten”, 46 (hasen-sahih bir hadis, der); Ahmed b. Hanbel, I, 398, 406 (İbn Mesûd’dan); V, 86-90, 92-95, 97-101, 106, 107, 108.

⁸⁰ Beyhakî, *Delâil*, VI, 519-523.

⁸¹ Ebû Zehre, *Sâdik*, s. 205.

*Kitâbü'r-Ravza'*dır. Her ne kadar bu bölüm kitabın devamı olarak basılmış olsa da, aslında onun Küleynî'nin telifi olması, telifi sayılsa bile *Kâfî*'nin bir bölümü kabul edilmesi hususu tartışmalıdır. Ebû Zehre'nin eleştiri mevzuu yaptığı hususlardan biri de budur.

Kâfî'deki senetlerin büyük çoğunluğu İmam Sâdık'ta son bulur. İmamiyye bilginleri Küleynî'nin senet zikrinde çok dikkatli olduğunu savundukları için, *Ravzatü'l-kâfî*'nin ona nispeti hususunda şüpheye düşmüşlerdir. Zira bu kısımda senetler muttasıl değildir. Ebü'l-Meâlî, *Resâil*'inde bu mesele üzerinde durur. Buna göre: "İrsal olgusundan dolayı, *Ravza*'nın *Kâfî*'den bir bölüm olduğu ileri sürülebilir. Ancak onun, İbn İdris'in kitabı olduğu da söylenir. *Ravza*'daki bazı senetlerden ise, onun İbnü'l-Cüneyd diye meşhur Ahmed b. Muhammed b. el-Cüneyd'in eseri olduğu anlaşılmaktadır. Küleynî'nin onu ayrı bir kitap olarak yazdığı halde, öğrencilerinin bunu *Kâfî*'ye ilave etmiş olması da ihtimal dâhilindedir."⁸²

Ebû Zehre'ye göre bu açıklamadan iki sonuç çıkar: 1. *Kâfî*'den sayılsa da, *Ravza*'nın senetlerinin -çoğunun mürsel olmasından ötürü- asıl kitabın senetleri gibi güçlü olmaması. 2. *Ravza*'nın Küleynî'ye nispetinin şüpheli olması. Yani çoğunluk *Kâfî*'nin bir bölümü olmadığı görüşünde olmasına rağmen, öğrencilerden birinin Küleynî'ye ait olduğunu düşündüğü için onu *Kâfî*'ye ilave etmiş olması. "İşte bu durum, *Kâfî*'deki bütün görüşleri, rivâyetleri ve isnatları şüpheli konuma sokar. Zira ona bir bölüm ilave edilmiş ise, diğer kısımları üzerinde de benzer müdahaleler yapılmış olabilir" mantığını yürüten Ebû Zehre, eleştiride bu kadarla yetinmeyi ve daha fazla konuşmak istemediğini ifade etmiştir.⁸³

Abdurrasûl el-Ğıfârî (Ğaffâr olmalı) bu meselede şöyle der: "Önceki âlimler nezdinde *Ravza* kitabı hakkında birçok tartışma olmuştur. Bazıları onu *İşret* kitabı ile *Tahâret* kitabı arasına koyar. Bazıları da *Kâfî*'den ayrı müstakil bir eser kabul eder. Üçüncü bir grup ise, Küleynî'ye nispetinde tereddüt eder. Hatta son dönem âlimlerinden biri, Küleynî'ye nispetini kabul etmeyerek, onu *Serâir* adlı kitabın müellifi İbn İdris'e nispet etmiştir. Halil el-Kazvînî: '*Ravza*, Küleynî'nin telifi değil, bilakis İbn İdris'in telifidir' demiştir. Bu son görüş, bazen eş-Şehîd es-Sânî'ye de nispet edilir. Ancak ona nispeti sabit değildir."⁸⁴

Abdurrahman ed-Dimaşkıyye, *Kâfî*'ye yönelik eleştirilerinin sonunda şöyle der: "İşte, İslam dünyasında bir benzerinin yazılmadığı ve Mehdî'nin 'bu eser, Şîamız için yeterlidir' dediği iddia edilen kitabın durumu. Sonraki dönem âlimlerinin de itirafıyla, bugün onda bulunan rivâyetlerin çoğunun zayıf olduğu kabul edilmektedir. Öte yandan, *Ravza* kitabının ona eklendiği görüşü ağır basmaktadır.

⁸² Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 433-434.

⁸³ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 434.

⁸⁴ Abdurrasûl, *el-Küleynî ve'l-Kâfî*, s. 408'den nakleden: Abdurrahman ed-Dimaşkıyye, *Kâfî*'nin mukaddimesi.

Bu durum, bütünü üzerinde başka tasarrufların (ekleme, çıkarma, düzeltme gibi) yapılmış olabileceği şüphesini doğurmaktadır.”⁸⁵

2. Munkatı senetler ve meçhul raviler

İmamiyye *Kâfi*'deki senetlerin inkıtasız muttasıl olarak imamlara ulaştığını iddia eder. Sadece, kısaltma amacıyla önceki senetlere atıfta bulunulan ve irsalin söz konusu olduğu bazı yerler vardır. Ebû Zehre, Ebü'l-Meâli'nin *Resâil*'inden (*Risâletü Men lâ yahduruhu'l-fakih*) yaptığı alıntıdan üç sonuç çıkarır: 1. Küleynî senetleri zikretmede çok dikkatlidir. Şâyet senedi terk ediyorsa, mutlaka önceki bir senede göndermede bulunmaktadır. Bu uygulama İmamiyye'ye göre cerh sebebi sayılmaz. 2. Küleynî'nin irsal yoluyla naklettiği bazı haberler vardır. İmamiyye'de mürsel haberin kabulüne dair farklı görüşler mevcuttur. Bazıları ravi sika olursa onu kabul eder. Muhtemelen Küleynî'nin mürsellerini, kendisini sika saydıkları için bu esasa binaen ve muttasıl bir senedin ona ters düşmemesinden ötürü kabul etmektedirler. 3. Küleynî bazen rivâyetin metnini tekrarlamak suretiyle onu tekit ve tevsik eder.⁸⁶

Ebû Zehre, incelemelerini, Şîa'nın dört hadis kaynağının *Müsned* (Daru'l-fıkr, Beyrut) adıyla bir araya getirilme çalışmasından neşredilen birkaç cilt üzerinde yapmıştır. Bu eserde bulunan *Kâfi* rivâyetlerini gözden geçirmesi sonucunda, inceleyebildiği kadarıyla onların çoğunun muttasıl isnatlı olmadığına şahit olmuştur. Bu durum, isnat araştırması için elbette bir dezavantajdır. Zira söz konusu derleme eserde senetlerin hafzedildiği anlaşılmaktadır. Bu durumu hesaba katan Ebû Zehre, derleme de olsa bu tür eserlerde senetlerin hafzedilmemesi gerektiğine vurgu yapar. Ne var ki, munkatı senetler hakkında bu nüshaya göre hüküm verdiği için hataya düşmekten kurtulamamıştır.

Ebû Zehre'ye göre Küleynî, zamanına yetişmesi mümkün olmadığı halde, Sâdık'tan sadece bir ravi vasıtasıyla bazı rivâyetler nakleder. Senedinde bu şekilde kopukluk olan rivâyetlere verilen beş örnekten ilk ikisinde arada sadece bir ravi vardır. Ebû Zehre, bu senetlerin muttasıl olamayacağını iddia eder.⁸⁷ Zira arada bir ravi olması imkânsızdır. Bilakis, Sâdık ile Küleynî'nin vefat tarihleri arasında yaklaşık 180 yıl olduğu için, birkaç ravi olmalıdır. Yahut incelediği kitapta -yani *Müsned*'de- ihtisar gayesiyle senetler zikredilmemiş olabilir. Ama araştırmacılar için senetlerin zikredilmesi gerekirdi.⁸⁸

Ebû Zehre'nin zikrettiği birinci örnekteki senette (*Kâfi*, I, 156-157, nr. 2), Küleynî ile Sâdık arasında beş ravi vardır. Ebû Zehre bu hataya rivâyetleri asıl kaynağından değil *Müsned*'den (I, 78, 79, 80) aldığı için düşmüştür. Asıl kaynağa bakmadan boşuna Küleynî'yi suçlamıştır. Geri kalan dört örnekte de (*Kâfi* I, 158,

⁸⁵ *Kâfi*'nin mukaddimesi.

⁸⁶ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 432-433.

⁸⁷ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 435-437.

⁸⁸ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 435.

nr. 6; 159, nr. 8, 10, 11) durum böyledir. Küleynî ile Sâdık arasında vasıtalar var, ama Ebû Zehre onları düşürmüştür.⁸⁹

Ebû Zehre, zikrettiği ilk iki örnekte, ya senetlerin ve ravilerin mahfuz olup burada müphem bırakılma veya *Müsned*'in muhtasar bir kitap olma ihtimaline değinir. Ancak ona göre sonraki üç rivâyette bu ihtimalden bahsetmek mümkün değildir. Zira arada raviler vardır, ama bunlar meçhul kişilerdir. Küleynî onları bazen *an racül*, bazen de *an ba'zı ashâbih* şeklinde zikreder. Bunları bir başka sene de gönderme olarak kabul etme imkânı da yoktur. Zira o, rivâyet eden kişiyi gerçekten bilmediği için meçhul olarak zikretmektedir.⁹⁰

Kâfi'de *an racül an Ebî Abdillâh; an ba'zı ashâbihî an Ebî Abdillâh; an 'idde an Ebî Abdillâh* (I, 159: nr. 8, 10, 11) gibi kimliği bilinmeyen kişi veya kişilere işaret eden ifadeler, daha çok Küleynî'nin hocaları için değil, senetlerin Sâdık'a yakın yerlerindedir. O halde, Sâdık'tan ve diğer imamlardan nakledenlerin bir kısmının kimlikleri meçhuldür. *Kâfi*'nin tamamına hızlıca bir göz atıldığında *an ba'zı ashâbihî* ifadesinin muhtemelen oran olarak senetlerin son taraflarında fazla olduğu, yine baş taraflarında da epeyce bulunduğu görülür. *'Iddetün min ashâbinâ* ifadelerinin ise, neredeyse tamamı Küleynî'nin hocaları için senetlerin başında kullanılmıştır.

Bazılarına göre, senetlerde *'idde* (bir grup kişi) ifadesinin kullanılması, Küleynî'den önceki dönemlerde yaygın değildi. O, birkaç hocasının adını ayrı-ayrı zikrederek senedi uzatmak istemediği için bu yöntemi kullandı. Ayrıca bu ifadeyle kastettiği hocalarının meşhur kişiler olduğu da iddia edilir. Senedi uzatmama gayesiyle ve bilhassa meşhur hocalar için *'idde* ifadesinin kullanılması, belli ölçüde hoş görülse de, senetlerde ravilerin kimliklerinin açıkça belirtilmemesi özellikle de bunun temel bir hadis kaynağında yapılması iyi olmamıştır. Zira rivâyetler hakkında büyük ölçüde senetteki ravilerin incelenmesiyle hüküm verilir. Kimliği meçhul bırakılan kişileri ise, çoğu zaman araştırma imkânı bulunmamaktadır.

Ebû Zehre, kullandığı *Kâfi* nüshasından hareketle, Küleynî'nin bazen el-Muallâ b. Huneyys gibi daha Sâdık hayatta iken vefat etmiş olanlardan bile rivâyet naklettiğini söyler. "Elimizdeki kaynakta, arada vasıtalar olmaksızın Küleynî'nin Sâdık'tan naklettiği bazı haberlere de yer verilmiştir" diyen Ebû Zehre⁹¹ Muallâ'dan nakledilen örnek bir rivâyet zikreder (I, 67, nr. 9). Abdurrahûl buna şöyle itiraz eder: "Ebû Zehre'nin bu iddiası doğru değildir. Zira Küleynî, Muallâ'dan 3-5 vasıta ile 40 yerde muttasıl isnatlı rivâyetler nakleder. Muallâ onların hepsini Sâdık'tan aktarmıştır."⁹² Belirttiğimiz gibi, Ebû Zehre'nin bu hususta hataya

⁸⁹ Abdurrahûl, s. 35-37.

⁹⁰ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 437.

⁹¹ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 437-438. Ebû Zehre, Muallâ hakkında şöyle der: "İmâmiyye âlimlerinin rivâyetine göre, o, İmam Sâdık'ı öldürmek için suikast planı yaparken, Allah kendisini helak etmiştir" (s. 438).

⁹² Abdurrahûl, s. 39.

düşmesinin sebebi, *Kâfi*'nin müstakil baskısını değil, diğer üç kitapla birlikte *Müşned* adıyla neşredilen nüshasını kullanmış olmasıdır.

Halid b. Süleyman el-Vâilî, Şîa'nın imamet inancından hareketle, Küleynî'yi (265?-329/879-941) rivayetlerini aynı dönemde yaşamış İmam Mehdî'den veya onun sefirlerinden⁹³ doğrudan almadığı için tenkit ederek şöyle der: "Şîa'ya göre, on iki imamın her biri, diğerinin ilmine tam olarak sahip olup ondan zerre kadar bir şey eksiltmez. Küleynî bilgileri bunlardan doğrudan nakletmemekle, faydasız yere isnatları uzatmış olmakta ve yalan, yanılma, hata, sehv, gaflet ve unutmaya gibi hususlardan masum olmayan ravilerden rivayete etme durumunda kalmaktadır. Ayrıca, o raviler arasında; lanetlenenler, *Fatahiyye* ve *Vâkıfe*'den olanlar ile fâsîd mezhepliler de vardır. Senetlerde de; irsâl, inkitâ, tenâkuz ve ıztırâplar bulunmaktadır.⁹⁴

3. Rivayet sayısının çokluğu

Şîanın dört temel hadis kaynağı içinde en fazla rivâyet *Kâfi*'de olup bu sayı 16099'dur. Seyyid Sadr'a göre, *Kâfi*'deki rivâyet sayısı, Ehl-i sünnet'in altı kitabındaki toplam sayıdan daha fazladır. Üstelik onlarda çok sayıda mükerrer hadis vardır. Ebû Zehre'nin bu konudaki görüşleri şöyledir: Bu açıklamadan *Kâfi*'de mükerrer rivâyet yok anlamı çıkmaz. Zira onda da tekrar eden haberler vardır. Öte yandan, hadis kitaplarında rivayet sayısının çokluğuna değil, senedin sağlamlığına ve Hz. Peygamber'e -İmamiyye'ye göre İmamlara da- muttasıl olarak ulaşmasına itibar edilir. Raviler sika kişiler ise, o kitap değerli bir kaynaktır. Güvenilmez veya tanınmayan yahut kaynaklarda zikredilmeyen kişilerse, o kitap da makbul bir kaynak olmaz. Nasıl ki, çok az bir miktar altın, tonlarca geçersiz maddeden daha kıymetlidir.⁹⁵

Şîî araştırmacılar, *Kâfi*'deki rivâyet sayısının çokluğunu, Sâdik'tan rivâyet nakleden kişilerin sayısının dört bin, hatta daha fazla olduğunu söyleyerek savunurlar. Yine şunu iddia ederler: Ebân b. Tağleb Sâdik'tan tek başına otuz bin; Muhammed b. Müslim de, Sâdik'tan on altı bin, Bâkır'dan da otuz bin hadis nakletmiştir. Câbir el-Cu'fi'nin naklettikleri, bunlardan daha da fazladır. İşte bu kadar büyük sayıda rivayetten birçoğu kaybolduktan ve bir kısmı da ihmal edildikten sonra geriye kalanlar yine de kitapları doldurmuştur!⁹⁶

⁹³ Küleynî son üç imamlarla muasırdır: Ali el-Hâdî (ö. 212), Hasan el-Askerî (ö. 260) ve Mehdî el-Muntazar. Mehdî'nin dört sefiri şunlardır: Ebû Ömer Osman b. Saîd el-Ömerî, Ebû Cafer Muhammed b. Osman b. Saîd el-Ömerî (ö. 304), Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Ali en-Nevbahtî (ö. 326) ve Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 329).

⁹⁴ <http://saaid.net/feraq/shia/mt/63.htm>

⁹⁵ Ebû Zehre, *Sâdik*, s. 429-430.

⁹⁶ Ebû Zehre, *Sâdik*, s. 262-263. Şîa'nın dört hadis kitabını *et-Tefsîru's-Sâfi* müellifi Kâşânî (ö. 1091/1680) *el-Vâfi* adlı eserinde bir araya toplamıştır. Cem ve derleme işini daha sonra başkaları devam ettirmiştir.

4. Tenkit edilen kişiler

Ebû Zehre'nin *Kâfi*'nin senetlerinde geçen ravilerden tenkit edilenler için bir inceleme yapmayı gerekli görmediği anlaşılmaktadır. Bu konuda genel değerlendirmeler dışında sadece iki kişiye işaret ettiği görülür. Birincisi, yukarıda adı geçen Ebû'l-Hattâb el-Esedî'dir. Bu kişi, başlangıçta Sâdık'ın öğrencilerinden olduğu halde, sonra daha İmam hayatta iken onun adına hadis uydurma ve *imâmet* ve *cefr* gibi hususlarda aşırı fikirleri yaymaya çalışmasıyla tanınır. Onun *Kâfi*'de Sâdık'tan naklettiği rivayetler, herhalde "onları önceki iyi halinde nakletmiş olması" gerekçesiyle savunulur.

Ebû Zehre'nin zayıf bir ravi olduğuna işaret ettiği diğer kişi, el-Muallâ b. Huneys'tir.⁹⁷ Sâdık'ın hizmetçisi, onun mali ve ailevi işlerine bakan bu kişi, henüz İmam hayatta iken Mansûr'un Medine valisi Davud b. Ali tarafından öldürülmüş, bunun üzerine Sâdık Davud'a beddua etmiştir. (Bu olayın anlatıldığı rivâyetler için bk. II, 513, nr. 5; 557, nr. 5; V, 94, nr. 8; VIII, 304, nr. 469)

Abdurrasûle göre, Şîî rical kaynaklarında Muallâ'nın tadiline dair ifadeler vardır. Küleynî'nin kendisinden bu kadar rivâyet nakletmesi de, hayatının son yıllarında onun halinin güzel olduğuna delalet etmektedir. O, Sâdık'ın kayyimlerinden ve hizmetçilerindendi.⁹⁸

Muallâ'nın methine dair nakillerin ve rivâyetlerin çok olduğunu belirten Abdurrasûl daha sonra şöyle der: Tenkit edici ifadelerin dayandığı esas nokta, onun re'yi ile amel ederek hataya düşmesidir. Nitekim Sâdık onun hatasına işaret etmiştir. *İzâ'atü's-sirr* (sırrı ifşa etme) meselesine gelince, buna dair rivâyetler zayıf isnatlarla nakledilir.⁹⁹

Abdurrasûl, sonuç olarak şöyle der: "Ne olursa olsun, Sâdık onu 'cennet eh-linden' diye tavsif etmiş ve kendisine rahmet dilemiştir. Bu husus, onun *sadûk* (doğru sözlü) olduğunu gösterir. Ayrıca, İbn Kûlûye, Tûsî gibi âlimler onu sika sayar. Bunların yanında, rical alanında uzman da olsa Necâşî'nin onu zayıf saymasına itibar edilmez. Muhtemelen, hakkında *ğulüvv* nispeti meşhur olduğu için zayıf demiştir. Oysa *guluvvü* ona Sâdık'ın ashabını küçük düşürmek isteyen *gulât* (aşırı Şîî) ve *âmm* (Sünnî) âlimleri nispet etmiştir.¹⁰⁰

Kâfi'deki rivayetler en çok Cafer es-Sâdık'tan nakledilir. İbn Hıbbân, kendisi sika bir hadis imamı ve büyük bir fakih olan İmam Sâdık'tan nakledilen rivayetlerin değeri hakkında şu tespitte bulunur: "Bunlardan evlatları vasıtasıyla nakledilenler ile ihticac edilmez. Çünü o rivayetler arasında çok sayıda münker haber vardır. Âlimler, işte bu yüzden Sâdık'ın evlatları vasıtasıyla nakledilen rivayetleri-

⁹⁷ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 438.

⁹⁸ Abdurrasûl, s. 49.

⁹⁹ Abdurrasûl, s. 51-52. Senetlerde geçen yedi tane zayıf ravi adı zikredilir. Ebû Abdillah'ın, Muallâ'ya yaptığı tavsiyelerin -ilk cümle "durumumuz gizle, onu ifşa etme"dir- yer aldığı rivayet için bk. II, 223-224, nr. 8.

¹⁰⁰ Abdurrasûl, s. 52.

ni tenkit ederler. Buna karşılık, İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik, Şu'be, Süfyân b. Uyeyne gibi sika âlimlerin aktardıkları rivayetleri ise düzgün olup, bu haberler arasında güvenilir kişilerin rivayetlerine ters düşen bir habere rastlanmaz. Üstelik evlatlarının rivayet ettikleri bazı haberler, aslında ne ona, ne babasına, ne de dedesine aittir. Başkalarının uydurduğu bu rivayetleri, ona yamamak kabul edilebilir bir şey değildir.”¹⁰¹

İbnü'l-Cevzî de, “râfizi” olarak nitelenen ve Sâdık'tan haber nakleden ravileri üç gruba ayırır: 1. Az sayıda hadis sema etmiş olanlar. Bunlar bazı hadisler uydurmuşlar ve hadislerde ilave-çıkarma işini yapmışlardır. 2. Hiç hadis sema etmemiş olanlar. Buna rağmen, bilhassa Cafer es-Sâdık adına hadisler uydurarak, bunları ondan ve diğer imamlardan nakletmişlerdir. 3. Cahil avam tabakası. Bu gruptan olanlar aklına geleni söylerler. Söyledikleri aklen caiz olsun veya olmasın, onlar için fark etmez.¹⁰²

5. Bazı kavramlardan ötürü tenkit edilen rivayetler

Ebû Zehre'nin, *Kâfi*'deki rivayetleri -bir iki örnek olmakla birlikte- metinlerinde geçen bazı kavramların sonraki asırların ürünü olduğu gerekçesiyle de tenkit ettiği olmuştur. Meselâ ona göre; “zât” anlamına gelen “inniyyet”, “hakikat” anlamına gelen “mâhiyyet” ve “hâl” anlamına gelen “keyfiyet” gibi kavramlar, Arapçaya ancak felsefi ilimlerin tercümesinden sonra hicri üçüncü asırdan itibaren girmeye başlamıştır. Dolayısıyla daha önceki zamanlara ait rivâyetlerde görülme-leri, bu rivayetlerin o kişilere nispeti hususunda şüphe doğurmaktadır.¹⁰³ Ancak biz, el-Huseyn b. Ali'den ve Bâkır'dan nakledilen Ebû Zehre'nin zikrettiği rivâyetleri *Kâfi*'de bulamadık.¹⁰⁴

6. Bütün rivâyetlerin eleştiriye tabi tutulması

Ebû Zehre, özellikle Cafer es-Sâdık'ın biyografisine dair kitabında *Kâfi*'ye yönelttiği eleştirilerde, devamlı onun rivayetlerinin incelemeye tabi tutulmasını gündeme getirmektedir. Zira ona göre, *Kâfi*'de ‘sahih’, “incelenmeye muhtaç” ve “kesinlikle merdud” türünden rivâyetler bulunmaktadır. Şiî bilginlerden her ne kadar rivayetleri inceleyerek hüküm verenler varsa da, özellikle *Ahbârî*lerden olanlar, dört hadis kaynağındaki bilhassa da *Kâfi*'deki bütün rivayetleri sahih kabul etmektedirler. Ebû Zehre, Küleynî ve *Kâfi*'nin incelenmeden mutlak otorite kabul edilmesi fikrine karşı çıkar. Sadece “tenkit etmeksizin Kur'ân'ın tahrifine dair rivayetlere yer vermesinin” bile, *Kâfi*'nin bütün rivayetlerini incelemeyi gerektirdiğini söyler.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 131-132.

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 338. *Kâfi*'deki başlıca müttehem ravilerin listesi için bk. Hasenî, a.g.e., s. 192-201; Sofuğlu, a.g.e. s. 23-28.

¹⁰³ Ebû Zehre, *Sâdık*, s. 310.

¹⁰⁴ Şu rivâyete bakılabilir: I, 83-84, nr. 6. Ayrıca “keyfiyet” kavramının geçtiği bazı haberler ve *en-Nehyü ani'l-keîlâm fi'l-keyfiyye* babı (I, 92) bulunmaktadır.

Abdurrasûl, Şîa'nın hadis kaynaklarındaki rivayetlerin incelendiğini söyleyerek Ebû Zehre'nin bu talebine gerek olmadığını belirtir. Ona göre, İmamiyye âlimleri de Sünnî âlimler gibi, şer'i hüküm istinbatında iki gruba ayrılır: Çoğunluğu teşkil eden *Usûliyyûn* ve azınlıkta kalan *Ahbârîyyûn*. *Ahbârîler*, dört temel hadis kaynağında geçen bütün rivayetlerin sahih kabul edilmesi görüşünü savunurlar. *Usûlîler* ise, hicri üçüncü asırdan itibaren rivâyetlerin senet ve metin yönünden araştırılıp-incelenmesi işine önem vermişlerdir. Ancak bu alandaki önemli çalışmalar, hicri yedinci asırda gerçekleştirilmiştir. İlk olarak İbn Tâvûs (ö. 664/1265), hadisleri *sahih-müvessak-hasen-zayıf* olmak üzere dört dereceye ayırmış; daha sonra Hillî (ö. 726/1326) ricale dair eserini "sikalar" ve "zayıflar" diye iki kısım halinde telif etmiştir.¹⁰⁵

Kâfî üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu alanda en geniş ve güzel çalışmalardan biri, Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Mir'âtü'l-ukûl*'üdür. Meclisî'nin tespitine göre *Kâfî*'deki toplam 16121 rivâyetin dökümü şöyledir: 5072 sahih, 144 hasen, 1118 müvessak, 302 kavî, 9485 zayıf.¹⁰⁶ İşte bu şekilde, nesilden nesile İbn Tâvûs, Hillî ve Meclisî gibi âlimler dört kitabın rivâyetlerini senet ve metin yönünden incelemişlerdir. Zayıf olanları ayırarak onlarla ameli terk etmişler. Sahih ile hasen, müvessak, bazı emarelerle desteklenen zayıf haberlerden de ashabın (İmamiyye'nin) amel ettiklerini esas alıp onlarla yetinmişlerdir.¹⁰⁷

İnceleme sonucunda, *Kâfî*'nin rivayetlerinin yarıya yakın bir kısmına zayıf hükmünün verilmesi dikkat çekmektedir. Kaldı ki bu, Meclisî'nin değerlendirmesine göredir. Mütalaa ettiğimiz rivayetlerde gördük ki, Behbûdî onun sahih veya hasen dediği birçok rivayete zayıf hükmünü vermiştir. O halde, *Kâfî*'deki zayıf hadis sayısı, Meclisî'nin tespit ettiği rakamdan daha fazladır. Dikkat çeken bir husus da, uydurma rivayet sayısına hiç temas edilmemesidir. Hâlbuki bilhassa Sâdık ve diğer imamlar adına birtakım rivayetlerin uydurulduğu kesindir. Doğrusu, Şîa'nın dört temel hadis kaynağının en güvenilirini kabul edilen *Kâfî*'de bu kadar çok sayıda zayıf ve muhtemelen kayda değer miktarda uydurma rivayet bulunması, bu eserin güvenilir bir kaynak olduğu fikrine önemli ölçüde zarar vermektedir.

SONUÇ

Şîa'ya göre hadis/sünnet, Cafer es-Sâdık'tan veya onun vasıtasıyla babalarından yahut geneliyle imamlardan nakledilen haberlerdir. Onlara göre, masum imamın sözü hüccet olması sebebiyle Hz. Peygamber'in sözü gibidir. Bu yüzden

¹⁰⁵ Abdurrasûl, s. 53.

¹⁰⁶ Abdurrasûl, s. 54.

¹⁰⁷ Abdurrasûl, s. 55.

sünneti “masum imamlardan her birinin sözü, fiili ve takriri” şeklinde tarif ederler. Böylece, Sâdık ve diğer imamların sözlerini ve görüşlerini toplayarak nesilden nesile aktarmaya önem vermişlerdir.

Hicri dördüncü asırda, Ehl-i sünnet’in meşhur altı hadis kitabı gibi Şîa’nın dört temel hadis kaynağı telif edilmiştir. Küleynî nispetiyle meşhur Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb’un (ö. 329/941) *Kâfi* adlı eseri, hem rivâyet sayısı çokluğu, hem de diğer üç kitaptan önce telif edilmesinden ötürü, Şîa’nın en önemli hadis kaynağıdır. Onda bulunan rivâyetlerin büyük çoğunluğunun senedi Cafer es-Sâdık’ta sona erer. Sâdık, Ehl-i sünnet tarafından da sika bir hadis imamı ve büyük bir fakih kabul edilir. Ancak ona nispet edilen rivayetlerin kabulü için, senetlerdeki ravilerin de sika olması gerekmektedir. Zira onun adına uydurma rivayetler, ne yazık ki, daha kendisi hayatta iken başlamış ve sonraki asırlarda artarak devam etmiştir.

İslâmî ilimlerde kıymetli araştırmaları bulunan Ebû Zehre (1898-1974), bilhassa İmam Sâdık’a dair kitabında, *Kâfi*’ye yönelik önemli tenkitlerde bulunur. Bunların özellikle şu üç konuda yoğunlaştığı görülmektedir: “Kur’ân’da eksiklik-fazlalık meselesi”, “*Cefr* ile ilgili rivâyetler” ve “İmâmet inancı”. Ebû Zehre, *Kâfi*’den bu konularla ilgili rivayetlerden örnekler zikrederek, onların kabul edilemez olduğunu ve Şîa’nın bunlara dair görüşlerinin doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Tenkit metodu, “ilgili rivayetleri tek-tek senet ve metin incelemesine tabi tutmaktan ziyade, bir bütün olarak Şîa’nın onlar üzerine bina ettiği esaslarını eleştirmek” şeklinde ifade edilebilir. O, metodu için şöyle der: “Akla ters düşen ve Sâdık’ı risalet mertebesine yükseltmese de, beşer vasfından çıkaracak her bilgiyi reddetmek.”

Ebû Zehre’nin, bu üç temel konunun yanında, *Kâfi*’ye yönelttiği başka tenkitleri de vardır. Ancak onlar fazla önemli değildir. Doğrusu, Şîa’nın dört temel hadis kaynağının en güvenilirini kabul edilen *Kâfi*’deki rivayetlerin en azından yarısına yakınının zayıf olması ve muhtemelen kayda değer miktarda da uydurma rivayet bulunması, bu eserin güvenilir bir kaynak olduğu fikrine önemli ölçüde zarar vermektedir.

Ebû Zehre’nin, *Kâfi* hakkındaki incelemelerini, Şîa’nın dört hadis kaynağının *Müsned* (Daru’l-fikr, Beyrut) adıyla bir araya getirilme çalışmasından neşredilen birkaç cilt üzerinden yapmış olması, önemli olmasa da bazı hatalara sebep olması yönüyle bir dezavantaj olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülğani b. Said el-Ezdî, *el-Mü’telef ve’l-Muhtelif*, Allahâbâd (Hindistan) 1327.
 Abdurrasûl el-Çaffâr, *el-Küleynî ve Husûmuhû Ebû Zehre*, Beyrut 1415/1995.
 Abdürrezzak b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, Beyrut 1983.
 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1413/1992.
 Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn, *Delâilü’n-Nübüvve*, Beyrut 1405/1985.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1413/1992.
- Cündî, Abdülhâfîm, *el-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, Kahire 1986.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Ebû Nuaym el-İsbehânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1405.
- Ebû Zehre, Muhammed, *el-İmâm es-Sâdık*, Kahire ts.
-----, *el-İmâm Zeyd*, Kahire 1378/ 1959.
- Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Konya 2003.
- el-Feyz el-Kâşânî, Mevlâ/Molla Muhsin, *et-Tefsîru's-Sâfî* (yasoob.net/boks'tan).
- Hasenî, Hâşim Ma'rûf, *Dirâsât fi'l-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, Beyrut, ts.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu Dimaşk*, Beyrut 1415-/1995-
- İbn Ebî Davud, Abdullah, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Beyrut1405/1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1408.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn (el-'Iber ve Divânü'l-Mübredede' ve'l-Haber)*, Beyrut 1391/1971.
- İbn Hibbân, Muhammed, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarâbâd-Dekken 1393-1403.
- İbn Mâkûlâ, Ali b. Hibetullah, *el-İkmâl*, Beyrut 1411/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzûât*, Medine 1386/1966.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut, ts.
- Köse, Saffet, "Muhammed Ebû Zehre", DİA, İstanbul 2005, XXX, 519-522.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb, *el-Kâfî*. Abdurrahman ed-Dimaşkıyye, Merkezü'l-İş'â' el-İslâmî'nin www.islam4u.com adresindeki nüshaya, rivayetler hakkında Meclisî ve Behbûdî'nin hükümlerini ilave etmiştir. Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye baskısına uyumludur.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1413/1992.
- Onat, Hasan, "Hattâbiyye", DİA, İstanbul 1997, XVI, 492.
- Öz, Mustafa, "Cafer es-Sâdık", DİA, VII, 3.
-----, "Küleynî", DİA, XXVI, 538-539.
- Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden 1401/1981.
- Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Kâfî", DİA, İstanbul 2001, XXIV, 148.
-----, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme*, Ankara 1982 (basılmamış).
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Üzüm, İlyas, "Kütüb-i Erbaa", DİA, Ankara 2003, XXVII, 4-6.
- Yurdagür, Metin, "Cefr", DİA, İstanbul 1993, VII, 215-218.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Beyrut 1402/1982.

ŞİA FIKHINDA AKIL VE GELENEK - GENEL BİR BAKIŞ -*

Hüseyin MÜDERRİSÎ (Hossein Modarressi)**

Çev.: Necmeddin GÜNEY***

I. ŞİA FIKHİNİN KAYNAKLARI

Şîa fıkıh usulü eserlerinde ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, Şîa fıkıhının kaynakları Kur'an, Sünnet, Şîi fakihlerin ittifakı (icmâ) ve akıldır.¹

Kur'an, açık lafzı itibariyle, Şîa fıkıhının özünü ve temellerini şekillendirmiştir.

Sünnet -yani Hz. Peygamber ve İmamların söz, fiil ve takrirleri- güvenilir râvilerce nakledilmiş olmalıdır. Bu güvenilirliğe nazaran, râvilerin itikâdî görüşleri önemsiz kabul edilmiştir. Şîi olmayan güvenilir bir kişi tarafından aktarılan sünnet, tıpkı dürüst bir Şîi rivayet etmiş gibi sahih ve makbul görülür.

İcma, yani belli bir fikhî konuda tüm Şîi fakihlerin görüşlerinin ittifakı, tek başına bir kaynak değildir, ancak İmamların görüşlerinin tespitine yarayan bir metod haline gelebilir. İcmanın bu fonksiyonu bir çok şekilde açıklanmıştır.² Bu açıklamalardan günümüz Şîa fıkıhındaki en yaygını şudur: İcma 'bütün' Şîi âlim-

* Hossein Modarressi, "Rationalism and Traditionalism in Shî'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, No. 59. (1984), s. 141-158.

Konuyla ilgili Türkçe bazı çalışmalar:

Hakyemez, Cemil, "Şîi İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2008/1, 7/13, s. 7-36; Toprak, Mehmet, "Batıda İmamiyye Fıkıhı ile İlgili Çalışmalar (Bibliyografya)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı 4, 647-651; Uyar, Mazlum, *Ahbârilik*, İstanbul 2000; "Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu", (13-15 Şubat 1993), İstanbul 1994; DİA'nın konuyla ilgili maddeleri...

** Prof. Dr., Princeton University, Department of Near Eastern Studies, hm@princeton.edu

*** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, necmguney@gmail.com.

¹ Bu kaynakların, Şîa fıkıhında ağır basan Usûlî ekolün kaynakları oldukları hatırlatılmalıdır. Ahbârî ekol sadece Sünnete başvurmaktadır. Bu dört kaynağın aynı sırayla zikredildiği en eski fıkıh eseri İbn İdris el-Hillî'nin *es-Serâ'ir*'idir (Kum 1390, s.3). İlk dönem Şîa fıkıh usulü eserleri, akli genellekle bir hukuk kaynağı olarak zikretmezler. Ayrıntı için bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usûlu'l-fıkıh*, Nefes 1967, II, 122.

² Bkz. el-Muzaffer, II, 107.

lerin görüşlerinin ittifakı olduğuna göre, tabii olarak İmamlara oldukça yakın bir dönemde yaşayan âlimlerin görüşünü de kapsamaktadır. Bunlardan birçoğu İmamların yakın öğrencileriydi ve İmamların görüşleri hakkında oldukça bilgi sahibiydiler. İşte çoğu mutlak olarak İmamların takipçisi olan bu ilk dönem fukahasının ittifakı, genellikle İmamların görüşlerini ortaya koymaktadır.

Şîa fıkında bir kaynak olarak 'akıl'³ ile, saf ve pratik akıl tarafından ortaya konan kategorik hükümler kastedilmektedir. Bunun açık bir örneği, pratik aklın '*adaletin iyi, zulmün kötü olduğu*'na dair hükmüdür.⁴ Şîa fıkıh usulünde, '*aklın emrettiği her şeyin din tarafından da emredildiğini*' ifade eden bir prensip vardır (كل ما حكم به العقل حكم به الدين). '*Karşılıklı ilişki kuralı*' (قاعدة الملازمة) olarak bilinen bu prensibe uygun olarak, dini hükümler aklın salt hükmünden çıkarılabilmektedir.⁵ Mesela, bir fiilin vacipliği ile onun ön şartı olan şeylerin vacipliği arasındaki ilişki (مسألة) yahut bir şeyi emretmeyle zıddını nehyetme arasındaki ilişki (الضدّ) yine tek bir bakımdan emir ile nehyin aynı durumda bir araya gelmesinin imkânsızlığı (اجتماع الأمر والنهي) gibi örneklerin hepsi Şîa fıkıh usulünde temel aklî prensiplerdir ve hüküm ortaya koymak için gösterilen fikhî gayretler [yani *ictihad*, Ç.N.] için salt akla dayanan kaynaklardır.

Fikhî hükümlerin, bazı durumlarda teâruz da edebilen bu dört kaynaktan çıkarılması, İslami terminolojide *ictihad* olarak ifade edilen bir tür aklî muhakeme vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir. Şîi öğretiyeye göre, İslam fıkında âlimlerin her zaman bu aklî istidlali uygulamaları mümkün iken; Sünniler bunu İslam'ın ilk dönemlerindeki bazı âlimlerle sınırlandırmaktadırlar.⁶ Fikhî bir konuyla karşılaşan her Şîi fakih, konuyla ilgili kendi kararını vermek için bu hüküm kaynaklarını araştırmak zorundadır. Bir müctehidin, başka bir müctehidin görüşünü -ne kadar büyük olursa olsun- taklid etmesi caiz değildir.⁷

³ Daha sonra da açıklanacağı üzere akıl, Şîa fıkında düşünme aracı olarak da kullanılmaktadır ve bu anlamda sadece aklî istidlal anlamına gelmektedir.

⁴ Bkz. el-Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, Tahran 1318, s. 6; eş-Şehîdî'l-evvel, *Zikrâ's-Şîa*, Tahran 1271, s. 5; a.mlf., *el-Kavâid ve'l-fevâid*, Tahran 1308, s. 25; Mikdâd es-Suyûrî, *et-Tenkîhu'r-râi'* (MS 1725, Mar'aşî Kütüphanesi, Kum), vr. 2b-3a; Sâhibu'l-Medârik, *Hidâyetü't-tâlibîn* (MS 4641, Meclis Kütüphanesi, Tahran), vr. 2b-3a; el-Katîfî, *Keşfu'l-fevâ'id* (MS 81/2, İmâm Cum'a-yı Hüî, Meclis Kütüphanesi, Tahran), s. 130.

⁵ Muhammed Bâkır es-Sadr, aklın Şîa fıkı için hakiki bir kaynaktan ziyade, potansiyel bir kaynak olduğunu iddia etmektedir. Şîa fıkıh usulüne göre her ne kadar akıl tek başına bir hükmü ortaya çıkarabilir ve insanı belli bir dinî emre yönlendirebilirse de, bu uygulamada hiçbir zaman gerçekleşmemiştir ve salt akıldan çıkarılan kategorik hükümler vasıtasıyla elde edilebilecek dini emirlerin tamamı zaten Kur'an ve Sünnette yer almıştır. Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Fetâvâ'l-vâdîha*, Beyrut 1978, I, 98.

⁶ Ç.N.: "İctihad kapısının kapanması" meselesi olarak ifade edilen bu durum hakkında daha sağlıklı bilgi için bkz. Apaydın, H. Yunus, "*İctihad*", DİA, XXV, s. 536-9.

⁷ Yukarıda zikredilen tüm prensipler Şîa fıkının Usûlî ekolüne aittir. Ahbâriler ictihadı reddetmiş ve fıkıh alanında aklî istidlali yasaklamışlardır. İmamlardan gelen sünnette ve ilk dönem Şîa eserlerinde de ictihatta bulunulmasına bazı itirazlar söz konusudur. Ancak bunların çoğu, kıyas ve istihsanı da içine alan Sünni ictihad anlayışını kastedmektedir.

Fıkıhî normları ortaya koymak için gösterilen bu zihni çaba, ‘*usûlü’l-fıkıh*’ isimli müstakil bir ilim dalının muayyen prensiplerini takip etmektedir. Bu ilim dalı, kaynaklardan dini hükümlerin nasıl çıkarılması gerektiğine dair genel kural ve düzenlemeleri bir araya getirmiştir. Bu kural ve ilkelerin bir kısmı, mantık, felsefe, kelim ve filoloji (dilbilim) gibi başka disiplinlerden istifadeyle konulmuştur.

II. TEMEL ŞİA FIKIH USULÜ KİTAPLARI

Kaynaklarda belirtildiğine göre, Şîi âlimler İslam’ın ilk dönemlerinde bazı fıkıh usulü konularına dair risaleler yazmışlardır.⁸ Ancak bu konuda Şîi âlimlere ait günümüze kadar gelen en eski çalışma, el-Karâcekî’nin (ö. 449/1057-8) *Kenzu’l-fevâid* isimli eserinde bir özetini verdiği, Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. en-Nu’man el-Bağdâdî’nin (ö. 413/1022) *et-Tezkira bi usûli’l-fıkıh* isimli eseridir.⁹

Sonra, bu konuda eş-Şerif el-Murtaza, Ali b. el-Huseyn el-Müsevi’nin (ö. 436/1044) nisbeten hacimli *ez-Zerîa ilâ usûli’s-şerîa* isimli eseri vardır.¹⁰ Şeyhu’t-tâife, Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) ‘*Uddetu’l-usûl*’ü¹¹ fıkıh usulü konusunda ilk dönemin en meşhur eseridir. Bu eser, Şîi eğitim çevrelerinde uzun süre ders kitabı olmuştur. Nisbeten eski diğer bir kaynak, İbn Zühre el-Halebî’nin (ö. 585/1189-90) *el-Çunye*’sinin ilgili bölümleridir.¹² VI./XII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Şîi kelimci ve âlim Sedîdüddin Mahmud el-Himmasî’nin *Kitabu’l-Masâdir fi usûli’l-fıkıh* isimli eseri günümüze ulaşamamışsa da,¹³ bazı kısımları İbn İdrîs’in *es-Serâ’ir*’inde aktarılmaktadır.¹⁴ Sonra, el-Muhakkik Cafer b. el-Hasan el-Hillî’nin (ö. 676/1277) *Meâricu’l-vusûl* gibi çalışmaları; daha sonra da el-Allâme Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî’nin (ö. 726/1325) *Tehzibu’l-usûl*, *Mebâdi’u’l-vusûl* ve *Nihâyetü’l-vusûl* gibi çalışmaları bu ilmin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Bu dönemden sonra, el-Allâme’nin eserlerine çok sayıda şerh (شرح) ve hâşiye (حاشية) yazılmıştır ve bunlardan bazıları da Aga Büzürg’ün *ez-Zerîa*’sında listelenmiştir.¹⁵ Bunlardan en meşhur iki tanesi, fıkıh usulünün gelişimine önemli

⁸ Bkz. Hasan es-Sadr, *Te’sîsu’s-Şîa li funûni’l-İslâm*, Bağdat 1951, s. 310-12.

⁹ el-Kerâcekî, *Kenzu’l-fevâid*, Tebriz 1322, s. 186-94. Ayrıca bkz. Burnschvig, “*Les usûl al-fıkıh Imamites a leur stade ancien (x^e et xi^e siècles)*”, *Le Shi’isme Imamat*, Paris 1970, s. 201 vd.

¹⁰ Tahran’da iki cilt halinde yayınlanmıştır (1346-8ş./1967-9). el-Murtazâ, fıkıh usulünün hemen hemen her konusu için müstakil risaleler kaleme almıştır. (Eserin mukaddimesine bkz. *ez-Zerîa*, I,2). Aslında bir kelim eseri olan *ez-Zehîra*’sında bir fıkıh usulü konusu olan *ahbâru’l-âhâd*’ı tartışmıştır. (Bkz. et-Tûsî, *Uddetu’l-usûl*, Tahran, 1314, s. 34-7.

¹¹ Tahran’da (1314) ve Bombay’da (1318) basılmıştır.

¹² *el-Cevâmiu’l-fıkhiyye* isimli derleme eserde yayınlanmıştır. (Tahran 1276, s. 523-49)

¹³ Aga Büzürg, VI,54-5; XIII, 165-70; XIV, s. 53-4.

¹⁴ İbn İdrîs el-Hillî, s. 409-20.

¹⁵ Aga Büzürg, VI, 54-5; XIII, 165-70; XIV, 53-4.

katkısı olan ve *ez-Ziyâ'î* ve *el-'Amîdî*¹⁶ olarak bilinen şerhleridir. eş-Şehîdü'l-evvel, Şemsüddin Muhammed b. Mekki el-'Âmilî (ö. 786/1384), kendisi bazı faydalı notlar ekleyerek, bu iki şerhi *Câmi'u'l-beyn* isimli bir eserde bir araya getirmiştir.¹⁷

Hasan b. Zeynüddin el-'Âmilî (ö.1011/1602), *Meâlimu'd-dîn* adlı fıkıh eserine mukaddime olarak sistemli ve iyi düzenlenmiş bir metin kaleme alarak, fıkıh usulü konusunda gerçekleştirilecek yoğun tartışmalara bir hazırlık yapmış oldu. Şîî eğitim merkezlerinde XI./XVII. yüzyıldan itibaren ders kitabı olan bu metne, sonradan çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır.

XI./XVII. yüzyıl zarfında, en önemli usûlî görüşler, *Me'âlim*'in şârihlerinden birisi olan Sultânü'l-ulemâ Hüseyin b. Rafiuddin Muhammed el-Mar'âşî el-Mâzendarânî (ö. 1064/1653-4) tarafından ileri sürülmüştür. Bahâuddin Muhammed el-'Âmilî'nin (ö. 1030/1621) *Zübde*'si ve Abdullah b. Muhammed et-Tûnî'nin (ö.1071/1660-1) *Vâfiye*'si bu yüzyılın en çok bilinen usûlî metinlerindedir.

XII./XVIII. yüzyılda, fıkıh usulü ilmini reddeden Ahbârî ekol hâkim hale geldi ve onun daha fazla gelişmesini engelledi. Ancak, fıkıh usulü aynı yüzyılın son üçte birinde önemli bir âlimin ortaya çıkmasıyla, yani el-Vahîd olarak bilinen ve Ahbârîliğin etkisiyle mücadele etmek ve fıkıh usulünü yaygınlaştırmak için canla başla çabalayan Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel el-Bihbahânî'yle (ö. 1205/1791) yeniden canlanmıştı. Onun öğrencileri de kendilerini aynı amaca hasretmişlerdir. el-Bihbahânî'nin öğrencileri ve ekolünü takip edenlerce kaleme alınan çalışmalar, Usûlî doktrin ilerlemesi ve yayılmasında etkili olmuştur: el-Muhakkik el-Kummî olarak tanınan Ebu'l-Kâsım b. Hasan el-Gilânî'nin (ö. 1231/1816) *el-Kavânîn*'i, Muhammed Hüseyin b. Muhammed Rahim el-İsfahânî'nin (ö. 1250-4/1834-9) *Fusûl*'ü, Muhammed Takî b. Muhammed Rahim el-İsfahânî'nin (ö. 1248/1833) *Hidâyetü'l-müstersîdîn*'i, el-Mücâhid olarak tanınan Muhammed b. Ali el-Kerbelâ'î et-Tabatabâ'î'nin (ö. 1242/1827) *Mefâtil*'i ve İbrahim b. Muhammed Bâkır el-Kazvînî'nin (ö. 1262/1846) *Davâbır*'ı gibi...

Büyük âlim ve usulcü Şeyh Murtaza el-Ensârî (ö. 1281/1864), Şîa fıkının metodolojisini yeniden gözden geçirerek tertib etmiş ve bu disiplinin ufkunu ve boyutlarını genişletmiştir. Onun fıkıh usulü alanındaki *er-Resâil* veya *Ferâidu'l-usûl* ismiyle derlenen risaleleri, geleneksel Şîa fıkıh akademilerinde (medreselerinde) halen ders kitabı olarak kullanılmaktadır.

Şeyh Ensârî'nin günümüze kadar gelmiş olan ekolünde, fıkıh usulünün prensipleri, öğrencileri ve takipçileri tarafından sürekli olarak titiz bir inceleme-

¹⁶ Bu eserler, Ziyâuddin Abdullah b. Mecdüddin Muhammed el-A'racî el-Hüseyinî'nin *Munyetü'l-lebib*'i ve Amîdüddin Abdulmüttalib b. Mecdüddin Muhammed el-A'racî el-Hüseyinî'nin *Şerhu't-Tehzib*'idir. Bu iki kardeş el-Allâme'nin (İbnü'l-Mutahhar) yeğeniydiler ve VIII./XIV. yüzyılın ortalarında yaşadılar.

¹⁷ Aga Büzürg, V, 43-4.

den geçirilmiştir. *Kifâyetü'l-usûl* müellifi Muhammed Kâzım el-Horasânî (ö. 1329/1911), *Makâlâtü'l-usûl* müellifi Ziyâüddin el-'Arâkî (ö. 1361/1948) ve *Nihâyetü'd-dirâye* müellifi Muhammed Hüseyin el-İsfahânî el-Kumpânî (ö. 1361/1947) gibi büyük âlimlerin ortaya çıkmasından sonra, onların keskin entelektüel gayretleri sayesinde, Şîa fikh usulü, İslami ilimler alanının en ayrıntılı durumundadır, halen de müzakere konusudur ve daha fazla gelişime, değişime ve tekâmüle açıktır.

III. ŞİA FIKHİNİN İKİ YAKLAŞIMI ARASINDAKİ ÇATIŞMA

Şîi imamların, müntesiplerini düşünmeye ve akıllarını kullanmaya teşvik ettiği, sünnetten açık bir şekilde görülebilmektedir. İmamlar, Kalam konusundaki tartışmalarda, kendi dönemlerinin Şîi kalamcılarını övmüşler ve onları teşvik etmişlerdir.¹⁸ Fikhî problemlerde ise, İmamlar kendi görevlerinin genel kural ve prensipleri açıklamak olduğunu, ayrıntılı hüküm çıkarma ve fiilî durumlar için ikincil/fer'î hüküm koymanın âlim takipçilerine bıraktığını açıkça ifade etmişlerdir.¹⁹ Yine İmamlar, zaman zaman müntesipleri tarafından kendilerine bazı hususlarda soru yöneltildikçe, sorularına verilecek doğru cevapların genel fikhî prensiplerden anlaşılabilceğini ve çıkarılabileceğini açıklamışlardır.²⁰ Bazı durumlarda İmamlar doğru muhakeme yolu olarak tavsiye ettikleri şeyi, kendileri de uygulamış ve böylece müntesiplerine fikhî hüküm çıkarmanın uygun olan prosedürünü öğretmişlerdir.²¹

İmamların ashabından olup ilk Şîa fukahası neslini oluşturan birçok kişi, aynı zamanda seçkin kalamcılardır²² ve hem fikhî hem de kelâmî alanda, bir kısmı kaynaklarda da zikredilen önemli görüşlere sahiptiler. İmamların etrafında toplanan 'diğer birçok Şîi' ise, kendini sünnetin aktarılmasına hasredip kelâmî tartışmalardan uzak durdu. Bu şahıslar Şîi kalamcılara pek hoş bakıyorlardı.²³ İmamlarca takdir ve tercih edilen kalamcılar, kendilerine yapılan kınamalara çok gücendiler. İmamlar ise, suçlanan kalamcılarını²⁴ teselli ettiler ve muhaliflerinin hassas

¹⁸ Bkz. el-Keşşî, *İhtisâru ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Hasan el-Mustafavî, Meşhed 1348 (ş.), s. 268, 278, 484-6, 489-90, 538; el-Küleynî, *el-Kâfî*, thk. A. A. el-Çaffârî, Tahran 1377-9, I, 169-74; el-Müfid, *Tashîhu'l-ittikâd*, thk. A. Vâiz Harandâbî, Tebriz 1364, s. 171-2; el-Kuhpâ'î, *Mecmau'r-ricâl*, thk. D. el-Allâme, İsfahan 1387, VI, 223-30, 293-307.

¹⁹ علينا لقاء الأصول إليكم وعليكم التفريع (Biz size prensipleri veririz ve siz de furu hükümleri çıkarırsınız): el-Bezantî, *el-Câmi*, (İbn İdris el-Hillî'nin *es-Serâir*'inde bulunan kısım), s. 477; el-Feyz el-Kâşânî, *el-Hakku'l-mübîn*, thk. C. Muhaddis Urmevî, Tahran 1390, s. 7; Hur el-'Âmilî, *Vesâilü's-şî'a*, thk. A. er-Rabbanî eş-Şîrâzî ve M. er-Râzî, Tahran 1375-89, XVIII, 41.

²⁰ Mesela bkz. el-Küleynî, III, 33; et-Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm*, thk. H. el-Müsevî el-Harsân, Nəcəf, 1958-62, I, 363; a.mlf., *el-İstibsâr*, thk. H. M. el-Harsân, Nəcəf, 1375-6, I, 77-8; Hur el-'Âmilî, 327; *Câmi'u'l-ahâdîsi's-Şîa*, I, Kum 1399, 2. baskı, s. 116-18.

²¹ Mesela bkz. el-Küleynî, III, 83-8; Hur el-'Âmilî, II, 538-9, 542, 546, 547-8.

²² Bkz. İkbâl, *Hâmidân-i Nevbahî*, Tahran 1345 (ş.), s. 75-84.

²³ Bkz. el-Keşşî, s. 279, 487-8, 496, 498-9 (örnek olarak). Ayrıca bkz. İbn Bâbeveyh, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. H. el-Hüseynî et-Tihrânî, Tahran 1387, s. 458-60; İbn Tâvûs, *Keşfu'l-mehacce*, Nəcəf 1950, 18-19; Hur el-'Âmilî, XI, 457-9.

²⁴ Bkz. el-Keşşî, s. 498-9.

noktalar ve nüanslar konusundaki anlama kapasitelerinin oldukça sınırlı olması sebebiyle, kendilerinden muhaliflerini affetmelerini ve onlara ılımlı davranmalarını istediler.²⁵ Kumlu gelenekçilerden bazıları da kelamcılarla tartıştı²⁶. Bunları kınayan haberler uydurup bu haberleri imamlara izafe ettiler²⁷ ve bu alanda kitaplar yazdılar.²⁸ Öte yandan, İmamlar müntesiplerine kelamcılara başvurmalarını ve onların eserlerini okumalarını tavsiye etmişlerdir.²⁹ Hatta, Kum'lu insanları, 'şehirdeki gelenekçilerin kendilerine düşman olmaları gerçeğine rağmen' Şiî kelamcılara itibar etmeye ve saygı göstermeye teşvik etmişlerdir.³⁰

Daha önce de zikredildiği üzere, Şîa fıkında hükümlerin çıkarılması, temelde Kur'an metni ve Sünnet çerçevesinde gerçekleştirilen aklî tahlil ve muhakemeye dayanmaktadır. Aklî istidlal, Aristo mantığının tümdengeliği temelinde kabul edilmiştir ve bu yöntem mantık sisteminin ilkelerine göre kat'iyet sağlamaktadır. İslam fıkında *kıyas* olarak ifade edilen aklî istidlal türü ise, kat'î bir sonuca değil, sadece hüküm için zannî bir illete götürmesi sebebiyle, İslam fıkhına girdiği II./VIII. yüzyıldan itibaren Şîa tarafından reddedilmiştir³¹. Gerçek illetin bulunabildiği bazı kıyas durumları, Şîa fıkında da kabul edilmiştir.³² İlk yüzyıllarda, her türlü aklî istidale karşı olan gelenekçiler, bu tarz kategorik hükme varmanın kıyasa götürüleceğini, dolayısıyla caiz olmadığını söylemişlerdir.³³ Sonraki bazı âlimler, aslında bu tür muhakemenin Sünnî *kıyas* mefhumuyla bir ilgisi olmamasına rağmen, buna *caiz kıyas*³⁴ ismini vermişlerdir.³⁵ Öyle görünmektedir ki, Şîa'nın ilk asırlarındaki dinî düşünce tarzında, her türlü aklî istidlal bir tür *kıyas* kabul ediliyordu.³⁶ Bu, belki de ıstılahi veya görünüşteki bazı benzerliklerden kaynaklanmıştır. Daha sonra gelenekçiler, Şîa sünnetindeki kıyas yapmayı yasakla-

²⁵ A.g.e, s. 488.

²⁶ A.g.e, s. 489 (Ayrıca bkz. s. 483, 506); Muhammed el-Erdebîlî, *Câmi'u'r-ruvât*, Tahran 1331 (ş.), I, 459, II, 357; Ebu Ali, *Müntehâ'l-makâl*, Tahran 1300, s. 28.

²⁷ el-Keşşî, s. 497. Bu rivayetlerin örnekleri için bkz. a.g.e., s. 491-6, 540-4; el-Berkî, *Kitâbu'r-Ricâl*, thk. C. Muhaddis Urmevî, Tahran 1342 (ş.), s. 35; el-Bezenti, s. 478.

²⁸ Mesela en-Necâşî'nin *Kitâbu'r-ricâl*'inde (Tahran ts., s. 134) zikredilen Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî'ye ait *Kitâbu Mesâlibi Hişâm ve Yûnus* isimli eser...

²⁹ el-Keşşî, s. 483-5, 506; en-Necâşî, s. 346-8.

³⁰ el-Keşşî, s. 489.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. A. M. Şâkir, Kahire 1345-8, VII, 177; a.mlf., *Mülâhhasu İbnâli'l-kıyâs*, thk. S. el-Afgânî, Şam 1960, s. 5.

[Ç.N.: Kıyasın fikha tamamıyla sonradan girdiğini söylemek isabetli olmaz. Başta Muâz b. Cebel hadisi olmak üzere bazı hadisler ve Hz. Peygamber'in kıyası bizzat uyguladığını gösteren rivayetler hatırlanmalıdır.]

³² el-Kerakî, *Tarîku İstinbâtü'l-ahkâm*, thk. A. el-Fadlî, Nefes 1972, s. 17.

³³ A.g.e., aynı yer. Aynı yorum sebebiyle, sonraki Ahbârîler de Usûlîleri fikhî istinbatlarında kıyası kullanmakla itham etmişlerdir.

³⁴ İbnü'l-Mutahhar, *Ecvibeü'l-mesâilü'l-mühennâ'iyye* (MS 1474, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi), vr. 92a; eş-Şehîdî's-sânî, *er-Ravdatü'l-behiyye*, Nefes 1386-90, III, 65. Ayrıca bkz. el-Vahîd el-Bihbahânî, *Tahkîk fî'l-kıyâs* (MS 458, Kum Mar'aşî Kütüphanesi), vr. 85a.

³⁵ İbnü'l-Mutahhar, aynı yer; es-Suyûrî, vr. 3a; el-Vahîd el-Bihbahânî, vr. 85b.

³⁶ Bkz. el-Keşşî, s. 189; el-Muhakkık el-Hillî, *Me'âricü'l-vusûl*, Tahran 1310, s. 127.

yan emirlerin, diğer her türlü akli analize de aynı şekilde uygulanabilir olduğuna inandılar.

Sünnet, aynı zamanda fikhî terminolojide *rey* olarak ifade edilen bağımsız muhakemede bulunmayı da yasaklıyordu. İlk dönemlerin fikhî kullanımında ictihad³⁷, *rey* de dâhil şahsi hüküm anlamında kullanılmıştır.³⁸ Bu durum, Şiîlerin ictihad kavramını niçin VI./XII. yüzyıla kadar kullanmaktan çekindiklerini³⁹ ve ictihadın meşruiyetinin niçin Nevbahtî,⁴⁰ Abdullah b. Abdurrahman ez-Zübeyrî⁴¹ ve Ebu'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Kûfî⁴² gibi Şiî kelamcılarının çalışmalarında reddedildiğini açıklamaktadır.⁴³ Bu müelliflerin hepsi yukarıdaki anlamıyla ictihada karşıydılar. Yoksa, muhakemenin rasyonel bir türü anlamında *ictihad*, II./VIII. yüzyıldan itibaren bir çok Şiî için oldukça kabul edilebilir bir olgudur. IV./X. yüzyılın sonundan itibaren ise fikhî konuları ele almada tek metod haline gelmiştir.⁴⁴ İslam'ın ilk asırlarında yaşamış Şîa âlimlerinin bu analitik ve rasyonel metodları, fıkıh alanında rasyonel ve analitik akıl yürütme yollarına karşı olan katı gelenekçilerin gözünde *rey* ve *kıyasla* eşanlamlı görünmüştür.⁴⁵

Bazı rivayetlerde/sünnetlerde, belli bir konunun açıklaması Kur'an ve Sünnette açık ve kesin olarak verilmediğinde İmamların ahabından bazılarının kıyasla müracaat ettikleri⁴⁶ ve bazılarının da *rey* metodunu kullandıkları rivayet edilmiştir.⁴⁷ İmamların fikir ve kararları fıkıh kaynaklarında zikredilen en bilgili öğrencilerinden bir kısmı, kıyas yapmakla itham edilmiştir.⁴⁸ Bu şahısların Sünni kıyas anlayışının değil, akıl yürütmenin analitik modunun destekçileri oldukları

³⁷ Mesela bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. M. Hamîdullah, Şam 1964-5, s. 689, 722, 762-6; Kadî Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, thk. M. Çâlib, Beyrut 1973, s. 203-28; el-Müfid, *el-Fusûlu'l-muhtâra*, Necef ts., 2. baskı, s. 68; el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, s. 672-3

³⁸ Daha fazla bilgi için bkz. "Idjtihâd", EI² (2. Edisyon), III, 1026.

³⁹ Bkz. Muhammed Bâkir es-Sadr, *Durûs fi ilmi'l-usûl*, Beyrut 1978, I, 55-64.

⁴⁰ İkbâl, s. 94, 117, 118, 120.

⁴¹ en-Necâşî, s. 163.

⁴² A.g.e., s. 203.

⁴³ Mesela bkz. el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. A. Vâiz Harandâbî ve F. ez-Zencânî, Tebriz 1364, s. 127; a.mlf., *el-Fusûlu'l-muhtâra*, s. 66-69. Ayrıca bkz. Muhammed Bâkir el-Meclisî'nin *Bihâru'l-envâr*'ı içinde yayınlanan en-Nu'mânî'nin, *et-Tefsîr*'i (Tahran 1387, XCII, 95-6); el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, s. 792-5; a.mlf., *el-İntisâr*, Necef 1971, s. 98.

⁴⁴ Bu, Şîa fikhının hâkim ekolü olan Usûlîliğe göredir. Daha önce de zikredildiği üzere, Ahabîler fıkıh alanında her türlü akli istidlalin geçerliliğini reddetmişlerdir.

⁴⁵ Hilâl b. İbrahim b. Ebu'l-Feth el-Medenî'nin *er-Redd alâ men radde âsâra'r-Rasûl ve i'temedde alâ netâ'ici'l-ukûl*'ü gibi eserler aynı anlayışla kaleme alınmışlardır. (en-Necâşî, s. 344)

⁴⁶ Durust b. Ebî Mansûr, *Kitâbu Durust b. Ebî Mansûr*, Tahran 1371, s. 165; el-Berkî, *el-Mehâsin*, thk. C. Muhaddis Urmevî, Tahran 1370, I, 212-5; el-Himyârî, *Kurbu'l-isnâd*, Tahran ts., s. 157; el-Keşşî, s. 239; el-Müfid, *el-İhtisâr*, thk. M. M. el-Harsân, Necef 1971, s. 275; Hur el-'Âmilî, XVIII, 33, 38; en-Nûrî, *Müstedreku'l-vesâil*, Tahran 1382, III, 176-7; *Câmi'u ehâdîsi's-Şîa*, I, 274-6.

⁴⁷ el-Berkî, *el-Mehâsin*, I, 212-15; el-Keşşî, s. 156-7.

⁴⁸ İbn Bâbaveyh, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, thk. H. M. el-Harsân, Necef 1377q, IV, s. 197; el-Murtazâ, *İbtâilü'l-amel bi ahabîri'l-âhâd* (Mikrofilm 1162, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi), vr. 142b; el-Futûnî, *Tenzihü'l-Kummiyyîn ani'l-matâ'in*, Kum 1328 (ş.), s. 44; Bahru'l-ulûm, *el-Fevâidu'r-ricâliyye*, thk. M. S. ve H. el-Bahru'l-ulûm, Necef 1965-7, III, 215-19; el-Kâzımî, *Keşfu'l-kınâ'*, Tahran 1317, s. 83. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, s. 51.

hemen hemen kesindir. Bir çoğu Esedullah el-Kâzîmî tarafından derlenen⁴⁹ kararları bunu teyid etmektedir.

Şu ana kadar söylenenlerden açık olarak anlaşılmaktadır ki, İmamların hayatta oldukları dönemde Şîa toplumunda iki fikhî eğilim mevcuttu. Bunlardan biri fikhî problemlere Kur'an ve Sünnetin genel ilkeleri çerçevesinde analitik ve akli olarak yaklaşılması taraftarıydı. Diğeri ise daha öte bir hüküm çıkarma (istinbat) olmaksızın yalnızca sünnetin nakledilmesi şeklinde gelenekçi bir yaklaşıma sahipti.⁵⁰

İmamlar döneminden sonra (260/874 yılında bitmiştir), gelenekçi ekol Şîi ulema çevresinde gittikçe hâkimiyet sağladı ve muhakemeye dayanan akli, kelâmî ve fikhî eğilimleri tamamen bastırdı. O günlerde Şîiler için en önemli dini merkez olan Kum Okulu, tamamen bu akımın hâkimiyeti altındaydı ve Kum'lu âlimlerin hepsi Şîi toplumunda her türlü akıl yürütmeye ve analitik düşünmeye karşı çıkan gelenekçilerdi.⁵¹ Bu dönemden, IV./X. yüzyılın sonuna kadarki Şîa fukahâsının büyük çoğunluğu bu düşünce ekolünün taraftarıydı.⁵² Tıpkı İmamlar dönemindeki selefleri gibi, onlar da bütün çabalarını imamların sünnetlerini toplamak, kayıt altına almak ve korumak için sarf ettiler. Onlar da, dini konularda akli istidlale olumlu bakmıyorlar, hatta akli istidlali, dinî meselelerde Şîi bakış açısını güçlendirmek için kullananları bile mahkûm ediyorlardı.⁵³ Bu ekol, bakış açısı itibarıyla, içlerinden Ahmed b. Hanbel'in İslam'ı savunmak amacıyla da olsa kelâmı reddettiği, Sünni 'Gelenekçiler' [Ehlü'l-hadîs/eser, Ç.N.] ekolüne benzemektedir.⁵⁴

Gelenekçilerin içinde de, fikhî yaklaşım olarak iki ayrı grup vardı. Bunlardan biri, yalnızca güvenilirliği iyice incelenmiş ravilerce nakledilmiş sünneti kabul ediyor, İmamlardan gelen sünnette zikredilen fıkıh usulü ilkelerini tanıyor ve uyguluyordu.⁵⁵ Diğeri grup ise, tavizsiz bir şekilde sünneti takip ediyor, fıkıh usulünün ilkelerini ve sünnetin ele alınabileceği kuralları tamamen yok sayıyorlardı. Onlar tartışma yöntemini (cedel, Ç.N.), akıl yürütmeyi ve kabul görmüş hitabet

⁴⁹ Müellifin *Keşfu'l-kimâ'* isimli eserine bakınız. Mesela s. 82-3, 198, 244.

⁵⁰ Ayrıca bkz. Humeyni, *Risâle fi'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kum 1385, s. 125-8.

⁵¹ el-Murtaza, *İbrâlü'l-amel bi ahbârü'l-âhâd*, vr. 142b; el-Futûnî, s. 4. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. M. S. el-Bahru'l-ulûm, Necef 1937, s. 157.

⁵² et-Tûsî, *'Uddetü'l-usûl*, s. 248; İbnü'l-Mutahhar, *Nihâyetü'l-vusûl* (MS 1908, Kum Mar'aşî Kütüphanesi), vr. 200b.

⁵³ İbn Bâbeveyh, *el-İ'tikâd*, Tahran 1370, s. 74. Ayrıca bkz. el-Müfid, *Tashîhu'l-i'tikâd*, s. 169-70; et-Tûsî, *Kitâbu'l-Çaybe*, Tebrîz 1323, s. 3.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Kahire 1979, s. 205. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-nazar fi kütübi ehli'l-kelem*, thk. G. Makdisi, London 1962, s.17.

⁵⁵ el-Kâzîmî, s. 207-14; Abdullah et-Tûnî, *Risâle fi salâti'l-cum'a* (MS 128/2 İmam Cum'a-yı Hûi, Meclis Kütüphanesi, Tahran), s. 97. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *'Uddetü'l-usûl*, s. 248.

türlerini/retoriksel modelleri yok saydılar.⁵⁶ Şîi gelenekçilerin bu aşırı eğilimleri, en katı Sünni gelenekçi ekol olan *Haşeviyye* ile eşleştirilebilir.⁵⁷ Ancak IV.-VI./X.-XII. yüzyıl Şîi kelamcılarının eserlerinde, *haşeviyye*⁵⁸ ve *mukallide*⁵⁹ gibi terimler, *ashâbu'l-hadîs*⁶⁰ ve *ahbâriyye*⁶¹ terimleriyle birlikte, daha müsamahakar grup da dâhil olmak üzere gelenekçi eğilime bağlı herkes için kullanılmıştır.⁶²

Gelenekçilerin Şîi akademik çevrelere hakim oldukları dönemde, Şîi düşünce okulunun akılcı/rasyonel eğilimini destekleyen ve aynı şekilde birbirlerinden farklı çok az kişi bulunmaktaydı. İbn Ebî Akîl Ebu Muhammed Hasan b. Ali el-Umânî el-Hezza (IV./X. yüzyılın başları) gibi bir kısmı, fıkıh alanında sünnetin geçerliliğini reddetti.⁶³ İbnü'l-Cüneyd Ebu Ali Muhammed b. Ahmed el-Kâtib el-İşkâfî (IV./X. yüzyılın ortaları)⁶⁴ ve Ebu Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (IV./X. yüzyılın başları)⁶⁵ gibi diğerleri ise, sünneti geçerli bir fikhî kaynak olarak gördü. O dönemin Mutezilî kelamcılarında da sünnetin bağlayıcılığı⁶⁶ ve kıyas gibi konularda ciddi tartışmaların olduğu zaten bilinmektedir.

IV./X. yüzyılın sonlarında ve V./XI. yüzyılın başlarında, gelenekçilerin ekolü, Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerîf Murtazâ'nın öğretileri tarafından ortadan kaldırılmıştır. Bu işlem, çok sayıdaki tartışma içerikli eser, gelenekçilerin prensiplerinin sert eleştirisi ve onların az bilinen bazı kalamî görüşlerine başarıyla vurgu yapılarak gerçekleştirilmiştir.⁶⁷ Böylece, Müfid ve Murtaza, Şîi fıkhdının akılcı eko-

⁵⁶ et-Tûsî, *Udde*, s. 248; el-Kâzîmî, s. 202.

⁵⁷ Bkz. el-Müfid, *el-Işâh*, Necef 1950, s. 77; a.mlf., *Evâilü'l-makâlât*, s. 65; Murtazâ er-Râzî, *Tabsiratü'l-avâm*, thk. A. Hâ'irî, Tahran ts., s. 46.

⁵⁸ el-Müfid, *el-Mesâ'ilü'l-Ukberîyye* (MS 2319, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi), vr. 59a; a.mlf. *Evâilü'l-makâlât*, s. 86; a.mlf., *Cevâbu ehli'l-hâ'ir*, s. 114 (Ali b. Muhammed el-Âmilî'nin *ed-Dürü'l-mensûr*'u içinde); Abdulcelil el-Kazvîni, *en-Nakd*, thk. C. Muhaddis Urmevî, Tahran 1358 (ş.), s. 3, 235, 272, 285, 529. Ayrıca bkz. el-Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, s. 6; el-Feyz el-Kâşânî, *el-Usûlü'l-asîle*, thk. C. Muhaddis Urmevî, Tahran 1390, s. 61.

⁵⁹ el-Müfid, *Cevâbu ehli'l-hâ'ir*, s. 112; et-Tûsî, *Udde*, s. 54.

⁶⁰ *Ashâbu'l-ahbâr*, *ehli'l-hadîs*, *ehli'l-ahbâr* gibi diğer benzeri terimler. Bkz. el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 80-1, 87, 88, 89, 92, 101, 108, 118; a.mlf., *Tashîhü'l-i'tikâd*, s. 186, 222; a.mlf., *er-Redd alâ ashâbi'l-'aded*, s. 124 (el-Âmilî'nin *ed-Dürü'l-mensûr*'u içinde, Kum 1398); a.mlf., *el-Mesâ'ilü's-seraviyye*, Kum 1979, s. 222, 223; el-Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâ'ilü'l-mevsiliyye's-sâlisa* (Mikrofilm 1162, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi), vr. 40a; a.mlf., *er-Redd alâ ashâbi'l-'aded*, (Aynı mikrofilm), vr. 130b; a.mlf., *el-Mesâ'ilü't-Tarâbulusiyât* (Aynı mikrofilm), vr. 110; a.mlf., *el-Mesâ'ilü't-Tabbâniyyât* (MS 2335, Meşhed Kutsal Şirin Kütüphanesi), vr. 2; et-Tûsî, *el-Ğaybe*, s. 3; a.mlf., *Udde*, s. 248; İbn İdrîs el-Hillî, s. 249. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *el-Mebsût*, thk. M. T. el-Keşfî ve M. B. el-Bihbûdî, Tahran 1387-93, I, 2.

⁶¹ Abdulcelil el-Kazvîni, s. 3, 236, 272, 282, 285, 458, 529, 568-9; İbnü'l-Mutahhar, *Nihâyetü'l-vusûl*, vr. 200b. Ayrıca bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. A. M. el-İd, Kahire 1977, s.169, 178; Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, İstanbul 1286, s. 629; Fahr er-Râzî, *el-Mahsûl* (el-Kâzîmî, s. 203'te alıntılanmıştır).

⁶² Gelenekçi okulun müntesiplerinin usul ve inançlarına dair daha ayrıntılı bilgi için el-Müfid ve el-Murtazâ'ya ait yukarıda isimleri zikredilen eserlere bakınız.

⁶³ et-Tüsterî, *Kâmusu'r-ricâl*, Tahran 1379, III, 198.

⁶⁴ Bkz. el-Müfid, *el-Mesâ'ilü's-seraviyye*, S. 223.

⁶⁵ en-Necâşî, s. 50.

⁶⁶ Bkz. Abdulmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs*, Kahire 1979, s. 94.

⁶⁷ "An Introduction to Shî'i Law" isimli eserime bakınız (Yayımlanacak).

lünü canlandırmayı başarmışlardır. Bu ağır mücadelenin bazı tezahürleri, gelenekçileri *ahbâriyye*, akılcıları ise *mutezile* veya *kelâmiyye* olarak zikreden⁶⁸ kimi kaynaklarda yer almıştır.⁶⁹ Müfid ve Murtaza da, [kendilerini ifade etmek üzere] gelenekçilerin karşısında olan *mütekellimân* ve *muhakkıkûn* yaklaşımından bahsetmişlerdir.⁷⁰ bu akılcı ekole mensup kimseler, sonraki Şîî kaynaklarda, *usûliyye* terimi ile ifade edildiler.⁷¹

Akılcıların yaklaşımı genel Kur'ânî ilkelere ve geniş biçimde rivayet edilmiş (*mütevâtir*) sünnete sıkı bir şekilde dayanmakta ve kat'îlik sağlamayan (*âhâd*) sünneti dışarıda tutmaktaydı. Onlar âhâd sünnet yerine, Şiîlerce kabul edilmiş ve aralarında kesintisiz olarak uygulanmakta olan fikhî görüşlere (*icmaât*) tâbî oldular.⁷² Uygun kaynaklardan hüküm istinbat etme işlemi, sürekli olarak zor kelamî tartışmalar içinde olmaları sebebiyle, kalamcılara oldukça tanıdık olan aklî analiz/muhakeme vasıtasıyla gerçekleştirilmekteydi.

V./XI. yüzyılın ortalarında, Şeyhu't-Tâife akılcılarla gelenekçilerin metodlarını birleştirerek daha ılımlı bir fikhî ekol oluşturdu. Analitik ve rasyonel metodu korurken, fıkıh kaynağı olarak sünnetin de geçerliliğini de korudu. Bu husus, Şîa fikhının bir özelliği olarak günümüze kadar devam etti.

V./XI. yüzyılın başlarında gelenekçi ekolün gerilemesinden sonra, bu ekolün farklı bölgelerde bulunan az sayıdaki müntesibi sonraki dönemde de varlığını sürdürdü⁷³, ancak bu şahıslar aktif değillerdi. Bu sebeple de başkaları tarafından büyük oranda göz ardı edildiler. Ekollerinin yeniden canlanması ancak XI./XVII. yüzyılın başında Muhammed Emin el-Esterâbâdî'nin (ö. 1036/1626-7) *el-Fevâidü'l-medeniyye* isimli kitabı vasıtasıyla olmuştur.

Gelenekçi ekolün canlanmasına uygun zemin, X./XVI. yüzyılın başından itibaren yavaş yavaş oluşmuştu. X./XVI. yüzyılın başlarında yaşamış, sufi temayüle sahip bir Şîî kalamcı olan İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî'nin gelenekçi ekolün takipçisi olduğu hep söylenegelmiştir.⁷⁴ Aynı yüzyılın ikinci yarısında, Safevî

→

[Ç.N.: Bu eser iki defa yayınlanmıştır: Londra 1984; Beyrut 1994 (Gözden geçirilmiş ikinci baskı)]

⁶⁸ A.g.e., s. 169, 178; Şerif el-Cürcânî, s. 629; Fahr er-Râzî, *el-Mahsûl* (el-Kâzîmî, s. 203'te alıntılanmıştır).

⁶⁹ Mesela eş-Şehristânî, s. 178.

⁷⁰ el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 98; el-Murtazâ, *el-Mesâilu't-Tabbâniyyât*, vr. 2.

⁷¹ Mesela bkz. Abdulcelîl el-Kazvîni, s. 3, 178, 179, 190, 231, 235-7, 240, 272, 281, 284, 415-6, 459, 481, 504, 506, 528, 569; İbnü'l-Mutahhar, *Nihâyetü'l-vusûl*, vr. 200b.

⁷² el-Müfid'in eserlerine (mesela *Tashîhu'l-i'tikâd*, s. 179, 212, 227-9; *et-Tezkira bi usûli'l-fikh*, s.193; *el-Mesâilü's-seraviyye*, s. 233-5; *Cevâbu ehli'l-Hâ'ir*, s. 112, 116) ve el-Murtazâ'nın eserlerine (mesela *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyya's-sâlise*, vr. 40a) bakınız. Ayrıca bkz. er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'an*, Kum 1397-9, I, 4.

⁷³ Abdulcelîl el-Kazvîni, s. 568.

⁷⁴ en-Nûrî, III, 361.

mahkemesinin Şeyhü'l-İslâm'ı olan Hüseyin b. Abdussamed el-Âmilî (ö. 984/1576) Şîi fakihlerin fikhî metodunu eleştirmiş ve onları ataların taklitçisi olmakla suçlamıştı.⁷⁵ Hemen sonraki dönemin fakihî olan Abdunnebi b. Sa'd el-Cezâirî, Usûlî ekolün fikhî yaklaşımlarını *el-İktisâd fi şerhi'l-İrşâd* (1015/1606-7 yılında yazılmıştır) isimli eserinde eleştirmiştir.⁷⁶ XI./XVII. yüzyılın ilk yarısında Safevi mahkemesinin bir *Sadr*'ının (en yüksek dini rütbedir), kendi döneminde İran'da veya Arap dünyasında hiç Şîi müctehid kalmadığını ifade ettiği kaynaklarda aktarılmaktadır.⁷⁷ el-Mukaddes olarak tanınan ve kendi döneminin Şîi toplumunun dinî lideri ve önemli bir fakih olan Ahmed b. Muhammed el-Erdebilî (ö. 993/1585), kendinden önceki Şîi fukahâ akli bir gerekçeye dayanarak sünneti uygulamadığında, onların görüşlerini reddetmekte hiç tereddüt etmezdi.⁷⁸ *Medâriku'l-ahkâm* müellifi Muhammed b. Ali el-Âmilî (ö. 1009/1600) gibi öğrencileri de aynı çizgiyi takip etmişlerdir. XI./XVII. yüzyılın başlarında önemli bir fakih olan Abdullah b. Hüseyin et-Tüsterî (ö. 1021/1612) hadis literatürünün canlanmasına önemli bir katkıda bulunmuştur.⁷⁹ XI./XVII. yüzyılın başlarındaki fukaha arasında, sünnetin teşri kaynağı olup olmadığı gibi meseleler yeniden tartışma konusu haline gelmiştir.⁸⁰ Mantık ve felsefenin İslami ilimler arasındaki değeri zaten daha önce tartışma konusu olmuştur.⁸¹ Bunun gibi hususlar, yeni bir gelenekçi okulun ortaya çıkmasına ve hızla gelişip hâkim konuma gelmesine katkıda bulundu.

Artık tekrar '*Ahbârî*' olarak anılan yeni gelenekçi ekol, selefleri gibi fıkha akli ve analitik yaklaşımlara karşı çıktı ve sünnetin lafzi anlamına sıkıca bağlı kaldı. Yukarıda bahsettiğimiz eserde Emin el-Esterâbâdî, fikhî hükmü bulma aracı olarak kullanılan rasyonel analiz ve muhakemeye karşı çıktı ve rasyonel metodu belirlemek üzere geliştirilmiş olan fıkıh usulü prensiplerini büsbütün reddetti. Bu yaklaşım, İmamlardan nakledilen sünnetin tamamını sahih kabul eden ilk gelenekçilerin radikal kanadına temelde benzemiştir.⁸²

Emin el-Esterâbâdî'nin iddiasındaki odak nokta, Şîa fukahâsının fikhî muhakemesinde temeli oluşturan Aristo mantığının geçersizliği ve yanılabilirliği

⁷⁵ Müellifin şu eserlerine bkz.: *Risâle fi hukmi'l-husr ve'l-bevâri ve sehmî'l-İmâm* (MS 1839/12, Meclis Kütüphanesi, Tahran), s. 217; *Tis'u Mesâil* (MS 1805/53, aynı kütüphane), s. 256; *Risâle fi tahkiki ba'du'l-mesâili'l-fikhiyye* (MS 5960/3, aynı kütüphane), s. 123-4.

⁷⁶ MS 5886/2, Meclis Kütüphanesi, Tahran, s. 18-136.

⁷⁷ Ali Nakî Kamerâ'î, *Risâle der isbât-ı lüzûm-i vücûd-i muctehid der zamân-i gaybet* (MS 3813, Meclis Kütüphanesi, Tahran), s. 2-3.

⁷⁸ el-Erdebilî'nin *Mecmau'l-fevâid ve'l-burhân* isimli eserinin (Tahran 1272) çeşitli yerlerine bakınız.

⁷⁹ Bkz. Muhammed Bâkır el-Hansârî, *Ravdatu'l-cennât*, thk. M. T. el-Keşfî ve A. İsmâiliyân, Kum 1390-2, IV, s. 235, 240, 243.

⁸⁰ A.g.e., IV, s. 238.

⁸¹ eş-Şehîdu's-sânî, *Risâle fi taklidi'l-meyyit* (el-Mahûzî, *el-Aşeratü'l-kâmile* [MS 3866, Meclis Kütüphanesi, Tahran]), s. 242.

⁸² el-Vahîd el-Bihbahânî, *el-Fevâidü'l-atîka*, Tahran 1270, s. 436-8; Muhammed Bâkır el-Hansârî, I, 127-30.

konusuydu. Aynı zamanda çoğu aynı türden olan başka birçok ihtilaf konusu bulunsa da, Usûlî ve Ahbârî şeklindeki iki Şîî fıkıh eğiliminin temel farkı, dini konularda aklın geçerli olup olmadığı meselesiydi.⁸³

Ahbârî ekol XI./XVII. yüzyılın ortalarına doğru Irak'a ulaştı ve Mezopotamya'daki Neced ve diğer eğitim çevrelerindeki fukahânın çoğu tarafından benimsendi.⁸⁴ Aynı yüzyılın ikinci yarısında, İran'ın taşrasındaki fukahânın çoğunluğu bu akımı destekledi.⁸⁵ I. Meclisî, Muhammed Takî b. Maksud Ali (ö. 1070/1659-60) Ahbârîliğe meyilli olmasına⁸⁶ ve oğlu Muhammed Bâkır II. Meclisî (ö. 1110/1699) Ahbârîlik ile Usûlîlik arasında bir metod benimsemiş olmasına rağmen, en büyük Şîî eğitim merkezi olan İsfahan medresesi, Usûlîlerin hakimiyetindeydi.⁸⁷ Zeynüddin Ali b. Süleyman b. Derviş b. Hâtim el-Kademî el-Bahrânî (ö. 1064/1653-4) Ahbârîliği İran'dan Bahreyn'e götürmüştür.⁸⁸ Bu yüzyıl süresince, Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki husumet henüz ciddi bir hale gelmemişti. Ancak aynı yüzyılın son on yılında aralarında daha keskin zıtlasmalar ortaya çıkmaya başladı.⁸⁹

Sonraki yüzyılda Ahbârîlik akımı bütün Şîî eğitim merkezlerinde üstünlük sağladı ve Usûlî yükseliş karşısında gerileyeceği aynı yüzyılın ikinci yarısına kadar 40-50 yıl Şîa fikhını elinde tuttu. Bahreyn bu dönemde bu ekolün kalesiydi ve Ahbârîliğin İran ve Irak'ta yok olmasından sonra da günümüze kadar böyle kaldı.

XII./XVIII. yüzyılın ikinci yarısında aklî istidlal ve analiz dehasına sahip önemli bir fakih Ahbârî ekolün etkisini ortadan kaldırmayı ve onu tamamen sahnedenden silmeyi başardı. Daha önce de bahsedildiği üzere bu âlim, Şîa fikhında yeni bir rasyonel ekol oluşturan el-Vahîd el-Bihbahânî'ydi.

Bu tür bir değişim için gerekli şartlar belli oranda XII./XVIII. yüzyıldaki bazı Ahbârî âlimlerce kolaylaştırılmıştır. Sadruddin Muhammed b. Muhammed

⁸³ Bkz. el-Cezâ'irî, *Menba'u'l-hayât* (MS 2761/4, Meclis Kütüphanesi, Tahran), s. 275-8; es-Semâhicî, *Münyetü'l-mumârisîn* (MS 1916/27, aynı kütüphane), s. 375-9 (el-Hânsârî, I, 127-30'da da zikredilmektedir.); Şûsterî, *ez-Zehîratü'l-bâkıye* (MS 1916/29, aynı kütüphane), s. 381-82; Şubbar, *Buğyetü't-tâlibîn* (MS 3972, aynı kütüphane), eserin tamamı.

⁸⁴ Muhammed Takî el-Meclisî, *Lavâmi'-i sâhibkarânî*, Tahran 1331, I, 16; el-Hânsârî, I, 137.

⁸⁵ Muhammed Takî el-Meclisî, *Ravdatü'l-müttakîn*, Tahran 1393-9, I, 21.

⁸⁶ A.mlf., *Levâmi'*, I, 16, 30; el-Hânsârî, I, 136-7; II, 119.

⁸⁷ Müellifin *Risâle der seyr ve sulûk'*üne bkz. (MS 880, Mar'aşî Kütüphanesi, Kum, vr. 53a). Ayrıca bkz. *Zâdu'l-meâd*, İsfahan 1311, s. 557-8 (el-Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirra*, Neced 1377, XII, 268'de de zikredilmektedir).

⁸⁸ el-Bahrânî, *Lü'lü'âtu'l-bahreyn*, Bombay ts., s. 13; Tunukâbunî, *Kıyasu'l-ulemâ*, Tahran ts., s. 227; Aga Büzürg et-Tihârî, XI, 76. Buradaki 'Bahreyn' kelimesi, Şîilerce meskûn olan *el-Katîf* ve *el-Ahsâ'*'yi da kapsayan eski anlamında kullanılmıştır.

⁸⁹ Bkz. el-Hânsârî, I, 134-5; Ali b. Muhammed el-Âmilî, *es-Sihânu'l-mârîka* (MS 1576, Mar'aşî Kütüphanesi, Kum), vr. 7b-10a.

Bâkır el-Hemedânî (ö. 1151/1738-9'dan sonra) *Şerhu'l-Vâfiye* isimli eserinde ve Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 1186/1772) *el-Hadâiku'n-nâdirâ* isimli eserinin mukaddimesinde Usûlîlere ait bazı delilleri kabul etti, bazı aşırı Ahbârî yaklaşımları reddetti ve daha ılımlı bir çizgi takip etti. Sürekli olarak gösterilen yoğun zihni çabalar sayesinde el-Bihbahânî fıkhıta aklın ve aklî istidlalin otoritesini yeniden kurmayı ve Şîa fıkhının akılcı ekolünü yani Usûlî ekolü yeniden canlandırmayı başardı. Sonraki yüzyılda, eş-Şeyh el-Ensârî tarafından Şîa fıkhının yeniden inşası, Şîa fıkıh sisteminin bütününde köklü bir değişime neden oldu. İslami mantık ve İslam felsefesinden çok sayıda yeni unsur fıkhıta dâhil edildi. Bu yeni akılcı ekolün karakteristiği başka bir yazı münasebetiyle incelenecektir.

SUFİLERİN ERKÂNI VE BUNLARIN ŞİİLİKLE BENZERLİĞİ

Kâmil Mustafa ŞEYBÎ

Çev.: Ali ÇOBAN**

MURAKKAA VE HIRKA

Sûfilîğin velâyet anlayışıyla doğrudan ilişkisi olan Şîliğe ait misalleri verdikten sonra¹ şimdi de Şîlikle etkileşimini izah etmek için bir takım sûfî örneklere dönelim. Bu minvalde önce *hırka*, sonra *sûflerin sohbeti*, sonra da *silsileler* ve *sûfî tarikatlerini* sunacağız. Çünkü bu mevzular Sûfilik ve Şîliğin birbirleriyle bağlantısının belgesi ve her biri kendisinden sonraki konuyla ilişkilidir.

Hırkayla başlayacak olursak onun, bu konudan hemen sonra ele alacağımız sûflerin sohbeti babına girdiğini düşünmekteyiz. Hırka², müridin şeyhinden [bey'at] almasına işaret eder. Her bir taifenin kendini diğerlerinden ayıran bir elbise seçtiği gibi Sûfler de seçmişti. Örneğin Abbasiler siyah, Aleviler yeşil, kârilere ve ilk fütüvvet ehli sarı elbise, sonraki fütüvvet ehlinin şalvar giymesi gibi. Horasanda, tasavvufun kalbî bir iş olduğu, sûf/yün giymeyle zâhire bir yansımanın olmayacağı, esas olanın öze dalmak olduğu düşünülerek sûflerin âdeti olan sûfu/yünü çıkarıp atmışlardı. Yamalı elbisenin³ [المرفعة] geriye bir adım [selefe dö-

^{*} Bu makale Dr. Kamil Mustafa Şeybî'nin "*es-Siletü Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü (el-Anâsiru's-Şî'iyyetü fi't-Tasavvuf)*", Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1982, adlı eserinin I. cildinin 455-477. sayfaları arasındaki "en-Nüzumu ve't-Tekâlidü's-Sûfiyye ve Siletühâ bi't-Teşeyyü" adlı bölümün çevirisidir.

^{**} Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, konevi_1@hotmail.com.

¹ Müellif bir önceki bölümde "Mukavvîmâtü'l-İmâme Fi'l-Velâyeti's-Sûfiyye" (s. 409-454), başlığı altında Sûfilîğin velâyet anlayışındaki bazı unsurların İmâmet'le benzerliğini incelemiş, konuyu, şu alt başlıklarla ele almıştır: İlim, İsmet, Kerâmât, Şefâat, Takiyye, Tefsir, et-Tefsîru ve't-Te'vîlü Luğaten, Men Yecüzü Lehu't-Te'vîl, Musannefâtü's-Şîa ve's-Sûfiyye Fi't-Tefsîr, Meyâdinü't-Te'vîl.

² Çeşitli kumaş parçaları birbirine dikilerek yapılan elbiseler. Bir mürid adayı belli bir deneme ve hazırlık döneminden sonra tarikate ehil ve şeyhe layık görülürse ona tekkede yapılan bir törenle hırka giydirilir. Böylece o, şeyhin müridi, tarikat mensubu ve diğer müridlerin kardeşi olmuş olur. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 237. (Çev.)

³ Hırka ve yamalı elbise manasına gelmektedir. Sûflerin giydiği basit, eski, yamalı, değersiz elbisedir. Melamiler hariç diğer birçok sûfî buna önem vermişlerdir. Gösterişten uzak kalmak için giyilen bu

nüş] olduğunu gördüklerinde, sûfîler tasavvufu yeniden bâtından zâhire çıkarmak için yüne ihtiyaç duymadılar. Fakat yamalı elbise veya hırkayı en açık şekliyle fakrı aksettirmesinden dolayı tercih ettiler. Bunu bu şekilde anlayan Nicholson, yamalı elbiseye şöyle işaret etmiştir: “O, muhtelif kumaş parçalarından yapılmış bir elbisedir. Daha sonra ilk sûfîlerin giymiş olduğu yünün yerine geçmiştir.”⁴

Siyer müellifleri hırkayı zikretmiş ve ona İslamî bir köken bulma hususunda çaba sarfetmişlerdir. *Safvetü't-Tasavvuf*'ta “sûfîlerin şeyhin elinden hırka giymeleri” hakkında sünnetten delillerini şöyle zikretmiştir: “Nebi (s.a.v.) Ümmü Halid b. Halid'e kendi eliyle siyah hamîsa giydirmiş ve ona iki kez ‘üzerinde eskisin’ demiştir.”⁵ Yine İbnü'l-Cevzî “Peygamberimizin elbisesini yamadığını” ve Aişe'ye de ‘bir elbiseyi yamamadıkça çıkarıp atma’ dediğini” rivayet etmiştir. Ömer b. Hattab (r.a.)'ın elbisesinde de yamalar vardı.⁶

Daha önce değindiğimiz; “İslamın ilk zamanlarında fakrın izhârı/gösterilmesi elbisenin kaba bir şekilde olması idi. Fakat bu elbisenin kaba olmasındaki aşırılık, zühdde ileri giden ve şimdiye kadar velilikle nitelenen bir adam tarafından getirilmişti.” Hatta Nebi (s.a.v) onun Medine'ye geleceğini müjdeledi ve Ömer'le Ali'ye ona yardım etmelerini tavsiye etti. O, Üveys el-Karanî idi. “O, yamaları çöplerden toplar onları Fırat'ta yıkar, diker ve giyerdi.”⁷ Şa'rânî'nin *Tabâkât*'ında, Münâvî'nin *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*'sinde Üveys el-Karanî'ye garip bir biçimde benzeyen ve onun gibi Yemenli olan bir adamın bahsi geçti ki o Yemân b. Muaviye el-Esved'dir. O, Üveys el-Karanî'nin sözleriyle konuşur şöyle derdi: “Tüm kardeşlerim benden daha hayırlıdır; zira onların hepsi beni kendilerinden faziletli olarak görüyorlar.”⁸ Yemân çöplüklerden çaputlar bulur, onları yıkar, birbirlerine bitiştirerek onları giyer⁹ ve şöyle derdi: “İnşallah bizim giyinmemiz ileride ahiret yurdunda olacaktır.”¹⁰ Yemân, Halife Reşîd'in (v. 191/806-807) emriyle karargâh şehri haline gelmiş ve daha önce Emevîler'in Anadolu'ya akın düzenledikleri karargâhlardan olan Tarsus'a¹¹ yerleşmiştir. İşte bahsi geçen Yemân, murakkaa' ile bağı olan ilk zahiddir. Bu tasavvufun teşekkülünün başlarında yani ikinci asrın sonu, üçüncü asrın başlarında idi. Ebû Nuaym, Yemân'ın İbrahim b. Edhem ve Süfyân-ı Sevrî¹² ile karşılaştığını kendisinden ak-

→

elbise, halk evliyanın böyle elbise giydiğine inanmaya başlamayınca bir kibir ve aldatma aracı olmuştur. Uludağ, *a.g.e.*, s. 378. (Çev.)

⁴ *Fî't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 78.

⁵ Makdisî, *Safvetü't-Tasavvuf*, s. 44.

⁶ *Telbîsü İblîs*, s. 198.

⁷ *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, I/80.

⁸ *Tabâkâtü's-Şa'rânî*, I/53.

⁹ *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, I/181.

¹⁰ *A.y.*

¹¹ *A.y.*

¹² *Hilyetü'l-Evliyâ*, VII/6.

tarmıştır. Böylelikle onun zühd anlayışı Süfyan ve taraftarlarınınki gibi olabilir. Yemân, muhtemelen üçüncü asrın başında vefat etmiştir.

Makdisî, Resûlullah (s.a.v)'in şair Ka'b b. Züheyr'e giydirmiş olduğu bürdeyi/hırkayı Muâviye'nin, onun oğullarından yirmi bin dirhem karşılığı satın aldığını ve "o bürdenin/hırkanın günümüzde Sultanların koruması altındaki [mukaddes emanetler arasındaki] hırka olduğunu"¹³ buna eklemiştir. İşte belki de sûfilerin âdeti olan yamalı elbisesinin bu bürdeyle bir ilişkisi vardır ve zamanın geçmesiyle bürde, mukaddes bir hırka haline gelmiştir. Bu her zaman bir ihtimaldir.

Şiîliğin hırkayla ilişkisine baktığımızda İbn Haldun'un şöyle rivayet ettiği kulağımıza gelir: "Sûfiler dinde derinleştiler ve hırka giyme âdetlerinin Hz. Ali'nin Hasan-ı Basrî'ye hırka giydirdiği ve yola bağlı kalacağına dair ondan söz aldığı, bunun da şeyhleri vasıtasıyla Cüneyd el-Bağdâdî'ye kadar ulaştığını rivayet ettiler."¹⁴ İbn Haldun, tasavvufu kesin olarak Şiadan alınmış ve onunla bağlantılı olarak düşünür ve şöyle yorumlar: "Bunu diğer ashâba değil de, Hz. Ali'ye tahsis etmeleri kuvvetli bir Şiîlik kokusu taşımaktadır. Bundan ve diğerlerinden anlaşılan onların Şiîliğe girip, o yola katıldıklarıdır."¹⁵ Bu düşünceden ne Şiîler ne de bu konuyu araştıranlar geri kalabildiler.

İbnü Ebi'l-Hadîd, *Nechü'l-Belâğâ*'ya yazdığı şerhinin mukaddimesinde bunu şöyle açıklamıştır: "Onların alameti olan hırkanın delaleti ve onu kesintisiz bir şekilde Ali (a.s.)'a bağlamaları sana delil olarak yeter."¹⁶ Bu işaret, tasavvufa değişen Şiî kitapların içerisinde yer alır oldu." Bu konuya ilk olarak temas ettiği düşünülen İbnü Ebi'l-Hadîd'den sonra *Şerhu Nechi'l-Belâğâ*'sında¹⁷ Meysem Bahrânî (v. 679/1280), İbnü'l-Mutahhar Hillî (v. 726/1325-26) "*Keşfü'l-Hakk ve Nehcü's-Sıdk*"¹⁸ adlı eserinde, Haydar b. Ali Âmûlî (v. 794/1392) "*Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*"ında¹⁹, İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî (v. 901/1496) "*el-Mücellî*"sinde²⁰, Muhammed Bâkır Hansârî (v. 1313/1896) İbn Ebî Cumhur'un *el-Mücellî*'sinden naklen "*Ravzâtü'l-Cennât*"ında²¹ da değinmişlerdir. Bu saydıklarımız, konuyu bu isimlerle sınırlandırmak için değil, örnek vermek içindir.

İşte bundan dolayıdır ki, "gerek önceki gerekse sonraki şeyhlerin pek çoğunun silsilesinde yer alan Ma'rûf'un tarikati ve murakkaa'yı sekizinci imam Ali b.

¹³ *Safvetü't-Tasavvuf*, s. 130.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 323.

¹⁵ A.y.

¹⁶ *Şerhu Nechi'l-Belâğâ*, I/9. (Kitab 649/1250 senesinde telif edilmiştir.).

¹⁷ *Şerhu Nechi'l-Belâğâ*, Tahran, 1276 h., s. 31.

¹⁸ *Keşfü'l-Hakk ve Nehcü's-Sıdk*, Londra'da Hind dairesi kütüphanesi yazma eserler Loth 437 numarada bulunmaktadır, 78 varaktır.

¹⁹ *Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*, Londra'da Hind dairesi kütüphanesi yazma eserler Arberi 657 numarada bulunmaktadır, 107 varaktır. Profesör Henry Corbin tahkikiyle Tahran'da basılmıştır.

²⁰ *el-Mücellî*, Tahran'da 1342'de taşbaskısı yapılmıştır. 376 sahifedir.

²¹ *Ravzâtü'l-Cennât*, 755.

Musa er-Rıza (salavatüllahi aleyhi ve alâ âbâihî ebnâihî)'nin elinden almasını²² el-Hac Ma'sum Ali'nin zikretmesinde bir gariplik yoktur ve Ma'ruf'un Rıza'yla ilişkisine daha önce değinmiştik. Ma'ruf, tasavvufun ulularındandı ve Şii form üzere gelişen tasavvuftaki velâyet anlayışının önemli bir hazırlayıcısıydı. Bundan başka hırkanın Şiilikle doğrudan alakasını gösteren gerçekten önemli bir kanıtı daha ele alalım. Bu, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hamûye'nin müridi olan Ali b. Halife b. Yunus el-Hazrecî ed-Dimeşkî'ye hırka giydirmeye alakalı bir icazet metnidir. Metinde şöyle yazılıdır: "Bismillahirrahmanirrahîm, bu Mevla, es-Seyyidü'l-Ecel, el-İmâmü'l-Âlim... Ebû Hafs Ömer b. Ebu'l-Hasen b. Muhammed b. Hamûye'den -Allah ona yardımını devam ettirsin- müridi Ali b. Halife b. Yunus el-Hazrecî ed-Dimeşkî'ye -Allah onu taatte muvaffak kılsın- tasavvuf hırkası giydirmesi hakkındadır. Ebu'l-Hasen b. Muhammed, Dimeşkî'ye hırkayı giydirmiş ve kendisinin bu hırkayı babasından giydiğini, babasının da kendi babası Muînüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hamûye'den, onun da Hızır (a.s.)'dan, Hızır da Resûlullah (s.a.v)'den aldığını söylemiştir.

Ve yine onu dedesi Ebû Ali Fârendî et-Tûsî'den, o, zamanın şeyhi Ebû'l-Kasım Gürgânî'den, o el-Üstâdü'l-İmâm Ebû Osman Mağribî'den, o Şeyhu'l-Harem Ebû Ömer ez-Zeccâcî'den, o Seyyidü't-Tâife Cüneyd b. Muhammed'den, o dayısı Seriyi-yi Sakatî'den, o Ma'ruf Kerhî'den, o da Ali b. Musa er-Rıza'dan almış ve onun sohbetiyle edeplenmiş ve ona hizmet etmiştir. Ali, babası Musa b. Ca'fer-i Kâzım'dan, Musa b. Ca'fer, babası Ca'fer b. Muhammed Sâdık'tan, Ca'fer b. Muhammed, babası Muhammed Bâkır'dan, Muhammed Bâkır, babası Zeynelabidin'den, Zeynelabidin, babası Hüseyin b. Ali'den, Hüseyin b. Ali, babası Ali b. Ebî Tâlip'ten (a.s.) almıştır. Ali (k.v.) ise onu Nebilerin Efendisi, Muttakilerin İmamı Peygamberimiz Muhammed (s.a.v)'den almıştır.

Yine Ma'ruf, Dâvûd et-Tâî'den, o Habîb el-'Acemî'den, o tâbî'nin efendisi Hasan-ı Basrî'den, o Ali (a.s.)'dan, o da Resûlullah (s.a.v.)'den almıştır.

Onun (Ebu'l-Hasen-i Hamûye'nin) hırka giydirmesi -Allah bereketlerini yenilesin ve onunla şereflenen bereketlendirsin- 615 senesi Ramazan'ın yirmisinde Dimeşk Şehri'nde idi.²³ Böylece hırka, kökü derinlerde olan bir bâtının zâhiri/dışa yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte hırka olmazsa olmaz da değildir. Nitekim Sühreverdî bunu bize şöyle haber vermiştir: "Meşâyıhtan hırka giymeyen ve hırka giymeksizin insanları irşad eden kimseleri de gördük. Böyle bir kimseden de manevi ilimler ve edepler alınır. Selef-i sâlihinden bir sınıf, hırkayı bilmezler ve müridlerine de giydirmezlerdi."²⁴ Bu zikrettiğimiz husus hırkaya sağlam bir köken sağlamamıştır. Fakat bu hususta [kesin olarak] bildiğimiz tek şey, hırkanın giyilmesinin

²² *Tarâiku'l-Hakâik*, II/136-137.

²³ *Tabakâtü'l-Etubbâ*, s. 25.

²⁴ *Avârifü'l-Maârif*, s. 75.

mutasavvifinin diğer tabakalardan sosyal bir tabaka olarak ayırt edilmek için *sûf* kullanmasından sonra olduğudur. Hırkanın başlangıcı hakkındaki bu kapalılıkla birlikte, İbn Arabî'nin şeyhlerinin silsilesinde, hırka ve şeyhin müridine hırka giydirmesi geçmektedir. Sonra hırkanın adı kaybolmakta ve Şiblî'nin Cüneyd'e sohbetinden/müridliğinden başlayarak onun yerine "sahibe/sohbet etti" ve "teeddebe/terbiye gördü" kelimeleri kullanılmaktadır.

Böylelikle Şiblî, hırkayı ilk olarak giydiren ve ıstılahî olarak kullanan kimse sayılır. Ondan ilk hırkayı giyen ise Ebu'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî'dir (v. 410/1019-20).²⁵

Bir icazet metni de şöyledir: "Hırkayı şerîfi, sohbetinde bulunup, edebiyale edeplendikten sonra Şeyh Cemaleddin Yunus b. Yahya b. Ebi'l-Hasen el-Abbâsî'den Mekke'yi Mükerrreme'de giydim... Yunus onu vaktin şeyhi Seyyid Abdülkâdir b. Ebî Sâlih el-Cîlî'den (k.s.), Abdülkâdir, Ebû Saîd el-Mübârek b. Ali el-Mahzûmî'nin elinden, Mahzûmî, Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf el-Kureşî'nin elinden, Kureşî, Ebü'l-Ferec et-Tartûsî'nin elinden, Ebü'l-Ferec ise Ebu'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî'den, Ebu'l-Fazl da Ebû Bekir Muhammed b. Dûlef b. Cahder eş-Şiblî'nin elinden giydi." Bunun devamı şöyledir: "Şiblî, Cüneyd'in sohbetinde bulundu ve onun terbiyesinden geçti. Cüneyd ise dayısı Seriy-i Sakatî'nin sohbetinde bulunmuş ve terbiyesinden geçmiştir..." Bu şekilde silsile Ma'ruf Kerhî'ye kadar ulaşır ki o da Ali b. Musa er-Rızâ'dan almış ve devamla Nebi (s.a.v.), Cebrail vasıtasıyla da Allah'a ulaşmaktadır.

Bu parçanın İbn Arabî'ye ait olan "*Nisbetü'l-Hırka*"dan (Londra'da Mektebetü Dâirati'l-Hind, yazma eserler, Loth 657 numarada bulunmaktadır) bir bölüm olduğu görünmektedir. O risalede hırkadan bahsedip, onu "*Ey âdemoğulları, size ayıp yerlerinizi örtecek ve süslenmenizi sağlayacak elbise gönderdik. Takva elbisesi bunlardan daha hayırlıdır*"²⁶ ayetine bağladıktan sonra şöyle devam eder: "*Hırkanın başlangıcı Şiblî, İbn Hafîf ve diğerleri zamanındadır.*"²⁷ Buna şu sözü de ilave eder: "*Bu hususta biz onların usullerini izledik.*"²⁸ Bütün bunlara şu da ilave edilir: "*Bir şey giydiği zaman bir kısmını yırtması Şiblî'nin âdeti endi.*"²⁹ Bu da şunu gösterir; muhtemelen bu hususta talebeleri ve öğrencileri bu konuda onu taklit etmişti. Veyahut teberriken onun yırtık cübbelerinden giymişler ve bu tasavvufta kendine yer bulan bir gelenek halini almıştır.

²⁵ *Mecmûatü Resâilî's-Sâfiyye*, Britanya Müzesi, Or. 3684, Londra yazmaları içerisinde. Hırkaya gelince İbn Arabî'nin birçok şeyhten birden fazla hırka giydiği anlaşılmaktadır. Câmî, İbn Arabî'nin Musul'da "Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Câmî"nin elinden 601 senesinde hırka giydiğini...İbn Câmî ise kendisine giydirmiş olduğu yerde Hızır'ın elinden giymiştir..." (*Nefahâtü'l-Üns*, Tahrân, 1336/1957, s. 547).

²⁶ A'raf, VII/26.

²⁷ *Risâletü Nisbeti'l-Hırka*, s. 19.

²⁸ A.y.

²⁹ *Târîhu Bağdâd*, XIV/293.

Müsteşrikler hırka konusunu ele aldılar, aslına indiler ve onu Hind akidelelerine nisbet ettiler. Goldziher, sûfilerin Hz. Peygamber'in hayatından bir mesned bulmaya çalıştıklarına dikkat çekmekte ve Peygambere Hz. Ali kanalıyla ulaştığına bakmamaktadır. Ve şöyle devam eder: "Fakat biz, sûfî topluluk içine katılmanın bir sembolü olan hırkanın, elbisenin teslim edilmesi ve müridin uymakla yükümlü olduğu âdâp ve kuralları bilmesi ile tamamlanan Hind [البكشو] cemaatine katılma şekline benzediğini görmemezlikten gelemeyiz. Sûfilerdeki zikirle alakalı pek çok dînî riyazet şeklini ve kezâ cezbe ve neşveye ulaşmak için kullanılan "sistemli nefes alış veriş şekilleri" gibi çeşitli araçların asıllarını Lord Cromer hint asıllarına dayandırır ki bunun da Hint kaynaklarından çıktığını ispat etmiştir."³⁰ Goldziher buna tesbih çekmeyi de ekleyerek "bu ikisinin kaynağının Hinduizm olduğunda şüphe yoktur"³¹ der.

Bunun gerçek olması uzak değildir. Hatta bu olgular ve girift meseleler bilfiil İslam dışı bir kökenden kaynaklanıyor da olabilir. Zühdden kaynaklanan ve fakr boyasıyla boyanmış, aslî bir cevherin teşekkülü, özü terk edip dış görüntüyle ortaya çıkmaya başlayan bu meşrebe biraz heybet ve gizem katmıştır.

Sühreverdî, tam bir sarâhatle bunu bize şöyle haber vermektedir: "Zamanımızda şeyhlerin uyguladığı şekilde hırka giymek, Resûlullah zamanında yoktu."³² Böylece, yine hırkanın daha geniş ve daha derin olan manasının [bâtının] remzi olduğu noktasına geldik. Sühreverdî, bu konuda bizi şöyle te'yid etmektedir: "Hırka giymek; mürid ile mürşid arasında bir bağlantı ve müridin nefsi hususunda mürşidi hakem tayin etmesidir."³³

Sözü buraya kadar getirdikten sonra, Şiîlikle alakasını tesbit etmek için hırkanın bânî olan sûfilerin sohbetini arzutmeye başlayabiliriz.

SUFİLERİN SOHBETİ

Sûfilerinin sohbetinin manası, hırkanın işaret ettiği şeyden başkası değildir. Fakat o hırkadan daha eski ve müsemmaya delaleti bakımından daha açıktır. Tasavvuf daha başlangıçta zühd iken -yani uzlet, yalnızlık ve bir araya gelmekten kaçınmak iken- siyâsal ve sosyal şartlardan kaynaklanan Kûfe ve diğer zühd merkezlerindeki musibet; bir araya gelmekte, günahlara teşvikte, emr-i bi'l-ma'ruftan geri durmakta, kebâiri küçümsemekte ve günahları süslemekte idi. Hal böyle olunca biz insanların -özellikle Kûfe'dekilerin- diğer insanlardan, kendi nefislerinden ve nefislerinin arzularından; mücâhadeye, ağlamaya, yalnızlığa, seyahate, savaşmaya veya aşırı ibadete sığındıklarını görmekteyiz. Fakat bu arada zühd gelişmeye ve önderleri belirmeye başladı. Meşrepler belirginleşmeye ve meyiller birleşmeye başladı. Ağlamaya meyyal zâhid önderler yanında, muhabbete davet

³⁰ *el-Akîdetü ve's-Şeriatü fi'l-İslâm*, s. 145.

³¹ A.y.

³² *Avârifü'l-Maârif*, s. 75.

³³ A.y.

eden zâhid önderler v.b. ortaya çıktı. Bu zühd liderlerinin Şiilikle ve imamlarla yakın ilişkilerini daha önce görmüştük.

Şimdi ise sohbetin aslını inceleyelim. Sohbetten kasıt, müridin, hareketlerini düzelten/kontrol eden, günümüz lisanıyla söylemek gerekirse, onun mesûliyetini üstlenen ve onda vusul yeteneğini gözlemledikten sonra onu bir makama ulaştıran bir önderle birlikte olmaktır.

De Boer tasavvufu bu yönüyle ele alır ve şöyle der: “Tasavvuf hakkında konuştuğumuz zaman, onun dinî ve ruhî esasa dayalı pratik bir nizam olduğunu teşhis ederiz. Fakat pratik nizamların daima fikrî bir yansıması vardır ve bundan dolayı o teorik bir renk edinir. Her fiilin bir sırrı ve kulu Rabbine yaklaştıracak şeyhlerin olması gereklidir. Şeyhler müridlerini, bu fiilerin sırlarına muttâlî kılmak için uğraşırlar. Sonra müridlerinin seçkinlerine/havâssına bunları izhâr ederler ve merâtib-i vücûd silsilesinde kendileri için Allah ile insanlar arasında bir yer edinmeye çalışırlar.”³⁴

Kuşeyri de sohbele değinerek onu üç kısma ayırır: “Senden üstün olanla sohbet ki bu hizmettir. Senden daha düşük olanla sohbet ki bu büyüklerin sevgi, şefkat ve merhametiyle, küçüklerin saygı ve itaatıyledir. Denklerin ki ise îsâr/diğergamlık ve fütüvvet üzere kuruludur.”³⁵ Burada bizi ilgilendiren sülûkun esasları olan sohbettir. Denk olanların sohbeti, edebi ve saygıyı gerektiren bir arkadaşlıktır ki bahsedilen bu tür sohbet değildir.

Tasavvuf âlemini incelediğimiz zaman sufi zühd tarihinin daha sonra alacağı şekilde ilk şeyhin Hasan-ı Basrî olduğunu görüyoruz. Hayatından da anlaşılacağı üzere Hasan-ı Basrî başkaldırıcı mizaçlarına uygun olarak ağlamayı yol edinmiş Basra ekolünün tartışmasız önderiydi. Süfyân-ı Sevri'nin Kûfe zahidlerinin şeyhi olduğu daha önce geçmişti. Biz onun velâyetinin açık olduğunu düşünmekteyiz. Bununla beraber bir “sûfî şeyh” portresinin en açık yansıması olarak Fudayl b. İyâz ve İbrahim b. Edhem'in akrânından olan Dâvûd et-Tâî olduğundan şüphe etmemekteyiz.³⁶ Zira insanlar onun bulunduğu yere giderler veya onunla buluşup, onu dinlemek için günlerce beklerlerdi. Onun sema³⁷/dinleme ve teallüm/ders alma yoluyla değil murakabe ve taklit yoluyla alan birtakım müridleri de vardı. Neticede sûfîler için aşağıda değinileceği üzere bir sohbet biçimi adet haline geldi.

Hansârî'nin naklettiklerini doğru kabul edersek Ali b. Ebi Talib'in şeklini belirlemiş olduğu sohbet, Dâvûd et-Tâî'nin Kûfe'de yapmış olduğu sohbetin kökeni idi. Nitekim Kümeyl b. Ziyâd hakkında şöyle rivayet olunmuştur. “Ali (a.s), seçkin öğrencilerinden olan Kümeyl b. Ziyad'ı devesinin terkisine almıştı. Kümeyl

³⁴ *Târîhu'l-Felsefe fi'l-İslâm*, s. 73.

³⁵ *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, s. 173

³⁶ *Nefehâtü'l-Üns*, s. 42.

³⁷ *Sıfatü's-Safve*, s. III/74.

ona: “Ey mü’minlerin emiri! Hakikat nedir?” dedi. Ali: “Sana ne hakikatten?” deyince: “Ben senin sırdaşın değil miyim?” dedi. O da: “Evet sırdaşımsın, işte bundan dolayı benden taşan sana sızar.”³⁸ dedi. Bu bize Ebû Hafs Sühreverdî’nin söylediği şeyi hatırlatıyor: “Sadık mürid bir şeyhin hükmü altına girip onunla sohbet ettiği ve onun âdâbıyla edeplendiği zaman, bir lambanın kandilinden ışık alması gibi, şeyhin bătınından bir hal müridin bătınına sirayet eder ve oraya yerleşir. Ve böylece şeyhin makamı, hallerin depolandığı yer haline gelir ve bu da şeyhten müride sohbet ve sözünü duyma yoluyla intikal eder.”³⁹

Bir adım daha ileri gidersek Dâvûd et-Tâî’nin velâyetini ve müridlerinin ondan almasını, Nebi’nin velâyetine bağlarız. Ali ise, ilimleri Peygamber evinde yetişmesi, Peygamber’in onu evlatlık edinmesi, kendisine kardeş yapması ve ona “Musa için Harun ne ise benim için de sen öylesin” demesiyle ondan (s.a.v.) almıştı. İbn Arabî, Hz. Ebû Bekir’in makamını açıkladıktan ve onu tüm Ümmet-i Muhammed’e eşit kıldıktan sonra şöyle der: “Ebû Bekir’in bu büyük faziletine rağmen Efendimiz Resûl-i Mukarreb-i Halîle hullet/dostluk makamında ortak olmamakla birlikte Ali ile “Musa için Harun ne ise benim için de sen öylesin” sözünde Ali’nin ortak olduğu makam olan uhuvvet/kardeşlik makamındaki ortaklığı mümkündür. Zira Resûlullah ona; “Musa için Harun ne ise benim için de sen öylesin” buyurmuştur.⁴⁰ Yine İbn Arabî: “Ali, ilim ashabındandır” ki “Onlar, başkalarının bilmediğini Allah’tan öğrenenlerdendirler”⁴¹ demiştir. İşte bu Nebi (s.a.v.) ve Ali (k.v.) arasındaki sohbet ve ruhânî kardeşlikten kaynaklanmaktadır. Bu sohbet –sûfilere göre- Muhammed (s.a.v.)’in şeyh ve Ali (k.v.)’nin mürid olduğu halde yapılan bir sohbettir. Bu minvalde sûfilere sohbeti sahih bir şekilde bürünmüştür. Fakat o sohbet [*yukarıda sözü edilen sohbetle*] uyuşmamaktadır. Ancak Ali ile evladı arasında cereyan eden ve Şiî’nin Masum İmamından almış olduğu şekilde sabit olan sohbet buna uymaktadır. Hatta bugün bile Şiîler, dinin asıllarını müctehidlerinden ve onları taklit eden meşâyihlerinden aldıkları şekilde sabit olmuş olan *sohbette buna uygundur*. Bu noktada şu meşhur abartılı ibareyi göz önüne almamız gerekir. “Din bir adama itâatdir.” Biz bu sözü Ebû Hafs Sühreverdî’nin bir sözünün de delaletiyle sohbetin dayanaklarından biri olarak ele alıyoruz. Ebû Hafs Sühreverdî: “Bu, ancak nefsinin şeyhe hasretmiş, nefsinin iradesinden sıyrılmış ve nefsinin ihtiyarını terk ederek şeyhinde fânî olmuşlar için mümkündür. Bu durumda ilâhî bir ülfetle [التالف الإلهي] sohbet eden ve sohbet edilen arasında bir uyuşma ve ihtiyarın terk edilmesiyle de irtibat hâsıl olur”⁴² demektedir.

³⁸ Ravzâtü’l-Cennât, 237.

³⁹ Avârifü’l-Maârif, s. 70.

⁴⁰ Fütûhât-ı Mekkiyye, III/174.

⁴¹ A.e., I/260.

⁴² Avârifü’l-Maârif, s. 70.

Bu noktada Ebû Yezid Bistâmî'nin: "Şeyhi olmayanın, önderi şeytandır"⁴³ sözünün yanına koymak için Muhammed Bâkır'ın şu sözünü şimdi hatırlayalım: "Sizden biri birkaç fersahlık yola çıkacaktır ama kendisine rehber arar. Sen sema-nın yollarında arzın yollarından daha cahilsin. Öyleyse nefsin için bir rehber ara!"⁴⁴

Küleynî'nin, tâbîleri arasında İmamın yeri hakkındaki sözlerini hatırlayacak olursak "İmam, Kur'an hakkında konuşurken Allah adına konuşur. O [Allah], Nebimizin (s.a.v.) Ehl-i Beytinin hidayete ermiş imamlarıyla dinini açıklar ve izlenecek yolunu açar, onların bânlarında ilminin pınarlarını açar ve onları, kendisinin bilinmesi ve dinin alametleri için tutulması gereken yollar kılar. Ayrıca onları kendisiyle kulları arasında perde ve kendi hakkını bilmeye götüren kapı yapar. Allah onları gizli sırrına muttali kılar."⁴⁵ Böylelikle imamın kadîm makamı ve ondan sonra ortaya çıkan sohbetin yeri arasındaki garip benzerlik anlaşılmış olmaktadır.

Bütün bunlara karşılık, iki makam arasındaki sağlam ilişkiyi görmek için sûfîlerin sohbetinin cevheri olan imametın sırrını aktarmamız zarûrîdir. Ca'fer-i Sâdık'ın –ki onun tasavvuftaki makamını biliyoruz- ashabına şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Kim kendisinin bir Rabbi olduğunu bilirse aynı zamanda Rabbinin rızası ve öfkesinin olduğunu da bilmesi gerekir. Bir kişi, Rabbi'nin rızasını ve öfkesini ancak vahiy ve resulle bilir. Kendisine vahiy ulaşmayan kimsenin resul/elçi araması gerekir. Elçiyle karşılaştığı zaman onun bir huccet olduğunu ve ona itaatın zorunlu olduğunu bilir. Ben insanlara; "Allah'ın Resulünün, Hakk'ın halka bir hucceti olduğunu bilir misiniz" dediğim zaman, "evet, biliriz" dediler. Allah'ın Resûlü irtihal ettiği zaman halka hüccet kimdir? deyince de "Kur'an" dediler. Bunun üzerine "Kur'an'ı inceledim, gördüm ki, ona inanmayan Mürciî, Kaderî ve Zındık, insanlara karşı husumetini gidermek için onu tartışmalarında kullanmaktadırlar. İşte o zaman Kur'an'ın bir "kayyım" olmadıkça "huccet" olmayacağını anladım. Bu hususta onun [kayyımın] dediği şeydir doğru olan" dedim ve sordum; "Kur'an'ın kayyımı kimdir?" dediler ki: "İbn Mesud, Amr ve Huzeyfe onu biliyorlardı." Ben: "Hepsini mi?" dedim: "Hayır" dediler." Ben de, Ali dışında hakkında bunun söylendiği hiç kimseyi bulamıyorum, onun tamamını bilen sadece Ali'dir. Kavim arasında bir şey olduğu zaman biri derdi "bilmiyorum", öbürü derdi "bilmiyorum". İşte şahid ol ki Ali, Kur'an'ın kayyımı idi ve ona itaat zorunlu idi. O, Resûlullah'tan sonra insanlara huccetti. Onun Kur'an hakkında söylediği şey haktır."⁴⁶ İşte bu bizi Şiîliğin aslına götürür. Şiîlik, Kur'an'ın ve Ehl-i Beyt'in rûhî verâsette bilginin kaynağı olduğuna hükmeder.⁴⁷ Bu da marife-

⁴³ A.y.

⁴⁴ Âmulî, Hür, *Hediyetü'l-Ümme*, s. 6.

⁴⁵ *Usûlü'l-Kâfî*, s. 1.

⁴⁶ A.e., s. 38.

⁴⁷ *Ya'kûbî*, II/93.

tin aslını Kitap ve sünnetle sınırlayan yüce bir temayüle tekabül etmektedir.⁴⁸ Buradan hareketle sûfilerin; “ilmin, şerhe ihtiyacı olan Kitap ve Sünnetten değil, şahıslardan alınır” gibi Şiîlik özelliklerini edindikleri ortaya çıkmış olur. Böylece sûfilerin sohbetinin temelini Şiîlikten sâdır oluşu ve imam-şeyh, şîî-mürîd arasındaki münasebet de açığa çıkmış olur.

Daha önce değindiğimiz benzerliğe girenlerden biri de Keysâniyye fırkası İmamı Keysan’ın, İbn Hanefiyye’nin sohbeti ve ahlakını özümsemesi ve ona benzemeye çalışmasıdır. Nihayet Keysan, bu suretle, ilim, ictihad ve tasarrufta, İbn Hanefiyye’nin oğlu Ebû Haşime denk duruma gelmişti.⁴⁹ Buna ilave olarak İsmâilîlerin sırlara muttali olma, hatta ilâhî makamlara ve semanın burçları sayısına eşit olmaları bakımından bizzat imam makamında olan Nakîblerini de bu benzerliğe dâhil edebiliriz.

Yine bu minvalde Şiîlerin imamlarından dinlerinin asıllarını kendilerine fahmettirip, öğretilmelerini bekledikleri gibi sûfilerde şeyhlerinden müridlerin ilerlemelerinin sorumluluklarını üstlenmelerini beklerler. Sûfilerden biri şöyle demiştir: “Fukarânın cehaletinin günahı sizedir. Çünkü siz onları eğitmek yerine kendi nefislerinize ilgilendiniz ve onlar cahil kaldı.”⁵⁰

Mutasavvıf, şeyhi [Şia’nın] Masum İmamına yakın özelliklerde görür. Mesela Zünnûn şöyle der: “Üstadına rabbinden daha itaatli olmadıkça bir kimse mürid olamaz.”⁵¹ Ebû Ali ed-Dekkâk da [müridlerine]: “Allah’ın göndermiş olduğu nebinin makamının, şeyhinin makamından üstün olması muhtemel midir?”⁵² şeklinde sormaktaydı.

Gerçek şu ki, tüm bunlar şeyh hakkında kör bir güvenden ve müridin yanlış anladığı ona şerh ve te’vil makamını veren ismetten kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı müridin şeyhine olan itaati Rabbine olan itaatinden üstündür! Bundan maksad, müridin Allah’ın sırlarıyla ve ayetleriyle kastettiğini kendi başına anlayamamasıdır. Fakat şeyh anlar. İşte bundan dolayı müridin en üst itaatle şeyhine itaat etmesi gereklidir. Dolayısıyla şeyhin bu makamıyla Allah’tan sadır olmuş Masum İmamın makamı arasındaki ilişki gerçekten açıktır.

Şîa, sekizinci imam’dan –sûfilere göre o Ma’ruf-u Kerhî’nin şeyhidir-müridlerine namaza iftitah tekbiri ile başlamadan önce şöyle tavsiye ettiğini nakletmiştir: “Resûlullah’ı hatırla, imamlardan birini de gözünün önüne getir. İşte bu zikrin murakabesidir. Zira zikrin şartlarından biri Resûlullah’ın bir görüntüsü ve

⁴⁸ *Taberî*, III/169.

⁴⁹ Keysan’ın hayatı ve Muhammed b. Hanefiyye ile ilişkisi için bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslam’da İtikadî, Siyasî ve Fıkahî Mezhepler Tarihi*, çev: Sibgatullah Kaya, Yenişafak, İstanbul trs., s. 48-51. (Çev.)

⁵⁰ *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye*, s. 173.

⁵¹ *Tezkiratu’l-Evliyâ*, I/11.

⁵² *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye*, s. 175.

mazharı olan şeyhin rûhanî ve nûrânî suretinin hazır kılınmasıdır.⁵³ Şîî mutasavvıflar hedefe bu şekilde yönelmişlerdir. Belki bu hususta bir de Şîî nas aktarmamız Şiilikle alakası olmayan kesimi muttali kılmak için iyi olacaktır. Masum Ali Şah telif ettiği “*Miftâhu Esrârî'l-Huseyn*” adlı risalesinde (telif, 1160/1737), Mevlânâ Abdürrahîm ed-Demâvendî’den (Nurbahşiyye tarikatı şeyhlerinden)⁵⁴ şöyle nakletmiştir: “... Bu şekilde sâlik, sülûkünün başlangıcında zihin dağılmasından ve vesveseden kurtuluncaya kadar mürşidin suretine bakar... Burada işaret edilen şey, İmam Sâdik (a.s.)’ın dediği gibidir: “Kimin mürşid bir karîni/yoldaşı yoksa düşmanı onun boynunu sikar/boğar. Bizim görüşümüz, “zihin dağınlığından” kurtuluş, mürşidin kemâliyetinin artmasıyla artar. Sonunda sâlik herkesin mürşidi olan Efendimiz Ali b. Ebî Tâlib’e ulaşır.”⁵⁵ Müridin şeyhle alakası hakkındaki görüşümüz bizi şeyhin müridini mücâhade ve sülûk yoluyla hakikate ulaştırması ameliyesine götürmektedir.

Daha önce anlattığımız üzere, bir sûfinin mahv ve fenâ makamına ulaşana dek geçmesi gereken merhalelerle, Fâtımî mezhebinin hakikati olan ilmi bâtına muttali oluncaya kadar bir Fâtımînin katetmesi gereken dokuz dereceye [arasındaki benzerliğe] de temas etmemiz bunların uyumunu göstermesi bakımından yeterlidir.

Nicholson sâlikin geçtiği yetmiş merhaleyi sayar ve bunu bize şöyle bildirir: “Sûfilerin hepsinin -dervişlerin yolunun- amacı onlara bu hapishaneden bir kurtuluş yeri hazırlaması ve onlardaki bu yetmiş perdeyi kaldırarak onu Vâhid’le aslî vahdete döndürmesidir. Bu ruh için bir yardımdır, yolunda engel değildir. Mürid, ateşle temizlenen ve değişen maden gibidir, şeyh ise müridine onun değişiminin sırrının kendisinde olduğunu haber verir.”⁵⁶

Belki bu yetmiş perde için her bâba karşılık gelen bir marifet ve her dereceye karşılık gelen bir ilim vardır. Belki de bu derecelerin Resûlullah’ın sadece Ali b. Ebî Talib’e öğretip başkasına öğretmediği ilmin yetmiş babıyla bir ilişkisi vardır.⁵⁷ İmam Rıza’dan şöyle nakledilmiştir: “Allah Tebârake ve Teâlâ evliyası için içtikleri zaman sarhoş oldukları, sarhoş oldukları zaman coştukları, coştukları zaman hoşnut oldukları, hoşnut oldukları zaman eridikleri, eridikleri zaman kurtuldukları, kurtuldukları zaman vasıl oldukları, vasıl oldukları zaman birleştikleri, birleştikleri zamansa onlarla sevgilileri arasında farkın kalmadığı bir içecektir.”⁵⁸ Eğer bu haber doğruysa, ismâilî derecelere sûfî makamlar arasında açık bir etkileşime

⁵³ *Tarâiku'l-Hakâik*, I/217. Bu rabita diye bilinen bir sûfî pratiğidir. *Buğyetü'l-Vâcid*’deki Mevlânâ Hâlid Nakşibendî’nin (1245/1829) mektuplarında geçmişti. *Buğyetü'l-Vâcid*, 1334/1916, Dimeşk, s. 72-78.

⁵⁴ *Tarâiku'l-Hakâik*, s. II/72.

⁵⁵ *A.e.*, I/119.

⁵⁶ *es-Sûfiyyetü fi'l-İslâm*, s. 20.

⁵⁷ *el-Lüma'*, s. 378.

⁵⁸ *Ravzâtü'l-Cennât*, s. 231. Bu kısmı elimizdeki Hüseyin Ali Mahfuz tahkikli baskısında bulamadık.

ilave olarak bu haberin, sûfî makamlarıyla bağlantısı da muhtemeldir. Böylece sohbet konusunda imam ve şeyh arasındaki ilişkiyi açıkladığımızı umarız.

SUFİLERİN SİLSİLELERİ

Sohbet konusundan sonra, konuyla alakalı olan ve sûfîlerin tasavvufu muasırı olan İslâmî fırkaların karşısında zâtıyla kâim bir şey kılmak için tesis ve tanzimine gayret sarfettikleri diğer bir meseleye geçelim. Bununla kastettiğimiz tasavvufun silsileleridir.

Silsileler, bir meşrebe mensup olan sûfî şeyhlerini ard arda açıklayan listelerdir. Bir şeyhin silsilesini gözden geçirme o şeyhin meylini, zevkini ve eğilimini ortaya koyar. –Tarikatler oluştuktan sonra- silsileler, her bir tarikatın nesebini açıklayan ve tarikat sahibinin sûfî seleflerini belirleyen bir şecere oldular. Silsilelerin sonradan ortaya çıktığı açıktır. Zira mutasavvıflar, tasavvuf zayıflayıp da müridlerin saygısını ve insanların hayretini çekecek bir ihtiyaç hâsıl oluncaya kadar buna önem vermediler.

İbnü'n-Nedîm'in, Ebû Muhammed Cafer-i Huldî'den naklettiği, bu silsilelerin bir örneğidir: “Ben, [tarikati] Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed'den aldım. O bana “[tarikati] Ebu'l-Hasen Seriyî b. Mağlis es-Sakatî'den, Seriyî'nin Maruf Kerhî'den, Ma'ruf'un Fergad es-Sebahî'den, Fergad'ın Hasan-ı Basrî'den, Hasan'ın Enes b. Malik'ten aldığını ayrıca Hasan'ın Bedir ashabından yetmiş kişiyle görüştüğünü söylemiştir.”⁵⁹ Cafer, bu konuda anlattıklarıyla meşhurdur. O kendisinde, muasırı olan mutasavvıfların silsilelerinin kendisine ulaştığını gösteren, nihayeti Âdem olan ve mutasavvıfların sayısının altı bin şeyhi bulduğuna dair belgelerin olduğunu rivayet ederdi.⁶⁰ Kuşeyrî de Ebû Ali ed-Dekkâk'ın naklettiği bir silsileyi kaydetmektedir: “Bu tarikati Nasrabâzî'den, o Şibli'den, Şibli Cüneyd'den, Cüneyd Seriyî-i Sakatî'den, o Ma'ruf el-Kerhî'den, Ma'ruf Dâvud et-Tâî'den, Dâvud et-Tâî ise tâbiînle görüşmüştür.”⁶¹ Sülemî de sûfî silsilesini andıran merfu bir hadis senedini şu sırayla nakletmiştir: Süfyân-ı Sevrî, İbrâhim b. Edhem, Üveys el-Karanî, Ali b. Ebî Tâlip sonra Nebî (s.a.v.).⁶²

Bu aktardıklarımız, Ali b. Halîfe ed-Dimeşkî'nin vesikasında da gördüğümüz gibi hırka giydirme beratlarında yazılı olanla uygun düşmesi açısından silsilelerin araştırılması, düzenlenmesi ve silsilelerin tertibinin tam olması için sadece bir mukaddimedir. Silsilelere geçmeden önce, ilk iki silsilenin sonunda geçen, birincidedeki “Hasan, Bedir ashabından 70 kişiyle karşılaştı” ve ikincidedeki “tâbiînle karşılaştı” tabirlerindeki kapalılığa işaret etmemiz güzel olacaktır. Onlar, bu silsilelerin sonlarında bulunan, “Hasan, Bedir ashabından yetmiş kişiyle görüştü” ve “tâbiînle görüştü” ibareleridir. Açıktır ki, bu kapalılığın amacı Dâvud et-

⁵⁹ *Fihrist*, s. 260.

⁶⁰ *Târîhu Bağdâd*, VII/228.

⁶¹ *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, s. 175.

⁶² *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 442.

Tâî'nin kendisinden rivayette bulunduğu tabînin mezhebini ve meşrebini gizleme ve belirsiz bırakma kastıdır. Yine Hasan-ı Basrî'nin kendilerinden [tarikat] aldığı Şiîlik üzere bulunan veya onların mezhebine meyleden Bedir ashabının isimlerinin ortaya çıkmasını istememesi aynı amaçtan dolaydır. Burada belki Üveys el-Karanî ve Kümeyl b. Ziyâd'ın Ali b. Ebî Talip ve Şiîlikle ilişkisini de hatırlatabiliriz. Bu meseleyi son dönem İranlı mutasavvıflar –ki ekserisi Şîdir- ele almışlardır. Masum Ali Şah “Bahru Esrâr” adlı kitabında, Muzaffer Ali Şah lakaplı merhum Mirza Muhammed Takî'den (1210/1800-1801) ve Nimetullâhiyye⁶³ tarikati mutasavvıflarından şöyle nakletmiştir: “Gerçek tarikat, Ehli Beyt'le ilişkisi olan dört Şîi evliya vasıtasıyla ortaya çıkmış ve âbidler arasında ve diğer belde-lerde yayılmıştır.”

Birincisi: Kümeyl b. Ziyâd vasıtasıyla Allah'ın aslanı, Mü'minlerin Emiri (a.s.)'dan

İkincisi: İbrahim b. Edhem vasıtasıyla secde edenlerin efendisinden –yani Ali b. Hüseyin'den-

Üçüncüsü: Ebû Yezid vasıtasıyla Efendimiz İmam Ca'fer-i Sâdık'tan

Dördüncüsü: Şeyh-i Kâmil Ma'rûf Kerhî vasıtasıyla Tûs toprağında medfun olan Güneşler Güneşi Efendimiz Ebu'l-Hasen Ali b. Musa'dan (a.s.).⁶⁴

Ebû Yezid Bistâmî'nin (261/873) İmam Ca'fer-i Sâdık'la (148/765) karşılaşmış olmasının mümkün olmayışı hatırlatmaya gerek olmayacak kadar aşîkârdır. Artık bu silsileler meselesine devam edebiliriz.

Bu silsileler konusunu ele alan Masum Ali Şah Kümeylîyye silsilesini şöyle zikretmiştir: “Silsilelerde hırka nisbet edilmesi Nebi (s.a.v.)'a kadar uzanır. Zira o, hırkayı Ali'ye, Ali Hasan-ı Basrî'ye ve Kümeyl b. Ziyâd'a, Kümeyl de Abdülvâhid b. Zeyd'e giydirmiştir. Öte yandan Kümeyl hırkayı Ebâ Yakub en-Nehrecûrî'ye, o Amr b. Osman el-Mekkî'ye, o Ebû Yakub et-Taberî'ye, o Ebu'l-Kasım b. Ramazan b. İdris'e, o Dâvûd el-Hâdim'e, o Muhammed b. Mankîl'e, o Şeyh İsmâil el-Kasrî'ye, o da Necmüddîn-i Kübrâ'ya giydirmiştir.⁶⁵ Ayrıca Abdülvâhid b. Zeyd'in “Kümeyl'e hizmet ettiği (Allah'ın rahmeti üzerine olsun), onun [Kümeyl b. Ziyâd] icazetininse Hasan-ı Basrî'den olduğunu zikretmiştir. Nefehâtü'l-Üns'teyse⁶⁶, Abdullah el-Mağribî Muhammed b. İsmail'in halleri hakkındaki kısımda onun İbrahim Havvâs'ın üstadı olduğu varid olmuştur.”⁶⁷

Edhemîyye'nin silsilesine gelince, Masum Ali Şah bu silsileyi daha önce geçtiği üzere araştırmış ve Ali b. Hüseyin'le ilişkilendirmiştir. Başka bir defasında

⁶³ *Tarâiku'l-Hakâik*, III/93.

⁶⁴ *A.e.* II/42-43.

⁶⁵ *Tarâiku'l-Hakâik*, II/39.

⁶⁶ Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâtü'l-Kuds*, Ter: Lâmiî Çelebi, Marifet Yay., İstanbul 1993.

⁶⁷ *A.e.*, II/44.

ise İmam Ca'fer-i Sâdık'a isnad etmiş⁶⁸ bir başkasına isnad etmemiştir. Sonra Ebû Yezid Bistâmî'ye nisbet edilen Tayfûriyye'ye dönmüş ve onun Şüttâriyye diye isimlendirilen şubesini ve ondan doğmuş olan çeşitli silsilelerini zikretmiştir.⁶⁹ Daha sonra da Ma'rûfiyye şubesini ele almış ve ona özel bir ihtimam göstermiştir. Zira kendisi Ma'ruf'tan türemiş olan Nimetullâhiyye tarikatine tabi idi. Ve o tarikate ait [*Ma'rûfiyye*] on dört kolu açıklamıştır. Biz burada lüzumuna inanarak bunları tesbit edeceğiz.

Ma'rûfiyye silsilesinin şubeleri:

1. Sühreverdiyye silsilesi: Ebunnecib Ziyâüddin b. Abdülkâhir Sühreverdi'ye (v. 563/1166) nisbet edilmiştir.
2. Mevleviyye silsilesi: Mevlânâ Muhammed Celâleddîn-i Rûmî el-Belhî'ye (v. 672/1273) nisbet edilmiştir.
3. Nurbahşiyye silsilesi: Muhammed Nurbahş'a (v. 869/1465) nisbet edilmiştir.
4. Safeviyye silsilesi: Cenâbü's-Seyyid Şeyh Safiyyüddin-i Mûsevî el-Erdebilî'ye (v. 735/1334) nisbet edilmiştir.
5. Nimetullâhiyye silsilesi: Seyyid Nureddin Nimetullâhi'l-Velî'ye (v. 832/1429) nisbet edilmiştir.
6. (Altın silsile)⁷⁰ Kûbreviyye: Şeyh Necmüddin-i Kübrâ el-Hayvekî el-Harezmi'ye (v. 618/1221) nisbet edilmiştir.
7. (Altın silsile) İğtişâşiyye: Seyyid Abdullah Meşhedî'yle bağlantılıdır.
8. Bektâşiyye silsilesi: Hacı Bektâşı Velî (v. 669/1270-71) diye meşhur olmuş Seyyid Muhammed Razavî'ye nisbet edilmiştir.
9. Rifâiyye silsilesi: Seyyid Ahmed Rifâî'ye (v. 578/1183) nisbet edilmiştir.
10. Nakşibendiyye silsilesi: Hâce Bahâuddin Muhammed Nakşibendî'ye (v. 791/1389) nisbet edilmiştir.
11. Cemâliyye silsilesi: Cemâluddin Erdestânî'ye nisbet edilmiştir.
12. Koneviyye silsilesi: Sadruddin Muhammed b. İshak Konevî'ye (v. 673/1274) nisbet edilmiştir.
13. Kâdiriyye silsilesi: Cenâb-ı Şeyh Abdülkâdir Geylânî'ye (v. 562/1166) nisbet edilmiştir.
14. Pîr Hâcât silsilesi⁷¹

Masum Ali Şah burada şu görüşün eklenmesini zarûrî görür ve şöyle der: "Bu on dört silsilenin bazılarının başka isimlerle isimlendirildiği bilinmeyen bir şey değildir. Emir Seyyid Ali Hemedâni'ye nisbet edilen Hemedâniyye gerçekte

⁶⁸ A.e., II/51.

⁶⁹ A.e., II/68.

⁷⁰ Altın silsile (Silsiletü'z-Zehab): İçinde ehl-i beytten birinin yer aldığı silsileye verilen isimdir. Ulu-
dağ, A.g.e., s. 474. (Çev.)

⁷¹ A.e., II/137.

Zehebiyye-i Nurbahşiyye'dir. İğtişâşiyye-i Zehebiyye ise onunla [Zehebiyye-i Nurbahşiyye] son bulmuştur. Şeyh Muhammed Halvetî'ye nisbet edilen Halvetîlik ve bu nisbet üzere devam eden Hâcegân silsilesi Hâce Yusuf Hemedânî ile sona erer. Nakşibendiyye de bu şubeden [Hâcegân] türemiştir. Ve Şeyh Ebu'l-Hasen-i Mağribî eş-Şâzilî'ye nisbet edilen Şâzeliyye. Diğerlerini bunlara kıyas et."⁷²

Vâsîtî (v. 773/1372-73), Rifâî tarikatı silsilesini üç yolla Ali'ye bağlamıştır. Birincisi, Hasan-ı Basrî'den bir diğeri Ma'rûf-u Kerhî sonra Ali b. Musa er-Rızâ ve babaları vasıtasıyla Ali'ye ulaşır. Üçüncüsü ise Câbir el-Ensârî vasıtasıyla.⁷³

Silsile konusunda araştırma yapmak farkında olmasak da bizi sûfî tarikatlere götürmektedir. Gerçekte bu, silsilelerin düzenlenişinin özüdür. Ve bizzat bu tasavvuf âleminde silsilelerin ortaya geç çıkmasının delilidir. Tarikatler konusunda şunu da söylemeliyiz. İsimlerini vermiş olduğumuz bu silsilelere yöneldiğimiz zaman, tasavvufun başlangıcından sûfî tarikatlerin ortaya çıkışına kadar bilinen bütün mutasavvıfların o silsilelerin senedinde sıralandığını görürüz. Senedin ortalarının ihmal edilmesi ise senedin bundan hâlî olduğunu, orta kısımlarının boş bırakıldığını gösterir.

Burada -Masum Ali Şah'ı destekler şekilde- Süleyman Fârisî'nin ve aynı şekilde önemli ilk Şiîlerin de, bu silsilelerin hiç birinde yer almadığını hatırlatmamız gerekmektedir. Ayrıca "sûfî" diye isimlendirilenlerin ilklerinden olan Ebû Haşim Kûfî'nin de adı geçmemektedir. Masum Ali Şah, önemli ilk Şiîlerin ihmal edilmesini sûfîlerin Şîa'dan nefret etmesiyle açıklamıştır. Ebû Haşim Sûfî'nin ihmal edilmesini ise şöyle sebeplendirmektedir: "Bu haberin zâhirinden anlaşılan, onun tasavvufa inananlardan olmadığı, belki fâsid akidesine bağlı ve Mülhidlerin ve Karmatîlerin çoğunun yaptığı gibi bâtinî inançları üzere devam ettiği halde canlarını kurtarmak için zâhirî olarak İslamı kabul eden ve tasavvufu bir kaçış yeri olarak görenlerden olması sebebiyledir."⁷⁴

Aktardığımız bu silsilelerden ortaya çıkan; "–özet olarak- tasavvuf, Ma'ruf Kerhî yoluyla almaya dayanmaktadır. O ise farklı meşreplerden olmalarına rağmen mutasavvıfların aktardığı gibi sekizinci İmam Ali b. Musa er-Rızâ'dan tasavvufu almıştır. Bu da bu kitapta pek çok kez tekrarlanan tasavvufun Şiîlikle açık

⁷² A.y. Ahmed Nâci el-Kaysî "Attarnâme" adlı kitabının hâmişinde/dipnotunda "Kübreviyye, Kamil Mustafa Şeybî'nin zannettiği gibi Zehebiyye diye isimlendirilmiş değildir. Nurbahşiyye'de aynı şekilde bu kitabın müellifinin aktardığı gibi Zehebiyye diye isimlendirilemez..." demiştir. Attarnâme, Bağdat-1969, s. 281.

Bu hüküm sırf icthâdî bir hükümdür ve bir kaynaktan tedarik edilmiş hakikate bağlı olan bir delilin yerine kâim olamaz. Gerçek şudur ki: "Tarâiku'l-Hakâik"tan alıntısını yaptığımız bölümde matbaa hatası oluşmuş ve alıntımız II/137 olacağına (II. baskı) II/57 olmuştur. İşte hocamızı bu cesaretlendirmiş ve bizi kuruntuyla itham etmiştir. Halbuki kendisi yakînen bilmektedir ki fârisî sûfî tarikatler hakkında en güvenilir kaynaklardan birisi Tarâiku'l-Hakâik'tır. Kendisinden sâdır olan kuruntunun kuruntusudur.

⁷³ Tiryâkii'l-Muhibbîn fî Tabakâti Hirakati'l-Meşâyihî'l-Ârifîn, s. 3-4.

⁷⁴ Tarâiku'l-Hakâik, II/112.

irtibâtını haber vermektedir. Şimdi de Şiilikle olan irtibâtını tesbit etmek amacıyla bu faslı sûfî tarikatleri ile tamamlayalım. Sonra da tasavvuf konusuna son vermeden önce sonraki dönem tasavvufî fikirleri incelemeye yönelelim.

SUFİ TARİKATLER

Daha önceki bahislerde de gördüğümüz üzere kendilerine has meşrepleri, yolları ve tarikatteki konumu Şiilikteki imamın konumunda olan şeyhleri bulunan cemaatler, tasavvufa varis olmuşlardır. Fakat sûfî tarikatler, kadim tasavvuf-tan, fenâ ve şühûda ulaşmada özel bir karakter ve usul edinmeleriyle ayrılırlar. Tarikatler konusunda pek çok araştırmacı doyurucu olmayan bilgiler sunar. Bizim bunlardan elde ettiklerimiz susuzluğu gidermeyen birtakım işaret ve bakış-lardan ibarettir. Doktor Hittî sûfî tarikatleri, örgütlü sûfî gruplar⁷⁵ olarak vasfetmiştir. Nicholson da buna şöyle işaret etmiştir: “Fakat sûfî tarikatlerin bazı-ları, h.8/m.14. asırdan beri batıda Senegal’den doğuda Çin’e kadar tüm yönlerde çoğalıp artsalar da bunların bir kısmı Moğol istilasından önce (yani 656/1258) tesis edilmiştir. Onlarda -ortaçağdaki İslâmî tasavvufun temelleri üzere kurulmuş olsalar da- karmaşık prensipler ortaya çıkmış ve asıldan almış oldukları fikirlerin yanı sıra yeni fikirler de eklemişlerdir. Çoğunlukla asıl ruh, mahallî etkenler ve siyasî akımlarla değişmiştir.”⁷⁶ Nicholson devamla; “her tarikatın taraftarlarına şart koşmuş olduğu zühd sistemi tarikatten tarikate değişmektedir. Zira her tarikatın kendine has kuralları olmakla birlikte hepsi şu noktalarda ittifâk etmektedirler:

1. “Müridin tarikate girişi sebebiyle düzenlenen, titizlikle hazırlanmış/âdet haline gelmiş tören. Bazı tarikatler, müriden –tarikate girmeden önce- tarikate giriş için meşakkatli bir zaman dilimi geçirmelerini talep ederler.
2. Özel elbise giyilmesi.
3. Müridin halvette namaz, oruç ve diğer riyazetlerle zor merhaleleri aşması.
4. Vecd ve cezbeye gelmeye yardım eden muhtelif beden hareketleri ve müzikle birlikte çok zikir yapmak.
5. Allah’ın müridlere ve vecd ashabına bahşetmiş olduğu harikulade rûhânî kuvvetlere inanmak. O rûhânî kuvvetler, kendilerine kor taneleri yeme, yılanları etki altına alma ve gaybî bilgilerden haber verme v.s. gibi şeyleri mümkün kılar.
6. Mürşidin veya tarikat şeyhinin takdis derecesinde saygı görmesi.”⁷⁷

Tarikatlerin durumu ne olursa olsun, ilk önce tarikati duyuran ve tesis eden Şeyh Abdülkâdir Geylânî’dir (v. 561/1166). Şa’rânî onun Alevî bir nesebe sahip olduğunu nakletmiştir.⁷⁸ Vâsîtî (v. 774/1373) ise bunu reddeder ve şöyle der:

⁷⁵ Târîhu’l-Arab, II/525.

⁷⁶ Fî’t-Tasavvufî’l-İslâmî, s. 64.

⁷⁷ Fî’t-Tasavvufî’l-İslâmî, s. 65.

⁷⁸ Tabakâkû’ş-Şa’rânî, I/108.

“Şeyh Abdülkâdir ve evladı böyle bir nesebi kendileri hakkında iddia etmediler”. Şattanevfî ise bunu yapan ve İbn Meymûn’un Bahru’l-Ensâb’ı, Amîd’in Meşeccer’i ve Müeyyidüddîn el-’Arac el-Hüseynî’nin Sebet’i gibi ensâb kitaplarına referansta bulunan, “yalancılığa batmıştır” der.⁷⁹ Dr. Philip Hittî, onun tarikatini “hoşgörü/tesâhül ve hayır işleme olarak nitelemiştir.”⁸⁰ Ayrıca tarikatının Ceza-yir’den, Java’ya hatta Gine’ye kadar yayıldığını, dünyanın dört bir yanında tabileri bulunduğunu zikretmiştir.⁸¹ Şa’rânî de ona bu hedefe ulaştıracak uygun kerametler nisbet etmiştir.

Seyyid Ahmed Rifâi’ye (v. 570/1173-74) nisbet edilen Rifâiyye ise İslam’da sûfî tarikatlerin ikincisi idi. “Bu tarikatın üyeleri de –diğer tarikatlerde olduğu gibi- ateş parçaları, canlı benekli zehirli yılan ve cam yutmak; vücutlarına çengel-ler ve bıçaklar sokmak gibi garip fiiler yaparlardı.”⁸² Seyyid Ahmed Rifâi’de aynı şekilde Alevî idi. Yedinci İmam Musa b. Ca’fer yoluyla Ali’ye nisbet edilmekteydi.⁸³ Babası Fas’tan Bağdat’a hicret etmiş bir muhacir, dedesi ise Mağrib’de İşbiliyye’de yerleşmişti.⁸⁴ Dedesi Yahya’ya, Basra’da “Nikâbetü’l-Eşrâf”lık⁸⁵ görevi, “Râfizilik fitnesinin aracılığıyla yok edilmesi umularak”⁸⁶ tevdi’ edildi. Bunu biraz sonra göreceğiz.

Bu tarikati fârisî şair Celâleddîn-i Rûmî’ye (v. 672/1273, Konya) nisbet edilen Mevlevîlik izledi. Dr. Hittî’nin onun hakkındaki görüşü şöyledir: “İslam’ın devam ede gelen geleneklerine karşı çıktı ve semâyı -musikiyi- kendi sûfî tarikatının merasimleri arasına yerleştirdi.”⁸⁷

Bektâşîlik tarikati, Hacı Bektaş Velî diye meşhur olan Seyyid Muhammed Razavî’nin, mükâşefe âleminde Allah’tan gelen emirle yedinci asırda Anadolu’ya intikalinden anlaşıldığına göre Mevlevîlik tarikati ile muasırdı.⁸⁸ Hacı Bektaş manevi yardımını Selçuklu Türkmen Yeniçeri ordusu üzerinden eksik etmemiştir.⁸⁹ Onlar kırmızı bayraklarına iki yerde zülfikardan kinaye olarak ay ve kılıç şekli eklemişlerdir.⁹⁰ Hacı Bektaş Ali b. Musa er-Rıza’nın evlâdından Alevî idi ve

⁷⁹ *Tiryâkü’l-Muhibbîn*, s. 45.

⁸⁰ *Târîhu’l-Arab*, II/525.

⁸¹ A.y.

⁸² A.y.

⁸³ Âlûsî, Mahmud Şükrü, *el-Esrâru’l-İlâhiyye Şerhu’l-Kasîdeti’r-Rifâiyye*, s. 15.

⁸⁴ A.y.

⁸⁵ Peygamber soyundan gelenlerle ilgilenmek ve onlarla ilgili hizmetleri ifa etmek üzere “Nikâbet” müessesesi ortaya çıkmış ve görevlilere de “*Nakîbü’l-Eşrâf*” veya “*Nakîbü’n-Nükabâ*” denmiştir. *Buzpınar, Şit Tufân*, “*Nakîbüleşraf*”, *DİA*, XXXII/322-324. (Çev.)

⁸⁶ A.y. Bu 450 senesinde Fâtîmî Besâsîrî hareketi yok edildikten sonradır.

⁸⁷ *Târîhu’l-Arab*, II/525.

⁸⁸ *Tarâiku’l-Hakâik*, II/174.

⁸⁹ A.e., II/154. Bu kitabın ikinci cildinde Bektâşîlik bölümünde yazarın bu tarikat hakkında faydalı bir araştırması vardır.

⁹⁰ A.y.

tarikati Ma'ruf Kerhî'ye ulaşmakta idi. Doğum yeri ve vatanı Nişabur ilinde bulunan Horasan idi.⁹¹

İşte bu şekilde tüm İslam âleminde tarikatler birbirini izlemeye ve yayılmaya başladı. Ve “çoğunlukla her tarikatin kurucusu, sûfî mezhebinin önderi oldu ve ilâhî bir sıfat kazandı. Ölümünden sonra ise kabri takdis edildi ve saygının sunulduğu makam oldu.”⁹²

Şâzilî (v. 653) tarikati ise “Merâkeş ve Tunus'ta özel bir şekilde hala kuvvetlidir ve farklı isimleri olan çeşitli kolları vardır.”⁹³ İbrahim Desûkî (v. 676/1277-78) de bu şekildedir. Son asırlarda Sudan'da, Ticâniyye, Semmâniyye, Mirganiyye ve İsmâiliyye tarikatleri ortaya çıkmıştır.⁹⁴ Trablus'ta ise askerî karaktere sahip olan Senûsiyye ortaya çıkmıştır.⁹⁵ Tarikatin son şeyhlerinden biri İtalyanlarla, Fransızlarla ve İngilizlerle savaşan Seyyid Ahmed Şerîf'tir.⁹⁶

Bu tarikatlere dönüp baktığımız aldığımız zaman onlarda gerçekten çok ilginç bir şey bulmaktayız. O da bu tarikatlerin Şiîlikle olan açık ilişkisidir. Fakat bu, tarikat sahiplerinin tasavvur edemeyeceği kadar gizlidir. Çünkü sebepler bu ilişkiyi koparmıştır. Tarikatler Şiîliğe bir veya daha fazla sebeple bağlıdır. Bir tarikat sahibini, ya Alevî ya mehdî ya da Şiîliğin imamet anlayışında olduğu gibi tarikatini verâset [babadan oğla geçmek suretiyle] tarzında düzenlemiş olarak buluruz. Zira tasavvuf ve beşik şeyhliği, birbiriyle çelişen şeylerdir. Çünkü şeyhlik mücâhade ve sülûkun mahsulüdür. Dolayısıyla şeyhin oğlunun, tarikatın veliahdı olması düşünülemez.

Bu noktaların sûfî tarikatlerdeki uygulanışı ve örneklerine dönecek olursak; Abdülkâdir Geylânî, Seyyid Ahmed Rifâî, Bektâş-ı Velî, Desûkî, Seyyid Ahmed Bedevî, Ebu'l-Hasen eş-Şâzilî, Senûsî, Mehdî⁹⁷ ve eğer tarikat sahibi olarak düşürsek Abdülvehhab Şa'rânî'nin⁹⁸ de Alevî nesebe dâhil olduklarını görürüz. Kitabın önceki bölümlerinde bu kişilerin hepsinin zikri geçmiştir. Şimdi, araştırmamızın sonuçlarına dayanarak bu isimlere ikinci ciltte bulunan şu isimleri de ekleyebiliriz. Kalenderiyye diye bilinen tarikatin şeyhi Seyyid Haydar et-Tûnî el-Mûsevî (v. 618/1221), Nimetullâhî'l-Velî (v. 732/1331), Safiyyüddin Erdebilî (v. 735/1334), Seyyid Ali Hemedânî (v. 786/1383), Fazlullah Hurûfî (maktül-804/1401) ve halifesi Ali el-'Alâ (v. 822/1419), İmâdüddin Nesîmî (maktül-830/1427 veya 837/1433), Muhammed Nurbahş (v. 869/1465) ve hocası Hâce İshak, Bektâşî tarikatinin müceddidi olan Balım Sultan (v. 922/1516) ve bunlar-

⁹¹ A.y.

⁹² *Târîhu'l-Arab*, II/525.

⁹³ A.y.

⁹⁴ Bekrî, *Mehdillâh*, s. 22.

⁹⁵ *Mecmûatü Nüsûs Tetealleku bi't-Tasavvuf*, s. 13.

⁹⁶ Stoddard, Tothrop, *Hâziru'l-Âlemi'l-İslâmiyyi*, trc: Accâc Nüveyhid, II/275.

⁹⁷ *Mehdillâh*, s. 43.

⁹⁸ *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, vr. 336b; Tavîl, Tevfik, *eş-Şa'rânî*, s. 16.

dan başka daha niceleri. Bu kısma girenlerin sonuncularından olan ve bizzat İbn Arabî ile karşılaştırılan⁹⁹, meşhur mücahid komutan Seyyid Abdülkâdir Cezâirî de sûfî Alevî idi.¹⁰⁰ Ayrıca Mösyö Morî bize İdrisin takipçilerinden olan Şeriflerin (ki bunlar Alevî Senûsilerdi) aynı zamanda sûfî akideye tabi olduklarını bildirmektedir.¹⁰¹

Mehdîlik tarikatına gelecek olursak, Tefvik Bekri bize “-Sudan’da bulunan-bu tarikate mensup mutasavvıfların ahir zamanda ortaya çıkacak ve zulüm ve adaletsizlikle dolu olan dünyayı adaletle dolduracak bir imama inandıklarını bildirmişti.”¹⁰² Bu İmamın Alevî veya sûfî ya da her iki vasfı birleştiren biri olacağını umuyorlardı.¹⁰³ Dolayısıyla Sudanlı Mehdî, “zulüm ve haksızlık dolmuş olan dünyayı adalet ve hakkaniyetle dolduracak ve Nebvî Şerîati eski asalet ve şerefine kavuşturacak birisi olarak görmektedir.”¹⁰⁴

İbn Kesir de, “Nihavend taraflarında Nübüvvet iddiasında bulunan ve dört arkadaşına Hulefâ-ı Râşidîn’in isimlerini veren”¹⁰⁵ bir adamın varlığından bahsetmektedir. İşte bu olay Sudanlı Mehdî hareketinde ortaya çıkan şeyin karşılığıdır. Arîb b. Sa’d el-Kurtubî’nin Hallac hakkında aktardıkları bundan daha da ötedir. O ashabına şöyle dermiş: “Sen Nuh, sen Musa, sen Muhammed’sin, onların ruhlarını cesetlerinize ben yerleştirdim.”¹⁰⁶ Bu sözler kendisine nispet edilen Hulûl fikrinden dolayıdır. Ve bu bizi Ğulât’tan Ebu’l-Hattâb’ın ashabına götürür [onlar da benzer hitaba maruz kalmışlardı].¹⁰⁷

Kongo’da ise Fransızlara karşı ayaklanan sûfî Hacı Ömer (v. 1856) hareketi bu Sûfî Mehdîliğin bir diğer tarikatıdır.¹⁰⁸ İnsanlar ona Mehdî gözüyle bakmışlardır. Eflâkî’nin Celâleddîn-i Rûmî’den aktardığına göre, o kendini mehdî olarak görmektedir.¹⁰⁹

Tarikatta babadan oğula geçme meselesine gelince, bu Tasavvuf’un İmâmiyye Şîa’sıyla açık ilişkisinin bir delilidir. Bunu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin evlâdı ve torunları vasıtasıyla devam eden Mevlevîlikte gördüğümüz gibi¹¹⁰. Kâdirî tarikatında de, tarikat kurucusundan sonra bu tevarüs etmiştir. Aynı şey, İran’daki sûfî tarikatlerinin çoğu içinde söz konusudur. Örneğin köken olarak Ma’ruf Kerhî’ye uzanan şu anki Ni’metullâhiyye tarikatı bu guruptandır.

⁹⁹ Zeydan, Corci, *Terâcimü Meşâhîru’ş-Şark*, I/181.

¹⁰⁰ *Hâzîru’l-Âlemi’l-İslâmiyyi*, (Emir Şekip Arslan ta’likatı) I/73.

¹⁰¹ A.e., II/249.

¹⁰² *Mehdillâh*, s. 35.

¹⁰³ A.y.

¹⁰⁴ A.y.

¹⁰⁵ *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII/165; *Havâdisü Sene*, s. 499.

¹⁰⁶ *Siletü Arîb*, Leiden, 1897, s. 91-93.

¹⁰⁷ *Keşî, Ma’rifetü Ahvâlî’r-Ricâl*, s. 208.

¹⁰⁸ *Hâzîru’l-Âlemi’l-İslâmiyyi*, II/275.

¹⁰⁹ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, Ankara, 1959, s. 365.

¹¹⁰ *Târîhu’l-Arab*, II/266.

Burada yeri gelmişken Bektâşiliğin, Hallac'ı ve onun öldürülüşünü önemli bir konu olarak gören sûfî meşrebe ilâveten, on iki imamın imamlığını ve Şîî akidesinin diğer tafsilî hükümlerini benimsediğini belirtmemiz uygun olacaktır.¹¹¹

Bu konuda tarikatlerin en meşhuru –yani Rifâîlik- ve Şîîlik arasındaki ilişkiye örnek olarak, Muharrem halvetinin onların merasimlerinden olduğunu aktarmamız yeterlidir. Bu şu demektir: “Onlar her sene Muharrem’in on birinci günü başlangıç olmak üzere yedi gün itikâfa girerler.”¹¹² On bir Muharrem Hüseyin’in katledildiği günden bir sonraki gündür. İşte Rifâî mürid, Şîîlerin aşırı bir hüznün gösterme şeklinde yaptıkları gibi, o da Hüseyin’in öldürülmesine mâtemini yedi gün bu şekilde geçirir. Fakat zaman geçti ve tarikat ashâbı tarikat merasimlerinin neye delalet ettiğini unuttular ve onları Şîîliğe bağlayan gizli geçitlere bakmadılar. Bunun yanı sıra devlet, mutasavvıfların ruhâniyetlerinden ve saygınlıklarından istifade ederek onları Şîî imamlara rakipler kıldı. Abbasiler, Seyyid Ahmed Rifâî’nin dedesini, Şîîlerin etrafında toplanması ve onun canlı kutsiyetiyle meşgul olması ve Abbâsîlerin zulmüne uğramış olan imamlarını unutmaları için Basra’ya Nakîbü’l-Eşraf olarak atadı. Vâsîtî ve Fârûsî, Ahmed er-Rifâî’yi sahabeyi ve Ehl-i Beyt’in on iki imamını takip eden bir konumda gördüler. İşte bu İsnâaşeriyye’nin ve Şîî mehdîliğinin bir itirafıdır.¹¹³

Netice olarak, umarız son dönem sûfî tarikatlerinden örnekler vererek, müteahhir tasavvufun, Şîîlikten nasıl kaynaklandığını açıklamış olduk. Eğer bunu yapabilmişsek, bu son derece önemlidir.

MÜTERCİMİN NOTU

Çevirdiğimiz kısımda Dr. Kamil Mustafa Şeybî çeşitli unsurları sıralayarak, tasavvuftaki bir takım unsurların Şîî kökenli olduğunu ifade etmektedir. Bu, nisbî bir doğruluk arzetsen de tamamına katılmak oldukça güçtür. Böyle bir çeviri notunun sınırlarını aşan bir inceleme yapacak değiliz ama birkaç cümleyle de olsa açıklama yapmayı gerekli görmekteyiz.

Müellifin, çevirdiğimiz kısımda Şîîlik ve Tasavvuf arasındaki ilişkiye örnek verdiği birçok nokta, biri Ehl-i Beyt kavramı, diğeri ise Alevî nesep (Hz. Ali soyundan gelme) olmak üzere temelde iki husus üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aslında bu iki husus Sünnî-Şîî ayırımı olmaksızın tüm Müslümanlar için ortak değerlerdir.¹¹⁴ Örneğin, Hz. Ali soyundan gelen “Seyyid” ve “Şerif”lere sadece Fatımîler gibi Şîî devletlerde değil, bilakis Anadolu Selçukluları, Osmanlılar ve Eyyübîler gibi Sünnî devletlerde de önem verilmiş ve bu kişilerin tesbiti amacıyla “Nakîbüleşraf”lık kurumu kurulmuştur.¹¹⁵

¹¹¹ *Emâli*, Tefvik Vehbî. Yazar, kitabın ikinci cildinde Bektâşilik hakkında daha fazla bilgi vermektedir.

¹¹² *el-Esrâru’l-İlâhiyye*, s. 18.

¹¹³ *Tiryâkû’l-Muhibbîn*, s. 8, 12.

¹¹⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur: “Ey insanlar! Size iki şey bıraktım ki onlara tutduğunuz sürece dalaletle düşmezsiniz. Allah’ın kitabı ve Ehl-i Beytim olan itratım” Tirmizi, Menâkıb 31. Bu hadisin diğer tarikleri ve değerlendirmesi için bakınız. Dölek, Adem, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Ma’rife* 4/3, Konya 2005, s. 149-173.

¹¹⁵ Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap yay., İstanbul 2005, s. 79-80.

Tarikatlarda Şiilik unsurlarından olduğu iddia edilen noktalardan biri de Şiilikteki İmamların silsilelerde yer alması hususudur. Bu, Ehli Beyt'e verilen önemden ve sûfîlerin kendilerini onlara yakın gösterme gayretinden kaynaklanmaktadır. Hatta Ehl-i Beytten birinin yer aldığı silsileye "Altın Silsile"¹¹⁶ adı verilmiştir. Ayrıca silsilesi on iki imamlarla başlayan tarikatler bile mevcuttur. Bu o tarikatın Şiî olduğuna ve tasavvufun Şiîlikten sâdır olduğuna delil değildir.¹¹⁷ Nitekim silsilesi on iki imamlarla başlayan Kâdirîliğin kurucusu Abdülkadir Geylânî bir Şia muhalifi idi.¹¹⁸ İmam Ca'fer-i Sâdık'ın tasavvufî çevrelerdeki konumu ise ayrı olup, "mecmau'l-bahrayn ve mülteka'n-nehrayn" diye anılmaktadır.¹¹⁹ Hatta o tasavvuf tarihinde, zühdden tasavvufa doğru süreci hazırlayan kişi olarak da bilinmektedir.¹²⁰ Ayrıca, imamlar sadece Tasavvufta bir öneme haiz olmayıp, Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi diğer İslamî ilimlerde de aynı önem söz konusudur. Nitekim Muhammed Bâkır ve Ca'feri Sâdık, İmam-ı Azam'ın kendileriyle görüşüp ilim ve fikir teatisinde bulunduğu kişilerdendir.¹²¹ İmam-ı Mâlik de Ca'fer-i Sâdık'tan hadis rivayet etmiş ve onun takvasını belirten sözler söylemiştir.¹²²

Öte yandan Şiilikte tasavvuf anlayışını ele alacak olursak, Şiilik tasavvufa dâima kapalı bir yapı arz etmiştir. Hatta tarikatlere tüm gücü ile direnmiştir. Buna rağmen, tasavvuf Şiiliğe iki yoldan girmiştir.

1. Bazı Sünnî tarikatlerin zamanla Şiileşmeleri.¹²³

2. Sülûk ve tarikatten çok, tasavvuf felsefesini ve özellikle Vahdet-i Vücûdu benimseyen fikir adamları vasıtasıyla.¹²⁴

Sonuç olarak şöyle denilebilir: Şiilik ve tasavvuf arasında bazı konularda zâhirî bir benzerlik olduğu göze çarpmaktadır. Ancak bu tasavvufu ve tarikatleri Sünnî İslam'ın dışında göstermeye veya onun hakkında "Şiilikten neşet etmiştir" demeye yetmeyecek kadar cılızdır. Hatta Sünnîlikte böyle bir Sûfîlik anlayışının olmasının, Şiîliğin Sünnî çevrelerde gelişmesine engel olduğunu savunanlar da olmuştur. Binâenaleyh, tasavvufî düşünce ve tarikatler İslam âleminde mevcut olmasaydı, onun bıraktığı boşluğu, Sünnîliğe göre çok daha sırrî ve bâtinî bir yapı arz eden Şiîliğin doldurması kuvvetle muhtemeldi.

¹¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 474.

¹¹⁷ Tüerer, Osman, *Ana Hatırlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neş., İstanbul 1995, s. 149.

¹¹⁸ Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 242-243.

¹¹⁹ Tüerer, A.g.e., s. 149.

¹²⁰ Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte kitap, Konya 2004, s. 71.

¹²¹ Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebu Hanife", *DİA*, X/132.

¹²² Ebu Zehra, *İslam'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev: Sıbğatullah Kaya, Yenişafak, İstanbul trs., s. 388.

¹²³ Bunlara, Safevîlik-Kızılbaşlık, Ni'metullâhiyye, Zehebiyye-Nurbahşiyye, Cûriyye-Haseniyye, Bektâşîlik gibi örnekler verilebilir. Uludağ, Süleyman, *Şiilikte Tasavvuf, Milletlerarası Tarihçe ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Özet)*, İlmî Neş., İstanbul 1994, s. 209-210.

¹²⁴ Uludağ, a.g.m., 209.

es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'
(Tasavvuf ve Şîa Arasındaki İlişki),
Dr. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1982

Betül GÜÇLÜ*

Hz. Peygamber döneminde temelleri atılarak günümüze kadar gelişimini devam ettiren İslâm düşünce tarihinde birçok akım, anlayış, sistem, mezhep kendisine hem fikrî hem uygulamalı altyapı oluşturarak temellerini atmış ve literatürünü oluşturmuştur. Bu disiplinler aynı ya da birbirine yakın coğrafyalarda neşv ü nemâ bulduğu için birbirlerinden etkilenmesi kaçınılmaz olmakla birlikte beslendikleri kaynaklar da aynıdır. Zira hem Tasavvuf hem de Şîanın kaynağı Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'* adlı eser, İslâmî düşünce tarihinde etkili olmuş iki ekolün ilişkisini müstakil olarak inceleyen ve Şîî dünyada oldukça rağbet gösterilen bir çalışmadır. 663 ve 535 sayfadan oluşan iki cilt halinde yazılmış eserin birinci baskısı 1963'te Bağdat'ta, ikinci baskısı 1969'da Kahire'de üçüncü baskısı ise 1982'de Beyrut'ta yapılmıştır.

Dili Arapça olan eserde tasavvufun temel kaynaklarından olan Sehl et-Tusterî'nin (283/896) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inden ve Abdülkerim Kuşeyrî'nin (465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'sinden alıntılar yapılmıştır. Birinci cilt, bir giriş, dört ana bölüm ve bunlara bağlı on yedi alt başlık halinde; ikinci cilt de ana bölümler yerine yedi alt başlık altında kaleme alınmıştır.

Eserin giriş bölümünde metodundan bahsedilmekte, Tusterî (283/896), Nasrabâdî (367/977), Sülemî (412/1021), Kuşeyrî (465/1072), gibi sûflerin sözlerine yer verilerek tasavvufî ilkelerin sağlam kaynaklara dayandığına dikkat çekilmektedir. (s. 14) Bu kısımda Şîa-Tasavvuf kıyaslaması yoğun olarak görülmemektedir. Kitabın verdiği bilgiye göre ilk dönem mutasavvıflar arasında Şîî inanç sistemine sahip kimselere rastlanmazken geç dönem Şîîler arasında sûfî olanlar bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak İbn Ali el-Âmulî (794/1392), Bahaeddin el-

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, btlguclu@yahoo.com

Âmulî (1031/1622), Muhammed Takî el-Meclisî (1070/1660), Muhsin el-Feyz (1090/1679) verilmektedir. Kısa bir girişten sonra Şîa ve Tasavvuf ayrı bölümlerde incelendikten sonra ortak unsurlara, mukayese ve değerlendirmelere geçilmiştir.

İlk bölümde “şîî” ve “şîilik” kavramları hem kelime hem ıstılah mânâlarıyla açıklanmış daha sonra doğuşundan başlayarak tarihi süreci ilk dönem Şîîleri ve geç dönem Şîîleri olarak ortaya konmuştur. İlk dönem içerisinde Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer Gıfârî, Ammar b. Yâsir, Huzeyfe b. Yemân ve Mikdad b. Esved gibi sahabîler sayılmıştır. Bunların yaşantıları, dünyaya değer vermeyişleri, fakrı tercih etmeleri gibi özelliklerinin tasavvuftaki zühd anlayışı ile uyumlu olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Şeyh Muhammed b. Hüseyin ez-Zeyn’in (1358/1938) Hâşimîlerin tamamının Şîadan olduğunu söylediği ifade edilmiştir. (s. 27) Dolayısıyla adı geçen sahabîler de ilk dönem Şîîleri arasında sayılmaktadır. Hz. Ali’nin Şîilikteki yeri “İmâm Ali” başlığı altında incelenmiş, onun Hz. Peygamber’e en yakın isimlerden olduğu vurgulanmıştır. “Hz. Ali’den Sonra Şîilik” başlığı ile de Şîiliğin tarihi süreci, kolları ve bu dönemdeki Muhammed b. el-Hanefiyye (65/686), Ebû Hâşim Abdullah b. el-Hanefiyye (97/715) ve Cafer-i Sâdık (148/765) gibi isimlerden bahsedilmiştir. Ünlü zâhidlerden olan Cafer-i Sâdık’ın Şîilikteki önemi ve Şîaya katkıları çok geniş bir bölümde incelenmiştir.

Yine birinci bölümde Şîiliğe dair konular üzerinde durulmuş, ikinci bölüm ise tasavvufa ayrılmıştır. İlerleyen bölümlerde ise her iki sistemin birbiriyle ilişkisi, tesirleri, ortak noktaları anlatılmaktadır. Hem tasavvuf hem Şîiliğin merkezinin Kûfe olması bu iki ekol arasında coğrafi bir ortaklık olarak dile getirilmiştir. Hz. Ali’nin orada insanlara imam olarak tezkiye, tövbe, pişmanlık gibi davranışları telkin etmesi ve insanların yaşam tarzlarının tıpkı Hz. Peygamber zamanındaki gibi şekil alması zühdün o bölgede doğuşunda önemli rol oynamıştır.

Kâmil Mustafa eş-Şeybî İslâm’da sûfî adını alan ilk üç kişinin Ebû Hâşim es-Sûfî, Câbir b. Hayyân ve Abdek es-Sûfî olduğunu belirtmektedir. Câbir b. Hayyân Câfer-i Sâdık’ın öğrencisi (veya kölesi) idi. Şîîler Câbir b. Hayyân’ın Şîanın büyüklerinden ve imam adına konuşan anlamında “bâb” olduğunu söylediler. (s. 286) Sûfî kelimesinin ilk olarak Kûfe’de kullanılmasından hareketle Şîiliğin de çıkış yeri olan bu merkezde zühdün temellerinin Şîilikle bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir. (s. 293) Eserde İslâmî ilimlerin, mezheplerin, düşünce sistemlerinin teşekkül ettiği Kûfe, Basra, Şam, Horasan ve Mısır bölgeleri esas alınarak buraldaki şîî ve tasavvufî hareketler kıyaslanmıştır.

Üçüncü bölümde ise tasavvuf ve şîada ortak olan velî/velâyet konusu işlenirken hem tasavvufta hem şîada önemli olan Hz. Ali ve Câfer-i Sâdık’ın velîlik yönleri ortaya konmuş ismet, kerâmet, şefaath gibi velâyete dâir unsurlar açıklanmıştır. Tasavvufa ait sohbet, silsile gibi konular anlatılırken ise Şîadaki silsile ve imamlara yer verilmiştir. Birinci cildin son kısımlarında tasavvuf düşüncesinin zirvesinde olan hakikat-i muhammediyye ve tarikatler döneminde şekil almış olan kutup, insan-ı kâmil, evtâd konuları Şîa ile ortak unsurlara dikkat çekilerek

ele alınmıştır. Meselâ hakikat-i muhammediyye konusunda hem Şîa hem Tasavvufun ortak hareket noktası olan Hz. Peygamber merkeze alındığı için mevzû her iki disiplini birbirine yaklaştıran bir husus olarak dile getirilmiştir.

İkinci cilt ağırlıklı olarak Şîilik, Şîa düşüncesinin gelişimine ayrılmış, tarihi süreci içerisinde her bir dönemin özellikleri, öne çıkan isimler ve imamlar hakkında bilgi verilmiştir. Bu tarihi süreçte Şîa ve Tasavvuftaki ortak şahıs, olay ve coğrafyalara özellikle vurgu yapılmıştır. İslâm coğrafyasının Horasan, Şam, Mısır, Anadolu gibi merkezlerinde Şîanın temellerini atarak oluşması, İlhanlı, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde bu fikirlerin nasıl yayılıp yankı uyandırdıkları kronolojik olarak işlenmiştir.

Eserde tasavvuf ile Şîilikte benzer ve ortak olan hususlar tespit edilmeye çalışılmış ve her bir unsur tarihi süreci içinde ele alınmıştır. Ancak konular değerlendirilirken şîi bakış açısı baskın gözükmekte, okuyucunun zihninde eserin bir şîinin kaleminden çıktığı hissi meydana gelmektedir. Bu, ifade edilen her şeyin tarafsızlıktan uzak olduğu anlamına gelmez; ancak yazarın sahip olduğu kültür ve birikim kendini göstermektedir. Kitap, İslâmî kültür ve te'lîfâta önemli katkılarda bulunan Tasavvuf ve Şîa hakkında karşılaştırmalı olarak bilgi bulmak isteyenlerin başvurabileceği bir kaynaktır.

**Haydar Hubbullâh, Nazariyyetu's-sünne fi'l- fikri'l-Îmâmiyyi'ş-Şîî (et-Tekevvun ve's-sayrûra)
Muessesetu'l-intişârî'l-Arabî, Beyrût 2006, 1. bsk., 845 s.**

Ömer ÖZPINAR*

Tanıtımını yapacağımız eser, İmâmiyye Şîa'sına ait sünnet anlayışının oluşum ve gelişim tarihi hakkında yapılan akademik bir çalışmadır. Yazının başında orijinali verilen ve *"İmâmiyye Düşüncesinde Sünnet Nazariyesi: Oluşum ve Gelişim"* olarak Türkçeleştirebilecek bir isimle yayınlanan kitabın ilk dört bölümü, 2004 yılında İran'da Usûlu'd-Dîn Fakültesi Kur'ân ve Hadîs İlimleri Bölümü'nde yapılmış bir Mastır tezidir. Daha sonra bu tez gözden geçirilip yeniden düzenlenerek ve son üç bölüm daha ilâve edilerek elimizdeki kitap oluşmuştur. Bu eser, sadece pek çok ilmi muhitte olduğu gibi ülkemizde de üzerinde fazla çalışılmamış Şîî Hadîs tarihine ışık tutabilecek özellikte bir eser olarak dikkat çekmektedir.

Lübnanlı bir İmâmî olan müellif Haydar Hubbullâh,¹ söz konusu kitabında İmâmiyye düşüncesinde daha çok kendine has bir mana yüklenen sünnet/hadîs meselesini tarihi açıdan ele almaktadır. Ancak bunu yaparken Şîî düşüncede, 'masum imamların bir şekilde Allah'tan aldıkları bilgileri naklettikleri sözleri' manasına kullanılan hadîslerin muhtevasıyla ilgilenmemektedir. Bunun yerine o, daha çok, İmâmiyye Şîa'sının sünnet anlayışının teorik yönü, bunu ortaya çıkaran şartlar, tartışmalar ve bu anlayışa yöneltilen dâhili eleştirileri irdelemektedir. Yazar, araştırmada eleştirel ve karşılaştırmalı bir metodu değil, olgusal ve betimlemeci bir metodu yeğlemiştir. Bu sebeple, Şîî düşüncenin oluşumu ve gelişimiyle ilgili olarak başlangıcından günümüze kadar uzanan tarihi bir panorama çizerek işe başlamaktadır. Bu hususta İmâmiyye Şîa'sının Hadîs ve ilim anlayışı geleneğinin oluşum aşamalarını, tarihte iz sürerek masaya yatırmaktadır. Şîî eğitim sisteminin okulları durumunda bulunan ve farklı ekollerin eğitim merkezleri demek olan 'havza'larla ilgili bilgiler vermektedir. Bu havzaların Hadîs usulleri ve sünnet

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. oozpinar@selcuk.edu.tr

¹ Müellif ile ilgili biyografik bilgi için bkz. <http://hayderhoballah.blogfa.com/>

anlayışları hakkında, önde gelen şahsiyetlerinin fikirlerini, eserlerini ve etkilerini örnek vererek açıklamalarda bulunmaktadır.

Elbette ki Giriş, Yedi Bölüm ve Sonuç'tan müteşekkil ve tamamı 845 sayfa olan hacimli bir eserin muhtevasını sınırlı bir tanıtım yazısında mükemmelen ortaya koymak mümkün olmayacaktır. Ayrıca eser, özellikle meseleye yabancı okuyucular açısından da konuları ve içerikleri hususunda birçok açıklama, eleştiri ve soruları da beraberinde taşımaktadır. Ancak burada yapılmak istenen, eseri genel olarak tanıtmak ve öncelikle araştırmacıları ve özellikle de Hadîs araştırmacılarını böyle bir eserin varlığından haberdar etmektir. Çünkü bize göre bu çalışma, Hadîs ve Sünnet araştırmalarına kendi açısından yeni bir pencere açar niteliktedir. Özellikle Kelâm dışında başta Hadîs olmak üzere dini ilim anlayışı ve geleneğiyle ilgili henüz tarihi bir okuma tarzı ortaya koymamış/koyamamış İmâmiyye Şîa'sı açısından bu çalışma önemli bir açılım sunmaktadır.

Şimdi kitabın ele aldığı konular ve bölümleriyle ilgili genel bir tanıtım bilgisi vererek, muhtevasını yansıtmaya çalışalım. Böylece, İmâmiyye Şîa'sının Hadîs ve Sünnet hakkındaki görüşleri ve Hadîs tarihi hakkında da kısaca bir gezinti yapılmış olacaktır.

Giriş: “Bilimsel Çerçeve ve Araştırmanın Metodu (s. 15–31).”

Burada yazar, kitabın konusu ve metodu hakkında bilgiler vermektedir. Konunun sınırları, önemi, neden böyle bir çalışma yaptığı, çalışmanın amacı, metodu ve önceden yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermesinin yanında, kullanılan kavramlar hakkında da tarihi ve ilmi bir çerçeve çizmektedir. Bu sadette sünnet, haber, eser, hadîs, haber-i vâhid ve haber-i mütevâtir kavramaları üzerinde durmakta, tarihi süreç içinde önde gelen Şîî âlimlerin bu hususlardaki görüşlerini aktarmaktadır.

Birinci Bölüm: “Asr-ı Huzûr (Şîa imamlarının hayatta olduğu zamanlar)’daki Sünnet Nazariyesi (s. 33–64).”

Bu bölümde yazar, Ehl-i Beyt imamlarının yaşadığı devir dediği dönemdeki sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Şîa tarihinde *Asr-ı Huzûr* olarak adlandırılan -Hz. Peygamber (s)’den başlayarak *Gaybet-i Suğra* denilen 260/873 yılına kadar devam eden- dönemdeki ictihad anlayışını ele alan yazar, müteakiben o dönem Şîî anlayıştaki sünnet nazariyesinin muhtevasıyla ilgili bilgiler verecek konuya devam etmektedir.

Yazar tarihi bir tahlil yaparak Şîa'nın bidayetinden itibaren sabit olduğu çeşitli karinelerle tespit olunabilen sünnetin/hadîslerin huciyetini kabul ettiğini, bunu da hadisleri mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayırarak yaptığını ifade etmektedir. Ancak yazar, vardığı bir sonuç olarak Şîa'nın, özellikle itikadî meselelerde âhâd hadislerle amel etmek konusunda olumlu düşünmediğini ifade etmektedir.

İkinci Bölüm: “Şîî Düşüncede Sünnet Söyleminin Teorik Oluşumu: Çekim Noktaları, Tezatlar, Tartışmalar (s. 65–164).”

Yazar bu bölümde Şîî düşüncede önemli bir milât olan *gaybet* olayını ve bundan sonraki süreçteki sünnet anlayışını ele alarak işe başlamaktadır. *el-Medresetu'l-kadîme* (ilk dönem ekolü) diye isimlendirdiği Şîa tarihinin bu önemli zaman diliminin, *Gaybet-i Suğrâ* (küçük kayboluş)'dan başlayıp Allâme el-Hillî (v.726/1325)'nin vefat ettiği tarihe kadar uzandığını söylemektedir. Hadîs rivâyetlerini kabul bakımından Şîî düşüncede *Yakîn* ve *Zan* ekollerinin oluşumunun Hicrî 260 yılı ile 726 yılları arasını içine alan bu dönemde gerçekleştiğinden bahsetmektedir. Şîa ve diğer mezheplere mensup râvîlere ait rivâyetlerin bu dönemde ayrıştırıldığını tespit etmektedir. Ayrıca yazar, İmâmiyye Şîa'sının sünnet teorisinin bu asırda yaşayan hangi âlimler eliyle geliştirildiğine dair bilgilere de yer vermektedir. Şîa'nın Hadîs tarihinde önemli yeri olan *Kutub-i Erba'a* (*Dört Hadîs Kitabı*) ve müelliflerinin yaşadığı bu dönemi ele alarak, tarihi arka plânı anlatmaya çalışmaktadır.

Yazar ulaştığı sonuçları beş madde halinde bölüm sonundaki değerlendirme yazısında zikretmektedir (s. 153–164). Kısaca bu hususlar şöyledir:

1- İlk dönem Şîî düşüncede haberlerle/hadîslerle ilgili olarak temelde iki anlayışın geliştiği görülmektedir. Bunlar *Aklî Ekol* ve *Hadîs Ekolü*'dür. Bu iki ana akıma *Kelâm Ekolü* ve *Hadîs Ekolü* demek de mümkündür. Hadîs Ekolü'nün o günkü temsilcileri *Ahbârîlere* (Ensâru'l-hadîs) göre usûl ve furû sahalalarında bir fark bulunmamaktadır. Bu ekolün ilim anlayışında, zannî bilgi ifade edenleri bırakıp yakîn ifade eden mütevâtir rivâyetlerle amel etmek esastır. Şeyh Müfîd (v.413/1022) ve Mürtezâ (v.436/1044)'nın başını çektiği bu görüş sahiplerine *Yakîn Medresesi* de denilmektedir. Tûsî (v.460/1067) ve İbn Tâvûs (v.664/1265) gibi âlimlerin temsil ettiği zannî olan haber-i âhadla amel edilebileceği görüşünü savunanlar ise azınlıktadır.

2- Tûsî, Şîî düşüncede haber-i âhad ile amel edilebileceğini söyleyen ilk kişidir. O, bu nazariyesini ortaya koymadan önce *Tehzîbu'l-ahkâm*, *el-İstibsâr* ve *el-Udde* adlı eserlerinde görüleceği üzere bir takım aşamalar geçirmiştir. Fakat buna rağmen o Ahbârî olarak kabul edilmemiş; haberleri kabul ve red arasında bir noktada durmuştur.

3- Tûsî ekolü, akli metoda dayanan ve haber-i âhadın huciyetini kabul etmeyen Seyyid el-Mürtezâ ekolüne karşı ilmi bir üstünlük sağlayamamıştır. Bu durum İbn Tâvûs (v.664/1265)'dan sonrasına kadar devam etmiştir. Fakat Ahbârî ekol, el-Emîn el-Esterâbâdî (v.1036/1626)'nin gelişiyile güçlü bir şekilde varlığını ve görüşlerini hissettirmiştir. Ondan sonraki süreç, *Yeni Ahbârîlik Dönemi*'nin başlangıcı olmuştur. Daha sonra bu ekol, el-Hur el-Âmilî (v.1104/1692), Allâme el-Meclisî (v.1111/1699) ve el-Muhaddis en-Nûrî (v.1320/1902) ile zirveye ulaşmıştır.

4- Hicrî 4., 5. ve 6. asırlardaki İlk Dönem İmâmiyye Şîa'sının hadîs konusunda öne çıkan yönelimi, genel olarak haber-i âhadın reddi ve tevâtür olan veya kesin olduğuna delalet eden karineleri bulunan haberlerle amel edilmesinin gerek-

liliği şeklindedir. Bu da İmâmiyye'nin yakîn haberlerle amel edip zanni olanlardan kaçındığını göstermektedir.

5- Bu bölümde ortaya konan araştırma, Şîî düşüncede haber-i vâhidin dinde delil olamayacağı manasına gelmemektedir. Söz konusu durum, *Asr-ı Huzûr*'da geçerlidir. Ancak bundan sonraki süreçte bu tür haberlerle amel edilebilmiştir. Zira âhâd haberlerin de her zaman doğruluk payının olduğu yadsınamaz.

Üçüncü Bölüm: “Metin Tenkidinden Sened Tenkidine Sünnet Nazariyesi (s. 165–212).”

Yazar bu bölümde, İmâmiyye Şîa'sının hadîs anlayışında râvîlerin değerlendirilmesi ve hadîs metinlerinin bazı ilkeler çerçevesinde tenkit edilmesiyle ilgili hususları ele almaktadır. Bu bağlamda Şîa'nın hadîs anlayışında önemli bir rolü bulunan İbn İdrîs el-Hillî (v.598/1201)'yi örnek olarak vermektedir. İbn İdrîs, esas itibarıyla yakîn nazariyesini savunan ve haber-i âhâdın hucciyetini reddeden bir âlim olmasına rağmen, fikhî konularda âhâd haberlerle amel edilebileceğini görüşünü savunmaktadır. İbn İdrîs, haber-i âhâd, Ehl-i Sünnet kültürü olarak görmektedir. Bunun yanı sıra o, râvîler konusunda sert bir tutum içinde olmuştur. Bir taraftan râvîsi İmamî olmasa bile bir haberin kabul edilebileceğini söylerken, öte yandan Ehl-i Sünnet, Vâkıfî ya da Fethî² olan râvîlerin rivâyetlerinin reddedilmesi gerektiği görüşündedir. Zira ona göre bu tür haber-i âhâd, ricalin durumu ne olursa olsun, en zayıf haberdur. İbn İdrîs el-Hillî'nin bu görüşleri, daha sonraki süreçte Allâme el-Hillî (v.726/1325) ile daha sistematik bir hale gelmiştir. Ayrıca onunla metin tenkidi, yeni bir aşamaya girmiştir.

Ahmed b. Tâvûs (v.673/1274) ise, Şîî Hadîs tarihinde rical konusunda öne çıkan ve cerh-tadil kavramlarını geliştiren, haberleri sened tenkidine göre kabul ve reddeden bir anlayışı getirmiştir. O da, haber-i âhâdın dinde delil olduğunu kabul edenlerdendir. Pek çok Şîî âlimin ve tarihçinin kabul ettiği görüşe göre o, zannî hadîsleri sahîh, hasen, mevzûk ve zayıf olmak üzere kısımlara ayıran ilk kimsedir (s.170-171).

İbn Tâvûs'tan sonra Allâme el-Hillî (v.726/1325) dönemi başlamıştır. Haber-i âhâdın akâid ve fıkhîta farklı değeri olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür haberlerin itikatta değil, fikhî konularda delil olduğunu söylemiştir (s.176). O, *Mebâdiü'l-vusûl* adlı kitabında şöyle demektedir: “Haber-i vâhid, râvî sayısı birden çok olsa bile zan ifade eden haber demektir. Bu tür haberler, Seyyid el-Mürtezâ ve çoğunluğun görüşüne aykırı olarak, dinde delil teşkil ederler.” Ayrıca Allâme el-Hillî, İbn Tâvûs'un haberleri dörtlü taksime ayırarak ele alması usûlünü de geliştirmiştir.

² Şîa'nın aşırı uçlarından olan ve el-Eftah lakablı Abdullah b. Ca'fer'in hurûcunu bekleyen bir gruptur. Bunların İsmaililerin bir grubu olduğu da söylenmektedir.

Bu bilgileri verdikten sonra müellif Haydar Hubbullâh, bu bölümde, İmâmiyye Şîa'sı âlimlerinin senede verdikleri önem, bu hususta öne çıkmış âlimler, metotları ve çeşitli tartışmalar hakkında da bilgiler vermektedir. Bu hususta 11. hicrî asrın sonlarına doğru İmâmiyye'nin Ahbârî âlimlerince oluşturulan görüşler, ilkeler ve eserlerinden bahsetmektedir.

Dördüncü Bölüm: "Ahbârîlik ve Sünnet Nazariyesinin Altın Çağı (s. 213–361)."

Bu bölümde yazar İmâmiyye Şîa'sı düşüncesindeki iki ana ilmi damardan birisini teşkil eden Ahbârîlik üzerinde durmaktadır. Ahbârîlik ekolünün ilk dönemlerde ve günümüzde ne anlama geldiği sorusuyla bölüme başlayan yazar, bu ekolün ilk defa İran'da ortaya çıktığını, daha sonra Bahreyn ve Kerbelâ (Irak) topraklarında gücünü hissettirdiğini ifade etmektedir. Buralarda ve İmâmiyye'nin mevcut olduğu başka coğrafyalarda Ahbârîlik, diğer ilmi ekol olan Usûlîlik ile çetin bir mücadeleye girişmiştir. Bu mücadelenin yürütüldüğü ana zemin ise Kelâm ve kelâmî konular olmuş; birbirleri hakkında aşırı eleştirel bir yaklaşım sergilemişler ve karşıt fetvalar vermişlerdir. Hatta durum öyle bir noktaya gelmiştir ki, Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki bu tartışmalar, ilmi zeminden çıkarak sıradan bir fikir mücadelesini aşmış ve şiddete dönüşmüştür. Meselâ bir Ahbârî olan Mirzâ Muhammed el-Ahbârî, oğlu ve öğrencileri, *el-Menâhil* müellifi Muhammed el-Mücâhid (v.1242/1826)'in fetvası ve Şeyh Ca'fer Kâşifu'l-Ğitâ (v.1228/1813)'nın Arap kabilelerini aleyhine kışkırtmaları sonucu evi basılarak 1232/1816 yılında öldürülmüşlerdir. Bu olaylarda Usûlîler İran şahını da etki altına alarak, onun siyasî otoritesini kendi fikirlerine hizmet doğrultusunda kullanmışlardır (s. 223). Bu olay ve sonrasında yaşananlar, Şîa tarihinin bir utanç lekesi olarak kalmıştır. Bu durum Mu'tezile'nin bazı Abbasî halifelerini etkileyerek hicrî 3. asrın başında Ashâb-ı Hadîs'e karşı uygulamış olduğu halku'l-Kur'ân mihnesinde yaşanan süreci anımsatmaktadır.

Yazar, bu bölümde, Şîi dünya ile Ehl-i Sünnet arasındaki yakınlaşma ve etkileşimler üzerinde de durmaktadır. Şîi kelâmcıların Mu'tezile'den etkilenimlerinden bahsetmektedir. Ahbârîlerin, Fıkıh usûlünde olduğu gibi, Hadîs ve rivâyetlere dair metodolojilerinin temelini, Ehl-i Sünnet âlimlerinden aldıkları bilgilerle oluşturduklarına dikkat çekmektedir. Bu sadette birçok Şîi âlimin hocalarının Ehl-i Sünnet âlimleri olduğundan bahsetmekte ve bu Şîi âlimlerin söz konusu hocalarının eserlerine şerh ve haşiyeler yazdığını ifade etmektedir (s. 226–231).

Yazarın yine bu bölümde ele aldığı önemli konulardan birisini, İran'da 905–1135/1499–1722 yılları arasında hüküm sürmüş olan Safevî iktidarı ile Ahbârîlik akımı arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır. Öyle ki bu dönemde İmâmî din adamlarının Safevî devleti üzerindeki nüfuzu, Safevî hanedanını bile endişelendirecek bir boyuta gelmiştir (s. 234–236). Burada yazar, elde edilen ilmi verilerin, siyasî ve toplumsal olaylarla ilişkilendirilmesine gayret etmektedir. Ancak

ifade etmek gerekirse bu hususta kitap, hacmiyle orantılı ve doyurucu bir bilgi ortaya koymamaktadır. Zira İmâmiyye'nin sünnet anlayışı ve hadîs ilmindeki gelişiminin Safevîlerle ideolojik ve siyasî bağlantıları, etkenleri ve bağlantı noktaları tam olarak tespit edilip okuyucuya sunulmamaktadır. Genel ve bilinen tarihi malûmatın tekrarı söz konusu gibidir.

Bu bölümde tespit edilen önemli Ahbârî söylemlerden bazıları şunlardır:

1- Ahbârîlerin büyük bir kısmı, Şîa'nın *Dört Hadîs Kitabı (Kütüb-i Erba'a)*'nin içerdiği hadîslerin sened ve metinleri ne olursa olsun kesin sahîh olduğu görüşündedir. Bazıları ise bu kesinliğin diğer Şîî hadîs kitapları için de geçerli olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple selef âlimlerini kutsamakta ve dokunulmaz addetmektedirler.

2- Ahbârî âlimler, sünnete müracaat etmeden Kur'ân'ın zahiri manalarının anlaşılamayacağı görüşündedirler.

Yazar, bölüm sonlarına doğru Ahbârîlerin Hadîs ilmine hizmetlerinden, Meclisî (v.1111/1699)'nin *Bihâru'l-envâr*'ı gibi hacimli Hadîs koleksiyonlarının tasnif edilmesinden, Şîî hadîs şerhçiliğinin gelişiminden ve toplumdaki hadîs kültürünü yaygınlaştırmalarından söz etmektedir. Ayrıca Ahbârî ekolün, bütün ilimler hususunda sadece sünnetle yetinme ilkeleri üzerinde durarak, Ahbârî hareketinin nihayetinden bahsetmektedir. Daha sonrada karşıt görüşü temsil eden Usûlîlerin tekrar eski güçlerine kavuşmasını, bu hususta öne çıkan Usûlî âlimleri ve bunlardan birisi olan Muhammed Bâkır es-Sadr (v.1400/1979)'ın Şîî haberler yerine Kur'ân'ın zahirinin öncelenmesi gerektiğine dair görüşlerini anlatmaktadır.

Beşinci Bölüm: “Modern Çağda Sünnet Teorisi (s. 363–505).”

Bu bölümde yazar, hicrî 13. asırdan içinde bulunduğumuz 15. asra kadar dönem itibariyle Usûlîyye havzasındaki sünnet nazariyesinin gelişimini ve Usûlîlerin çalışmalarını, dâhili tartışmalarını ve âhâd haberler hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Bu sadetteki tartışmaların başında ise *infitâh* kavramının zıddı olan *insidâd* söylemi ve bunun etrafında şekillenen görüşleri ele almaktadır. Son asırda ortaya çıkan ve Şîa'ya has bir kavram olan *insidâd*, nass asrından uzaklaşdığı için ilim kapısının artık kapandığı anlamında kullanılmaktadır (s. 398–412).

Beşinci Bölüm'de yazarın ele aldığı bir diğer konu, İmâmiyye Şîa'sı anlayışında ihtilâfu'l-hadîs konusunun nasıl değerlendirildiğidir. Tûsî (v.460/1067)'nin *el-İstibsâr*'ında, rivâyetler arasındaki teâruzun gidermeyi hedeflediğini ifade eden yazar, ihtilâfu'l-hadîs konusunda Şîa'nın çözüm için dört metot kullandığını ifade ederek bunları örnekleriyle izah etmektedir (s. 478–492).

Bu bölümün son konusu olarak yazar, Şîa'nın son dönemlerdeki sened ve rical anlayışı ile ilgili çalışmalarından ve görüşlerinden bahsetmektedir (s. 493–505).

Altıncı Bölüm: “Modern Şîî Ortamda Sünnetin Tenkidi Düşüncesi (s. 507–675).”

Bu bölümde yazar, son asırlarda Usûlîyye ekolünün gerek havza dışında ve gerekse içinde sünnet tenkidine yönelik olarak geliştirdiği metotlardan ve tartışmalardan söz etmektedir. İlk olarak müsteşriklerin ve Sünnî çevrelerin konuyla ilgili görüşlerini ele alan yazar, günümüz Sünnî dünyasının meseleye bakışını irdeleyerek konuya devam etmektedir. Bu sadette Pakistan'daki Ehl-i Kur'ân'ı ve Şî'î olmayan toplumlardaki sünnet tenkidine de temas etmektedir.

Bu girişten sonra yazar, Modern dönem Şî'î dünyasındaki sünnet tenkidinin sınırları, metotları ve hedefleri üzerinde durmaktadır. Uydurma haberler, Şî'a'ya ait hadislerin ayıklanması, tasnîfi, Şî'î Kur'âncılar meselesi ve Şî'a içinde ortaya çıkan Kur'ân'la yetinme düşüncesi gibi konuları, Şî'î âlimlerin ve düşünürlerinin bakış açısıyla ve verdiği örneklerle ele almaktadır. Yazarın tespitine göre Şî'î dünyadaki sünnet tenkidi, Sünnî dünyadaki olduğu kadar ileri bir düzeyde değildir. Ancak yine de bu seviyeye gelmiş olması bile umut verici bir durumdur.

Haber-i âhâdın dinde delil olarak kullanılabileceğini kabul edenlerle karşı çıkanlar arasındaki tartışmalara da değinen yazar, bu hususta son birkaç yıl içinde Şî'î âlimlerin yaptığı tartışma ve çalışmalarına da işaret etmektedir (s. 670).

Ele aldığı konular ve meseleleri itibariyle bu bölümün, kitabın en önemli ve orijinal görüşler ileri sürülen kısmı olduğunu söylemek mümkündür.

Yedinci Bölüm: "Sünnetin Hucciyet Dereceleri (s. 677–793)."

Kitabın son bölümünü oluşturan bu kısımda yazar, Şî'a âlimleri arasında yaşanan âhâd haberlerin dinde delil olarak kullanılması ve bu haberlere göre itikadî, fikhî, sosyolojik ya da tıbbî bir hüküm bina etmenin imkânı hakkındaki tartışmalara yer vermektedir. Son dönem Şî'î âlimlerinin itikadî meselelerde haber-i âhâdın kullanılması hususunda kabul edenler ve reddedenler olarak iki gruba ayrıldıklarını söyleyen yazar, coğrafi bölgelere göre de farklılık gösteren görüşlere yer vererek konuyu detaylandırmaktadır (s. 700–712).

Bu bölümde yazar, ikinci mesele olarak hadislerin anlaşılması konusuna değinmektedir. Bu konuda son dönemlerde dini metinlerin anlaşılmasında bir metot olarak önerilen (belki dayatılan) *tarihselcilik* (el-kırâetü't-târihiyye li's-sünne) üzerinde durmaktadır. Bunu da *ma'rifî tarihselcilik* ve *vaki'î tarihselcilik* olarak iki ana anlayış çerçevesinde örnekler vererek değerlendirmektedir (s. 713–719). Tarihselci okumanın ve haberleri bu metotla değerlendirmenin iki önemli etkeni olduğunu söyleyen yazar, bunları, dünyada revaçta olan hermenötik akımın ve değişen siyasî hayatın sonuçları olarak tespit etmektedir. Bu etkenlerin Şî'î düşüncedeki bir yansıması olarak, tarihselcilik düşüncesi gelişmiştir (s. 728). Ancak yazarın bir diğer tespitine göre geleneksel dini anlayış, sünnetin değişkenliğini kabul etmediğinden dolayı, bu tarihselci okumayı ve anlamayı reddetmektedir.

Kitabın **Sonuç Bölümü'**nde ise yazar Haydar Hubbullâh, genel bir değerlendirme yaparak vardığı sonuçları maddeler halinde kısaca sıralamaktadır (s. 767–771).

Müteakiben yazar, kitabın son kısmında **Ekler** adı altında iki özel görüşmenin kayıtlarını vermektedir. Bunlardan ilki, Dr. Muhammed Bâkır el-Behbûdî (s. 775–781) diğeri ise Âyetullah Muhammed Âsaf Muhsinî el-Kandehârî (s.783–789) ile yapılmıştır.

Sonuç olarak **Kaynakça** ve **Fihrist**'iyle birlikte 845 sayfalık bir eser olan *Nazariyyetu's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi's-Şîî, et-Tekevvun ve's-sayrûra*, yazarının ifadesiyle Şîî dünyadaki sünnet anlayışının oluşum ve gelişim tarihçesini ortaya koymak üzere telif edilmiştir (s. 13). Burada ilim dünyamızla paylaşmak üzere genel bir muhtevasını yansıtmaya çalıştığımız bu hacimli kitap, söz konusu hedefini yakalamış gözükmektedir. Özellikle Şîî bakış açısından Sünnet ve Hadîs ilimleriyle ilgili doyurucu ve tahlile dayalı bilgiler içeren eser, akademik bir çalışma olması hasebiyle de sahasında kaynak olma özelliğindedir. Bu bakımdan eser, Şîa'nın Hadîs anlayışı ve Hadîs tarihi ile ilgilenen araştırmacılar için bir el kitabı olma niteliğindedir.

**“Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu”
Tebliğler Ve Müzakereler
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993,
767 s.**

Ahmet KÜÇÜK*

İSAV tarafından düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğ ve yapılan müzakereler; açılış, kapanış oturum ve konuşmalarının Arapça ve Türkçe metinlerinin yer aldığı bir kitap çalışmasıdır. Biri açılış oturumu olmak üzere toplam dokuz oturum, on altı tebliğ ve bunlara ait müzakereler, kapanış paneli, açılış ve kapanış konuşmaları, ayrıca gönderilen iki tebliğden müteşekkildir.

Yaklaşık on altı yıl önce yapılan bu sempozyuma dair tanıtım ve değerlendirme bağlamında bir-iki yazı kültürel bir dergide yayımlanmışsa da³ sempozyumdaki tebliğ ve müzakerelerin yer aldığı, yukarıda künyesi verilen eserin⁴ tanıtımına bilimsel/hakemli dergilerde rastlanmadığı için hem *marife*'nin özel sayı konusu hem de eserin önemine binaen bu tanıtıma lüzum hissedilmiştir.

Tanıtım çalışmamızda gerek protokol konuşmacılarına gerekse açılış ve kapanış oturumlarına katılan konuşmacı ve konuşma metinlerine değinilmemiş, gerek müzakerelere gerekse müzakere sonrası bazı tebliğ sahiplerinin kısa açıklamalarına da yer verilmemiştir. Bu çalışma, yukarıda isim ve künyesi verilen eserle dipnotta belirtilen sempozyumdaki tebliğ ve müzakerelerin özetini ihtiva eden kitap karşılaştırılmak suretiyle hazırlanmıştır. Oturum, tebliğ ve onlara ait müzakereler eserdeki sıralama esas alınarak düzenlenmiştir. Bazı tebliğlerin uzunluk ya da kısalığı hacim, muhteva ve konunun önemi dikkate alınarak tarafımızdan belirlenmiştir.

1. Oturum, I.Tebliğin konusu: “*Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi*”

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

³ Arif Çıfci, *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, Haksöz Dergisi, Sayı, 24, Mart 1993, İstanbul; M.A.Azerşeb, *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Değerlendirme*, Haksöz Dergisi, Sayı, 24, Mart 1993, İstanbul.

⁴ Ayrıca bu eserin özeti için bkz; Ethem Ruhi Fırlalı-Seyid Ali Tüz, *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğ Özetleri Ve Müzakereler)*, İSAV-İlmî Neşriyat, İstanbul, 1994.

Tebliğın sahibi: Prof.Dr. E.Ruhi Fığlalı

Tebliğde, Şia sözcüğünün anlamları üzerinde durulmuş, *Şia ve teşeyyu'* kelimelerinin mezhepler tarihi açısından ıstılahî anlam kazandığı zamanı/tarihi tespit etmenin zorluğuna işaret edilmiştir. Şii kaynak ve rivayetlere göre bu tarihin Hz. Ali hatta Hz. Peygamber dönemine dayandığına dair iddialar araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Şiiliğin bütünüyü Hz. Ali'nin İmameti hakkındaki tasavvurlara dayalı olduğu, bu nedenle Şiiliğin de Hz. Ali ile ilgili olayların vukuundan itibaren ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Şia'nın iddialarına göre, ilki Mekke'de *inzâr ayetinin* nüzülünden sonra, ikincisi de Peygamberimizin Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'yi kendisine halife, ümmete de imam tayin ettiğine dair vasiyeti içeren rivayetlerin hem tatmin edici sağlam bir yönünün olmadığı hem de bu durumun Kur'ân ve Sünnet ile İslâm'ın akıl ve irade esprisine ters düştüğu belirtilmiştir. Şiiliğin *nass, vasiyet ve imamet* gibi temel kavramlarının, Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra ıstılahî anlam kazandığı iddia edilmiş, özellikle de Ehl-i Beyt'in haklarını aramak adına girişilen siyasî hareketler *Şiiliğin doğuşunu hazırlayan olaylar* olarak nitelendirilmiş, Şii düşüncenin temel inanışlarının bu süreçte açıkça tartışıldığı ve şekillenmeye başladığı zikredilmiştir. Araştırmacı, İmam Zeyd, Muhammed b. El-Bâkır, Cafer es-Sadık gibi imamlar arasında gerçekleşen bu tartışmaların bir sonucu olarak *imamlara mahsus ilim ve takiyye* inanışlarının da yaygınlaştığını tespit etmiş, İmamiyye Şiası'na göre *on iki imam, mehdî, gaybet-i suğrâ, gaybet-i kübrâ ve ehl-i beyt* rivayetlerinin esas alınması gibi hususların mezhebin genel görüşünü yansıttığını açıklamıştır.

II.Tebliğın konusu: "X.Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik"

Tebliğın sahibi: Prof.Dr. İsmail Aka

Tebliğde Abbasilerden itibaren X.Yüzyıla kadar Şiiliğin yayıldığı coğrafyalara, yayan kişilere, yayılış sebeplerine ve Şiiliğin sahip olduğu inançlara; bu bağlamda vuku bulan sosyal, siyasal ve kültürel olaylara kısaca atıfta bulunulduktan sonra X.yüzyılda özellikle İran'da Şiilerin bahsedilen çerçevede durumları ortaya konmuştur. Tarihi süreç içerisinde kronolojik olarak Şiilerin kurdukları devletler, diğer devlet ve milletlerle olan siyasî, ilmî ve kültürel ilişkiler, Şiiler ve Sünniler arasındaki münasebetler, Safevî Devleti ve Safevî Şiası'nın kuruluşu; kazandıkları ve kaybettikleri savaşlar, ele geçirdikleri topraklar, bu topraklarda bıraktıkları eserler ve bütün bunların Şii inanç ve kültürü üzerindeki olumlu-olumsuz etkileri; bölgelere göre bu inanç ve kültürdeki farklılıklar üzerinde durulmuştur.

2. Oturum, III.Tebliğın konusu: "XX. Asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi"

Tebliğın sahibi: Doç.Dr. Hasan Onat

Araştırmacı, Şiiliğin ortak tanımını yaptıktan sonra Şii nüfusun yaygın olduğu bazı ülkeleri ve buralardaki farklılıkları ortaya koymuştur. Ardından İran İslâm devrimine ve devrimin gerçekleşme sürecindeki bazı hususlara işaret etmiş, devrimi hazırlayan sosyo-politik, ulemâ ve şiilik olgusu gibi sebep ve dinamikler

üzerinde durmuş, devrimin karşı karşıya bulunduğu bazı açmazlara dikkat çekmiştir. Müslüman nüfusun %15'ini teşkil eden Şiîliğin, Kur'ân temelinde tartışmaya açılmasının gelecek açısından fevkalade önemli olduğunu belirtmiştir.

IV. Tebliğin konusu: “Şia'nın Kur'ân İlimleri İle İlgili Görüşleri”

Tebliğin sahibi: Doç.Dr. Musa Kazım Yılmaz

Araştırmacı Kur'ân'ın toplanması sırasında mushafa alınmadığı iddia edilen bazı ayetlerin olduğu düşüncesinin, kaynaklarda yer alan rivayetlere dayandığını ifade etmiş, bu rivayetleri Şia'nın *Kur'ân'ın tahrif edildiği* görüşüne delil olarak gösterdiğini belirtmiştir. Kur'ân'ın cem'i/toplanması bağlamında ileri sürülen söz konusu rivayetlerin/delillerin yetersizliğine, bu hususta Şia içinde bir konsensüsün olmadığına işaret edilmiştir. Ancak tebliğde, Şia'nın; Kıraat ve Huruf-ı Seb'a meselesinde, kıraatlerin mütevatir olmadığını iddia edip huruf-ı seb'a ile ilgili rivayet ve te'villeri kabul etmediği, bu hususta Ehl-i Sünnet'le yakınlaştığı belirtilmiştir. Tebliğde Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair ilk Şiî kaynaklardaki iddialara yer verildiği gibi tahrifi reddeden Şiî alimlerin görüşlerinden de örnekler verilmiş, Kur'ân'ın tahrif edilmediğinin delilleri ortaya konmuştur.

3.Oturum, V. Tebliğin konusu: “İmamiyye İsnâaşeriyye Şia'sı ve Tefsir Anlayışı”

Tebliğin sahibi: Prof.Dr.Ali Özek

Tebliğde Şia kelimesinin sözlüklerde, Kur'ân ve Sünnette'ki kullanımları üzerinde durulmuş, ilgili mezhebin inanç esasları hatırlatılmış, sahabe arasında ilk ihtilafların dinî olmayıp, siyasî, idarî ya da iktisadî olduğuna dikkat çekilerek bu bağlamda Şia'nın benimsediği inanç sisteminin de siyasî olduğu, zamanla bunun inanç esaslarına dahil edildiği iddia edilmiş, Şia ile Ehl-i Sünnet'in ortak yönlerine işaret edilmiş, İmamiyye İsnâaşeriyye Şia'sının mezhep olarak dayandığı esaslar belirtilmiş, Kur'ân ve Hadisleri te'vil şekli, imamın ve ona bağlı olanların durumu, Şiadaki aşırı grupların Kur'ân'da tahrif iddiası, hadislere ve sahabe kavillerine karşı tutumları, hadis alanındaki başlıca kaynakları, önemli tefsir kaynakları, tefsirde zahir-batın meselesi, peygamberlik müessesesi hakkındaki görüşleri, Şia'nın tefsir usulü anlayışı, cennet ve cehennem Hz. Ali'nin dağıtacağına dair rivayeti, kadim Şia ve günümüz Şiasının tefsir anlayışları gibi konular üzerinde eleştirel olarak durulmuştur.

VI. Tebliğin konusu: “Şiî-İmamiyye'nin Hadis Anlayışı”

Tebliğin sahibi: Prof.Dr.M.Cemal Sofuoğlu

Tebliğde Şia İmamiyye'nin hadis görüşünün temelinde Gadîr-i Hum olayı ve dolayısıyla Hz. Ali'nin imameti meselesinin yer aldığı ifade edilmiş, bu bağlamda Sekaleyn hadisi üzerinde durulmuştur. Bu rivayetleri nakleden sahabenin adalet ve fazilet açısından durumu da Hz. Ali ile olan münasebetine göre tespit

edilmiştir. Ehl-i Sünnet'e göre bir çok ayet ve hadis ışığında sahabenin adaleti sabit iken Şia'ya göre sahabe içinde fasıkların ve münafıkların olduğunun ayetlerle sabit görüldüğü aktarılmıştır. Hz. Peygamber'in Hz.Ali'ye dikte ettirdiği ve onun sözlerinin yer aldığı, *Ali'nin Sahifesi*'nin en sahih hadis kaynağı olduğu ifade edilmiş, Şiî hadis mecmuası olarak bilinen Kütüb-i Erbaa (dört kitap) tanıtılmıştır. Şia'ya göre Hadis ve Sünnet kavramları üzerinde durulmuş, ravilerde aranan şartlar belirtilerek rivayeti kabul edilen ve edilmeyen ravi grupları tespit edilmiş, haberlerin taksimi ve haberler arasındaki zıtlıklar ortaya konarak Şia alimlerinin temelde usulcüler ve haberciler diye iki kısımda incelendiği belirtilmiştir.

4. Oturum, VII.Tebliğin konusu: "Şia'da Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller"

Tebliğin sahibi: Prof.Dr.Hayreddin Karaman

Araştırmacı, tebliğinde, Şia'nın Caferiyye, Zeydiyye ve İsmailiyye mezheplerinden kısaca bahsetmiş, bunlardan *Caferiyye mezhebinin şer'î delilleri ve onlardan hüküm çıkarma* hususundaki görüş ve yaklaşımlarını esas aldığını belirtmiş, Caferilerde Ahbarîler ve Usulîler diye iki farklı yaklaşım grubuna dikkat çekmiştir. İmamlardan bazı *fıkıh usulü* kaidelerini nakletmiş, ahbarîlerin fıkıh kaynaklarının sadece Kitap ve Sünnet olduğunu belirtmiş, usulîlerin Kitap, Sünnet, icma, akıl ve kıyas, sîret, diğer deliller (istihsan, istislah, sahabi kavli, eski şeriatler, örf) ve bunların uygulama ilkeleri (el-Usulü'l-Ameliyye) ile içtihat (tanımı, şart ve dereceleri, bütünlüğü, kapısı, isabeti), taklit (tanımı, cevazı, şartları), merciyyet (genel ve özel) gibi konular üzerinde durmuştur. Sonuçta, teorik anlamda birbirinden farklı gözükken Şiî ve Sünnî usulün uygulamada birbirine yakın seyretmesinin iki olumlu ve önemli sonucu olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan biri Şiî-Sünnî ihtilafının Sünnî mezheplerin kendi aralarındaki ihtilaf keyfiyeti ve miktarınca olduğudur. Diğeri de bazı Sünnî alimler tarafından Caferiyye mezhebinin muteber bir İslâm mezhebi olarak tanınmasıdır.

VIII.Tebliğin konusu: "İmamiyye Şia'sında Otorite Problemi ve Ayetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakih Kavramı"

Tebliğin sahibi: Yrd.Doç.Dr.İsmail Safa Üstün

Tebliğde, Şia geleneğinde İmamların fonksiyonları üzerinde durulmuş, İmamiyye Şiası'nın hükümetleri gayr-i meşru görmelerine rağmen onlarla çatışmacı bir ilişki yerine uzlaşmacı bir münasebeti tercih ettiklerine işaret edilmiş, bu tercihin gerekçeleri bağlamında Şiî alimlerden görüşler aktarılmış, 1900'lerden itibaren başlayan, İmamiyye Şiası siyasî düşüncesinin anayasa dönemine ve anayasa taraftarı olan ulemânın görüşlerine atıfta bulunulmuştur. Bu tarihi arka plan ve alt yapı bilgilerinden sonra araştırmacı, Humeynî'nin *Velâyet-i Fakih* kavramıyla Şiî siyasî düşüncesine yeni bir anlam kazandırdığını, zaten Humeynî'den önce imamın vekili (velâyeti) olarak kabul edilen fukahânın, bu kavramla imamın sakıt olarak kabul edilen devlet başkanlığı fonksiyonunu devraldığını ve bu yetkiyi

kendi uhdesinde topladığını belirtmiştir. Söz konusu kavramla imamların görevlerinin ulemâya devir işleminin tamamlanmış olduğu, fakihin liderliğinin gaybet esnasında imamdan, ona da Peygamber'den intikal ettiği açıklanmıştır. Araştırmacı, Humeynî'nin, bu teorinin yeni bir şey olmadığını belirttiğini, tezini desteklemek için naklî ve aklî deliller getirdiğini ifade etmiş, Humeynî'nin devlet başkanı olacak fakihte hukuk bilgi ve tecrübesiyle adalet gibi vasıfların bulunması gerektiğine vurgu yaptığını ortaya koymuştur. Tebliğde velâyet-i fakih kavramının eleştirildiği hususlara ve muhalif görüşlere dikkat çekilmiştir.

5. Oturum, IX.Tebliğın konusu: "Şia'da Usûlü'd-Dîn"

Tebliğın sahibi: Doç.Dr.Avni İlhan

Tebliğde, mutedil Şiîlerin inançla ilgili *tevhid, adl, nübüvvet, imamet ve meâd* gibi beş temel noktadaki görüşleri değerlendirilmiş ve bunların, en azından Mûtezile'nin beşli taksiminden etkilenmiş olduğu vurgulanmıştır. Şia'nın Allah'ın sıfatları konusundaki çizgisinin Mûtezile ile aynı olduğu, Şiî alimlerin *bedâ'ı* kabul ettikleri, *nübüvvet ve imamet* kurumu için aklî bir delil olarak kullandıkları, *adalet* görüşlerinin de Mûtezile'ye benzediği, peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar ve Peygamberimiz hakkındaki görüşlerinin diğer mezheplerle benzerlik arz ettiği iddia edilmiştir. Şia'nın diğer mezheplerden farklılaştığı temel konunun *imamet* meselesi olduğu, imametın lütuf olduğu, her lütfun Allah'a vacip olduğundan hareketle imametın de Allah'a vacip olduğu, bu yüzden imamların tayininin Allah tarafından nassla yapıldığı, zuhuru beklenen *Mehdî*'nin bir imam olduğu ve bunun Kur'ân, Sünnet ve Hz. Ali'nin sözleriyle delillendirildiği, *Meâd* (ikinci defa varoluş/ba's)ın, Şia'nın Zeydiyye ve İsnâ Aşeriyye gibi fırkalarına göre de hak olduğu zikredilmiştir. *Mehdî*'nin çıkışı zamanında bir kısım insanların eski sûret ve şekilleriyle dünyaya döndürülecekleri anlamında kullanılan *ric'at* görüşünün Şia'yı diğer mezheplerden ayıran bir diğer husus olduğu, ba's'in delilinin *ric'at*'a da delil olacağı serdedilmiş, baskılara maruz kalındığı dönemlerde uygulanan *takıyye*'nin ise baskının olmadığı dönemlerde de tatbiki sebebiyle süreç içerisinde bir prensip haline dönüştüğü belirtilmiştir. Ayrıca, Şiî alimlerinin Hz. Ali ile savaşıları *tekfir* ettikleri, onun imametine muhalefet edenleri ise kafirlik ya da fâsıklık arasında gidip-gelen bir yelpazede itham etmek suretiyle farklı görüşler taşıdıkları tespit edilmiştir.

X.Tebliğın konusu: "Şiîliğe Göre Furûu'd-Dîn/Ahvâl-i Şahsiyye"

Tebliğın sahibi: Prof.Dr.Abdulkadir Şener

Araştırmacı, tebliğini, Şiîliğe göre *furûu'd-dîn*'den nikah, talak, karı-koca arasındaki nafaka, vasiyet ve miras hukuku gibi *ahvâl-i şahsiyye*ye giren kısmıyla sınırlandırdığını belirtmiştir. Nikah hususunda Sünnî fıkıhçılarla Zeydiyye, İsmailiyye ve Caferî hukukçuları arasında benzerlik ve farklılıklara işaret etmiş, Sünnî fıkıhçılarla Zeydiyye ve İsmailiyye hukukçularının özellikle Mut'a nikahı-

nın nesh edildiği hususunda birleştiklerini ifade etmiş, Caferî mezhebinin ise bu nikahın cevazına kail oluşunu İbn Abbas'ın fetvasına dayandırdığını, ancak İbn Abbas'ın bu fetvayı zaruret halinde verdiği, sonradan da fetvasından rücû' ettiği bilgisinin sahih kaynaklarda geçtiğini aktarmış, talakın çeşitlerine, şartlarına, erkek ve kadının her birinin ayrı olarak veya her ikisinin birden talak/boşanma kurumuna baş vurabileceğine, talaktan sonra kadının beklemesi gereken iddet miktarı ve bu iddet sürecinde kadının nafakası hususundaki benzerlik ve farklılıklara atıfta bulunmuş; Sünnî mezheplere, Caferîlerin bir kısmına, Zeydiyye'nin çoğuna ve İsmailiyye'ye göre mirasçı lehine vasiyetin caiz olmadığı meselesine dikkat çekmiş, miras hususunda hem Sünnîlerle Şiîler arasındaki hem de Şiî fırkaların kendi aralarındaki ihtilafa işaret etmiştir. Sonuçta tebliğ sahibi, İslâm hukuk ekollerinin aslı kaynaklarının Kur'ân ve Sünnet oluşu hasebiyle hepsinin bir ölçüde birbirine benzediklerini ve bir bütünü teşkil ettiklerini; ancak bir kısım ayetlerin anlam ve yorumu konusunda Şiîlerin Sünnîlerden ayrılmasının, mut'a nikahı ve miras gibi hususlarda farklı düşüncelerini doğurduğunu ileri sürmüştür.

XI. Tebliğin konusu: "Caferî Mezhebinde İbadetler"

Tebliğin sahibi: Doç. Dr. İbrahim Çalışkan

Araştırmacı tebliğinde, Caferîlerin ibadetler konusunda diğer mezheplerle farklılıklarını tespit etmiş, İslâm hukukçuları arasındaki ihtilaflara, bu ihtilafların sebep ve özelliklerine dikkat çekmiş, Caferîlerin namazla ilgili farklı prensiplerini belirtmiş, Caferî fıkıh kaynaklarını sıralayarak bu kaynaklara bakıldığında İmamet anlayışının ibadetler üzerindeki etkisinin açıkça görüleceğini ifade etmiştir. Tebliğ sahibi bu bağlamda taharet mevzuunda kâfirin kendisinin necis olduğuna, ezan ve kâmet'e *hayye alâ hayri'l-amel* ifadesinin ilave edildiğine, Cuma namazının farziyeti için *sultân-ı âdil*'in bulunmasının şart koşulduğuna, haklarında küfür hükmü verilenlerin cenaze namazlarının kılınamayacağına, Caferîlerin *salât-ı ali*, *salât-ı fatıma*, *salât-ı cafer* gibi nafile namazlarının varlığına, *rü'yet-i hilal* meselesinde iki âdil kişi ve hakimin hükmünün delil olarak kabul edildiğine, Caferîlerin bir kısmının itikâfın ancak Mekke, Medine, Kûfe ve Basra camilerinde sahih olabileceğine inandıklarına, kafirlerin/Caferî olmayanların verdiği zekatın mü'min olmadıkları için sahih olmadığına, *humus*un önemli bir farz ibadeti olarak görüldüğüne, Caferî fıkıh kaynaklarında *humus* başlığı altında müstakil bir bölümün yer aldığına, İmam Hüseyin'in kabrini ziyaret etmenin hac ve umreden daha efdal olduğunu söyleyen rivayetlerin varlığına, bir savaşın meşru sayılabilmesi için imamlardan birinin izniyle yapılmış olması gerektiğine işaret etmiştir.

XII. Tebliğin konusu: "Şiîlikte Tasavvuf"

Tebliğin sahibi: Doç. Dr. Süleyman Uludağ

Araştırmacı, tebliğinde tasavvufun Şia'da ne anlama geldiği üzerinde durmuş, tasavvuf açısından Şiîleri biri mutedil (Zeydiyye, İmamiyye, İsnâ Aşeriyye,

Caferiyye) diğeri de müfrit (İsmailiyye, Seb'iyye, Batınîyye, Karâmita, Müellihe) olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş, mutedil/ılımlı Şîilerin müfrit/aşırı Şîileri Sünnîler gibi batıl mezhepler ve şariat dışı hareketler olarak gördüklerini tespit etmiş, tasavvufî tesirlere kapalı kalan Şîî mezheplerden bahsetmiş; tasavvufun Şîa'ya iki yoldan girdiğini, birinin Sünnî tarikatların bazılarının önce hafif Şîî eğilimli hale gelmeleri sonra da süreç içerisinde tamamen Şîîleşmeleri şeklinde cereyan ettiği, diğeri de sülûk ve tarikattan çok tasavvuf felsefesine önem veren Şîî düşünürlerin, tasavvufu, *vahdet-i vücûd*'u benimsemeleri yoluyla gerçekleştirdiklerini belirtmiştir. Nitekim Şîî eğilimli Sünnî tarikatların Sünnî tarikatların kuruluşundan üç asır sonra zuhur etmesinin bunu doğruladığını ifade etmiştir. Bu çerçevede oluşan Safevîlik, Kızılbaşlık, Ni'metullahiyye, Zehebiyye ve Nurbahşiyye, Cûriyye-Hasaniyye, Sünnî bir tarikat olan Yesevîliğin şubesi halinde ortaya çıkan, daha sonra kendine has bir Şîîlik örtüsüne bürünen Bektaşîlik gibi tarikatların ılımlı Şîî tarikatlar olarak değerlendirildiği, Hurûfilik, Noktavîlik, Haydariye, Kalenderiye,-Haksariyye, Ehl-i Hak, Muşa'şa, Anadolu Aleviliği gibi akımların da aşırı/müfrit Şîî veya Şîî-Batınî tarikatlar olarak tanımlandığı ortaya konmuştur. Ayrıca, felsefe ve tasavvufî düşüncenin Şîî çevrelerde tanınması ve benimsenmesinde vahdet-i vücûd'u temel alan bazı Sünnî ve Şîî kelamcılarının katkısının olduğu ifade edilmiş, İsfahan'da gelişen *müteal hikmet okulunun* bu bağlamdaki katkıları da zikredilmiştir.

XIII. Tebliğin konusu: "*Zeydiyye Mezhebi*"

Tebliğin sahibi: Yrd.Doç.Dr. İsa Doğan

Tebliğde, Zeydiyye mezhebinin imamı olan Zeyd b. Ali'nin İslâm toplumunda siyasî huzursuzlukların baş gösterdiği, siyasî ve itikadî mezheplerin şekillenmeye başladığı bir dönemde yaşaması, kendi mezhebinin de inanç ve düşünce olarak bu mezheplerden etkilendiğine sebep olarak gösterilmiştir. Araştırmacı, Zeydiyye'nin Kur'ân'ın mahluk olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet'e benzediğini, tevhid ve adl hususunda ise Mûtezile'ye benzediğini; ancak mezhebin, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığını belirttiğini ileri sürmüş, mürtekb-i kebîre meselesinde Haricilere ve Mûtezile'ye karşı çıktığını ifade etmiştir. Tebliğde Zeyd b. Ali'den sonra el-Kasım b. İbrahim ile Zeydî esasların sayısını beşe çıkararak Mûtezile ile esas sayısı itibarıyla daha da yakınlaştığı, Yahya b. Hüseyin döneminde ise Mûtezile'ye yaklaştığı kadar İmamiyye Şîasi'na da yaklaştığı, imamet meselesinin dışındaki prensiplerde genelde Mûtezile'nin görüşlerinin paylaşıldığı belirtilmiştir. Ayrıca Zeydiyye'nin İmamiyye Şîasi'nin imameti sadece Hüseyinoğullarına hasretmesine ve gâib imam görüşüne muhalefet ettiği, imamların masum olması gerekmediği görüşünü benimseyerek İmamiyye Şîasi'ndan farklılığını ortaya koyduğu belirtilmiştir.

XIV. Tebliğin konusu: "*İsmailiyye Mezhebi*"

Tebliğın sahibi: Doç. Dr. Mustafa Öz

Tebliğde İmam Cafer es-Sadık'ın oğlu olan İsmail'den ismini alan bu mezhebin, Abbasilerin baskılarından çekindikleri için merkezî yerlerden uzak bölgelerde yayıldığı ifade edilmiş, İsmaililerin kronolojik olarak tarihî geçmişlerine, kendi adlarıyla kurdukları devlete dikkat çekilmiş, hangi bölgelerde yayıldıkları, neler yaptıkları ve ne tür hadiselerle karşılaştıkları belirtilmiştir. Daha sonra İsmaililerin inanç esasları ve ibadetleri bağlamında nasıl bir Allah, Ahiret, Peygamber, Melek ve Kitap inancına sahip oldukları; onları farklı kılan imamet, velayet ve te'vîl gibi konularda nasıl düşündükleri, namaz, oruç, zekat, hac ve cihat gibi ibadetler konusundaki farklı yaklaşımları ortaya konmuştur. Araştırmacı günümüzdeki şekliyle Hocalar ve Nizarî İsmailiyye diye bilinen mezhebin teşkilat ve idarî yapısı hakkında bilgi vermiş, Hindistan, Orta Asya, Doğu Afrika ve Avrupa'daki teşkilat yapıları ve hangi alanlarda faaliyet gösterdiklerine dair tespitlerde bulunmuştur.

XV.Tebliğın konusu: "İsmailiyye'de İnanç Esasları ve İbadet Şekilleri Üzerine Değerlendirme"

Tebliğın sahibi: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu

Tebliğde, Mezhepler tarihi literatüründe İsmailiyye'nin Batınıyye ile özdeş kabul edildiği, uluhiyet telakkilerinin İslâm'ın dışında olduğu, bu bağlamda Allah'ın varlığını kabul ettikleri; ancak her hangi bir sıfatla nitelendirmedikleri, Nizarî İsmaililerin Allah'ın isim ve sıfatlarını zatında saklı tutarak doğan bu boşluğu imam ya da Ağa Han'ın feziyle doldurmaya çalıştıkları, Peygamberliği ilke olarak kabul ettikleri; fakat Peygamber'in sunduğu vahyi imam tarafından yorumlama muhtaç ham bir malzeme olarak değerlendirdikleri, Kitapların/vahyin İsmailî mü'minlerin hayatına yansıyan bir belirtisine rastlanmadığı, önemli zaman ya da cenaze merasimlerinde Hint dinlerindeki bazı metinleri uyarlayarak okudukları, ahiret telakkisi bağlamında kimin şeriatinden sorgulanacaklarının ve kime karşı sorumluluk hissettiklerinin anlaşılmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca ibadet şekilleri itibariyle namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadetlerin isim olarak var olduğu, ancak muhteva olarak İslâmî hiçbir mezhebe benzemediği, ekonomik tarafı ağır basan zekatın ise %10 ile %12 arasında değişen bir miktarda alınıp doğrudan Ağa Han'a ödendiği gibi hususlara işaret edilmiş, sonuçta İsmailiyye'nin inanç ve ibadet esaslarını günümüze kadar gelen İslâmiyet'e bağlamanın imkansız olduğu ifade edilmiştir.

XVI.Tebliğın konusu: "İmamiyye'nin Usûlü'd-Dîn'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi"

Tebliğın sahibi: Doç. Dr. Y.Şevki Yavuz

Araştırmacı tebliğinde, İmamiyye mezhebinin nübüvvet ve ahiret konularında diğer itikadî mezheplerle ortak görüşler paylaşmakla birlikte imametın nü-

büvvetin devamı olduğu şeklindeki görüşünde bütün mezheplerden ayrıldığını ifade etmiştir. İlahî sıfatların mahiyeti, nübüvvet ve tebdil-i Kur'ân konularının İmamiyye'nin tenkit noktaları olduğu, Kur'ân'ı yorumlarken de imameti merkeze alan bir yaklaşım sergiledikleri tespit edilmiş; imamın nassla tayini, Allah'ın insanlara imam tayin etmesini vacip telakki etmeleri, imamların masumiyeti, ashaba lanet etmeleri gibi tehlikeli görüşlerine rağmen tekfir edilemeyecekleri dile getirilmiştir.

Kapanış Oturumu/Paneli - Kapanış Konuşmaları

KERBELÂ'DA ON GÜNLÜK MUHARREM

S. M. TEVFİK**

Kürre-i arzın her hangi noktasında bulunurlarsa bulunsunlar, İranîler, bil-hassa Caferiler mutlaka Muharrem'in ilk on günlerinde matem ve taziye merasimini ifa ederler. Muharrem ayı bütün İranîlerle Şüyyülmezhep (Şii mezhebinden) olanlar için bir matem ayıdır. Hazreti Hüseyin ile evlad ve taallukatının bu ay içinde envâ-ı eza ve cefalarla -dâiye-i istiklal ve saltanat için- mazûran, mazlûmen şehit edilmeleri keyfiyeti, tarih-i şehâdetlerinden beri âlem-i İslam nezdinde büyük ve müdhiş, hûnerizâne (kanlı) bir vak'a-yı cân-sûz (can yakıcı) teşkil etmiş ve vefât-ı âlîlerinden beri mezâr-ı şerîflerini metâf-ı sulehâ ve ebriyâ kılmıştır.

Hazreti Seyyidüşşehâdâ'nın Kerbelâ'da şehit edilip şimdiki buk'a-yı şerîfede defnolduklarını tarih-i İslam yâd ettiği gibi bilcümle müerrihînin – Arap müerrihleri- de taht-ı tasdikindedir.

Müşarünileyh hazretlerinin kabri şerîfi İranî ve Hindîler tarafından teberruan ve teberrûken bugünkü hâle konulup fevkalade bir surette tezyin edilmiştir. On günlük Muharrem merasim-i fevkaladesini görmek ve şehîd-i muhterem müşarünileyhi bu esnada ziyaret etmek için aktâr-ı baîde-i İslâmiye'den şedd-

* Sebülürreşâd, 29 Safer 1331 (24 Kanun-ı Sani 1328)'de Mekâtib (Mektuplar) başlığıyla yayımlanan Hindistan Yolunda serisinin 21. Mektubu olarak yazılan gözlem-haberdan alınmıştır. (Sebülürreşâd, cilt II-IX, sayı 48-230, s. 384-386 29 Safer 1331 / 7 Şubat 1913) Marife için yayına hazırlayan Dr. Doğan KAPLAN, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi A.B.D. Arş.Gör., dkaplan@selcuk.edu.tr

** Mehmet Tefik Efendi, dönemin büyük kazaskerlerinden olup Ankara'da doğmuştur. Dedesi Halvetiye tarikatının Şabaniye'ye bağlı Çerkeşiye kolunu kuran Çerkeşi Mustafa Efendi'dir. Babası Osman Vehbi Efendi ise, II. Mahmut'un isteğiyle çalıştığı medreselerin ders-i âmlığını yapan âlim bir kişidir. Tahsilini İstanbul'da tamamlayan M. Tefik nâib olarak seyahatlerde bulunmuş, 1880'de ise Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye azalığı ile beraber Meclis-i Meşayih nazırlığına tayin olunmuştur. Bkz. Meryem Ülke, "Emperyalizm Karşısı Bir İsim: Halil Hâlid Bey" <http://www.bisav.org.tr/admin/uploads/yayinlar/1halilhalid.doc> [16.02.2009].

i rihâl ve tayy-ı menâzil eden (evlerini terk edip uzak İslam ülkelerinden buraya gelen) binlerce mümin, müslim sûret-i mahsûsada Kerbelâ'ya vurûd ederler.

Bu on gün içinde Kerbelâ baştan aşağı bir mâtemserâ gibidir. Her yerde taziye, mersiye, nevhâ (ağıt) okunur. Erkek, kadın, çoluk çocuk ağlar, sızlar. Seyyidüşşühedâ aleyhi selamullah hazretlerinin menkıbe-i cân-güdâziyla (can eritici, acıklı) evsâf-ı celîleleri mersiye-hanlar tarafından manzum ve mensur olarak gayet hüzn-âgin (hüzünlü) ve dil-sûz (yürek yakıcı) bir eda ve ahenk ile bir âverde-i lisan teessür edilir. Her tarafta ve her mahalde asılan siyah bez parçaları, eyyâm-ı mezkûrenin, keder, yeis, hüzn ve teessür günleri olduklarını lisan-ı hâl ile ilan eyler.

Bu hâlleri, fevkalade ihzârâtı (hazırlıkları) görenlerin kalplerinden bir inkıbâz-ı tabîi, dehşetnemûn bir kûdûret (kaygı) hâsıl olur ki, hâlet-i mezkûrenin ref' ve izâlesi hiçbir suretle kâbil olmuyor.

Hazreti Hüseyin (r.a.) hazretlerinin kubbe-i şerîfeleri üzerinde de murabba' ve gayet büyük bir siyah bayrak bu ay içinde çekilir ve görenlerin âh ve tahassürlerini tezyîde yardım eder.

Kerbelâ'nın her mahallesinde muvakkat bir tekke kurulup, envâ' u eşyâ-yı nefîse ile donatılıp mağrip ezânından sonra emkine-i mezkûrede bulundurulan rengârenk, nev' nev' lambalar, şamdanlar vesâir âlât ve edevât-ı tenvîriye yakılır ve ortalık gündüz gibi aydınlanır.

Tekâyâ ve zevâyâda, mersiye mahallerinde bulunan huddâr (hazır bulunanlar) ve müstemiîne bidderacât (konumlarına göre) kahve, çay, şurup, nargile, sigara ikram olunduğu misüllü bazan da yemek verilir.

Kerbelâ'da bulunan ulema, sâdât, tullâb-ı ulûm-ı dîniyye, esnâf u kesebe, eşrâf-ı mahalliye hep bilâistisnâ siyah elbise giyip Safer ayının sonuna kadar bu hâllerini muhafaza ederler.

Gündüz vakti Hazreti Hüseyin'in medfûn buldukları mahallin sahnında vakit vakit mersiye ve mev'iza tertîl ve tilâvet olunduğu gibi, gece vakti aynı mahalde kurulan tekâyâ-yı müteaddide tenvîr ve iş'al olunur ve deste deste göğüs vuranlar, zencîr çalanlar gelip eda ve ifâ-yı taziye ve matem edip giderler.

Bu merasime Kerbelâ'da iştirak etmeyen hemen yok gibidir. Herkes kendi kadrince maddi olsun, manevi olsun behmemal az-çok bu esasa yardım eder. Bunu kendileri için büyük bir saadet ve sevap telakki ederler. Maddeten yardım edenler, destelere lazım olan lamba, meş'al, şamdan, sair âlât ve edevâtı, yakmak için mum, gaz, neft ve ona mümasil mevâdd-ı tenvîriyeyi vermekle iştirak ediyor. Manevi yardıma gelince, desteyi teşkil edenlerde kalır ki, bunlar bütün gecelerini, on günlük Muharrem esnasında, göğüslerine vurmak, nevhâ ve nedbe okumak için öteye-beriye Abbas ve Hüseyin hazerâtının sahnlarına, ulema evlerine, eşrâf-ı mahalliyyeyi teşkil eden ve zevinnüfûzun ikametgâhlarına gitmekle hâsıl olur.

Desteler, bir-iki, dört-beş desteden ibaret olmayıp yirmiyi herhâlde tecâvüz eder. Kerbelâ'da kaç mahalle varsa, her birinden bir deste teşkil edilip, kendi

kârîleriyle, meş'alcileriyle, deste başlılarıyla, bayrakdarlarıyla birleşip göğüs vururlar. Yerliler alekser Arap oldukları cihetle nağme ve nevhaları Arabiyyülibâre (Arapça) ve müteaddit nevâ ve ahenklerle icra olunur.

Bundan sonra sıra Kerbelâ esnâf u kesebelerine gelir ki, bunlar da sınıf sınıf birer deste tanzim ederek, sahında ve sokak ve çarşılarda kendi göğüslerine vururlar. Hele bakkallar, attarlar desteleri her gece geç vakit ve تنها zamanlarda çıkar ve gayet hazin ve müessir sadâlarla menkıbeler okuyup pek hızlı sînelerine çalarlar. Gecenin sükûneti içinde yüzlerce el şakırtısından mütehasıl olan aks-i sadâ dehşetli bir surette taraka-endâz olup, sâmiîn ile nâzırını mütedehhiş eyler.

Destelerine bu kadarla kalmaz, İsfahan'dan, Kirmânşah'tan, Kâşân'dan, İran'ın hemen her tarafından berây-ı ziyâret (ziyaret için), Kerbelâ'ya, atebâtâ (ziyaretgâha) gelen zuvvâr-ı İrânîye tarafından da ayrıca büyük, tantanalı, deb-debeli, gösterişli, parlak çûhalar teşkil olunur. Bu destelerin kendi kudretlerine göre de âlât ve edevâta mâlikiyetleri vardır. Pençeli bayraklar, gümüşten mamul birçok cici biciler, meşaleler, şamdanlar, envâ-ı edevât-ı tenvîriye, hatta müteharrik lüksler, şallar, ipekli kumaşlar, keldanlar, saksılar, daha neler neler, hâsılı ta'dâdı nâ-kâbil olan birçok destenin mâbihilimtiyâzını (ayrıcılığını) teşkil eden şeylerdir. Herhangi bir destenin bu gibi şeylere temellükü daha ziyade olursa, o deste mazhar-ı takdîr ve tahsîn olur.

Kirmânşah destesi pek tedârikli bir deste olmakla beraber, göğüslerine pek hızlı vururlar. Öylece İsfahânîler destesi de seyrden hâli değildir. Ancak berikiler ötekiler kadar muntazam ve müzeyyen olmadığı gibi, birincisi göğse vurmak için sûret-i mahsûsada Kirmânşah'tan Kerbelâ'ya gelirler.

Bu kadarla kalsa yine iyidir, fakat kalmaz. Muharrem'in yedinci gecesinden sonra bu feryad ve eninlere bir de ulema ve tullâb desteleri iştirak eder. Ancak bu destelerin âlât ve edevâtı pek sade ve basit ise de, sâir desteler kadar muntazam değildir. Âşûrâ gecesi huddâm destesi de diğer destelerle çıkmaya başlar. Hazreti Hüseyin ile Hazreti Abbas'ın sahn ve harem-i şeriflerinin hizmetiyle muvazzaf olan kilitdârlarla -ki iki kilitdârdır- hademeler, cümlesi de seyyid ve yeşil sarıklı oldukları halde büyük bir deste yaparlar. Bu destenin bütün destelere tefevvuk ve rüchâniyeti (üstünlüğü) vardır. Halk üzerinde de daha ziyade icrâ-yı te'sîr edip, herkesi ağlatır. Seyyidler irili ufaklı küçük büyük, celîl ve vazî' hâsılı yüzlerce zevat kilitdârlardan tutup tâ harem-i şerifin süpürücüsüne varıncaya kadar kendi küçük evlat ve taallukâtlarıyla ellerinde birer mum tutarak ortalarındaki nevhahânlarıyla beraber yekzebân ve hem-âhenk olarak bir ağızdan okur ve elbirliğiyle göğüslerine vururlar. Merasimin hitamında da ileri gelenlerden biri minbere çıkıp, İslamiyet'e, padişaha, millete, zuvvâra hayır dualar ettikten sonra aşağı iner.

Hemen her deste taziye ve matem merasimini icradan sonra bu gibi ed'iyeyi hayriyede bulunmaktan geri kalmıyorlar. Husûsiyle hâl-i harbde bulunduğumuz bir sırada bütün ağız dolusuyla asâkir-i nusret-müessir-i Osmâniye-yi

İslâmiye'nin muzaffer ve mansur olmaları için dualar edilmiyor. Âsâyişi, ortalığı muhafaza için her deste ile başlıca jandarma ve polis gezer. Fakat jandarmalarla polisler muntazam bir vaziyette gezmiyorlar. Bu kusur ise tabur ağasıyla, polis komiserinde olmayıp, polislerle jandarmalara aittir. Çünkü Muharrem ayına mahsus olmak üzere Musul'dan, Bağdad'tan celp edildiklerinden ahvâl-i mahalliyeye adem-i vukûflarından ileri gelir.

Benim gibi, herkesin nazar-ı dikkat ve taaccübünü celbeden bir şey var ise kadınların oturdukları yerlerde sık sık ve bitişik bir surette erkeklerin gezmeleri keyfiyetidir ki, bu hâli ne polis, ne de jandarma men etmiyor. Bilakis jandarmalarla polis efendinin bizzat kadınlara, sahn-ı şerîf gibi muhterem ve mukaddes bir yerde harf-endâzlıkta bulunmaları (laf atmaları) fevkalade çirkin bir şey teşkil etmektedir. Hele Muharrem'in onuncu gününde, velveleli bir zamanda hükûmet devâirine mensup küçük memurlar -bazı mübeyyad ve mukayyedlerin- (gençlerin) kadınlara gözleriyle, burunlarıyla bazı işârâtda bulunmaları o kadar müstekreh ve iğrenç bir şey teşkil ediyor ki, insanın nefretini değil, adeta lanetini celp eder. Husûsiyle herkesin kanı beynine fırlamış olduğu bir günde ki insanın ihtiyârı elinde değildir. Maazallah ufak bir gürültü kopsa derhal büyük bir ihtilâle müncer olacağına şüphe yoktur. Hâsılı böyle sulu, terbiyesiz ve efendi kıyafetinde bulunanların ahvâl-ı rezîleleri, Arap ve Acem, yerli ve zuvvâr nazarında pek çirkin bir surette telakki edileceği tabîdir.

Desteler içinde en ziyâde câlib-i nazar-ı dikkat olan Türk destesidir. Bunlar önünde bâlâbân boru (trampet) çalınıp, ellerinde birer uzun değnek bulunduğu bir vaziyetle hâriçten sahna girerler. Evvelce ellerinde çıplak kama bulunduruluyordu. Fakat on sene evvel bu deste ile diğer bir deste arasında çarşıda münâzaa kopmuş ve her iki taraftan telefât ve mecrûhîn vukû' bulmasıyla hükûmetin müdâhalesini mucip olarak, en sonunda kamasız ve yalnız kama yerine ellerine birer değnek tutmaya kendilerine müsâade verilmiştir. Muharrem'in onuncu günü sabahleyin saat dört raddelerinde Haymegâh'a -Hazreti Hüseyin ile etbânın vaktiyle çadır rekz ve nasp eyledikleri mahaldir ki, merkad-i şerîfe pek yakındırgidip orada kafalarını kan ile yarıp, silahlarını ellerinden aldıktan sonra sahna gelir ve bir iki kere tavaf ettikten sonra sahnın kapılarının birisinden çıkıp giderler.

Bunların da şâyân-ı tenkîd fena bir hâlleri vardır ki, gerek hükûmet-i mahalliye, gerekse mezhep reisleri bulunan ruesâ-yı rûhâniye tarafından mumana'at edilmiyor. Bana kalırsa kusurun büyük kısmı kendi ruesâ-yı rûhâniyelerindedir. Şöyle ki kama vuranların başlarından kan aktığı esnada bunlar sahna girip, halk ortasından geçer, elleriyle şapır şapır başlarına vurup, kanları ahâli üzerine sıçrattırlar. Bu destenin bu hâlinden müteezzî olmayan kimse kalmaz. Her şeyden evvel kama çalmak dînen ve mezheben Şûîler indinde mezmûm olduğu halde ulema bunu men'a kalkışmıyorlar. Bu babda müdâhane ve mürâilik ettikleri âşikârdır. Sâniyen mademki bunu men etmek istemiyorlar, hiç olmazsa, dolaştık-

larında kafalarına vurmamayı ihtâr eylemelidirler ki bu kadarcık olsun insanların müteneffir ve ikrâhını men etmiş olurlar.

Âşûrâ günü sabahtan ta mağrip ezanına kadar Hüseyin ve Abbas hazerâtının sahn-ı şerîfleri ahâli ve zuvvâr ile doludur. Desteler birer birer gelip icrâ-yı matem ederler. Her destenin nevha –mersiye- okuyanlarına eşrâf-ı mahal-liye ve desteler tarafından hil'atler verilir. Fakat maatteessüf hükûmet tarafından bu müzaheretlere, matemlere hiçbir suretle iştirak olunmuyor. Kendilerine ne muâvenet-i nakdî, ne bir hil'at, mum parası namıyla bir iâne ve tahsisât verilmiyor.

Beş milyon bir kütleyi teşkil eden Osmanlı Şiiilerine –unsuruna- hükûmet-i Osmâniye hiçbir şey yapmamış ve yapmak istemiyor. Bunlara daima yabancı bir nazarla bakıyor. Adeta bunları anâsır-ı Osmâniye'den saymıyor. Bunlara karşı daima bigâne ve bir nazar-ı bikaydî ile bakıyor. Böylelikle kendisini sevdirmiyor. Onları da kendisinden soğutuyor. Bu unsurdan ne âyan, ne mebusan meclislerinde bir aza var, ne de memur tayin olunmuştur. Rumlardan, Ermenilerden, Bulgarlardan âyan meclisinde müteaddî (zulmeden, azgın) azalar bulunduğu halde numûne için Şiilerden bir aza yoktur. Hâsılı bu noktaya hükûmetimizin pek çok dikkat etmesi icap eder. Burası pek ince ve mühim bir mevkidir. Âtiyen İngiltere ve Almanya siyaseti için hıtta-i Irâkiye (Irak bölgesi) en birinci bir cevelangâhtır. Bütün emeller, ümitler buralara matuftur. Şimdiden buraya atf-ı ehemmiyet lazımdır. Sonra çoğa mal olur. Hem de iş iştenden geçer. Şehzâdelerimiz, vükelâmız Avrupa'da değil, bana kalırsa Irak'a seyahat için gelip, ahâli ve aşâyir ile ihtilât ve temas etmelidirler. Avrupa seyahati her zaman eldedir, bir yere gitmez, kaçmaz. Fakat buraların ahvâli şâyân-ı tedkiktir. Bâb-ı Âli koltuklarında kurulup hıtta-i Irakiye ahvâline bahsetmek doğru değildir. Dâhiliye, evkâf, defter-i hakâni, posta ve telgraf nâzırlarımız sırayla birer defa Irak'a ihtiyâr-ı sefer edip bura ahvâlini pek yakından tedkik etseler olmaz mı? İngiltere nâzırları, husûsiyle müstemlekât nâzırı (sömürgeler bakanı) gibi bizim nuzzâr da seyahatlar yapsalar fena mı olur? Posta ve telgraf idareleri buralarda o kadar fenadır ki tenkit için bir iki sayfa karalamak şöyle dursun, başlıca bir kitap yazmak lazımdır. Nafia Nâzırı bir defa Irak'a varıp ahvâli görse bilmem ki kıyamet mi kopar. Mebuslarımız bunu nuzzârımızdan istemeli, hem de resmen teklif etmelidirler. Yoksa nazaret sandalyesine geçip kurulmayı herkes anlar!

Evet, Kerbelâ'da on günlük Muharrem böyle tumturaklı, gürültülü, avazlı, edalı geçer, bir yabancı ve ecnebinin gözüne bu manzaralar pek tuhaf ve dînî telakki edilir. Hâlbuki dine hiçbir taalluku yoktur. Hep (demonstration) namı altında icra edilen şeylerdir. Zaten İslamiyet içine o kadar hurâfât sokulmuştur ki, esas diyânet boğulmuş gitmiştir. Ulema, vu'âz, zühhâd, ubbâd, tullâb bu hâllerin ıslahına himmet ve ehemmiyet göstermezler. Onlar yalnız kendi dükkânlarının revâcını düşünüp zavallı Müslümanları vâdi-yi dalâletde pûyân olmaktan (koşmaktan) men etmiyorlar. Vicdanıma, Allahıma kaseim ederim ki Şii, Sünni ne

kadar ulema varsa hep vazâif-i dînîyyelerinde kusûr etmişler ve elân etmektedirler. Yoksa Müslümanların hâli bugüne varmazdı. Cenâb-ı Hak nezdinde kıyamet gününde bunların cümlesi mes'uldür. Cenâb-ı Hak aldanmaz, a'delu'l-âdilîndir (mutlak âdildir).

Yalnız benim nazar-ı dikkatimi celbeden daha bir şey var ise Kerbelâ'daki Hintlilerin destesidir. Bu deste hakkında ne yazsam azdır. Mektepleri hakkında evvelce ne yazdımsa, desteleri hakkında da nokta-i nazarım aynı müsâvidir.

Hulâsa hükûmet elân gâfildir. Ne yapacağını bilmiyor. Hıtta-i Irâkiye, ıslâhât-ı hakîkiye, teşkilât, tensikât, büyük himmet ister, böylelikle kalırsa netice vahim olur. Sonradan pişmanlığın bir fâidesi yoktur.

Kerbelâ: Muhâbir-i mahsûsunuz S. M. Tevfik