

marife

bilimsel birikim

yıl : 4 sayı : 3 kış 2004

marife

bilimsel birikim

editör / editor in chief

Ahmet Yaman

editör yardımcısı / associate editor

Cem Zorlu

sayı editörü / editor of this issue

M.Bahaüddin Varol

yayın kurulu / editorial board

Mehmet Akgül ♦ Seyit Bahçıvan ♦ Halit Çalış ♦ Ahmet Çaycı ♦ Kamil Güneş
Dilaver Gürer ♦ Mehmet Harmanlı ♦ Hidayet Işık ♦ Fikret Karapınar ♦ Muhiddin Okumuşlar
Fethi Ahmet Polat ♦ Adem Şahin ♦ Muhammed Tasa ♦ M.Bahaüddin Varol ♦ Cem Zorlu

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu
(Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Hüsamettin Erdem
(Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (Selçuk
Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University)
Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (Selçuk Üniversitesi)

yazışma / communication address

Ahmet Yaman

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

web: www.marife.org ♦ **e-mail:** posta@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

marife’de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına hakem raporlarına göre yayın kurulu karar verir. Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, diskette birlikte iki nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

iç düzen / tashih : M.Bahaüddin Varol

kapak : Muhiddin Okumuşlar

Fiyatı : 12 YTL

yıllık abone / annual subscription

Yurt İçi : Kurum 30 YTL ♦ Şahıs 22 YTL

Yurt Dışı : Kurum / Institution 30 \$ ♦ 30 € Şahıs / Individual 25 \$ ♦ 25 €

Posta Çeki: Halit Çalış 183 36 40

Banka Döviz Hesabı :

€ Vakıflar Bankası Konya Şubesi 016 – 4047227

\$ İş Bankası Konya Şubesi 4500 301000 1355290

baskı & cilt

sebat ofset matbaacılık

0.332. 342 01 53

KONYA / TÜRKİYE

Şubat ♦ 2005

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

TEFSİR'İN TEMEL İLKELERİ ÇERÇEVESİNDE KUR'ÂN-I KERÎM'DE “EHL-İ BEYT”

AHL AL-BAYT IN THE QUR'AN WITHIN THE CONTEXT OF MAIN PRINCIPLES OF TAFSEER 7
M. Zeki DUMAN ♦ 7

Şİİ ve SÜNNÎ MÜFESSİRLERE GÖRE EHL-İ BEYT KAVRAMI THE TERM OF AHL AL-BAYT ACCORDING TO THE SHIITE AND SUNNITE EXEGETES

Mustafa ÖZTÜRK ♦ 37

İMÂMÎ EHL-İ BEYT TANIMININ DİNİ-TARİHİ TEMELLERİ RELIGIOUS AND HISTORICAL FOUNDATIONS OF THE IMAMITE DEFINITION OF AHL AL-BAYT

Galip TÜRCAN ♦ 53

İSLAM TARİHİ'NİN İLK İKİ EHL-İ BEYT'E İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR THE IDEOLOGICAL APPROACHES TO AHL AL-BAYT IN THE FIRST TWO CENTURIES OF ISLAMIC HISTORY

M. Bahaüddin VAROL ♦ 71

ARAP SİYASÎ GELENEĞİNİN

EHL-İ BEYT TAMLAMASININ KAVRAMLAŞMA SÜRECİNE ETKİSİ EFFECT OF ARAB POLITICAL TRADITION ON THE PROCESS OF THE CONCEPTUALISATION OF THE PHRASE “AHL AL-BAYT” (PEOPLE OF THE HOUSE)

Adnan DEMİRCAN ♦ 91

EHL-İ BEYT FIKHİNİN İMAMI HZ. ALİ VE TAKİP ETTİĞİ İCTİHAD YÖNTEMİ ALI, THE IMAM OF AHL AL-BAYT FIQH AND HIS METHOD OF IJTIHAD

Ahmet YAMAN ♦ 109

İMÂMİYYE ŞİA'SINDA EHL-İ BEYT SEVGİSİNİN EZOTERİK(BÂTİNÎ) İNANÇLARA DÖNÜŞÜMÜ

TRANSFORMATION OF THE LOVE OF AHL AL-BAYT INTO ESOTERIC FAITHS IN THE SHI'A IMAMIYYA
İbrahim COŞKUN ♦ 123

SEKALEYN HADİSİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

THE THAQALAYN HADITH AND ITS EVALUATION

Adem DÖLEK ♦ 145

ŞİA'DA BİR HİDÂYET REHBERİ OLARAK EHL-İ BEYT VE “NÛH'UN GEMİSİ” BENZETMESİ

AHL AL-BAYT AS A GUIDANCE OF SALVATION IN THE SHI'A AND THE RESEMBLING OF NOAH'S SHIP
Hüseyin KAHRAMAN ♦ 169

İMAMET-İSMET İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE İBN TEYMİYYE'NİN EHL-İ BEYT'E YAKLAŞIMI

IBN TAYMIYYAH'S APPROACH TO AHL AL-BAYT IN THE CONTEXT OF RELATION BETWEEN IMAMAH
(RELIGIOUS LEADERSHIP) AND INNOCENCE

Salih Sabri YAVUZ ♦ 181

İMÂM-I RABBÂNÎ AHMED FARÛKÎ SİRİNDÎ'NİN ŞİA VE EHL-İ BEYT'E BAKIŞI

THE SHI'A AND THE AHL AL-BAYT IN THE VIEW OF İMAM AL-RABBANI AHMAD FÂRÛQÎ SİRİNDÎ
Halil İbrahim ŞİMŞEK ♦ 191

Şİİ VE SÜNNÎ MÜFESSİRLERİN EHL-İ BEYT'LE İLGİLİ BAZI AYETLERE YAKLAŞIMLARI ÜZERİNE

ON THE APPROACHES OF THE SHIITE AND SUNNITE EXEGETES TO THE SOME QURANIC VERSES THAT

MENTIONED AHL AL-BAYT
Mesut OKUMUŞ ♦ 203

CİFR/EBCED METODUNUN KUR'ÂN AYETLERİNE TATBİKİ VE EHL-İ BEYT'LE İLİŞKİSİ

THE IMPLEMENTATION OF JIFR METHOD OVER THE QUR'ANIC VERSES AND
ITS RELATION WITH AHL AL-BAYT
Abdülkerim SEBER ♦ 225

GELENEKSEL ALEVİLİKTE EHL-İ BEYT ANLAYIŞI -Tokat Yöresi Örneği-
THE NOTION OF "AHL AL-BAYT" IN THE TRADITIONAL ALAWI THOUGHT 257
-AN INSTANCE FROM TOKAT REGION-
Cenksu ÜÇER ♦ 257

MİT VE GERÇEKLİK ARASINDA ALEVİLİKTE EHL-İ BEYT
AHL AL-BAYT BETWEEN MYTH AND REALITY IN THE ALEVISM
Ahmet TAŞĞIN ♦ 273

EHL-İ BEYT İNANISININ ANADOLU ALEVİLERİ ÜZERİNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ
THE SHADOWS OF AHL AL-BAYT BELIEF ON THE ANATOLIAN ALAWIS
Harun YILDIZ ♦ 283

EHL-İ BEYT SEVGİSİNİN "TERCÜMAN" LARI
THE "TARJUMAN" OF THE AHL AL-BAYT LOVE
Ali ÇAVUŞOĞLU ♦ 303

EHL-İ BEYT -EV HALKI-
Moshe SHARON /Çev: Cem ZORLU ♦ 325

İMAMÎ Şİİ HUKUK SİSTEMİNDE HUMUS/BEŞTEBİR
Abdülaziz SACHEDINA /Çev: Menderes GÜRKAN ♦ 339

araştırma notları

"BEN İLİM ŞEHRİYİM ALİ DE ONUN KAPISIDIR" HADİSİ ÜZERİNE
ON THE HADITH THAT "I AM THE CITY OF SCIENCE AND ALI IS ITS DOOR"
Seyit AVCI ♦ 355

GÜNEYDOĞU ANADOLU'DA SEYYİDLER
THE SAYYIDS IN THE SOUTH-EAST OF ANATOLIA
Abdurrahman ADAK ♦ 365

EHL-İ BEYT'İN SADAKA VE ZEKAT ALMAMASI ÜSTÜNE
ON THE FACT THAT THE AHL AL-BAYT DID NOT ACCEPT ALMS
Yüksel MACİT ♦ 377

soruşturma

Hayreddin KARAMAN ♦ 385 /*M.Bahâüddin VAROL* ♦ 389
Selahaddin ÖZGÜNDÜZ ♦ 393 /*Ahmet TAŞĞIN* ♦ 398 /*İlyas ÜZÜM* ♦ 400

kitap / tez / toplantı

nostalji

OSMANLILAR'DA NAKİBÜ'L-EŞRAFLIK
İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI ♦ 431

editörden

Müslüman toplumların ilim ve kültür hayatlarında önemli yansımaları olan; tarih ve siyasetleri söz konusu olduğunda ise neredeyse belirleyici bir role sahip bulunan kavramlardan birisini mercek altına alan *Ehl-i beyt* dosyamızla huzurlarınızdayız.

Kur'ân'da yer verilen, Hz.Peygamber tarafından etkili bir koruma zırhına büründürülerek bütün ümmete emanet edilen "Ehl-i beyt/ 'itra" tabiri, Hz.Peygamber'in ailesi ve soyunu ifade etmek üzere "ev halkı/nesil" gibi çok basit bir sözlük karşılığına sahip olmakla birlikte, birçok etki dolayısıyla müslüman bilincinde içerik sorunu yaşayan, dolayısıyla çerçevesi ihtilaflı olan kavramlardan birini teşkil etmektedir. Öyleki, kavrama yer veren ayetlerin medlûlüne ve buna bağlı olarak da hane halkı ile ilgili kimlik belirlemelerine ilişkin görüş ayrılıklarının, henüz sahabe nesli hayattayken başlamış olması, ihtilafın kökleri ve boyutları hakkında düşündürücü ipuçları vermektedir.

Belli bir saygınlığa sahip ve bazı özellikli hukuk uygulamalarına muhatap olan Ehl-i beyt, acaba sadece "hamse-i tâhira" veya "hamse-i âl-i âbâ" ya da "ehl-i kisâ" tamlamalarıyla da ifade edilen Hz.Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'den mi ibarettir? Allah Rasulü'nün diğer çocuk ve torunları ile temiz eşleri bu eve niçin dahildir veya değildir? Ehl-i beyt çerçevesini belirlemede hem ilk dönemlerin hem takip eden orta zamanların siyaset anlayış ve öncelikleri hangi boyutlarda etkili olmuştur? Bu çerçevenin tespitinde acaba, hanedan oluşturma yönündeki Arap refleksi rol oynamış mıdır? Şu veya bu şekilde belirlenmiş Ehl-i beyt gerçekliğinin, fıkhıtan edebiyata, akâidden sosyolojiye ne gibi yansımaları olmuştur? Modern zamanlarda ve özellikle ülkemiz ölçeğinde bu algı düzeyi nasıl mâkes bulmuştur?

marife, değerli yayın kurulu üyemiz M.Bahaüddin Varol'un editörlüğünü üstlendiği bu özel sayısıyla, işte bu sorulara cevap aramayı ve meseleleri akademik hassasiyetler içinde değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Kaynak niteliği taşıyacağını ümit ettiğimiz dosyamızı aziz okurlarının ilgi ve eleştirilerine arz ederken, önümüzdeki baharda, beşinci yılımızın ilk sayısında buluşabilmek temennisiyle selam ve saygılarımızı sunuyorum.

Ahmet YAMAN

TEFSİR'İN TEMEL İLKELERİ ÇERÇEVESİNDE KUR'ÂN-I KERİM'DE "EHL-İ BEYT"*

«أَمْ أَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»

Ey Ehl-i beyt! Allah, ancak pisliği sizden uzak tutmak
ve sizi tertemiz yapmak istiyor!...” (Ahzab, 33/33)

M. Zeki DUMAN**

AHL AL-BAYT IN THE QUR'AN WITHIN THE CONTEXT OF MAIN PRINCIPLES OF TAFSEER

In this article, the roots of term “Ahl al-Bayt” have been discussed just from the Qur'anic point of view. In order to follow a scientific way and also our approaches not to be taken as an ordinary comment the terms of tafseer and ta'weel have been explained first. Then, main principles of tafseer, i.e., the notion of tafseer –that is our scientific method- have been cleared out under eight titles using some Qur'anic examples. And then, three Qur'anic verses where Ahl al-Bayt is mentioned and one related verse have been analyzed literally and semantically following the tafseer consciousness. 32 works of tafseer and ta'weel that have been created since the beginning up to now were mentioned in a logical order. And then a conclusion has been made in the light of these sources. It has been cleared out that the discourse of “Allah's wish is but to remove uncleanness far from you, O Ahl al-Bayt, and cleanse you with a thorough cleansing” does not have anything to do with the term “Ahl al-Bayt” taken as a kind of cult in terms of literal and historical contexts.

I- GİRİŞ

1. TEFSİR, TEVİL VE TEFSİRDE TEMEL İLKELER

1.1. Tefsir, lügatte açmak, açığa çıkarmak, açıklamak, şerh etmek ve yorumlamak gibi manalara gelir.¹ İstılâhî manada tefsir, Kur'ân'ın lafzını, dilbilimi yönünden şerh/tahlil edip murat edilen manayı izah etmektir. Metinde murat edilen mana ya lügavî ya şer'î ya da örfî olabilir; lügavî mana ise ya hakikî ya mecazî ya da

* Bu makale, daha önce EÜİF Dergisi, yıl: 2001, sayı: 11'de yayımlanan “Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i beyt Kavramı” adlı makalemizden farklı bir bakış açısıyla ve yeniden kaleme alınmıştır.

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. zduman@erciyes.edu.tr

¹ Tefsir kavramı Kur'ân'da, kelimenin lügat manası itibariyle açıklamak ve kast edilen manayı ortaya koymak anlamında sâdece bir âyette ve tek bir defa geçmektedir: “İnkâr edenler, sana hiçbir temsil getirmezler ki, biz de hemen ardından sana gerçeği ve en güzel açıklamayı (tefsir) getirmiş olmayalım.” (Furkan, 25/33)

temsîlidir.²

1.2. Tevil³, mutlaka tam ve kusursuz bir tefsir faaliyetinden sonra gelen ve devam eden anlama sürecidir; uygulanan eksiksiz ve hatasız bir tefsirden sonra ortaya çıkan lafızdaki mananın, âyette murad edilen mana olmadığı aklî ya da naklî karinelerle açıkça belli ise, lafızdan elde edilen manayı -usûl bilgilerine uygun, güçlü ve sağlıklı karinelerle desteklemek şartıyla- lafızdan muhtemel olan manalardan en uygununa döndürmektir.

Tefsir ve tevil, âyette murat edilen manayı anlamak içindir; aralarındaki en önemli fark, İmam Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi, tefsirde kesinlik, yani "Bu lafızdan murad budur" şeklinde Allah'ı şahit kılma durumunun olması; tevil ise, zann-ı gâlib ile o metinden elde edilen uygun mana ya da sonuç olmasıdır.⁴

Önemle belirtmeliyiz ki, tefsir ve tevil süreci ancak, "hak"⁵ yani kendi özgün gerçekliğine uygun bir Kur'ân tasavvuru oluşturabilecek tefsir şuuru/nyosyonuna sâhip olmakla mümkündür. Biz bu şuuru, "Tefsir'de Temel İlkeler" adı altında şöyle tespit etmiş bulunuyoruz:

1.3. TEFSİR'DE TEMEL İLKELER

1. Tam bir Kur'ân tasavvuru geliştirip, sâdece ona inanmadan, Kur'ân'ı amacına uygun olarak anlamak ve çağlar ötesine taşımak bizce mümkün gözükmemektedir; çünkü Kur'ân'a dayalı, sağlıklı, her bakımdan etkili ve geçerli dinî, ahlâkî, siyasî ve sosyal tasavvurlar, ancak aslî hüviyetini korumakta olan sağlıklı bir Kur'ân tasavvuru ile gerçekleştirilebilir.

Kanaatimizce, bugün İslâm dünyasında, farklı İslâmlardan söz ediliyor olmasının, Kur'ân-ı Kerim'de yer almamasına rağmen, 'Kur'ân' diye bir kısım âhâd haberlere dayalı hükümlerin yürürlükte bulunmasının ve Müslümanlar arasında İslâmî bir inanç, düşünce birliğinin dolayısıyla ideâl bir hedefin bulunmamasının en önemli nedeni, aslî hüviyetini koruyan ve bütün Müslümanlarca benimsenen bir Kur'ân tasavvurunun inşa edilememiş olmasıdır. Söylemek istediğimiz şudur: Konumu icabı her müfessirin, Allah Teâlâ'nın "Biz onu hak (aslî hüviyeti) ile indirdik o da hakk olarak (aslî hüviyetini koruyarak) inmiştir"⁶ dediği Kur'ân-ı Kerim'in, indirildiği andan itibaren kıyamete dek, Allah'ın muhafazası altında olup⁷ özgün varlığını koruyan;⁸ dolayısıyla değiştirme, bozma, metnine ilâve ve eksiltme yapma gibi tahrifata⁹ karşı korunmuş;¹⁰ lafzı ve manasıyla birlikte orijinalitesini muhafaza etmekte olan bir Kelâmullah'a inanması şarttır. Efrâdını câmi ağıyarını

² Bkz. Kâfiyecî, *Kitabu't-Teysir fi Kavâ'idî İlmî't-Tefsir*, s. 4, 5.

³ 'Te'vil' kavramı Kur'ân'da, lügat manaları itibarıyla on beş âyette, toplam on yedi defa açıkça ve bir defa da kapalı olarak şu manalarda kullanılmıştır: 1. İhbarî olsun, inşaî olsun, bir söz ile söylenenin kendisi/muhkem âyetlerde kast edilen mana, 2. *Müteşâbihât*'in ideolojik bir önyargıya dayalı kasıtlı yorumu, 3. *Müteşâbihât*'taki hakikatler ve/veya onların gerçek mahiyetleri (İlk üç madde için bkz. Â-i İmran, 3/7), 4. Bir işin, olayın ya da durumun akıbeti, varacağı ya da varması arzu edilen sonucu (Bkz. Nisa, 4/54; İsrâ, 17/35), 5. Yaşanmış ya da yaşanmakta olan bir olayın içyüzü, hikmeti (Kehf, 18/78; Yusuf, 12/82), 6. Sakındırılan azabın vukuu, haberin gerçekleşmesi (A'raf, 7/52-53, Yunus, 10/39), 7. Rüyada görülen şey ne ise, o görülene muvafık yorum (Yusuf, 12/6, 21, 35, 37,44, 45,100, 101).

⁴ Bkz. Mâtürîdî, Ebu Muhammed b. Muhammed, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, Râşid Efendi Kütüphanesi (Kayseri), No: 47, vr 1b.

⁵ "Biz onu hak (aslî hüviyeti) ile indirdik o da hakk olarak (aslî hüviyetini koruyarak) inmiştir." (İsrâ, 17/105)

⁶ İsrâ, 17/105.

⁷ Hicr, 15/9.

⁸ Fussilet, 41/42.

⁹ Krş. Vaki'a, 56/77-80.

¹⁰ Krş. Hac, 22/52.

mâni bir târif ile ifade etmek gerekirse, her müfessirin; Allah tarafından,¹¹ Cebrail vasıtasıyla,¹² Levh-i Mahfuz'dan nakledilerek,¹³ yaklaşık yirmi üç yılda, Hz.Muhammed'in kalbine,¹⁴ pasajlar hâlinde,¹⁵ Arap dili ile¹⁶ lafız, mana ve beyân¹⁷ olarak indirilmiş,¹⁸ Hz.Peygamber'in vefatından hemen sonra cem edilen İmam Mushafta yer almış, kuşaktan kuşağa tevatür yoluyla nakledilmiş ve namazlarda okunabilen mu'ciz bir Kur'an bilincine sahip olması şarttır. Müslümanlar arasından üzerinde ittifak edilen Kur'an bu olmasına rağmen, bu şartlardan hemen hiçbirisini havî olmadığı halde, "Bu âyetin hükmü mensuhtur." "Bu âyetin metni nesh edilmiştir, ama hükmü bâkidir." veya "Bu âyet müteşâbihtir..." denilerek Kur'an gerçeğine aykırı düşüncelerin veya Kur'an dışı Kuranların yürürlükte bulunuyor olması, inaçta ve amelde müttfekun aleyh vasfına sahip bir Kur'an tasavvurunu mümkün kılmayan etkenlerdendir. Sözelimi, Ehl-i sünnet açısından sünnet olarak değerlendirilmesi gereken recm¹⁹ ve radâ'²⁰ konularının metni mensuh âyete(!) dayandırılması hususuyla, Şîa açısından Ehl-i beyt'in temizliğine ve imamların masumiyetine delil(!) gösterilen ve makalemizin konusu olan âyet buna misal verilebilir.²¹

2. Kur'an-ı Kerim, indiriliş yöntemi, okunuş biçimi ve yönlendirici etkisiyle, tarihî ve kültürel geçmişi olan ve tanıtıcı vasfı cehalet olarak bilinen çok tanrılı müşrik bir toplumdan, Tek Allah'a inanan ve bu inanca uygun bir ahlâkî, hukukî, siyasî ve sosyal düşünce ve yaşayış tarzı geliştirerek her yönden değişmiş gerçek mümin kimlik ve kişiliğine sahip fertlerden oluşmuş düzeyli bir toplumu, İslâm Toplumunu yaratmış fonksiyonel bir kitaptır. Hem de bütün baskılara, engellemele-re, toplumdan dışlayıcı tavra ve çeşit çeşit işkencelere rağmen, Âlemlerin Rabbi yüce Allah tarafından çağlar ötesine örnek gösterilen; aşırılıkları olmayan, adâlet vasfına sâhip, en medenî²² ve en hayırlı²³ bir toplum vücuda getiren bir kitap... Ona,

¹¹ Nisa, 4/166; Kıyâme, 75/18.

¹² Bkz. Bakara, 2/97, 98; Nisa, 4/166; Nahl, 16/102; Şu'arâ, 26/192, 193; Kadr, 97/4.

¹³ Büruc, 85/21, 22.

¹⁴ Şuara, 26/192-195.

¹⁵ İsrâ, 17/106.

¹⁶ Şuara, 26/195.

¹⁷ 'Beyan'dan kastımız, "Acelenden dolayı 'Kur'an-ı' (Taha, 20/114) okumak için dilini oynatma! Hiç şüphelen olmasın ki, onu 'senin kalbin'de (Şu'ara, 26/194) cem etmek ve okumak/okutturmak' (A'la, 87/6) Bize aittir; Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et/dinle! Sonra onu sana beyan etmek de Bizim işimizdir." (Kıyame, 75/16-19) ayetindeki 'beyan'dır. Burada iki mana kast edilmiş olabilir: Birincisi, her bir pasajın inzali/vahyi esnasında Cebrail, Levh-i Mahfuzda Arap Dili ile soyut halde bulunan ayetleri, Allah'ın izni ve iradesi ile alıp okuyarak Hz.Peygamber'in kalbine lafız ve mana olarak ilka ederken, müfred ya da terkip halindeki kelimeler ve kavramlar; kast edilen hakiki ya da mecazi manalar; teşbih, temsil ve deyimler... varsa, uygulamaya yönelik izahlarıyla birlikte anlaşılması gereken mana halinde peygambere idrak ettirilmiş/kavratılmış olabilir. Tıpkı Allah'ın, "ve alleme ademe'l-esma'e külleha" (Bakara, 2/31) ayetinde Adem'e bütün isimleri, müsemmalarıyla birlikte öğrettiği gibi... İkincisi, bilahare nazil olacak müfessir/mübeyyin ayetlerle veya Cebrail vasıtasıyla bir kısım ayetlerin izahı Peygamber'e öğretilmiş de olabilir. Rasûlullah'ın (sav); "Bana Kur'an ve bir de beraberinde onun misli verildi", hadisinin de birinci görüşü desteklediği kanaatindeyiz.

¹⁸ Bkz. Kıyâme, 75/16-19.

¹⁹ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله "Yaşlı kadın ve yaşlı erkek zina ederlerse, Allah'tan caydırıcı bir ceza olarak onları recm edin!" (Ebû Davud, Hudûd, 16; İbn Mâce, Hudûd, 9)

²⁰ Meselâ; Hz.Aişe demiştir ki: "Kur'an'dan indirilenler içerisinde (evlenmeyi) haram kılan bilinen on emme (hükmü) var idi. Sonra bu, bilinen beş defa emme (hükmü) ile nesh olundu. Rasûlullah (sav) vefat ettiğinde onlar hâlâ Kur'an'dan okunanlar arasında bulunuyordu." (Müslim, Rada', 24, 25; Bkz. Suyûtî, İtkan, II/22)

²¹ Bu konuda daha fazla örnek için bkz. Suyûtî, İtkan, II/20 vd.; Zerkeşî, Burhan, II/30 vd..

²² Bkz. Bakara, 2/143.

²³ Âl-i İmran, 3/110.

bugün tedavülde olan Tevrat ve İncillere olduğu gibi tamamen nesnel bir yaklaşım ve bakış, aslâ gerçekçi bir yaklaşım olamaz.

3. Kur'an, on üç yılı Mekke'de, on yılı da Medine'de olmak üzere, iki ayrı zeminde ve iki farklı inanç ve hayat tarzını yaşamakta olan muhatapların, güncel ve en öncelikli ihtiyaçlarına cevap olmak üzere pasajlar²⁴ hâlinde indirilmiştir. O nedenle her pasaj okunurken, inzal edildiği zaman, zemin; dolayısıyla sosyal ve kültürel bağlamı göz ardı edilmemelidir. Bu konuda, bilhassa rivâyetlerin yönlendirici etkisine kapılmamak için dikkatli olmak şarttır.²⁵

²⁴ Pasaj'dan kastımız şudur: "Biz, Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye, okuma parçalarına ayırdık ve bölüm bölüm indirdik." (İsra, 17/106) ayetindeki "faraknâhu kurânen" cümlesi, Hz. Peygambere bir celse indirilen âyet ve âyetler topluluğunu ifade etmektedir. Mesela Rasûlullah'a gelen ilk vahiyde Alak sûresinin ilk beş âyeti birinci bölüm olarak, daha sonra da geri kalan (6-19) on iki âyeti, ikinci bölüm olarak toplam iki pasaj halinde indirilmiştir. 29 âyetten müteşekkil olan Fetih sûresi de bir celse indirilen Kur'an'dan bir bölümdür... Biz, hem bu realiteyi hem de sûre kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı anlamı göz önünde bulundurarak, Rasûlullah'a inzal edilen her bölüme – sûre değil – pasaj adını vermeyi uygun gördük; çünkü Kur'an'da sûre kelimesi, on âyette toplam on bir defa geçmekte ve hepsinde de bir konuya hasredilmiş bölüm anlamında kullanılmaktadır. Mesela Nur sûresinin 1-34. âyetlerinden oluşan ilk bölümü/pasajı şu ifade ile başlar: "Bu, indirdiğimiz ve farz kıldığımız bir sûredir..." (Nur, 24/1) Yine, "Bazı müminler derler ki: 'Keşke bir sûre indirilse de...' Evet, içinde savaşın zikredildiği, mana ve maksadı apaçık bir sûre indirilince de kalplerinde hastalık bulunanların, ölüm hali kaplanmış bir kişinin baktığı gibi sana dehşet içerisinde baktıklarını görürsün" (Muhammed, 48/20); "Münafıklar, kalplerindeki haber verecek bir sûrenin indirilmesinden korkmaktadırlar..." (Tevbe, 9/64), "Allah'a iman edin ve Elçisiyle birlikte cihada çıkın! diye bir sûre indirildiği zaman, içlerinden varlıklı kişiler senden izin istedi ve 'Bırak da, biz oturanlarla birlikte olalım!' dediler" (Tevbe, 9/86); "Her bir sûre indirildiğinde içlerinden biri: 'Bu, içinizden hanginizin imanını artırdı ki?!' der... Oysaki o, iman edenlerin imanlarını artırmış ve onları sevindirmiştir." (Tevbe, 9/124); "Her bir sûre indirildiğinde, 'Sizi bir gören oldu mu?' diye birbirlerine bakar; sonra da arkalarını dönüp giderler..." (Tevbe, 9/127) âyetlerinde de aynı durum söz konusudur. Görülüyor ki, bu âyetlerde de sûre kelimeleri hep, bir mana, maksat ya da hükme hasredilmiş bölüm/pasaj anlamında kullanılmıştır... Özellikle: "... Haydi, onun benzeri bir süreyi de siz vücuda getirin!..." (Bakara, 2/23) veya "Haydi, onun benzeri on süreyi de siz getirin!..." (Hud, 11/13) âyetlerindeki sûre kelimeleriyle kast edilenin, Bakara, Âl-i İmran ve Nisa gibi (terimsel anlamda) süreler olmadığı kanaatindeyiz... O nedenle biz, Kur'an'daki sûre kelimesinin, örfte yaygın olan terimsel anlamıyla karıştırılabileceğini düşündük ve Rasûlullah'a (sav) bir celse indirilen ve siyak ve sibak bütünlüğü içerisinde bir mana ve maksadı ya da bir hükmü tam olarak ifade eden âyet ve âyetler topluluğuna pasaj adını verdik. Kanaatimizce, Kur'an'daki anlamı itibarıyla, Bakara, Âl-i İmran, Nisa, Mâide, En'am, A'raf... gibi en az iki ve daha fazla konuyu içeren ve birden fazla bölümler hâlinde indirilenler için, Kur'an'daki anlamıyla sûre tâbiri uygun düşmemektedir... Bizim getirdiğimiz târifte esas olan, âyet sayısı değil, Fatiha, İhlâs, Kevser, Enfal, Fetih vb. süreler gibi, bir konuya hasredilmiş olmaktır. Buna göre bâzen pasaj, Bakara sûresinin 282. tedâyün, yani borçlanma âyetinde olduğu gibi uzun bir âyet veya ondan kısa, bir ya da daha fazla âyetten de müteşekkil olabilir... Biz, bu gerekçelerle burada, "bölüm" anlamını kastettiğimizde pasaj, terimsel anlamını kastettiğimizde sûre kelimelerini kullanacağız.

²⁵ Meselâ Kevser Sûresi, bi'setin, yani Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilişinin ikinci yılında inzal edilmiştir. Sûrenin indiriliş sebebi, metninden de anlaşılacağı üzere oğlu öldüğünde müşriklerin ona, hakaret amacıyla *ebter*, yani 'soyu kesik' ve/veya 'adımı yaşatacak oğlu olmayan' lakabını takmalarındır. Allah Tealâ inzal ettiği bu sûre ile kendisine, başta *Nübüvvet* ve *Kurane'l-Azîm* olmak üzere adını yaşatıp yüceltecek "pek çok hayır" verdiğini söyleyerek Elçisini teselli etti. Ona lütfettiği bu iyiliklere karşılık ondan, Rabbi için şükür namazı kılmasını ve kurban kesmesini emretti... Tarihin de doğruladığı bu gerçeğe rağmen, Kevser Sûresindeki "*namaz kıl ve kurban kes*" emrini, kurban bayramı namazı ve o gün kesilmesi gereken kurban olarak değerlendirmek tarihî açıdan isâbetli bir tefsir olabilir mi? Ayrıca Müşriklerin, putları hakkında indirilen ve hem putlarını hem de onlara tapanları aşağılayan âyetlere ve Hz. Peygambere öfkeleri sebebiyle sayıları henüz iki elin parmaklarının sayısını geçmeyen ve bir kısmı İslâm'a girdiğini gizleme durumunda olan Müslümanların, Mescid-i Haram'da cemaat hâlinde bayram namazı kılmalarına izin vermeyeceklerini hesaba katmamak olmaz mı? Kaldı ki, Hacc Sûresi, 22/34-37. âyetlerini görmeyip bi'setin ikinci yılında indirilmiş olan Kevser Sûresini, Kurbanın vücûbiyetine Kur'an'dan delil göstermek hata olmaz mı? Müslümanlar Mekke'de ve Mescid-i Haram'da Kurban Bayramı namazı kılıp hutbe okumadıklarına göre, Allah'ın bu emrini hicret sonrasında kadar, yaklaşık on bir yıl geciktirmiş olduklarını söylemek doğru mudur?

Kur'an, aynı zamanda, vahyin kontrolü altında, "Yüce bir ahlâkın sahibi",²⁶ "iyi bir örnek"²⁷ ve "âlemlere, sırf rahmet olarak gönderilmiş"²⁸ mükemmel bir insanın önderliğinde, tedricî olarak uygulanmış olan, düzeyli bir eğitim-öğretim programına sahiptir. Ona, sâdece bir bilgi ve öğüt kaynağı olarak değil, öncelikle Müslüman toplumun varlık sebebi ve o varlığı sürdürebilmenin vazgeçilemez kaynağı olarak bakılmalıdır. Kur'an, azamî ölçüde kronolojik okunmalı; tarihî ve kültürel bağlamları da göz önünde bulundurularak, önce Mekkî sûrelerde uygulanan mümin kimlik ve kişiliğiyle gerçek insanı inşa eden eğitim ve öğretim programı, sonra da Medenî sûrelerdeki tedricî olarak teşekkül ettirilen kurumlarıyla toplumu inşa eden sistemî tanıma düşüncesiyle yaklaşılmalıdır.

O, indirildiği tenzil²⁹ ve okunduğu tertil³⁰ yöntemleriyle, pasajlar hâlinde bölüm bölüm ve üzerinde dura dura okunup özüm senerek yaşanmış yasalar, ilkeler ve öğütler içermektedir. Sahih ve sağlıklı tarihî bilgiler eşliğinde hem peş peşe gelen pasajlar arası hem de satır araları titizlikle okunarak sezgi gücüyle, o pasajı Arş'tan arza çeken tarihî ve kültürel arka plân tespit edilmeye; belki Allah ile, direkt olmasa da, âyetin cevap teşkil ettiği ihtiyaçlar ve ihtiyaç sahipleri vasıtasıyla; 'ne dediler' veya 'ne yaptılar ki, Allah da böyle söyledi' diyalektiği içerisinde makama uygun sorular sorularak, özgün mana anlaşılmaya çalışılmalıdır. Kanaatimizce, indiriliş ve okunuş yöntemine uygun olarak kronolojik ve diyalojik bir okuyuş, Allah'ın da lütfu ile (ilm-i mevhibe/ilhâm) tefsir şuuruna sahip ve zihni bütün bir okuyucuya, murad-ı İlahî'yi kavrama imkânı verecektir.

4. Hz.Peygamber'in, söz, iş ve davranışlarından müteşekkil Sünneti, vahiy değil, ama vahyin kontrolü altında vücut bulmuş hikmet olarak değerlendirilmelidir. Sünnet, aynı zamanda Kur'an'ın hayata intikal ettirilmiş mükemmel bir pratiğidir. Peygamber'e itaat, Allah'a itaat³¹ olunca, sünnete tâbi olmanın da Kur'an'a ittiba olacağı muhakkaktır; çünkü Kur'an, Hz.Peygamber'in eğitici rehberliğinde hayata uygulanmış ve sahabe, onun örnek kişiliği ve numune-i imtisal olan yol göstericiliği/hidâyeti ile cehâletin ve şirkin kirlerinden arınıp bireysel ve sosyal hayatlarında adâlet vasfını kazanmışlardır.³²

Ebu Hanife'nin de doğru olarak tespit ettiği gibi, Kur'an'ı anlama konusunda, Kur'an'dan sonra, itiraz edilemeyecek en önemli kaynak, hiç şüphe yok ki, Hz.Peygamber'dir, yani sünnet ve sahih hadistir. Sahabe ondan sonra gelir ve gerekirse görüşü Kur'an'a arz edilerek eleştirilebilir.³³ Ancak, Hz.Peygamber'den

²⁶ Kalem, 68/4.

²⁷ Krş. Ahzab, 33/21.

²⁸ Enbiyâ, 21/107.

²⁹ "Biz onu, okuma parçaları (Kur'an) hâlinde insanlara dura dura okuyasın diye (yaklaşık yirmi üç yılda pasajlar halinde) bölüm bölüm indirdik." (İsra, 17/106) Bu âyet, Kur'an'ın, toptan değil, bölümler halinde tenzil yöntemiyle inzal edildiğini ifade eder.

³⁰ "Tertil", dizmek, sıralamak; bilhassa inciyi, estetik bir görünüm ile ipliğe dizmek; sözü en güzel bir üslup ile "doğru ve kolay bir biçimde söylemek"(Rağıb, Müfredât, 'RTL' mad.)'tir. "Kur'an'ı tertil üzere" okumak demek, indirilen her pasajı, acele etmeden, harf, kelime, terkip ve cümleleri teker teker tanıyarak, manalarını düşünerek; her âyetin, siyak ve sibakı içerisindeki lafzî manasını anlayıp pasajdaki maksad-ı İlahî'yi kavrayarak okumak demektir. "İnkâr edenler: 'Kur'an ona bir defada, toptan indirilmeli değil miydi?' dediler. Biz, onunla senin kalbini sabit/sağlam tutmak için böyle indirdik ve onu dura dura; âyet, âyet, okuduk." (Furkan, 25/32) "Sen de Kur'an'ı, (inci dizer gibi) tâne tâne (üzerinde düşünüp anlayarak) oku." (Müzzemmil, 73/4)

³¹ Nisa, 4/80.

³² "Muhakkak ki Allah, onlara içlerinden, Allah'ın âyetlerini okuyan, nefislerini temizleyip arındıran, kitabı ve hikmeti öğreten, kendileri gibi bir insanı elçi göndermekle, müminlere büyük iyilik etmiştir. Halbuki onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içerisindeydiler." (Âl-i İmran, 3/164)

³³ Bkz. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, 1/129; Menna' Halil el-Kattân, *Mebâhis fi Ulumi'l-*

gelen hadislerde, genel anlamda bir sıhhat probleminin; sahabenin görüşünde ise, kısmen de olsa, sözü doğru anlama ve aynıyle nakletme meselesinin olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir...³⁴ O nedenle Kur'ân'ı tefsir bağlamında rivâyet edilen hadis, eğer âyetin kendi bütünlüğü, siyak-sibak bütünlüğü ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde anlaşılmanasına aykırı ise mutlaka titizlikle tahkik edilmeli, senet ve metin tenkidi yapıldıktan sonra değerlendirilmelidir. Aksi halde, âyetten anlaşılabilen makul mana âhâd haberlere feda edilmemelidir. Bu konuda, pek çok örnek olmakla beraber, Nisa sûresinin 15 ve 16. âyetleri ile Nur Sûresinin ikinci ve üçüncü âyetleri arasında kurulan ilişki ve rivâyetlere dayalı klasik tefsirlerdeki maksadını aşan yorumlar örnek olarak verilebilir. Özellikle, âyetteki derin manayı görmeye mani teşkil edecek şekilde tahsis ifade eden rivâyetlere bu imkân verilmemelidir.³⁵

5. Bilimsel gerçeğe ve İlâhî hakikatlere ulaşabilmek için "usûl ve yöntem" diğeri adıyla "Ulûmü'l-Kur'ân" bilgisi şarttır. Kur'ân'ı anlamada bir başarısızlık varsa, bilinmelidir ki bu, temel bilgilerin ya yokluğundan ya eksikliğinden ya da yanlışlığından kaynaklanır; zira tefsir şuurunu oluşturacak olan doğru bilgiye sahip olunmadan ve bilgiyi doğru kullanmadan hakikate ulaşmak mümkün değildir. Usûl bilgilerinin başında bütün yönleriyle Dilbilimi gelir ki, bunun Arapça'daki karşılığı Lügat İlmi, Sarf İlmi, Nahiv İlmi, Bedîi, Beyân, Meânî, yani Belağat İlmidir; çünkü Kur'ân, sünnetullah gereği,³⁶ "apaçık Arap dili"³⁷ ile indirilmiş ilâhî bir kitaptır. Kur'ân Târîhi, Kur'ân İlimleri, Tefsir Usûlü ve Tefsir Târîhi de Kur'ân'ı anlama konusunda dilden sonra gelen en önemli yardımcı usûl ve yöntem bilgileri ve müfessirde altyapıyı oluşturarak onu şuur/nosyon sahibi kılan temel enstrümanlardır.

6. Her kelimenin, ancak bağlamında anlam kazandığı; âyetlerin de siyak ve sibak bütünlükleri içerisinde murat edilen manayı bize taşıdıkları bilinmektedir. O halde her âyetin, siyak ve sibakıyla birlikte tamamı görülmeden; diğeri bir ifâde ile parçacı bir yaklaşımla âyetler bölünerek veya içinden bir kısmı göz ardı edilerek ya da bağlamından koparılıp okunduklarında, indiriliş maksadına aykırı manaların ortaya çıkacağı bilinmelidir.³⁸ Her âyette veya onun her cüzünde kastedilen mana,

→ →

Kur'ân, s. 339.

³⁴ Bu konuda yapılmış bir çalışma için Bkz. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hız.Âişe'nin Sahabeğe Yöneltiği Eleştiriler*, çev. Dr. Bünyamin Erul, Ankara, 2000.

³⁵ Bir örnek için bkz. Fahrüddin er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, I/261.

³⁶ "Biz, gönderdiğimiz her elçiyi, indirilenleri kendilerine açıklasın diye hep kavminin diliyle gönderdik." (İbrahim, 14/4)

³⁷ Şu'arâ, 26/195.

³⁸ Meselâ Zilzal Sûresinin 7 ve 8. âyetlerine yüklenen İslâm'ın temel ilkelerine aykırı şu mana, bu konuda oldukça dikkat çekici bir örnektir: "Kim zerre miktarı hayır yaparsa âhirette onun karşılığını görecektir, kim de zerre miktarı şer işlemişse ahirette onun karşılığını görecektir." (Bkz. H. Karaman ve arkadaşları, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, DİA, Ankara, 2003, V/616, 617) Oysaki âhîret ve karşılık kelimeleri âyette yoktur! Kaldı ki, dünya hayatında, ancak mümin olarak sâlih iş yapan ve mümin olarak ölen kimseler âhirette yaptıkları iyiliklerin karşılığını görecektir; kâfir ya da müşrik olarak ölenlerin dünya hayatında "yaptıkları iyilikler ve sâlih işler âhirette, tıpkı çölde susuzluktan içi yanan kimsenin gördüğü serap gibidir; onlar, ondan hiçbir hayır göremezler..." (Bkz. Nur, 24/39) Değişik bir temsil ile, "... onların amelleri, fırtınalı bir günde rüzgârın savurduğu kül yığını gibidir, onlar kazandıkları hayırdan hiçbir şey elde edemeyeceklerdir..." (Bkz. İbrahim, 14/18; Ayrıca bkz. Âl-i İmran, 3/91) Mümin olarak yaşayıp mümin olarak ölen kimselere ise, "sâdiku'l-va'd" olan Yüce Allah: "Eğer siz, yasaklanan büyük günahlardan uzak durursanız, Biz de sizin diğeri/küçük günahlarınızı örter sizi cennete girdiririz." (Nisâ, 4/31) âyetiyle, büyük günahlardan kaçınmış olmaları şartıyla, bağışlama sözü vermiştir. O nedenle müminler için, "zerre ağırlığınca kötülük yapan kimse, mutlaka âhirette karşılığını görecektir" denilemez.

Kanaatimizce meallerde yapılan dine aykırı böylesi yanlışlıkların nedeni, hem tefsirdeki kusurdan/nakilcilikten hem âyeti/leri bağlamından koparıp parçacı bir yaklaşımla ele almaktan hem de

→ →

ancak indirildiği pasaj ya da o pasajın bir cüzü olan tematik paragraf bütünlüğü içerisindeki manasıdır. O nedenle âyetler, tarihi ve kültürel bağlamları da göz önünde bulundurularak önce kendi bütünlükleri, sonra siyak ve sibak bütünlükleri içerisinde anlaşılmalı, daha sonra da ortaya çıkan mana, mutlaka Kur'an bütünlüğü içerisinde yeniden gözden geçirilmelidir.

7. Tefsirde amaç, teker teker kelimelerin sözlük manalarını bilmek değildir; asıl amaç, İslâm'ı doğru yaşayabilmek için "Kelâmullah"ı, onda kastedilen manayı anlamak; mümkün merteye âyetin ruhunu, hedefini keşfedip beşerî takat ölçüsünce murad-ı İlahî'yi kavramaya çalışmak; Hak ve hakikat bilincine erişmektir. Kalpteki apaçık fitne arzusu, zihinsel ve toplumsal tutkular, şartlanmışlık derecesindeki bâtil inanç ve önyargılar... Kur'an'ı amacına uygun olarak anlamaya mani sapkınca yaklaşımlardır.³⁹ Hakikati görmeye engel teşkil eden mezhep taassubu veya sâdece savunulan fikir perspektifinden bakıp, âyete başka açılardan da bakılabileceğinin düşünülmemesi de⁴⁰ tefsirde amaca ulaşmaya mani yaklaşımlarındandır. Bilinmelidir ki, "Şahsî görüşlerini, Kur'an'ın getirdiklerini anlamada ölçü kabul eden ve lafızda açık olan manayı terk edip, Kur'an'ı kendi görüşüne uygun düşecek şekilde açıklayan."⁴¹ kimseler de Kur'an'daki hakikate erişemezler; çünkü, İmam Mâtürîdî'nin ifâdesiyle, "Dil kurallarını, âyetin siyak ve sibakını, sosyal ve tarihi gerçekleri hesaba katmamak, manayı istenilen tarafa çekme ve maksadını aşacak şekilde tevil etme yanlışlığından başka bir şey olamaz."⁴² Yani, Allah'ın Kelâmı'nı tefsirde hiçbir ilke tanımayan, siyasi, hukuki, sosyal ve bireysel inanç ve menfaati sebebiyle ön kabullerini tavizsiz bir biçimde esas alan ve Kur'an'a öyle yaklaşanlar için sorumluluk adına söylenecek hiçbir söz yoktur. Onlar, Hz.Peygamber'in de işâret buyurduğu gibi, "kalplerinde sapkınlığa meyli olanlar."⁴³ âyetinin muhatabıdır.⁴⁴

8. İmam Gazalî'nin de söylediği gibi, Kur'an, öncelikle dil, metin ve târihsel bütünlükleri içerisinde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bu yapılmadan, salt rivâyetlere ya da müfessirlerin kendilerine özgü kanaatlerine dayalı olarak anlaşılacak şey, Kur'an

→ →

siyak sibak bütünlükleri, daha sonra da Kur'an bütünlüğü içerisinde yeniden ve titizlikle değerlendirilmekten kaynaklanmaktadır. Oysaki bu âyet, pasaj bütünlüğü, özellikle bir önceki âyet de göz önünde bulundurularak 'tematik paragraf' hâlinde okunsaydı bu hataya düşülmeyecekti; çünkü orada şöyle denilmektedir: "... O gün bütün insanlar, amelleri kendilerine gösterilmek üzere 'kâbirlerden' (Yasin, 36/51) darmadağın halde çıkarlar; kim zerre/atom ağırlığına iyilik yapmışsa, amel defterinde onu görecektir, kim de zerre ağırlığına kötülük işlemişse, o da orada onu görecektir." Biliniyor ki, hesap gününde her insana amel defteri sağından ya da solundan verilecek (Hâkka, 69/19, 25) ve onlara: "Kitabını oku! Bugün sen, kendini hesaba çekmen için kafisin" denilecektir... (İsra, 17/14) "Kendisine kitabı sağ tarafından verilen kimseler, onu okuyacaklardır..." (İsra, 17/71) "...Mücrimler: 'Vay hâlimize! Bu nasıl kitapmış ki, küçük, büyük dememiş bütün yaptıklarımızı sayıp dökmüş!' diyecekler. Böylece onlar, yaptıklarını en son duruşma gününde karşılarında hazır bulmuşlardır..." (Kehf, 18/49)

³⁹ Krş. Âl-i İmran, 3/7, 8.

⁴⁰ Ebu'd-Derdâ demiştir ki: "Kişi Kur'an'a birkaç yönden mana vermedikçe, ondan murad edilen manayı anlayamaz." (Bkz, Gazalî, İhya, I/291'den.)

⁴¹ Kâfiyecî, *Kitabu't-Teysir fi Kavâ'id-i İlmi't-Tefsir*, s. 8. İmam Gazalî de böyle bir tefsiri "âyeti tahrif" olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir: "Şahsın gönlünün benimsediği ve sırf bu yüzden kabul edilmesini istediği bir görüşü vardır. Bu şahıs, görüşünde haklı olduğunu ispat edebilmek için Kur'an'a müracaat etmiş ve lafızda muhtemel olmayan manalarla âyetleri görüşüne delil olarak kullanmıştır. Gerçek şu ki âyetin, onun fikri ile yakından ve uzaktan hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Böylece âyeti tahrif etmiştir. (Bkz. Gazalî, *İhya*, I/292)

⁴² Bkz. İmam Mâtürîdî, *Tevîlatu Ehli's-Sünne*, vr. 584 a. (Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin 'Tevîlatu Ehli's-Sünne' Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, E. Ü. Sos. Bil. Enst. Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 97)

⁴³ Bkz. Âl-i İmran, 3/7.

⁴⁴ Krş. *Buhari*, Tefsir, 3, 1.

değil, o müfessirin anlayışı ve kültürüdür.⁴⁵ Böyle bir yaklaşım ise, müfessire doğrudan doğruya Kur'ân'dan ilham alarak onun özgün ve çağdaş anlamını tespit etme ve İslâm'ı asrın idrakine söyletme imkânı vermez.

İslâm dünyasında on dört asırdan beri önemli bir kültür birikimini günümüze taşıyan tefsirler, elbette reddedilemez. Fakat onlar, ne Kur'ân'dır ne de İslâm!... Kur'ân-ı Kerim'in bütün insanlara söyleyeceği, bir asırda ve bütün zaman ve mekânlar için kavramı ifâde edilmiştir gerekçesiyle, artık tefsir edilmeyeceğini düşünmek, Kelamullah'ı tanımamak demektir.⁴⁶ O nedenle 'İbnu'l-vakt' (yaşadığı çağın ürünü) tabir edilen her müfessirin ya da görüş sahibinin âyete verdiği mana, onlara dayalı hükümler ve uygulamalar, mutlaka sistemli bir biçimde eleştiriye tabi tutulmalıdır.

Biz, Kur'ân'ı, amacına uygun olarak anlayabilmek için, tefsirde göz ardı edilmemesi gereken ilkeleri/yöntemi, keyfi yorumlara imkân verilmemesi için Kur'ân'dan misallerle belirledikten sonra, şimdi Ahzab Sûresi, 33/33. âyetteki "Ehl-i beyt" kavramının anlamını, bu ilkeler çerçevesinde tespitte geçebiliriz. Ancak, şunu da belirtelim ki, Kur'ân'a ve Hadislere dayandırılarak, hâlen itikadî, ahlakî, hukukî, siyasî yönleriyle tartışılmakta olan "Ehl-i beyt" kavramının, Hadis İlmi ile ilgili yönünü Hadis Uzmanlarına bırakıp, uzmanlığımız gereği, bu kavramın, anlam yönünden tahlilini yapıp, Kur'ân ile ilgisini özgün tefsir anlayışı içerisinde tespit etmeye çalışacağız.

II- "EHL-İ BEYT/ÂL-İ BEYT" KAVRAMININ ANLAM YÖNÜNDEN TAHLİLİ

Ehl-i beyt, İslâm'dan önce beytü'l-âlihe tabir edilen, içinde putların bulunduğu Kâbe ile içindeki ilâhlardan sorumlu olan kabileye verilen bir isimdir. Daha sonra bu kavramın anlam alanı genişletilerek kavrama, dinî anlamının yanında, şehrin savunma ve yönetim işlerini de içeren siyâsî bir anlam da kazandırıldı. İslâm'ın tebliğine kadarki süreçte, Ehl-i beyt veya ehl-i âlihe ya da ehlullah kavramları, Mekke'de Beytullah, yani "Allah'ın evi" ile ilgili, dolayısıyla Mekke'nin dini ve siyasî hizmetlerini üstlenmiş olan ve hep aynı soydan gelen kabileler için kullanılmıştır.

Ehl-i beyt kavramı, İslâm'ın başlangıcından Mekke'nin fethine kadar geçen sürede cahiliye dönemine ait dinî ve siyasî içeriğini korudu. Bu dönemde Ehl-i beyt olarak Ümeyye oğullarının nüfuzu, Mekke fethedilinceye kadar Ebu Süfyan vasıtasıyla devam ettirildi. Müslümanlar, Mekke'yi fethedince, dini ve siyâsî otorite, tamamen onların eline geçti. Artık bu tarihten itibaren Ehl-i beyt kavramının içeriği de tamamen değişti; zira Mekke fethedilip Kâbe putlardan temizlenince, Kureyş Ehl-i beyt olmaktan, "Allah'ın Evi" Kâbe beytü'l-âlihe olmaktan ve toplu halde Mekkeliler de ehl-i âlihe olmaktan çıktılar. Böylece Ehl-i beyt kavramı, cahiliye dönemine âit anlamlarını tamamen kaybetti ve Arap dilindeki aslı olan "ev halkı" anlamına yeniden dönmüş oldu. İslâm'ın tebliğ sürecinde, ikisi Mekkî biri Medenî olmak üzere, toplam üç sürede geçen Ehl-i beyt kavramı da lügatteki aslî anlamında, yani "ev halkı" anlamında kullanılmaya başladı.

Hızlıca Osman'ın şehit edilmesi ve ona bağlı olarak gelişen siyâsî olaylar, Müslümanlar arasında iç çekişmelere, iç çekişmeler görüş ayrılıklarına ve bölünmelere neden oldu. İslâm öncesi dönemde Emevî-Haşimi rekabeti ekseninde savaflara

⁴⁵ Bkz. İmam Gazalî, *İhyâ*, 1/290.

⁴⁶ Tahsin Görğün, *Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları*, s. 11.

neden olan Ehl-i beyt, eskisinden daha şiddetli bir biçimde yeniden gündeme getirildi. Başlangıçta siyasi olarak ortaya çıkan olaylar, daha sonra itikadî, ahlaki boyutlar kazanarak dinî mezheplerin doğmasına neden oldu. İşte bu gelişmelerden sonra "Ehl-i beyt" kavramına, Şii-Sünnî çevrelerde, bir biçimde Kur'an'a ve hadislere de dayandırılarak, daha önce hiç kullanılmayan, oldukça farklı bir anlam kazandırıldı. O günden bugüne Ehl-i beyt denilince, kimi çevrelerce Hz.Peygamber ve onun ev halkı; kimine göre sâdece Hz.Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve onların soyundan gelenler; kimine göre Hz.Hüseyin'in İranlı hanımından olma Zeynelabidin'in soyundan gelen "on iki masum imam ve onlara tâbi olanlar, kimi çevrelerce de Rasûlullah'ın soyuna mensubiyeti sebebiyle seyyidlik ve şeriflik unvanları anlaşılır oldu.

1. "Ehl" Kelimesinin Lügatteki Anlamları

Ehl-i beyt: Arap dilinde 'ehl' kelimesinin 'beyt' kelimesine izafe edilmesiyle oluşturulmuş bir terkiptir. Bu terkip, târihî süreçte birbirinden oldukça farklı manalarda kullanıldığını gördük. O nedenle bu kelimenin sözlük anlamlarının bilinmesine ihtiyaç vardır.

"Ehl" kelimesi ehile/ye'helü/ehlen; yadırgamadı, yalnızlığını giderdi, yakınlık hissetti, ünsiyet kurdu, dost oldu; erkek için ehele/ye'hilü ve ye'hülü ' ehlen ve ühulen; bir kadınla evlendi, demektir.

Ehl (çoğ. ehlûn, ehâlin, eehâlin, ehlâtün ve ehelâtün) müzekker bir kelimedir. Sibeveyh, "Ehl" in, "ehlûn" şeklinde çoğul olarak kullanıldığını rivâyet eder.⁴⁷ Aşiret, baba tarafından akrabalar; yakınlar, anlamına gelen bu kelime, izâfet terkibi hâlinde bulunduğu, izafe edildiği kelimeye göre farklı anlamlar kazanır. Sözgelisi ehlu'r-racül denildiğinde, bir adamın eşi, aynı çatı altında beraber yaşadıkları, özel yakınları ve akrabaları manasındadır; ehlu'd-dâr da aynı manadadır. Ehlu'l-mezhep, kendisini bir mezhebe nispet eden; ehlu'd-din bir dine göre yaşayan kimse; ehlu'l-beyt, evin sakinleridir.

Ehl kelimesi, nispet manasını da taşıdığı için, bir insana nispet edildiğinde, ehlu'n-Nebiyy gibi, o insanın ailesinden olanlar; bir şehre nispet edildiğinde, ehlu' Yesrib gibi, o şehirden olanlar; bir ülkeye nispet edildiği zaman, ehlu'r-Rum ya da ehlu' Irâk gibi, o ülkeden olanlar anlamına gelir.⁴⁸ Ehlu'l-enbiya ise, herhangi bir peygamberin ümmeti için kullanılır.⁴⁹

Evcil hayvanlara ehli hayvan denildiği gibi, insanlara çabuk ısınan, onlara karışıp kaynaşabilme özelliğine sahip olan insanlara ve aynı köyden olanlara da ehliyyun tabir edilir; insanlardan ve toplumdan uzak olanlara ise vahşi denilir.⁵⁰

"Ehl" kelimesi duâ cümlesinde; "rahat edeceğin ve korku yaşamayacağın bir yere geldin" demek anlamında, "merhaban ve ehlen" şeklinde kullanılır. Ehl, sahip manasına da gelir "el-mülkü lillâhi"/mülk Allah'a aittir, "Ehlüttakvâ ve ehlülmağfira", yani takva'nın ve mağfiretin sahibi olan Allah! Ehlu'l-emr, ulû'l-emr, emir ve idare sahibi, demektir. "Allah seni cennet ehlinden kılsın" sözü, 'seni cennete koysun, cennetliklerden eylesin!' anlamında da kullanılmıştır.⁵¹

Ehl-i beyt, evin sahibiyle birlikte eşi, çocukları, torunları ve yakın akrabalarını da kapsar. O nedenle "Ehlu Beyti'n-Nebiyy" sözünden, Nebi'nin hanımları,

⁴⁷ İbn'u Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1990 'EHL' mad. XI/29.

⁴⁸ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 'EHL' mad., XI/29.

⁴⁹ Bkz. Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 'EHL' mad. III/1162.

⁵⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 'EHL' mad. XI/30.

⁵¹ İbn-i Manzur *Lisanu'l-Arab*, 30; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, tsz. 'EHL' mad. III/1162.

çocukları ve yakınları anlaşılır.⁵²

“Âl” Arapça’da serap, dağ, dağın çevresi ve çadır direği manasına geldiği gibi; kişinin kendisi, ailesi, dost ve arkadaşları gibi anlamlara da gelmektedir. Bazı âlimler, “Âl” kelimesinin “Ehl” kelimesiyle eş anlamlı olduğu görüşündedirler.⁵³

2. Kur’ân’da “Ehl” ve “Âl” Kelimeleri

Kur’ân’da ehl, âl, ve beyt kelimeleri, bir çok ayette terkipler halinde kullanılmıştır. Mesela, “Âl-i İmran”, “Âl-i Ya’kub”, “Âl-i Musa” denildiğinde adı geçen şahsın ve peygamberlerin akrabaları; “Ehl-i beyt” denildiğinde İbrahim’in (as.) hanımı, Hz.Musa’nın annesi ve Hz.Peygamberin hanımları; “Ehl-i kitap” tabiriyle kendilerine kitap indirilenler, özellikle Yahudi ve Hıristiyanlar; Ehl-i İncil ile sadece İncil taraftarı, onu benimseyen ve ona uyan Hıristiyanlar, “ehl-i karye” ile de işaret edilen, o köy ya da belde halkıdır.⁵⁴

“Beyt” kelimesi ise, genelde ev ve mesken anlamında kullanılmıştır; Allah’a nispet edildiği ayetlerde ise beytullah, yani “Kâbe” kastedilmiştir. Kâbe ve Mescid-i Aksa Kur’ân’da “Allah’ın Evi, yani beytullah anlamındadır; “Ve iz ce’alne’l-beyte mesâbeten linnâsi ve emnâ”⁵⁵ ayetinde beyt’ten maksat Kabe’dir. “Şüphesiz evlerin en basiti, elbette örümceğin evidir”⁵⁶ ayetinde “beytü’l-ankebut”; “Rabbini arıya (...) ev edin diye vahyetti”⁵⁷ ayetinde arı kovanı; “Eğer evde kimse yoksa, yine de size izin verilmediği sürece evlere girmeyin!”⁵⁸ ayetinde bir şahsın evi, yani mesken anlamında kullanılmıştır.

“Ehl-i beyt” terkibi hakkında semantik ve etimolojik açılardan bilgiler verdik. “Ehl-i beyt” kavramını değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken temel prensipleri, dolayısıyla tefsir yöntemimizi, özet halinde yukarıda belirttik. Kanaatimizce, pek çok ‘usûl’ âliminin de benimsediğini düşündüğümüz bu ilkelere uyulmadan ve onlara dayalı tespit edilen yöntem uygulanmadan, Kur’ân’daki Ehl-i beyt kavramını ve hangi amaçla olursa olsun, Kur’ân’a dayandırılarak İslâm kültüründen farklı bir kült hâline getirilmiş olan “Ehl-i beyt Kurumu”nu doğru anlama ve değerlendirmenin mümkün olmadığını hatırlatmak isteriz..

3. Ehl-i Beyt Kavramının Kur’ân’da Geçtiği Âyetler ve Siyak-Sibak Bütünlükleri İçerisinde Anlamları

“Ehl-i beyt” kavramı Kur’ân’da, sâdece üç âyette geçmektedir. Bunlardan Hûd

⁵² İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, ‘EHL’ mad. XI/29. Şunu da belirtmeliyiz ki, ‘Ehl’ kelimesi bir manada, nisbet ederek yüceltme anlamını da taşıdığından, mümin bir kimsenin ailesinden ya da soyundan gelen kimse şayet Allah’a ortak koşuyor ya da onu inkâr ediyor ve peygamberin davetine icabet etmiyorsa o kişi; hem o kişinin, hem de icabet etmediği peygamberin ehlinden sayılmamaktadır. Bunun en açık örneği Kur’ân’da: Nuh’dur (a.s.). Nuh, gemiye binmeyen oğlun, ısrarla gemiye çağırmasına rağmen, o, gemiye binmedi. Babası onu sular arasında boğulurken gördüğünde, bir baba şefkatiyle: “Ya Rabbi! Oğlum da benim ehlindedir. Kuşkusuz senin vaa din haktır; elbette sen hüküm verenlerin en yücesisin!”(Hud, 11/45) demişti. Ona Allah’ın cevabı şu oldu: “Ey Nuh! O senin ehlinden değildir; o sâlih olmayan bir ameldir. Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyi benden isteme! Sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.”(Hud, 11/46) İbrahim (a.s.) da inkâr eden kavmine şöyle demişti: “Biz sizden ve sizin Allah’tan başka tapıtığımız tanrılardan uzağız; biz sizi örttüük, inkâr ettik! Yalnız Allah’a inanıncaya kadar bizimle sizin aranızdaki ilişkinin düşmanlık ve kin olduğu, artık açığa çıkmıştır.” (Mümtehine, 60/4)

⁵³ Ahmet Özel, “Âl”, *DİA*, II. 305, 306.

⁵⁴ Bkz. Bakara, 2/105, 109; Âl-i İmran, 3/64, 33; Maide, 5/47; Hicr, 15/65; Kasas, 28/12; Bakara, 2/49, 248.

⁵⁵ Bakara, 2/125.

⁵⁶ Ankebut, 29/41.

⁵⁷ Nahl, 16/68.

⁵⁸ Nur, 24/28.

sûresinde⁵⁹ İbrahim'in (as) ev halkı, özellikle hanımı; Kasas sûresinde⁶⁰ Hz.Musa'nın hâne halkı, özellikle annesi; Ahzab sûresinde ise,⁶¹ âyetin indiği dönemde Rasûlullah'ın (sav) hayatta olan hanımları kastedilmiştir. Bir de bunlara ilâve olarak Şûrâ sûresinin 23. âyetinin de, bilhassa Ahzab sûresinin 33. âyetindeki Ehl-i beyt ile ilgili olduğu sanılmaktadır. Bu âyetlerin geniş açılımı şöyledir:

Birinci Âyet

قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مُجِيدٌ “Dediler ki: ‘Ey Ehl-i beyt!

Allah'ın işinden ötürü hayret edecek ne var! Allah'ın rahmeti ve berekâtı sizin üzerinizdir. Kuşkusuz o, övülmüştür, şerefli dir.”⁶²

Görülüyor ki bu kadarıyla âyet, açık değildir; zira burada kimin, kime ve ne münâsebetle bu sözü söylediği bilinmemektedir. O nedenle âyeti, kendi metinsel bağlamı, yani siyak ve sibak bütünlüğü perspektifinden değerlendirmeye ve yeniden anlamaya ihtiyaç vardır.

Metinsel Bağlamı İçerisinde Âyet:

“Elçilerimiz İbrahim'e bir müjdeyle geldi ve, ‘Selâm’ dediler; İbrahim de onlara: ‘Size de selâm...’ dedi. Sonra çok geçmeden İbrahim, onların önüne kızarmış bir buzağı eti çıkardı. İbrahim, elçilerin ellerinin yemeğe uzanmadığını görünce, onları yadırgadı ve içine bir korku düştü. Elçiler, ‘Korkma’, dediler, ‘biz Lût’un kavmi için gönderildik.’ İbrahim’in hanımı ayakta durup gülmüştü. Bundan sonra biz onu, İshak ve İshak’ın ardından Yakup ile müjdeledik. O şöyle demişti: ‘Vah başıma gelene! Ben yaşlı bir kadın, şu kocamsa ihtiyar bir adam olduğu halde ben mi doğuracakmışım? Bu, gerçekten hayret verici bir şeydir!’ Elçiler dedi ki: ‘Ey ev sahibesi, Allah’ın rahmeti ve bereketi üzerinizdeyken sen Allah’ın işine mi şaşıyorsun? Kuşkusuz O, övülmüştür, şanı yücedir...’ İbrahim, korkusu gittikten ve gelen müjdeyi aldıktan sonra Lût’un kavmini bize karşı savunmaya başladı; çünkü İbrahim son derece halîm, içli ve özü bize dönük idi. ‘İbrahim,’ dediler, ‘onları savunmaktan vazgeç; zira bu hususta Rabb’inin emri gelmiştir artık; onlara karşı durulmaz bir azap kesinlikle gelecektir.’”⁶³

Bu perspektiften bakıldığında anlaşılıyor ki, İbrahim'e (as) gelen elçiler, iki melek idi. Gelmelerindeki maksat, o güne dek hiç çocukları olmamış olan İbrahim'i, ilerlemiş yaşına, eşi de kısır olmasına rağmen, Allah'ın lütfedeceği bir oğlan çocuğu ile müjdelemektir. Onların müjdesi üzerine İbrahim'in (as) hanımı, içine düştüğü şaşkınlığı gizleyemedi ve elleriyle yüzünü kapatarak “Bir çılgık attı... ardından da misafirlere yöneldi ve, ‘ben hiç çocuğu olmayan (âqır) yaşlı bir kadını!’ dedi.”⁶⁴ Elçiler ona şu cevabı verdiler: “Ey ev sahibesi, Allah’ın rahmeti ve bereketi üzerinizdeyken sen, Allah’ın işine mi şaşıyorsun?”. Bu cevaptan da net olarak ortaya çıkıyor ki, buradaki “Ey Ehl-i beyt!” hitabının muhatabı İbrahim’in eşi’dir; Ehl-i beyt’ten maksat da odur.

İkinci Âyet

وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ “Biz, Musa’ya, önce-

den başka kadınlardan emmesini yasak etmiştik. Durumu uzaktan takip etmekte olan kız kardeşi, Firavun ailesine yaklaştı ve, ‘o çocuğu sizin için emzirmeyi tekeffül

⁵⁹ Hûd, 11/73.

⁶⁰ Kasas, 28/12.

⁶¹ Ahzab, 33/33.

⁶² Hûd, 11/73.

⁶³ Hûd, 11/69-76. Krş. Zariyat, 51/35-37.

⁶⁴ Zariyât, 51/29.

edecek bir ev halkına sizi götüreyim mi? Onlar ona çok iyi bakarlar' dedi."⁶⁵

Dikkat edilirse, âyetteki zamirlerin mercii belli değildir; o nedenle süt annelerin kime haram kılındığı, "o çocuğu sizin için emzirmeyi tekeffül edecek bir ev halkına sizi götüreyim mi?" diyen kadının kimliği ve işâret edilen Ehl-i beyt'in kim olduğu, âyet bütünlüğü içerisinde açık değildir. Bu kapalılıkların giderilebilmesi için bu âyetin de metinsel bağlamını yakından görmek mecburiyeti vardır.

"Biz Musa'nın annesine; 'Çocuğu emzir, öldüreceklerinden korktuğunda onu bir sandık içerisinde⁶⁶ Nil nehrine bırak ve sakın korkma, üzülme! Biz onu sana geri döndürecek ve elçilerimizden biri yapacağız' diye vahyettik.⁶⁷ Firavun âilesi, ileride kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak bebeğe rastlayıp nehirden onu çıkardılar. Muhakkak ki Firavun, Hâmân ve orduları, o anda hata etmekteydiler... Karısı Firavun'a dedi ki, 'bu çocuk ikimize de bir sevinç kaynağı olabilir, onu öldürme! Belki bize fayda verir veya onu kendimize çocuk ediniriz.' Halbuki onlar olacakların farkında değillerdi."⁶⁸

"Musa'nın annesi geceyi, kalbi bomboş olarak geçirdi. İnananlardan olsun diye şâyet kalbini sağlam tutmasaydık, nerdeyse onu kendisi ifşa edecekti! Ablasına da, kardeşini takip et, demişti. O da, kimseye sezdirmeden kardeşini uzaktan gözetlemekteydi. Biz Musa'ya süt emzirecek kadınları önceden yasaklamıştık... Ablası, 'onu sizin için emzirmeyi tekeffül edecek bir ev halkına sizi götüreyim mi? Onlar ona iyi bakarlar,' dedi. Biz, gözü aydın olsun, üzülmesin ve Allah'ın vaadinin gerçek olduğunu bilsin, diye Musa'yı annesine geri döndürdük. Fakat onların çoğu bu gerçekleri bilmezler."⁶⁹

İki paragraf hâlinde meallerini naklettiğimiz bu pasajdaki âyetlerden anlaşılıyor ki, Musa'yı Nil nehrinde tâkip eden ablasıdır. Firavun âilesine: "Onu sizin için emzirmeyi tekeffül edecek bir ev halkına sizi götüreyim mi?" diyen de odur. Ablasının işâret ettiği Ehl-i beyt ise, Musa'nın annesidir; zira "Böylece Biz onu, gözü aydın olsun, gam çekmesin ve Allah'ın vaadinin gerçek olduğunu bilsin diye annesine geri çevirdik..."⁷⁰ âyeti de bunu doğrulamıştır.

Üçüncü Âyet

... *Ey Ehl-i beyt! Allah, ancak pisliği/ricsi sizden uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor!*"

Pek çok müfessirin "Ehl-i beyt" kavramını tartışırken delil olarak gösterdiği metin, 33. âyetin, sâdece bir kısmıdır; o da bir sonuç cümlesi niteliğindedir. Âyetin bütünü, hatta metinsel bütünlüğü nazar-ı itibara alınmamıştır! Bu durumda, ilk iki âyette olduğu gibi, bu âyette de doğal olarak, kendilerine hitap edilen kimseler ve kastedilen asıl mana kapalı kalmaktadır. Bağlamından kopartılmış her metne, elbette istenilen mana verilebilir; ancak, iyi bilinir ki, bu şekilde verilen mananın, asıl söz sahibinin o metindeki muradını yansıtmayacağı açıktır. O nedenle biz, önce 33. âyetin tamamını görüp tanımak zorundayız.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّحْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ

⁶⁵ Bkz. Kasas, 28/1-14.

⁶⁶ Krş. Taha, 20/39.

⁶⁷ Hz.Musa'nın annesine gelen vahiy, vahiy çeşitlerinden ilham anlamındadır. Bu ilham'ın diğer içe doğma ve sezgiden farkı, ilham edilen bilgilerin açık ve net olması, şahsı ikna etmesi ve iç huzuru, güven duygusu aşılmasıdır.

⁶⁸ Kasas, 28/7-9.

⁶⁹ Kasas, 28/10-13.

⁷⁰ Bkz. Kasas, 28/13.

الرَّحْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا “Evlerinizde oturun, eskiden cahiliye dönemindeki gibi dikkat çekecek biçimde süslenip yıldızlaşarak sokağa çıkmayın, namazı ikame edin, zekatı verin, Allah'a ve Elçisine itaat edin! Ey Ehl-i beyt! Allah, ancak pisliği sizden uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor!”⁷¹

Belli ki, bir atf-ı beyan konumundaki “vâv” ile başlayan âyet, öncesi de olan bir emirler, yasaklar ve nasihatler cümlesinden söz etmektedir. O halde bu emir, yasak ve öğütlere konu olan âyetin öncesini de tanımakta yarar vardır. Âyetin siyaki da şudur:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تَرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسْرَحَكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا . وَإِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا . يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ
عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا . يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا . وَقُرْآنَ فِي
يُؤْتِكُنَّ وَلَا تَبْرَحْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا . وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا .

“Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: ‘Eğer siz, dünya hayatını ve onun ziy-
netini istiyorsanız gelin, size müt’alarınızı⁷² verip güzellikle sizi boşayayım;⁷³ yok
eğer Allah’ı, Rasûlünü ve ahiret yurdunu dilerseniz, şüphe yok ki Allah, sizden
iyiler için büyük bir mükâfat hazırlamıştır!’⁷⁴ ‘Ey Peygamber Hanımları! Sizden
kim, apaçık bir aşırılık⁷⁵ yaparsa, onun cezası ikiye katlanır! Bu, Allah için kolay
bir iştir! Kim de Allah’a ve Rasûlü’ne, içtenlikle itaat eder ve sâlih iş yaparsa, ona
da ecrini iki kere veririz; ayrıca ona, güzel de bir rızık hazırladık.’ ‘Ey Peygamber
hanımları! Eğer Allah’a ve Rasûlüne karşı gelmekten sakınırsanız, siz diğer
kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz...’ (...) ‘Evlerinizde oturun, eskiden
cahiliye dönemindeki gibi dikkat çekecek biçimde süslenip yıldızlaşmayın,, namazı
ikame edin, zekatı verin, Allah’a ve Elçisine itaat edin! Ey Ehl-i beyt! Allah, ancak

⁷¹ Ahzab, 33/33

⁷² Müt’; dünya hayatında bir insanın, her hangi bir biçimde ihtiyaçlarını karşılayan ve kendisinden faydalanılan yiyecek, giyecek ve benzeri cinsten geçimlik demektir. (Bkz. Rağib, *Müfredat*. ‘MTA’ mad.) Ayrıca müt’a; bir erkeğin, belli bir süre zarfında ihtiyaçlarını karşılaması için, boşadığı kadına, örfü uygun olarak vermesi gereken bir haktır ve “iyi insan” olmanın gereğidir. (Bakara, 2/236)

⁷³ *Serraha*; at ve benzeri bir hayvanın, başından gemi, üzerinden egeri ve çulu alıp, serbest halde otağa salıverilmesi demektir. Bu ayette ise, istiâre olarak, bir kocanın, hanımını iyilikle, yani Allah’ın tavsiye ettiği usûl ile boşadıktan sonra müt’asını/geçimliğini verip salıvermesi, sonraki evlilik hayatına mani olmaması anlamında kullanılmıştır. (Rağib, *Müfredat*, ‘SRH’ mad.)

⁷⁴ Son birkaç yıl içerisinde elde edilen fey ve ganimetler sebebiyle Müslümanlar, ekonomik yönden bir hayli kalkınmıştı. Fakat Hz.Peygamber’in geliri mahdud idi; hanımlarının, gönüllerini hoşnut edecek kadar dünya nimetinden ve ziyetinden yararlandırma imkânı bulunmuyordu. Oysaki dünya hayatının ziyeti, insan için, özellikle de müminler için (Bkz.A’raf, 7/32, 33) var edilmiş ve gönüllere cazip kılınmıştır. (Âl-i İmran, 3/14) Peygamber’in hanımlarının da, hemcinsleri gibi, normal olarak dünya hayatının ziyetine ve süslenmeye karşı ihtiyaçları, belki de zaafının olması yadsınamazdı. Bu yüzden onlar, dünya hayatının nimetlerinden ve ziyetlerinden, yeterince yararlandırılmadıklarından şikâyet ederek paylarının artırılmasını istediler ve bu isteklerinde biraz da ileri giderek Hz.Peygamber’i fazlasıyla üzdüler. Bu olaydan sonra, bir pasaj halinde söz konusu âyetler indirildi. (Müslim, Talak, 29/1478; Taberî, *Tefsir*, XXI/99 vd.; Vâhidî, *Esbabu’n-Nüzul*, s. 203; İbn Kesir, *Tefsir*, VI/401 vd.) Zemaşerî demiştir ki: “Allah, özel statüleri gereği, Peygamber hanımlarını, hem terbiyeye davet ederek te’dib, hem de onlara özgü bir takım şart ve hükümler indirerek onları tehdid etti.” (Bkz, *Keşşaf*, III/258)

⁷⁵ Buradaki ‘fahişe’, söz, iş ve davranışlarda aşırılık; peygamberi üzecek davranışlar anlamındadır, zina değil!...

*pisliği sizden uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor!*⁷⁶

Âyetlerin satır araları dikkatle okunduğunda, bunların bir bütün hâlinde Hz.Peygamber'in eşlerinin, ona karşı nâhoş bir davranışta bulunmaları üzerine indirildiklerini sezinlemek, hiç de zor değildir. Bu hâdise, her iki taraf açısından da önemli bir hukuk meselesi olmalıdır ki, Allah, peygamberine emreder: Ey Peygamber, hanımlarına söyle, eğer onlar isteklerinden vazgeçmeyeceklerse, seninle dünya ziynetleri arasında bir tercih yapsınlar; şâyet onlar, dünya hayatını ve ziynetlerini tercih edecek olurlarsa, onları, hiç zarara uğratmadan ve yakın gelecekte hiç bir sıkıntıya düşmelerine imkân vermeyecek tarzda güzelce boşla! Böylece onlar, istediklerine kavuşma imkânını bulmuş olur, sen de onların şikâyetlerinden ve sana reva gördükleri eziyetlerinden kurtulursun. Yok eğer Allah'ı ve Elçisini tercih eder ve kifâetsiz de olsa, dünya nimetlerinden paylarına düşene kanaat gösterirlerse, onların peygamberi üzecek davranışlardan artık uzak durmaları gerekmektedir.

Dördüncü Âyet ve Ehl-i beyt (?)

قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ... De ki: 'Ben, sizden hiçbir ücret istemiyorum,

sâdece akrabalıktan ötürü haklarıma saygı göstermenizi istiyorum!'⁷⁷

Bir kısım Sünnî ve Şîî müfessirler, bu âyetin de, Ehl-i beyt'i, yani Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin ile onların soyundan gelenleri sevme mecburiyetinden söz ettiği kanaatindedirler. Güyâ Hz.Peygamber, yakınlarını toplamış ve onlara şöyle demiştir: "Ben, peygamber olduğum için sizden hiçbir ücret istemiyorum, sâdece benim Ehl-i beytimi, yani damadım Ali'yi, kızım Fatıma'yı, torunlarım Hasan ile Hüseyin'i ve onların soyundan gelenleri sevin, yeter!"

Bu anlayış, iki açıdan mümkün gözükmemektedir: Birincisi, Şûrâ sûresi, Mekke'de, Hz.Peygamber'in elçi olarak gönderilmesinin on üçüncü yılında bir bütün halinde indirilmiştir. Hz.Ali ile Hz.Fatıma'nın evlenmeleri ise, ancak hicretten iki yıl sonradır. Yani iddia edildiği anlamda Ehl-i beyt kavramının oluşmasına, yaklaşık olarak (3+2=5) beş yıl var demektir. İkincisi ise şudur: Bu sûrenin indirildiği dönem, Müşriklerin, Müslümanlara baskılarının had safhaya vardığı; Rasûlullah'ın bile, artık Mekke'de yaşama ümidinin tamamen sona erdiği bir dönemdir! Sahabe'nin bir kısmı, kabileler hâlinde Habeşistan'a hicret etmiş, Allah'ın Elçisi'yle birlikte Mekke'de kalanları ise, Medine'ye hicret etmek üzere, Medineli Müslümanlarla son gizli görüşmelerini yapmaktadırlar... Rasûlullah'ın, böyle bir ortamda kendini ve Müslümanları savunmayı bırakıp da Kureys'ten, henüz var olmayan damadını ve torunlarını sevmelerini istemesi, akla ve hayale gelebilecek bir talep olamaz!...

Kanaatimizce, sûre baştan itibaren okunduğunda görülecektir ki, Allah Tealâ, Hz.Peygamber'in, Mekke'de dinî ve siyasî otoriteyi elinde bulunduran akrabalarına şöyle demesini buyurmuştur: "De ki, ben, peygamber seçildim ve diğer kabileler karşısında Kureys'in şanını yücelttim diye, sizden ne bir mal ne de bir ücret istiyorum. Ben sizden, akrabalıktan ötürü, sâdece akrabalar arasında câri olan hamiyeti; himâyeyi ve desteği bekliyorum. Mâdem ki siz beni desteklemiyorsunuz, hiç olmazsa, Araplar arasında câri olan meveddeti, yani kan bağından ötürü

⁷⁶ Ahzab, 33/32-34.

⁷⁷ Şûrâ, 42/23.

akrabalık hatırına hukukuma saygı göstermenizi istiyorum; düşmanlarla bir olup da beni yurdumda sıkıntıya sokmayın...”

Bu dördüncü âyet, belirtilen gerekçelerle konu dışı kabul edilip bir tarafa bırakılırsa; konu ile ilgili geriye üç âyet kalır. Bu, içerisinde Ehl-i beyt tâbiri geçen üç âyetten Hûd ve Kasas sûrelerindeki Ehl-i beyt'ten maksadın kimler olduğu da anlaşılmalıdır. O nedenle artık, o iki âyet üzerinde durmaya da gerek görmüyoruz. Asıl konumuz Ahzab sûresinin 33. âyetidir. Şimdi biz, makalemizin odak noktasını teşkil eden bu âyetin, hem de içerisinde yer aldığı pasajın tamamıyla birlikte nüzûl sebebinin, anlam dokusunu, anlam alanını, hedefini ve ortaya çıkan sonuçları detaylı olarak inceleyip âyetin kapsamını ve buradaki “Ey Ehl-i beyt!...” hitabının kavramsal içeriğini tefsirler kanalıyla tespit etme faaliyetine geçebiliriz.

III- AHZAB, 33/33. ÂYETİ, NÜZÛL SEBEBİ, EHL-İ BEYT TABİRİNİN SİYAK VE SİBAK BÜTÜNLÜKLERİ İÇERİSİNDE ANLAMI VE TARTIŞMALAR

1. ÂYETİN NÜZÛL SEBEBİ

Ahzab sûresi Medenî sûrelerdendir. Mushaf-ı Osmânî'de kronolojik sıralamaya göre 99., elimizdeki Kur'an'a göre 33. sûredir. Bu sûre, hicretin beşinci yılında Ahzab savaşından sonra pasajlar hâlinde indirilmeye başlanmış ve büyük bir ihtimalle hicretin altıncı yılında nüzûlü tamamlanmıştır. İlk pasaj içerisinde yer alan 28-34. âyetlerin nüzûl sebebi hakkında, birbirinden farklı iki görüş ve hepsi de ana fikir olarak bu iki görüş üzerinde toplanan pek çok rivâyet bulunmaktadır.

Bunlardan bir görüşe göre, bir gün, önce Hz.Ebu Bekir, ardından da Hz.Ömer Rasûlullah'ı (sav) ziyaret amacıyla evine geldiler. Baktılar ki, Peygamber'in evinin önünde birkaç kişi oturmaktadır. Telaşlanarak hemen içeri girmek istediler, fakat onların da girmelerine izin verilmedi; çünkü Rasûlullah Enes'e (ra); “Kimseyi içeri alma!” buyurmuştu. Enes, iki kayınpederinin eve girmekte ısrar ettiklerini Rasûlullah'a (sav) söyleyince, o da; ‘Buyursunlar’ dedi. Hz.Ebu Bekir ile Hz.Ömer içeri girdiklerinde, Rasûlullah'ı ve çevresinde oturmakta olan hanımlarını üzgün bir vaziyette gördü ve büyük bir endişe ile; “Kötü bir hal mi var, ya Rasûlallah!?” dediler. Rasûlullah (sav): “İşte kızlarınız! Benden, kendileri için dünya nimetini ve zîynetlerini artırmamı istiyorlar; o da bende yoktur.” dedi. Bunun üzerine Hz.Ebu Bekir ve Hz.Ömer Allah'ın Elçisini üzdükleri için, kalkıp kızlarını dövmeye yeltendiler, fakat Rasûlullah, buna izin vermedi. İşte bu pasaj, bu olay üzerine indirilmiştir.⁷⁸

Buharî'nin bu konuda Hz.Âişe'den naklettiği şu rivâyet de bu görüşü desteklemektedir:

Hz.Âişe demiştir ki: Allah'ın Elçisine, eşlerinin, kendisi ile dünya nimetleri arasında bir tercih yapmaları emredildiği zaman, Rasûlullah (sav) önce bana geldi ve ‘Âişe, sana bir emri tebliğ edeceğim, fakat cevap vermekte acele etme; hatta ebeveyninle istişâre et, cevabını bana sonra bildir’ dedi. Sonra da, “Ey Peygamber, hanımlarına de ki: ‘Eğer siz, dünya hayatını ve onun zîynetini istiyorsanız gelin, size müt'alarınızı verip güzellikle boşayayım; yok eğer...’ âyetlerini bana okudu. Dedim ki, ‘ben bunlardan hangisini ebeveynimle istişâre edecekmişim? Ben elbette Allah'ı ve Rasûlünü tercih ediyorum.’ Benim bu cevabım üzerine Rasûlullah (sav), sırasıyla

⁷⁸ Buharî, Tefsir, 33/4, 5, VI/22, 23; Taberî, *Camîu'l-Beyân*, XXI/99 vd.; İbn Kesir, *Tefsir*, VI/401 vd.

diğer hanımlarına gitti... Hepsî de Allah'ı, Elçisini ve ahiret yurdunu tercih ettiler.⁷⁹

İkinci görüş ise, "Kisâ Hadisi" olarak bilinen şu rivâyete dayanmaktadır: Rasûlullah (sav), eşlerinden Ümmü Seleme'nin evinde idi. Kızı Fatıma, içinde et ve undan yapılmış yemek olan bir çömlekle geldi. Hz.Peygamber Fatıma'ya, kocası Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin'i de çağırmasını, yemeği birlikte yiyeceklerini söyledi. Fatıma gitti, onları da çağırdı. Onlar gelince, hepsi birlikte yemeğe oturdular. Yemek esnasında: *«... انما يريدُ اللهُ ليذهبَ عنكمُ الرِّجْسَ أهلَ البَيْتِ ويُطَهِّرَكمُ تطهيرا...»* "... Ehl-i beyt! Allah, ancak pisliği sizden uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor" âyeti indirildi. Peygamber Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i, geniş elbisesinin/kisâ altına toplayarak: "işte, benim Ehl-i beytim bunlardır." Dedî, sonra da ellerini kaldırıp; 'Allah'ım, benim Ehl-i beytim ve özel yakınlarım/hâssetî bunlardır. Sen, bunlardan kötülüğü uzak tut ve bunları tertemiz yap!" diye duâ etti. O zaman Ümmü Seleme, perdenin arkasından başını çıkararak; 'Ya Rasûlallah, benim durumum n'olacak?' dedi. Rasûlullah ona: "Sen sahip bulunduğun yerdesin.' cevabını verdi."⁸⁰

Bu konuda "Abâ Hadisi" adıyla meşhur diğer bir rivâyet de, özet halinde şöyledir: Hz.Aişe'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav), bir sabah üzerinde siyah yünden nakışlı bir aba olduğu halde evinden çıktı. O sırada yanına Hasan geldi, onu üzerindeki abanın altına aldı. Sonra Hüseyin geldi, onu da abasının altına aldı. Sonra Fatıma ve Ali geldiler, onları da abasının altına aldı ve "Ey Ehl-i beyt, Allah günahlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak istiyor." dedi.⁸¹

Âyetin nüzûl sebebi olarak nakledilen bu rivâyetlerden anlaşılıyor ki, bir kesime göre söz konusu âyetler pasaj hâlinde, diğer kesime göre ise, 33. âyetin sâdece ikinci yarısı, birbiriyle telifi imkânsız iki farklı kesim hakkında, iki farklı manada ve iki farklı mekânda indirilmiştir! Biz, şimdilik bu iki farklı nüzûl sebebini bir tarafa bırakıp, âyeti kendi bağlamı içerisinde ve farklı yönlerden analizler yapmak sûretiyle anlamaya çalışacağız. Öyle görünüyor ki, bütün hâlinde âyetlerin lafzındaki mana doğru anlaşıldığında, nüzûl sebebi olarak nakledilen rivâyetler hakkında da, en azından çoğunluğun kabul edebileceği bir kanaat hasıl olacaktır.

2. Âyetin Siyak ve Sibak Çerçevesinde Anlam Dokusu /Yorumu

Zevcât-ı tâhirât'ın, Allah'ı, Rasûlünü ve Âhiret Yurdunu tercih etmeleri demek, aynı zamanda dünya hayatının nimet ve zîynetlerinden fedakârlık edip, paylarına düşenden fazlasını Peygamber'den istemeyecekleri ve bu yüzden Allah'ın Elçisini üzmeyecekleri hususunda bir taahhütte bulunmak demektir. Yapılan bu tercih ve taahhüt üzerine Allah Teala, Elçisinin hanımlarını, tercih ve statüleri gereği uyarma ihtiyacı duydu ve şöyle buyurdu: Ey Nebî'nin hanımları! Siz, Peygamber Hanımı olma şerefine sahip olmakla evlilik hayatınızda ayrıcalıklı bir konuma erdiniz. Ancak bilmelisiniz ki, Allah'ın ve Rasûlünün emir ve yasaklarına itaat ya da itaatsizlik hususunda, sizin hiç bir ayrıcalığınız bulunmamaktadır.⁸² Peygamber hanımı olmakla elde ettiğiniz şeref, sizin için büyük bir nîmet; sırf Rasûlullah'ın eşi olmakla dünya nimetlerinden yeterince istifade edememe durumunuz ise, sizin için büyük bir fedakârlık, kendi tercihinizle katlanmak zorunda kaldığınız ağır bir külfettir. Şimdi siz, nefsi arzularınıza karşı gelerek verdiğiniz bu sözde durmakla, hem sahip olduğunuz nimetin kadrini bilmek, hem

⁷⁹ Buhârî, Tefsir, 33/4, 5, VI/22, 23.

⁸⁰ Bkz. Müslim, Talak, 29/1478; Taberî, *Camî'u'l-Beyan*, XXI/99 vd.; Vâhidî, *Esbabu'n-Nüzul*, s. 203; İbn Kesir, *Tefsir*, VI/401 vd.; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, IV/279.

⁸¹ Bkz. Müslim, Fedailu's-Sahabe, 37, 2408.

⁸² "Kim Allah'a ve Rasûlüne karşı gelirse, içinde ebedî kalmak üzere ona cehennem ateşi vardır!" (Ahzab, 33/36); "Kim de Allah'a ve Rasûlüne itaat eder; Allah'a saygı duyar ve ondan sakınırsa, işte, kurtuluşu erenler de onlardır!" (Nur, 24/52)

de yüklendiğiniz fedakârlığın külfetine katlanmak durumundasınız!

Ey Peygamber hanımları! Eğer siz, Allah'ın Elçisine karşı, açıkça aşırı bir davranışta bulunursanız, cezanız iki kat arttırılır! Yok eğer, Allah'a ve Resulüne karşı gelmekten sakınırsanız ve sâlih işler yaparsanız, sizin mükâfatınız da iki kere verilecektir. Ayrıca sizden muhsin vasfını hak edene, büyük de bir ecir vardır! Çünkü siz, sahip olduğunuz şerefi layık-ı vechile taşırsanız, başka kadınlardan her hangi biri gibi mükâfatlandırılmayacaksınız. O halde bundan böyle yabancı erkeklerle konuşurken, mutlaka edebe uyun; sesinizi, özellikle inceltip konuşmanızı kibarlaştırın; zira kalbinde fasıklığa meyli olan kimseler, konuşmanıza aldanarak size tamah edebilir... Normal konuşun ve hiç kimse sizin konuşmanızdan, kendisi adına bir mesaj çıkarmasın! Eskiden, cahiliye devrinde olduğu gibi, süslenip dikkat çekici giysiler ve edâ ile sokağa çıkıp dolaşmayın! Evlerinizde oturun, namaz kılın, zekât işleriyle uğraşın, Kur'an okuyun, bir kısım âyetlerin maksadını, özünü kavramak için aranızda müzâkere edin, onlardaki hikmetleri öğrenmeye çalışın. Ey Peygamber Hanımları! Sakın ha! Size özgü bu emirler, yasaklar ve hükümlerle sizi, dünya hayatında baskı altında yaşatmak, hak ve özgürlüklerinizi boş yere kısıtlamak, dünya nimet ve zîynetlerinden keyfi olarak mahrum bırakmak istediğimizi sanmayın! Bizim, bütün bunlardaki amacımız, maddî mânevî, her türlü lekeden ve pislikten sizi uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmaktır.

3. Âyetin Siyak ve Sibakı İçerisindeki Anlam Alanı

Açıkça görüldüğü üzere, bu âyetlerdeki, "Ey Peygamber! Hanımlarına söyle!...", "Ey peygamber hanımları! Sizden kim..."; "Ey peygamber hanımları! Eğer siz sakınırsanız, siz diğer kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz..." ve "Evinizde okunan âyetleri düşünün!..." şeklindeki açık ve net hitaplarla getirilen teklifler, yapılan tehditler, öne sürülen şartlar ve bunlara dayalı hükümler; özellikle bu hükümlerle varılmak istenen amaç, hep Peygamber'in hanımlarına özgüdür.

Biliniyor ki, İslâm'da, kadın ya da erkek her mümin, yapmış olduğu bir iyilikten ötürü, en az yedi katından yedi yüz katına kadar, belki daha fazlasıyla ödüllendirilecektir.⁸³ Bir kötülük yapan kimse ise, sâdece misliyle cezalandırılacak; asla haksızlığa uğrayıp da kat be kat cezalandırılmayacaktır. Bunlar, Allah'ın kullarına verdiği sözüdür.⁸⁴ Fakat Rasûlullah'ın hanımları, ceza ve mükâfat hususunda bu kapsama dahil değillerdir; işgal ettikleri statüleri, ona dayalı ayrıcalıkları, özel tercih ve taahhütleri sebebiyle, onların yapacakları her iyilik, diğer kadınlar gibi en az yedi katından yedi yüz katına kadar mükâfatlandırılacağı gibi, bu mükâfat onlara iki defa verilecektir. Açıkça işledikleri bir aşırılık yüzünden, sâdece onlar iki kat ceza göreceklere. Oysa diğer insanların hepsi, sâdece yaptıkları kötülüğün cezasını misliyle çekecektir. Bu da Allah'ın, yalnız Peygamber hanımlarına âit özel vaadidir!

Denilebilir ki, bir mümin kadın, her türlü pislikten uzak kalmak ve tertemiz bir hayat yaşamak amacıyla, bu pasajdaki emir ve yasaklara harfiyen riâyet edip takvaya ermek için çalışsa, neden Peygamber'in hanımlarının yükselebileceği dereceye yükselmesin? Hatta takvada neden onlardan da üstün mertebeye eremesin? Ancak bu tür bir soru, makul değildir; çünkü diğer kadınlar, Peygamber hanımlarının yüklendikleri külfeti yüklenmediklerinden, alacakları ödül de iki kat değildir; mutlaka onların aldığı kadarıdır. Nitekim Peygamber hanımları-

⁸³ Bakara, 2/261,262.

⁸⁴ "Bir kötülük yapan kimse, onun mislinden başkasıyla cezalandırılmaz; onlara haksızlık da edilmez." (En'am, 6/160); "Kötülük yapanlara gelince, kötülüğün cezası ancak misli ile olur..." (Yunus, 10/27); "Bir kötülük yapan kimse, ancak misli ile cezalandırılır..." (Gâfir, 40/40); İnsanlar cezalandırırken de aynı kural geçerlidir: "Bir kötülüğün cezası, onun gibi bir kötülüktür; fakat kim affeder ve barışa yönelirse onun ecri de Allah'a aittir." (Şûrâ, 42/40)

nın dışındaki hiçbir kadın, işlediği bir aşırılık yüzünden iki kat ceza da görmeyecektir!

Görülüyor ki, pasajda vaat edilen tüm mükâfat ve tehditlerle birlikte amaçlanan hedef, yani ‘pislikten uzak durma ve tertemiz olma’ sonucu, buradaki emir, yasak ve tavsiyelere muhatap olan Peygamber hanımlarının, bunlara riâyet edip etmeme şartına bağlanmıştır. O halde, denilebilir ki, bu âyetler indiği zaman hayatta olmayan Peygamber hanımları bu âyetlerin kapsamına dahil değildir; çünkü onlar, bundan önce ölmekle, bu teklife muhatap olmaktan çıkmışlardır! Yani, kimden “... dünya hayatı ve zîynetleri ile Allah, Elçisi ve ahiret yurdu arasında bir tercih yapmaları” istenmiş ve kim teklife uyararak Rasûlullah’a tercihini beyan etmişse, sâdece onlar âyetlerin anlam alanına dâhildir ve bu âyetteki “Ehl-i beyt!...” hitabının da muhatabıdır. Mesela, Hz.Hatice ve Zeyneb, Rasûlullah’ın ehlinden ve Ehl-i beytinden olmalarına rağmen, ikisi de bu âyetler gelmeden çok önce vefat ettikleri için, ne bu âyetlerdeki teklife muhataplırlar, ne de bu âyetteki Ehl-i beyt kavramının kapsamına dahil edilebilirler. Demek ki, “Ehl-i beyt! Allah, ancak sizden pislîği uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor” hitabının muhatapları ve Ehl-i beyt, Hz.Peygamber’in, sâdece hayattaki hanımlarıdır.

Dikkat edilirse, bu pasajda, Rasûlullah’dan ve eşlerinden başkasına açık ya da gizli, hiç bir hitap, hattâ îmâ ve işâret dahi bulunmamaktadır.

4. Âyetlerde Amaçlanan Hedef

Kuşkusuz Allah’ın her emrinde ve yasağında, kulların menfaati açısından mutlaka büyük hikmetler; gerçekleştirilmesi arzu edilen yüce maksatlar bulunmaktadır. onun hiçbir emri ya da yasağı, ne keyfidir, ne de amaçsız... Bunlara Hukuk ilminde hükmün illeti, Tefsir ilminde ise hükmün gâyesi ya da hikmeti denilmektedir.

Rasulullah’ın hanımları hakkında indirilen bu pasajdaki emir ve yasaklar da, elbette onların hayrınadır. “Ehl-i beyt! Allah, ancak sizden pislîği uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor” cümlesinde açıkça belirtildiği üzere, getirilen hükümlerin gözüken açık gâyesi, kötülükleri onlardan uzak tutmak, üzerlerine leke kondurmak ve onları tertemiz yapmaktır. Metinde açıkça gözükmeyen, ancak bağlamından ve nüzûl sebebinden anlaşılan asıl amaç ise, Hz.Peygamber’in, hanımları tarafından zaman zaman da olsa, üzülmelerini engellemek; bundan daha önemlisi de onları, “en yüce ahlakın sahibi”, “örnek insan” ve “âlemlere, salt rahmet amacıyla gönderilmiş” olan o mübârek zata layık hanımlar yapmaktır. Belki de o kadınlara, ahiret hayatında da Hz.Muhammed’e eş olma ayrıcalığını lütfetmektir! Rasûlullah buyurmuyor mu? “Kişi, sevdiğiyle beraberdir!”

IV- TEFSİRLERDE “EHL-İ BEYT” KAVRAMI İLE İLGİLİ FARKLI GÖRÜŞLER

Yukarıda da işâret edildiği üzere müfessirler, Ahzab sûresinin 33. âyetindeki ‘Ehl-i beyt’ kavramının kapsamını belirlerken, âyeti anlama konusunda sergiledikleri farklı yaklaşım ve yöntemler sebebiyle, birbirine tezat teşkil edecek şekilde çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Denilebilir ki Kur’ân’ın hiçbir âyeti, bu âyet kadar tefsir usulü ve yöntemine son derece aykırı değerlendirmeler sebebiyle, itikadî, hukukî, ahlakî ve siyâsi sömürüye âlet edilmemiştir!⁸⁵ Ehl-i beyt kavramı hakkında yalnız bir kısım tahkik ehli müfessirlerin yaptıkları açıklamalar ile keyfî olarak nitelendirilebilecek bazı yorumları, yukarıda tespit etmiş olduğumuz bu ilkeler ışığında ve üç

⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Ehl-i beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, İslâmîyât, Yıl: 2000, Sayı 3, s. 99-120.

madde hâlinde değerlendireceğiz:

1. Ehl-i Beyt'ten Maksat Peygamber'in Hanımlarıdır

Bu âyet, siyak ve sibak bütünlüğü içerisinde tamamen Peygamber'in hanımlarına hitap etmektedir. Dolayısıyla buradaki Ehl-i beyt'ten maksat, sâdece Peygamber'in hanımlarıdır; görüşünde olan müfessirleri ve anlayışlarını, kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

İbn Abbas'a (ö. 68/687) göre, Ehl-i beyt'ten maksat sâdece Rasûlullah'ın hanımlarıdır; çünkü "ehle'l-beyt" demek, "Yâ ehle beyti'n-nübüvveh" yani "ey nübüvvet evinin halkı demektir."⁸⁶

Tabiun'un meşhur müfessirlerinden İkrime'ye (ö. 104/722) göre de bu ayet özellikle Peygamber'in hanımları için indirilmiş, manası da sâdece onlara hastır.⁸⁷ Vahidî'nin naklettiğine göre İkrime, çarşıdan geçerken gâliba bir konuşmayı işitiyor ve müdâhale etmek durumunda kalarak: "onların zannettikleri gibi değil! "Ehl-i beyt! Allah sizden ancak pislîği uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor." âyeti Peygamber'in hanımları hakkında indirilmiştir, diye bildiini yüksek sesle haykırıyordu.⁸⁸

İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922), Ahzab 33. âyeti, "Ey Peygamber hanımları!..." hitabıyla başlayan 32. âyetle birlikte bir paragraf halinde ele almış ve teker teker kavramları açıklamaya girmeden önce şöyle bir özet bilgi vererek hitabın Peygamberin hanımlarına yönelik olduğunu tespit etmiştir: "Zikri yüce olan Allah, Rasûlullah'ın (sav) eşlerine diyor ki: "Ey Peygamber hanımları, eğer siz Allah'tan sakınırsanız size emrettiği ve nehyettiği hususlara itaat ederseniz, siz şu ümmetin hanımları gibi değilsiniz." Sonra da bu görüşü destekleyen Katade'nin Said İbn Cübeyr'den gelen rivâyetini naklediyor. Daha sonra Taberî, diğer kavramları açıklamış ve "Ey Ehl-i beyt, Allah sizden ancak pislîği uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor" âyetine gelince, "Ey Muhammed'in ev halkı, Allah sizden kötülüğü ve aşırılıkları gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" açıklamasında bulunmuştur.⁸⁹

Taberî, bu âyetteki Ehl-i beyt'ten maksadın sâdece Peygamber'in eşleri olduğunu iki defa açıkladıktan sonra "Ehle'l-beyt!" hitabı ile Peygamber'in hanımları mı yoksa Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in mi kastedildiği hususundaki tartışmayı, âdeti üzere konu ile ilgili rivâyetleri ve görüşleri nakleder.⁹⁰

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Tevilatu Ehli's-Sünne isimli tefsirinde aynı âyetin parçalanarak bir kısmının Peygamberin hanımlarına bir kısmının da başkalarına hitap ettiğini söyleyip: 'Ehl-i beyt' kavramının Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin ile onların neslinden gelenlere aittir, denilmesine karşı çıkmış ve demiştir ki: "Âyet bütün olarak anlaşılmalıdır; dil kuralları, âyetin siyak ve sibakı, sosyal ve tarihi gerçekler hesaba katılmaksızın manayı sündürmek suretiyle maksadını aşacak şekilde bir âyeti tevil etmek, büyük yanlıştır."⁹¹

Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) bu sûreyi yorumlarken, âyeti siyak ve sibak bütünlüğü içerisinde ele almış ve önce 30. âyette Peygamberlerin hanımlarının yapacakları bir aşırılık karşılığında iki kat ceza alacakları ilkesinin makul ve mümkün olabileceğine dikkat çekmiş, sonra da 33. âyet hakkında: "Bu âyet Hz. Peygamberin hanımlarını günahattan kurtarmaya yetmektedir. Allah Teâla burada

⁸⁶ Firuzâbâdî, *Tenviru'l-Mukbas min Tefsiri İbn Abbas*, Beyrut, tsz., s.353.

⁸⁷ Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, III/259.

⁸⁸ Vâhidî, *Esbabu'n-Nüzul*, s.204.

⁸⁹ Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, XXI/3.

⁹⁰ Bkz. Taberî, *Cami'u'l-Beyân*, XXI/5-8.

⁹¹ Bkz. Mâtürîdî, *Tevlatu Ehli's-Sünne*, vr. 584 a.

Peygamber'in hanımlarını en büyük iltifatla onurlandırmıştır"⁹² diyerek âyetin kapsamını Peygamber hanımları ile sınırlandırmıştır.

Zemahşerî'ye (ö. 534/1143) göre de bu âyetteki Ehl-i beyt'ten maksat Rasûlullah'ın hanımlarıdır; çünkü Allah takva ile korunsunlar da günaha düşmesinler diye, onlara emirler veriyor, yasaklar getiriyor ve nasihat ediyor... Nitekim bizzat âyet onların Ehl-i beyt olduğuna delalet ediyor.⁹³

Kurtubî'ye (ö. 671/1272) göre, ayetteki hükmün Peygamber'in hanımlarına ait olması sebebiyle hitap da yalnız onlara ait olmalıdır. Bu yüzden Ehl-i beyt kavramının Peygamber'in hanımlarının dışında, bazı kişilere tahsis edilmesi doğru değildir.⁹⁴

Kâdî el-Beydâvî (ö. 685/1286), Ehle'l-beyt hitabı Peygamber'in hanımlarına-dır, dedikten sonra; "Hz.Peygamber de ev halkı içinde zikredildiği için âyette 'tağlib kaidesi'gereğince zamir müzekker olarak كُمْ /kum şeklinde getirildiğini" söylemiştir.⁹⁵

Nesefî'ye (ö. 710/1310) göre bu âyet, hanımlarının, Peygamber'in Ehl-i beyt'i olduğuna dair delildir. ... ليذهب عنكم ويطهرکم 'in müzekker gelmesi ise, (Peygamber'in) ailesinden erkek ve kadın, hepsi murat edildiği içindir.⁹⁶

Hâzin (ö. 741/1341) demiştir ki; "Bunlar, Nebi'nin (sav) hanımlarıdır; çünkü evindekiler onlardır. Bu görüş, Said İbn Cübeyr'in İbn Abbas'dan naklettiği görüştür. İkrime ve Mukatil'in görüşleri de böyledir."⁹⁷

İbn Kesir (ö. 774/1372), "Bu pasajdaki ayetlerin inmesine Peygamber'in hanımları sebep olmuştur, dolayısıyla Ehl-i beyt kavramının içine onlar girmelidir." demiş, sonra da İkrime'nin, "Bu ayetlerdeki hüküm Peygamber hanımlarına hastır" dediğini İbn Cerir et-Taberî'den nakletmiştir.⁹⁸

Şevkânî (ö. 1250/1834) demiştir ki; "İbn Abbas ve İkrime'den başka tabiûndan Atâ İbn Ebî Rabâh (ö.114/732), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Saîd bin Cübeyr (ö. 95/714) de Ehl-i beyt'in Peygamber'in hanımları olduğu kanaatindedirler; çünkü, İbn Abbas'ın da söylediği gibi 'beyt'ten maksat Peygamberin evidir. Ehl-i beyt de elbette orada meskun bulunanlar olacaktır. "Ey Peygamber, hanımlarına söyle..." cümlesinden "Evlerinde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti düşünsünler..." cümlesine kadar bütün hitaplar, emirler ve yasaklar sâdece peygamberin hanımlarına âittir. İşte bu nedenle Sünnî müfessirlerden bir kısmı bu görüşü benimsemişlerdir, bize göre de doğru olan budur."⁹⁹

Seyyid Kutub da (ö. 1967), ayetteki hitabın sâdece Peygamber'in hanımlarına âit olduğu görüşünü şöyle açıklamıştır: "Sonuç itibariyle Yüce Allah bu emir ve direktifleri Ehl-i beyt'ten pisliğin giderilmesi ve onların arınması için araç olarak sunuyor. "Tathir" kelimesi "tatahhar" kelimesinden gelir. Pislîği gidermek ise, insanların bizzat başvurdukları, pratik hayatlarında uyguladıkları yöntemlerle gerçekleşir. İslâm'ın yolu budur. Vicdanda bilinç ve takva... hayatta da davranış ve hareket... bunların ikisi bir araya gelince İslâm tamamlanır. İslâm'ın bu hayattaki hedef ve amaçları bunların ikisi ile gerçekleşir."

"Peygamber efendimizin eşlerine yönelik bu direktiflerin sonu başlangıçtaki

⁹² Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-Metâ'in*, Mısır 1329, I/335.

⁹³ Zemahşerî, *Keşşaf*, III/260.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, XIV/169.

⁹⁵ Bkz. Şeyh Zâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyh Zâde ala Tefsiri'l-Kâdî el- Beydâvî*, IV/63.

⁹⁶ Nesefî, *Medârik*, III/302.

⁹⁷ Hazin, *Tefsiru Hazin*, III/439-440.

⁹⁸ İbn Kesir, *Tefsir*, VI/407.

⁹⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, IV/278.

gibi bağlanıyor. Burada da tıpkı başlangıçtaki gibi buldukları saygın yerleri, başka kadınlardan ayrıcalıklı oluşları, Peygamber efendimizin yanındaki yerleri, yüce Allah'ın kendilerine büyük bir nimette bulunarak evlerini Kur'an ve hikmetin indiği, nur, hidayet ve imanın parladığı bir makam haline getirmesi hatırlatılıyor: "Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın."¹⁰⁰

Çağdaş müfessirlerden İzzet Derveze, 28-34 arası âyetleri bir bütün olarak değerlendirmiş ve özet hâlinde şöyle demiştir: "Âyetlerin ibâresi anlaşılacak niteliktedir. Müfessirler de bu âyetlerin, Peygamber hanımlarının Nebî'den nafakalarını artırılmasını talep etmeleri ve bu isteklerinin Peygamberi rahatsız edip üzmesi üzerine indirildiğini söylemektedirler. Âyetlerin, Peygamberin hanımlarına yönelik indirildikleri, ihtiva ettiği illetleri, hükümleri, emir ve tembihleriyle apaçık gözükmektedir. Âyetlerin delâletleri tamamen açık olmasına rağmen, Ehl-i beyt hakkında rivâyet edilen bazı hadisler, Peygamberin hanımlarını âyetlerin şümulüne dahil ederken, bazıları da Peygamberin hanımlarını oradan tamamen çıkartmaktadır." Derveze, söz konusu hadisleri naklettikten sonra şöyle demiştir: "Biz bu hadislerin, özellikle de Peygamber'in hanımlarını âyetin kapsamından çıkararak, Şîa'nın da sıkı sıkıya sarıldığı hadislerin karşısında şöyle bir durup hayret içerisinde düşünüyoruz! Görüyoruz ki, bu durumda Ehl-i beyt tâbirini Peygamberin hanımlarından başkasına çevirmek mümkün değildir."

Derveze bu açıklamalardan sonra şöyle diyor: "Biz, kan bağı açısından Peygambere yakın olan insanlara veya ona saygı ve hürmette layık olan kimselere Ehl-i beyt'ten değildir demiyoruz. Fakat gerçek şudur ki, âyetin şümulünü genişletmek veya sırf Hz. Ali, Fatıma ve onların iki oğluna hasretmek şu âyetlerin siyakına, şartlarına ve nüzûlüne göre doğru değildir. Ha! Hz. Peygamber'e nispet edilen bu hadisler, eğer sahih iseler, Kur'an'a âit bu cümlenin umumi manası içerisinde Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin gibi bu temiz insanların, Peygamber'in hanımlarına ilâve olarak dahil edilmesi câizdir."¹⁰¹

Azerbaycanlı müfessirlerden Mir Muhammed Alevî: "Âyet-i şerife Rasûlü Huda'nın umum hanımlarını şamildir ve ister ki, hepsi de kötü işlerin pislüğünden pak ve münezzehe olsunlar" dedikten sonra Ali b. Muhammed b. İbrahim Hazin'in, konu ile ilgili kisâ ve aba hadisleri olarak bilinen rivayetleri nakleder. Sonunda şöyle der: "Doğrudur, bu hadisleri muteber raviler nakledüp tashih ettiler. Lakin aye-i şerifeyi, hadislere mukabil tutanda envar-ı hamse-i tahire hakkında Rasûlü Huda'nın mahsusen inayeti hadislerden zahir olup aye-i şerife umumuna baki kalır; zira ki, ayetlerin makabli ve maba'dinde tedebbür lazımdır."¹⁰²

Alevî, "Âyetin öncesi ve sonrasına (bağlam/konteks) göre Ehl-i beyt'ten maksat Peygamber'in hanımlarıdır; başkaları ayetin şümulüne girmemektedir. Ancak, hadislerde açıktır ki, Peygamber onlara husûsen inayet buyurmuştur" sözleriyle ayetle hadisleri ayrı düşünmek gerektiğine işaret etmiş ve en doğru yolu seçmiştir.

Artık anlaşılıyor ki, sâdece 33. âyetin bir cüzüne itibar etmeyip onu, hem âyet hem de siyak ve sibak bütünlüğü içerisinde ele alan, bu konuda nakledilen rivâyetleri değil; tamamen dili, lafzdaki manayı ve onun da işâret ettiği nüzûl sebebini göz önünde bulunduran bir yöntemle anlamaya çalışan bu on beş müfessir, "Ey ehle'l-beyt!" hitabının doğrudan Rasûlullah'ın hanımlarına yönelik olduğu kanaatinde birleşmişlerdir.

¹⁰⁰ Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*, (Çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce ve Mehmet Yolcu) İstanbul, 1991, VIII/323.

¹⁰¹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Lübnan, 1963, VIII/256-263.

¹⁰² Mir Muhammed Kerim el-Bâkuvî, *Keşfu'l-Hakâyık an Nüketi'l-Ayati ve'd-Dekâyık*, Tebriz, 1373, III/82-83.

2. Ehl-i Beyt'ten Maksat Peygamber'in Ev Halkıdır (Hanımları, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir)

Âyet, hem Hz.Peygamber'in hanımlarını hem de Peygamber'in ev halkından sayılan Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i de kapsamaktadır, diyen müfessirlerden bir kısmına göre, Hz.Peygamber'in iki kızı Ümmügülüm ve Rukiye ile evlendiği için bu âyet, zinnureyn lakabını hak eden Hz.Osman'ı ve onların çocuklarını da kapsamalıdır.

Kummî (ö. 730?/1329?), Taberî'nin Câmîu'l-Beyân'ının hâmişinde yer alan tefsirinde şöyle demiştir: "Ehl-i beyt'ten maksat, "Mübâhele âyeti"nde geçtiği üzere ehlü'l-aba'dır.¹⁰³ Çünkü asıl olan odur. Fatıma (ra), Hasan, Hüseyin ittifakla Ehl-i beyt'tendir. Sahih olan ise, Ali'nin (ra) de, Nebi (sav)'in evinde onlarla birlikte yaşadığı ve sürekli orada kaldığı için Ehl-i beyt'ten olmasıdır."

"Âyetin, Nebi (sav)'in eşleri hakkında gelmiş olması zann-ı gâlib ile onların da Ehl-i beyt'e dahil olmasını gerektirmektedir. Âyetteki 'anküm' ve 'yutahiraküm' zamirlerinin müzekker/eril gelmesi ise tağlib kaidesi gereğidir; çünkü âiledeki Nebi (sav), Ali ve onun oğulları, tek başına Fatıma'ya veya müminlerin annelerine (dil gereği) gâlib sayılırlar."¹⁰⁴

Fahrüddin er-Razî (ö. 605/1208) kendinden önceki görüşleri belirttiikten sonra şöyle demiştir: "Bu görüşler içerisinde evlâ olan görüş, Ehl-i beyt'ten maksat Rasûlullah'ın evladıdır, hanımlarıdır, Hasan, Hüseyin ve Ali'dir, diyen görüştür; çünkü bunlar Rasûlullah'ın ev halkı ile sürekli olarak görüşmekte ve birlikte yaşamaktadırlar; devamlı olarak orada bulundular ve orada eğitilip yetiştirildiler."¹⁰⁵

Nahcuvânî de (ö. 920/1514), âyetteki Ehl-i beyt'ten maksadın Peygamber'in hanımları ve Ali, Fatıma, onların iki oğlu Hasan ve Hüseyin olduğu kanaatindedir. O da âyetteki 'anküm' ve 'yutahiraküm' zamirlerinin müzekker/eril gelmesini tağlib kaidesi gereği olduğunu söylemiş ve demiştir ki: "Çünkü Nebî, Ali ve onun iki oğlu (sallallahu aleyhi ve aleyhim) onların arasında bulunmaktadır. İşte bu yüzden şerefli efendilerin erkek olmaları, 'tağlib kaidesi' gereği zamirlerin de müzekker gelmesini gerektirmiştir."¹⁰⁶

Meşhur Osmanlı müfessirlerinden Ebu's-Suud (ö. 982/1574), Ehl-i beyt'in kapsamını geniş tutmuş ve Şiâ'nın tek taraflı düşüncelerine karşı çıkararak sadece Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in Ehl-i beyt'i temsil etmeyeceğini söyledikten sonra, "Âyetlerin siyak ve sibakına bakıldığında Ehl-i beyt'in kapsamının daha geniş olduğu görülür" ifadesiyle Peygamber hanımlarının da kavramın kapsamına dahil olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷

Cemaleddin el-Kasimî (ö. 1332/1914), Ahzab 33. âyetin muhtevası hakkında İbn Kesir ve İkrime'nin görüşlerine dayanarak, âyetin özellikle Hz.Peygamber'in hanımları hakkında nazil olduğunu belirtir. Ancak hadislere bakıldığında anlamın daha genel olarak Ali, Fâtımâ, Hasan, Hüseyin'i de kapsamaması gerektiğini söyler ve

¹⁰³ "Artık sana bu bilgi geldikten sonra seninle İsa hakkında tartışmak isteyenlere de ki: 'Gelin, bizler ve sizler de dâhil olmak üzere oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı çağırıp sonra da: 'Allah'ım, yalancılara lânet et' diye yalvaralım, de!...' (Al-i İmran, 3/61) İşte bu âyete "Mübâhele Ayeti" adı verilmiştir. Rivayete göre bu âyet indiğinde, Rasûlullah (sav) Necran'dan gelen Hıristiyanlara bu âyeti tebliğ etmekteydi. Yanına sadece Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i almıştı. (Bkz. Özel, Ehl-i beyt, X/499)

¹⁰⁴ Bkz. Huseyn b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî, *Tefsiru Ğaraibi'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkan*, (Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, XXI/10)'den naklen.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXV/209.

¹⁰⁶ Molla Nimetullah b. Muhammed Nahcuvânî, *Fevatihü'l-İlâhiyye ve'l-Mefatihü'l-Ğaybiyye*, İstanbul, 1325, s. II/154.

¹⁰⁷ Ebu's-Suud, *İrşadü'l-Akl-ı Selim ilâ Mezâya'l-Kurani'l-Kerim*, Kahire, Tarihsiz, V/109.

“Kisâ” ve “Sekaleyn” hadislerini buna örnek gösterir. Sekaleyn hadisinde Hüseyin Zeyd'e; “Kimdir bu Ehl-i beyt, ya Zeyd! Hanımları onun Ehl-i beyt'i değil midir?” diye sordu. Zeyd, hanımları Ehl-i beyt'tendirler. Ancak onun Ehl-i beyt'i sadaka alması haram olan kişilerdir, diye cevap verdi. Hüseyin, onlar kimdir deyince, Âl-i Ali, Âl-i Akil, Âl-i Ca'fer ve Âl-i Abbas'tır” dedi. Bu şekilde Ehl-i beyt'in kapsamı, İslâm öncesi dönemi de içerecek şekilde genişletilmiş oldu.¹⁰⁸

Müellif, İbn Teymiyye'nin Minhâcü's- Sünne isimli eserinden alıntı yaparak “İnnemâ” ile başlayan âyetin onların İmâmet ve İsmet'lerine delâlet etmeyeceğini savunarak Peygamber'in hanımları ile birlikte diğerlerinin de dahil edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁹

Elmalılı M. Hamdi Yazır demiştir ki, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin Peygamber'in torunları olduğu gibi, Hz.Ali dahi Hz.Peygamber'in evinde yetişmiş Hz.Fatıma ile birlikte yaşamış ve özel bir mensubiyet kazanmıştır. Bu yüzden o da Ehl-i beyt'ten sayılır. Fakat bunların Ehl-i beyt'ten olması, Peygamber'in diğer kızlarının ve onlardan olan çocuklarının da Ehl-i beyt'ten olmasına engel teşkil etmez; aksine onların da Ehl-i beyt'ten olmalarını gerektirir.¹¹⁰

Çağdaş müfessirlerden Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî ise şöyle demiştir. “Âyetin yer aldığı konunun çerçevesinden, Ehlü'l-Beyt (ev halkı) ile burada, Hz.Peygamber'in eşlerinin kastedildiği anlaşılmaktadır; çünkü hitap, “Ey Peygamber'in hanımları” diye başlamaktadır ve gerek bu âyetten önce, gerekse sonraki bütün konunun muhatabı da yine Peygamber'in hanımlarıdır. Bunun yanı sıra “ehlü'l-beyt” kelimesi Arapça'da, Türkçe'deki (ev halkı) “âile” (İngilizce'de household) anlamında kullanılmaktadır. Ve bir adamın karısını ve çocuklarını kapsayan bir terimdir. Hiç kimse karı'yı ev halkından saymamazlık edemez. Kur'an bu kelimeyi, bundan başka iki yerde daha kullanır ve her iki yerde de “karı” âilenin en önemli üyesi olarak bu kelimenin tarifi kapsamına girer.” Daha sonra Mevdudî, yukarıda metin ve mealleriyle birlikte bahsi geçen 11. Hud/73 ve 28. Kasas/12. âyetleri örnek gösterir. Sonra da sözlerine şöyle devam eder: “Fakat Ehlü'l-beyt ile sâdece Peygamber'in hanımlarının kastedildiği ve başka hiç kimsenin buna dahil olmadığını söylemek de yanlıştır; çünkü ”ev halkı” bir kimsenin âilesine mensup olan herkesi kapsayan bir terimdir. Ayrıca Hz.Peygamber de bu noktayı açıklığa kavuşturmuştur” dedikten sonra, konu ile ilgili hadisleri nakletmiş ve bağlayıcı cümle olarak da şunu söylemiştir: “Müslim, Tirmizî, Ahmed, İbn Cerir, Hakim, Beyhakî gibi muhaddisler (...) ve bir çok sahabî, Hz.Peygamber'in Hz.Ali, Hz.Fatıma ve iki oğlunu Ehlü'l-Beyt'ten saydığını gösteren bir çok hadis rivâyet etmişlerdir. O halde onları Ehlü'l-Beyt'ten saymayanların görüşü yanlıştır. Aynı şekilde yukarıdaki hadislere dayanarak Hz.Peygamber'in hanımlarını Ehlü'l-Beyt kapsamı içine almayanlar da hata içindedirler.”¹¹¹

Çağdaş müfessirlerden Şenkîti (ö. 1974) demiştir ki: “Her ne kadar âyetin kapsamına başkaları girse de bazıları, Peygamber'in hanımlarının bu âyete dahil olmadıklarını söylemişlerdir. Gerçek şu ki, âyetin siyakından bir kısım deliller onların da âyete dâhil olduklarını kesin olarak göstermektedir.”¹¹²

Müfessirlerimizden Süleyman Ateş, Ehl-i beyt ile ilgili nakledilen Ümmü Se-

¹⁰⁸ Muhammed Cemaleddin el-Kâsîmi, *Tefsiru'l-Kâsîmi*, Kahire, 1918, XII/4850.

¹⁰⁹ Kâsîmi, *Tefsiru'l-Kâsîmi*, XII/4850.

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, VI/3892.

¹¹¹ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Çev. Muhammed Han Kayanî ve Arkadaşları), İstanbul, 1987, IV/370, 371.

¹¹² Muhammed el-Emin İbn Muhammed el-Muhtar el-Çelebî eş-Şenkîti, *Advâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Kahire, 1972, VI/577.

leme ve Aîşe hâdislerini: “Bunlar kişisel görüşlerdir ve bu hadisler gariptir. Bunlara bazı aşırı mezhep taraftarlarının parmağının karıştığına hiç şüphe görmüyoruz; çünkü bunlar âyetin siyakına tamamen terstir. (...) Amir İbn Seleme’den rivâyet edilen birinci hadiste: “Ey ev halkı, Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” âyetinin, ötekilerden ayrı olarak indiği anlaşılır. Oysa bu, âyet değil, âyetin bir bölümüdür ve konuya bağlıdır. Bunun bağlı bulunduğu âyetten ayrı olarak inmesi makul değildir.” dedikten sonra Ateş, sonuç olarak görüşünü şöyle açıklıyor: “Bu hususta en uygun görüş şudur: 'Allah Elçisinin evladı, eşleri, torunları Hasan ve Hüseyin, damadı Hz.Ali, Rasûlullah'ın Ehl-i beyt'idir. Küçüklüğünden beri Peygamber'in yanında büyüyen ve onun amcasının oğlu, en sevdiği kızı Fatıma'nın kocası olan Hz.Ali de Peygamber'in Ehl-i beyt'indedir. İbn Kesir'in de dediği gibi, hem zevceleri, hem de yakın akrabası Ehl-i beyt'indedir.”¹¹³

Âyetlerin lafzına zarf, manasına da mazruf deyip; zarf-mazruf ilişkisi açısından bakıldığında, o zarftan çıkması mümkün olmayan bir manayı zarfa sonradan koymak suretiyle Âyetteki Ehl-i beyt kavramının anlam alanını genişletmekten yana olan bu müfessirler, görülüyor ki, bu konuda nakledilen rivâyetleri de değerlendirmelerine esas kabul etmişlerdir. Bu anlayışa göre, söz konusu ayetler, Hz.Peygamberin hanımlarına özel olarak inmiş ve onlara sesleniyor. Fakat Hz.Peygamberin çocukları, torunları, evinde, kızı Fatıma ile birlikte yetişip de özel mensubiyet kazanan Hz.Ali ve onun soyundan gelen kimselerin de bu kavramın içerisine girdirilmesinde bir mahzur bulunmamaktadır. Hatta girmelidir de! Fakat bu müfessirler, Hz.Fatıma, Hz.Ali ve onların çocukları Hasan ve Hüseyin'in, aynı âyetlerin içerdiği emirler, yasaklar ve hükümlere muhatap olup-olmadıkları; özellikle de işledikleri bir aşırılık sebebiyle iki kat ceza görüp-görmeyecekleri hakkında hiçbir şey söylememektedirler!

3. Ehl-i beyt'ten Maksat Hz.Ali Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir

Bir kısım müfessirlere göre, ki bunların çoğunluğu Şii'dir, âyet Peygamber'in hanımlarını değil, sâdece onun temiz soyunu sürdüren Hz.Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ile onların soyundan gelen on iki imamı kapsamaktadır.

Tabiun'dan Ebu Saîd el-Hudrî (ö.), Mücâhid (ö. 103/721) ve Katâde'ye (ö. 117/735) atfedilen görüşe göre bu âyetteki Ehl-i beyt'ten maksat Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir; çünkü, diyorlar, ayetteki ... ليذهب عنكم و يطهركم cümlelerinde erkekler için çoğul muhatap zamiri olan ve siz manasına gelen کم /kum zamirlerinin getirilmesi buna delalet etmektedir. Âyette eğer Peygamber'in hanımları kastedilmiş olsaydı, kadınlar için siz manasına gelen ve çoğul muhatap zamiri olan ليذهب عنكن ve denilmesi gerekirdi.¹¹⁴

Tabatabâi el-Mizan isimli tefsirinde demiştir ki: “Eğer rivâyetlerin Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin ile birlikte Peygamber hanımlarının da Ehl-i beyt'e dahil edilir ve söz konusu âyetin siyakında onlara da hitap vardır denilirse, ben de derim ki, bu rivâyetlerin çoğu ve özellikle Ümmü Seleme yoluyla gelenler ve Ümmü Seleme'nin evinde nâzil olanlar hakkında indiğini ve Peygamber hanımlarının bunun dışında olduğunu gösterir.¹¹⁵ Kaldı ki, “Ehl-i beyt'in Hz.Ali ve onun soyundan gelenler olduğu hususunda varid olan hadislerin çokluğu; söz konusu ayetin Peygamber'in hanımları hakkında indiğine dair hiçbir rivayetin bulunmaması(!); bu ayetin Peygamber'in hanımları hakkında özel olduğunun hiçbir kimse tarafından iddia edilmemiş olması(!) gibi deliller bu kavramın Peygamber'in

¹¹³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1990, VII/163-165.

¹¹⁴ Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, IV/279.

¹¹⁵ Seyyid Muhammed Huseyn et-Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1973, XVI/310.

hanımlarını kapsamadığını göstermektedir.”¹¹⁶ Ona göre, “Ehl-i beyt! Şüphesiz Allah, kötülüğü sizden uzak tutmak ve sizi, sâdece tertemiz yapmak istiyor” bölümü, Hz.Peygamber'in hanımları hakkında inen pasajdan bir cüz değil, onlara muttasıl da değildir; onlardan ayrı olarak indirilmiştir. Bu kısım, bugünkü bulunduğu yere ya Peygamber'in emriyle sonradan konulmuştur, ya da Kur'an cem'edilirken yanlış yazılmış olabilir.¹¹⁷

Tabressî (ö. 538/1141), “Ehl-i beyt! Şüphesiz Allah, pisliği sizden uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor” âyetinin evvelindeki âyetleri hep Peygamber'in hanımları ile ilgili olarak açıklamış¹¹⁸ ve bu âyete gelince Peygamber'in Ehl-i beyt'inin Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den ibaret olduğunu söyleyerek bu görüşünü ispatlamaya çalışmıştır. Hatta, Hz.Ali ve evladının olduğu gibi onların soyundan gelen imamların da masum/her türlü günahattan ve aşırılıklardan korunmuş olduklarını; bu yüzden onların da peygamberlerin ortak vasıflarından olan 'ismet' vasfı ile muttasıf olduklarını iddia eder.¹¹⁹

Yine Şîi bir müfessir olan Ali b. Musa demiştir ki, “Ehl-i beyt! Şüphesiz Allah sizden, ancak kötülüğü uzak tutmak ve sizi, tertemiz yapmak ister” âyetinde emir ve yasakların Peygamber'in hanımlarına da yansıtacağı muhakkaktır. Maksat, Allah nezdinde Ehl-i beyt'in, yani kisâ ashâbı olan Hz.Peygamber (sav), Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'in ihtiramının korunmasıdır. O, bunlara en küçük bir lekenin gelmesini istemiyor. Bu ilahi iradenin anlatılması için Allah Teala Ehl-i beyt'ten olmayan, ama onlarla bir çeşit irtibatları bulunan Peygamber hanımlarına kötülüklerden sakınmalarını emrederek başkalarının davranışları sebebiyle de olsa Ehl-i beyt'e leke gelmesini istemiyor.”¹²⁰

Bunlara ilave, farklı bir görüş olarak, “Ehl-i beyt'ten maksat bütün Müslüman cemaatidir” yorumunu da burada zikretmek isteriz..

Bir Alman müsteşriki olan Rudi Paret, Ahzab sûresi 33. âyette ehle'l-beyt ifâdesindeki el-beyt kelimesinin, Hûd, 11/73 ve Kasas, 28/12'dekilerin aksine harf-i tarifli gelmesinden hareketle şöyle bir fikir geliştirmiş ve kavramın içeriğini daha farklı kişilerle doldurmuştur:

“Oysaki ehlu'l-beyt'in her iki Kur'an pasajının 28. Kasas/12'ye dayanmadan anlam verme imkânı da vardır; zira bu ikisi, beyt kelimesinin harf-i târif almasıyla diğerinden ayrılmaktadırlar. Harf-i târifli beyt (ev) kelimesi Kur'an'da 12 yerde daha geçmektedir ve bunların hepsinde de istisnasız 'Allah'ın evi' anlamındadır. (Mekke'deki kutsal mâbed Kâbe kastediliyor) Aynı anlamı ehlu'l-beyt için de kabul etmek ve buna bağlı olarak ehlu'l-beyt ifâdesini 'Beytullah halkı' (yani İslâm Kâbe kültürünün bağlıları) olarak tercüme etmek akla yatkın görünüyor. Böylesi daha anlamlı olur. Nitekim Muhammed Medine'deki ilk yılları zarfında kibleyi bilinçli olarak Mekke'deki Kâbe'ye çevirmiş;¹²¹ dahası, Kâbe'yi belli ölçüde İslâmiyet'in simgesi mertebesine yükseltmiş ve “İnsanlar için dikilen bu ilk evin” bina edilmiş tarihini İbrahim'e kadar götürmüştü. Bu durumda 'Beytullah halkı' terimi İbra-

¹¹⁶ Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1973, XVI/311.

¹¹⁷ Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, XVI/311; Şeyh Ebu Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabressî, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, VII/560.

¹¹⁸ Bkz. Tabressî, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, VIII/137, 138.

¹¹⁹ Tabressî, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, VIII/138.

¹²⁰ Bkz. Ebu Hasan Ali b. Musa, *Müsnedü'l-İmam Rıza*, Tahran, tarihsiz, II/3.

¹²¹ Rudi Paret'in “Nitekim Muhammed Medine'deki ilk yıllar zarfında kibleyi bilinçli olarak Mekke'deki Kâbe'ye çevirmiş” ifâdesi, doğru değildir; zira kibleyi Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram tarafına çeviren Allah'tır. (Bkz. Bakara, 2/144) Muhammed, Allah'ın emri üzere kibleyi değiştirmiştir. Paret'in, alıntılığımız metindeki bu ve benzeri gerçeğe aykırı ifadeleri, onun İslâm'ı, Allah'ın dini değil Muhammed'in kurduğu din (Muhammedanizm) anlayışından kaynaklanmaktadır.

him'in kurduğu ve Muhammed'in yenilediği İslâm dininin bağluları" anlamına gelir. [Aynı şekilde Kurânî bir terim olan ehlu'l-kitâb (İslâm dışındaki semavî dinlerin bağluları) ifâdesi ile karşılaştırınız]."

Hâlbuki Rudi Paret aynı makalede şu ifâdenin de sahibidir: "Tabi bu gibi pasajlara anlam verirken bizzat Kur'ân'ın kendi metnini ve anlam bütünlüğünü kullanma görevi de o ölçüde zorunlu hale gelmektedir."¹²² Eğer o, bu ifâdesiyle âyetin siyak ve sibak bütünlüğünü de kast ediyorsa, ki sözünden bu mana da anlaşılabilir, Şi'rler gibi yöntem hatası yapmakta ve âyete, kendi bağlamından (siyak-sibak bütünlüğünden) kopararak, sırf lafzî benzerlikten ötürü bağlamına aykırı bir anlam yüklemektedir...

V- DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ahzab sûresinin 33. âyetindeki Ehl-i beyt kavramıyla ilgili toplam 32 müfessirden tespit etmiş olduğumuz bu dört farklı anlayışı değerlendirdiğimizde, şöyle bir görünüm ortaya çıkmaktadır: Ahzab sûresi, Hicretin beşinci yılında, Ahzab, diğer adıyla Hendek savaşından sonra indirilmeye başlanmıştır. Ortam, vahyin direktifleri ve Hz.Peygamber'in önderliği ile bireysel, sosyal, siyasî ve hukukî kurumların hızla şekillendiği bir ortamdır. Bireysel ve sosyal her olaya, hatta akıl ve realite yönünden gerçeği yansıtmadığı halde, asırlardan beri doğru kabul edilen her geleneğe müdâhale edilmekte ve medenî bir toplumun inşa süreci, akla, bilime ve hayatın gerçeklerine uygun kural ve yasalarla devam etmektedir.

Söz konusu 33. âyetin de içerisinde yer aldığı bu pasajda, sosyal kurumların en alt ve en önemli birimlerinden olan âilede, ekonomik yetersizlikten kaynaklanan tipik bir karı-koca geçimsizliğine, Rasûlullah ve Eşleri özelinde evrensel bir çözüm getirilmektedir. Tarihî tespite göre, Hz.Muhammed, risâlet görevinin yaklaşık on sekiz veya on dokuzuncu (13+5) yılındadır. Onun, Peygamber olmasına rağmen, Allah ve İlahî yasalar karşısında hiçbir ayrıcalığı bulunmamaktadır. Onun hayatı gizli bir el tarafından yoluna konulmuş sorunsuz, sıkıntısız bir hayat, hanımları da birer melek değildir; bir beşer olarak onun da âilevî sorunları bulunmakta ve o sorunlar da beşerî sosyal hayatın bir parçası olarak indirilmekte olan âyetlerle çözümlenmektedir.

Resûlullah (sav)'ın hanımları, ki bu âyetler indirildiği zaman sayıları dokuz idi,¹²³ onlar da, diğer kadınlar gibi, zaman zaman kocalarından şikâyet etmekteydiler; onlar da, dünya hayatının nimet ve zinetlerinden kendilerini yeterince istifade ettiremediği için veya kendi aralarındaki kıskançlıkları sebebiyle kocalarını üzüyorlardı. Onların bu sefer ki şikâyetleri, belli ki, hep birlikte kocalarına karşı üzücü bir tavra dönüşmüştür. Fakat onlar, kocalarının bir Allah Elçisi olduğunu ve özel görevi sebebiyle, ekonomik imkânlarının kısıtlı olduğu gerçeğini düşünemediler. İstemekte haklı oldukları¹²⁴ taleplerinden, Rasûlullah'ın hatırı için fedakârlık etmeyi akıllarından bile geçiremediler. Sonuçta bu konu, dışarıya aksedecek kadar âile içi bir meseleye dönüştü. Gelir kaynakları belli ve kısıtlı olan Müslüman bir kocanın, hanımının bu veya benzeri bir talebini meşru yoldan karşılama imkânı hiç bulunmuyor, hanımı ise, 'âilenin huzurunu bozmaya değer mi değmez mi?' demeyip

¹²² Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, s. 48.

¹²³ Bu âyetler indirildiğinde Rasûlullah'ın (sav) taht-ı nikâhında dokuz hanımı vardı. Bunlar: Hz.Ebu Bekir'in kızı *Aişe*, Hz.Ömer'in kızı *Hafsa*, Ebu Süfyânın kızı *Ümmü Habibe*, Zem'a'nın kızı *Sevde*, Ebu Ümeyye'nin kızı *Ümmü Seleme*, Hayber'li Huyeyy'in kızı *Safiyye*, Hilal kabilesinden Hâris'in kızı *Meymune*, Esed oğullarından Cahş'ın kızı *Zeynep* ve Mustalik oğullarından Haris'in kızı *Cüveyriyye*'dir.

¹²⁴ Bkz. Âl-i İmran, 3/14; A'raf, 7/32, 33; Tahrir, 66/1, 2.

tâviz vermeden talebinde diretiyorsa... İşte, Allah Teâlâ, Hz.Peygamber'in şahsında yaşanan böyle bir hadisenin halinde en son başvurulabilecek bir çâreyi onlara da bir çözüm yolu olarak önermiştir.

Çoğunluğu temsil eden birinci gruptaki müfessirlerin de tespit ettikleri gibi, Hz.Peygamber'in hanımları, kendilerine getirilen bu teklif karşısında Allah'ı, Rasûlünü ve ahiret yurdunu tercih ettiler. Onların, hür irâdeleriyle izhar ettikleri bu tercihleri sonucu, Yüce Allah, Peygamberini bir daha üzmemeleri ve evlilik hayatlarını, onu hoşnut edecek şekilde sürdürmeleri amacıyla, doğrudan doğruya hanımlarına hitap ederek bir takım emirler, yasaklar ve tavsiyelerde bulundu. Eğer Peygamber'in hanımları, kendilerine yönelik bu emirlere uyar, yasaklardan kaçınır ve tavsiyelere kulak asarlarsa, hem Allah'a ve Elçisine karşı gelmeyip takvâ bilincine ermiş olacaklar, hem Rasûlullah'ı üzmeyecekler, hem de kendilerini her türlü pislikten uzak tutmuş ve Allah'ın arzu ettiği şekilde tertemiz yaşamış olacaklardı.

Pek çok müfessirin de dediği gibi, bu pasaj, tamamen Hz.Peygamber'in hayatta olan eşleri ile ilgilidir. Burada onlardan başkasının adının açıkça geçmesi bir yana, zımnen de olsa, burada hanımlardan başka bir kimse ifade edilmiş değildir. Özel hitaplarla tanzim edilen iki kat ceza ve iki kere mükâfatlandırma da, Peygamber'in hanımlarından başkası için söz konusu değildir. Öyleyse, Allah'ın emir ve yasaklarına uydukları takdirde tertemiz olmaları arzu edilen Ehl-i beyt de Peygamber'in hanımlarından başkası olamaz!

Şunu da belirtmeliyiz ki, bu pasajda Peygamber'in hanımları da dahil, hiç kimsenin günah işlemekten uzak ve tertemiz yaratıldığından söz edilmemiştir. Aksine, Zemaşerî'nin de belirttiği gibi, Peygamber'in zevceleri, aşırı talepleri yüzünden Peygamber'i üzdükleri için boşanmaları gündeme getirilecek kadar büyük hata içerisindeydiler. Allah da onları uyarılmış ve terbiyeye dâvet etmiştir; onların hatadan ve günahattan tertemiz olduklarını söylememiştir.

İkinci grupta yer alan müfessirler, Ümmü Seleme ve Âişe'den gelen rivâyetleri sahih kabul etmiş, tetkik ve tenkide gerek duymaksızın, âyetin anlam alanını genişletmişlerdir; bir kısmı ise, 33. âyetin ... ليذهب عنكم و ... يطهرکم cümlelerindeki "küm" zamirlerinin, Hz.Ali sebebiyle müzekker/eril geldiğini düşünerek, Hz.Ali'yi; dolayısıyla Hz.Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i de âyetin kapsamına dahil etmişlerdir.

Kanaatimizce, bu âyetteki zamirlerin, muhataplara uygun olarak müennes/dişil değil de müzekker/eril getirilmiş olmaları, Hz.Ali'den dolayı olamaz; çünkü, her ne kadar şazları olsa da, kaide gereği, bir metinde böyle bir zamir ile bir şahsa işaret edilebilmesi için, önceden o şahsın isminin açıkça zikredilmiş olması şarttır. Malum olduğu üzere Hz.Ali'nin adı, değil zamirlerden önce veya aynı pasaj içerisinde, surenin tamamında bile hiç geçmemiştir. O halde böylesine temelsiz bir gerekçeye dayalı bir delil, delil olamaz ve bu zamirden hareketle âyetin kapsamına Hz.Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve başkaları dahil edilemez.

Âyetteki zamirlerin ... ليذهب عنكم و ... يطهرکم şeklinde müzekker gelmelerinin sebebini, pek çok müfessir gibi Şevkanî de şöyle açıklamıştır: "Küm" zamirlerinin müzekker/eril gelmesi (aslen müzekker olan) "ehl" kelimesi itibariyledir. Tıpkı Allah'ın: "e ta'cebine min emrillahi rahmetullahi ve berakatühü aleyküm ehle'l-beyt"¹²⁵ âyetinde, hitap Hz.İbrahim'in hanımına olduğu halde, eril olarak: "...aleyküm ehle'l-beyt" denildiği gibi... Kişi, hanımını ya da hanımlarını kastederek arkadaşına sorar: "Keyfe ehlik" yani 'hanımın nasıl?' O da şu cevabı verir: "Hüm bi hayr..." yani 'onlar iyidirler.'¹²⁶ Görülüyor ki, Şevkânî'nin verdiği bu misallerde, her

¹²⁵ Hûd, 11/73.

¹²⁶ Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, IV/278, 279.

iki zamir ile de kastedilen kimseler kadın olduğu halde, baştaki “ehl” kelimesi sebebiyle, zamirler müzekker getirilmiştir.

ليذهب عنكم .. ويظهركم'deki zamirlerin müzekker gelmesinin ikinci sebebi ise, Hz.Peygamber'in de âyetin anlam alanına dahil olmasındandır. İbn Abbas'ın da dediği gibi bahse konu olan “ehle'l-beyt!” “Ehl-i beyt-i Rasulillah!”tır. Pasajdaki hitaplar ve hukukî, ahlakî, cezaî sonuçlar Peygamber'in hanımlarına ait olunca, âyetin sonuç bildiren cüzünden, “Ehl-i beyt! Allah, ancak pisliği sizden uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor” illetinin hedefi de onlar olmalıdır. Buna göre âyetteki zamirler hem “ehl” kelimesinden, hem de Hz.Peygamber'den dolayı ‘tağlib kaidesi’ gereğince müzekker olarak (كُم /küm) getirilmiştir.¹²⁷

Büyük çoğunluğunu Şii'lerin oluşturduğu bir kısım müfessirler ise, âyeti kendi bağlamından koparmakla kalmayıp, âyetin, yalnız bir kısmını almışlar, sonra da Ümmü Seleme ve Aişe'den gelen rivâyetleri ona nüzûl sebebi olarak ekleyip, o şekilde arzu ettikleri manaya ulaşmışlardır. Ayrıca bunlar, “Ehl-i beyt! Allah, ancak pisliği sizden uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor” cümlesinin, bir sonuç cümlesi olduğunu ve bu sonucun gerçekleştirilmesi için, mutlaka bazı önerilere dayandırılması gerektiğini düşünmemişlerdir. Bu tefsirlerde, dilbilimine ve metne itibar ise, aslâ söz konusu değildir! O nedenle Tabatabâî, Peygamber hanımlarının bu âyetin kapsamına dahil edilmesinin imkânsız olduğunu söyleyebilmiş, Ali b. Musa ise, temiz kalmaları ve Peygamber soyuna leke getirmemeleri amacıyla âyetin kapsamına dahil edilmelerine izin vermiştir(!)...

Belli ki bu müfessirler, dayandıkları bu hadislerin, literatürde çok sayıda bulunmalarını, sıhhatleri için yeterli delil saymış, metin ve sened tenkidine lüzum görmeden ve âyetlerin lafzındaki mana ile çelişki arz ettiğini düşünmeden, âyete nüzûl sebebi olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca az önce de geçtiği üzere ... ليذهب عنكم... و ... ليذهب عنكم... cümlelerindeki erkek, muhatap, çoğul için olan كُم /kum zamirlerinin getirilmiş olmasını da dil açısından kanaatlerine yeterli bir delil sayıp ayetteki Ehl-i beyt hitabını, sadece Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin ile onların soyundan gelenlere tahsis etmişlerdir.

Rudi Paret ve onun gibi düşünenler, İslâm'a Muhammedanizm, Kur'ân'a da Muhammed'in düşünüp ortaya koyduğu beşerî bir kitap nazarıyla baktıkları sürece, görüşlerini, âyeti tefsir olarak kabul etmek mümkün değildir. Biz, onun görüşünü, metne tamamen aykırı da olsa, âyete farklı bir yaklaşım getirdiği için burada naklettik.

Tefsirde hiçbir ilke tanımayan, siyasî, hukukî, sosyal ve bireysel inanç ve menfaati sebebiyle ön kabullerini tavizsiz bir biçimde esas alan ve Kur'ân'a öyle yaklaşanlar için “Tefsirde Sorumluluk” adına söylenecek hiçbir söz yoktur. Onlar, Hz.Peygamber'in de işaret ettiği gibi, doğrudan doğruya “fe emmellezine fi kulûbihim zeyğun...” yani “kalplerinde sapkınlığa meyil olanlar...”¹²⁸ âyetinin muhatabıdır.¹²⁹ Fakat, iyi niyetle de olsa, zarf-mazruf ilişkisi açısından bakıldığında, âyetin zarfı konumunda olan lafzından çıkan mana ile yetinmeyip, o zarfa Peygamber'in dahil edip etmediğini kesin olarak bilmeden veya onun bile, kendiliğinden o zarfa bir şey dahil edip-edemeyeceğini düşünmeden; özellikle de; “Peygamber'in Ehl-i beyt'inden olmaya onlar da layıktır...” gibi duygusal bir yaklaşımla Allah'ın âyetlerinde yer vermediği bir manayı, o zarfın içine koymak, büyük bir cesâret meselesi olmalıdır! Bizce, bu âyetlerin kapsamı hakkında da Ebu

¹²⁷ Bkz. Şeyh Zâde, *Hâşiye ale'l-Kâdi.*, IV/63.

¹²⁸ Bkz. Âl-i İmran, 3/7.

¹²⁹ Krş. *Buharî*, Tefsir, 3/1.

Hanife gibi düşünmek, en doğru yoldur. O demiştir ki: "Kur'an'ı esas almak ve kim tarafından nakledilmiş olursa olsun, Kur'an'ın açık ifadelerine aykırılığı zâhir olan rivayetlere itimat etmemek ve Hz.Peygamber'e de nispet edilse, Kur'an'ın verdiği bilgiyle yetinmek en isabetli yoldur."¹³⁰

"Ey Ehl-i beyt! Allah, ancak sizden pisliği uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor" hitabı, Hz.Peygamber'in, sâdece pasaj indirildiği zaman hayatta olan hanımlarına özgüdür. Onların dışında hiçbir kimseyi ve hiçbir kesimi kapsamamaktadır! Çünkü pasajın bütünündeki hitaplar, emirler, yasaklar, tavsiyeler ve iki kat ceza ile iki defa mükâfat, sırf onlar içindir. O halde bu âyet, kullanılmakta olan "Ehl-i beyt" kavramına ve kurumuna Kur'an'dan delil gösterilemez!

H.z.Peygamber'e nispet edilen hadisler ise, M. İzzet Derveze'nin de dediği gibi, eğer sahih iseler, -ki, onların tetkikini Uzmanları yapmalıdır- Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin gibi faziletli insanların, Kur'an'a âit bu cümlenin umumi manası içerisine, bizce mümkün olmamakla birlikte, Hz.Peygamber tarafından asıl muhataplarına ilâve olarak dahil edildiği düşünülse bile, onların melekler gibi hatasız, günahsız olarak yaratıldıklarından ve hayatları boyunca günah işlemediklerinden, dolayısıyla onların soyundan gelenlerin de masum olduklarından söz edilemez! Böyle bir düşünce, İslâm'da yoktur!

¹³⁰ Bkz. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (çev.Mustafa Öz), MÜİF Vakfı Yayınları, Nu: 49, İstanbul, 1992. s. 32, 33.

Şİİ ve SÜNNİ MÜFESSİRLERE GÖRE EHL-İ BEYT KAVRAMI*

Mustafa ÖZTÜRK**

THE TERM OF AHL AL-BAYT ACCORDING TO THE SHIITE AND SUNNITE EXEGETES

In the Qur'an the phrase of ahl al-bayt (the people of the house) occurs three times. Once in sura 33:73, applied to the house of Ibrahim; the second passage, 33:33 ("God only wants to remove from you all might be loathsome, O you members of the [Prophet's] household, and to purify you to utmost purity"), serves as the proof-text for its application to the house of Muhammad. The third passage, 28:12, applied to the house of Moses. The precise interpretation of the term in 33:33, gave rise to differences of opinion. Among the Shi'a it was applied to Muhammad, Ali, Fatima, al-Hasan and al-Husayn by interpreting the verse through the wellknown "tradition of the mantle" (hadith al-kisa), which was accepted also in the Sunni circles. In keeping with an explanation of the Qur'anic phrase as referring to the Prophet's wives and dependents, attributed to Ibn Abbas and Ikrima, Umm Salama is, in some versions of this tradition, recognized by the Prophet as belonging to the ahl al-bayt. The current orthodox view is based on a harmonizing opinion, according to which the term ahl al-bayt includes the ahl al-aba, i.e. the Prophet, Ali, Fatima, al-Hasan and al-Husayn, together with the wives of the Prophet.

GİRİŞ

Ehl-i beyt (*Ehli'l-beyt*) kavramı, hem lisânî delâlet hem de mezhebî siyaset cihetiyle öteden beri Şîa ile Ehl-i sünnet arasındaki önemli ihtilaf konularından biri olagelmıştır. Tarihsel süreçteki siyasî-mezhebî istismar boyutuna paralel olarak hâlen de Şîi-Sünnî-Alevî üçgeninde yer yer polemik konusu yapılagelen Ehl-i beyt'in kavramsallaşmasında umumiyetle ideolojik önyargılar belirleyici olmuştur.¹ Daha açıkçası, Kur'ân'da İslâm öncesi Arapların lisânî örfüne uygun bir anlam çerçevesi içinde kullanılan bu kavram, İslâmî terminolojideki *hilafet*, *imamet*, *ismet*, *ulu'l-emr* vb birçok kavramın anlam hayatında da görüldüğü üzere Şîa ve Ehl-i sünnet arasındaki kadîm çekişmenin tezahürü olarak siyasî bir içerik/nitelik kazanmıştır.

* Makalenin yazımı sırasında klasik Şîi tefsirlerde yer alan bilgilerin fotokopisini bana ulaştırma zahmetine katlanan değerli dostlarım Dr. Mehmet Akif Koç ve Dr. M. Emin Maşalı'ya en içten teşekkürlerimi sunarım.

** Yrd.Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ozturk65@yahoo.com

¹ Konunun istismar boyutu ve siyasî-mezhebî önyargıyla ele alınışına dair bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât* III (2000), Sayı: 3, s. 99-120; M. Zeki Duman, "Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i beyt", *EÜİFD*, Sayı: 11 (2000), s. 37-58.

Bu çalışmada, Kur'an'daki Ehl-i beyt kavramının/tabirinin delâletiyle ilgili olarak Şii ve Sünnî müfessirlerin görüş ve düşünceleri tahlil edilecektir. Bilgi kaynağı olarak, İsnâaşeriyye Şia'sından Ebü'l-Hasen el-Kummî (ö. 300/912'den sonra), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1068), Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1158), Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) gibi klasik dönem müfessirleri ile Cenâbezî, Tabatabâî ve İbn Rûveys el-Alevî gibi son devir Kur'an alimlerinin; Ehl-i sünnet'ten ise Taberî (ö. 310/923) başta olmak üzere Beğavî (ö. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Kurtubî (ö. 671/1273), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1288), İbn Kesîr (ö. 774/1372), Suyûtî (ö. 911/1505), Âlûsî (ö. 1270/1853) ve Elmalılı M. Hamdi Yazır gibi müfessirlerin tefsirlerine müracaat edilecektir.

I. "EHL-İ BEYT" KAVRAMIYLA İLGİLİ GENEL MALÛMÂT

Ehl-i beyt, Arapça ehl ve beyt kelimelerinden oluşmuş bir terkiptir. Ehl (Çoğulu: ehâl, âhâl, ehlûn, ehlât) kelimesinin fiil kalıbındaki çeşitli müştakları cana yakın olmak, bir yerde meskun bulunmak, uygun ya da müsait olmak, lâyıf/liyâkatlı olmak, bir şeyi hak etmek, bir şeye imkan tanımak, mümkün kılmak, hoş karşılamak, evlenmek gibi anlamlar içerir. Müzekker bir kelime olan ehl ise aile, yakın akraba, eş, zevce, ahali, taraftar, bir yerde yaşayan, bir şeye lâyıf olan gibi manalara gelir.²

Kelime nisbet edildiği şeye göre farklı bir anlam kazanır. Sözelimi, ehlü'r-racul terkibi, bir erkeğin başta hanımı olmak üzere aynı çatı altında yaşadığı diğer aile fertlerine delâlet eder. Kelime herhangi bir ülke ismiyle kullanıldığında o ülkenin insanlarına, bir din veya mezhep adına izafetle kullanıldığında o din veya mezhebin mensuplarına, bir meslek ismiyle birlikte kullanıldığında da söz konusu mesleğin erbabına işaret eder. Peygamberlere izafe edildiğinde ise onların getirdikleri ilâhî mesaja kulak veren müminler topluluğuna (ümme) delâlet eder. Nitekim Hûd Suresi 11/45-46. ayetlerde Hz.Nûh'un, "Ey rabbim! Oğlum benim ehlimden-dir." çağrısına, aynı dine ya da inanç sistemine mensup olmamak manasında, "[Hayır], o senin ehlinden değildir." diye karşılık verilmiş ve bu kullanımda kelimeye dinî-ahlâkî bir anlam yüklenmiştir.³

Firûzâbâdî (ö. 817/1415) ehl lafzının Kur'an'da on ayrı anlamda (vech) kullanıldığını söyledikten sonra bunlar arasında; bir beldenin sakinleri, Tevrat ve İncil okurları (Ehl-i Kitap), mal-mülk sahibi, kabile ve yakın akraba, ümmet, itret, aşiret, eş, çocuk ve torun gibi manaları zikretmiştir.⁴ Bir telakkiye göre âl kelimesi de ehl kökünden türetilmiştir (mâklûb). Sözlükte bir şeyin kendisi, serap ve taraf gibi anlamlar içeren âl, aynı zamanda aile, akraba, dost ve yakın arkadaş, dindaş gibi manalar da taşır ve bu son gruptaki manalar cihetinden ehl kelimesinin müteradifi sayılabilir.⁵

Bununla birlikte, iki kelimeyi birbirinden farklı kılan bazı nüanslar da mevcuttur. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) belirttiğine göre ehl kelimesi hem nesep, hem de bir yere mahsus olma (ihtisas) anlamında kullanılır. Örneğin, ehlü'r-racul terkibi bir kimsenin akrabasına, ehlü'l-basra ve ehlü'l-ilm gibi terkipler ise bir yere ve zümreye mensubiyeti ifade eder. Buna karşılık âl lafzı, bir kimsenin yalnızca yakın akraba ve arkadaş çevresine delâlet eder. Bu yüzden, kişinin ailesi ve dostları için âlu'r-racul demek câiz olduğu halde, "Basralı"

² Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, Beyrut 1990, XI. 28-32.

³ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-kur'an*, İstanbul 1986, s. 36; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut 1989, s. 25-26; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 210.

⁴ Mecduddîn el-Firûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz*, Beyrut trz., II. 83-84.

⁵ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 37-38. Kelimenin kökeni ve ne mânaya geldiğine dair geniş bilgi için bkz. Ebü Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an*, Beyrut 1988, I. 260-261.

anlamında âlu'l-basra, yahut "ilim erbabı" anlamında âlu'l-ilm tabiri kullanılmaz.⁶

Beyt (çoğulu: ebyât, buyût, ebâyit, buyûtât) lafzına gelince; sözlükte ev, mesken, çadır, kabuk, kılıf, onur, şiîr dizesi, kabir gibi anlamları bulunan bu lafız,⁷ Fîrûzâbâdî'nin tespitine göre Kur'ân'da menzil/mesken, eşlerin evleri, mescit, Kabe, Peygamber'in odaları, nübüvvet evi, hapisane, arı kovanı, hayvan derisinden yapılmış çadır vb. on beş ayrı manada kullanılmıştır.⁸ En yalın ve yaygın anlamıyla "hane halkı"na (aile) tekabül eden Ehl-i beyt lafzı, ev sahibinin yanısıra eş, çocuk, torun ve yakın akrabayı da kapsar. "Câhiliye devri Arap toplumunda kabilenin hakim ailesini ifade eden Ehl-i beyt, İslâmî dönemden itibaren günümüze kadar sadece Hz.Peygamber'in ailesi ve soyu anlamında kullanılagelen bir terim olmuştur. Şîî kaynaklarda Ehl-i beyt yerine itre kelimesi de kullanılmıştır."⁹

Ehl-i beyt (Ehlü'l-beyt) kavramı/tabiri Kur'ân'da üç kez geçer. Mushaf tertibinde bu kavramın/tabirin zikredildiği ilk ayette (Hûd 11/73) meleklerin dilinden Hz.İbrahim'in hanımına, "Allah'ın dilediği işi gerçekleştirmesini mi yadırgıyorsun? Allah'ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun ey hane halkı!" diye hitap edilmiştir. İkinci ayette (Kasas 28/12), Hz.Musa'nın ablasının Firavun hanedanına, "Size onun bakımını üstlenecek bir aile göstereyim mi?" diye bir teklifte bulunduğu bildirilmiştir. Bu çalışmanın mihverini oluşturan üçüncü ayette ise (Ahzâb 33/33), "Ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri (rics)* gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister." denilmiştir.

Görüldüğü gibi Ehl-i beyt tabiri Hûd Suresi 11/73. ayette "aile" anlamında kullanılmıştır. Ayetin Hz.İbrahim'in hanımına hitapla başlamış olması, Ehl-i beyt'in sadece onun hanımından ibaret olduğunu değil; aynı zamanda hanımıyla birlikte diğer aile efradını kapsadığını da gösterir. Nitekim bazı Sünnî müfessirler bu ayeti, Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'ine hanımlarının da dahil edilmesi gerektiği fikrine delil göstermişlerdir.¹⁰ Kasas Suresi 28/12. ayetin özelde Hz.Musa'nın annesine, genelde diğer aile fertlerine delâlet ettiği ise izahtan varestedir. Ahzâb 33/33. ayete gelince, bu ayette geçen Ehl-i beyt tabiri, bir sonraki başlıktan itibaren etraflıca incelenecektir.

Ehl-i beyt tabiri birçok hadiste de zikredilmiştir. Bunların bazısında ashâbın hane halkından, pek çoğunda da Resûlullah'ın itretinden bahsedilmiştir.¹¹ Hz.Peygamber'in itretiyle ilgili hadislerin bir kısmında ise sahabeye Kur'ân ile Ehl-i beyt'ten ibaret olan iki değerli kaynak/emanet bırakıldığı ve onlar hakkında dikkatli olunması gerektiği belirtilmiştir.¹² Ayrıca, muhtelif rivayetlerde de Ehl-i beyt'in faziletinden söz edilmiş ve bu rivayetlerin hemen hepsinde söz konusu tabirin medlûlü Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'den oluşan beş

⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, Beyrut 2000, s. 315.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, II. 14-15; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Küveyt 1986, IV. 456-467.

⁸ Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz*, II. 196-197.

⁹ Mustafa Öz, "Ehl-i beyt", *DİA*, İstanbul 1994, X. 498.

* Ayetteki "rics" terimini Kâdî Beyzâvî ve Nesefî'nin, "Rics istiâre yoluyla günah anlamına gelir" tarzındaki açıklamalarına dayanarak "manevî kir" şeklinde karşılamayı uygun gördük. "Her türlü" kaydını ise kelimenin başındaki elif-lam takımı istiğrak manasına hamleden görüşe istinaden ekledik. Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, İstanbul trz., II. 245; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Beyrut 1988, III. 303; Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut 1994, XXII. 18.

¹⁰ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 48.

¹¹ Bkz. Buhârî, "Savm" 30; Tirmizî, "Edâhî" 10, "Menâkub" 30, 60, "Sevâbu'l-Kur'ân" 13, "Fiten" 52; İbn Mâce, "Mukaddime" 11, 16, "Cihad" 11, "Fiten" 34, "Edâhî" 1; Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 33; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 5, III. 17, 36.

¹² Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 36; Tirmizî, "Menâkub" 31; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 181.

kişiye (Hamse-i Tâhire) hasredilmiştir.¹³

II. TATHİR AYETİ

Ehl-i beyt tartışmasının merkezinde, “tathîr ayeti” olarak da bilinen Ahzâb Suresi 33/33. ayet yer almaktadır. Râcih ihtimalle, 28-34. ayetlerden oluşan pasaj bütünlüğü içinde hicrî beşinci yılda nâzil olan bu ayette¹⁴ meâlen şöyle denilmektedir: “Evlerinizde [vakarlı bir şekilde] oturun ve önceki câhiliye âdeti üzere açılıp saçılarak ortalıkta arzı endam etmeyin. Namazda devamlılık ve titizlik gösterin (ikame-i salât), zekatı verin, Allah’a ve elçisine itaat edin. Ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri (rics) gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister.” (*ve karne fi buyûtikünne velâ teberracne teberruce'l-câhiliyyeti'l-ülâ ve akımne's-salâte ve âtine'z-zekâte ve ati'nellahe ve rasûleh. İnnemâ yuridüllâhu liyüzhibe ankümü'r-ricse ehle'l-beyti ve yutahhiraküm tathîrâ*).

Açıkça görüldüğü gibi bu ayet Hz.Peygamber’in hanımlarıyla ilgili bir dizi emir içermektedir. Tabiatıyla ayetteki hitap, evveleminde Peygamber hanımlarına (ezvâc-ı tâhirât) yöneliktir. Ayrıca, surenin 30 ve 32. ayetleri, “Ey Peygamber hanımları” hitabıyla başlamakta ve bu iki ayette Peygamber hanımlarına, “Sizden her kim bir hayasızlık ederse onun azabı ikiye katlanır”, “Siz sıradan kadınlar gibi değilsiniz. Bu yüzden kendinizi koruyun ve aslâ cilveli/işveli bir şekilde konuşmayın ki, kalbi marazlı insanlar sizden yana ümide kapılmasın...” gibi ikazlarda bulunulmaktadır. Bahse konu olan 33. ayetten sonra da yine Peygamber hanımlarına hitaben, “Evlerinizde okunan ilâhî ayetler ve hikmet üzerinde düşünün” denilmektedir. Hülâsa, Ehl-i beyt’le ilgili ifade, Peygamber hanımlarına ilişkin talimatları muhtevi bir pasajda yer almaktadır.

III. Şİİ YORUM

Şîi müfessirlerin tümüne göre tathîr ayeti “Âl-i Abâ” ve/veya “Âl-i Kisâ” diye anılan beş kişi (Hamse-i Al-i Abâ/Pençe-i Âl-i Abâ) hakkında nâzil olmuştur.¹⁵ Bu beş kişi; Hz.Peygamber, kızı Hz.Fâtıma, yeğeni ve damadı Hz.Ali, torunları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin’dir. Şîi müfessirler, ayetin, Peygamber hanımlarından Ümmü Seleme’nin evinde nâzil olduğuna dair bir dizi rivayet aktarmışlardır. Bu rivayetler Hz.Ali, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır, Cafer es-Sâdık, Ali er-Rızâ gibi imamlar başta olmak üzere; Ümmü Seleme, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Ebû Zer el-Ğifârî, Ebû Leylâ, Ebü'l-Esved ed-Düelî, Amr b. Meymûn gibi sahabe ve tâbiün alimlerinden otuz küsur tarikle nakledilmiştir.¹⁶

Rivayetin Muhammed Bâkır versiyonuna göre tathîr, ayeti Hz.Peygamber, hanımı Ümmü Seleme’nin evinde bulunduğu sırada nâzil olmuştur. Ayetin nüzülünün ardından Hz.Peygamber, kızı Fâtıma ile Ali, Hasan ve Hüseyin’i yanına çağırmıştır. Daha sonra onları Hayber malı kisâsının (tilsan) altına alıp şöyle dua etmiştir: “Ey Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Sen onlar hakkında bir vaatte bulundun. Ey Allahım! Onlardan her türlü manevî kiri gider ve onları tertemiz kıl!” Bu esnada Ümmü Seleme, “Ey Allah’ın elçisi! Ben de onlarla beraber miyim?” diye

¹³ Bkz. Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ümmâl*, Beyrut 1985, XII. 93-132; XIII. 638-689.

¹⁴ Mehdi Bâzergan, *Kur’ân’ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Ankara 1998, s. 134.

¹⁵ Sünnî ve Şîi hadis kitaplarında yer alan bir rivayete göre Hz.Peygamber Ümmü Seleme’nin evinde iken, “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri (rics) gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister.” (Ahzâb 33/33) ayeti nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz.Peygamber, Hz.Ali’yi, Fâtıma’yı, Hasan ve Hüseyin’i abâsının/kisâsının altına alarak; “Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Sen onların kusurlarını gider ve tertemiz kıl” diye dua etmiştir (Tirmizî, “Menâkıb” 31, 60). Bu rivayette sözü edilen beş kişi, İslâmî gelenekte *Âl-i Abâ*, *Âl-i Kisâ* yahut *Hamse-i Âl-i Abâ* ve *Pençe-i Âl-i Abâ* gibi isimlerle anılagelmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Âl-i Abâ”, *DİA*, İstanbul, 1989, II. 306-307.

¹⁶ Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-kur’ân*, Beyrut 1991, XVI. 317.

sorunca; Hz.Peygamber, “Müjde mi istiyorsun ey Ümmü Seleme, muhakkak ki sen, hayır/iyilik üzeresin” diye cevap verdi.¹⁷

Cafer es-Sâdık’tan gelen rivayette ise Ümmü Seleme’nin, “Ey Allah’ın elçisi! Ben senin ehlinde değil miyim?” sorusuna Hz.Peygamber’in, “Sen iyilik üzeresin. Lâkin benim ehlim [sadece] bunlardır.” şeklinde cevap verdiği kaydedilmiştir.¹⁸ Bu konuda uydurma/mevzû olması kuvvetle muhtemel gözükten rivayetler de nakledilmiştir. Mesela, Hz.Ali’ye isnat edilen bir rivayete göre Hz.Osman’ın hilafet döneminde Hz.Ali, mescitte bir grup muhacir ve ensara şöyle hitap etmiştir: “Ey insanlar! Biliyor musunuz, Allah, “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister” ayetini inzâl edince Resûlullah beni, Fâtıma’yı, Hasan ve Hüseyin’i bir araya topladı; sonra üzerimize bir abâ örtüp, “Ey Allahum! Bunlar benim Ehl-i beytim ve en yakınlarımdır. Onlara acı veren, benim canımı acıtır; onları üzen, beni üzmüş olur. Onlardan her türlü manevî kiri gider ve tertemiz kıl” diye dua etti. O sırada Ümmü Seleme, “Ey Allah’ın elçisi, ya ben?” diye sordu. Resûlullah bu soruya, “Sen hayırlı bir kadınsın, ama bu ayet husûsen benimle birlikte kardeşim, iki kızım, iki oğlum ve Hüseyin’in evladından dokuz kişi hakkında nâzil oldu. Bu hususta başka hiç kimsenin bizimle birlikte olması söz konusu değil.” diye karşılık verdi.” O sırada mescitte bulunanların tümü, “Biz Ümmü Seleme’nin böyle söylediğine tanıklık ederiz. Nitekim biz [bu konuda] Resûlullah’a da sormuş idik ve o da bize aynen Ümmü Seleme gibi konuşmuştu” dediler.¹⁹

Tabersî, Ebû Ca’fer et-Tûsî ve Tabatabâî gibi Şii müfessirlerin özellikle dikkat çektikleri üzere, ayetin nüzûl sebebine ilişkin bu rivayetlerin büyük bir kısmı, Sünnî kaynaklarda da mevcuttur. Mesela, “tevil erbabı Ehl-i beyt hakkında görüş ayrılığına düştü” diyen ve bu konuda kendi tercihini açıkça belirtmekten kaçındığı gözlenen Taberî de tathîr ayetinin, Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nâzil olduğuna dair Ebû Saîd el-Hudrî, Hz.Âişe, Enes b. Mâlik, Ümmü Seleme, Ebû’l-Hamrâ’, Vâsile b. el-Eska’, Abdullah b. Vehb, Amr b. Ebî Seleme, Ebû’d-Deylem, Hakîm b. Sa’d gibi sahabe ve tâbiûn alimlerine atfen bir dizi rivayet aktarmıştır.²⁰

Son dönem Şii müfessirlerden Tabatabâî, tathîr ayetinin Âl-i Abâ hakkında nâzil olduğuna dair yetmiş küsur rivayet bulunduğunu ve bu rivayetlerin önemli bir kısmının -kırk civarındaki rivayet tarikiyle- Sünnî kitaplarda da kayıtlı olduğunu belirtir. Ayrıca, “Bu rivayetler ayetin kapsamına Resûlullah’ın hanımlarının dahil olmasına mâni değildir. Kaldı ki ayetin bağlamı, Ehl-i beyt’in Peygamber hanımlarını kapsadığını gösterir.” şeklindeki bir itiraza, -muhtemelen Ebû Ca’fer et-Tûsî’den iktibasla- “Hayır, rivayetlerin birçoğu ve bilhassa Ümmü Seleme hadisi Ehl-i beyt’in sadece Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile mahdud olduğuna delalet eder” diye cevap verir.²¹ Daha sonra ayetin yalnızca Âl-i Abâ hakkında nâzil olduğu hususunda mevcut rivayetlerin kesin bilgi ifade ettiğini söyler ve nihayet buna zıt istikametteki görüşü teyit eden bir rivayet; İkrime el-Berberî’ye (ö. 105/723) nisbet edilen tek bir görüş bulunduğuna dikkat çeker.²²

¹⁷ Ebu’l-Hasen el-Kummî, *Tefsîru’l-kummî*, Beyrut trz., II. 168; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau’l-beyân fi tefsîri’l-kur’ân*, Beyrut trz., V. 138-139; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, Beyrut 1982, IV. 187.

¹⁸ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, IV. 188.

¹⁹ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, IV. 189.

²⁰ Bkz. Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-kur’ân*, Beyrut 1988, XXII. 6-8.

²¹ Krş. Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-kur’ân*, Beyrut trz., VIII. 341.

²² Tabatabâî, *el-Mizân*, XVI. 317-318. Taberî’nin tefsirine bakıldığında Ehl-i beyt’le ilgili ayetin sadece Peygamber hanımları hakkında nâzil olduğu yönündeki görüşün, “İkrime sokaklarda dolaşır ve ‘Ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister.’ ayeti sadece Nebî’nin hanımları hakkında nâzil oldu diye nida ederdi.” şeklindeki rivayete dayandığı görülmektedir.

Bazı Şîî alimler, İkrime'nin bu konuda Hz.Ali'ye husumetten kaynaklanan ideolojik bir tavır takındığını ileri sürerek, onu özellikle İmâm Mâlik, Yahyâ b. Saïd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn gibi alimlerin beyanlarına istinaden cerh etme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda İkrime'nin Hâricîlerle düşüp kalktığı ve yalancı biri olduğu gibi hususlara dikkat çekilmiştir²³ ki, gerçekten de Sünnî alimlerin yazdıkları cerh ve ta'dîl kitaplarında İkrime ile ilgili bu tür bilgiler mevcuttur. Mesela, İbn Hacer'den (ö.852/1448) öğrendiğimiz kadarıyla, İmâm Mâlik İkrime'yi sika kabul etmemiş ve ondan hadis nakledilmemesi gerektiğini tembihlemiş, ayrıca Yahyâ b. Saïd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn gibi alimler İkrime'nin yalancı olduğunu söylemişlerdir.²⁴

Öte yandan Abdullah b. Hâris, Abdullah b. Abbas'ın oğlu Ali'nin yanına uğradığında, İkrime'yi bir kapıya bağlı vaziyette görmüş ve "Siz kölelerinize böyle mi muamele edersiniz?" diye sormuş, Ali de babası İbn Abbas hakkında yalan söylediği için onu bu şekilde cezalandırdığını söylemiştir. Saïd b. el-Müseyyeb ise kölesine nasihat ederken, "İkrime'nin İbn Abbas adına yalan uydurduğu gibi sen de benim hakkımda yalan uydurma" diye ikazda bulunmuştur. Bütün bunların yanında Ali b. el-Medîni, İkrime'yi Hâricîliğin Hârûriyye fırkasına, Atâ b. Ebî Rebâh ve Ahmed b. Hanbel İbâziyye fırkasına, kimileri de Beyhesiyye ve Sufriyye fırkasına nisbet etmişlerdir.²⁵

Şîî müfessirler Ehl-i beyt'e ilişkin görüşlerini, "Her kim, sana kesin bilgi geldikten sonra seninle bu konuda tartışacak olursa, de ki [ey peygamber]: O halde gelin, bizler oğullarımızı, kadınlarımızı ve kendimizi* çağuralım; sizler de oğullarınızı, kadınlarınızı, kendinizi çağurun; sonra da karşılıklı lanetleşmek suretiyle Allah'ın lanetinin yalancılara üzerine olmasını dileyelim" meâlindeki Âl-i İmrân 3/61. ayetin nüzûlüyle ilgili rivayetle de teyit etmişlerdir. Söz konusu rivayete göre Hz.Peygamber Necranlı Hıristiyan heyetiyle yaptığı münazara sırasında vahyedilen mübâhele ayetinin gereğini yerine getirmek üzere heyet üyelerine, yalancı ve haksız olan tarafa beddua etmeyi önermiştir. Bu öneri uyarınca Hz.Peygamber Necranlılarla lanetleşmek üzere randevulaşmış ve bu randevuya Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile birlikte gitmiştir.²⁶

Şîî müfessirlerin bu konudaki bir diğer önemli argümanı da, M. Bâzergan'ın

→ →

Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 8. Bunun dışında Saïd b. Cübeyr tarihiyle İbn Abbas'tan nakledilen bir başka rivayette de ayetin sadece Peygamber hanımlarıyla ilgili olduğu belirtilmiş; fakat Taberî bu rivayeti zikre değer görmemiştir. Saïd b. Cübeyr rivayeti için bkz. Celâluddin es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr*, Beyrut 1983, VI. 603.

²³ İbn Rûveys el-Alevî, *Şevâhidü't-tenzil li-men husa bi't-tafdîl*, Kum 1996, s. 234-236.

²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Beyrut 1993, IV. 169-170.

²⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, Beyrut 1982, XX. 280-283; Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl*, Kahire 1963, III. 93-97; Tayyar Altıkulaç, "İkrime el-Berberî", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 40-42.

* Bir telakkiye göre ayetteki *enfüsenâ* (kendimiz) lafzı Hz.Ali'ye delalet eder. Çünkü [kadim] Araplar "amca oğlu"nu kişinin kendisi olarak isimlendirir. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, Beyrut 1995, I. 310.

²⁶ Rivayetler için bkz. Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, II. 99-100; Tabatabâî, *el-Mizân*, III. 264-281; İbn Rûveys, *Şevâhidü't-tenzil*, s. 221-229. Bu konuyla ilgili olarak Sünnî müfessirlerin naklettikleri rivayetlerin çoğunda da Hz.Ali zikredilmiş olmakla (mesela bkz. Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, I. 310; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, II. 228-232) birlikte, Taberî'nin Cerîr-Muğîre-Âmir yoluyla naklettiği rivayette Ali'den söz edilmemiştir. Taberî'nin diğer bir rivayetinde kaydedildiğine göre hadisin ravilerinden olan Cerîr, söz konusu olayda Hz.Ali'nin de Hz.Peygamber'in yakınları arasında yer aldığı ve bu hususta konsensus bulunduğunu hatırlatınca Muğîre, "Hadisi bana nakleden Şa'bî Ali'nin adını anmadı. Bunun sebebi, Emevîler'in Ali hakkındaki menfi kanaatleri midir, yoksa nakledilen hadis metninde hakikaten Ali'nin adının geçmemiş olması mıdır, bilmiyorum." şeklinde ilginç bir söz söylemiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III. 299-300.

tespitine göre²⁷ Mekke döneminin son zamanlarında (vahyin 13. yılı) bir bütün hâlinde nâzil olan Şûrâ Suresi 42/43. ayette geçen “*kul lâ es’elüküm aleyhi ecran ille’l-meveddete fi’l-kurbâ*” ibaresidir. Bu ibarenin anlamına dair Şîî ve Sünnî müfessirlerce birkaç yorum aktarılmıştır. Bir yoruma göre buradaki hitabın muhatabı Kureyş’tir. Bu takdirde Hz.Peygamber Kureyşli müşriklere, “Ben sizden hiçbir maddî ücret talep etmiyorum. Sadece aramızdaki akrabalık bağından dolayı beni sevmenizi istiyorum” veya “Mademki benim tebliğ ettiğim davete icabet etmiyorsunuz, hiç olmazsa aramızdaki akrabalık bağına hürmeten beni sevin” demiş olmaktadır.²⁸

Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi alimlere isnat edilen ikinci yoruma göre, bu sözün muhatabı müminlerdir. Bu takdirde de Hz.Peygamber müminlere, “Ey inananlar! Ben tebliğ etmiş olduğum ilâhî mesaj karşılığında sizden hiçbir ücret talep etmiyor, sadece Allah’ı sevmenizi, taat ve salih amelle ona yakınlaşmanızı istiyorum” veya “risalet görevime karşılık sizden, kulluk ve Allah’a yakınlıkta dost olmaktan başka bir şey istemiyorum” demiş olmaktadır. Bir diğer yoruma göre ise söz konusu ibare, “Sizden akrabalarımı sevmekten başka bir karşılık talep etmiyorum” şeklinde bir mana içermektedir.²⁹

Türkçe meallere de aynıyla yansıyan bu yorumlar³⁰ arasında en doğru olanı, “De ki: Ey Kureyş topluluğu! Ben sizden aramızdaki akrabalık bağından dolayı beni sevmenizden başka bir şey istemiyorum” şeklindeki ilk yorumdur.³¹ Ancak Şîî müfessirler, “Ben sizden akrabamı sevmenizden başka bir şey istemiyorum” manasını tercih etmişler³² ve bu tercihi Ca’fer es-Sâdık ve İbn Abbas’tan gelen bazı rivayetlerle desteklemişlerdir. Ayetin Medine’de nâzil olduğu iddiasına da mesnet teşkil eden bu rivayetlere göre İslâm dini Medine’ye hicretten sonra güçlenince veya Hz.Peygamber veda haccının ardından Medine’ye ulaşınca, ensar kendisine maddî yardımda bulunmayı teklif eder. Hz.Peygamber ensarın teklifine olumlu veya olumsuz bir cevap vermek yerine, bu konuda ilâhî bir direktif beklentisi içinde suskun kalmayı tercih eder. Derken, Şûrâ 42/23. ayet nâzil olur ve bu ayetteki ilâhî buyruk uyarınca ensarın maddî yardım teklifini reddedip kendilerinden, yakın akrabalarını sevmeleri dışında hiçbir karşılık beklemediğini söyler.³³ Bir başka rivayete göre de İbn Abbas, “Ey Allah’ın elçisi! Sevmekle yükümlü olduğumuz kimseler kimlerdir?” der; Hz.Peygamber de, “Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin” diye mukabele eder.³⁴

Şîî müfessirler, tevatür düzeyinde kabul ettikleri rivayetler vasıtasıyla tathîr ayetinin Âl-i Abâ hakkında nâzil olduğunu ispatta pek zorlanmamakla birlikte, söz konusu ayetin öncesi ve sonrasındaki hitapların müennes siygasıyla gelmesinden dolayı Ehl-i beyt’le ilgili ifadenin Peygamber hanımlarına delalet etmesi gerektiği fikrini çürütmekte epeyce zorlanmış gözükmektedirler. Gerçi onlar Ehl-i beyt’le ilgili ifadenin müzekker siygasıyla zikredilmiş olmasını kendi görüşlerini teyit eden en

²⁷ Bâzergan, *Kur’ân’ın Nüzûl Süreci*, s. 133.

²⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, IX. 159; Tabersî, *Mecmau’l-beyân*, VI. 49.

²⁹ Tabatabâî, *el-Mizân*, XVIII. 43-47.

³⁰ Mesela bkz.: “Buna karşı sizden yakınlıkta sevgiden başka bir ecir istemem” (Elmalılı), “Ben bu (tebliğime) karşı akrabalıkta sevgiden başka hiçbir mükâfat istemiyorum” (H. Basri Çantay), “Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir şey istemiyorum” (Diyanet), “Ben buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Ancak (Allah’a) yaklaşmayı arzu ediyorum” (S. Ateş).

³¹ Bu yorumun sıhhatine ilişkin filolojik argümanlar için bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXV. 23-26.

³² Tûsî, *et-Tibyân*, IX. 158-159.

³³ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, IV. 372; Tabersî, *Mecmau’l-beyân*, VI. 49.

³⁴ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, IV. 373.

güçlü delil olarak takdim etmiş³⁵ ve bu bağlamda Zeyd b. Ali'den, "Bazı cahil insanlar bu ayette Allah'ın Peygamber hanımlarını kastettiğini ileri sürüyorlar. Onlar böyle bir görüş serdetmekle hem yalan söylemiş, hem de günaha girmiş oldular. Andolsun, eğer burada Peygamber hanımları kastedilseydi, tıpkı bir sonraki ayette (Ahzâb 33/34) geçen *vezkurne mâ yutla fi buyûtikünne* ifadesinde olduğu gibi Allah bu ayette de *liyühibe ankünne'r-ricse* ve *yutahhirakünne* tathîran buyururdu [ama böyle buyurmadı]." şeklinde bir görüş nakletmiş olsalar da, ayetin siyak ve sibakından kaynaklanan siyga problemi yine de halli gereken bir müşkül olmaktan çıkmamıştır. Nitekim Şîa da bu zorluğun pekâla farkında olduğu içindir ki, Muhammed Bâkır'ın dilinden, "Kur'an tefsirinde insan aklını en fazla zorlayan husus, ayetin evvelinin bir konu hakkında, ortasının başka bir konu hakkında, sonunun ise daha başka bir konu hakkında nâzil olmasıdır" şeklinde bir söz nakledilmiş ve böylece Ahzâb 33/33. ayetin Ehl-i beyt'le ilgili kısmı siyak ve sibaktan bağımsız bir ifade birimi olarak telakki edilmiştir.³⁶

Tabersî'ye göre, "Ayetin başı ve sonu Hz.Peygamber'in hanımları hakkında. Peki ortası niçin sadece isimleri zikredilen beş kişi (Âl-i Abâ) hakkında?" sorusunun cevabı şudur: "Bunun fasih insanlara ait bir (lisânî) örf olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Nitekim onlar, sözlerinde kimi zaman muhataptan gâibe, kimi zaman da gâipten muhataba geçiş (iltifat) yaparlar. Kur'an'ın yanısıra Arapların söz ve şiirlerinde de bununla ilgili birçok örnek vardır. İşte bu yüzden Allah, Ehl-i beyt'le ilgili ifadeden sonra, hitabını tekrar Peygamber hanımlarına yöneltmiştir."³⁷

Son dönem Şîi alimlerden İbn Rûveys'e göre ise ayetin bahis mevzu olan kısmı bir istitrat (ara söz) veya itiraz/mu'teriza (parantez içi cümle) kabilinden olup Ehl-i beyt'e yönelik ilâhî ilgi ve ihtimamın lisânî bir göstergesidir. Aksi görüşü savunanlara, "Allah burada Peygamber hanımlarını kastedip de ayetteki zamirleri müennes siygasında kullanmaktan acze mi düştü acaba?" şeklinde bir tarzda de bulunan İbn Rûveys, tıpkı Tabersî gibi Kur'an, Sünnet ve halis Arapların sözlerinde bu tür ara cümlelerin çok sayıda örneğinin bulunduğunu söyler ve Kur'an'dan bir örnek olarak, Yûsuf Suresi 12/29. ayetteki *yûsufu a'rid an hâzâ* (Yusuf, sen bu olayı unut ve sakın kimseye bundan söz etme) cümlesinin bir ara söz (istitrat) olduğunu zikreder.³⁸

Bu konuda Tabatabâî de benzer şeyler söyledikten sonra Ehl-i beyt ile ilgili ifadenin -ki Tabatabâî bu ifadeyi ayet içinde müstakil ayet olarak görmekte-dir-Peygamber hanımlarıyla ilgili ayetlerin arasında yer almasına dair iki ihtimalden söz eder. Birinci ihtimale göre söz konusu ifadenin Kur'an metnindeki yeri bizzat Hz.Peygamber'in emriyle tayin edilmiştir. İkinci ihtimale göre ise bu yer, Hz.Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın cem ve telifiyle ilgili çalışmalar sırasında belirlenmiştir. Tabatabâî'ye göre *ve-karne fi buyutikünne* cümlesiyle başlayan 33. ayetteki insicam ve ittisal de bu ihtimali teyit etmektedir. Zira, *innemâ yurîdullâh* cümlesiyle başlayan tathîr ayeti, içinde bulunduğu ayetteki cümlelerin arasından çıkarıldığı takdirde bu ayetin/tathîr ayetinin Ahzâb 33/33. ayet içindeki konumu, tıpkı yenilmesi haram ve helal olan şeylerden söz eden Mâide 5/3. ayette, "Bugün inkârcılar dininizi [terk edeceğinizden] ümitlerini kesmiş bulunmaktadır" cümlesiyle başlayan pasajın mezkur ayet içindeki konumuyla aynıyet arz etmektedir.³⁹ Kısaca, Tabatabâî, oldukça zorlama bir yorumla, *innemâ*

³⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, VIII. 341; Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, VI. 49.

³⁶ Kummî, *Tefsîru'l-kummî*, II. 168; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, IV. 188.

³⁷ Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, V. 139.

³⁸ İbn Rûveys, *Şevâhidü't-tenzil*, s. 264.

³⁹ Tabatabâî, *el-Mizân*, XVI. 318.

yürîdullah cümlesiyle başlayan ifadeyi, müstakil bir ayet (tathîr ayeti) olarak görmekte ve bu ayetin siyak-sibaktaki cümleler arasından çıkartılması hâlinde, Peygamber hanımlarıyla ilgili 33. ayetin nazmında herhangi bir bozukluk oluşmayacağı söylemektedir.

Öte yandan tathîr ayeti Şîî müfessirlere göre Ehl-i beyt'in ismetine de delalet eder. Çünkü Allah burada Ehl-i beyt'i her türlü ricsten arındırıp tertemiz kılmak istediğini belirtmiş ve bu iradesini de tahakkuk ettirmiştir.⁴⁰ Sözlükte "pis şey" anlamına gelen rics,⁴¹ hem maddî pislik (necaset), hem -mecazî olarak- günah ya da manevî kir, hem de hata/kusur manasında kullanılır.⁴² Bizim bu ayette "her türlü manevî kir" olarak karşıladığımız "rics" kelimesine, Şîî tefsir kitaplarında bâtil inanç, temelsiz düşünce, kötü davranış ve şek/şüphe gibi izahlar getirilmiş,⁴³ Sünnî tefsirlerde ise günah, fiske, şirk, cimrilik, tamah, şeytan gibi manalara yer verilmiştir.⁴⁴

Şîî müfessirlere göre Ehl-i beyt mensuplarının her türlü günah ya da manevî kirden arındırıldığını gösteren unsurlardan biri, ayetteki *innemâ* edatıdır. Bu edat hasır ifade ettiğine göre demek ki Allah, diğer müminlerden farklı olarak, Ehl-i beyt'i, her türlü kötülük ve günahattan arındırmış, inanç ve amele müteallik her türlü hatadan münezzeh kılmış, hatanın yerine hak ve hakikati ikame etmiştir.⁴⁵ Ayetteki *innemâ* edatı aynı zamanda Allah'ın Ehl-i beyt'e müteallik iradesinin gerçekleştiğini de gösterir. Nitekim Arapça'da, *innemâ leke indî dirhemün* ifadesi, bu sözü söyleyen kişinin cebinde yalnızca bir dirhem bulunduğu delâlet ettiği gibi, *innemâ fi'd-dâri zeydün* sözü de evdeki yegâne insanın Zeyd olduğuna işaret eder. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, Allah'ın günahlardan arındırma iradesi, yalnızca Ehl-i beyt'e mütealliktir ve bu irade fiilen tahakkuk etmiştir. Çünkü ayette Allah'a atfedilen irade ya salt istemek (irâde-i mahza) ya da istemek ve isteğini gerçekleştirmek manasındadır. Bu ikisinin dışında bir ihtimal yoktur. Ayetteki iradeden maksat, bir şeyi salt isteme/dileme değildir. Çünkü Allah tüm mükelleflerin günahattan arınmasını ister. Bu anlamdaki ilâhî iradenin Ehl-i beyt'e tahsis edilmesi mânidar değildir. Oysa ayet Ehl-i beyt'i medh ve tazim manası içermektedir. Salt iradede herhangi bir övgü ve yüceltme söz konusu olmadığına göre, en doğrusu; Allah'ın, Ehl-i beyt'i her türlü günahattan arındırmayı irade ettiği ve bu iradesini gerçekleştirdiğini söylemektir ki, böylece Ehl-i beyt'in -ve pek tabii ki diğer imamların, hatta onların takipçilerinin-⁴⁶ ismet sıfatıyla muttasıf oldukları sübut bulmuş olur.⁴⁷

Özetlersek, Şîî müfessirlere göre Ehl-i beyt, öncelikle Hz.Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i kapsar. Bunun yanında, "imam" kabul edilen diğer dokuz kişi de Ehl-i beyt'e dahildir. Hz.Peygamber'in hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocukları, Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları ise Ehl-i beyt'in hâricindedir. Ehl-i Kisâ diye anılan ilk beş kişinin Ehl-i beyt'e mensubiyeti, tevatür düzeyine ulaşan hadislerle sabittir. Her ne kadar ilgili ayetin öncesinde ve sonrasında Peygamber hanımlarına hitap edilmesinden genel manada onların da Ehl-i beyt'e

⁴⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, VIII. 340.

⁴¹ Râğib el-İsfahânî'ye göre bir şey tab'an, aklen, dinen (şer') ve/veya her üç yönden rics (pis) olabilir. Mesela leş hem doğal yönden, hem aklen hem de dinen pistir. İçki ve kumar da dinî açıdan -bir telakkiye göre de aklen- ricstir. Nitekim Allah Kur'ân'da kafirleri "pis" (rics) olarak nitelendirmiştir. Çünkü şirk aklen en çirkin şeydir. Bkz. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 274.

⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXII. 18.

⁴³ Tabatabâî, *el-Mizân*, XVI. 318; İbn Riveş, *Şevâhidü't-tenzîl*, s. 265.

⁴⁴ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXII. 18.

⁴⁵ Tabatabâî, *el-Mizân*, XVI. 312-313.

⁴⁶ Sultân Muhammed el-Cenâbezi, *Beyânu's-sa'âde fi makâmâtî'l-ibâde*, Beyrut trz., III. 246.

⁴⁷ Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, V. 139.

dahil oldukları anlaşılabilirse de, Ehl-i beyt tabirinin zikredildiği ayetin Hz.Peygamber'in hanımları hakkında değil; Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nâzil olduğu çeşitli hadislerde belirtilmiştir. Bu hadisler, tathîr ayetinin öncesi ve sonrasıyla irtibatlı olmadığına işaret etmenin yanında Ehl-i beyt'in Âl-i Abâ'ya münhasır olduğunu göstermektedir. Söz konusu ayette müzekker çoğul zamirin (küm) kullanılması da bu görüşü teyit etmektedir. Hz.Peygamber'in Necranlı Hıristiyanlarla karşılıklı lanetleşme (mübâhele) randevusuna giderken yanına sadece Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i alması, yine ona, nübüvvet görevine karşılık yakınlarının sevilmesi dışında hiçbir maddî ücret istemediğini belirtmesinin emredilmesi (Şûrâ 42/23), hadislerde de burada sözü edilen yakınlarının Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin olarak zikredilmesi, Ehl-i beyt'in yalnızca Âl-i Abâ'dan ibaret olduğunu teyit etmekte; nihayet Ahzâb Suresi 33/33. ayetteki innemâ edatı, Ehl-i beyt'i günahlarından arındırmaya yönelik ilâhî iradenin tahakkuk ettiğini göstermektedir.⁴⁸

IV. SÜNNÎ YORUM

Sünnî müfessirler, Ahzâb Suresi 33/33. ayette geçen "Ehl-i beyt" ile kimlerin kastedildiği hususunda üç görüş nakletmişlerdir. İkrime ve -bazı tefsirlerde Saîd b. Cübeyr yoluyla- İbn Abbas'a isnat edilen bir telakkiye göre Ehl-i beyt'ten maksat, sadece Hz.Peygamber'in hanımlarıdır. Dolayısıyla ayet sadece onlar hakkında nâzil olmuştur. Nitekim ilgili ayetin siyak ve sibakında da Peygamber hanımlarına hitâben bir dizi ikazda bulunulmuştur. İbn Abbâs ve İkrime el-Berberî'nin yanısıra Atâ, Mukâtil b. Süleymân, Kelbî, Buhârî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Asâkir gibi alimler de bu görüşü benimsemişlerdir.⁴⁹

"Şîî Yorum" başlığı altında kısmen detaylı olarak aktardığımız ikinci yoruma göre ise Ehl-i beyt; sadece Hz.Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i kapsar. Şîa'nın ittifakla benimsediği bu görüş Mücâhid, Katâde ve diğer bazı tâbiün alimlerine nisbet edilmiş; ayrıca Ümmü Seleme, Hz.Âişe, Ebû Sa'îd el-Hudrî ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden de bu görüşü teyit eden rivayetler nakledilmiştir.⁵⁰ İlgili rivayetlerden bir kısmı şöyledir:

(i) Ebû Sa'îd el-Hudrî'den: Resûlullah (s.a.v.), "Bu ayet (tathîr ayeti) beş kişi hakkında nâzil oldu: Ben, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma" buyurdu.

(ii) Hz.Âişe'den: Nebi (s.a.v.) bir sabah vakti dışarı çıkmıştı. O sırada üzerinde siyah renkli yünden desenli bir abaye (mırt) vardı. Derken, torunu Hasan çıkageldi. Onu abâsının altına aldı ve tathîr ayetini okudu.

(iii) Enes b. Mâlik'ten: Nebi (s.a.v.) altı ay boyunca Fâtıma'nın evine gelip giderdi. Namaz için mescide çıktığı her vakit, "Namaz vakti geldi ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister." diye nida ederdi.

(iv) Ebü'l-Hamrâ'dan: Nebi (s.a.v.) zamanında yedi ay boyunca Medine'de bulundum ve onun, sabah vakti Ali ve Fâtıma'nın kapısına gelip, "Namaz, namaz! Allah sizden her türlü manevî kiri gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister" dediğine tanık oldum.

(v) Ebû Ammâr'dan: Vâsile b. el-Eska' ile birlikte oturuyorduk. O sırada mecliste bulunan bazı kimseler Ali'nin ismini anıp onun hakkında ileri geri konuştular. Meclistekiler kalkıp gidince Vâsile, "Hele otur, onların ileri geri konuştukları kişi hakkında sana bilgi vereyim" dedi ve ekledi: Ben bir gün Resûlullah'ın yanında

⁴⁸ Öz, "Ehl-i beyt", *DİA*, X. 499.

⁴⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1987, VI. 381; Öz, "Ehl-i beyt", *DİA*, X. 499.

⁵⁰ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, III. 529; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 381.

idim. O sırada Resûlullah'ın yanına Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin geldi. Resûlullah onların üzerine abâsını örttü ve “Ey Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Ey Allahım! Sen onlardan her türlü manevî kiri gider ve onları tertemiz kıl” diye dua etti. Ben, “Ey Allah'ın elçisi, ya ben?” diye sorunca, o, “Sen de benim ehlimdensin” diye karşılık verdi.

(vi) Ümmü Seleme'den: [Bir gün] Nebi (s.a.v.) benim yanımda/evimde idi. O sırada evde Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin de vardı. Pişirdiğim bir kap yemeği yiyip uykuya daldılar. Nebi onların üzerine bir abâ örttü ve “Ey Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Onlardan her türlü manevî kiri gider ve onları tertemiz kıl” diye dua etti.

(vii) Ebû Saîd el-Hudrî ve Ümmü Seleme'den: Tathîr ayeti nâzil olunca Resûlullah (s.a.v.) bir haber salıp Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırdı. Onların üzerine bir abâ örtüp, “Ey Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Ey Allahım! Sen onlardan her türlü manevî kiri gider ve onları tertemiz kıl” diye dua etti. Ümmü Seleme: “Ben onlardan değil miyim?” diye sorunca Resûlullah, “Sen hayır/iyilik üzeresin” diye cevap verdi.⁵¹

Taberî'nin tefsirine bakıldığında Ehl-i beyt'in ya sadece Peygamber hanımlarını, ya da Âl-i Abâ'yı kapsadığına ilişkin iki görüşün mevcut olduğu görülür. Ancak Taberî'nin çağdaşı Zeccâc'ın (ö. 311/923) Me'âni'l-Kur'ân'ında, “Denildi ki” lafzıyla aktarılan bir yoruma göre Ehl-i beyt, hem Peygamber hanımlarını, hem de onun ailesine mensup erkekleri kapsar. Zeccâc, “Lügat (dil) Ehl-i beyt lafzının hem kadınlar, hem de erkekler için kullanıldığını gösterir” demek suretiyle, bu uzlaşmacı yorumu tercih eder.⁵² Sonraki dönemlerde Sünnî müfessirlerin ekseriyetince de tercih edilen bu yoruma göre ayet, öncelikle Peygamber hanımlarıyla ilgili olmakla birlikte, innemâ edatıyla başlayan ifadede müzekker çoğul zamirinin kullanılmış olması Hz.Ali, Hasan ve Hüseyin'in de Ehl-i beyt'ten olduğunu gösterir. Hz.Ali'nin Ehl-i beyt'e mensubiyeti ise hem Hz.Fâtıma ile muâşereti, hem de Hz.Peygamber'le mülâzemeti sebebiyledir.⁵³

Kurtubî'nin ifadesiyle, “ayetin zâhirinden Ehl-i beyt'in Peygamber hanımlarını ve diğer yakınlarını kapsayan genel bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ayette çoğul müzekker zamir kullanılması, Hz.Peygamber, Ali, Hasan ve Hüseyin'in Ehl-i beyt içinde yer almış olmasından dolayıdır. Erkek ve kadın bir arada bulunduğu anda tağlîb siygası, yani müzekker ifade kalıbı kullanılır. Netice itibariyle bu ayet, Peygamber hanımlarının Ehl-i beyt'ten olmasını gerektirir. Çünkü ayet onlarla ilgilidir.”⁵⁴

Ayette çoğul müzekker zamir kullanılmasıyla ilgili bir diğer Sünnî yorum da şöyledir: Müzekker çoğul zamirinin kullanılması, ev reisi olarak Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'in başında yer almış olmasından dolayıdır. Nitekim Hz.İbrahim'in hanımına yönelik hitapta da müzekker çoğul zamiri kullanılmıştır (Hûd 11/73). Ayrıca zamirin ait olduğu ehl kelimesi müzekker olduğundan, buna râcî olan

⁵¹ Bu hadisin bazı varyantlarında Ümmü Seleme'nin sorusuna Hz.Peygamber'in, “Sen zaten ait olduğun yerdesin/konumdasın ve sen benim için hayırlı bir kadınsın.” (*enti 'alâ mekânîk ve enti ileyye hayrun*) diye cevap verdiği kaydedilmiştir. Bkz. Tirmizî, “Menâkıb” 32. Diğer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 6-8; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1983, III. 483-486; Müslim, “Fezâilü's-Sahâbe” 61; Tirmizî, “Tefsîr” 34; İbn Hanbel, VI. 298. Ümmü Seleme hadisi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. M. Bahaüddin Varol, *Ehl-i beyt Gerçeği*, İstanbul 2001, s. 92 vd.

⁵² Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-kur'ân ve i'râbuhu*, Beyrut trz., IV. 226-227.

⁵³ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1990, XXV. 181.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 119.

zamirin de müzekker olması gerekir.⁵⁵

Merhum Elmalılı bu uzlaşmacı görüşü şöyle toparlamıştır: “Kelâm, Peygamber’in kadınlarına hitap etmekte olduğu için, Ehl-i beyt’ten de ilk evvel tedabir eden onlar olur. Lâkin murad yalnız onlar olmadığı anlatılmak için, müzekker zamiri olan kûm ile hitap edilmiştir. Zira ilm-i usûlde malum olduğu üzere cemi müennes siygası yalnız müenneslere mahsus olduğu halde, cemi müzekker siygası ihtilat hâlinde erkeğe ve kadına tağliben şamil olur. Demek ki Ehl-i beyt denilince, Peygamberin zevceleriyle beraber evlâdına ve zükur-i inâs mensûbîni hassına dahi şamil olduğu anlatılmak üzere *liyüzhibe anküm ve yutahhiraküm* buyurulmuştur. Hazreti Hasan ve Hazreti Hüseyin radyallahu anhümâ evlâddan olduğu gibi Hz.Ali dahi Hazreti Peygamberin evinde yetişmiş ve Hazreti Fâtıma ile muâşereti dolayısıyla nispet-i hâssayı haiz bulunmuş olduğundan, o da Ehl-i beyt’tendir. Lâkin bunların Ehl-i beyt’ten olması, Hazreti Peygamber’in diğer kızlarının ve onlardan olan evlatlarının dahi Ehl-i beyt’ten olmasına mâni’ değildir; belki muktazidir.”⁵⁶

Sonuç olarak, Sünnî müfessirler umumiyetle Ehl-i beyt’in kapsamına hem Âl-i Abâ’nın, hem de Peygamber hanımlarının dahil olması gerektiği fikrini savunmuşlardır. Bununla birlikte İbn Kesîr ve Suyûtî gibi bazı müfessirler, ayetin Peygamber hanımları hakkında nâzil olduğu fikrini ön plana çıkarmaya gayret etmişler ve fakat yine de Ehl-i beyt’in sadece onlardan (ezvâc-ı tâhirât) ibaret olduğunu söylememişlerdir. Dahası İbn Kesîr, aynı zamanda bir hadisçi olması hasebiyle aslâ görmezden gelemeyeceği rivayetlerin baskısı altında, ister istemez Şîa’nın benimsediği görüşe zımnen de olsa haklılık payesi vermiş ve bu yüzden konuyu noktalarken ancak şunu söyleyebilmiştir: “Kur’ân üzerinde düşünüldüğü vakit, Peygamber hanımlarının Ehl-i beyt’le ilgili ayetin kapsamına girdiği hususunda hiçbir şüphe kalmaz. Çünkü sözün gelişi onlarla ilgilidir.”⁵⁷

Şûrâ Suresi 42/23. ayette geçen *el-meveddeh fi’l-kurbâ* (yakınlık sevgisi) tabirine gelince, Sünnî müfessirler bu tabirin ne anlama geldiği hususunda birkaç görüş zikretmişlerdir. Hatta Şâ’bî’nin, “Birçok insan bu ayet hakkında sorunca biz de İbn Abbas’a bir mektup yazarak ayetteki *el-meveddeh fi’l-kurbâ* tabirinin ne anlama geldiği hakkında bilgi istedik. O da cevaben, Resûlullah’ın Kureys kabilesinin her batnyla akrabalık bağının bulunduğunu belirtti. *Kurbâ* kelimesi burada akrabalık bağı anlamına gelir. Buna göre ayetteki anlam, ‘Mademki nübüvvet konusunda bana tâbi olmuyorsunuz, hiç olmazsa akrabalık hususunda tâbi olun.’ şeklindedir”⁵⁸ sözüne bakılırsa bu tabir, daha tâbiûn döneminde anlama sorununa yol açmıştır.

Hz.Hüseyin, Amr b. Şuayb, Süddî ve Said b. Cübeyr’den gelen bir rivayete göre *el-meveddeh fi’l-kurbâ* tabiri Hz.Peygamber’in yakın akrabasının sevilmesini ifade eder. Akrabalığın mahiyeti hususunda ise iki görüş vardır. Suyûtî’nin *ed-Dürri’l-Mensûr*’unda Sa’îd b. Cübeyr yoluyla İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete -ki bu rivayet zayıf bir senetle İbnü’l-Münzir, İbn Ebî Hâtim, Taberânî ve İbn Merdeveyh tarafından da nakledilmiştir- göre, Hz.Peygamber’in akrabası Ali, Fâtıma ve bu ikisinin evladıdır.⁵⁹ İkinci telakkiye göre ise müminlerin sevmekle memur oldukları Peygamber akrabası, kendilerine zekat verilmesi haram olan ve sadece ganimetlerden beşte bir pay (humus) ayrılan Hâşim ve Muttalib oğulları-

⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, XXII. 20.

⁵⁶ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1979, VI. 3892.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-kur’ân*, III. 486.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, XVI. 15. İbn Abbas’a atfedilen bu yorumun kısmen farklı varyantları için bkz. M. Bahaüddin Varol, “Ehl-i beyt Sevgisi Nedir? Nasıl Olmalıdır?”, *İstem*, Yıl: 1, Sayı: 2 (2003), s. 113-117.

⁵⁹ Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, VI. 603.

dır.⁶⁰

Bazı Sünnî müfessirler bu tabirin sadece Hz.Ali, Fâtıma ve evladiyla ilgili olduğu yönündeki görüşü teyit eden daha başka rivayetlere de yer vermişlerdir. Mesela, Kurtubî'nin naklettiği bir rivayete göre, Hz.Ali şöyle demiştir: “İnsanların bana haset etmesiyle ilgili olarak Resûlullah’a şikayette bulundum. O da bana, ‘Sen cennete ilk giren dört kişiden biri olmayı istemiyor musun? Bu dört kişi ben, sen, Hasan ve Hüseyin’dir. [O vakit] eşlerimiz, bizim sağımız ve solumuzda, zürriyetimiz de eşlerimizin arkasında olacaktır.’ müjdesini verdi.” Bir başka rivayette de Resûlullah, “Ehl-i beytime zulmeden ve itretim hususunda bana eziyet eden kimseye cennet haramdır. Her kim Abdulmuttalib evladından birine bir kötülük yapar ve cezasını (bu dünyada) çekmezse, onun cezasını yarın kıyamet gününde karşılaştığımızda ben vereceğim” demiştir.⁶¹

İbn Kesîr, Hz.Peygamber’in akrabasından Ali, Fâtıma ve evladının sevilmesi gerektiği bilgisini içeren İbn Abbas-Said b. Cübeyr hadisinin isnat yönünden zayıf olduğunu, senetteki Hüseyin el-Eşkâr adlı cahil bir Şîî'nin nakletmiş olduğu rivayetle ihticac edilemeyeceğini belirtmiştir. Bunun ardından çok daha önemli bir noktaya işaretler, söz konusu ayetin Mekke’de nazil olduğunu, o dönemde ise Hz.Ali ile Fâtıma’nın henüz evlenmediğini -ki bu evlilik hicretin ikinci yılını müteakiben Bedir savaşından sonra gerçekleşmiştir- dolayısıyla Hasan ve Hüseyin’in henüz dünyaya gelmediğini ifade etmiştir.⁶²

Bir önceki başlık altında da kısmen detaylı olarak aktardığımız yorumlardan bir diğerine göre ise ayet, “Sizden tek isteğim, güzel amellerle Allah’a yaklaşılmaya çalışmanız ve onu sevmenizdir” şeklinde bir anlam taşımaktadır. Elmalılı’ya göre ayetin devamında iyilik sahibi olanların iyiliklerinin arttırılacağına ilişkin vadin yer alması, bu yorumu tercihe şayan kılmaktadır.⁶³

Hasan el-Basrî’ye isnat edilen bu son yorum, Kur’ân’ı nâzil olduğu tarihsel bağlamından tecrit etmemiz hâlinde pekala makuldür; zira M. Esed’in de belirttiği gibi, lafzen, “yakın olanları (kurbâ) sevmek” anlamına gelen bu tabiri, Hz.Peygamber’in akrabasına hamletmek yanlıştır. Çünkü Hz.Peygamber’in tâbiilerinden kendi akrabasını sevmelerini istemesi tamamen kişisel bir taleptir. Mesajın tebliğinde elçinin bu tür kişisel taleplerde bulunması düşünülemez. Ayrıca, kurbâ sözcüğüyle ilgili olarak hiçbir mülkiyet zamirinin kullanılmaması, bunun herhangi bir kişisel ilişki ile sınırlı olmadığını, tersine bütün insanlık için geçerli olan ortak bir ilişkiye, yani kardeşlik ve dostluk ilişkisine işaret ettiğini göstermektedir.⁶⁴ Ayrıca, İbn Abbas yoluyla Hz.Peygamber’den rivayet edilen bir hadisteki, “tebliğ etmiş olduğum hidayet mesajı ve açık delillere karşılık sizden hiçbir şey istemiyorum. Sizden tek isteğim, Allah’ı sevmeniz ve taat vasıtasıyla ona yakınlaşmanızdır” şeklindeki söz, Nehhâs ve Kurtubî’nin de belirttikleri gibi, Allah’ın buradaki maksadını açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁵

Evet, bu yorum ilk bakışta tercihe şayan gibi gözükse de, Kur’ân’ın nâzil olduğu tabii bağlam, Taberî, İbnü’l-Cevzî ve diğer bazı Sünnî müfessirlerin de dikkat

⁶⁰ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, VII. 285.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi*, XVI. 16.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-kur’ân*, IV. 112.

⁶³ Yazır, *Hak Dini*, VI. 4241-4242. Bu üç yorumun haricinde söz konusu tabirin, “Kendi yakınlarınızı sevdiğiniz gibi beni de sevmenizi istiyorum” (İbn Zeyd) ve “Akrabanızı sevmenizi ve sıla-i rahim yapmanızı istiyorum” (Mâverdî) gibi anlamlar içerdiği de ileri sürülmüştür. Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, VII. 285.

⁶⁴ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. C. Koytak - A. Ertürk, İstanbul 1996, III. 989 (29. not).

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, XVI. 17.

çektikleri üzere, ilk yorumun daha doğru olduğuna işaret etmektedir. Buna göre kurbâ kelimesiyle ifade edilen nesep yakınlığından maksat, Kureyş'le akrabalıktır. Dolayısıyla Hz.Peygamber burada akrabalık bağından dolayı Kureyşliler'in kendisine eziyet etmemelerini ve akrabalık hukukunu gözetmelerini istemiş olmaktadır. İbn Kesîr'in ifadesiyle ayette şöyle denmek istenmiştir: "Ey Muhammed! Şu Kureyş'in müşriklerine de ki: Bu tebliğ ve nasihate mukabil sizden herhangi bir maddî karşılık beklemiyorum. Sizden tek isteğim, bana kötülük etmemeniz, Rabbimin mesajını tebliğ etmem hususunda beni bana bırakmanızdır. Mademki bana [risalet hususunda] yardım etmiyorsunuz; hiç olmazsa akrabalık hürmetine, eziyet etmeyin."⁶⁶

Ehl-i beyt'in ismet ve masumiyetine gelince, Sünnî müfessirlere göre Ehl-i beyt mensuplarının Hz.Peygamber'in neslinden gelme gibi çok büyük bir şerefi haiz oldukları kuşkusuz olmakla birlikte, en nihayet onlar da hata ve nisyan ile malül birer beşer olup günahattan masum değildirler. Kaldı ki ismet sıfatı sadece peygamberlere mahsustur. Ehl-i beyt'in mânen temizlenmesinden söz eden ayet, onların masum olduklarını değil; ilâhî emir ve yasaklara uydukları takdirde günahlardan arınacaklarını belirtmektedir. Diğer bir deyişle, bu ayette Allah'ın Ehl-i beyt'le ilgili iradesinin şarta bağlı olarak tahakkuk edeceği, yani emir ve yasaklarına riayet edildiği takdirde onları manevî kirlerden arındıracağı ifade edilmektedir. Haddizâtında ayetteki üslûp, bir kimsenin, su içtiği takdirde susuzluğunun yok olacağını bildiği bir kişiye, "Su içersen elbette susuzluğun gider" demesine benzemektedir. Tıpkı bunun gibi Ehl-i beyt'in arınması da Allah'ın emir ve yasaklarını harfiyen uygulama şartına merbuttur.⁶⁷ Öte yandan tathîr (arındırma) Kur'ân'da diğer müminler için de söz konusu edilmiştir.⁶⁸ Şayet Ehl-i beyt günahsız olsaydı, tathirden bahsetmenin bir anlamı kalmazdı. Hülâsa, onlar da diğer insanlar gibi ilâhî emirlere uydukları takdirde Allah nezdinde değer kazanırlar; aksi halde Hz.Nuh'un oğlu, Hz.Lût'un hanımı ve Hz.Muhammed'in amcası örneklerinde olduğu gibi, Peygamber soyuna mensup olmaları kendilerine Allah katında hiçbir üstünlük, imtiyaz ve avantaj sağlamaz.⁶⁹

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ehl-i beyt'le ilgili tathîr ayetinin siyak-sibakı dikkate alındığında, bu tabir öncelikle ve özellikle Peygamber hanımlarına delâlet etmektedir. Ayetin sebebi nüzûlü olarak nakledilen rivayetler, özellikle de Tirmizî, Hâkim en-Neysâbûrî, İbnü'l-Münzir, İbn Merdeveyh, Beyhakî ve Taberânî gibi birçok hadis alimi tarafından da nakledilen Ümmü Seleme rivayeti dikkate alındığında ise Ehl-i beyt'in sadece Âl-i Abâ'dan ibaret olduğu görülmektedir. Ancak, ayetin Ümmü Seleme rivayetinde anlatılan olaydan önce nâzil olması, söz konusu rivayetin gerçek sebep-i nüzûl olup olmadığı noktasında şüpheye yol açmaktadır. Bu bakımdan, ayetin öncelikle Peygamber hanımları hakkında nâzil olduğunu -ki siyak ve sibaktaki ayetler de bunu teyit etmektedir-, bunun üzerine Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'inden addettiği Hz.Ali, Fâtma, Hasan ve Hüseyin için Allah'a dua ve niyazda bulunduğunu söylemek mümkündür.⁷⁰

Öte yandan, İkrime'ye isnat edilen görüşün Hz.Ali'ye yönelik menfî bir tavrın tezahürü olması muhtemel gözükmektedir. Nitekim İkrime'nin görüşü Beğâvî gibi

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, IV. 111-112.

⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXI. 27.

⁶⁸ Bkz. Mâide 5/6, 41; Tevbe 9/103.

⁶⁹ Öz, "Ehl-i beyt", *DİA*, X. 500.

⁷⁰ Varol, "Ehl-i beyt Sevgisi", s. 121.

bazı Sünnî müfessirlerce zikre değer bile görülmemiş, Taberî ise onun görüşünü Ümmü Seleme ve diğer sahâbîlere ait rivayetlerin ardından bir bakıma şâz meyânında zikretmiştir. Buna mukabil, İbn Kesir ve Suyûtî gibi müfessirler, büyük bir ihtimalle, Şîa'nın görüşünü teyit ettiği düşüncesiyle, bütün bu rivayetleri ikinci sıraya iterek İkrime rivayetini ön plana çıkarmışlardır. Oysa Taberî'nin tefsirinde Ehl-i beyt'le ilgili ifadenin Âl-i Abâ'ya münhasır olduğuna dair çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Taberî her ne kadar kendi görüşünü belirtmemiş olsa da, gerek iki başlık altında naklettiği rivayetlerin oranından, gerekse farklı görüşlerle ilgili rivayetleri nakletme sırasından, onun da bu kanaatte olduğu hissedilmektedir.

Kanaatimizce, Ehl-i beyt tabiri hem Âl-i Abâ'yı, hem de Hz.Peygamber'in hanımlarını kapsamaktadır. Çünkü, daha önce de işaret edilen bazı ayetlerde Ehl-i beyt tabiri özelde "evin hanımı", genelde de "hane halkı" manasında kullanılmıştır. Bu noktada, birçok Sünnî müfessirce benimsenen uzlaşmacı görüş bizce de makul ve makbuldür. Dolayısıyla Hz.Peygamber'in hanımları ile Fâtıma dışında kalan çocuklarını, ayrıca Hz.Ali'nin Fâtıma'dan doğan Hasan ve Hüseyin dışındaki evladını genel mânada Ehl-i beyt'in kapsamına dahil etmek gerekir. Sonuç itibarıyla, Şîa'nın Peygamber hanımlarını ısrarla Ehl-i beyt'in dışında bırakmaya çalışması kesinlikle tutarlı değildir. Hatta merhum Elmalılı'nın çok yerinde ifadesiyle, "Selman bizden ve Ehl-i beyt'tendir hadisiyle intisabı mahsus ile Selman bile Ehl-i beyt'ten sayıldığı halde Peygamberle beytutet eden ezvâcı tahiratın Ehl-i beyt'ten hariç sayılması ne garip bir taassuptur."⁷¹

Diğer taraftan, Şîî müfessirlerin bazı ayetlerle istidlal biçimlerinde de ciddi sorunlar mevcuttur. Mesela, Şurâ Suresi 42/23. ayetin Veda haccından dönüşte nâzil olduğunu ileri sürmek ve buradan hareketle Hz.Peygamber'in İslam'a davet ettiği insanlardan bu hizmet karşılığında sadece Ali, Fâtıma ve onların evladını sevmelerini istediğinden söz etmek, kelimenin tam anlamıyla bir anakronizmdir. Çünkü Şurâ Suresi Mekke döneminde nâzil olmuştur. Ali ile Fâtıma'nın evliliği ise Medine döneminde vuku bulmuştur.

Şîa'nın bu konudaki yanlış tutumlarını zikretmenin yanında şu hakikati de itiraf etmek gerekir ki, gerçekten iman etmiş olmak koşuluyla Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'inden olmak, en azından herhangi bir aileye mensup olmamak anlamında bir ayrıcalıktır. Yine itiraf gerekir ki, muhtemelen Şîî yorumun da kısmî etkisiyle şekillenen dar ve özel anlamdaki "Ehl-i beyt" in annesi olan Hz.Fâtıma, Hz.Peygamber'in nezdinde çok farklı bir konuma sahiptir. Nitekim kaynaklarımızda bu gerçeğe işaret eden sayısız hadis ve rivayet vardır. Bu rivayetlere göre Hz.Fâtıma onbeş yaşını tamamladıktan sonra onunla önce Hz.Ebû Bekir, ardından da Hz.Ömer evlenmek istediğini belirtmiş, ama Resûlullah her iki teklife de olumlu cevap vermemiş; daha sonra Hz.Ali Fâtıma'ya talip olmuş ve bu talep Hz.Peygamber tarafından kabul görmüştür.⁷² Öte yandan, ilâhî talimat üzere kıyıldığı da söylenen bu nikahta çok özel bir dua ve niyazda bulunan Hz.Peygamber, Mekke fethedildikten sonra Hz.Ali'nin, Ebû Cehil'in kızı Cüveyriyye ile evlenmek istemesi veya Ebû Cehil'in yakınlarının, kızlarını Hz.Ali ile evlendirmek için izin talep etmesi üzerine, Fâtıma'nın kendisinden bir parça olduğunu ve onun üzülmelerini istemediğini ifadeyle Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmamakla birlikte bu evliliğe izin vermeyeceğini, Ali'nin ancak Fâtımâ'yı boşadıktan sonra bir başka kadınla evlenebileceğini söylemiştir.⁷³ Bu olaydan sonra Hz.Ali, Fâtıma'nın vefatına kadar bir başka kadınla evlenmediği gibi cariye de edinmemiştir.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini*, VI. 3892.

⁷² Muhibuddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-nadire*, Beyrut trz., III. 142-144.

⁷³ Bkz. Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 16; "Nikâh" 109.

Bütün bunların yanında Hz.Peygamber'in her fırsatta Ali ve Fâtıma'nın evine gelerek ikisinin arasına oturması, sefere çıkarken en son Fâtıma ile vedalaşıp seferden dönüşünde de ilk olarak onunla görüşmesi,⁷⁴ kadınlardan en çok Fâtıma'yı, erkeklerden de Ali'yi sevdiğini söylemesi,⁷⁵ yine "Fâtıma benim parçamdır; onu sevindiren beni sevindirmiş, onu üzen beni üzmüş olur" demesi,⁷⁶ Fâtıma'nın cennetteki kadınların efendisi olacağına ilişkin bir müjde vermesi, diğer yandan Resûlullah'ın ölümünden -bir rivayete göre- beş buçuk ay sonra vefat eden Fâtıma'yı Hz.Ali'nin yıkaması,⁷⁷ nâşının kefene sarılı olarak değil, bir tabut içinde taşınması ve cenaze namazının Hz.Peygamber'in amcası Hz.Abbas veya Hz.Ali tarafından kıldırılmış olması, Hz.Peygamber'in neslinin Fâtıma'nın çocukları vasıtasıyla devam etmiş olması, Ehl-i beyt'e mensubiyetin sıra dışı bir statü olduğunu kabul etmeyi gerektiren göstergelerdir. Kısaca, Ehl-i beyt, İbn Kesîr'in deyişiyle, "dünya üzerindeki gelmiş geçmiş en şerefli hanenin, hem hasep, hem de nesep yönünden tertemiz zürriyetinden olan insanlardır. Özellikle de tıpkı ataları Abbas ve evladı ile Ali, onun Ehl-i beyt'i ve zürriyeti [örnekliğinde olduğu] gibi, sahih ve sarih nebevî sünnete ittiba ettiklerinde çok daha mübarek insanlardır."⁷⁸

Evet, bu sözün doğruluğunda zerre kadar şüphe yoktur; fakat Ehl-i beyt'in sırf Ehl-i beyt olmak haysiyetiyle günahtan masum/masum kılındığına ilişkin Şii söylemin dayanaksız olduğunda da kuşku yoktur. Zira peygamberlerin bile bazı küçük hatalar yaptıkları ve bu yüzden ilâhî itâba (paylama) muhatap oldukları bizzat Allah tarafından ifade edilmişken, Şia'nın Ehl-i beyt mensuplarının her türlü günahtan masum olduklarını iddia etmesinin Kur'an öğretisiyle bağdaşır bir yanı yoktur. Allâhu a'lem.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "Tereccül" 21.

⁷⁵ Tirmizî, "Menâkıb" 60.

⁷⁶ Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 12; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 93-94.

⁷⁷ Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, II. 128.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, IV. 113. İbn Kesîr'e ait bu sözün, devlet yönetimini ele geçirdikten sonra Ehl-i beyt neslini ortadan kaldırmaya çalışan Abbasoğulları'na şamil olmadığını belirtmek gerekir.

İMÂMÎ EHL-İ BEYT TANIMININ DİNİ- TARİHİ TEMELLERİ

Galip TÜRCAN*

RELIGIOUS AND HISTORICAL FOUNDATIONS OF THE IMAMITE DEFINITION OF AHL AL-BAYT

The Imamites claim that the imamah was transferred into Ali and his descendants after the Prophet. The assertion, whose content is political in fact, acquired the religious/dogmatic characteristic and was converted into the subject of faith and was, in general, supported by the religious arguments at the later times.

The concept of Ahl al-Bayt played a central role on the establishing of Imamite political theory as well as on the formation of Imamite knowledge and culture. The Imamites generally base the conceptual contest of Ahl al-Bayt, their identities and religious status on the Qur'an and Sunnah, namely religious texts and on the historical-cultural facts that contribute to understand the mentioned texts; The objective investigations on the religious-historical foundations of Imamite claims concerned with Ahl al-Bayt will help us to comprehend the nature of shiite-imamite separating that muslim community lived.

GİRİŞ

İnanç konularının anlaşılıp yorumlanması ve inanılan unsurların yaşanan hayatla ilgisinin kurulması, din içinde yaşanan farklılaşmayı ve devamında da firkalaşmayı getirmektedir. Her bir fırka, kendini tanımlamak için yine kendi itikâdî tutumunu doğrulayacak bir terminolojik altyapı oluşturmak zorundadır. Temel metinlerde geçen ya da dinin erken dönem uygulamalarında görülen kimi kelime ve kavramlar, ilgili fırkanın bakışı ile bu terminolojik altyapı içinde yerini alacaktır. Her itikâdî firkalaşmada az ya da çok siyasî kaygılar rol oynamaktadır. Bu nedenle bir kavramı, itikâdî fırkaların terminolojileri bakımından ele alırken, kavramın içeriği ile fırkaların siyasî iddialarının hangi ölçüde ilgili olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

Hız Peygamber'den sonra imametini, Hz. Ali ve soyunun hakkı olduğunu ileri sürenler, *Şîa*,¹ Hz. Ali'nin imametini açık bir nassa dayalı olarak iddia edenler *imâmiyye*,² İmâmiyye içinde değerlendirilmekle birlikte, başka siyasî-itikâdî görüşler yanında, Hz. Ali'nin soyundan gelen imamların sayısının on iki olduğunu

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. galipturcan@hotmail.com

¹ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 114.

² el-Curcânî, 31.

iddia edenler ise *isnâ aşeriyye* diye adlandırılırlar.³ Bu yazıda, özellikle Isnâ Aşeriyye'nin Ehl-i beyt kavramına yüklediği anlam ve bu anlamı zorlayan imamî iddialar ele alınarak, ilgili kavrama yüklenen anlamın, dinî/metinsel dayanakları belirlenecek, nasların anlaşılması ile doğrudan ilgili bulunan tarihi tespitlere işaret edilecek, özellikle şiîler ve sünniler bakımından esasta kabul edilen ortak haberlerin, şiî kültür tarafından nasıl yorumlandığı irdelenecektir. Böylece konu, objektif olarak nakledilen haberlerle tartışılacak, bu haberlerde bulunan hangi unsurların, hangi şiî yorumları geliştirip desteklediği de ayrıca değerlendirilecektir. Yazıda Şîa/şiî ya da imâmîyye/imamî tabirleriyle genellikle Isnâ Aşeriyye ve isnâ aşerî yaklaşımlar kastedilecektir. Isnâ Aşeriyye'nin siyâsî-itikâdî iddialarını temellendirmek ya da reddetmek, bu yazının amaçları arasında yer almamaktadır.

EHL-İ BEYT'İN KİMLİĞİ

Ehl-i beyt (ehlu'l-beyt), 'ev halkı' anlamına gelmektedir ve evlilik temelli bir aidiyeti göstermektedir. Nitekim *teehhul*, evlilik (tezevvuc) demektir. *Ehlu'l-beyt*, o evde oturanlardan ibarettir.⁴ *Ehlur'r-racul* ise kişinin eşini ve ona en yakın/özel kişiyi ifade eden bir tabirdir. Araplar, bu tabiri, kişinin kendisini, eşlerini, çocuklarını ve yakınlarını (aşîret) içine alan bir genişlikte kullanmaktadır.⁵ Ehl-i beyt (ehlu'l-beyt), özellikle cahiliye kültüründe kavmin önde gelen ailesi için tercih edilen bir ifadedir.⁶ Müslüman kültürde ise mutlak olarak kullanıldığında Hz.Peygamber'in ailesi (usre) anlamına gelmektedir.⁷ Hz.Peygamber'in eşleri, kızları ve sıhriyeti nedeniyle Hz.Ali, Ehl-i beyt'ten sayıldığı gibi, kimilerine göre de Ehl-i beyt, Hz.Peygamber'in eşleri ve onun ailesinin erkek fertlerinden ibarettir.⁸

Ehlu'l-beyt tamlaması, Kur'ân'da Hz.İbrahim,⁹ Hz.Musa¹⁰ ve Hz.Peygamber ile ilgili olarak üç defa geçmektedir. Hz.Peygamber'le ilgili ayet, Ahzab Suresi 33. ayettir. Söz konusu ayetteki Ehl-i beyt tabiri, ilk bakışta Hz.Peygamber'in eşleri ile alâkalı görünmektedir: "(Ey Peygamber eşleri!..), evlerinizde oturun ve cahiliyedeki gibi çıkıp, süslerinizi göstererek gezmeyin! Namazı kılın, zekatı verin, Allah ve Rasûlü'ne itaat edin! Ehl-i beyt! Allah sizden sadece kırı gidermek ve sizi temizlemek istemektedir." Bu ayetin siyak ve sibakında da Hz.Peygamber'in eşlerinden söz edilmektedir. Ancak ayette yer alan ve "Ehl-i beyt'in temizleneceğini" haber veren ibaredeki zamirin müzekker (ankum) gelmesi ve hitabın gâipten muhataba dönmesi, bunun yanında, ayette geçen Ehl-i beyt'in kimliği konusunda

³ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/141164; eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413 I, 171 vd.; Hauort, CL., "Isnâ Aşeriyye", İslam Ansiklopedisi, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir 1997, V/II, 1124-1125.

⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-VI, Tahkik: Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut (baskı tarihi yok), I, 150; ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XX, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993/1414, XIV, 36.

⁵ İbn Manzûr, Cemaluddin b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut (baskı tarihi yok), XI, 28.

⁶ Bkz. Açıkel, Yusuf, *Hadislerle İslam Düşüncesinde Ehl-i beyt*, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta 1999, 30; Öz, Mustafa, "Ehl-i beyt", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İsam, İstanbul 1997, X, 498.

⁷ er-Râğîb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1997/1418, 96.

⁸ İbn Manzûr, 28. Ehl-i beyt'le ilgili diğer kavramlar ve anlaşılma şekilleri için için bkz. Açıkel, 32 vd.; Varol, Bahaüddin, *Ehl-i beyt Gerçeği*, Şamil Yayınevi, İstanbul (baskı tarihi yok), 25 vd.

⁹ Hud (11), 73.

¹⁰ Kasas (28), 12.

Hız.Peygamber'e atfedilen haberlerin, Hız.Peygamber'in eşleri dışındaki şahısları işaret etmesi,¹¹ müslüman kültürde Ehl-i beyt kavramının anlaşılmasına dair farklı tercihlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yine hadislerde Ehl-i beyt'in zekat almasının haram olduğunun bildirilmesi¹² de Ehl-i beyt'in kimliğini belirleme konusunun aynı zamanda fikhî bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. Zekat alması yasaklanan Ehl-i beyt'in kimliği de tartışmalıdır. Fakihlerden bazıları, yalnızca Haşimoğullarının, bazıları da Muttaliboğullarının zekat almasını yasak kapsamında değerlendirmişler, ancak, pratikteki anlaşmazlık konuları sonraki dönemlerde daha da detaylanmıştır. Sadakanın bahsi geçen yasak çerçevesinde değerlendirilmesi ise ayrı bir tartışma nedenidir.¹³

Ehl-i beyt'in kimliği, özellikle Ehl-i sünnet ve İsnâ Aşeriyye arasında önemli bir ihtilaf konusudur. Bu, beraberinde siyasî-itikâdî ayrışmaları da getirmiştir. Esasen ihtilaf, büyük ölçüde şîî kültürün, Ehl-i beyt kavramını kendi terminolojisi çerçevesinde tanımlama çabasından kaynaklanmıştır. Çünkü bu kavram ve bu kavrama yüklenen içerik, şîî düşüncenin siyasî-itikâdî iddiaları bakımından önemlidir. Onlara göre, Allah, bütün yaratıkları, Hız.Peygamber ve Ehl-i beyt için yaratmıştır. Ehl-i beyt olmasaydı, Allah, gökleri, yeri, cenneti, cehennemi, Adem'i, Havvâ'yı, melekleri yaratmazdı.¹⁴ Ahzab Suresi 33. ayetteki Ehl-i beyt tabiri, açık bir yaklaşımla Hız.Peygamber, Hız.Ali, Hız.Fatıma, Hız.Hasan, Hız.Hüseyin ve onun soyundan gelen imamları göstermektedir.¹⁵ Hız.Peygamber'in eşleri, Ehl-i beyt'ten değildir.¹⁶

Ehl-i sünnet içerisinde yer alan bazı değerlendirmelere göre Ahzab Suresi 33. ayette geçen Ehl-i beyt tabiri, muhtemelen Hız.Ali, Hız.Fatıma, Hız.Hasan, Hız.Hüseyin'i de Ehl-i beyt'ten addeden haberler¹⁷ göz önünde bulundurularak, Hız.Peygamber'in eşleri, çocukları, torunları ve Hız.Peygamber'e özel yakınlığı nedeniyle, Hız.Ali şeklinde anlaşılmıştır.¹⁸ Hatta bu yaklaşım genişletilerek Hız.Peygamber'in bütün yakınları (Benî Haşim) Ehl-i beyt kapsamına dahil edilmiştir.¹⁹ Söz konusu yaklaşım, Şia'nın Ehl-i beyt'i özellikle Hız.Peygamber, Hız.Ali, Hız.Fatıma, Hız.Hasan, Hız.Hüseyin ve onun çocuklarından ibaret sayan iddiasına tepki olarak gelişmiştir. Ehl-i beyt'i, mümkün merteye genişletmek

¹¹ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Menâkıb*, 60; Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b.Hanbel*, I-IV, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, VI, 304.

¹² el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Zekat*, 60; et-Tirmizî, *Zekat*, 25; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahman b. el-Fadl, *es-Sünen*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Zekat*, 16; Ahmed b. Hanbel, II, 409; V, 354.

¹³ İlgili tartışma için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî*, I+I-XIII, Tahkik: Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, Rîâsetu İdârât el-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, (Suûdî Arabistan) (baskı tarihi yok), III, 354-355; Varol, 102 vd.

¹⁴ İbn Bâbeveyh, Ebû Cafer Muhammed b. Ali, *Risâletu'l-İtikâdî'l-İmamiyye*, Çeviri: Ethem Ruhi Fıçlalı, A. Ü. Basımevi, Ankara 1978, .109.

¹⁵ et-Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXII, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1997/1407, XVI; 318.

¹⁶ et-Tabâtabâî, XVI, 318; Öz, X, 499.

¹⁷ Tirmizî, *Menâkıb*, 60; Ahmed b. Hanbel, VI, 304.

¹⁸ er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, Beyrut 1981/1401, XXV, 210; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-iX+I, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, VI, 20.

¹⁹ eş-Şenkîti, Muhammed Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Advâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân, Dâru'l-Fikr*, Beyrut 1995/1415, VI, 238.

isteyen yaklaşım, aynı zamanda zekat almaları haram olan Ehl-i beyt'i de bahsi geçen ayetteki Ehl-i beyt tabirine dahil etmek istemektedir. Ancak bir başka sünni yaklaşıma göre ayette yer alan Ehl-i beyt tabiri yalnızca Hz.Peygamber'in eşlerine işaret etmektedir.²⁰ Esasen bu yaklaşım, ayetin yer aldığı konteks bakımından da doğrudur. Fakat ayetteki müzekker zamir ve ayetin tefsiri konusunda gelen hadis/haberler, ilk zikredilen sünni bakışın daha yaygın olarak benimsenmesine neden olmuştur.²¹ Bu görüşün yaygın şekilde telaffuz edilmesinde Şîa'nın iddialarını geçersiz kılma çabalarının da önemli bir etkisi vardır.

EHL-İ BEYT TANIMININ METİNSEL DAYANAKLARI

İsnâ aşerî Ehl-i beyt tanımının temelleri irdelendiğinde görülür ki, İsnâ Aşeriyye, öncelikle Ahzab Suresi'nin sözü edilen ayeti ve daha başka ayetler olmak üzere, kimi hadislere dayandırdığı Ehl-i beyt tanımını, dinî bir çerçeveye yerleştirmek istemektedir. Ancak İsnâ Aşeriyye'nin aklî bir temel üzerine kurduğu imamet telakkisi ile Ehl-i beyt algılaması arasında yakın bir ilişki bulunduğunu varsaymak mümkündür. Bu nedenle İsnâ Aşeriyye'nin temel dinî metinlerden hareketle oluşturduğu Ehl-i beyt tanımını, İsnâ Aşeriyye'yi böyle bir tanım etrafında siyasî-itikâdî yapılanmaya götüren siyasî-tarihî şartları, en sonunda da bu tanımın imametle ilişkisini belirlemeye çalışalım.

Kur'ân, ilk dönemden itibaren müslüman değer yargısını oluşturan en önemli kaynaktır. Hz.Peygamber de dahil olmak üzere müslüman toplum, büyük-küçük ihtilaflarını, Kur'ân'ın açık-kapalı delaletleriyle çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. Kur'ân'da temelleri bulunan, Hz.Peygamber ve ashabın katkıları ile belirginleşen bu metnin otoritesine başvurma kültürü, itikâdî alandaki fırkalaşmanın önemli nedenlerinden bir tanesidir. Çünkü din dışı taleplerle ortaya çıkmış olsa bile, bu fırkalar özellikle kendilerini diğerlerinden ayıran karakteristiklerini ayetlere ya da Hz.Peygamber'in sözüne, uygulamasına dayandırmak için fazladan çaba sarf etmişlerdir. Bir metin olarak Kur'ân, kendisine yönelen böyle bir ilgiyi reddedecek ya da engelleyebilecek durumda değildir. Kur'ân'ın anlaşılması ile alâkalı olarak üzerinde herkesin ittifak ettiği ya da çoğunluğu ikna edecek bir anlama şeklinin bulunduğu da söylenemez. Kaldı ki Kur'ân, tabiatı gereği farklı anlamlara imkan veren bir takım ifadeler de barındırmaktadır. Söz konusu durumdan diğer fırkalar kadar Şîa ve dolayısıyla İsnâ Aşeriyye de istifade etmiş, temel iddialarını ve bu arada temel iddiaları bakımından önemli olan Ehl-i beyt kavramını kendi tanımladıkları içerikle birlikte Kur'ân'a ve Hz.Peygamber'e atfedilen haberlere dayandırmışlardır.

İsnâ Aşeriyye, Ahzab Suresi 33. ayette geçen Ehl-i beyt tabirini kendi terminolojik yaklaşımı çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu yaklaşıma göre, her ne kadar ayetin siyak ve sibakı, Hz.Peygamber'in eşlerinden söz etse de ilgili Ehl-i beyt tabiri, Hz.Peygamber'in eşlerini ya da onun akrabalarını değil, Hz.Peygamber'in kendisi dahil olmak üzere Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i kastetmektedir. Ayetin siyak ve sibakının, Hz.Peygamber'in eşleriyle ilgili olması, Ehl-i beyt terkiibine böyle bir anlam yüklemeye engel değildir. Çünkü Arap dili, devam eden hitabın başka şahıslara yöneldikten sonra ilk muhatabına dönmesini yadırgamaz. Kur'ân ve Arap şiîri bunun örnekleriyle doludur.²² Ayrıca şiî yaklaşımı destekleyen bir başka unsur, ayetin hasr ifade etmesidir. Bu ayette mevcut olan 'kirlerin

²⁰ İlgili yaklaşımlar için bkz. el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX, (baskı yeri ve baskı tarihi yok), XIV, 182.

²¹ el-Kurtubî, XIV, 183; er-Râzî, XXV, 210; eş-Şenkâtî, VI, 238.

²² et-Tabersî, *Mec'meu'l-Beyân fi Tetsîri'l-Kur'ân*, I-X, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994/1414, VIII, 138-139.

giderilmesi ve temizleme', Hz.Peygamber'in eşlerini veya akrabalarını içine alacak genişlikte bir taahhüdü kapsamayacak nitelikte özeldir.²³ Hadislerde de dile getirildiği üzere ayetteki Ehl-i beyt, Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'den ibarettir.²⁴

Şura Suresi 23. ayet de şîî kültür tarafından Ehl-i beyt'le ilgilendirilmiştir. Ayette yer alan ve Hz.Peygamber'in diliyle, “..Sizden akrabalık haklarını gözetmekten başka bir karşılık istemem ..” şeklinde tercüme edilebilecek olan ifade (el-mevedde fil'kurbâ), “yakınlarımı sevmenizden başka bir karşılık istemem” diye de anlaşılabilir niteliktedir. Nitekim İsnâ Aşeriyye ayeti ikinci anlama şekline göre anlamlandırmaktadır. Buna göre Hz.Peygamber'in yakınları olan Ehl-i beyt yani Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i sevmek gerekmektedir.²⁵ Halbuki Ehl-i sünnet, Şura Suresi'nin bütün olarak Mekke'de indiğini ve ayetteki hitabın müslüman topluma değil müşriklere yönelik olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre Hz.Peygamber'in davetini reddeden müşrikler, ona karşı aşırı tavırlar sergilememeye ve en azından kendileri ile Hz.Peygamber arasındaki akrabalık hukukuna riayet etmeye çağırılmaktadır.²⁶

Esasen İsnâ Aşeriyye'nin zikri geçen her iki ayetle ilgili tutumu, ideolojik bir metin okuma faaliyetidir. Ancak bu ideolojik okuma, bütünüyle ana dinî-kültürel boyutu da ihmal etmemektedir. Çünkü ayetlere atfedilen anlam, genel müslüman kültürdeki tefsir şekli bakımından geçerli olduğu gibi Ehl-i sünnet'in güvenilir hadis mecmualarındaki haberlere de dayanmaktadır. Bu haberlerin biri doğrudan Ahzab Suresi'nin 33. ayetiyle ilgilidir; “....Ehl-i beyt! Allah sizden sadece kiri gidermek ve sizi temizlemek istemektedir” ayeti Ümmü Seleme'nin evinde nazil olunca, Hz.Peygamber Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i çağırmış, üzerlerine bir elbise (kisâ) örtmüş, bu arada Hz.Ali de arkasında durmaktadır, sonra şöyle demiştir: ‘Allah’ım bunlar benim Ehl-i beytimdir. Onlardan kiri gider ve onları temizle!’ Ümmü Seleme, ‘ben de onlarla birlikte miyim, ey Allah’ın Peygamberi?’ demiş, Hz.Peygamber de ‘sen yerindesin, sen hayır üzeresin’ demiştir.²⁷ Bir diğer haber ise, Şûrâ Suresi 23. ayetle ilgilidir. Söz konusu ayette yer alan ve bizim az önce zikrettiğimiz, ‘el-mevedde fil'kurbâ’ ifadesi, her ne kadar İbn Abbas bu anlama şeklinin yanlış olduğunu belirtse de, ashabtan kimilerince Hz.Peygamber'in yakınları (Hz.Ali, Hz.Fatıma ve Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin) olarak anlaşılmaktadır.²⁸ Ayrıca Ehl-i sünnet tarafından iyi bilindiği üzere, “Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım..”²⁹ ayeti nazil olduğunda, Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fatıma ve Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i çağırıp ‘işte bunlar benim ehlimdir’ demiştir.³⁰

İsnâ Aşeriyye kaynaklarında yer alan ve bütünüyle şîî iddiaları doğrulayacak nitelikteki öğelerle güçlendirilen hatta bir kısmının doğrudan kurgulandığı söylenebilecek olan haberler,³¹ zaten ilgili ayetlerdeki Ehl-i beyt³² ve el-mevedde

²³ et-Tabâtabâî, XVIII, 315-316.

²⁴ et-Tabersî, VIII, 137-138.

²⁵ et-Tabersî, IX, 42.

²⁶ ed-Dehlevî, Şah Abdulazîz Ğulam Hakîm, *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâ Aşeriyye*, Çeviri: Ğulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer, Tahkik: Muhibbuddin el-Hatîb, İhtisar: Mahmûd Şukrî el-Alûsî, (baskı yeri yok) 1301, 170.

²⁷ Tirmizî, *Menâkıb*, 60; Ahmed b. Hanbel, VI, 304.

²⁸ İlgili olarak bkz. Buhârî, *Menâkıb*, 1.

²⁹ Al-i İmran, (3), 61.

³⁰ Tirmizî, *Menâkıb*, 30.

³¹ Ehl-i beyt kavramı etrafında gelişen mevzû hadis literatürü ve bu hadisler ile ilgili spekülasyonlar için bkz. es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-Leâlu'l-Masnâa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, I-II, Kitabu'l-

fil'kurbâ³³ tabirlerinin içeriğini Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin olarak açıklamaktadır.³⁴

Müslüman kültürün kaynakları bakımından düşünüldüğünde, esasen İsnâ Aşeriyye, ayetlerde yer alan 'Ehl-i beyt' ve 'el-mevedde fil'kurbâ' (akrabaları sevmek) tabirlerine istediği anlamı yüklemekte başarısız değildir. Hatta söz konusu anlamları, sünnî kültürün reddetmesi bile mezhebî gayretlere dayandırılabilir niteliktedir. Çünkü Ehl-i sünnet'in bu anlamlandırmayı reddetmesi, Şîa'nın ilgili anlama daha başka ve genel müslüman kültürün tanımadığı, siyasî-itikâdî sonuçlar eklemesi endişesinden kaynaklanmaktadır.

EHL-İ BEYT KAVRAMININ TARİHİ-KÜLTÜREL TEMELLERİ

Ehl-i beyt kavramı ekseninde gelişen isnâ aşerî iddialar ile özellikle ilk dönemlerde yaşanan bazı tarihî olgular arasında sıkı bir ilginin bulunduğu söylenebilir. Bu tarihî olgular, Hz.Peygamber'e kadar giden bir gelenek dahilinde yorumlanarak günümüze gelmiş, farklı okumalara imkan verdiği için fırkalaşmanın araçlarından biri olmuştur. Sözü geçen tarihî olgular, Ehl-i beyt kavramı ile birlikte algılandığı için, Ehl-i beyt kavramının belirginleşmesine ve merkezileşmesine katkı sağlamıştır. Bu başlık altında, Ehl-i beyt'in kendileri ile ilgili siyasî-dinî iddiaları yanında, Ehl-i beyt adına sürdürülen siyasî iddiaların, şîî imamet tanımının ve ortak müslüman mehdî kültürünün, Ehl-i beyt kavramı ve kavramın şîî içeriği üzerindeki etkisine işaret edilecektir.

Şîî kaynaklarda daha belirgin olmak üzere, sünnî kaynakların da dahil olduğu müslüman kültür bize bir Ehl-i beyt literatürü sunmaktadır. Bu literatür içinde Ahzab Suresi 33. ayetteki Ehl-i beyt tabiri ve Hz.Peygamber'in ilgili tabiri yorumlaması belirleyici konumdadır. Sünnî kaynaklarda da yer alan söz konusu yorum, esasen şîî Ehl-i beyt telakkisini destekleyecek niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında İsnâ Aşeriyye'nin Ehl-i beyt tanımı ve bunu Hz.Peygamber'e ulaşan geleneğe dayandırması, sünnî bakış açısının Ehl-i beyt tanımına göre müslüman kaynakları okuma bakımından daha tutarlıdır. Yine sünnî kaynaklar, Hz.Peygamber'in, kendi ailesini gözetmeyi müslüman topluma bir görev olarak yükleyen emir ve tavsiyelerini de (Ey insanlar, size bıraktığım şeylere tutundukça sapmazsınız. Bunlar, Allah'ın Kitabı ve ailem (itre) yani Ehl-i beytimdir.³⁵ Sizi Ehl-i beytim konusunda uyarırım...³⁶) bize nakletmektedir. Ayrıca Ehl-i beyt'in (Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan, Hz.Hüseyin) farklı konumunu dile getiren bir çok hadis ve haber de Ehl-i sünnet kaynaklarında yer almaktadır.³⁷ Netice itibarıyla Hz.Peygamber'in belirleyici ifadelerine dayalı olarak kurulmuş güçlü bir Ehl-i beyt kültürü mevcuttur ve bu kültür, İsnâ Aşeriyye'nin kolaylıkla kendi iddiaları bakımından değerlendirilecek niteliktedir. Ehl-i sünnet ise Ehl-i beyt'in zekat pratiği bakımından farklı konumunu, yine Hz.Peygamber'in hadislerine dayalı olarak benimsemektedir.

→ →

İlmiyye, Beyrut 1996/1417, I, 355 vd.; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fîl-Ehâdîsi'l-Mevdûa*, Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Kahire 1960/1380, 388. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddîmetu İbn Haldûn* (Tarih'le birlikte, I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1407, 246.

³² et-Tabersî, VIII, 138.

³³ et-Tabersî, IX, 42; ayrıca bkz.İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyudîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Minhâcu's-Sunnet'in-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmîş-Şîati'l-Kaderiyye*, I-iX, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (baskı yeri yok) 1986/1406, VII, 95 vd.

³⁴ et-Tabâtabâî, XVI, 318.

³⁵ Tirmizî, Menâkıb, 31; Ahmed b. Hanbel, III, 17, 26, 59.

³⁶ Dârimî, *Fezâilu'l-Kur'ân*, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 114; IV, 367.

³⁷ Tirmizî, *Menâkıb*, 19, 30, 60.

Anlaşıyor ki, temel metinler, Ehl-i beyt kavramının bütün müslüman kültüre yerleşmesini sağlayacak nitelikte bir vurguyu içermektedir. Ancak Ehl-i beyt kavramını asıl alan siyasî-itikâdî fırkalaşma, ilgili kavram üzerine yeni siyasî-itikâdî iddialar yüklediği için metinleri, ayrıca mezhebî ideolojiyi destekleyecek şekilde yorumlamış, bir anlamda kavramı kendi dinî-kültürel iddiaları bakımından güçlendirmiştir. Yani Şîa'nın ve dolayısıyla İsnâ Aşeriyye'nin kavrama dair algılamaları belli bir tarihten sonra gelişip farklılaşmış değildir. Aksine Ehl-i beyt kavramının şîi yorumu Hz.Peygamber'e kadar giden bir gelenekte belli ölçüde hep varolmuştur. Hz.Peygamber'in yakınları (Ehl-i beyt) da bu yorumu geliştirecek ve sonraki nesillere taşıyacak söz, tavır ve davranışları ihmal etmemişlerdir. Hz.Peygamber'e atfedilen Ehl-i beyt'le ilgili ifadeler yanında Ehl-i beyt üyelerinin Hz.Peygamber'e olan yakınlıklarını kullandıklarına ve bunu siyasî bir kazanıma dönüştürmek istediklerine dair haberler mevcuttur. Bu haberler, bize Ehl-i beyt'ten sayılan kimselerin özellikle kendileriyle ilgili siyasî-dinî tercihlerini taşımaktadır. Söz konusu tercihlerle Ehl-i beyt kavramının şîi dünyadaki algılanma şekli arasındaki ilgi, üzerinde durulabilecek niteliktedir. Çünkü kavrama atfedilen şîi (siyasî-dinî) içerik, metinsel temeller yanında tarihî/kültürel temeller ile de güçlendirilmektedir.

Hız.Fatıma, Ehl-i beyt içerisinde Hz.Peygamber'e en yakın kişidir. Esasen Hz.Peygamber'in kızı Fatıma'ya diğer çocuklarından ve aile fertlerinden farklı bir sevgisi vardır. Bütün müslüman kültür de Hız.Fatıma'ya Hz.Peygamber'in gözüyle bakar, ona bütün zamanların en faziletli kadınları arasında yer verir.³⁸ Hız.Fatıma'nın kimi söz ve davranışları Ehl-i beyt'in kendi konumunu değerlendirmesi konusunda bize yol gösterecek niteliktedir. Hız.Fatıma'nın, özellikle Hz.Peygamber'in vefaatından hemen sonra yaşanan hilafet tartışmasındaki tutumu, bu anlamda önemlidir. İlgili tartışmayı yorumlayan şîi/İsnâ aşerî kültür, hilafet/imamet konusunda bir hak gasbının yaşandığını ve Hız.Ali, Hz.Peygamber tarafından imam/halife olarak belirlendiği halde bu durumun halife seçiminde göz ardı edildiğini ileri sürmektedir.³⁹ Sözü edilen iddia, şîi ayrışmayı başlatacak nitelikte güçlü görülmektedir. Dolayısıyla o nispette güçlü ve belirgin bir tarihî/kültürel olguyu esas almış olmalıdır. Nitekim bu iddianın temelleri, Hız.Fatıma'nın ilk halife Hız.Ebû Bekr'e ve onun halife seçilmesinde en önemli rolü üstlenen Hız.Ömer'e tepkisinde kolaylıkla gözlenmektedir. Söz konusu tepki özellikle Hız.Ali, Hız.Ömer ve Hız.Ebû Bekr tarafından beyata zorlandığında ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Buna göre Hız.Fatıma, haklarının gasp edildiğini, halifenin belirlenme sürecinde Peygamber ailesinin (Ehl-i beyt) dışlandığını/baskı altına alındığını öne sürmüştür. Hız.Ali de eşi Hız.Fatıma'nın dile getirdiği görüşleri tekrarlamış, Hız.Fatıma ölene kadar da maruz kaldığı baskılara rağmen Hız.Ebû Bekr'e beyat etmemekte ısrar etmiştir.⁴¹ Hız.Fatıma, bu tartışma sırasında Hz.Peygamber'in, "Fatıma'nın rızası benim rızam, onun kızması benim kızmamdır, kızım Fatıma'yı seven beni sevmiştir.." sözünü Hız.Ebû Bekr ve Hız.Ömer'e hatırlatmış, onlar da bu sözü onaylamışlar,

³⁸ Tirmizî, *Menâkıb*, 60. İlgili olarak bkz. Aliyyulkârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Kahire 1956/1375, 120 vd.

³⁹ İlgili olarak bkz. et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, I-X, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif bi Mısır, Kahire 1969, III, 208; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdulah b. Muslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-iI, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1957/1377, I, 14; Laoust, Henri, "el-Hillî'nin Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi", Çeviri: M. Saffet Sarıkaya, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 13, Erzurum 1997, 304 vd.

⁴⁰ İlgili olarak bkz. et-Taberî, III, 203.

⁴¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 14; et-Taberî, III, 208; ayrıca bkz. el-Mesûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn b. Ali, *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Talib*, I-IV, Beyrut 1409/1988, 153 vd.

bunun üzerine Hz.Fatıma, onların kendisini kızdırdığını ve yine onları Peygamber'e şikayet edeceğini dile getirmiştir.⁴² Hz.Fatıma, siyasî zemindeki tartışmayı, Hz.Peygamber'e olan yakınlığını kullanarak ve uhrevî tehditler de içeren dini argümanlar ileri sürerek devam ettirmiştir.

Hz.Ali, o gün için Hz.Ebû Bekr'e beyat etmemek hususunda, kendisine göre, haklı gerekçelere dayanmaktadır. Çünkü henüz Hz.Peygamber hayatta bulunurken Hz.Ali, Hz.Peygamber'den sonra müslüman toplumun başına geçebileceği düşünülen insanlar içerisinde yer almaktadır.⁴³ Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in Müsned'indeki bir habere göre ashab, Hz.Peygamber ile kendisinden sonra kimi emir seçmeleri gerektiği konusunu tartışmaktadır. Bu tartışmada Hz.Peygamber'in telaffuz ettiği üç isimden biri Hz.Ali'nin ismidir. İsmi tartışılan diğer iki kişi ise Hz.Ebû Bekr ve Hz.Ömer'dir.⁴⁴ Bunun haricinde Buhârî (ö. 256/870)'nin yer verdiği bir habere göre, Hz.Abbas, Hz.Ali'ye, Hz.Peygamber ölüm yatağında bulunduğu bir sırada, Hz.Peygamber'den hilafeti Benî Haşim adına istemesini tavsiye etmiş, ancak Hz.Ali, Hz.Peygamber'in kendilerine hilafeti vermeyeceği endişesiyle böyle bir talepte bulunmamış, Hz.Abbas'a şu karşılığı vermiştir: "Eğer biz onu isteriz, Peygamber de onu bize vermezse, insanlar Peygamber'in bu tavrını öne sürerek onu artık bize hiç vermezler, hayır Peygamber'den onu istemeyeceğim."⁴⁵ Bu ifadeler, Hz.Ali'nin hilafeti güçlü bir şekilde istediğini gösterdiği gibi, müslüman toplumun kendi hilafetine razı olmayacağı endişesini taşıdığını da göstermektedir.

Hz.Ali, baştan beri, Hz.Peygamber'e yakınlığını, siyasî hedefleri bakımından önemli bir ayrıcalık olarak görmektedir. Hz.Ali'nin Benî Haşim'den olması ve kişisel özellikleri yanında Hz.Fatıma ile evli bulunması, Hz.Peygamber'e yakınlığının ve siyasî iddialarının asıl nedenidir. Hz.Fatıma'nın erken vefaati, Benî Haşim dışında Hz.Ali'yi siyasî bakımdan destekleyen az sayıdaki insanın, Hz.Ali'yi terk etmesine yol açmış, o da Hz.Ebû Bekr ile anlaşmaya (musâlaha) mecbur kalmıştır.⁴⁶ Hz.Ali, Hz.Ebû Bekr'e beyat etmeye karar verdiği anda onunla bir araya gelmiş, daha önce beyat etmeyişinin gerekçelerini anlatmış ve "bu işin (hilafet) bizim hakkımız olduğunu, sizin baskıyla onu elimizden aldığımızı düşünüyorduk"⁴⁷ demiş, yine aynı konuşmada Hz.Peygamber'e olan yakınlığından, (Peygamber ailesinin/Benî Haşim'in) haklarından bahsetmiştir.⁴⁸ Bahsi geçen konuşma, Hz.Ali'nin hilafet beklentisinin nedenini ortaya koymaktadır. Buna göre Hz.Ali'nin hilafet beklentisi, Hz.Peygamber'e yakınlık iddiasına dayanmaktadır. Benî Haşim de Hz.Ali ile ilgili olarak aynı gerekçeyle aynı beklenti içerisinde bulunmaktadır. Hz.Ali'nin ve Benî Haşim'in bu tür bir gerekçeye dayalı beklentiyle hareket etmesi, hemen herkes tarafından farkedilir bir durumdur. Nitekim Muaviye, Benî Haşim'in de bulunduğu bir toplantıda, Benî Haşim'in ilgili beklentisini ve onların Kureys'ten farklı olarak hilafetin kendilerine ait olduğu iddiasını sorgulamaktadır. Benî Haşim'in hilafetine insanların razı olmadığını ve bu konuda icma etmediklerini belirgin ifadelerle ortaya koyan Muaviye, onların yalnızca Hz.Peygamber'e yakınlık (karâbe) nedeniyle hilafet iddiasında bulunduğunu, yakınlığın ise bir hak oluşturmayacağını, bir mülk

⁴² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 14.

⁴³ Bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992, 70.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, I, 109; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-iV, (Mısır) 1939/1358, II, 503.

⁴⁵ Buhârî, *Meğâzî*, 83; *İsti'zân*, 26.

⁴⁶ et-Taberî, III, 208.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 14; et-Taberî, III, 208.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 14; et-Taberî, III, 203.

tesis etmeyeceğini, şayet cemaatin kabûlü (icma) ve rıza olmaksızın, yakınlık bir hak oluştursaydı, Hz.Ali'ye nispetle Hz.Peygamber'e daha yakın olan Hz.Abbas'ın hilafete daha çok hak sahibi olacağını öne sürmektedir. Hilafette yakınlığın belirleyici bir unsur olamayacağını dile getiren Muaviye, daha sonra, başka sözlerle birlikte şu ifadeleri kullanmaktadır: "Şayet insanlar sizin hakkınızı aldılarsa, bu hakkınızı talep edin, yok siz onların hakkını aldıysanız, haklarını geri verin. Kendinizle ilgili olarak insanların kabul etmeyeceği şeyleri ileri sürmeniz size yarar sağlamaz."⁴⁹ Muaviye'nin özellikle en son telaffuz ettiği ifadeler, Benî Haşim'in hilafet iddiasında Hz.Peygamber'e yakınlık dışında siyasî bakımdan geçerli bir gerekçeye sahip olmadığını göstermektedir. Nitekim bu yakınlık gerekçesi, İbn Abbas'ın Muaviye'ye verdiği cevapta açıkça telaffuz edilmektedir: "Bu işin (hilafetin) bizim hakkımız olduğunu, o kimsenin (Hz.Peygamber) hakkı nedeniyle iddia ediyoruz ki, şayet onun hakkı olmasaydı, sen, şu oturduğun yerde (hilafet) oturamazdın."⁵⁰ İnsanların, Hz.Ali'nin değil de Hz.Ebû Bekr'in hilafetinde icma etmelerinin, kendi haklı iddialarına zarar vermeyeceğini öne süren ve yine hakları olan hilafeti talep etmeyerek mücadeleye girişmemelerinin nedenlerini kendisince açıklayan, kendi hakkını talep etmeyen değil, kendisinin olmayı talep edenin kınanacağını dile getiren İbn Abbas, Hz.Peygamber'in amcası Abbas'a "Sen amcamsın, babamın yarısısın, Abbas'a buğzeden bana buğzetmiştir, benim nübüvvetim son nübüvvet olduğu gibi senin hicretin de son hicrettir" dediğini, yine amcası Ebû Talip müşrik olduğu halde ölüm yatağında bulunurken ona "Amca, lâilâhe illallah de! Sana şefaet edeyim..." dediğini hatırlatarak, bir müşriğe bile fayda veren yakınlığın, müslümana daha çok fayda vereceğini ileri sürmektedir.⁵¹ İbn Abbas'ın bu savunma şekli gösteriyor ki, Benî Haşim'in Hz.Peygamber'e yakınlık üzerine kurulu siyasî iddiaları, belli ölçüde dinî argümanlarla da desteklenmektedir. İbn Abbas'ın sözlerinde saklı olan ve dolaylı ifadelerle açığa çıkan bu argüman, Hz.Hasan'ın Kufe mescidindeki bir hutbesinde kendisini iyice ele vermektedir: "Bizim hakkımızda Allah'tan korkun, biz, sizin emirleriniz ve misafirleriniziz. Allah'ın, 'Ehl-i beyt! Allah, sizden sadece kırı gidermek istemektedir.....' dediği Ehl-i beyt bizleriz..."⁵² Hz.Hasan'ın hutbesinde birbiriyle ilgili iki önemli tespit yer almaktadır. Bunlardan biri 'insanlar arasından seçilmişlik' iddiasıdır ki, bu doğrudan Kur'an'a dayandırılmaktadır. Diğer bir iddia ise, emirlik iddiasıdır. En son iddia Hz.Hasan'ın yalnızca siyasî gerekçelere dayalı olarak öne sürdüğü bir iddia değil, dinî bir iddiadır. Esasen İbn Abbas, bu emirliğin dinî temelini, yukarıdaki sözlerinde nübüvvet-hilafet arasında kurduğu ilgiyle dile getirmektedir. Az sonra da işaret edileceği üzere şiî kültürdeki nübüvvet ve hilafet arasında kurulan paralellik düşünülürse İbn Abbas'ın sözleri tarihî-kültürel bakımdan daha anlamlı bulunabilecektir. Ayrıca İbn Abbas, baştan beri hilafetin kendilerinin hakkı olduğunu, onun için mücadele etmediklerini ama bunun, haklarının zayi olmasını gerektirmeyeceğini, hilafet iddialarının her zaman geçerli bulunduğunu öne sürmektedir.

Hz.Peygamber'in ailesi (Benî Haşim/Ehl-i beyt), dinî ve siyasî ayrıcalık iddiasını ilk dönemlerden itibaren muhafaza etmiş gözükmektedir. Nitekim sünî kültür

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Uyûnul-Ahbâr*, I-IV, el-Muessesetu'l-Mısıryye el-Amme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, (Mısır) 1963, I, 5.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnul-Ahbâr*, I, 6.

⁵¹ İbn Kuteybe, *Uyûnul-Ahbâr*, I, 6.

⁵² el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1a.-814b., Topkapı/Medine No: 180, 527a.; ayrıca bkz. el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Maâdinu'l-Cevher*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1408/1987, III, 9-10.

bile bu ayrıcalık iddiasının siyasî tarafı bir yana dinî tarafını belli ölçüde (Ehl-i beyt telakkisi, zekat) kabul etmiştir. Hz.Fatıma ve Hz.Ali'nin söz ve tavırları yanında özellikle İbn Abbas'ın ifadeleri, bu ayrıcalık iddialarını destekleyecek niteliktedir. Hz.Peygamber'in ailesi, Hz.Ali'den önceki halifelerin bir hak gasbı içerisinde olduklarını düşünmektedir. Esasen bu siyasî temelli bir iddia olmakla birlikte dinî argümanlarla da desteklenen bir iddiadır. Hz.Hasan'ın ifadeleri bahse konu dinî argüman şekline iyi bir örnek niteliğindedir. Böylece Ehl-i beyt eksenli isnâ aşerî iddiaların temellerini, Hz.Fatıma, Hz.Ali, İbn Abbas ve Hz.Hasan'ın tavır ve ifadelerinde görme şansına sahip bulunuyoruz. Buna göre, nübüvvet ve hilafet de kurumsal içerikleri bakımından birbiriyle ilgilidir. Hz.Ali'nin hilafetini öne süren Peygamber ailesinin bu yaklaşımı, Isnâ Aşeriyye'de Hz.Ali'nin imametinin nasla belirlendiği iddiasını güçlendiren bir tarihî temel olarak görülebilir.

Müslüman cemaatın Peygamber ailesinin aleyhine, başka halifeler lehine icmalarını önemsemeyen İbn Abbas, teorik anlamda, cemaatın kararına çok fazla itibar etmediğini göstermektedir. Esasen toplum, Peygamber ailesine haksızlık etmiştir. Bu durum yanında daha sonra gelen ve katli de içeren zulümler, Peygamber ailesinin içe kapanmasına, genel müslüman iddiasından ayrı ve Ehl-i beyt üyelerinin belirleyici olduğu şii bilgi ve kültürünün gelişmesine, dolaylı da olsa, neden olmuştur. Isnâ Aşeriyye rivayet kültürü, bir bütün olarak sahâbenin adaletini benimsemediği gibi Ehl-i beyt rivayetlerini esas almış ve ravilerin Isnâ Aşeriyye'den olması şartını savunmuştur.⁵³

Anlaşıyor ki, hem şii bilgi ve kültürünün hem de şii siyasetinin devam ettirilebilmesi, Ehl-i beyt kavramının güçlendirilmesine bağlı bulunmaktadır. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren Ehl-i beyt tabirinin kavramsal içeriği, yaşanan kültürel ve tarihî olguların da katkısıyla şii kültürünü ve şii siyasetini doğrulayacak nitelikte geliştirilmiş olmalıdır.

Ehl-i beyt tanımının belirginleşmesinde ve şii siyasetinin merkezî, kurucu kavramı şeklini almasında, siyasî hedeflerini Ehl-i beyt'in karizması üzerinden yürüterek gerçekleştirmek isteyen kimselerin varlığını da unutmamak gerekir. Bu tür siyaset izleyenler, Ehl-i beyt'in kendileri hakkındaki siyasî-dinî ayrıcalık iddialarını ve vehimlerini güçlendirmişlerdir. Nitekim Muhtar es-Sakafî (ö. 68/687)'nin Muhammed İbnu'l-Hanefiyye adına ortaya çıkararak siyasî faaliyetlere başlaması⁵⁴ sırasında Muhammed İbnu'l-Hanefiyye, "Âl-i Muhammed'in işi güneşin doğuşundan daha açıktır" demiş ve "hilafetin kendilerine bir 'gelin gibi' getirileceğini" öne sürmüştür.⁵⁵ Hilafetin, Peygamber ailesinin hakkı olduğunu düşünen Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'nin ruh hali ve az önce zikri geçen ifadeleri, her türlü siyasî-dinî istismara açık bulunmaktadır. Nitekim Muhtar, Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'nin konumunu, planladığı biçimde istismar etmiş, İbnu'l-Hanefiyye'nin vasîliğini ve mehdîliğini ileri sürerek, şii literatüre yeni teolojik ve terminolojik açılımlar (ric'at, gaybet, mehdî) getirmiştir.⁵⁶ Esasen bu şii ayrımcılık üzerinden yürütülen siyaset ve bunun, müslüman coğrafyanın dışında üretilmiş kavramlara (mesih, mehdî, insana ulûhiyet isnadı) dayalı dinî argümanlarla desteklenmesi,

⁵³ Fığlalı, Ethem Rûhi, *İmâmiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, Ankara 1984, 179; Sofuoğlu, Cemal, "*Şia-i İmamiyye'nin Hadis Anlayışı*" Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu içinde, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, 261 vd., 273-274.

⁵⁴ en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Musa, *Firaku's-Şia*, el-Mektebetu'l-Haydariyye, Nəcəf 1936/1355, 23; Fığlalı, 129 vd.

⁵⁵ Bkz. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Siyasal Akl*, Çeviri: Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001, 347.

⁵⁶ eş-Şehristânî, I, 145-146; İbn Haldûn, 248; Fığlalı, 142-143.

temel müslüman iddiaya aykırı olarak devam ettirilmek istenmesi, Hz.Ali döneminden itibaren müşahede edilmektedir. Sebeiyye'nin kurucusu olan Abdullah b. Sebe, Hz.Ali'ye ulûhiyet isnat edecek kadar aşırı görüşler ileri sürmektedir.⁵⁷ Bu ve benzeri tavırlar, Hz.Ali'nin Hz.Peygamber'e olan yakınlığını, onun karizmasını ve yine Hz.Peygamber'e yakınlıkla izah edilebilecek siyasî iddialarını istismar etmektedir. İlgili istismarın müslüman toplum bakımından anlam kazanabilmesi ve bir zemin bulabilmesi, yine Ehl-i beyt kavramının müslüman bellekte güçlü bir şekilde yerleşmesine bağlıdır. Bu nedenle Ehl-i beyt kavramının metinsel ve tarihî-kültürel dayanaklarla tanımlanması ve tanımlanan kavramın siyasî bakımdan istismarı karşılıklı olarak birbirini üretmiştir.

İsnâ Aşeriyye'nin imamet iddiası, müslüman toplumun ilk dönemde yaşadığı siyasî tecrübeyle birlikte değerlendirildiği zaman, Ehl-i beyt kavramının kazandığı imamî içerikle bu siyasî tecrübeyi oluşturan tarihî olguların yakından ilgili bulunduğu farkedilmektedir. Sünnî kaynaklar açısından da geçerli olan bu siyasî-tarihî olgular, hilafet/imamet çevresinde gerçekleşen tartışmaları esas almaktadır. Aslında tartışma, Hz.Peygamber'in sözlerine dayalıdır ve hilafet/imamet mahiyeti ile de alâkalıdır. Buna göre hilafet/imamet, Kureyş'in hakkıdır. Nitekim tarihî tecrübenin de doğruladığı gibi ilk halife, Kureyş kabilesinden seçilmiştir. Ancak halifenin Kureyş'ten olduğunu dile getiren ve doğrudan Hz.Peygamber'e atfedilen bazı ifadeler, halifelerin sayısını da belirlemektedir. Buna göre hepsi de kureyşî olan halifelerin sayısı on ikidir.⁵⁸ Bu on iki (İsnâ aşere) sayısı, kolayca görüleceği üzere İsnâ Aşeriyye'ye ismini veren sayıdır. Sünnî hadis mecmualarında yer alan bu haberler, Ehl-i beyt'le ilgili vurgularla birlikte değerlendirildiğinde İsnâ Aşeriyye'nin geliştirdiği imamet kültürünü tanımlayan dinî-tarihî zemin hakkında fikir vermektedir. İsnâ Aşeriyye, imamların sayısını on ikide tuttuğu gibi onların öncelikle Ehl-i beyt'ten olmasını zorunlu görmüştür. En son iddiayı destekleyecek haberler de kaynaklarda mevcuttur.⁵⁹ Burada ilgi çekici olan, İsnâ Aşeriyye'nin imametle ilgili temel iddiaları bakımından müslüman kültüre atıflar yapması ve iddialarını belli ölçüde doğrulamaya imkanına sahip bulunmasıdır. Elbette geçen süreç, Ehl-i beyt ekseni üzerinde oluşan söz konusu siyasî-itikâdî boyuta yeni ilaveler yapmış ve Ehl-i beyt kavramının içeriğini güçlendirmiştir.

Şîî kültürdeki imamet telakkîsi oluşturulurken, imama atfedilen özellikler, büyük ölçüde mehdî kültürü ile desteklenmiştir. Sünnî kaynaklarda yer alan ve aslında sünnî inanç ilkeleri bakımından önemli bir teolojik iddia olmayan mehdî telakkîsi, İsnâ Aşeriyye'nin özellikle 'gâib imam' iddiası açısından açıklayıcı niteliktedir.⁶⁰ Sünnî kültürün benimsediği mehdî telakkîsi ve mehdînin kişisel özellikleri, şîî imamet kültürünü besleyen unsurları içermektedir. Ebû Davûd'daki mehdî hadisleri, yeryüzünün zulümle dolmasından sonra, Hz.Peygamber'in ailesinden (İtre) bir kişinin geleceğini, yeryüzünü tekrar adaletle dolduracağını haber vermektedir. Bu kişinin ismi, Hz.Peygamber'in ismi ile, babasının ismi de Hz.Peygamber'in babasının ismi ile aynı olacaktır. En önemlisi mehdî,

⁵⁷ en-Nâşiu'l-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilu'l-İmame*, Muktefedât minel-Kitâb el-Evsât fi'l-Makâlât ile birlikte, Tahkik: Yusuf Fânis, Beyrut 1971, 22; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 21, 48-49; *Usûhud-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 332; İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-Müel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, I, 112-113; İbn Haldûn, 248.

⁵⁸ Buhârî, *Ahkâm*, 51; Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *İmâret*, 5, 7-10; Tirmizî, *Fiten*, 46; Ahmed b. Hanbel I, 398, 406; V, 86-90, 92, 9.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Mehdî*, 1.

⁶⁰ İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 111.

Hız.Peygamber'in ailesinden, Hız.Fatıma'nın çocuklarından'dır.⁶¹ Ayrıca Hız.Ali, yine Ebû Dâvûd (ö. 275/889)'un Sünen'ine aldığı haberlerde, oğlu Hız.Hasan'ı göstererek onun neslinden gelecek olan mehdînin niteliklerini saymaktadır. Bu nitelikler az önce geçen niteliklerle aynıdır.⁶² Şîi kültürdeki imamın karizması, genel müslüman kültürde mevcut olan hatta az önce geçtiği üzere muteber sünnî hadis mecmualarında yer alan haberlere de dayanmaktadır. Bu haberler esasta Ehl-i beyt kavramının şîi içeriğini destekleyecek nitelikte ifadeleri barındırmaktadır.

EHL-İ BEYT VE İMAMET/HİLAFET KAVRAMLARI ARASINDAKİ İLĞİ

İsnâ Aşeriyye'nin Ehl-i beyt'e dair özel vurgusu ve bu kavramın tanımını metinlere dayalı olarak gerçekleştirmek istemesinin nedeni, İsnâ Aşeriyye'nin imamet telakkîsi ile doğrudan ilgilidir. Çünkü imamet/hilafet (müslüman toplumun siyasî-dinî liderliği), bütün Şîa'nın siyasî-itikâdî oluşumunu belirleyen kavramdır. Bu nedenle şîi literatür içinde ele alınan Ehl-i beyt kavramının imametle hangi ölçüde ilgili olduğu irdelenmelidir.

İmamet/hilafetin Ehl-i sünnet kültüründeki ağırlığı ile Şîa ve İsnâ Aşeriyye kültüründeki ağırlığı birbiriyle kıyaslanamayacak nitelikte farklıdır. Bu durum temelde aynı kavramsal içeriği ifade eden hilafet ve imamet kavramlarının kullanımına da yansımıştır. Ehl-i sünnet daha ziyade hilafetin kurumsal yapısını belirlemeye çalışmış, İsnâ Aşeriyye ise Kur'ân'da imamet kavramına göre daha belirgin ifadelerle yer aldığı için hilafet kavramını kullansa⁶³ bile, ağırlıklı olarak imamet kavramını özel tanımlarla güçlendirmiş,⁶⁴ hatta 'imâmiyye', İsnâ Aşeriyye'nin de içinde bulunduğu şîi fırkalara verilen bir isim olmuştur.

İmamet, İsnâ Aşeriyye'ye göre, inanılması zaruri bir iman konusudur. Hatta teklifin geçerliliği, ancak imametle sağlanacaktır. Çünkü insanlar, her dönemde ahkâmın anlaşılma şeklini sorup öğrenmek için başvuracakları bir imama (zâhir/gâib) ihtiyaç duyacaklardır.⁶⁵ Aynı zamanda imamet, sosyal hayattaki düzenin devamı için de gereklidir.⁶⁶ Buna göre isnâ aşerî kültürde imamet; "Din ve dünya işlerinde Hız.Peygamber'e niyâbeten umûmî riyaset"⁶⁷ olarak tanımlanabilir. İnsanlar için itaate layık, yol gösterici biri olduğu zaman yeryüzünde zulüm engellenir, insanlar iyiliğe sevk edilir, fesattan uzaklaşırlar.⁶⁸

İsnâ Aşeriyye'ye göre, imamet, insanlara terk edilemeyecek nitelikte önemlidir. Bu nedenle imamı Allah tayin eder.⁶⁹ İmamın nasbı, Allah'ın lutfudur.⁷⁰ Söz konusu lütuf, kulların yararına olacak şekilde gerçekleşecektir. Bu, Allah'a vaciptir.⁷¹ İmamet gerekliliğini aklî argümanlarla izah eden ve yeryüzünde her zaman

⁶¹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Fiten*, 34.

⁶² Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *Mehdî*, 1.

⁶³ İbn Bâbeveyh, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Muessesetu'l-A'lemî, li'l-Matbûât, Beyrut 1991, 16 vd.

⁶⁴ İlgili olarak bkz. Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 32 vd.

⁶⁵ el-Hasenî, es-Seyyid Abdurrazzâk, *Ta'rifu's-Şîa*, Matbaatu'l-İrfân, Sayda 1933, 21.

⁶⁶ el-Hasenî, 21.

⁶⁷ el-Hillî, Cemaluddin el-Hasen b. Yusuf, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşere*, en-Nâfi' Yevme'l-Haşr ve Miftâhu'l-Bâb ile birlikte, Tahkik: Mehdî Muhakkık, Tahran 1365, 39.

⁶⁸ el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşere*, 39.

⁶⁹ İbn Bâbeveyh, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 20-21.

⁷⁰ el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşere*, 39.

⁷¹ el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşere*, 39.

bir huccet (zâhir/gâib) bulunması gerektiğini ileri süren İsnâ Aşeriyye,⁷² böyle bir temel akli⁷³ yaklaşımdan sonra, imamın niteliklerinin belirlenmesi hususunda da çoğunlukla akli çıkarımlarla hareket etmektedir ve bu çıkarımlara dayalı olarak tespit ettiği iman konularını, naslarla doğrulamak istemektedir. İmamlar, Allah'ın yeryüzündeki halifeleri ve kendilerinden geçilen kapılarıdır.⁷⁴ İmamlar, diğer insanların bilmediği bilgileri onlara taşımaktadır.⁷⁵ İmamların ismeti de söz konusudur.⁷⁶ Çünkü masiyet, imamların halk nezdindeki konumunu sarsar ve güvenilirliklerini zedeler.⁷⁷ İmamların ismetine inanmayanlar kafirdir.⁷⁸ Dolayısıyla imamlara itaat farzdır.⁷⁹ Çünkü imamlara itaat, Allah'a itaat; imamlara isyan da Allah'a isyandır.⁸⁰

Bütün bu niteliklere sahip olan imamlar, öncelikle Ehl-i beyt'ten (Hz.Ali, Hz.Hasan, Hz.Hüseyin ve onun çocukları) olmalıdır. Allah, Hz.Muhammed'in ailesini imamet için seçmiştir.⁸¹ İsnâ Aşeriyye'nin en büyük ilkesi, Hz.Ali'nin Hz.Peygamber tarafından imam olarak belirlenmiş olmasıdır.⁸² Hz.Ali'den sonra imamlık bilinen sıra dahilinde Ehl-i beyt üyelerine geçmiş, her bir imam, bir sonraki imamı belirlemiştir.⁸³ Hz.İbrahim'in soyunu seçen Allah, Hz.Muhammed'in soyunu da seçmiştir. İsnâ Aşeriyye'ye göre bunda yadırganacak bir durum söz konusu değildir.⁸⁴ Ehl-i beyt'ten gelen on iki imam nasla tayin edilmiştir.⁸⁵ Hz.Ali'nin imametini doğrulayan bir çok nas mevcuttur.⁸⁶ Hatta her bir imamın imametini doğrulamak için özel haberler söz konusudur.⁸⁷ İmamların sayısının on iki ile sınırlanması, yukarıda dile getirildiği üzere, Hz.Peygamber'e atfedilen hadislere dayanmaktadır.⁸⁸

“*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve sizden ulu'l-emr olanlara itaat edin!..*”⁸⁹ ayeti, Ehl-i beyt'in imametini ispatlayacak niteliktedir.⁹⁰ Ayette yer alan

⁷² İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 109; el-Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I-II, Daru Sa'b, Beyrut (baskı tarihi yok), I, 268.

⁷³ el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşere*, 39.

⁷⁴ el-Kuleynî, I, 193.

⁷⁵ İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 109-110.

⁷⁶ et-Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *el-İktisâd fi mâ Yeteallaku bi'l-İtikâd*, *Matbaatu'l-İrâb*, Nefes 1979/1399, 305; İbn Bâbeveyh, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Muessesetu'l-A'lemî, li'l-Matbûât, Beyrut 1991, 17.

⁷⁷ el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşere*, 41.

⁷⁸ İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 113.

⁷⁹ el-Kuleynî, I, 285.

⁸⁰ İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 113.

⁸¹ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-Tebisira mine'l-Hîre*, Tahkik. Muhammed Rıza el-Huseynî, Muessesetu Ali'l-Beyt, 1992, 169; Muğniyye, Muhammed Cevâd, *eş-Şiatu ve't-Teşeyyu'*, Mektebetu'l-Medrese ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrut (baskı tarihi yok), 36.

⁸² Watt, Montgomery, *İslami Tedkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, 57; el-Hasenî, 22.

⁸³ el-Hasenî, 22; Donaldson, Dwight M., *Akidetu's-Şia*, Matbaatu's-Saâde (Mısır) 1927, 311.

⁸⁴ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-Tebisira mine'l-Hîre*, 165.

⁸⁵ İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 124.

⁸⁶ Hz.Ali'nin imametini doğrulayan deliller, mezhebin savunucuları tarafından hacimli eserlerde toplanmıştır. Örnek olarak bkz.el-Hillî, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emûri'l-Mu'minin Ali b. ebî Tâlib*, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûa, Beyrut 1982/1402. İlgili delillendirme faaliyetinin tenkidi için bkz. İbn Teymiyye, VII, 5 vd.

⁸⁷ el-Kuleynî, I, 292 vd.

⁸⁸ Muğniyye, 37. İlgili hadisler için bkz. Muslim, *İmâret*, 5,7-10; Ahmed b. Hanbel, I, 398, 406; V, 86-90, 92, 93.

⁸⁹ Nisa (4), 59.

⁹⁰ İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 109-110.

ulu'l-emr ifadesi, Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i kastetmektedir. Bunun böyle olduğu Hz.Peygamber'in Hz.Ali'yi imam tayin eden ifadelerinden (Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır. Size Allah'ın kitabını ve Ehl-i beytimi tavsiye ediyorum) anlaşılmaktadır. Zekat ve hacca farz kılan ama ayrıntıları Hz.Peygamber'in tefsirine terk eden Kur'an, *ulu'l-emr*, tabirinin tefsirini de Hz.Peygamber'e terk etmiştir. 'Allah'ın Ehl-i beyt'ten kiri gidermek ve Ehl-i beyt'i temizlemek istediğini' dile getiren ayet ise Hz.Peygamber'in bu tefsirini desteklemektedir. Hz.Hasan'dan sonra imamet Hz.Hüseyin'e ve onun ailesine geçmiştir. İsnâ Aşeriyye, söz konusu imamet şeklini doğrulamak için çeşitli ayetlere ve şii kültür içerisinde biçimlenmiş ya da üretilmiş haberlere başvurmuştur.⁹¹

Kur'an'da yer alan bir çok ayet, imamlarla ilgilidir. Söz gelimi, Hud Suresi 19. ayetteki "Allah'ın yolu..." ifadesi, İbn Abbas'tan gelen bir tefsire göre, 'Hz.Ali ve imamların yolu' olarak anlaşılmaktadır.⁹² Yunus Suresi 101. ayette ve Kamer Suresi 42. ayette yer alan "âyât" kelimesi 'imamlar'ı kastetmektedir.⁹³ Nahl Suresi 16. ayetteki "alâmât (işaretler)" kelimesi, 'imamlar'ı ifade etmektedir.⁹⁴ "Bilmiyorsanız, zikir ehline sorun..."⁹⁵ ayetinde geçen 'zikir ehli' ve "De ki; hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alır"⁹⁶ ayetinde yer alan 'bilenler' tabiri, 'imamlar'ı işaret etmektedir.⁹⁷ Son zikredilen ayette "öğüt alan akıllılar" ifadesi ise, Şia'yı kastetmektedir.⁹⁸

İsnâ Aşeriyye, imameti, nübüvvetin bir devamı gibi görmek istemektedir. Din ve dünya işlerindeki 'genel riyaset' olma bakımından nübüvvet ve imamet arasında benzerlik vardır.⁹⁹ Bu, İsnâ Aşeriyye'nin imamlara atfettiği niteliklerle (imamlara özel bilgiler, ismet, itaat vb.) de anlaşılabilir bir durumdur. Söz konusu nitelikler açısından peygamberlerle imamlar arasında ilave bir benzerlikten hatta aynılıktan söz etmek mümkün olmakla birlikte, imam, mertebe (rutbe) bakımından nebiden daha aşağıdadır. Yine nebî, ahkâmî vahiy yoluyla aldığı halde imam vahiy almaz ve nebînin getirdiği ahkâmı açıklar.¹⁰⁰ Ayrıca İsnâ Aşeriyye, nübüvvetle imamet arasında peygamberin belirlenmesi ve imamların belirlenmesi yani tayin edilmesi bakımından bir paralellik kurdukları gibi, Hz.Peygamber'in ölüm şekli ve imamların ölüm şekli bakımından da bir paralellik kurmaktadır. Buna göre Hz.Peygamber, Hayber'de zehirlenmiş ve onun ölümüne bu zehir neden olmuştur. Bütün imamlar da ya zehirlenmiş ya da katledilmiştir.¹⁰¹ Söz konusu tespit, yani imamların katledildiği tespiti, tarihî bir olgu olmaktan öte, iman konusu olarak değerlendirilmektedir. İmamların öldürülmediğine inananlar dinden çıkmış sayılırlar.¹⁰² Böylece nübüvvet ve imamet arasındaki ilgi, itikâdî zemine taşınarak güçlendirilmek istenmiştir. Esasen sünnî kültür de Hz.Peygamber'e atfettiği kimi ifadelerle Ehl-i beyt'in Hz.Peygamber'den sonra bir takım baskı ve zulümlere maruz kalacağını Hz.Peygamber'in bir öngörüsü olarak ele almaktadır.¹⁰³

⁹¹ el-Kuleynî, I, 286 vd; ayrıca bkz. et-Tabersî, VIII, 111.

⁹² İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmamiyye*, 121.

⁹³ el-Kuleynî, I, 206-207.

⁹⁴ el-Kuleynî, I, 210.

⁹⁵ Enbiya (21), 7.

⁹⁶ Zümer (39), 9.

⁹⁷ el-Kuleynî, I, 210, 212.

⁹⁸ el-Kuleynî, I, 212.

⁹⁹ Donaldson, 313.

¹⁰⁰ el-Hasenî, 21.

¹⁰¹ İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmamiyye*, 115-117.

¹⁰² İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmamiyye*, 117.

¹⁰³ İbn Mâce, *Fiten*, 34

Şîa'nın ve tabiatıyla İsnâ Aşeriyye'nin siyasî ve dinî iddialarının tanımlanmasında bu ızdırap ve mağduriyet kültürünün önemli bir etkisi bulunmaktadır. İmamların maruz kaldığı baskıların, zulümlerin öne çıkarılması ve ölümlerinin katil olarak nitelenmesi, sonunda da Hz.Peygamber'in ölümü ile imamların ölümü arasında ilginin kurulması, Ehl-i beyt kavramının belirleyiciliği üzerine kurulu şîi siyasetinin dinî çerçevedeki tanımı için gerekli görülmektedir. Öyle ki, başlarda siyasî yönü güçlü olan şîiliğin manevi boyutu, özellikle Hz.Hüseyin'in şahadetinden sonra gelişme göstermiş ve Emevîlerin kabileci, Arap eksanlı siyaseti, Arap olmayan çoğunluğun şîilik ekseninde bir muhalefete yönelmesine yol açmış, Hz.Hüseyin başta olmak üzere imamlar ve taraftarlarının maruz kaldığı acılar, iktidarın baskısı altındakileri, şîi hareketin içine çekmiş ve hareketi genişletmiştir.¹⁰⁴

Gulat-ı Şîa'nın ilk dönemlerden itibaren öne sürdüğü iddialar bir yana, temel metinlere yaklaşımları bakımından değerlendirildiğinde tartışılabilir nitelikte iddialarla ortaya çıkan İsnâ Aşeriyye'nin imamete yüklediği anlam ve imama atfettiği özellikler, yine de ileri bir takım subjektif kabullere dayanmaktadır. Esasen bu durum, çeşitli düzeydeki aşırılıkları barındıran şîi kültürün ve dolayısıyla İsnâ Aşeriyye'nin, içinde bulunduğu siyasî yenilmişliği idealist temelde reddederek, kendisine farklı ve her türlü tartışmadan korunmuş bir siyaset zemini oluşturma girişiminin ne türlü güçlükler içerdiğini göstermektedir. Hatta sözü edilen farklı ve idealist siyasî-dinî zemin ve müzmin muhalefet oluşturulurken, imamın nitelikleri konusunda Kur'ân ve Sünnet'in metinsel imkanları yanında, Ehl-i Kitab'ın mesih/mehdî kültüründen¹⁰⁵ ve eski İran devlet geleneğindeki 'tanrı-kral'ın (hükümdarların ilah soyundan olması) niteliklerinden de yararlanılmıştır.¹⁰⁶ Böylece hem imamet mahiyeti (nasla tayin gerektirmesi bakımından ve nassın da kimi tayin ettiği belli olduğu için) hem de imamın nitelikleri bakımından her türlü siyasî iddia ve rekabet reddedilmiş olmaktadır.

İmamet mahiyeti ve imamın niteliği konusundaki subjektif kabuller, yani özel ve gizli bilgi temelinde tanımlanan imamet teorisi, Ehl-i beyt kavramının içeriğini ortaya çıktığı dönemdeki içerikten farklı bir konuma taşımıştır. Çünkü ortaya konulan imamet iddiası, geçerli siyasî argümantasyon imkanından mahrumdur. Bu nedenle isnâ aşerî imamet telakkîsi, teorik düzeyde tanımlanabilmek için, Ehl-i beyt kavramını asıl almak zorundadır. Yani tanımın en önemli unsuru, Ehl-i beyt kavramıdır. İşte Şîa ve İsnâ Aşeriyye, farklı siyaset zeminini oluştururken, reel bakımdan herhangi bir geçerliliği olmasa bile, Ehl-i beyt kavramının teorik ve teolojik düzeydeki belirleyiciliğini özellikle kullanmıştır. Esasen bu, isnâ aşerî imamet teorisinin tanımına yönelik bir gayrettir. Anlaşıyor ki, Ehl-i beyt kavramı, İsnâ Aşeriyye için Ehl-i sünnet ya da herhangi bir itikâdî fırka açısından ifade etmediği ölçüde bir önemi haizdir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ehl-i beyt kavramı üzerindeki tartışmalar bizi kesin bir sonuca götürmemektedir. Kavramın Arap dilindeki kullanımı ve cahiliye Arap örfündeki yeri de yine ayetlerdeki ve en önemlisi Hz.Peygamber'e atfedilen haberlerdeki şeklini yeterince açıklayamamaktadır. Çünkü bazı hadisler Ehl-i beyt'i, Hz.Peygamber'in bir kızı (Hz.Fatıma) bir damadı (Hz.Ali) ve onların iki çocuğu (Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin)

¹⁰⁴ Farsakh, Andrea M., "Sünnî Halifelikle Şîi İmamlığın Mukayesesi", İslam'da Siyaset Düşüncesi içinde, Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 106-107.

¹⁰⁵ eş-Şehristânî, I, 177; İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâidi'l-İslamiyye*, Matbaatu'l- İrşâd, Bağdat 1968, 27 vd.

¹⁰⁶ İrfan Abdulhamid, 22 vd.

olarak belirlemektedir. Halbuki bu, o toplumda örneği bulunmayan bir yaklaşımdır. Ehl-i beyt'in kimliği konusunda yaşanan belirsizliğin asıl nedeni ise, Ehl-i beyt kavramı üzerinde subjektif yargılarla sürdürülen ideolojik tartışmadır. Kur'ân'da, hadislerde yer alan ve Arap dilinin özellikleri ile anlamına ulaşılabilecek bir kelime ve onun kavramsal içeriği Hz.Peygamber'in de dahil olduğu bir anlama sürecinde, değişik mezhebî iddiaların ve siyasî-dinî ayrıcalıkların mesnedi olacak tarzda yorumlanmıştır. Ehl-i sünnet bakımından ise Ehl-i beyt'in zekat ve sadaka alması meselesi, zekat pratiğinin tartışmalı konularından birini oluşturmuştur. Ancak zekatla ilgili bu tartışmalar ortaya koyuyor ki, Hz.Peygamber, kendi sağlığında ganimetten pay alan yakınlarını zekattan uzak tutmak istemiştir. Çünkü toplanan zekatı fakirlere bizzat kendisi dağıtıyordu. Hz.Peygamber, yakınlarını zekattan uzak tutmak suretiyle, toplumda ortaya çıkacak dedikoduları önlemek ve aynı zamanda yakınlarının nübüvveti bir gelir kapısı olarak görmelerini, dolayısıyla onu istismar etmelerini engellemek istemiştir. Bunun dinî olmaktan ziyade ahlakî bir tutum olduğu söylenebilir. Hz.Peygamber'den sonra zekat alması yasaklanan Ehl-i beyt'in kimliğini belirlemek başta olmak üzere, bu yasağın uygulamasında da güçlükler ortaya çıkmış, ayrıca yaşanan siyasî çekişmeler, çatışmalar, söz konusu pratiği iyice zorlaştırmıştır. Bu nedenle bahsi geçen yasağın, Hz.Peygamber'in dönemiyle ilgili olduğunu söylemek bile mümkündür.

Ehl-i beyt kavramı, şii/imamî/isnâ aşerî imamet iddiası bakımından son derece önemlidir. Bu iddiaya göre, ilahî irade, Hz.Peygamber'den sonra imam olarak Hz.Ali'yi belirlemiştir. Aynı zamanda imamet, Ehl-i beyt'in hakkıdır. Dolayısıyla şii imamet teorisi bakımından Ehl-i beyt kavramı belirleyici niteliktedir. Bu nedenle Ehl-i beyt'in siyasî iddialarla yakından ilgili olan içeriği tam olarak tanımlanmalıdır. Esasen söz konusu durum, aynı zamanda siyasî bir gerekliliktir. Ancak Ehl-i beyt'in kimliği müslüman kültürde yeterince açık olmadığı için, bu kimliğin ortaya çıkarılması ve şii imamet teorisini doğrulayacak nitelikte tanımlanması, teolojik ve ideolojik temelli müdahaleleri zorunlu kılmaktadır. Şii Ehl-i beyt tanımı, esasen iki yaklaşım üzerinde gerçekleşmiştir. Öncelikle tanımın metinsel dayanakları, akli çıkarımlar yanında şii bilgi ve rivayet kültürü ile desteklenerek kavramın içeriği belirginleştirilmiş, oluşan şii nitelikli içerik, metinsel dayanaklar yanında, tarihî ve kültürel olaylarla da güçlendirilmiştir.

Ehl-i beyt kavramı ve bu kavrama dayalı olarak geliştirilen şii siyaset tarzı, imamet teorisi başka fırkaların siyasî iddialarından farklı olarak, dinî ve itikadî bir nitelik taşımaktadır. Ehl-i beyt kavramının dinî içerikli tanımı ve bu tanım üzerine kurulu imamet'in şii tanımıyla birlikte iman konularına dahil edilmesi, aksi bir kabulün imana aykırı bulunması, kavramın ve şii imamet'in hangi ölçüde güçlü bir dinî nitelik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Kavramın dinî niteliği belirlenirken müslüman kültürü oluşturan metinlere yaklaşım ve bu arada denenen anlama ve yorumlama yöntemi önemli ölçüde belirleyici rol oynamıştır. Denilebilir ki, Ehl-i beyt kelimesi ve onun kavramsal içeriği üzerinde yaşanan tartışma, neticede bu tartışmanın siyasî ve teolojik ayrışmalara mesnet olması, aslında müslüman kültürü oluşturan metinlere yönelik yaklaşımla da ilgilidir.

Müslüman toplumun vahye bakışı, vahyin beşerî bilgilerden ayrı nitelikler taşıyan özelliklerini gözetmektedir. Vahye yapılan atıflar dinî ve toplumsal meşruiyetin önemli nedenidir. Hatta bu atfın biçimsel olarak lafza uygunluğu da atfın amacına ulaşması bakımından yeterli görülmektedir. Nitekim Hz.Peygamber, Ahzab 33. ayette yer alan Ehl-i beyt kavramını yorumlarken, herhangi bir bağlam endişesi taşımamaktadır. Ayetin bağlamından ayrı olarak anlaşılması, şii Ehl-i beyt yorumunu desteklemektedir. Aynı ayeti bağlamı içerisinde anlamaya çalışan Ehl-i

sünnet'in çoğunluğu ise Hz.Peygamber'in tefsir şekline aykırı olarak Ehl-i beyt tabirine başka bir anlam vermektedir. Hz.Peygamber ve ashabın dahil olduğu süreçte başlayıp devam eden ve bağlam endişesi taşımayan bu tür anlama, yorumlama yaklaşımları, özellikle siyasî-itikâdî ayrışmalarda fazlasıyla kullanılmış, her bir siyasî-itikâdî farklılık iddiası hatta gündelik hayattaki basit tercihler dahi Kur'ân'ın metnine ya da Hz.Peygamber'in söz ve davranışlarına atfedilerek Kur'ân'ın ve Hz.Peygamber'in otoritesinden yararlanılmak istenmiştir.¹⁰⁷ Nitekim İsnâ Aşeriyye, ayetleri bağlamlarından ayrı yorumlayarak ve zaman zaman metni de zorlayarak Ehl-i beyt ekseninde ve kendi Ehl-i beyt telakkilerini destekleyecek nitelikte anlamlar elde etmeye çalışmıştır. Böylece şîî siyaseti için önemli bir kavram olan Ehl-i beyt'in tanımını yanında bu kavrama dayalı her iddianın dinî gerekçesi hazırlanmış olmaktadır. Ancak sünnî bakış açısını savunanların da elinde aynı yorum imkanları mevcuttur. Hz.Ali'nin imametini nassa dayalı bir tayin olarak izah eden Şîa, Ehl-i sünnet'i, Hz.Ebû Bekr'in hilafetini Kur'ân'dan delillendirmeye sevk etmiştir. Eş'arî (ö. 324/935), kelimî bir tartışma çerçevesinde, Hz.Ebû Bekr'in hilafetine delalet eden ayetleri zikretmektedir.¹⁰⁸ Şu farkla ki, sünnî kültür böyle bir delillendirme faaliyetinin sonucunu iman konusu yapmamaktadır. Elbette Kur'ân'ın, siyasî bir kurum olarak hilafetle ya da Hz.Ebû Bekr veya Hz.Ali dahil olmak üzere herhangi bir kimsenin hilafetiyle ilgilenmesi söz konusu değildir.

İsnâ Aşeriyye, siyasî zemindeki zayıflığını ve beklentilerinin meşruluğunu, geliştirdiği bilgi sistemi, rivayet kültürü ve metin okuma yöntemleriyle desteklemeye; ayet ve haberlerle, siyasî tercihlerinin geçerliliğini sağlamaya çalışmış, siyasî içerikli tercihleri itikâdî içeriklere dönüştürerek de bunların değişmez prensipler olduğu iddiasını ileri sürmüştür. Bu teolojik doğrulama faaliyeti, olgusal yaklaşımların terk edildiği ve metin merkezli bakışların belirleyici olduğu, metne de metin dışında oluşturulmuş mezhebî önyargıların hakimiyeti ile bakıldığı bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Ancak belirtilen yaklaşımın temelinde, şîî tanımdaki Ehl-i beyt'in (Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan, Hz.Hüseyin ve çocukları), Kur'ân'da, özellikle hadislerde yer alan ve bir kısmı gerçekten kendileri ile ilgili bulunan ifadeleri, abartılı bir takım yorumlarla ve siyasî iddialarına uygun olacak tarzda değerlendirmeleri bulunmaktadır. Esasen önceleri daha ziyade siyasî-dinî içerikli, masum ve zararsız sayılabilecek bir teolojik yorumu barındıran bu yaklaşım, sonraki dönemde şîî-itikâdî fırkalaşmayı başlatacak nitelikte güçlü ve önemli bir olgu olarak algılanmıştır.

¹⁰⁷ İtikâdî farklılıkların Kur'ân'a refere edilmesi ile ilgili olarak bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yayınları, Ankara 2003, 353.

¹⁰⁸ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410146-147.

İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında EHL-İ BEYT'E İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR

M.Bahaüddin VAROL*

THE IDEOLOGICAL APPROACHES TO AHL AL-BAYT IN THE FIRST TWO CENTURIES OF ISLAMIC HISTORY

The period after the death of the Prophet Muhammad, is extremely important from the aspect of the Islamic history. Some concepts that emerged in this period caused struggles for ages. One of these concepts probably the most important one which is the concept of "Ahl-al-Bayt" is still being discussed almost everywhere even today. Some of the ideological and political formations in the Islamic History exploited this concept. It has been clear that Abbasids identified themselves with Ahl al-Bayt and claimed that political authority belong to themselves. And other formations used "Ahl al-Bayt" as a slogan in the same way.

GİRİŞ

İslam Tarihi süreci belli dönemlerde ortaya çıkan, gelişen ve tartışılan itikâdî, fikrî ya da siyâsî görüş ve düşünceleri barındırması yönüyle büyük bir zenginliğe sahiptir. Bu aynı zamanda İslam Medeniyetini ortaya çıkaran bir tecrübeler birikimidir. Ancak bu görüntünün yanısıra ilk dönemlerde olduğu gibi günümüzde dahi tartışılmaya devam eden çözüme kavuşturulamamış bir takım problemlerin varlığı da bir gerçektir. Hicrî ilk iki asırda ortaya çıkan bir takım fırka, grup, düşünce ve kavramlar, o günlerdeki fikrî ve siyâsî şekillenmeleri ortaya çıkardığı gibi günümüze kadar uzanan bir etki ve fonksiyona da sahip olmuşlardır. İşte bu süreçte görmeye başladığımız kavramlar arasında temayüz eden "Ehl-i beyt" kavramı, sahip olduğu etki ve önem açısından çok farklı bir görüntü sergilemiştir. Siyâsî, dînî ve sosyal alanda gerek kavram, gerekse mefhum olarak etkisi, genelde İslâm Tarihi'nin her döneminde özelde ise söz konusu bu dönemde kaynaklara yoğun bir şekilde yansımıştır. Kavramın farklı alanlardaki çok yönlü görüntüsü hiç şüphesiz onun, Hz.Peygamber'in yakınları ve onların nesilleri olmasından kaynaklanmaktadır. İşte bu hassas nokta kavramın, siyâsî ve fikrî gelişmelerin odağında yer almasına neden olmuştur. Bu süreçte gerek Ehl-i beyt fertleri gerekse Ehl-i beyt imajının kullanıldığı oluşumlar siyâsî mücadelelerde taraf olmuş, bu çerçevede üretilen söylemler siyâsî otorite karşıtı bir duruşun temel referansı olarak tercih edilmiştir. Diğer taraftan, İslâm dünyasındaki itikâdî bölünmenin kırılma noktasın-

* Yrd.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mbvarol@selcuk.edu.tr

da yine Ehl-i beyt vardır. İslâm toplumu içerisinde farklı bir yapılanma ile ortaya çıkan Şîa İtikâdî ekolünün ortaya çıkışının her aşamasında Ehl-i beyt kavramının sahip olduğu yer ve önem bilinen bir gerçektir. Bu nedenle Ehl-i beyt üzerine söylenebilecek şeyler çoktur. Ancak biz bu çalışmamızda kavramın siyâsî olaylar içerisinde yer alma, diğer bir ifade ile siyasallaşma sürecine bağlı olarak ortaya çıkan ideolojik yaklaşım ve söylemleri ele almaya çalışacağız. Bu çerçevede sunulan bilgi ve örnekler ilk dönemlerde kavramın kişisel çıkar ve siyâsî amaçlar doğrultusunda nasıl kullanıldığını gözler önüne serdiği gibi, günümüze kadar uzanan çizgideki görüntüsünü de yorumlamaya da yardımcı olacaktır.

1. EHL-İ BEYT'İN TARİHSEL SÜRECİ

Genel çerçevesiyle Ehl-i beyt Hz.Peygamber'in ailesi ve ev halkı için kullanılan bir tabirdir. Bu anlam ve kavrayış özellikle fetih hareketleri neticesinde farklı etnik unsurların İslam coğrafyasına katılmalarından sonra toplum içerisinde yerleşik bir hal almıştır. Zira tabir, kelime anlamı yönüyle Arap dilinde "aile" ve "ev halkı" anlamıyla her dönemde kullanılmagelmıştır.¹ Hz.Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde kelime anlamına uygun olarak hem Hz.Peygamber'in hem de diğer aile ve ev halkları için kullanılan bir tabir görünümündedir.²

Hulefâ-i Râşidîn döneminde bu görüntünün büyük ölçüde devam ettiğini görmekteyiz.³ Tabirin gerek kavram gerekse fonksiyon olarak ilk dönemden farklı bir görünüm arz edip istismar sürecinin başlama noktası ise Hz.Hüseyin'in şehid edilmesidir. Tüm müslümanları derinden sarsan bu acı hadiseden sonra Ehl-i beyt tabiri daha çok bir mefhum olarak kullanılmıştır. Müslümanların geneline şamil olmak üzere onlara sevgi ve saygı gösterilmiş, gönüllerdeki yerleri her zaman muhafaza edilmiştir. Ehl-i beyt'e karşı gösterilen bu sevgi ve saygı, kimileri tarafından siyâsî amaçlar için bir malzeme olarak görülmüş ve bu amaçlarını gerçekleştirmede bir fırsat kabul edilmiştir. Bu dönemi Ehl-i beyt kavramı açısından istismar süreci olarak adlandırmamız yanlış olmayacaktır.

İşte kısaca ifade etmeye çalıştığımız Ehl-i beyt kavramının bu tarihî süreci müslümanları Ehl-i beyt'in istismarına engel olmak amacıyla Kur'ân ve Sünnet kaynaklı tanımlar yapmaya sevk etmiştir. Konuya bu noktadan yaklaşan Ehl-i sünnet itikadı içerisinde kavram için farklı tanımlar yapılmıştır. Kimi tanımlar Ehl-i beyt'i sadece Hz.Peygamber'in ev halkına yani hanımları ve çocuklarına hasrederken bazıları da Hz.Ali ile torunları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i de bu çerçeveye dahil etmişlerdir. Yine bazı tanımlar Hz.Peygamber'in ailesiyle birlikte yakın ve uzak akrabalarını da bu kapsama alırken diğer bazıları "Ehl" ve "Âl" kelimeleri arasındaki ilişkiye dayanarak Kur'ân ve Hadisten getirdikleri delillerle tüm Muhammed

¹ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Beyrut, 1300 h., XI/28; el-Ezherî, Tehzîbü'l-Lüğa, Thk: Muhammed Abdülmünim el-Hafâcî ve Muhammed Ferruh, Kahire, 1964, VI/418; Ayrıca bkz: Râğîb el-isfahânî, Mu'cemü Müfredâtî'l-Elfâzî'l-Kur'ân, Beyrut, 1972, s. 25.

² Enes b. Mâlik, Rasûlüllah'ın kendisine şöyle dediğini nakletmiştir: "Ey evladım, evde hanımının (اهلك) yanına girdiğin zaman selam ver. Senin ve evinin halkı için (اهل بيتك) bereket olur."Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünenü Tirmizî*, Mısır, Thz., İsti'zân ve'l-Âdâb, 10. Yine Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye: "Rasûlüllah döneminde nasıl kurban keserdiniz?" diye sorulunca o: "Bir kimse kendisi ve ev halkı için (اهل بيته) bir koç keser, ondan yer, yedirir ve bugün olduğu gibi diğer insanlara da dağıttırdı." diye cevap vermiştir. Tirmizî, Edâhî, 8.; Diğer bir örnek için bkz: Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebû Dâvud*, Beyrut, 1969, Cihâd, 28. Diğer taraftan Ehl-i beyt tâbiri ile Hz.Peygamber'in ev halkının, ailesinin kasedildiği rivayetlere örnek olarak bkz: Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *Sahîhu Müslim*, Beyrut, Thz, Fedâilü's-Sahâbe, 66; Tirmizî, Zühd, 26.

³ Hz.Ali'nin Hz.Ebubekir'e biati ile başlayan ve Hz.Hüseyin'in şehid edilmesine kadar geçen süreçte bir takım gelişmeler içerisinde tabirin kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz: M.Bahaüddin Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt*, Konya, 2004, s.64 vd.

ümmetinin Ehl-i beyt olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet itikâdı içerisindeki bu farklı yaklaşımlara karşın Şîa, Ehl-i beyt konusunda ortaya koyduğu ve kabul ettiği tek bir tanımla Ehl-i beyt'i Hz.Muhammed, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'e hasretmiş, Hz.Hüseyin soyundan gelen imamları da kendilerine tâbî olunacak yegane masum -günahattan korunmuş- önderler olarak takdim etmiştir. İşte İslam dünyasındaki itikâdî kırılmanın temel noktası burasıdır.⁴

2. EHL-İ BEYT'E İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Hız.Hüseyin'in şehid edilmesi İslam toplumunda siyâsî, fikrî ve sosyal hareketlerle kendisini gösteren miştir büyük sarsıntılara neden olmuştur. Bu sarsıntılar Ehl-i beyt kavramı işte bu hareketler içerisinde sık sık kullanılan bir malzeme görünümüne sahiptir. Hz.Peygamber sevgisini Ehl-i beyt'e ve Ehl-i beyt nesline sevgi ile müşahhaslaştıran müslüman toplumun aktif desteğine ihtiyaç duyan sözkonusu bu hareketler, Ehl-i beyt'in intikamını almayı söylemlerine katma ve kullanmakta hiç tereddüt göstermemişlerdir. Ancak burada bizzat Ehl-i beyt nesli tarafından organize edilen bir takım hareketleri ayrı tutmamız gerekecektir. Bizzat Ehl-i beyt fertleri ya da Ehl-i beyt nesli tarafından yürütülen hareketler maalesef yukarıda ifade ettiğimiz kişi yada grupların destek ve teveccühünü alamamıştır.

Ehl-i beyt'in ideolojik söylemlere konu olması ilk olarak Hız.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan hareketlerde görülmektedir. Çünkü Hız.Peygamber sonrası süreçte hilafet problemiyle başlayan farklı görüş ve düşünceler her ne kadar Hız.Ali merkezli olarak rivayetlere yansımış ise de biz Hız.Ali'nin ve hatta Hız.Hasan'ın hilafeti ve Hız.Hüseyin'in mücadelesi içerisinde Ehl-i beyt'in ideolojik kullanımının olmadığını görürüz. "Hilafet hakkının Ehl-i beyt'e ait olduğu" söylemiyle simgeleşen Ehl-i beyt'in ideolojik yaklaşımlara konu olması daha sonraki süreçte tarih sahnesine çıkmıştır. Burada hemen ifade etmemiz gereken şey, özellikle Hız.Ali'nin ilk halifelere muhalefetiyle delillendirilmeye çalışılan bu ideolojik söylemlerin aslında herhangi bir temelini olmadığı ve kendi içerisinde çelişkiye düştüğüdür. Şayet Hız.Ali hilafet hakkının kendisine ait olduğu gibi bir inanca sahip olsa idi, Hız.Ebubekir'e, Hız.Ömer'e ve hatta Hız.Osman'a biat eder miydi? Yine kendisine hilafet için biat etmek üzere gelen kişilere "Siz böyle hareket edemezsiniz, halifenin seçimi şura ehline ve Bedir ehline aittir. Onlar kimi halife yapmak isterlerse o halife olur. Bu konuda toplanalım ve görüşelim"⁵ diyerek biatı geri çevirmesi, vefatının yaklaştığı esnada oğlu Hız.Hasan'ı kendilerine halife bırakması tekliflerine "Sizi Rasûlüllah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum"⁶ diyerek müslümanları özgür bırakması nasıl izah edilebilir. İşte hilafet hakkının Ehl-i beyt'e ait olduğu düşüncesi ve iddiasını geçersiz kılan şey bizzat Ehl-i beyt'in en önemli kişisi olan Hız.Ali'nin tavrıdır. Ashab'ın Ehl-i beyt'e karşı tutum ve tavırları da bu durumu destekler mahiyettedir. Her vesile ile Hız.Peygamber'e ve onun Ehl-i beyt'ine olan sevgisini ızhar eden Hız.Ebubekir'in⁷ onların haklarını gaspettiği gibi

⁴ Geniş bilgi için bkz: M.Bahaüddin Varol, Ehl-i Beyt –Kavramsal Boyut- Konya 2004, s.65-96.

⁵ *el-İmâme ve's-Siyâse*, (İbn Kuteybe'ye nispet edilir) Nşr: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967, s.45,46. Aynı düşüncelerin farklı ifadesi için bkz: Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mulûk*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1960-1967, IV, 443.

⁶ Taberî, Târîh, V, 146,147; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1990, VIII, 13; Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcü'z-Zehab*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1987, II, 425.

⁷ Mesela Hız.Ebubekir'in: "Ey insanlar Hız.Muhammed'e olan hürmetinizi onun Ehl-i beyt'i hususunda da muhafaza ediniz" (Zebîdî, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Terc: Kamil Miras, Ank. 1986, IX/363); "Allah'a yemin olsun ki Rasûlüllah'ın akrabaları benim nazarımda kendi akrabalarımın daha sevimli ve üstündür" (Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 12 ve 22) sözleri bu konuya örnek olarak zikredilebilir.

bir düşünce hiçbir müslümanın kabul edebileceği bir şey değildir. Yine, Hz.Ömer'in vefatının yaklaştığı bir esnada kendisinden sonra halife olabilecek kimselere yapmış olduğu nasihati bu konuda bize önemli ipuçları vermektedir. O bu nasihatinde kendilerine iyi davranılması gereken kimseleri sayarken Muhacirler, Ensâr, ehl-i emsâr, ehl-i bâdiye ve ehl-i zimme'yi sözkonusu etmiştir.⁸ Bu tavsiye içerisinde Ehl-i beyt yer almamıştır. Çünkü böyle bir imaj, böyle bir grup yoktur. En azından daha sonraki süreçte siyasallaşan görüntüsüyle bir Ehl-i beyt yapılanması o dönemde görünmemektedir. Bu nedenle Ehl-i beyt bu tavsiye içerisinde yerini almamıştır. Burada Ashâb'ın büyük çoğunluğunun hayatta olduğu bir dönemde Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'inin ihmal edildiği, onlara karşı tavır alındığı gibi bir iddiada bulunmak, Hz.Peygamber'e ve onun tebliğ mücadelesine canlarını, mallarını ve sahip oldukları her şeylerini feda eden Ashâb'ın kişiliğiyle örtüştürülecek bir durum değildir.

Ehl-i beyt'in ideolojik bir anlama bürünüp siyâsî ve sosyal olaylar içerisinde kullanılmasının alt yapısını biraz da Emevi Devleti'nin Ehl-i beyt politikasında aramamız gerekecektir. 41/661 yılında Şam merkezli Emevî Devleti, tarihsel arka planını kabîlevî mücadelelerin oluşturduğu bir temel üzerine oturmuştur.⁹ Bunun tabîi bir neticesi olarak Ehl-i beyt ve Ehl-i beyt nesline karşı zaman zaman çok şiddetli ve zulme varan, zaman zaman ise daha makul, ancak genel anlamda karşılıklı bir gerginlik ve güvensizlik içerisinde olunmuştur. İlk örneklerini Hz.Ali ve Muâviye arasındaki mücadelelerde gördüğümüz bu karşı duruşun Emevîlerin yıkılışına kadar geçen sürede varlığını devam ettirdiği tarihî bir vakıadır.¹⁰ Hz.Hüseyin'in şehid edilmesiyle bu gerginlik ve güvensizlik yerini mücadele ve münafereye bırakmış aynı zamanda bu Ehl-i beyt'in ideolojik bir yapıya dönüşmesine neden olmuş ve tarih boyunca çıkacak olan bir çok isyanın da temel referansı olmuştur.

Emevî Devletinin Ehl-i beyt karşıtı olarak uygulamaya koyduğu ilk şey tarihî rivâyetlere yansıyan Hz.Ali'ye hakaret etme ve onun şahsında Ehl-i beyt neslini kötüleme politikası olmuştur. Bu uygulama karşılıklı girişilen mücadelenin tabîi bir neticesi olmasının yanında aynı zamanda kökü daha eskilere dayanan kabîlevî mücadelelerin de bir yansıması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İlk örneğini Muâviye'nin halifeliği Hz.Hasan'dan devralmaya geldiği Kûfe bölgesinde yaptığı konuşmada gördüğümüz Hz.Ali'ye hakaret etme uygulaması,¹¹ daha sonra hem Emevî halifelerinin hem de bölge valilerinin uygulamalarında kalıcı bir âdet olarak yer edinmiştir. Bunun ilk örnekleri de Muâviye'nin Kûfe valisi olarak atadığı Muğîre b. Şu'be'nin konuşmalarında görülmektedir.¹² Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye isimli eserde nakledildiğine göre bu uygulamayı Muâviye'nin bildiği ve özellikle de uyguladığı anlaşılmaktadır.¹³ Emevî idaresinin Hz.Ali'nin şahsında Ehl-i beyt'e karşı düşmanlığını, kin ve nefretini ortaya koyan bu uygulamanın uzun yıllar devam ettiği bilinen bir gerçektir. 99/717. yılda Ömer b. Abdülaziz tarafından Hz.Ali'ye hakaret etme uygulaması kaldırılmasına rağmen,¹⁴ onun hilafetinden sonra bazı geleneklerle

⁸ Ahmet Zeki Safvet, *Cemheratü Hutabî'l-Arab*, Beyrut, Thz, I/263,264.

⁹ Bununla cahiliye döneminden itibaren süregelen Ümeyyeoğulları-Hâşimoğulları mücadelesi kastedilmektedir.

¹⁰ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut, Thz., II, 2,3.

¹¹ Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşraf*, Neşr: Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zirikî, Beyrut 1996, III, 288.

¹² Geniş bilgi için bkz: İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî Mücadelesi*, Ankara, 1997, s.292,293 vd.

¹³ Müellifi Mechûl (Hicrî 3.asır), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve Fihî Ahbâru'l-Abbâs ve Veleğihî*, Thk: Abdülaziz ed-Dûrî- Abdülcebbâr Muttalibî, Beyrut 1971, s.45.

¹⁴ İbnü'l-Esir, İzzüddin b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed (v.630/1232), *el-Kamil fi't-Târih*, Beyrut, 1965, → →

bu uygulamanın uzantılarının devam ettiği görülmektedir. Hişâm b. Abdülmelik halife olunca insanlara haccettirmek için Hicaz'a gitmiş, insanlar onu Medine dışında karşılamışlardı. Karşılayanlar arasında bulunan Saîd b. Abdullah b. Velîd, Hişâm'a: "Ey Mü'minlerin emiri, senin aile efradın bu mübarek yerlerde Ebû Türâb'a (Hz.Ali'ye) sürekli lanet ederler, sen de lanetle onu" deyince, bu söz Hişâm'ın tepkisini çekmiş ve: "Ben buraya herhangi bir kimseyi kötölemek veya bir kimseyi lanetlemek için gelmedim, haccetmek için geldim" diye cevap vermiştir.¹⁵ Genel anlamda Emevîler'in Ehl-i beyt siyasetini şekillendiren bu uygulama halifelerden daha ziyade valiler üzerinde etkili olmuş ve onların Ehl-i beyt'e ve Ehl-i beyt nesline karşı düşmanca tavır almalarına neden olmuştur.¹⁶

Emevî halifelerinin Ehl-i beyt nesline karşı tutarsız ve kişiden kişiye farklılık gösteren ancak temelde baskıcı bir politikanın diğer net bir örneği de Ehl-i beyt nesli ile bağlantılı olması yönüyle Fedek arazisine yönelik uygulamalardır. Fedek, Hz.Peygamber döneminde Yahudi Arapların yaşadığı Medine ile Hayber arasında, Medine'ye yaklaşık 150 km. mesafede bulunan bir yerdir.¹⁷ Savaş yapılmadan elde edilen Fedek arazisinin yarısı Hz.Peygamber'e tahsis edilmiş¹⁸ o, buradan gelen gelirleri genel harcamalara, yolcu ve misafirlere sarfettiği gibi ailesinin maişetini de buradan karşılamıştır.¹⁹ Hz.Peygamber'in vefatından sonra Hz.Fâtîma, Hz.Ebubekir'e gelerek babasının mirası ile birlikte Fedek arazisini ondan istemiş, o ise Rasûlüllah'ın: "Biz miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır" hadisine istinaden ona vermeyi kabul etmemiştir.²⁰ Hz.Ömer döneminde Hz.Ali ile Abbâs ona müracaat ederek buranın aralarında pay edilmesini istemişler, ancak Hz.Ömer, Hz.Peygamber ile Hz.Ebubekir'in uygulamalarına muhalefet edemeyeceğini bildirerek onların bu isteğini reddetmiştir. Emevîler Döneminde Muâviye burayı Mervân b. Hakem'e ikta olarak vermiş, o da iki oğlu Abdülmelik ve Abdülazîz'e bağışlamıştı. Bundan sonra ise Fedek arazisi Emevîlerin Ehl-i beyt siyasetinin bir boyutu olarak kimi halife tarafından Ehl-i beyt nesline iade edilmiş, kimi halife tarafından ise ellerinden alınmıştır. Fedek hisseleri babalarından Ömer b. Abdülazîz ile Mervân'ın torunları Velid ve Süleyman'a intikal etmişti. Velid ile Süleyman halife olduklarında hisselerini Ömer b. Abdülazîz'e vermişler o da kendi devrinde burayı Ehl-i beyt nesline iade etmişti.²¹ II.Yezid orayı tekrar geri almış, Abbâsîlerin ilk halifesi Seffâh ise orayı tekrar iade etmişti.²²

Emevîlerin Ehl-i beyt politikasının ortaya çıkardığı ilk hareket Hucr b. Adiy hareketidir. Bu hareket çerçevesinde biz yavaş yavaş Ehl-i beyt'in ideolojik anlamda söylemlere yansımaya başladığını görüyoruz. Bu hareket, genel karakteri yönüyle bir isyandan daha çok, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız Ehl-i beyt siyasetinden kaynaklanan rahatsızlıkları açıkça dile getiren bir kimsenin, görüşlerini paylaşan bir gurupla birlikte ortaya koyduğu bir tepki hareketi görünümüne sahiptir. Sahip

→ →

V, 42,43.

¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 234.

¹⁶ Bu tavır örnekleri için bkz: Temîmî, Muhammed b. Ahmed b. Temîm, Thk: Yahyâ Vehîb Cebbûrî, *Kitâbü'l-Mihan*, Beyrut, 1988, s.313, 314, 335 ve 381,382 ; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zehab*, III, 123.

¹⁷ Yakut el-Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh, Mu'cemü'l-Büldân, Beyrut, 1957, IV, 238; Hakkında geniş bilgi için bkz: Hüseyin Algül, "Fedek", DİA, XII, 294,295.

¹⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl, Thk: Muhammed Halil Harrâs, Beyrut, 1986, 16; İhsan İlahî Zahîr, eş-Şîa ve Ehlü'l-Beyt, Lahor, 1983, 84 vd.

¹⁹ Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, IV, 238,239.

²⁰ Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *et-Târîhu'l-İslâm*, Thk:Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut, 1997-1999, (Hulefâü'r-Râşidîn) s.21; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 285.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 63.

²² Kudâme b. Cafer, el-Harac, 260; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, IV, 239.

olduğu bu özellik nedeniyle bu hareketi ilk Şii hareket sayma hususunda bazı ihtilafların olduğu bilinmekle birlikte, bu hareketi Şia'ya bağlayacak herhangi bir unsurun bulunmadığı ifade edilmiştir.²³ Nitekim, hareketin bu yönüne işaret eden Wellhausen, Hucr b. Adiy hareketini ve onun öldürülmesini Hz.Hüseyin'in şehid edilmesi sürecinin bir peşrevi olarak değerlendirmiştir.²⁴ Hucr b. Adiy, Hz.Hasan'ın Muaviye ile anlaşıp, Medine'ye dönmesinden sonra Kûfe'de kalmış, bu süre içerisinde vali Muğire b. Şu'be'nin Hz.Ali aleyhine söylediği sözlere karşı çıkmış ve ona: "Ben sizin kötilediğiniz ve ayıpladığınız kimselerin daha üstün, övdüğünüz kimselerin de kötülenmeye daha layık olduğuna şahitlik ederim" demiştir.²⁵ Onun bu tepkisinin yanında aynı ifadeler içerisinde: "Geldiğinden beri vermediğin atalarımızı ver be adam...." ifadelerinin de bulunmuş olması onun tepkisinin başka nedenleri de barındırdığını göstermektedir.²⁶ Hucr b. Adiy'in tutuklanma gerekçeleri içerisinde onların: "Hilâfet işinin ancak Ebû Tâlib'in soyunda sahîh olacağına inandıkları" iddiasının yer alması konumuz açısından önemli bir bilgi olmaktadır.²⁷

Bu süreçte ikinci olarak ifade edeceğimiz hareket Tevvâbûn hareketidir. Tevvâbûn Hareketi, genel anlamda Ali evladına destek verme ve onların haklarını arama noktasında Hucr b. Adiy hareketi ile aynı karakteristik özellikleri paylaşmasının yanında, içlerinde Ehl-i beyt zürriyetinden herhangi bir kimsenin bulunmaması yönüyle de benzerlik gösteren bir hareket olarak görünmektedir. Farklı noktaları ise, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan Tevvâbûn hareketinin temel hareket noktasının Hz.Hüseyin'in intikamının alınması düşüncesidir. Öyle ki, bu hareket Hz.Hüseyin'i Kûfe'ye davet edip, daha sonra da onun şehid edilmesine seyirci kalan insanların, onun intikamını almak üzere bir araya gelmeleri ve mücadeleye girişmeleri hareketidir. Bu nedenle de hareket Tevvâbûn diye isimlendirilmiştir.²⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi Tevvâbûn hareketinin en önemli çıkış sebebi, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesidir. Liderleri arasında Süleyman b. Surâd, Müseyyeb b. Necebe, Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl el-Ezdî, Abdullah b. Va'l et-Teymî ve Rifâ'a b. Şeddâd el-Beceli²⁹ gibi kişilerin bulunduğu bu hareketin temel istekleri Hz.Hüseyin'in intikamının alınmasının³⁰ yanısıra Ubeydullah b. Ziyad'ın kendilerine teslim edilmesi, Abdülmelik'in halifelikten indirilmesi, Abdullah b. Zübeyr tarafından gönderilen görevlilerin Kûfe'den çıkartılması ve hilafetin Ehl-i beyt'e bırakılması gibi istekler dikkatleri çekmektedir.³¹ Ancak rivayetlere yansıyan bu bilgilerin yanısıra onların hareketlerindeki bir takım tutarsızlıklar araştırmacıların dikkatini çekmiştir.³²

Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan ilk ciddi hareket olarak

²³ Fırlalı, *İmamiye Şiası*, Ankara, 1984, s.109, 110; Hucr b. Adiy hareketi hakkında geniş bilgi için bkz.: Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ank., 1997, s.44-61; Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, Ank., 1990, s.229 vd.

²⁴ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev: Fikret Işıltan, Ank. 1963, s.98.

²⁵ Taberî, *Târîh*, V, 254; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, 1995, II, 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 472, 473; İsfahânî, Ebu'l-Ferac Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Kuraşî, *Kitâbü'l-Eğânî*, Nşr: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Thz., XVII, 133.

²⁶ Taberî, V, 254; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 473; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 91.

²⁷ Taberî, *Târîh*, V, 268; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 483; Bazı kaynaklarda ise iddialar içerisinde böyle bir husus zikredilmemektedir. Belâzürî, *Ensâb*, V, 262, 263; İsfahânî, *el-Eğânî*, XVII, 145,146.

²⁸ Beyâsî, Ebu'l-Haccâc Yusuf, el-İ'lâm bi'l-Hurûbi'l-Vakua fi Sadri'l-İslâm, Amman 1987, II, 269, 270; Abdüşşâfi, Muhammed Abdüllatîf, el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî, Byy, 1984, s.478,479.

²⁹ Taberî, *Târîh*, V, 552; Belâzürî, *Ensâb*, VI, 364; Beyâsî, II, 261; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 158, 159.

³⁰ Taberî, *Târîh*, V, 557; Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zeheb*, III, 101; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 225; Ayrıca bkz.: Adnan Demircan, İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi, İstanbul, 1996, 316 vd.

³¹ Belâzürî, *Ensâb*, VI, 370,371.

³² Onat, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 73, 74.

ifade edebileceğimiz bu hareketi geniş bir bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tuttuğumuz zaman, Hz.Hüseyin'in intikamını alma iddiasından başka Ehl-i beyt davası veya Ehl-i beyt zürriyeti ile ilgili bir tarafının olmadığını görürüz. Nitekim bu harekete katılanların bedevî Arap kabilelerine mensup kimseler olduğu³³ ve içlerinde Ehl-i beyt zürriyetinden kimsenin bulunmaması gerçeği bu durumu destekleyen bir husus olmaktadır. Yine onların Mekke'de bulunan Muhammed ibnü'l-Hanefiyye veya kendisini onun gönderdiğini iddia eden Muhtar es-Sekafi ile de herhangi bir ilişkiye girmemiş olmaları³⁴ onların "hilâfetin Ehl-i beyt'e bırakılması" isteklerinde ne kadar samimi olduklarını, diğer bir ifade ile, böyle bir istekle neyi arzu ettiklerinin belirsizliğini göstermektedir. Nitekim harekete, ilk ivme kazandığı esnada, on altı veya yirmi bin kişinin katıldığı bildirilirken,³⁵ daha sonraları bu sayının çok aşağıya inmesi de³⁶ Küfe halkının bu samimiyetsizliğini ortaya koymasından önemlidir. Diğer taraftan onların bu isteklerinin, tarih kaynaklarının çoğunda zikredilmemiş olması, bu hususun daha sonraki oluşumların tesiriyle rivâyetlere girmiş olabileceği ihtimalini de gündeme getirmektedir.³⁷ Araştırmacıları tereddüte sevkeden bütün bu hususlar, Tevâbûn hareketinin bir Ehl-i beyt zürriyeti hareketi olmadığı gibi Ehl-i beyt merkezli bir hareket de olmadığını gündeme getirmekte, bu çerçevede Ehl-i beyt'in ideolojik kullanımında farklı bir boyut olarak dikkatleri üzerine çekmektedir.

İlk dönemlerde içerisinde Ehl-i beyt imajının en yoğun işlendiği isyan hareketi hiç şüphesiz Muhtar es-Sekafi hareketidir.³⁸ Gerçekten de hareketin temel çıkış noktası Hz.Hüseyin'in kanının talebi yani intikamının alınmasının yanında, o dönem Ehl-i beyt neslinin en önemli siması olan Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ile de irtibat içerisinde olması bu noktadaki farklılığı yansıtmaktadır.³⁹ Yine ilerleyen süreçte Şîa akidesini oluşturacak olan "Mehdî", "Vâsî" gibi kavramların ilk olarak bu hareket içerisinde ortaya çıkması da bu isyanı diğerlerinden ayırmaktadır.⁴⁰ Muhtar es-Sekafi, Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ile olan ilişkisini insanlar üzerinde etkin bir şekilde kullanmıştır.⁴¹ Küfe halkına: "*Beni vâsî oğlu Mehdî Muhammed b. Ali, emîn, vezir ve seçilmiş emir olarak size gönderdi. Bana haramları helallaştıranlarla savaşmayı ve Ehl-i beyt'in intikamını almayı emretti*"⁴² diyerek halk kendisine bağlamayı başarmıştır. Ancak Muhtar'ın, hareketi esnasında devamlı olarak dile getirdiği ve iddia ettiği, kendisini Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin görevlendirdiği hususunun doğru olup olmadığı, tam olarak rivâyetlere yansımış bir konu değildir.⁴³

³³ Fığlalı, İmâmiye Şîa'sı, 128, 129; Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Ank. 1981, s.50.

³⁴ Taberî, *Târîh*, V, 560, 561; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 248.

³⁵ Taberî, *Târîh*, V, 584; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 251; Belâzürî, *Ensâb*, VI, 368.

³⁶ Taberî, *Târîh*, V, 589; Belâzürî, *Ensâb*, VI, 369, 370.

³⁷ İbn Kesîr, Süleyman b. Surâd ve taraftarlarının istekleriyle ilgili olarak onların sadece Ubeydullah b. Ziyad'ın kendilerine teslim edilmesini istediklerini bildirmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 254.

³⁸ Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, Beyrut, 1982, II, 195; Geniş bilgi için bkz: Riyad İsa, *Hizbiyyetü's-Siyâsiyye Münzü Kuyâmi'l-İslâm hattâ Sukûti'd-Devleti'l-Ümeviyye*, Dimeşk, 1992, s.185 vd.

³⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 258; Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zehab*, III, 83,84; Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbâru't-Tuvâl*, Thk: Ömer Faruk et-Tabbâ', Beyrut, 1995, 265 vd; Ayrıca bkz: Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 320 vd.

⁴⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 211 vd.

⁴¹ Ebu'l-Haccâc Yusuf el-Beyâsî, *el-İ'lâm bi'l-Hurûbi'l-Vakıa fi Sadri'l-İslâm*, Amman 1987, II, 297 vd; Muhammed Abdülfettah Ulyan, *Kuyâmü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Kahire 1994, s.21.

⁴² Belâzürî, *Ensâb*, VI, 367.

⁴³ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz: Belâzürî, *Ensâb*, VI, 380-383; Taberî, *Târîh*, VI, 13,14; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 125; Yusuf el-iş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Beyrut, 1996, s.197.

Öyle ki, Kûfe halkı da bu konuda tereddüt etmiş ve Mekke'ye bir heyet göndererek durumu tetkik etme ihtiyacı hissetmişlerdir.⁴⁴ Muhammed İbnü'l-Hanefiyye bu konuda kendisine sorulan soruya önce cevap vermemiş, daha sonra da: “*Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın, düşmanlarımıza karşı bize dilediği kimse ile yardım etmesini arzu ederim*” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁵ Orada bulunanlar da bu ifadelerden, ona izin verdiğini anlamışlardır.⁴⁶ Zehebî'nin, İbn Asâkir'den naklettiği bir rivâyette de onun, bu soruya: “Şu oğluma söylediğim şeyi size söyleyeceğim, biz Ehl-i beyt, bu ümmetin emirlik işi bize herhangi bir suretle gelinceye kadar, biz onu zorla almayacağız. Ali de onu kendisinin hakkı olarak görüyordu ancak, kendisine biat edilinceye kadar bu hususta savaştım” şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir.⁴⁷ Bu heyetin Kûfe'ye dönmesinden sonra Muhtar, İbrahim b. el-Eşter'i kendisine davet etmiş, ancak o da bu konuda tereddüt gösterince, Muhtar, İbnü'l-Hanefiyye'nin kendisine yazdığını iddia ettiği bir mektubu göstererek onun kendi saflarına katılmasını sağlamıştır.⁴⁸ Biz bu olayın gelişimi ve detaylarını bir kenara bırakarak Muhtar'ın isyana girişmesindeki asıl nedenin ne olduğu konusundaki rivayete bakmak istiyoruz. Mücadelesinin her aşamasında Ehl-i beyt'in intikamını sözkonusu edip İbnü'l-Hanefiyye ile bağlantısını vurgulamaya çalışan Muhtar'ın sarayda sıkıştırıldığı ve ölümünün yaklaştığı bir esnadaki itirafları onun Ehl-i beyt intikamının alınmasından uzak ve kendi ihtirasları için bu hareketleri gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır. O bu itirafında: “*Ben Arabın şereflilerinden bir adamım, İbn Zübeyr'in Hicaz'a, Necd'e'nin Yemâme'ye ve Mervân'ın Şam'a hükmettiklerini gördüm. Ben neden bunlardan biri olmayayım...? Burayı (Kûfe ve Basra'yı) bu düşünce ile aldım. Ancak ben Arapların nedamet duydukları Ehl-i beyt'in intikamını isteyerek hareket ettim*”⁴⁹ demektedir.

Muhtar es-Sekafi hareketinde üzerinde durulması gereken şey, Ehl-i beyt kavramından ne anlaşıldığıdır. Konuya genel hatları içerisinde bakıldığı zaman kavramla neyin kastedildiği net olarak anlaşılmasa da, Ehl-i beyt'in kanının talep edilmesi ve intikamının alınması söylemleri, tabirle Hz.Hüseyin'in kastedildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu hareketin hiçbir safhasında hilafetin Ehl-i beyt'e ait olduğu şeklinde bir düşünce söz konusu olmamıştır. Buradan hareketle, Muhtar es-Sekafi'nin giriştiği mücadelede İbnü'l-Hanefiyye ile ilişki kurmaya çalışması, Arap toplumunda varlığını sürdüren, bir kimsenin kanını talep etmenin ancak onunla neseb bağı bulunan bir kimseye ait olacağı olgusunun ortaya çıkardığı bir husus olarak da görülebilir. Yoksa, Muhtar herhangi bir akrabalık bağının bulunmaması yönüyle Ehl-i beyt'in kanını talep etme konumunda değildir. Öyleyse Muhtar es-Sekafi'nin bir hareket ortaya çıkarıp insanları etrafına toplayabilmesi için, Hz.Hüseyin'in kanının talep edilmesi gibi tüm müslümanları cezbedici bir iddia ile çıkması, böyle bir iddianın örfi temellerinin oluşturulabilmesi için de Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ile ilişki kurması gerekmiştir, Muhtar da öyle yapmıştır.

Emevilerin ilk dönemlerinde ortaya çıkan bu hareketlerden sonra Ehl-i beyt söylemleri hareketlerin bir duraklama içerisine girdiği görülür. Bunun temelinde ise

⁴⁴ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, s. 266.

⁴⁵ Beyâsî, II, 319; Zehebî, Onun bu sözlerine ilaveten “yalancılardan sakının” dediğini de nakletmektedir. Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk: Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut, 1985, IV, 12.

⁴⁶ Taberî, *Târih*, VI, 13, 14; Belâzürî, *Ensâb*, VI, 380, 383; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 125.

⁴⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IV, 122.

⁴⁸ Zehebî, bu mektubu, İbrahim'i ikna için kendisinin yazdığını ifade etmektedir. Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IV, 121; Ayrıca bkz.: İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfi, *el-Fütûh*, Beyrut, 1986, s.253, 254; Beyâsî, II, 320, 321.

⁴⁹ Taberî, *Târih*, VI, 107.

Ehl-i beyt taraftarlarına karşı yürütülen sert ve acımasız politika yatmaktadır. Ehl-i beyt'in son ferdi olan Hz.Hüseyin'in şehid edilmesi müslümanları derin bir acıya bürümüş, Ehl-i beyt nesli de bu olaydan sonra kendi kabuklarına çekilmek suretiyle sessizliğe bürünmüşlerdir. Bu dönem Ehl-i beyt nesli'nin önemli simaları olan Ali b. Hüseyin, Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ve Hasan b. Hasan, siyasetten uzak durmuşlar, bu tavırlarıyla da Emevî halifelerinin baskı ve zulmünden korunmaya çalışmışlardır. Ancak bu süreçte Ehl-i beyt'e ve Ehl-i beyt nesline karşı ilgi azalmamıştır. Özellikle dinî hayat içerisinde insanların itibar ve saygı gösterdikleri konularını muhafaza etmişlerdir. Hatta bu süreçteki oluşumlarda işin çığırından çıkıp farklı bir şekil alması Ehl-i beyt neslini bile rahatsız etmiştir. Bu noktada Hz.Hasan'ın oğlu Hasan'dan nakledilen bir bilgi bize bu tahrifin boyutlarıyla ilgili bilgi vermektedir. Iraklı Şii grupların aşırı hareketleri eleştiren Hasan b. Hasan, onların yaptıkları daveti reddetmiş, hatta onlarla mücadeleyi Allah'a yaklaştıracı bir amel olarak kabul etmiştir.⁵⁰ Ehl-i beyt neslinden olduğu gerekçesiyle kendisine aşırı hürmet gösteren bir kişiyi azarlamış ve: *"Eğer Rasûlullah'a olan yakınlığımdan dolayı emirliğe layık olduğumu zannediyorsan yanılıyorsun. Çünkü onun için namaz, zekat, oruç gibi ibadetler emirlikten daha faziletli idi"* diyerek o dönem şekillenmeye başlayan Şii söylemlerden uzak olduğunu ortaya koymuştur.⁵¹ Yine bu noktada onun Şii düşüncenin temellerinden olan *"Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur"* hadisiyle emirliğin kastedilmediğini savunduğu ve Hz.Ebubekir ve Hz.Ömer'e lanet edilmesine de müsaade etmediği nakledilmektedir. Onun bir râfizîye bu konuda verdiği cevap hiç bir izaha ihtiyaç hissetmeyecek derecede açık bilgiler ihtiva etmektedir: *"Evet, Rasûlullah: "Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur" demiştir. Ama bununla Ali'nin halife olmasını kastetmiş olsa idi bu hususta insanlara bir nutuk irâd eder ve şöyle derdi: "Ey insanlar... Bilesiniz ki şu Ali, benden sonra benim veliahdumdur. Sizin yöneticiniz olacaktır. Emrini dinleyin ve ona itaat edin. Allah'a yemin ederim ki eğer yüce Allah ve Rasûlü halifelik için Ali'yi seçmiş iseler ve Ali de bu halifeliği bırakmışsa, demek ki Allah ve Rasûlü'nün emrini terk eden ilk kişi odur. Allah'a yemin ederim ki eğer biz yönetimin başına geçecek olursak, sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseriz. Sonra da tevbenizi kabul etmeyiz. Yazıklar olsun size! Bizi kendi nefsimizle aldattınız. Yazıklar olsun size, eğer amelsiz akrabalığın faydası olsaydı kişi anne ve babasına fayda verirdi. Eğer hakkımızda söyledikleriniz doğruysa ve bize de bildirmemişlerse, babalarımız bize haksızlık etmişler en faziletli durumu bizden gizlemişlerdir. Allah'a yemin ederim ki, ben bizim sülaleden isyankar olan kimselerin günahlarının iki kat verilmesinden korkuyorum. Ama aynı şekilde bizim sülalemizden salih amel işleyen kimselere de sevabın iki kat verileceğini ümit etmekteyim. Vay sizin halinize! Eğer biz Allah'a itaat edersek bizi sevin, ona âsî olursak bize öfke duyun"*⁵²

Görüldüğü gibi Ehl-i beyt'e ideolojik yaklaşımlar bizzat Ehl-i beyt neslinden olan zevâtı rahatsız etmiş ve bu gidişe engel olmaya çalışmışlardır. Nitekim Ehl-i beyt neslinden Zeyd b. Ali'nin 121/739 yılında hazırlıklarına başladığı ve 122/740 yılında gerçekleştirdiği isyan hareketinin bir nedeninin de bu olduğu yorumları yapılmıştır. Muhammed Ebû Zehrâ, uzun süre devam eden sulh döneminde bazı insanların ortaya çıkıp sapık fikirler yaydıklarını ve hareketlerini Ehl-i beyt'e dayandırdıklarını, bu nedenle Zeyd'in de bu duruma bir son vermek amacıyla böyle

⁵⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (81-100 yılları), 330; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IV, 486.

⁵¹ İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1957, V, 319, 320.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 319,320; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 171.

bir mücadeleye giriştiğini savunmaktadır.⁵³ Ancak ne var ki ne kardeşleri ne de amcazadelerinden hiç kimse onun bu hareketine katılmamış, sonunda çevresinde kalan az sayıdaki taraftarıyla birlikte şehid edilmiştir.⁵⁴

100/718’li yıllar İslâm Tarihinde hareketli yılların başlangıcı olarak kabul edilir. Bunu aynı zamanda Emevîler için sonun başlangıcı olarak görmek de mümkündür. Zira Emevî karşıtlığı İslâm coğrafyasının bütün bölgelerinde hızla gelişmiş, daha sistemli ve etkili isyan hareketleri gündeme gelmeye başlamıştır. Gizli Abbâsî propagandasının başladığı yıl olarak da kabul edilen 100/718’li yıllar sadece Ehl-i beyt referanslı hareketlerin değil çok farklı sebeplerle farklı bölgelerde farklı isyanların çıktığı yıllar olmuştur.⁵⁵

İşte bu süreçte başlayan ve giderek ivme kazanan Abbasi hareketi konumuz açısından da önemli bir yere sahiptir. Özellikle Abbasoğullarının merkezi olan Humeyme’den⁵⁶ yönetilen hareket, Kûfe ve Horasan bölgelerine yönelik propaganda faaliyetleriyle dikkatleri çekmektedir. Tarihî rivayetlere bakıldığı zaman bütün bu propaganda içerisinde baskın unsurun Ehl-i beyt vurgusu olduğu görülecektir. Emevi baskı ve zulmünden bunalan toplumun bir kurtarıcı beklemeye başladığı böyle bir ortamda bakışlar Ehl-i beyt nesline doğru çevrilmişti. Ancak Ali (Zeynelabidin) b. Hüseyin ve Hasan b. Hasan gibi Ehl-i beyt neslinin ileri gelenlerinin siyasete karşı isteksiz tavırları, Abbasoğullarına rahat bir hareket alanı sağlamıştı. Abbasoğulları özellikle Ali b. Abdullah ile başlayan hilafet istekleri⁵⁷ Muhammed b. Ali ile planlı ve programlı şekle girmişti. Abbasi propagandası sürecinde biz onların toplumdaki psiko-sosyal duruma uygun olarak sloganlar ürettiklerini görmekteyiz. İhtalal sürecine damgasını vuran slogan “er-Rızâ min âl-i Muhammed” olmuştur.⁵⁸

“er-Rızâ min Âl-i Muhammed” sloganının tam olarak ne zaman kullanılmaya başlandığını tespit etmek zor görünmektedir. Zira rivâyetlere yansıdığı kadarıyla Abbâsî propagandasının başladığı ilk yıllarda biz böyle bir sloganın kullanıldığına şahid olmuyoruz. Taberî, Muhammed b. Ali’nin Abbâsîler adına Horasan’a giden ilk propagandist Ziyad Ebû Muhammed’e: “İnsanları bize çağır, Yemenîler’e git, Mudarîler’e iyi davran” diyerek, “Gâlib” denilen kimseden uzak durmasını tavsiye ettiğini zikretmektedir. Çünkü bu kişinin Fâtıma evladına yani Ehl-i beyt nesline karşı aşırı bir sevgi beslediği bu rivayet içerisinde yer almıştır.⁵⁹ Ancak yine Taberî tarafından nakledilen diğer bir rivayet bu kullanımın ilk olarak Abbasiler tarafından kullanıldığı yolunda işaretler vermektedir. Taberî bu rivayetinde de: “Muhammed b. Ali tarafından Horasan’a Abbâsî propagandası amacıyla gönderilen kişiler “Rızâ”ya çağırılmışlardı. 103/721 veya 104/722 yılındaki propagandalarının başlangıcında herhangi bir isim telaffuz edilmiyordu”⁶⁰ demektedir. Muhammed b. Ali’nin kendi ismini açığa vurmamalarını tavsiye ettiği diğer kaynaklardaki rivâyetlere de konu

⁵³ Ebû Zehrâ, Muhammed, *İmam Zeyd*, Terc: Salih Parlak ve Ahmet Karababa, İst. 1993, s.51,52.

⁵⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 325,326; Dîneverî, *Ahbâr*, 316; Belâzürî, *Ensâb*, III, 445; Taberî, *Târîh*, VII, 180 ve 185; İsfahânî, Ebu’l-Ferac Ali b. Hüseyin, *Mekâtîlü’l-Tâlibiyyîn*, Thk: Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, 1987, 139; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 242,243; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 330,331.

⁵⁵ M.Cemaleddin Surûr, *el-Hayâtü’s-Siyâsiyye fî’d-Devleti’l-Arabîyyeti’l-İslâmiyye*, Kahire, THz.s.149, 150.

⁵⁶ Ya’kut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, Beyrut, Thz., II, 307; Dîneverî, *Ahbâr*, 328 ve 305

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz: M.Bahaüddin Varol, Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli, s.61-64.

⁵⁸ Müellifi Mechûl, *Ahbârü’d-Devleti’l-Abbâsiyye ve Fîhi Ahbârü’l-Abbâs ve Veleğihî*, 200; Hüseyin Atvân, *ed-Da’vetü’l-Abbâsiyye Mebâdi’ ve Esâlib*, 93,94; Muhammed Abdülfettah Ulyan, *Kiyâmü’d-Devleti’l-Abbâsiyye*, 41,42.

⁵⁹ Taberî, *Târîh*, VII, 49.

⁶⁰ Taberî, *Târîh*, VII, 379.

olmuştur.⁶¹ Nitekim orada Abbâsî propagandası için bulunan “Nakîbler”, “Ebû Mansûr” diye lakablanmış ve gördükleri insanları “*Allah'ın kitabı, Rasûlünün sünneti ve Rasûlullah'ın Ehl-i beyt'inden razı olmaya*” çağırarak biat almışlardır.⁶² Devam eden süreçte “er-Rızâ min Âl-i Muhammed” sloganının Abbâsî propagandistleri tarafından faaliyetleri içerisinde sıkça kullanılmaya başlandığı görülmektedir.⁶³ Belâzürî'nin bu noktada verdiği bir bilgi bunu teyid eder mahiyettedir. O, Muhammed b. Ali'nin hayatıyla ilgili bilgi verdiği satırlarında onun, Afrikada Yezid b. Ebû Müslim'in öldürülmesinden ve Berberîler'in isyankar tavırlarından sonra bir kişiyi Horasan'a göndererek “Âli Muhammed'den razı olmaya” çağırmasını ve herhangi bir isim telaffuz etmemesini istediğini nakletmektedir.⁶⁴ Devam eden satırlarda aynı olaya yönelik bir bilgide ise bu tavsiyeyi Ebû Hâşim'in yaptığını, Şam bölgesinden uzak durmasını, Horasan'a yönelmesini, bir adam göndererek “Âli Muhammed'den razı olmaya” çağırmasını, herhangi bir isim telaffuz etmemesini tavsiye ettiğini nakletmektedir.⁶⁵

Abbasilerin bu tavırları günümüz araştırmacıları tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Kaleme aldığı makalesinde bu noktanın altını çizen Mazhar es-Sûdânî Abbâsî propagandasının görünüşte bir Ehl-i beyt hareketi gibi olduğunu ancak onun asıl ve gizli olan tarafının Abbâsî içerikli olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Wellhausen de: “Abbâsîlerin biati kendi adlarına değil üzerinde sonra ittifak edilecek Peygamber ailesinden anonim bir şahıs için aldırıyorlardı. En büyük ehemmiyeti atfetmelerine rağmen Ehl-i beyt neslini saf dışı bırakmak istediklerini hiç belli etmiyorlar, bilakis onlar için çalıştıkları intibamı uyandırmaya çalışıyorlardı”⁶⁷ diyerek bu konudaki hassas noktaya işaret etmektedir.

İşte yürütülen çalışmalar neticesinde “Âli Muhammed'den Razı Olmak” anlamına gelen bu slogan kitleleri peşinde toplamış, gerek dîmî gerekse siyâsî tüm fırkaları birleştirme rolü üstlenmiştir.⁶⁸ “Âli Muhammed” ifadesi “Ehl-i beyt” ifadesinden daha geniş bir anlam ifade etmesi yönüyle kullanımda herhangi bir yanlış yorum ve istismar görüntüsü oluşturmamıştır. H. İbrahim Hasan bu sloganın hem Ali hem de Abbas oğullarını içerdiğini ifade ettikten sonra, bu çerçevede gerçek niyet ve kişilerin gizlenmesinin Emevîlerin dikkat ve müdahalesini engellediğine işaret etmektedir.⁶⁹ Söz konusu sloganın özellikle Emevî iktidarının zulmüne uğrayan ve rahatsız olan gruplar üzerinde etkili bir şekilde kullanılması, bu alandaki başarıyı ortaya çıkaran önemli bir faktör olmuştur.⁷⁰ Ancak bu söylemlerin, zaman zaman farklı yorumlarla Ehl-i beyt ile ilişkilendirilmesi, halkın bu ifade ile Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'inin kastedildiği şeklinde bir algılamaya neden olmuştur. Konu ile ilgili olarak yaptığı yorumunda Abdülaziz ed-Dûrî, Abbâsî propagandistlerinin yaptığı çalışmalarla Ehl-i beyt nesli taraftarlarının büyük kısmını yanlarına çekmeyi başardıklarını ve Emevî karşıtlığı düşüncelerini insanlara

⁶¹ Müellifi Mechûl, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve Fîhi Ahbâru'l-Abbâs ve Veledihî*, 204. İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl*, V, 53,54.

⁶² Taberî, *Târîh*, VII, 380.

⁶³ Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Dirâsât fî Târîhi'l-Arab -el-Asru'l-Abbâsi'l-Evvel-*, III, 28,29..

⁶⁴ Belâzürî, *Ensâb*, IV, 110.

⁶⁵ Belâzürî, *Ensâb*, IV, 158.

⁶⁶ Mazhar es-Sûdânî, “*eş-Şîa ve'l-Abbâsiyyûn*”, Belâğ, Irak 1964, yıl:2, sayı:8, 49-53.

⁶⁷ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 245.

⁶⁸ Semîra Muhtâr el-Leysî, *Cihâdü's-Şîa*, Beyrut, 1978, s.38; Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Dirâsât fî Târîhi'l-Arab -el-Asru'l-Abbâsi'l-Evvel-*, III, 22,23.

⁶⁹ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, II, 13.

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz: Nahide Bozkurt, “*Abbâsîlerde İktidarın Meşrûiyeti Üzerine Bir Analiz*”, İslâmiyat, c.3, sayı:3, 2000, sf.148,149.

açıklarken hilafeti ele geçirme düşüncelerini gizlediklerini, idareyi ele geçirme arzularını söz konusu etmezken, batılla ve zulümle mücadele arzularını ortaya sürdüklerini, Abbasoğullarından herhangi birisinin adını zikretmekten kaçınırken, herkesin üzerinde ittifak ettiği “er-Rızâ min Âl-i Muhammed” sloganını baş slogan haline getirdiklerini vurgulamaktadır.⁷¹

Abbasi hareketi içerisinde önemli bir yere sahip olan bu slogandan ayrı olarak Ehl-i beyt referanslı diğer bazı söylem ve uygulamalar da rivayetlere yansımıştır. Bu cümleden olarak Abbâsîler’in Horasan bölgesindeki propaganda faaliyetleri içerisinde etkin bir role sahip olan Ebû Müslim’in “Emînu Âli Muhammed” diye isimlendirildiği ve davetini de “Ehl-i beyti’n-Nebiyi olan Benî Abbâs” adına yürüttüğü nakledilmiştir.⁷² Yine propagandanın Kûfe ayağında çok önemli bir yere sahip olan Ebû Seleme el-Hallâl’in de “Vezîru Âl-i Muhammed” diye isimlendirildiğini görüyoruz.⁷³ Onun “Vezîru Âl-i Abbâs” şeklinde değil de “Vezîru Âl-i Muhammed” diye isimlendirilmesi hiç şüphesiz, Abbasoğulları’nın Ehl-i beyt söylemlerinden istifadesine matuf görüntülerden bir tanesidir. Devam eden süreçte yine Ebû Müslim’in faaliyetleri içerisinde “er-Rızâ min Âli Muhammed” sloganının zaman zaman kullanıldığına şahid oluyoruz.⁷⁴

Taberî’nin naklettiği diğer bir rivâyet, Abbâsî propagandacılarının Ehl-i beyt referanslı söylemleri nasıl ustaca ve etkili bir şekilde kullandıklarını bize göstermektedir. Nakledildiğine göre Abbasoğullarının Horasan’daki en etkili ve nüfuzlu elemânı olan Süleyman b. Kesîr, Ebû Müslim Horasan’a geldiğinde onun liderliğini kabul etmemiş ve oradaki tüm Abbâsî propagandistleri onunla birlikte tavır almışlardı. Bu esnada ortaya çıkan belirsizlikte Ebû Dâvud lakablı Halid b. İbrahim, tüm nakîbleri İbrahim b. İsmail’in evinde toplayarak onlara bir konuşma yapmıştı. O bu konuşmasında: “Sizden, Allah’ın Rasûlüllah’ı seçip onu risalet göreviyle görevlendirdiğine inanmayan var mı?” diye sormuş, onlar da: “Hayır” diye cevap vermişlerdir. “Allah’ın ona Cebrâil vasıtasıyla Kur’ân’ı vahyettiğinden şüphe eden var mı?” diye sormuş, onlar da: “Hayır” demişlerdir. “Peki Allah’ın onun vefatıyla emrini kaldırıp risaletine son verdiğine inanıyor musunuz?” diye sorunca, onlar yine: “Hayır” diye cevap vermişlerdir. Halid b. İbrahim sorularına devam ederek: Rasûlüllah’la gönderilen ilim, onunla birlikte kaldırıldığına mı? Yoksa daha sonraki nesillere geçtiğine mi inanıyorsunuz? Diye sormuş, onlar da: “Daha sonraki nesillere geçtiğine” demişlerdir. “Ondan sonra Rasûlüllah’a itretinden en yakın olandan başkasının mı halef olacağını zannediyorsunuz?” diye sorduğunda onlar yine: “Hayır” diye cevap verince şöyle devam etmiştir: “Peki böyle bir işle ve sizleri bu noktada canlarınızı feda etmeye çağıran birisini gördüğünüzde ona itaat etmeyip uzak durmak mı istersiniz? Siz bir kimsenin bu işi Rasûlüllah’ın itretinden uzaklaştırıp bir başkasına aktarmasına, Ehl-i beyt’i bundan uzak tutmasına razı olur musunuz? diye sorunca onlar yine: “Vallahî hayır” diye cevap vermişlerdir. Verilen bütün bu cevaplardan sonra Ebû Dâvûd: “Öyle ise işte bunun için davetçi gelmiştir. Ona destek ve yardımcı olma zamanıdır”⁷⁵ diyerek onları çok etkili bir şekilde ikna etmiştir. Bu rivâyet bize Abbâsî propagandasının nasıl ve hangi esaslar üzere

⁷¹ Abdülaziz ed-Dûrî, *el-Asru’l-Abbâsî’l-Evvel*, Beyrut, 1988, s.24.

⁷² Taberî, *Târîh*, VII, 484,485.

⁷³ Dîneverî, *Ahbâr*, 339; Ceşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs, *Kitâbü’l-Vüzerâ’ ve’l-Küttâb*, Thk. ve Nşr: Mustafa es-Sekkâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî, Mısır, 1980, s.84; İbn Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabatabâ, *el-Fahrî fi Adâbi’s-Sultâniyye ve’d-Düveli’l İslâmiyye*, Beyrut, Thz., s.155.

⁷⁴ Belâzürî, *Ensâb*, IV, 175; Taberî, *Târîh*, VII, 358.

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, VII, 361; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, V, 362.

kurulduğunu çok açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu rivâyete bağlı olarak yaptığı yorumda Nahide Bozkurt, bu gerçeğe işaret ederek: "İhtilalin seyri esnasında Abbâsîlerin kendilerini "Rasûlüllah'ın ilmindeki varisleri" olarak takdim etmeleri şüphesiz ki "Onların yanlış yapmayacağı" inancını besleyen önemli bir unsurdu. Bir anlamda Abbâsîlerin kendilerini karizmatik kılma yolunda "Peygamber'in sahip olduğu kutsal bilginin mirasçısı" olarak taktim etmekten çekinmemiş görünmektedirler" demektedir.⁷⁶ Nakledilen bütün bu rivâyetler Abbasoğullarının ve Abbâsî propagandistlerinin propaganda sürecinin her aşamasında Ehl-i beyt referanslı söylemleri ve büyük bir sosyal etkiye sahip Ehl-i beyt imajını kullandıklarını ortaya koymaktadır.⁷⁷

"er-Rızâ min Âl-i Muhammed" sloganının özellikle Horasan bölgesinde pirim yaptığı görülünce ortaya çıkan diğer bazı hareketler de bundan istifade etmek için söylemleri içerisine taşımışlardır. Bu noktada bizim için orijinal bir örnek Hâris b. Süreyc isyanıdır.⁷⁸ Daha önceleri Emevî ordusunda görev alan Hâris b. Süreyc bir süre sonra halkın istek ve şikâyetlerini gerekçe göstererek isyan etmiş ve müslümanlara karşı zaman zaman Türklerle işbirliği yapmıştır.⁷⁹ Kaynaklar onun isyanı içerisinde halkı Allah'ın kitabına, Rasûlü'nün sünnetine ve Âli Muhammed'den razı olmaya çağırarak biatlerini aldığı zikrederler.⁸⁰ 116/734 yılında bu isyanın gerçekleştiğini dikkate alacak olursak⁸¹ gizli Abbâsî propagandasının başlamasından yaklaşık 16 sene sonra ortaya çıktığını görürüz. Aynı sloganın kullanıldığı diğer bir yer ise Ca'fer b. Ebî Tâlib soyundan Abdullah b. Muâviye isyanıdır. Kûfe'de başlayan bu isyan daha sonra Horasan bölgesine taşınmış orada ciddi başarılar kazanmıştır.⁸² Emevî idaresindeki iç hilafet mücadelesi onun bu başarısında etkili olmuştur. Kaynaklar onun da aynı sloganla taraftar topladığına işaret etmektedirler.⁸³ Ancak bir süre sonra Abdullah b. Muâviye bu sloganı bırakarak kendisine biat almaya başlamıştır.⁸⁴ Onun Horasan bölgesindeki bir süreliğine de olsa başarılı isyan girişiminden sonra dikkatimizi çeken diğer bir hareketi de kendi adına para bastırmasıdır. O bastırdığı bu paranın üzerine Şia tarafından Ehl-i beyt'e sevgi beslemenin vucûbiyetinin delili olarak kabul edilen ve İslâmî terminolojide "Meveddet Âyeti" olarak bilinen "De ki, ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir şey istemiyorum"⁸⁵ âyetini bastırması olmalıdır.⁸⁶ Bu hareket de bize Horasan bölgesindeki halkın bu noktadaki duygusal bağını ve bunun ideolojik amaçlar için nasıl kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Abbasi ihtilali sürecinde olduğu gibi Abbasilerin ilk yıllarında da Ehl-i beyt

⁷⁶ Nahide Bozkurt, "Abbâsîlerde İktidarın Meşrûiyeti Üzerine Bir Analiz", İslâmiyat, c.3, sayı:3, 2000, sf.150.

⁷⁷ Hüseyin Atvân, Abbâsîlerin amcaoğulları Ehl-i beyt neslinin toplum üzerindeki etki ve nüfuzlarını son noktasına kadar kullandıklarını bir çok örnekle ispat etmektedir. Bkz: Hüseyin Atvân, *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye Mebâdi' ve Esâlib*, 97 vd.

⁷⁸ Fehmi Abdülcelil Mahmud, *el-Asru'l-Abbâsi'l-Evvel*, Kahire, 1993, s.18.

⁷⁹ Bu isyan hakkında geniş bilgi için bkz: İ.Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara 2001, s.101-113.

⁸⁰ Taberî, *Târîh*, VII, 97 ve 293,294; İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebü'l-Ferac Abdurrahman, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülük*, Nşr: Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, 1992, VII, 169.

⁸¹ Taberî, *Târîh*, VII, 94.

⁸² Taberî, *Târîh*, VII, 302,303.

⁸³ İsfahânî, *el-Eğânî*, XII, 228.

⁸⁴ İsfahânî, *el-Eğânî*, XII, 229; İsfahânî, *Mekâtil*, 157.

⁸⁵ Şuâra 42: 43.

⁸⁶ Belâzürî, *Ensâb*, II, 320.

vurgusu ön plandadır. Bu özellikle ilk halife Seffâh'ın biat almak için gittiği Kûfe mescidinde yaptığı konuşmasında çok net görünmektedir. O, bu hutbesinde insanlara şu şekilde hitap etmiştir: “İslâm'ı seçen, yücelten, şereflendiren büyüten ve bizim için din olarak seçip onunla bizi kuvvetlendiren, bizi İslâm'ın ehli, sığınağı, kalesi, ayakta tutucusu, koruyucusu ve yardımcısı yapan Allah'a hamdolsun. Takvayı bize yoldaş yaptı ve bizi takva ehli olmakla şereflendirdi. Bizi Rasûlüllah'ın yakınları ve akrabaları olarak korudu. Bizi babalarımızdan türetti ve Rasûlüllah'ın soyundan getirdi. Onun pınarından kaynakladı. Onu aziz, bize düşkün, müminlere karşı yumuşak kalpli ve merhametli kıldı. Bizi İslâm içinde yüce bir mevkiye yerleştirdi. Müslümanlara bir kitap indirdi. Kitabında şöyle buyuruyor: “Ey Ehl-i beyt Allah sizden her türlü pislîği giderip, sizi tertemiz yapmak ister”⁸⁷ “Deki, sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum”,⁸⁸ “Yakın akrabalarını inzar et”⁸⁹ “Allah'ın memleketlerin ahalisinden peygamberine verdiği ganimet Allah'ın, Rasûlü'nün ve onun akrabalarınındır.”,⁹⁰ “Biliniz ki ganimet olarak aldığınız şeyler Allah'ın, Rasûlü'nün, onun akrabalarının ve yetimlerindir.”⁹¹ Yüce Allah müminlere bizim üstünlüğümüzü bildirdi. Onlara bizi sevmeyi ve hakkımızı vermeyi farz kıldı. Bize ikram ve lütufta bulunarak ganimet ve vergilerden nasibimizi bol yaptı. Allah büyük lütuf sahibidir. Dalalete düşmüş olan Sebeiyye fırkası liderliğe ve halifelîğe bizim dışımızdakilerin daha layık olduğunu iddia ettiler. Yüzleri kararasıcalar, Niçin böyle olsun ey insanlar? Allah insanları dalaleten hidâyete bizimle çıkardı, cahil iken onlara hakikati gösterdi ve helak olmaktan kurtardı. Bizimle Hakkı ortaya çıkardı, batılı mahvetti. İnsanları birbirlerine düşmanken, birbirini seven, birbirine iyilik eden, dünyada yardımlaşan ahirette koltuklar üzerinde karşılıklı oturan kişiler yaptı. Yüce Allah bütün bunları Hz.Muhammed'e bir lütuf ve ihsan olarak verdi. O irtihal edince görevi Ashâbı devraldı. İşlerini istişare ile yürüttüler. Ümmetin mirasını devralıp adil bir şekilde, kullanılması gereken yerlerde kullandılar. Layık olanlara verdiler. Daha sonra Benî Harb ve Benî Mervân ortaya çıkıp bunu zorbalıkla ellerinden aldılar. Zulmettiler, adam kayırdılar, ehil olanlara haksızlık ettiler. Uzun süre bu böyle devam etti. Sonunda Allah'ın gazabına uğradılar ve Allah bizimle onlardan intikam aldı. Hakkımızı geri verdi. Ümmetimizi bize kavuşturdu. Bize yardım etti. Yeryüzündeki zayıflara bizimle lütuf ve ihsanda bulunmak için davamızı ayağa kaldırdı. Bizimle başlattı bizimle bitirdi. Size hayrın gelip şerrin gelmeyeceğini, huzurun gelip düzensizliğin gelmeyeceğini umuyorum. Ehl-i beyt olarak bizim güvenimiz sadece Allah'adır ve yardımcımız odur.”⁹² Görüldüğü gibi Seffâh, Kûfe halkına yaptığı bu konuşmasında Emevî karşıtlığının sosyal temellerini çok güzel kullanarak kendilerinin Hz.Peygamber'in akrabaları ve Ehl-i beyt'i olarak üstünlüklerini sıralamış, Ehl-i beyt'le ilişkilendirilen âyetlerle süslediği konuşmasıyla halkı duygusal anlamda teslim almıştır. Konuşmasının devamında Kûfelilere övgü ve taltifler yönelterek, bol bol ihsanda bulunan anlamında kendisini “Seffâh” olarak takdim etmiştir.⁹³

Seffâh'ın konuşmasından sonra minberde daha aşağıda oturan amcası Davud b. Ali söz alarak adeta Seffâh'ın konuşmasında açık kalan noktaları daha farklı ve

⁸⁷ Ahzâb 33:33.

⁸⁸ Şûrâ 42:23.

⁸⁹ Şuâra 26:214.

⁹⁰ Haşr 59:7.

⁹¹ Enfâl 8:41.

⁹² Taberî, *Târîh*, VII, 425,426; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 411-413; Belâzürî ve Mes'ûdî bu hutbede daha farklı ifadelerle yer vermektedir. *Ensâb*,IV, 186,187; *Murûcü'z-Zeheb*, III, 270,271.

⁹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 413.

süslü ifadelerle doldurmuştur.⁹⁴ O: “Hamd Allah’a mahsustur. Düşmanlarımızı mahvedip, mirasımızı bize geri veren Allah’a hamdolsun. Ey insanlar şu anda dünyanın karanlıkları sıyrıldı, üzerindeki örtü açıldı, gök ve yer parladı güneş ve ay doğdu, ok sahibi oku eline aldı, ok atıldığı yere geri döndü. Hak Peygamber’in Ehl-i beyt’ine döndü. Onlar size karşı yumuşak kalpli ve dostturlar”⁹⁵ diyerek başladığı konuşmasına, Seffâh’ı öven sözlerle konuşmasını tamamlamıştır. Seffâh’ın amcası Davud b. Ali’nin bu konuşması da Ehl-i beyt referanslı söylemler barındırması yönüyle dikkat çekici bir konuşmadır. Onların bu konuşmalarındaki vurguların, konuşmanın yapıldığı yer olan Kûfe’nin öteden beri Ehl-i beyt’e olan sevgisi ve sahip çıkmalarıyla kendisini gösteren bir bölge olup onların yeni halifeyi kabul ve destek vermelerini sağlaması yanında, Abbâsî propagandası içerisinde daha önce örneklerini sunduğumuz Ehl-i beyt referanslı söylemlerin bir uzantısı olarak kabul etmemiz mümkündür. Zira devam eden süreçte, özellikle Mansûr döneminde bizzat Ehl-i beyt neslinden kimselerle girilen mücadeleler çerçevesinde söz konusu bu ifadeler daha net ve açık bir şekilde görülecektir. Bu da bize göstermektedir ki, Abbasoğulları yaşadıkları dönemde İslâm toplumunun nabzını çok iyi tutmuş, İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinin özelliklerini çok iyi tahlil etmiş ve toplumun psiko-sosyal altyapısını oluşturan değerler üzerine ilke ve prensiplerini oturtarak başarının anahtarını ele geçirmişlerdir.

Abbasiler her ne kadar Ehl-i beyt referanslı söylemleri sıkça kullanmışlarsa da uygulamaları bunun tam aksini göstermektedir. Kendisine biat edilmesinden çok kısa bir süre sonra Seffâh’ın sadece Ehl-i beyt nesline olan temayülü nedeniyle yıllarca Abbasi propagandasına hizmet etmiş olan Ebû Seleme el-Hallâl’i öldürtmesi, yine Ehl-i beyt neslinin Hasenî koluna mensup Abdullah b. Hasan ile oğulları Muhammed (Nefsüzzekiyye) ve İbrahim’i karşı sıkı takip ve baskılara maruz bırakması dikkati çekmektedir.⁹⁶ Nitekim Abdullah b. Hasan, Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim’le birlikte Ehl-i beyt neslinden bir çok kişi Ebû Cafer el-Mansûr döneminde dayanılmaz baskılara maruz bırakılacak ve hepsi kılıçtan geçirilecektir.⁹⁷

Bu süreçte dikkatleri çeken diğer bir nokta ise Ebû Cafer el-Mansur’un uzun bir süre takip altında bırakıp sonunda isyan etmeye zorladığı Muhammed Nefsüzzekiyye ile yaptığı yazışmalardır. Kendi bütünlüğü içerisinde farklı detaylara sahip bu konuyu burada ele alıp tahlillerde bulunmak konumuzun sınırlarını çok aşacağı için detayına girmeyeceğiz. Ancak şu kadar var ki, bu yazışmalar her iki tarafın Ehl-i beyt’e bakışını ve kendilerinin Ehl-i beyt olmalarından hareketle hilafette hak sahibi olduklarını nasıl delillendirerek iddia ettiklerini tarihi bir vesika olarak bize yansıtmaktadır.⁹⁸ Bu aynı zamanda bize Ehl-i beyt’e ideolojik yaklaşımın boyutlarını vermesi açısından da önemlidir.

Ehl-i beyt nesli Emeviler döneminde olduğu gibi Abbasi Devleti sürecinde de sürekli baskı, zulüm ve öldürmelerle karşı karşıya kalmıştır. Yukarıda verdiğimiz

⁹⁴ Belâzürî, *Ensâb*, IV, 117,118.

⁹⁵ Müberred, *el-Kâmil*, II, 381.

⁹⁶ Geniş bilgi için bkz: M.Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Nesli*, s.104-108.

⁹⁷ Cem zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasi İsyenlar*, Ankara 2001, s.218 vd.

⁹⁸ Faruk Ömer, *Buhûs fî Târîhi’l-Abbâsî*, “*el-Elvân ve Delâletü’s-Siyâsiyye fî’l-Asri’l-Abbâsî’l-Evvel*”, Beyrut, 1977, s.97-102; Cem Zorlu, “*Abbâsî Devletinin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansur ile Muhammed en-Nefsüzzekiyye’nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi*”, Akademik Araştırma Dergisi, Yıl:1, Sayı:1, Konya 2001, s.5-24; İsam Sahnîni, *el-Abbâsiyyûn fî’s-Senevâtî’t-Te’sîs*, Amman, 1998, s.90 vd; Faruk Ömer, *el-Medhal ilâ Târîhi Âli’l-Beyt münzü Fecri’l-İslâm ve hattâ Matlai’l-Asri’l-Hadîs*, Amman, 1998, s.100 vd; Ali İbrahim Hasen, *et-Târîhu’l-İslâmî’l-Âm*, 354-357; Ahmed Zeki Safvet, *Cemherati’l-Rasâilî’l-Arab*, III, 76.

örneklerin yanısıra halife Mehdi döneminde Ehl-i beyt nesline müsamahası nedeniyle öldürülen vezir Yakub b. Davud, halife Hâdi döneminde Hz.Hasan neslinden Hüseyin b. Ali isyanı ile kendisiyle birlikte bir çok Ehl-i beyt neslinin öldürüldüğü Fah savaşı –ki ikinci Kerbelâ olarak da isimlendirilir-, Halife Harun Reşid döneminde Ehl-i beyt neslinin maruz kaldığı baskılar ve diğer bir vezir ailesi olan Bermekiler'in tasfiyeleri hep bu kötü muamelenin örnekleri olarak tarih kaynaklarının sayfaları arasında yer almışlardır. Ehl-i beyt nesline yönelik bu baskı ve zulüm uygulamaları sadece siyâsî tavır alanlara karşı değil kendi halinde yaşayıp siyasi faaliyetlerden uzak duranlar için de geçerli olmuştur.⁹⁹

Ehl-i beyt'e ideolojik yaklaşımlar çerçevesinde son olarak sözkonusu edeceğimiz hareket Abbasi halifesi Memun'un Ehl-i beyt'e ve Ehl-i beyt nesline karşı takınmış olduğu tavrıdır. İslam toplumunda giderek güçlenen Ehl-i beyt taraftarlığı sistematik yapısını şekillendirmiş ve yeni bir oluşum olarak fikrî-îtikâdî alandaki yerini almıştır. İşte bu süreçte küçüklüğünden itibaren fars asıllı olan Fadl b. Sehl'in yanında yetişen ve valilik yıllarını Horasan'da geçiren Memun, Mûtezile ve Zeydiyye'nin görüşlerini benimseyerek Ehl-i beyt nesline karşı muhabbet besleyen bir kişiliğe sahip olmuştur.¹⁰⁰

Onun bu görüş ve düşüncelerinin bir tezahürü olarak Ehl-i beyt neslinden Ali b. Musa el-Kâzım (Ali er-Rızâ)'yı veliahd tayin ettiğini ve bunun göstergesi olarak Abbasileri simgeleyen siyah renkli elbiseleri çıkarıp yeşil renkli elbiseler giydiğini ve bunu tüm valilere emirler göndererek uygulamaya koyduğunu görüyoruz. Tarihçiler her ne kadar onun bu uygulamalarını veziri Fadl b. Sehl'in yönlendirmesi ile yaptığını iddia etseler de bu tarihi bir vaka olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bu nedenle Ehl-i beyt'e ideolojik yaklaşımın farklı bir görüntüsü olarak kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Zira bu uygulama Abbasi tarihi boyunca bir ilk olduğu gibi sonuçları yönüyle de dikkatleri çekmiştir.

Memun, 198/814 yılında kardeşi Emîn'in öldürülüp İslâm coğrafyasının her tarafında kendisine biat edilmesiyle hilafet makamına gelmiştir. Ancak onun ikamet ettiği Horasan'dan Bağdat'a geldiği 204/820 yılına kadar geçen sürede otorite boşluğundan istifade ile bazı isyanların çıktığı ve bunlar içerisinde Ehl-i beyt neslinden bazılarının aktif rol aldığı bilinen bir gerçektir. Memun'un bu isyanları bertaraf etme isteğiyle yada veziri Fadl b. Sehl'in yönlendirmesi ile mi yoksa gerçekten Ehl-i beyt nesline olan saygısından dolayı mı Ali b. Musa'yı veliahd tayin ettiği tarih araştırmacıları arasında tartışma konusu olmuştur. Çünkü o Bağdat'a giderken yolda önce veziri Fadl b. Sehl bir suikastle öldürülmüş, daha sonra da veliahd tayin ettiği Ali b. Musa zehirlenerek öldürülmüştür. İşte sonuçta ortaya çıkan bu durum onun aslında gerçek bir Ehl-i beyt taraftarı değil, siyasi olayların seyrine göre tavır alması olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Muhammed Cemaledin Surûr, konuya ilişkin yaptığı yorumunda Me'mûn'un önce Bermekiler sonra da Fadl b. Sehl gibi Fars kökenli mürebbiler tarafından yetiştirildiğini, uzun süre kaldığı Horasan bölgesinde onların fikrî ve siyâsî görüşlerinin etkisi altında kaldığından hareketle, böyle bir düşünceye sahip olduğunu ifade etmektedir. Onun ileriye sürdüğü diğer bir husus ise, özellikle Kûfe ve Hicaz bölgesinde Ehl-i beyt nesli kaynaklı bazı hareketlerin ortaya çıkardığı gerginliği Ali b. Musa er-Rızâ'yı

⁹⁹ Mansur döneminde, Cafer es-Sâdık ile Harun Reşid döneminde Musa el-Kâzım'a karşı muameleler bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Geniş bilgi için bkz: M.Bahaüddin Varol, Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli, s.137-139 ve 182-185.

¹⁰⁰ Abdülaziz ed-Dürî, *el-Asru'l-Abbâsi'l-Evvel*, 158; Zübeyr b. Bekkâr onun Ehl-i beyt neslinden olan Muhammed b. Yahya b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali'nin ölümüne çok üzülip ağladığını ifade etmektedir. Bkz: Zübeyr b.Bekkâr, *Ahbâru'l-Muvaffakiyyât*, Thk: Sami Mekkî el-Ânî, Bağdat 1972, s.70.

veliahd tayin etmekle bertaraf edebileceği düşüncesidir.¹⁰¹

Rivâyetlere yansıyan diğer bir olay bize bu noktada daha farklı bilgiler sunmaktadır. Bir defasında Me'mûn, Ali er-Rızâ'ya: "Bu işi, yani imameti neye dayanarak iddia ediyorsun?" deyince o: "Hz.Ali ve Hz.Fâtıma'nın Peygamber'e yakınlığına" diye cevap verir. Bunun üzerine Me'mûn: "Eğer iddianızın tek dayanağı Peygamber'e yakınlık ise, Ehl-i beyt'ten Rasûlullah'ın halefi içerisinde, ona Hz.Ali'den daha yakın veya aynı derecede kimseler vardır, eğer Fâtıma'nın yakınlığından dolayı ise bu takdirde Hz.Fâtıma'dan sonra hak, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'indir. Onlar hayatta olduğu müddetçe Hz.Ali'nin bu işte hiç bir hakkı yoktur. Bu nedenle Hz.Ali onların bu hakkını gaspetmiştir" demiştir. Me'mûn'un bu sözüne cevap veremeyen Ali b. Musa er-Rızâ, susmak durumunda kalmıştır.¹⁰² Bu rivâyet, imamet ve hilafet meselesinde klasik Şîi düşünceyi boşa çıkaran Me'mûn'un, Ali b. Musa er-Rızâ'yı veliahd tayin etme girişiminde gerekçe bulmadaki zorluğu bir kat daha artırmaktadır. Öyle ki Ehl-i beyt neslinin bu konudaki beklentisini boşa çıkardıktan sonra acaba neden Ali b. Musa er-Rızâ'yı veliahd tayin etme ihtiyacı hissetmiştir?

Görüldüğü gibi nakledilen rivâyetler Abbâsî Devletinde ilk ve son defa olarak cereyan eden bir hâdiseyi ortaya koymaktadır. Olayların gerçekliği yönünde herhangi bir ihtilaf bulunmamasına karşılık, öldürmelerle ilgili ileri sürülen iddiaların doğruluğu konusunda belirsizlikler vardır. Bu açıdan cereyan eden hâdiseleri Ehl-i beyt nesli açısından yorumlama zarureti vardır. Bu konuda ilk olarak ifade edilecek hususun, Me'mûn'un diğer halifelerin aksine, Ehl-i beyt nesline karşı bir sevgi ve saygı beslediği gerçeğidir. Bunu ortaya çıkaran nedenler rivâyetlere yansıdığı şekliyle Fadl b. Sehl'in yönlendirmesi olabileceği gibi, Me'mûn'un uzun yıllar merkezden uzak ve Horasan gibi Ehl-i beyt'e ve Ehl-i beyt nesline karşı muhabbeti her vesile ile söz konusu edilen bir bölgede kalmış olması da tesir etmiştir. Nitekim, yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz gibi "er-Rızâ min Âl-i Muhammed" sloganı bu bölgede nasıl etkili olup Abbâsî ihtilaline halk desteğini sağlamış ise, şimdi de aynı anlayış Me'mûn'a tesir etmiş ve Ehl-i beyt neslinden Ali er-Rızâ'yı veliahd ilan etmesine neden olmuştur. Onun veliahd olarak ona biat alırken onu: "Âl-i Muhammed'den Rızâ" ismiyle yani kısa şekliyle "er-Rızâ" diye isimlendirmesi de bize bu etkinin bir görüntüsü olduğunu göstermektedir. Nitekim rivâyetlere yansıdığı kadarıyla Ali b.Musa er-Rızâ'nın veliahd tayin edilmesini isteyerek değil, Memun ve veziri Fadl b. Sehl'in baskıları sonucu kabul etmiştir.¹⁰³ Ali b. Musa er-Rızâ'nın bu teklifi kabul etmemesinin nedeni, o ana kadar pek iyi tavırlarını görmedikleri Abbâsî halifelerinin birinin kendisine böyle bir teklif sunması, ister istemez onu kendisi için bir komplo kurulup, kendisinin öldürüleceği endişesine kapılmasına, bu nedenle de bu teklifi reddetmesine sebep olmuştur denilebilir.

Diğer taraftan, Me'mûn'un siyah elbiseleri çıkarıp yeşiller giymesi ve bunu tüm merkezlere emirname ile duyurmasının nereden ve neden kaynaklandığını tahmin etmek de çok zordur. Zira, yeşilin Ehl-i beyt neslini temsil ettiğini söylemek mümkün değildir. O güne kadar ortaya çıkan Ehl-i beyt nesli hareketlerinde yeşil

¹⁰¹ Muhammed Cemaleddin Surûr, *el-Hayâtü's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 206,207.

¹⁰² İbn Abdırabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî, *el-ikdül-Ferîd*, Kahire, 1962, V, 102; Krş: Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, Thz., III, 284; Nahide Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı Memun Dönemi*, Ankara, 2002, s.50.

¹⁰³ İsfahânî, *Mekâtîl*, 454,455; Mes'ûdî de bunu destekleyen bilgiler vermektedir. *Murûcü'z-Zehab*, IV, 28.

renge dayalı bir propaganda yada görüntü yoktur.¹⁰⁴ İşte bu durum, Halifenin yeşile dönüş yapma uygulamasını yorumlamak çok zordur. Bu noktada akla gelebilecek tek husus, hilafetteki değişikliği halk nezdinde gösterebilmek, bu değişikliği şekil ve renkle ilan etmeye matuf olarak yine Fadl b. Sehl tarafından tasarlanmış bir senaryo olabileceğidir.

Fadl b. Sehl ve Ali b. Musa er-Rızâ'nın peşpeşe gelen ölümleri, Me'mûn'un onu veliahd ilan etmedeki samimiyetini tartışma konusu yapmış, onun bir takım çıkarlar için malzeme olarak kullandığı ve zamanı gelince de saf dışı ettiği iddialarını gündeme getirmiştir. Nitekim onun Ali er-Rızâ'yı veliahd ilan etmedeki amacının kendisinden gizlenen bazı Ehl-i beyt neslini buldukları yerden çıkartıp, öldürme düşüncesine matuf olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁵ Ancak bu konudaki iddiaları destekleyerek ciddi delillerin olmaması konuyu tartışma konusu olmaktan öteye götüremiştir. Bu noktada merkezdeki Abbasoğullarının, Fadl b. Sehl'in uygulamalarına ve Ali er-Rızâ'nın veliahd ilan edilmesine karşı takındıkları tavır dikkatimizi çekmektedir. İşte onlar, kanaatimizce bu konuyu halledebilmek için Abbasoğullarının baştan beri sık sık başvurdukları iki yöntem, olan suikast ve zehirletme yöntemini burada belki de Me'mûn'un insiyatifi dışında kullanmışlardır. Me'mûn'un gerek vezirine gerekse Ali b. Musa er-Rızâ'ya ölümlerinden önce ve sonra takındığı olumlu tavır, bu olayların onun insiyatifi dışında olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Nitekim, aynı Abbasoğulları ve Abbâsî zihniyeti Bağdat'a geldiğinde onu etkisi altına almış ve farklı düşüncelerden arındırıp Abbâsî potasına sokmayı başarmışlardır. Giydiği yeşil elbiseler de çıkartılıp tekrar siyah renge dönüş yapılmıştır. Bu esnada gelişen diğer Ehl-i beyt nesli hareketleri ve onlara karşı alınan tavır, konuyu daha da girift hale getirmektedir. İşte yaşanan olaylar yönüyle yorumlanması oldukça zor görülen bu hâdiseler Ehl-i beyt nesli açısından farklı bir halka olarak tarih zincirine eklenmiştir.

SONUÇ

Hız Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde daha çok kelime anlamı yönüyle kullanılan Ehl-i beyt, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gibi Ehl-i beyt fertlerinin karşı karşıya kaldığı sıkıntı ve acılar nedeniyle, özellikle Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra farklı bir anlam ve yorumla görünmeye başlamıştır. Değişen İslam toplumundaki siyâsî ve fikrî yapılanmalar içinde farklı yorumla farklı amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlanan Ehl-i beyt daha çok bir mefhum olarak söylem ve sloganlara yansımıştır. İlk dönemlerde kendisini Hz. Hüseyin'in intikamının alınması şeklinde gösteren Ehl-i beyt'in ideolojik yorumu, daha sonraları hilafet hakkının Ehl-i beyt'e ait olduğu şeklindeki iddialarla daha da güçlenmiştir. İşte bu süreçte, kavrama yönelik ideolojik yaklaşımlarla Ehl-i beyt'in siyâsî ve kişisel çıkarlar için kullanılan bir unsur haline dönüştüğünü görmekteyiz. İlk dönemlerde Muhtar es-Sekafi ve Tevvâbîn hareketi ile başlayan bu süreç daha sonraları Abbasi hareketiyle ivme kazanmış ve "er-Rızâ min âl-i Muhammed" sloganıyla İslam toplumunun desteği sağlanmaya çalışılmıştır. Bu sadece Abbasi hareketi için değil bu dönemde özellikle Horasan kaynaklı Haris b. Süreyc ve Abdullah b. Muâviye gibi kişilerin isyanlarında da kullanılmıştır. Abbasiler büyük dedeleri Abbas b. Abdülmuttalib vasıtasıyla kendilerinin de Ehl-i beyt olduğunu iddia edip hilafette hak sahibi olduklarını savunmalarına rağmen işbaşına geldikten

¹⁰⁴ Faruk Ömer, *Buhûs fi Târîhi'l-Abbâsî*, 243 vd.

¹⁰⁵ Mazhar es-Sûdânî, "eş-Şîa ve'l-Abbâsiyyûn", 52; Yusuf el-iş, *Târîhu Asri'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1996, s.92,93.

sonra özellikle amcaoğulları olan Ehl-i beyt nesli olan Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin evladına karşı çok şiddetli davranmışlar ve bir çoğunu öldürmüşlerdir. Buna paralel olarak Ehl-i beyt nesline hoşgörüyü bakan devlet adamları bile bu baskı ve zulümden nasiplerini almışlardır.

Öyle görülüyor ki ilk dönemlerde örneklerini sunduğumuz bu ideolojik yaklaşımlar daha sonraki süreçte ve hatta günümüze kadar da devam edegelmiştir. Bunun zaman zaman dinî yada sosyal alana kaymaları görülse de siyâsî alandaki ideolojik istismar günümüzde bile devam etmektedir. Bunun önüne geçilmesi için yapılacak şey, kanaatimizce Ehl-i beyt'in kim ve ne olduğunun en doğru şekilde müslümanlara anlatılması, Hz.Muhammed ve Ehl-i beyt sevgisinin gönüllerdeki özel yerinin her zaman ve dönemde dikkatle ve titizlikle korunmasıdır.

ARAP SİYASÎ GELENEĞİNİN EHL-İ BEYT TAMLAMASININ KAVRAMLAŞMA SÜRECİNE ETKİSİ

Adnan DEMİRCAN*

EFFECT OF ARAB POLITICAL TRADITION ON THE PROCESS OF THE CONCEPTUALISATION OF THE PHRASE "AHL AL-BAYT" (PEOPLE OF THE HOUSE)

The phrase of "Ahl al-Bayt" is an important expression that serves for political goals in the Islamic History. The phrase was used to use in "al-Jahiliyya Era" for the one who belonged to the family of the leader of the tribe (Qabila), must be used in the same context by the relatives of the Prophet after the deciding on the first Khaliph, Abu Bakr.

The political demands that were raised by the people who claimed to be relatives of the Prophet, like Ali and the others who came from his family in general, were referred to be "Ahl al-Bayt" depending on the conditions of the time.

In this article, the phrase of "Ahl al-Bayt" will be studied by concentrating on its importance in the political life at the first century after the Hegira. While doing that, Arab tradition is being observed.

Bu makalede, özellikle I./VII. asırdaki gelişmeler dikkate alınarak, Ehl-i beyt¹ (ehlu'l-beyt) tamlamasının siyasal tartışmalarda bir meşrûiyet dayanağı olarak yer alması ve bu anlayış üzerinde Arap geleneğinin etkisi irdelenecektir.² Çalışmada, Şîa'nın itikadî mezhep haline geldiği dönemdeki gelişmeler değil, büyük ölçüde bir siyasî hareket olarak Ehl-i beyt taraftarlığı anlamında varlığını sürdürdüğü dönem dikkate alınacaktır. Önceleri Ehl-i beyt olmaları hasebiyle iktidar hususunda Hâşimîlerin söz sahibi olması gerektiğini savunan siyasî bir hareket olarak doğan ve hareketin liderliğini Ali'nin üstlenmesiyle "Şî'atu 'Alî" denilen grup, zamanla ortaya

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ademircan@harran.edu.tr

¹ Tamlama, Arapça'da "ehlu'l-beyt" şeklinde ise de Türkçe'de, Farsça isim tamlaması haliyle "Ehl-i beyt" olarak kullanılmaktadır. Biz de bu yaygın kullanımı tercih ettik.

² Son yıllarda ülkemizde Ehl-i beyt ve tarihi üzerine kayda değer çalışmalar yayımlanmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Varol, M. Bahaüddin, *Ehl-i beyt Gerçeği*, Şamil Yayıncılık, İstanbul (t.y.); Fevzi, Faruk Ömer, "Ehl-i beyt Kavramı Üzerine", Çev.: M. Bahaüddin Varol, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1999); Kutlu, Sönmez, "Ehl-i beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, 3/3 (2000); Duman, M. Zeki, "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i beyt", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2001); Varol, M. Bahaüddin, "Hicrî I. Asırda Ehl-i beyt İmajı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2003); Varol, M. Bahaüddin, "Ehl- Beyt Sevgisi Nedir? Nasıl Olmalıdır?", *İstem*, 1/2 (2003); Uyar, Gülgün, *Ehl-i beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtma Evlâdı (260/873'e Kadar)*, İstanbul 2004.

çıkan gelişmelerle birlikte, imâmların mâsumiyetini ve Hz.Peygamber'den sonra Ali ve evlâdının iktidarının nassa dayanan dinî bir emir olduğunu savunan bir mezhep haline gelmiştir.³ İmâmet meselesi, Şîa tarafından daha sonra inanç konularından biri olarak kabul edilmiş olsa bile aslında sorun, iktidarı ele geçirmenin önünde, aşılabilen engellerin varlığından doğmuştur. Ehl-i beyt tamlaması, Şîiliğin temel görüşlerinden olan imâmet anlayışı açısından, imâmların kim olduklarını belirlemek için hayati öneme sahip kavramlardan biridir. Bu sebeple kavrama yüklenen anlam üzerinde epey kafa yorulmuş; bazen anlamını daraltan, bazen de genişleten rivayetler ortaya çıkmış; öte yandan Şîilerin muhalifleri, Ehl-i beyt tamlamasının anlamı ile ilgili alternatif rivayet ve görüşler üretmekten kaçınmamışlardır.

Ehl-i beyt tamlamasının kavramlaşma sürecinde Arap geleneğine önemli bir rol atfettiğimiz, makalenin başlığından da anlaşılacaktır. Bu yaklaşımımız, temelde siyasi bir hareket olarak ilk Şîi düşüncenin oluşumu için de geçerlidir. Bizim iddiamızın aksine bazı yazarlar, Şîa mezhebinin doğuşunda İran kültürüne ve bu kültüre ait hanedan düşüncesine,⁴ bazıları ise Yahudilik ve Hıristiyanlığa önemli rol atfetmektedirler.⁵ İran menşeyini savunanlar, İranlıların kutsal hükümdar inancına sahip olması ve Şîiliğin İran kültürünün hâkim olduğu bölgede yayılmasından hareketle görüşlerini temellendirmeye çalışırlar. Öyle anlaşılıyor ki, ortaya çıkışından bir süre sonra meydana gelen olaylar yüzünden Şîiliğin, bir Arap hareketinden çok bir Fars hareketi olduğu düşünülmüştür; ancak temel tarih kaynakları dikkatlice incelendiğinde, Şîilik olaylarına ilk defa Araplar arasında rastlandığı görülecektir.⁶ Siyasi bir hareket olarak Şîilik, Ali taraftarlığı (Şî'atu 'Alî) şeklinde Hz.Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkmış; daha sonraki yıllarda birçok etkenle birlikte itikadî bir mahiyete bürünmüş ve bu dönem, yaklaşık bir asır sürmüştür. Bu süreci dikkate aldığımızda, Ali'nin hilâfeti umduğu Hz.Peygamber'in vefat ettiği günlerde ve daha sonraki iki halifenin belirlenmesi sırasında İran kültürünün etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan Ali'nin, Hz.Peygamber'in vefatından sonra hayatını Medîne'de geçirdiği dikkate alındığında, onun İran kültürüyle münasebetinin asgari düzeyde olması lazım geldiği anlaşılacaktır. Mehdi inancı ve imâmet (halîfelik) anlayışı ise Yahudi ve Hıristiyan menşeyi ile ilgili ileri sürülen temel dayanaklardır. Bize göre gelişmeler, zikrettiğimiz görüşlerden farklı bir tablo ortaya koymaktadır. Hatırlanacağı üzere Ali'nin iktidar beklentisi, Arapların yaşadıkları ortamda ortaya çıkan, Arap geleneğinin içinde gelişen ve iddiaları Arap kültürüne dayanan bir taleptir. Hasan ve Hüseyin'in iktidar talepleri sırasında kendileriyle münasebeti olanlar, Arap kabîleleriydi. Daha da ilginç olanı, ilk Hâricî ve Şîi hareketlerine baktığımız zaman hareketlerin gücünü Mekke ve Medîneli Müslümanlar değil, bedevîlikten hadarîliğe geçiş süreci yaşayan kabîleler oluşturmaktadır.⁷

Emevîler döneminde ortaya çıkan birçok isyanda Ehl-i beyt'in intikamını alma düşüncesi, Şîiliğin gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Bu isyanlar, unutul-

³ Şîa'nın doğuşu ve ilk Şîi hareketleri hakkında geniş bilgi için bk. Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Ankara 1993, s. 43-142.

⁴ Şîa'nın İran asıllı olduğunu savunanlar ve bunlara yönelik bazı eleştiriler hakkında bilgi için bk. İrfan Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev.: M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, s. 26-31. Şîa'nın menşeyi ile ilgili görüşlere yönelik bir eleştiri için bk. Onat, s. 20.

⁵ Bk. İrfan Abdulhamîd, s. 31-35. İran menşeyine yönelik eleştirileri ve Yahudilik menşeyi ile ilgili görüşleri için bk. Wellhausen, Julius, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, Çev.: Fikret İşıltan, Ankara 1989, s. 147-153.

⁶ Bk. Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.: Ethem Ruhi Fiğlah, Ankara 1981, s. 48.

⁷ Bk. Watt, s. 50.

maması gereken etkenler olmakla birlikte, şeref ve şerefsizlik gibi değerlerin, irsî olarak aile soyundan geçtiği şeklindeki Arap inancına uygun olan Ehl-i beyt'in özel vasıflara sahip olduğu düşüncesi, zamanla siyasî düşünceyle birleştirilmiştir.⁸ Ehl-i beyt'e mensubiyetin siyasal boyutu, Câhiliyye Arapları arasında da mevcuttu. Böyle bir anlayışın varlığını reddettiğimizde, iddiaların dinî dayanağı da olmadığına göre Ali'nin ve kendisinden sonra siyasî beklenti içine giren diğer Ehl-i beyt mensuplarının taleplerinin mâkûl bir gerekçesi kalmaz.

Mevâlînin, ilk asırda ortaya çıkan siyasî gelişmelerle ilişkisine de birkaç cümleyle değinmek istiyoruz. Mevâlînin Şii harekete desteği, erken dönemde meydana gelen bazı olaylarda kendini göstermektedir. Bunlardan Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd es-Sakafî, Zeyd b. Ali ve Abdullah b. Muâviye'nin ayaklanmalarını hatırlatabiliriz.⁹ İlk asırda Mevâlînin önemli bir kısmının İranlı olduğu dikkate alındığında kısmî bir etkiden söz etmek mümkündür. Kanaatimizce Mevâlî olarak hak ettiklerine inandıkları konuma gelememelerinden ve kendilerini rahatsız eden genel Arapçı eğilimlerden duydukları memnuniyetsizliğin onlarda oluşturduğu tepki, İranlıların Ehl-i beyt'e sahip çıkmasının önemli sebeplerindedir.

Bu kısa açıklamadan sonra çalışmamızın konusu olan Ehl-i beyt tamlamasına geçebiliriz. Kelimelerin tarihî süreçte çeşitli etkilerle kazandıkları anlamları, ilk anlamış gibi kabul edip kullanmanın doğurduğu anlama sorunlarını, tartışmalı olan birçok kavramın kaderi olarak hatırlayabiliriz. Dinî, sosyal, siyasî ve kültürel değişimin ortaya çıkardığı anlamları tarihsel süreci dikkate almadan kullanmak ise kavram kargaşasının en önemli nedenlerindedir.

Ehl-i beyt tamlaması, "ehl" ve "beyt" kelimelerinden meydana gelmektedir. Ehl(u'l-Racul), "aşireti, akrabaları, eşi, ailesi..." anlamlarında olup "ehl" kelimesi, başka kelimelerle tamlama şeklinde kullanılmaktadır. Ehl-i kitab, Ehl-i sünnet, ehl-i hadis gibi... Beyt kelimesi ise "ev, mesken, çadır, aile, kabir" gibi anlamlara gelmekte olup, Kâbe'ye "Allah'ın Evi" denmektedir. Ehl(u'l-beyt tamlaması, yalın haliyle "evin sâkinleri" anlamındadır. "Âl" kelimesi de "ehl" kelimesiyle aynı anlamda olup "evl" ya da "ehl" kökünden geldiği söylenir. Kurân-ı Kerîm'de, bazı isimlerle birlikte (Âl-i Fir'avn, Âl-i Hârûn, Âl-i İbrâhîm, Âl-i 'İmrân, Âl-i Lût), onların aileleri, akrabaları, kavimleri ve taraftarları anlamında kullanılmıştır.¹⁰

Ehl-i beyt tamlamasının anlamı ve kapsamına dair birçok tanım, açıklama ve yorum yapılmıştır. Kapsama ilişkin görüşler, sadece Hz.Peygamber'in hanımlarıyla sınırlı olandan, bütün Müslümanları içine alan geniş açıklamalara kadar birbirinden farklılık arz etmektedir.¹¹ Kapsamla ilgili rivayet ve yorumları tekrar etmek yerine çalışmamıza katkı sağlayacağını düşünerek kavramın anlamına ilişkin bazı değerlendirmeler yapacağız. Öncelikle şunu ifade etmek istiyoruz ki, bize göre Ehl-i beyt'e kimlerin dahil olduğunu açıklayan rivayetler, siyasî mücadeleler sırasında ortaya çıkmıştır. Bu sözlerimizle Hz.Peygamber döneminde söz konusu terkinin kullanılmadığını söylemek istemiyoruz; ancak Hz.Peygamber'in birisine -yaşanan bir hâdiseden dolayı- o anki memnuniyetini göstermek, muhatabına takdirlerini hissettirmek ya da ona olan ilgisini ifade etmek amacıyla Ehl-i beyt'inden olduğunu söylemiş olabileceğini kabul etsek bile, bu sözlerden çok önemli siyasî, hukukî ve

⁸ Bk. Watt, s. 48.

⁹ Bk. Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 160-166.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, 3. Basım, Beyrut 1414/1994, II, 14-17; XI, 28-32; el-Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb (817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2. Basım, Beyrut 1407/1987, s. 190, 1244-1245.

¹¹ Ehl-i beytin kapsamı hakkından geniş bilgi için bk. Varol, *Ehl-i beyt Gerçeği*, s. 55-82.

itikadî sonuçlar çıkarmanın anlamsız olduğunu düşünüyoruz. Aynı şekilde, Peygamberimizin kendi çocuklarına ya da torunlarına yönelik kullanmış olması muhtemel ifadelere gereksiz anlamlar yükleyerek İslâm'ın genel prensiplerine aykırı yorumlar yapmanın yanlış olduğu kanaatindeyiz.

Ehl-i beyt'e kimin gireceğinden çok, bu kavramın çerçevesinin belirlenmesine ihtiyaç duyulmasının sebebinin irdelemek, bizim için daha cazip görünmektedir. Öte yandan tamlamayı, tarihsel süreç içinde okuyup kavramlaşma döneminden önceki anlamlarını ortaya koyduğumuzda Ehl-i beyt'e hangi şahısların girdiğini belirlememizin tâli bir konu olduğu anlaşılacaktır. Aslında Ehl-i beyt tamlamasına yüklenen anlamların büyük bir kısmının, Peygamber dönemi sonrasında ortaya çıkan siyasî mücadeleler içinde bulunan kişi ya da grupların kendi iddialarına mesnet oluşturmak için yaptıkları tanımlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bunlar arasındaki farklılıkları ortaya koymanın çalışmamız açısından çok da önemli olmadığı görülecektir.

Ehl-i beyt'e kimin girdiğini tespit gayreti, -farkında olunsun ya da olunmasın- bir hanedan belirleme düşüncesiyle ilgilidir. Hanedanın belirlenmesi ihtiyacının ise siyasî ya da ekonomik sebepleri vardır. Kısacası birilerine çıkar sağlama amacı mevcuttur. Böyle bir ayrıcalığın ise İslâmî referansı yoktur. Bir imtiyaz söz konusu değilse, kavramsal çerçeve tespitinin de önemi olmaz. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse bir çıkar paylaşımı yoksa, Ehl-i beyt'e kimin girip kimin girmediğinin fazla önemi bulunmamaktadır. Bu durumda Hz.Peygamber'in hanımlarının Ehl-i beyt'inden olup olmadığı tartışmasının da anlamı kalmaz.

Şiiler, Kurân'da geçen (*Ahzâb* 33/33) Ehl-i beyt kavramına Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in dahil olduğunu çeşitli rivayetlerden hareketle iddia ederler.¹² Şîa'ya, özellikle İsnâ 'Aşeriyye (Ca'feriyye) mezhebine göre bunların dışında diğer dokuz imam da Ehl-i beyt'tendir. Resûlullah'ın hanımları, Fâtıma dışındaki çocukları, Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları, Ehl-i beyt'e dahil değildir.¹³ Böyle önemli bir inanç umdesini, uydurma olduğu belli rivayetlere istinat ettirerek savunmak, bizce mümkün değildir. Ehl-i beyt'e Hz.Peygamber'in ahfâdından erkek olanları alıp kız olanlarını dahil etmemenin en önemli nedeni, Arap geleneği içinde kadınların siyasî iddialarının olamamasındandır. Fâtıma'nın Ehl-i beyt'e dahil edilmesi ise Hz.Peygamber'le bağlantının onun vasıtasıyla sağlanması sebebiyledir. Şîa'ya göre daha geniş anlamıyla Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenler de Ehl-i beyt'ten kabul edilir.¹⁴

Ehl-i sünnetin, Ehl-i beyt'in kapsamıyla ilgili iki farklı görüşü bulunmaktadır. Birincisine göre Ehl-i beyt tamlamasının geçtiği ve aşağıda değineceğimiz ayet (*Ahzâb* 33/33), Hz.Peygamber'in hanımları hakkında nazil olduğu için bu kavrama sadece Hz.Peygamber'in eşleri dahildir. İkinci görüşe göre Ehl-i beyt'ten kastedilen, öncelikle hanımları olmakla birlikte tamlama, Hz.Peygamber'in bütün çocuklarını, kadın-erkek bütün torunlarını, amcalarını, amcalarının çocuklarıyla torunlarını ve diğer akrabalarını, yani Hâşimoğullarını içine alan bir kavramdır.¹⁵ Ehl-i sünnetin ikinci tanımı, Kurân'dan bağımsız düşünüldüğünde doğru olsa bile tarihî bağlamla

¹² Bk. Goldziher, I.-Arendonk, C. Van- Tritton, A. S., "Ahl al-Bayt", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1960, I, 258; Öz, Mustafa, "Ehl-i beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 499.

¹³ Öz, "Ehl-i beyt", *T. D. V. İ. A.*, X, 499.

¹⁴ Bk. Goldziher- Arendonk- Tritton, "Ahl al-Bayt", *E. I.*, I, 258; Sharon, Moshe, "Ahl al-Bayt- People of House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8/2 (1986), s. 169.

¹⁵ Bk. Öz, "Ehl-i beyt", *T. D. V. İ. A.*, X, 499. Sünnî tefsirlere göre Ehl-i beytin anlamı için bk. Duman, s. 50-54.

ilişkisi olmadığı için yeterince açıklayıcı değildir. Ehl-i beyt, genel anlamıyla Hz.Peygamber'in ailesini içine alacaksa, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in yanı sıra Resûlullah'ın hanımlarını ve diğer akrabalarını da içine alması mâkûl bir iddiadır; ancak tamlamanın yerine göre daha dar anlamda kullanılmış olabileceğini dilin özelliği açısından hesaba katmak gerekir. Nitekim tamlama, Kurân-ı Kerîmde, sadece Hz.Peygamber'in ailesini (hane halkını) içine alacak şekilde kullanılmıştır. Ehl-i beyt tamlamasının, bütün muttakî Müslümanları ya da ümmeti kapsadığı görüşü¹⁶ ise, Şiîlerin tarihî süreçte inşa ettikleri kavramsal anlamı buharlaştırmaya yönelik bir çaba gibi görünmektedir.

Tamlamanın gelişim sürecini isabetli bir şekilde anlayabilmek için Ehl-i beyt'in Câhiliyye dönemindeki anlamına ve bunun İslâm döneminde bir değişime uğrayıp uğramadığına bakmak gerekir. Kuşkusuz Hz.Peygamber'in konuştuğu dil, Kureyş ağzı olan Arapça'ydı ve kullandığı kelimeler de kendi toplumunun ürünüydü. Bu genel kuralla birlikte İslâm'ın, bazı kelimelere yeni anlamlar yükleyebildiği, ya da eski anlama aykırı olmayan ancak anlam genişlemesine veya daralmalarına olanak tanıyan kullanımların söz konusu olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt tamlamasını, kavramsal anlam kazandırabilecek şekilde kullanmasını gerektirecek özel bir neden yoktur. Hz.Peygamber döneminde tamlama, Arapların kendi dil imkânları içinde birkaç anlamda kullanılmaktaydı. Bu anlamları belirlemek, işimizi epeyce kolaylaştıracaktır.

Ehl-i beyt tamlaması Araplar arasında, "aile bireyleri, hane halkı" anlamında kullanıldığı gibi akrabaların bir kısmını ya da tamamını kastetmek sûretiyle de kullanılabilir. O halde -Kurân'da hanımları için kullanılmış olsa da- tamlamanın, sadece Hz.Peygamber'in ailesinden bazıları için kullanılmasının özel bir anlamı yoktur. Bu manada, -her ne kadar siyasî rant elde etmek amacıyla kullanmışlarsa da- Emevîlerin daha sonraları Ehl-i beyt'ten olduklarına dair iddiaları,¹⁷ hem bu anlama, hem de biraz sonra değineceğimiz siyasî anlama uygundur. Çünkü Abdumenâf'tan olmaları nedeniyle geniş anlamda onlar da Ehl-i beyt'tendirler.¹⁸

Câhiliyye döneminde Ehl-i beyt tamlaması, Kâbe'nin sahipleri, koruyucuları ve komşuları olmaları sebebiyle Kureyşliler için, özellikle de kendileri tarafından kullanılmış olmalıdır. Kâbe için -bir kısmı Kurân-ı Kerîm'de de yer alan- "*el-beyt*", "*beytullah*", "*el-beytu'l-harâm*", "*el-beytu'l-muharrem*" ve "*el-beytu'l-atîk*" isimleri bilinmektedir.¹⁹ Hz.Peygamber'in, Ehl-i beyt tamlamasının paganist Araplar için kullanılmasını tasvip etmeyeceğini ve bunu bilinçli olarak kullanmayacağını, onun Kureyşlilerle mücadelesinin doğası gereği düşünmeliyiz. Böylece İslâm döneminde, tamlamanın anlamında bir daralma olduğu söylenebilir.

Üzerinde durmamız gereken esas önemli anlam, tamlamanın Câhiliyye döneminde Arap toplumunda kabîlenin hâkim ailesi için kullanılmasıdır.²⁰ Beyt

¹⁶ Bk. Varol, *Ehl-i beyt Gerçeği*, 79-82. Rudi Paret, Kurân'da geçen Ehl-i beyt (ehlu'l-beyt) kelimesinin "Beytullah halkı" anlamında olduğunu ileri sürmektedir (Paret, Rudi, "Yeni Bir 'Bilimsel Kur'an Tercümesi'nin Planı", *Kur'an Üzerine Makaleler*, Çev.: Ömer Özsoy, Ankara 1995, s. 45-48). Ayrıca bk. Sharon, "Ahl al-Bayt- People of the House", s. 179; Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, İstanbul 1998, s. 160; Kutlu, s. 108.

¹⁷ Bk. Watt, s. 47; Sharon, Moshe, "The Umayyads as Ahl al-Bayt", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), s. 139-143.

¹⁸ Ümeyyeoğullarının, Hâşimoğullarıyla olan akrabalıklarını -örfün gereği olarak- önemsediklerini gösteren delillerden biri, Hâşimoğullarından olan bazı kadınların evliliklerine -muhtemelen tâlipler denk görülmediği için ya da daha zayıf bir ihtimalle siyasî mülahazalarla- karşı çıkmaları, hatta bazı nikahları feshetmeleridir (Bk. Uyar, s. 94, 96, 100). Onlar, akrabalığın gereği olarak bu hakkı kendilerinde görüyorlardı.

¹⁹ Bk. Ünal, Sadettin, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 14-15.

²⁰ Bk. Öz, "Ehl-i beyt", *T. D. V. İ. A.*, X, 498; Kutlu, s. 100-101.

kelimesi, kabîle liderlerinin evlerini kastetmek amacıyla “buyûtât” şeklinde çoğul yapılarak kullanılmıştır.²¹ Liderlerin evleri, kabîlenin şerefini temsil eder.²² Tamlamanın bu anlamı, aşağıda söyleyeceklerimizi anlamlı kılacak ve tarihsel realiteyi kavramamıza yardımcı olacaktır. Söz konusu anlamın Hz.Peygamber’in hicretinden sonra da kullanılmaması için herhangi bir neden görmüyoruz. Zira o, Medîne’de Müslümanların tartışmasız lideri, akrabaları da onun Ehl-i beyt’iydi. Hz.Peygamber’in aile bireylerine yönelik uyarıcı emirlerin, onların bu sorumluluklarıyla da ilişkili olduğu söylenmelidir. Yine de tamlamanın bu anlamdaki kullanımında, Medîne dışında yaşayan Araplar için olmasa bile Medîne’de bir azalma söz konusu tamlamasıdır. Zira daha önce birçok kabîlenin lider ailesi için kullanılan Ehl-i beyt tamlaması, artık daha çok Resûlullah’ın akrabaları için kullanılmaya başlanmıştır. Bunda hem İslâm’ın birleştirici hedeflerinin, hem de Hâşimoğullarının kazandığı bu başarıdan -başta Kureys’in diğer kabîleleri olmak üzere- memnun olmayanların rolü olduğu düşünülebilir.

Kurân-ı Kerîm’i, nâzil olduğu dönemin tarihi için en önemli kaynak olarak kabul ettiğimizden, bu tamlamanın Kurân’da hangi anlamda kullanıldığı da yukarıdaki izahlarımız açısından önem arz etmektedir.²³ Ehl-i beyt tamlaması, Kurân-ı Kerîm’de üç yerde geçmektedir. Tamlama, bir ayette, Hz.Peygamber’in ailesi için kullanılmaktadır: “*Evlerinizde oturun, eski Câhiliyye’de olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekatı verin, Allah’a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i beyt, Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”²⁴ Ayetin öncesinde ve sonrasında Hz.Peygamber’in hanımlarından bahsedildiği için Ehl-i beyt’ten kastedilenler, Resûlullah’ın eşleridir; ancak ayette, Hz.Peygamber’in hanımları için kullanılan Ehl-i beyt tamlamasının anlamı daha sonra genişletilmiştir. Aslında anlam genişlemesi, Arapların tamlamaya yükledikleri manaya bir açıdan uygun olmakla birlikte, ayetteki bağlama uygun değildir. Başka bağlamalarda Ehl-i beyt tamlamasının bütün bir kabîleyi içine alacak şekilde kullanılması mümkündür.

Ehl-i beyt tamlaması, bir ayette Hz.İbrahim’in “hane halkı” (hanımı) anlamında kullanılmaktadır: “*(Melekler) dediler ki: Allah’ın emrine şaşırıyor musunuz? Ey Ehl-i beyt! Allah’ın rahmeti ve bereketleri sizin üzerinizdir. Şüphesiz ki o, övülmeye layıktır, iyiliği boldur.*”²⁵ Tamlama bir diğer ayette, Hz.Musa’nın ailesi (annesi) için kullanılmıştır: “*Biz daha önceden onun süt analarını kabulüne müsaade etmedik. Bunun üzerine ablası: ‘Size, onun bakımını namınıza üstlenecek, hem de ona iyi davranacak bir aile (ehlu beyt) göstereyim mi?’ dedi.*”²⁶

Ehl-i beyt terkinin Kurân’da, daha sonra ortaya çıkan anlamda, yani Hz.Peygamber’i, damadı Ali’yi, kızı Fâtıma’yı, torunları Hasan ve Hüseyin’i kastedecek şekilde kullanılmış olmasını iddia etmek, hele hele Kurân-ı Kerîm’den hareketle bu terkibe başka bir anlam vermek kanaatimizce mümkün değildir. Kurân’da tamlamanın, Hz.Peygamber’in kızlarından sadece birinin soyundan gelenlere siyasî, kültürel ve dinî bir imtiyaz tanınması anlamına gelebilecek şekilde kullanılmış olmasını iddia etmeyi gerektirecek bir karine yoktur.

Burada kısaca değinmek istediğimiz bir başka konu da bazı hadislerde geçen Ehl-i beyt tamlamasına yüklenen anlamdır. Kanaatimizce Ehl-i beyt tamlamasını ihtiva eden hadislerin büyük bir kısmı, rivayetlerin kayıt altına alındığı zamana

²¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, II, 15; Goldziher- Arendonk- Tritton, “Ahl al-Bayt”, *E. I.*, I, 257.

²² Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, II, 15.

²³ Ehl-i beyt tamlamasının Kurân-ı Kerîm’de kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bk. Duman, s. 41-50.

²⁴ *Ahzab* 33/33.

²⁵ *Hûd* 11/73.

²⁶ *Kasas* 28/12. Bilgi için bk. Duman, s. 42.

kadarki süreçte meydana gelen siyasî gelişmelerin, hadisler üzerindeki etkilerinden bağımsız düşünülmemelidir. Söylediklerimizle, Hz.Peygamber'in bu tamlamayı kullanmadığını kastetmiyoruz; ancak tamlamaya, siyasî bir anlam yükleme çabalarının kavramlaştırma üzerinde temel belirleyici olarak rol aldığını ve bunun da hadislerle yansıdığını ifade etmek istiyoruz.

Buraya kadar Ehl-i beyt tabirinin, sadece belirli bir şahsa tahsis edilmiş özel bir anlam içermeyen, -amaca bağlı olarak- başkaları için kullanılabilirdiği gibi Hz.Peygamber için de kullanılan, bazen aile bireylerini geniş bir yelpazede kapsayan, ancak bazen daha dar anlamda kullanılabilen bir tamlama olduğunu gördük. Bu sebeple tamlamanın, çerçevesini kesin olarak belirleme konusundaki dil inceliklerine dayanan yorumların ve bu konudaki gayretlerin makalemiz açısından fazla bir önemi olmadığını düşünüyoruz.²⁷

Ehl-i beyt tamlamasının kavramlaşma sürecinin ekonomik boyutu üzerinde de kısaca durmakta yarar görüyoruz. Zira bazıları Ehl-i beyt'e dahil olanları, "sadaka almaları haram olanlar" şeklinde belirlemişlerdir.²⁸ Bu bağlamda Ehl-i beyt'e mensubiyet, sadece iktidara tâlip olma hakkını beraberinde getirmiyor; aynı zamanda Müslümanlar nazarında prestij elde etme ve devletin ekonomik imkânlarından yararlanma gibi ayrıcalıklar sağlıyordu. Öte yandan Ehl-i beyt tamlamasının Kurân-ı Kerim'de Hz.Peygamber'in ailesi için kullanılmasının dinî bir boyutunun olup olmadığı hususu da üzerinde durulması gereken önemli konulardan biridir. Nasta, kelimenin özel bir dinî anlamı varsa, bu durumda kavramlaştırma, din (Şârî) tarafından yapılmış olur ve bunun taşıdığı anlam üzerinde durmak gerekir. Bize göre tamlamanın şer'î çerçevesi, dar anlamıyla Hz.Peygamber'in hanımlarını ifade etmesi açısından söz konusu edilebilir. Bu da Resûlullah'ın eşleriyle evlenmenin yasak olmasını²⁹ ve Müslümanların Peygamber ailesinin haklarına riayet etmesi yükümlülüğünü ifade eder. Bunun ötesinde Ehl-i beyt tamlamasına Peygamber'in bütün akrabalarını içine alacak şekilde bir anlam yükleyerek, meseleyi zekat almayanlar ve humustan pay alanlar şeklinde ortaya koymanın yanlış olduğu kanaatindeyiz. Bize göre zekat almama meselesi, Hz.Peygamberin ailesi de dahil bütün akrabaları için, onun hayatında konmuş bir yasak olarak değerlendirilmelidir. Onun vefatından sonra bu yasak, kaldırılması gereken bir uygulama olmalıdır. Yasak, Hz.Peygamber'in -dinî sorumlulukları gereği- Müslümanlardan topladığı malları akrabalarının çıkarına kullandığı ithamıyla karşı karşıya kalmasını engellediği gibi yakınlarının da iktidara sahip olan Hz.Peygamber'den bir beklenti içine girmemelerini hedeflemiş olmalıdır. Buradan hareketle, iktidara gelen kişinin ailesinin bu yasağa muhatap olması, iktidarının sona ermesiyle birlikte yasağın kaldırılması gerektiğini düşünüyoruz.³⁰

Hz.Peygamber'in akrabalarına zekat verilmemesiyle alakalı olarak değinilmesi gereken konulardan biri de, Hz.Peygamber dönemindeki uygulamanın devam ettirilmesinin nedenleridir. Bize göre bunun en önemli sebebi, Ehl-i beyt taraftarlarının, iktidardakilerin meşrûiyetine yönelik eleştirilerini etkisiz hale getirmek amacıyla Peygamber ailesiyle ilgili bu yasağı sürdürmeye göz yummalarıdır.

²⁷ Ehl-i beytin anlamı, kapsamı ve bu konudaki farklı görüşler için bk. el-Makrizî, Takiyüddîn Ahmed b. Ali (845/1442), "Ehl-i beyt'in Fazileti", Çev.: M. Mahfuz Söylemez, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), s. 415-431.

²⁸ Bk. Varol, *Ehl-i beyt Gerçeği*, s. 74-77.

²⁹ "Müminlerin, Peygamber'i kendi nefislerinden çok sevmeleri gerekir; onun eşleri, onların anneleridir." (Ahzâb 33/6). "Bundan sonra ne Allah'ın peygamberini üzmeniz ve ne de onun eşlerini nikâhlamanız asla câiz değildir." (Ahzâb 33/53).

³⁰ Krş. el-Karadavî, Yusuf, *İslâm Hukukunda Zekat*, Çev.: İbrahim Sarmış, İstanbul 1984, II, 226-233.

Uygulamanın yasaktan öte faydaları olduğu düşünüldüğünde, meselenin iki tarafın çıkarına uygun olarak cereyan ettiği anlaşılacaktır. Sağlanan faydalardan biri, Hz.Peygamberin ailesinin ganimetin humusundan (1/5) aldıkları paydır.³¹ Öte yandan ailenin prestijinin devam etmesi, Hz.Peygamber'in akrabalarının rıza göstermelerinin nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu durum, hâkim olmasalar da diğer Müslümanlardan farklı muamele görmeleri anlamına gelebilecek uygulamalardan biridir. Bu uygulamanın devam etmesi, iktidardakilerin de hesabına geliyordu; zira iktidarı ellerinde bulundurmalarının dayanakları, her zaman tartışılabilir bir ortamda yaşıyorlardı. İlk yıllarda böyle bir tartışmada Hz.Peygamber'in ailesinin söyleyecek sözünün olmasını kabul etmek de Arap örfünden dayanak bulabilirdi. Ayrıca humustan yararlandırma uygulaması, iktidarı elinde tutanların her zaman kullanmaları mümkün olan bir baskı aracı olarak da düşünülmelidir. Bu uygulamanın devam etmesinde Ebû Bekr'in, Hz.Peygamber dönemindeki uygulamaları değiştirmeme yönündeki hassasiyetinin etkisinin varlığını da göz ardı etmemek gerekir.

Artık Ehl-i beyt tamlamasının siyasî hayattaki yeri üzerinde durmanın zamanı geldi. Acaba bu tamlamanın siyasî hayatta yer almasının nassa dayanan, açık ve anlaşılabilir bir dayanağı var mı? Hemen ifade edelim ki, Kurân-ı Kerîm ve Hz.Peygamber'in uygulamaları, iktidar hususunda söz sahibi bir Ehl-i beyt'in varlığını kabule imkân vermemektedir. Zira İslâm, hiçbir aile, sınıf ya da zümreye, diğer insanlara karşı ayrıcalık tanımamış; herkesi, dinî sorumluluklar karşısında eşit görmüştür. Bu manada Hz.Peygamber'in aile bireylerinin diğer insanlardan bir farkı yoktur. Kurân-ı Kerîm, bunu esas aldığı gibi Hz.Peygamber'in uygulamaları ve sözleri de bu yöndedir. Bilindiği gibi Hz.Peygamber'in mücadelesinin en belirgin özelliklerinden biri, İslâm öncesi Araplarında mevcut olan kabîle asabiyetinin etkisiz hale getirilmesine yönelik çabadır. Bununla birlikte sosyal, siyasî ve ekonomik ilişkilerin, kabîleciliğin etkisiyle şekillenmesi ve kabîle dayanışması, Hz.Peygamber'in bütün mücadelesine rağmen varlığını korumuştur.

Bizim görüşümüze göre Ehl-i beyt tamlaması, "liderin ailesinin mensupları" anlamıyla Hz.Peygamber'in vefatından sonraki siyasî gelişmelerde kullanılan bir tabirdir. Delil olarak kullanabileceğimiz bazı rivayetlerde geçen ifadelerin daha sonraları çeşitli sebeplerle düzeltmelere uğramış olabileceği ihtimalini dikkate alarak rivayetlerden hareketle açıklama yapmak yerine genellikle olguları anlatarak görüşlerimizi temellendirmeye çalışacağız; ancak bu yöntem, yeri geldikçe bazı rivayetlere işaret etmeyeceğimiz anlamına gelmez. Rivayetleri olgunun genel çerçevesini dikkate alarak okuduğumuzda, daha anlamlı sonuçlar çıkarmamız ve ele aldığımız dönemde başlayıp artarak devam eden dinî ve siyasî mücadelelerin etkisini tespit edebilmemiz mümkün olabilir.

Ehl-i beyt tabirine Hz.Peygamber'in vefatından sonra daha genel, ancak zamanla daha özel anlamda Resûlullah'ın siyasî varisleri anlamının yüklenmesi, onun akrabalarıyla ilişkisi üzerinde birkaç cümleyle de olsa durmamızı gerekli hale getirmektedir. Bu açıklamalar, neden Ehl-i beyt içinden Ali'nin öne çıktığını anlamamıza, dolayısıyla tamlamanın genel anlamının sınırlandırılmasının arka planını kavramamıza yardım edecektir. Bilindiği gibi Hz.Peygamber tebliğe başladığında akrabalarının desteğini almaya özel önem verdi. Zira akrabalarının

³¹ Bu uygulama, "Eğer Allah'a ve hak ile batılın ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resûlüne, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir." (Enfâl 8/41) ayetine dayandırılmaktadır.

ona inanması, işini epey kolaylaştıracak ve daha rahat hareket etmesini sağlayacaktır. Kurân'ın inen ilk ayetlerinden biri, Hz.Peygamber'e yakın akrabalarından başlayarak tebliğde bulunmasını emrediyordu.³² Bu durum, Arap toplum yapısının gereğidir. Hz.Peygamber'in bütün çabasına rağmen ilk mücadele yıllarında amcalarından sadece Hamza müslüman oldu. Onun en önemli destekçilerinden biri olan amcası Ebû Tâlib ise hiçbir zaman müslüman olduğunu açıklamadı. Bir diğer amcası Ebû Leheb'in ona yaptığı düşmanlığın diğer müşriklerden aşağı kalır yanı yoktu. Hz.Peygamber'in amcasının oğlu Ebû Süfyân b. el-Hâris de ona karşı olumsuz tavır takınan akrabalarından biridir. Bedir savaşında müşriklerin safında yer almış ve Mekke'nin fethinden sonra müslüman olmuştur.³³ Ebû Tâlib'in oğullarından Ali ve Ca'fer, erken dönemde müslüman olanlardandı. Ca'fer, Habeşistan'a hicret etti; yıllar sonra oradan Medîne'ye döndü ve Mu'te savaşında öldürüldü. Ebû Tâlib'in büyük oğlu 'Akıl, amcası Abbâs gibi Bedir savaşında müşriklerin safında yer aldı.³⁴ Mekke'nin fethinden sonra müslüman olan 'Akıl, Ali ile Muâviye arasındaki mücadele sırasında çıkarını gözeterek Muâviye'nin yanında yer aldı.³⁵ Hz.Peygamber'in amcası Abbâs, ancak Mekke fethinden hemen önce müslümanlığını açıkladı. Hâşimoğulları, Arap örfüne uygun olarak Hz.Peygamber'i korumuşlarsa da getirdiği dine iman etmede kendilerinden umduğu desteği bulabildiğini söylemek zordur.

İlk Müslümanlar arasında Hâşimoğullarından, Hz.Peygamber'den sonra ağırlığı olabilecek isimlerden birisi Hamza idi; ancak onun erken bir zamanda Uhud'da ölümü, Ali'yi Hz.Peygamber'in vefatı sırasında ve takip eden yıllarda öne çıkardı. Yaşı genç olmasına rağmen ilk Müslümanlardan oluşu, onu saygın bir konuma getiriyor; Hâşimoğulları arasında söz sahibi yapıyordu. Bu durum, yaşadığı dönemde Hz.Peygamber'in damadı olmasıyla mukayese edilemeyecek bir prestij sağlıyordu. Çünkü Arap örfüne göre kabîle bireyinin maddî mirası, -bazı anlaşmalarla sağlanan akrabalıklar dışında- kendisine kan bağıyla bağlı olan erkeklere ait olduğu gibi siyasî mirası üzerinde de ancak onlar hak iddia edebilirlerdi. Arapların nazarında damat olmanın liderlik iddiasında önemi olsaydı, Hz.Peygamber'in diğer damatlarının ona halef olma iddiasını ileri sürmeleri beklenirdi. Müslümanlıktaki öncelik, Ali'ye amcası Abbâs hayatta olduğu dönemde bile bir lider gibi davranma imkânı vermiştir. Takındığı genel tutumdan anlaşıldığı kadarıyla Abbâs, Medîne toplumuna geç katılan birisi olarak siyasî arenada istediği şekilde söz sahibi olmasının zorluğunun farkındaydı; ancak Ali'nin genç olması, liderliğini bütün Müslümanlara kabul ettirmesinin önündeki önemli engellerden biriydi.

Hız.Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan iktidar boşluğunu doldurmaya yönelik çabalar, Ehl-i beyt tamlamasının Câhiliyye'de sahip olduğu "liderin ailesinden olanlar" anlamına uygun olarak siyasî alanda, "Peygamber ailesinden olanlar" anlamında kullanılmasına neden olmuştur. Zaman zaman Hz.Muhammed'in dinî önderliğine de gönderme yapıldığı (ehlu beyti'n-nübüvve)³⁶ unutulmamalıdır. Bu süreçte Hz.Peygamber'e kan bağıyla akraba olmanın saygıyı celbeden bir durum olduğunu göz ardı etmemekle birlikte, çıkarları söz konusu

³² "Önce en yakın akrabalarımı uyar!" (Şuarâ 26/214).

³³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/883), *Sîretu'n-Nebî*, Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire (t.y.), IV, 18.

³⁴ Bk. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî eş-Şâfi'î (852/1448), *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut 1328, II, 494.

³⁵ İbn Hacer, II, 494; Önkal, Ahmet, "Akıl b. Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 264; Demircan, Adnan, *Ali-Muâviye Kavgası*, İstanbul 2002, s. 117.

³⁶ el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (284/897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1412/1992, II, 259.

olduğunda, insanların bu hürmeti dikkate almayabildiklerini hatırlayalım.

Şia'nın siyasî bir hareket olduğu dönemde Ehl-i beyt terkibi, önceleri daha çok Hâşimîler, zamanla ortaya çıkan gelişmelerin etkisiyle de Ali'nin soyundan gelenler için kullanılmıştır. Ancak ilk zamanlarda bu kullanımda, sadece Ali ve Fâtıma'dan olan çocuklara yönelik bir sınırlama mevcut olmamalıdır. Muhammed b. el-Hanefiyye ve onun soyundan gelenlerin siyasî tutumları ve hatta talepleri, bu görüşü benimsememizin delillerinden biridir.

Hız.Peygamber'in vefatıyla birlikte ortaya çıkan yönetim krizinde sorunun çözümünde, dinin ve geleneğin etkisi açıkça görülür. Hız.Peygamber'in Medîne'de muhâcir olduğu bir şehirde lider olmasını mümkün kılan tek dayanak Peygamber olmasıydı. Onun, vefatından önce Müslümanlara kendisinden sonra yönetime kimin geleceği konusunda bir emir ya da tavsiyede bulunmaması, siyasî otoritenin nasıl ve kimler tarafından kullanılacağına belirlenmesinde, o günün koşulları içinde dinin genel prensiplerine açıkça aykırılık göstermeyen tecrübeleri belirleyici hale getirdi. Hız.Peygamber'in siyasî halefi olacak kişinin tespitinde örfün yanı sıra geçmişindeki dine hizmete de önem verilmiş olmasını, toplumsal barışın devamı açısından hayatî bir karar olarak değerlendiriyoruz. Bu konuda kimin hak sahibi olduğu meselesi etrafında epey tartışma çıkması muhtemeldi; zira kendisini yetkin görenler, sadece Muhâcirler değildi. Şehrin asıl sakinleri oldukları yönündeki argümanları hafife alınmayacak olan Medineliler de önceleri örfe göre hakları olduğuna inandıkları iktidara tâlip oldularsa da bunda başarılı olamadan iktidarı Muhâcirlere bıraktılar. Muhâcirlere göre Araplar, ancak Hız.Peygamber'in akrabası olan birisine itaat ederlerdi; bu da yabana atılabilecek bir iddia değildi.

Ali'nin sahip olduğu anlayışın temel dayanağı, Arapların kabîle liderini belirleme şekli olmalıdır. Ali, yöneticinin belirlenmesinde kendilerine danışılacağını, hatta hakkının teslim edileceğini düşünüyordu. Zira onlar Ehl-i beyt, yani yönetici olan Hız.Peygamber'in akrabalarıydı. Burada Arapların lider seçiminde nasıl bir yöntem kullandıklarına ve lidere atfettikleri değere kısaca bakmamız gerekir. Güneyli ve Kuzeyli Arapların bu konudaki anlayışları arasında bazı farklılıkların olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Güneyli Araplar, Yemen bölgesinde ve Kuzeyde -bağımsız ve yarı bağımsız- bazı devletler kurup yönetimi belirli ailelerin fertlerine bırakmış olmaları hasebiyle hanedan fikrine yabancı değillerdi. Bu durumun, bir bölümü muhalefette kaldığı için ileriki yıllarda ortaya çıkan bazı olaylarda Ehl-i beyt ile işbirliği yapmalarına, hatta zamanla Ehl-i beyt tamlamasının, Hız.Peygamber'in ailesinden bir grubun meydana getirdiği bir hanedan şeklinde algılanmasına katkıda bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Yine de kabîle liderinin belirlenmesinde Kuzeylilerle Güneyliler arasında önemli benzerlikler olması gerekir. Kuzey Araplarının devlet tecrübeleri olmayıp kabîle liderlerini kendi aralarından, yöneticide aranan vasıfları taşıyan insanlar içinden uzlaşmayla belirlerlerdi. Bu seçime, kabîlenin bütün hür bireyleri katılırdı. Daha önceki liderin ailesinin görüşünü almak ve onların memnuniyetini gözetmek de hassasiyet gösterilen bir husustu. Öte yandan liderlik için, bazı kişisel yeteneklerin yanı sıra görgü ve tecrübe de önemliydi. Bu sebeple liderlerin, çoğu zaman aynı ailenin bireyleri arasından seçilmesi işin doğası gereğiydi. Zira lider olan kişinin kabîle içinde bir ağırlığı olduğu gibi zamanla ailesinin bireyleri de öne çıkarlardı. Yine de bu durum, bir hanedan ortaya çıkarmazdı; zira kabîle liderliğini ele geçirmek için kabîlenin güçlü aileleri arasında rekabet, hatta bazen bölünmelere neden olan mücadeleler meydana gelirdi. Kabîle liderinin akrabalarından olan yetenekli insanların lider seçilmek için bir beklenti içine girmeleri, hatta memnun kalmadıkları tercihlere tepki göstermeleri karşılaşılan durumlardandı.

Hız.Peygamber'in hastalığı sırasında vefat etmesi halinde yerine kimin geç-

ceği hususu, bazı kişilerin kafasını meşgul etmiş olmalıdır. Bu meselenin Abbâs ile Ali arasında konuşulduğunu, Abbâs'ın Ali'ye iktidarın onlarda olup olmadığını sormayı tavsiye ettiğini, Ali'nin ise Hz.Peygamber'in kendilerine bir vasiyette bulunmaması halinde Müslümanların onları bir daha asla yönetime getirmeyeceklerini belirterek bunu sormamanın daha uygun olduğunu ifade ettiği nakledilir.³⁷ Bir başka rivayete göre Abbâs, Hz.Peygamber vefat ettiğinde Ali'ye bey'at etme önerisinde bulunmuştur.³⁸

Hız.Peygamber'in vefatından sonra, iktidara gelecek kişi konusunda kendilerine danışılması gerektiğini söylediğinde Ali'nin ileri sürdüğü en önemli argüman, Hız.Peygamber'e yakınlığıydı. Aynı şekilde Ebû Bekr, Sâ'ideoğulları gölgeğinde yaptığı konuşmada Arapların Kureyş'e itaatinden bahisle ve liderin onlardan olması gerektiğini ifade etmek suretiyle akrabalığı öne sürerek halife olmuştu.³⁹ Ali'nin Ebû Bekr'e siteminde Resûlullah'ın akrabaları olmaları hasebiyle kendilerinin bu işte hak sahibi olduklarını, ancak haklarının gözetilmediğini ifade etmesi,⁴⁰ kendi içinde mantıksal bir bütünlük arz etmektedir. Onun Ebû Bekr'e, "*Ben bu işe sizden daha layığım. Benim size değil, sizin bana bey'at etmeniz gerekir. Bu işi Ensâr'dan aldınız ve onlara karşı Hız.Peygamber'e olan yakınlığınızı delil olarak ileri sürdünüz. Şimdi de biz Ehl-i beyt'ten işi zorla mı alacaksınız?*" dediği nakledilir.⁴¹ Ali'nin burada Ehl-i beyt tamlamasını kullanıp kullanmadığı tartışılabilir; ancak sözün bağlamına ve olaya baktığımızda Ali'nin iddiasını en güzel ifade eden tabirlerden biri budur. Ali, burada ehl-i âbâ veya ehl-i kisâ denen kişilerden biri olduğunu söylememektedir. Bu sözlerimiz hususunda bizi cesaretlendiren gelişmelerden biri, Hâşimoğullarının takındığı genel tutumdur. Ali ile aynı görüşü paylaşan Hâşimoğulları, o bey'at etmeden Ebû Bekr'e bey'at etmediler.⁴² Ali söyledikleriyle, aslında sadece kendi haklarını değil, bütün Hâşimîlerin haklarını savunuyordu. O Hâşimîler arasında söz söyleme konumunda olan biri olarak kabîle adına konuşmaktadı. Ali, yönetimle ilgili kanaatini halife oluncaya kadar muhafaza etmiştir.

Ebû Bekr'in iktidara geliş sürecinde iktidarla ilgilenen tek kişi Ali değildi. Başka bazı kimseler de iktidarı Kureyş'in zayıf bir kolu olan Teymoğullarından Ebû Bekr'e kaptırmayı o sırada kabul etmekte zorlanmışlardır. Halkın Ebû Bekr'e bey'atından sonra Ali'ye bey'at etmeyi teklif eden Ebû Süfyân⁴³ ve Hâlid b. Sa'îd⁴⁴ gibi bazı kişiler, yöneticinin Abdumenâf'tan olması lazım geldiğini söyleyerek bu işe tâlip olmasını istediler. Bununla birlikte Ümeyyeoğullarının, istikbâlin iktidardan yana olduğunu görmeleri için uzun zaman geçmesine gerek kalmadı.

Ali'nin, Ebû Bekr'e halife olarak bey'at edilmesine karşı takındığı tutumu yukarıdaki izahlar açısından ele aldığımızda, onun Hız.Peygamber'in Ehl-i beyt'inden biri olarak lider olma beklentisi içine girdiği ve bunu adeta kendisi için bir hak olarak gördüğü söylenebilir. Sorunun, Hâşimîlerin dışlanarak halledilmesinden

³⁷ el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahih*, İstanbul 1992, *İsti'zân* 29 (VII, 136-137); *Meğâzî* 83 (V, 140-141); İbn Hişâm, IV, 332-333.

³⁸ el-Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, Thk.: Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikî, Beyrut 1417/1996, II, 265; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut (t.y.), I, 12.

³⁹ Bk. Belâzurî, II, 264.

⁴⁰ Bk. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusiil ve'l-Mülûk)*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. Basım, Kahire 1969, III, 208; Belâzurî, II, 263; İbn Kuteybe, I, 21.

⁴¹ İbn Kuteybe, I, 18.

⁴² Taberî, III, 208.

⁴³ Belâzurî, II, 271; Ya'kûbî, II, 126; Taberî, III, 209.

⁴⁴ Ya'kûbî, II, 126.

ziyade diğler Müslümanların kanaatlerine paralel çözüldüğü söylenebilir. Zira gölgelikteki toplantı, Medîne'nin asıl sahipleri olarak Ensâr'ın tertiplediğı bir toplantıydı. Muhâcîrler, toplantının başlamasından sonra olaya müdâhil olduklarında Hâşimîlere danışmalarına imkân tanıyan bir vasat yoktu. Hâdiselerin böyle gelişmesi tertiplenmiş bir şey değildi; ama gelişmelerin Ebû Bekr'in seçilmesiyle sonuçlanması, Ali'nin dışlanmışlık duygusuna kapılmasına neden oldu. Beklenti içinde olan Ali'nin Ehl-i beyt'ten biri olarak tepki göstermesi de anlaşılabilir bir durumdur. Bu arada Ehl-i beyt'e danışılma ortamının bulunmamasından memnuniyet duyacak insanların olabileceğı bir siyasî rekabetin, içten içe varolduğunu da hatırlatmak gerekir.

Ali, Hâşimoğullarının iktidarla ilgili görüşünü, zamanla aile içindeki konumuna paralel olarak kişiselleştirmiş görünmektedir. Artık o, talebin sahibidir. Bununla birlikte Ali'nin talebi ve tepkisi, hilâfetin kurumsallaşması sürecine paralel olarak zayıflamıştır. Ali, muhtemelen Ömer'in halef olarak Ebû Bekr tarafından seçilmesinden memnun olmadıysa da ne gösterebileceğı tepki önemsendi ne de kendisi tavır koydu. Ebû Bekr, Ömer'i istihlâf ederken bazı Sahâbîlerle görüşmüştü; kaynaklar, görüşülenler arasında Ali'nin adını zikretmez.⁴⁵ Bu durum, Hâşimoğullarının siyaset sahnesindeki rollerini iyice kaybettiklerini gösterir. Ali, hilâfetin hakları olduğunu Ebû Bekr'e bey'at sırasında açıkça dillendirip tepkisini bir süre bey'at etmeyerek göstermişse de daha sonraki iki halîfenin seçiminde bu kadar açık tavır koyamamıştır. Kanaatimizce Ömer, Ebû Bekr döneminde de yönetime güçlü katkısı olmuş; kolay kolay cephe alınmak istenmeyen bir kişiliğe ve görünürde halkın desteğine sahipti. Kaldı ki Ömer'in iktidara geldiğı şartlar, Ebû Bekr dönemiyle mukayese edilemeyecek kadar farklıydı. Her şeyden önce başarılı bir yöneticinin istihlâfı, iki büyük devlete cephe açmış bir ümmet ve Ensârın muhalefetinin olmadığı bir siyasî tablo vardı. Abdumenâf'ın bir diğler önemli kolu olan Ümeyyeoğulları ise iktidarla başarılı bir işbirliği içindeydiler. Bu zaman zarfında Hâşimîler, özellikle de Ali, Medîne'de sâkin bir hayat sürmüştü. Osman ise, Ali'nin de kabul ettiğı bir yöntemle iktidara getirildi. Gerçi Ali, beklentisinin karşılanmadığını görünce üzüldü; ancak Osman'ın halife ilan edilmesinden memnun olmadığını, Ehl-i beyt olarak hilâfetin kendilerinin hakkı olduğunu ifade ederek⁴⁶ göstermekle yetindi.

Ali'nin halîfeliğı, Ehl-i beyt tamlamasının anlamı üzerinde etkili sayılabilecek gelişmelerden biridir. Ali halife olduğunda, kendisine destek olanların çoğu Güneyli Araplardandır. Bundaki etkenlerden birisi, seleflerinin -özellikle de Osman'ın- kabîlelerle ilişkilerinde beklentileri karşılayamamaları ve Kuzeylilerin hâkimiyetine karşı duyulan memnuniyetsizliğı besleyen bazı icraatlardır. Ali'ye köken olarak Güneyli olan Ensâr'ın desteğı de önemlidir. Ensâr'ın, ilk üç halife döneminde iktidardan uzak kalması, ona desteklerinin nedenlerinden olabileceğı gibi, -Abdualmuttalib'in annesinin Hazrecli olması hasebiyle- Ali'nin yeğenleri olması da etken sayılabilir; ancak bu desteğın, Yemen kökenli Arapların hânedan fikrine yatkın olmasıyla ilişkili olması da mümkündür.

Güneyli Arapların Ali'ye destek olmasında, yukarıda sözünü ettiğimiz etkenlerin yanı sıra Yemenlilerin iktidar hususunda söz sahibi olma isteklerinin önemi de göz ardı edilmemelidir. Çünkü ilk halîfelerden itibaren ordu içinde yer almalarına rağmen önemli görevlerin çoğunda Kureyşlilerin ağırlığı hissedilmektedir. Bunun pratik sebeplere dayanması mümkün olmakla birlikte farklı nedenlerle de olsa

⁴⁵ Ya'kûbî, II, 136-137; Taberî, III, 428-429; krş. Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 285.

⁴⁶ Taberî, IV, 233, 236-237.

görevlendirme siyaseti, Ali ile Güneyli muhalifleri birlikte hareket eden müttefikler durumuna getirmiş olabilir. Osman'ın öldürülmesiyle başlayan süreçte Güneyli Arapların önemli rol üstlendikleri anlaşılmaktadır. Ali'ye destek olanlar arasında Kureyşlilerin azlığı göze çarpar. Ayrıca ordusunda bulunan Yemenlilerin önemli bir ağırlığı mevcut olup ona tahkîmi kabul ettirmeyi başarabilmeleri, nüfûzlarının bir göstergesidir.⁴⁷ Daha sonraki gelişmelerde etrafındaki Kuzeyli Arapların bir kısmı Hâricî gruplarla birlikte ona karşı çıkmışlardı. Özellikle bazı Hâricî liderlerinin de mensup olduğu Temîm, Bekr ve Hanîfe kabîleleri zikredilebilir. Ali'nin yanında kalanların içinde ise Yemen kökenli kabîlelerin ağırlığı olduğu göze çarpmaktadır.⁴⁸

Güneyli Arapların Hâşimî hareketlerine destek olmalarıyla birlikte tamlama, kavramlaşma sürecinde yeni bir boyut kazanmaya başladı. Lidere itaat etme ve olağanüstü güç atfetme düşüncesi, "karizmatik lider" anlayışını besledi. Watt'ın dediği gibi, "Güney Arabistan, bin yıldan beri, kralların, sülale esasına göre birbirlerinin yerine geçtiği ve insanüstü vasıflara sahip olarak görüldükleri eski bir medeniyet ülkesidir. I./VII. yüzyıl Araplarının, hiçbir şahsî krallık tecrübeleri bulunmasaydı dahi, medeniyetin karizmatik önderlere dayandırıldığı bir bölgeden gelen Yemenliler, şu veya bu şekilde, geleneğin tesirinde kalmış olacaktı."⁴⁹

Ali'nin vefatından sonra Hâşimoğulları içinde Ehl-i beyt'in iktidar hakkını savunan kişiler, daha çok onun çocukları olmuştur. Çünkü diğer Hâşimîler arasında bu iddiayı ileri sürebilecek siyasî geçmişi olan kimse yoktu. Abbâs'ın çocukları, Ali ve çocuklarının mücadelesinde onların gölgesinde, yanlarında, hatta bazen onları zor durumda bırakan kimseler olarak görünmektedir. Abdullah b. el-Abbâs'ın Ali ile ilişkisinde çıkan pürüzler üzerine Basra valiliğini terk ederek Mekke'ye gitmesi⁵⁰ ve Ubeydullah b. Abbâs'ın Hasan'ın öncü birliklerinin komutanı olduğu sırada Muâviye ile anlaşarak onun tarafına geçmesi,⁵¹ Hüseyin'in Kûfe yolculuğuna Abbâsoğullarından kimsenin katılmaması ve ona sadece Tâlibîlerin destek vermesi⁵² bu bağlamda hatırlatılabilecek olaylardır. Müteakip siyasî gelişmelerde de - Emevî Devletinin son yıllarında ortaya çıkan ve yıkılışlarına neden olan harekete kadar- Abbâsoğullarının iktidarla uzlaşma yolunu tercih ettikleri görülür. Bu sebeple sonraki hâdiseler, Ehl-i beyt'in siyasî iddiasını sürdürmede Ali evlâdını rakipsiz bırakmış; ancak Emevî Devletinin gücünü kaybetmeye başladığı bir ortamda, halkın kendilerine desteği olmasına rağmen iktidarın baskılarından bunalan Alioğulları, hareketin liderliğini Abbâsoğullarına kaptırmışlardır.

Ali'nin Kûfe'de bir Hâricî'nin suikastı neticesinde yaralanması üzerine adamları tarafından oğlu Hasan liderliğe getirildi. Siyasî koşullar Kûfelilere, liderliğe halkın tâbi olabileceği bir Kureyşli getirmekten başka seçenek bırakmamıştı. İç kargaşanın Muâviye lehine geliştiği bir ortamda ancak bir Ehl-i beyt mensubu, Araplar arasında toparlayıcı olabilir ve Ali'nin şahsiyle özdeşleşen harekete önderlik edebilirdi. Böylece Hasan, babasının adamları tarafından, Kûfe'de başka bir rakibi olmadan hilâfete getirildi.

Aslında Hasan, normal koşullarda iktidara nâil olması mümkün olmayan -

⁴⁷ Tahkîmin Ali'ye kabul ettirilmesinde özellikle Eş'as b. Kays ve onu destekleyen Kinde kabîlelerinin önemli etkisi olması, Kuzeyli Temîm'e bağlı insanların ise çoğunlukla tahkîme karşı çıkması bu görüşümüzü teyit etmektedir.

⁴⁸ Bk. Câbirî, s. 327.

⁴⁹ Watt, s. 52.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1402/1982, III, 387; İbn Kesîr, VII, 357.

⁵¹ Bk. Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul 1996, s. 46-49.

⁵² Ehl-i beyt'ten Hüseyin'le beraber Kûfe'ye giderek Kerbelâ'da öldürülenlerin isimleri için bk. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 286-291.

mücadele azmi zayıf- bir siyasetçiydi. Ondan daha hırslı ve taraftarlarının nabzını tutan kardeşi Hüseyin ise yaşça küçük olduğu için Arap gelenekleri göz önünde bulundurulduğunda Hasan'ı aşamazdı. Hasan'ın iktidarı, halife olduktan kısa bir süre sonra Muâviye'ye bırakmaya razı olması, Ehl-i beyt'in siyasî arenada attıkları ilk geri adım olmamıştır. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye teslim etmesi, babasının hakkı olduğuna inandığı liderlik için ortaya koyduğu tutumdan çok farklı değildi. Hatırlanacağı üzere o da kendisinden önceki halifelerin iktidara gelişi karşısında susmayı tercih etmişti. Hasan'ın kişilik olarak siyasî mücadeleye yatkın olmaması, Hz.Peygamber'in vefatından kendi babasının hilâfetine kadar geçen sürede iktidara gelenlerin ortaya koydukları performans ve oluşan yönetim geleneği, Ehl-i beyt'in iddialarını zayıflatan etkenlerdi. Ali ise halife olduğu yıllarda başarılı sayılabilecek bir yönetim ortaya koyamamıştı. Dolayısıyla Muâviye, Ehl-i beyt'in güçlü gerekçeler ileri sürmelerine imkân vermeyen bir ortamda hilâfetin tek sahibi oldu; ancak bu durum, Ali'nin samimi taraftarlarının ve devlete muhalif olanların Muâviye'nin yanında, onun adamları olarak yer almalarını gerektirmiyordu. Büyük çoğunluğu Irak'ta yaşayan bir memnuniyetsizler grubu ve bunların meydana getirdiği potansiyel bir muhalefet her zaman vardı. Vefatına kadar Medîne'de yaşayan Hasan'dan sonra ailenin haklarını savunmak, kardeşi Hüseyin'e kaldı.

Hüseyin, Muâviye'nin iktidar döneminde Medîne'de siyasetten uzak bir hayat yaşadı. Zira kendisinin de hazır bulunduğu bir ortamda iktidar, Muâviye'ye teslim edilmişti. Muâviye'nin, -doğurduğu sonuçlar bakımından- en önemli icraatlarından biri olan Yezîd'in veliahtlığına karşı olumsuz bir tutum takınan Hüseyin, Yezîd'e bey'at etmedi. Hüseyin, Kûfelilerin yaptıkları davete icabet edip oraya gitmeye karar verdiğinde kendisine Tâlibîlerle birkaç taraftarı dışında destek veren olmadı. Hatta kardeşi Muhammed b. el-Hanefiyye onu caydırmaya çalıştı;⁵³ üstelik onunla birlikte gitmelerini engellemek amacıyla çocuklarını hapsedti.⁵⁴ Ali'nin amcazâdesi Abdullah b. Abbâs⁵⁵ ile Hüseyin'in amcazâdesi Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib⁵⁶ onu Kûfe'ye gitmekten caydırmaya çalışan diğer akrabalarıydı. Hüseyin ve kendisiyle beraber Kûfe'ye giden akrabalarının tamamına yakınının Kerbelâ'da öldürülmesi, Hâşimoğullarının iktidar taleplerine farklı bir boyut kazandıran önemli olaylardandır. İleride iktidara sahip olma iddiasını sürdürmesi muhtemel şahısların çoğundan yoksun kalan aile, bir süre sessizliğe bürünmüşse de aileden olmayan şahısların yönetiminde ortaya çıkan bazı gruplar, Kerbelâ'nın intikamını almaya çalışmışlardır. Hüseyin ve akrabalarının Kerbelâ'da yalnız bırakılması neticesinde öldürülmeleri üzerine bir pişmanlık hareketi olarak ortaya çıkan ve iktidarın Ehl-i beyt'e verilmesini isteyen⁵⁷ Tevvâbûn hareketine katılanlar içinde Yemenlilerin ağırlığı dikkat çekmektedir.⁵⁸

Irak'ta Ehl-i beyt taraftarlarının yoğun bir şekilde varlıklarını devam ettirmesinde Emevîlerin politikalarının, özellikle de bölgedeki valilerin baskıcı tutumlarının önemli etkisi olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Ali'nin iktidarının Irak'taki taraftarlarınca devam ettirilememesi ve Emevîlerin buradaki muhalifleri kendi

⁵³ İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rîfeti's-Sahâbe*, Beyrut 1377, II, 21.

⁵⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (711/1311), *Muhtasarü Târîhi Dimaşk li-İbn Asâkir*, Thk.: Ahmed Râtûb Hammûş, Muhammed Nâci el-Ömer, Dimaşk 1405/1985, VII, 143.

⁵⁵ ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud (282/895), *el-Ahbâru't-Tvâil*, Thk.: Abdulmun'im 'Âmir, Kahire 1960, s. 243, 244; Taberî, V, 383; İbn A'sem, III [V-VI], 72-73.

⁵⁶ İbn A'sem, III [V-VI], 74.

⁵⁷ Taberî, V, 598; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 182.

⁵⁸ Harekete katılanlar arasında 16 kişiden dokuzu Yemenlidir (Bk. Watt, s. 51).

tarafına çekecek politikalar üretememesi, Ali'nin vefatından yaklaşık 20 yıl sonra oğlunun Kûfe'ye çağrılmasını sağlamıştır. Ali ve taraftarlarına lânet okumak gibi tahrik edici bazı uygulamalar, Ehl-i beyt taraftarlarının fikirlerini inanç boyutunda savunmalarını besleyen icraatlar olmuştur.

Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye,* Kerbelâ'da ağabeyi Hüseyin'le birlikte kardeşlerinin ve yeğenlerinin çoğunun öldürülmesi üzerine ailenin en önemli ismi konumuna geldi. Hüseyin Kûfe'ye gittiğinde onunla birlikte hareket etmeyen Muhammed, Ali evlâdının intikamını almak isteyen bazı muhaliflerin ilgi odağı oldu. Muhtemelen onun Ehl-i beyt'in temsilcisi olarak değer görmesi, Abdullah b. ez-Zübeyr ile aralarının bozulmasının nedenlerindedir. Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd es-Sakafi'nin Kûfe'de Ehl-i beyt'ten öldürülenlerin intikamını almak için yürüttüğü faaliyetlerde ilişki içinde olduğunu iddia ettiği kişi, Muhammed b. el-Hanefiyye'dir.⁵⁹ Muhammed'in bu iddiaya, ortada bir cevap verdiği rivayet edilir.⁶⁰ Bununla birlikte onun iktidara ulaşmak için alenî bir çalışma içine girdiği söylenemez. Yaşadığı dönemdeki karışık siyasî ortamdan uzak kalmayı tercih etmesinde, ileri sürebileceği iddialara nâil olmasına uygun bir ortamın mevcut olmaması, Ehl-i beyt'e mensubiyetten hareketle yönetime tâlip olmanın yeterince destek gören bir argüman olmaktan çıkması, akrabalarının başına gelenlerin ve daha da önemlisi kişisel olarak siyasî arenada yer almak istememesinin etkisi olabilir.

Hüseyin'in ve beraberinde olan kardeşleriyle yeğenlerinin öldürülmesi, uzun bir süre Ehl-i beyt iddiasıyla ortaya çıkanların, onun soyundan gelmesine gerekçe oluşturmuş görünüyor. Ali'nin Hâşimîler içinde Ehl-i beyt'in haklarını savunması, onun konumunu güçlendirdiği gibi Hüseyin ile beraberindekilerin acıklı bir şekilde öldürülmesi, taleplerini savunulabilir, destekçisi olan bir duruma getirmiştir. İmâmların Hüseyin'in çocuklarından geldiğine inanılmasının Kerbelâ'da karşılaştığı sonla ilişkili olması kuvvetle muhtemeldir.

Kerbelâ faciasından sağ kurtulan Hüseyin'in oğlu Ali, iktidara ulaşmanın zorluğunu, iktidar sahiplerinin ellerindeki gücü kaybetmemek için her şeyi göze alabileceklerini, babası ve kardeşleri dahil olmak üzere orada bulunan akrabalarının tamamına yakınının öldürülmesiyle bizzat yaşadı. Belki kişiliği de siyasî bir iddiayı açıkça dillendirmeye müsait olmadığı için siyasî arenadan uzak bir hayat yaşamayı tercih etti. Ama onun oğlu Zeyd, Ehl-i beyt'in siyasî taleplerini gerçekleştirmek için önüne çıkan fırsatları değerlendirmeye kararlıydı. Hilâfetin kendi hakları olduğunu ileri süren⁶¹ Zeyd, Kûfelilerin destek sözlerine güvenerek ayaklandı. Başlarda gördüğü desteği gün geçtikçe kaybetti ve sonunda Kûfe'de muhasara altında öldürüldü (122/740).

Ehl-i beyt siyasî mirası, yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmelerin tetiklemeyle Ali evlâdının, hatta bunlardan Hüseyin'in çocuklarının hakkı olarak görülmeye başlandığı halde, hareketin gördüğü teveccüh sonucu Hâşimîler arasında başka kişilerin de iktidar iddiasında buldukları müşahede edilmektedir. Abdullah b. Muâviye,* Ehl-i beyt olarak Hâşimîlerin iktidara sahip olması gerektiğini savunan, ancak Ali evlâdından olmayan bir isimdir. Kendisiyle aynı adı taşıyan dedesi Abdullah b. Ca'fer, Hüseyin'i Kûfe'ye gitmekten vazgeçirmeye çalışanlardandı. Abdullah, Emevîler Devletinin yıkılma sürecine girdiği yıllarda Kûfe valisi Abdullah

* Annesi, Hanîfeoğullarından Havle bt. Ca'fer'dir.

⁵⁹ Dîneverî, s. 289; Ya'kûbî, II, 258; Taberî, V, 580; VI, 16.

⁶⁰ Ya'kûbî, II, 258.

⁶¹ Taberî, VII, 181.

* Nesebi Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib şeklindedir.

b. Ömer b. Abdülaziz tarafından tutuklandı. Daha sonra Kûfeli Şiîlerin onu isyana teşvik etmesiyle isyan etti (127/744).⁶² Valinin isyancılara karşı harekete geçmesi üzerine iç kaleye sığınan Abdullah ve adamları, valiyle şehri terk etmeleri koşuluyla anlaşılabilir. Kûfe'den ayrılan Abdullah, adamlarıyla birlikte İran taraflarına gitti. Ehl-i beyt taraftarlarından başka, birçok muhalifin desteğini sağlayan Abdullah, Mervân b. Muhammed'in yönetimi ele geçirmesinden sonra üzerine gönderdiği orduya yenilince Horasan'a kaçtı (129/746-747). Burada Abbâsîlerin temsilcisi olan Ebû Müslim el-Horasânî'den destek alacağını umuyordu; ancak onun emriyle hapsedildi ve bir süre sonra da öldürüldü.

Ehl-i beyt'in iktidarı ele geçirme serüveninin en başarılı aktörü, Abbâsî hareketidir. Abbâsîler, Ali ve evlâtlarının bu işin sıkıntısını çektikleri yıllarda geri planda kalmayı, hatta genellikle işlerine bakmayı tercih etmişlerdi. Öyle ki Emevîlerin kendilerine verdikleri Şam yakınlarındaki Humeyme köyünde hayatlarını idâme ettiriyorlardı. Abbasî hareketi, Emevîlere muhalif olanların çıkardıkları isyanların yanı sıra hanedan çatışmasının arttığı bir dönemde faaliyetlerini sistemli ve gizli bir dâvetle yayan bir hareketti. Faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları sıralarda Ehl-i beyt'ten genellikle Ali evlâdı anlaşıldığı için, bunun yerine yine Ehl-i beyt'in eski siyasî anlamına gönderme yapan başka bir terkip keşfettiler: *Âlu Muhammed*. Bu terkip, hem Ehl-i beyt taraftarlarının gönlünü okşayan, hareketi kendi liderleri ve talepleriyle ilişkilendirmelerine imkân tanıyan, hem de ileride başka bir alana yönlendirilmesi mümkün olan bir araçtı. Öte yandan keşfedilen yeni slogan (*er-Rızâ min Âli Muhammed*), Hz.Peygamber'in dinî önderliğine de bir gönderme yapıyordu. Rivayetlerde, Abbâsoğullarının mücadelenin ilk dönemlerinde amcazâdeleri için çalıştıkları görüntüsünü vermeye özellikle özen gösterdikleri nakledilmektedir. Bu durum, bir asırlık mücadelenin liderliğini değiştirme aşamasında gerekli gibi görünmektedir. Abbâsoğullarının iktidarı bir vasiyete istinâden aldıklarına dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Buna göre Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim, Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'a vasiyet etmiştir.⁶³ Bu rivayetin, meşrûiyet tartışmasını ortadan kaldırmak ve/veya muhalifleri kendi bayrakları altında toplamak isteyen Abbâsîlerin propagandacılarının gayretiyle ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Çünkü Abbâsî hareketi zamanında, -yaygınlık derecesi tartışılabilir- itikadî anlamda bir Şiî mezhebi vardır ve iktidar artık Şârî tarafından Ali ve evlâtlarına verilen bir hak olarak görülmeye başlanmıştır.

Buraya kadar Ehl-i beyt'i, "liderin ailesinden olanlar" şeklindeki anlamına vurgu yaparak zamanla kavramlaşan bir tabir olarak tasvir etmeye ve tarihî yansımalarını göstermeye çalıştık. Yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere Ehl-i beyt tamlamasının Câhiliyye dönemindeki anlamıyla İslâm tarihinin ilk dönemindeki anlamı arasında büyük bir paralellik göze çarpmaktadır. Medîne döneminde ortaya çıkan siyasî yapı ve bunun Kureyşli Müslümanlar tarafından sürdürülmesi, Hz.Peygamber'in aile mensuplarının, -cılız bir sesle de olsa- Ali'nin kişiliğinde siyasî taleplerde bulunması ve daha sonra da bu iddianın genellikle onun çocuklarıyla ahfâdı tarafından sürdürülmesi, Ehl-i beyt tamlamasının Resûlullah'ın bazı akrabalarına tahsis edilmesini beslemiştir. Burada özellikle üzerinde durmaya çalıştığımız meselelerden biri, Ehl-i beyt tamlamasının Câhiliyye döneminde sahip olduğu anlamların çoğunun, varlığını Hz.Peygamber ve Râşid halîfeler döneminde

⁶² Bk. Taberî, VII, 302-309; Fığlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Muâviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 118-119.

⁶³ Rivayetlere yönelik tenkitler için bk. Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*, Ankara 2000, s. 24-34.

kesintiye uğramadan koruduğudur.

Yukarıda anlatılan ve bir kısmı fiilen isyanlara dönüşen hareketlerin asıl destekleyicilerinin Arap kabîleleri olduğu, kabîleler arasındaki ilişkilerin Arap kültürüne paralel yürüdüğü unutulmamalıdır. Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd, Zeyd b. Ali ve Abdullah b. Muâviye'nin ayaklanmalarında Mevâlînin desteğinin, hareketlerin fikrî oluşumu üzerinde büyük bir etkisinin olması mümkün değildir. Mevâlînin bu hareketlere katılmalarının temel sebepleri arasında, özellikle bazı eyâletlerde gördükleri baskı ve kısmen kimi art niyetli insanların toplumsal çatışmayı körüklemeye yönelik faaliyetleri zikredilebilir.

Ehl-i beyt mensupları, iddialarını Hz.Peygamber'in akrabaları olarak siyasî miraslarını talep etme üzerine bina etmişler; bu arada birçok gayr-ı memnûn unsurun desteğini de kazanmışlardır. Gayr-ı memnûnlar arasında Yemenlilerin varlığı, kendisini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Onlardaki hanedan düşüncesi, Hâşimîlerin siyasî miras talepleriyle de uyuşan ve ortak mağduriyet fikrini besleyen etkenlerden biri olarak hesaba katılmalıdır. Zaman zaman Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'inden olmanın dinî yönüne vurgu yapıldığı (ehlu beyti'n-nübüvve) ve bunun siyasî emeller için kullanılma koşullarının bulunduğu da unutulmamalıdır.

EHL-İ BEYT FIKHİNİN İMAMI HZ.ALİ VE TAKİP ETTİĞİ İCTİHAD YÖNTEMİ

Ahmet YAMAN*

ALI, THE IMAM OF AHL AL-BAYT FİQH AND HIS METHOD OF İJTIHAD

In this article, it has been attempted to point out the fiqh methodology of the Fourth Caliph Ali, who found himself at the most important centre of historical change. This methodology is one side of his characteristics that was victimized during this historical transformation. I wonder if he had reached all norms that were narrated from him with a definite method. Was this method of an objective or subjective character? Here, it will be attempted to find answers to these questions in three stages.

GİRİŞ

Kaynakların neredeyse ittifakla verdiği bilgiye göre, son peygamberi doğrulayan ilk erkek, o peygamberin himayesinde büyüyen yakın akrabası ve damadı olan ve hicreti takip eden günlerde gerçekleşen muâhât uygulamasında kendisine kardeş ilan ettiği Hz.Ali (r.a.), bütün bu nitelikleri yanında fakihliğiyle de öncelikli bir konuma sahiptir. Ömer Nasuhi Bilmen'in (v.1971) şu cümleleri, biraz sonra ayrıntılarıyla ortaya çıkacak olan bu öncelikli konumu özetlemektedir:

"Hz.Ali, Rasulullah'dan sonra bütün Ashâb-ı Kirâm'ın en âlimi, en fakihi idi. Kendisinde fevkalâde bir ilm ü irfan vücuda gelmiş, en büyük bir ictihad kudreti tecelli etmişti. Hz.Ebu Bekr, Hz.Ömer gibi Sahâbe-i Güzîn'in eâzımı daima ilmî, fikhî meselelerde kendisiyle müzâkere ve müşâverede bulunur, kendisinin ilminden, fekâhetinden müstefid olurlardı. Yemen'e Kadı nasb edilmiştir. Velhâsıl, Hz.Ali fevkalâde malumatlı, ulûm-ı Nebeviyyeye muttali bir zât idi."¹

Bu makale, Hz.Ali'nin işte bu yönünü üç aşamada yakın plana almayı hedeflemektedir: Bir fakih olarak Hz.Ali'yi tanıyıp ashab arasındaki yerini belirledikten sonra, onun ictihad anlayışı ve fıkıh yöntemi tespit edilmeye çalışılacak ve nihayet onun bazı fikhî çözümlerine yer verilecektir.

A. BİR FAKİH OLARAK HZ.ALİ VE ASHAB ARASINDAKİ KONUMU

Kadılık görevi dolayısıyla Yemen'de kaldığı süre ile Tebuk Seferi haricinde Hz.Peygamber'in (s.a.) sürekli yakınında bulunan Hz.Ali, gerek bu beraberliğin tabii bir sonucu olarak, gerekse onun, dinde ince anlayış ve derin kavrayış sahibi olması yönündeki özel duasına mazhariyetinin bir nimeti olarak, fekâheti ile ön plana çıkan

* Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yamanahmet@hotmail.com

¹ Bilmen, Ö.Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, 1/222

bir müctehid sahabîdir.

Genç yaşına rağmen Yemen gibi karışık bir bölgeye kadı olarak atanması ve bu atama sırasında yaşananlar, biraz sonra yer alacak diğer verilerle birlikte, bu yargıyı teyit etmektedir: “Allah Rasülü, beni deve dışı gibi insanların bulunduğu Yemen’e kadı tayin ederken, ona, daha toy olduğumu ve bu heybetli adamların arasında hüküm vermekte zorlanacağımı söyleyecek olduğumda, elini göğsüme koyarak: ‘Git! Allah diline sebat, kalbine hidayet versin. Bu görevde ona doğruyu göster Allahum!’ duasını buyurdu.” İşte bu duayla Yemen’e giden Hz.Ali, orada baktığı hiçbir davanın kendisine ağır gelmediğini ve karar verirken hiç tereddüt yaşamadığını söyleyecektir.²

Onun bilgi birikimi ve yargı yeteneğinin arkasında, herhalde, Ahzâb Suresi’nde dile getirilen “...Ey Ehl-i beyt! Allah sizden kiri-pası gidermeyi ve sizi tertemiz yapmayı istiyor. Evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmeti (bilgeliliği ve sünneti) hatırlayın!..”³ ilahî teyidinin de rolü olsa gerektir.

Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre, sahabîlerini belli alanlarda seçip ayıran Hz.Peygamber (s.a.), Hz.Ali’yi, fıkıh bilgisinin ana gereklilik olduğu kadılık alanında diğerlerine takdim etmiştir.⁴ Gerçekten de, daha Hz.Peygamber hayattayken kimler ictihad edip fetva veriyordu sorusuna cevap arandığında, gerek Sünnî gerek Şîî kaynaklar en başlarda onun adını vereceklerdir.⁵

Hatta bazı hadis ve tarih eserleri, yargıçlık hususunda ümmetin/ashabın en yetkin kişisinin⁶ ve en âliminin⁷ Hz.Ali olduğu tespitini, bizzat Hz.Peygamber’in yaptığını belirtirler. Öyle ki, Hz.Peygamber, sevgili kızı Hz.Fâtıma’ya (r.a.) müstakbel eşini, “Seni ümmetimin İslamı ilk kabul edeni ve ilim ve hilimde en ileri derecede olanı ile evlendirmemi istemez misin?” cümleleriyle⁸ tavsif etmişti. Bir başka sözünde de “Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır”⁹ buyurmuştur.

Başta Hz.Ömer ve Abdullah b. Mesud (r.a.) olmak üzere birçok sahabîden bu yönde yapılan çok sayıda nakil ile, önde gelen kimi tâbiûn âlimlerinin sahabe nesliyle ilgili fıkıh ölçütlü değerlendirmeleri, bize, yukarıda Hz.Peygamber’in dilinden yapılan rivayetlerin doğru olduğunu göstermektedir. Zira Hz.Ömer (r.a.) “İçimizde en doğru ve yetkin hüküm verenimiz Ali idi” derken¹⁰; Abdullah b.

² Söz konusu atamayla ilgili ayrıntılı rivayetler için bkz. Ebu Davud, İstanbul 1981, “*Akdiye*”, 6; Tirmizî, İstanbul 1981, “*Ahkam*”, 5; Müsned, İstanbul 1981, 1/83,88; İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-Kübra*, Beyrut ty. (Dâru Sâdır), 2/337 vd.; Nesâî, *Hasâisu Emîri’l-Mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Kuveyt 1986, s. 56-59; Vekî, *Ahbâru’l-Kudât*, Beyrut ty. (Âlemü’l-Kütüb), 1/84-88; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, yy.(Dâru’l-Fikr) 1996, 42/388-391

³ Ahzâb 33/34

⁴ İbn Sabbâğ el-Mâlikî, *el-Fusûlü’l-Mühimme fi Ahvâli’l-Eimme*, s. 34’ten nakleden Rahimov Nâtık, “*İmam Ali’nin Gazavatları*”, Hz.Ali’nin Hayatı ve Şahsiyetine Hasrolunmuş Beynelmîl İlmi Konferansın Materyalleri, Bakü 2001, s. 113; Canlı bir örneği için bkz., Şâfiî, *el-Üm*, Beyrut 1993, 7/280

⁵ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, Beyrut 1972, 4/420; İbn Sa’d, age., 2/335, 350; Vekî, age., 1/5, 104 ; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, (*el-İsâbe*’nin kenarında), Mısır 1328, 3/36, 38; İbnü’l-Vezîr, *el-Avâsım ve’l-Kavâsım*, Beyrut 1994, 1/285; Emin Muhsin, *A’yânü’ş-Şia*, Beyrut 1986, 1/345. Muhâlif bir yorum için bkz., Zehebî, *el-Müntekâ*, çev. Cemaleddin Sancar, İstanbul 1986, s. 369

⁶ İbn Mesud, İbn Ömer, Ebu Hureyre ve Şeddâd b. Evs kanallı rivayetler başta olmak üzere bkz., Vekî, age., 1/88-89; İbn Abdilber, age., 3/38,39; Küleynî, *el-Kâfi*, Tahran 1365, 7/408; Hillî, *Nehcü’l-Hak ve Keşfu’s-Sıdk*, Kum 1407, s. 236

⁷ Müsned, 5/26; İbn Abdilber, age., 3/36; İbn Asâkir, age., 42/379-386. Zehebî’nin bu sözün sabit olmadığına dair tartışması için bkz., age., s. 371-372

⁸ Müsned 5/26; İbn Abdilber, age., 3/36; Hillî, age., s. 235, 247; bkz., Nesâî, *Hasâis*, s. 139

⁹ Tirmizî, “*Menâkıb*”, 20

¹⁰ Buhârî, İstanbul 1981, “*Tefsir*”, 2/7; İbn Mâce, İstanbul 1981, “*Mukaddime*”, 11; Küleynî, age., 7/408; Vekî, *Ahbâru’l-Kudât*, 1/88-89; İbn Sa’d, age., 2/339; İbn Abdilber, age., 3/38; Emin, *A’yânü’ş-Şia*,

Mesud, kendisiyle birlikte genel olarak sahabenin kanaatinin de bu yönde olduğunu belirtmiştir.¹¹ Saîd b. Müseyyeb'in nakline göre yine Hz.Ömer, çözerken, yanında yardımcısı olarak Ebu'l-Hasen'i olmayan bir sorunla karşılaşmaktan Allah'a sığınmıştır. Diğer taraftan Hz.Âişe (r.a.), sünneti en iyi bilen kişi olarak Hz.Ali'yi gösterirken; İbn Abbas (r.a.), ilmin onda dokuzunun Ali'de olduğunu, geriye kalan onda birde de ayrıca hissesinin bulunduğunu ifade etmiştir. Saîd b. Cübeyr'in nakline göre aynı İbn Abbas, eğer güvenilir kişiler nakletmişse Ali'nin fetvalarının, kendi nazarlarında aşılmayacak bilgi hazinesi olarak değer taşıdığını, dolayısıyla hüküm ve fetva verirken onu göz ardı edemeyeceklerini söylemiştir.¹²

Tâbiûnun önde gelen âlimlerinden Atâ b. Ebî Rabâh ile özellikle Mesrûk b. Ecdâ'nın şu tespitleri, Hz.Ali'nin sahabe nezdindeki konumunun, bir sonraki nesilce de taktir edildiğini göstermektedir: "Allah Rasulü'nün (s.a.) ilminin şu altı sahabide toplandığını gördüm: Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mesud, Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ebudderdâ ve Übey b. Ka'b. Bu altı kişinin ilmi de Ali ile Abdullah'ta toplanmıştır."¹³

Sözel düzeydeki bu sitayişkar tespitler, uygulama olarak da birçok kez teyit edilmiştir. Söz gelişi o, Hz.Ebu Bekr, Ömer ve Osman'ın (r.a.) çekirdek istişare heyetinin vazgeçilmez üyesi idi.¹⁴ Kaynaklar, ilk iki halifenin "Eğer Ali olmasaydı biz çok zor durumda kalırdık" dediğini naklederler.¹⁵ Nitekim Hz.Ömer, bizzat kendisiyle ilgili bazı meselelerin çözümünü ondan istediği gibi; kendisine yöneltilen birçok soruyu da ona havale etmiştir.¹⁶ Bir defasında kendisine ihram yasakları konusunda soru soran bir kimseye Hz.Ömer'in verdiği şu karşılık, bu yaklaşımın açık bir göstergesidir: "Sen Ali'yi tanımıyor musun? Git ona sor; çünkü bize onunla istişare etmemiz tenbihlendi."¹⁷

Bu noktada daha dikkat çekici olan husus, bizzat Hz.Ali'nin kendisinin de Kur'ân ve ahkam sahasında bir hayli iddialı konuşuyor olmasıdır: "Allah'ın kitabı hakkında sorun bana, haydi sorun! Ben her bir ayetin nerede, kim hakkında, hangi olay üzerine geldiğini ve gece mi, gündüz mü, dağda mı, ovada mı nâzil olduğunu vallahi bilirim! Kuşkusuz, Rabbim bana akleden bir kalp ve apaçık konuşan bir dil lûtfetmiştir."¹⁸; "Ne gözümü bürüyen uyku, ne de başımdaki meşgale beni, Allah Rasulü zamanında Cebrâil'in o gün helal veya sünnet ya da farz (kitab) olarak ne indirdiğini, hangi emir veya yasakları getirdiğini ve kimler hakkında ayet geldiğini bilmeme engel olamamıştır."¹⁹

İlk dönem bazı Şîî müelliflerin Hz.Ali'nin haram-helal konusunda -hatta Şîî istılahta dînî hükümlerin tümünün genellikle bu iki kavramla karşılanıyor oluşu

→ →

1/345

¹¹ İbn Sa'd, age., 2/338-339; Vekî, age., 1/89; İbn Abdilber, age., 3/39-40,41; İbn Asâkir, age., 42/404

¹² Bütün bu nitelermeler için bkz. Müsned, 1/96,100,133; İbn Sa'd, age., 2/338, 350; İbn Abdilber, age., 3/39,40,43; İbn Asâkir, age., 42/384 vd., 406-408; İbn Hacer, *el-İsâbe*, Mısır 1328, 2/508; Emin, age., 1/330,341,342

¹³ İbn Sa'd, age., 2/350; İbn Asâkir, age., 42/409-410; İbnü'l-Kayyim, *İlâmu'l-Muvakkîn*, Beyrut 1991, 1/12-13; krş., 1/17-18. İmam Şâfiî, bu son iki sahabinin ihtilaf ettikleri hükümleri, "*İhtilâfu Ali ve Abdillâh b. Mesud*" başlığıyla *el-Ûm*'de (7/251-307) bir araya getirmiştir.

¹⁴ İbn Sa'd, age., 2/350; Müsned, 1/104; Vekî, age., 1/110; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum 1404, 1/18; Kal'acı, *Mevsûatü Fıkhî Ali b. Ebî Tâlib*, Dımaşk 1983, s. 6

¹⁵ Zeyd b. Ali, *Müsned*, Beyrut ty. (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), s. 299; Hillî, age., s. 240

¹⁶ Şâfiî, *el-Ûm*, 7/276; İbn Sa'd, age., 2/339; Vekî, age., 1/307; İbn Asâkir, age., 42/405. Hz.Âişe'nin benzer bir tavrı için bkz. Müsned, 1/96,100,133; İbn Abdilber, age., 3/43

¹⁷ İbn Abdilber, age., 3/43; Kal'acı, age., s. 6

¹⁸ İbn Sa'd, age., 2/338; İbn Abdilber, age., 3/43; Hillî, age., s. 240; İbn Hacer, age., 2/509; Emin, age., 1/329-330,344

¹⁹ Zeyd b. Ali, *Müsned*, s. 343; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 42/386,397

dikkate alınırsa- dinin her alanında, her şeyi biliyor olduğundan dolayı Hz.Peygamber'den sonra hiç kimseye soru sormadığı yönündeki abartılı yorumları²⁰, belki de Hz.Ali'nin kendisiyle ilgili bu hayli iddialı sözlerinden kaynaklanmaktadır.

Allah Rasulü'nün vefatından sonra herhangi bir resmî görev almayarak²¹, hatta hiçbir savaşa da katılmayarak kendisini Medine'de ilim meşguliyetine hasreden²² Hz.Ali, ahkâmın uygulanması noktasında da oldukça hassastır. Tatbikattaki aksaklıklara ve ihmallere derhal müdahale eden bir tabiata sahiptir. Mesela, akıl sağlığı yerinde olmayan bir kadını, zina fiilinden dolayı cezaya çarptıran Halife Ömer'e, delilerin ceza ehliyeti olmadığı uyarısında bulunmuş²³; Hz.Osman'a da şer'î cezaları usulüne uygun olarak infaz etmediği, mesela, Hüzmüzân'a farklı bir kısas uyguladığı, sarhoş olarak namaz kıldırarak bir valisini ancak ısrar karşısında cezalandırdığı ve hac ibadeti sırasında Mina'da namazı kasretmediği için açık itirazlarda bulunmuştur.²⁴

Ticarete başlayacak birisine “Önce fıkıh öğren” tavsiyesinde bulunması²⁵, işkence altında elde edilen itirafı geçersiz sayması²⁶, eşlerini sürekli boşayan oğlu Hasan'a artık kız vermemeleri yönünde çevresini uyarması²⁷ gibi örnekler de bu noktada manidardır.

Fıkıh müktesebatının genişliğine ve bu alanda ashab arasındaki konumunun yüksekliğine rağmen Hz.Ali'den yapılan nakiller, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi diğer bazı genç sahabîlere oranla daha az olmuştur. Birçok sahabînin beyanına göre en âlimleri olduğu, kendisini Medine'de ilme ve fetvaya verdiği halde, ondan yapılan hadis ve fıkıh rivayetinin azlığını bazı müellifler şu gerekçelerle izah etmişlerdir:

a. Hz.Ali, kendisinden önceki üç halifenin neredeyse baş müsteşarıydı. Bu devre, İslam idaresinin kuruluşunun tamamlandığı evredir. Dolayısıyla onun birçok icthadı, devlet uygulaması olarak icra şansı buldu ve devlete nispet edildi. Bir anlamda o, bu oturmuş yapının arkasındaki meçhul askerdi. Hilafet kendisine intikal ettiğinde de zaten yapılanma tamamlanmıştı.

b. Diğer taraftan, hilafeti uzun sürmedi. Enerjisi, bu yapıyı tahkim etmekten çok, iç kargaşaları bastırmakta harcandı. Buna bağlı olarak, fıkıh ve tefsir malumatını yeni nesillere aktarmaya fırsat bulamadı.

c. Lehinde ve aleyhinde söylenenler çok olunca, sonraki nesiller, ondan gelen nakillere ihtiyatla yaklaştılar ve sıkı elekten geçirdiler. Bu da sonuçta, birçok rivayetin göz ardı edilmesi anlamına geldi.²⁸

Gerçekten de, böyle bir sonuçta her üç gerekçenin de belli oranda etkisi olmakla birlikte, sahabe arasında yaşanan siyasî kutuplaşmalarda Hz.Ali'nin etkin rollerde oluşu, muhatabına karşı kör ve sağır hale getiren sevgi ve düşmanlığın odağında yer alışı, onun bıraktığı fıkıh mirasını perdelemişe benzemektedir. İbn Ebî Müleyke'nin anlatımı olarak Müslim'in *Sahîh*'inde yer verdiği bir hatıra bu noktaya

²⁰ Temimî, *Deâimu'l-İslam*, Kahire 1960, 1/94

²¹ Hz.Ömer'in Suriye ve Filistin seferi sırasında askerî vali olarak Medine'de kalması bunun bilinen tek istisnasıdır.

²² İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/508

²³ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/39; Zehebî, age., s. 250

²⁴ Fığlalı E.Ruhi, “Ali”, DİA, 2/372; Kufe valisi Velid b. Ukbe'ye uygulanan ceza için bkz., Müslim, İstanbul 1981, “Hudûd”, 38; Ebu Davud, “Hudûd”, 35; İbn Mâce, “Hudûd”, 16; Müsned, 1/82

²⁵ Zeyd b. Ali, *Müsned*, s. 227-228

²⁶ Zeyd b. Ali, age., s. 299

²⁷ İbn Ebî Şeybe, 1/257'den nakleden Kal'acı, age., s. 439

²⁸ İbnü'l-Kayyim, *İlâmu'l-Muvakkîn.*, 1/17; Kal'acı, age., s. 6; Kandemir, M.Yaşar, “Ali”, DİA, 2/375

ışık tutmaktadır:

“İbn Abbas’a bir mektup göndererek, bana kısaca bir risale yazmasını istedim. Bunun üzerine benim hakkımda ‘O, samimi bir çocuktur; ben onun için güzelce seçmeler yapayım’ diyerek isteğe cevap verdi. Bir ara, Ali’nin mahkemede verdiği kararları istedi ve onlardan da bazı hükümleri seçip yazmaya başladı. Bazen bir karara takılıyor ve ‘Vallahi, eğer sapıtmış değilse, bu hükmü Ali vermiş olamaz’ diyordu.”²⁹

Yine aynı kaynakta yer alan bir sonraki Tâvûs b. Keysân rivayeti ile Ebu İshak ve İbn Ayyâş rivayetleri, sorunun boyutları hakkında fikir vermektedir:

“İbn Abbas’a, Ali’nin (r.a.) verdiği mahkeme kararlarını içeren bir kitap getirdiler. Fakat İbn Abbas, az bir kısmı hariç onu yok etti.”

“Ali’den (r.a.) sonra bu yeni şeyleri icat ettiklerinde onun dostlarından biri ‘Allah onları kahretsin! Öylesine değerli bir ilmi bozdular ki.’ demişti.”

“Muğîra b. Şu’be, ‘Ali’den (r.a.) hadis rivayeti konusunda, Abdullah b. Mesud’un dostlarından başka doğru söyleyen yoktur’ demiştir.”³⁰

İmam Mâlik b. Enes’in (v. 179/795) başından geçen bir olay da, bu noktada câlib-i dikkattir:

“Harun Reşid, bir defasında *el-Muvatta*’ı kastederek İmam Mâlik’e sorar:

_ Senin bu kitabında Ali ve İbn Abbas’ın rivayetlerini göremiyoruz?

Mâlik cevap verir:

_ O ikisi hem benim memleketimde değillerdi; hem de ben onların râvîleriyle pek görüşemedim.”³¹

Mezkûr bilgiye, *Mâlik* isimli eserinde atıf yapan Ebu Zehra (v. 1974) şöyle bir yorum getirmiştir: “Eğer Mâlik, ‘onlar benim memleketimde yani Medine’de bulunmuyorlardı’ derken, hayatlarının son senelerini kastediyorsa bu, kuşkusuz doğrudur. Çünkü Ali’nin (r.a.) hilafet merkezi Irak idi ve zaten kabri de oradadır. İbn Abbas’ın medresesi de son demlerinde Mekke’de idi; derslerini özellikle de Kur’ân-ı Kerim tefsirini orada yapıyordu. Onun içindir ki, ikisinin râvîleri bu şehirlerde çoktu. Fakat Ali’nin hayatının çoğunluğu Medine’de geçmiştir; zira kendinden önceki üç halife zamanında orada yaşamıştı. Öyleyse Medine’deki râvîlerin ondan hadis dinlememiş olmaları mantıklı değildir. Fakat Emevîlik eğilimi galip gelip de, onları memnun etmek veya eziyetlerinden emin olmak için Ali’den oldukça az rivayette bulunmuşlardır. Hakikaten Emevîler, hayattayken Ali’ye düşman kesilip sonra da onun soyundan gelenlerin kanlarını mubah sayarak, Ali’nin (Allah onun şanını yüceltsin) hatırasını unutturmak ve adını silmek için her şeyi yaptılar...”³²

Bu siyasî nedenlerin yanında bize öyle geliyor ki, Hz.Ali’nin şahsî tavrı da, ona ait bilgi hazinesinin kemiyetinde etkili olmuştur. Şöyle ki, o, bildiği her şeyi herkesle paylaşmak; her olaya fetva yetiştirmek ve adeta bir fıkıh üretim merkezi olarak çalışmak gibi bir tabiata sahip değildi. Aksine, ancak kendisine müracaat edildiğinde kanaatini ve bildiğini açıklama yolunu benimsemişti. Onun bu tavrını biz, Hz.Peygamber’in (s.a.) vefatını takiben toplumsal olaylarda etkin olarak yer almayı değil de, evinde ilimle meşguliyeti tercih etmesinden sezinleyebiliyoruz. Ona ait olarak kaynaklarda yer alan şu sözleri de tabiatına dönük bu tespitimizi teyit etmektedir:

“Âlim, kendisine sorulan ve hükmünü bilmediği bir soruya ‘bilmiyorum’ de-

²⁹ Müslim, “*Mukaddime*”, Bab:4

³⁰ Müslim, “*Mukaddime*”, Bab:4

³¹ Zürcânî, *Şerhu’z-Zürcânî alâ Muvatta*, Beyrut 1990, 1/13

³² Ebu Zehra, *Mâlik*, Kahire ty. (Dâru’l-Fikri’l-Arabî), s. 59

medikçe, hayâ sahibi olamaz.”; “Fakihler, dünyaya dalmadıkları sürece, peygamberlerin vekilleridirler.” Hatta Ebu’l-Kasım Abdî’nin Ebân yoluyla Hz.Ali’den yaptığı bir nakle göre o, hata eden müctehid yargıcın bile helak olacağı görüşündedir: “Yargıçlar üçe ayrılır. Bunlardan ikisi helak olmuş, birisi kurtulmuştur. Helak olanlar, göz göre göre haksız karar veren ile ictihadında yanlıdır. Kurtulan ise, Allah’ın emrettiği biçimde amel edendir.” Ve nihayet aynı Hz.Ali (r.a.), Hz.Peygamber’in şu sözünü nakleler: “Bilgisizce fetva veren kişiye gökyüzü ve yeryüzü melekleri lanet eder.”³³

Yine aynı tabiat sebebiyle olmalı ki, geniş sünnet kültürüne rağmen o, az hadis rivayet eden sahabe arasında yer almıştır.³⁴

Fakat bütün bunlara rağmen Hz.Ali’nin bize ulaşan fikhî birikimi, yine de bir hayli yekûn tutmaktadır. Bu birikimi, hadis-sünnet, tarih ve fıkıh eserlerinden derleyerek bir araya getiren Muhammed Ravvâs Kal’acî’nin 648 sayfalık *Mevsûatü Fıkhi Ali b. Ebî Tâlib* isimli eseri, bunun en bariz göstergesidir.

Hz.Ali’nin görüş ve yaklaşımları, kendisinden sonra sahneye çıkan hemen bütün mezhep ve müctehidlere tesir etmiştir. Onun hutbe, vaaz ve diğer konuşmalarından derlendiği iddia edilen *Nehcü’l-Belâğa*’ya yaptığı şerhte İbn Ebi’l-Hadîd (v.656/1258) ile bir başka önemli isim Allâme Hillî (v. 726/1325), biraz da abartılı bir üslupla, meşhur dört mezhebin ilmî altyapısının sonuçta Hz.Ali’ye ait olduğunu şöyle dile getirirler: Şâfiî, ilmîni Muhammed Şeybânî’den ve Mâlik’ten alırken Ahmed de Şâfiî’den aldı. Bunların hepsinin ilmî, bir şekilde Ebu Hanîfe’ye dayanır. O da Cafer b. Muhammed’den istifade etmişti. Cafer Sadık’ın birikimi ise, sonuçta Ali’ye döner. Diğer taraftan Mâlik, hocası Rabîatü’r-Rey’e çok şey borçludur. Rabîa’nın silsilesi ise İkrime ve İbn Abbas kanalıyla Ali’ye çıkar.³⁵

Sevgi körlüğüyle ma’lûl olan bu ifadeler, adı geçen müctehidler arasındaki karşılıklı tabîi istifadeyi, küllî etkileşim gibi sunma zaafî yanında, bir hakikate de parmak basmaktadır. Gerçekten de, mezhep kurucusu imamlar da dahil olmak üzere diğer müctehidlerin tek değil, birçok bilgi kaynağı bulunmaktadır ve bunlardan birisi de Hz.Ali’dir. Söz gelişi, İbn Ebi’l-Hadîd’in de fikhî bilginin ana dağılım merkezlerinden biri olarak nitelediği ve hatta İmam Şâfiî’nin diliyle ‘fıkıh söz konusu olduğunda insanların etrafında toplandığı aile reisi sayılan’³⁶ Ebu Hanîfe, kendi bilgi kaynaklarını şöyle sıralar:

“Ben ilmi, Hammad ve İbrahim (Nehâî) yoluyla Ömer, Ali, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas’tan aldım”³⁷; “İlmimin kaynakları, Ömer ashâbı kanalıyla Ömer, Ali’nin ashâbı kanalıyla Ali, ashâbı aracılığıyla Abdullah (b. Mesud)dur. İbn Abbas hayattayken ondan daha bilgini yoktu.”³⁸

Farklı oranlarda olsa da aynı husus, diğer mezhepler için de geçerlidir.

B. HZ.ALİ’NİN İCTİHAD ANLAYIŞI VE FIKIH YÖNTEMİ

Bu başlık altında, önce, Hz.Ali’nin fikhî bilginin üretim mekanizması olan ictihad ile, hukukçuda bulunması şart olan ictihad ehliyetine dair görüşlerine değinecek, sonra da takip ettiği fıkıh yöntemine ilişkin bazı tespitlerde bulunacağız.

Öncelikle ve önemle belirtmelidir ki, Hz.Ali, bütün Müslümanlar için geçerli

³³ Bütün bu sözler için bkz., Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 11/328; Temîmî, *Deâimu’l-İslam.*, 1/80, 81, 94, 96; Küleynî, age., 1/42-43,46; Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu’l-Fakih*, Kum 1413, 3/4, 7

³⁴ İbnü’s- Salâh, *Mukaddime*, (İrâkî’nin, *et-Takyîd ve’l-İdah*’ı ile birlikte), Medine 1969, s. 302-303

³⁵ İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâğa*, 1/18; Hillî, *Nehcü’l-Hak ve Kesfu’s-Sıdk*, s. 235,237; ayrıca bkz. Zehebî, *el-Müntekâ*, s. 375-376

³⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, Haydarâbâd 1974, s. 71,124

³⁷ Saymerî, age., s. 58-59; Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, Beyrut ty. (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), 13/334.

³⁸ Bağdâdî, age., 13/334

ve mümkün olan nesnel bilgi kaynaklarına bağlı olarak hüküm tesis edilebileceği kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre icthad, kontrol edilebilir ve sağlaması yapılabilir bir etkinliktir.

Daha sonraki Şiiler ve özellikle gulât arasında yaygınlık kazanan “İmam(lar) vahiy alır. Kulağına üflenir, kalbine ilham edilir. Rüyada bilgi alır. Atalarından kalan gizli kitaplar vardır; fetva ve hüküm verirken ondan istifade eder...”³⁹ gibi yanlış telakkilere bizzat kendisi, şu cümlesiyle karşı çıkmıştır: “İmamın görevi ancak, Allah’ın indirdiği ile hükmetmektir. Hangi lider olursa olsun, Allah’ın kitabı ile hükmetmiyor ise ona itaat edilmez.”⁴⁰ Diğer pek çok Ehl-i beyt imamı da “Helal hükmümüzün kaynağı da haram hükmümüzün kaynağı da Allah’ın kitabıdır” sözüyle⁴¹ bu tavrı pekiştirmişlerdir.

Buhârî’nin Sahih’inde yer verdiği bir bilgi, bu konuda birinci elden bir tavih hüviyetindedir:

Ebu Cuhayfe, Hz.Ali’ye gelerek, Kur’ân’dan başka diğer insanların bilmediği bir bilgi kaynağına sahip olup olmadığını sormuş, Hz.Ali de ona şu cevabı vermiştir: “Tohumu büyüten, canlıları yaratan varlığa yemin ederim ki, hayır! Benim yanımda, sadece Allah’ın kitabı ve herhangi bir müslümana verilen algı kabiliyeti bulunmaktadır. Bir de şu elimde gördüğün sahîfe. Onda da diyete, esirlerin kurtarılmasına ve bir kâfire karşılık olarak bir müslümanın öldürülemeyeceğine dair hükümler bulunmaktadır.”⁴²

Müslim başta olmak üzere birçok hadis kaynağının rivayet ettiği Ebu’t-Tufeyl menşeli bir başka bilgede ise Hz.Ali, Hz.Peygamber’den (s.a.) özel sırlar ve bilgiler almadığı gerçeğini vurgulamaktadır: “Ali b. Ebî Tâlib’in yanında idim. Birisi gelerek ‘Nebi (s.a.) sana sır olarak ne vermişti, bizi bilgilendir’ deyince Ali çok kızdı ve: ‘O, diğer insanlardan gizleyip de sadece bana sır olarak hiçbir şey söylemedi.’ dedi.”⁴³

Bu bilgiler bize, Şii kaynaklarda yer alan “Hz.Ali’nin fıkhi, Peygamber ve Ceb-râîl aracılığıyla Allah’a dayanıyordu⁴⁴; Ali’nin bizzat yazdığı ve Ehl-i beyt’e miras bıraktığı 70 zirâ uzunluğunda, her biri 27 satırdan oluşan 13 sayfalık bir ulûmu’l-Kur’ân kitabı vardı ve içinde, insanların bütün ihtiyaçlarını karşılamak üzere bizzat Allah Rasulü’nün yazdırdığı bilgi ve hükümler bulunuyordu”⁴⁵ şeklindeki rivayet tespitlerinin yanlış olduğunu açıkça göstermektedir.

Bu bağlamda Hz.Ali, nesnellüğün bir gereği olarak, metinlerin zâhirine göre yorumlanacağını ve tevilden kaçınılması gerektiğini de belirtmiştir. Onun “Zâhirde karşı çıkılabilen/yanlışlanabilen, bâtında da yanlışlanır; zâhirde kabul edilebilen bâtın itibarıyla de kabul edilebilir”⁴⁶ sözü yanında, Hz.Peygamber’den yaptığı şu nakil, bunu göstermektedir: “Bu ilmi, sonradan gelen her nesilde âdil olan bir grup yüklenir ve onu aşırıların tahrifi, batıl taraftarlarının kapkaççılığı ve cahillerin tevildenden arındırır.”⁴⁷

Onun zâhirî bilgiye önem verdiğinin câlib-i dikkat iki örneği, bu vesileyle hatırlanabilir:

³⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/213-214, 222, 224, 227, 258

⁴⁰ Zeyd b. Ali, *Müsned*, s. 322

⁴¹ Temimî, *Deâimu’l-İslam*, 1/50

⁴² Şâfiî, age., 7/279; Buhârî, “*İlim*”, 39; “*Diyât*”, 31

⁴³ Müslim, “*Edâhî*”, 43-45; Tirmizî, “*Diyât*”, 16; Müsned, 1/79,81,100,102. Tam tersi iddia ve rivayetler için bkz., Küleynî, age., 1/239, 242; Hillî, age., s. 240

⁴⁴ Küleynî, age., 1/53, 213-214, 222, 224, 227, 258, 263; Emin, *A’yânu’ş-Şîa*, 1/35,49

⁴⁵ Küleynî, age., 1/242; Emin, age., 1/90-93

⁴⁶ Temimî, age., 1/52; (krş., 53,94); benzer bir yaklaşım için bkz., Küleynî, age., 1/38

⁴⁷ Zeyd b. Ali, *Müsned*, s. 342; bkz., Küleynî, age., 1/32

a. Bir suikastle şehid edilen Hz.Osman'ın (r.a.) kanını dava edip, ne olursa olsun birilerinin buna karşılık kısas edilmesini talep edenlere Hz.Ali, kesin delillerle kâtiler tam olarak belirlenmedikçe kısas cezasını uygulayamayacağı cevabını vermişti.⁴⁸

b. Bir kişi, beraberinde iki şahidiyle Hz.Ali'nin huzuruna gelerek, falan kadınla evli olduğunu iddia etti. Bilgisine müracaat edilen kadın, bu iddiayı reddetti. Fakat zâhirdeki iki şahidin dediğine göre hüküm verileceğini de bildiği için Hz.Ali'ye şu teklifte bulundu: 'Mademki bu işten kurtuluşum yok; bari sen, şimdi beni bu adamla evlendir de günaha girmeyeyim. Zira gerçekten aramızda nikah bağı yok.' Bu teklife Hz.Ali'nin cevabı, 'zaten bu iki şahit seni evlendirmiş durumda' olmuştur.⁴⁹

Buraya kadar işaret ettiğimiz bilgilere paralel ve dolayısıyla bir anlamda onları destekleyecek bir başka açılım olarak, Hz.Ali'nin kaynaksız/öznel reyici yaklaşımlara mesafeli durduğunu da söyleyebiliriz.⁵⁰ Nesnel bilginin taşıyıcısı olan âlimlerden, ilimleriyle birlikte göçüp gitmelerinden önce istifade edilmesi gerektiğini söyleyen Hz.Ali, buna gereken önemin verilmemesi halinde, eser ve sünnetleri bir tarafa atıp mücerret reyle hüküm veren saptırıcı cahillerin söz sahibi olacağı; böyle bir gelişmenin de ümmetin sonunu hazırlayacağı uyarısında bulunmuştur.⁵¹ Onun bu uyarısı, kendi uygulamasında da belirleyici olmuş, mesela Yemen kadısı olarak verdiği kararları, özellikle de ictihada dayalı olanlarını, temyiz ve tasdik amacıyla Medine'nin onayına sunmuştur.⁵² Bu tavrın bir devamı olarak o, konunun inceliklerini tam kavramadan hüküm vermemeyi tavsiye etmiş⁵³; ancak Kur'an'ı çok iyi bilen, nâsih-mensûh bilgisine sahip olan, sünnetin künhüne vâkıf olan ve ferâizi kavramış bulunan kimsenin ictihad ehliyetine sahip olabileceğine işaret etmiştir.⁵⁴

Bir adım sonra, ictihad ehliyetine sahip olsa bile, Hz.Ali'ye göre, her müctehid isabet etmiş olmadığı gibi, her ictihad da doğru olmayabilir. Binaenaleyh, usûlül-fıkh ıstılahıyla konuşacak olursak Hz.Ali, her müctehidin doğruyu bulmuş olduğunu iddia eden musavvibeden değil, doğrunun teaddüd etmeyeceğini söyleyen muhattedendir. Yukarıda geçen "...Hata eden müctehid yargıç helak olmuştur" sözü ile "Kendilerine had cezası uygulandığı için ölenlere üzülmem. Ama içki içme suçunun cezası sebebiyle ölenlere acırım; çünkü bu, bizim kendi ictihadımızla verdiğimiz bir hükümdür" deyip, böylelerinin diyetini beytül-mâlden ödemesi⁵⁵, bu yaklaşımın göstergeleridir.

İctihad anlayışı konusunda son bir not olarak, Hz.Ali'nin kişi karizmasına iltifat etmediği, aksine verilen bilginin ve yapılan naklin doğruluğunu esas aldığını belirtebiliriz: "Söyleyenin kim olduğuna değil, ne söylediğine bak!"⁵⁶ sözü yanında, "Sen insanları hak ile tanımaya çalış; hakkı insanlarla tanıma! Hakkı tanı, o zaman kimin haklı olduğunu bilirsin." şeklindeki tavsiyesi⁵⁷, bize onun adına böyle bir tespitle bulunma cesareti vermektedir.

⁴⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/508

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, 16/181; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1972, 10/105

⁵⁰ bkz., Ebu Davud, "*Tahâra*", 63; Küleyni, age., 1/54; İbnü'l-Kayyım, age., 1/46

⁵¹ Zeyd b. Ali, *Müsned*, s. 343

⁵² Vekî, age., 1/94,96-97

⁵³ Temimî, age., 1/80

⁵⁴ Zeyd b. Ali, age., s. 343

⁵⁵ Zeyd b. Ali, age., s. 300; Müslim, "*Hudûd*", 39; Zehebî, age., s. 249

⁵⁶ Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû*, Beyrut 1978, s. 206; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Kahire ty. (Dâru't-Türâs), 2/503

⁵⁷ Kâsimî, *Kavâidü't-Tahdis*, s. 291'den nakleden Güler, Zekerîya, "*Hz.Ali: İlim ve Hikmet Abidesi Kişi*", Hz.Ali'nin Hayatı ve Şahsiyetine Hasrolunmuş Beynelmîl İlmi Konferansın Materyalleri, Baku 2001, s.222

Hız.Ali'nin takip ettiği fıkıh yöntemi konusunda en dikkat çekici husus, onun kıyasçı bir çözümlene mantığına sahip oluşudur. İki ana kaynak olan Kur'an ve sünnetteki verili hüküm çerçevesini ve hukuk düşüncesini aşmama kaygısı, onu, bir şekilde benzerlik ilişkisi kurabildiği sürece, bu iki kaynakla sınırlı bir çözümlenmeye götürmüştür. Bu sebeptendir ki o, Kur'an ve sünnet konusunda oldukça hassastır. İşte bu kıyasçı bakışı, bizi zorunlu olarak onun Kitap ve sünnet kültürüne ilişkin bazı yorumlarda bulunmaya sevkedecektir.

Vahiy katipliği yapan, Hz.Peygamber'in sürekli yanı başında bulunduğu için nüzül ortam ve şartlarını yakından bilen Hz.Ali'nin, Kur'an'ın her bir ayetiyle ilgili derin bilgi sahibi olduğuna dair kendi sözü yukarıda geçmişti. Buna bir de, sahabe neslini yakından tanıyan Saîd b. Müseyyeb (v.94/713) ve İbn Şübrüme'nin "Ali b. Ebî Talib'den başka 'bana sorun, sorun bana' diyen biri çıkmamıştır."⁵⁸ yönündeki tespiti eklenince, onun Kur'an bilgisinin düzeyi anlaşılmış olur.

Bunun yanında, özellikle Şii müelliflerce dile getirilen Hz.Ali'nin nüzül sırasına göre Kur'an'ı cem ettiği iddiaları⁵⁹ ispata muhtaç görünmektedir. Zira böyle bir Mushaf olsaydı şöhret kazanır, mütevatir ve şâz kıraatleri tespitte müracaat kaynakları arasında sayılır ve en azından bizzat kendisi, hiç olmazsa hilafeti döneminde bahis mevzuu yapardı. Kaldı ki, Ehl-i beyt'in en yakınlarından biri olan İkrime dahi, böyle bir mushaftan haberi olmadığını söylemiştir.⁶⁰ Nitekim Hz.Peygamber zamanında Kur'an'ı cem eden sahabiler arasında da onun ismi geçmemektedir.⁶¹

Diğer taraftan yine kimi Şii kaynaklarda yer alan "Ali ve Fâtıma başta olmak üzere Ehl-i beyt'in elinde farklı bir Kur'an vardı; indirildiği gibi cem eden ve ezberleyen sadece Ali idi; Fâtıma'nın mushafı, bilinen mevcut Kur'an'dan üç kat fazlaydı" gibi iddiaların⁶² tarihî tutarsızlığı bir yana, Hz.Ali'nin yukarıda değindiğimiz kıyasçı tavrından hareketle şu itiraz da yapılabilir: Reye müracaat etmeyip nassa bağlı kalma adeti, onun, bizce bilinmeyen bu mevhum mushafı bir şekilde dikkate almasını gerektirirdi. Oysa bunu gösteren ne bir sözü, ne bir fetvası ne de bir yargı kararı vardır. Dahası, en azından samimi Müslümanlığı ve cesur karakteri⁶³ sebebiyle, hiç olmazsa kendi hilafeti döneminde bu mushafı ortaya çıkarıp uygulayabilirdi ki, bu da olmamıştır. Aksine hayatı boyunca onun, İmam Mushafı benimsediği apaçık ortadadır.

Sünnete bakışına gelince, Hz.Ali, Kur'an'ın ve dolayısıyla İslam'ın standart anlam ve yorumunu, sünnetin taşıdığı görüşündedir. Daha açık bir ifadeyle, ona

⁵⁸ İbn Abdilber, age., 3/43; İbn Asâkir, age., 42/398,399

⁵⁹ bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut ty. (Mektebetü Hayyât), s. 28 (İbnü'n-Nedim, Hz.Ali'nin hattıyla cemedilmiş bu nüshayı gördüğünü beyan etmektedir.); Küleyni, age., 1/228; İbn Asâkir, age., 42/399; ; Süyûtî, *el-İtkân*, Beyrut 1978, 1/77; Emin, age., 1/89-90

⁶⁰ İbn Sa'd, age., 2/338; İbn Asâkir, age., 42/399

⁶¹ İbn Sa'd, age., 2/355-357. Bu konudaki tartışmalar için bkz., Süyûtî, age., 1/77-82

⁶² Küleyni, *el-Kâfi*, 1/228, 239-242. Bu konuda Şii literatürde bulunan bütün rivayetleri ve yorumları bir arada görmek için Ebu'l-Hasen et-Takıyyü'n-Nürî et-Tabersî'nin (v. 1296/1878 ?) British Museum'da bulunan 400 varaklık *Faşu'l-Hitâb fi İsbati Tahriî Kitabi Rabbi'l-Erbâb*'ına bakılabilir. (Mikrofilminden yapılan bir baskısını görmemizi sağlayan Ebubekir Sifil'e teşekkür ederim); aynı konuda bir özet sunum için bkz. Emin, *A'yânü's-Şîa*, 1/45-46. Şunu da belirtmeliyim ki mütekaddim Şii müfessir Tabersî (v.548/1153), *Mecmeu'l-Beyan* mukaddimesinde, mevcut Kur'an'da eksiklik bulunup bulunmadığı konusunda bazı Şiilerle haşeviyenin şüpheleri olduğunu belirttikten sonra, şianın sahih görüşünün noksanlık bulunmadığı yönünde olduğunu söyler. Ayrıca bkz., Yılmaz, M.Kazım, "Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (İsav), İstanbul 1993, s. 163-193

⁶³ Şii kaynakların belirttiğine göre o, Hz.Peygamber'den sonra insanların en cesuruydu; öyle ki, melekler bile onun cesareti karşısında hayretler içinde kalyordu. Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, s. 244

göre sünnete başvurulmadan Kur'ân/İslam tam olarak anlaşılacaktır. Onun genel teşrî yönteminde sünnetin ikinci ana kaynak konumunda olduğu gerçeği bir tarafa, dinî tartışmalarda Kur'ân ile değil de, sünnet ile cevap verme kaygısı buna işaret etmektedir. İbn Abbas'a verdiği şu öğüt, bu hususa parmak basmaktadır: "Hâricîlerle tartışırken Kur'ân'ı delil getirme! Zira o, farklı anlamlara müsait bir kitaptır. Sen bir anlam verirsin, onlar başka bir anlam. Onun için sen onları sünnet ile ilzâm et/sıkıştır." Bir ara İbn Abbas "Fakat ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi bilirim. Zira o, bizim evimizde nâzil oldu" diyecek olur, ama Hz.Ali aynı cevabı verir: "Kur'ân birçok anlamların taşıyıcısıdır. Sen onlarla tartışmada sünneti merkeze al; çünkü sünnet karşısında kaçacak yer bulamazlar."⁶⁴

Sünnetin işbu merkezî rolüne vurgu yapan Hz.Ali, tabiatıyla onun hem naklinde hem de uygulanmasında çok titiz bir tavır sergilemiştir. Hz.Peygamber'in sürekli yanında bulunuşu, asr-ı saadetteki gelişmelerin odağında yer alması, hatta Mekhûl'un kendisinden rivayetine göre "Allah Rasulü'nden ne duydumsa onu iyice ezberledim, kavradım ve bir daha asla unutmadım" demesine⁶⁵ rağmen, rivayet ettiği hadis sayısı, bu titizliği sebebiyle olsa gerek, beş-altı yüz civarında kalmıştır.⁶⁶ Bu yüzdendir ki o, mukillûn diye anılan ve az hadis rivayet eden sahabe arasında sayılmıştır.⁶⁷

Yukarıda temas ettiğimiz genel karakteri yanında, Ahmed b. Hanbel'in bildirdiği şu sözü, bu azlığın mezkur sebebini izah eder görünmektedir: "Size Allah Rasulü'nden bir hadis rivayet ettiğimde, onun adına yalan söylemektense, gökyüzünden yere düşmeyi tercih ederim..."⁶⁸ Aynı hassasiyeti seslendiren bir başka sözünü de Küleynî (v.329/940) nakletmiştir: "Rivayet ettiğiniz hadisi, onu size rivayet eden kimseye isnad edin. Eğer söz konusu rivayet doğru ise bu sizin lehinizdir; ama yalan ise o taktirde nakledenin aleyhine olur."⁶⁹

Hadis/sünnetin tespitindeki titizliği onu, hadis rivayet eden kimi sahabîlere bile, naklinin doğruluğuna dair yemin ettirmeye sevkemiş, ancak bu yemini etmeleri halinde rivayetlerini kabul etmiştir.⁷⁰

Hz.Ali, sünnetin tespiti kadar uygulanmasında da özel bir duyarlılık sahibidir.⁷¹ Onun yukarıda işaret ettiğimiz aksaklıklara hemen müdahale eden tavrına, burada şu örneği de, sünnet merkezli olarak ilave edebiliriz: Hz.Osman -daha önce Hz.Ömer'in yaptığı gibi- temettu' haccını, yani hac ile birlikte umre yapılmasını belli sebeplerle yasaklayınca, Hz.Ali bunu sünnete ters bulduğu için kabullenmemiş ve "Herhangi bir kimsenin sözüne bakarak Allah Rasulü'nün uygulamasını terk edecek değilim" diyerek temettu' haccına niyet etmiştir.⁷²

İşte bu iki temel kaynak (asl) ve illet birlikteliği sağlanabildiği ölçüde bu asıllara göre yapılan kıyas, onun hüküm ve fıkıh kaynağının temelini teşkil etmektedir. Hatta daha sonra adına kıyasü's-şebih denilecek olan ve asıl ile fer arasındaki bir tür benzerliği hüküm intikali için yeterli gören, hayli tartışmalı hüküm verme

⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/185

⁶⁵ İbnü's-Sabbâğ, *el-Fusûlü'l-Mühimme*'den nakleden Emin, age., 1/345

⁶⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/221; Kandemir, "Ali", *DİA*, 2/375

⁶⁷ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, s. 302-303

⁶⁸ Müsned, 1/81; bkz., 1/83; Nesâî, *Hasâis*, s. 185

⁶⁹ Küleynî, age., 1/52; bkz., 1/63-64

⁷⁰ Tirmizî, "Tefsir", 4; Müsned, 1/2; İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, 1/284,379; bkz. Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 31

⁷¹ Zeyd b. Ali, *Müsned.*, s. 343

⁷² Buhârî, "Hac", 34; Nesâî, *İstanbul 1981, "Menâsik"*, 49

biçimi, Hz.Ali'nin verili hukuk çerçevesiyle kayıtlı kalma adına tercih ettiği bir yöntem olmuştur.

Mesela homoseksüel beraberlikleri, cinsel ilişki benzerliğine binaen zina kapsamında değerlendirmesi⁷³, zina zanlısı kadının, mülâane sonucu kocasıyla nikah bağı kalmaması örneğinden ve zina benzerliğinden hareketle, zina eden erkeğin de karısından tefriğine hükmetmesi, yani zinayı, her iki taraf için de bir tefrik sebebi sayması⁷⁴, bu çerçevede hatırlanabilir.

Aynı kapsamda değerlendirilebilecek daha ilginç bir örneğe de bu vesileyle işaret edelim: Aynı anda doğum yapıp biri erkek diğeri kız çocuk doğuran iki kadın da, erkek bebeğin kendisine ait olduğu iddiasındadır. Olayı çözemeyen Kûfe kadısı Şurayh, Medine'ye danışır. Bunun üzerine istişare heyetini toplayan Hz.Ömer'e şu ikna edici çözümü Hz.Ali önerir: Her iki kadın da sütlerini aynı hacimde bir kaba sağınsınlar. Hangisinin sütü ağır gelirse erkek bebek onundur. Çünkü Yüce Allah, erkek ile kadını farklı yaratmış, mirasda da erkeğe bu yaratılışına bağlı olarak fazla pay vermiştir. Hatta erkek bebek doğuran annenin sütünün, kız doğurana göre daha yoğun olmasını taktir etmiştir. Dolayısıyla erkek bebeğin annesi, sütü birim olarak ağır olan kadındır.⁷⁵

Onun, naslarda belirlenmiş hukuk düşüncesini aşmama, ictihada bırakılmış sahada bile bir şekilde kanun koyucunun belirlemelerinin çerçevesine sıkı sıkıya sadık kalma anlayışının⁷⁶ bir yansıması, onun daha sonraları siyaset-i şer'iyye kavramı içinde tetkik edilecek olan ta'zîr cezalarının üst sınırına ilişkin görüşlerinde ortaya çıkacaktır. "Herhangi bir yetkilinin veya kralın vereceği ceza, Allah'ın hadlerine ulaşamaz" hadisini nakleden Hz.Ali, "Kölenin en düşük cezası 40 celde olduğuna göre, diğer insanlara verilecek ceza bunu aşamaz" ilkesini benimsemiştir.⁷⁷

Bunların yanında Hz.Ali (r.a.), kıyası bir ikna aracı olarak da kullanmıştır. Hz.Ömer (r.a.) döneminde bir kadın, dostuyla işbirliği yaparak üvey oğlunu öldürmüştü. Hz.Ömer bir kişiye karşılık iki kişinin kısas cezasına çarptırılmasında tereddüt gösterince Hz.Ali, şu kıyaslamayla halifeyi ikna etmişti: Bir toplulukta bulunan bireylerden her biri boğazlanmış bir hayvanın birer budunu alıp götürse hepsi hırsız sayılmaz mı?⁷⁸

Erkekler aynı anda birden fazla eşe sahip olabilirken niye kadınlar olamıyor şeklinde, 40 kadar kadının sorusuna da şu ikna edici kıyaslamayla cevap vermişti: "Her biriniz bir bakraç su getirsin ve şu kazana boşaltsın. Sonra da her biriniz

⁷³ Zeyd b. Ali, age., s. 300; Şâfiî, age., 7/290; Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, 4/42

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut 1988, 9/63; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/108-109; benzer bir tatbikatı için bkz., Şâfiî, age., 7/268

⁷⁵ Takî Şüştîrî, *Gazavathayi Emîri'l-müminin Ali*, Tahran 1365, s. 179-181'den nakleden: Rahimov, "İmam Ali'nin Gazavatları", s. 118. Hz.Ali imzasını taşıyan birçok kıyaslama örneğine, İbnü'l-Kayyim'in, *İlâmu'l-Muvakkîn* isimli eserinin ilk iki cildinde rastlamak mümkündür.

⁷⁶ Bu genel anlayışı karşısında hükmün hikmet ve maksadını esas alan istislahî bakış, Hz.Ali'de çok işlevsel olmamış gibidir. Onun lukata devellerle ilgili meşhur uygulaması (Buhârî, "Lukata", 104; Müslim, "Lukata", 1-2) ve İmam Şâfiî'nin dediği gibi ona nispeti tartışmalı olan, zanaatkârların kendilerine emanet edilen mallara verdikleri zarar tazminle yükümlü tutma uygulaması (bkz., Abdurrazzâk, age., 8/217; Şâfiî, *el-Üm*, 4/43; Zeyd b. Ali, age., s. 257; krş., Kal'acı, age., s. 432-433), bu genel tespitimizi değiştirmeye yetmeyecek birkaç istisnadan biridir. Bu açıdan Zehebî'nin "Ali'nin nassa uymayan kararları çoktur" sözü (*el-Müntekâ*, s. 241,410) doğruluk payı taşımamaktadır.

⁷⁷ Zeyd b. Ali, *Müsned*, s. 359. Böyle olduğu içindir ki, kendisinin ilahlığını iddia edenleri çukurlarda yaktırması yönünde hem Şii hem Sünnî kaynaklarda nakledilen kimi rivayetler tahkike muhtaç görünmektedir. bkz. Zeyd b. Ali, age.,s. 303; Temîmî, *Deâimu'l-İslam*, 1/48-49; Zehebî, *el-Müntekâ*, s. 240; İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, Beyrut ty. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), s. 13,19

⁷⁸ Emin, age., 1/50

boşalttığı kendi suyunu alıp götürsün.” Kadınlar “nasıl olur, sularımız birbirine karıştı” itirazını yapınca, onlara “İşte, kadınlar aynı anda birden fazla erkekle nikahlı olsaydı, kişilerin tohumları da birbirine karışırdı.”⁷⁹ demiştir.

Onun bu kıyasçı çözümleme yöntemine rağmen, sonraki Caferî – İmâmîlerin kıyas karşıtı tavırları⁸⁰ dikkat çekicidir.

Hız.Ali'nin fıkıh yönteminde ele alınması gereken bir diğer husus, onun, kendisinden önceki uygulamalara sahip çıkması ve bunun bir devamı olarak icma yönünde karar vermesidir. “*Bundan önce nasıl hüküm veriyorsanız yine aynı şekilde hüküm verin ki, böylece tek bir cemaat olasınız. Zira ben ihtilafa düşülmesinden endişe ederim.*”⁸¹ sözü ile, hakkında hadis-fıkıh âlimleri epey yorum yapsa da ondan İbn Cüreyc'in naklettiği “...Eğer bu konuda daha önce Ömer'in verdiği karar bulunmamış olsaydı mut'aya onay verirdim”⁸² sözü, bu yaklaşımın ipuçlarını taşımaktadır. Hatta icmaya ters olduğu söylendiğinde, verdiği kararları gözden geçirip şu örnekte olduğu gibi rucû etmesi, onun teşrî sisteminde icmanın ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir:

Ümmü veled cariyenin satıma konu olup olamayacağı sorulduğunda önce, Hz.Ömer'in bu konudaki görüşüne uygun olarak olumsuz cevap vermişken, sonraları satılabileceğini söylemiştir. Bunun üzerine kendi tayin ettiği kadılarından biri olan Abîde (Ubeyde) es-Selmânî'nin, bu konudaki genel anlayışın Hz.Ömer'in görüşü etrafında oluştuğu uyarısını alınca, eski kanaatine dönmüştür.⁸³

Aynı düşünceyledir ki o, Hz.Ebu Bekr'in (r.a.) Hz.Fâtıma'yı üzdüğü söylenen Fedek arazisiyle ilgili hükmünü; Hz.Ömer'in teravihi mescitte cemaatle kıldırma uygulamasını; Hz.Osman'ın cuma namazı için ihdas ettiği ikinci ezan tatbikatını aynen devam ettirmiştir.⁸⁴

Daha çok Şîî kaynaklarda yer alan bazı karar ve fetvalarına göre Hz.Ali, kendi zamanının pozitif bilimlerinden de istifade etmiştir. Birçok örnek yanında, şu câlib-i dikkat olanını burada hatırlayabiliriz: Hz.Ömer'in hilafeti döneminde, hanımı da kendisi gibi esmer olan bir kişi, kucığında beyaz tenli bir bebekle gelir ve nesebe ilişkin şüphesini arzeder. Etraftakiler de iki esmerden beyaz tenli bir yavru doğmayacağı düşüncesiyle kadını suçlarlar. Olaya muttali olan Hz.Ali, eşi hayızlı iken onunla beraber olup olmadığını kocaya sorar. Evet cevabını alınca da şu izahta bulunur: “Evine dön, bu çocuk senindir. Beyazlığının sebebi de, embriyo halindeyken hayız kanının nutfeye karışmış olmasıdır. Çocuk büyüdükçe sizin gibi esmerleşecek.” Gerçekten Hz.Ali'nin dediği gibi, çocuk büyüdükçe renginin de koyulaşmış olduğu görülmüştür.⁸⁵

Ve nihayet o, iyi bir matematik yeteneğe de sahiptir. Bunu örneklemek üzere, Şîî ve Sünnî kaynakların ortaklaşa naklettikleri meşhur çörek davasını özetleyeceğiz.

Beraber yolculuğa çıkan iki arkadaştan biri, öğle yemeği için mola verdiklerinde sofraya üç, diğeri beş çörek koyar. Tam yemeye başlayacaklarında, yanlarından geçmekte olan bir üçüncü kişiyi davet ederler. Üçü birden çöreklerin hepsini yerler. Üçüncü kişi, yediğinin bedeli olmak üzere sekiz dirhemi sofraya bırakır ve ayrılır. Çörek sahipleri bu sekiz dirhemi paylaşmak istediklerinde üç çöreği olan kişi eşit olarak dörder dirhem hakları olduğunu söylerken; diğeri, çörek sayısına göre

⁷⁹ Rahimov, “İmam Ali'nin Gazavatları”, s. 119-120

⁸⁰ Temîmî, age., 1/89-93; Küleynî, age., 1/ 43, 56-58; Hillî, age. , s.402-403

⁸¹ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 11/329; Buhârî, “*Fedâil*”, 9; Zehebî, age., s. 237

⁸² Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 7/500; Küleynî, age., 5/448; Kal'acı, age., s. 608

⁸³ Zehebî, age., s. 237,255,293. krş. Zeyd b. Ali, age., s. 246; Şâfîî, age., 7/276

⁸⁴ Zehebî, age., s. 281,284,293,412

⁸⁵ Küleynî, age., 5/566-567; Rahimov, “İmam Ali'nin Gazavatları”, s. 121

bölmede yani üç+beş olması gerektiğinde ısrar eder. Anlaşamayınca Hz.Ali'ye gelirler. O, aradaki bir dirhemcik dolayısıyla birbirlerini üzmemelerini, sulh olmalarını önerse de üç çöreği olan buna yanaşmaz. Bunun üzerine Hz.Ali şu kararı verir: Sekiz dirhemden sadece birisi senindir, geriye kalan yedisi ise beş çörek sahibinindir. Hükümün gerekçesi ise şudur: Kendi beyanınıza göre, her biriniz aynı oranda yemişsiniz. Bu durumda her biriniz iki tam ve 2/3 çörek yemiş olursunuz. Üç çöreği olan kişi iki tam yedikten sonra kendisine ait olandan 1/3 kalırken, aynı mantıkla beş çöreği olan kişinin ise iki tam ve 1/3 çöreği kalmış oldu. Öyleyse üç çöreği olana bir dirhem, beş çöreği olana ise yedi dirhem düşer.⁸⁶

C. HZ.ALİ'NİN BAZI FIKHÎ ÇÖZÜMLEMELERİ

Araştırmamızın bu son bölümünde Hz.Ali'nin ilgi çekeceğini tahmin ettiğimiz bazı fikhî görüşlerine değineceğiz.

1. Abdestte ayakları yıkamak bir gerekliliktir. Abdestli iken yeniden abdest aldığı anda ayaklarını meshetmiş ve “Bu, abdestini bozmamış olan kimsenin abdest alış şeklidir” demiştir. Bu ifadeden onun, ilk abdest alışta ayakları yıkamayı gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Kaldı ki o, Mâide suresindeki abdest ayeti geldikten sonra Hz.Peygamber'in ayaklarını hiç mesh etmediği bilgisini aktarıp, etrafına da ayakları yıkamaları emrini vermiştir.⁸⁷ Fakat, her türlü abdestte ayakları meshetmenin yeterli olduğunu hükme bağlayan Şîi ulema, bu hükmün kaynağı olarak Hz.Ali'den, onlarca uygulama örneği nakleder.⁸⁸

2. Kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları tavsiye edilir. Böyle bir durumda saflar, Hz.Peygamber'in (s.a.) Ümmü Seleme'ye tarif ettiği biçimde şöyle düzenlenir: İmame olacak kadın, safın ne arkasında ne de önünde durur; tam ortada ve aynı hizada bulunur.⁸⁹

3. Eşinden bir veya iki defa boşanmış bir kadın, bir başkasıyla evlenir, sonra da bu yeni kocasının ölümü veya boşamasıyla ilk kocasına dönerse, önceden kaç talak kalmışsa o talak sayılarında bir değişiklik olmaz.. Yani kadının bir başkasıyla evliliği talak sayılarını sıfırlamaz. İkinci nikah, üçüncü talakı takiben olmuşsa ancak o zaman sayı sıfırlanır.⁹⁰

4. Mut'a nikahı konusunda kaynaklar, ona çelişkili hükümler atfederler. Torunlarından Zeyd b. Ali'ye nispet edilen Müsned'de Hz.Ali'nin nikahta şart ve süre belirlemeyi caiz görmediği ima edilmekteyken⁹¹, Abdurrazzâk ve Ahmed b. Hanbel, bunu onayladığına dair rivayetleri de sergilerler.⁹² Şîi literatürde de zaten bu cevaz bilgileri tekrar edilmiştir.⁹³ Sünnî hadis ve fıkıh kaynakları ise, mut'a nikahının Hz.Peygamber tarafından nihâ olarak yasaklandığı haberlerini onun kanalıyla naklederler.⁹⁴

5. Hamile bir kadın ölecek olur da, taşıdığı ceninin canlı olduğu ihtimali beli-

⁸⁶ Küleynî, age., 7/427-428; İbn Abdilber, age., 3/41-42; Emin, age., 1/330,343; Rahimov, “İmam Ali'nin Gazavatları”, s. 124-125

⁸⁷ Zeyd b. Ali, age.,s. 71,73; Müsned, 1/78,110; krş., 1/82. İmam Şâfiî, Hz.Ali'den aksi yönde uygulamada bulunduğu, yani ilk abdest alışta ayaklarını meshettiği veya sadece üst taraflarını yıkadığı yönündeki rivayetleri kabule değer bulmaz, bkz., *el-Üm*, 7/251-252.

⁸⁸ bkz. Küleynî, age., 3/24-26, 29-32; Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, 1/41-43

⁸⁹ Zeyd b. Ali, age., s. 111

⁹⁰ Zeyd b. Ali, age., s. 291; Abdurrazzâk, age., 6/352; Kal'acı, age., s. 446

⁹¹ s. 271. Sonraki Zeydî fakihler, bu nikah türünü açıkça meşru görmemişlerdir. bkz., Şevkânî, *es-Seylül-Cerrâr*, Kahire 1403, 2/267-268

⁹² *el-Musannef*, 7/500; (krş., 7/501,505); Müsned, 1/97

⁹³ bkz., Küleynî, *el-Kâfi*, 5/402-403, 448-465; Şeyh Sadûk, age., 3/358 vd.

⁹⁴ Buhârî, “*Nikah*”, 31; Müslim, “*Nikah*”, 29-32; İbn Mâce, “*Nikah*”, 44; Müsned, 1/79,103; Şâfiî, age., 7/273

rirse, cenin ameliyatla alınır.⁹⁵

6. Evlilikleri devam eden gayrimüslim eşlerden kadın, Müslümanlığı benimseyecek olursa, kocası tarafından memleketinden dışarıya çıkarılmadığı sürece evliliği zarar görmez; hatta mevcut gayrimüslim kocası, evliliğin devamı yönünde daha çok hak sahibidir. Fakat kadını kendi memleketi dışına götürürse, araları tefrîk edilir.⁹⁶

7. Hasım tarafından dilinin bir parçası koparıldığı için bazı harflerin telaffuzu yeteneğini kaybeden kişiye, karşı taraf şu esas üzerinden diyet öder: Telaffuz edilemeyen harflerin sayısı, elifbâdaki 29 harfe oranlanır. Bütün bir dil diyetinin aynı oranda karşılığı tazminat olarak ödenir.⁹⁷

8. Hasımın bir gözüne verdiği zararlarla görme yeteneği azalan kişiye de şu esasa göre diyet verilir: Sağlam gözü kapatılarak, hasar gören gözün bir yumurtayı hangi mesafeden itibaren göremediği tespit edilir. Aynı yöntem bu defa sağlam göze uygulanır ve aradaki oran bulunur. Tam göz diyetinin bu orana karşılık gelen miktarı, tazminat olarak ödenir.⁹⁸

Örnek olarak birkaçına işaret ettiğimiz bu yaklaşımları da gösteriyor ki, Hz.Ali, naslarla belirlenmiş hükümlere harfiyen uyan ve bir şekilde benzetebildiği sürece yeni karşılaşılan meseleleri bunlara kıyaslamalar yaparak çözen bir yöntem izlemiş, dolayısıyla herkesin kontrolünü yapabileceği bilgi kaynaklarını kullanmıştır.

Burada son söz, kulaklarımıza küpe olacak bir tavsiyesiyle onun olsun:

“Size gerçek fakihin kim olduğunu bildireyim mi? O, Allah’ın rahmetinden insanların ümidini kestirmeyen, azabına karşı da güvence vermeyen; haramları hakkında cevaz fetvası yetiştirmeyen ve Kur’ân’ı bir tarafa bırakıp da başka şeye rağbet etmeyen kimsedir. Bilin ki, derin anlayış (tefakkuh) ve düşünüşün (tefekür) bulunmadığı bir ilimde hayır yoktur. Uyanık olun! Üzerinde düşünülmeyen Kur’ân okunuşunda, tefekkürü olmayan kullukta da hayır yoktur.”⁹⁹

⁹⁵ Zeyd b. Ali, age., s. 158; Küleynî, age., 3/206

⁹⁶ Abdurrazzâk, age., 6/84, 7/175, Şâfiî, age., 7/268; İbn Hazm, *el-Muhâllâ*, 7/313; Kal’acî, age., s., 457

⁹⁷ Küleynî, age., 7/322-323; Şüşterî, *Gazavathayi Emîrîl-müminin Ali*, s. 207’den nakleden: Rahimov, *“İmam Ali’nin Gazavatları”*, s. 122

⁹⁸ Küleynî, 7/323; Rahimov, *“İmam Ali’nin Gazavatları”*, s. 122

⁹⁹ Küleynî, 1/36; Bu ve benzeri öğütleri için ayrıca bkz.Güler, *“Hz.Ali: İlim ve Hikmet Abidesi Kişi”*, s. 219-224; a.mlf., *“Ali b. Ebî Tâlib’in Günümüz Problemlerine Işık Tutan Bazı Ahlak İlkeleri”*, SÜİF.Dergisi, sy.13 (Konya 2002), s. 35-46

İMÂMIYYE ŞİÂ'SINDA EHL-İ BEYT SEVGİSİNİN EZOTERİK(BÂTİNÎ) İNANÇLARA DÖNÜŞÜMÜ

İbrahim COŞKUN*

TRANSFORMATION OF THE LOVE OF AHL AL-BAYT INTO ESOTERIC FAITHS IN THE SHI'A IMAMIYYA

Love is one of the fundamental senses in human psychology. This sense begins with the love of mother, continues by widening its scope, and finally arrives at the love of God. Essentially, other loves are instrument transporting human to the love of God. Instrument, however, might become aim, and in this case, some loves can take the place of the love of God.

In this study, the author considers transformation of the love of aAhl al-Bayt in Shi'a Imamiyya into esoteric faiths. According to the writer, Shi'a Imamiyya continuing its existence as a separate sect ever since the first century of Islam has overshoot the mark in the love of Muhammed's Ahl al-Bayt, and this love, as time passed, has been transformed into esoteric faiths.

GİRİŞ

Allah için sevmek ile Allah gibi sevmek birbirinden tamamen farklıdır. Birincisinde insanın en temel duygularından biri olan sevgi normal mecrasında yol alır, zamanla gönüllere yerleşir ve kökleşerek gelişmesini sürdürür; insan şahsiyetinin pozitif yönde gelişmesine neden olur. İkincisinde ise sevilen varlıklara gereğinden fazla sevgi ve saygı gösterilir. Allah gibi sevilen varlıklar, aslında Allah sevgisine ulaştıran birer araç konumunda iken merkez konumuna gelebilirler. Artık insanların ruh dünyasında bütünüyle rasyoneliteden uzak inançlar yeşermeye başlar. Daha da vahim olanı gereğinden fazla sevgi ve saygı gösterilen varlıklar, profan inançlara dönüşür. Tarihte dinî ve gayri-dinî fanatizmin en esaslı sebepleri de işte bu sevgi konusundaki aşırılıklarda gizlidir.

Sevgide ölçü ne olmalıdır? Ehl-i sünnet'in ve Şîa'nın Ehl-i beyt sevgisi nasıldır? Şîa'nın Ehl-i beyt sevgisinde aşırılıklar var mıdır? Eğer son sorunun cevabı evet ise Şîa'nın Ehl-i beyt sevgisindeki aşırılıklar akaid sahasında ne gibi sapmalara neden olmuştur? Bu inançlar hangi kadim inanç ve felsefi düşüncelerle örtüşmektedir? Şîa'da Ehl-i beyt sevgisindeki bu aşırılıkların günümüzde negatif yansımaları

* Doç.Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ibrahimcoskun@hotmail.com

nelerdir?

Bu makalenin amacı İmamiyye Şîa'nın Ehl-i beyt sevgisini, Ehl-i sünnetin bu konudaki görüşleriyle karşılaştırarak söz konusu fırkanın Ehl-i beyt sevgisinde aşırılığa gidip gitmediğini ortaya koymaktır. Bunu daha çok yukarıdaki sorular çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışacağız.

I. SEVGİDE ÖLÇÜ

Sevgi insanın zevk aldığı şeye meyiletmesidir. Bu meyil kuvvetlenirse buna aşk denir. Psikolog Z.Rubin'e göre hoşlanma ve sevme farklı şeylerdir. ona göre hoşlanma bir kişiye saygı ve sıcak duygular beslemeyi içerir. Sevme ise sevilen varlığa bağlanmayı, önem vermeyi ve mahramiyeti gerektirir.¹ H. Stack Sullivan gibi sevgiyi iki birey arasında özel bir psikolojik bir süreç olarak gören psikolog ve düşürürler de vardır.²

Çocuğun hissettiği ilk sevgi, kendisini emziren ve kucağına alan annesine karşıdır. Şüphesiz sevgi kısa bir müddet sonra biyolojik haz alanına geçer ve doğrudan doğruya annenin şahsına yönelir. Bu yöneliş meme emdiği ve kucağına alındığı zamanların dışında tamamıyla annenin şahsına yönelmiştir. Sevgi artık hissi köprüyü aşarak manevi duygular alanına ulaşır. Burada manevi esasların dayanağı salt bir his değildir. Emredici ve yasaklayıcı gücü temsil etmesine rağmen çocuğun babasını sevdiği de bir gerçektir.³

Meme ve kucakla başlayan sonra bu köprülerden geçerek duygular ve maneviyat dünyasına açılan sevgi bağı, zamanla çevresinde bulunan herkese ve her şeye uzanır. Karşılaştığı, oynadığı hareket ve kader birliği yaptığı, düşünme ve konuşma sahasında ortaklaşa faaliyet yürüttüğü kimselere uzanır. Bununla birlikte his dünyası genişler, sevginin hududu ve seviyesi de gelişir.⁴ Çocuk bu dereceden sonra muayyen yerleri, eşyayı ve belirli tutumları sever ve benimser. Oyun oynamayı kendisini teselli edecek eğlendirecek şeyleri sever. Yemek ve tat zevki artar, ergenlik dönemine girmesiyle birlikte karşı cinse karşı cinsel duygularla birlikte ortaya çıkan sevgi duyguları kendini hissettirir. Gelişme grafiği, insanı tek bir varlık olmaktan çıkarır ve onu toplum planına iter. Artık kişide kendisiyle birlikte yaşamak zorunda olduğu kimselere karşı sevgi duygusu gelişir. Dünya sevgisi, evlat sevgisi, akraba sevgisi, mal ve makam sevgisi vb. her şahısta ortaya çıkan diğer sevgi türleridir.⁵ Bir taraftan da insanın sevgisi tabiata ve kainata uzanır. O her türlü güzelliği sevmeye başlar. İşte o zaman insan adaleti acımayı doğruluğu kahramanlığı, vatanını, vatanını, insanlığı vb. şeyleri de sever.⁶ Sonra onun sevgisi en üstün tepeye zirveye çıkar, Allah'a ulaşır. Allah'a ulaşmış olan sevgi bağı dönerek, ışıklarını bütün sevgi çeşitleri üzerine serper ve sevilen her şey Allah için sevilir. Bu sevgiye ulaşmış olan insan, sıradan bir insan değildir artık. Çünkü sıradan bir insandaki psikolojisinde, önce korku ve ümit duygusu, sonra sevgi ve nefret duygusu yer alır. Ama sıradanlık çizgisini aşan insanın sevgi çizgisi sürekli gelişir ve genişler.⁷

E.Fromm'a göre insandaki sevginin temelinde ayrılık duygusu vardır. Hayvanlarda sevgi, daha doğrusu sevginin eşdeğeri davranışlar gözlenirse de havanlar

¹ Doğan Cüceloğlu, *İnsan Davranışı*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2004, s. 539

² Cüceloğlu, a.e., s. 541

³ Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1993, s. 16-17; Kutup, a.g.e., s.116-117

⁴ Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, çev. Bekir Karlığa, İst. 1987, s. 116, 126, 128.Kutup, a.g.e., s. 126

⁵ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi*, İstanbul 2002, s. 99,284.

⁶ Kutup, a.g.e., s. 127

⁷ Orhan Öztürk, *Ruh sağlığı ve Bozuklukları*, Ankara 2001, 75-76,97-106; Kutup, a.g.e., s. 128-129

arasında bağlanma temelde içgüdüsel donanımın bir parçasıdır. Bu içgüdüsel donanımın sadece kırıntılarının insanda işleyişi gözlenebilir. İnanın içgüdüsel uyarılardan sıyrılmış olması hiçbir zaman kopmuş olmasa da doğayı aşmış olmasıdır. O doğanın bir parçasıdır ama doğadan ayrıdır. Cennetten kovulduktan sonra onun yapacağı tek şey, mantığını geliştirerek geri dönülmez bir şekilde kaybedilen insan-öncesi uyum yerine, insana özgü yeni bir uyum bulup geri dönmektir.⁸

Ayrı bir bütünlük olarak insanın kendinin farkında olması, kendi ömrünün iradesi dışında doğduğunun ve iradesine rağmen öleceğinin, sevdiğinden önce veya kendisini sevenlerden önce öleceğinin farkında olması, kendi yalnız ve ayrılığının, ayrıca doğal ve toplumsal güçler karşısında çaresizliğinin farkında olması, onun doğadan kopuk varoluşunu dayanılmaz bir hâpishaneye çevirir. Varlığı bizi kuşatan hâpishane gibi algılamaktan kurtaracak olan biricik yol sevgidir. İnsanlar bunun için sevgi ile dışa yönelmeyi, kendini şu veya bu şekilde insanlarla dış dünya ile bütünleşmediği arzu eder. ⁹ Ayrılık şiddetli kaygıların kaynağıdır. İnsanın en derin ihtiyacı ayrılığın ötesinden gelme, yalnızlığından kurtulma ihtiyacıdır. Bu amaca ulaşma konusundaki başarısızlık insanları bunalıma iter. Her çağın kültürü ve insanı tek ve aynı sorunun çözümüyle karşı karşıyadır. Cevaplar bir ölçüde bireyin ulaştığı birleşme derecesine bağlıdır. Bebeklikte benlik duygusu pek gelişmemiştir. Kendisini hala annesi ile bir hisseder. Annesinin memelerinin ve tenin fiziksel varlığı bebeğin yalnızlık duygusunu giderir.¹⁰ Çocuk ayrılık ve bireysellik duygusunu geliştirdiği ölçüde annenin fiziksel varlığı artık yetmez. Bu ayrılığın başka yollardan üstesinden gelme ihtiyacı ortaya çıkar. Budan dolayı insan en yakın çevresindekilerden başlayarak kişilere ve değişik varlıklara sevgiyle yaklaşmaya başlar. Zamanla bu duygu manevi alanı ulaşır. Tapınma anları ayrılık duygusunun en iyi şekilde ortadan kalktığı anlardır. Bazıları alkol ve değişik uyuşturucularla ayrılık duygularını kapatmaya çalışsalar da alkol ve uyuşturucuların etkisi bittiğinde ayrılık duyguları çok daha yoğun bir şekilde kendini hissettirir. Bundan dolayı kişiliği gelişmiş, diğer insanlarla iyi ilişki kurabilen normal insanlar yetiştirebilmek için, insanlardaki sevginin kaynağı ve istikameti iyi belirlenmelidir.¹¹

Gazali'ye göre sevgide bilme ve tanıma önemlidir. Bilip anlamadan sevgi tahakkuk etmez. İnsan bildiğini sever. Bunun içindir ki cansızlarda sevgi yoktur. Sevgi bilip anlamaya bağlı olduğu için bilgi ve anlayışın bölünmesi nispetinde sevginin de bölümleri olduğunu bilmek gerekir. Her duyu anlaşılabilen şeylerden birini anlayabilir ve anladığı şeylerden zevk alır, fitraten ona meyleder onu sever.¹²

Her canlı için ilk sevilen şey kendi nefsi ve zatıdır. Varlığın devamına meyli ve yok olmasına nefret bundandır. Zira tabiat bakımından sevilen şey sevenin haline uygun düşendir. Sevilen için varlığın devamından daha uygun ve yokluğundan da daha nefret verici hiçbir şey yoktur. Bunun için insan yaşamayı sever ve ölümden hoşlanmaz.¹³

Varlığın devamı sevildiği gibi kemali de sevimidir. Zira noksanlıkta derecesine göre kemali kaybetmek vardır. Kaybettiği nispetteki noksanlık, yokluk demektir. Bu aynı zamanda helak demektir. Mutlak varlığın devamı sevildiği gibi kemal

⁸ Fromm, a.g.e., s. 14

⁹ Fromm, a.g.e., s. 14-15

¹⁰ Fromm, a.g.e., s. 16

¹¹ Fromm, a.g.e., s. 17

¹² Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *İhyau 'Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, IV/538.

¹³ Gazali, a.g.e., IV/539-540.

sıfatlarının bulunması da sevilir. Şu halde insanoğlunun ilk sevdiği kendi zâtı, sonra azalarının selameti, sonra malının, evladının, akrabalarının ve dostlarının selameti-
dir. Bütün bunlar vücudun kemal ve devamına alettir.¹⁴

Sevginin sebeplerinden biri de ihsandır. İnsan iyiliğin kölesidir. Gönüller, kendilerine iyilik yapanları sever, kötülük yapanlara kızar. Ashında ihsandan dolayı sevmenin gerisinde de birinci sebep söz konusudur. Bazı varlıklar herhangi bir iyiliğinden dolayı değil, zatından dolayı sevilir. İşte eksilip artmayan yok olup tükenmeyen gerçek sevgi budur. Bu hüsn-ü cemali sevmektir. Güzelliği anlayan herkes güzeli sever. Güzelliğin sevilmesi güzelliğin zatındandır. Zira onda güzelliği anlamak, zevkin kendisidir. Akarsular yeşillikler mutlak surette yemek-içmek için değil, güzel oldukları için sevilir¹⁵

Güzellik ve cemal, duyularla bilinmeyen şeylerde de vardır. Güzel ahlak ilim, akıl, iffet, şecaat, takva, kerem bunlardandır. Bunların hiç biri beş duyu il algılanmaz. Ancak basiret nuru ile bilinirler. Bu güzel hallerin hepsi sevimli bunlarla vasıflanan her insan da sevilen insandır. Bunu için peygamberler ve sahabileri, mezhep imamaları ve diğer din büyükleri sevilirler.¹⁶

Eğer sevgi sadece beş duyuya indirgenir ve Allah Teala bu beş duyunun hiç biri ile idrak edilemediği ve hayalde de tasavvur edilemediği için sevilmez denilirse; o vakit insanın manevi letafetleri yok sayılmış ve insan hayvan derecesine düşürülmüş olur. Halbuki insan akıl, nur kalp gibi özelliklerle hayvandan ayrılır. Kalp gözden daha çok anlar. Aklın manalardan anladığı güzellik, gözün gördüğü suretlerden anladığı güzellikten daha büyüktür. Buna göre beş duyu ile idrak edilmekten çok üstün olan ve kalp ile idrak edilen ilahi ve şerefli şeylerin zevki daha büyük olur. Bu bakımdan dürüst tabiatlı ve sağduyulu bir kimse buna daha çok meyleder. Zaten sevgi anlaşılabilir şeyden alınan zevke gönün meykinden başka bir anlam taşımaz.¹⁷

İnsanın diğer insanları ve sevilen diğer varlıkları sevmesine vesile olan bütün vasıflar gerçek anlamda Allah Teala'da mevcuttur. Bundan dolayı gerçek sevgiye layık olan yalnız Allah'tır. Daha sonra onun dinini bize açıklayan peygamberler, sahabiler ve din önderleri ve diğer büyüklerdir. Bundan dolayı Allah Teala: "De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısımlarınız, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler, size Allah'tan, Rasulünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez."¹⁸ buyurmaktadır.

"Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer Allah'ın katındadır"¹⁹ Görüldüğü gibi bu ayette Allah Teala insanı hayata bağlayan duyguları, diğer ifade ile onun psikolojik donanımını bildirilmektedir. İnsanın kendini dünya lezzetlerinin nefsanî arzuların ve fitri temayüllerin esiri hale getirmesi kalbinin basiretini ve ibret alma duygusunu köreltir. Bu hal insanları günlük lezzetler içerisine gömer daha yüksek daha ulvi şeylere ulaşmasına engel olur. Fakat bu duygular bütünüyle anlamsız da değildir. Aksine bunların bütünüyle

¹⁴ Gazali, a.g.e., IV/540.

¹⁵ Gazali, a.g.e., IV/541.

¹⁶ Gazali, a.g.e., IV/543.

¹⁷ Gazali, a.g.e., IV/539.

¹⁸ Tevbe, 9/24.

¹⁹ Bkz., Al-i İmran, 3/14

terk edilmesi halinde normal bir kişilik geliştirilemez, diğer insanlarla sıcak ilgi kurulamaz.²⁰

Bir önceki paragraftaki ayetle birlikte bu ayeti değerlendirdiğimizde sevgi hususunda takip edilmesi gereken temel prensip anlaşılmalıdır: Yukarıda ifade ettiğimiz kişilere ve varlıklara karşı sevgide ölçü kaçırılmadığı, bu sevgiler Allah Teala'ya, Peygamber (s.a.v.)'e olan sevgiyi ve bağlılığı gölgelemediği müddetçe, onlara gerekli değer verilmesinde ve sevilmesinde bir sakınca yoktur.

İnsan, neyi ne derecede seviyor veya neden, ne derece korkuyorsa, o yönde ve o oranda hayatını şekillendirir. İnsan imtihan aleminde sevdiği varlığın buna liyakati nispetinde bir netice elde eder. Onun içindir ki sonsuz bir iştiha kabiliyeti ile yaratılmış olan insan kalbi, fitrî olan sevmeye temayül ve vasfını Cenab-ı Allah'a yönelttiği taktirde sevgide kemale ulaşır. Aksi taktirde süflî varlıkların ve boş gayelerin peşinde koşmaktan kurtulamaz. Ana, baba, eş, evlat sevgileri, sahip olduğumuz maddi ve manevi imkanlara olan düşkünlüğümüz ve sevgimiz, Allah'ın kullarına tevdi ettiği maddi ve manevi lütuf ve imkanlardır. Bütün bunlar hak için hak yolunda vasıta olmalıdır. Çünkü mutlak güzele muhabbet edenler, cüzlerin cazibelerine kapılmazlar; aksine cüzlere gönül verenler bütünden mahrum kalabilirler.

“İnsanlardan kimi, Allah'tan başka eşler tutarlar. Allah'ı sever gibi onları severler. İman edenlerin Allah sevgisi ise (her şeyden) sağlamdır.”²¹ Ulûhiyyetin manasında sevgi son derece önemli bir esastır. Mabud, en yüksek mahbubtur (sevilendir). Böyle aşırı sevilen şeyler -ne olursa olsun- ilah konumuna getirilmiş olurlar. Onlara itaat, beraberinde Allah'a isyanı getirir. Onları Allah'a denk tutanlar, o varlıkları Allah'ı sever gibi severler. Bazıları bunu açıkça söylerler. ‘İlahımız, tanrımız’ derler. Bazıları da tasrih etmeden aynı şeyi yaparlar. Onları sevmeyi hayatın vazgeçilmez prensibi kabul ederler.²²

“Andolsun ki onlara ‘gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan ‘mutlaka Allah...’ derler”²³; “...onlara (putlara), ‘bizi sadece (Allah'a) yaklaştırsın diye kulluk ediyoruz’ derler.”²⁴ Bu ayetler, müşriklerin kainatı putların yaratmadığını, mutlak yaratıcının Allah olduğunu, putların herhangi bir zararını gidermeye veya fayda sağlamaya güç yetiremeyeceklerini, aslında ibadete de Allah'ın layık olduğunu, bildiklerini, ancak ona yaklaşmak için putlara ibadet ettiklerini bildiriyor. Bu ayetlere göre putperestler, Allah ile putları bir tutmuyorlar. Ancak onlar sevgi konusunda putlarıyla Allah'ı bir tutuyorlar. Acaba bunun sebebi nedir? Gerçekten onlar putları mı seviyorlar yoksa put sevgisinin gerisinde başkalarına karşı bir sevgi mi söz konusudur?

Müşriklerin, putların herhangi bir zarar ve faydası olmadığını bile bile Allah'ı sever gibi putları sevmeleri düşünülemez. Akıllı bir insandan bu beklenemez. “...Allah'ı sever gibi onları severler.” ayetinden sonra “Hani tabii olunanlar, kendilerine tabii olanlardan hızla uzaklaşınca...”²⁵ ayetinin gelmiş olması, müminlerin Allah'a boyun eğişi kendilerine gerekli gördükleri gibi putperestlerin de putperestliği ayakta tutan reislerine ve din büyüklerine boyun eğip onlara son derece saygı sevgi besledikleri anlamına gelmektedir. Ayrıca ayette, “onları severler” ifadesinde akıllı varlıklar için kullanılan “hum” zamirinin kullanılması bu görüşü

²⁰ Bkz. Engin Geçten, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, Metis Yay. İstanbul 2003, s. 32-33

²¹ Bakara, 2/165

²² Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971, I, 572.

²³ Lokman, 31/25

²⁴ Zümer, 39/3

²⁵ Bakara, 2/166

güçlendirmektedir.²⁶

F. Râzî'ye göre kimi cahiller ve Haşviyye,²⁷ şeyhlerine ve imamlarına saygı ve sevgide çok ileri gittikleri için bazen onların tabiatları hulûl²⁸ ve ittihad²⁹ inancına meyletmektedir. Bu şeyh dünya peşinde ve dinden uzak biri ise kendisine uyanlara işin onların dediği ve inandığı gibi olduğu fikrini vermektedir. Râzî yaşadığı dönemi kastederek sözlerini şöyle sürdürüyor: “Ben dinden uzak bazı düzenbaz şeyhlerin tâbi olanlara ve taraftarlarına, kendisine secde etmelerini emrettiğini onlara sizler benim kullarınısınız dediğini gördüm. İşte böylece o taraftarlarına hulul ve ittihat fikrini telkin etmekte bazen ahmaklarla baş başa kaldığında uluhiyyet iddiasında bulunduğunu tespit ettim. Bu husus bu ümmet içinde bile oluyorsa geçmişte olması niçin yadırgansın?”³⁰

Tarihte ilk şirke düşen toplum Hz Nuh'un milletidir. Bunun sebebi salih insanlara olan aşırı saygı ve sevgidir. Hz Nuh toplumunun tanrıları Ved, Suva, Yağus ve Yeuk, aslında salih insanların isimleridir.³¹ Ne var ki bunlar öldükten sonra bu kişilere olan aşırı sevgilerinden dolayı onların heykellerini yapmışlar ve oturdukları bölgeye de onların isimlerini vermişlerdir. zamanla onlara ibadet etmeye başlamışlardır.³² Bu durum bize aşırı sevginin insanın gözünü kör kulağını sağır ettiğini ve akl-ı selim ile düşünmekten uzaklaştırdığını göstermektedir.

Her zaman için büyüklerin kabirlerine gösterilen aşırı sevgi ve tazim de şirke götürebilir. Çünkü Hz Nuh'un toplumu bu aşırılıkları yüzünden puta dönüştürmüşlerdir. Bu bir anda olmaz her nesil saygıya bir şeyler ilave eder, bu da zamanla put haline gelir. Öbür taraftan şeytan da insanı önce şirke sokmaya çalışır, bunu başaramasa bidatlere ve hurafelere yönelir.³³ Bazı kişilerin salih kabul ettikleri insanların türbe ve kabirlerine gidip aşırı tazim göstermeleri adakta bulunmaları, kurban kesmeleri, ağaçlara bez bağlamaları bazı işleri için yardım dilemeleri oradan toprak ya da taş alıp bunları kutsal kabul etmeleri şirke götürebilir.³⁴

“(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilgilerini (hahamlarını); (Hıristiyanlar) da rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i (İsa'yı) rablar edindiler...” Yahudi ve Hıristiyanlar uluhiyetlerine inanmak veya kulluk vecibelerini onlara takdim etmek gibi bir mana ile alim ve rahiplerini rab edinmiş değillerdi. Bununla birlikte Allah onları kendisine şirk ve küfürle vasıflandırdı. Çünkü onlar dini emirleri İncil ve Tevrat'a aykırı olmasına rağmen alim ve rahiplerinden alıyor onlara karşı aşırı sevgilerinden dolayı tâbî oluyorlardı.³⁵

Ölçü kaybedildiği zaman sevginin her türlü insanı sapkınlığa götürebilir. Hz.Yusuf'un kardeşleri biz güçlü kuvvetli erkekler topluluğuyuz, babamız niçin bizi daha fazla sevmiyor da küçük bir çocuğu seviyor diye kardeşleri Yusuf'u kuyuya bile

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, çev. S.Yıldırım-L.Cebeci-S.Kılıç-C.S.Doğru, Ankara 1988, IV/180-181.

²⁷ Haşviyye, tamamen dini naslarların zahiriyle hareket etmeyi metot kabul eden, İslam düşüncesinin her devrinde çeşitli fırka ve tasavvufi ekollerde varlıklarını hissettiren kimselere verilen genel bir isimdir.

²⁸ Hulûl, bazı kimselerin Allah'ın ruhunun kendi bedenlerine girdiğini iddia etmeleridir.

²⁹ İttihad, bazı kimselerin bedenlerinin Allah'ın bedeni ile birleştiğini iddia etmeleridir.

³⁰ Râzî, a.g.e., XI/486-487.

³¹ Ebu Davud, Edeb, 116.

³² Mübarek b.Muhammed el-Meyli, *eş-Şirk ve Mezahîru*, Mektebetu'n-Nehdati'l-Cezaiyye, Cezair 1966, s.63-67

³³ el-Meyli, a.g.e., s. 99, 164, 214 vd.; Adullah Özbek, *Kurr'an'da Tevhid Eğitimi*, Konya 1996, s.84-85.

³⁴ Muhammed b.Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Daru'l-Küti'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I/209

³⁵ Râzî, a.g.e., XI/486; Seyyid Kutup, *Fi Zilali'l-Kur'an*, çev. M.E.Saraç-İ.H.Şengüler-B.Karlığa, Hikmet yayınları, İstanbul 1979, VII/264.

atmışlardır³⁶. Ancak sevgi konusunda her çağda sıkça yaşanan aşırılıklardan bir tanesi de insanların karşı cinse olan meyilleridir. Bazı kimselerin gönlünde karşı cinse meyil o derece büyük olur ki bazen bundan tapınma dahi meydana gelebilmektedir. Bu derecedeki bağlılığa teteyyüm denilmektedir.³⁷ Bu aşamada insan gözünde sevilen kişi tanrı gibi veya ondan daha fazla sevildiği için, şirk olarak kabul edilmiştir.³⁸ Çünkü bu aşamaya gelen insan sevdiğinin rızasını tanrının rızasına tercih edebilmekte, onun isteklerini yerine getirmeyi Allah'a ibadetten daha üstün tutabilmekte böylece sevgi bütün iç benliğine hakim olabilmektedir.³⁹

Allah, kadınlara karşı temayüllerinde müşriklerin çok ifrat derecesinde olduklarını kadınları tanrılaştırdıklarını onlara tanrılar gibi ibadet ettiklerini bildirmektedir: “(Müşrikler) onu bırakıp yalnızca bir takım dişilere tapıyorlar...”⁴⁰ Tarihe mal olmuş politeist inançların hakim olduğu bölgelerden elde edilen materyaller, onların ilahlarını hayvanlar ve dişiler şeklinde tasvir ettiklerini göstermektedir.⁴¹ Dinler Tarihi kaynakları, bela, sıkıntı, kıtlık, hastalık ve ölüm gibi görevlerin erkek tanrılara, güzellik, aşk, bereket ve zenginlik gibi sevilen görevlerin de kadın tanrıçalara tahsis edildiğini göstermektedir.⁴² Kadınlara karşı bu tarz tutum bütün cahiliye toplumların karakteristik özelliğidir.

Bütün bu söylediklerimiz, insanda sevginin ve korkunun zirvesinde Allah sevgisi ve Allah korkusunun olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Hiçbir şey Allah'ı sever gibi sevilmez ve hiçbir şeyden de Allah'tan korkar gibi korkulmaz. Bu bağlamda 'kork Allah'tan korkmayandan' sözü doğru değildir; şeytanın, dostlarından korku kaynaklanabilir.⁴³ Allah'ın sev dedikleri Allah için sevilir. Emirlerine karşı gelmekten korkulur. Gazabından korkulur, rızasına sığınılır. İşte Mü'minin hâlet-i rûhiyesi, bu korku ile ümit arasındadır. Mü'min Allah'ı hem haşyet ile saygı duyulan, hem de sevilen varlık olarak tanır.⁴⁴

Bazı Hıristiyanların Hz.İsa'ya olan sevgi ve bağlılıkları, sandıkları gibi Hz.İsa'nın şahsında Allah'ın birliği yok olmuş değil; tam aksine Hz.İsa'nın hakikati Allah'ın birliğinde yok olmuştur. Onun dilinden işitilen bir söz, Hz.İsa'nın öz benliğinin ve kişisel varlığının ifadesi değildir. Bu gerçeği Kur'an, Hz.Muhammed'in şahsında “De ki, ben özümü Allah'a teslim ettim. Bana uyanlar da öyledir.”⁴⁵ şeklinde ifade etmektedir. Bir peygamberin 'bana uyunuz' dediği zaman, Allah'ın karşısında yer almaya çalışan, tanrılığı beşeriyete indiren bir benlik değil; aksine insanlığı şirk ve bayağılık bataklığından kurtarıp Allah'ın yüce birliğine ulaştıran bir çağrıdır. Bazı Hıristiyanların düştüğü şüphe veya Allah'ın beşeri bir “ben” de yok olacağı tarzında vahdet-i vücut anlayışı her çağda ortaya çıkabilecek bir anlayıştır. Bundan dolayı İslam akaidinde “Ben şahadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur” şahadetinin yanında “Yine ben şahadet ederim ki; Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir” şahadetinin de bulunması oldukça dikkat çekicidir.⁴⁶

Hız.Peygamber'i, onun Ehl-i beyt'ini, Sahabileri, diğer Peygamberleri ve

³⁶ Bkz. Yusuf, 12/8,9.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebu Bekir, *İğasetü Lehfan min Masayidi's-Şeytan*, Beyrut 1975, II/150

³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., II/150

³⁹ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul 1999, s. 137-139

⁴⁰ Nisa, 4/117

⁴¹ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* Ankara 1995, s. 151-155, 171-175,192-193.

⁴² Schimmel, a.e., 151-197

⁴³ Ahmed İbn Teymiyye, *Külliyât*, Çev. Heyet, Tevhid Yayın. İstanbul 1986, I,125.

⁴⁴ Abdullah Draz, *Din ve Allah İnançları*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul ts., s. 110-111.

⁴⁵ Al-i İmran, 3/20

⁴⁶ Elmalılı, a.g.e., I/574.

salih/veli kulları sevme hususundaki ölçümüz yukarıda ana çerçevesini çizdiğimiz yapıdan uzak olmamalıdır. Sevgi ve korku duygularını olumlu bir konumda tutabilmenin esasını İslâm akaidinin mevcudatı yaratan ve yaratılmış varlıklar olarak ikiye ayırma ilkesinde görmemiz mümkündür. O zaman Allah'a karşı beslenen sevgi ile yaratılmışlara karşı gösterilen sevgi birbirinden kolay bir şekilde ayrılacaktır. Bütün inanç sistemleri içerisinde bazı kimseler Yüce Yaratıcıyı yaratılmışların çizgisine çekmeğe çalışarak onu yaratılmış varlıklar gibi sevmekte; kimileri de bazı varlıkların veya kişilerin ontolojik olarak Allah ile benzer özelliklere sahip olduğunu iddia ederek, onlara karşı olağanüstü sevgi tezahürleri göstermektedirler.⁴⁷

Yukarıda ifade ettiğimiz ayrımı dikkate aldığımızda Hz.Peygamberi, onun Ehl-i beyt'ini, Ashabını ve salih kimseleri, Allah için sevmek yerine Hz.Peygambere vahiy, salih kimselere ve İmamiyye Şîa'sının masum kabul ettiği İmamlara bazı sezgisel bilgilerin verilebilmesinin dışında, velilere ve vahye benzer özel gizli bilgilerin verildiğine, onların bedenlerinin farklı bir nurdan yaratıldığına inanmak, böylece ontolojik ve epistemolojik açıdan onları diğer insanlardan farklı kabul edip, kutsallaştırarak ilah gibi sevmek yanlıştır. Ancak bazı kimselerin İslâm'ın tebliğinde ve yayılmasındaki hizmetleri, Allah'a kulluktaki samimiyeti ve gayretleri dikkate alındığında diğer insanlardan farklı olarak daha çok sevlmeleri gerekir. Acaba Ehl-i sünnet ve İmamiyye Şîa'sının Ehl-i beyt sevgisi nasıldır ve ne oranda yukarıda genel çerçevesini çizdiğimiz ölçülerle örtüşmektedir. Şimdi bunu incelemeye çalışacağız. Bunu gerçekleştirebilmek için de öncelikle Ehl-i beyt kimlerdir, sorunun cevabını bulmamız gerekmektedir.

Ehl-i beyt'e kimlerin dahil olduğuna dair tartışma, Şîa ve Ehl-i sünnet alimleri arasında erken devirlerden itibaren günümüze kadar sürüp gelmektedir. İmâmiyye alimlerine göre Ehl-i beyt kapsamına ilk olarak Hz.Peygamber Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin girer; ayrıca imam kabul edilen diğer dokuz kişi⁴⁸ de Ehl-i beyt'e dahildir. Hz.Peygamberin hanımlarıyla Hz.Fatıma dışındaki çocukları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin dışında kalan torunları Ehl-i beyt'e dahil değildir. Ehl-i Kisâ, Pençe-i Âl-i Abâ veya Hamse-i Âl-i Abâ diye de anılan ilk beş kişinin Ehl-i beyt'ten oldukları Şîa'ya göre tevatür derecesine ulaşan hadislerle sabittir. Her ne kadar ilgili ayetin öncesinde ve sonrasında peygamber hanımlarına hitap edilmesi onların da Ehl-i beyt'e dahil olduklarını çağırırsa da Ehl-i beyt'e dahil olan kişiler, hadislerle belirtildiği için ayet hususi manaya delalet etmektedir.⁴⁹

Ehl-i sünnet alimlerinden kimilerine göre Ehl-i beyt kapsamına sadece Hz.Peygamberin hanımları dahildir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Ehl-i beyt'i anlatan ayetler onlar hakkında nazil olmuştur. Nitekim ayetlerin öncesiyle sonrasında peygamber hanımlarına hitap edilmekte ve sadece onlarla ilgili ilahi emirlerden bahsedilmektedir. Kimi Ehl-i sünnet alimlerine göre ise söz konusu ayetler, Hz.Peygamberin hanımlarına hitap ettiğine göre Ehl-i beyt'ten öncelikle onlar anlaşılmalı birlikte müzekker zamir kullanılmak suretiyle Ehl-i beyt'in Hz.Peygamberin bütün çocuklarını, torunlarını hatta Hâşim oğullarını kapsamına almaktadır. Ehl-i beyt'in bu derece geniş kapsamlı olduğunu bildiren rivayetlerin varlığı da bunu ispat etmekte örfen de bu mana anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet

⁴⁷ Bkz., İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Tekin Kitabevi, Konya 2000, s. 122-125

⁴⁸ Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'in haricinde İmam kabul edilen şahıslar şunlardır: Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed, Musa b. Cafer, Ali b. Musa, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali, Mehdi b. Hasan.

⁴⁹ İbnu'l-Hasen el-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1406, VII/560; IX/43-44; M.Hüseyin et-Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum/İran 1412, XVI/ 311-312; XVIII/46-47.

alimlerinin çoğunluğu bu görüştedir.⁵⁰

1. Ehl-i sünnet'in Ehl-i beyt Sevgisi:

Ehl-i sünnet alimleri eserlerinde Hz.Peygamberi sevmenin ve ona itaat etmenin dini bir görev olduğunu ayet ve hadislerle delillendirdikten sonra onun hane halkını ashabını sevmenin gereğini ve onların faziletlerini anlatmaktadırlar.⁵¹ Ehl-i beyt ve Ehl-i beyt'in fazilet ve üstünlüğüne dair doğrudan veya dolaylı olarak temas eden ayetler de vardır.⁵² Bir çok hadiste de onlara sevgi beslenmesi istenmiş ve bu husus Hz..Peygamberi sevmenin bir gereği sayılmıştır.⁵³ Bu sebeple peygamberin aile ve yakın akrabası Müslümanların nazarında müstesna bir mevkie sahip olmuştur. ⁵⁴

Âl-i Muhammed'e zekat ve sadaka verilmesinin haram kılınması da bu neslin cemiyet içinde rencide olmaması ve kendilerine olan saygının sarsılmaması gibi temel bir prensibe dayanmaktadır. Fakat bu sevginin temelinde onlara atfedilen ontolojik bir üstünlük, diğer insanlardan temel insanî özellikleri itibariyle farklılaşma gibi unsurlar yoktur.

Tarihi tecrübe Peygamber, peygamber yakınları ve ilk nesilleri sevme konusunda aşırılıklarla dolu olduğu için, İslâm tarihinde onlara gösterilen sevgi ve saygıda aşırılığa kaçılmaması hususunda azami hassasiyet gösterilmiştir.

2. İmamiyye Şîa'sında Ehl-i beyt Sevgisi:

İmamiyye Şîa'sında nasıl ki masum imamlara tabi olma imanın şartlarından biri ise onları sevmek de dinin en önemli farzlarından biridir. Çünkü onlar sıradan insanlardan farklıdır, özlere asılları farklıdır, dünya hayatında olağanüstü bir hayat yaşamışlardır, peygamberler gibi çeşitli mu'cizeler göstermişlerdir.⁵⁵ Bu sebeple Ehl-i beyt, sıradan bir sevginin ötesinde bir sevgiyle sevilmemelidir. Bu mertebeye ulaşmış Şîa fırkasının mensupları da diğer Müslümanlardan farklı olup Allah'ın ve Hz.Peygamberin katında üstün bir konuma sahiptirler.

Şimdi İmamiyye alimlerinin yukarıda özetlediğimiz Ehl-i beyt sevgileriyle ilgili inançlarını, Kur'an ayetleriyle nasıl delillendirdiklerini aşağıda örneğini vereceğimiz ayetle değerlendirmeye çalışacağız:

"Yaptıkları şeyler başlarına gelirken zalimlerin korkudan titrediklerini göreceksin iman edip iyi işler yapanlar da cennet bahçelerindedirler. Rablerinin yanında onlara diledikleri her şey vardır. İşte büyük lütuf budur. İşte Allah'ın iman eden ve iyi işler yapan kullarına müjdelediği nimet budur. Deki ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.Kim iyilik işlerse onun sevabını fazlasıyla veririz şüphesiz Allah bağışlayan ve şükürün karşılığını verendir."⁵⁶

İmamiyye mezhebine mensup alimlere göre ayette geçen "De ki: Ben buna

⁵⁰ Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Üsküdüür Hacı Selim Ağa ktp., nr 40 II vr. 584a; Mustafa Öz, *Ehl-i beyt*, D.İ.A. X, 499.

⁵¹ Bkz. Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, *Tebziratu'l-Edille*, Tahk. H.Atay/Ş.Ali Düzgün, Ankara 2003, II, 514-533; Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, Çev. M.Erdoğan, İstanbul 1994, s. II/676-677.

⁵² Bkz. Âl-i İmran 3/61; el-Ahzâb, 33/6, 28-34, 53.

⁵³ İbnu'l-Haceri'l-Heytemî, *es-Sevaiku'l-Muhrika*, Kahire 1308, s. 87-127

⁵⁴ İmam Şafi de bir şüirinde Ehl-i beyt'e olan sevgisini şöyle ifade eder:

*Ey binitli kişi! Mina'daki o taşlık yerde dur
Ve oranın taşlı yerlerinde oturanlarla kalkıp gidenlere kulak ver.
Seher vaktinde tıpkı taşan Fırat nehrinin ahengiyle
Hacılar Mina'ya doğru dolup taşığında
Bil ki eğer Muhammed'in ailesini sevmek bir rafizilik(taşkınlık) ise
İns ve cin alemi şahadet etsin ki(o halde ben) bir rafiziyim.*

Muhammed b. İdris eş-Şâfi'i, *Divanu İmam eş-Şâfi'i*, Beyrut 1392, s. 72.

⁵⁵ Bkz. Muhammed b. Ya'kub el-Küleyni, *Usûlu'l-Kâfi*, Mektebetu'l-İslamiyye, Tahran 1388, I/320-321

⁵⁶ Şûra, 42/23.

karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.” ifadesi, Hz.Peygamberin İslâm’a davet ettiği insanlardan bu hizmeti karşılığında sadece Ehl-i beyt’inin sevilmesini istemiştir.⁵⁷

Ehl-i sünnet Alimlerine göre bu ibareyi İmamiyye alimleri gibi yorumlamak mümkün değildir. Bu konudaki genel kanaat şöyledir: Allah Teala Hz.Peygambere Kur’ân’ı vahyedip onda taata ödül verip masiyete karşılık ceza vereceğini bildirince Hz.Muhammed’in bu tebliğden gayesinin mal ve makam olduğu şeklinde yanlış bir anlayışın ortaya çıkmaması için ‘ben bu tebliğim ile sizden dünyevi bir menfaat istemiyorum’ demesini emretmiştir. Kaldı ki yukarıdaki ayet, Mekke döneminde nazil olmuştur ve o tarihte Hz.Ali ile Fatıma henüz evlenmemişlerdir. Bu ayetin Şîa alimlerinin dediği anlamla alakası bulunmamaktadır. Abd İbn Hamid’in Hasen’den rivayetle Âlusî’nin naklettiğine göre “yakınlıkta meveddet”, ibaresi güzel amellerle Allah’a takkarub (manen yaklaşıma) hususunda sevgi demektir ki “kurbâ” neseb yakınlığı değil “kurbet” yani Allah’a yakınlık manasınadır. Bu mana hem daha genel hem de ayetin öncesi ve sonrasıyla daha uyumludur⁵⁸

Fahreddin er-Razî bu konudaki üç farklı görüşün olduğunu belirterek şöyle açıklamaktadır: “Birinci görüş Şabî’ye ait olup o şöyle der:

“İnsanlar bu ayet hakkında bize çok sordular, biz bunun üzerine bunun manasını sormak için İbn Abbas’a yazdık İbn Abbas da “Allah’ın Rasulü Hz.Muhammed Kureyş’in nesebinin merkezini teşkil eder. Kureyş’in her boyu mutlaka ona dayanır. İşte bundan dolayı Cenab-ı Hak: De ki; sizi davet ettiğim şeye karşılık size olan yakınlığımdan ötürü beni sevmenizden ve bana sempati duymanızdan başka herhangi bir ücret istemiyorum, buyurdu ki siz benim kavmimsiniz sözlerimi dinlemeye ve bana itaat etmeye daha layıksınız, dolayısıyla eğer siz bundan imtina ederseniz hiç olmazsa akrabalık hakkımı gözetin bana eziyet etmeyin ve bana karşı çıkmayın demektir.”

İkinci görüş Kelbî’ye aittir. O İbn Abbas’ın şöyle dediğini rivayet eder:

“Hz.Peygamber Medine’ye gelince başına bir takım görevler mesuliyetler ve haklar arız oldu. Eli de dar idi. Bunun üzerine Ensar, Allah sizi işte bu peygamber sayesinde hidayete kavuşturdu; bu sizin kız kardeşinizin oğludur. Ve şimdi şehrinizde komşunuz dolayısıyla mallarınızdan onun için bir şeyler toplayın, dediler onlar da bunu yaptılar sonra topladıklarını Hz.Peygambere getirdiler ama o bunu kabul etmedi”

Üçüncü görüş Hasan el-Basrî’ye ait olup o şöyle demiştir:

“Ben sizden ücret istemiyorum sadece sizi Allah’a yaklaştıracak şeyleri yani amel-i salih işleme arzusunun taşımanızı istiyorum.”⁵⁹

Razî’nin bu konudaki kendi görüşünü ise şöyle özetlemek mümkündür: Hz.Muhammed’in ailesi (Ehl-i beyt), işleri idaresi ve geçimi Hz.Peygambere dayanan kimselerdir; binaenaleyh işleri en mükemmel ve ileri derecede ona varıp dayanan herkes onun âl’idir. Hz.Fatıma, Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin ile Hz.Peygamber arasındaki ilgi ve yakınlığın son derece ileri olduğunda bir şüphe yoktur. Öyle olunca Hz.Peygamberin âl’inin öncelikle onlar olması gerekir. Fakat bir peygamber için âl kelimesinin hem akraba hem de onun ümmeti anlamına geldiği de söylenmektedir. Öyle olunca zikredilen kişilerle birlikte Hz.Muhammed’in davetini kabul eden herkes onun âl’i olmaktadır.

Hz.Peygamberin kızı Hz.Fatıma’yı sevdiğinde şüphe yoktur. Çünkü o “Fatıma benden bir parçadır. Onu üzüp ona eziyet veren her şey bana da eziyet verir ve beni

⁵⁷ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, Beyrut 1992, IX/235.

⁵⁸ Elmalıl, a.g.e., VI/4241

⁵⁹ er-Râzî, a.g.e., XIX/447-452.

üzer”⁶⁰ buyurmuştur. Hz.Peygamberin Hz.Ali ve Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin’i sevdiği de mütevatir haberlerle sabittir. Bu sabit olduğuna göre “o peygambere uyun ki hidayet bulasınız.”⁶¹, “Deki eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin”⁶² vb. ayetlerinden ötürü, bütün ümmete aynısı vaciptir.

Hız. peygamberin âl’ine dua etmek yüce bir makamdır. Bundan ötürü bu dua, namazda tahiyatın sonunda “Allahım! Muhammed’e ve âl’ine salat et...” şeklinde yapılmaktadır. Böyle bir saygı Hız. Peygamberin âl’inden başkası için söz konusu değildir. İşte bütün bunlar Hız. Muhammed’in âl’ini sevmenin vacip olduğunu gösterir.⁶³

Sonuç olarak bu ayet ve hadisler, Hız. peygamberin Âl’ini ve ve Ashab’ını sevmenin vücubiyetine delalet eder. Böyle bir makam ve şeref ise ancak Hız. peygamberin nesli ile sahabesini sevmeyi birleştiren Ehl-i sünnet’in görüşüne göre kabul edilebilir.⁶⁴

İmamiyye alimleri sahih hadis kitapları olarak kabul ettikleri eserlerde de Ehl-i beyt’i sevmenin dünya ve ahirette nasıl kurtuluşa vesile olacağını, sevmeyenlerin ise imansız olarak ahirete giderek ebediyen cehennem azabı göreceklerini çeşitli benzetmelerle, yerine göre mitolojik bir dil de kullanarak uzun uzun anlatmaktadırlar.⁶⁵ Bu hadis kaynaklarının sıhhati konusunda ciddi kuşku olduğu bilinen bir gerçektir. Bu gerçeğin farkında olarak biz hem Şîî hem de Sünnî hadis kaynaklarında geçen, Hız Ali’yi bir Sahabi olarak sevmenin ötesine taşımaya çalışan, aynı zamanda onun Şîa’nın dediği anlamda imam olarak Hız Peygamber tarafından vasiyet edildiğini ifade eden bir hadisi değerlendirmekle yetineceğiz. Bu hadis şîî kaynaklarında şöyle geçmektedir:

“Ben kimin mevlası (dostu) isem Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım! onu seven kimseleri sev, ona düşmanlık yapanlara buğzet, ona yardım edenlere sen de yardım et, yardım etmeyip onu terk edenleri sen de yüzüstü bırak, hakkı da onun döndüğü yöne çevir! Dikkat ediniz tebliğ ettim mi?”⁶⁶ (Bunu üç defa tekrar etti)

Bu rivayet Sünnî kaynaklarda değişik lafızlarla kısım kısım yer almıştır. Bunlardan Ahmet b. Hanbel tarafından nakledilenlerden bir tanesi şöyledir: “Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.”⁶⁷ Tirmizi’nin Zeyd b. Erkam’dan naklettiği bir hadisin metni şöyledir: “Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur.”⁶⁸ İbn Mace’nin el-Bera b. ‘Azeb’ten nakletmiş olduğu hadisin metni ise şöyledir: “Biz Hız. Peygamberin yapmış olduğu bir haccında beraber yola çıkmıştık. Derken yolda bir yerde konakladı ve cemaatle namaz kılma emrini verdi. Daha sonra Hız. Ali’nin elini tuttu ve: ‘Ben müminlere kendi nefislerinden daha yakın değimliyim’ dedi. Ashab da: ‘evet’ diye cevap verdiler. Hız. Peygamber: ‘Ben her mümine kendi nefisinden daha evla değimliyim’ diye sordu. Ashab da: ‘Evet’ diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (Hız. Ali’yi kastederek): ‘İşte bu beni seven herkesin

⁶⁰ Buharî, Fazâilü’s-Sahâbe 12, 16; Nikah 109; Müslim, Fazâilü’s-Sahâbe 93,94, Nikah 12; Tirmizî, Menakıb 60.

⁶¹ A’raf, 7/158

⁶² Âl-i İmran, 3/31

⁶³ er-Râzî, a.g.e., XVIII/290-291.

⁶⁴ Ayetin benzer yorumları için bkz., Muhammed b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1424, IV, 213-214; Elmalılı, a.g.e., VI/4241.

⁶⁵ Bkz. el-Küleynî, a.g.e., I/319-339

⁶⁶ İbn Mutahhar Hillî, *Minhacu’l-Kerame fi-Ma’rifeti’l-İmame*, thk, Muhammed Reşad Sâlim, Kahire 1962, s. 149; Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdi’l-Kerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Kahire 1976, I/163.

⁶⁷ Ahmet bin hanbel el müsned V /350,358,360

⁶⁸ et-Tirmizî, Menakıb, 20/3713.

sevgilidir. Allah'ım! onu sevenleri sev, ona düşmanlık yapanlara da buğzet' buyurdu.”⁶⁹

Hız Peygamber'in hac yolculuğu esnasında Ğadiru Hum'da, diğer bir kısmın ise Hz.Ali'nin Yemen'deki askeri bir vazifesinden dolayı şikayet edilmesi sebebiyle Medine de söylemiş olduğu bildirilmektedir. Bu hadislerin hem uzunluk kısalık bakımından hem muhteva bakımından oldukça farklılık arzemesi ve çok açık olmasa da Şîa'nın iddia ettiği anlamda Hz.Ali'nin imamete vasiyet edildiğini ve Sahabi olmanın ötesinde onun farklı bir sevgi ile sevilmesini çağrıştırmaması, sıhhatleri bakımından kuşku uyandırmaktadır.⁷⁰

Bu hadislerin ravileri Cemel, Sıffin ve Nehrevan savaşlarına katılmış sahabilerdir. Bu rivayetleri söz konusu Sahabilerden nakledenler arasında ise Tabiûn nesline mensup Atiye b. Sa'd el-Avfi (v.117), Selem b. Küheyl (v.123), Fıtır b. Halife (v.153), Adi b. Sabit (v.116) gibi Kufe'li şîi raviler vardır. Daha sonraki ravilerin tamamı ise Kufe, Basra ve Bağdat gibi şîilerin çoğunlukta olduğu şehirlere mensupturlar.

Burada sorulması gereken soru şudur: Çoğunluğu şîi olan kimselerden gelen ve Şîa'nın bir görüşünü destekleyen bu rivayetler -Buhari ve Müslim'in sahihlerine girmese de- niçin Tirmizi, İbn Mace ve Ahmet b. Hanbel gibi Sünnî alimlerin hadis kitaplarına girmiştir? Kimi Hadis uzmanlarına göre onlar, Emeviler'in zaman zaman istibdat ve zulümle bir asra yakın sürdürdüğü Arap ırkçılığına karşı bir tepkidir. Rengine, ırkına ve soyuna bakmadan tüm insanlığı kucaklayan İslam'ın evrenselliğini temsil eden Hz.Ali ve Ehl-i beyt'in diğer mensupları, çoğu Arap asıllı olmayan bu alimlerimize Arap ırkçılığının dikta ve zulmüne karşı bir sığınak olmuştur. Bu yakınlık, zikredilen Sünnî hadisçilerde olduğu gibi bazı şîi kaynaklı hadislerin, Sünnî alimlerin hadis kitaplarına girmelerine sebep olmuştur.⁷¹

Ehl-i beyt sevgisi acaba İmamiyye Şîa'sında hermesci-ezoterik inançlara nasıl dönüşmüştür? Şimdi bunu inceleyeceğiz.

3. İmamiyye Şîa'sında Ehl-i beyt Sevgisinin Ezoterik İnançlara Dönüşümü:

Ezoterizm, bilimin halka değil, yalnızca hal ve tavırları, ahlaki bilinen ve bu yüzden seçkin kabul edilen özel öğrencilere öğretilmesi lazım geldiğine inanılan bir öğretilerdir. ⁷² Hermetizm ise kişinin zatını, özünü ve bu zatın gerçeğini ve asli cevherini arama çabası olarak özetlenebilir. Batı dillerinde gnose İslâm literatüründe ise irfan kelimeleriyle ifade edilir. Bu kelimeler dinin ortaya koyduğu bilgiden daha yüksek bir bilgi türünü karşılamak üzere kullanılmaktadır. Buna göre gnostisizm veya irfanilik Tanrı ve dini meseleler hakkında gerçek bilginin ruhî hayatın derinleştirilmesine ve hikmete uygun yaşamaya bağlı olduğuna duydukları inançla temayüz etmektedir.⁷³ Hermesçi ezoterik düşünce, sadece epistemolojik açıdan farklı bir ayrışma gibi görünse de gnostik bilgiye ancak farklı bir nurdan yaratılmış nâsutî ve lâhutî özellikleri bünyesinde birleştiren kişilerin sahip olacağına iddia edilmesi, onların ontolojik olarak da bir ayrışmayı savundukları

⁶⁹ İbn mace mukaddime 11/116

⁷⁰ Bkz. Ali Osman Ateş, *Ehl-i sünnet ve Şîa'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, İstanbul 1996, s. 132-134.

⁷¹ Bkz. Ateş, a.g.e., s. 133-134; Ahmet Keleş, İslamiyat, "Türkiye'de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü" Ankara 2002, c.V, sayı: 4, s. 129-135.

⁷² S.Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay. 7. baskı Ankara 1997, s. 204-205; Bedia Akartürk, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İnkilap Yayınları 7. baskı İstanbul 1974, s. 99 ; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayın. İst. 2000 s. 266

⁷³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Heyet, İstanbul 2000, s. 331

söylenir.⁷⁴

İmamiyye Şîa'sında Ehl-i beyt'in ve Ehl-i beyt'ten sayılan diğer imamların masum, imamlık makamının nübüvvet makamından daha derin ve daha yüce bir makam sayılması, imamların vahiy ile eşdeğer seviyede vehbî bilgiler elde ettiklerine inanılması, onların bazı İslâm inançlarını hermesçi- ezoterik inançlara dönüştürdüklerini göstermektedir. Bu kapı aralanırken Ehl-i beyt'in aşk derecesinde sevilmesinin önemli rolü olduğunu söylememiz mümkündür. Sevginin aşk derecesine çıkmasıyla beraberinde bir takım aşırılıkların olabileceği bilinen bir gerçektir. Konuyu bu açıdan değerlendirdiğimizde Hermesçi ezoterik inançlarla Şîa inanç sisteminin örtüştüğü konuları görmemiz daha kolay olacaktır.

Sevginin özellikle de maneviyatla ilgili sevginin aşk derecesine getirilmesinin sakıncaları üzerinde en çok Selefî/Hanbelî alimler durmuşlardır. Mesela Allah sevgisini ifade ederken aşk kelimesinin kullanılmasını Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi Hanbelî alimler ciddi bir şekilde tahlil ve tenkit etmişlerdir. Onlara göre Allah sevgisini ifade etmek için aşk kelimesinin kullanılması hem dinen hem de aklen kötü, muhabbet kelimesinin kullanılması ise faydalı ve güzel bir yoldur.

İbnü'l-Cevzi'ye göre aşka giden yolda değişik sebepler vardır. Bunların başında gazel ve şarkı dinlemek gelir. Suretlerin nakışları nefislerde şekillenmeye başlayınca kişi tahayyül ettiği ve gördüğü suretlere meftun olmaya başlar. Halbuki suretler fani olduğu gibi onlara bağlı olan aşk da fanidir. Nitekim çocuklar resim ve oyuncakları yetişkinlere göre daha çok severler, eğitimle olgunlaştıkları zaman bu türlü şeylere fazla ilgi duymazlar. Eğitilen ve olgunlaşan insanlar suretleri sevme mertebesini geçerek zatları sevme mertebesine ulaşırlar, bedenün güzelliğinden çok akli ve ruhi güzelliği severler.

Aşk insanı insan yapan akli fikri ve muhakemeyi yok eder; çünkü aşk bir çeşit cinnet halidir. Bu sebeple aşk yolunu tutan mutasavvıflar, çoğunlukla akla ve mantığa meydan okumuşlar, düşüncenin ürünü olan ilmi hiçe saymışlardır. Düşünce haliyle aşk hali birbirine zıttır. Düşünce yok olduğu nispette aşk hakim olur. Onun için şuur ve idrak halini yok eden aşk bir fazilet olamaz. Aklin duyguya hakim olmasına fazilet duygunun akla hakim olmasına rezilet denir. Aşk bir ifrat halidir, halbuki fazilet ifrat ile tefrit arasında bulunan itidal halidir. Şu halde aşk bir fazilet değildir; zira hiçbir şeyin ifratı makbul değildir. Aşk ölçsüzlüktür; aşık da dengesiz insandır. Ölçsüzlük ve dengesizlik hiçbir zaman iyi bir şey değildir. Onun içindir ki Selefî alimler bu konularda Mutasavvıfları hayli eleştirmişlerdir.⁷⁵

Allah'ı sevme konusunda Mütakellimler ile bazı Mutasavvıflar arasında da görüş ayrılıkları vardır. Kelâmcılara göre sevgi iradenin çeşitlerindedir, ancak "mümkün"⁷⁶ varlıklarla alakası bulunur. Buna göre muhabbetin Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla alakası olmaz. Allah'ı sevmenin manası, ona itaatte bulunmayı, onun mükafat ve ihsanını sevmeyi ifade eder.⁷⁷ Bu hassasiyetin gereği olarak Allah sevgisini "aşkullah" kavramı yerine "mahabetullah" veya "mevedetullah" ifadesini tercih etmişlerdir. Zaten Kur'ân'da ve sahih hadislerde aşk kelimesi geçmemektedir. "Allah zatından dolayı sevilir," insan güzeli, güzel olduğu için sever. Kemali

⁷⁴ el-Câbirî, a.g.e., s. 339-342, 429-430.

⁷⁵ Muhammed b. Ali b. el-Cevzî, *Zemmu'l-Hevâ*, Beyrut 1413, s. 233, 241-248; Süleyman Uludağ, *Aşk D.İ.A. IV,14-15*

⁷⁶ Kelâmî bir kavram olarak "Mümkün," varlığı ile yokluğu müsavi olan, var olabilmeleri için kendisini varlık sahasına çıkaracak bir müreccih ihtiyacı duyan varlık demektir. Sadece Allah (c.c.) Vacibu'l-Vücut'tur, onun dışındaki tüm varlıklar mümkün varlıklardır.

⁷⁷ er-Râzî, a.g.e., IV/187-188.

noksansız olduğu için Allah zatından dolayı sevilir, görüşünde olan bazı Sûfilere göre, Allah'ı sevmenin manasını onun zatında değil de, ona itaatte gören ilk dönem Mutasavvıfların ve Mütekellimlerin, sevgi yoluyla aşırılıklara kaçılmaması hususunda daha doğru ve sağlam bir tespitte bulduklarını söyleyebiliriz.⁷⁸

Allah sevgisini ifade etmek için “aşkullah” sözünün kullanılması erken dönemdeki Mutasavvıflar ve Kelamcılar tarafından sakıncalı görülmüş ve onun yerine “muhabbetullah” sözü kullanılmışsa da sonraki dönem mutasavvıfları tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Kanaatimizce Kur'an'ın bildirdiği Allah tasavvuru korunduğu müddetçe Allah sevgisi konusunda aşırılık söz konusu olmaz. Her devirde Allah tasavvurlarında yapılan yanlışlıkları ve sapmaları dikkate aldığımızda Kelamcıların yaklaşımlarını haklı görebiliriz. Fakat dinin fikrî, iradî ve hissi boyutlarını dikkate aldığımızda yerine göre hislerin harekete geçirilerek manevi coşkunun yaşatılması için Mutasavvıfların söylediği anlamda Allah sevgisinin canlı tutulmasının da bir ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Fakat Allah sevgisinin dışında bir takım dini sembollerin veya dine hizmetleri, kulluktaki samimiyeti ile manen Allah'a yakınlığı veya Peygamberin âlinden olması gibi sebeplerle inanların nazarında üstün bir mevkiye kabul edilen kişilerin yukarıda ifade ettiğimiz anlamda, aşk derecesinde sevilmesi, Selefi ulemanın işaret ettiği tehlikeleri beraberinde getirmektedir. Bu tehlike Şîa'nın geçmişteki ve günümüzdeki toplumsal yapısı dikkate alındığında bariz bir şekilde görülebilir. Çünkü şii toplumlarında başlangıcından günümüze kadar alimler Ehl-i beyt'in aşk derecesinde sevilmesini istemişlerdir.

Aşk gözü kör, kulağı sağır eder, sözünde ifade edildiği gibi Şîa'nın Ehl-i beyt sevgisini aşk derecesine çıkarması beraberinde bir takım yanlış inançların Şîa inanç sisteminde neşvu nema bulmasına başlamış ve bu yanlış inançlar fark edilememiştir. Mesela onların gizli bilgilere sahip olduklarına o bilgileri ancak onlardan öğrenmenin mümkün olduğuna inanılması, bu bilgiye güvenilmesi için aynı zamanda onların masum olması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. İnsan psikolojisi ve onun bilgi kaynakları bellidir. Allah tarafından özel olarak günahlardan korunan ve kendisine vahiy ulaştırılan peygamberlerin dışında bir insanın hata yapmaması ve hiç günah işlememesi düşünülemez. Yine hiçbir insan akıl, beş duyu ve haber-i sadık dışında gerçek bir bilgi kaynağına da sahip değildir. Böyle olmasına rağmen Şîa'da İmamların masum olduklarının kabul edilmesi, yine onların vahye benzer gizli bilgilere sahip olduklarına inanılması, ancak onların aşırı sevilmesi neticesinde kabul edilebilecek durumlar olarak izah edilebilir. Tabi ki bu inançlar, tarihi kökenleriyle buluşmada da gecikmemiş, hermesçi ezoterik/içrekçil(batınî) düşünceler, kısa sürede Şîa akaidine yansımıştır. Şimdi bu inançları biraz daha detaylı bir şekilde inceleyelim.

4. İmamların Masumiyeti ve Ğaybı Bilmeleri

İmamiyyeye göre bütün yönleriyle dini yorumlama ve icra etme hakkının verildiği bir kişinin masum olması gerekir. Bunu gerekçesi ise şöyledir: Dini tatbik eden bir imam olduğu halde masum olmazsa dinen hata mümkündür. İmamın hata işlemesi halinde ise bizlerin o hatada imama uymamız ve yaptıklarını taklit etmemiz gerekir. Bu herhangi bir vesile ile dinen çirkin olan şeyleri yapmakla emrolduğumuzu icap ettirir; bu ise batıldır. O halde, kendilerine uymakla yükümlü olduğumuz ve dinen izlerini takip etmeye mecbur olduğumuz imamlar masumdurlar; asla yanılmaz ve hata işlemezler.⁷⁹ Bundan dolayı İmamiyye

⁷⁸ Bkz., Ali İbn Muhammed İbn Ebi'l-izz, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, Beyrut 1993, s. 165-167; Uludağ, a.g.e., III/11-16.

⁷⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhebler Tarihi*, Çev. H.Karakaya- K. Aytekin → →

imamların peygamberler gibi gizli-açık, kasıtlı-kasıtsız, çocukluğundan ölümüne kadar bütün günah ve kötülüklerden masum olduklarına itikat ederler. Onların bu konudaki halleri peygamberin hali gibidir. Bu husustaki delil peygamberin ismeti mevzuundaki delil ile aynıdır.⁸⁰ Şeyh Saduk bu konuda şöyle demektedir:

“Bizim nebiler, resuller, imamlar ve melekler hakkındaki inancımız şudur: “Onlar masumdur, her türlü lekeden temizlenmişlerdir. İster küçük, ister büyük olsun hiç günâh işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah’a karşı gelmezler ve emrolunanı işlerler. Onların halleri ile ilgili bir hususta günâhsızlıklarını (ismet) inkâr eden bir kimse onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise kâfirdir.”⁸¹

Ali Şeriatî, Safevî Şîa’sında ismet sıfatının; özel bir zat olup insan türünden gelmeyen, hata ve yanlışya düşmeyen gaybî varlıklara özgü, istisnâî bir sıfat olduğunu oysa Ali Şîa’sında bunun halkın imanından, bilgisinden ve yönetiminden sorumlu önderlerin temizliğine ve takvasına inanmak olduğunu belirtir.⁸² Şeriatî’nin belirttiği Ali Şîa’sında anlaşıldığı şekliyle ismet sıfatı daha mutedil bir görüntü verirken bunu Safevî Şîasında, gaybî varlıklara ait bir vasıf olarak anlaşılması adeta, insan türünden gelmeyenlere ait bulunan imama bir karizma sağlama isteğinden kaynaklanmaktadır. Onlar imamların dini hükümlere göre hareket etmekte insanların en titizi olmaları gerektiği, bu hususta gevşeklik göstermemeleri⁸³ şeklindeki mutedil bir ismet anlayışını benimsemek yerine, masumiyetin doğuştan verildiğini, istese de küçük veya büyük günah işlemeyeceklerini, çünkü onların şeriatin muhafızı ve uygulayıcısı olduklarını⁸⁴ kabul ederek imamlar için teorik olarak ifrata varan bir ismet anlayışını benimsemişlerdir.

Bu şekildeki ismet anlayışına karşı çıkan Ehl-i sünnet,⁸⁵ şüphesiz imamların günâh işlediklerini iddia ve ispat peşinde olmamış, bilâkis onların da insan olmaları hasebiyle ‘günâh işleyebilir’ şeklinde olaya yaklaşmış ve Hz.Peygambere ait bir sıfatın onun torunları da olsa başkalarına verilmesini kabul etmemiştir. Ahmet el-Kâtîp de imamın masumiyeti ve düşüncesinin büyük ölçüde imamların gaybî bildikleri ile ilgili rivayetlere dayandırıldığını vurgulamakta ve masumiyet anlayışının hicri birinci asırda bulunmadığını belirtmekte buna delil olarak da Şeyh Murteza’dan yaptığı nakil ile İmam Hasan b. Ali’nin Kûfe beytül-malından elde ettiği haksız kazancı gören İmam Ali’nin ona cehennemi hatırlattığı ve bu hadisenin imamın masum olmadığını kanıtı olduğunu söylemektedir.⁸⁶

Masumiyetlerinin yanı sıra tayinleri ilahî takdire bağlı kabul edilen imamların karizmatik doğasını daha da teyid eder biçimde Şîiler, imamlarının imanın batınî bilgisine (‘ilm el-ledünnî) sahip olduklarına inanırlar. Bu bilginin önce Peygamber tarafından Hz.Ali’ye ve sonra da Hz.Ali tarafından kendi ahfadına açıklandığına inanılır. Özellikle batınî boyutunda olmak üzere bu bilgiye sahip olunma, Peygamber’den aşağıya doğru tek tek ve tüm imamlara otorite akışının delilidir. Şîiler Hz.Muhammed’in son peygamber ve dolayısıyla ilahî vahyi alan son kişi olduğuna inanırken, İmamların da ilahî ilham aldıklarına ve böylelikle tüm

→ →

İstanbul 1983, s. 62

⁸⁰ Ebu’l-Vefa Taftazanî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev: Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, s. 96.

⁸¹ Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Risaletu’l-İtikadati’l-İmamiyye (Şîi-İmamiyyenin İnanç Esasları)*, Çev. E.Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 113.

⁸² Ali Şeriatî, *Ali Şîası-Safevi Şîası*, çev Feyzullah Artinli, İstanbul 1990, s. 265-267.

⁸³ Hüseyin Atay, *Ehl-i sünnet ve Şîa*, Ankara 1983, s. 245

⁸⁴ Atay, a.e., s. 245.

⁸⁵ Bkz. Mesut b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu’l-Makasid*, A’lemü’l-Kütüb, Beyrut 1989, V/249.

⁸⁶ Bkz. Muhammedu’bnu’l-Hasen (es-Saffar), *Besâiru’t-Derecât* Tahran 1374, s. 29-33; M. Söylemez, *Ahmed el-Katib ve Şîi Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar* İslamiyât, Ankara 1998, sy. 4, I/216.

bilginin mukaddes kaynağı ile temas halinde bulduklarına inanırlar. Öyle olunca başta Hz.Ali olmak üzere İmamlar, insanların muhtaç olduğu her şeyi bildikleri gibi⁸⁷ hayvanların ve cansızların dilini dahi bilirler. İmamların ilmi kuşatıcı mahiyette olduğuna hüküm vermeleri onların Peygamberimiz tarafından tayin edildiklerini ve onlara dini açıklamayı tamamlayacak bir kısım ilim tevdi ettiğini söylemelerinin zaruri bir sonucudur. Onlara göre imamların ilmi, peygamberlerin kendilerine aktardığı bir emanettir.⁸⁸

Muhammed b. Yakub el-Kuleynî'ye göre: "İmam, zamanının tekidir. Kimse ona (bu konuda) yaklaşamaz. Hiçbir alim ona denk olamaz. Onun bedeli ve benzeri bulunmaz. Kendisi istemeden ve çaba göstermeden bütün üstünlükler ona tahsis edilmiştir. Bu ona Allah'ın fazlı ve ikramıdır."⁸⁹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi imamın ilmi kesbî değil vehbî'dir. Onun ilmi çalışmakla elde edilen bir ilim olmadığı gibi İmam'ın herhangi bir zaman, dini hükümlerden herhangi birisini bilmemesi de caiz değildir. Nasıruddin et-Tusî'ye göre de imam olduğu kabul edilen bir kimsenin bazı gaybî şeyleri bilmemesi çirkin bir şeydir. Zaten İmamlar, ümmetin en seçkin insanları olduklarına göre mantıken onların en bilgilisi olmaları gerekir. Böylece hiç kimse çalışarak onların ilim derecesine ulaşamaz. Zira onlar peygamberin vasisidirler ve ilimleri de vehbîdir. Nitekim bu bilgi anlayışının hukuk metodolojilerini de etkilediği görülmektedir⁹⁰. S. H. Nasr'a göre İmamlar, Şîlik bakımından Peygamber'in ruhanî otoritesinin -tabiatıyla, onun kanun koyucu fonksiyonunu değil- bir devamını oluşturdukları ölçüde, kendilerinin deyişleri ve filleri de nebevî hadis ve sünneti tamamlayıcılık görevi ifa eder.⁹¹

Sonuç olarak vehbî ilim ve bunun sonucu olarak gaybı bilme; Şîî imamların aslî bir vasfıdır ve bu durum onlarda daha çok Kur'ân'ın örtülü anlamının bilgisini taşıma gibi nitelik arz eder. "...Allah içinizden inanmış olanları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltecektir..."⁹² ayeti Şîî İmamların meşruiyeti için ilave tahakkuk yerine geçer.

İmamiyeye göre Hz.. Ali'nin sancak taşıyıcısı olarak iki defa komutan sıfatıyla olmak üzere hemen hemen tüm seferlere katılması, daima, efsaneye dönüşen, cesaret sergilemesi, Bedir'de çok sayıda düşmanı öldürmesi, Hayber'de ağır bir kapıyı kalkan olarak kullanması, o savaşta Müslümanların Yahudilere karşı zaferi elde etmeleri Allah'ın Hz.Ali'ye verdiği olağanüstü güçle gerçekleşti. Onlara göre Kur'ân'da zikredilen Talut'un durumu Hz.Ali ve diğer İmamlara Allah'ın olağanüstü fizikî güç verebileceğinin, masum ve gnostik bilgiye sahip olduklarının bir delilidir.⁹³

Şîa'nın ana Müslüman kitleden kopması ve kopuşun asırlarca varlığını sürdürerek günümüze kadar gelmesi, onların sadece Ehl-i beyt'i fazla sevmeleri ile izah edilemez. Bu fırka kendi içerisinde bütünlüğü olan bir sisteme dönüşerek bireysel ve sosyal hayatın önemli sahalarında farklı görüşler üretebilmiştir. O halde bu düşünce, tarihi, felsefî, dinî kökenleriyle bütünlüğe İslâm toplumunda farklı bir bakış açısı oluşturmak suretiyle varlığını sürdürmüş olmalıdır. Acaba bu felsefî veya

⁸⁷ İbn Mutaḥhar Hillî, Cemaluddin Hasen b. Yusuf, *Nehcü'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, Kum 1407, s. 237-238; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1993, s. 209.

⁸⁸ es-Saffar, a.g.e., 347, 350 vd.; Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 52; M. Ebu Zehra, a.g.e., s. 63.

⁸⁹ el-Küleynî, a.g.e., I/198.

⁹⁰ Nasureddin et-Tûsî, *Telhisu's-Şâfi*, Kum/İran ts, s. 319; Ebu Zehra, a.g.e., s. 63.

⁹¹ Muhammed Hüseyin et- Tabatabaî, *Bütün Boyutlarıyla İslam'da Şîa*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimî, Kevser Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1999, s. 112, 209.

⁹² Bkz Mücadele, 58/11.

⁹³ Tabatabaî, a.g.e., s. 35-38.

dinî düşünceler neler olabilir?

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İran'da gelişen şîî düşüncesiyle hermetizm arasında büyük oranda benzerlikler söz konusudur. İslâm öncesi devirlerde pek çok felsefi mektep vasıtasıyla hermetizmin Ortadoğu'daki farklı kültürlerle nüfuz ettiği bilinmektedir. Kimi araştırmacılara göre Arap yarımadasında boy gösteren şîî düşüncelerin zamanla Fârisî kültürdeki hermetik düşüncelerle bütünleşerek geliştiği söylenmektedir.⁹⁴

Watt'a göre hem İran Müslümanlarında hem de bazı Arap Müslüman kabilelerinde Hz.Ali ve yanı sıra onun haleflerinin vehbî ilimlere sahip olduğunu kabul edecek hermetik-ezoterik düşüncelere dayanan kültürel mirasları vardı: Bir müddet sonra Şîa olarak anılacak olan bu kesimde Hz.Muhammed'in aşireti olan Haşimîlerde olağanüstü güçlerin var olduğuna ilişkin belirgin bir inanç vardı. Bu olağanüstü güç Hz.Muhammed'de tezahür etmiş onun vefatı ile sonraki kuşaklara miras kalmıştır.⁹⁵ Gerçi Hz.Muhammed arkasında bir oğul bırakmadı. Eğer "kalıtım" yalnızca babayı takip eden bir oğula atıfta bulunuyorsa, bu durum Hz.Muhammed'e uygulanabilir değildir. Fakat bu kavram Şîa'da daha genel bir uygulama ile "akrabalara" ve özellikle de "en yakın akrabalara" atfedilerek uygulandı. Hz.Muhammed Hz.Ali'nin babası kimliğiyle mülâhaza edildi. Hz.Ali, Hz.Muhammed'in yeğenydi. Hz.Muhammed Ebu Talib'in evinde büyüdü. Dedesinin ölümünden sonra Hz.. Muhammed, o sırada sekiz yaşındaydı, amcası Ebu Talib tarafından büyütüldü. Beni Haşim aşiretinin reisi olarak Ebû Talib tebliğinin ilk safhalarında Muhammed'i korumada özellikle faydalı oldu. Hz.Ali Hz.. Muhammed vazifesine başlamadan on yıl önce doğmuştu. Altı yaşındayken Peygamber'in kendisiyle kalması teklifine uyararak evinden ayrıldı. Daha sonra Hz.. Muhammed'in vesayetinde büyüdü.⁹⁶ Hz.Ali aynı zamanda Hz.Muhammed'in damadı, onun hayatta kalan tek çocuğu Fatıma'nın kocasıydı. Geleneksel olarak, Hz.Ali Peygamber'in "hane halkı"nın bir üyesi ve dolayısıyla, Hz.Muhammed'e sürekli yakın olduğundan, Hz.Ali ve sonrasında masum imamlar için Peygamber kanalıyla ilahî nimet ihsanının alıcıları olarak mülâhaza edildi.

Watt, şîî cemaat kompozisyonunun tabiatı üzerinde yaptığı açıklamalarda başlangıçta şîîlerin çoğunun güney Arabistan'dan çıktığını ve bunların orada yüzyıllar boyu hükümdarın "kutsal hakkı" fikrine maruz kaldıklarını savunurken şunları söyler:

"Güney Arabistan krallıklarında kral karizmatik bir lider (insanüstü bir varlık) olarak mülâhaza edilirdi; kendilerini halk özellikle yerleşik topluluklar üzerinde yerel hükümdar olarak iddia eden kralcıklar ya da prenslerde bir krallık havası var gibiydi. Öyle bir arka planla, İslâm-öncesinden İslâmî sosyal yapıya geçişte ortaya çıkan keyifsizlik neticesi güney Arabistan'daki bu insanların çoğu insanüstü ya da yarı-ilahî bir lider kavramına yöneldiler. Belki de daha önce İslâm'ın cazibesine kapılmalarının nedeni şuursuz biçimde Hz.. Muhammed'i bu türden bir lider olarak görmeleriydi. Bunun altında yatan fikir, kurtuluş ya da ehemmiyetin yarı-kutsal bir lidere sahip bir cemaate mensubiyette bulunabileceği fikri olabilir. Buna göre, Haricîler İslâmî bir biçimi göçmen kabile geleneğinde canlandırırken, Şîîler yarı-kutsal bir kralı olan eski güney Arabistan krallık geleneğine İslâmî bir biçim veriyorlardı. Arka plan ve gelenekteki bu farklılık eski göçebelerin kiminin Haricî, kiminin Şîî olmasının başlıca sebebidir."⁹⁷

⁹⁴ el-Câbirî, a.g.e., s. 419-421

⁹⁵ W.M Watt, *Islamic Political Thought*, Edinbug University Press, s 119

⁹⁶ Tabatabaî, a.g.e, s.54.

⁹⁷ W.M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, London Nort Western University Press, 1969, s. 105-

Normal şartlarda tarih boyunca gnostik duygu ve inançların daha çok baskı altında tutulan veya baskılardan kaçan halklar arasında yaygın olduğunu düşündüğümüzde, bu düşünce ve inançların niçin şii toplumlarında tezahür ettiğini biraz daha anlamamız mümkündür. Şîa toplumlarında tezahür eden ezoterik inançlar, bir dinin değişik kültür ortamlarda nasıl farklı yorumlara maruz kalabileceğini göstermesi bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir. Fakat dini yorumlarda esas olan o dinin temel değerlerine olabildiğince bağlı kalmak, özden uzak kalmamaya özen göstermektir. Aksi halde özden tümüyle uzaklaşan yorumlar, zamanla ayrı bir din haline gelebilir veya bireysel ve sosyal hayatı kolaylaştırmak yerine bizatihi kendisi bir çok problemin kaynağı olabilir. Acaba İslam'ın şii yorumu bu toplumda bir takım problemlere yol açmış mıdır? Şimdi de bu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız

II. EHL-İ BEYT SEVGİSİNDEKİ AŞIRILIKLARIN Şİİ İSLÂM TOPLUMLARINDAKİ YANSIMALARI

Şii toplumlarında Ehl-i beyt sevgisindeki aşırılıklar, pratikte daha çok imamların doğum ve ölüm günü yıl dönümlerinde yaptıkları etkinliklerde, kutsal kabul ettikleri imamların türbelerini ziyaretlerde, bayram olarak kutladıkları Ğadiru Hum günündeki etkinliklerde⁹⁸ ve din adamlarının sosyal hayattaki otoritelerinde kendini göstermektedir.

İmamiye Şîa'sında imamlara ve onların yetiştirdiği ulemaya atfedilen manevi otorite İmamların yaşadığı dönemde Hıristiyanlık gibi bir ruhban sınıfın oluşmasına sebebiyet vermemiştir. Zaten o devirlerde Şîa devlet oluşturacak kadar toplumsal bir güce ulaşamamıştır. Fakat bireysel ve cemaat bazında bu sınıfın otoritesi peygamberlerin otoriteleri kadar değerli kabul edilmiştir. Onların tıpkı peygamberler gibi mu'cizeler gösterdiklerine istedikleri zaman ilahi inayete mazhar olduklarına inanılmıştır. Şii kaynaklara göre imamlar gaipen haber vermişler, kimi ölüleri diriltmişler, denizi sopa ile ikiye bölmüşler, körlerin gözlerini açmışlar ve hastaları iyileştirebilmişlerdir.⁹⁹

On ikinci imamın kaybolmasından sonra statü olarak değil de fonksiyon olarak vekalet ulemaya geçmiştir. İmamiye Şîa'sında usulî ve ahbarî diye iki ayrı görüşe ayrılan ulemanın usulî kolu, şii ulemayı güçlendirmiş, hayatının farklı pek çok alanında onların içtihadına göre hareket etme zorunluluğunu getirilmiştir. Ulema, mezhebin kendine sağladığı bu etkin konumu bir sadece ibadet alanında kullanmış siyasi iktidarı talep etme gibi bir eğilime baş vurmamıştır. Çünkü onlara göre ideal devlet ancak ğâib imamın başkanı olduğu devlettir. XVI. Yüzyılda İran'da şii Safevî Devleti Osmanlılar'a karşı varlığını sürdürebilmek için şii ulemanın desteğini alma gayreti içerisine girince İran'daki yönetim biçimi batıdaki teokratik yönetimlere benzeyen bir yapıya bürünürken ulemanın konumu da ruhban sınıfına dönüşmüştür.¹⁰⁰

Sosyal hayatın belli istikametlere yönlendirilmesinde sermaye sahiplerinin etkisi bilinen bir gerçektir. Şîa'da on iki imamın Hz Peygamber'in kendisinden sonra yerine geçen kimseler olarak kabul edilmesi, İslam'ın mali ibadetlerinin

→ →

106; ayrıca bkz., Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, M.E.B.Yayımları, İstanbul 1992, s. 110-11; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 68-73.

⁹⁸ Meclisi, a.g.e., XXXVII/109.

⁹⁹ Bu minvalde olağanüstü bir takım olayları anlatan örnekler için bkz. Mesudî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *İsbâtü'l-Vasiyye*, Beyrut, 1988, s. 133; Ebu's-Salah el-Halebî, *Takrîbu'l-Meârif*, Kum 1404, s. 119-123; Muhammed Şükrî el-Alûsî, *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsna'aşariyye*, Kahire 1373, 185-187.

¹⁰⁰ Bernard Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, İstanbul 1992, s. 50-51

İmamlar ve On İkinci İmam'ın kaybolmasından sonra da onu temsilen belli din adamları tarafından gerçekleştirilmesi, yine ganimet vb. gelirlerden peygamber hakkı olarak Hz Peygambere verilen gelirlerin, onun temsilcileri olarak din adamlarına verilmesi, onların otoritelerini güçlendirmiştir.¹⁰¹

Elbette her dinin öğreticileri vardır. Bu kişiler din ile ilgili hususlara daha yakın onunla iç içe ve normal olarak da diğer insanlara göre bu konularda daha bilgili oldukları kabul edilir. İster ilâhi dinlerde ister beşeri dinlerde olsun bu böyle olmakla birlikte, ilâhi dinlerde din görevlileri, ibadet konularında daha titiz, daha samimi olarak da bilinirler. Bir de onlar dini konulardaki sorulara cevap verebilecek derecede bilgiye sahip oldukları için, kendilerine saygı gösterilmektedir. Bu normaldir. Fakat onlar bu özelliklerinden dolayı kutsallaştırılmazlar. Onlar insan olmaları açısından diğer insanlardan hiçbir farkları yoktur. Çünkü hak dinler kutsallığı sadece Allah'a has kılmıştır.

Bundan dolayı ilâhi dinlerde din görevlisinin, Allah ile kullar arasında bir aracı olduğuna inanılmaz. Fakat insanlar tarafından ortaya konan dinlerde ise din adamlarının kutsal yönleri vardır. Avrupa kilisesinin ortaya koyduğu bozulmuş Hıristiyan din adamlarının durumları da böyledir. Papazlar ve Rahipler Allah ile kullar arasında aracı kabul edildiğinden bu dinde kâhinlik ve ruhbanlık ortaya çıkmıştır. Kâhinler ve ruhbanların etrafında sırlardan ve gizliliklerden örtülmüş bir sur vardır. Teslisin sırları, Mesih'in cesedinin ekmeğe, kanlarının şaraba dönüştüğü ilâhi yemek sırrı ve daha pek çok sır. Bunları sadece din adamları bilir.¹⁰² Başkalarının bu olayları düşünmesi bile yasaktır.

Hıristiyan din adamları, bu sırları kabul ettirmekle, kendilerine sıradan kimselerde bulunmayan fazladan bir unsurun varlığını kabul ettiriyorlardı ki bununla da kalplere hükmeden bir otoriteye sahip oluyorlardı. Artık bu kimseler Tanrı ile gizliden gizliye bir bağlantı kuruyorlardı. İsterlerse Allah'ın gazabını, isterlerse Allah'ın rızasını indirebileceklerine halkı inandırmışlardı.¹⁰³

Safeviler dönemindeki kadar olmasa da her devirde şîi toplumlarında din adamları zümresinin konumu kısmen de olsa yukarıda açıklamaya çalıştığımız ortaçağdaki Hıristiyan din adamlarının konumunu çağrıştırmaktadır.¹⁰⁴ Bunun içindir ki bu konuda Şîa'ya başta İbn Teymiyye olmak üzere selefi alimler tarafından ağır eleştiriler gelmiştir:

İbn Teymiyye'ye göre şîiler bu noktada Hıristiyanlara benzediler, Allah Teala, emredilen ve haber verilen hususlarda Peygamberlere itaat ve onları tasdik etmeyi emir buyurmuşken, Hıristiyanlar aşırı gittiler ve Hz.İsa'yı Allah'a ortak koşular.Bu aşırılıklarıyla dinden çıktılar. Aynı şekilde Râfıziler de peygamberler ve imamlar hakkında aşırı gittiler. Öyle ki onlar da Allah'tan başka Rabler edindiler. Bir yandan da mescitlerde kabirlerin başlarında büyük kalabalıklara oluşturarak cuma namazları ve cemaate namaz kılınmasına engel olup, kabirlerde yatanları yücelttiler, hacceder gibi törenler yaptılar. Hatta bazıları daha aşırı giderek o kabirleri tavaf etmenin büyük bir ibadet olduğunu iddia ettiler.¹⁰⁵ Halbuki Rasullullah (s.a.v.) şöyle buyurur: "Allah Yahudi ve Hıristiyanlara lanet etti. Onlar Peygamberlerin kabirlerini mescitlere çevirdiler. Allah onların yaptıklarını yasaklıyor."¹⁰⁶ "İnsanların en

¹⁰¹ Hasan Onat, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu, "Yirminci Asırda Şîilik ve İran Eslâm Devrimi", İstanbul 1993, s. 129-133.

¹⁰² Ekrem Sarıçioğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002, s. 338

¹⁰³ Muhammed Ebu Zehra, *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*, İstanbul 1978, s. 213.

¹⁰⁴ Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1988, s. 133

¹⁰⁵ Ahmed İbn Teymiyye, *Şîa'ya Reddiye Çev.* Heyet, Tevhid Yayınları, İstanbul 1988, s. 45.

¹⁰⁶ Buhârî, Enbiya: 50; Müslim, Mesacid: 22

şerhleri hayatta iken kıyameti görenlerle kabirleri meşit edinenlerdir.”¹⁰⁷ “Ya Rabbi! Kabrimi tapılan put yapma. Allah'ın gazabı Peygamberlerin kabirlerini meşit yapanlara karşı şiddetlidir.”¹⁰⁸

Hz.Hüseyin'in İslâm adına çektiği acılar, sıkıntılar ve kendine reva görülen zulümlere elbette her Müslüman'ı üzer ve bu tarihi trajediden alınması gereken ibreti almaya çalışır. Fakat her sene Hz.Hüseyin'in şehit edildiği gün olan on muharremde onun acısını paylaşmak adına binlerce kişinin meydanlarda toplanarak çoğu zaman kan akıncaya kadar zincirlerle sırtlarını ve göğüslerini döverek kendilerine eziyet etmeleri, İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişkili bir manzara arz etmektedir

İslâm dininde semboller bellidir; bu maksatla yapılacak ibadetler ve ziyaretler de bellidir. Bunların çoğaltılması veya azaltılması bir nevi dinin tahrif edilmesi anlamına gelir. Ne var ki şii toplumlarında başta Hz.Ali'nin türbesi olmak üzere imamların ve diğer din büyüklerinin mezarları haddinden fazla süslenerek ve manevi değerler atfedilerek adeta ikinci Kâbe konumuna getirilmiştir.

Bütün bunlar Şîa'nın ezoterik bir metodoloji ile İslâm'ı yorumlaması neticesinde ortaya çıkan ve asırlardan beri süre gelen uygulamalardır. Yukarıda sıraladığımız olumsuzluklar bu yorumun acilen yeniden gözden geçirilmesini bizlere hatırlatıyor. Bunu gerçekleştirebilecek olanlar ise öncelikle Şîa'nın kendi içerisinde yetişmiş olan ilim adamlarıdır.

SONUÇ

İnsan sevgisini öncelikle Allah'a verirse, sevdiği her şeyi Allah için sevmiş olur. Önce sebepleri sevenler, bu sevgilerini Allah'ı sevmeye vesile yaparlar. Bazen kuvvetli bir sebep rast gelir, onun sevgisine müstakil manada takılır kalır da bu durum çeşitli sapkınlıklara sebep olabilir. Onun içindir ki Ehl-i beyt de dahil olmak üzere yaratılmışları sevmeye konusunda aşırılığa gidilmemelidir.

Öldükten sonraki hayat, kabir ahvali, cennet ve cehennem gibi semiyat konularının dışında İslâm dini olabildiğince rasyoneldir. İslâm inançlarını ezoterik inançların gölgesinde yorumlamak sıradan bir yorum olacağından onu sınırlar gizemler ve mu'cizelerle dolu bir din haline getirir. Böyle bir dini yorum, hayatın gerçekleriyle bağdaşmadığı için eninde sonunda terk edilmeye veya vicdanlara hapsedilmeye mahkum olur. Özellikle bilgi çağı olarak adlandırılan, herkesin her şeyden haberdar olabildiği 21. yüzyılda bu tür din anlayışlarının haddinden fazla abartılmış otoritelerle ayakta tutulması mümkün gözükmemektedir.

Batı dünyasında yaklaşık iki asırdan beri devlet ve dini otoritenin sorgulanması neticesinde bu otoritelere karşı bireyin hakları ve sorumlulukları konusunda teori ve pratikte önemle değişiklikler yaşanmıştır. Bu gelişmeler karşısında insanlar bir takım otoriteler karşısında eli kolu bağlı hiçbir şey yapamayan aciz varlıklar olmadıklarını anlamışlardır. Bireysel haklar ve özgürlükler, demokrasi, serbest piyasa şartlarında rekabete dayalı üretim, şeffaf devlet ve yöneticilerin icraatlarından sorumlu tutulmaları, sivil itaatsizlik, yapıcı muhalefet gibi çağdaş dünyanın yaklaşık iki asırdan beri tartıştığı ve kendi kültürleri doğrultusunda geliştirerek kabul ettikleri değerlerdir. Bu değerlerle birlikte insanlığın uygarlık düzeyi çok daha farklı bir konuma gelmiştir. Şii toplumlarında bu değerlerin konuşulması ve tartışılmasında din adamlarının otoriteleri önemli bir engel olarak kendini hissettirmektedir. Kanaatimizce bunun gerisinde din adamlarının masum oldukla-

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, 1/435; İbn Hibban, Mesacid, 340

¹⁰⁸ Muvvatta, Sefer, 85; Ahmed b. Hanbel, 2/246

rına ve ğaybî bilgilere donanmış olduklarına dair ezoterik inançlar vardır.

İnsanlığın ortak tecrübesini yansıtan çağdaş değerlerin hepsinin batıl kabul edilip reddedilmesi narsist bir psikolojiyi yansıtır. Gerekli olan değişime direnmek nafîle bir gayrettir. Çünkü sosyal alanda değişmeyen tek gerçek değişimin sürekliliğidir. Şîî toplumlarında din adamları zümresinin kendi otoritelerini sürdürme adına çağdaş değerlerin tamamını reddetmeleri gerçekçi gözükmemektedir.

“Dinlerini parçalayan ve bölük bölük (şîa şîa) olanlardan (olmayın, bunlardan) her fırka kendilerinde olan ile böbürlenir.”¹⁰⁹ Bu ayet sosyal-psikolojinin önemli bir gerçeğine işaret etmektedir: Her fırka kendi inançlarıyla veya bazı inançlara getirdikleri kendi yorumlarıyla övünmektedir. Yaklaşık 14 asırdan beri yaşayan Şîî düşüncenin mensupları İslâm’ın tek doğru yorumu olarak kendi yorumlarıyla övünmüşler, İslam dünyasında en seçkin topluluğun da kendileri olduğuna inanmışlardır. Binaenaleyh Şîa’nın yakın gelecekte inkıza uğrayacağını söylemek fazlaca ütöpik bir beklenti olur. Böyle olunca İmamiyye’nin makalemizde eleştirdiğimiz görüş, düşünce ve inançlarını sürdüreceklerini biliyoruz. Ancak medeniyetler çatışması gibi tezlerin tartışıldığı bir dönemde, kendisini İslâm dairesi içerisinde gören her kesimin daha ma’kul ve daha gerçekçi düşüncelere yönelmelerine ve bu istikamette davranışlar sergilemelerine şiddetle ihtiyaç vardır. Çünkü insanlık enformetik bir baskı altında bulunmaktadır; böyle olunca da marjinal grupların yaptığı yanlışlıklar, örnek gösterilerek ve genelleştirilerek bir dinin bütün mensupları suçlanmakta ve dünya kamuoyunda o dine karşı asılsız önyargılar oluşturulmaktadır.

¹⁰⁹ Rum, 30/32.

SEKALEYN HADİSİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Adem DÖLEK*

THE THAQUALAYN HADITH AND IT'S EVALUATION

The thaqalayn hadith (hadith of the two precious things) has been narrated by a lot of early followers of Prophet (PBUH). Because that it is continuously reported as consensus in meaning.

The first part of "thaqalayn" is the Holy Quran and second part is "Ahl-al-Bayt" of Prophet (PBUH). It has been seen that the word "sunnah" was used instead of "Ahl-al-Bayt" in some narrations of the hadithu'thaqalayn.

There is a conflict about how the concept of "Ahl-al-bayt" is understood among the scholars of Ahl al-Sunnah and Shi'a. The scholars of Ahl al-Sunnah explain this concept as sunnah and scholars who follows sunnah of the Holy Prophet. On the other hand, the scholars of Shi'a explain the "Ahl-al-Bayt" in literal meaning of word.

According to us it is more logical to evaluate the explanation of the concept of "Ahl-al-Bayt" as sound sunnah and scholars who follow the Holy Prophet's sunnah.

GİRİŞ

Kısaca *"Size sekaleyni bırakıyorum ki, onlara sımsıkı sarılırsanız asla dalâlete düşmezsiniz. Onlar; Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytimdir"* şeklinde nakledilen ve aynı zamanda "sekaleyn hadisi" olarak meşhur olan bu hadis, hem Ehl-i sünnet hem de Şîa görüşü açısından büyük önem taşımaktadır.

"Sekaleyn hadisi"nin yorumlanması ilk dönemlerden bu yana hep problem olagelmiştir. Bu problem de; hadiste zikredilen edilen "Ehl-i beyt" ifâdesidir. Yani "Ehl-i beyt"ten kastedilen mânânın ne olduğudur. Şîa ekolu "Ehl-i beyt" ifâdesini kendi görüşleri doğrultusunda değrlendirmeye çalışırlarken, Ehl-i sünnet ekolu de hâliyle kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadırlar.

"*Sekaleyn hadisi*", Şîa'nın doğuşu ile ilgili gösterilen ve Şîi literatürde mühim bir yer işgal eden en önemli hadislerden birisidir¹. Bu bakımdan "sekaleyn hadisi" hem Şîi kaynaklarda hem de Ehl-i sünnet âlimlerinin kitaplarında çokça kullanılmaktadır. Bu sebeple, "sekaleyn hadisi" ile ilgili rivâyetlerden hareketle "Ehl-i beyt" kavramının nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız.

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan İlahiyat Meslek Yüksek Okulu. adem_dolek@hotmail.com

¹ Sofuoğlu, Cemal, "*Gadir-i Hum Meselesi*", AÜİFD., Ankara, 1983, XXVI, 468.

I- SEKALEYN RİVÂYETLERİ

“Sekaleyn hadisi”nin bir çok rivâyeti bulunmaktadır. Hadisi, başta mühaddisler olmak üzere müfessirler², fakîhler, dilciler³, siyerciler⁴, tabakât⁵ ve garîbu’l-hadis⁶ yazarları gibi bir çok bilim dallarındaki müellifler nakletmişlerdir.

“Sekaleyn hadisi”, muhaddislerden Müslim’in *Sahih*’i, Dârimî’nin *Sünen*’i, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i, Nesâî’nin *el-Hasâis*’i, Ebû Ya’lâ’nın *Müsned*’i, Hâkim’in *Müstedrek*’i, Beyhakî’nin *Şuabu’l-İman*’ı, *es-Sünenü’l-Kübra*’sı ve *Delâilü’n-Nübüvve*’si, Taberânî’nin *el-Evsat*’ı gibi gerek mütekaddîmun gerekse müteahhirûna ait bir çok hadis kitaplarında rivâyet edilmiştir. “Sekaleyn hadisi”nin değerlendirmesine geçmeden önce bazı muhaddislerin rivâyetlerini kaydetmeye çalışalım.

1- Müslim (v.261/874)’in Rivâyeti

Müslim, *Sahih*’inde “sekaleyn hadisi”ni üç tarikten nakletmektedir.

1. Hadîsi Zehîr bin Harb ve Şucâc bin Mıhd Cemîca en İbn Elye Qal Zehîr: Hadîsna İsmعیل بن إبراهیم، حدیثی أبو حیان حدیثی یزید بن حیان قال: إنطلقت أنا وحصین بن سیرة و عمر بن مسلم إلى زید بن أرقم، فلما جلسنا إليه قال له حصین: لقد لقيت يا زید خیرا كثيرا، رأیت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسمعت حديثه، وغزوت معه، وصليت خلفه، لقد لقيت يا زید خیرا كثيرا، حدیثنا يا زید! ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال يا ابن أخي، والله لقد كثرت سنّي و قدّم عهدي ونسيت بعض الذي كنت أعي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فما حدثتكم فاقبلوا، وما فلا تكلفونيّه. ثم قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما خطيبا فبنا يدعى حمّا بين مكة والمدینة فحمد الله تعالى وأثنى عليه و وعظ و ذكر، ثم قال أما بعد: ألا يا أيها الناس! فإنا أنا بنشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأجيب: وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. فحث على كتاب الله ورغب فيه. ثم قال: وأهل بيّتي، أذكركم الله في أهل بيّتي أذكركم الله في أهل بيّتي أذكركم الله في أهل بيّتي. فقال له حصین: ومن أهل بيّته؟ يا زید! أليس نساؤه من أهل بيّته؟ قال: نساء من أهل بيّته، ولكن أهل بيّته من حرم الصدقة بعده، قال: ومن هم؟ قال: هم آل عليّ، و آل عقیل، و آل جعفر، و آل عباس. قال: كل هؤلاء حرم الصدقة؟ قال: نعم.⁷

1. Hadis: Müslim- Züheyr b. Harb (v.234/848)⁸ ve Şücâ’ b. Mahled (v.235/849) ile birlikte İbn Uleyye (v.193/809)’den⁹ nakledilmektedir. Züheyr şöyle der: Bize İsmail b. İbrahim nakletti. (İbrahim de) bana Ebû Hayyân (v.145/762)¹⁰ nakletti. (Ebû Hayyân da) bana Yezid b. Hayyân (v.?)¹¹ nakletti. Yezid şöyle dedi: Ben ve Husayn b. Sebre ve Ömer b. Müslim, Zeyd b. Erkam (v.68/687)’a gittik.

² Bkz. Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed, *Tefsîr (Lübâbu’t-Te’vîl fi Meâni’t Tenzîl)*, Beyrut, ts., I, 263; IV, 95; İbn Kesîr, Ebulfida İsmail, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-fıkr, ts. IV, 113; Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürü’l-Mensûr fi Tefsîri’l-Me’sûr*, Beyrut, 1992, II, 107.

³ Meselâ bkz. İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, ts., XI, 88.

⁴ Meselâ bkz. İbn Hişâm, Abdülmelik, *es-Sîratu’n-Nebevîyye*, Dâru İbn-i Kesîr, III, 603.

⁵ Bkz. İbn Sa’d, Muhammed, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, Beyrut, 1968, II, 194.

⁶ İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Garîbu’l-Hadîs*, Beyrut, 1985, I, 126.

⁷ Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, İst., 1992, Fezâilü’s-Sahâbe, 36; Ayrıca bkz. Ateş, Ali Osman, *Ehl-i sünnet ve Şia’nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadîsler*, İst., 1996, s. 116-117; Demircan, Adnan, *Hız. Ali’nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîri Hum Olayı*, İst., 1996, s.53-54.

⁸ Ricâl âlimleri, Züheyr’in güvenilir bir kişi olduğunu ifâde etmektedirler. Nitekim İbn Maîn “sika”, Nesâî “sika, me’mûn”, İbn Hibbân da “mutkin, zâbit” ifâdeleri kullanmaktadırlar. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Tehzibu’l-Tehzib*, Beyrut, 1993, II, 202-203.

⁹ İbn Uleyye; esbet ve hüccet, hata yapmadı gibi ifâdelerle ta’dil edilmektedir. Bkz. Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs*, Ankara, 1991, s.149-150.

¹⁰ Ricâl âlimleri onu “sika, sadûk, sebt, sâlih” gibi ifâdelerle ta’dil etmişlerdir. (Bkz. İb Hacer, *Tehzib*, VI, 137; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Kâşif fi Ma’rifet-i men lehû Rivayetu fi’l-Kütübü’s-Sitte*, Kâhire, 1972, III, 256).

¹¹ Nesâî, onun sika olduğunu söyler. İbn Hibbân da onu Sikât’ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 203; Zehebî de onu tevsik etmektedir. Bkz. *Kâşif*, III, 276.

Onun yanına oturduğumuzda Husayn ona “Ey Zeyd! Çok hayra nâil oldun; Rasûlullah (s.a.v.) ile görüştün, Onun hadisini dinledin, Onunla birlikte savaşa katıldın, Onun arkasında namaz kıldın, böylece bir çok hayra nâil oldun. Ey Zeyd! Rasûlullah (s.a.v.)’tan işittiklerinden bize hadis rivâyet et.”.

Bunun üzerine Zeyd “Ey kardeşimin oğlu! Vallahi, yaşlandım, zamanım da geldi, Rasûlullah (s.a.v.)’tan ezberlemiş olduğum şeylerin bazısını unuttum. Bu sebeple size söylediğim şeyleri kabul edin, rivâyet edemediğim şeylerden dolayı da beni mükellef tutmayın” dedi ve sonra sözüne şöyle devam etti: “Bir gün, Mekke ile Medine arasında Humm denilen yerdeki suyun yanında Rasûlullah (s.a.v.) aramızda hitap etmek üzere kalktı ve Allah’a hamd ve senâda bulundu, nasihat etti ve hatırlatmada bulundu, sonra da şöyle buyurdu: ‘Bundan sonra:

-Ey insanlar! Dikkat edin! Ben de bir beşerim, Rabbimin elçisinin gelmesi ve Benim de icâbet edeceğim vakit yaklaşıyor. Ve ben size sekaleyni bırakıyorum. Onlardan ilki Allah’ın kitabı (Kur’ân)’dır ki, onda hidâyet ve nur vardır. Allah’ın kitabını alın ve ona sımsıkı sarılın.’

Böylece Hz.Peygamber Allah’ın kitabına teşvik etti ve gönülleri ona rağbetlendirdi. Sonra da şöyle buyurdu: “Ve Ehl-i beytim; Ehl-i beytim konusunda size Allah’ı hatırlatıyorum, Ehl-i beytim konusunda size Allah’ı hatırlatıyorum, Ehl-i beytim konusunda size Allah’ı hatırlatıyorum.”

Bunun üzerine Husayn, Zeyd’e “Peygamber’in Ehl-i beyt’i kimdir? Ey Zeyd! onun hanımları da Ehl-i beyt’ten değil mi?” diye sordu. Zeyd de: “Peygamber’in hanımları da Ehl-i beyt’indedir, fakat onun asıl Ehl-i beyt’i, kendisinden sonra sadaka kendilerine haram kılınan kimselerdir.”¹² dedi. Husayn da “Onlar kimlerdir?” diye sordu. Zeyd de: “Onlar; Ali’nin âli, Akîlin âli, Ca’fer’in âli ve Abbas’ın âlidir.” dedi. Husayn: “Bunların hepsi kendilerine sadaka haram kılınmış olanlar mı?” diye sordu. Zeyd de: “evet” dedi.

Müslim’in bu rivâyetinin sahâbî râvîsi, Zeyd b. Erkam’dır. Hadis, “sekaleyn hadisi” ile ilgili rivâyetlerin en uzun şekilde nakledilmiş olanlardan birisidir. Hadisin senedindeki râvîlerin güvenilir kişiler olması sebebiyle hadisin senedi sahihtir.

Bu rivâyette hadisin metni üzerinde durulduğunda birkaç noktanın açıklığa kavuşturulduğu dikkati çekmektedir.

a-Rivâyette, hadisin îrâd edildiği yerin belirtilmiş olması ki, Gadîr-i Hum denilen Mekke ile Medine arasında bulunan bir yerin adıdır¹³. Hz.Peygamber (s.a.v.)’in bu yerde yanındaki sahâbîlere bir hitâbede bulunduğu ve bu hitap içerisinde bu hadisi îrâd ettiği belirtilmektedir.

b-Hadiste Hz.Peygamber (s.a.v.)’in iki şey bıraktığı belirtilmektedir ki, bunlar:

1-Allah’ın Kitabı (Kur’ân)’dır. Hz.Peygamber (s.a.v.), Allah’ın kitabında insan-

¹² Hz.Peygamber’in kadınlarının Ehl-i beyt’ten olup olmadığı şeklindeki soruya Hz.Zeyd’in verdiği cevapla ilgili olarak Mehmet Sofuoğlu, Kâdî İyâz (v.544/1149)’ın şu yorumunu nakletmektedir: “Yani, onun kadınları onun evinin ahâlisindedir. Bunlardan murad: “Ancak onun Ehl-i beyt’i, ehli ve kendisinden sonra sadaka almaları haram olan asabesidir” hükmü değildir. Yani onlar Umeyye halifelerinin yüce Allah’ın kendilerine tahsis buyurmuş olduğu sadakadan mahrum bıraktıkları kimselerdir. Halbuki Rasûlullah ile dört halife günlerinde bu pay kendileri için ayrılır dururdu. Bu mânâyâ “kendisinden sonra” sözünden dolayı gidiliyor. Bir de Zeyd b. Erkam’ın bu devreye idrak edinceye kadar yaşamış olmasından. Çünkü Zeyd b. Erkam, 68 hicrî yılında vefât etmiştir. Bununla beraber Zeyd’in bu sözü, insanların kirlerinden ibaret olan sadakayı yani zekâtı almaları kendilerine haram olan kimseler, mânâsına gelmesi de muhtemeldir. Bu da bundan başka bir rivâyette yine Zeyd b. Erkam’dan müfesser gelmiştir. (*Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, VII, 312.).

¹³ Hamevî, Yakut b. Abdillah, *Mu’cemu’l-Bıldân*, Beyrut, ts., VI, 268.

liğa yol gösteren mutlak rehberin ve bu yolu aydınlatan mutlak nûrun olduğunu bildirmekle birlikte Allah'ın böyle bir kitabına sınımsız sarılmasını istemektedir.

2- Ehl-i beyt'tir. Hz.Peygamber (s.a.v.) yine tekrarlar Ehl-i beyt'i tavsiye etmektedir. İşte bu iki şey, hadiste "sekaleyn" olarak ifade edilmiştir.

c- Hadisin sahâbî râvîsi olan Zeyd b. Erkam'dır. Zeyd, "Ehl-i beyt" in kimler olduğuna açıklık getirmektedir. Bunlar; Hz.Peygamber'in âhirete irtihalinden sonra kendilerine sadaka almaları helâl olmayan ve Hz.Peygamber'in en yakınları olan Hz.Ali'nin âli/hanedânı, Akîl'in âli, Ca'fer'in âli ve Abbas'ın âlidir. Böylece Ehl-i beyt'ten maksadın kimler olduğu da açıklanmış olmaktadır.

Müslim, ikinci rivâyetinde hadisi; Muhammed b. Bekkâr (v.238/852)¹⁴- Has-sân b. İbrahim (v.182/798)¹⁵- Saîd b. Mesrûk (v.126/743)¹⁶- Yezîd b. Hayyân (v.?) - Zeyd b. Erkam (68/687), Peygamber (s.a.v.) isnadıyla zikreder. Yukarıdaki hadisle aynı olduğu için Müslim, hadisin metnini tekrar zikretmez. Râvîlerin sağlam olması sebebiyle hadis de sened bakımından sahih olmaktadır.

Müslim, üçüncü tarîkte hadisi, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (v.235/849)¹⁷, Muhammed b. Fudayl (v.194/810)¹⁸ senediyle naklederken, bir başka senede geçerek İshak b. İbrahim (v.238/852)¹⁹, Cerîr (v.188/779)²⁰ tarîki ile nakleder. Her iki isnad da Ebû Hayyân (v.145/762)'da birleşmektedir. Senedde Ebû Hayyân'dan sonraki râvîler aynıdır. Ancak Cerîr'in rivâyetinde az bir metin farklılığı bulunmaktadır. O da :

2. كتاب الله فيه الهدى والنور، من استمسك به، وأخذ به كان على الهدى ومن أخطأه ضلّ

"Allah'ın kitabı ki, onda mutlak hidâyet ve nur vardır. Kim ona sınımsız sarılırsa ve ona iyice tutunursa hidâyet üzere olur. Kim de ona uymakta hata ederse sapıtır." ziyâdesidir²¹. Hadisin isnadının sağlam olması itibariyle hadis sened bakımından sahih olmaktadır.

Yine Müslim'in bir diğer rivâyetinde hadis şu şekilde nakledilmektedir:

3. حدثنا محمد بن بكّار بن الريان حدثنا حسّان بن إبراهيم عن سعيد ابن مسروق عن يزيد بن حيّان عن زيد بن أرقم، قال: دخلنا

عليه فقلنا: لقد رأيت خيرا، لقد صاحب سول الله صلى الله عليه وسلم، صليت خلفه، وساق الحديث بنحو حديث أبي حيّان. غير أنّه قال: ألا وإني تارك فيكم ثقلين: أحدهما كتاب الله عزّ وجلّ هو جبل الله من أتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة. وفيه: فقلنا: من أهل بيته؟ نساؤه؟ قال: لا. وإمّ الله! إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلّقها فترجع إلى أبيها وقومها. أهل بيته أصله، وعصبة الذين حرموا الصدقة بعده.²²

3. Hadis; Müslim- Muhammed b. Bekkâr b. Reyyân (v.238/852)- Hassan b. İbrahim (v.128/745)- Saîd b. Mesrûk (v.126/743)- Yezîd b. Hayyân (v.?) - Zeyd b. Erkam (68/687) isnadıyla nakledilir ve Yezîd b. Hayyân şöyle der: "Zeyd'in

¹⁴ İbn Maîn ve Dârekutnî, onun hakkında "sika" derlerken, İbn Hıbbân da Sikât'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, V, 51.

¹⁵ Zehebî onun "sika" olduğunu söyler. (*Kâşif*, II, 215).

¹⁶ İbn Maîn, Nesâî, Ebû Hâtim, onun "sika" olduğunu söylerler. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, II, 335.

¹⁷ Ricâl âlimleri, İbn Ebî Şeybe'yi tevsik etmektedirler. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, 252-253).

¹⁸ Şii olduğu söylenmekle birlikte ricâl âlimleri onun sika olduğunu söylemektedirler. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, V, 259).

¹⁹ İshak'ın güvenilirliği hususunda ricâl âlimlerinin ittifakı bulunmaktadır. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 140-141)

²⁰ Ricâl âlimleri Cerîr'i tevsik ederler, hatta onun "sika" olduğunda icmâ bulunduğu da ifade edilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 369.

²¹ Müslim, Fezaliü's-Sahâbe, 36.

²² Müslim, Fezaliü's-Sahâbe, 37; Ayrıca bkz. Tebrîzî, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb, *Mışkâtü'l-Mesâbih* (thk: Muhammed Nâsir el-Elbânî), Beyrut, 1979, III, 1732.

huzuruna girdik ve ona şöyle edik: ‘Muhakkak ki, çok hayır gördün; Rasûlullah ile birlikte oldun, onun arkasında namaz kıldın’”. Hadisi, Ebû Hayyân’ın naklettiği şekilde naklettikten sonra şöyle dedi:

–“Dikkat edin! Size sekaleyni bırakıyorum: Onlardan biri; Allah Azze ve Celle’nin kitabıdır ki, o Allah’ın ipidir. Ona tâbî olan hidâyet üzere olur. Kim de onu terk ederse dalâlet üzere olur.”. Yine biz; “Onun Ehl-i beyt’i kimdir? Hanımları mı?” dedik. Zeyd; “Hayır. Allah’a yemin olsun, kadın, bir zaman erkekle beraber olur, sonra erkek onu boşar, o da ailesine ve kavmine döner. Onun Ehl-i beyt’i aslıdır ve kendisinden sonra kendilerine sadaka almaları haram olan asabesi/yakınlarıdır.” dedi.

Hadisin senedindeki râvîlerin güvenilir olması sebebiyle hadis sened bakımından sahihtir. Ancak görüldüğü gibi metin bakımından Müslim’in bu rivâyetinde de önceki rivâyetlere göre farklılık bulunmaktadır. O da lafız farklılığı olmakla birlikte Müslim’in 1 numara ile gösterdiğimiz rivâyetinde olmayan fakat ikinci rivâyetinde ziyade olarak zikredilen kısım, bu rivâyetin metninde bulunmaktadır. Mânâ aynı olmakla birlikte kelimelerin lafızlarında farklılık bulunmaktadır. Bu da hadisin mânâ ile rivâyet edildiğini göstermektedir. Ancak farklı olmayan durum ise “*sekaleyn*”dir. Müslim’in, Zeyd b. Erkam’dan yapılan bu rivâyetlerinin hepsindeki bu farklılıklar, râvîlerden bazılarının hadiste tasarrufta bulunmuş olabileceğini göstermektedir.

Bu rivâyette, Müslim’in önceki rivâyetlerine göre Ehl-i beyt’e Hz.Peygamber’in hanımlarının dahil olmadığı ifade edilmesiyle önceki rivâyetleri biraz daha açıklar mahiyettedir. Bu da, metnin sonunda yer alan Zeyd b. Erkam’ın açıklamalarıdır. Ancak diğer rivâyetlerde Hz.Peygamber’in hanımları ile ilgili açıklamanın olmayışı ya Zeyd’in, duruma göre muhtasar olarak rivâyet etmiş olabileceğini ya da bir başka râvînin açıklamasının Zeyd’in açıklaması tarzında nakledilmiş olabileceğini hatıra getirmektedir. Zira Zeyd’in diğer rivâyetlerinde böyle bir açıklama yoktur.

Bununla birlikte bu açıklamanın, “Ehl-i beyt”in kimler olduğunun açıklığa kavuşması bakımından önemli bir izah olduğu da gerçektir. Çünkü kendilerine sadaka haram olanların, Hz.Peygamber’in hanımlarını kapsamadığı ifade edilmiştir. Bu sebeple Hz.Peygamberden sonra kendilerine sadaka almaları câiz olmayanların onun asabesinden olanlar olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

2- Tirmizî (v.279/892)’nin Rivâyeti

Tirmizî; hadisi, Câbir (v.74/693)’den ve Zeyd b. Erkam’dan nakletmektedir. Câbir’den nakledilen hadisin rivâyet şekli şöyledir:

1. حدثنا نصر بن عبد الرحمن الكوفي حدثنا زيد بن الحسن هو الأنماطي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال:

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجته يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعتة يقول: يا أيها الناس! إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله عترتي أهل بيبي²³

1.Tirmizî; hadisi, Nasr b. Abdirrahman el-Kûfî (v.248/862)²⁴- Zeyd b. el-Hasen (v.120/737)²⁵- Ca’fer b. Muhammed (v.148/765)²⁶ –babası Muhammed b. Ali (v.118/736)²⁷ -Câbir b. Abdillâh (v.74/693) tarîki ile naklediyor: Câbir şöyle

²³ Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İst., 1992, Menâkıb, 31; Ayrıca bkz. Tebrîzî, III, 1735; Endelûsî, Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih, *el-ikdu'l-Ferîd*, Beyrut, 1989, IV, 55; Endelûsî, senedsiz olarak Hz.Peygamber’in Vedâ haccı hutbesini nakletmekte ve bu hadîs, hutbenin içinde zikredilmektedir.

²⁴ Neşâî, onun sika olduğunu söyler. İbn Hibbân da Sikât’ında zikreder. (İbn Hacer, *Tehzib*, V,616).

²⁵ İbn Hibbân Sikât’ında zikretmiştir. İbn Hacer, *Tehzib*, II, 237.

²⁶ Ricâl âlimleri Ca’fer’in “sika” olduğunu söyler. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 385-386.

²⁷ El-icli, onun sika olduğunu söyler. İbn Hacer, *Tehzib*, V, 225.

anlatır: “Rasûlüllah (s.a.v.)’ı Vedâ haccında Arefe günü Kasvâ adındaki devesinin üzerinde hutbe okurken gördüm. onun şöyle buyurduğunu işittim:

–“Ey insanlar! Size (iki şey) bıraktım ki, ona tutunduğunuz sürece dalâlete düşmezsiniz: Allah’ın kitabı ve Ehl-i beytim (olan) itratım.”

Tirmizî, Câbir’den nakledilen bu hadis için “Bu yolla nakledilen hadis, hasendir garibtir” der²⁸. Câbir’den nakledilen bu rivâyete göre hadis, Vedâ haccında ve Arafat’ta vârid olmuştur²⁹. Müslim’in, Zeyd b. Erkam’dan naklettiği rivâyette ise Arafat’ta değil, Gadîr-Humm’da vârid olmuştur. Aynı zamanda hadisin metninde “*sekaleyn*” ifâdesinin olmadığı görülmektedir.

Mişkât’ın tahkikini yapan el-Elbânî, hadisin senedinin zayıf olduğunu söyler³⁰.

Tirmizî’nin, Zeyd b. Erkam’dan naklettiği hadis de şöyledir:

2. حدثنا علي بن المنذر كوفي حدثنا محمد بن فضيل قال: حدثنا الأعمش عن عطية عن أبي سعيد والأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن زيد بن أرقم رضي الله عنهما قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن تارك فيكم ما إن غمستكم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما³¹

2.Tirmizî- Ali b. el-Münzir (v.256/870)³²- Muhammed b. Fudayl (v.194/810)³³- Süleyman b. Mihrân el-A’mâş (v.147/764)³⁴- Atiyye (v.111/729)³⁵-

²⁸ Tirmizî, Menâkıb, 31.

²⁹ Ebû Dâvud; Menâsik 56. bab’ta, İbn Mâce de Menâsik 84. bab’ta, Hz.Câbir (r.a.)’in, Hz.Peygamber’in Vedâ haccı’nı anlatmış olduğu uzun bir rivâyetini tahric etmektedirler. Ancak bu rivâyetlerde “*sekaleyn*” ile ilgili sadece كتاب الله şeklinde zikredilmektedir. Görüldüğü gibi Tirmizî’nin Câbir’den naklettiği hadiste ise Allah’ın kitabından sonra itrat da zikredilmektedir. Fakat Ebû Dâvud’un ve İbn Mâce’nin bu tahriclerindeki Câbir’in rivâyetinde “itrat” ya da “Ehl-i beyt” ifâdesinin yer almadığı görülmektedir. Ayrıca bkz. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahih*, Beyrut, 1992, IV, 251.

³⁰ Tebrizî, III, 1735 (dipnot, 1).

³¹ Tirmizî, Menâkıb, 31; Ayrıca bkz. Tebrizî, III, 1735.

³² Şii olmakla birlikte ricâl âlimleri onun “sika ve sadûk” olduğunu söylerler. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 242-243.

³³ Muhammed’in aşırı şii olduğu söylenmekle birlikte İbn Maîn onun için sika; Ebû Zür’a, “sadûk”; Ebû Hâtim, “şeyh”; Nesâî de “leyse bihi be’sün” der. İbn Hacer, *Tehzib*, V, 259.

³⁴ İbn Maîn onun için “sika”, Nesâî de “sika, sebt” ifâdelerini kullanmaktadırlar. İbn Hacer, *Tehzib*, II, 424.

³⁵ İbn Maîn onun “salih”; Ebû Zür’a da “leyyin” olduğunu söylerken Ebû Hâtim, onun zayıf olduğunu ancak hadisin yazılabileceğini, Nesâî de zayıf olduğunu söylemektedir (İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 144.).

İbn Hibbân’ın belirttiğine göre Atiyye, Ebû Saîd el-Hudrî’den hadis dinlemiş ve el-Hudrî vefât edince de Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî’nin (v.144/761) meclisine devam etmiş ve onun kıssalarını dinlemeye başlamıştır. el-Kelbî, “Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu” dediğinde Atiyye, bunu ezberliyor ve Kelbî’yi de Ebû Saîd olarak künyelendiriyordu, ondan da rivâyette bulunuyordu. Atiyye’ye: “Bunu sana kim tahdîs etti?” denildiğinde, “Bana Ebû Saîd tahdîs etti.” diye cevap veriyordu. Ne var ki, Atiyye’nin, Kelbî’yi kast ederek “Ebû Saîd” demesinden başkaları, Ebû Saîd el-Hudrî’yi kastettiğini tevhehüm ediyorlardı, diyen İbn Hibban; Atiyye’nin hadisleriyle ihticac edilmesinin ve hadislerinin yazılmasının helâl olmadığını söyler. (İbn Hibban, *Kitabu’l-Mecrûhîn*, Sahab.org., II, râvî sıra no:807.). İbn Hacer de İbn Hibban’ın bunu garip görerek anlattığını belirtir ve İbn Hibbân’ın bu görüşlerini aynen nakleder. (Bkz. *Tehzib*, IV, 143-144.). Zehebî de Atiyye’nin tâbiûnun meşhurlarından olduğunu ve zayıf olduğunda icma edildiğini ifade etmektedir. (bkz, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, Beyrut, 1982, V, 324; el-Muğnî fid-Duafâ (thk: Nureddin Itr), Suriye, 1971, II, 336.

Konumuz açısından meseleye baktığımızda Ebû Saîd el-Hudrî’den hadis dinleyen Atiyye’nin “*sekaleyn* hadisi”ni Kelbî’den naklettiğine dair bir açıklamaya rastlamadığımız gibi, hadisin nakledildiği kaynaklardaki rivâyetlerin bazılarında –ileride zikredildiği üzere- “Ebû Saîd” künyesi ile birlikte “el-Hudrî” nisbesinin de zikredildiği açıkça görülmekte ve böyle bir karışıklık ortadan kaldırılmış olmaktadır. Bu sebeple de “Ebû Saîd” lakabının Kelbî’nin değil, “el-Hudrî’nin nisbesi olduğu, bunun için de Atiyye’nin “*sekaleyn* hadisi”ni Ebû Saîd el-Hudrî’den nakletmiş olduğu ihtimalinin çok yüksek

Ebû Saîd el-Hudrî.

Diğer bir tarîk: el-A'meş (v.147/764)- Habîb b. Ebî Sâbit (v.119/737)- Zeyd b. Erkam (v.68/687) tarîkiyle nakledilen bu hadiste Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Size (iki şey) bırakıyorum ki, onlara sımsıkı sarılırsanız Benden sonra asla dalâlete düşmezsiniz. O iki şeyden biri diğerinden daha büyüktür. Onlar, semadan yeryüzüne uzatılmış ip olan Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim olan ıtratımdır. Bunlar Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirlerinden asla ayrılmazlar. Bu ikisi hususunda Beni nasıl takip edeceğinize iyi dikkat edin.”

Tirmizî'nin, Zeyd b. Erkam'dan naklettiği bu rivâyette hadisin vürûd yeri ve zamanı belirtmemekte ve Müslim'in yukarıdaki rivâyetine göre hadis ihtisar edilerek nakledilmektedir. Yine Tirmizî'nin bu rivâyetinde de “sekaleyn” ifâdesinin olmadığı dikkati çekmektedir. Halbuki Müslim'in rivâyetinde bulunmaktadır. Bu da büyük ihtimalle senetteki herhangi bir râvînin, hadisi rivâyet ederken bu kelimeyi sehven atlamış olabileceğinden kaynaklanmaktadır. Yine hadisin metninin sonundaki “فانظروا كيف تخلفون فيهما” ifâdesi, Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyetlerinde bulunmaktadır. Görüldüğü gibi, Zeyd b. Erkam'dan yapılan diğer rivâyetlerde bu ifâde olmazken Tirmizî'nin bu rivâyetinde bu ziyâdelik bulunmaktadır. Tirmizî, bu hadis için “hasen garîb”³⁶ ifâdesini kullanırken, el-Elbânî ise yukarıdaki hadisin senedi gibi bunun da isnadının zayıf olduğunu fakat bunun önceki hadis için şâhid olduğunu söyler³⁷.

Bununla birlikte Tirmizî, bu konuda Ebû Zerr (v.31/651)'den³⁸, Ebû Saîd'den ve Huzeyfe'den³⁹ de rivâyetin olduğunu kaydeder⁴⁰.

3- İmâm Mâlik (v.179/795)'in Rivâyeti

İmâm Mâlik, *Muvattâ'* adlı Musannef'inde “sekaleyn hadisi”ni tahric etmektedir.

عن مالك أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما مسكتم بهما: كتاب الله و سنة نبيه⁴¹

Hadis, Mâlik b. Enes'ten “belağa” sığasıyla nakledilmektedir. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Size iki şey bırakıyorum ki onlara sımsıkı sarılırsanız asla şaşmazsınız: Allah'ın kitabı ve Nebîsinin sünnetidir.”

Görüldüğü gibi Mâlik, “belağa” sığasıyla hadisi doğrudan Rasûlullah'tan nakletmektedir. Hadisin senedi zikredilmemektedir. Ancak, el-Muvattâ'nın şârihi ez-Zürkânî (v.1122/1710), İbn Abdilber'in (v.463/1070); bu hadisi, Kesir b. Abdullah b. Amr b. Avf (v.?)⁴²- babası Abdullah b. Amr⁴³- dedesi Amr b. Avf⁴⁴- Rasûlullah (s.a.v.) tarîkiyle muttasıl senedle tahric ettiğini belirtmektedir⁴⁵.

→ →

olması rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte “sekaleyn hadisi”nin sahîh rivâyetinin olması, hatta tevâtür şartlarını taşıması sebebiyle Atiyye'nin zayıf râvî olması, “sekaleyn” ile ilgili rivâyetin sıhhatine engel olmamakla birlikte desteklemekte olduğu söylenebilir.

³⁶ Tirmizî, Menâkıb, 31.

³⁷ Tebrîzî, III, 1735 (dîpnot 2)

³⁸ Ebû Zerr'in Rivâyeti için bkz. el-Meylânî, es-Seyyid Ali el-Hüseynî, *Nefehâtu'l-Ezhâr fi Hulâsati Abekâti'l-Envâr*, Beyrut, 1995, II, 99.

³⁹ Huzeyfe'nin rivâyeti için bkz. el-Meylânî, II, 117.

⁴⁰ Tirmizî, Menâkıb, 31.

⁴¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, İst., 1992, Kader, 3.

⁴² Ricâl âlimleri Kesîr'i şiddetli şekilde cerh etmişlerdir. Hatta onun, hiçbir değerinin olmadığı, yalancı olduğu ve güvenilir olmadığı söylenmektedir. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 584; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (thk: Ali Muhammed el-Buhârî), Dâru'l-Fikr, ts., III, 406-408.

⁴³ İbn Hacer, İbn Hibbân'ın onu Sikât'ında zikrettiğini belirtmektedir. İbn Hacer, *Tehzib*, III, 220.

⁴⁴ Hz.Muâviye döneminde vefât etmiştir.

⁴⁵ Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Muvattâ'*, Beyrut, 1990, IV, 307.

Hadisin senedinde Kesîr'in bulunmasıyla hadisin senedi zayıftır. Çünkü Kesîr zayıf bir râvîdir.⁴⁶ Ancak hadisin metninde “Ehl-i beyt” yerine “sünnete nebiyyihî/nebîsinin sünneti” tabiri kullanılmaktadır. Mâlik'in eserinin ilk Musanneflerden ve ilk dönem hadis kitaplarından olması sebebiyle önem arz etmektedir. Böyle bir eserde “Ehl-i beyt” ifâdesinin yerine “sünnet” kelimesinin kullanılması çok önemli bir ayrıntıdır.

4- Dârimî (v.255/868)'nin rivâyeti

Dârimî, “*sekaleyn hadisi*”ni Sünen’inde sadece bir yerde tahriç etmiştir. Rivâyet şöyledir:

حدثنا جعفر بن عون، ثنا أبو حيان، عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما خطيبا فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال يا أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيبه، وإني تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله وتمسكوا بكتاب الله وخذوا به، فحث عليه ورغب فيه، ثم قال : وأهل بيته، أذكركم الله في أهل بيته، ثلاث مرآت.⁴⁷

Dârimî, Cafer b. Avn (v.206/821)⁴⁸- Ebû Hayyân (v.145/762)- Yezid b. Hayyân (v.?) - Zeyd b. Erkam (v.68/687)'dan naklediyor. Zeyd der ki: Rasûlullah (s.a.v.), bir gün hutbe okumak üzere kalktı. Allah’a hamd ve senâda bulundu sonra da şöyle buyurdu:

–“Ey insanlar! Ben de bir beşerim, Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim de ona icâbet edeceğim vakit yaklaşıyor. Ve ben size sekaleyni bırakıyorum. Onlardan ilki Allah’ın kitabı (Kur’ân)dır ki, onda hidâyet ve nur vardır. Allah’ın kitabına tutunun ve Allah’ın kitabına sımsıkı sarılın ve ona yapışın.”

Böylece Hz.Peygamber Allah’ın kitabına teşvik etti ve gönülleri ona rağbetlendirdi. Sonra da: “Ve Ehl-i beytim; Ehl-i beytim konusunda size Allah’ı hatırlatıyorum” buyurdu ve bunu üç kere tekrarladı.

Dârimî'nin isnadı ile Müslim'in isnadı Ebû Hayyân'da birleşmektedir. Müslim'in 1 numara ile gösterdiğimiz rivâyetinde geçen ve hadisin metninin sadece Hz.Peygamber'e ait olan kısmı nakledilmektedir. Hadisin senedindeki râvîlerin güvenilir olmasıyla senedin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

5- Ahmed b. Hanbel (v.241/855)'in Rivâyeti

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla “*sekaleyn hadisi*” Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde sekiz yerde geçmektedir. Bu rivâyetler şunlardır:

1. حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أسود ابن عامر ثنا أبو إسرائيل يعني إسماعيل بن أبي إسحاق الملائى عن عطية عن أبي سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود بين السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيته وأهملنا لن يفترقا حتى يردها عليّ الحوض.⁴⁹

1.Hadis: Abdullah b. Ahmed (v.290/902)⁵⁰, Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Esved b. Âmir (v.208/823)⁵¹, Ebû İsrâil İsmail b. Ebî İshak el-Melâî (v.169/785)⁵², Atiyye (v.111/729), Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693) tarikiyle nakledilmektedir. Ebû Saîd der ki, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

–“Ben size sekaleyni bırakıyorum; Onlardan biri diğerinden daha büyüktür. (Onlar); semadan arza uzatılmış bir ip olan Allah’ın kitabı ve ıtratım olan Ehl-i

⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 370.

⁴⁷ Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman, *Sünen*, İst., 1992, Fezâilü'l-Kur’ân, 1.

⁴⁸ Zehebî, Ca’fer b. Avn’ın “sika” olduğunu söyler (*Kâşif*, I, 185).

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İst., 1992, III, 14.

⁵⁰ Nesâî ve Dârekutnî, Abdullah’ın “sika” olduğunu söylerler. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, II,96.

⁵¹ Ebû Hâtim, Esved için “sadûk, sâlih” ifâdelerini kullanırken İbnu'l-Medîni de “sika” olduğunu söyler. İbn Hıbbân da Sika’ında zikretmiştir. (Zehebî, *Kâşif*, I,131).

⁵² Bir çok ricâl âlimi tarafından tenkid edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 186-187.

beytimdir. Onlar, Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirinden asla ayrılmayacaklar.

2. حدثننا عبد الله حدثني أبي عن عطية العوفى عن أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إني أوشك أن أدعى فأجيب وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز حل وعترتي كتاب الله حبل ممدود بين السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا ثم تخلفوني فيهما⁵³

2.Hadis: Abdullah b. Ahmed (v.290/902), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Atiyye el-Avfî (v.111/729), Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693) tarîkiyle nakledilmektedir. Hz.Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Ben, davet olunmaya ve icabet etmeye yaklaştım. Ve ben size Allah Azze ve Celle'nin Kitabı ve itratım olan sekaleyni bırakıyorum; Allah'ın kitabı semadan arza uzatılmış bir iptir. İtratım da Ehl-i beytimdir. Gerçekten Latîf, Habîr (olan Allah), onların Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirinden asla ayrılmayacaklarını bana haber verdi. Bu sebeple onlar hakkında beni nasıl takip edeceğinize iyi dikkat edin.”

3. حدثننا عبد الله حدثني أبي ثنا ابن نمير ثنا عبد الملك يعني ابن أبي سليمان عن عطية عن أبي سعيد الخدرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عزّ وجلّ حبل ممدود بين السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا اتّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض⁵⁴.

3.Hadis, Abdullah b. Ahmed (v.290/902), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), İbn Nümeyr (v.199/814)⁵⁵, Abdülmelik b. Ebî Süleyman (v.145/762)⁵⁶, Atiyye (v.111/729), Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693) tarîkiyle nakledilmektedir. Ebû Saîd der ki; Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

–“Muhakkak ki, Ben size sekaleyni bıraktım; Onlardan biri diğerinden daha büyüktür. (onlar); semadan arza uzatılmış bir ip olan Allah'ın kitabı ve itratım olan Ehl-i beytimdir. Dikkat edin, onlar, Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirinden asla ayrılmayacaklar.”

4. حدثننا عبد الله حدثني أبي ثنا ابن نمير ثنا عبد الملك ابن أبي سليمان عن عطية العوفى عن أبي سعيد الخدرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا بعدي الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود بين السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا واتّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض⁵⁷.

4.Hadis, Abdullah b. Ahmed (v.290/902)- Ahmed b. Hanbel (v.241/855)- İbn Nümeyr (v.199/814)- Abdülmelik b. Ebî Süleyman (v.145/762)- Atiyye (v.111/729)- Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693) tarikiyle nakledilmektedir. Ebû Saîd der ki; Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

–“Muhakkak ki, Ben size, kendisine tutunduğunuzda benden sonra asla sapıtmayacağınız sekaleyni bıraktım; Onlardan biri diğerinden daha büyüktür. (Onlar); semadan arza uzatılmış bir ip olan Allah'ın kitabı ve itratım (olan) Ehl-i beytimdir. Dikkat edin, onlar, Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirinden asla ayrılmayacaklar.”

5. حدثننا عبد الله حدثني أبي ثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أبي حيان التميمي حدثني يزيد بن حيان التميمي قال إنطلقت أنا وحصين بن سيرة و عمر بن مسلم إلى زيد بن أرقم فلما جلسنا إليه قال له حصين لقد لقيت يا زيد خيرا كثيرا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعت

⁵³ Ahmed b. Hanbel, III, 17; Ayrıca krş. İbn Sa'd, II, 194.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, III, 26.

⁵⁵ İbn Hıbbân, Sikât'ında zikretmiş, el-icli ve İbn Sa'd da onun “sika” olduğunu söylemişlerdir. İbn Hacer, *Tehzib*, III, 386.

⁵⁶ Ricâl âlimlerinin çoğunluğuna göre sikadır. Bazıları ise zayıf olduğunu söylerler. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, III, 498.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, III, 59.

حديثه وغزوت معه وصليت معه لقيت يا زيد خيرا كثيرا حدثنا يا زيد ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن أخي والله لقد كبرت سني وقدم عهدي ونسيت بعض الذي كنت أعي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فما حدثتكم فأقبلوه ومالا فلا تكلفوني ثم قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما خطيبا فبينا يمد يده نحو مكة والمدينة فحمد الله تعالى وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال أما بعد: ألا يا أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي عز وجل فأجيب وإني تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله عز وجل فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله تعالى واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه قال وأهل بيته أذكركم الله في أهل بيته أذكركم الله في أهل بيته فقال له حصين، ومن أهل بيته يا زيد أليس نساؤه من أهل بيته قال ان نساءه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده، قال ومن هم؟ قال: هم آل علي، وآل عقيل، وآل جعفر، وآل عباس. قال أكل هؤلاء حرم الصدقة؟ قال: نعم. قال يزيد بن حيان ثنا زيد بن أرقم في مجلسه ذلك قال عبيد الله بن زياد فأتيته فقال ما أحاديث تحدثها وترويهها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجد في كتاب الله تحدث أن له حوضا في الجنة قال قد حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ووعدهنا قال كذبت ولكنك شيخ قد خرفت قال قد اني سمعته أذناي ووعاه قلبي من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من جهنم وما كذبت علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثنا زيد في مجلسه قال ان الرجل من أهل النار ليعظم للنار حتى يكون الضرس من أضراسه كأحد.⁵⁸

5.Hadis: Abdullah b. Ahmed (v.290/902), Ahmed b. Hanbel (v.241/855)- İsmail b. İbrahim (v.193/808)- Ebû Hayyân et-Teymî (v.145/762), Yezid b. Hayyân et-Teymî (v.?), Zeyd b. Erkam (v.68/687) tarîki ile nakledilmiştir. Yezid şöyle der: Ben ve Husayn b. Sebte ve Ömer b. Müslim, Zeyd b. Erkam'a gittik. Onun yanına oturduğumuzda Husayn ona: Ey Zeyd! Çok hayra nâil oldun; Rasûlullah (s.a.v.)'ı gördün, hadisini dinledin, Onunla birlikte savaşa katıldın, Onunla birlikte namaz kıldın, böylece bir çok hayra nail oldun. Ey Zeyd! Rasûlullah (s.a.v.)'tan işittiklerinden bize hadis rivâyet et.” Bunun üzerine Zeyd “Ey kardeşimin oğlu! Vallahi, yaşlandım, zamanım da geldi, Rasûlullah (s.a.v.)'tan ezberlemiş olduğum şeylerin bazısını unuttum. Bu sebeple size söylediklerimi kabul edin, rivâyet edemediğim şeylerden dolayı da beni mükellef tutmayın” dedi ve sonra sözüne şöyle devam etti: “Bir gün, Mekke ile Medine arasında Hum denilen yerde suyun yanında Rasûlullah (s.a.v.) aramızda hitap etmek üzere kalktı ve Allah'a hamd ve senada bulundu, nasihat etti ve hatırlatmada bulundu, sonra şöyle dedi:

–“Bundan sonra: Ey insanlar! Dikkat edin! Ben de bir beşerim, Rabbimin elçisinin gelmesi, benim de icabet edeceğim vakit yaklaştı. Ve Ben size sekaleyini (iki ağır şeyi) bırakıyorum. Onlardan ilki Allah Azze ve Celle'nin kitabıdır ki, onda hidâyet ve nur vardır. Allah'ın kitabına tununun ve ona sınıksız sarılın.”

Böylece Hz.Peygamber Allah'ın kitabına teşvik etti ve gönülleri ona rağbetlendirdi. Sonra da şöyle buyurdu: “Ve Ehl-i beytim, Ehl-i beytim konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum, Ehl-i beytim konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum, Ehl-i beytim konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum.” Bunun üzerine Husayn Zeyd'e “Peygamber'in Ehl-i beyt'i kimdir? Ey Zeyd! onun hanımları Ehl-i beyt'ten değil mi?” diye sordu. Zeyd de: “Muhakkak ki Peygamberin hanımları Ehl-i beyt'tendir, fakat onun asıl Ehl-i beyt'i, kendisinden sonra sadaka kendilerine haram kılınan kimselerdir.” dedi. Husayn da “Onlar kimlerdir.” diye sordu. Zeyd de “Onlar; Ali'nin âli, Akîl'in âli, Ca'fer'in âli ve Abbas'ın âlidir.” dedi. Husayn “Bunların hepsi kendilerine sadaka (almaları) haram olanlar mı?” diye sordu. Zeyd de “evet” dedi.

Yezid b. Hayyân dedi ki, Zeyd b. Erkam bize bu meclisinde rivâyet etti, Abdullah b. Ziyâd dedi ki, Zeyd'e vardım: Senin Rasûlullah (s.a.v.)'tan rivâyet ettiğin hadisleri Allah'ın kitabında bulamıyoruz. Sen onun cennette havuzu olduğunu naklediyorsun. O da dedi ki, Muhakkak ki, biz onu Rasûlullah (s.a.v.)'tan naklettik ve onu bize va'detti. O da “yalan söyledin, fakat sen ihtiyarsın, bunamışsın” dedi. Bunun üzerine “Gerçekten ben onu kulaklarımla Rasûlullah (s.a.v.)'tan işittim ve

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, IV; 366-367.

kalbim onu ezberledi, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Bana kasten yalan söyleyen cehennemdeki yerine hazırlansın.” Ve ben Rasûlullah’a yalan isnadında bulunmadım. Zeyd bize o mecliste Rasûlullah (s.a.v.)’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etti: “Muhakkak ki, cehennem ehlinde olan adam, cehennem için öyle büyütülür ki, azı dişlerinin biri Uhud dağı kadar olur.”

6. حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أسود ابن عامر ثنا إسرائيل عن عثمان بن المغيرة عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن أرقم وهو

داخل على المختار أو خارج من عنده فقلت له أجمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إني تارك فيكم الثقلين؟ قال: نعم.⁵⁹

6.Hadis, Abdullah b. Ahmed (v.290/902)- Ahmed b. Hanbel (v.241/855)- Esved b. Âmir (v.205/820)- Ebû İsrâil İsmail (v.169/785), Osman b. el-Muğîre (v.?)⁶⁰- Ali b. Rabîa (v.?)⁶¹, Zeyd b. Erkam (v.68/687) tarîki ile nakledilmiştir. Ali der ki: Zeyd b. Erkam ile karşılaştım. Muhtarın huzurunda idi veya ondan ayrı idi. Ona “Rasûlullah (s.a.v.)’tan “Ben size sekaleyni bırakıyorum” buyurduğunu işittin mi?” dedim. O da “evet” dedi.

7 حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أسود ابن عامر ثنا شريك عن الركين عن القاسم بن حسان عن زيد بن ثابت قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض أو بين السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي وإتھما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض.⁶²

7. Hadis; Abdullah b. Ahmed (v.290/902)- Ahmed b. Hanbel (v.241/855)- Esved b. Âmir (v.205/820)-Şüreyk (v.177/793)⁶³-Rukeyn (v.131/748)⁶⁴- el-Kâsim b. Hassân (v.?)⁶⁵- Zeyd b. Sabit (v.45/665) tarafından rivâyet edilmektedir. Ancak bu rivâyette hadisin metninde “sekaleyn” yerine “halifeteyn” kelimesi kullanılmaktadır. Heysemî (v.807/1404), bu hadisin senedinin “ceyyid” olduğunu söyler⁶⁶.

8. حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو أحمد الزبيري ثنا شريك عن الركين عن القاسم بن حسان عن زيد بن ثابت قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله وأهل بيتي وإتھما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض جميعاً⁶⁷

8.Abdullah b. Ahmed (v.290/902)- Ahmed b. Hanbel (241/855)- Ebû Ahmed ez-Zübeyrî (v.203/818)⁶⁸- Şüreyk (v.177/793)- Rukeyn (v.131/748)- el-Kâsim b. Hassân (v.?)⁶⁵- Zeyd b. Sâbit (v.45/665) tarîkiyle nakledilen bu rivâyetin senedinde sadece bir râvî farklılığı bulunmaktadır. O da Ahmed b. Hanbel’in kendisinden hadisi aldığı Ebû Ahmed ez-Zübeyrî’dir. Bu isnad ile nakledilen hadisin metninde bir önceki rivâyette bulunan “Kitabullah”dan sonra gelen “حبل ممدود ما بين السماء والأرض أو بين” cümlesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadisin metninde ihtisar yapılmıştır. Aynı zamanda metnin sonunda da “cemîan” kelimesi bulunmaktadır⁶⁹.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, IV, 371.

⁶⁰ Ricâl âlimleri tevsik etmektedir. (İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 101; Zehebî, II, *Kâşif*, 257).

⁶¹ Ali’yi, Nesâî, Ebû Hâtim ve başkaları tevsik etmişlerdir. (Zehebî, *Kâşif*, II, 284; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 202.).

⁶² Ahmed b. Hanbel, V,181-182; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid*, Beyrut, ts., IX, 162-163.

⁶³ Şüreyk’i, İbn Maîn, tevsik ederken bazıları onun “seyyiu’l-hıfz” olduğunu söylemiştir. Kâfelilerin rivâyetlerini en iyi bilen âlimlerden birisidir. (Zehebî, *Kâşif*, II, 10.).

⁶⁴ Rukeyn’i, Ahmed b. Hanbel tevsik eder, İbn Hibbân da Sikat’ında zikreder. (Zehebî, *Kâşif*, I, 313).

⁶⁵ el-Kâsim’in hâlinin bilinmediğini söyleyen olduğu gibi, İbn Şahin, Ahmed b. Salih ve Zehebî onun “sika” olduğunu söylemektedirler. İbn Hibbân da Sikat’ında zikreder. (İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 514; Zehebî, *Kâşif*, II, 389).

⁶⁶ Heysemî, IX, 162-163.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, V, 189.

⁶⁸ İbn Maîn ve el-icli, Zübeyrî’nin sika olduğunu söylerler. Nesâî de “leyse bihi be’sün” der. İbn Hacer, *Tehzib*, V, 166.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, V, 189.

Hiçbir rivâyette bulunmayan bu kelimenin âyette (واعتصموا بحبل الله جميعاً) /toptan Allah'ın ipine sarılın⁷⁰ şeklinde geçmesi sebebiyle her hangi bir râvî tarafından ilâve edilmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Görüldüğü üzere “sekaleyn hadisi”, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde sekiz yerde geçmektedir. Bu rivâyetlerden dördünün sahâbî râvîsi; Ebû Saîd el-Hudrî, ikisinin, Zeyd b. Erkam; ikisinin de Zeyd b. Sâbit'tir.

6- Bezzâr (v.292/904)'ın rivayeti

Heysemî (v.807/1404)'nin, Mecmeu'z-Zevâid'de Bezzâr'dan naklettiğine göre “sekaleyn hadisi”, Ebû Hureyre ve Hz.Ali tarafından da nakledilmektedir.

1- Ebû Hureyre (v.58/677)'nin rivâyeti şöyledir:

1. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني خلفت فيكم اثنين لن تضلوا بعدهما أبدا كتاب الله ونسي و لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض⁷¹.

Ebu Hureyre dedi ki; Rasûlullah (s.a.v.) “Size, kendilerinden sonra ebediyen sapıtmayacağınız iki şey bıraktım: Allah'ın Kitabı ve nesebim. Bu ikisi havzımda huzuruma gelinceye kadar asla ayrılmazlar.” buyurdu.

Bu rivâyette hadisin metni oldukça muhtasar olmakla birlikte “sekaleyn” kelimesinin yerine “isneyn” kelimesinin kullanıldığı, “Ehl-i beytim” ifâdesinin yerine de “nesebî” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu da hadisin mânen rivâyet edildiğini göstermektedir.

Heysemî, bu hadisin senesinde Salih b. Musa et-Talahî⁷² olduğunu ve bunun ise zayıf olduğunu ifâde eder⁷³. Dolayısıyla hadis senedi itibariyle zayıf olmaktadır.

2- Hz.Ali (v.40/660)'nin rivâyeti de şöyledir:

2. عن عليّ بن أبي طالب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني مقبوض وإن قد تركت فيكم الثقلين يعني كتاب الله وأهل بيته وإنكم لن تضلوا بعدهما وأنه لن تقوم الساعة حتى يبتغي أصحاب رسول الله كما تبتغي الضالة فلا توجد.⁷⁴

Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) anlatıyor: Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Muhakkak ben vefat edeceğim ve ben size Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim olan sekaleyn bıraktım, benden sonra asla dalâlete düşmezsiniz ve yine yitiğin aranıp da bulunmadığı gibi Rasûlullah'ın ashabı da aranmadıkça kıyamet asla kopmayacaktır.”

Görüldüğü gibi hadisin sahâbî râvîsi Hz.Ali'dir. Heysemî, bu hadisin senesinde el-Hars'ın olduğunu ve bunun da zayıf olduğunu söyler⁷⁵. Bununla birlikte hadisin metninde diğer rivâyetlerde bulunmayan ve sahâbenin değerini bildiren “yitiğin aranıp da bulunmadığı gibi Rasûlullah'ın ashabı da aranmadıkça kıyamet asla kopmayacaktır” cümlesi bulunmaktadır.

7- Ebû Ya'lâ (v.307/919)'nın Rivâyeti

Ebû Ya'lâ, “sekaleyn hadisi”ni, Müsned'inde iki yerde tahriç etmektedir. Her iki rivâyet de Ebû Saîd el-Hudrî tarafından nakledilmektedir. Rivâyetler şöyledir.

1. حدثنا بشر بن الوليد حدثنا محمد بن طلحة عن الأعمش عن عطية بن سعد عن أبي سعيد: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إني أوشك أن أدعا فأجيب وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والأرض وعترتي أهل بيته وإن اللطيف الخبير أخرجني أتهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا ثم تخلفوني فيهما⁷⁶.

⁷⁰ Âl-i İmran, 3/103.

⁷¹ Heysemî, IX,163.

⁷² Ricâl âlimleri, Salih'in hadisinin yazılmayacağını, değerinin olmadığını ve hadisinin zayıf olduğunu, sika râvilerden münker hadis rivayet ettiğini söylerler. (Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, II, 540). Zehebî de Salih'in vâhî/zayıf olduğunu kaydetmektedir. (*Kaşif*, II, 24).

⁷³ Heysemî, IX,163;

⁷⁴ Heysemî, IX, 163.

⁷⁵ Heysemî, IX, 163.

⁷⁶ Ebâ Ya'lâ el-Mevsili, *Müsned*, hadis no: 1021.

1.Hadis, Ebû Ya'lâ- Bişr b. el-Velîd (v.)- Muhammed b. Talha (v.167/783)⁷⁷ -A'meş (v.147/764)- Atiyye b. Sa'd (v.111/729)- Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693) tarikiyle nakledilmektedir. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ben, davet olunmaya ve icabet etmeye yaklaşıyorum ve Ben size sekaleyni bırakıyorum, onlardan biri; Allah'ın kitabı ki, semadan arza uzatılmış bir iptir. Diğeri de İtratım olan Ehl-i beytimdir. Gerçekten Latîf, Habîr (olan Allah), onların Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirinden asla ayrılmayacaklarını bana haber verdi. Bu sebeple onlar hakkında beni nasıl takip edeceğinize dikkat edin.”

Ebû Ya'lâ'nin diğer rivâyeti ise şudur:

2. وعن أبي سعيد: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود بين

السماء والأرض وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض⁷⁸

2.Hadis, Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693)'den nakledilmektedir. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Muhakkak ki, Ben size sekaleyni bırakıyorum; Onlardan biri diğerinden daha büyüktür; (onlar); semadan arza uzatılmış bir ip olan Allah'ın kitabı ve İtratım (olan) Ehl-i beytimdir. Onlar, Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirinden asla ayrılmayacaklar.”

Görüldüğü üzere Ebû Ya'lâ'nın her iki rivâyetinde de hadisin sahâbî râvîsi Ebû Saîd el-Hudrî'dir. İkinci rivâyette hadisin senedi muallaktır. Yani hadis, sadece sahâbî râvîsiyle nakledilmektedir. Ancak hadisin metnindeki ana tema aynıdır: Sekaleyn.

Hadislerin metinlerine baktığımızda ikinci rivâyette “Gerçekten Latîf, Habîr (olan Allah), bana haber verdi ki” ifâdesi bulunmaktadır ki, bu ifâde, hadisi hadis-i kudsî yapmaktadır. Yine birinci rivâyetin sonundaki “Bu sebeple onlar hakkında beni nasıl takip edeceğinize dikkat edin” ifâdesi ikinci rivâyette bulunmamaktadır.

8- Hâkim (v.405/1014)'in Rivâyeti:

“Sekaleyn hadisi”ni Hâkim en-Neysâbûrî (v.405/1014) de tahrîc etmektedir. Hadis, Zeyd b. Erkam, Ebû Hureyre ve İbn Abbas tarafından nakledilmektedir. Rivâyetler şöyledir:

1. حدثنا أبو بكر محمد بن الحسين بن مصلح الفقيه بالري ، ثنا محمد بن أيوب ، ثنا يحيى بن المغيرة السعدي ، ثنا جرير بن عبد

الحميد ، عن الحسن بن عبد الله النخعي ، عن مسلم بن صبيح ، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني

تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيته وإتھما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض⁷⁹

1.Hadis, Hâkim- Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. Muslih (v.), Muhammed b. Eyyûb (v.), Yahya b. el-Muğîre es-Sa'dî (v.253/867)⁸⁰, Cerîr b. Abdilhamid (v.188/803)⁸¹, el-Hasen b. Abdillâh en-Nehâî (v.)⁸², Müslim b. Subeyh (v.100/718)⁸³, Zeyd b. Erkam tarîki ile nakledilmektedir. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Muhakkak ki, Ben size Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim olan sekaleyni bırakıyorum; Onlar, Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirinden asla ayrılmayacaklar.”

Hâkim; bu hadisin, şeyhaynin şartlarına göre isnadının sahih olduğunu ancak

⁷⁷ Ebû Zûr'a, Muhammed b. Talha'nın “sadûk” oluşunu söylerken, bazı ricâl âlimleri de zayıf olduğunu söylemektedirler (Zehebî, *Kaşif*, III, 65; İbn Hacer, *Tehzib*, V, 154-155).

⁷⁸ Ebû Ya'lâ, hadis no: 1027.

⁷⁹ Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Beyrut, 1990, III, 160-161.

⁸⁰ Bazı âlimler, ta'dil ederken bazıları da cerh etmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 182-183.

⁸¹ Sika râvidir. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 369.

⁸² Ricâl âlimleri el-Hasen'in “sika” olduğunu söylerler. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 496; Zehebî, *Kâşif*, I, 223.

⁸³ Tabiûndan olup sika râvidir. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, V,430).

kitaplarında tahriç etmediklerini söyler⁸⁴.

2. أخيرنا أبو بكر بن إسحاق الفقيه أنبأ محمد بن عيسى بن السكن الواسطي ثنا داود بن عمرو الضبي ثنا صالح بن موسى الطلحي عن عبد العزيز بن رفيع عن أبي صالح عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي ولن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض⁸⁵

2.Hadis, Hâkim (v.405/1014)- Ebû Bekir b. İshak el-Fakîh- Muhammed b. İsa es-Seken (v.279/892)- Dâvud b. Amr ed-Dıbbî (v.228/842)⁸⁶- Salih b. Musa et-Talahî (v.?)⁸⁷- Abdülaziz b. Rafî' (v.130/747)- Ebû Sâlih (v.)- Ebû Hureyre (r.a.) târikiyle nakledilmiştir. Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Size iki şey bıraktım ki, onlar(a uyduk)dan sonra asla dalâlete düşmezsiniz. (onlar); Allah’ın kitabı ve sünnetimdir. Ve onlar Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar asla ayrılmayacaklar.”

Hâkim’in bu rivâyetini Suyûtî (v.911/1505) de el-Câmiu’s-Sağîr isimli eserinde tahriç etmektedir⁸⁸.

3. حدثنا أبو بكر أحمد بن إسحاق الفقيه أنبأ العباس بن الفضل الأسفاطي ثنا إسماعيل بن أبي أويس وأخبرني إسماعيل بن محمد بن الفضل الشعراي ثنا حدي ثنا بن أبي أويس حدثني أبي عن ثور بن زيد الديلي عن عكرمة عن بن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس في حجة الوداع فقال قد يقس الشيطان بأن يعبد بأرضكم ولكنه رضى أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم فاحذروا يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم إن كل مسلم أخ المسلم المسلمون إخوة ولا يحل لامرء من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس ولا تظلموا ولا ترجعوا من بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وقد احتج البخاري بأحاديث عكرمة واحتج مسلم بأبي أويس وسائر رواته متفق عليهم وهذا الحديث لخطبة النبي صلى الله عليه وسلم متفق على إخراجها في الصحيح يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله وأنتم مسؤولون عني فما أنتم قائلون وذكر الاعتصام بالسنة في هذه الخطبة غريب ويحتاج إليها وقد وجدت له شاهدا من حديث أبي هريرة⁸⁹

3.Hâkim’in, Ebû Bekir Ahmed b. İshak- el-Abbas b. el-Fadl el-Esfâtî (v.?)- İsmail b. Ebî Üveys (v.226/840)⁹⁰ ve İsmail b. Muhammed b. el-Fadl eş-Şa’rânî (v.?)- Dedesi (v.282/895)- İbn Ebî Üveys (v.226/840)- Babası (v.169/785)- Sevr b. Zeyd ed-Dîlî (v.135/752)⁹¹- İkrime (v.105/725)- İbn Abbas (r.a.) târikiyle naklettiği bu hadiste de Rasûlüllah (s.a.v.)’in vedâ haccında irâd ettiği hutbe içerisinde “ يا أيها /Ey insanlar! Size (iki şey bıraktım ki,) ona sarıldığınızda ebediyen dalâlete düşmezsiniz. Onlar Allah’ın kitabı ve Nebîsinin (s.a.v.) sünnetidir.” ifâdesi bulunmaktadır⁹².

Görüldüğü gibi Hâkim’in bu son iki rivâyetinde, Mâlik’in rivâyetinde olduğu gibi, diğer rivâyetlerinden farklı olarak “Ehl-i beyt veya ıtrat” kelimeleri yerine “sünnet” ifâdesi kullanılmaktadır. Bu önemli bir ayrıntıdır. Bu bakımdan “Ehl-i beyt” veya “ıtrat” kelimelerinin, sünnet mânâsında değerlendirildiği açıkça görülmektedir.

Hâkim’in Zeyd b. Erkam’dan naklettiği aşağıdaki hadiste de Hz.Peygamber

⁸⁴ Hâkim, III, 160-161.

⁸⁵ Hâkim, I, 172;

⁸⁶ Bazı âlimler Dâvud’u cerh ederler. Bazıları da sika olduğunu söylerler. İbn Hacer, *Tehzib*, II, 116-117.

⁸⁷ Ricâl âlimleri, Salih’in “sika” olmadığını, hadîsinin “zayıf, metrûku’l-hadîs” olduğunu, münker hadîs rivâyet ettiğini söylerler. İbn Hacer, *Tehzib*, II, 540.

⁸⁸ Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu’s-Sağîr*, Beyrut, 1990, hadîs no: 2282.

⁸⁹ Hâkim, I, 171.

⁹⁰ Zayıf bir râvidir. (Bkz. Zehebî, *Mizan*, I, 222-223).

⁹¹ İbn Abbas’tan irsal yapmakla birlikte “sika” olduğu söylenmektedir. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 344; Zehebî, *Mizan*, I, 373.

⁹² Ayrıca bkz. Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilu’n-Nübüvve*, Beyrut, 1985, V, 449.

(s.a.v.) Vedâ haccından dönerken Gadîr-Humm denilen yerde konaklar ve sekaleyn ile ilgili hadisini irâd eder. Rivâyet şöyledir:

4. عن زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه قال لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجة الوداع ونزل غدِيرِ حَمٍّ أمر بدو حات فقمين فقال كأني قد دعيت فأجبت إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله تعالى وعترتي فانظروا كيف تحلفون فيهما فإتتهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض⁹³

Sekaleyn ile ilgili olarak Zeyd b. Erkam'dan nakledilen bu rivâyette daha önce Zeyd'den nakledilen rivâyetlerden farklı olarak bu rivâyetin sonunda önceki rivâyetlerin hiç birinde olmayan *ثم قال إن الله عز وجل مولاي وأنا مولى كل مؤمن ثم أخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه* rivâyetlerinin hiç birinde olmayan ziyâdesi bulunmaktadır. Hâkim, bu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu ancak Sahîhlerinde tahrîç etmediklerini söyler⁹⁴.

Hâkim, bu rivâyetinden sonra yine Zeyd b. Erkam'dan şu rivâyeti nakleder: Rasûlullah (s.a.v.), Mekke ile Medine arasında büyük ağaçların olduğu bir yerde konakladı ve insanlar bu ağaçların altında bir müddet dinlendikten sonra Hz. Peygamber ve yanındakiler tekrar akşama kadar yola devam ettiler. Rasûlullah (s.a.v.), namaz kıldı ve hutbe irâd etmek üzere kalktı, Allah'a hamd ve sena ettikten sonra hatırlatmalarda ve nasihatta bulundu. Bir müddet konuştuğundan sonra "Ey insanlar! Size iki şey (emrayn) bırakıyorum, onlara ittiba ettikten sonra asla sapmazsınız? Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim olan ıtratım" buyurdu, sonra da "Biliyor musunuz? Ben mü'minlere kendilerinden daha evlâyım." buyurdu ve bunu üç kere tekrar etti. Sahabîler "evet" dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), "Ben kimin dostu isem, Ali de onun dostudur." buyurdu⁹⁵.

9- Taberânî (v.360/970)'nin Rivâyeti

Taberânî, "sekaleyn hadisi"ni Evsat'ında iki yerde tahrîç etmektedir. Her iki rivâyet de Ebû Saîd el-Hudrî tarafından nakledilmektedir.

1. حدثنا الحسن بن محمد بن مصعب الأشناني الكوفي حدثنا عباد بن يعقوب الأسدي حدثنا أبو عبد الرحمن السعدي عن كثير النواء عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل جبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيبي، وإتتهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض. لم يروه عن كثير النواء إلا السعدي⁹⁶

1. Taberânî; hadisi, el-Hasen b. Muhammed b. Mus'ab el-Eşnânî el-Kûfî-Abbâd b. Yakub el-Esedî (v.250/864)⁹⁷, Ebû Abdirrahman el-Mesûdî (v.160/776?)⁹⁸- Kesîr en-Nevvâ (v.?)⁹⁹- Atiyye el-Avfî- Ebû Saîd el-Hudrî tarîkı ile naklediyor. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Ben size sekaleyni bırakıyorum, biri diğerinden daha büyüktür. (Onlar); semadan arza uzatılmış olan Allah Azze ve Celle'nin kitabı ve Ehl-i beytim olan ıtratımdır. Bu ikisi Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar birbirlerinden asla ayrılmayacaklar."

Taberânî, hadisin senedinde bulunan Kesîr en-Nevvâ'dan yalnız el-Mesûdî'nin rivâyette bulunduğunu ifâde etmektedir.

2. حدثنا الحسن بن مسلم بن الطيب الصنعاني حدثنا عبد الحميد بن صبيح حدثنا يونس بن أرقم عن هارون بن سعد عن عطية عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وإتتهما لن يفترقا حتى

⁹³ Hâkim, III, 118.

⁹⁴ Hâkim, III, 118.

⁹⁵ Hâkim, III, 118.

⁹⁶ Taberânî, *el-Evsat*, hadîs no: 363.

⁹⁷ Âlimler, Abbâd'ın Şii olmakla birlikte hadiste sika olduğunu söylerler. Bkz. Zehebî, *Mizân*, II, 379.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve İbnü'l-Medîni tevsik etmektedirler.

⁹⁹ Ebû Hâtîm ve Nesâî, Kesîr'in zayıf olduğunu söylemektedirler. (İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 577).

يردا عليّ الحوض. لم يروه عن هارون بن سعد إلا يونس¹⁰⁰

2.Taberânî; hadisi, el-Hasen b. Müslim b. et-Tayyib es-San'ânî- Abdülhamid b. Subeyh- Yunus b. Erkam (v.?)- Harun b. Sa'd (v.322/933)- Atiyye (v.111/729)- Ebû Saîd el-Hudrî (74/693) tarîkıyle nakleder. Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuş- tur: “Size sekaleyni bırakıyorum, ona sımsıkı sarıldığınız müddetçe asla dalâlete düşmezsiniz. (Onlar); Allah'ın kitabı ve ıtratımdır. Onlar Havz-ı Kevserde huzuruma gelinceye kadar asla ayrılmazlar.”

Taberânî, hadisin senedinde bulunan Hârûn b. Sa'd'dan sadece Yunus'un ri- vâyetinde bulunduğunu kaydetmektedir.

10- Beyhakî (v.458/1065)'nin Rivâyeti

Beyhakî; “Sekaleyn hadisi”ni Şuabu'l-İman, es-Sünenu'l-Kübrâ ve Delâilü'n- Nübüvve isimli eserlerinde tahrîç etmektedir.

Beyhakî'nin Şiabu'l-İman'ındaki rivâyeti şöyledir.

وقد روينا في الحديث الثابت عن زيد أرقم، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فيما خطب، إني تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب

الله فيه الهدى والنور، فتمسكوا بكتاب الله فخذوا به، فحثّ عليه ورغب فيه¹⁰¹

Zeyd b. Erkam'dan bize hadis-i sabitte rivâyet olundu ki, Peygamber (s.a.v.) hitabette bulunduğunda: “Size sekaleyni bırakıyorum, onlardan birincisi Allah'ın kitabıdır; onda mutlak nur ve hidâyet vardır. Allah'ın kitabına sımsıkı sarılın ve ona tutunun.” buyurdu ve ona teşvikte bulundu, gönülleri de ona rağbetlendirdi.

Hadiste görüldüğü üzere Beyhakî'nin bu rivâyeti, Zeyd b. Erkam'dan nakle- dilmesine rağmen hadis çok muhtasar şekilde nakledilmekte ve “sekaleyn” ifâdesi zikredilmesine rağmen sekaleyn den birincisi olan Allah'ın kitabı zikredilmekte olup “Ehl-i beyt” ifâdesi zikredilmemektedir. Bu durum, diğer rivâyetlere bakıldığında büyük bir noksanlık arz etmektedir. Beyhakî, bu rivâyetinden sonra : كتاب وفي رواية أخرى :¹⁰² Metnini rivâyet ederek “Başka bir rivâyette de şu ziyade bulunmaktadır” der. Esas itibariyle bu iki rivâyet de Müs- lim'in rivâyetlerinde zikredilmişti.

Beyhakî, Şuabu'l-İman'da “Hadis-i sabitte bize rivâyet olundu ki” diyerek ha- disini sadece sahabî râvîsi Zeyd b. Erkam'dan muallak olarak rivâyet etmekte ve ondan sonraki râvîleri zikretmemektedir.

Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra isimli eserinde ise hadisi üç yerde tahrîç ederek ikinci ciltte “Peygamber'in Ehl-i beyt'inin, onun âli olduğunun beyanı/ باب بيان أهل بيته

أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ أنبأ أبو الفضل الحسن بن يعقوب العدل ثنا محمد بن عبد الوهاب الفراء أنبأ جعفر بن عون أنبأ أبو حيان يحيى بن سعيد بن حيان عن عمه يزيد بن حيان قال: انطلقت إلى زيد بن أرقم فقال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بماء يدعى حما بين مكة والمدينة حمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال أما بعد: ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأحيب وإن تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فتمسكوا بكتاب الله وخذوا به. فحثّ عليه ورغب فيه. ثم قال: وأهل بيته أذكركم الله في أهل بيته. قال حصين يا زيد من أهل بيته؟ أليست نساؤه من أهل بيته؟ قال: بلى إن نساؤه من أهل بيته ولكن أهل بيته الذين ذكرهم من حرموا الصدقة بعده. قال: ومن هم؟ قال: آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل العباس. قال وكل هؤلاء حرموا الصدقة؟ قال: نعم.¹⁰³

Hadisin rivâyet şekli şöyledir:

أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ أنبأ أبو الفضل الحسن بن يعقوب العدل ثنا محمد بن عبد الوهاب الفراء أنبأ جعفر بن عون أنبأ أبو حيان يحيى بن سعيد بن حيان عن عمه يزيد بن حيان قال: انطلقت إلى زيد بن أرقم فقال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بماء يدعى حما بين مكة والمدينة حمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال أما بعد: ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأحيب وإن تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فتمسكوا بكتاب الله وخذوا به. فحثّ عليه ورغب فيه. ثم قال: وأهل بيته أذكركم الله في أهل بيته. قال حصين يا زيد من أهل بيته؟ أليست نساؤه من أهل بيته؟ قال: بلى إن نساؤه من أهل بيته ولكن أهل بيته الذين ذكرهم من حرموا الصدقة بعده. قال: ومن هم؟ قال: آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل العباس. قال وكل هؤلاء حرموا الصدقة؟ قال: نعم.¹⁰³

Hadisi; Beyhakî (v.458/1065)- Muhammed b. Abdillâh el-Hâfîz (v.?)- Ebu'l- Fadl el- Hasen b. Yakub el-Adl (v.342/953)- Muhammed b. Abdilvehhâb el-Ferrâ

¹⁰⁰ Taberânî, *el-Evsat*, hadîs no: 376.

¹⁰¹ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, Beyrut, 1990, II, 327.

¹⁰² Beyhakî, *Şuab*, II, 327.

¹⁰³ Beyhakî, *Sünen*, Sahab, org., II, hadîs no:2679

(v.272/885)¹⁰⁴- Cafer b. Avn (v.206/821)- Ebû Hayyân (v.145/762)- Yezid b. Hayan (v.?) - Zeyd b. Erkam (v.68/687) tarîki ile nakletmektedir.

Beyhakî'nin bu rivâyeti, muhtevâ açısından Müslim'in 1 numara ile zikrettiğimiz rivâyeti ile hemen hemen aynı olmakla birlikte Beyhakî'nin bu rivâyetinde hadisin râvîleri olan Yezid b. Hayyân'ın Zeyd b. Erkam'a sadece kendisinin gittiği ifâde edilmektedir. Halbuki, Müslim'de Yezid'in yanında Husayn b. Sebre ile Ömer b. Müslim de bulunmaktadır. Bu buluşma esnasında Husayn ile Zeyd arasındaki konuşmaların detayı Beyhakî'nin rivâyetinde atlanarak Zeyd'in Rasûlüllah'tan işittiği kısmın nakline geçilmiştir.

Beyhakî, Sünen'in yedinci cildinde de "Kendilerine farz sadakayı/zekatı almaları haram kılınan Muhammed (s.a.v.)'in âlinin beyanı/ باب بيان آل محمد صلى الله عليه وسلم الذين /" konu başlığı altında yine Zeyd b. Erkam'dan nakledilen hadisi rivâyet eder:

أخبرنا أبو زكريا يحيى بن إبراهيم بن محمد بن يحيى أنبأ أبو عبد الله محمد بن يعقوب ثنا محمد بن عبد الوهاب أنبأ جعفر بن عون أنبأ أبو حيان وهو يحيى بن سعيد عن يزيد بن حيان قال سمعت زيد بن أرقم رضى الله تعالى عنه يقول: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد: أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيبه وإني تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فتمسكوا بكتاب الله وخذوا به. فحث عليه ورغب فيه ثم قال: وأهل بيته أذكركم الله في أهل بيته. قال بلى إن نساءه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده. قال ومن هم؟ قال: آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس. قال: كل هؤلاء تحرم عليهم الصدقة؟ قال: نعم.¹⁰⁵

Beyhakî'nin bu rivâyeti de yine birinci rivâyeti ile hemen hemen aynıdır. Aynı zamanda Beyhakî, bu rivâyetin sonunda "sekaleyn hadisi"nin Cübeyr b. Mut'im (v.56/675) tarafından da rivâyet edildiğini ifâde etmektedir.

Beyhakî, Sünen'in onuncu cildinde "sekaleyn hadisi"ni tahriç etmektedir. Bu rivâyet de yine Zeyd b. Erkam tarafından nakledilmektedir. Rivâyet şöyledir:

أخبرنا أبو محمد جناح بن نذير بن جناح القاضي بالكوفة أنبأ أبو جعفر محمد بن علي بن دحيم الشيباني ثنا إبراهيم بن إسحاق الزهري ثنا جعفر يعني بن عون ويعلى يعني بن عبيد عن أبي حيان التيمي عن يزيد بن حيان قال سمعت زيد بن أرقم رضى الله تعالى عنه قال: قام فينا ذات يوم رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال إما بعد أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيبه وإني تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فاستمسكوا بكتاب الله وخذوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال وأهل بيته أذكركم الله تعالى في أهل بيته ثلاث مرات.¹⁰⁶

Beyhakî'nin bu rivâyetleri, muhtevâ açısından Müslim'in 1 numara ile zikrettiğimiz rivâyeti ile hemen hemen aynı olmakla birlikte Beyhakî'nin bu rivâyetinde hadisin sahâbi râvîsi Zeyd b. Erkam'dır. Halbuki, Müslim'de Yezid'in yanında Husayn b. Sebre ile Ömer b. Müslim de bulunmaktadır. Bu buluşma esnasında Husayn ile Zeyd arasındaki konuşmaların detayı Beyhakî'nin rivâyetinde atlanarak Zeyd'in Rasûlüllah'tan işittiği kısmın nakline geçilmiştir. Ancak hadisin metnindeki merfu olan kısmında muhteva olarak Müslim'in rivâyeti ile aynıdır. Hadisin metninin mânâsı yukarıda verildiği için burada tekrar etmeye gerek duymuyoruz.

Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve isimli eserinde "Hz.Peygamber'in Vedâ Haccı'nın Sıfatı" ile ilgili bapta hem Urve b. Zübeyr (v.99/717)'den¹⁰⁷ hem de İbn Abbas (v.62/681)'tan¹⁰⁸ naklettiği hadislerde sekaleyn zikredilmektedir ve Urve'nin rivâyeti şöyledir. Hz.Peygamber (s.a.v.) hutbesinin sonunda şöyle buyurdu:

¹⁰⁴ Nesâî, "sika" olduğunu söyler, İbn Hibbân da Sikât'ında zikretmektedir.

¹⁰⁵ Beyhakî, Sünen, VII, hadis no: 13017.

¹⁰⁶ Beyhakî, Sünen, X, hadis no: 20122.

¹⁰⁷ Tâbiündan olup sikadır. İbn Hacer, Tehzib, IV, 117.

¹⁰⁸ Vefâtının 69/688 olduğu da söylenmektedir.

إسمعوا أيها الناس قولي فإني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به لن تضلوا أبداً: إمرين بيّنين: كتاب الله وسنة نبيكم¹⁰⁹

Beyhakî, bu hadisi naklettikten sonra Musa b. Ukbe (v.141/758)'nin¹¹⁰ de aynı mânâda rivâyette bulunduğunu zikrederek Musa'nın rivâyetinin şu şekilde olduğunu kaydederek كتاب الله وسنة نبيّه: إمرين بيّنين: كتاب الله وسنة نبيّه şeklinde olduğunu söyler¹¹¹.

11- Beğavî (v.516/1122)'nin Rivâyeti

Beğavî de “sekaleyn hadisi”ni Şerhu's-Sünne isimli eserinde tahrîc etmektedir. Rivâyet şöyledir:

1 أخبرنا أبو سعد أحمد بن محمد بن العباس الحميدى أخبرنا عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ نا أبو الفضل الحسن بن يعقوب بن يوسف العدل نا أبو أحمد محمد بن عبد الوهّاب العبدى أنا جعفر بن عون أنا حيان بن يحيى بن سعيد بن حيان عن يزيد بن حيان قال: سمعت زيد بن أرقم يقول: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد: أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيبه وإني تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فتمسكوا بكتاب الله وخذوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: وأهل بيبي أذكركم الله في أهل بيبي¹¹²

2 أخبرنا الإمام الحسين بن محمد القاضي أخبرنا أبو العباس الطيسفوني أنا أبو الحسن الثريّ أنا أبو بكر البسطامي أنا أحمد بن السيار القرشي نا الحسين بن حريث أنا الفضل بن موسى قال عبد الملك بن أبي سليمان أخبرنا عطية العوفى عن أبي سعيد الخدرى قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدى، أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله ممدود بين السماء والأرض وعترتي أهل بيبي، ألا إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض¹¹³

Beğavî, bu rivâyet için hasen garîb der¹¹⁴. Ancak Şerhu's-Sünne'nin muhakikikleri bu hadisin dipnotunda Zeyd b. Sabit'in ve Cabir'in rivâyetlerinin bu hadisin şâhidi olduklarını ve bunlarla kuvvetlendiğini, böylece hadisin kavî olduğunu ifâde etmektedirler¹¹⁵. Şunu hemen ifâde edelim ki, hadisin metninde “sekaleyn” ifâdesinin olmadığı dikkati çekmektedir. Dolayısıyla burada bir râvînin, rivâyet ederken bu kelimeyi unutmuş olabileceği anlaşılmaktadır. Çünkü metnin siyakından “teraktü fiküm” ifâdesinden sonra “sekaleyn” kelimesinin olması gerekmektedir, diğer rivâyetlerde olduğu gibi.

Bunlar dışında Hz.Peygamber'in yalnız Ehl-i beyt'ini diğer bir ifâdeyle ıtratını tavsiye ettiğini bildiren rivâyetler de bulunmaktadır. Nitekim Abdurrahman b. Avf'ın naklettiği bir hadiste Hz.Peygamber (s.a.v.) Mekke'nin fethinden sonra “... ıtratımı size tavsiye ediyorum” buyurduğunu nakletmektedir.

12- İbn Hişam (v.218/833)'ın Rivâyeti

“Sekaleyn hadisi”, İbn Hişam'ın, es-Sîratü'n-Nebeviyye isimli eserinde İbn İshak (v.150/767)'tan naklettiği Vedâ haccı hutbesinin içinde

وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً: إمرأً بيّنًا: كتاب الله وسنة نبيّه¹¹⁶

“...Size ap açık bir şey bıraktım ki, ona sımsıkı sarılırsanız, ebediyen sapıtmazsınız: Allah'ın Kitabı ve Nebîsinin sünneti ...” şeklinde geçmektedir.

Hadiste de görüldüğü gibi “Allah'ın kitabı” ifâdesinden sonra “Ehl-i beytim” yerine “nebîsinin sünneti” ifâdesi kullanılmıştır.

¹⁰⁹ Beyhakî, *Delâil*, V, 448.

¹¹⁰ Ricâl âlimler sika olduğunu söylemektedirler. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, V, 574.

¹¹¹ Beyhakî, *Delâil*, V, 448.

¹¹² Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne* (thk: Şuayb el-Arnaut, Muhammed Zühayr es-Sâvîş), Beyrut, 1983, XIV, 117-118.

¹¹³ Beğavî, XIV, 118-119.

¹¹⁴ Beğavî, XIV, 119.

¹¹⁵ Beğavî, XIV, 119 (dipnot).

¹¹⁶ İbn Hişam, VI, 604.

es-Seyyid Ali el-Hüseynî el-Meylânî, Nefâtu'l-Ezhâr fî Hulâsati Abekâyi'l-Envâr isimli eserinde Hakîm et-Tirmizî'nin Huzeyfe b. Esîd el-Ğîfârî (v.42/662) ve Cübeyr b. Mut'ım (v.56/675)'in naklettikleri "sekaleyn hadisi"ni tahric etmektedir¹¹⁷.

II- DEĞERLENDİRME

1-Sened Açısından

Yukarıda nakledilen "sekaleyn hadisi"nin senedlerinde de görüldüğü gibi, hadisin; Zeyd b. Erkam, Ebû Saîd el-Hudrî, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hureyre, Ali b. Ebî Tâlib, Câbir b. Abdillâh, İbn Abbas başta olmak üzere bir çok sahâbî râvîsi bulunmaktadır. Dolayısıyla "sekaleyn hadisi" bir çok tarîkten nakledilmektedir.

İbn Hacer el-Heytemî, "sekaleyn hadisi"nin yirmiden fazla sahâbî tarîkinin olduğunu ve bu konuda fazla izaha ihtiyaç olmadığını ifâde etmektedir¹¹⁸. Abdülaziz et-Tabâtabâî de es-Sahâvî (v.902/1496)'nin "sekaleyn hadisi"ni yirmiden fazla sahabiden naklettiğini zikretmekte ve bu sahabilerden yirmi dört tanesinin ismini vermektedir¹¹⁹. Yine Abdülaziz, Nureddin es-Semhûdî (v.911/1505)'nin de yirmiden fazla sahabiden tahric ettiğini kaydederken¹²⁰, ed-Dehlevî'den naklen, hadisi rivâyet eden otuz dört sahâbînin ismini ve bu sahabilerden rivâyette bulunan tâbîilerin ve diğer râvîlerin isimlerini vermektedir¹²¹. Aynı şekilde Nesâî'nin el-Hasâis isimli eserinin tercüme ve şerhini yapan Abdülkadir Çuhacıoğlu da "sekaleyn hadisi"nin şerhinde Ehl-i sünnet âlimlerinin temel kaynak eserlerinde nakledilen "sekaleyn hadisi"nin otuz sahâbî râvisinin ismini zikretmektedir¹²².

Cemal Sofuoğlu'nun belirttiğine göre "Şî müelliflerden Muhammed Takiy el-Hakim, bu hadisi, Şîa'nın en büyük delillerinden biri olarak görmekte ve üzerinde uzun tahliller yapmaktadır. Ona göre ve diğer bazı Şî müelliflere göre, bu hadis mütevâtirdir. Çünkü Ehl-i sünnet'ten 39, Şîa'dan 82 tarîki vardır. Bu kadar çok tarikle bize kadar gelişinin sebebi Hz.Peygamber'in bunu bir çok yer ve zamanda tekrar tekrar söylemiş olmasıdır. Veda haccında, Medîne'de, Gadîr-i Hum'da vs. ..." ¹²³.

2- Metin Açısından

"Sekaleyn hadisi" ile ilgili bu rivâyetler, metin açısından ele alındığında hadisin metinlerinde farklılıklar görülmektedir. Hadisin rivâyetlerindeki metinlerde bulunan lafız farklılıkları yanında kelime fazlalıklarının veya bir diğerine göre kelime eksikliklerinin bulunduğu açıkça görülmektedir. Ancak tüm bunlara rağmen bütün rivâyetlerin ortak yanı Hz.Peygamber'in, Kitab (Kur'ân) ve Ehl-i beyt'i (itrati, asebesi, nesebi) veya sünnetidir. Bu bakımdan "sekaleyn hadisi"nin mânevî mütevâtir olduğu söylenebilir. Zira hadisin az ya da çok lafız farklılıklarının olması yanında hemen hemen bütün rivâyetlerde "sekaleyn"de birleşilmektedir.

Sekaleyn hadisinin, Vedâ haccında Arafat'ta, vedâ haccından dönerken Gadîr-

¹¹⁷ Bkz, el-Meylânî, I, 302, 349, 393, 425; , I, 416.

¹¹⁸ Heytemî, Ahmed b. Muhammed, *es-Savâku'l-Muhrîka*, İst., 1994, s. 228; Ayrıca bkz., s. 150.

¹¹⁹ Bu sahâbîler şunlardır: Câbir, Huzeyfe b. Esîd, Huzeyme b. Sâbit, Zeyd b. Sâbit, Sehl b. Sa'd, Damure el-Eslemî, Âmir b. Leylâ el-Ğîfârî, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Adiy b. Hâtim, Ukbe b. Âmir, Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Zerr, Ebû Râfi', Ebû Şureyh el-Huzâî, Ebû Kudâme el-Ensârî, Ebû Hureyre, Ebu'l-Heysen et-Tihâmî, Ümmü Seleme, Ümmü Hânî bint Ebî Tâlib ve Kureys'ten bir kişi. (Bkz. el-Meylânî, II, 89.)

¹²⁰ el-Meylânî, II, 88.

¹²¹ el-Meylânî, II, 226-236.

¹²² Bkz. Çuhacıoğlu, Abdulkadir, *Hız.Peygamberin Dilinden Hz.Ali el- Hasâis Tercüme ve Şerhi*, Amasya, 2002, s. 226-230.

¹²³ Sofuoğlu, XXVI, 469.

Humm denilen yerde, Medîne'de vs. birden fazla zaman ve mekânda vârid olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî de, Arafat ve Gadîr-i Hum yanında, Medîne'de Hz.Peygamber'in hastalandığında vârid olduğunu söyleyerek hadisin bir zaman ve mekânda değil değişik zamanlarda ve mekânlarda Allah'ın kitabına ve ıtratına gösterilmesi gereken ihtimama işaret etmek maksadıyla tekrarlar vârid olmasında hiçbir mânînin olmadığını söylemektedir¹²⁴.

III- SEKALEYN VE EHL-İ BEYT'TEN ANLAŞILAN MÂNÂ

1-Sekaleyn

Sekaleyn; kelime olarak "iki ağır şey" demektir. Terim olarak "sekaleyn", rivâyetlerde Allah'ın kitabı Kur'ân ve Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'i/ıtratı/nesli ya da Rasûlullah'ın sünneti olarak beyan edilmiştir¹²⁵.

Hadiste, Allah'ın kitabı ile "Ehl-i beyt" ya da bunun yerine kullanılan "sünnet" için "sekaleyn" tabiri kullanılmıştır. Ancak bazı rivâyetlerde "sekaleyn" kelimesinin yerine "halifeteyn", "şey'eyn", "emrayn" veya "isneyn" kelimelerinin kullanıldığı da görülmektedir.

Bunların "sekaleyn" olarak isimlendirilmesi hususunda iki görüş vardır: Biri, Bu ikisinin muktezâlarıyla amel etmenin ağır oluşundan dolayıdır¹²⁶. Diğeri de her ikisinin kadrinin büyüklüğündendir¹²⁷. Böylece rivâyetlerin ana temasını şu iki unsur oluşturmaktadır: Allah'ın kitabı Kur'ân-ı Kerim, ve "Ehl-i beyt".

1- Allah'ın Kitabı

Hadiste Kur'ân-ı Kerim, "sekaleyn"ın birincisi ve en büyüğü olarak ifâde edilmektedir. Nitekim Allah da, Kur'ân'ı sakîl olarak tavsif ederek "Biz sana sakîl/ağır bir söz ilka edeceğiz."¹²⁸ buyurmaktadır. Kur'ân'ın sakîl olmasını; âlimler, vahyin gelişinin ağırlığı yanında ahkâmıyla amel etmenin, emir ve yasaklarının tatbik ve icrasının zorluğu gibi bir çok mânâda yorumlamaktadırlar¹²⁹.

Yine Kur'ân-ı Kerim, semadan arza uzatılmış bir ip olarak tavsif edilmektedir ki, bu vasıf Kur'ân'da "Allah'ın ipine toptan sımsıkı sarılın"¹³⁰ âyetine telmih etmektedir. Yine "kendisinde insanları hidâyete erıştiren bir hidâyet ve nûr olan kitap" olarak tavsif edilmektedir. Kur'ân'da gerek hidâyetin olması, gerekse nûrun olması da Kur'ân'ın bir çok yerinde zikredilen vasıflarındandır. "Sekaleyn" ifâdesinin birinci unsurunun Kur'ân-ı Kerim olduğunda ve bu mânânın anlaşılmasında hiç bir problem yoktur, hatta ittifak bulunmaktadır.

2- Ehl-i beyt

Rivâyetlerde de görüldüğü gibi "sekaleyn hadisi"nin bir çok rivâyetinde "Ehl-i beyt", "ıtrat", "asabe" ve "neseb" ifâdeleri kullanılırken, bazı rivâyetlerde "Ehl-i beyt" ifâdesi tekrarlanmakta, bazı rivâyetlerde de "ıtrat" ve "Ehl-i beyt" ifâdesi arka arkaya zikredilmektedir.

Hadisin yorumlanmasında problemin esas olarak odaklaştığı nokta, "sekaleyn"ın ikinci unsuru olan "Ehl-i beytim", "ıtratım", "nesebim" ve "asabem"

¹²⁴ Heytemî, s. 150.

¹²⁵ Sekaleyn, insanlar ve cinler için de kullanılmaktadır. Ancak "sekaleyn hadisi"ndeki sekaleyn ifâdesi bu mânâyı ihtiva etmemektedir.

¹²⁶ İbnu'l-Cevzî, *Garibu'l-Hadis*, Beyrut, 1985, I, 126; Beğavî, XIV, 118

¹²⁷ İbnu'l-Cevzî, I, 126.

¹²⁸ Müzzemmil, 73/5.

¹²⁹ Geniş bilgi için bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, ts. V, 316; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1993, XIX, 26-27; İbn Kesîr, IV, 435; Hâzin, IV, 332; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşr. ts., VIII, 5428-5429.

¹³⁰ Âl-i İmrân, 3/103.

ifâdeleridir. Ancak bu ifâdeler içinde en çok kullanılanı “Ehl-i beyt”tir¹³¹.

Ehl-i beyt; Zeyd b. Erkam’ın ifâdesine göre Hz.Peygamberin akrabaları olan ve kendilerine zekât almaları helâl olmayan Hz.Ali, Akıl, Ca’fer ve Abbâs hânedânlarıdır.

İtrat, kişinin çocukları ve çocuklarından olan yakınları, amca ve amcalarının çocuklarından olan yakınlarına denir. Hz.Peygamber’in ıtratu, Abdulmuttalib oğulları ve onların oğulları, Hz.Ali ve oğullarıdır¹³². İbnu’l-A’rabî’ye göre ıtrat, kişinin çocukları ve bunlardan gelen zürriyyetidir. Buna göre Hz.Peygamber’in ıtratu Hz.Fatıma ve onun neslidir.¹³³

Asabe, kişinin çocukları ve baba tarafından akrabalarına denir¹³⁴. Hadiste geçen asabe kelimesinden maksat, Hz.Peygamber’in kızı Hz.Fatıma ve onun çocukları ve Hz.Peygamber’in baba tarafından olan akrabalarıdır.

Neseb; akrabalık, özellikle de baba tarafından olan akrabalığa denir¹³⁵.

Tariflerde de görüldüğü üzere hadisin rivâyetlerinde geçen, “Ehl-i beyt, ıtrat, asabe ve neseb” kelimeleri müterâdif kelimelerdir.

Hadis yorumlanırken üzerinde durulan noktanın, “Ehl-i beytim, ıtratım, nesebim” ifâdesidir. Yani, “Ehl-i beyt”ten muradın ne olduğu hususudur. Diğer bir ifâdeyle “Ehl-i beyt”ten anlaşılacak mânâ, kelimenin ifâde ettiği lafzî mânâsı mıdır? Ehl-i beyt, Hz.Peygamber’in asebesi midir? Yoksa “Ehl-i beyt” ifâdesinden maksat, “Hz.Peygamber’in sünneti mi?” olduğunun anlaşılmasıdır.

Şayet “ıtrat” ya da “Ehl-i beyt”ten maksat, Hz.Peygamber’in nesli ise, bu durumda Hz.Peygamber’in neslinden gelen insanların hepsi olarak mı anlaşılması gerekir, yoksa bunun bir sınırlaması olacak mıdır? Bu da ikinci problemidir. Halbuki, tarihe bakıldığında Hz.Peygamber’in nesli o kadar çoğalmıştır ki, bunların içinde âlim ve sünnetle âmil olanlar olduğu gibi âlim olmayanlar da bulunmakta, hatta âlim olmayanlar çoğunluğu teşkil etmektedir. Durum böyle olunca bunlara nasıl ittibâ edilecektir? İttibâ edildiği takdirde bu ittibâ doğru mudur? Bu meselenin de tartışmaya açık bir çok yönü bulunmaktadır¹³⁶.

Ali el-Kârî (v.1014/1605), “Ehl-i beyt”e temessük etmekten ve onlara sarılmaktan maksadın; onlara muhabbet etmek, onların saygınlığını ve hukukunu muhafaza etmek, onların rivâyetleriyle amel etmek ve onların sözlerine itimat etmek olduğunu söyler ve böyle yapmanın, sünneti başkalarından almaya da mâni olmadığını ifâde eder¹³⁷. Bu fikrini desteklemek gayesiyle de “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız doğru yolda olursunuz.”¹³⁸ hadisini nakleder. Böylece Ali el-Kârî’ye göre Ehl-i beyt’e sarılmaya teşvikin yapılması, Ehl-i beyt’ten olmayan kişilerden sünnetin/hadisın alınmasına bir engel teşkil etmemektedir.

Öte yandan Kur’ân-ı Kerim’de “Bilmiyorsanız bir bilene sorun”¹³⁹ âyeti de buna işaret etmektedir, der. Yine Ali el-Kârî, İbnu’l-Melek’in; “İtrata temessük; onlara muhabbet etmek, onların hidâyetleri ve sîretleri ile hidâyetlenmek” olduğunu

¹³¹ Ehl-i beyt hakkında geniş bilgi için bkz. Varol, M. Bahaüddin, *Ehl-i beyt Gerçeği*, İst., 2001, s. 26-110; Demircan, s. 55.

¹³² İbnu’l-Esîr, III, 177; İbn Manzûr, IV, 538.

¹³³ İbn Manzûr, IV, 538.

¹³⁴ İbn Manzûr, I, 605; Ayrıca bkz. İbnu’l-Esîr, Mecduddîn, *en-Nihaye fî Garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, Beyrut, ts., III, 245.

¹³⁵ İbn Manzûr, I, 755;

¹³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Varol, 26-109.

¹³⁷ Kârî, Ali, *Mirkatu’l-Mefâtih*, Beyrut, ts., V, 600.

¹³⁸ Kârî, V, 600.

¹³⁹ Nahl, 16/43; Enbiya, 21/7.

söylediğini nakleder ve Seyyid Cemaluddin'in "dine muhâlif olmadığı zaman" şeklindeki ziyadesini nakleder¹⁴⁰. Bunun üzerine kendi görüşünü şöyle belirtir: Ben de derim ki, Rasûlüllah (s.a.v.)'in "ıtratım" şeklindeki ıtlakı, ıtratından olup da hidâyetinin ve sîretinin mutlak surette şeriate mutabık olan kimselerin olduğuna işaret etmektedir."¹⁴¹. Bu anlamda bunlara Ca'fer-i Sâdık (v.128/745), Abdulkadir Geylânî (v.561/1165) ve Zeynelâbidîn (v.97/715) gibi zatlar örnek verilebilir.

Yine Ali el-Kârî "Ehl-i beyt'ten maksadın; Hz.Peygamber'in neslinden ilim ehli olup da Peygamber'in sîretine itaat edenler, onun yoluna uygun hareket edenler, onun hükmünü ve hikmetini bilenlerdir. Çünkü ekseriyetle evin sahibini ve hallerini en iyi tanıyan Ehl-i beyt'tir. İşte bu durumla Allah'ın kitabına mukabil olmaları doğru olur" şeklinde izah eder¹⁴².

Şunu hemen ifâde edelim ki, bazı rivâyetlerde "Ehl-i beyt" ya da Ehl-i beyt mânâsına gelen diğer kelimelerin yerine "sünnet" ifâdesinin kullanıldığı görülmektedir. Yine bazı rivâyetlerde de "Ehl-i beyt" ve bu mânâyâ gelen diğer kelimeler kullanılmaksızın sadece "Allah'ın kitabı" ifâdesi kullanılmaktadır.

Ehl-i beyt veya ıtrat kavramı; "sekaleyn" kelimesinin, amel edilmesi zor olan iki şey olması ve bunlara sımsıkı sarılınması emredilmesi cihetinden ele alındığında "Ehl-i beyt", "sünnet" mânâsında kullanılmış olabileceğini îmâ etmektedir. Çünkü "Ehl-i beyt"ten ve "ıtrat"tan şahıslar murad edilmiş olsa kişilerle amel olunamaz, ancak ahkâm ile amel olunur ki, o da ancak "sünnet" olabilir, ya da Ehl-i beyt'ten nakledilen sünnet olabilir. Yukarıda zikredildiği gibi Mâlik'in, İbn Hişâm'ın, Hâkim'in, Beyhakî'nin ve Suyûtî'nin naklettikleri rivâyetlerde de "Ehl-i beytim" yerine "sünnet" ifâdesinin kullanılması da bu kanaati kuvvetlendirmektedir.

"Sekaleyn hadisi"nin tahririni yapan ve çok detaylı olarak değerlendirmesini ele alan Nefehâtu'l-Ezhâr isimli eserin müellifi el-Meylânî'nin, bütün kaynaklardaki rivâyetleri değerlendirmesine¹⁴³ rağmen, Mâlik, İbn Hişâm, Hâkim, Beyhakî ve Suyûtî'nin rivâyetlerindeki "sünnet" ifâdesinin bulunmasına hiç temas etmediği görülmektedir. Bu durum esas itibariyle, bir eksiklik olduğu gibi, değerlendirmenin de tarafsız olmadığı kanaatini vermektedir.

Nesâî'nin el-Hasâis'inin tercüme ve şerhini yapan Abdulkadir Çuhacıoğlu ise el-Hasâis'de rivâyet edilen "sekaleyn hadisi"nin şerhi ve yorumu üzerinde dururken, ona göre, Ehl-i beyt'in yüce vasfını kıskananların, "sekaleyn hadisi"ne alternatif rivâyet koyduklarını ve sekaleyn hadisindeki "Ehl-i beytim" ifâdesi yerine "sünnetim" ifâdesini kullanarak hadisin kalan kısmını aynen kopye etmiş olduklarını söyler, hem bu hadisi hem de hadisin râvilerini tenkit eder.¹⁴⁴ Kısaca, Çuhacıoğluna göre "sünnetim" ifâdesinin geçtiği hadis, "sekaleyn hadisi"ne alternatif olarak uydurulmuştur.

Yukarıdanberi yapılan açıklamalardan hareketle, Hz.Peygamber'in "ıtratım" ifâdesinden maksadın mutlak surette Hz.Peygamber'in bütün neslinin değil, hidâyet ve sîretlerinin mutlak surette Kur'ân ve sahih sünnetin çizgisinde olan neslinin (âlim ve ilmiyle âmil olanların) anlaşılması uygun olduğu söylenebilir. Zira Kur'ân-ı Kerim'de "De ki, işte yolum budur, basîret üzere Allah'a davet ediyorum, ben ve bana tâbî olanlar da."¹⁴⁵ buyurulmaktadır. Bu âyetin, Hz.Peygamber'in ve ona tâbî olanların, basîret üzere dâvet ettiğini bildirmesiyle Hz.Peygamber'in sünneti ve yolu

¹⁴⁰ Kârî, V, 600.

¹⁴¹ Kârî, V, 600.

¹⁴² Kârî, V,600.

¹⁴³ Bkz. el-Meylânî, I. ve II. cilt.

¹⁴⁴ Bkz. Çuhacıoğlu, s.232-236.

¹⁴⁵ Yusuf, 12/108.

üzere olmayanlar, diğer bir ifadeyle onun yolundan gitmeyenlerin kendilerinin hakikat yolunda olduklarını söylemeleri veya Hz.Peygamber'in yoluna davet etmeleri, basîretten öte körü körüne taassuptan başka bir şey olamaz. Böyle bir taassub da Kur'an'ın genel esprisine aykırı bir durumdur. Hz.Peygamber'in, böyle olanları da "Ehl-i beytim" olarak vasfetmesi veya himâye etmesi düşünülemez. Hz.Peygamber (s.a.v.), ümmetinin maruz kalacağı fitnelerden haber verdiği bir hadisinde, bu fitnelerden birisinin; sıhhat, âfiyet, rehavet ve bol nimete nâil olmak sebebiyle günahlara dalma olacağını bildirir. Ehl-i beyt'inden olduğunu iddiâ edenlerden de bu durum peşinde koşanların olacağını, ancak böyle kişilerin bu iddiasına rağmen gerçek mânâda Ehl-i beyt'inden olamayacağını, gerçek dostlarının ise muttakilerin (Allah'ın yasakladığı şeylerden sakınanların) olduğunu bildirmiştir.¹⁴⁶

Hadisin şerhini yapan Sehârenfûrî (v.1346/1927), Allah'a isyan sayılan günahları ve fitneleri işleyenin, neseb itibarıyla Ehl-i beyt'ten olsa bile gerçek anlamda onun Ehl-i beyt'i olamayacağı, çünkü Hz.Peygamber'in gerçek anlamda Ehl-i beyt'i veya onun dostu olanların böyle bir fitneye düşmemesi ve fitneyi tahrik etmemesi gerektiği şeklinde izah eder. Buna da Kur'an'da Hz.Nûh'un öz oğlu için "o senin ehlinden değildir, çünkü o salih bir kişi değildir." âyetini örnek verir¹⁴⁷. Burada Bediuzzaman (v.1960)'ın şu tesbitini kaydetmek yerinde olacaktır: "Âl-i beyt'ten vazife-i risâletçe muradı, sünnet-i seniyyesidir. Sünnet-i seniyyeye ittibâi terk eden hakiki Âl-i beyt'ten olmadığı gibi, Âl-i beyt'e hakiki dost da olamaz."¹⁴⁸.

Kur'an-ı Kerim'de "Sizden bir ücret istemiyorum, ancak akraba hususunda meveddeti istiyorum" âyetindeki "*ille'l-meveddete fi'l-kurbâ*" ifâdesindeki "*kurbâ*" kelimesini bazı âlimler, birkaç mânâda yorumlamışlardır. Bu mânâlardan birisi; Allah'a yakınlık (kurbîyet-i ilâhiyye)dir ve bu mânâda anlaşılmasının daha uygun olacağı kanaatindedirler¹⁴⁹. Zira "Allah katında insanların en üstün olanı takva bakımından en üstün olanların olduğu"nu¹⁵⁰ yine Kur'an bildirmektedir. Bu mânâda Hz.Peygamber'in sünnetine uygun şekilde hareket eden ve ona mânen yakınlık/karâbet kesbetmiş olan insanların olduğu şeklinde anlaşılmasının daha isabetli olabileceği kanaatindeyiz.

Bütün bu mânâların yanında Hz.Peygamber (s.a.v.)'in, âhirete irtihalinden sonra Hz.Ali, Hz.Hasan, Hz.Hüseyin ve bunların neslinden gelen insanların mâruz kalacakları hâdiselerden dolayı onlara karşı saygısız davranılması, onların hukuklarının korunmaması ve onların sahih rivâyetlerinin kabul edilmemesi şeklindeki hatalı davranışlar içerisine düşülmesi gibi tavırlardan sakındırmak maksadıyla sık sık Ehl-i beyt'ine sarılmayı teşvik ettiği de söylenebilir.

SONUÇ

Sekaleyn hadisi, bir çok sahabî tarafından nakledilmiştir. Metin bakımından Hadisin rivâyetlerinde farklılıklar bulunmakla birlikte bütün rivâyetlerin ortak yönü sekaleyndir. Dolayısıyla hadisin mânen mütevâtir olduğu söylenebilir.

Ancak sekaleyn'in ikinci unsuru olarak "Ehl-i beyt" ya da "sünnet" tabirlerinin kullanılması hadisin yorumlanmasında problem meydana getirmiştir.

Bu bakımdan, gerek Ehl-i sünnet gerekse Şîa taraftarlarınca kendi görüşlerini

¹⁴⁶ Ebû Dâvud, Fiten, 1.

¹⁴⁷ Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezlu'l-Mechûd fi Hall-i Ebi Dâvud*, Beyrut, ts., XVII, 133.

¹⁴⁸ Nursî, Said, *Lem'alar*, İst., 1996, s.21-22; Yılmazkılınc, Mustafa, "*Alevîlik ve Ehl-i beyt Muhabbeti*", Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik, TDV. Yayınları, Ankara, 1995, s. 90.

¹⁴⁹ Diğer mânâlar ise; karâbet/size akrabahğim cihetiyle beni sevin ya da akrabalarımı/akrabalık cihetiyle bana yakın olanları sevin gibi mânâlara gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Elmalılı, VI, 4241.

¹⁵⁰ Hucurât, 49/13.

desteklemek mahiyetinde “sekaleyn hadisi”nin kaynaklarında sıkça kullanıldığı görülmektedir. Şîa taraftarları, bütün rivâyetlerde “Ehl-i beyt” ifâdesini kullanarak lafzî anlamda değerlendirmektedirler. Ehl-i sünnet âlimleri ise “Ehl-i beyt” ifâdesini hem lafzî anlamda değerlendirerek bunun Hz.Peygamberin bütün neslini değil, onun sünnetine uygun şekilde yaşayan âlim insanlar olarak Ehl-i beyt kavramını sınırlandırmaktadırlar. Hem de “Ehl-i beyt” ifâdesinin lafzî anlamı yanında Hz.Peygamberin sünneti olarak değerlendirmektedirler. Bazı rivâyetlerde “sünnet” olarak rivâyet edilmesi de bunu desteklemektedir. Kanaatimizce de “Ehl-i beyt, irtat, asabe, neseb” ifâdelerinin, Hz.Peygamber’in sahih sünneti ve bu sünnete uygun şekilde yaşayan âlim insanlar olarak değerlendirilmesi daha da isabetli olacaktır.

ŞİA'DA BİR HİDÂYET REHBERİ OLARAK EHL-İ BEYT VE "NÛH'UN GEMİSİ" BENZETMESİ

Hüseyin KAHRAMAN•

AHL AL-BAYT AS A GUIDENCE OF SALVATION IN THE SHİ'A AND THE RESEMBLING OF NOAH'S SHIP

According to the Shi'a, ahl al-bayt (prophet's family), has some peculiarities that other muslims have not. The most important of these peculiarities is that the ahl al-bayt is to be preserved from sins. With this peculiarity, ahl al-bayt is a guide of right way. According to the Shi'a, there is a lot of verses of Quran and hadiths that indicate this peculiarity of ahl al-bayt. One of the most important hadiths is as known "Ship Hadith" that: "My ahl al-bayt resembles to the Noah's ship. Who embarks this ship is prospered, who not embark is drowned". According to the Shi'a, there is an agreement among muslim scholars on that this hadith is sound (sahih) and is even generally admitted (mutevatir). In addition to the Shi'a, a lot of Sunni scholars mentioned this hadith in their books. In this article, first of all, Shi'a's hadith perceiving has been studied with main frames and then value of this hadith has been searched through the narratives in the Shiite and Sünni sources by comparison of the Hadith Methodology.

I. GİRİŞ

"Ehl-i beyt" terkibi, sözlükte "akraba, aşiret, zevce" gibi mânâlara gelen "ehl" kelimesi ile "mesken, ev, aile" mânâlarına gelen "beyt" kelimelerinden oluşur. Câhiliyye döneminde kabilenin hâkim ve önde gelen ailesini ifade etmek üzere kullanılan¹ bu terimin Kur'ân'da özellikle peygamberlerin eşlerine veya ev halkına delâlet ettiği görülür.² Hz.Peygamberin aile fertleri hakkında nâzil olan "... Ey Ehl-i beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" meâlindeki âyette³ de Kur'ân'ın bu husûsî kullanımını görmek mümkündür.

Kur'ân'ın bu olumlu ve ayrıcalıklı yaklaşımına mazhar olan "Ehl-i beyt" terimi, çeşitli açılardan Sünnîlerle Şîîler arasında ihtilâfa neden olmuştur. Bu ihtilâfların başında "Ehl-i beyt" in kimlerden oluştuğu konusu gelmektedir. Şîî inancına göre Hz.Peygamber'e ilâveten Hz.Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin⁴ ve ayrıca imam kabul

* Yard. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi.huskahraman@hotmail.com

¹ Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Öz, Mustafa, "Ehl-i beyt", *DİA.*, X, 498-501.

² Bu ayetler için bkz. Hûd 11/73; Kasas 28/21; Ahzâb 33/33.

³ Ahzâb 33/33.

⁴ Şîa'nın bu düşüncesinin temelinde "mübâhele olayı" vardır. Mübâhele olayı, Necrân Hıristiyan heyeti ile Hz.Peygamber arasında geçen bir münâzara ve lanetleşme hâdisesidir. Bu münâzara esnasında
→ →

edilen dokuz kişi⁵ bu terimin kapsamına girmektedir. Sünnîler arasında ise bu terimin çerçevesi hususunda görüş birliği yoktur. Bazılarına göre sadece Hz.Peygamber'in hanımları, bazılarına göre ise Benî Hâşim'in tamamı Ehl-i beyt kapsamına girmektedir.⁶

Ehl-i beyt teriminin kapsamı ile ilgili bu tartışmalar, bir başka ihtilâf konusunu da beraberinde getirir. Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki bu ikinci temel ihtilâf, Ehl-i beyt mensuplarının diğer Müslümanlardan farklı olarak bazı özelliklere sahip olup olmadığı ile ilgilidir. Bu tartışmalar ise Kur'ân'da da ifade edildiği üzere "Ehl-i beyt'in günahlardan temizlenmesi" yani "masum oluşu" (ismet) temeline dayanır. Ehl-i sünnete göre insanlar arasında sadece peygamberler masumdur.⁷ Halbuki Şîa'ya göre bu terimin kapsamına giren tüm insanlar, Hz.Peygamber'le aynı özelliklere sahiptir. "Şeyh Sadûk" diye bilinen Şîi âlim Ebû Cafer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), ismet sıfatına ilâveten Ehl-i beyt'in sahip olduğu bu ayrıcalıklı özellikleri şöyle ifade etmektedir:

"Bizim onlar hakkındaki inancımız şudur: Onlar, Allah'ın kendilerine itâat etmeyi emrettiği ulu'l-emr olan kişilerdir. Onlar insanlar üzerinde şâhiddirler. Selâm üzerlerine olsun onlar, Allah'ın kapılarıdır; ona giden yoldur, ona işâret eden delillerdir. Selâm üzerlerine olsun onlar, onun ilminin hazînesi, vahyinin açıklayıcıları ve tevhîdinin rükünleridir. Onlar hata ve yanlışlardan korunmuşlar (masûm)dir. Onlar, Allah'ın kendilerinden kirleri giderdiği ve tertemiz temizlediği kimselerdir. Onların mucizeleri ve delilleri vardır. Yıldızların gök halkının emniyeti oluşları gibi onlar da yeryüzü insanların emniyetidir. Onlar bu ümmet içinde Nûh'un gemisine benzetilebilir. Ona binen kurtulur ve bağışlanma kapısına (Hıtta) ulaşır. Onlar Allah'ın kerîm kullarıdır, ondan önce söz söylemezler ve onun emriyle hareket ederler. Ve selâm üzerlerine olsun, onlar hakkında şu inancı taşıyoruz: Onları sevmek imân, onlardan nefret küfürdür. Onların buyruğu Allah'ın emri, yasakları da Allah'ın nehidir. Onlara itâat Allah'a itâat, onlara itâatsizlik Allah'a karşı gelme; onların dostu Allah'ın dostu ve düşmanları da Allah'ın düşmanlarıdır."⁸

Hatadan korunduğunun kabul edilmesi ve özellikle de Allah'ın ilminin hazinesi konumunda görülmesi, Şîa'ya göre Ehl-i beyt'e tüm müslümanlar için hidâyet rehberi ve kurtuluş vesilesi olma özelliği kazandırmaktadır. Zira Hz.Âdem'den itibaren bütün peygamberlere verilen ilme sahip olan Ehl-i beyt, İslâmî kültür ve bilimin de kaynağı durumundadır.⁹ Bu ilim derin ve köklü olup insanların muhtaç

→ →

nâzil olan "Sana bilgi geldikten sonra İsa hakkında kim seninle münakaşaya kalkışırsa şöyle de: Gelin! oğullarımızı ve oğullarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı çağıralım, siz de biz de gelelim. Sonra hepimiz dua edip yalvaralım da Allah'ın lanetini yalancılar üzerine okuyalım" (Âl-i İmrân 3/61) âyetinin gereğini yapmak üzere Hz.Peygamber Şîa'ya göre yanına bu dört kişiyi almıştır. Bkz. Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1973, XVI, 312. Bu olayla alakalı olarak ayrıca bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîr*, Mısır 1968, III, 299.

⁵ Dokuz imamın bu terimin kapsamına girdiğine dair geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Öz, a.g.mad. 499.

⁶ Bu konuda bilgi ve kaynaklar için bkz. Öz, a.g.mad., 499.

⁷ Bu konuda geniş bilgi ve özellikle de ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki tartışmalar için bkz. Bulut, Mehmet, *Ehl-i sünnet ve Şîa'da İsmet İnancı* (İstanbul 1991), 140 vd; Dalkıran, Sayın, *Osmanlı Devletinde Ehl-i sünnetin Şîi Akâdesine Tenkidleri*, İstanbul 2000, 200 vd.; Öz, a.g.mad., 499-500. Peygamberlerin ismet sıfatı ile ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Amr b. el-Hasan, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Humus, trs., 1-13.

⁸ Kummî, *Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978), s. 109-110. Bu konuda ayrıca bkz. el-Küleyni, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub, *Usûlü'l-Kâfi*, Beyrut 1992, I, 241 vd.; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kahire 1381, 51 vd.

⁹ Bu konuda bkz. el-Küleyni, *Usûlü'l-Kâfi*, I, 281-284; Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, XVI, 312-313; Tabatabâi, *Söyleşiler, Allâme Tabatabâi ve Henry Corbin* (çev. İsmail Bendiderya, İstanbul 1996), s. 27.

oldukları her şeyi kapsamaktadır. Bu özelliği ile Ehl-i beyt, insanları doğru yola sevkeden kurtarıcı bir fonksiyona sahiptir. Bu fonksiyon Ehl-i beyt'e Hz.Peygamber'den, ona Cebrâil'den, Cebrâil'e ise Allah'tan intikâl etmiştir.¹⁰ Hatta Şîa'ya göre başta Hz.Ali olmak üzere Ehl-i beyt mensubu olan on iki imam, bu özelliğin kaynağı olan "bilgi" konusunda peygamberlerden daha üstün bir konumdadır.¹¹ Bu düşünceye göre Ehl-i beyt'in dindeki bu konumunu ve Müslümanlar için taşıdığı önemi dile getiren çok sayıda âyet ve hadis vardır. Meselâ "Sizin dostunuz ve yardımcınız ancak Allah, onun rasûlü ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren müminlerdir"¹² gibi pek çok âyet¹³ Ehl-i beyt hakkında nâzîl olmuştur. Yine, "Sakaleyn Hadisi" olarak bilinen "Size iki şey bırakıyorum, onlara sarıldıkça asla dalâlete düşmezsiniz: Allah'ın kitâbı ve Ehl-i beytim"¹⁴ gibi pek çok hadis de Ehl-i beyt'e yönelmenin vücûbuna delâlet eden, Allah'ın hükümleri konusunda onların Hz.Peygamber'den sonra aslî mercî olduğunu gösteren katî delillerdir.¹⁵ Hemen her Şîî âlimin bu konuda kullandığı delillerden biri de Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'i Nûh'un gemisine benzettiği hadistir.

II. EHL-İ BEYT VE "NÛH'UN GEMİSİ" BENZETMESİ

Aslında "Nûh'un gemisi", daha ilk dönemlerden itibaren "kurtuluş vesilesi" olarak takdim edilegelen bir simge durumundadır. Bu benzetmenin kaynağı hiç şüphesiz Hz.Nûh ile kavmi arasında geçen olaylardır. Kur'ân'da anlatıldığına göre Allah, insanlara Hz.Nûh'u göndererek onları tevhid inancına çağırması, başkasına kulluk edip tapmaları durumunda başlarına gelecek azâb konusunda onları uyarmıştır. Fakat kavmi Nûh'u dinlememiş, yolunu şaşırıldığını söylemiştir. Hz.Nûh ise, peygamber olduğunu ve sapıklık üzere bulunmadığını, sadece kendilerinin iyiliğini istediğini, Allah'a isyân etmeleri durumunda karşılaşacakları korkunç akibeti haber vermek üzere içlerinden bir kişinin Rableri katından onlara bir uyarı getirmesine hayret etmemeleri gerektiğini söylemiştir. Fakat kavmi Nûh'u yine yalanlayınca Allah, onları cezalandırmak üzere korkunç bir tufan göndermiş, Hz.Nûh ve beraberinde bulunanlar ise (Allah'ın emriyle inşâ ettiği) gemi sayesinde kurtulmuşlardır.¹⁶ Kur'ân'da anlatılan böyle kıssaların amacı, peygamberlerinin sözlerini dinlemeyen insanları uyarmak ve helâk edileceklerini onlara hatırlatmaktır. Ancak özellikle Hz.Nûh'un kıssasında, gemiye ve onun "kurtarıcı" fonksiyonuna da vurgu yapılır ve "gemide bulunanların kurtarıldığına" dikkat çekilir.¹⁷ İşte bu

¹⁰ Bu konuda bkz. el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, I, 314; el-Antâkî, Muhammed Mer'î el-Emîn, *Mezhebu Ehl-i'l-Beyt*, Suriye 1962, s. 16-17.

¹¹ Şîa'ya göre imamların bilgisi sınırsızdır; olmuş ve olacak olanı bilirler, onlara hiçbir şey gizli kalmaz. Onlar bilmek istedikleri şeyi diledikleri zaman bilebilirler veya onların bilmek istediği şeyler Allah tarafından onlara bildirilir. İmamların bilgisi o kadar geniştir ki onlar ne zaman öleceklerini veya uzakta bulunan bir başkasının öldüğünü bile bilirler. Bu konuda bkz. el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, I, 316, 317, 319, 442. İmamların sahip olduğu bilginin mâhiyeti hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Sofuoğlu, M. Cemal, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme* (basılmamış doçentlik tezi), Ankara 1982, s. 44-50.

¹² Mâide 5/55.

¹³ Şîa'ya göre Beyyine 98/7, Ahzâb 33/33, Şûrâ 42/23, gibi âyetler Ehl-i beyt'e delâlet etmektedir. Bu iddialar için bkz. Muhammed el-Hüseyin, *Ashu's-Şîa ve Usûluhâ* (nşr. Murtaza es-Seyyid Muhammed er-Radvî) Kahire 1958, s. 110; el-Antâkî, a.g.e., 44-120.

¹⁴ *Müslim*, Fezâil, 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 181. Bu hadisin farklı lafızlarla nakledilen çeşitli rivâyetleri için bkz. *Ebû Dâvud*, Menâsik, 56; *İbn Mâce*, Menâsik, 84.

¹⁵ Bu konuda Şîa tarafından kullanılan diğer hadisler için bkz. Muhammed el-Hüseyin, a.g.e., 113; el-Antâkî, a.g.e., 133-189; el-Müsevî, Abdülhüseyn Şerefuddîn, *el-Mürâcaât*, Beyrut 1393, s. 22.

¹⁶ Bu konuda bkz. Araf 7/59-64.

¹⁷ Bkz. Araf 7/64.

husus Nûh'un gemisi'ni bir simge durumuna getirmiştir. Nitekim meselâ "sünnet"i kurtuluş vesilesi gören İmâm Mâlik (179/795), "Sünnet, Nûh'un gemisi gibidir; binen kurtulur, binmeyen helâk olur" demektedir.¹⁸ İbn Teymiyye'ye göre Nûh'un gemisine peygamberleri tasdik edip onlara tâbi olanlar biner. Bu gemiye binmeyen ise peygamberi yalanlıyor demektir. İşte sünnete ittiba da Allah katından gelen risâlete ittibâ demektedir. Buna tâbi olan Hz.Nûh ile birlikte gemiye binen insan konumundadır. Bu risâlete ittibâ etmeyen ise, Hz.Nûh'a tâbi olmayıp onunla birlikte gemiye binmeyen insana benzer.¹⁹ Bazılarına göre ise, Nûh'un gemisi gibi kendisine sığınanları kurtuluşa götürecektir olan "İslâm"dır.²⁰ Şîa düşüncesine göre ise, tarihte böyle önemli bir fonksiyon icra etmiş bu gemi ile, akîdelerinin temel umdesi olan Ehl-i beyt arasında benzer bir ilişki vardır. Şîu ulemâ bu ilişkiyi Hz.Peygamber'den nakledilen ve "Sefîne Hadisi" şeklinde isimlendirilen hadise dayandırır.²¹

A. ŞİA'YA GÖRE SEFİNE HADİSİ VE ANAHATLARIYLA ŞİA'NIN HADİS ANLAYIŞI

Bu hadise göre Hz.Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Ehl-i beytim Nûh'un gemisi gibidir. Binen kurtulur, binmeyen boğulur". Bu hadise göre dinî konularda Ehl-i beyt'e sığınanlar, dinin furûunu ve usûlünü onlardan alanlar, onların yüce ahlâk ve âdâbını benimseyenler, Allah ve rasûlünün verdiği ahid gereği cehennem azâbından kurtulacaklardır. Onlara uymayanlar ise Tûfân günü Allah'ın azâbından korunmak için dağa sığınanlara benzer. Zira insanların karşılaştığı fitne ve dalâlet dalgaları ile Tûfân dalgaları arasında fark yoktur. İşte bu muhtevâ Hz.Peygamber'in bu hadisinde en belîğ şekilde dile getirilmiştir. Şîa'ya göre müslüman âlimler bu hadisin sahih olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Yine bu hadisin müstefiz olduğu ve hatta mütevâtir seviyesine yaklaştığı konusunda da icmâ vardır. Hatta bazılarına göre bu hadis mütevâtir olup kat'î deliller sınıfına girmektedir. Bu nedenle yüzden fazla hadis hâfız ve imâmı, tarihçiler ve siyer müellifleri, ehemmiyetine binâen ve mânâsının yüceliğini kabul ederek bu hadisi eserlerinde zikretmişlerdir.²²

Şîa'nın bu konuda böyle iddialı konuşmasının sebebi, kendi âlimlerine ilâveten pek çok Sünnî müellifin de hadise eserlerinde yer vermesi olmalıdır. Nitekim "Hz.Peygamber'in vefâtından sonra halîfeliğin Hz.Ali'nin hakkı olduğunu" ispat sadedinde bu hadise yer veren Şîu yazarların, kaynak tespiti esnâsında kendi mezheplerinden olan müelliflerden ziyâde Bezzâr, Tabarânî, Hâkim en-Nisâburî gibi Sünnî âlimlere atıfta buldukları görülür.²³ Şîa'nın bu tavrı hiç şüphesiz, iddialarını ispat konusunda en önemli ve başta gelen hasımları olan Sünnî kesime, yine Sünnî yazarların eserlerinde yer alan delillerle cevap verme isteği ile ilgilidir. Hatta bazı Şîiler bu hususun önemine binâen, hadise yer vermemelerine rağmen Müslim ve Ahmed b. Hanbel gibi Sünnîlerin çok değer verdiği bazı isimlere de atıfta bulunmuşlardır.²⁴

Farklı Şîu müellifler tarafından "sahih", "müstefiz" veya "mütevâtir" olduğu söylenen Sefîne Hadisi büyük ihtimâlle bu özelliğinden dolayı, bazen de ihtisâr

¹⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetevâ*, Riyâd 1995, IV, 137.

¹⁹ Bkz. İbn Teymiyye, a.y.

²⁰ Bkz. Bulaç, Ali, *Nuh'un Gemisine Binmek*, İstanbul 1992, s. 8.

²¹ Bu hadise yer veren veya muhtevâsına atıfta bulunan bazı eserler için bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *'Akâidu'l-İmâmiyye*, s. 55; el-Müsevî, *el-Mürâcaât*, s. 23; el-Antâkî, *Mezhebu Ehl-i'l-Beyt*, s. 164; Tabatabâî, *Söyleşiler*, 27.

²² Şîa'nın bu yorumu için meselâ bkz. el-Müsevî, *el-Mürâcaât*, s. 25; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *'Akâidu'l-İmâmiyye*, s. 55; el-Antâkî, *Mezhebu Ehl-i'l-Beyt*, s. 169-172.

²³ Bu konuda meselâ bkz. el-Müsevî, a.g.e., 23-24; el-Antâkî, a.g.e., 164-169.

²⁴ Bu konuda meselâ bkz. el-Antâkî, a.g.e., 168-169.

amacıyla, genelde senedsiz nakledilmektedir. Sened zikreden müelliflerin zikrettiği senedler ise çoğunlukla Şîa'nın siyâsî ve itikâdî anlayışını yansıtır tarzdadır. Nitekim bu senedler bazen "Hz.Peygamber → İbn Abbas → (Mansûr'un) dedesi → (Mansûr'un) babası → Mansûr → el-Mehdî → Hârûn er-Reşîd" isimlerinden oluşur. Hadisi bu senedle "Fedâil" isimli eserinde nakleden İbnü'l-Meğâzîlî eş-Şâfiî "Ehl-i beyt'in faziletlerine dair böyle hadisler nakletmelerine rağmen bu insanların (senedde ismi geçen halifelerin) onlara yaptıklarına şaşırıyorum" demektedir.²⁵ Bu senedler bazen de "Hz.Peygamber → Hz.Ali → Hz.Hüseyin → Zeynelâbidîn → İmâm Bâkır → İmâm Sâdık → İmâm Kâzım..."²⁶ gibi özellikle İsnâ 'Aşeriyye Şîası için büyük önem taşıyan imamlardan oluşur. Hepsî masum olan imamlar aracılığı ile gelen bir hadis Şîa'ya göre sıhhat derecelerinin en üstünde yer alacaktır. Bazı kaynaklarda ise bu hadisin "Hz.Peygamber → Ebû Zerr → Sehl b. Sa'd → (oğlu) Abbâs b. Sehl → (oğlu) Abdülmüheymin b. Abbas → Musa b. Cafer (İmâm Kâzım) → Muhammed b. Ali..." gibi aralarında bir imâmın bulunduğu senedle nakledildiği görülmektedir.²⁷ Bu senedde yer alan Musa b. Cafer (183/799), "el-Kâzım" lakabıyla meşhûr Şîî imamıdır. Masum imamın razı olup güvendiği kişi Şîa'ya göre sika ve âdildir.²⁸ Bu durumda hem Musa b. Cafer'in hadisi aldığı Abdülmüheymin b. Abbas'ın nasıl bir râvî olduğunu soruşturmaya gerek kalmayacaktır.²⁹ Hatta imamın hadisi tam senediyle nakletmesi, senedde ismi geçen diğer râvîler için bile tadîl olarak düşünülebilir. Zira imamın, sika olmayan râvîler aracılığı ile gelen bir hadisi nakletmemesi gerekir.

Sefine Hadisi'nin nakli ile ilgili bu durum Şîa'nın hadis anlayışı ve hadis rivâyet keyfiyeti hakkında da ipuçları verir mâhiyettedir. Bu yazının temel araştırma konusu olmamakla birlikte, Sefine Hadisi'ni de yakından ilgilendirdiği için, Şîa'nın hadis anlayışını ve rivâyet metodunu ana hatlarıyla tavsîf etmek faydalı olacaktır.

Şîa'ya göre hadis/sünnet; Kur'ân, icmâ ve akıl ile birlikte şer'î hüküm kaynaklarından biridir.³⁰ Ancak Şîa'nın hadis hakkında önemli tereddütleri vardır. Bu tereddütler genelde, ilk halîfelerin ve bazı sahâbîlerin hadis alanındaki tasarrufları ile ilgilidir. Zira Şîa'ya göre İslâm'ın ilk dönemlerindeki halîfeler, hadis ilmi ile ilgili çabaları tek elden yönlendirmeye çalışmış, hadis yazımını yasaklamış, hadis yazılı yapıları imhâ etmiş, hatta bazen hadis nakline bile engel olmuşlardır. Bu yüzden hadislerin bir çoğu değiştirilmiş, tahrife uğramış, unutulmuştur. Diğer taraftan sahâbe ve tâbiîn tarafından hadisi yayma hususunda yapılan hesapsız ve haddi aşkın hareketler Şîa'ya göre hadisi üzülecek bir duruma düşürmüştür. İş o hadde varmıştır ki hadis Kur'ân'a hâkim olmuş hatta bazen bir Kur'ân âyeti hadis sebebiyle fesholunmuştur (yok sayılmış, görmezden gelinmiştir).³¹ Ancak Şîa'nın hadis ve ilk

²⁵ Bu sened ve yorum için bkz. el-Antâkî, *Mezhebu Ehl-i'l-Beyt*, s. 167.

²⁶ Bu senedler için bkz. el-Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1983, XXIII, 105, 119.

²⁷ Bu sened için bkz. el-Meclisî, a.g.e., XXVII, 73.

²⁸ Şîa'ya göre sadece imamın güvendiği kimseler değil, aynı zamanda bir muhârebeye bayrağı eline verdiği, hasım tarafa elçi olarak gönderdiği, bir konuda şahid gösterdiği, hizmetçi veya kâtip olarak görevlendirdiği, fetvâ vermesine izin verdiği kişiler de sika ve âdil kabul edilir. Şîa'nın râvîde aradığı şartlar hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Sofuoğlu, M. Cemal, *Şîa'nın Hadis Anlayışı* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1977, s. 152 vd.

²⁹ Halbuki Abdülmüheymin b. Abbâs, (sünnî) hadis münekkidleri tarafından "münkeru'l-hadis, metrûku'l-hadis, sika değil, zayıf, hadiste güçlü değil" gibi ifadelerle tenkid edilmiş bir râvîdir. Ayrıca onun "babası-dedesî" senediyle naklettiği, içerisinde münker hadisler bulunan bir hadis nushasından bahsedilmektedir. Sefine Hadisi de bu senedle nakledilmektedir. Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. 'Ukaylî, Muhammed b. 'Amr, *Kitâbu'd-Du'afâi'l-Kebîr*, Beyrut 1984, III, 114.

³⁰ Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Sofuoğlu, a.g.e., s. 60.

³¹ Şîa'nın bu iddiaları hakkında meselâ bkz. Tabatabâi, *İslâm'da Şîa* (yay. haz. Bahri Akyol, İslâmî Kültür → →

râvîleri olan sahabîler hakkındaki bu düşüncelerinin, onların hadis konusundaki faaliyetlerinden ziyâde, Hz.Peygamber'in vefatında yaşanan ve halife seçimi ile noktalanmış olaylarla yani siyâset ile ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim Tabatabâî bu süreci, özetle şöyle anlatmaktadır:

“Ehl-i beyt ile birlikte bir avuç sahabe Hz.Peygamber'in cenâzesi ile meşgul iken, daha sonra çoğunluğu teşkil edecek olan diğer bir grup sahabe alalecele Benî Sâide gölgeğinde toplanarak onun yerine vasi, vekil ve halife tayin etmeye kalkışmışlardır. Ancak bu toplantıya Ehl-i beyt'ten hiç kimse hatta Hz.Ali bile çağrılmamış, haberdâr edilmemiştir. Hz.Ali ile birlikte Selmân el-Fârîsî, Ebû Zerr el-Ğifârî, Mikdâd b. el-Esved, Ammâr b. Yâsir gibi bazı sahâbîler³² bu halife tayinini duyunca velâyet nassını³³ hatırlatarak itirâz etmişlerdir. Fakat aldıkları cevap “maslahât böyle icâb ediyordu” şeklinde olmuştur. Ümmetin daha sonra karşılaştığı tüm sorunlar bu “velâyet” aslının iptalinden doğmuştur. Bu nedenle hiçbir Şii, on dört asırdır cereyân eden esef verici sayısız hadiseyi, Hz.Peygamber riyâsetinde hicretin ilk on yılında yaşanan gerçek İslâmî uygulamalarla bağdaştırmamakta, söz konusu ekseriyetin yaptıklarını iyi niyete yormamakta, mazeretlerini geçerli saymamaktadır. Zira bu ekseriyet, peygamber ailesinin soyunu kurutmak istemiş, varını yoğunu yağmalamış, kadınlarını esir alıp erkeklerini kılıçtan geçirmiş, kesik başlarını İslâm halifesine armağan olarak şehir şehir dolaştırmışlardır. Hemen tüm sahâbîler de bu resmî politikaya boyun eğmiş ve olup biteni fark edememiştir. Böylece Ehl-i beyt, siyâsetten uzak tutulmaya çalışılmış ve bu amaçla diğer sahâbîler bilinçli olarak ön plana çıkartılmıştır. Halk da Hz.Peygamber'in bu mübârek arkadaşlarına gittikçe daha fazla ilgi duymaya başlamıştır. Hatta insanlar onlardan hadis öğrenmeyi “Kur'ân ilmi” telakki etmişlerdir. Sahâbenin araştırmacı bir rûha sahip olmaması hadisin ve hadis ilminin gerçek değerini yitirmesine neden olmuştur. Bu sebeplerden dolayı Ehl-i sünnet'in³⁴ aksine, sahâbenin tamamını âdil kabul etmek mümkün değildir. Zira Hz.Peygamber'in sağlığında saf ve temiz olan pek çok sahâbî, onun ölümünden sonra bu durumunu muhâfaza edememiştir.”³⁵

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre siyâsî sayılabilecek bu tavır nedeniyle Şîa, hadis nakli açısından sahâbîler arasında ayrım yapmaktadır. Herhangi bir muhaddisin naklettiği veya herhangi bir râvîden gelen hadisler delil olamaz. Şîa'ya göre ancak Hz.Peygamber'den, Ehl-i beyt'inden veya yukarıda ismi geçen birkaç sahâbîden vâsitasız olarak alınan hadisler huccet olabilir. Bu hadisler Kur'ân hükmündedir. Bu yolla gelmeyen hadislerle ise, ancak Kur'ân'a arzedildikten sonra amel edilebilir. Böyle bir hadisin geçerli ve huccet olabilmesi için içeriğinin Kur'ân'a mutâbık olması gerekir. Bunlar da itikâdî konularda huccet olmayıp sadece şer'î

→ →

ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü Yay.), İnan 1998, s. 101. Bu konuda ayrıca bkz. el-Antâkî, *Mezhebu Ehl-i'l-Beyt*, s. 134.

³² Bu sahâbîler Şîa'ya göre “makbul” addedilen râvî gruplarından olan “el-Erkânü'l-Erbaa” yı oluşturmaktadır. Bu sahâbîler ayrıca sayısı beş bin kişiye ulaşan “Şurtatü'l-Hamîs” grubunun da en önde gelen isimleridir. Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, 81; a.mlf., *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, s. 28-33.

³³ Şîa'ya göre “Sizin dostunuz ve yardımcınız ancak Allah, onun rasûlü ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren müminlerdir” (Mâide 5/55) âyeti, Hz.Ali'nin velâyetine delâlet ettiğinden “velâyet âyeti” olarak isimlendirilmekte ve bu konuda en önemli delillerden sayılmaktadır. Meselâ bkz. el-Antâkî, a.g.e., 44.

³⁴ Ehl-i sünnetin sahâbîlerle ilgili görüşleri için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlâları*, Ankara 1985, s. 375-381

³⁵ Bu yorumlar için bkz. Tabatabâî, a.g.e., 29. Şîa'nın sahâbîlerle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, 73-81.

hükümlere taalluk ediyorsa amele layık olabilir.³⁶

Şîa'nın bu yaklaşımı hadis naklinde iki metodun varlığını ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi başta sahâbiler olmak üzere râvîlerle gerçekleşen "vâsitalı hadis nakli", ikincisi ise hadisin, doğrudan ve kaynağından elde edildiğine delâlet eden "vâsitasız hadis nakli"dir. Hz.Peygamber'den nakleden ilk nesil olması açısından sahâbenin hadis rivâyetindeki önemi açıktır. Ancak sahâbe arasında böyle kesin ayrımlar yapılır ve pek azına itimâd edilirse, dinî meselelerin anlaşılması ve tatbikinde ihtiyaç duyulacak yeteri miktarda hadis bulunamayacaktır. Bu açığın başka şekilde doldurulması gerekecektir. İşte Şîa bu eksiği "vasitasız nakil" yolu ile telâfi etmiştir. Nitekim Şîlere göre Hz.Peygamber, kendisine bildirilen her şeyi Hz.Ali'ye öğretmekle mükelleftir. Hz.Ali'ye öğretilen bu ilim daha sonra diğer imamlara intikâl etmiştir.³⁷ Bu nedenle imamların sözleri, fiilleri ve ikrârları da sünnet ve hadis hükmündedir. Bu sebeple başta Hz.Ali olmak üzere imamlara ait sözlerin de "hadis" olarak nakledildiği görülür.³⁸ Bu hususu destekler mâhiyette Şîî imamlardan nakledilen çok sayıda açıklama vardır. Nitekim Hz.Peygamber'den 138 yıl sonra 148/765'de vefat eden İmam Cafer es-Sâdık'a şöyle bir açıklama izâfe ifade edilir: "Biz insanlara reyimize ve hevâmıza göre konuşmuyor, Rabbimizin bize aktardığı bilgileri naklediyoruz. Biz aktardığımız hadisleri de doğrudan Hz.Peygamber'den naklediyoruz. Eğer insanlara reyimize göre hadis nakletseydik helâk olurduk."³⁹ Yine İmam Cafer es-Sâdık'ın, rivâyet ettiği hadislerin kaynağına işâretle şöyle dediği nakledilmektedir: "Benim hadisim babamın, onun hadisi de dedemin hadisidir. Dedemin hadisi Hüseyin'in, onun hadisi ise Hasan'ın hadisi konumundadır. Hasan'ın hadisi Hz.Ali'nin, onun hadisi de Hz.Peygamber'in hadisi gibidir. Hz.Peygamber'in hadisi ise Allah'ın sözüdür."⁴⁰

İşte Sefîne Hadisi'nin de, Şîa'nın bu hadis anlayışı çerçevesinde nakledildiği görülür. Nitekim hadis ya Hz.Ali'den ya da Şîa'ya göre onun hilâfetini savunan-sahâbilerden nakledilmektedir. Senedlerin devamında ise, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, siyâsî veya itikâdî görüşleriyle alakalı isimler bulunur. Halbuki Şîa'nın kaynak olarak gösterdiği Sünnî müelliflerin, onların hadis ile ilgili bu kabullerini nakzeden çeşitli hususlara dikkat çektikleri görülür.

B. EHL-İ SÜNNET'E GÖRE SEFİNE HADİSİ

Sefîne Hadisi, Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kitaplar gibi, Ehl-i sünnet'te temel müracaat kaynağı kabul edilen eserlerde yer almamaktadır. Sünnî müelliflerce kaleme alınan ve Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserlere kıyasla daha alt sıhhat derecelerinde yer alan bazı kitaplarda bu hadisin farklı tariklerle gelen ve metin açısından bazı değişiklikler içeren çeşitli rivâyetlerini görmek mümkündür. Ulaşabildiğimiz bu

³⁶ Bu konuda bkz. el-Antâkî, *Mezhebu Ehl-i'l-Beyt*, s. 134; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, I, 117, 119; Tabatabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 103.

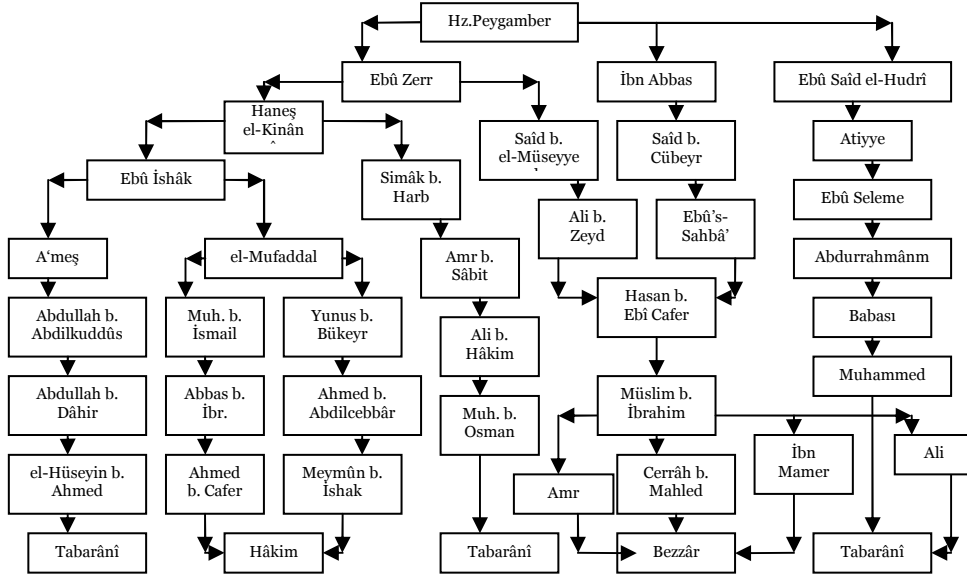
³⁷ el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, I, 321-322. Şîa'ya göre "Cebrâil Hz.Peygamber'e cennetten iki nar getirmişti. Hz.Peygamber bunlardan birini yedi, diğerini de ikiye bölerek yarısını Hz.Ali'ye verdi ve şöyle buyurdu: Ey Ali! Yediğim birinci nar nübüvve delâlet etmektedir; senin bundan nasibin yoktur. İkinci nar ise ilmi simgeliyor. Sen bu konuda bana ortakısın". Bu rivâyet için bkz. el-Küleynî, a.y.

³⁸ Bazı örnekler için meselâ bkz. eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, Trablusşam 1313, II, 139-140. Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, s. 60.

³⁹ Bkz. el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II, 173.

⁴⁰ el-Antâkî, *Mezhebu Ehl-i'l-Beyt*, s. 134. Şîa'nın bu tavrına fikhî mevzûları içeren eserlerinde de rastlanır. Bu eserlerde hemen tüm fikhî problemlerin, imamlardan birine ulaşan senedlerle gelen rivâyetlerle çözüme kavuşturulduğu görülür. Meselâ fikhî mevzûları içermekle birlikte, Şîa'nın en meşhûr hadis külliyâtı içinde sayılan (bu konuda geniş bilgi için bkz. Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, s. 109 vd.) Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî'nin *el-İstîbâsâr fî mâ Uhtulife mine'l-Ahbâr* (Beyrut 1992) isimli eseri böyle rivâyetlerle doludur.

kaynaklardaki rivâyetleri bir araya toplandığında karşımıza şöyle bir sened şeması çıkmaktadır:



Görülebileceği üzere hadis Ebû Zerr, İbn Abbâs ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi çeşitli sahâbîler tarafından nakledilmiştir. Bu sahâbîlerin rivâyetleri

"مثل أهل بيبي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق"

"Ehl-i beytim Nûh'un gemisi gibidir; binen kurtulur, binmeyen boğulur" cümlesinde müşterektir. Hadisin İbn Abbas rivâyeti bu tek cümleden müteşekkildir. Tabarâni'nin (360/971) naklettiği⁴¹ bu hadisin senedinde yer alan el-Hasan b. Ebî Cafer, cerh ve tadil otoritelerine göre "âbid ve zâhid bir kişiliğe sahip olmasına rağmen hadis ilminde güçlü olmayan", "kalbedilmiş (değiştirilmiş) isnâdlarla garîb hadisler nakleden", "metrûk, münkeru'l-hadis, zayıf, değeri yok" şeklinde tenkit edilmiş bir râvîdir.⁴²

Hadisin Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinde bu müşterek cümleye ilâveten

"... وإنما مثل أهل مثل باب حطة في بيبي إسرائيل من دخله غفر له"

"...Ehl-i beytim ayrıca İsrâîloğullarındaki af kapısı gibidir, giren affedilir" ibaresi de yer alır. Metni bu şekilde aktaran Tabarâni'nin⁴³ verdiği bilgiye göre hadisi, senedde adı geçen Ebû Seleme'den sadece Abdurrahman b. Ebî Hammad rivâyet etmiş, Muhammed b. Abdilaziz'in babası Abdulaziz b. Rabîa da yine bu hadisin naklinde teferrüd etmiştir.⁴⁴ Münekkidlere göre Abdulaziz b. Rabîa, "zayıf" bir râvîdir.⁴⁵

⁴¹ Bu rivâyet için bkz. Tabarâni, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Musul 1983, III, 46 (2638 no'lu hadis); XII, 34 (12388 no'lu hadis).

⁴² el-Hasan b. Ebî Cafer hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarabad 1325, II, 227.

⁴³ Bu rivâyetler için bkz. *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kahire 1415, VI, 85 (5870 no'lu hadis); *el-Mu'cemu's-Sağîr*, Beyrut 1985, II, 84 (825 no'lu hadis). Bu iki rivâyetin senedi aynıdır.

⁴⁴ Bkz. Tabarâni, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II, 84 (825 no'lu hadis).

⁴⁵ Abdülaziz b. Rabia hakkında bkz. Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-*

Hadisin Ebû Zerr rivâyetleri ise nispeten daha uzundur ve farklı ayrıntılar içermektedir. Meselâ bu tarikten gelen bazı rivâyetler, Ebû Zerr'in rivâyet esnasındaki halini yansıtır. Bu rivâyetlerde hadisi Ebû Zerr'den nakleden Haneş el-Kinânî şöyle demektedir:

"سمعت أبا ذر يقول وهو آخذ بباب الكعبة: أيها الناس! من عرفني فأنا من عرفتم، ومن أنكرني فأنا أبو ذر، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق"

"Ebû Zerr'i Kabe'nin kapısına tutunmuş bir halde şöyle derken işittim: 'Ey insanlar! Kim beni tanıyorsa işte ben tanıdığımız insanım. Kim de tanımiyorsa, (bilsin ki) ben Ebû Zerr'im. Hz.Peygamber'i 'Ehl-i beytim Nûh'un gemisi gibidir; binen kurtulur, binmeyen boğulur' derken işittim". Hadis bu şekliyle, mânâ ile rivâyetten kaynaklanan bazı küçük değişikliklerle Tabarânî⁴⁶ ve Hâkim en-Nisâburî (405/1014)⁴⁷ tarafından nakledilmiştir. Her iki müellifin Ebû Zerr dışında ortak râvîsi olan tek isim Haneş el-Kinânî'dir. Bu râvî hadisçiler tarafından "hadiste güçlü değildir, hadisleri tenkid edilmiştir, delil olmaz, vehmi çoktur" şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca bu râvî, "Hz.Ali'den, sika râvîlerin hadislerine benzemeyen haberler nakletmekte teferrüd etmiştir, bu nedenle hadisleri delil olarak kabul edilmemektedir". Nitekim biyografisine yer veren müellifler Haneş'in, Hz.Ali'nin ashâbından olduğunu ve ondan çeşitli bilgiler aktardığını ifade etmektedir.⁴⁸

Tabarânî'nin rivâyet senedinde yer alan Amr b. Sâbit (172/788) hakkındaki tenkidler, hadisin sıhhati açısından önemli ipuçları verir mâhiyettedir. Nitekim "değeri yok, sika değil, zayıf, güvenilir değil, metrûku'l-hadis, hadiste güçlü değil, mevzû rivâyetler naklede, sağlam râvîlerden mevzû hadisler rivâyet eder" gibi ifadelerle tenkid edilen Amr'ın "Hz.Ali'yi Hz.Ebû Bekir ve Ömer'e takdim eden, Hz.Osman hakkındaki kötü sözleri ile tanınan, Şîi düşüncede aşırı gitmiş, selefte küfretmekle meşhûr, Râfîzî bir râvî olduğu" ifade edilmektedir. Amr'ın biyografisine yer veren kaynaklar, düşüncelerini yansıtır mâhiyette, ilk dönem ile ilgili bazı değerlendirmelerine de yer vermektedir.⁴⁹

Hâkim'in senedinde yer alan el-Mufaddal b. Sâlih ise yine otoriteler tarafından "münkeru'l-hadis, sika râvîlerden muzdarib rivâyetler naklede, delil olmaz" gibi ifadelerle tenkid edilmiştir.⁵⁰ Hâkim'in senedinde yer alan bir diğer isim olan Ahmed b. Abdilcebbâr (272/885) da "zayıf olduğunda icmâ edilmiştir, hadis konusunda yalan söylerdi, hadis ehlinde değildir, hadiste güçlü değildir, nakilde bulunduğu kişilerle görüşmemiştir" ifadeleriyle tenkid edilmiş bir râvîdir.⁵¹

Ebû Zerr'den nakledilen bu metin, bazı rivâyetlerde Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinde de yer alan "...ومثل باب حطة في بني اسرائيل" "Ehl-i beytim ayrıca İsrâiloğullarındaki af kapısı gibidir" cümlesi ile birlikte nakledilmektedir. Tabarânî, naklettiği bu hadis için "bu metni A'meş'ten sadece Abdullah b. Abdilkuddûs nakletmiştir" değerlendirmesini yapmaktadır.⁵² Müellifin şeyhinden rivâyette tek kaldığını ifade ettiği

→ →

İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl, Beyrut, trs, II, 627.

⁴⁶ *el-Mu'cemu'l-Evsat*, V, 355 (5536 no'lu hadis).

⁴⁷ Bkz. Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâburî, *el-Müstedrek*, Halep, trs., II, 343; III, 163. Zehebî'nin bu hadis ile ilgili telhisine ileride atıfta bulunulacaktır.

⁴⁸ Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. 'Ukaylî, *Kitâbu'd-Du'afâi'l-Kebîr*, I, 282; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 51.

⁴⁹ Kaynaklar Amr b. Sâbit'in "Hz.Peygamber'in vefatından sonra dört kişi hariç insanların tamamı küfre düşmüştür" sözüne özellikle yer vermektedir. Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. 'Ukaylî, a.g.e., III, 261; Zehebî, a.g.e., III, 249; İbn Hacer, a.g.e., VIII, 9.

⁵⁰ Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, a.g.e., X, 243.

⁵¹ Hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, a.g.e., I, 112; İbn Hacer, a.g.e., I, 44.

⁵² Hadisin bu rivâyeti için bkz. Tabarânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 10 (3478 no'lu hadis); *el-Mu'cemu'l-*

→ →

Abdullah b. Abdilkuddûs, “değeri yok, sika değil, zayıf” şeklinde tenkid edilmiş, rivâyetlerinin tamamı Ehl-i beyt’le ilgili olan Râfîzî bir râvîdir. Bu bilgileri veren kaynaklar rivâyetlerinden bazı örnekler de nakletmektedir.⁵³ Ebû Zerr’den gelen bu metni Abdullah b. Abdilkuddûs’dan nakleden Abdullah b. Dâhir er-Râzî de “değeri yok, hadisi yazılmaz” gibi ifadelerle tenkid edilmiş, ayrıca Râfîziyye’den olduğuna dikkat çekilerek Ehl-i beyt’in fazileti ile alakalı hadislerine örnekler verilmiştir.⁵⁴

Ebû Zerr tarîkinden gelen bu hadisin bazı rivâyetlerinde, onun nakil esnasındaki durumunu anlatan ifadeler hazfedilmiştir. Meselâ yine Tabarânî tarafından nakledilen böyle bir metin

"مثل أهل كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك، ومثل باب حطة بني إسرائيل"

“Ehl-i beytim Nûh’un gemisi gibidir; binen kurtulur, binmeyen boğulur. Ehl-i beytim ayrıca İsrâîloğullarındaki af kapısı gibidir” şeklindedir. Tabarânî tarafından nakledilen bu metin de, yukarıda naklettiğimiz ve içerisinde Abdullah b. Abdilkuddûs ve Abdullah b. Dâhir gibi şiddetli tenkide uğramış râvîlerin bulunduğu senedle gelmiştir.⁵⁵

Bu metnin bazı tarîklerinde ise, diğer rivâyetlerinde bulunmayan başka bazı bilgilere rastlanır:

"مثل أهل بيبي كمثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق، ومن قاتلنا في آخر الزمان كان كمن قاتل مع الدجال"

“Ehl-i beytim Nûh’un gemisi gibidir; binen kurtulur, binmeyen boğulur. Âhir zamanda bizimle savaşanlar, Deccâl’ın yanında savaşa girmiş kimseler gibidirler.” Hadisin bu metni de Bezzâr (292/955) ve Tabarânî tarafından nakledilmiştir.⁵⁶ Bezzâr kendi rivâyetiyle ilgili olarak “Hadisi Hz.Peygamber’den bu şekilde nakleden Ebû Zerr’den başka birini bilmiyoruz. Ayrıca rivâyetin senedinde ismi geçen el-Hasan b. Ebî Cafer’in mütâbiinin (şeyhinden veya şeyhinin şeyhlerinden aynı hadisi nakleden başka bir râvînin) bulunduğu konusunda da bir bilginiz yoktur” değerlendirmesini yapmıştır.⁵⁷ Bezzâr’ın, bu rivâyette tek kaldığını ifade ettiği el-Hasan b. Ebî Cafer, yukarıda da geçtiği üzere cerhe uğramış bir râvîdir. Ayrıca bu râvînin hocası Ali b. Zeyd, münekkidler tespitlerine göre âmâ olarak doğmuş, ömrünün sonlarına doğru da ihtilâta uğramıştır. “Başkalarının mevkûf rivâyet ettiğini merfû olarak rivâyet eden”, “zayıf, gevşek, sağlam değil, delil olmaz” şeklinde tenkid edilen Ali b. Zeyd’in ayrıca Râfîzî olduğu da vurgulanmıştır.⁵⁸

Hz.Ali’nin kendi sözü (mevkûf) olarak nakledilen bir rivâyette ise Ehl-i beyt yine Nûh’un gemisine ve İsrâîloğullarındaki af kapısına benzetilir. Hz Ali şöyle demektedir:

"إنما مثلنا في هذه الأمة كسفينة نوح وكياب حطة في بني إسرائيل"

“Bizler, bu ümmet içinde Nûh’un gemisi ve İsrâîloğullarındaki af kapısı gibi-

→ →

Kebîr, III, 45 (2637 no’lu hadis).

⁵³ Bu hadislerden birine göre Hz.Osman, insanlara hitap etmiş ve şöyle demiştir: “Biliyorsunuz ki Hz.Peygamber Hâşimîleri (diğerlerine) tercih eder, onlara ihsanda bulunurdu. Ben ise, Allah’a yemin olsun, eğer cennetin anahtarlarına sahip olsaydım Benî Ümeyye’ye verirdim. Ama ben dünyanın anahtarlarına sahibim ve bunları Benî Ümeyye’ye vereceğim”. Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. ‘Ukaylî, a.g.e., II, 279; Zehebî, a.g.e., II, 457.

⁵⁴ Bu bağlamda nakledilen rivâyetlerden biri de “Ey Ümmü Seleme! Ali’nin eti ve kanı, benim etim ve kanımdandır” hadisidir. Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. ‘Ukaylî, a.g.e., II, 250; Zehebî, a.g.e., II, 416.

⁵⁵ Bu rivâyet için bkz. Tabarânî, *el-Mu’cemu’s-Sağîr*, II, 240 (391 no’lu hadis).

⁵⁶ Bkz. Bezzâr, Ahmed b. Amr, *Müsned* (Beyrut 1409), IX, 343 (3900 no’lu hadis); Tabarânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, III, 45 (2636 no’lu hadis).

⁵⁷ Bkz. Bezzâr, a.y.

⁵⁸ Ali b. Zeyd hakkında geniş bilgi için bkz.: Zehebî, *Mizân*, III, 127-128; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 322-324.

yiz". İbn Ebî Şeybe tarafından nakledilen⁵⁹ bu rivâyetin senedinde görebildiğimiz kadarıyla cerhe uğramış bir râvî yoktur.

III. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Şîa'nın hadis anlayışı ve rivâyet metodu; Sefîne Hadisi'nin Şîi kaynaklarındaki rivâyetlerinin sağlıklı ve objektif tenkidine imkân vermemektedir. Sünnî müellifler tarafından kaleme alınan eserlerde yer alan senedlerden hareketle ise hadisin "zayıf" olduğu sonucuna ulaşılabilir. Zira hadisin hemen tüm senedlerinde şiddetli cerhe uğramış râvîler yer almaktadır.⁶⁰ Nitekim çağdaş hadisçilerden el-Elbânî de aynı gerekçeden dolayı hadisin "zayıf" olduğunu söylemektedir.⁶¹ Zehebî'ye (748/1347) göre de bu hadis, râvîlerinden olan el-Mufaddal b. Sâlih'in en münker hadislerindedir.⁶² Bazı senedlerde yer alan ve "hadis konusunda yalan söylediği" ifade edilen râvîlerden hareketle hadisin "uydurma" olduğu bile söylenebilir. Zira İbn Teymiyye (728/1327) hadisin sahih bir isnâdının olmadığını ve güvenilir kaynaklarda yer almadığını söyledikten sonra, böyle hadisleri ancak mevzû hadis nakleden râvîlerin rivâyet edeceğini ifade etmektedir.⁶³ Dolayısıyla bu ifadenin Hz.Peygamber'e ait olma ihtimâli oldukça düşüktür. Bu durumda ibârenin aidiyeti ile ilgili olarak farklı ihtimâller değerlendirmeye alınabilir.

Yaklaşık aynı muhtevânın Hz.Ali'nin kendi sözü olarak nakledilmiş olması, aslında mevkûf olan bir metnin merfû olarak nakledildiğini düşündürmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, hadisin bazı senedlerinde "başkalarının mevkûf rivâyet ettiğini merfû rivâyet eden" râvîler bulunmaktadır. Bu râvîler hakkındaki diğer olumsuz değerlendirmeler ve Şîa/Râfiziyye mensûbiyeti de düşünüldüğünde, Hz.Ali tarafından söylenmiş bu ifadenin Hz.Peygamber'e izâfe edilmiş olma ihtimâli daha da güçlenmektedir.

Şîi imamlardan birine ait bu ifadenin, hem Hz.Peygamber'e hem de Hz.Ali'ye atfedilmiş olması da göz önünde bulundurulması gereken bir ihtimâldir. Zira Şîa'da imâmlardan herhangi birine ait bir değerlendirme ve yorumun Hz.Peygamber'den sâdır olmuş gibi "hadis" ismiyle naklinde bir beis görülmemektedir.

Aynı cümlenin Ehl-i beyt yerine "sünnet"i ön plana çıkararak meselâ İmam Mâlik gibi erken sayılabilecek dönemde vefat etmiş bir âlim tarafından da kullanılması, tüm ümmet içinde kolektif kullanıma sahip bu benzetmenin Şîa tarafından "hadisleştirildiğini" de düşündürmektedir. Şîa'nın hadis uydurma konusundaki faaliyetleri hatta bu hareketin onlar tarafından başlatıldığı⁶⁴ düşünüldüğünde, bu ifadenin aidiyeti ile ilgili en güçlü ihtimâlin bu sonucusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla denilebilir ki, Şîa'ya mensup bir râvî tarafından böyle bir değişiklikle nakledilen cümle, Ehl-i beyt'e gösterdikleri büyük sevgi ve saygının veya "Emevîlerin uzun süre devam ettirdiği istibdât ve zulme dayalı Arap milliyetçiliğine karşı gösterilen bir tepkinin"⁶⁵ göstergesi olarak sünnî müellifler tarafından da

⁵⁹ Bu rivâyet için bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, Musannef, Riyâd 1409, VI, 372 (32115 no'lu rivâyet).

⁶⁰ Hadisin senedleriyle ilgili tenkidler hakkında toplu bilgi için bkz. el-Heysemî, Ali b. Ebî Bekir, Mecma'u'z-Zevâid, Beyrut 1407, IX, 168.

⁶¹ Bkz. el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, Silsiletü'l-Ehâdisi'z-Da'ife ve'l-Mevdû'a, Riyâd 1404, X, 5.

⁶² "قال ابن عدی: أنكر ما رأيت له حديث الحسن بن علي وسائر... قلت: وحديث سفينة نوح أنكر وأنكر" Bkz. Mîzân, IV, 167.

⁶³ Bkz. Minhâcu's-Sünne fi Nakdi Kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye, Riyâd 1986, VII, 395.

⁶⁴ Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Sofuoğlu, Şîa'nın Hadis Anlayışı, s. 62 vd.; Kandemir, Yaşar, Mevzû Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi, Ankara 1991, s. 32 vd.

⁶⁵ Bu yorum için bkz. Ateş, Ali Osman, Ehl-i sünnet ve Şîa'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler, İstanbul 1996, s. 133.

nakledilmiş olmalıdır. Fakat Şîa'dan farklı olarak sünnî müellifler nakil esnasında rivâyet ehliyeti açısından yeterli görmedikleri râvîlerinin durumuna dikkat çekmeyi de ihmâl etmemişlerdir.

Muhtemelen yine Ehl-i beyt'e duyulan bu sevgi sebebiyle hadis hakkında nispeten olumlu değerlendirme yapan bazı sünnî müelliflere de rastlanır. Meselâ Hâkim en-Nisâburî'ye (405/1014) göre "Müslim, sıhhat şartlarına uymasına rağmen bu hadisi eserine almamıştır".⁶⁶ Ancak Zehebî, "hadisin râvîlerinden olan el-Mufaddal b. Sâlih'in rivâyetlerinin sadece Tirmizî tarafından nakledildiğini ve bu şahsın otoritelerce zayıf kabul edildiğini" söyleyerek en-Nisâburî'nin bu iddiasına itiraz eder.⁶⁷ Hadis hakkında nispeten olumlu şeyler söyleyen müelliflerden biri de el-Heytemî'dir (807/1404). Ona göre "hadisin birbirini takviye eden çeşitli tarikleri vardır".⁶⁸ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hadisin bütün tarikleri, ağır tenkide uğramış râvîler nedeniyle illetlidir. Nitekim el-Elbânî, hadisin mütâbillerinin de, kendi içlerinde, delil kabul edilecek durumda olmadıklarını ifade etmektedir.⁶⁹ Hadis hakkındaki olumlu değerlendirmelerden biri de Suyûtî'den (911/1505) gelmiştir. Suyûtî'ye göre bu hadis "hasen"dir.⁷⁰ Hasen; otoriteler tarafından aranılan özelliklere sahip olmakla birlikte bir hadisi aldıkları şekliyle muhâfaza ve rivâyet edemeyen yani zabt kusuru olan râvîlerin naklettiği hadislerdir.⁷¹ Halbuki bu hadisin çeşitli senedlerinde yer alan râvîlerin büyük çoğunluğu itikâdî açıdan, bir kısmı da yalancılık özellikleri sebebiyle cerhedilmişlerdir. Bu gibi sebeplerle tenkid edilen bir râvînin rivâyetleri ise, "güvenilir râvîlere muhâlif olup olmaması", "rivâyetinde tek kalıp kalmaması (teferrüd)" vb. özelliklere göre "münker" ve "metrûk" gibi "zayıf hadis" grubunda mütâlaa edilen isimlerle anılmışlardır.⁷² Yukarıda da zikredildiği üzere bu hadisi nakleden müellifler zaman zaman "bu hadisi falandan sadece falan nakletmiştir", "bu hadis sadece bu râvînin rivâyetiyle bilinmektedir" gibi ifadelerle rivâyetindeki teferrüde, zaman zaman da "bu râvî zayıf bulunmuştur" diyerek râvîlerinin rivâyet ehliyetindeki kusurlarına dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla hem sened hem de metin yapısı ile ilgili ulaştığımız bilgiler ve otoriteler tarafından yöneltilen tenkidler, hadis hakkında nispeten olumlu sayılabilecek değerlendirmelerde bulunan müelliflerin oldukça iyimser davrandığını göstermektedir.

⁶⁶ Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 343.

⁶⁷ Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, a.y. (Zehebî'nin telhîsi). Zehebî'nin bu itirazı ile ilgili olarak bkz. el-Elbânî, a.g.e., X, 8.

⁶⁸ Bkz. *es-Sevâ'iku'l-Muhrika fî'r-Reddi 'alâ Ehl-i'l-Bida' ve'z-Zendekâ*, Kahire 1308, s. 152. el-Heytemî'ye göre kim Ehl-i beyt'i sevip tazim eder ve âlimlerinin gösterdiği yoldan giderse muhâlefet zulmetinden kurtulur. Kim de bunu yapmazsa, kendisine verilen bu Ehl-i beyt nimetinin inkârı içerisinde boğulur ve sapıklık çöllerinde helâk olur. İşte Ehl-i beyt'in kurtuluş gemisine benzetilmesinin sebebi budur. Bazı Şîi ulemâ İbn Hacer'i, hadisin sıhhati ve yorumu hakkında böyle olumlu düşünmesine rağmen Şîa'ya mensup olmamasından dolayı tenkid etmektedir. Meselâ bkz. el-Müsevî, *el-Mürâcaât*, s. 24-25.

⁶⁹ Bkz. el-Elbânî, a.g.e., X, 8.

⁷⁰ Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Mısır, trs., II, 155. Suyûtî, hadisi zikrettikten sonra sonuna "hasen" olduğuna delâlet eden "ح" harfini koymuştur. Abdurraûf el-Münâvî de *el-Câmi'u's-Sağîr* şerhinde, Ehl-i beyt'in neden Nûh'un gemisine benzetildiğini uzun uzun açıkladıktan sonra Zehebî'nin, hadisin râvîlerinden olan el-Mufaddal b. Sâlih'e ve "bu hadisin Müslim'in şartlarına uyduğunu" iddia eden Hâkim en-Nisâburî'ye yönelik eleştirilerine yer verir. Bkz. *Feyzü'l-Kadîr*, Mısır 1356, V, 517.

⁷¹ Hasen hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Istilâhları*, s. 125-131.

⁷² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Istilâhları*, s. 221, 287-291.

İMAMET-İSMET İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE İBN TEYMIYYE'NİN EHL-İ BEYT'E YAKLAŞIMI

Salih Sabri YAVUZ*

İBN TAYMIYYAH'S APPROACH TO AHL AL-BAYT IN THE CONTEXT OF RELATION BETWEEN IMAMAH (RELIGIOUS LEADERSHIP) AND INNOCENCE

In the tradition of Islamic thought, the concept of "Ahl al-Bayt" was argued and to a certain degree it was perceived as a basic religious and even political dominant element by Shi'a. Ibn Taymiyyah has tried to prove that Shi'a's claims in question have no base in both intelligence and traditional proofs, especially that of their claims concerning with that imams have been infallible or innocent ones according to their concept of Ahl al-Bayt.

Hız.Peygamber'in ailesine bağlılık, onlara sevgi ve saygı beslemek bütün Müslümanların ortak bir karakteridir. Ancak Şi'a'nın, çerçevesi ve kapsamı farklı şekillerde anlaşılan Ehl-i beyt kavramından ve bunun oluşturduğu zeminden hareketle konuyu Peygamber'in dini otoritesinin gelecekteki temsilcilerinin delili olarak görmesi, hatta bunu tüm dini ve siyasi umurun temeli haline getirmesi, Ehl-i sünnet ile Şi'a arasında ayrışma noktasını oluşturmuş ve ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Bir anlamda Ehl-i beyt, Şi'a'nın elinde siyasi ve dini otoritenin teolojik teminatı haline getirilmiş ve imamet doktrinlerinin temel unsuru yapılmıştır. Aslında İmamet konusu İslam inançlarıyla ilgili olmadığı halde, Şi'a ve ona bağlı alt fırkalar bunu akaidin bir unsuru haline getirmiştir. Meselenin Ehl-i sünnet kaynaklarında ele alınışı da onların bu iddialarına cevap vermek amacıyla olmuştur. Her ne kadar bu kavrama Kur'an'da atıfta bulunulmuşsa da Hız.Peygamber'in "aba"sını aile fertlerinin üzerine örtmesi olayının teolojik bir vecheye büründürülerek "aba" hadisinden bir doktrin inşa edilmesi ilginçtir. Kur'an'da Ehl-i beyt'ten bahseden ayet ve ilgili hadisler de hep bu çerçevede yorumlanmıştır. Nitekim ifade edildiği gibi ilk oluşumundan itibaren Emevi iktidarına duyulan kin ve düşmanlık da esasen Ehl-i beyt sevgisi ve onların haklarını arama adına yapılmıştır.¹

Ehl-i beyt kavramının Kur'anî çerçevesi Ahzab suresindeki şu ayete dayandırılmaktadır: *"Hem vakarınızla evlerinizde durun da önceki cahiliyet devrinde olduğu gibi süslenip çıkmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah ve Resulü'ne itaat*

* Yrd.Doç.Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi. ssyavuz@ktu.edu.tr

¹ Bk. Ethem Ruhi Fırlah, "Şi'iliğin Doğuşu ve Gelişmesi", Tarihte ve Günümüzde Şi'ilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s.40.

*edin. Ey Ehl-i beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor”.*²

Şîa'nın İmamiyye fırkasına mensup ve Şîa mezhebinde kendi zamanına kadar “allâme” lakabıyla tanınan ve İlhanlı hükümdarı Olcayto'nun Şîi olmasına sebep olan kişi olarak da bilinen İbnü'l-Mutahhar Cemalüddin Hasan b. Yusuf b. Ali el-Hillî (ö. 726/1325), imamet görüşlerini savunduğu eserinde özellikle bu ayetten hareketle, Hz.Ali'nin imamete herkesten daha layık olduğuna delil getirmeye çalışmıştır. Genel Şîa doktrininden farklı olmayan bir tarzda konuyu imamların masumiyetine kadar götürmüştür. Zira bu anlayışa göre Ehl-i beyt'ten olmak günahlardan arınmış olmayı (ismet), ismet ise imamete layık olmayı gerektirir.³

el-Hillî, Sünnî hadis kaynaklarında da benzer lafızlarla nakledilen hadisi de aynı doğrultuda yorumlar.

Malik b. Asbağ şöyle dedi:

-Ali'yi evinden çağırdım. Fatıma,

-Resulüllah'a kadar gitti, dedi. Resulüllah ile Ali birlikte geldiler ve içeri girdiler. Ben de onlarla birlikte içeri girdim. Ali'yi sol tarafına, Fatıma'yı sağ tarafına, Hasan ve Hüseyin'i önüne oturttu. Sonra elbisesiyle onların üstünü örttü. (Onları abasının altına aldı.) Ve şöyle dedi: “Ey Ehl-i beyt (ev halkı), Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor; Allah'ım bunlar benim Ehl-i beytimdir. Bunlar en layık ve en uygun olanlardır.”⁴

Yine Ümmü Seleme'den rivayet edilen şu hadiseyi de bunlara ilave ederek görüşünü desteklemeye çalışır:

Ümmü Seleme şöyle dedi: Hz.Peygamber evde olduğu bir sırada Fatıma yemek dolu bir kap ile geldi ve Peygamberin yanına girdi. Hz.Peygamber, “Bana kocamı ve çocuklarımı çağır” dedi. Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin birlikte içeri girdiler ve oturdular. Bu yemekten yediler. Hz.Peygamber onlarla birlikte altlarında kisa-i hayberî olan yatağında bulunmaktaydılar.

Ümmü Seleme şöyle dedi: Ben de oradaydım. Allah “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” ayetini indirdi. Resulüllah onları abasının altına aldı ve ellerini çıkarıp semaya çevirdi ve şöyle dedi: “Bunlar benim Ehl-i beytimdir ve seçkinlerimdir. Allah'ım, onlardan kiri gider ve onları tertemiz kıl.” Hz.Peygamber bunu tekrar etti.

Ümmü Seleme şöyle dedi: “Başımı kaldırıp ‘ben de sizinle beraber miyim ey Allah'ın Resülü’ dedim. O ‘sen hayır üzerindesin’ buyurdu.”⁵

Ayetin gramatik yapısını tahlil ederek görüşünü desteklemeye çalışan el-Hillî, imamların masum oldukları sonucuna varır. Ona göre, ayette geçen (عَلَيْهِمُ) edatı ve haber cümlesinin başında bulunan te'kid lamı (لِ) , Ehl-i beyt kavramının hususi anlamda kullanıldığına delalet eder ve bu gramatik yapı anlamı daha da kuvvetlendirir. Dolayısıyla ayet, Ehl-i beyt kavramının içine aldığı kimselerin günahattan arınmış olduklarını, yani masumiyetlerini açıkça ortaya koyar. Ayette Ehl-i beyt'in ifade edilmesi ve temizlenmenin tekrar edilerek (وَيُطَهَّرُكُمْ تَطَهَّرًا) vurgulanması da bunun

² Ahzab 33/33.

³ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemalüddin Hasan b. Yusuf b. Ali, *Minhâcu'l-kerâme fi marifeti'l-imame*, Kahire 1989, s. 151.

⁴ el-Hillî, s.52–53. Benzer lafızlarla nakledilen hadisler için bk. *Müslim*, Fedailü's-sahabe, VI, 1883; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1991, I, 331; III, 259, 285; *Tirmizi*, Kitabu Suret-i tefsir-i ahkam, V, 328; et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XXII, 7.

⁵ el-Hillî, s. 53. hadis anlam itibariyle aynı olmakla birlikte farklı lafızlarda Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçmektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 133; VI, 292, 298, 304; *Tirmizi*, Menakıb, 31.

işaretidir. Bu itibarla Ehl-i beyt'ten olan Hz.Ali masum olduğu için imamete en layık olan kişidir. el-Hillî, ayrıca Hz.Ali'ye nispet ettiği “Benim imametle ilişkimin, değirmen için taşıyla ilişkisi gibi olduğunu bilmesine rağmen İbn Kuhafe (Hz.Ebubekir) zorla imamet gömleğini giymiştir” sözünü de bu çerçevede yorumlayarak Ehl-i beyt'e mensup olmayı hilafetin asıl unsuru olarak değerlendirir.⁶ O bu sözden, Hz.Ali'nin Ehl-i beyt'ten olması dolayısıyla masum olduğu sonucunu çıkarır.

Söz konusu bu iddiaları değerlendiren İbn Teymiyye (ö. 738/1328)⁷, ilgili ayetteki temizliğin gerçekleşmesini, ilahi iradenin kapsamını tahlilden hareketle ortaya koymaya çalışır ve böylece Ehl-i beyt hakkında bir çerçeve oluşturur. Öncelikli rivayet edilen hadislerin sahih olduğunu belirten İbn Teymiyye, hadislerde vurgulanan anlamdan Ehl-i beyt kapsamında telakki edilenlerin masum olduklarına yönelik bir anlayışı çıkarmanın imkânsız olduğunu vurgular. Konuyu ilahi irade kapsamında ele alarak değerlendirir. Ona göre özellikle Şîa'nın sunmuş olduğu deliller iki açıdan onların iddialarının aksini ortaya koyar. Birincisi, Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'in temizliği yönünde duada bulunması, bunun gerçekleşmediğini bildirir. Eğer gerçekleşmiş olsaydı Hz.Peygamberin sadece dua etmek yerine ve bununla yetinmek yerine, temizlenmenin gerçekleşmesinden dolayı Allah'a hamd ve şükretmesi gerekirdi. İkincisi de ayet, Allah'ın, kiri onlardan gidermeye ve onları temizlemeye kadir olduğu ve kulların bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamaktadır.⁸

İbn Teymiyye'e göre, Ehl-i beyt'ten bahseden ayette geçen “irade” ile Kur'ân'ın muhtelif ayetlerinde geçen aynı paraleldeki “irade” mukayese edildiğinde, Ehl-i beyt'in günahlardan temizlenmelerinin gerçekleşmiş kesin bir sonuç olmadığı ortaya çıkar. Mesela “Allah sizi zorlamak istemez, Allah sizi arıtır ve üzerinize olan nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz”⁹; “Ramazan ayı ki onda Kur'ân, insanlara yol göstererek yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayıracı belgeler olarak indirildi. Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun; hasta veya yolculukta olan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutsun. Allah size kolaylık ister, zorluk istemez”¹⁰ ve “Allah size açıklamak ve sizden öncekilerin yollarını göstermek ve tevbenizi kabul etmek ister”¹¹ ayetlerinde geçen “irade”, yani Allah'ın dilemesi anlamındaki irade ile Ehl-i beyt'in temizlenmesine yönelik kullanılan irade aynı teolojik anlama sahiptir.

Ehl-i beyt'in kirden arınması yönünde Allah'ın dilemesini ifade eden irade, (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ) onun muhabbet ve rızası anlamına gelir. Dolayısıyla aynı yönde olan ve yukarıda örnekleri verilen ayetlerde geçen, Allah'ın bir şeyin yapılmasını istemesi tarzındaki dileme ve irade etmesi, ilişkili olduğu şeyleri Allah'ın yaratmasını ve arzu edilen hususların muhataplarda mutlaka mevcut olmasını gerektirmez.¹² İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i beyt'le ilgili ayetin nazil olmasının hemen ardından

⁶ el-Hillî, s. 53.

⁷ Sistematik bir iç muhtevaya sahip olmadığını gözlemlediğimiz İbn Teymiyye'nin eserlerinde aynı görüşler değişik yerlerde birbirinden farklı olmayan tarzda serdedilmiştir. Genellikle *Minhâcü's-sünne* isimli eserinde bunlara değinmiştir. Biz de Bu eseri esas alarak onun görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

⁸ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şiya'i ve'l-Kaderiyye*, Kahire 1989/1409, IV, 22-23. (Bu eser bundan sonra *Minhâc* olarak verilecektir.)

⁹ Maide 5/6.

¹⁰ Bakara 2/186.

¹¹ Nisa 4/26.

¹² İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 71.

H.z.Peygamber'in "Allah'ım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir, onlardan kiri ve günahı gider ve onları tertemiz kıl" şeklinde dua etmesi de ayette geçen iradenin Allah'ın sevgisi ve rızası olduğunun delilidir. Eğer ayetteki irade, Allah'ın onlardan kiri ve günahı gidermiş ve onların temizlenmiş olduğu hükmünü içermiş olsaydı, H.z.Peygamber'in bunu tekrar talep etmesine ve onlara bu yönde duada bulunmasına da gerek kalmazdı.¹³

Ehl-i beyt'in bütün günahlardan arınmış olduğu ve Allah'ın irade etmesi dolayısıyla bunun zorunlu olarak gerçekleştiği düşüncesini, İlahi iradenin objesiyle ilişkisi konusundaki Kaderiye anlayışının bir yansıması olarak gören İbn Teymiyye, bunu rafizilere de atfeder. Zira Kaderiyye'ye göre Allah'ın iradesi, murad edilen şeyin varlığını içermez. Aksine olmayacak şeyi irade edebileceği gibi irade etmediği şeyler de var olabilir. Bir anlamda bu kimseler Allah'ın iradesine dâhil olmayan hususların varlığını da kabul ederler. Ona göre bu açık bir çelişkidir. İlgili ayetten hareketle Allah'ın temizlenmesini arzu ettiği Ehl-i beyt'in kendileri hakkında varid olan hususların mutlak anlamda gerçekleşeceğine delil getirmek yanlıştır. Bu takdirde, yeryüzünde Allah'ın iman etmesini istediği kimseler için de onun muradının gerçekleşmesi gerekir. Hâlbuki realitede durum böyle değildir.¹⁴

İbn Teymiyye, Ehl-i ispat olarak isimlendirdiği ve kendisinin de içinde bulunduğu genel anlamdaki Ehl-i sünnet'in ilahi irade konusundaki görüşlerine atıfta bulunur. Buna göre Kur'an'da iki türlü irade söz konusu edilmektedir:

1-**Dini irade:** Bu irade Allah'ın muhabbet ve rızasını ifade eder. Ehl-i beyt'in temizlenmesini ifade eden ilahi irade bu kapsam dâhilinde olan iradedir.

2-**Keveni irade:** Allah'ın kudretinin taallük ettiği, yaratması ve takdir etmesini ifade eden iradesidir. Hidayet ve dalaletle ilgili ayetler bu çerçevededir. "Allah kimi hidayete erdirmek isterse, onun gönlünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, sanki göğe yükseliyormuş gibi, göğsünü dar ve sıkıntılı yapar"¹⁵ Yine Allah'ın kudretinin mutlaka taallük ettiği iradeye şu ayette de işaret vardır: "Ben size öğüt vermek istemiş olsam da, eğer Allah sizi helâk etmeyi murad ediyorsa, zaten öğüt vermemin size bir faydası olmaz."¹⁶

Bu irade ayırımından meseleye yaklaşıldığında tevbe ile ilgili ayetleri¹⁷ şu şekilde yorumlamak mümkündür. Allah müminlerin tevbe etmelerini ve temizlenmelerini onlardan istemektedir. Ancak realitede müminlerden tevbe edenler ve arınanlar olduğu gibi tevbe etmeyip arınmayanlar da bulunmaktadır. İşte ayette söz konusu edilen tevbeye yönelik bu irade, irade edilen temizlik ve arınmanın gerçekleştiğine delalet etse de, sırf ayette ifade edilmiştir diye Kaderiyenin iddiasının gerçek olmasını gerektirmez.¹⁸

Diğer bir açıdan meseleye yaklaşıldığında Ahzap suresi 33. ayette hitabın H.z.Peygamber'in hanımlarına yönelik olduğu açıkça görülür. Eğer bu ayet masumiyet için delil olarak kullanılacaksa, onun hanımlarının da masumiyet kapsamında olmaları gerekir. Çünkü Ehl-i beyt'in temizlenmesinden bahseden bu ayet, esasında baştan sona kadar Resul-i Ekrem'in hanımlarıyla alakalıdır. Buna rağmen günahlardan temizlenme konusu sadece onun hanımlarına ait olmayıp tüm Ehl-i beyt'i

¹³ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 72.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 72.

¹⁵ En'am 6/125.

¹⁶ Hud 11/34.

¹⁷ "Allah size (helâl ve haram olanı) açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yasalarına iletmek ve günahlarınızı bağışlamak istiyor... Allah, sizin tevbenizi kabul etmek istiyor; şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa düşmenizi istiyorlar" Nisa 4/26-27.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 73.

ilgilendirir. Ancak Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin diğerlerine nispetle hususilik arz ettikleri için Hz.Peygamber onları duasında özel olarak söz konusu etmiştir.¹⁹

Hz.Peygamber'in, duasında bu zevatı tahsis etmesinin masumiyet ve efdaliyyet konusunda ölçü olamayacağına dikkat çeken İbn Teymiyye, “*takva üzere kurulu*” mescidden bahseden ayetle bir mukayesede bulunur. İlgili ayet şöyledir: “*O mescit içinde sen kesinlikle namaza durma. İlk gününde temeli takva üzerine kurulan mescit elbette içinde namaz kılmana daha layıktır.*”²⁰ Bu ayet Kuba mescidi ile ilgili olarak vahyedilmiştir.²¹ Fakat ayette söz konusu olan hüküm sadece Kuba mescidini kapsamaz, aynı zamanda takva özelliği itibariyle ondan daha ileri seviyede olan Mescid-i nebevî'yi de içine alır. Hz.Peygamber Cuma namazını kendi mescidinde kılar ve cumartesi günü buraya gelirdi.²² Bunların her ikisi takva üzere kurulu olan mescitlerdir. Burada tahsisin olması diğerlerinin bu kapsamın dışında tutulmasını gerektirmez.²³ İbn Teymiyye yapmış olduğu bu mukayeseyle haklı olarak Hz.Peygamber'in Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'e yaptığı duadan hareketle Ehl-i beyt çerçevesi oluşturulamayacağı ve bu duanın onlara has olmasının diğerlerine karşı bir avantaj olmadığı sonucunu çıkarır.

İbn Teymiyye Ehl-i beyt'in kimleri kapsadığına dair kanaatleri serdederek kendi görüşünü delilleriyle beraber ortaya koymaya çalışır. O bu konuda üç temel yaklaşıma atıfta bulunur:

1-Bütün ümmet Ehl-i beyt kapsamındadır. Bu görüşün temel savunucuları İmam Malik (ö. 179/795) ve İmam Muhammed (ö. 189/805)'dir.

2-Hz.Peygamber'in ümmetinden sadece muttaki olanlar buna dâhildir. Bu görüşün savunucuları İmam Ahmed'in takipçileri ve Sufiler'dir. Hâkim et-Tirmizî (ö.320/932) de Sufiyye'nin ileri gelenlerini bu kapsamda değerlendirir. Bunlar tezlerini Hz.Peygamber'den rivayet ettikleri şu hadise dayandırır: “Muhammed'in ailesi muttaki olan bütün müminlerdir.” İbn Teymiyye bu rivayetin uydurma olduğunu belirtir.²⁴

3-Ehl-i beyt Hz.Peygamber'in aile efradını içine alır. Bu İmam Şafii (ö. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/741)'in görüşüdür ve İbn Teymiyye'ye göre doğru olan da budur. Bununla ilgili olarak ihtilaf edilen konu, Hz.Peygamber'in hanımlarının Ehl-i beyt içinde olup olmadığı meselesidir. Bu konuda iki farklı görüş vardır. Birincisi Zeyd b. Erkam'dan rivayet edilen, Ehl-i beyt'e dâhil olmadıkları yönündeki görüştür. İkincisi ise Ehl-i beyt'ten oldukları yönündeki görüştür.²⁵

Takva sahibi kimselerin Ehl-i beyt'le ilişkisini değerlendiren İbn Teymiyye, bir kısım hadislerden hareketle bunun hangi açılardan ele alınmasına temas eder. Ona göre Hz.Peygamber'in ümmetinden muttakiler onun velileri, yani dostları olan kimselerdir. Zira ayet ve hadislerde buna vurgu yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de “*Ve eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka olursanız (bilin ki) onun dostu ve*

¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 74.

²⁰ Tevbe 9/108.

²¹ Ayette söz konusu edilen mescidin hangisi olduğu konusunda iki farklı görüş mevcuttur. Bazıları bunun Mescid-i Nebevî, diğer bir kısmı ise Kuba mescidi olduğunu söylemişlerdir. Rivayetlerin çoğu, bu mescidin Medine'de tesis edilmiş olan Mescid-i Nebevî olduğuna işaret etmektedir. Taberî'de geçen rivayetlerden anlaşıldığına göre bu mescidin Mescid-i Nebevî olduğu ihtimali kuvvetle muhtemeldir. bk. et-Taberî, *Camî'ul-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, XI, 26–28. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Teymiyye bu mescidin Mescid-i Nebevî olduğu görüşünü dikkate almamış ve değerlendirmesini bu diğer üzerinden yapmıştır.

²² *Müslim*, Hac, 518, 519, 520.

²³ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 74–75.

²⁴ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 75.

²⁵ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 76; ; IV, 24.

yardımcısı Allah, Cibrîl ve müminlerin iyileridir"²⁶ şeklindeki uyarı Hz.Peygamber'in velilerinin çerçevesini belirtmektedir. Hz.Peygamber de "*Falan oğullarının ailesi benim dostlarım (velilerim) değildir. Benim dostlarım (velilerim) Allah ve salih olan müminlerdir*"²⁷ şeklindeki hadisinde buna atıfta bulunmuştur. Bu itibarla onunla dostları (evliya) arasındaki ilişki din, iman ve takva yakınlığıdır. Bu dini yakınlık, tabii (fitrî) yakınlıktan çok daha önemlidir. Hz.Peygamber'in akrabaları içinde mümin ve iyi kimseler olduğu gibi kâfir ve kötü kimseler de mevcuttur. Mesela Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin fazilet sahibi olanlarındandır ve bunların üstünlüğü takva ve iman dolayısıyladır. Onlar sırf neseb dolayısıyla değil, söz konusu takva dolayısıyla Hz.Peygamber'in velileri, dostlarıdır. Resul-i ekrem'in ailesine salâta bulunmak, diğer muttaki müminlerin onlardan daha faziletli bir konuma geçmelerini engellemez. Bütün nebi ve resuller onun dostlarıdır ve bunlar onun Ehl-i beyt'inden daha faziletli olduğu tüm Müslümanların itifakla kabul ettiği bir husustur. Hâlbuki Hz.Peygamber'e getirilen salata onlar dâhil değillerdir.²⁸

Resul-i Ekrem'in zevcelerinin Ehl-i beyt'ten olduğu kanaatini ortaya koyan İbn Teymiyye, ayet ve hadisleri buna delil getirir. Hz.Peygamber'den rivayet edilen "*Allah'ım, Muhammed'e, zevcelerine ve zürriyetine hayırlar ver*"²⁹ hadisinde onun zevcelerini zürriyetleriyle birlikte ifade etmesi bu çerçevenin kapsamına işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de Hz.İbrahim'in (a.s.) hanımından³⁰ ve Hz.Lut'un (a.s.) hanımından³¹ bahseden ayetler, hanımlarının onların Ehl-i beyt'i olduklarına delalet etmektedir. Durum böyle olunca Hz.Peygamber'in hanımlarının da bu kapsamda sayılmaları gerekli olmaktadır. Aksi takdirde ilgili ayetlerde onların hanımlarının onların ailesi olarak geçmesinin bir anlamı olmazdı.³²

İbn Teymiyye, burada ayette İbrahim ve Lut (a.s.)'un hanımlarının lafız itibarıyla ayette onların ailesi olarak nitelendirilmesinden hareketle delil getirmesi, doğrusu eleştiriye açık bir akıl yürütme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Lut (a.s.)'un hanımının helak olacağı, dolayısıyla ailesinden olmasının bir anlamı yoktur. Kur'ân-ı Kerim'de Nuh (a.s.)'ın hanımından bahseden ayetlerdeki vurguya dikkat edilirse bu durum daha açık biçimde ortaya çıkar. Nuh (a.s.) kendi oğlunu ailesinden biri olarak isimlendirilmesi, Yüce Allah tarafından reddedilmiştir.

Nuh Rabbine niyaz edip dedi ki: "*Ey Rabbim! Oğlum benim ehlimdendi senin vaadin de elbette haktır ve gerçektir. Ve sen hâkimler hâkimisin. Allah: "Ey Nuh! O kesinlikle senin ehlin (ailen)'den değildir. Çünkü o salih olmayan bir amelin sahibidir. Hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben, seni, cahillerden olmaktan sakındırırım.*"³³

Alıntıladığımız ayetlerde görüldüğü gibi salih amelde bulunmayan aile fertleri, Nuh (as.)'ın ailesi kapsamına dâhil edilmemektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin yukarıda temas edilen, "Allah'ın dostlarının muttaki müminler olduğu" düşüncesi de bunu ortaya koymaktadır.

Bilindiği gibi Şîa düşüncesinde Hz.Peygamber'in hanımları Ehl-i beyt kapsa-

²⁶ Tahrîm 66/4.

²⁷ *Buhârî*, Edep, 14; *Müslim*, İman, 215.

²⁸ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 77-78.

²⁹ *Müslim*, Salât, 407; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 424.

³⁰ "Allah, Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini, İmran ailesini biri birinin soyundan olarak âlemlere tercih etti." Al-i İmran 3/33-34.

³¹ "Sadece Lut'un karısı müstesnadır. Çünkü onun helak edilenlerle beraber helak edilmesini takdir ettik." Hier 15/60.

³² İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII, 76.

³³ Hud 11/45-46.

mına dâhil edilmez. “Selman bizden ve Ehl-i beyt'tendir”³⁴ şeklindeki bir rivayete dayanarak Selman-ı Fârisî'yi Ehl-i beyt'e dâhil edip, Hz.Peygamber'le hayatını birleştiren ve onunla geceleyen hanımlarını bu kapsamın dışında tutmak, katı bir taassubun eseri olsa gerekir.³⁵ İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet'in Ehl-i beyt'e bakışını ortaya koyarken onların haklarının gözetilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Zira onların yerine getirilmesi gereken hakları vardır. Çünkü Allah onlara beytü'l-mal'den pay ayırmış ve Hz.Peygamber'le birlikte onlara da salât ve selam getirilmesini emretmiştir.³⁶ Ehl-i sünnet, Ehl-i beyt'le alakalı düşüncelerini bütün sahabeye ve selef-i salihine bakışları çerçevesinde ele alır ve değerlendirir. Hz.Peygamber'in çocukları ve hanımlarının hepsinin imanla öldüklerini prensip olarak kabul eder ve bunların bir veya bir kaçını tekfir edenleri ise tekfir ederler. Aynı şekilde babalarının temiz düşünceleri doğrultusunda giden meşhur torunlarıyla ilgili görüşleri de bu doğrultudadır. Fakat daha sonra gelip Mutezileye meyleden ve rafizî kanaatleri paylaşanlar hakkında bu olumlu kanaatlerini devam ettirmezler.³⁷ Selefîyye'den İbn Kudâme (ö.620/1223) konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar: *Resulullah'ın, her türlü kötülükten temizlenmiş ve beraat etmiş hanımlarından razı olmak sünnettendir. Onların en faziletlisi Hatice binti Huweylid ve Allah'ın kitabında kendisini temize çıkardığı, dünya ve ahirette Nebi (a.s.)'nin hanımı olan (Ebubekir) Sıddık'ın kızı sıddıka Aişe'dir. Kim ona iftira ederse... Yüce Allah'ı inkâr etmiş olur.*³⁸

İbn Teymiyye şu muhtemel iddiaya da cevap bulmaya çalışır: Farz edelim ki, Kur'ân, Ehl-i beyt'in tathirine ve kirin onlardan giderildiğinin vukuuna delalet etmez. Ancak Hz.Peygamber'in bu yöndeki duası, müstecab olan bir dua olması dolayısıyla bunların temizliğinin fiilen gerçekleştiğine delalet eder.

O bu noktada asıl maksadın onlardan kirin giderildiğine Kura'an'ın delalet etmediğini göstermek olduğunu, söz konusu iddianın kabul edilmesi de bunu teyid ettiğini söyler. Durum bu olunca, buradan hareketle onların masum olduğuna ve dolayısıyla imamete istidlal etmek asla mümkün olmaz. Hz.Peygamber'in duasının Allah katında makbul dua olması ve bu açıdan onların her türlü hata ve kirden korunmuş oldukları düşüncesinin gerçekleştiğinin kabul edilmesi halinde bile ayet onların tüm kirlerden arınmış olduklarını delalet etse de bunun hatadan korunmuşluğa delalet edeceğini gösteren bir şey yoktur. Ayetin ortaya koyduğu gerçek şudur: Yüce Allah onlara emredip bildirdiği konularda hataya düşmemelerini onlardan istemektedir ve ayetin bağlamı Allah'ın onları kötülükten temizlemek istediğine işaret etmektedir.³⁹

Ona göre günahlardan temizlenme ve arınma iki şekilde gerçekleşir: İnsanın günahları işlememesi ve günahlardan tevbe etmesi yoluyla. “Onların mallarından sadaka al ki, onunla kendilerini temizlersin, tertemiz edersin”⁴⁰ ayetinde buna işaret edilmektedir. Burada Allah'ın temizlenmesini emrettiği şey ilk etapta irade açısından kötülüklerden sakınmayı ve onları yasak kılmayı kapsamaktadır. Allah önce yasaklamakta sonra da tevbe etmeyi emretmektedir. Müminlerin mallarından

³⁴ Tirmizi, Menakıb, 20.

³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1979,VI, 3892.

³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-resâil-i-kübra*, Mısır 1323, I, 297–298.

³⁷ el-Bağdadî, Abdülkahir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-fırak*, tah. Muhammed Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, s.360.

³⁸ İbn Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Lum'atü'l-i'tikâd*, tah. Bekir Topaloğlu, İstanbul 1996, s.45.

³⁹ İbn Teymiyye, Minhac, VII, 78–79.

⁴⁰ Tevbe 9/103.

zekât almak onların günahlarının bağışlanmasına sebep kılınmaktadır.⁴¹ Takva sahibi kimselerin günah işlememesi ve sonra da bunlara tevbe etmemesi gibi bir şart yoktur. Eğer böyle olsaydı, Hz.Peygamber'in ümmeti içerisinde muttaki kimseyi bulmak imkânsız olurdu. Hâlbuki Kura'nda günah işleyip günahına tevbe edenler güzel makamlara ermekle nitelendirilmiştir. "Eğer siz, yasaklandığımız büyük günahlardan sakınırsanız, diğer kusurlarınızı örter, sizi güzel bir makama koyarız"⁴²

İbn Teymiyye "rics" kavramının Kur'ân'daki kullanımına işaret eder. "Rics" (الرحس) kelimesinin anlam itibariyle aslı, "kirlilik ve pislik" manasındaki "kazr" (القذر)'dir. Kur'ân'da bununla bazen "şirk" kastedilmektedir. "Emir budur, Allah'ın yasaklarına kim saygı gösterirse, bu, kendisi için Rabbinin katında şüphesiz hayırdır. Size bildirilenden başka bütün hayvanlar helal kılınmıştır. O halde o pis putlardan kaçın ve yalan sözden sakın"⁴³ Burada putlara tapma rics olarak isimlendirilmiştir. Yine yeme ve içme ile ilgili olarak yasaklananlar da rics olarak nitelendirilmiştir. "İçki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları şeytan işi birer pisliktir"⁴⁴ "Rics" genel olarak kullanılan ve bir lafızdır ve Yüce Allah bütün pislikleri müminlerden gidermeyi istemiştir.⁴⁵

İbn Teymiyye "İbn Kuhafe (Hz.Ebubekir) zorla imamet gömleğini giymiştir" şeklindeki iddiasına ele alarak değerlendirir ve bu ifadenin Hz.Ali'ye isnadının mümkün olmadığını belirtir. Zira o böyle bir söz söylememiştir. Ravileri belli değildir. Sadece Nehcü'l-belağa'da geçiyor diye bunu Hz.Ali'ye isnad etmek uygun değildir. Zira ilim sahipleri bu eserin içindeki hutbelerin Hz.Ali'ye iftira olduğunu çok iyi bilmektedir. Allah, ilmen kabul görmüş delillerle doğruluğu sabit olmayan bir şeyi tasdik etmekle insanları mükellef tutmamıştır. Bu sözün Hz.Ali'ye nispeti doğru olsa bile buradan hareketle onun imam olduğu ve imamet konusunda nas bulunduğu şeklinde bir sonucu çıkarmak mümkün değildir. Belki Hz.Ali'nin görüşünün bu doğrultuda olduğu söylenebilir.⁴⁶

Şîa'nın delil olarak kullandığı Ahzab suresi 33. ayetinde geçen ve Hz.Peygamber'in de o yönde duada bulunduğu temizlenme ve arınma ismet anlamına gelmez. Zira Ehl-i sünnet'e göre Peygamber'den başkaları masum değildir.⁴⁷ Şîa ise bu düşüncüyü Ehl-i beyt'e ve dolayısıyla imamlara kadar götürür. Ona göre kaderiyenin temel düşüncesinden olan "insanın ihtiyari fiillerinin Allah'ın makdurü olmadığı" hususundan hareket edildiğinde de ismet düşüncelerinin yanlışlığı ortaya çıkar. Buna göre günahlardan kurtulmak için dua etmek imkânsızdır. Zira insan iradesine dayalı fiiller Allah'ın kudreti kapsamına girmez. Allah'ın insanları itaatkâr ve isyankâr kılması mümkün değildir. Allah için mümkün olmayan bir fiili Allah'tan istemek, yani insanın Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak için ondan yardım talebinde bulunması imkânsızdır.⁴⁸ Bu itibarla esasen Kaderiye düşüncesini benimsemiş olan rafizilerin,

⁴¹ İbn Teymiyye, *Minhac*, VII, 80.

⁴² Nisa 4/31.

⁴³ Hac 22/30.

⁴⁴ Maide 5/90.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Minhac*, VII, 81.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Minhac*, VII, 86.

⁴⁷ Matüridiyye ve Eş'ariyye'ye göre peygamberlerin günahattan masum olmaları peygamberlikle görevlendirilmelerinden sonrasına şamildir. Mutezile ve Haricilere göre ise bu vahiyden öncesini de kapsar. . bk. Fahreddin er-Razî, *İsmetü'l-enbiya*, nşr. Mektebetü'l-İslamiyye, s. 25; Nureddin es Sâbunî, *el-Bidâye fi usulu'd-din*, ter. Bekir Topaloğlu, Ankara 1998, s. 115.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Minhac*, VII, 84.

H.z.Peygamber'in Ehl-i beyt'in temizlenmesine yönelik dua etmesini onların masumiyetlerine delil olarak kullanmaları kendi itikâdî temelleriyle de çelişmektedir.⁴⁹

İbn Teymiyye'nin tartışıp ortaya koyduğu görüşleri değerlendirildiğinde şu sonuçlara ortaya koymak mümkündür:

Ehl-i beyt, hanımları da dâhil olmak üzere H.z.Peygamber'in aile efradını içine alır. Bu itibarla Şîa'nın Selman-ı Farisi'yi bu kapsama dâhil edip onları dışarıda bırakmaları makul olmadığı gibi, ayetin bağlamına da uygun değildir. Genel olarak burada serdettiği görüşler, eserinde zaman zaman tenkit ettiği Eş'ari görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla Ehl-i sünnet'in görüşlerini de yansıtmaktadır. Ancak Şîa'yı reddederken ilahi irade konusunda Kaderiyeye hamletmiş olduğu görüşler, bir genelleme olması itibarıyla, mübalağa ifade etmektedir.

İslam dininin temsilinde soya dayalı dini bir düşüncenin imkânından bahsedilemez; ismet peygamberlere mahsus bir sıfattır ve dolayısıyla buradan hareketle başkalarının imametinin meşruiyetine hükmedilemez. Her ne olursa olsun masumiyet sadece peygamberlere mahsustur. Fakat İbn Teymiyye günahattan korunmuş olma konusunda peygamberlere attığı ismeti mutlak kabul eder ve küçük ve büyük günah veya peygamberlik öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırımda bulunmaz.

Ehl-i beyt'in temizlenmesinden bahseden ayetteki irade Allah'ın sevgi ve rızasını ifade eder. Mutlaka gerçekleşmesi gereken bir irade anlamına alınmaz. Bu itibarla ayetten hareketle Şîa'nın Ehl-i beyt'in vasıflarıyla ilgili olarak iddia etmiş oldukları temizlenme mutlak değildir ve onlar da diğer müminler gibi ilahi emirlere bağlı kaldıkları müddetçe söz konusudur. Fiilen bu kimseler temiz olsalar da bu durum teorik olarak zorunlu değildir.

Tasavvufi öğretilere sert eleştiriler getirmesiyle maruf İbn Teymiyye, Ehl-i beyt kavramına teknik anlamdaki velayet düşüncesinin sokulmasını reddeder ve muttaki olan her müminin veli olduğunu belirtir. Buradan hareketle de H.z.Peygamber'in akrabası olmanın ne velayetin ne de iyiliğin bir belirtisi olmadığını, ilgili nasların bu doğrultuda yorumlanması gerektiğini savunur.

⁴⁹ Mutezile'den Kadı Abdülcebbar, söz konusu ayetten hareketle Şîa'nın Ehl-i beyt'in temizlenmesiyle ilgili olarak ilahi iradenin onlar hakkında mutlaka gerçekleştiği sonucuna varmalarının doğru olmadığı görüşündedir. Ona göre bu ayet, Allah'ın irade ettiği temizlenmenin onlar hakkında sabit olduğuna delalet etmez. Ayetin zahiriyle onların iddiasına delil getirilemez. Zira Allah bütün müminlerin temizlenmesini ve her türlü kirin onlardan giderilmesini istemektedir. Eğer bunun aksi söylenecek olursa, yani "sadece Ehl-i beyt'in temizlenmesini istiyor" tarzında kabul edilecek olursa, böyle bir varsayım Allah'ın, müminlerin her türlü kir ve günahattan temizlenmemesini istediği sonucuna götürür. Kadı Abdülcebbar, ilgili ayetteki iradeyi ilahi rıza anlamında ele almakta ve Ehl-i beyt'in burada zikredilmesinin özel bir anlamı olduğunu kabul etmekle birlikte bunun imamet konusuna bir dahlinin olmadığını vurgulamaktadır. Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Ahmed el-Esedabâdî, el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl, Kahire 1965, XX/I, 193.

İMÂM-I RABBÂNÎ AHMED FARÛKÎ SİRHİNDÎ'NİN (ö.1034/1624) ŞÎA VE EHL-İ BEYT'E BAKIŞI

Halil İbrahim ŞİMŞEK *

THE SHI'A AND THE AHL AL-BAYT IN THE VIEW OF IMAM AL-RABBANI AHMAD FÂRÛQÎ SIRHINDÎ (D.1034/1624)

This paper examines the Shi'a and the Ahl al-Bayt in the view of Ahmad Fârûqî Sirhindî who is one of the most eminent sufis of Naqshbandî-Mujaddidî Order. It has been written a treatise and some apostles by him concerning the Shi'a/Rafida views. According to him, the Shi'a denies some followers of the Prophet and curses some of them such as Abu Bakr, Umar, Uthman and the Prophet's wife Aishe. Sirhindî emphasizes that their thoughts and claims about them have never been accepted and moreover they must have been totally refuted. His view and attitude to the Ahl al-Bayt is different from the Shi'a. All of the descendants of Prophet Muhammed that are known as Ahl al-Bayt aren't Shi'a and at the same time they must have been respected by the Sufis and Sunni Muslims.

GİRİŞ

Tasavvufî düşünce geleneğinde Ehl-i beyt'e¹ sevgi ve bağlılık önemli bir yer tutar. Özellikle bu geleneğin müesseseseleşmiş şekilleri olan tarikatların pek çoğunda hem Ehl-i beyt'e, hem de onların soyundan gelen seyyid veya şeriflere saygı ve sevgi gösterilmiştir. Bu sevgi ve bağlılık çoğu zaman herhangi bir beklenti içinde olmadan gelişmiştir. Bununla birlikte kendini Ehl-i beyt'e nispet etme meselesi tasavvufî ekollerin bazısının tarihî seyrinde istismar konusu edilmiştir. Mesela Sünnî tarikat şeyhlerinden bir kısmı, temsilcisi olduğu tarikatına ve ailesine halkın ilgisini veya kendi şahsî saygınlığını artırmak amacıyla bağlı bulunduğu tarikat silsilesini veya kendi soy şeceresini Ehl-i beyt'e dayandırma gayreti içinde olmuşlardır. Özellikle ülkemizin Güneydoğu Anadolu bölgesinde bu tarz yaklaşımların olduğu bilinmekte-

* Yard. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. haibrahim99@yahoo.com

¹ Ehl-i beyt'in kimlerden teşekkül ettiği ve kaynaklarının neler olduğu konusu oldukça tartışmalı bir meseledir. Kimine göre Hz.Peygamber'in eşleri ve çocukları, diğer bazısına göre ise Hz.Ali ve aile fertleridir. Bu konudaki tartışmaların özeti ve değerlendirmesi için bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, Ankara 2000, c. III, sayı: 3, ss. 99-120

dir.² Sebebi her ne olursa olsun sûfî tarikatlardaki Ehl-i beyt'e karşı ilgi dikkat çekicidir. Bu durum o kadar belirgindir ki, bazı tarikatlar silsilelerini 12 imamla başlatır.³ Sünnî anlayışa bağlılıkta tavizsiz tutumlarıyla tanınan Nakşbendîler bile, Hz.Ebu Bekir'e (ö.13/634) dayanan silsilenin yanısıra, ikinci koldan silsileyi Hz.Ali'ye (ö.40/661) dayandırmışlardır.⁴ Tarikatların Hz.Ali'ye dayandırılan bu silsilelerinin oluşturulmasında farklı amaçların olduğuna dair yorumlar yapılsa da Ehl-i beyt'e yakınlık kurma veya kendilerini onlara yakın gösterme gayretlerinin bulunduğu da bir gerçektir.

Sünnî sûfilerin yukarıda değinildiği şekilde Ehl-i beyt'e karşı olumlu ilgileri ile Ehl-i beyt taraftarları olduklarını ifade eden Şiîler'e bakışları aynı çizgide gelişmemiştir. Mesela Kadirîlik'in silsilesi 12 imama dayandırılmasına rağmen, tarikatın piri Abdülkâdir-i Geylanî (ö.562/1166) Şiî muhalifi bir sûfidir.⁵ Bazı sûfiler dinî veya siyasi nedenlerle Şiîler'e mesafeli durmakla kalmamışlar, çeşitli zamanlarda onlara karşı çıkmışlardır. Sünnî tarikatlar arasında Şiîler'e karşı çıkmada en açık tavırlı olanı ise Nakşbendîlik'tir.⁶ Ancak bu tavırlarına rağmen Nakşbendîler'in silsilelerine Cafer-i Sadık'ı (ö.148/765) yerleştirmelerini, onların Şi'a'ya muhalefetle birlikte Ehl-i beyt sevgisini devam ettirdiklerinin kanıtı olarak zikredebiliriz.⁷

Bu çalışmada Sünnî sûfilerin tamamından ziyade XVII. (h.XI) Yüzyıl Nakşî-Müceddidî şeyhi İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin⁸ (971-1034/1564-1624) Şi'a ve Ehl-i beyt'e bakışını incelemek istiyoruz. Öncelikle İmâm-ı Rabbânî'nin hayatına kısaca değineceğiz ve daha sonra kendi eserlerinden hareketle konuyu ele alışı tahlil edeceğiz. Bilindiği gibi İmâm-ı Rabbânî yaşadığı dönemde ve kendinden sonra müntesibi bulunduğu tarikatın seyrinde önemli etkileri olmuş bir sûfidir. Nakşî şeyhi Muhammed Baki Billâh'tan (ö.1012/1603) sülûkünü tamamlayarak irşâd icazeti alan Sirhindî, savunduğu bazı dinî, tasavvufî ve siyasi görüşleriyle öne çıkmış; bu sayede genelde Müslüman toplum, özelde ise tasavvufî hareketler üzerinde derin izler bırakmıştır. Özellikle Celaledin Ekber Şâh'ın⁹

² Necdet Subaşı, "Şeyh, Seyyid ve Molla: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarnın Kategorileri", *İslâmiyât*, Ankara 1999, c. II, sayı: 3, s. 125; Kutlu, agm, s. 100.

³ Silsilesini 12 imama veya Hz.Ali soyundan gelenlere dayandıran tarikat sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Mesela bu tarikatlardan biri olan Kadirîlik'in silsilesi 12 imamla başlamaktadır. (Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-i Aliye: Tarikatlar ve Silsileleri*, haz.: İrfan Gündüz, Enderun Yay., İstanbul 1995, s. 96; Dilaver Güner, *Abdülkâdir Geylanî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 65-67). Silsilesini Hz.Ali'ye dayandıran tarikatlarda İmamiyye'nin 12 imamının velâyet makamına yapılan vurgu Şiî ulemayı oldukça rahatsız etmiştir. Esasen mutasavvıfların ve Şiîler'in Hz.Ali'nin velâyetine bakışları da farklılık arz etmektedir. Mazlum Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004, s. 147.

⁴ Kasım Kufrahi, *Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1949, no: 337, ss. 24-25; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 37.

⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar tarihi*, 6.bs., Dergâh Yay., İstanbul 2003, s. 189.

⁶ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, ss. 36-37.

⁷ Aynı eser, s. 37

⁸ Sirhindî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Haşim Kişmî, *Berekât: İmâm-ı Rabbânî ve Yolundakiler*, çev.: A. Faruk Meyan, Berekat Yay., 5.bs., İstanbul 1980, ss. 10-99; Abdulhay b. Fahrüddin el-Hasenî, *Nüzhâtü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir*, 2. bs., Dairetü'l-Me'ârifil-Osmaniyye, India 1976, c. V, ss. 43-55; Muhammed Murâd el-Kazânî, *Tercemetü ahvâlil-İmâmi'r-Rabbânî*, (*Mektûbât*'ın Arapça tercümesinin birinci cildinin kenarında), İstanbul, ts., c. I, ss. 4-64; Muhammed Halim Şarkpurî, *İkinci Bin Yılın Yenileyicisi: İmâm-ı Rabbânî: Ahmed Faruk Serhindî, Hayatı, Eserleri, Çocukları ve Halîfeleri*, çev.: Ali Genceli, İslâmî Neşriyat Yay., Konya 1978, ss. 10-99. Sirhindî biyografisine ait bibliyografya için bkz. Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 194-199; Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik: XVIII/XII. Yüzyıl, Sûf Yay.*, İstanbul 2004, ss. 16-19.

⁹ Timurlu hükümdarı Celaledin Ekber Şâh, babası Nasıruddin Humayun'un (ö.962-3/1556) ölümü → →

(ö.1014/1605) *Dîn-i İlähî*¹⁰ fikrini 989/1581'de resmen ilan etmesinden sonra, Sirhindî'nin Timurlu yönetiminin İslâm'a ve Müslümanlara yönelik uygulamalarına karşı kapsamlı mücadele başlatması geniş kesimlerde yankı bulmuştur.¹¹

Sirhindî, yukarıda bir yönüyle kısaca işaret ettiğimiz yoğun dinî tartışmaların ve siyasî karışıklıkların olduğu bir ortamda, bazı dinî ve tasavvufî meseleleri yeniden yorumlama ve asıl kaynağa döndürme çabası göstermiştir. Bu bağlamda din âlimlerine, farklı tarikatlardan şeyhlere, yöneticilere ve diğer pek çok kişiye uyarıcı mektuplar göndermiştir.¹² Dinî anlayışta öze dönme ve yenilenme konusundaki gayretleri sebebiyle Sirhindî'ye "Müceddid-i Elf-i Sâni/İkinci Bin Yılın Müceddidi" lakabı verilmiştir.¹³ Onun Nakşbendîlik içinde o kadar belirgin bir yeri vardır ki, bu çığır açan yorumlarını takip eden sûfiler Nakşbendîlik'in ondan sonraki dönemini içeren silsileyi *Müceddidlik* olarak isimlendirmişlerdir.¹⁴ Sirhindî, zamanla Müceddidîlik'in yayıldığı hemen her bölgede tasavvufî görüşleriyle Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur.¹⁵ Bugün bile onun *Mektûbât*'ı pek çok kişi tarafından hala okunmakta ve geniş bir kesim üzerinde etkisini sürdürmekte olduğu gözlenmektedir.

XVII. (h.XII) Yüzyıldaki dinî yapılanmaya ilişkin değerlendirmeler yapılırken Sirhindî'nin Şî'a'ya ve Ehl-i beyt'e bakışının gözardı edilemeyecek kadar önemli olduğu kanaatindeyiz. Burada Sirhindî'ye atfen ortaya koyduğumuz görüşler bugün ülkemizde veya dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan Şîiler'i doğrudan hedef almadığımız açıkça belirtmek isteriz. Bizim amacımız XVII. (h.XI) Yüzyılın tarihî şartları doğrultusunda Sirhindî'nin Şîiler'e karşı ortaya koyduğu tavrı ve onun bu konuya ilişkin görüşlerini tespit etmektir. Böyle bir konuyu çalışmamızın nedeni, sûfiler açısından itikâdî ve fikhî mezheplerin konumunu ve bu mesele etrafında ortaya çıkan yaklaşımları tespit etmede yardımcı olacağı düşüncesinde olmamızdır.

Burada Sirhindî'nin Şî'a ve Ehl-i beyt hakkındaki görüşlerini tespit ederken *Redd-i Revâfız*¹⁶ ve *Mektûbât*¹⁷ adlı eserlerini esas aldığımız belirtmemiz gerekir. Bu

→ →

üzerine, 963/1556'de ondört yaşındayken boşalan tahta çıkmıştır. Ekber, 963-1013/1556-1605 yılları arasında iktidarı elinde tutmuş ve 1013/1605'te ölmüştür. T. H., "Ekber", *İA*, MEB, İstanbul 1969, c. IV, s. 215.

¹⁰ Bu din anlayışı, genel olarak akli esas alıp, şehvet düşkünlüğünü, hırsı, yalancılığı, iftirayı, güveni kötüye kullanmayı ve baskıyı yasaklamayı içermektedir. Din-i İlähî bu görünüşüyle, İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Jainizm, Hinduizm ve Budizm dinlerinin kurallarından seçmelerle oluşturulmuş bir ahlakî anlayıştır. Din-i İlahî anlayışının oluşumu ve esasları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mahhan Lal Roy Choudhury, *The Din-i İlahî or The Religion of Akbar*, 3.rp., Orington Reprint, New Delhi 1985, ss. 177-197; Khaliq Ahmad Nizami, *Akbar and Religion*, İdaraha-i Adabiyat-ı Delhi, Delhi 1989, ss. 100-303.

¹¹ Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, ss. 59-65.

¹² İmâm-ı Rabbânî'nin Farsça olarak yazdığı bu mektuplar, bir araya getirilerek üç cilt halinde basılmıştır. Bu eserin birinci cildinde 313, ikinci ciltte 99 ve üçüncü ciltte 122 mektup yer almaktadır. Sirhindî'nin bu eserindeki mektuplarını kimlere yazdığı ve konularının neler olduğu hususunda geniş bilgi için bkz. Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, ss. 136-158; Abu Bakr Sıddıque, "Maktûbât-ı İmâm Rabbânî: An Assessment", *Islamic Studies*, Islamabad 1989, vol.: XXVIII/2, ss. 150-156.

¹³ Sirhindî'ye Müceddid-i Elf-i Sâni ünvanı ilk defa Abdülhakim Siyalkotî (ö.1067/1656) tarafından verilmiştir. Cavit Sunar, *İmâm-ı Rabbânî-İbn Arabî: Vahdet-i Vücûd-Vahdet-i Şühûd Meselesi*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1960, s. 15; Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, ss. 53-54.

¹⁴ Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, s. 53.

¹⁵ Hamid Algar, "A Brief History of The Naqshbandî Order", *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, edit.: Marc Gaborieu, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Isis, İstanbul 1990, s. 24; Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, s. 71.

¹⁶ Ahmed Farûkî Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, (Tıpkı Basım, Arapça Metin), Hakikat Kitabevi, İstanbul 1993.

eserlerden *Redd-i Revâfız*, Sirhindî'nin bazı dinî ve siyasî sebeplerden dolayı Şîiler'in kimi görüşlerini reddetme¹⁸ gereği hissettiği dönemde yazılmıştır.¹⁹ İşin siyasî doğası gereği sözkonusu eserde Şîiler'e karşı kullandığı üslup oldukça serttir. Onun bu risalede kullandığı sert üslubun nedeni aşağıda alıntıladığımız giriş paragrafından açıkça anlaşılacaktır:

“Abdullah Han'ın²⁰ Meşhed muhasarası sırasında Mâverâünnehir âlimlerinden bazılarının Şîiler'i tekfir eden, onların mal ve kanlarını mubâh gören iddialarına karşı çıkan Şîi âlimleri tarafından yazılmış bir risale elime geçti.²¹ Bu risalede ilk üç halifeyi tekfir eden ve müminlerin annesi Hz.Aişe'yi yeren akıl almaz iddialar ve ithamlar yer almaktaydı. İlim tahsili için buraya (Hindistan'a) gelen bazı Şîi talebeler bu iddialara değer veriyorlar ve buldukları çeşitli ortamlarda onlarla övünüyorlardı. Yöneticilerle bir araya geldikleri zaman onlara bu risaleyi gösteriyorlar ve onların aklını çelmeye gayret ediyorlardı. Bu fakir bulunduğum ortamlarda böyle iddiaları aklî ve naklî delillerle reddediyor ve onların tutarsız olduklarını anlatıyorsam da red ve ilzamin bu kadarı yetmedi ve gönlümü ferahlatmadı. Onların amaçları engellenmedikçe ve kötülükleri ortaya çıkarılıp yazılmadıkça tam ve genel bir faydanın sağlanamayacağını düşünerek bu eseri kaleme almaya karar verdim.”²²

Yukarıdaki paragraftan da anlaşıldığı üzere Şîiler tarafından ortaya atılan ve haddi aşan iddialar, Sirhindî'nin savunma amaçlı ileri sürdüğü görüşlerinin sertleşmesinde etkili olmuştur.

Sirhindî'nin Şîilerin iddialarına ilişkin meseleler hakkındaki kendi görüşlerini açıkladığı bazı mektuplarının herbiri neredeyse *Redd-i Revâfız* eseri boyutundadır.²³ Şîiler'e karşı *Mektûbât*'taki üslubu *Redd-i Revâfız*'a nazaran biraz daha toleranslı olmasına rağmen, her iki eserde de ortak tema, Şîiler'in bazı görüşlerinin eleştirilmesi ve sahip oldukları bu yanlış anlayışları bırakmaya çağırılmasıdır. Ancak Sirhindî'nin her iki eseri arasındaki bu üslup farklılığının belki en önemli sebeple-

→ →

¹⁷ Ahmet Farukî Sirhindî/İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev.: Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, Litoğrafya Matbaası, I-III, İstanbul 1270/1853.

¹⁸ Sünnîler tarafından Şîilerin bazı anlayışlarına ve iddialarına karşı pek çok reddiye yazılmıştır. Bunlardan bir kısmının künyeleri şöyledir: Ebül-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemi (ö.974/1567), *es-Savaiku'l-muhrîka fî'r-red alâ ehli'l-bid'a ve'z-zendeka: Tathîrül-cenan ve'l-lisan anî'l-huzur ve't-tefevvüh*, tahkik Kamil Muhammed Harrat, Abdurrahman b. Abdullah Türki. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997/1417; en-Seyyid Şerif Cürcanî, *Nevâkid alâ't-Revâfız*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no: 1293; Ahmed Feyzi Çorumî, *el-Feyzu'r-Rabbânî fî ebâtül'l-İrani*, I-II, Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 3931-3932.

¹⁹ Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, McGill Queen's University Press, London 1971, s. 51; M. Abdul Haq Ansari, “The Life and Mission of Shaykh Ahmad Sirhindî”, *Islâmîc Culture*, Hyderabad, April 1985, c. LIX, no: 2, ss. 102.

²⁰ Abdullah Han, Şeybânî hanedanına mensup bir Özbek hükümdarıdır. 1583-1598 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. 1588'de oğlu Abdülmümin komutasındaki orduyu İran'a göndermiştir ve Meşhed'i Safevîler'den almıştır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1982, c. III/2, ss. 254-255; Mehmet Saray, “Abdullah Han”, *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 104.

²¹ Şîiler'e reddiye yazan Osmanlı dönemi müelliflerinden biri olan Ahmed Feyzi Çorumî de (ö.1327/1909) *el-Feyzu'r-Rabbânî* adlı eserini, Şîiler tarafından derlenen ve *Hüsniye* (Türkçe neşri için bkz. *Hüsniye*, Ak Kitabevi, İstanbul 1958) adıyla yayımlanan esere karşı yazmıştır. Çorumî'nin reddiye yazdığı eserle, Sirhindî'nin reddiyesinde muhatap aldığı risale aynı mıdır? Bu konuda elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserlerin muhtevasını yansıtan ifadelerle bakıldığında, her ikisinin de aynı iddiaları içerdiği anlaşılacaktır. Çorumî'nin reddiyesinin muhtevasını tahkik için bkz. Sayı Dalkaran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i sünnet'in Şîi Akidesine Tenkidleri*, Osav, İstanbul 2000, ss. 19-252.

²² Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, ss. 50-51.

²³ Bkz. Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, 251; mno: c. III, mno: 36, 96.

rinden biri; özellikle bazı mektuplarında Ehl-i beyt ve Şîa mezhebi âlimlerini Timurlu yönetiminin Müslüman halka yönelik yaptığı haksız uygulamalarına karşı Sünnî ulemayla birlikte hareket etmeğe ve mücadele yapmağa davet etmesidir.²⁴ Dolayısıyla Sirhindî'nin Şîiler'i kendisiyle birlikte hareket etmeğe davet ettiği ve onları küstürüp kendinden uzaklaşmalarını arzulamadığı için *Mektûbât*'ındaki üslubunu yumuşatmış olabileceğini gözardı etmemek gerekir.

Şîiler'i genel olarak rafizîler adıyla tanımlayan Sirhindî, onları böyle isimlendirmesinin sebebini, "Şîiler'in sahabilere dil uzatmaları ve onlardan teberrî etmeleri (sevmeyip yüz çevirmeleri) nedeniyle rafizîler diye anıldıklarını ve kendisinin de aynı amaçla böyle bir tercihte bulunduğunu" ifade ederek açıklamıştır.²⁵ Ona göre, her ne kadar Şîiler'in çoğu kendilerine rafizî denmesini kabul etmezlerse de onların anlayışlarına bağlı olarak ortaya çıkan gerçek durum bundan ibarettir.²⁶

Sirhindî, Şîiler'i hedef alan yazılarında onların bazı fikirlerini ve anlayışlarını çürütmeğe yönelik fikirler ortaya koymuştur. *Redd-i Revâfız*'da Şîiler'i temsil eden grupları Sebeiyye, Kâmiliyye, Beyâniyye, Muğiriyye, Cenâhiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Gurabiyye, Zemmiyye, Yunûsiyye, Mufevvîda, İsmâiliyye, Zeydiyye ve İmâmiyye şeklinde 14 grupta değerlendirmiştir.²⁷ Burada ismi zikredilen her bir grubu İslâm Mezhepleri Tarihi'nin temel kaynaklarında geçtiği gibi nispet edildiği şahısların adlarını ve temel anlayışlarını kısaca vererek sıralamıştır.²⁸

Öncelikle Şîiler'in Hz.Peygamber'in vefatının ardından halife olan Hz.Ebu Bekir, Hz.Ömer (ö.23/643) ile Hz.Osman tarafından (ö.35/656) Hz.Ali'ye (ö.40/661) haksızlık yapıldığı ve gerçekte hilafetin/imâmetin Hz.Ali'nin hakkı olduğu şeklindeki iddialarını ele alan Sirhindî, bu anlayışı şiddetle eleştirmiş ve reddetmiştir.²⁹ Ona göre bu iddiada bulunan Şîiler'in durumunu "*İşte onlar öyle kimselerdir ki, hidayet karşılığında sapıklığı satın aldılar da ticaretleri kar etmedi, doğru yolu da bulamadılar.*"³⁰ âyet-i kerîmesi açıkça anlatmaktadır.³¹ O, Şîiler'den bazılarının kendi zevklerine ve isteklerine uygun delillerle ilk üç halifeyi küfürle itham ettiğini söyleyerek,³² Müslüman oldukları hususunda ümmet arasında hiçbir şüphe olmayan ve Hz.Peygamber'in övgüsüne mazhar olup, cennetle müjdelenen bu büyük zevâtı küfürle itham edenlerin kâfir sayılacağını söylemektedir. Ona göre küfür ile iman bir kişide aynı anda bulunamaz.³³ Bu sebeple eğer küfürle itham edilen kâfir değilse, söz sahibine döner.³⁴ Yani bu durum Hz.Peygamber'in (s) bu güzide sahabîlerini küfürle itham edenlerin kendilerini kâfir

²⁴ Bu dönemde Sirhindî, bazı Şîiler'in Moğol yönetimiyle işbirliğine girerek, Sirhindî'nin karşı çıktığı siyasî uygulamalara bir anlamda onların onay vermiş kabul edilmesine sebep olabileceği endişesini taşımaktadır.

²⁵ Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36. Klasik kaynaklarda da rafizî isminin bu nedenle kullanıldığı belirtilmektedir. Krş. el-Eşari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, tahk.: Hellmut Ritter, 3.bs., Wiesbaden 1980, s. 65.

²⁶ Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36.

²⁷ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, ss. 51-55. İmâm-ı Rabbânî bu sıralanan fırkaların bazı alt gruplarından da bahsetmiştir. Mesela İsmailiyye'nin öne çıkan kollarından biri olan Sabbâhiyye ve Zeydiyye'nin Süleymaniyye kolu bunlardandır (*Redd-i Revâfız*, s. 54). Burada Sirhindî'nin yaptığı tasnif klasik Mezhepler Tarihi müelliflerinden alınmıştır.

²⁸ Krş. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, ss. 202, 233-256.

²⁹ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 51.

³⁰ Bakara, 2/16.

³¹ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 51; Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 213.

³² Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, ss. 56, 61.

³³ Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 163; c. II, mno: 96.

³⁴ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 78.

hale getirmektedir.³⁵

Sirhindî'ye göre Şiîler'in tekfir konusu saydıkları "imâmet" tartışması dinin aslına ait bir konu değil, ayrıntı sayılabilecek bir meseledir.³⁶ Burada Şiîler'in "imâmet" konusunda "Hz.Ali'ye haksızlık edildi" ve "onun hakkı olan imamlık gasp edildi" gibi ifadelerle öne sürdükleri iddialarıyla sadece ilk üç halifeye değil, Hz.Ali'ye de haksızlık yapılmış ve iftira atılmış olur. Eğer Hz.Ali kendinden önceki halifelerin konumuna razı değil ve onlara düşman idiyse, o zaman onlara tepki göstermeyerek takiiye mi yapmıştır? Bilindiği üzere "kendini gizleyerek olduğundan farklı görünme" şeklinde açıklanabilen takiiye korkakların ve kendini ifade etmekten aciz olanların tavrıdır. Sünnîlerin de kahramanlığına işaretle "Allah'ın aslanı" diye adlandırıldıkları ve "fütüvvetin önderi" saydıkları bu büyük kahramana böyle bir davranışı yakıştırmak, en hafif ifadesiyle insafsızlık olacaktır.³⁷ Hz.Ali, Şiîler'in iddia ettiği gibi halifelik hakkını kendinde görseydi, o zaman Hz.Ebu Bekir, Hz.Ömer ve Hz.Osman'dan bu hakkını almak için talepte bulunur ve biat etmemek için mücadele ederdi. Fakat böyle bir isteğinin olduğuna dair herhangi bir sağlam rivayet nakledilmemiştir. Buna rağmen Hz.Abbas ve diğer bazı sahabîlerin "hilafet başkaları kadar senin de hakkın" diyerek kışkırtmalarına rağmen, Hz.Ali onları dinlememiş, etrafındakilere halife olarak atanmış olan sahabîlere itaat edilmesini istemekle kalmamış kendisi de biat etmiştir. Bunun yanısıra kendisinden bir talepleri olduğu zaman yardımcı olmayı da ihmal etmemiştir.³⁸ Daha ötesi Hz.Ali, Hz.Ömer'in halife tayin etmek için önerdiği altı kişi arasında olmasına rağmen kendisi için halifelik talebinde bulunmamıştır.³⁹

Sirhindî'nin Şiîler'i eleştirdiği diğer bir nokta, onların Hz.Ali'den önceki halifeler ve Hz.Peygamber'in (s) temiz eşlerine karşı lanete müsaade etmeleridir. Şiîler'in bu tutumunun kendilerini küfre sokacak derecede çirkin ve kabul edilemez bir anlayış olduğunu⁴⁰ ifade eden Sirhindî, Hz.Ali'nin "Kardeşlerimiz bize karşı geldi. Ancak onlar ne kâfir ve ne de fâsık idiler. Çünkü onlar için tevîl yolu açıktır."⁴¹ sözünü nakleder. Ona göre Hz.Ali'nin bu sözü bile tek başına Şiîler'in sahabîlere ve Hz.Peygamber'in (s) temiz zevcesine dil uzatmalarının yanlış olduğunu göstermeğe yeterlidir.⁴² Şiîler'in Hz.Aişe ile Hz.Fatıma'yı karşılaştırmaları anlamsız temellere dayanmaktadır. Bu konuda söz söyleyen pek çok ilim adamından biri olan Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö.562/1166) de kabul ettiği gibi Hz.Aişe ilim ve ictihâd bakımından Hz.Fatıma'dan daha ileridedir. Ancak Hz.Fatıma takva ve dünyevî işlerden elini çekip kendini Allah'a teslim etme konusunda Hz.Aişe'den daha faziletli görülmüştür. Sonuç olarak bu değerlendirmeler, onlar arasında tercih sebebi olacak nitelikte şeyler değildir.⁴³

Sirhindî, Şiîler'in Hz.Ali'ye gösterdikleri aşırı sevgiyi Hıristiyanların Hz.İsa'ya (s) karşı tutumlarına benzetir. Çünkü Hıristiyanlar Hz.İsa'yı (s) o kadar aşırı sevdiler ki, ona ilahlık atfedecek derecede yücelttiler.⁴⁴ Hz.Ali'nin "beni sevenler,

³⁵ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 78.

³⁶ Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 60.

³⁷ Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36; Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, ss. 51, 74-75.

³⁸ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 73; Kutlu, "Ehl-i beyt Sembolik Kapitali", s. 109.

³⁹ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 63.

⁴⁰ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 51, 77-78; Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36.

⁴¹ Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 266; Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36.

⁴² Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36.

⁴³ Aynı eser, c. II, mno: 67.

⁴⁴ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 55.

bende olmayanı bana yakıştırdılar. Diğerleri ise bana düşman oldular ve bu düşmanlıklarıyla bana iftira ettiler” sözünü naklederek, bu cümleyle Haricîler’in Yahudîler’e ve Şîiler’in de Hıristiyanlar’a benzetildiğini ifade eder.⁴⁵ Şüphesiz aşırı sevgi zaman zaman insanı sevdiğini övme gayretinde gözükara davranmaya sürükler. Bu sebeple Sirhindî, Şîi ulemasının yazdığı pek çok kitabın yanlı olduğunu ve maksatlı bir şekilde değiştirilmiş bilgiler içerdiğini iddia etmektedir.⁴⁶ Ona göre sahabîleri reddeden bu tavır, esasında Kur’ân’a dil uzatmaktır. Çünkü onun bize kadar ulaşmasını sağlayan Şîiler’in küfürle itham ettikleri sahabîlerin ta kendileridir. Hatta Şîiler iddialarını o kadar ileri götürmüşlerdir ki, Kur’ân’dan eksiltme ve ona eklemeye yapıldığını bile iddia ederek Kur’ân hakkında şüpheli bir durum oluşturmuşlardır. Bu tutumu akıl ve vicdanla izah etmek mümkün değildir.⁴⁷

Bilindiği gibi Hz.Osman ve Hz.Ali’nin hilafetini kapsayan dönemlerde fitne ortaya çıkmış ve insanların birbirine güveni sarsılarak bazı karışıklıklar meydana gelmiştir. Bu karışıklıkların neticesinde Müslümanlar arasında bazı hadiseler cereyan ettiği⁴⁸ için daha sonraki dönemde Hz.Osman ve Hz.Ali’yi sevmek kişinin Ehl-i sünnet’ten oluşunun şartı sayılmıştır. Sirhindî’ye göre her kimde bu iki güzide sahabîye muhabbet yoksa o şahsın Ehl-i sünnet’ten değil, Haricî olduğu ortaya çıkar.⁴⁹ Çünkü Hz.Peygamber’in (s) Ehl-i beyt’ini sevenler Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’tendir ve gerçek Ehl-i beyt Şîa’sı bunlardır.⁵⁰ Hz.Ali’ye sevgisinde aşırıya kaçıp, galeyana gelerek sahabîlere dil uzatan ve onların yolunu terk edenler ise rafizîdir. Yoksa rafizîlik Ehl-i beyt’i sevmek değildir. Çünkü rafizîlik’te bazı büyük sahabîlerden teberrî edilip/sevmeyerek yüz çevirilip, sevgide bir kısmının diğerine tercih edilmesi veya yerilmesi ve sövülmesi sözkonusudur.⁵¹ Sirhindî’ye göre Ehl-i beyt’e muhabbeti olmayanlar Haricî, sahabîlerden teberrî edenler rafizî ve sahabîler arasında herhangi bir ayırım yapmadan hepsine saygı gösterenler ise Ehl-i sünnet’tir.⁵²

Sünnîlerin Ehl-i beyt sevgisinde ifrat ve tefrite yer olmadığına dikkat çeken Sirhindî, onların bu konuda orta yolu takip ettiklerini ve itidal üzere olduklarını ifade etmektedir.⁵³ Eğer rafizîlerin arzusu Hz.Ali’nin kendisine karşı çıkanlara muamelesinde yaptığı tercihin haklı olduğunu söylemekse, Sünnîler de zaten böyle demişlerdir.⁵⁴ Ancak gerçekte rafizîlerin talebinin bu olmadığı ve onların diğer sahabîlerin tekfir edilmesini istediği açıktır.⁵⁵ Yoksa hem Ehl-i sünnet âlimleri, hem de onların takipçileri Ehl-i beyt’e düşmanlık besleyenleri reddetmiş ve ayıplamışlardır.⁵⁶ Bugün bile Sünnîler arasında bu durumu açıkça gözlemlemek mümkündür.

⁴⁵ Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36.

⁴⁶ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 61.

⁴⁷ Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 36

⁴⁸ Hz.Osman ve Hz.Ali döneminde meydana gelen karışıklıklar ve daha sonra bu tartışmaların neticesinde ortaya çıkan gelişmeler için bkz. Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, ss. 43-50.

⁴⁹ Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36. Cuma hutbesinde ilk dört halifeyi birlikte saymak da Sirhindî tarafından Ehl-i sünnet olmanın bir işareti olarak değerlendirilmiştir. Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 15.

⁵⁰ Sirhindî, *Mektûbât*, c. III, mno: 36.

⁵¹ Aynı eser, c. III, mno: 36.

⁵² Aynı yer.

⁵³ Aynı yer.

⁵⁴ Aynı eser, c. I, mno: 120; c. II, mno: 116, 123.

⁵⁵ Aynı eser, c. III, mno: 36.

⁵⁶ Aynı yer.

Sirhindî'nin Şiîler'e yönelik ifadelerinin tamamı bu kadar sert değildir. Nitekim onun adı geçen kesime karşı tutumunu yansıtan daha toleranslı ve uyarı merkezli açıklamalarında doğrudan küfürle itham bulunmamaktadır.⁵⁷ Aksine Moğollar'ın haksız uygulamalarına karşı Sünnî ulemayla birlikte hareket etmeleri gerektiğini açıkça vurgulayarak onları İslâm ümmetinin ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir. Böylece onlara çağrı yapmakta ve haksız uygulamalara ortak olmamalarını istemektedir.⁵⁸ Ehl-i beyt'te mensup olanlara daha bir değer vermekte ve kendilerine soylarından geldikleri atalarının haksızlıklara karşı sürekli mücadele ettiklerini belirtmektedir. Bu sebeple Sahrindî, haksızlıklara karşı mücadele etmek ve insanları bu anlamda uyarmak, atalarından kalan manevî mirasın onlara yüklediği kaçınılmaz bir görev olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Ehl-i beyt'e atalarının yüklediği görevi devralmaya çağırarak Sirhindî, bununla da yetinmeyerek Ehl-i beyt'in velâyet derecesinin sûfi büyüklerinin bazılarında daha yüksek olduğunu açıklamaktadır. Şeyhi Baki Billâh'a (ö.1012/1603) yazdığı ve tasavvufî tecrübelerini aktardığı bir mektubunda Ehl-i beyt'in manevî makamının Necmüddin-i Kübrâ (ö.618/1221) ve Alaüddeve es-Simnâni'den (ö.736/1335) daha yüksek olduğunu açıklamaktadır.⁶⁰ Ehl-i beyt'ten olan Seyyid Ferid'e yazdığı diğer bir mektubunda onun soyu için şu övgü dolu ifadeler yer vermektedir:

“Bugün kimsesiz kalan Müslümanların, bu dalâlet girdabından kurtuluş ümidi, ancak insanların en iyisinin evladının gemisinde. Bir hadis-i şerifte: *Ehl-i beytim, Nuh aleyhisselâmın gemisi gibidir. Bu gemiye binen kurtulur, binmeyen helâk olur*, buyruldu. Bu büyük mutluluğu elde etmek için, çok gayret etmek gerekir. Çok şükür, Allah size mevki, güç ve etkili söz nimetlerini vermiştir. Zâtınızın şerefi de bunlara katıldığında mutluluk meydanında bütün akranızınızdan ileri gitmeniz pek kolaydır.”⁶¹

Yukarıdaki övgü dolu cümlelere bakıldığında Sirhindî'nin en azından seyyid ve şerif olduğu bilinen Şiîler'den bir kısmına karşı diğerlerine oranla daha hoşgörülü tutum sergilediği anlaşılmaktadır. Ona göre İslâm'a ve Müslümanlara şiddetli hücumların yapıldığı zamanlarda Ehl-i beyt'in temsilcileri feyiz akışını sağlayarak mazlum ve garip duruma düşen dindarları korumuşlardır. İşte yine içinde bulunulan böyle bir durumda takva sahibi insanların bânınlarını/iç dünyalarını Allah Teâlâ'dan başka hiçbir şeye bağlamaması gerektiği gibi, toplumsal alanda gerçekleştirecekleri faydalı eylemlerini de birleştirmeleri ve bu anlamda yardımlaşmaları kaçınılmazdır.⁶²

Hız Peygamber'in (s) “*Ehl-i beytim, Nuh'un (s) gemisi gibidir. Ona binen kurtulur, binmeyen ise boğulur*” hadis-i şerifine atıf yapan Sirhindî, bu hadisle sahabîlerin yıldızlara benzetildiği “*Ashabım yıldızlar gibidir. Onların hangisine uyarsanız kurtulursunuz*”⁶³ hadis-i şerifini birbiriyle irtibatlandırmaktadır. Yön arayan bir kişi yıldıza uyduğu zaman, yolu bulur. Ehl-i beyt'in gemiye benzetilmesinin anlamı ise, gemide olanların yönlerini tayin edebilmeleri için yıldızlara göre yol alması gerekir. Yıldızların durumuna göre hareket edilmezse, gemi sahile kavuşa-

⁵⁷ Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, ss. 52-53.

⁵⁸ Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 193.

⁵⁹ Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 193.

⁶⁰ Aynı eser, c. I, mno: 1.

⁶¹ Aynı eser, c. I, mno: 51.

⁶² Aynı eser, c. I, mno: 45.

⁶³ Ebu Abdullah el-Hakim et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ahâdisi'r-rasûl*, tahk.: Abdurrahmân Umeyre, Daru'l-Cil, Beyrut 1992, c. III, s. S. 62; Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Adil ahmed el-Mevcûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1995, c. I, s. 214.

maz. Buradan da anlaşılıyor ki, boğulmamak için, hem gemi, hem de yıldız lâzımdır. Bu sebeple sahabiler arasında ayırım yapmamak ve hem onların bütününe hem de Ehl-i beyt'in hepsini sevmek ve onlara saygı göstermek gerekir. Bu iki topluluktan birini sevmemek, diğerini de sevmemek anlamına gelir.⁶⁴

Sirhindî, dört büyük halifenin velâyet durumlarını ve derecelerini ele aldığı bir bölümde Hz.Ebu Bekir, Hz.Ömer, Hz.Osman ve Hz.Ali'nin üstünlüklerinden bahsetmektedir. Ona göre Hz.Ebu Bekir ve Hz.Ömer, Hz.Muhammed'in (s) dostluğunun yüksek makamlarına kavuştukları gibi, onlar velâyet bakımından Hz.İbrahim'e (s) ve insanları dine çağırarak/davet bakımından da Hz.Musa'ya (s) nisbet edilmişlerdir.⁶⁵ Hz.Ali ise, her iki açıdan hazret-i Hz.İsa'ya (s) bağlıdır. Hz.İsa (s) Rûhullâh ve Kelimetullâh'dır. Bunun için kendisinde velâyet yönü, nübüvvet yönünden daha kuvvetlidir.⁶⁶ Bu sebeple Hz Ali velâyet yönünden Hz.İsa'ya (s) nisbet edildiği ve velâyeti güçlü olduğu için Hz.Peygamber'in (s) velâyet görevini üstlenmiştir.⁶⁷ Hz.Ebu Bekir ve Hz.Ömer, Hz.Muhammed'in (s) nübüvvet görevini üstlenmişlerdir. Hz.Osman ise ortada olduğu için hem nübüvvet, hem de velâyet görevini üstlenmiştir. Bu sebeple Hz.Osman'ın manen Hz.Musa'ya (s) bağlılığı daha çoktur.⁶⁸ Sirhindîye göre peygamberlik/nübüvvet, velâyetten üstündür. Velâyet, ancak nübüvvet için bir basamaktır.⁶⁹ Burada verdiğimiz açıklamalarıyla Sirhindî, ilk dört halifenin görev sıralamasının velâyet derecelerine uygun olarak gerçekleştiğini ima etmektedir.

Şiiler'in Hz.Ömer'i eleştirip suçlayarak küfürle itham ettikleri bir konu da, Hz.Peygamber'in hastalığının ağırlaştığı bir esnada bir şeyler yazmak için kâğıt ve kalem istemesi (*kirtas*) üzerine Hz.Ömer'in de aralarında bulunduğu bir grubun bunu engellemiş olmasıdır. Sirhindî bazı mektuplarında bu konuyu ele alır ve delilleriyle tartışır.⁷⁰ Ona göre Hz.Ömer'in bu davranışı red ve inkâr için değildir. O, Hz.Peygamber'in (s) tam olarak ne yapmak istediğini öğrenmek istemiştir. Çünkü Hz.Peygamber'in (s) hastalığı ağırlaşmış ve Hz.Ömer böyle bir anda onun rahatsız edilmesini istememiştir. Zaten Hz.Peygamber (s) kâğıdı eğer çok önemli bir mesele veya vahiy için istemiş olsaydı bu talebini tekrar ederdi. Fakat tekrarlamamanın gerçekleşmediği bilinmektedir. Bu durumda mevzunun o kadar da önemli olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁷¹

Sirhindî'ye göre Hz.Peygamber'in (s) her sözü ve uygulaması sadece vahiy ile belirlenmiş değildir. Onun bazı kararları ictihada dayanmaktadır.⁷² İctihada dayalı kararlarda isabet etmek kadar, etmemek de mümkündür. Kur'ân'ın bir kısım ayetlerinde Hz.Peygamber'in istişare ile veya tek başına verdiği bazı kararların

⁶⁴ Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 59, 120.

⁶⁵ İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf anlayışında yerini bulan velâyet dereceleri/makamlarından her birinin bir ulu'l-azm peygambere nisbeti vardır. Bu velâyet derecelerinden birincisi Hz.Adem'e (s) ikincisi Hz.İbrahim (s) ve Hz.Nuh'a (s), üçüncüsü Hz.Musa'ya (s), dördüncüsü Hz.İsa'ya (s) beşincisi ise Hz.Muhammed'e (s) nisbet edilir. (Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 260; krş. c. II, mno: 6, 97). Burada zikredilen nispetler ve bağlılık durumları da bu velâyet makamlarına işaretlerle kullanılmış olmalıdır.

⁶⁶ Sirhindî, *Mektûbât*, c. I, mno: 260.

⁶⁷ Aynı eser, c. I, mno: 251.

⁶⁸ Aynı yer.

⁶⁹ Aynı eser, c. I, mno: 251, 260.

⁷⁰ Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 96; Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 56.

⁷¹ Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 96.

⁷² Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 57; Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 96.

hatalı olduğuna dair uyarılar yer almaktadır.⁷³ Şi'iler'in Necm suresi 3. ayet-i kerimeye⁷⁴ dayanarak iddia ettikleri gibi Hz.Peygamber'in (s) her kararı vahye dayansaydı, o zaman Kur'ân'da böyle uyarıların bulunmaması gerekirdi. Çünkü vahiy kendi içinde çelişmemelidir.⁷⁵ Hz.Peygamber'in (s) istişare ile icthad ettiği ve kendisinin de katıldığı bazı hususlarda daha sonra gelen vahiy sahabîlerden diğer bir kısmının ileri sürdüğü görüşe uygun olmuştur. Mesela Bedir esirlerine yapılacak muamele hususunda Hz.Peygamber'in (s) ve bir grup sahabînin kararı "diyet talebi" yönündeydi. Hz.Ömer ve onun görüşüne katılan bir grup sahabî ise "öldürme" cezasının uygulanmasını istemişlerdi. Aynı konuda gelen vahiy Hz.Ömer'in görüşünü isabetli olduğunu göstermekte ve "diyet talebi"nde bulunmayı şiddetli bir şekilde olumsuzlamaktadır.⁷⁶ Eğer Hz.Peygamber'in her uygulaması vahye dayansaydı, o zaman bu ayetlerde sahabîlerin değil, Hz.Peygamber'in (s) haklı çıkarılması gerekirdi.⁷⁷

Şi'iler'in Hz.Ebu Bekir ve Hz.Ömer'i küfürle itham ettikleri diğer bir mesele, Hz.Peygamber'in Hz.Üsâme komutasında bir ordu kurdurtması ve adı geçen halifelerin bu orduya katılmamasıdır. Şi'iler'e göre onların bu tutumu vahye ve dolayısıyla emre itaatsizliktir. Sihrindî, Hz.Peygamber'in (s) Hz.Üsâme komutasında ordu hazırlatmasının da vahye dayanan bir uygulama olmadığını ifade etmektedir.⁷⁸ Yine Hz.Osman'ın Şi'iler tarafından küfürle itham edilmesine sebep gösterilen olaylardan biri olan Mervan b. Hakem ve babası Hakem b. Ebî'l-As'ın Medine'den sürgüne gönderilmesi ve Hz.Osman'ın kendi hilafeti döneminde onun Medine'ye girmesine izin vermesidir. Halbuki Hz.Peygamber'in (s) bu uygulaması da yukarıda bahsedilenler gibi icthada dayalı kararlar gerçekleşmiştir. Burada değinilen her iki olayda Sirhindî'ye göre vahiyle belirlenmiş hususlar değildir. Bu sebeple sözü edilen kararlara katılmadığını belirtenler küfürle itham edilmemeli ve onlara kâfir denmemelidir.⁷⁹

SONUÇ

Sonuç olarak Sirhindî'nin Şi'a ve Ehl-i beyt konusundaki görüşlerinin yaşadığı

⁷³ Kur'ân'da Hz.Peygamber'e (s) yönelik ilahî uyarıların yer aldığı ayetlerin bazılarını şöyle sıralayabiliriz: "Allah'a ve ahiret gününe inananlar, mallarıyla ve canlarıyla cihad etmeyi görev bildiklerinden (zaten geri kalmak için) senden izin istemezler. Allah o muttakilerin kimler olduğunu bilir." Tevbe, 9/44. "Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir." Tahrim, 66/1. "Surat astı ve döndü; Kör geldi diye. Ne bilirsin belki o arınacak? Yahut öğüt dinleyecek de öğüt, kendisine yarayacak. Kendisini zengin görüp tenezzül etmeyene gelince; Sen ona yöneliyorsun. Onun arınmamasından sana ne? Fakat koşarak sana gelen, Saygılı olarak gelmişken, Sen onunla ilgilenmiyorsun." Abese, 80/1-10.

⁷⁴ "O hevâdan konuşmaz." Necm, 53/3. Sirhindî'ye göre bu âyet Kur'ân'a mahsustur ve onun vahiyle indiğini teyid etmektedir. Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 57.

⁷⁵ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 57.

⁷⁶ Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 96. Bedir esirlerine muamele konusunda Hz.Peygamber'i (s) uyaran ayetler şöyledir: "Hiçbir peygamberin, yeryüzünde ağır basmadıkça (kâfirlere karşı ezici bir üstünlük sağlamadıkça), esirlerinin olması doğru değildir. Siz dünya varlığını istiyorsunuz, Allah ise ahireti kazanmanızı istiyor. Allah, güçlüdür, hikmet sahibidir. Eğer Allah'tan, (yanılma ile verilen hükümlerden ötürü azap etmemek hakkında) bir yazı geçmemiş olsaydı, aldığımız fidyeden dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu." Enfal, 8/67-68. Beydavî, bu ayetlerin Hz.Ömer'in Bedir esirlerinin öldürülmesi konusundaki icthadında isabet ettiğinin teyidi olarak kaydetmektedir. Nasıruddin Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beydavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2.bs., Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır 1968, c. I, ss. 401-402.

⁷⁷ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 57.

⁷⁸ Sirhindî, *Redd-i Revâfız*, s. 58; ; Sirhindî, *Mektûbât*, c. II, mno: 96.

⁷⁹ Aynı yerler.

ğı coğrafyadaki siyasî yapılanmaya, müntesibi bulunduğu ekolün görüşlerine ve Moğol yönetiminin bazı politikalarına karşı giriştiği hak arama mücadelesine dayandığı veya onun bunlardan ciddi bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Onun yazı hayatına başladığı ilk dönemlerde Şîiler'i tekfire varan değerlendirmelerinin -ki bu sonuca önemli ölçüde Şîiler'in Sünnîler'e karşı ağır ithamlarda bulunmalarının neden olduğu anlaşılmaktadır- sonraki dönemde daha ılımlı ve Şîiler'i yanına çekmeğe yönelik bir hale geldiği, dolayısıyla önemli ölçüde ifadelerini yumuşattığı gözlenmektedir. Buna rağmen Sahrindî, doğru bildiklerini savunmaktan vazgeçmemiş, Şîiler'in bazı görüşlerinin yanlış olduğunu ve onların reddedilmesi gerektiğini ifade etmekten, bu yanlış anlayışları benimseyenlerin onlardan vazgeçmeleri gerektiğini açıkça vurgulamaktan geri durmamıştır.

Şİİ VE SÜNNÎ MÜFESSİRLERİN EHL-İ BEYT'LE İLGİLİ BAZI AYETLERE YAKLAŞIMLARI ÜZERİNE

Mesut OKUMUŞ*

ON THE APPROACHES OF THE SHIITE AND SUNNITE EXEGETES TO THE SOME QURANIC VERSES THAT MENTIONED AHL AL-BAYT

In the Islamic thought, the term of Ahl al-Bayt/Ahlul Bayt that was mentioned in three verses at the Quran has been understood and interpreted differently by the Shiite and Sunnite exegetes and scholars. But what does Ahl al-Bayt mean in the Quranic context? In this paper, it has been dealt with the Shiite/Shi'ite exegetes' approaches to those verses and their using them to prove the infallibility of Ahl al-Bayt and the twelve Imams from their point of view. In addition to that, the verses that mentioned Ahlul Bayt have been explained according to the thoughts of Sunnite exegetes and commentaries. Finally, it has been discussed the value and validity of their thoughts from our point of view and the real meaning of these verses in the Quranic context and unity.

A-GİRİŞ

Elinizdeki incelemede genelde Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde ve özelde de 33/Ahzab Suresi 33. ayetinde zikredilen 'Ehl-i beyt' tabirinin, Şii ve Sünnî tefsirlerde nasıl ele alındığı ve tanımlandığı, mezkur ayetin Şii ve Sünnî müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı, bazı ileri gelen Şii müfessirlerin kendi tanımladıkları şekliyle Ehl-i beyt'e işâret ve delâlet eden Kur'an'ın diğer ayetlerine yönelik yaklaşımları üzerinde durulacak ve bu yaklaşımların bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Kuşkusuz Ehl-i beyt tabirinin kökleri İslam öncesine kadar gitmektedir, ancak ifadenin Kur'an'daki anlam alanı ve içeriği, bulunduğu bağlamlarda neye ve kimlere delalet ettiği, Şii ve Sünnî ilim çevrelerinde tartışma ve ihtilaf konusu olmuştur. Yine İslam tarihi boyunca kavram üzerine yapılan tartışmalarda temel kaynak ve referans çerçevesi, öncelikle Kur'an olmuş, taraflar görüşlerini bilhassa Kur'an ayetleriyle desteklenmeye çalışmışlardır. Bu nedenle elinizdeki incelemede daha çok 'Ehl-i beyt' kavramının Kur'an'daki kullanımı, yer aldığı bağlam(lar)a göre taşıdığı farklı anlamlar, Şii ve Sünnî müfessirlerin mezkur kavramın içini neyle doldurdıkları ve Ehl-i beyt ifadesinin yer aldığı muhtelif ayetleri nasıl yorumladıkları, doğrudan 'Ehl-i beyt' ifadesi bulunmasa da Şii müfessirlerin kendi tanımladıkları

* Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. drokumus@yahoo.com

ları şekliyle ‘Ehl-i beyt’e delalet veya işâret ettiğini ileri sürdükleri Kur’ân’ın diğer ayetlerine yönelik yaklaşımları, yaptıkları yorumlar, bunların dayandığı gerçek zeminler ve yapılan yorumların Kur’ân’ın bütünlüğü açısından geçerliliği üzerinde durulacaktır.

B-KUR’ÂN’DA EHL-İ BEYT TAMLAMASI

Türkçe anlamı itibarıyla ‘hane halkı, ev halkı’ manasına gelen ‘Ehl-i beyt’ tabiri, aslında Arapça’da ‘ehl’ ve ‘beyt’ şeklinde iki ayrı kelimenin bir araya gelmesiyle oluşmuş belirtisiz isim tamlamasıdır. Tamlamayı oluşturan ‘ehl’ ve ‘beyt’ kelimelelerinden her biri, Kur’ân’da bir çok ayette ayrı olarak kullanılmakla birlikte, konumuzu doğrudan ilgilendiren ‘Ehl-i beyt’ tabiri, ilahi hitapta yalnızca “ehle’l-beyt” (11/Hud 73); “ehl-i beytin” (28/Kasas,12) ve “ehle’l-beyti” (33/Ahzab,33) şeklinde olmak üzere toplam üç ayet-i kerimede zikredilmektedir. Öncelikle burada bahse konu üç ayetin meallerine bakmakta yarar olduğu kanaatindeyiz. Kur’ân’da ‘Ehl-i beyt’ tamlamasının kullanıldığı ayetlerden ilkinin meali şu şekildedir.

1-“Allah’ın dilediğini gerçekleştirmesini mi yadırgıyorsun?” dediler, “Allah’ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun ey bu evin insanları (Ehl-i beyt)! Hatırlayın ki, her zaman her türlü övgüye layık olan odur; şanı çok yüce olan o!” (11/Hud 73)

Yukarıdaki ayet Hz.İbrahim’e insan suretinde gelen iki melek ile Hz.İbrahim’in ailesi arasında yaşanan karşılıklı konuşma ile ilgilidir. Ayette, yaşlı oldukça ilerlemiş olduğu halde Hz.İbrahim’e bir oğlunun olacağını müjdelemek için gelen iki meleğin verdikleri müjde karşısında şaşırıp ve “Ben yaşlı bir kadın, kocam da yaşlı bir adam iken, hâlâ çocuk mu doğuracağım, doğrusu yadırganacak bir şeydir bu!” diyen Hz.İbrahim’in eşi Sara Hanım’a karşı meleklerin verdiği cevap nakledilmektedir. Dolayısıyla ayetin bağlamı, tamamen Hz.İbrahim ailesinin başından geçen bir olayla ilgilidir ve ayetteki “Ehl-i beyt” ifadesi ile Hz.İbrahim’in ev halkına, aslında doğrudan Hz.İbrahim’in hanımına hitap edilmektedir. Bu yönüyle ayette yer alan ifadenin Hz.Muhammed’in ailesi ve günümüzde anlaşıldığı şekliyle bilinen manadaki ‘Ehl-i beyt’ ile bir ilgisi yoktur. Ancak ayette kullanılan ‘Ehl-i beyt’ tabirinin doğrudan Hz.İbrahim’in eşini dolaylı olarak da Hz.İbrahim’i kastedtiğini ancak buna rağmen ayette müennes değil müzekker bir sığınan kullanıldığını da göz önünde tutmak gerekir.

2-“Ve biz daha ilk günden onun süt anneleri yadırgamasını sağladık ve (kız kardeşi bu durumu öğrenince, onlara) “Size onun bakımını sizin adınıza üzerine alabilecek ve o’nu güzelce eğitip yetiştirecek bir aile (Ehl-i beyt’in) göstereyim mi?” dedi.” (28/Kasas,12)

Yukarıdaki ayette de Hz.Musa’nın küçükken öldürülmesinden korkulduğu için annesi tarafından nehre bırakıldıktan sonra, suda bulunup Firavun’un sarayına girmesi ve o sırada yaşanan gelişmelerden bahsedilmektedir. Ayette sarayda kalmasına karar verilen Musa’nın emzirmek için getirilen süt anneleri yadırgadığı için sonunda öz annesine kavuşması ve onun tarafından emzirilmesi anlatılmaktadır. Burada da bağlam, bütünüyle Hz.Musa’nın ailesi ile alakalıdır ve konumuzun özünü oluşturan ‘Ehl-i beyt’ ifadesinden tamamen farklıdır. Nitekim ayetin devamı şöyledir: “Böylece biz, gözü aydın olsun, gam çekmesin ve Allah’ın vadinin gerçek olduğunu bilsin diye onu annesine kavuşturduk.” (28/Kasas,13) Ancak yine burada da ‘Ehl-i beyt’ ifadesi ile Hz.Musa kız kardeşi ve annesinden oluşan ailesinin kastedildiğine dikkat edilmelidir.

Kur’ân’da ‘Ehl-i beyt’ ifadesinin yer aldığı, konumuzu doğrudan ilgilendiren ve sonradan tartışmaların üzerinde odaklandığı üçüncü ayetin meali ise şu şekildedir:

3-“Evlerinizde sessizce oturun; eski cahiliyye günlerindeki gibi cazibenizi sergilemeyin; namazlarınızda dikkatli ve devamlı olun, arındırıcı yükümlüklerinizi ifa edin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Ey Ehl-i beyt! Allah sizden yalnızca çirkinlikleri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (33/Ahzab, 33)

Yukarıdaki ayetin başında ve ondan önceki ayetlerde Hz.Peygamber’in mübarek zevcelerinden bahsedilmektedir. Bu ayetin öncesinde yer alan ayetlerde de, yirmi sekizinci ayetten başlamak üzere buraya kadar ve bundan bir sonraki ayet de dahil olmak üzere konu, tamamen Hz.Peygamber’in mübarek zevcelerinin nasıl davranmaları gerektiği ile ilgilidir. Ayetlerdeki hitap da onlara yönelik olup onların takımları gereken tavır ve davranışların neler olduğunu anlatmaktadır. Nitekim bir sonraki ayetin meali de şu şekildedir:

“Evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmeti hatırdan tutun. Şüphesiz Allah latiftir, her şeyden haberdardır.” (33/Ahzab, 34)

Ancak Şîî müfessirlerin hemen tamamı ve bazı Sünnî müfessirler, yukarıda meali zikredilen ayette yer alan ‘Ehl-i beyt’ ifadesi ile ve özellikle ayetin son kısmında yer alan “...Ey Ehl-i beyt! Allah sizden yalnızca çirkinlikleri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” cümlesi ile neyin ve de kimlerin kastedildiği konusunda farklı düşünmektedirler. Tartışmalar daha çok ayetteki tertemiz yapma iradesinin ne anlama geldiği ve bunun sonucu olarak da hitabın kimleri kastettiği konusunda yoğunlaşmaktadır.

C-EHL-İ BEYT’İN Şİİ VE SÜNNİLERE GÖRE DEĞİŞEN ANLAM ALANI

Kur’ân’daki kullanım şeklinin daha sonraki dönemi de etkilediği anlaşılan ‘Ehl-i beyt’ tabirinin yer aldığı bağlamda kimlere delalet ettiği konusunda Ehl-i sünnet ve Şîa’nın temel kaynaklarında farklı görüşler ileri sürülmüş ve muhtelif rivayetler aktarılmıştır. Ahzab Suresi 33. ayetinde yer alan ‘Ehl-i beyt’ tabirinin delaleti ile ilgili zikredilen görüşleri şu maddeler altında toplamak mümkündür.

1-Ehl-i sünnet alimleri ve müfessirlerinin itibar ettiği genel görüşe göre Kur’ân’da zikredilen ‘Ehl-i beyt’ ifadesinin delalet ettiği kişiler şunlardır: 1-Hz.Peygamber, 2-Hz.Ali, 3-Hz.Fatıma, 4-Hz.Hasan,5-Hz.Hüseyin ve son olarak da, 6-Hz.Peygamber’in eşleri. Bazı Sünnîler yukarıdaki listeye Hz.Peygamber’in tüm torunlarını dahil ederler. Bazıları onlara Abbas’ın soyundan gelenleri, bazıları da adı geçenlere Hz.Ali’nin kardeşleri Akil ve Cafer’in soyundan gelenleri de dahil ederler.¹

Şîa’ya göre yukarıda meali verilen Ahzab Suresi 33. ayetindeki ‘Ehl-i beyt’ tabiri ile kastedilen kişiler yalnızca aşağıdaki listede yer alan zatlardır: 1-Hz.Ali, 2-Hz.Fatıma, 3-Hz.Hasan, 4-Hz.Hüseyin ve son olarak da 5-Hz.Hüseyin’in soyundan gelen dokuz imam.

Tarihi süreç içerisinde Şîî düşüncenin kökleşmesi ve siyasi ve îtikâdî bir ekol olarak teşekkül devrini tamamlaması sonucunda imamet nazariyesi ortaya çıkmış ve bilindiği üzere Şîî düşünce geleneğinde yukarıda adı geçen zatların masum oldukları kabul edilmiştir. Adı geçen isimlere Hz.Peygamber’in kendisini ve kızı Hz.Fatıma’yı da ekleyince sayı on dörde kadar çıkmaktadır. Tabii burada dikkati çeken nokta Hz.Peygamber hayattayken listede yer alan dokuz imamın henüz daha doğmamış

¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Faruk Ömer Fevzi, “Ehl-i beyt Kavramı Üzerine”, *SÜİFD*, ç. M. Bahaüddin Varol, 1994, sayı: 9, s.400-4002; ‘Ehl-i beyt’ tabiri, bazı çağdaş Türkçe sözlüklerde de isim olarak kabul edilmekte ve “Hz.Muhammed’in kızı, damadı ve torunlarını içine alan ailesine verilen isim” şeklinde tanımlanmaktadır ki, bu tanım Şîa’nın tanımıyla paralellik arz etmektedir. Bkz: Komisyon, *Büyük Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, I, 437; D. Mehmed Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 325.

olmasıdır. Ancak günümüzde kabul edildiği ve inanıldığı şekliyle bakıldığında Şîa'ya göre işte bu on dört kişilik grup ismet sıfatını haizdir, Allah onları temizlemiş ve günahlardan arındırmıştır. Dolayısıyla onlar itaat edilmesi gereken masum imamlar olarak kabul edilirler.²

Pek fazla kabul görmese de sağladığı prestij ve itibar sebebiyle oldukça cazip bir tabir olan 'Ehl-i beyt' tabiri ile daha başkalarının kastedildiği konusunda farklı görüş belirtenler de bulunmaktadır. Örneğin bir diğer görüşe göre ayetteki 'Ehl-i beyt' ifadesi ile kastedilen Beyt-i Haram ehlidir ki, onlar da müttakilerdir. "Onun gerçek dostları yalnızca müttakilerdir." (8/Enfal,34) ayetinde olduğu gibi. Buna göre bütün müminler 'Ehl-i beyt'tir. Başka bir görüşe göre ayette geçen 'Ehl-i beyt' ifadesi ile kastedilen Mescid-i Nebevî ehlidir. Bir başka görüşe göre ve örfteki kullanıma bağlı olarak 'Ehl-i beyt-i nebî'dir ki, onlar da Allah resulünün mübarek eşleri ve akrabalarından oluşan insanlardır. Hz.Peygamber'in akrabaları arasında da Abbas Ailesi (Âl-i Abbas), Akıl Ailesi (Âl-i Akıl), Cafer Ailesi (Âl-i Cafer) ve Ali Ailesi (Âl-i Ali) bulunmaktadır.³ "Selman bizden, Ehl-i beyt'tendir" hadisini delil gösteren bazıları bu tabirin içine Selman'ı ve Resulullah'ın mevâlisini de dahil ederler.⁴

Genelde Şîa'nın önde gelen simalarının ve özelde Şîî müfessirlerin 'Ehl-i beyt' tabirinin delalet ettiği anlamın sınırlarını çizerken dikkat ettikleri husus, özellikle Hz.Peygamber'in eşlerini bu ifadenin anlam alanının dışına çıkarmaktır. Onlar Allah Resulü'nün eşlerini liste dışına çıkarma konusunda özel bir titizlik gösterirler. Bu konuya ileri de daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

D-KUR'ÂN'DA EHL-İ BEYT'E DELÂLET VE İŞÂRET EDEN AYETLER

Bu arada gerek Sünnî ve gerekse Şîî kaynaklarda Kur'ân'da 'Ehl-i beyt'e delalet veya işaret eden başka ayetlerin varlığından da bahsedilmektedir. Bu bağlamda Memlûklular döneminde Mısırda yaşayan tarihçi ve aynı zamanda İbn Haldun'un da hocası olan Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (ö.845/1442) Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşan 'Ehl-i beyt'in faziletine dair müstakil bir eser kaleme almıştır. Eserde 'Ehl-i beyt'e düşmanlık besleyenlerin bilmesini istediği bir takım gerçeklere değinerek onların faziletlerinin kabul edilmesini, onurlandırılmalarını, onlara yardım edilmesini ve dostluk gösterilmesini istemiş, bu konudaki görüşünü ayet ve hadislerle desteklemeye çaba göstermiştir. Müellif yazdığı eserde özellikle Ehl-i beyt'e delalet ettiğini varsaydığı veya onlarla ilişkilendirdiği beş ayetin tefsirine yer vermiştir.

el-Makrîzî zikrettiği ayetlerin 'Ehl-i beyt'e delaletine dair aklî ve naklî tefsirlerinden bazı rivayetler de aktararak, konu ile ilgili bazı aklî deliller de ileri sürmüştü, bu yolla söz konusu ayetleri tefsir etme yoluna gitmiştir. Bahse konu ayetleri açıklarken genellikle İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922), İbn Atiyye (ö.546/1151), Kurtûbî (ö.671/1272), Muhyiddin-i Arabî (ö.638/1240) ve Necmeddin Süleyman et-Tûfî (ö.716/1316) gibi Ehl-i sünnet ekolüne mensup alimlerin eserlerinden de

² Bu zatlar aynı zamanda bilgi ehli olup Kur'ân'ı yorumlanma yetkisine de sahiptirler. Hz.Hüseyin'in soyundan gelen dokuz imama birlikte, Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'den müteşekkil on iki kişiyi masum imam olarak kabul eden inanç ve anlayışı dolayısıyla Şîa içinde yer alan bir gruba 'İmâmiyye' veya başka bir adlandırma ile 'İsnâ Aşeriyye' adı da verilmektedir.

³ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Fedâilu's-sahâbe, 36; et-Tabatabaî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Matbuat-ı İsmâiliyyân, II. Baskı, y.y., 1393/1973, XVI, 310.

⁴ Faruk Ömer Fevzi, "Ehl-i beyt Kavramı Üzerine", *SÜİFD*, ç. M. Bahaüddin Varol, 1994, sayı: 9, s.402. Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, Şamil Yayınları, İstanbul, 2001.

iktibaslar yapmış, görüşlerini desteklemek için yer verdiği nakillerin yanı sıra bazı akli izahlarla da Müslümanlar arasında 'Ehl-i beyt' sevgisini yerleştirmeye ve kökleştirmeye çaba göstermiştir.⁵

el-Makrizî'nin 'Ehl-i beyt'le ilişkilendirdiği beş ayeti kerime şunlardır: 33/Ahzab,33; 52/Tur, 21; 18/Kehf, 82; 13/Rad, 23; 42/Şura, 23. el-Makrizî eserinde 'Ehl-i beyt'e delalet ettiğini varsaydığı bahis konusu ayetleri bir bütün olarak iktibas etmemiş, yalnızca delalet veya işaret ettiğini kabul ettiği kısımları kadarına yer vermiştir. Burada onun yer verdiği ayetlerin meallerini sırasıyla zikredeceğiz. Ancak yalnızca onun naklinde yer alan kısımları değil, ayetlerin tamamını bir bütün olarak verecek ve onun iktibas ettiği kısımları diğer kısımlardan ayrılmasını sağlamak için koyu siyah olarak yazacağız.

1-“Evlerinizde sessizce oturun; eski cahiliye günlerindeki gibi cazibenizi sergilemeyin; namazlarınızda dikkatli ve devamlı olun, arındırıcı yükümlüklerinizi ifa edin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey Ehl-i beyt! Allah sizden yalnızca çirkinlikleri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (33/Ahzab, 33)

2-“Kendileri iman eden ve soyları da bu imamı sürdürecekteler olanlara gelince, Biz onları soyları ile bütünleştirecek ve işlerini heder ettirmeyeceğiz: (ama sonuçta) herkes kendi kazandığının hesabını verecek.” (52/Tur, 21)

3-“Ve duvara gelince; duvar o kasabada yaşayan iki yetim oğlan çocuğuna aitti ve altında onların olan bir hazine gömülüydü. Onların babası dürüst ve erdemli biriydi. Bunun içindir ki Rabbin onların ergenlik çağına eriştiklerinde o hazineyi rabbinden bir bağış olarak kazıp çıkarmalarını irade etti. (Dolayısıyla) ben (bütün) bunları kendiliğimden yapmadım. Senin sabır göstermediğin (olayların) iç yüzünün gerçek anlamı işte budur.” (18/Kehf, 82)

4-“Orada onların atalarından, eşlerinden ve çocuklarından doğru yolu tutan kimselerle birlikte gireceği, huzurla dolup taşan ebedî hasbahçeler vardır ki, her kapısından melekler onların yanına varıp “Size selam olsun! Çünkü siz iyilikte sebat ettiniz” diyecekler.” (13/Rad, 23)

5-“Allah onu iman edip doğru ve yararlı işler yapan kullarına bir müjde olarak vermektedir. De ki, Ey Muhammed: (Bu mesaj) karşılığında sizden, yakın olanları sevmenizden başka bir şey beklemiyorum. Kim güzel bir iş yaparsa ona daha büyük güzellikler bağışlarız; ve gerçek şu ki Allah, çok bağışlayıcıdır, şükürün karşılığını verendir.” (42/ Şûra, 23)

Yukarıda meallerine yer verilen ayetler içerisinde 'Ehl-i beyt'in açıkça zikredildiği ilk ayet hariç, diğer ayetlerin koyu siyah olarak yazılan kısımları üzerinde biraz düşünülürse, bazılarının kimlere delalet ettiği, bağlamları farklı olsa da bir kısmının kimleri işaret ettikleri kolayca anlaşılacaktır.

el-Makrizî'nin zikrettiği yukarıdaki ayetlerin dışında Şii müfessirler tarafından Ehl-i beyt'e delalet ettiği kabul edilen başka bir ayet daha bulunmaktadır ki, o da mübahalet ayeti olarak adlandırılan 3/Al-i İmran, 61. ayetidir. Ayetin mealı şu şekildedir:

“Sana gelen asıl bilgiden sonra, kim seninle bu (hakikat) hakkında tartışarsa de ki: Gelin! Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, bizim yandaşlarımızı ve sizin yandaşlarınızı çağıralım; sonra (birlikte) tevazu içinde ve gönülden yalvaralım ve Allah'ın lanetinin (aramızdan) yalan söyleyenlerin üzerine olmasını dileyelim.”⁶

⁵ el-Makrizî, *Marifetu mâ yecibu li âli beyti'n-nebeviyyi minel hakki alâ men a'dâhum*, thk: M. Ahmed Aşur, Daru'l-İtisam, Beyrut, 1392/1972, s.9-10.

⁶ Bu ayet Hz.Peygamber'le Necran Hristiyanları'ndan bir heyet arasında Hz.İsa'nın gerçek kimliği konusunda yaşanan bir tartışmadan dolayı inmiştir. Onlar İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu, → →

Şîa'nın yukarıda zikredilen ayetlere ilaveten daha çok sayıda ayeti 'Ehl-i beyt'le ilişkilendirdiği de bilinmektedir.

E-Şİİ MÜFESSİRLERİN EHL-İ BEYT'E DAİR AYETLERE YAKLAŞIMLARI

Yukarıda meallerine yer verilen ve doğrudan 'Ehl-i beyt'e delalet ettiği kabul edilen ayetlerden Ahzab Suresi 33. ayetine ve ayette yer alan 'Ehl-i beyt' tabirine Şîi müfessirlerin nasıl baktıklarını ortaya koymanın konumuz açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru yaşayan ve vefat tarihi tam olarak bilinmeyen Şîa'nın önde gelen tefsir ve hadis alimlerinden biri olan ve tefsirini rivayet geleneğine uygun olarak yazan el-Ayyâşî nisbesine sahip Ebunnasr Muhammed b. Mesud İbn Ayyâş es-Sülemî es-Semerkindî'nin yazdığı "Tefsîru'l- Ayyâşî" adıyla maruf eserinin Kehf Suresi'nden sonrası mevcut olmadığı için, müfessirin Ahzab Suresi 33. ayetinde geçen 'Ehl-i beyt' kavramını nasıl tefsir ettiğini doğrudan tespit etme imkanı bulamadık.⁷ Ancak yine hicri üçüncü yüz yıl Şîi müfessirlerinden biri olan Ebü'l-Kasım Furat b. İbrahim el-Kûfî, bahse konu ayetin tefsirinde Ümmü Seleme'den nakdedilen bir rivayete dayanarak ayetin son kısmının yalnızca Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'le ilgili olduğu şeklindeki genel Şîi görüşe yer vermiştir. Buna gerekçe olarak da Ümmü Seleme rivayetinin sonunda yer alan bir ayrıntıyı zikretmiştir. Rivayete göre Ümmü Seleme "Ya Resulullah, ben de senin Ehl-i beyt'inden değil miyim?" diye sorunca Allah resulü: "Sen, Peygamber'in zevcelerindensin" şeklinde karşılık vermiştir. el-Kûfî'ye göre işte bu hitap tarzında önemli bir incelik bulunmaktadır ki, o da Allah Resulü'nün söylediği "Sen Peygamber'in zevcelerindensin!" sözünün altında yatan manadır. Ona göre Hz.Peygamber bu sözü söylerken "Sen de Ehl-i beyt'e dahilsin" şeklinde bir ifadeyi özellikle ve bilerek kullanmamıştır. Dolayısıyla bu ifade, açıkça onun ve diğer eşlerin ayetin ifade ettiği Ehl-i beyt sınıfına dahil olmadıklarını göstermektedir.⁸

Şîa'nın önde gelen bir diğer alimi ve hicri üçüncü yüz yıl rivayet tefsir geleneğine göre eser veren önemli müfessirlerden biri de hiç kuşkusuz Ebü'l Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî'dir. (ö.307/919) el-Kummî'nin tefsirinin bir özelliği de, İmâmiye'nin temel inanç esasları arasında sayılan on iki imamın her birini isimleriyle anarak belirten bir rivayeti ilk defa onun bu eserinin içeriyor olmasıdır.⁹

→ →

Hz.Peygamber ise onun 'Allah'ın oğlu' olmadığını iddia etmiş, yaşanan tartışma sonucunda Hz.Peygamber iddialarını ispat için onları 'mübâhele'ye davet etmiştir. Heyet, Hz.Peygamber'in kendilerine teklif ettiği 'mübâhele'yi reddetmiş ve bundan kaçınmışlardır. Buna rağmen Allah Resulü onlarla tüm medeni haklarını kullanmaya izin veren ve dinlerini serbestçe uygulamalarını garanti eden bir antlaşma yapmıştır. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, s.101. Şîi tefsir kaynaklarında Allah Resulü'nün 'mübâhele' için yanına Hz.Ali, Hasan, Hüseyin ve Hz.Fatıma'yı alarak geldiği nakledilir. Bazı Mutezili alimler bu olayın mükellef olabilmeleri için Hz.Hasan ve Hüseyin akıl balığken gerçekleştiğini söylerken, Şîi müfessirler onların yaş olarak küçük olsalar da akıl ve baş olarak büyük oldukları bir dönemde olabileceğinin ileri sürerler. Bkz. et-Tabersî, Ebi Ali Fadl b. Hüseyin, *Mecmaul-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-İlmiye el-İslamiyye, Tahran, t.y., I, 452-453.

⁷ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tlk: Haşim er-Resuli el-Muhallati, Müessesetu'l-A'lemi li'l-Metbuat, Beyrut, 1411/1991, I, 7.

⁸ el-Kûfî, Furat b. İbrahim, *Tefsîr-i Furat el-Kûfî*, Kum, 1410, I, 332, 335-337.

⁹ Cemil Hakyemez, "Gaybet İnanıcı ve Şîilikteki Yeri", (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, s. 172-173. el-Kumî (ö.307/919), tefsirinin bir yerinde Hızır'ın Hz.Ali ve oğlu Hasan'la karşılaştığında onlara on iki imamın her birinin ismini açıkladığı meşhur rivayete yer vermektedir. Rivayette Hızır'ın Hz.Ali'ye dönerek ona Hz.Muhammed'in vasisi ve ümmetin halifesi olduğunu, daha sonra onun yerine geçecek halifelerin sırasıyla Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed, Musa b. Cafer, Ali b. Musa, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali ve son olarak da zulüm ve

→ →

el-Kummî de, yukarıda adı geçen el-Kûfi ile benzer bir yaklaşıma sahiptir. Aynı ayetin tefsirinde Ümmü Seleme rivayetine yer veren el-Kummî, rivayetin sonunda "Müjde sana ey Ümmü Seleme! Sen hayır üzeresin!" şeklinde kısmen diğerlerinden farklı bir cümle nakletmektedir.¹⁰ el-Kummî, ayette zikredilen 'Ehl-i beyt' ifadesinin kapsamı konusunda ise aksine bir anlayışı benimseyenleri günahkâr olarak kabul eden son derece dikkat çekici ve tehdit içerikli şu görüşü nakletmektedir:

"Ebu Carud demiştir ki, Zeyd b. Ali el-Hüseyin şöyle dedi: Bazı cahil insanlar bu ayetle Hz.Peygamber'in eşlerinin murad edildiğini iddia ederler. Kuşkusuz onlar yalan söyleyen günahkârlardır. Şayet ayetle Hz.Peygamber'in eşleri kastedilmiş olsaydı, cümle 'li yüzhibe ankunne'r-ricse ve yutahhirkunne tathîran' şeklinde gelir ve kelam müennes olurdu. Tıpkı bir sonraki ayetin 'vezkurne mâ yutlâ' şeklinde müennes devam etmesi gibi."¹¹

Görüldüğü üzere aksi görüşü kabul edenlere karşı, onları günahkar sayan ilginç bir yaklaşım dikkati çekmektedir. Oysa kapsamın dışına çıkarılmak istenen bahse konu kişiler Hz.Peygamber'in mübarek zevceleri ve de müminleri anneleridir. Üstelik haklarında Kur'ân'da, elinizdeki incelemenin sınırlarını aşan daha birçok ayet bulunmaktadır.

Yukarıdaki görüşü nakleden el-Kummî, ayetin tamda Ehl-i beyt'ten bahsettiği noktada Hz.Peygamber'in eşlerine olan hitabın kesilerek –Hz.Nebi, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşan- kişilere yönelik yeni bir hitabın başladığını söylemektedir. Ona göre bu cümle bittikten sonra artık Ehl-i beyt'e olan hitap kesilmiş ve müennes sigalar ile yeniden Hz.Peygamber'in zevcelerine hitap edilmeye başlanmıştır. el-Kummî'ye göre işte Hz.Peygamber'in eşlerine olan hitabın yeniden başlaması sebebiyledir ki, bir sonraki ayet kendinden önce gelen ayetlere 'vav' atıf harfi ile ve müennes sigalar kullanılarak bağlanmıştır.¹²

Şîi geleneğin önde gelen simalarından bir diğeri de hiç kuşkusuz müfessir Ebu Cafer Muhammed İbn Hasan b. Ali et-Tûsî'dir. (ö.460/1067) et-Tusî'nin yazdığı "et-Tibyânu'l-câmi li ulûmi'l-Kur'ân" adlı on ciltlik tefsir eseri, Şîi tefsir geleneğinde ilmî-tahlilî tefsir kategorisinde değerlendirilmekte ve bu türdeki eserlerin en muteber olanları arasında sayılmaktadır. et-Tûsî de mezkur ayetin tefsirinde benzer görüşleri dile getirmekte ve Ehl-i beyt bağlamında aynı minval üzere tahliller yaparak Şîa'nın genel karakteristiğini yansıtan yorumlar ve değerlendirmeler yapmaktadır. Yine o, ayetin niçin kendi yaptığı yoruma uygun olarak anlaşılması gerektiği konusunda da îtikâdî yaklaşımın etkisinde kaldığını gösteren ifadeler kullanmaktadır.

Ebu Said el-Hudrî, Enes b. Malik, Aişe, Ümmü Seleme, Vâsile b. Aska'nın bu ayetin Hz.Peygamber, Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğunu rivayet ettiklerini belirten et-Tûsî, görüşünü desteklemek için Ümmü Seleme hadisini nakletmekte ve Hz.Peygamber'in dört kişiyi aba altına toplayıp "Allahım bunlar benim Ehl-i beytimdir, onlardan ricisi gider ve onları tertemiz yap" dedikten sonra, Ahzab Suresi 33. ayetinin nazil olduğunu aktarmaktadır. Müfessir, bahis konusu rivayetin sonunda yer alan muhaverede Ümmü Seleme'nin "Ben de senin Ehl-i beyt'inden miyim?" sorusuna karşılık Allah Resulü'nün "Hayır, ancak sen hayır üzeresin!" diye karşılık verdiğini nakletmektedir. et-Tûsî, bu olaya ve mezkur

→ →

zorbalıkla dolan dünyayı adalet ve doğruluğa kavuşturacak olan el-Kaim el-Muntazar olduğunu söylediği ifade edilmektedir. Bkz. Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî, *Tefsîr-i Kummî*, Daru'l-Kitab, Kum, 1404, II, 44-45.

¹⁰ el-Kummî, *Tefsîr-i Kummî*, Daru'l-Kitab, Kum, 1404, II, 193.

¹¹ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 193.

¹² el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 193.

ayete dayanarak Şîa'nın Ehl-i beyt'in masum olduğuna kani olduklarını, böylece onların günah, hata ve yanlışlık (galat) yapmalarının caiz olmadığına hükmettiklerini, onların icmanın isabetsiz ve yanlış olamayacağını kabul ettiklerini belirtmektedir.¹³ et-Tusî'nin bahis konusu ayetin yorumunun Şîâ nezdinde ne derece önemli olduğunu ortaya koyan açıklaması şu şekildedir:

“Ashabımız Ehl-i beyt'in tamamının masum ve hatadan masum olduklarına delil olarak bu ayeti göstermişlerdir. Bu itibarla onların ancak doğrudan icma etmeleri mümkündür. Bu bağlamda demişlerdir ki, Allah'ın onlardan ricisi giderme isteği ya onların itaat etmeleri ve isyandan kaçınmalarını irade etmesini kapsamaktadır, yahut da onlara olan lütfunun bir gereğidir ki, onlar bu lütuf sayesinde çirkinliklerden uzak durmuşlardır. Birincinin murad edilmiş olması caiz değildir. Çünkü aslında böylesi bir irade, bütün mükellefler için geçerlidir. Bu durumda söz konusu iradeyi yalnızca Ehl-i beyt'e tahsis etmenin bir anlamı da yoktur. Oysa bu ayeti Allah'ın yalnızca Ehl-i beyt'e tahsis ettiği ve başkalarını onlara katmadığı konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Bu nedenle ayeti söz konusu tahsisi iptal edecek ve onları başkalarına üstün kılan meziyet ve faziletli olmaktan çıkaracak bir anlama hamletmek mümkün değildir. Ayetteki 'innemâ' lafzı 'leyse' anlamındadır. Buna dair yukarıda deliller de gösterdik ve ez-Zeccâc ve daha başka dilcilerden bunu teyit eden rivayetler zikrettik. Hülâsâ, Allah ricisi/günahı gidermeyi sadece Ehl-i beyt için murad etmiştir, bu da ricisi/günahı giderme keyfiyetinin onlar için gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir. İşte bu durum onların masum olduğunu göstermektedir. Onların masumiyeti de sabit olduğuna göre bizim de maksadımız hasıl olmuş demektir.”¹⁴

Açıkça görüldüğü üzere karşımızda ayetin Şîî gelenekte niçin öyle anlaşılması gerektiğini ifade eden ve meselenin Şîî itikadının yönlendirmesiyle oluştuğunu ortaya koyan, hülâsa ayetin imamların masumiyetini ispatlamak için kullanılmasından dolayı Peygamber eşlerini tanımın dışında tutmaya çalışan önyargılı bir yaklaşım söz konusudur.

et-Tûsî'ye göre İkrime'nin bahse konu ayetin yalnızca Hz.Peygamber'in hanımlarına özgü olduğunu belirten görüşü yanlıştır, zira öyle olsaydı ayetin önceki ayetler gibi müennes sigasıyla gelmesi gerekirdi. Ehl-i beyt konusundaki tahsisten ve bahse konu kişilerin masum olduğunu kabul etmekten kaçınmak için bazılarının bu ayeti Hz.Peygamber'in eşlerine tahsis ettiklerini ve gerekçe olarak da bir kelimada müzekker ve müennes sigası bir araya toplanırsa kelamın müzekker sigayla geldiğini, dolayısıyla burada da kinâye yoluyla aslında Peygamber'in eşlerinin kastedildiğini söylediklerini aktarmaktadır. Ancak müfessir, bu tezi ileri sürenlere, karşı argümanlarla itiraz etmektedir. Ona göre Ümmü Seleme rivayeti karşı tezi savunuların görüşünü çürütmektedir. Çünkü müfessire göre yalnızca Ehl-i beyt masumdur, oysa Hz.Peygamber'in eşleri masum değildir. Konu ile ilgili görüşlerinin bu kadar olduğunu ifade eden müfessir, isteyenlere imâmetle ilgili kitabında yeteri kadar açıklama bulunduğunu ve dileyenlerin oraya müracaat edebileceklerini söyleyerek bahsi tamamlamaktadır.¹⁵

Şîa'nın önde gelen müfessirlerinden bir diğeri de hiç kuşkusuz Şîîler tarafından müfessirlerin önderi, muhakkik ve allâme olarak nitelenen Ebu Ali el-Fadl b. Hüseyin et-Tabersî'dir. (ö.548/1153) et-Tabersî'nin de “Mecmau'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân” adlı eserinde kendinden öncekilerin geleneğini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

¹³ et-Tûsî, *et-Tibyânu'l-câmi li ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Amili, Dâru İhyâu't-Turasil Arabi, Beyrut, VIII, 339-340.

¹⁴ et-Tûsî, *et-Tibyânu'l-câmi li ulûmi'l-Kur'ân*, VIII, 340.

¹⁵ et-Tûsî, *et-Tibyânu'l-câmi li ulûmi'l-Kur'ân*, VIII,341.

Müfessir, Ahzab Suresi 33. ayette yer alan Ehl-i beyt ifadesinin delaleti ile ilgili olarak hemen bütün Şîî müfessirlerin yaptığı gibi aralarında Ümmü Seleme rivayetinin de bulunduğu bir çok nakli aktardıktan sonra, konu ile ilgili daraltıcı mahiyetteki nihâî kanaatini şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Genel ve özel tarikle gelen bu konudaki rivayetler oldukça fazladır, burada onların tamamını zikretmeye çalışırsak kitap uzar, bu nedenle naklettiklerimiz yeterlidir. Şîa, ayetteki bu cümlelerin başında yer alan ‘innemâ’ hasır edatının özellikle kullanılmış olduğunu delil getirmek suretiyle, ayetin yalnız ve yalnız bu beş kişiye delalet ettiğini kabul etmiştir...”¹⁶

Görüldüğü üzere et-Tabersî de cümlelerin delaleti konusunda haleflerinin çizgisini aynen benimsemektedir. Daha sonra dilsel bir takım izahlar yaparak görüşünü desteklemeye çalışan et-Tabersî, Ehl-i beyt'in çirkinliklerden ve günahattan (rics) arınması ve tertemiz yapılması konusunda da, bu cümlelerin aslında onlar için bir övgü ve tazim anlamında olduğunu söylemektedir. Ona göre aslında sayılan beş kişinin her türlü çirkinlik ve günahattan beri olup masum oldukları net ve kesindir. Oysa bunların dışındakilerin ‘ismet’i aynı derecede net ve kesin değildir. Dolayısıyla ona göre sonuç olarak ayetin başkalarına taalluku batıldır; bu nedenle mezkur ifadenin yalnızca sayılan Hz.Nebi, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'den müteşekkil beş kişilik grup için olduğu sabit olmuş olmaktadır.

et-Tabersî, ayetin başı ve sonunun Hz.Peygamber'in eşleri hakkında olduğu, dolayısıyla bağlamın eşleri gerekli kıldığı görüşünü reddetmek için de bazı gerekçeler ileri sürmüştür. Ona göre Arapça'da fasihlerin kullanımında bir konudan bahsedilirken arada başka bir gruba ve konuya temas etme adeti vardır. Arap dilinde böyle şeylerin olduğunu, onların bir konudan bahsederken hemen başka bir hitaba atlama gibi bir geleneklerinin bulunduğunu belirten müfessir, gerek şiirde gerekse konuşma dilinde bu uygulamanın yer aldığını ve Kur'an'da da bunun örneklerinin bolca bulunabileceğini söylemektedir. Hülâsâ müfessir, burada konuşma ve hitabette kullanıldığını ileri sürdüğü Arap dil geleneğinin bir özelliğini gerekçe göstererek Hz.Peygamber'in eşlerinin de Ehl-i beyt ifadesinin sınırlarına dahil olması gerektiği tezine itiraz etmektedir. Nihayetinde o da Şîî geleneğinin bu konudaki daraltıcı, sınırlayıcı, ve Hz.Peygamber'in eşlerini dışlayıcı tutumuna bağlı kalmayı sürdürmektedir.¹⁷

et-Tabersî'nin, kaynaklarda ‘Ehl-i Aba’, ‘Ashâb-ı Kisâ’ veya ‘Âl-i Aba’ olarak da adlandırılan grupla ilgili yaptığı dikkat çekici değerlendirmelerden biri de, Hz.Adem kıssasında yer almaktadır. Müfessir, “Cevâmiu'l-câmi” isimli başka bir tefsir eserinde, Hz.Adem'in cennetten kovulmasını müteakip Allah'tan kendisini bağışlaması için bir takım kelimeler aldığını belirten ayeti yorumlarken, Hz.Adem'in rabbinden aldığı kelimelerin ne olduğu konusunda birkaç farklı görüş zikretmektedir. Zikrettiği görüşler arasında en ilginç olanı Ehl-i beyt imamları kanalıyla geldiğini belirttiği bir rivayettir. Söz konusu rivayete göre, Hz.Adem, Cennet'ten kovulduktan sonra pişmanlığını ifade etmiş ve Allah'tan kendisini affetmesini isterken Âl-i Aba'yı oluşturan zatların isimlerini söyleyerek tövbe etmiştir. Âl-i Aba'yı oluşturan zatların adını anarak yaptığı tövbenin sonucunda da Allahu Teala onun tövbesini kabul etmiştir.¹⁸ Görüldüğü üzere yalnızca bu rivayet bile, Şîa indinde ‘Ehl-i beyt’ sevgisinin hangi boyutlara kadar ulaşabildiğini göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir.

Klasik dönemde Şîî ulemanın Ehl-i beyt ifadesinin anlam alanı konusunda

¹⁶ et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, IV, 357.

¹⁷ et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, IV, 357.

¹⁸ et-Tabersî, *Cevâmiu'l-câmi*, Müessesetun Neşril İslami, Kum, 1418/2000, I, 97.

sergilediği tutumunun çağdaş Şîî müfessirler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Bunu ispat eden en çarpıcı örneklerden biri de allame Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî'dir. (ö.1981) et-Tabatabaî'nin yazdığı "el-Mîzân fi tefsiri'l-Kur'ân" adlı yirmi ciltlik tefsir eseri, tefsir konusunda günümüz Şîîlerinin temel kaynaklarından biridir. Müfessir bu eserde Kur'ân ayetlerini rivaî, ilmî, içtimaî, tarihî, kelamî ve felsefî bahisler açarak tefsir etmektedir. et-Tabatabaî de, Ahzab Suresi 33. ayetinin tefsirinde Şîî ulemanın savunduğu tezlere bağlı kalmakta ve seleflerinin görüşleriyle paralel bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Ehl-i sünnet ve Şîa kanalıyla gelen ve Ümmü Seleme, Aîşe, Ebû Said el-Hudrî, Sad, Vâsile b. el-Eska', Ebil Hamra, İbn Abbas, Sevban, Abdullah b. Cafer, Ali ve Hasan b. Ali gibi farklı şahıslardan yaklaşık kırk farklı tarikle aktarılan yetmişden fazla hadis, bahis konusu ayetin 'Ehl-i beyt'ten bahseden kısmının Hz.Peygamber, Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğunu göstermektedir.

Müfessir, ayetlerin bağlamı Hz.Peygamber'in eşleri hakkında olduğu için cümledeki Ehl-i beyt tabirine onların da dahil olması gerektiğini belirtenlere, Ehl-i beyt'le ilgili rivayetlerin ve bilhassa Ümmü Seleme rivayetinin -ayet onun evinde nazil olduğu halde!- peygamberin eşlerinin söz konusu gruba dahil olmadığını, dolayısıyla ifadenin anlam olarak onları içermediğini gerekçe göstererek karşı çıkmaktadır. et-Tabatabaî, bağlam Hz.Peygamber'in eşleri ile ilgili olduğu için mezkur kavramın onları da içerdiği, bunun da belirttiği görüşü çürüttüğünü söyleyebilecek olanlara da farklı bir argümanla karşı çıkmaktadır. Ona göre ayetin 'Ehl-i beyt'ten bahseden kısmı Hz.Peygamber'in hanımları hakkında inen önceki pasajla son derece ilintili olsa da aslında ondan bir cüz değildir. Ehl-i beyt'in, Hz.Ali ve onun soyundan gelenlerden ibaret olduğu hususunda varit olan hadislerin çokluğu; mezkur ayetin Hz.Peygamber'in hanımları hakkında indiğine dair hiçbir rivayet bulunmaması ve ayetin bu kısmının hasseten Hz.Peygamber'in eşleri hakkında nazil olduğunun hiçbir kimse tarafından iddia edilmemiş olması gibi deliller, ayetteki 'Ehl-i beyt' ifadesinin Hz.Peygamber'in hanımlarını kapsamadığını göstermektedir.¹⁹ Ona göre ayetteki 'Ehl-i beyt' ile muradın peygamberin eşleri olmadığını gösteren bir diğer delil de, cümlede diğer ayetlerden farklı olarak müzekker 'ankum' zamirinin kullanılıp müennes 'ankunne' zamirinin kullanılmamasıdır. Bu nedenle ayette bahsedilen Ehl-i beyt hasseten Hz.Peygamber'in eşleri değildir.

et-Tabatabaî yaptığı analizlerin sonunda artık Ehl-i beyt ifadesinin Kur'ân örfünde yalnızca kendilerinin dile getirdiği zatlardan oluşan grup için 'özel isim' olduğuna karar vermekte ve bu nihai kararını şu sözlerle dile getirmektedir:

"Bütün bu açıklamalar, Kur'ân örfünde Ehl-i beyt'in, yalnızca Hz.Pygamber, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'den müteşekkil beş kişi için özel isim olarak kullanıldığını, -velev ki yakın akrabaları dahi olsa ve genel örf göre onlar için de kullanılıyor olsa dahi-, onlardan başkaları için kullanılmadığını ortaya koymaktadır."²⁰

Görüldüğü üzere 'Ehl-i beyt'le ilgili ayetin delaleti konusunda Şîî ulema sözbirliği etmişçesine aynı görüşü benimsemekte, aynı kanaati paylaşmakta ve en nihayetinde de Hz.Peygamber'in eşlerini mezkur kavramın kapsamı dışına bırakarak meseleye kendi açılarından son noktayı koymaktadırlar.

¹⁹ et-Tabatabaî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Matbuat-ı İsmailiyyan, II. Baskı, y.y., 1393/1973, XVI, 311-312. Duman, M. Zeki, "Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i beyt", *EÜİFD*, sayı: 11, Kayseri, 2001, s.55.

²⁰ et-Tabatabaî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, XVI, 312.

F-Şİİ MÜFESSİRLERİN EHL-İ BEYT'E DAİR DİĞER AYETLERLE İLGİLİ YORUMLARI:

Şîî itikadını benimseyen müfessirlerin doğrudan Ehl-i beyt tabiri zikredilme- se de Kur'ân'da kendi tanımladıkları şekliyle onlara delalet veya işaret ettiği varsayılan ve yukarıda el-Makrizî'nin eserinde yer alan bazı ayetlere nasıl yaklaştıklarına bakmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Ancak konuyu dağıtacağı ve bu incelemenin sınırlarını zorlayacağını dikkate alarak burada yalnızca bir iki müfessirin bakışını vermeye yetineceğiz. Genel olarak tüm Şîî müfessirlerin eserlerinde Ehl-i beyt olgusuna bakış ayrı bir inceleme konusu olacak kadar geniştir. Bu nedenle burada genel çerçeve dışına çıkmadan konuya dair birkaç örnek vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

et-Tabersî, 13/Ra'd 23. ayetteki "Orada onların atalarından, eşlerinden ve çocuklarından doğru yolu tutan kimselerle birlikte gireceği, huzurla dolup taşan ebedi hasbahçeler vardır..." cümlesi ile Ehl-i beyt arasında herhangi bir ilişki kurmamakta, Allahu Teala'nın cömertliği gereği öte dünyada Allah'a itaatkâr olan evlatları da Allah'a itaat etmiş olan atalarına ilhak edeceğini belirtmekle yetinmektedir.²¹ Yine 18/Kehf Suresi 82. ayetin tefsirinde de ayetin Ehl-i beyt arasında doğrudan bir bağlantı kurmamakta, ancak duvar altında gizli olan hazinenin altın olabileceği gibi, ilim olabileceğini söyleyenlerin de olduğunu belirtmekle yetinmektedir.²² Benzer şekilde 52/Tur Suresi 21. ayetin yorumunda da, ayetle Ehl-i beyt arasında doğrudan bir bağlantı kurmamaktadır.²³ Ancak müfessir 42/Şura,23. ayetini tefsir ederken ayette yer alan "Sizden, yakın olanları sevmenizden başka bir şey beklemiyorum" cümlesi ile Ehl-i beyt arasında doğrudan bir ilişki kurmakta ve ayetin tefsiri konusunda üç farklı görüşün var olduğunu söylemektedir. Buna göre:

1-Allah resulü risâlet görevi ve nebevî tebliği dolayısıyla insanlardan salih amel, birbirlerini sevme ve dostluk göstermeleri dışında bir şey istemediğini ifade etmektedir. 2- Hz.Peygamber, Kureyş'e olan yakınlığından dolayı onlardan kendisini sevmeleri ve onu korumalarını istemektedir. 3-Allah Resulü, insanlardan kendisinin yakınlarını yani Ehl-i beyt'ini sevmeleri ve onları korumalarını istemekte ve onlardan bundan başka bir talebi olmadığını ifade etmektedir.

Müfessir daha sonra çeşitli kaynaklardan üçüncü görüşü destekleyen bir takım rivayetler aktarmakta, ayetin Âl-i Aba hakkında indiğini belirten bazı rivayetlere yer vermekte, Âl-i Aba'dan olan Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in faziletine, Müslümanların onlara muhabbet ve sevgi, dostluk ve bağlılık duymalarına, onları korumalarına yönelik bazı rivayetleri naklederek ayeti ona uygun bir tarzda yorumlamaktadır.²⁴

Zikri geçen ayete dair benzer bir yaklaşım Allâme Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî'nin tefsirinde de dikkati çekmektedir. et-Tabatabaî de, 42/Şura, 23 ayeti konusunda farklı görüşler bulunduğunu belirtmektedir.

1-Birinci görüşe göre ayette hitap Kureyş kabilesinedir, anlam da onların Hz.Peygamber'e karşı dostluk göstermeleridir. Bu görüş cumhura nispet edilmiştir. 2-İkinci bir görüşe göre ayette hitap Ensar'a yöneliktir. Onların Hz.Nebi'ye sevgi ve bağlılık göstermeleri istenmiştir. 3-Üçüncü bir görüşe göre hitap herkesedir ve cümle de sıla-i rahimin yerine getirilmesi manasına gelmektedir. 4-Bir başka görüşe göre ayette yer alan 'kurbâ' kelimesi "takarrub" manasına gelmektedir, bu durumda

²¹ et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, III,289-290.

²² et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, III,488.

²³ et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, V, 165-166.

²⁴ et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, V, 28-29.

cümlelerin Allah'a itaat ve yakınlaşma manasına olduğu söylenmiştir. 5-Son olarak ayetin Ehl-i beyt'e delalet ettiği söylenmiştir.

Müfessir, gerek Ehl-i sünnet tarikiyle ve gerekse Şîa kaynaklarında çok sayıda hatta mütevatir düzeyine varacak kadar rivayetin 'Ehl-i beyt'e karşı sevgi, muhabbet ve dostluk (muvalât) göstermek gerektiğini ortaya koyduğunu ifade ederek, bu son görüşün daha doğru olduğunu söylemektedir.²⁵ et-Tabatabaî, tercihinin doğruluğunu desteklemek için de yukarıda görüşüne yer verilen et-Tabersî'nin (ö.548/1153) tefsirinden, önde gelen Şîi alim el-Kuleynî'nin (ö.329/940) meşhur eseri "el-Kâfi"den, el-Kummî'nin (ö.307/919) tefsirinden, Suyûtî'nin (ö.911/1505) "ed-Durru'l-Mensur"undan, et-Taberî'nin (ö.310/922) "Câmiu'l-Beyân"ından ve İbn Ebî Hâtim'in (ö.327/939) tefsirinden 'Ehl-i beyt'in faziletine, onlara muhabbet, sevgi, dostluk ve bağlılık gösterilmesi gerektiğine dair çok sayıda rivayet naklederek tercih ettiği görüşün doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır.²⁶ Ancak ayetin genel çerçevesinin ve bulunduğu bağlamın onların yaptıkları yorumdan tamamen farklı olduğu, yorumu belli insanlara tahsis eden bu yaklaşımın aslında bütün insanları eşit sayan ve tek üstünlük ölçüsü olarak da iman, salih amel ve takvayı öneren Kur'ân'ın genel ruhuna aykırı olduğu, sonuç itibarıyla cümlelerin Ehl-i beyt diye dört kişiden müteşekkil özel bir sınıfı kasetmeyeceği izahtan varestedir.²⁷

G-SÜNNÎ MÜFESSİRLERİN EHL-İ BEYT'LE İLGİLİ AYETE YAKLAŞIMLARI:

1-EHL-İ BEYT KONUSUNDA TERCİH YAPANLAR:

Ehl-i sünnet ekolüne bağlı müfessirlerin Ahzab Suresi 33. ayetinin tefsiri konusunda Şîi ulema kadar ittifak içinde olmadıkları ve birbirlerinden farklı görüşler sergiledikleri anlaşılmaktadır. Şîa'dan farklı olarak Ehl-i sünnet müfessirleri Ahzab Suresi 33. ayetinde zikredilen 'Ehl-i beyt' ifadesinin medlulü konusunda üç ayrı görüşe sahiptirler.²⁸

1-Birinci görüş sahabeden İbn Abbas ve tabiundan da İkrime'nin doğru kabul ettikleri görüştür.²⁹ Müfessir Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö.1250/1834), İbn Abbas ve İkrime'ye ilave olarak tabiûndan Ata, Kelbî, Mukatil ve Said b. Cübeyr'in de bu kanaatte olduğunu belirtmiştir.³⁰ Bu görüşü tercih edenler daha çok siyâkı dikkate almışlardır.

Erken dönem Kur'ân müfessirlerinden biri olan Mukatil b. Süleyman (ö.150/767) Ahzab Suresi 33. ayetin tefsirinde 'rics'in, günah (ism) manasına geldiğini belirtmektedir. Allah'ın Hz.Peygamber'in eşlerine bu ayetleri indirerek

²⁵ et-Tabatabaî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, XVIII, 43, 45-46.

²⁶ et-Tabatabaî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, XVIII, 51-52.

²⁷ Mealine yer verilen ayetin 'illel meveddete fil kurbâ' olan kısmının yorumu konusunda Muhammed Esed, bazı müfessirlerin bu ifadeyi bağlamdan kopuk bir şekilde, 'bana yakın olanlar', yani 'Hz.Muhammed'in akrabaları' şeklinde anladıklarını; oysa böyle kişisel bir talebin Allah elçisinin "sizden hiçbir şey istemiyorum" şeklindeki önceki beyanı ile çelişeceğini açık olduğunu belirterek itiraz etmektedir. Ona göre ayrıca ayetteki 'kurbâ' teriminde hiçbir mülkiyet zamirinin bilerek kullanılması, bunun herhangi bir kişisel ilişki ile sınırlı olmadığını, tersine bütün insanlık için geçerli olan ortak bir ilişkiye işaret ettiğini göstermektedir. Bkz: Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yay, 1999, s.989. Oysa görüldüğü gibi Şîi geleneğe bağlı müfessirler, tam da aksi istikamette görüş beyan etmişlerdir.

²⁸ Duman, M. Zeki, "Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i beyt", *EÜİFD*, s.50-53.

²⁹ es-Seâlibî, *el-Cevâhîru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-alemi li'l matbuât, Beyrut, t.y., III,228.

³⁰ eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır, 1964, IV, 278; Duman, "Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i beyt", s. 50-51.

emirleriyle günahıtan arındırıldığını belirten müfessir, ayette yer alan 'Ehl-i beyt' tabiriyle yalnızca o evde yaşayan Hz.Peygamber'in eşlerinin kastedildiğini söylemektedir. Ona göre burada kastedilen yalnızca Hz.Peygamber'in eşleridir ve istisnasız onların hepsi de bu ifadenin anlamına dahildir. Onların arasında hiçbir erkek de yoktur.³¹

Benzer bir yaklaşım İbn Vehb ed-Dineverî'nin (ö.307/922) İmam Maturîdî (ö.333/944) ve müfessir el-Kurtubî'nin (ö.671/1272) tefsirlerinde de görülmektedir. Örneğin İbn Vehb'in tefsirinde Ümmü Seleme hadisi gibi diğer rivayetlere yer verilmeden yalnızca ayetteki 'Ehl-i beyt' ifadesi ile Hz.Peygamber'in ev halkına hitap edildiği ve böylece onların da günahıtan temizlenmek istendiği ifade edilmektedir.³² Yine İmam Maturîdî de (ö.333/944) ise 'Ehl-i beyt' kavramının Ali, Fatma, Hasan, Hüseyin ve onlardan gelenlere ait olduğunu söyleyenlere karşı çıkmış ve ayetin bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre ayeti siyak ve sibakından soyutlayarak, sosyal ve tarihi gerçekleri göz ardı edip onları hesaba katmadan maksadını aşacak şekilde te'vil etmek büyük bir yanlıştır.³³ Aynı tutumu sergileyen müfessir el-Kurtubî de (ö.671/1272) bu ayetin önceki ayetlerle tam bir uyum ve bütünlük içinde olduğunu söyleyerek, sığınan müzekker olarak gelmesini 'ehl' kelimesinin müzekker olma özelliğine dayandırmakta ve ayeti Âl-i Aba ehline tahsis eden Kelbî ve benzerlerini kınamakta, onun bu yorumuna şahit olsalardı, sefein onu engelleyeceğini ve yasak koyacaklarını ifade etmektedir. Sonuçta ona göre bütün bu ayetler bir bütünlük ve uyum içindedir, dolayısıyla ayetteki Ehl-i beyt tabiriyle kastedilenler Hz.Peygamber'in eşleridir.³⁴

2-Ebu Said el-Hudrî, Mücahid ve Katade'nin, bir rivayete göre de Kelbî'nin ayette zikredilen Ehl-i beyt'in yalnızca Hz.Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'den ibaret oldukları şeklinde bir görüşle sahip oldukları rivayet edilmiştir. Bu görüşü kabul edenler daha çok ayette yer alan sığınan Ehl-i beyt'le ilgili kısma gelince müennes-ten müzekkere dönüşmesini ve bir de Ehl-i âbâ ile ilgili rivayetleri gerekçe göstermişlerdir.³⁵ Yukarıda istisnasız bütün Şîî müfessirlerin bu görüşü benimsediklerini belirtmiştik. Ancak inceleyebildiğimiz kadarıyla Sünnî tefsirlerde zikri geçen zatlara ilaveten yalnızca bazı rivayetleri nakletmenin dışında, bu görüşü benimseyen Sünnî müfessirin varlığına pek rastlayamadık.

İkinci görüşü kabul edenler genellikle Ümmü Seleme'den rivayet edilen bir hadise dayanırlar. Kaynaklarda belirtildiğine göre Ümmü Seleme Ehl-i beyt'e dair ayetin kendi evinde nazil olduğunu söylemiştir. Rivayete göre Allah resulü Hz.Ali, Hz.Fatma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i çağırmış ve onları Hayberî bir elbisenin altına almış ve "Bunlar benim Ehl-i beytimdir" demiştir. Bunun üzerine "Ey Ehl-i beyt! Allah sizden yalnızca çirkinlikleri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (33/Ahzab, 33) ayeti nazil olmuş ve Allah Resulü "Allahım onlardan ricisi gider ve onları tertemiz yap" demiştir. Bunun üzerine Ümmü Seleme "Ben de mi ey Allah'ın resulü?" deyince, Allah Resulü "Sen ezvâc-ı nebidensin ve hayır üzeresin" diye buyurmuştur.³⁶

³¹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, III,45.

³² İbn Vehb ed-Dineverî, *Tefsiru İbn Vehb*, thk. Ahmed Ferid, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, II, 176.

³³ Özdeş Talip, *Maturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 121-122; Duman, "Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i beyt", s.51.

³⁴ el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, Daruş Şa'd, Kahire, 1372, XIV, 183.

³⁵ eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 279.

³⁶ es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-alemi lil-matbuat, Beyrut, t.y., III, 227.

Hadisin başka tariklerle gelen rivayetlerinde, gerek son kısmında yer alan soruya verilen cevapta, gerekse olayın başlangıcının nasıl olduğu konusunda bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir ki buna ileride daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

3-Orta yolu tutan bir diğer grup Ehl-i sünnet alimi ise siyakla Ehl-i beyt'le ilgili olarak gelen rivayetleri birleştirmiş ve mezkur ayetle Hz.Peygamber'in eşleri, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in kastedildiğini söylemişlerdir. Ehl-i sünnet ekolüne bağlı müfessirlerin çoğu ve ez-Zamahşeri gibi bazı Mutezilî müfessirler bu yolu tercih etmişlerdir.³⁷

Müfessir ez-Zamahşeri'ye (ö.538/1143) göre ayetteki "rics" kavramı 'günah' manasına gelmektedir. Çünkü istiare yoluyla 'günah' için 'rics/pislik'; 'takva' için de 'tuhr/temizlik' ifadesi kullanılır. Ayetteki 'Ehl-i beyt' ifadesine kısaca değinen müfessire göre bu ayet Hz.Peygamber'in eşlerinin de 'Ehl-i beyt'ten olduğuna apaçık bir delil teşkil etmektedir.³⁸

Ahzab Suresi 33. ayetinin tefsirini oldukça kısa tutan Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), bahse konu cümlelerin muhtevasına yalnızca bir paragraflık yer vermiştir. Orada Allah Teala'nın Ehl-i beyt ifadesinin muhtevasına hem kadınlar, hem de erkekler girsin diye, kadınlara hitabı bırakıp 'ankum' diyerek erkeklere hitap ettiğine dikkat çeken müfessir, ayetteki Ehl-i beyt'le kastedilenlerin kimler olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürüldüğünü belirterek, evlâ olanın Hz.Peygamber'in çocukları ile hanımları olduğunu ifade etmiştir. Hz.Hasan, Hz.Hüseyin ve Hz.Ali'nin de onlardan olduğunu belirten müfessir, Hz.Ali'nin de Hz.Peygamber'in kızı ile evliliği ve Hz.Peygamber'den ayrılmayı sebebiyle 'Ehl-i beyt'ten olduğu görüşünü benimseyerek sonuçta iki yaklaşımı uzlaştırmaya çalışmıştır.³⁹

Ayetteki Ehl-i beyt ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda iki görüşe dair rivayetleri sıralayan müfessir İbn Kesir (ö.774/1372) ise rivayetler arasında tercihini bağlama dayanarak yapmış ve o da her iki yaklaşımın arasını uzlaştırmaya çalışmıştır. İbn-i Kesir, Ahzab 33 ve ondan önceki ayetlerde değinilen konunun tamamıyla Hz.Peygamberin zevcelerinden bahsettiğini dolayısıyla buradaki Ehl-i beyt'in kapsamına Hz.Peygamber'in zevcelerinin de dahil olduğunu vurgulamıştır. Âl-i Aba ile ilgili rivayetleri nakleden İbn-i Kesir, rivayetlerin doğruluğuna itiraz etmemiş ancak kendi tercih ettiği görüşle rivayetler arasını şu ifadelerle uzlaştırmaya çalışmıştır:

"Bu rivayette böyle vaki olmakla birlikte evla olan ilkidir, onu almak daha uygundur... Sonra kuşku yok ki Kur'ân'ı düşünen Hz.Peygamberin zevcelerinin "Ey Ehl-i beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" kavline dahil olduğunu anlar. Çünkü siyâk-ı kelim onlarla ilgilidir. Bundan dolayıdır ki Cenab-ı Hak bütün bunlardan sonra "Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmetini hatırda tutun..." (Ahzab,34) diye buyurmaktadır."⁴⁰

Benzer tutum el-Makrizî de (ö.845/1442) de görülmektedir. Ahzab Suresi 33 nolu ayette yer alan 'Ehl-i beyt' tabiri ile ilgili olarak kendi kanaatini iki yaklaşımı uzlaştıran tavırdan yana yapan el-Makrizî, "Delillerden açığa çıkan bu ayetin Hz.Peygamber'in eşleri ve diğerlerinden oluşan 'Ehl-i beyt'in tamamı için genel olduğu şeklindedir" diyerek ifade etmektedir.⁴¹

³⁷ ez-Zamahşeri, el-Keşşâf, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1978, II, 538.

³⁸ ez-Zamahşeri, el-Keşşâf, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1978, II, 538.

³⁹ er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, XIII, s. 210-211.

⁴⁰ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-azîm*, Daru Kahraman, İstanbul 1985, VI, 411-412.

⁴¹ Bkz: Makrizî, *Marifetu mâ yecibu li âli beyti'n-nebeviyyi mine'l-hakki alâ men adâhum*, s.12, 32.
→ →

Rivayet tefsir geleneğine göre eser veren bir diğer müfessir es-Seâlibî (ö.876/1471) de, aynı ayeti tefsir ederken iki görüşün arsasını bulmakta ve “Bana öyle geliyor ki, eşleri, kızı ve kızının oğulları ve kocasıdır” şeklinde Hz.Nebi'nin eşlerini de tanımın içine dahil eden bir karar vermektedir. Müfessir, kocası derken de Hz.Ali'yi kastettiğini belirtmektedir. Ona göre burada ayetin zahiri Allah Resulü'nün eşlerinin Ehl-i beyt'ten olduğunu göstermektedir, zira ayet onlar hakkındadır ve muhatap da onlardır diyerek, cumhurun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir.⁴²

Osmanlı dönemi müfessirlerinden olan Ebussuud Efendi (ö.951/1544) de bu ayetin Ehl-i beyt'i yalnızca dört kişiye tahsis eden Şia'ya karşı aslında tabirin delaletinin Hz.Peygamber'in eşlerinden ibaret olduğu konusunda açık bir delil ve aydınlatıcı hüccet olduğunu söylemektedir. Ehl-i Aba konusunda gelen rivayetin ise aba altına girenlerin de Ehl-i beyt'e dahil olduklarını gösterdiğini, yoksa diğerlerini bu tabirin kapsamı dışına ittiği manasına gelmediğini söylemekte ve sonuçta iki görüşü birleştiren bir tavır sergilemektedir.⁴³

2-EHL-İ BEYT KONUSUNDA TERCİH YAPMAYAN SÜNNİ MÜFESSİRLER:

Bu arada ayetteki Ehl-i beyt tabiri ile ilgili olarak tercihte bulunmayan Ehl-i sünnet ekolüne mensup bazı müfessirler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, hiç kuşkusuz rivayet tefsir geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Muhammed İbn Cerir et-Taberî'dir (ö.310/922). Rivayet tefsirinde bir çok ayeti yorumlarken dirayetini de sergileyen ve yerine göre farklı görüşler arasında sık sık tercihlerde bulunan, bunu yaparken de bağlamı dikkate alan müfessir et-Taberî, ilginç bir şekilde Ahzab Suresi 33. ayetini yorumlarken bağlamı ihmal etmekte ve meseleyi tercih yapmadan geçiştirmektedir.⁴⁴

İbn Cerir et-Taberî, bahis konusu ayette geçen Ehl-i beyt ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda iki farklı görüş bulunduğunu belirterek bunlardan birinin Hz.Peygamber'in bir gün kızı Hz.Fatıma'yı, damadı Hz.Ali'yi ve torunları Hz.Hasan ile Hz.Hüseyin'i abası altına alarak “Bunlar benim Ehl-i beytimdir” rivayetine dayanarak Ehl-i Aba denilen yakınları olduğunu belirten görüş, diğerinin de mübarek zevceleri olduğunu ifade eden görüş olduğunu belirtmektedir. et-Taberî, ayette geçen “Ehl-i beyt”in kimlerden oluştuğunu ortaya koymak için birinci görüşü kabul edenlerle ilgili olarak Ebu Said el-Hudrî, Hz.Aişe, Enes b. Malik, Ümmü Seleme, Vâsile b. Eska'dan Ehl-i Aba'ya dair bir çok rivayet naklettikten sonra, ayetteki Ehl-i beyt ile Allah resulünün mübarek zevcelerinin kastedildiğini belirten bir tek rivayete yer vermektedir. Ancak müfessir bunlar arasında herhangi bir tercih yapmamaktadır.⁴⁵ Ancak kanaatimizce burada et-Taberî'nin tefsirinin genelinde

→ →

Muhakkik, ayetin bütün Ehl-i beyt için genel olduğunu ifade eden cümlenin nüshalardan birinde bulunmadığını belirtmektedir. s. 32.

⁴² es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-alemi lil matbuat, Beyrut, t.y., III,228.

⁴³ Ebussuud Efendi, *İrşâdu 'akli's-selîm*, Daru İhyâu't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, t.y., VII, 103.

⁴⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Darul Fikr, Beyrut, 1408/1988, XXII, 6-8.

⁴⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 6-8; Bu arada et-Taberî'nin Ehl-i beyt'e duyduğu sempati dolayısıyla Şiilikle itham edildiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Işıltañ Fikret, “*et-Taberî*”, *İslam Ansiklopedisi*, XI, 595; Jafarian Rasul, *al-Tabari and His Times*, s.129 Onun Şiilikle itham edilmesi konusuna ayrıntılı bir şekilde değinen Rasul Caferian, Yakut el-Hamevi'nin ‘et-Taberî halktan korkulduğu için geceleyin defnedildi çünkü Şiilikle itham edilmekteydi’ ifadesini, *ez-Zehebî*'nin ‘onda biraz Şiilik vardı’ sözünü ve Ehl-i beyt'in faziletine dair bir eser yazmasını ve yine Gadirihum hadisinin sahilhliği konusunda bir kitap yazmasını gerekçe göstermektedir. Caferian, meşhur tarihi ve tefsiri gibi temel eserleri hariç diğer eserlerine bakıldığında onda tam anlamıyla bir İmâmiye Şiiliği gibi olmasa da,

→ →

diğer ayetlere uyguladığı kurala dayanarak, en azından Hz.Peygamber'in eşlerinin de ayette zikredilen Ehl-i beyt'e dahil olduğu şeklinde bir tercihte bulunması gerekirdi.

Ehl-i beyt konusunda tercih yapmayan bir diğer Ehl-i sünnet müfessiri de el-Bagavî'dir (ö.516/1122). Tefsirinde Ahzab Suresi 33. ayetinde zikredilen Ehl-i beyt cümlesi ile ilgili farklı görüşleri belirtmekle yetinen müfessir, aralarında tercih yapmadığı farklı görüşleri üç madde halinde sıralamakla yetinmektedir: 1-Ayetteki 'Ehl-i beyt' ile Hz.Peygamber'in eşleri murad edilmiştir, zira evde olanlar onlardır. Bu görüş İbn Abbas'tan nakledilmiştir. 2-Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin kastedilmiştir. Bu da sahabeden Ebu Said el-Hudrî ve tabiundan Mücahid ve Katade gibi bir grup tarafından nakledilen görüştür. Müfessir bu görüşle ilgili olarak Hz.Aişe ve Ümmü Seleme'den rivayet edilen hadisleri nakletmektedir. Ancak müfessir el-Beğavî, Şîi kaynaklarda nakledilenlerden farklı olarak Ümmü Seleme'den nakledilen rivayetin sonunda onun "Ben de Ehl-i beyt'ten miyim?" sorusuna "Evet inşallah" şeklinde müspet bir cevap verdiğini belirten bir ifadeye de yer vermektedir.⁴⁶ 3-Ayette kastedilen Ehl-i beyt, Hz.Peygamber'den sonra sadaka haram olan Ali, Akil, Cafer ve Abbas aileleridir.⁴⁷ Yalnızca bu görüşleri nakletmekle yetinen müfessir, bunlar arasında herhangi bir tercih yapmamaktadır.

H-Şİİ VE SÜNNİ MÜFESSİRLERİN YAKLAŞIMLARI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Ehl-i Aba hakkında varid olduğu söylenen hadis farklı şahıslara izafe edilerek gelmiştir. Örneğin bahis konusu hadis bazen Abdullah b. Abbas'a izafe edilirken bazen de müminlerin annesi Hz.Aişe'ye isnad edilmiştir.⁴⁸ Ancak başka kaynaklarda olayın Vasile b. Eska'nın yanında geçtiği ve Ümmü Seleme'nin değil de onun "Bende mi?" diye sorduğu nakledilmektedir.⁴⁹ Yine olay bu iki zattan farklı olarak Ümmü Seleme'den de nakledilmektedir. Ancak ondan gelen rivayetlerde de bazı farklılıklar dikkati çekmektedir. Örneğin bunların bazılarında ayetin onun evinde nazil olduğu, bunun üzerine Allah Resulü'nün Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşan dört kişiyi çağırdığı ve "Allahım bunlar benim Ehl-i beytimdir" dediği ve Ümmü Seleme'nin kendisinin de dahil olup olmadığını sorunca, "Sen hayırdasın, bunlarsa Ehl-i beytimdir" dediği kaydedilmektedir.⁵⁰ et-Tirmizi'nin (ö.297/909) naklettiği rivayette ise Allah Resulü'nün ayet indikten sonra mezkur dört kişiyi çağırdığı ve onları abası altına aldıktan sonra ayeti okuduğu rivayetine yer verilmektedir. Ümmü Seleme kendi durumunu sorunca da "Sen bulunduğun hal üzeresin ve hayırdasın" diye buyurduğu nakledilmektedir.⁵¹ Vâsile'ye dayandırılan rivayetlerden birinde onun Vâile mi, Vâsile mi yoksa Fesile mi olduğu konusunda farklılıklar dikkati

→ →

hayatının sonlarına doğru Şîi eğilimler bulunduğunu ispata çalışmaktadır. Bkz: Jafarian Rasul, *al-Tabari and His Times*, al-Tawhid, Vol. VIII, sayı: 2, s. 135-137. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Mesut Okumuş, "Taberi Tefsiri'nde Bağlamın Yeri ve Önemi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl. 6, Sayı. 13, Güz-2002, s.125-151.

⁴⁶ el-Bağavî, *Meâlimu't-tenzil*, Darul-Marife, Beyrut, 1992, III, 528-529.

⁴⁷ el-Bağavî, *Meâlimu't-tenzil*, Darul Marife, Beyrut, 1992, III, 528-529.

⁴⁸ Faruk Ömer Fevzi, "Ehl-i beyt Kavramı Üzerine", *SÜİFD*, s.402; Müslim, *Sahih*, Daru İhyau't-Turasî'l-Arabi, Beyrut, t.y, IV, 1883.

⁴⁹ İbn Hibban, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r Risale, Beyrut, 1993, XV, 432.

⁵⁰ Hakim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, thk. M. Abdülkerim Ata, Darul Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II,451; III,158-159; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetul Kurtuba, Mısır, t.y., VI, 292.

⁵¹ et-Tirmizî, *Sünen*, Daru İhyau't-Turasil Arabi, Beyrut, t.y, V,351,663.

çekmektedir.⁵²

Bu arada başka bazı hadis kaynaklarında Allah Resulü'nün zikri geçen ayet indikten sonra altı ay boyunca sabah namazına giderken Hz.Fatıma'nın evine uğradığı ve ayetin Ehl-i beyt'le ilgili kısmını okuduğu nakledilmektedir ki, bu da ayrıca incelemeye değer bir husustur.⁵³ Zira et-Tirmîzî, bu rivayetin garip olduğunu söylemiştir.⁵⁴

Sonuç itibariyle gerek rivayet gerekse dirayet tefsirlerinde Ehl-i beyt'e dair ayetler yorumlanırken referans çerçevesi olarak kullanılan hadislerin ciddi manada senet ve metin tenkitlerinin yapılması gerekmektedir. Çünkü Âl-i Aba veya Ashab-ı Kisâ olarak da adlandırılan grupla ilgili rivayetlere bakıldığında olayın seyrinde ve tanıkların kim olduğu konusunda birbiriyle tutarsız noktaların bulunduğu görülmektedir. Bazı rivayetlerde olay Ümmü Seleme'nin evinde geçerken bazılarında Hz.Aişe'nin, başka bir rivayette de Vâsile b. Eska'nın, bir başkasında da Hafsa'nın evinde geçmektedir. Bunun bir çelişki olduğunu görenler ayetin mükerrer olarak nazil olduğunu söyleyerek tutarsızlıktan sıyrılmaya çalışmaktadır. Yine bir diğer çelişki rivayetlerin sonunda yer alan Hz.Peygamber'in eşlerinin 'Ehl-i beyt'e dahil olup olmadığı konusunda birbirini nakzeden ifadelerde görülmektedir. Nitekim bazılarında onlar grubun dışında tutulurken müfessir el-Bağavî'nin (ö.516/1122) naklettiği rivayette, yine Alûsî'nin (ö.1270/1854) nakline göre onlar da bahse konu Ehl-i beyt grubuna dahil edilmektedir.⁵⁵ İşin dikkate değer yanı ise Hz.Peygamber'in eşlerinin ayetin hitap ettiği 'Ehl-i beyt' sınıfına dahil olmadıkları fikrinin, bizzat eşlerin kendilerine söylenmeye çalışılmasıdır.

Bütün bu rivayetlerin incelenmesi, senet ve metin tenkidinin yapılması gerekir.⁵⁶ Tabii bu tür rivayetlerin tenkidi Ehl-i beyt'i tenkit ve Şîâ'nın mezkur kavramın içine dahil ettiği kişilerin eleştirisi olarak değerlendirilmemelidir. Zira bu bir anlamda onların da istismar edilmelerinin engellenmesi anlamına gelecektir. Ehl-i beyt'e duyulan sevgi, saygı ve muhabbet başka, ayette kastedilenlerin kim olduğu, buna bağlı olarak da Ehl-i beyt'in temizlenmesi olgusunun onların masumiyetine, dahası onların soyundan gelen diğer imamların günahsız olduklarına delalet ettiği iddiası başka bir şeydir. Nitekim Ehl-i sünnet ekolüne bağlı muhaddisler bazı eserlerine Ehl-i beyt'in faziletine dair müstakil bab başlıkları koymuşlardır.⁵⁷ el-Makrizî ve et-Taberî gibi daha nice Sünnî ulema, Ehl-i beyt'in faziletine dair müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu cümleden olmak üzere Ehl-i beyt'in faziletine dair nakledilen "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, Ehl-i beyt'e öfke duyanı Allah, Cehennem ateşinde yakar." şeklindeki daha bir çok hadisin⁵⁸ de uydurma olup olmadığının araştırılması ve ciddi tetkiklere konu olması gerekir.

Konuya rivayetlerin ötesinde bağlam itibariyle bakıldığında Şîî müfessirlerin yaklaşımlarının tamamen tutarsız olduğu, onların konuyu, ayet(ler)in kastını aşan bir manada sınırlayıcı, daraltıcı ve dahası, muhatabı doğrudan onlar olmasına rağmen Hz.Peygamber'in eşlerini dışlayıcı bir tarzda yorumladıkları görülmektedir.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetül Kurtuba, Mısır, t.y., IV, 107; et-Tabatabaî, *el-Mizân*, XVI, 311.

⁵³ en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, thk. M. Abdülkerim Ata, Darul Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, III, 172; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetül Kurtuba, Mısır, t.y., III, 249, 285.

⁵⁴ et-Tirmîzî, *Sünen*, Daru İhyau't-Turasil Arabi, Beyrut, t.y., III, 172.

⁵⁵ el-Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, III, 528-529; el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 183.

⁵⁶ Rivayetlerin değerlendirilmesi konusunda bkz: Bahauddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, s. 92 vd.

⁵⁷ Müslim, *Sahih*, Daru İhyau't-Turasil'l-Arabi, Beyrut, t.y., IV, 1883; Heytemi, *Mevâridü'z-Zam'ân*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., I, 554, 555.

⁵⁸ İbn Hibban, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r Risale, Beyrut, 1993, XV, 435.

Bu dışlayıcı tutum sonucunda onlar, ayeti siyak ve sibakından kopararak bambaşka bir alana taşımış ve Ehl-i beyt imamlarının masumiyetine delil olarak saymışlardır. Oysa bağlama bakıldığında Ahzab Suresi yirmi sekizinci ayetten itibaren 33 ve 34. ayete kadar konu tamamen Hz.Peygamber'in mübarek zevceleri ile ilgilidir. Aradaki cümlelerin öncesine bağlı olmadığını ileri sürmek Ehl-i beyt'le ilgili kısmın sanki oranın bir cüz'ü değil de, ayetin son kısmına sonradan monte edilmiş bir ara cümle gibi olacaktır. Şayet Ehl-i beyt ile ilgili cümle bulunmazsa 33. ayet tamamlanmamış bir durumda kalacaktır. "Evlerinizde sessizce oturun; eski cahiliye günlerindeki gibi cazibenizi sergilemeyin; namazlarınızda dikkatli ve devamlı olun, arındırıcı yükümlüklerinizi ifa edin, Allah'a ve resulüne itaat edin." Konu tamamen eksik kalıyor ve ancak sonrasıyla birlikte bir anlam kazanıyor: "Ey Ehl-i beyt! Allah sizden yalnızca çirkinlikleri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (33/Ahzab, 33)

Nitekim M. Sait Hatiboğlu da, ayetin hitap ettiği kişilerin kimler olduğu konusunda şu isabetli tespiti yapmaktadır:

"Bu ayette Hz.Peygamber'in ailesini teşkil eden kimseler olarak, sadece hanımları zikredilmekte, kızları, damatları ve diğer akrabalarıyla ilgili hiçbir hususi hükme yer verilmemektedir. Hz.Peygamber ve zevcelerinden ibaret aile halkına Kur'ân-ı Kerim, Ehlu'l-Beyt demek ve bu tabir içerisine başka akrabanın alınmasına da imkan bulunmamaktadır."⁵⁹

Kaynakların belirttiğine göre Ahzab Suresi 33. ayeti hicretin 6. yılında nazil olmuştur; Hz.Fatıma ise Hz.Ali ile hicretin ikinci yılında evlenmiş, Hasan ve Hüseyin ayetin nüzulünden iki üç yıl önce hicretin dört ve beşinci yılında doğmuşlardır. Hz.Ali ise Hz.Fatıma ile evlendikten sonra Hz.Peygamber'den ayrılarak başka bir evde oturmaya başlamış, dolayısıyla artık Hz.Peygamber'in ev halkı arasında sayılamaz bir duruma gelmiştir.⁶⁰ Bu nedenle er-Râzî'nin kabul ettiği şekliyle şayet Hz.Ali, Hz.Peygamber'in damadı olduğu için Ehl-i beyt'ten sayılacaksa, bu durumda Allah Resulü'nün iki kızı ile evli olan ve kızlarından biri mezkur ayetin indiği dönemde hâlâ hayatta olan Hz.Osman'ın da Ehl-i beyt tabirinin kapsamına dahil olması gerekmez miydi?

Burada hitabın müennesten müzekker sigaya dönmesi sebebiyle tabirin Aba Hadisi'de yer alan şahıslara delalet ettiğini belirten yaklaşım, bunu bir gerekçe ve delil olarak kullanamaz. Çünkü bu biraz da Arap dilinin kendine özgü müzekker ve müennes ifade kullanma zorunluluğundan, ayrıca 'ehl' kelimesinin yapısı ve kullanılışından kaynaklanan özel bir durumdur. Nitekim Ehl-i beyt ifadesinin yer aldığı bir diğer ayette de aynı özellik dikkati çekmektedir. Orada da hitap tamamen Hz.İbrahim'in hanımına yönelik olmasına karşın, ayette müennes değil tam aksine müzekker bir siga kullanılmıştır: "Kâlû ete'cebîne min emrillâhi rahmetullâhi ve berekâtuhu aleykum ehle'l-beyti, innehû hamîdun mecîd." (11/Hud,73).⁶¹ Yine 'ehl' kelimesine özgü müzekker bir kullanım Hz.Musa'nın doğrudan eşine hitap ettiği başka bir ayette de geçmektedir. "Kâle liehlihi'mkusû innî ânesyu nârâ" (20/Taha,10). Öyle olsaydı Hz.Musa'nın da burada hanımına hitap ederken müennes bir zamir kullanması gerekmez miydi?

Burada bir diğer önemli nokta da bağlam dışına çıkıldığı, ayetler konu bütünlüğü içinde değerlendirilmediği takdirde, tarihi sürecinde ispatladığı üzere istismar

⁵⁹ Mehmed Said Hatiboğlu, "İslam'da ilk siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", AÜİFD, XXIII, (1978), s.140.

⁶⁰ Sönmez Kutlu, "Ehl-i beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, III, (2000), sayı:3, s.106.

⁶¹ eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 279; Alûsî, *Ruhu'l-meânî*, Daru İhyaut Turasil Arabi, Beyrut, t.y., XXII, 13.

olgusunun hangi noktalara varacağı meselesidir. Nitekim Şîî geleneğe bağlı ulemâ ve bu arada önde gelen Şîî müfessirler, Ahzab 33. ayetine dayanarak yalnızca 'Âl-i Aba' grubunda yer alan zatları masum olarak ilan etmekle kalmamış, önce el-Kummî'nin (ö.307/929) tefsirinde yer alan bir rivayet ve daha sonra gelenler de temel hadis kaynaklarında naklettikleri başka rivayetlere dayanarak, Ehl-i beyt soyundan gelen diğer dokuz imamı da, büyük ve küçük günahlardan tamamen arınmış birer masum imam olarak kabul etmişlerdir. Bu cümleden olmak üzere örneğin taraftarlarınca sikatu'l-islam olarak nitelenen Şîî geleneğin en önde gelen muhaddisi el-Kuleynî (ö.329/940), meşhur hadis eserinde 'on iki imam' ve onların masumiyeti hakkında bir çok rivayete yer vermiştir.⁶² İmamet anlayışının bir gereği ve değişik etkenlerin bir sonucu olarak da tarihi süreçte artık Hz.Ali'nin soyundan gelen 'on iki imam', -Hz.Peygamber ve Hz.Fatıma ile beraber sayı toplam olarak on dört eder-, ismet sıfatını haiz, hatadan masun, büyük ve küçük günahlardan tamamen arınmış, masum imamlar olarak kabul edilmişlerdir.⁶³ Zamanla Şîa geleneğinde Kur'ân'ı yorumlama hakkı da onlara verilmiş ve Hz.Peygamber'in sünnetinin kabulü için rivayetin yalnızca kendilerince benimsenmiş sahabeden veya on dört masumdan gelmesi şartı konmuştur.⁶⁴ Oysa Sünnî ulema yalnızca peygamberlerin ilahî koruma altında olduklarını, bir tek onların ismet sıfatını haiz bulduklarını kabul etmiş, -ki bu konuda farklı görüş bildirenler de vardır- onların dışında kalan insanların kim olursa olsunlar, masum/günahsız oldukları anlayışını reddetmiştir. 'Hatasız kul olmaz' ve 'beşer şaşar', dolayısıyla imamlar da dahil her insan hata edebilir, yanılabilir ve günaha da düşebilir.

Burada sorulması gereken soru şudur: Acaba niçin Ehl-i sünnet uleması ve müfessirleri Ehl-i beyt tabirinin sınırlarını çizerken ihtilaf etmişler ve bu konuda farklı görüşler dile getirmişler de, hemen bütün Şîî müfessirler ve önde gelen Şîî ulema sözbirliği etmişçesine Hz.Peygamber'in eşlerini bahse konu ayette zikredilen 'Ehl-i beyt' ifadesinin anlam alanının dışına çıkarmaya çalışmışlardır? Ehl-i sünnet uleması arasında farklı görüş belirtenler bulunmasına rağmen, Şîî ulemanın gösterdiği bu ittifakın altında yatan gerçek neden acaba nedir? Kanaatimizce bu soruların cevabını tarihi süreçte yaşanan siyasî ve itikadî mücadelede ve İmamîyye Şîası'nın itikadî konulardaki tutumunda aramak gerekir. Bilindiği üzere Şîî-İmamî gelenek usûlü'd-din olarak kabul ettikleri beş temel inanç esasını 1-Tevhit, 2-Nübüvvet, 3-Mead, 4-İmamet ve 5-Adalet şeklinde sıralamaktadır. Dikkat edilirse bu sıralamada Ehl-i sünnet geleneğinde bulunmayan ve imamet diye adlandırılan

⁶² el-Kuleynî, *Usûl-u Kâfi*, İntişarâtı Mescidi Charde, Tahran, t.y., II, 468-484.

⁶³ İmamîyye İsnâ Aşeriyye geleneğinde 'on iki imam' olarak adlandırılan ve masum olduklarına inanılan imamların bilinen meşhur adları ve vefat tarihleri şöyledir: 1-Hz.Ali (ö.42/662), 2-Hz.Hasan (ö.49/669), 3-Hz.Hüseyn (ö.60/680), 4-İmam Zeynel Abidin (ö.101/719), 5-İmam Muhammed Bakır (ö.115/733), 6-İmam Cafer es-Sadık (ö.148/765), 7-İmam Musa Kâzım (ö.183/799), 8-İmam Rıza (ö.?), 9-İmam Muhammed Taki (ö.220/835), 10-İmam Nâkî (ö.255/868); 11-İmam Hasan el-Askerî (ö.261/874) ve 12-İmam Mehdi (ö.?) Beklenen Mehdi anlamına geldiği için Mehdi-i Muntazır olarak da adlandırılan bu son imamın kaybolduğuna ve gaybet-i kübra denilen büyük kaybolmadan sonra ahir zamanda yeniden ortaya çıkacağına, Hz.Peygamber'in kıyamet alameti olarak bir gün ortaya çıkacağını haber verdiği Mehdi'nin de bu imam olduğuna inanılır. Bkz. İbn Babaveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İtikadâtî'l-İmamîyye*, s. 111-112, 115-116.

⁶⁴ Şeyh Saduk olarak da bilinen İbn Babaveyh el-Kummî (ö.381/991) imamîyyenin inanç esaslarına dair yazdığı bir eserinde on iki masum imamın adlarını tek tek zikreder ve onların ululemr olan kişiler olduklarını, insanlar üzerine şahid olduklarını, Allah'ın kapıları, ona giden yol, ona işaret eden delil, ilmin hazinesi, vahyin müfessirleri ve tevhidin rükünleri olduğunu söyler. Onların hata ve yanlıştan korunan masumlar olduklarını, Allah'ın kendilerinden keri giderdiği ve tertemiz yaptığı kimseler olduklarını, hatta onların mucizeleri ve delilleri bulunduğunu zikreder. Bkz. İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Saduk), *Risaletu'l- İtikadâtî'l-İmamîyye (Şîî-İmamîyye'nin İnanç Esasları)*, ç. Ethem Ruhi Fiğlahı, Ankara, 1978, s. 109-110.

farklı bir esas yer almaktadır. Yine onlar şeri deliller sıralamasını da Sünnî gelenekten farklı yaparlar. Nitekim Şîî fikhının temel kaynakları şu dört esastan ibarettir. 1-Kitap, 2-Sünnet, 3-İcma ve 4-Akıl. Buna göre Şîî fikh okulunda kıyas yerine akıl ve akla dayanan burhan delil olarak kabul edilmektedir.⁶⁵

Onların Ehl-i beyt tabirinin kapsamını çizerken takındıkları bu tutumun gerçek sebebini, Hz.Peygamber'in eşlerini grubun dışına iterek bazı tarihi olayları makul bir biçimde izah etme ve imâmet anlayışlarını kurtarma çabasında aramak gerekir. Sebebini açıkça söylemedikleri başka nedenlerle Hz.Nebi'nin eşlerini Ehl-i beyt tanımının dışında tutma konusunda özel bir çaba göstermişlerdir. Çünkü Hz.Peygamber'in eşleri arasında Hz.Aişe de vardır. Hz.Aişe ise Hz.Ali'ye karşı çıkmış ve bilindiği üzere bu iki sahabi, Cemel Vakası'nda karşı karşıya gelerek birbirleriyle savaşmak durumunda kalmışlardır. Bu işin yalnızca tarihi ve siyasî yanı. İtikadî yanı ise ayete yükledikleri anlamın gereği olarak yalnızca imamları masum saymak ve böylece Hz.Peygamber'in eşlerini masum olarak kabul etme zorunluluğundan kurtulmaktır. Öyle olmasa inanç esaslarının dördüncü sırasında yer verdikleri imamet nazariyesini nasıl izah edeceklerdi?

Bütün bunlar kökleri İslam öncesine dayanan Arap yarımadasının kendine özgü yapısının, kabileler arasında yaşanan rekabet ve çekişmelerin, siyasi amaçlarla yapılan iktidar mücadelelerinin İslam'dan sonra da devam ettiğini, Haşimiler'le Emeviler arasında yaşanan iktidar mücadelesinin Kur'ân ayetlerinin yorumunu da şu yada bu oranda etkilediğini ve muhtelif grupların ilahi hitabın ayetlerini farklı emellere ulaşmak için bir araç olarak kullanılabildiğini göstermektedir.

Sünnî geleneğe bağlı müfessirlerin Ehl-i beyt'e dair ayetin yorumunda gösterdikleri ihtilaf, çoğunluğun, daha kapsamlı bir yolu tercih ederek hoşgörülü, orta yolcu ve uzlaştırmacı yaklaşım sergilemeleri ise onların ayet(ler)i Ehl-i beyt'in masumiyetinin delili olarak görmemelerinden, ayrıca Evlad-ı Resul'e karşı duydukları sevgi, saygı ve muhabbetten kaynaklanmıştır. Bunda Sünnî düşüncede ayetin medlül olan zevatın masum olarak kabul edilmemesi ve ayetin imamet nazariyesi için bir referans çerçevesi olarak kullanılmaması yaklaşımı da etkili olmuş olabilir. Ayet imamların ve Ehl-i beyt'in masumiyeti için bir delil olarak kullanılmadığı sürece, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan, Hz.Hüseyin'nin de Ehl-i beyt'le ilgili ayetlerin muhtevasına dahil olmasının ne sakıncası var şeklindeki bir mülahazadan hareketle onlar bu yolu tercih edilmiş de olabilir. Zira zikri geçen zatlar Hz.Peygamber'in en yakını olan insanlardan oluşmakta ve her türlü saygı, sevgi ve hürmeti hak etmektedirler. Üstelik de onlardan bazıları Hz.Peygamber'den sonra bir çok haksızlığa uğramıştır. İşte bu bakış, onların çoğunluğunun uzlaştırmacı bir tutumu benimsemelerini sağlamıştır.

Bilindiği üzere Ehl-i beyt'e mensup şahsiyetler tarihi süreçte büyük sıkıntılar yaşamış, bazıları başta Hz.Hüseyin olmak üzere şehit edilmiş, hatta bir kısmı öldükten sonra bile hakarete uğramaktan kurtulamamıştır. Hz.Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi bir yana, Emeviler döneminde hutbeye çıkan devlet başkanları, minberlerden Hz.Ali'ye yönelik hakaret dolu sözler sarf etmişlerdir. İşte Ehl-i beyt sevgisini vurgulayan rivayetlerin uydurulmasında, Sünnî alimler tarafından konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınmasında, bu tür acı olayların çok ciddi etkileri olmuş olabilir. Bilindiği gibi Emeviler'in başlattığı bu çirkin uygulama bir diğer Emevî Halifesi olan Ömer b. Abdulaziz dönemine kadar sürmüş, o hilafete geçince okuduğu hutbenin sonunda Hz.Ali aleyhine hakaret dolu sözler sarf etme yerine "Allah size adaleti, ihsanı ve yakınlarla yardım etmeyi emreder;

⁶⁵ Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhi*, ç. Hüseyin Hatemi, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988, s.43.

fahşayı, münkeri ve azgınlığı yasaklar. Tutasınız diye de öğüt verir.” (16/Nahl, 90) mealindeki ayet-i kerimeyi okumak suretiyle bu çirkin uygulamaya son vermiştir.⁶⁶ Onun hutbede sergilediği bu takdire şayan tutumu, daha sonra Müslümanlar arasında büyük bir hüsnü kabul görmüş ve bir gelenek halini alarak günümüze kadar gelmiştir.

Ancak Sünnî geleneğe bağlı müfessirlerin Ahzab 33 nolu ayetin yorumu konusunda takındığı Âl-i Aba'yı da ayetin kapsamına dahi eden tavırlarının doğru olduğu da söylenemez. Çünkü tarihte yaşanan Haşimî ve Emevî eksenli iktidar mücadelesi başka, ayetleri bağlamı dışında yorumlama ve imamların masumiyeti gibi itikadî bir mecraya taşıyarak masumiyet için delil olarak kullanmak başka bir şeydir. Tabii Kur'ân'ın bir meşruyet zemini olarak kullanılmaya çalışılması, görüşlerin nassa dayandırıldığında daha etkili olacağına inanılması, ister istemez bu tür tutumlara, Kur'ân ayetlerini siyasi ve hatta ekonomik açıdan istismar etme girişimlerine yol açmaktadır.⁶⁷

J-SONUÇ

Ehl-i beyt kavramı tarihi süreçte sonradan anlam alanı ve içeriğinde değişikliğin yaşandığı Kur'ân tabirlerinden biridir. Kur'ân'da yer aldığı üç yerden ikisi üzerinde herhangi bir tartışma yokken, zikredildiği Ahzab Suresi 33. ayetinde bağlam olarak doğrudan Hz.Peygamber'in mübarek zevcelerine, dolaylı olarak da diğer müminlere hitap etmesine rağmen tabir, sonradan özellikle Şii ilim çevrelerinde bir anlam daralması yaşamış ve onların ısrarcı çabaları bazı tartışmalı rivayetleri doğru kabul eden Sünnî müfessirleri de etkilemiştir. Söz konusu yorumlara itirazımız, Kur'ân bağlamında gerek doğrudan Ehl-i beyt kavramının zikredildiği ayetler, gerekse dolaylı olarak Ehl-i beyt konusuyla ilişkilendirilen diğer ayetlere dair yaptıkları yorumların bağlam dışılığı ve yersizliği ile ilgili bir itirazdır. Yoksa tarihin çeşitli dönemlerinde siyasi bir takım mülahazalarla yaşanan acı tecrübeler ve evladı resule yapılan işkence ve zulümler ayrı bir konudur. Ancak siyasi mücadele sürecinde yaşanan gelişmelerin Kur'ân ayetlerinin yorumlanmasına da etki ettiği ve bu etkinin hem Sünnî hem de Şii müfessirlerin yazdıkları tefsirlere kadar girdiği de bir vakiadır. Bu nedenle mezkur ayetin siyasi tefsir kategorisinde değerlendirilmesi, Şiâ'nın siyasî ve itikadî mücadelesi çerçevesinde ele alınması gerekir.

Ehl-i sünnet ekolüne mensup bazı müfessirler tarihte uğradıkları haksızlıklar, karşılaştıkları çile ve sıkıntılar, maruz bırakıldıkları mağduriyetler dolayısıyla Evlad-ı Resul'e karşı içten içe derin bir sevgi ve saygı duymuşlar, Ehl-i beyt'e dair ayeti yorumlarken Hz.Peygamber'in eşleri ile birlikte Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i de ayetin hitap ettiği çerçevenin içerisine dahil etmişlerdir. Ancak bunun, ayetin hitap ettiği grubun masumiyeti anlamına geldiğini de kabul etmemişlerdir. Ne var ki, bu yaklaşımın mezkur tabirin yer aldığı bağlamla hiç de uyumadığı görülmektedir.

Özetlemek gerekirse Şii geleneğe bağlı müfessirlerin Ehl-i beyt'le ilgili ayete yaklaşımları, gerek siyak, gerek dil, gerek Kur'ân'ın bütünlüğü ve gerekse aklî

⁶⁶ es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk: Kasım Şimai er-Rifai, Muhammed el-Osmâni, Darul Kalem, Lübnan, 1986, s.275.

⁶⁷ Ehl-i beyt'in tarihi süreçte ve günümüzde siyasi ve ekonomik bakımdan bir istismar aracı olarak kullanılması konusunda geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, , “Ehl-i beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, *İslâmiyât*, III, (2000), sayı:3, s.99-120.

gerekçeler bakımından geçersizdir. Onların 'Ehl-i beyt'e delalet ve işaret eden ayet(ler)in yorumu konusunda önyargılı oldukları, objektif bir tutum sergileyemedikleri, peşin hükümlerinin doğruluğunu ispatlamak için Kur'an ayetlerinin her bir parçasını diğerlerinden bağımsız olarak kabul eden 'atomize' yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir.

Söz konusu ayetlere bağlam itibariyle yani buldukları yer, öncesi ve sonrası, bağlantılı oldukları diğer ayetler grubu, sure çerçevesi ve Kur'an bütünlüğü açısından bakıldığında, ilahi hitabın ruhuna aykırı davrandıkları ve bütünlüğü bozdukları görülmektedir. Kur'an'ın bütünlüğü, üstünlüğün soya ve nesebe değil, inanca ve takvaya bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Hülasa onların ideolojik tutumları gerek ayet çerçevesi, gerek sure çerçevesi ve gerekse tek ölçü olarak soyu ve nesebi değil takvayı öneren Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesi bakımından tutarlı ve kabul edilebilir bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Kur'an'a göre Allah katında üstün olmanın kriterleri bellidir; iman, amel ve ihlas.

CİFR/EBCED METODUNUN KUR'ÂN AYETLERİNE TATBİKİ VE EHL-İ BEYT'LE İLİŞKİSİ

Abdülkerim SEBER*

THE IMPLEMENTATION OF JIFR METHOD OVER THE QUR'ANIC VERSES AND ITS RELATION WITH AHL AL-BAYT

There is no certain evidence about the existence of the works called Jifr and Jamia. For the narrations concerning this subject have been made by Kuleini who had been accepted as a have by both the Sunnis and Shiis. Nor was it accepted by the modern poems, In contrast to the known fact, Shiites, today belongs to the Sunnis. So we have seen that it's generally used by the Sunnis. However Ali, the prophet's nephew and son in law, might have some information about this method which is believed to give some news about future, which is not reliable an proper. This method had not been systematized by its defenders. So, we must follow the rules of the Quran and the sunnah and we can not decipher the mysterious things.

GİRİŞ

Gayb alanı öteden beri insanların merak ettiği, girmek için çaba sarfettiği esrarengiz bir alandır. Tarihin hiçbir dönemi bu alana girmek, ihtiva ettiği sırlara muttali olmak için yapılan ezoterik faaliyetlerden hali kalmamıştır. İbn Haldun (ö.808/1406) olayların sonuçlarını, ölüm, hayır, şer gibi insanların başlarına gelecek olan şeyleri, özellikle dünyanın geriye kalan ömrünü, hanedanlıkların sürelerini önceden öğrenme merakının insan nefsinin özelliklerinden ve tabiatından olduğunu¹ zikrediyor ki bu faaliyetlerin bundan sonra da devam edeceği hususunda şüphe yoktur.

Kur'ân-ı Kerim gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini, gaybın anahtarlarının Allah Teâlâ'nın elinde olduğunu,² Hz.Peygamber (s.a.v.)'in dahi ancak kendisine vahyedilene bilebileceğini³ te'kitle ifade etmesine rağmen, insanlar bu

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdulkerim@deu.edu.tr

¹ İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, 1,783.

² Gaybın anahtarları Allah'ın katındadır, onları ancak o bilir. Karada denizde ne varsa yine hepsini o bilir. Bir yaprak düşmez ve yerin karanlıkları içine bir tane girmez ki o bilmesin. Yaş ve kuru her ne varsa hepsi açık bir kitapta -Levh-i Mahfuzda-dır.(6. En'am, 59); Deki göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilmez. (82.Neml, 65); O bütün gaybı bilendir. Fakat gaybına dair ilmîni hiç kimseye açmaz. (16. Cin, 26);Diğer ayetler için bkz. (38. Hûd, 123; 86. Ra'd, 9; 76.Nahl, 77; 54.Kehf, 26,71; Mü'minûn, 62; 93. Secde, 6; 23. Fâtır, 38).

³ Deki; "Ben size Allah'ın hazineleri bendedir, demiyorum, ben gaybı da bilmem, size ben meleğim de demiyorum, ben ancak bana vahyedilene uyarım..." (6.En'am, 50); Deki "Ben Allah'ın dilediğinden → →

konuda sihir, astroloji, kahinlik, ruhçuluk, cincilik gibi bir çok metodu denemektedirler. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim, insanların yanı sıra cinnîlerin de bu tarz faaliyetlerde bulduklarını, onların da bu faaliyetlerinin beyhûde gayretler olduğunu⁴ haber vermektedir. Bütün bunlara rağmen günümüzde dahi insanlar gaybî sahadaki arayışlarını ısrarla sürdürmektedirler.

Son yıllarda içerikleri, üslupları, iddiaları hemen hemen aynı olan ve peş peşe ortaya çıkan bazı eserler, bu arayışlara farklı bir boyut kazandırmıştır. İlmî olmayan metotlarla, kaynaksız-mesnetsiz bilgilerle, alelacele neşre hazırlanarak piyasaya sürülen bu eserler, meydana gelen deprem felaketleri buna bağlı olarak yapılan spekülâtif deprem tahminleri, Amerika'da meydana gelen 11 Eylül faciası, Amerika-Afganistan/Irak savaşları, ülkemizde üst üste yaşanan ekonomik krizler gibi müteselsil, endişe verici, baş döndürücü bir süreç içinde yayınlanmalarına rağmen, halkın hayretini mücip bir takım iddia ve açıklamalarla kısa sürede beklenenin üzerinde baskılar yaptılar. Yayınlandıkları yıllar içinde adeta yok/çok satan kitaplar listesinde ilk sıraları alan bu eserler, aradan geçen bunca zamana rağmen hala lüks alışveriş merkezlerinin kitap reyonlarında müşterilere sunulmaktadır.

Meydana gelmiş ve gelecek olan bir çok tabiat olayının, teknolojik gelişmenin aslında Kur'ân'ın şifrelerinde gizli olduğu, Kur'ân harflerine takdir edilen değerlerin hesaplanmasıyla bunların bulunabileceği iddiasıyla ortaya çıkan bu eserlerden ilki, Ömer Çelakal'ın hazırladığı "Kur'ân'ın Şifresi" isimli eserdir. İlk baskısını 2000 Eylül ayında yapan bu eserde yazar, okuyucusuna, Kur'ân ayetlerinin matematiksel değerler üzerine kurulu olduğunu, bir çok gaybî bilginin bu şifrelerde gizli olduğunu telkin ediyor Evrendeki pek çok tabiat olayının, teknolojik veya sosyolojik gelişmenin meydana geldiği yahut geleceği tarihleri kendine mahsus matematiksel formüllerle Kur'ân ayetlerinden istinbat ediyor⁵

İkinci eser ise ilk baskısını Kasım 2002'de yapan Serkan Tekin imzalı "Kur'ân'da Gizlenen Tarihler" isimli eserdir. Bu eserde de yine yazar, geçmiş ve gelecekle ilgili bir çok gaybî bilginin Kur'ân harflerinin sayısal değerlerinde mevcut olduğunu, bunların cifr/ebced hesabıyla çözülebileceğini ispata çalışıyor.

Üçüncü eser "Nostradamus'un Deşifresi", Serkan Tekin'in ilk eserinin farklı bir isim ve başlıkla sunulmuş bir versiyonudur. Yazar bu eserde, Nostradamus (ö.974/1566)'un kehanetlerinin, Hz.Ali'nin torunu Cafer Sadık'ın sistematize ettiği cifr ilmine dayalı olduğunu, bu ilimle ilgili derli toplu en geniş açıklamanın İbn Arabî (ö.627/1230) tarafından yapıldığını, dolayısıyla Nostradamus'un İbn Arabî'den etkilendiğini, onun kehanetlerinin İbn Arabî'nin beyitlerine dayandığını

→ →

başka kendime fayda ve zarar vermeye malik değilim. Eğer gaybî bilmiş olsaydım elbette daha çok hayır yapardım ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı. Ben ancak bir uyarıcı, iman eden bir kavim için müjdeci bir peygamberim" (9.A'raf, 88); Bu ayetler, mutlak manada gaybın ancak Allah tarafından bilinebileceğini açıkça ifade etmektedir. Ancak, peygamberlere ve bazı velilere verilen mucize ve kerametlerde de gaypla ilgili bilgilere rastlanılmakta, peygamberlerin ve velilerin de zaman zaman gayptan haber verdikleri bilinmektedir. Ne var ki bu tarz hadiselerde, gaybi bilgi peygamberlere melek, yahut diğer vahiy vasıtalarıyla, velilere de ilham gibi özel vasıtalarla olduğu için, bunlar mutlak anlamdaki gayba muttali olma keyfiyetinin dışında kalmaktadırlar. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî, Rûhu'l-Meânî, Beyrut 1997, XXV, 95; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, A'lâmü'n-Nübüvve (Thk. Muhammed Şerif Sükket), Beyrut, 1992, s. 111-142. Velilerin kerameti hakkında 146 no'lu dipnota bkz.

⁴ Kur'ân'ı şeytanlar indirmemiştir. Bu onlara düşmez zaten güçleri de yetmez. Doğrusu onlar vahiy dinlemekten uzak tutulmuşlardır. (95. Şuarâ, 210-212); Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman ancak onun değneğini yiyen kurt onun ölümünü cinlere fark ettirdi. O ölü olarak yere düşünce ortaya çıktı ki şayet cinler gaybî bilmiş olsalardı alçaltıcı bir azap içinde kalmazlardı. (92. Sebe'.14).

⁵ Bu kitabın içeriğini değerlendiren bir makale yayınlanmıştır. Bkz. İsmail Karagöz, "Kur'ân-ı Kerim'in Şifresi Adlı Eser Üzerine" Diyanet İlmî Dergi, Ankara, c. 39, sayı 2 (Nisan-Mayıs-Haziran), 2003.

iddia ediyor, örnekler veriyor. Eseri bir defa karıştıran kimsenin bu kitabın konu başlıklarının bir çoğunun, noktasına virgülüne dokunulmadan “Kur'ân'da Gizlenen Tarihler” isimli eserden aktarıldığını fark etmekte güçlük çekmeyecektir. Bu eser de ilk baskısını Mayıs 2003'te yapmıştır.

“Kur'ân-ı Kerim'in Şifresi” isimli eserin metodunun cifr ilmi olmamasına rağmen, yazarın diğer iki eserin omurgası mesabesinde olan cifr metoduna değinmeden edememesi,⁶ -hiç alakası olmayan yerde- cifre dair bilgiler vermesi, okuyucuya Ömer Çelakıl'ın Kur'ân ayetlerine tatbik ettiği şifre metodunun da aslında cifr ilminden mülhem bir metot olduğu intibahı vermektedir.

“Nostradamus'un Deşifresi” adlı eserinde Nostradamus'un kehanetlerini, Cafer Sadık'ın sistematize ettiği cifr üzerine kurduğuna dair Serkan Tekin'in iddialarını yukarıda zikretmiştik. “Kur'ân'da Gizlenen Tarihler” adlı eserinde de yine Tekin, Hz.Ali'yi cifr metodunun en önemli alimi olarak takdim etmiş, üstelik bir de Hz.Ali'nin temsîli bir resmini yerleştirmiş, gerçekte Hz.Ali'ye ait olup olmadığı kesin olarak bilinmeyen ancak, Hz.Ali'den geldiği iddia edilen cifr ilmini teşvik eden bazı sözlerle de iddiasını pekiştirmeye çalışmıştır. İlgili bölümde bu eserden seçtiğimiz bazı örnekleri bulacaksınız.

Konuya Kur'ân'ın bir çok ilmin kaynağı olduğu, evvelkilerin ve sonradan geleceğilerin ilminin Kur'ân'da mevcut olduğu⁷ zaviyesinden bakılırsa, ilk bakışta bu arayışların haklı ve gerekli olduğu akla gelebilmektedir ancak, bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim, zaman zaman, kendi subjektif bilgilerini Kur'ân'a ispat ettirmeye çalışanlarca veya kendi inandıklarını Kur'ân'dan istinbat etme hevesine kapılanlarca istismar edilebilmiştir.

Umumi anlamda insanlara ve cinnîlere kapalı olan gaybî bilgilerin Allah Teâlâ tarafından bazı hususi kullara verilmesi,⁸ bu konunun istisnası mesabesinde ki istisnanın umumi kaideleri bozmayacağı bilinen bir husustur. İbn Haldun'un ifadesiyle, “ferdî kabiliyet” olan bu metodun sayılı örnekler dışında, Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde kullanılan yaygın bir metot olmadığı görülmektedir. Sûfilerce keşfi bir kabiliyet olarak kabul edilen şâz ve nâdirattan sayılabilecek birkaç örnek *makîsün aleyh* olabilecek kuvvette değildir. Zira keşif ve ilhamın başkaları için delil olmadığı da bilinen bir gerçektir. Ayrıca bu arayışlardaki son gelişmelerde, geleneksel cifr anlayışının da dışına çıkmış ve bu kurallar adeta aşındırılmıştır.

Mazisinin Hz.Adem'e kadar uzandığı iddia edilen, farklı kulvarlardaki bir çok kesime izafe edilen, sıhhati ve meşruiyeti hakkındaki tartışmalarla uzun bir geçmişte bulunan cifr/ebced metodu, bir makale çalışmasına sığmayacak genişliktedir. Dolayısıyla bizim bu çalışmadaki hedefimiz, bu metodun Kur'ân ayetlerine tatbikiyle ilgili faaliyetleri, görüşleri özetlemek, bu son gelişmelerin geleneksel cifr anlayışıyla birlikte mukayesesini yaparak, konunun doğru anlaşılmasına katkıda bulunmak, aşırı sapmaları ortaya çıkarmaktır.

Bu konuda yapılan bazı çalışmaların, konuyu sadece *Hurûflük* yönüyle ele aldıklarını, diğer yönlerini dikkate almadan değerlendirdiklerini gördük. Sosyal bilimlerle ilgili konularda özellikle temel İslam bilimlerinde bir konunun, sadece bir boyutuyla ele alınması halinde sağlıklı sonuçlara ulaşılabileceğini zannetmiyoruz. Bu bakımdan konunun tefsirle, tasavvufla, mezhepler tarihiyle, ilgili yönlerinin de

⁶ Bkz. Ömer Çelakıl, Kur'ân-ı Kerim'in Şifresi, İstanbul, 2002, s. 12-13.

⁷ İbn Mes'ud (r.a.) , “Bir şeyi öğrenmeyi istediğiniz zaman Kur'ân'ı araştırınız, çünkü evvelkilerin ve sonradan geleceğilerin ilmi ondadır” demiştir. İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Beyan, İstanbul, 1389, I, 13. Yine İbn Mes'ud “Şu Kur'ân-ı Kerim'de bütün ilimler indirildi ve bize her şey açıklandı, ancak bizim ilmimiz Kur'ân'ın bize beyan ettiklerine kifayet etmedi,” demiştir. Bkz. el-Âlûsî, Beyrut, 1997, IV, 279.

⁸ Bazı hususi kullara verilen mucize, keşif ve keramete ilgili olarak 146 no'lu dipnota bkz.

dikkate alınarak ele alınmasının gerektiğine inanıyoruz.

Çalışmamızda önce cifr metodunun mahiyeti, tarihçesi hakkındaki görüşleri, metodun “Ehl-i beyt” boyutunu, tasavvufi boyutunu, Hurûfluk boyutunu, daha sonra da tarih içerisindeki seyrini ve tatbikatını ele aldık. Bu bilgiler ışığında da “Kur’ân’da Gizlenen Tarihler” isimli çalışmadaki bazı örnekleri değerlendirdik.

I . TEORİK YÖNÜYLE CİFR/EBCED METODU

A.TARİHÇE

Harflerin esrarına dayalı Hurûflüğün milattan önce IV. ve III. yüz yıllardan itibaren Orta doğudaki Helenistik-Gnostik izler taşıyan dinlerde ortaya çıkmaya başladığı bildirilmektedir. Yahudilerin ve Hıristiyanların bu ilimle tanışmalarının “Gnostik” felsefeye tanışmalarından itibaren başladığı, bu felsefenin tesiriyle harflere dayalı bir takım ilimlere sahip oldukları tahmin edilmektedir.⁹ Bu konudaki bazı gelişmeler¹⁰, Yahudilerin bu ilme sahip oldukları hakkındaki tahminleri güçlendirmektedir. Bazı Hıristiyan Kabbalacılarının Kitab-ı Mukaddes’in vahiy kısmındaki kelimelere, sayılara dayanarak yaptıkları hesaplamalar sonucunda, bazı isimlere, yerlere, tarihlere ve olaylara ulaştıkları bildirilmektedir.¹¹ Diğer taraftan Bursevî (ö.1137/1725) tefsirinde Hz İsa’nın hocasından ebced ilmi öğrendiğini, bu ilmin Yunanlılar tarafından vaz’ edildiğini söylüyor.¹²

Hurûf ilminin Rasûlullah’ın asrındaki tezahürü, Kur’ân’daki mukattaa harfleri etrafında cereyan etmiş olup, Hz.Ebu Bekir ve İbn Abbas gibi bazı sahabilerin, sadece mukattaa harflerinin önemiyle ilgili yaptıkları açıklamalarla sınırlı kalmıştır. Tedvin döneminde meydana gelen konu ile ilgili gelişmeler ise, bu harflere verilen bazı anlamlar, işârî yorumlardan ibarettir. Bu faaliyetler ilk sûfi müfessir olarak bilinen Tüsterî (ö.283/896) ile başlamış, Sülemî (ö.412/1021) ve benzerleriyle yine işârî tefsir hudutları çerçevesinde gelişme göstererek devam etmiştir.

Hurûf ilminin ciddi anlamda İslamî literatürde yerini almasının, daha doğrusu gaybî ilimlerde kullanılmasının İbn Arabî (ö.638/1240) ile başladığı bildiriliyor. Çünkü bu anlamda belki ilk ciddi eserlerden birisi olan “eş-Şeceretü’n-Nu’maniyye fi’l-Devleti’l-Osmaniyye” adlı eser İbn Arabî’ye nisbet edilmektedir.¹³ Ayrıca Arabî’nin “Fütuhât”ında da harfler ilmine çok geniş yer verdiği gözlemlenmektedir.¹⁴ Bu ilmi ilk defa İslam alemine tanıtan İbn Arabî olmuştur, dersek daha doğru olur. Zira İbn Arabî’ye yakın bir bölge (Kuzey Afrika) de yaşayan, “Şemsü’l-Meârifî’l-Kübrâ” adlı esrarengiz kitabıyla Ahmed b. Ali el-Bûnî (ö.622/1225)’nin de aynı konularla ilgilendiğini görmekteyiz.¹⁵ Aynı asırda yaşayan iki müellifin bu ilmi

⁹ Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf,” DİA, İstanbul, 1998, XVIII, 397-401.

¹⁰ Mesela ileride ele alacağımız bir rivayette Rasûlullah ile Yahudiler arasındaki Kur’ân’daki mukattaa harflerine dayalı konuşma bunun en bariz bir örneğidir. Bkz. s 6.

¹¹ Annemarie Schummel, Tasavvufun Boyutları (Çev. Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 348.

¹² Bursevî, V, 333.

¹³ İbn Arabî’ye atfedilen, muhtevelyatının ancak cifr uzmanlarının anlayabileceği rumuzlarla dolu olduğu bildirilen bu esere Sadreddin Konevî dahil bazı kimseler şerh yazmışlardır. İçindeki hadiselerin meydana gelmeden 60-70 yıl önce yazıldığı bildirilen bu eserin Konevî şerhinde cifr ilmi şöyle savunulmaktadır: “Cifr ilminin, felek ve hurûf ilimlerinin kendilerine göre bazı kaide ve esasları vardır. Bunlardan yararlanarak gayba muttali olma, asla gaybı bilmek değildir. Dünyevi ve maddi hiçbir vasıtadan yararlanmaksızın geleceği önceden bildirmek gayptan haber vermektir. Bu ise ancak Allah’a mahsustur.” İrfan Gündüz, Sadreddin Konevî’nin eş-Şeceretü’n-Nu’maniyye fi’l-Devleti’l-Osmaniyye’ ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi” Selçuk (Üniversitesi) Dergisi, Sayı, 4 Ocak 1989, s. 101.

¹⁴ Bkz. Muhyiddin İbn Arabî, “el-Fütühât el-Mekkiyye” Beyrut, ts., I, 51-84, 189-191, II, 122-123.

¹⁵ Bozhüyük, 397-401; el-Bûnî’nin mezkûr eseri ve diğer eserleri, sayıların ve harflerin sıraları, Allah’ın güzel isimleri, Besmele, Fatiha, Ayetü’l-Kürsî gibi bir takım ayetlerin, bazı surelerin, bazı duaların

nereden aldıkları, birbirlerinden etkilenip etkilenmedikleri de bilinmemektedir.

Daha sonra gelen Bursevî ve Âlûsî gibi diğer müfessirlerin bu ilme katkıları-
nın, İbn Arabî'ye ait harflerle ilgili bir takım görüş ve düşünceleri yaymak ve
savunmaktan ibaret olduğu, söylenebilir. Mesela bu konuda Bursevî, İbn Arabî'nin
"Fütûhât" adlı eserindeki bilgileri aynen nakletmiştir.¹⁶

Tarih, edebiyat, tefsir, tasavvuf, fen bilimleri, mimari, astronomi, astroloji,
gibi birbirinden farklı alanlarda farklı maksatlarla kullanılan ve Arap alfabesindeki
harflerin ebced tarzındaki tertibine göre takdir edilen değerlerin anlamlandırıldığı
bir bilim dalı olarak karşımıza çıkan bu sisteme cifr/cefr, ebced/cümel hesabı da
denilmektedir. Hz.Peygamber zamanında kullanıldığı, hatta Hz.Adem'e kadar
uzanan bir tarihçesinin olduğu bildirilmektedir.

Ebcedin menşesine ve harflerindeki sıralamanın teşekkülüne dair yapılan ri-
vayet ve yorumlarda, bu sıralamanın Hz.Adem zamanından beri bilinen bir sıralama
olduğu ancak, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan (ö.685/705) zamanında yapılan
ufak bir tadilat ile bugüne kadar geldiği bildirilmektedir. Harflerinin diziliş sırası ve
kendilerine verilen değerler dikkate alınarak yapılan mukayeseler sonucunda ebced
sıralamasının, Arapça'ya İbranice ve Aramice'nin tesiriyle geçtiği söylenmektedir.
Bu rivayetler dikkate alınır, bu sistemin sadece İslam kültürüne mahsus bir
sistem olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁷ Ebced sıralamasındaki kelimelerin anlamları
hakkındaki rivayetler, Medyen ülkesinin şahlarının isimleri, şeytan isimleri,
haftanın günlerinin isimleri, Hz.Adem ve Havva'nın cennetten ayrılış hikayesinin
safhaları, insanın meydana geldiği toprak, su hava, ateş gibi anasır-ı erbea, "Esmâ-i
Husnâ"nın isimleri vb. rivayetler, birbiriyle asla telifi kabil olmayan bir kısım
mevzu/apokrif faraziyeler oldukları izlenimini vermektedirler.¹⁸

B. TARİFİ

Sözlük anlamı ititbariyle gelişmiş, dört ayını doldurmuş keçi yahut koyun
yavrusu anlamına gelen¹⁹ cifr, insanlar arasındaki şöhretini gelecekte haber veren
bir ilim dalı olarak kullanılmasından almıştır. Cifrin en meşhur tarifi şöyledir:
"Rasûlullah (s.a.v.) tarafından kendisinden sonra gelecek olan imamlardan Cafer
Sadık başta olmak üzere 12 imama verilmesi için Hz.Ali (r.a.)'a emanet edilen,
kıyamete kadar meydana gelecek bütün dini ve siyasi olayların, bilgilerin ve sırların,
28 harf vasıtasıyla çözüldüğü bir ilimdir ki bu eserler ancak Ehl-i beyt'e mensup
imamlarca veya ahir zamanda gelmesi beklenen mehdi tarafından çözülebilecek
rumuzlarla doludur."²⁰

→ →

ruhani ve manevi tesirleriyle alakalı olup, müellifin bu eserde cifr ilminin metodolojisine bilinenlerin
dışında bir şey kattığı söylenemez. Fakat eserinde el-Bûnî, cifr ilmiyle ilgili olarak metodolojik bazı
rumuzlu bilgiler ve ip uçları vermiş, bazı ayetlere ve tarihte olmuş bitmiş bazı olaylara dikkat çekmiş-
tir. Bu konuda el-Bûnî de, İbn Arabî ile çağdaş olmaları, aynı zamanda aynı coğrafi bölgede yaşamış
olmaları bakımından İbn Arabî kadar önemlidir. Zira el-Bûnî de İbn Arabî gibi bu tarz bilgilere çok
kıymet vermekte ve bu bilgilerinin keşfi Uludağ, DİA, İstanbul olduğunu söylemektedir. Bkz. Ahmet b.
Ali el-Bûnî, Şemsü'l-Meârifî'l-Kübrâ, Mısır, ts., III, 64-70; Süleyman, 1992 "Bûnî Ahmed b. Ali" VI,
416-417.

¹⁶ Bkz. Bursevî, VI, 258-260.

¹⁷ Mustafa Uzun "Ebced," DİA, İstanbul, 1994 X, 68-69.

¹⁸ İsmail Yakıt, Türk İslam Kültüründe Ebced Hesabı, İstanbul 1992, s. 24-32; Uzun, 68.

¹⁹ Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, IV, 104; Muhammed b.
Murtaza ez-Zebîdî, Tacü'l-Arûs, Beyrut, 1306, III, 104;

²⁰ İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis, Hadis Müdâfaası (Çev. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul, 1989, s.
152; Kemaleddin Muhammed b. Musa ed-Demîrî, Hayâtü'l-Hayevân el-Kübrâ, yy. 1969, I, 279;
Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, Keşfü'z -Zunûn, İstanbul, 1941, I, 592; Taşköprüzade Ahmed b.
Mustafa, Miftâhu's-Sâde fi Mevzûatü'l-Ulûm, Beyrut, 1985, I, 550; Sıddık b. Hasan Kannûcî, Ebcedü'l-
Ulûm, Beyrut, ts., II, 214-216; Muhammed Ebu Zehra, el-İmâmü's-Sâdık, yy., ts., s. 33-34.

Bütün rivayetler dikkate alınarak “Cifr” ve “Câmia” adlı eserlerin muhtevası şöyle özetlenebilir: 1)Kaza ve kader levhası, 2)Gizli ilim ve korunmuş sır, 3)Ledünnî ilmin anahtarı, 4)Kur’ân’ın tefsir ve te’viline ilişkin bâtinî bilgi, 5)Kıyamete kadar meydana gelecek bütün olayların bilgisi, 6)Harfler ilmi, 7)Kur’ân’dan önce nazil olan semâvî kitapların bilgisi, 8)Helal ve haramla ilgili hükümlerdir.²¹

Ehl-i beyt’e isnat edilen bu cifrdan başka cifrlerin de olduğu kaydedilmektedir. Mesela Harun Reşit (ö.194/809) ile Me’mun (ö.218/833)’un müneccimleri olan Yakup İshak el-Kindî (ö.252/866)’nin de bir cifr kitabının olduğu bildirilmektedir. Rivayete göre bu eserde Abbasilerin inkırazının VII. asır ortalarında Bağdat’ta olacağı ve bu devletin yıkılmasıyla İslam ümmetinin de inkıza uğrayacağı bildirilmiştir.²²

Temelini bu cifrlerin oluşturduğu, ebced alfabesi tarzında geliştirilerek sistemeleştirilen bu metodun meydana gelmiş olaylara tatbikinde fazlaca ebced hesabı telaffuz edilirken, ilerde meydana gelecek olaylar için kullanımına cifr denilmektedir. Bununla beraber çoğu kez bu iki sözcük birbirinin yerine kullanılmaktadır.²³

C .CİFR METODUNUN MENŞEİ, LEHİNDEKİ ALEYHİNDEKİ GÖRÜŞLER:

Yukarıda cifr ilmiyle ilgili verdiğimiz tariflerden de anlaşılacağı üzere, cifr ilminin, Şîa tarafından iddia edildiği gibi, Ehl-i beyt’e ait gizli bir emanet bir ilim olduğu Sünnîlerce de kabul edilmektedir. Çünkü bu iddialar Şîa tarafından ortaya atılmış olsa da bir çok Sünnî müellif de Ehl-i beyt’e karşı olan muhabbetinden dolayı bu iddiayı reddetmeden eserine aktarmıştır. Dolayısıyla bu rivayet Sünnî kaynaklara da bir rivayet olarak girmiştir. Ancak “Cifr” ve “Câmia” adlı eserlerin varlığı ve Rasûlullah (s.a.v.)’den Ehl-i beyt’e intikali cumhur tarafından üzerinde ittifak edilen Kur’ânî bir delile dayanmadığı gibi, hakkında hadis otoritelerince kabul edilen sahih bir hadis de bulunmamaktadır. Konuyla ilgili çalışmalarda Kur’ân-ı Kerim’deki mukattaa harfleriyle işe başlayan araştırmacılar, bunu, İbn Hişam (ö.213/828)’ın bir rivayetine dayandırıyorlar.

Habere göre: “Elif Lâm Mîm Zâlike’l-Kitâb...”²⁴ ayeti nazil olduğunda bir grup Yahudi, Rasûlullah (s.a.v.)’e gelerek, kendisinden önce gelen bütün peygamberlere Allah Teâlâ tarafından ümmetlerinin ömrünün bildirildiğini, dolayısıyla ümmet-i Muhammed’in ömrünün ne kadar olduğunu söylemesini istediler. Rasûlullah (s.a.v.)’den önce Yahudilerin reislerinden Huyey b. Ahtab; “Elif:1, Lâm:30, Mîm:40, toplamı 71 eder ki dünyadaki ömrü sadece 71 yıl olan bir dine girmeye değer mi?” diye cevap verdi. Sonra “Ya Muhammed buna benzer başka harf var mı?”, diye sordu. Rasûlullah (s.a.v.), “Evet, var” dedi. Huyey, “Nedir o?” diye sordu. Rasûlullah (s.a.v.) “Elif Lâm Mîm Sâd” diye cevap verdi. Huyey, “Vallahi bu daha uzun bir süredir, Elif:1, Lâm:30, Mîm:40, Sâd:90, toplam 161 yıl eder, daha başka var mı?” dedi. Rasûlullah (s.a.v.) “Evet, Elif Lâm Râ” diye cevap verdi. Huyey, “Bu daha da uzundur, Elif:1, Lâm:30, Mîm:40, Râ:200, toplamı 271 yıl eder”, dedikten sonra devamlı Huyey, Rasûlullah (s.a.v.)’e “Ya Muhammed, senin için bize karışık geldi, bize az mı söylediğini, çok mu söylediğini bilemiyoruz” dedi. Sonra hep birlikte oradan kalktılar. Huyey’in kardeşi Ebu Yasir ve diğer hahamlar, “Ne biliyorsunuz, belki de bu rakamların tamamının toplamı, 71+ 161+ 231+ 271=734 yıl eder ki Muhammed içindir, onun işi bize müteşabih göründü”, dediler. Bunun üzerine

²¹ Mustafa Öztürk, Kur’ân ve Aşırı Yorum, Ankara, 2003, s. 265.

²² İbn Haldun, I, 797.

²³ Bkz, Yakıt, 56.

²⁴ 2. Bakara, 2.

“Sana Kitabı indiren odur. Onda Kitabın esası olan kesin anlamlı ayetler vardır, diğerleri de çeşitli anlamlıdır. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, o kitabı kendilerine göre yorumlamak için çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır” derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilir”²⁵ ayeti nazil oldu.²⁶

Ebu'l-Âliye, bu rivayeti ebced ilmi için delil getirirken Beyzâvî (ö.685/1286) Ebu'l-Âliye'nin istidlaline karşı çıkararak, belki de Rasûlullah, Yahudilerin bu şekildeki tefsir metotlarına olan hayretinden dolayı gülmüştür, diyor. Ancak Beyzâvî'nin tefsirine haşiye yazan Şeyhzade (ö.944/1537) “Ebu'l-Âliye'nin delili sadece Rasûlullah'ın tebessüm etmesi değil, onların bu metotla yaptıkları hesapları reddetmemesidir. Şayet Yahudilerin bu metotları yanlış olsaydı, Hz.Peygamber bu yanlışlarına karşı çıkar doğrusunu onlara söylerdi. Rasûlullah'ın tebessümü belki de Yahudilerin bu hesaplamalarının hoşuna gitmiş olmasındandır” diyerek Ebu'l-Âliye'yi destekliyor.²⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla cümel hesabı bu rivayetdeki hesaplamalar üzerine kurulmuş ve geliştirilmiştir. Bunu daha açık ifade eden müelliflere de tesadüf ediyoruz. Mesela İsmail Konevî (ö.1195/1780), Beyzâvî (ö.685/1286)'nin tefsiri üzerine yazdığı haşiyesinde bunu açıkça dile getiriyor. Cümel hesabının, cümel-i sağır, cümel-i kebir, cümel-i eşğar, cümel-i ekber gibi kısımlara ayrıldığı tasnifin mezkûr rivayete istinat ettiğini söylüyor.²⁸

Ne Ebu Yasir, ne de kardeşi Huyey, Yahudilerin alimlerinden, bunlar derme çatma bilgilerle Hicaz çöllerinde yaşayan kimselerdi, dolayısıyla bunların görüşleri delil olabilecek kimseler değillerdi, diyen İbn Haldun, bu rivayetin sahih olmadığını söylüyor²⁹

Bu rivayetin sıhhati ne olursa olsun, mukattaa harfleri denilen ve müteşabih kabul edilen hece harfleriyle ilgili olduğu görülmektedir. Halbuki cifr metoduyla ilgilenenler, fazlaca hurûf-i mukattaa'dan olmayan ayetlerle ilgileniyorlar. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, cifr ile iştigal edenler, anlamları hakkında kimsenin pek fazla bir şey bilmediği hurûf-ı mukattaa'dan gaybî bilgileri istinbata çalışmış olsalar, bunu anlamakta zorluk çekmeyeceğiz, çünkü bir kısım alimler eskiden beri müteşabihatın anlamlarını araştırma tarafını tutuyorlar. Fakat özellikle son yıllardaki bu konuda faaliyet gösteren bazı kimseler, ibaresinin bir anlama delalet ettiği, ayetlerin harflerinin ebced sistemindeki sayıların değerlerini dikkate alarak ayetlerden hüküm ve tarihler elde ediyorlar. Nitekim ileriki sayfalarda da çalışmamıza konu olan kitaplara ait numunelerde de göreceğiz. Bize göre esas problem buradadır. Zira mukattaa harfleri hem sayı itibariyle az, hem de zaten dinin temel kurallarını oluşturan ayetler de değildirler. Dolayısıyla bu rivayet cifr konusuna delil teşkil etse dahi konunun anlaşılması noktasındaki tereddüt ve istifhamları giderecek boyutta değil. Ne var ki konumuza dolaylı da olsa bir katkı yapabileceği düşüncesiy-

²⁵ Muhammed b. İshak el-Mutallibî İbn Hişam, es-Sîretü'n- Nebeviye (Thk.Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafiz Çelebi) Dımaşk, 1996, II,143-144. Konuyla ilgili olarak Buhârî'nin et-Tarihu'l-Kebir'inde Abdullah b. Abbas'tan ve dünyanın ömrü hakkında uzunca bir rivayetin yapıldığı kaydediliyor. Ancak rivayetin tamamı mevcut değil. Bkz. Ebu Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Buhârî, et-Târîhu'l-Kebir, yy., ts., I, 208; Ebu Cerir Muhammed b. Et-Taberî, Taberî Tefsiri, (Çev. Kerim Aytekin) II, 207; Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûtî, “ed-Dürü'l-Mensur,” Beyrut, ts., II, 5.

²⁶ Bu ayetin iniş sebebi olarak iki farklı rivayetten birisi budur. Diğeri için bkz. H. Tahsin Emiroğlu, Esbab-ı Nüzûl (Kur'ân Ayetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri), Konya, 1966, II, 1-3.

²⁷ Sadrettin Yüksel, Dini ve İlmi İncelemeler, İstanbul 1969, s. 126.

²⁸ İsmail Konevî, Haşiye ala Tefsiri'l- Beyzâvî, İstanbul, ts., I,164.

²⁹ İbn Haldun, I, 789-790.

le hurûf-i mukattaa'yı cifr ilmiyle irtibatlandırın ve bu harfleri cifr sisteminin ilk basamağı olarak gören bazı alimlerin bu konudaki görüşlerine değinmek istiyoruz.

D. HURÛF-İ MUKATTA:

Hece harfleri, “*Evailü's Süver*” de denilen bu harflerin ayet olup olmadıkları, i'rabları, anlamları hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir grup müfessir bunların müteşabih olduklarına hükmederek yorumlamaktan kaçınırken diğeri bir grup müfessir Cenâb-ı Hakk'ın kelimasında mühmel bir şeyin bulunmasının mümkün olmadığını ileri sürerek bu harflerin de anlamlarının olabileceğini savunuyorlar. Bu harfler hakkındaki görüşleri şöyle özetleyebiliriz: “Bu harfler başlarında yer aldıkları surelerin isimleridir. Bunlar Kur'ân'ın isimleridir. Bunlar sureleri birbirinden ayıran fasılalardır. Bunlar insanları Kur'ân'a muâraza getirmekten aciz bırakan harflerdir. Bunlar dikkatlerin Kur'ân üzerine çekilmesini tembih için olan harflerdir. Bu harfler her hangi bir kelimenin anahtarı ve şifresi olan harflerdir. Bu harflerin bir kısmı Allah Teâlâ'nın bir kısmı Rasûlüllah (s.a.v.)'in, bir kısmı Cebrail (a.s.)'in isimleridir. Bu harflerin her biri Allah Teâlâ'nın isimlerinden birinin anahtarı olup, ondan gelecek mükafat ve cezalara, bazı milletlerin dünyada kalış sürelerine delalet eden rumuzlardır. Bu harfler bir kısım olayların vuku' tarihine ebced hesabıyla işaret eden harflerdir”³⁰

Tedvin döneminin en önemli eserlerinde biri olarak kabul edilen ve kendisinden sonra yazılan tefsirlerin önemli bir kaynağı durumunda olan Mâturîdî (ö.333/944)'nin Te'vilat adlı eserinden özetlediğimiz bu görüşler ebced ilminin Müslümanlar arasında çok erken dönemlerde bilindiğini göstermektedir ki Mâturîdî adeta altını çizercesine bu harflerin cümel hesabıyla bulunan, gaybî olayları içeren, bu ümmetin sonunu, padişahlarının sayısını, fetihler yoluyla ulaşacakları nihâî beldelelere işaret eden birer rumuzlar olabileceğini, bunun da Kur'ân'ın i'cazının son noktası olduğunu söylüyor.³¹

Kendisine ilk sûfî müfessir diyebileceğimiz Sehl b. Abdullah Tüsterî bu harflerde anlayış sahibi bir çok kimsenin bilebileceği bir takım manaların, sırların, isimlerin, sıfatların bulunduğunu, hatta bunların birbirlerine ilave edilmeleri halinde bunlardan İsm-i A'zam'ın meydana gelebileceğini, söylüyor.³²

Yine sûfî müellif, Hakîm et-Tirmizî (ö.320/922), mukattaa harflerinin her birinin Allah'ın isimlerinden her birinin anahtarı olduğunu, bu harflerin ilminin velilere verilen bir ilim olduğunu, bunların ancak Rasûlüllah (s.a.v.) ve veliler tarafından çözülebilecek şifreler olduğunu kaydediyor.³³

Bursevî, Necmüddin Dâye (ö.465/1406)'nin, mukattaa harflerinin Kur'ân'ın diğeri muhkem ayetleri gibi birden fazla manalara geldiklerini, bu harflerin bir takım anlamlarının olduğunu, söylediğini naklediyor.³⁴

Kuşeyrî (ö.465/1072), bu harfleri birer rumuz olarak telakki etmekte ve bunları kendince anlamlandırmaya, şifrelerini çözmeye çalışmaktadır.³⁵

³⁰ Ebu'l-Mansur Muhammed Mâturîdî, Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne, (Thk. Muhammed Müstefizurrahman), Bağdat, 1983, s. 33-35.

³¹ Mâturîdî, 35.

³² Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Mısır, 1908, s. 5.

³³ Kitâbü Hatmi'l-Evliya (Thk.Osman İsmail Yahya) Beyrut 1965, s. 210-213; İbn Arabî, “Fütühât”, I, 190; İbn Arabî, “el-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn”, (Resail içinde) Beyrut, 1948, s. 2; Hakîm et-Tirmizî, Nevadiru'l-Usul fi Marifeti Ehadîsi'r-Rasûl (Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih/Seyyid Cemîlî), Mısır 1988, Naşirin mukaddimesi, I, s. 77-80.

³⁴ Bursevî, VI, 261.

³⁵ Ali Akpınar, “Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-i Mukattaa) ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu“, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı 11, Ankara, 2003, s., 71.

Mürsî (ö.655/1257), Evvelkilere ve sonradan geleceklere dair ilimleri kendisinde toplayan Kur'ân-ı Kerim'in ilmine Rasûlullah (s.a.v.)'den sonra raşit halifelerin, İbn Me'sud, İbn Abbas gibi zatların sahip olduklarını, bu ilmi sahabelerden sonra tabînin aldığını, daha sonraki kuşaklarda insanlara fütur geldiğini, ilim ehlinin azaldığını, insanların sahabe ve tabînin bildikleri ilim ve fenlerde zaafa düştüklerini kaydederek, İbn Abbas'ın, "Hayvanımı bağladığım ip kaybolmuş olsa onu Allah Teâlâ'nın kitabı vasıtasıyla bulurum", şeklindeki sözüne dikkat çekiyor.³⁶

Abdulaziz ed-Debbağ (ö.1156/1743) ise, bu harflerin ilminin peygamberler ve veliler arasında müşterek olan bir ilim olduğunu, ancak herkesin bu ilme keşfi derecesine göre nail olabileceğini söylüyor.³⁷

Sonuç itibarıyla selef alimleri bu harfler hakkında konuşmaktan sakınıp, bunların manalarını Allah'a havale ederek ihtiyatı tercih ederken, başını kalamcılarının ve sûfilerin çektiği bir grup alim bu harflerin manasız şeyler olmadığını, ilimde kemale ermiş kimselerin bu harflerin anlamlarını çözebileceklerini belirtmişlerdir.³⁸ Bu açıklamalardan sonra cifr metoduna doğrudan destek veren açıklamalara geçmek istiyoruz.

E. CİFR/EBCED METODUNU SAVUNANLAR

Her ne kadar konu yine hurûf-i mukattaa etrafında cereyan etse de bazı alimlerin bu harflerle ilgili açıklamalarından cifr ilmini kastedtikleri anlaşılmaktadır. Cifr ilminin gayba ulaşmada bir metot olduğunu savunan ve bu iddiasını bazı örneklerle açıklayan alimlerin başında İbn Arabî gelmektedir. İbn Arabî, harflerin de ümmetlerden bir ümmet olduklarını, ilahi emirlerle mükellef bulduklarını, kendi cinslerinden peygamberlerinin olduğunu, bu harflerin tesbih ettiklerini ancak bunu keşif ehlinin anlayabileceğini, mükerrerleriyle birlikte bu harflerin sayılarının 78 olduğunu, "İman yetmiş küsür şubedir,"³⁹ hadisi gereğince bu harflerin hakikatlerini bilmeyen kimselerin, imanın sırlarına eremeyeceklerin iddia ediyor.⁴⁰

el-Bûnî, bu ilmin Cenab- Hak tarafından Hz.Adem, Hz.Zülkarneyn, Asaf b. Berhîyâ, Hz.Süleyman (a.s.) vasıtasıyla Cafer Sadık (r.a.)'a verilen bir ilim olduğunu zikrediyor ancak kaynak da göstermiyor.⁴¹ el-Bûnî'nin "Şemsü'l-Meârifî'l-Kübrâ" adlı eserinde başta bir takım sureler, ayetler, dualar olmak üzere gaybla ilgili havas ilimlerinin her birine ait bilgi bulmak mümkündür. Reml, zayırçe, cifr bunlardan bazılarıdır. Kitap başlıkları itibarıyla sistematik görünmekte fakat içeriğine bir takım rumuz ve şifreler hakim olduğu için, ancak yazarının anlayabileceği üsluptadır. Özellikle cifr ile ilgili konumuza açıklık getirmesini beklediğimiz yerlerde yazar "Size ancak bu kadarını açıklayabiliriz," "Allah Teâlâ daha iyisini bilir" gibi cümlelerle açıklamalarını kesmiştir. "Elif, Lâm, Mîm Gulibeti'r-Rûm..."⁴² ayetinin bu sırrın başlangıcı olduğunu söyleyen müellif, Ehl-i beyt'ten olan, ilmi tam imamların bu işin sırlarını bildiklerini, cifr ilminin ariflerin sadırlarından gelen bir ilim olduğunu, ifade ediyor. Cifr ile ilgili bölümde Cemel olayı, Ümeyye Oğulları Devletinin yıkılışı, Fâtımî Devletinin yıkılışı, Selçuklu Devletinin kuruluşu gibi kendi dönemine kadar meydana gelmiş olan bazı olaylara denk düşen rumuzlara ve

³⁶ Âlûsî, VI, 279

³⁷ Abdulaziz ed-Debbağ, Kitabü'l-İbriz (Trc. Abdullah Arıç/H. Mehmet Yeniler), İstanbul, ts., s. 125.

³⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine, İstanbul, 1996, s.70-71.

³⁹ Ebu Bekir Muhammed b. El-Hüseyn el-Beyhakî, Şuabü'l-İman (Thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said b.Besyûnî Zağlûl) Beyrut, 1990, I, 32-34.

⁴⁰ İbn Arabî, "Fütûhât", I, 58-60; İbn Arabî, "el-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn," 2.

⁴¹ el-Bûnî, III, s. 90.

⁴² 88. Rûm, 1-5.

şifrelere de yer veriyor.⁴³

Kendisinin tasavvufla ilgisi olmadığı bilinen, mutasavvıf kimliğiyle tanınmayan İbn Kemal (ö.940/1533)'de, Kur'ân-ı Kerim'in dünyevî, uhrevî bir çok ilmin kaynağı durumunda olmasını, Rasûlullah'ın bir mucizesi olarak görüyor, büyük alimlerin bir takım büyük ve müşkil meseleleri, Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerinden, Rasûlullah'ın hadislerinden, onların kelimelerinden, hatta harflerinden çıkardıklarını, bunun onların bir kerameti olduğunu, velilerin bu kerametlere ilhamın nuruyla nail olduklarını, bu durumda Rasûlullah'ın gelecekte meydana gelmesi beklenen mucizelerinden olduğunu zikrediyor.⁴⁴

Cifr ilmin hem teorik hem de pratik kısmında adına en çok rastladığımız İbn Arabî'ye en büyük desteği yine sûfi müfessirlerin verdiğini görüyoruz. Bursevî (ö.1137/1725) tefsirinde hurûf-ı mukattaanın sahih medlüllerinin olduğunu, bunların sûfilerce ifşa edilmemesi gereken esrarlı bir ilim olduğunu, bu ilmin bütün ilimlerin zübdesi olduğunu, evvelinin ve ahirinin ilminin kendisine verildiği Rasûlullah (s.a.v.)'in ilminin, hatta Hz.Adem ve İdris (a.s.)'in ilminin de bu harflerden ibaret olduğunu iddia ediyor. Bursevî, bu harflerin ilminin bütün gerekleri ve gerçekleriyle Allah ve Rasûlüne ve onun kamil varislerine havale edildiğini kaydediyor.⁴⁵

Bir diğer sûfi müfessir Âlûsî de, "Beyne'l-muhibbîne sirrın, leyse yüfşîhi – kavlün vela kalemün li'l-halkı yahkîhi/Sevgililer arasında bir sır vardır ki, onu ifşa edecek ne bir ağız ne de halka anlatacak bir kalem vardır" anlamındaki beyti üzerine şu düşünceleri bina ediyor: "Veraset sahibi olan veliler, bu sırları Rasûlullah (s.a.v.)'den öğrenirler, Rasûlullah'ın avucundaki taşların tesbih ettiği gibi, kertenkele ve geyiğin kendisine konuştuğu gibi, bu harfler de velilere öyle konuşur(...) Bunları ancak Hz.Muhammed'in ümmeti içinde çok bulunan zevk erbabı bilir."⁴⁶

Mutasavvıfların harflerin esrarına dayalı bilgilerini anlamının güçlüğüne işaret eden Mehmet Ali Aynî'ye ait olan, "Bir kimse harflerin sırrına vakıf olursa gelecekteki bütün olayları keşfedebilir. Fakat itiraf edeyim ki ben bunlardan bir şey anlamıyorum. Zira niçin böyle olduklarını keşfedemiyorum. Fakat ceffalkalem de reddetmeyi doğru bulmuyorum. Çünkü görüyorum ki harfler ilmi muayyen kaidelere ve pek açık kurallara müstenittir", şeklindeki açıklamaları da mutasavvıflara yapılan bir destek olarak görmek mümkündür.⁴⁷

Zahid el-Kevserî (ö.1371/1952) de İbn Arabî'nin "eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye" adlı eserinden övgüyle söz ederek Allah Teâlâ'nın muttali kılması halinde bazı gaybî

⁴³ el-Bûnî, II, s. 61-74.

⁴⁴ İbn Kemal, er-Risâletü'l-Münîre, İstanbul 1308, s.8; Şeyhulislam İbn Kemal'in İbn Arabî hakkında bir fetvasının olduğu bilinmektedir. Konumuzla ilgili olan bu fetvanın metni şöyledir: "Ey İnsanlar! Biliniz ki büyük şeyh, şerefli önder, ariflerin kutbu müvahhitlerin imamı, Endülüs'lü, Hatem Tay kabilesinden Muhammed İbn Arabî, kamil bir müçtehit ve fazıl bir mürşit, taaccüp edecek hayat hikayeleri ve olağandışı hadiseleri ve çok talebesi olan bir zattır. Kendisi alimler ve ileri gelenler katında kabule mahzar olmuştur. Onu inkar eden hata etmiş olur. İnkârında ısrar ederse sapıtılmış olur. Sultanın onu inkar eden kimseyi terbiye etmesi ve onu inancından çevirmesi lazım gelir. Çünkü sultan doğruyu yaptırmak ve kötülükten kaçındırmakla memurdur. İbn Arabî'nin bir çok eseri vardır. Bunların içinde Fusûsü'l-Hikem, Fütûhât-ı Mekkiye de vardır. Bunlardaki meselelerin bir kısmının sözü ve manası bellidir, ilahi buyruğa ve nebevî şeriata uygundur. Bir kısmı da zahir ehlinin anlayışına göre gizli olup, keşif ve batın ehlinin anlayışına göre açıktır. Onun meramını anlamayanın bu durumda susması gerekir. Zira yüce Allah ilminin olmadığı şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve kalbin her biri davranışlarından sorumludur (17. İsrâ 36) buyurmuştur. Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkında Fetvası," Şeyhulislam İbn Kemal Sempozyumu, Tebliğler ve Tartışmalar, Ankara 1986, s. 267-269.

⁴⁵ Bursevî, IV, 90, 207.

⁴⁶ Âlûsî, I, 167.

⁴⁷ Mehmet Ali Aynî, Şeyh Ekber'i Niçin Severim, İstanbul, 1341, s., 22-23.

bilgilere ulaşmanın önünde bir engelin olmadığını açıklıyor.⁴⁸

Bu konuda en doyurucu ve en kapsamlı açıklamayı da ikinci binin müceddidi ünvanıyla anılan İmam Rabbânî (ö.1034/1624)'de buluyoruz. Muhkem ayetlerin şer'î ahkâmın kaynağı, müteşabih ayetlerin de ilmî hakikatlerin ve ilmî sırların hazinesi olduğunu söyleyen İmam Rabbânî, mukattaa harflerinin müteşabih ayetlerin birer parçası olduğunu, bunlara ancak ilimde rûsûh sahibi alimlerin muttali olabileceğini, mukattaa harflerinin her birinin aşık ile maşuk arasında gizli sırlardan ve rumuzlardan oluşan dalgalı bir deniz olduğunu söylüyor. Muhkem ayetler her ne kadar kitapların anneleri olsalar da, anneler/asıllar sonuç ve semerelerin meydana gelmesi için birer vasıtadırlar diyen Rabbânî, ilâhî kitabın gayelerinden olan müteşabih ayetlerin, Kur'ân'ın özü olduğunu, bunlara nisbetle muhkem ayetlerin kısr mesabesinde olduğunu, müteşabih ayetlerin asıl/gerçek, muhkem ayetlerin suret/yansıma mesabesinde olduğunu zikrediyor. Râsih alimler, öz ile kısrı, asılla sureti bir arada bulundurabilen alimlerdir, kısr alimleri muhkematla yetinirken, râsih alimler, muhkematı elde ederler, müteşabihatın te'viliyle de çok hazza erişirler, diyen Rabbânî, muhkematı bilmeden, gereğiyle amel etmeden müteşabihatın te'vilini yapmaya çalışanları, cahilliklerinden haberleri olmayan cahiller, sapıklıklarından haberleri olmayan sapıklar olarak nitelendiriyor.⁴⁹

Buraya kadar görüşlerine yer verdiğimiz ekseriyeti sûfi olan bu müelliflerin eserlerinde, konumuzla ilgili açıklamaların büyük çoğunluğunun aynı olduğu, bu konuda bazı istisnalar dışında bir sûfi ittifakının olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu harflerle ilgili konularda işârî tefsirin şartları ve hudutları göz önüne alınarak yaklaşmanın en makûl çözüm olacağı anlaşılıyor.

F. CİFR/EBCED METODUNA KARŞI ÇIKANLAR

Gazâlî (ö.505/1111), "Fedâihu'l-Bâtiniyye" adlı eserinde, özellikle Bâtınîlik anlamındaki Hurûflüğün yanlışlığını ortaya koymuş, Bâtınîlerin harflerin şekillerini ve sayılarını dikkate alarak yaptıkları te'villerin aklen batıl olduğunu, sır diye açıkladıkları şeylerin gülünç şeyler olduğunu, sûrelerin başlarındaki ve hadislerdeki harflere bakarak çıkardıkları hükümlerin ahmaklık olduğunu söylemiştir.⁵⁰

Müfessir Ebu Hayyân (ö.745/1344) tefsirinin mukaddimesinde, kelimeleri aslî manalarından çıkarmak suretiyle, Allah Teâlâ'ya ve Hz.Ali'nin nesline iftirada bulunan, bunları da te'vil diye isimlendiren Bâtınî zındıkların verdikleri anlamları tefsirine almadığını zikreder⁵¹.

Ancak bizim burada dikkatimizi çeken husus, bu her iki alimin de özellikle Bâtınîliğe vurgu yaparak. Mâturîdî'nin tefsirinde bile yer alacak derecede eskiden beri bilinen cifr metoduna en ufak atıfta bulunmamalarıdır. Bize göre bu zatların bu tutumları cifr metodunu kabul ettikleri anlamına gelmediği gibi, cifr metodunu reddettikleri anlamına da gelmemektedir.

Ehl-i beyt'e nisbet edilen ve Bâtınî anlama dayalı olan cifr ilminin iftiradan ibaret olduğunu zikreden İbn Teymiye (ö.728/1328), bu konuda Ebu Hüreyre'den yapılan bir rivayeti delil gösteriyor. Bu rivayete göre Ebu Hüreyre ile Hz.Ali (r.a.) arasında şu konuşma cereyan ediyor: Ebu Hüreyre: "Siz Ehl-i beyt yanında, Hz Peygamber (s.a.v.) tarafından verilmiş bir kitap var mı?" Hz.Ali: "Hayır!, Allah'ın kitabından, Allah'ın Müslümanlara ihsan ettiği kitabı anlama kabiliyetinden ve şu

⁴⁸ Muhammed Zahid el-Kevserî, Mukaddimat, Beyrut, 1997, s. 554.

⁴⁹ Ahmed Faruk Serhendî İmam Rabbânî, Mektubat, İstanbul, ts., I, 279, (Mektup 276)

⁵⁰ Ebu Hâmid Muhammed, el-Gazâlî, Fedâihu'l- Bâtiniye, Kahire, 1964, s. 66-72.

⁵¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf Ebu Hayan el-Endülüsî, el-Bahru'l-Muhît, Riyad, 1329, I, 5.

sahifenin ihtiva ettiğinden başka bir şey yoktur". Ebu Hüreyre: "Şu sayfada ne var?" Hz.Ali: "Akıl (öldürülenin diyeti), esiri serbest bıraktıran şey, bir de kafirin karşılığında müslümanın öldürülemeyeceği."⁵²

Bu konuda ileri sürülen, bunların dışındaki bütün delillerin yalan olduğunu söyleyen İbn Teymiye, Ebu Hüreyre'den rivayet edilen "Rasûlullah (s.a.v.)'den iki kap ilim aldım, birisini insanlara yaydım, diğerini yaymış olsaydım şu boğazım kesilirdi"⁵³ hadisinin sahih olduğunu, ancak bunların da ümmet içinde meydana gelecek fitnelerden bahseden ilimler olduğunu iddia ediyor.⁵⁴

Ebu'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Abdulkâfi es-Sübkî (ö.756/1355) musannıfların bu harfler hakkında söyledikleri şeylerin bir kısmını zikre değer şeyler olarak bulduğunu, diğer bir kısmını ise bilinmemesi gereken günah şeyler olarak gördüğünü, bunları tecrübe ettiği halde doğruluklarına ulaşmadığını söylüyor.⁵⁵

Suyûtî (ö.911/1505), İbn Hacer'e dayanarak, cifr metodunun lehindeki ve aleyhindeki görüşlerden, cifrin aleyhindeki görüşleri tercih ediyor. Bu harflerin Muhammed ümmetinin yer yüzünde kalacağı müddeti ifade eden, Mücâhid'den yapılan rivayeti İbn Hacer'in sıhhatini kabul etmediğini belirten Suyûtî, mükerrerlerinin hazfedilmesi halinde bu harflerden ebced yoluyla elde edilen sayının, Muhammed ümmetinin yer yüzünde beka müddetine işaret ettiğine dair Süheylî'den gelen rivayetin de yine İbn Hacer tarafından sahih olarak kabul edilmediğini zikrediyor. Bu tarz şeylerin sihir kabilinden şeyler olduğu için İslamiyette yerinin olmadığı anlamına gelen İbn Abbas rivayetinin, İbn Hacer tarafından sahih olarak kabul edildiğini belirterek,⁵⁶ bir bakıma kendisinin de bu görüşte olduğunu ima ediyor.

Şa'rânî (ö.973/1565) Tabakât'ında, hocası el-Metbûlî'nin, putları Allah Teâlâ'ya kavuşma aracı olarak vesile etmeleri sebebiyle, puta tapan kimselerin, el-Bûnî gibi dünyevi menfaat sağlamak için bir takım matematiksel hesaplamalarla, riyazetle meşgul olanlardan daha iyi olduklarını söylediğini zikrediyor.⁵⁷

Bütün bunların yanında tevakkufun da Kur'ânî bir metot olduğu unutulmamalıdır. Ebu Bekir İbn Arabî (ö.543/1148)' de konunun çözümüne bu metotla yaklaşarak şöyle diyor: "Sûrelerin evvellerindeki harflerin te'vili, insanların mükellef oldukları bir ilim değildir. Bu, hakkında zanna gerek olmayan ilmî bir konudur. Haklarında kesin bir delil olmadığı için bu harfler hususunda susmak gerekir."⁵⁸

G. CİFR/EBCED METODUNUN EHL-İ BEYT VE ŞİA BOYUTU

Ehl-i beyt tabiri ekseriyetle, Hz.Muhammed (s.a.v.)'in ev halkı olan kızı

⁵² Buhârî, "el-Câmiu's-Sahih", I, 39. Bu rivayetin şerhinde Buhârî şarihlerinden Kirmânî (786/1384), Ebu Hüreyre'nin gizlediği ilmin, kıyamet alametleriyle ilgili bilgiler olduğunu, Şia'nın iddia ettiği cifr kitabının olmadığını, zikrediyor. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmanî, Sahihu Ebi Abdillah el- Buhârî bi Şerhi'l- Kirmânî, Beyrut, 1981, I, 137. İbn Hacer el- Askalânî (852/1449)' nin de aynı görüşte olduğunu görüyoruz. Bkz.Muhammed b. Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahih el-Buhârî, Hedyü's- Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî (Thk.Abdulaziz b.Abdillah b.Bâz) Beyrut, 1991, I,293.

⁵³ Buhârî, "el-Câmiu's-Sahih", I, 38. Bu konuda da Buhârî şarihlerinin İbn Teymiye ile aynı görüşte olduklarını görüyoruz Bkz. Kirmanî, I,137; Askalânî, I, 293.

⁵⁴ Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiye, el-Buğyetü'l-Mürtâd, yy., 1988, s., 321-323.

⁵⁵ Ebu'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi, es-Sübkî, Feteva, Beyrut, ts., II, 563.

⁵⁶ Süyûtî, el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân, Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi (Trc.Sakıp Yıldız/Hüseyn Avni Çelik) İstanbul, ts., II, 26.

⁵⁷ Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali el-Ensârî eş-Şa'rânî, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Mısır, 1954, III, 86.

⁵⁸ Ebu Bekr Muhammed b. Abdillah b. Arabî, Kanunu't-Te'vil, (Thk. Muhammed Süleyman) Beyrut, 1990, s. 212.

Hız.Fatıma, damadı Hız.Ali, iki torunu Hız.Hasan ve Hüseyin için kullanılmaktadır. Hız.Peygamber'in eşlerini, amca çocuklarını, Selman-ı Fârisî gibi kendisine çok yakın bazı sahabîleri, hatta bütün müminleri, bu terimin kapsamına dahil eden tariflere de rastlamak mümkündür. Şiî'ler, Ehl-i beyt soyundan gelen imamları da Ehl-i beyt'ten sayarlar.⁵⁹ Ehl-i beyt'in İslam toplumu içinde ayrı bir yeri vardır. Müslümanların her kesimi için Ehl-i beyt vazgeçilmez bir konumdadır. Ehl-i beyt denince de ilk akla gelen isim şüphesiz ki Hız.Ali (ö.40/660)'dir. Daha henüz dokuz yaşında bir çocukken müslüman olan ve namaz kılanların ilklerinden olan Hız.Ali, ilk sahabîlerden Rasûlullah (s.a.v.)'ın amcasının oğlu ve aynı zamanda damadıdır. Dördüncü halife Ali b. Ebi Talib hakkında Rasûlullah (s.a.v.), "Ey Ebu Talib'in oğlu, sen benim yanımda, Musa'nın yanındaki Harun yerinde olmak istemez misin?, Ne var ki benden sonra peygamber gelmeyecek"⁶⁰, "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır, ilim öğrenmek isteyen kapıya gelsin,"⁶¹ buyurmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'in hiç bir yerinde işaretlen de olsa Hız.Ali'nin adının geçmediği, onun şahsına râcî zamirin bulunmadığı, aşırı Şiîler haricindeki bütün Müslümanlar tarafından benimsenen bir görüştür. Buna mukabil Rasûlullah (s.a.v.)'in hadislerinde ise onun faziletine dair rivayetler fazlalığıyla dikkat çeker. Rasûlullah ile çok yakın akrabalık ilişkileri, Ehl-i beyt'ten olması gibi üstünlüklerine rağmen, cumhur tarafından yapılan fazilet sıralamasındaki yerinin ashab içerisinde dördüncü sırada olması münasebetiyle o, raşit halifelerin dördüncüsüdür.⁶²

Bilindiği gibi İslam toplumundaki ilk büyük fitnelerin ve tefrikaların, kırılmaların başladığı nokta da hilafetin Ehl-i beyt ve Hız.Ali'nin soyundan gelenlere mahsus olduğu noktadır. Ancak bu konuda da Müslüman alimlerin ekseriyeti, hatta Zeydiye, Yakubiye⁶³ gibi bazı Şiî gruplar bile bu görüşte değildir. Ne var ki bu yanlış düşünce diğer bir çok yanlışlıklara hatta bugüne kadar uzanan ihtilaflara neden olmuştur. Binaenaleyh Hız.Ali ve Ehl-i beyt'e isnat edilen "Cifr" ve "Câmia" adlı eserlerin müstemilatındaki ilk dönem Şiîlerinin iddiaları, bu yanlışlıkların bir sonucu olmalı ki, ilk dönem Şiîlerinin, Sünnî'lere karşı övünç vesilesi olarak gördükleri, meziyet olarak saydıkları cifr ve ric'at gibi ayrıcalıkları bugünkü Şiîler kabul etmiyorlar.

Şiâ'nın muteber hadis kitaplarından birisi olan, Kuleynî (ö.328-329)'nin "el-Üsûl mine'l-Kâfi" isimli eserindeki rivayetlere göre, Rasûlullah (s.a.v.)'in kendi kulacıyla 70 kulaç uzunluğundaki bu sahife (Câmia) bir milyon problemi halledebilecek bilgileri ihtiva eden, hatta peygamberlerin ve vasilerin, İsrailoğullarından geçen alimlerin bilgilerini, kıyamete kadar meydana gelecek bütün bilgileri içeren bir sahife olup, Davud (a.s.)'in Zebur'unu, Musa (a.s.)'in Tevrat'ını İsa (a.s.)'in İncil'ini İbrahim (a.s.)'in sahifelerini, haramı, helalı kapsamaktadır. İçinde Hız.Fatıma (r.a.)'ın mushafını içeren beyaz bir cifr yanında, Rasûlullah (s.a.v.)'in silahının da içinde bulunduğu bir cifr daha mevcuttur.⁶⁴

Yukarıda "Câmia" ve "Cifr" adındaki sahifelere dair Kuleynî'nin dışında hiçbir

⁵⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, Şiî İmamiyenin İnanç Esasları (Çev.Ethem Rûhî Fığlalı), Ankara, 1978, s. 109; Orhan Hançerlioğlu, İslam İnançları Sözlüğü, İstanbul, 1984, s. 79; Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Konya, 1998, s. 109-110; Gülgün Uyar, Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı, İstanbul, 2004, s. 33.

⁶⁰ Muhammed b. Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut 1994, II, s. 54-58.

⁶¹ Ebu İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, es-Sünen, İstanbul, 1992, "Menâkıb"21; Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, Mısır, 1983, XI, 65. Rivayetin detayı ve Şiâ boyutu için bkz. Öztürk, 235.

⁶² Ebu'l-Müîn en-Nesefî, Tabsıratü'l-Edille (Thk. Claude Salame), Dımaşk 1993, II, 896, 912.

⁶³ Nesefî, 896; Zübeyr Yetik, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, İstanbul, 1990, s. 102.

⁶⁴ Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Kuleynî, el-Usûl mine'l-Kafi, Tahran, 1381, I, 238-242.

Şîi müellifin eserinde bir bilgiye rastlamış değiliz ancak, Cavad Muğniye'nin de belirttiği gibi, Şiilerce muteber kabul edilen Muhsin el-Emin, "A'yânü's-Şîa" adlı eserinde, "el-Câmia" adlı eserin, Hz.Ali (r.a.)'ın eseri olduğu hakkındaki genel kanaatleri içeren, bazı rivayetlere yer veriyor. Muhammed b. Hasan es-Saffari'nin "el-Basâir" adlı kitabından yaptığı bu rivayetlere göre, Ebu Cafer Muhammed Bakır ve oğlu Ebu Abdullah Cafer Sadık'ın elindeki "el-Câmia" adlı eseri, Süveyd b. Eyyub ve Ebu Basir isimli iki zat görmüşler, kendilerine bunların ne olduğunu sormuşlar, onlardan, bunların Rasûlüllah (s.a.v.)'in imla ettirdiği, içinde helal ve haramlara, farzlara dair bilgilerin bulunduğu, 70 kulaç boyunda "el-Câmia" adlı bir sahife olduğuna dair cevap almışlardır.⁶⁵

Yine Muhsin el-Emin, "el-Cifr" adlı eserin de Hz.Ali'nin eserlerinden olduğuna dair "el-Basâir" ve "Mecmau'l-Bahreyn" adlı eserlerden yaptığı rivayetlere yer veriyor. Bu rivayetlerin güvenilir olduğuna dikkat çeken müellif, aralarındaki farklılıkları şöyle özetliyor:

"Bu rivayetlerin bazısı cifrın, içinde ilim bulunan temizlenmiş bir deri olduğuna, bazısı ilimle dolu bir öküz derisi olduğuna, bazısı ileride insanların ihtiyaç duyacağı bilgileri Rasûlüllah (s.a.v.)'in Hz.Ali'ye imla ettirdiği, dağarcığa benzer temizlenmiş bir öküz derisi veya kuzu derisi olduğuna, bazısı koyun derisi mi öküz derisi mi olduğunun bilinmediğine, bazısı içinde kitapların ve ihtiyaç duyulan ilimlerin bulunduğu beyaz cifr ile birlikte, içinde silah bulunan kırmızı bir cifrın olduğuna, bazısı cifrın kırmızı bir kap içinde içi ilim olan kırmızı bir deri olduğuna, bazısı cifrın Rasûlüllah (s.a.v.)'in yazdırdığı oğlak veya kuzu derisi olduğuna, bazısı içinde kitaplar bulunan oğlak veya kuzu derisi olduğuna bazısı, içinde silahların ve kitapların bulunduğu birbirini örten oğlak ve kuzu derisi olduğuna delalet etmektedir..."⁶⁶

"ez-Zerîa ila Tasânîfi's-Şîa" müellifi de "el-Bihar" adlı kaynağın "el-İhtisas" ve "Basâiru'd-Derecât" adlı kaynaklara dayanarak naklettiği cifr hadisine göre, Rasûlüllah (s.a.v.) Uhud dağına çıktı. Hz.Ali'ye bir oğlak veya kuzu kesmesini ve onu boynunun önünden yüzmesini, sonra da temizlemesini emretti. Rasûlüllah (s.a.v.), Cebrail (a.s.)'in kendisine haber verdiği öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini, haberlerini bu deri üzerine yine Cebrail'in getirdiği yeşil mürekkeple Hz.Ali'ye yazdırttı. Bu rivayete göre melahimle ilgili bütün olayların, toprak tarafından eskitilemeyen ve silinemeyen bu deriden yazıldığı haber verilmektedir.⁶⁷

Mustafa Sadık er-Rafî (ö.1356/1937), Râfizîlerin Kur'ân-ı Kerim'i cifr ile tefsir ettiklerini anlatarak, Hz.Hasan'a nisbet ettikleri şu olayı örnek veriyor: "Rasûlüllah (s.a.v.) rüyasında Ümeyye oğullarından gelecek padişahları fert fert görüyor, bunlar Rasûlüllah'ın hoşuna gitmiyor. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak kendisini, Kadir suresini indirmek suretiyle sevindiriyor. Râfizîler sûre-i celîlede geçen "bin ay"ı Emevî halifelerinin hilafet müddetleriyle tefsir ediyorlar. Gerçekten de Ümeyye oğullarının hilafet müddetleri seksen üç sene dört ay olup tamamı bin aya tekabül ediyor."⁶⁸

Muhammed Ebu Zehra da cifrın İmam Sadık'a verildiği hakkındaki şeyleri gaybî bilgiler olması sebebiyle yalanlamanın mümkün olmadığını, bu tarz şeylerin risaletlerini ispat etmeleri için peygamberlere mucize olarak verildiğini, Rum'ların mağlup olacıklarına dair verilen ilahî bilginin bunun bir örneği olduğunu söylüyor. Ancak Ebu Zehra, cifr konusundaki rivayetlerin bir çok tarikinde, Kur'ân'da eksiklik

⁶⁵ Muhsin el-Emin, A'yânü's-Şîa, Beyrut, 1986, I, 93

⁶⁶ Muhsin el-Emin, 95.

⁶⁷ Akabüzürk et-Tahrâni, ez-Zerîa ila Tasânîfi's-Şîa, Beyrut, ts. IV, 118-119.

⁶⁸ Mustafa Sadık er-Rafî, Târîhu Adâbi'l-Arab, Beyrut, 1974, II, 124-125.

ve fazlalık olduğunu iddia eden⁶⁹ Kuleynî'nin bulunduğunu, imamlardan Murtaza, Tûsî, gibi Kuleynî'yi yalanlayan Şîî alimlerin olduğunu dolayısıyla bu rivayetlerin kabule şayan olmadığını da ilave ediyor.⁷⁰

Muhsin el-Emin, "el-Câmia" ve "el-Cifr" adlarındaki Hz.Ali'ye nisbet edilen bu eserleri Şîa literatürü içinde sayıyor, bunlar hakkındaki rivayetlere yer veriyor ancak, bu rivayetlerin ravilerini ve bu rivayetleri yayanları da şiddetle eleştiriyor. Muhsin el-Emin, Mustafa Sadık er-Râfîî'nin, Rafizîlerin Kur'ân-ı Kerim'i cifr ile tefsir ettiklerine dair iddiasını, şiddetle tenkit ederek, Şîa'nın Kur'ân-ı Kerim'i cifr ile tefsir etmediklerini, er-Rafîî'nin Kur'ân-ı Kerim'i cifr ile tefsir eden bir Şîî müfessiri bulup getiremeyeceğini, Kummî (ö.381/991)'nin tefsirinin, Tabersî (ö.548/1153)'nin "Mecmeu'l-Beyan"ının, Ebu'l-Fütûh er-Râzî (ö.322/933)'nin "Cem'u-l-Cevâmi"nin, Seyit Haşim Bahrânî'nin "Burhan"ının, Tûsî (ö.460/1068)'nin "Tibyan"ının Ayyâşî'nin ve diğer Şîî müelliflerin eserlerinin bir çoğunun matbu olduğunu, bu tefsirlerin herkes tarafından bilindiğini, bu eserlerde Kur'ân-ı Kerim'i cifr ile tefsir eden bir şeyi er-Râfîî'nin getirmesinin mümkün olmadığını söylüyor. Muhsin el-Emin, er-Râfîî'nin İ'cazül-Kur'ân adlı eserindeki konuyla ilgili iddiaları, diğer bazı konularda olduğu gibi, doğru olup olmadıklarını tahkik etmeden kitabına aldığını, İbn Berrecan ve benzeri örneklerde olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerim'i cifr ile tefsir edenlerin Sünnîler olduğunu, aslında bazılarının zannettiği gibi cifrin bir ilim olmadığını, bunların insanlar arasında dolaşan bir takım söylentilerden ibaret olduğunu söylüyor.⁷¹

Bu konuda yine çağdaş Şîî müelliflerden Cevat Muğniye, Muhsin el-Emin'in'e destek vererek, kendisinin de bunları Sünnî kaynaklardan öğrendiğini, bu konuda Muhsin el-Emin gibi düşündüğünü zikrederek, cifrin Sünnîlere, özellikle Hanefilere ait bir ilim olduğu görüşüne dikkat çekiyor. Cevat Muğniye, bunun dinin ve İmamiye mezhebinin usullerinden olmadığını, ric'at konusu gibi İmamiye'ye isnat edildiğini Şîa'ya -Sünnîlerce- yakıştırıldığını ancak, delilinin de bulunmadığını ilave ediyor.⁷²

Doğrusunu söylemek gerekirse, Şîî müfessirlerin tefsirlerinde yaptığımız araştırmalarda mukattaa harflerini, Sünnî müfessirlerce yapılan tefsirlerden farklı bir şekilde tefsir eden Şîî müfessire tesadüf etmedik. Şîaya ait tefsirlerde de Kur'ân'ın bir zahirinin bir de batınını olduğuna ve Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğine dair rivayetler etrafında Sünnîlerce de yapılan açıklamaların dışına çıkmadığı görülmektedir.⁷³ Bu hususta büyük çapta bir farkın olmadığını söylemek mümkündür. Ancak Kâşânî (ö.1115/1703)'de bu tespitimize ters düşen bazı ifadeler rastlıyoruz. Kuleynî'nin ve Ayyâşî'nin doğrudan Hz.Ali ve Cafer Sadık'a dayanarak yaptıkları bazı rivayetleri özetleyen Kâşânî, Kur'ân'dan inen bütün ayetleri Rasûlüllah'ın Hz.Ali'ye okuttuğunu, yazdırdığını, bu ayetlerin te'vil ve tefsirini, nâsîhini, mensûhunu, muhkemini, müteşâbihini öğrettiğini, söylüyor. Kur'ân'ın zahirinin ve batınının gerçek anlamda Hz.Ali, Hz.Hasan, Hüseyin (r.a.), sonraki

⁶⁹ İlk Şîî müelliflerden birisi olan ve İmamiyenin dört büyük kitabından ilkinin yazarı Muhammed b. Yakub el-Kuleynî (ö.329/940) "Cifr" ve "Câmia"dan başka Hz.Fatima'nın yanında elimizdeki Kur'ân'ın üç misli büyüklüğünde ve içinde elimizdeki mevcut mushaftan tek kelime dahi bulunmayan bir mushafın olduğunu, aslında Kur'ân'ın "17000" ayet olarak indirildiğini ancak, elimizdeki 6263 ayetin haricindekilerin Ehl-i beyt'in yanında saklı olduğunu söylüyor. Bkz. el- Kuleynî, I, 339-340.

⁷⁰ Muhammed Ebu Zehra, "el-İmam Cafer Sadık", Kahire, ts., s. 35-36.

⁷¹ Muhsin el-Emin, I, 96; Muhammed Cevad Muğniye, el-Cevâmi' ve'l-Fevârik Beyne's-Sünneti ve's-Şîa, Beyrut 1994, s. 202-203.

⁷² Muğniye, 203.

⁷³ Mesela bkz. Ebu Cafer Muhammed b. El-Hasen, et-Tibyan fi Tefsîri'l-Kur'ân, yy., 1409 , I, 47-50; Tabersî, I, 410.

vasiler ve 12 imam dışındaki kimseler tarafından bilinmediğini, Ehl-i beyt hariç Kur'ân'ın tamamının hiçbir kimse tarafından cem' edilmediğini, kıyamete kadar cereyan edecek bütün olaylara Cennet, Cehennem'e dair bütün haberlere, Ehl-i beyt dışındaki kimselerin vakıf olmadıklarını, helal ve harama dair bilgilerin de yine Ehl-i beyt yanında olduğunu söyleyen Kâşânî, bunların gizlenmesi ve kimseye söylenmemesi gereken sırlar olduğunu anlatarak,⁷⁴ ekseriyetle Şîilerde görülen takıyye inancının bir örneğini sergiliyor.

Sonuç itibarıyla, Şîa literatüründe cifrın teoriğiyle ilgili olarak ihtilaflı bu ve benzeri birkaç rivayetin dışında pek fazla bir malûmata rastlamış değiliz. Konunun pratiğiyle ilgili numuneler ise Şîi kaynaklarda yok denecek kadar az.

Abdülmuîn'im Muhammed Şakraf da, bu rivayetlerin kaynağında Cafer Sadık'a ilahlık izafe edecek derece ileri giden Ebu'l-Hattab el-Esedî⁷⁵ ile Mufaddal b. Ömer el-Cûfi'nin olduğunu⁷⁶ söylüyor. Şîa'nın inancının şekillenmesinde Şîilerin dışında da bazı kimselerin bu konuya müdahil oldukları anlamına gelen bu açıklama da konunun bir başka boyutunu ortaya koymaktadır. Bu görüş, "Hz.Ali'ye ait bir takım özellikleri istismar etmesini bilen Yahudilerin, ric'at, beda, esbat gibi bazı kavramları ortaya attıkları, Hz.Ali'ye kutsiyet isnat ettikleri bilinmektedir."⁷⁷ şeklindeki ifadeleriyle Ali Sami en-Neşşar tarafından dile getirilmiştir. en-Neşşar, Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşlerini şu cümlelerle açıklamaktadır: "Sünnî tarihçilerin çoğu, İsmâiliye mezhebinin kurucularının Yahudi olduklarını, bunların sonradan İslama intisap ederek onu içten çökertmek için de Cafer Sadık ve evlatlarının şemsiyesi altında Yahudilik ve irfanîlik düşüncelerini yaydıkları görüşündedirler."⁷⁸

H. CİFR/EBCED METODUNUN TASAVVUFÎ BOYUTU

Şîi tarikatlarında olduğu gibi, Kâdirîlik gibi bazı Sünnî tarikatlarında da Hz.Ali, tarikat silsilesinin Rasûlüllah (s.a.v.)'den sonra ilk halkasıdır. Ayrıca kendi soyundan da bir çok mürşit geldiği bilinmektedir. Mesela bunlardan bir tanesi Kadiri tarikatının önemli ismi Abdulkadir Geylanî (ö:562/1165) de Hz.Ali'nin soyundandır.⁷⁹ Ebu Abdillah künyesiyle de tanınan ve Şîilerin 12 imamının altıncısı olan Cafer Sadık, aynı zamanda tamamen Sünnî olan Nakşibendî silsilesinin dördüncü halkasıdır.⁸⁰ Sûfilerin mümtaz şahsiyeti olan Cafer Sadık'ı sünnetin kılıcı, tasavvuf yolunun süsü, marifet bilgisine sahip, hali yüce, gidişatı güzel, zahiri amel ile batını da ilim ve marifetle mamur birisi olarak tavsif eden Hucvirî (ö.470/1077), Cafer Sadık'ın ince sözlü ve manalara vakıf bir zat olduğunu söylüyor.⁸¹ Nakşî silsilesi içinde önemli bir mevkide bulunan Cafer Sadık'ın Baki' kabristanında Ehl-i beyt kubbesi altında medfun olduğu, ve bir çok kerametlerinin bulunduğu zikrediliyor.⁸² Cafer Sadık'ın, kimya, zecr, fal sanatlarında bilgisi olduğunu söyleyen İbn

⁷⁴ Muhammed b. El-Murtaza el-Kâşânî, es-Sâfi fi Tefsiri'l-Kur'ân, Tahran, ts., I, 11-12.

⁷⁵ İran asıllı Ebu'l-Hattab (ö.143/760), Ehl-i beyt adını kullanarak sureten Şîilik, aslında gizliden gizliye İslam düşmanlığı yapan, her türlü haramı mübah gören İslamî emirleri hiçe sayan, ibâhî düşüncelere sahip birisidir. Zaman zaman Ehl-i beyt fertlerinden Hz.Ali, Cafer Sadık gibi bazılarına ilahlık, peygamberlik isnat etmiştir. Cifr ile ilgili iddiaları ortaya attığı iddia edilmektedir. Bkz. Ebu Zehra, "Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye/Mezhepler Tarihi" (Çev.Sibgatullah Kaya) Ankara, ts., s. 665-666.

⁷⁶ Öztürk, 265.

⁷⁷ Ali Sami en-Neşşar, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu (Çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999, I, 85-86.

⁷⁸ En-Neşşar, I, 86.

⁷⁹ Osman Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf, İstanbul, 1995, s. 149, 172.

⁸⁰ Muhammed Emin el-Erbilî, Tenviru'l-Kulûb fi Marifeti Allâmi'l-Guyûb, Beyrut, ts. s. 502; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1981, s. 222.

⁸¹ Ali b. Osman el-Hucvirî, Keşfü'l-Mahcub, Hakikat Bilgisi (Çev. Süleyman Uludağ) İstanbul, 1982, s.171.

⁸² Yusuf b.İsmail en-Nebhânî, Câmiu Kerâmâti'l-Evliya, (Thk. İbrahim Atve Avdu) Mısır, 1974, II, 4-5.

Hallikan (ö.681/1282), Cabir b. Hayyân (ö.200/815)'ın kendisinden beş yüz risale yazdığını söylüyor.⁸³ Tasavvuf camiasında Cafer Sadık'ın ayrı bir yeri olması nedeniyle kendisi "iki denizin birleştiği yer" anlamına gelen "Mec'meu'l-Bahreyn" veya "iki denizin kavuştuğu yer" anlamına gelen "Mülteka'l-Bahreyn" diye anılmaktadır.⁸⁴ Bu babtan olmak üzere, Cafer Sadık'ın Ehl-i beyt'in ilminin Allah'ın ilminden, Ehl-i beyt için verilen hükümlerin de Allah'ın hükümlerinden olduğunu, söylediğini görüyoruz.⁸⁵ Bütün bunlar Ehl-i beyt'in diğer sahabilerden farklı bir muameleye tabi tutulmasının gerektiğini ortaya koymaktadır.

Ehl-i beyt'ten olmayan diğer insanlar için dahi mümkün olan keşif ve keramet, Cafer Sadık gibi Ehl-i beyt'ten olan zatlar için haydi mümkün olduğunu söyleyen İbn Haldun, aslında cifrin, Cafer Sadık'ın kerametleri olduğunu, diğer bir ifadeyle; cifr diye Cafer Sadık tarafından kerameten sabit olan bilgilere denildiğini söylüyor. Ehl-i beyt fertlerinin ileride başlarına gelecek bir takım hadiselerin keşif ve keramet yoluyla Cafer Sadık tarafından tespit edilerek, Harun b. Said el-icli tarafından küçük bir kuzu derisi üzerine yazılmasından meydana gelen bir kitap olduğunu, bu kitapta Kur'ân'ın tefsirinin ve gizli anlamlarının bulunduğu na dair rivayetin senedinin Cafer Sadık'a ulaşmadığı gibi, sahih bir kaynağa da istinadının olmadığını söylüyor.⁸⁶ Bu konudaki son yıllarda yapılan bazı araştırmalar da İbn Haldun'u desteklemektedir. Şöyle ki Cafer Sadık'a nispet edilen tefsiriyle ve diğer eserleriyle ilgili yapılan bazı çalışmalar, onun tefsirinde ve diğer eserlerinde cifrle ilgili bilgilere yer vermediğini ortaya koymaktadır.⁸⁷

Cifr dışında, Ehl-i beyt arasında Cafer Sadık'tan kerameten sudur eden ve Ehl-i beyt arasında şifahen dolaşan bir takım sahih rivayetler bulunduğunu, buna göre Cafer Sadık'ın Ehl-i beyt'ten bazılarının başına gelecek şeyleri önceden söylediğini, bunların da günü gelince aynen zuhur ettiğini zikreden İbn Haldun, konuyla ilgili bazı örneklerle de yer veriyor.⁸⁸ Özellikle ileride zikredeceğimiz Fatımîlerle ilgili, Hafız Abdulmecid'e ait olan bir örnek de, bu rivayetlerin sahih olduğuna dair görüşleri desteklemektedir. Sonuç olarak Cafer Sadık (r.a.)'ın Ehl-i beyt'in ileride başlarına gelecek bazı hadiseleri kerameten önceden haber verdiği anlaşılmaktadır.

I. CİFR/EBCED'İN HURÛFİLİKLE İLGİSİ

Bazı araştırmacılar, cifr/ebced metodunu harflerle ilgili bir takım meşgaleler olması nedeniyle Hurûfilik kategorisinde ele alıyorlar ve bu meşgaleleri de Hurûfilik olarak değerlendiriyorlar. Sözlük anlamı itibarıyla Hurûfi, harflerle, harf bilgisiyle ilgili olan kimse demektir.⁸⁹ Bu yönüyle harflerle ilgilenen veya harflere bir takım anlamlar yükleyen kimselere Hurûfi denilmesi yanlış değildir. Ancak, diğer taraftan Hurûfilik, Fazlullah-i Esterabadî (ö:796/1394) tarafından kurulan ve harflerin esrarına dayalı bir itikadî sistem olan aşırı Şîa (Bâtîniye)'nin bir koludur.⁹⁰

Kur'ân-ı Kerim'de geçen bütün fazl kelimeleriyle Fazlullah Hurûfi'nin kastedildiğine inanan, onu Allah'ın zuhuru şeklinde gören Hurûfiler, Fazlullah'ın baş eseri ve Hurûfilik'in ana kaynağı olan "Cavidname" yi ilahi kitap olarak tanır.

⁸³ İbn Hallikan, Vefeyatü'l-A'yan (Thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1968, I, 327.

⁸⁴ Türer, 149.

⁸⁵ Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih el-Endülüsî, el-ikdü'l-Ferid, Beyrut, ts. (Thk .Muhammed Said el-Uryan), III, 134.

⁸⁶ İbn Haldun, I, 291-292.

⁸⁷ Bkz. Celal Kırcı, "Cafer Sadık ve Ona İfade Edilen Tefsiri" EÜİFD, sayı VI, Kayseri, 1989, s. 96.

⁸⁸ İbn Haldun, I, 291-292.

⁸⁹ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca -Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 2002, s. 385.

⁹⁰ Türer, 151.

Ayetleri, Cennet, Cehennem gibi ahiret hallerini ve bütün dini hükümleri 28 veya 32 harfe irca ederek te'vile tabi tutarlar. Ölümünden sonra hayatın olmadığına; insanın, Hurûflüğün esasını oluşturan otuz iki kelimenin bilincine varmasıyla kendisinden yükümlülüklerin kalkacağına, Cennette sorumluluk olmayacağı için dünyada da sorumluluğunun olmadığına inanırlar.⁹¹

Kelime-i şهادette geçen Allah lafzında beş harf vardır. Bu harflerin adlarının yazımından on dört harf ortaya çıkar. Yine kelime-i şهادetteki Muhammed lafzında beş harf bulunmakta olup bunların imlası da 14 harfi verir. Böylece ikisinin toplamı 28 eder. Buna kelime-i şهادetin ilk kelimesindeki 14 harf eklendiğinde sayı 32'ye ulaşır. (...) İnsan bunların bilincine varınca kendisinden yükümlülük kalkar..."⁹² şeklindeki düşünceleri, Sünnî mutasavvıfların harflerle ilgili eserlerinde sergiledikleri anlayışlarla taban tabana zıttır.

Hurûflüğüyle meşhur Şair Nesîmî (Ö.821/1418)'nin görüşlerini Kur'ân ayetleriyle desteklemeye çalıştığı ve Kur'ân'ın yüzlerce ayetini, sapık düşüncelerine alet ettiği divanından vereceğimiz bir figür, bize mukayese imkanı vereceği için önemlidir. "Velkamere kaddernâhü menâzile hatta âde ke'l-urcûni'l-kadîm/Ay için de sonunda kuru bir hurma dalına döneceği konaklar tayin ettik,"⁹³ ayetini Nesîmî, şu mısralarıyla sembolize etmektedir.⁹⁴

*"Boyu Tûbâ, yüzü Cennet âde ke'lurcûn kaşı,
gözleri ve'n-Necmî, onun şînesi ve't-Tûr idi"*

Buna mukabil, mesela kendisine ilk sûfi müfessir diyebileceğimiz Sehl b. Abdillah et-Tüsterî, "Elif Lam Mim" harflerinin manaları hakkında şöyle diyor: "Bu Allah Celle Celalühü'nün ismidir. Onda anlayış sahibi bir çok kimsenin bilebileceği bir çok manalar ve sıfatlar vardır. Bu harfler tek tek ele alındığında; Elif, Allah'ın telif etmesidir ki o dilediği gibi telif etti. Lam onun kadim olan lutfudur. Mim, onun yüce şerefidir. Allah Teâlâ'nın indirdiği bir kitabın bir sırrı vardır. Kur'ân-ı Kerim'in sırrı da sûrelerin başlangıç harfleridir. Çünkü bunlar bir takım isimler ve sıfatlardır. Elif Lam Mim Sad, Ta Sin Mim, Ha Mim Ayn Sin Kaf harflerinin bazıları bazısına ilave ettiğimiz zaman "İsm-i A'zam" meydana gelir."⁹⁵

Besmele'deki Be, Cenab-ı Hakk'ın kendisini her şeyde göstermesine; Sin, Allah'ın sırrına; Mim, Allah'ın ledünni ilmine; Allah lafzındaki ilk Elif, Allah'ın Hayy (diri) sıfatına; İkinci Elif, Cenab-ı Hakk'ın sonsuz kudretine; Lam, Allah'ın ilmine; üçüncü Elif, Cenab-ı Hakk'ın kelim ve semî (konuşma, işitme) sıfatına delalet eder.⁹⁶ Bu misallerde gördüğümüz işârî tefsir örneklerini sûfi olmadığı bilinen bazı müfessirlerde de görmek mümkündür.⁹⁷

Yukarıda görüş ve te'villerine yer verdiğimiz gerçek anlamdaki Hurûfî düşünceleri, eskilerin deyimiyle müsbittir, halbuki Sünnî mutasavvıfların harflerle ilgili görüşleri ise müsbit değil muzhirdir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse Fazlullah, Nesîmî ve diğer Hurûfîlerin açıklamaları, dinin kesin hükümlerini kaldırıp yerine yeni bir hüküm koymaktayken, Sünnî mutasavvıfların bu tarz

⁹¹ Abdulkaki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara, 1973, s. 23-24; Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", DİA, İstanbul, 1998, XVIII, 408-411.

⁹² Aksu, 409.

⁹³ 36. Yasin, 39.

⁹⁴ Mustafa Ünver, Hurûfîlik ve Kur'ân, Ankara, 2003, s. 223.

⁹⁵ et-Tüsterî, 11-13.

⁹⁶ Abdülkerim el-Cîfî, "İnsan-ı Kamil", (Çev. Abdurrahim Ayyıldız), İstanbul, 1972, s. 299-280; Abdülkerim el-Cîfî, el-Kehf ve'r-Rakim fi Şerh-i Bismillahirrahmanirrahim (Çev. Metin Yuluğ), İstanbul, 1979, s. 51, 81, 85.

⁹⁷ Mesela bkz. Fahrüddin er-Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, Beyrut, ts., I, 37, 276; Abdülhakim Yüce, Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf, İzmir, 1996, s. 97-101.

düşünceleri dinin koyduğu kesin hükümleri pekiştirmek için yapılan faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aradaki bu ciddi farkı önemsemeden yapılan çalışmaların problemleri çözmek yerine daha da karmaşık hale getirdiğini görmekteyiz Harflere dair yaklaşımları katagorize etmek suretiyle bu karmaşıklığı giderebileceğimiz kanaatindeyim. Mesela Zeydiye gibi dört raşit halifenin cumhurca yapılan sıralamayı ve Hz.Ali'nin dördüncü halife olmasını dahi kabul eden ancak Hz.Ali'ye biraz daha meyli bulunan mutedil bir Şii fırkasıyla, Hz.Ali'yi ilahlık derecesinde kutsallık bahşeden aşırı Şii fırkasının aynı kategoride değerlendirilmesi nasıl yanlışsa, inanç ve amelde tamamen Ehl-i sünnet çizgisinde bulunan, ancak dinin insanları serbest bıraktığı bazı hususlarda özellikle harflerle ilgili konularda bazı özel gayretleri olan bir takım mutasavvıfları, Kur'ân'ın ibaresini ve hükümlerini kaldırıp yerine harflerle ilgili bozuk te'villerini oturtan Fazlullah ile aynı kategoride ele almak o kadar yanlıştır.

Gerek itikadî gerekse amelî sahada islamiyetin bütün kurallarını sapık akidelerine göre te'vil eden Hurûfîlerin Müslümanlıkları mevzu hadisin de hadis bünyesinde ele alındığı gibi kategorik bir Müslümanlıktır. Sünnî mutasavvıfların harflerle ilgili İslamın özüne taalluk etmeyen bir takım görüşlerini değil, "Cibril'i, akıl, abdesti, iç temizliği, namazı, manevi temizlik, orucu, sırları muhafaza etmek, haccı, Beytullah'a yönelmek olarak tahrif eden Bâtınîlerin lügavî te'villerlerini⁹⁸ Fazlullah'ın başını çektiği gerçek anlamdaki Hurûfîliğin temelleri olarak görmek mümkündür.

Ayrıca, genellikle Sünnî tasavvufa hurûf ilminin girmesinde ve gelişmesinde öncü olduğu kabul edilen İbn Arabî, daha henüz doğmadan, Şîa'nın Bâtınîye kolu içinde hurûf ilmi ve münecimlikle uğraşanların mevcut olduğunu Abdulkâhir Bağdadî (ö.429/1037) haber vermektedir⁹⁹ Bu durum, Maruf el-Kerhî (ö.200/815), Zünnûn el-Mısri (ö.245/859), Sehl et-Tüsterî, Hallac-ı Mansur (ö.309/921), Ebu Bekr eş-Şiblî (ö.334/945), Nifferî (ö.345/965), Şihabüddin es-Sühreverdî el-Maktül (ö.587/1191), Ahmed b. Ali el-Bûnî, Muhyiddin İbn Arabî gibi kimselerin harflerle ilgili görüşlerinin, Fazlullah'ın Hurûfîliğine zemin teşkil ettiği fikrindeki Şeybî ve benzerlerinin iddialarına büyük çapta zarar vereceği kanaatindeyiz.¹⁰⁰ Ayrıca İbn Arabî, aşırı Şîilerin harflerle ilgili görüşlerini meşrulaştırmak için sarıldıkları Cafer Sadık'ın, harfleri hayvanların suretlerine ve bir takım şekillere benzetmesinin, Şîiler tarafından uydurulan bir yalan olduğunu, onun harflere ne bir suret takdir ettiğini, ne de bunları emrettiğini söylüyor.¹⁰¹ Bu da Şîilerin İbn Arabî'den çok önceleri bir takım Hurûfîlik düşüncesine sahip olduklarını, bunu da Cafer Sadık'a nispet ettiklerini göstermektedir.

Bursevî, kendilerinin Hurûfî taifesinden ayrıldıkları noktaya dikkat çekerek, bu konudaki endişelerini, "Hurûfî taifesi ibarenin delaletini kaldırıp, işaretin delaletiyle yetindikleri, hakikatın elbisesi olan şeriatı çiğnedikleri için kötülenmişlerdir," cümleleriyle ifade ediyor¹⁰²

Diğer taraftan dinin nakli kısmında düşülen bir takım aşırılıklarda olduğu gibi, kitap, sünnet çizgisini aşarak, zahir-batın dengesini bozan, Bâtınî te'villere sapan

⁹⁸ Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbn el-Cevzi, Telbisü İblis, Beyrut, ts. (Thk.Hayreddin Ali), s.116-118.

⁹⁹ Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, el-Fark Beyne'l-Fırak, Mezhepler Arasındaki Farklar (Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara, 1991, s. 223, 237; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara, 1988, I, 403.

¹⁰⁰ Bu iddialar için bkz. Mustafa İslamoğlu, İsrailoğullarından Ümmet-i Muhammed'e Yahudileşme Temayülleri, İstanbul, 1998, s. 226-230; Bozhüyük, 398-400; Öztürk, 386.

¹⁰¹ İbn Arabî, "el-Mim ve'l-Vav ve'n-Nun" Beyrut, 1948, s.2.

¹⁰² Bursevî, IV, 90, 207.

mutasavvıflar da olmuştur ki bu da tasavvufun bir gerçeğidir. Ancak, bunlar tasavvufi çevrelerde bile rağbet görmemişler, onlara karşı çıkan İmam Gazâlî, Molla Câmî, İmam Rabbânî gibi mutasavvıflar olmuş, bu tarz aşırılıkların önüne geçmeye çalışmışlar, belki de sırf bu yüzden “Ehl-i sünnet Tasavvufu” terimi telaffuz edilmeye başlanmıştır. Bu hataya düşen mutasavvıfların tipik örneği Niyazî-i Mısırî (ö.1105/1694)’dir.¹⁰³ Bu da gerçek anlamda bir karşı çıkılması gereken Sünnî tasavvuf içinde vücut bulan bir Hurûfluktur ki asla tasvip edilemez. Bu sınıfa giren Hurûfî anlayışı da istisna edersek akademik câmiada bu metotla ilgilenenlerin başında gelenlerden birisi olan İsmail Yakıt’ın, genel anlamdaki cıfr metoduyla ilgili görüşleriyle bu konuyu bitirebiliriz:

“İslam tasavvuf felsefesinde harflerin metafizik yorumları ve insan-kainat ilişkilerinin bu perspektifle açıklanışı ile “Hurûflik” adı verilen Fazlullah Hurûfî tarafından tesis edilmiş bir tarikatla temelde ve doğrudan bir alaka kurmak son derece yanlıştır. Gerek Fazlullah’ın “Cavidname”si ve gerekse bu tarikata mensup kişilerin meydana getirdiği kitaplara bir göz atıldığında görülecektir ki, bunlar fisagorecî etkinin yanı sıra bir takım sübjektif yorumlardan meydana gelmiştir. Onlara göre her bir harf, dini bir takım kavramlar ile insan vücudunun uzuvları harflere teşbih edilir. Mesela Ayn’ın göze, Mim’in ağza vs. benzemesi gibi. Gerçi bazı mutasavvıf şairler bu kültürden etkilenecek bazı şûrler yazmışlardı ama, Hurûflik ile tasavvufî ve felsefî yorumların arasında mahiyet farkı vardır. Açıklamalar arasındaki nüanslar ve temel bazı hususiyetlere dikkat edilmezse karıştırılabilir. Öte yandan ebced alfabe düzeninin Hurûflik cereyanıyla ilişkisine bugüne kadar yaptığımız araştırmalarda rastlamış değiliz”¹⁰⁴

II . PRATİK YÖNÜYLE CİFR

Ebced metodunun pratik yönüyle çocuklara isim vermek, zikir sayılarını belirlemek, define bulmak, kadir gecesini tespit etmek, burçları öğrenmek, tarih düşürmek, gaybî bilgileri ulaşmak gibi oldukça geniş bir kullanım alanının bulunduğu görülmektedir. Ancak biz burada cıfrın sadece konumuzu ilgilendiren kullanımlarıyla ve bunlara ait birkaç örnekle iktifa etmek zorundayız.

A . TARİH DÜŞÜRME

Cıfr sisteminin en yaygın olarak kullanıldığı bir alan olması itibarıyla tarih

¹⁰³ Niyazî-i Mısırî, Malatya doğumlu, Anadolu topraklarında yaşamış, Halvetiye tarikatının Mısıriye kolunun kurucusu Sünnî bir mutasavvıftır. “Bir kimse veli bile olsa, pek çok keramete sahip olsa yine de sayılan dört mezhep imamının mertebesine erişemez, hiçbir veli bu dört imamdan kendisini müstağni kılabilecek bir makama çıkamaz.” diyecek derecede geleneğe bağlı bir zattır. Kurduğu tarikata mensup bir çok mürişit kendisinden icazet almış, manevi terbiyesini ve seyru sülûkünü tamamlamıştır. Ancak Mısırî, uğraştığı iddia edildiği cıfr ilmi sebebiyle ikamet ettiği Bursa’dan bir iki defa sürgüne gönderilmiştir. Bir çok telif eseri bulunan Mısırî’ye Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin’in peygamber torunu olmaları sebebiyle Nisâ sûresi 163. ayetinde geçen ve torunlar anlamına gelen “esbât” kelimesine dayanarak bunların da nübüvvetlerine hükmettiği iddia edilmektedir. Bu konuda kendisine “Risale-i Hasaneyn” adlı bir eser isnat edilmektedir. Bu eserdeki iddiaları Mevâidü’l-İrfan adlı diğer eserinde de geçmektedir. Genel çizgisiyle uzlaştırılması zor olan bu ifrat görüş, onun sürgün edilmesini fırsat bilen düşmanları tarafından kendisine yapılan bir isnat olması çok uzak bir ihtimal değildir. Özellikle Yahudilerin “esbât” kavramıyla ilgili İslamın ilk yıllarından beri Müslümanlar arasında fitne çıkardıkları bilinmektedir. Konunun bu görüşüyle tekrar ele alınması, belki bu konunun açığa çıkmasına vesile olabilir. Bkz. Niyazî-i Muhammed Mısırî, Mevâidü’l-İrfan/İrfan Sofraları (Çev. Süleyman Ateş), Ankara 1971, s. 142-149; Mısırî, el-Es’ile ve’l-Ecvibe/Süaller ve Cevaplar (Sad. Nazım Akkoyun), İstanbul, 1966, s. 12-16; Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, (Haz. A. Fikri Yavuz/İsmail Özen), İstanbul, 1975, I, 161-164; en-Neşşar, I, 85-86; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yy.), İstanbul, 2003, s. 125, 141, 213, 345, 602, 628.

¹⁰⁴ Yakıt, 31-32.

düşürme örneklerine sık sık rastlamak mümkündür. Ünlü kişilerin veya sultanların doğumları, ölümleri, sünnet olmaları, evlenmeleri, tahta çıkmaları, tarihteki taht kavgaları, fetihler, yenilgiler gibi halk nazarında önemli görülen bir çok olay için tarih düşürülmüştür. Mesela “Yensuraka'llahü binasrin Azizın, Beldetün tayyibetün”¹⁰⁵, terkipleri ebced hesabına göre İstanbul'un fetih tarihi olan Hicrî 857 tarihini vermektedir. “Ve yensuraka'llahü Narsan Aziza,”¹⁰⁶ Fatih'in uzun Hasan'ı yenmesi hadisesine tarih düşürülmüştür. Çünkü ayetin ebced hesabına göre karşı geldiği sayı Fatih'in Uzun Hasan'ı yendiği hicrî 878 tarihini vermektedir.¹⁰⁷ Yine “el-Muzafferu daimen” ibaresi, Osmanlı Devleti'nin Hicrî 1292 yılına kadar muzafferiyetinin süreceğine işaret olması sebebiyle terkip edilmiştir.¹⁰⁸

B. GAYBÎ İLİMLER:

Cifr/ebced metodunun tarih düşürme dışında yaygın olarak kullanıldığı en önemli alan şüphesiz gaybî alandır. Cifrin bu alanda kullanımı İbn Arabî başta olmak üzere Sünnî mutasavvıflarla adeta özdeşleşmiş olsa da, mutasavvıflar dışında gaybî ilimlerde bu metodu kullananlara tesadüf edilmektedir. Mesela Fatimiler tarihinden şöyle bir olay nakledilmektedir: “Mısır'daki Nil nehrinin suları “Yenikapı” denilen mıntıkaya kadar uzanıp insanların gelip geçtiği yollar kapanınca o günün Mısır hükümdarı Hafız Abdülmecid (ö.544/1149), üzüntüsünü belirtti. Bu üzüntünün sebebini soranlara da çıkarttığı cifr ile ilgili bir kitaptan “İzâ vasale'l-mâü ile'l-Babi'l-Cedid – İntekale'l-İmamü Abdülmecid/Sular Yenikapıya ulaştığı zaman İmam Abdülmecid ahirete geçecek”beytini gösterdi. Gerçekten de o sene Sultan Abdülmecid ahirete geçerek nöbeti Zafir Billah Ebu Mansur İsmail (ö.549/1154)'e bıraktı.”¹⁰⁹ Bu örneğin benzerlerini bulmak mümkündür.¹¹⁰ Ancak biz bu örnekle iktifa etmek istiyoruz.

KUR'ÂN AYETLERİ VE CİFR /EBCED METODU

Cifr sisteminin Kur'ân harflerine tatbiki konusunda günümüze intikal eden İbn Arabî ve onu takip eden sûfi müelliflerin eserlerindeki az sayıdaki örneklerle sınırlıdır. Şüphesiz bu, işârî tefsirin özelliğinden kaynaklanan bir durum olmakla

¹⁰⁵ 92. Sebe', 14. Ebcedle yapılan hesaplamalarda genellikle şu çizelgeye uyulmaktadır (Yakıt, s. 36-39):

	ضعف			تحد			قرشت			سغنص			كلمن			حظي			هوز			اسجد						
	ع	ظ	س	ذ	ح	ث	ن	ش	ر	ق	ص	ف	ع	س	ن	م	ل	ك	ي	ط	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ا
Küçük Ebced	1000	900	800	700	600	500	400	300	200	100	90	80	70	60	50	40	30	20	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
En Küçük E.	10	6	8	10	-	2	4	6	8	10	6	8	10	-	2	4	6	8	10	10	8	7	6	5	4	3	2	1
Büyük Ebced	1060	901	805	701	601	501	401	360	201	181	95	81	130	120	106	90	71	101	11	10	9	8	13	6	35	53	3	111
En Büyük E.	111	577	663	179	512	747	320	107	502	47	590	651	192	520	760	333	109	630	575	535	606	137	465	705	278	103	611	13

¹⁰⁶ 27.Fetih, 1.

¹⁰⁷ Yakıt, 127-129.

¹⁰⁸ Bu ve diğer örnekler için bkz. Mehmet Raif, Hatıra-i Eslaf, Dersaadet, 1310, s. 11-17; Yakıt, 118-121.

¹⁰⁹ Ahmed b. Ali el-Makrizî, İttiâzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtmiyyîn ve'l-Hulefâ (Thk: Muhammed Hilmi/Muhammed Ahmed) Kahire, 1973, III, 186-187. Şamdânîzade'nin tarihinde yanlışlıkla “Cedid” kelimesi, “Hadid” olarak okunmak suretiyle “Yenikapı” yerine “Demirkapı” olarak geçmektedir. Bkz. Şamdânîzade Fındıklılı Süleyman Efendi, Mer'iyü't-Tevârih, İstanbul, 1338, I, 335.

¹¹⁰ Mesela bkz. Aynî, 25.

beraber, sūflilerin cifr ilmüne verdiği ehemmiyeti de ortaya koymaktadır. Yalnız bu, onların dışında bu metotla ilgilenen kimsenin bulunmadığı anlamına gelmez. Bu sahada kaynaklarda geçen örneklerin, başta İbn Arabî olmak üzere sūflilere ait olması da konunun tasavvufi boyutuyla birlikte ele alınmasının gerektiğini ortaya koymaktadır. Şimdi bu konudaki bazı örnekleri görelim:

Örnek a: Beytü'l-Makdis Hz.Ömer (r.a.) tarafından fethedildikten sonra 477 sene Müslümanların elinde kaldı. 492/1099 Şaban ayında Frenkler tarafından istila edilen Kudüs, Salâhuddin Yusuf b. Eyyub (ö.589/1193)'un yardımıyla 583/1204 Recep ayının 17'sinde Cuma günü Frenklerden tekrar geri alındı. Beytü'l-Makdis Frenklerden 91 sene kaldı. Bu ikinci fethi Kadı Muhyiddin,¹¹¹ yazdığı bir beyitle daha henüz fetih gerçekleşmeden, Beytü'l-Makdis Frenklerdeyken haber verdi. Kendisine bunu nereden öğrendiğini sorduklarında Endülüs'lü Ebu'l-Hakem¹¹² İbn Berrecan (ö.536/1142)'ın Rum suresinin 1-5. ayetlerine¹¹³ yaptığı tefsirden aldım demiştir. İbn Berrecan bu tefsirini¹¹⁴ 520/1126 senesinde Kudüs daha henüz Frenklerdeyken yazmıştı.¹¹⁵ Sadeddin Hamevî'nin de, ayet-i kerimedeki "fi edne'l-arz" ifadesinden Miladî 800 senesinde Rumların yenilecekleri hükmünü çıkarttığını, dolayısıyla Timur (ö.808/1405)'un mezkûr tarihte Rumlara galip geldiğini" zikreden Bursevî, Rum suresinin bu ayetlerinin tefsirinde, aynı ayetlerden, daha sonraki asırlardaki bir takım fetihlerin istinbatının da mümkün olduğunu, 1089/1678 ve 1097/1686 daki¹¹⁶ fetihlerin, meydana gelen olayların da bu ayetlerin işârî anlamlarının içinde olduğunu, hurûf ilmi sayesinde Allah Teâlâ'nın kitabından çıkarılamayacak bir bilginin bulunmadığını, ancak bunun ehil kimseler tarafından yapılabileceğini ilave

¹¹¹ Muhyiddin b. Zekiyyüddin /Kadı Muhyiddin, Sultan Salahuddin'in yanında büyük yeri olan ve soyu Hz.Osman'a dayanan, Şamlı bir fakihdir. Sultan Salahuddin 579 yılı safer ayının 18. Cumartesi günü Haleb'i fethedince Kadı Muhyiddin söylediği uzunca "Kasîde-i Bâiyye"sinin "Sizin Safer ayında Haleb'i kılıçla fethetmeniz, Recep ayında da Kudüs'ü fethedeceğinizi müjdelemektedir." beytiyle fetihden önce fetih müjdelemiş, fetih müyesser olduktan sonra kendisine bunu nereden öğrendiğini sormuşlar, o da İbn Berrecan'ın tefsirinin kenarındaki metinden ayrı bir yazıyla yazılmış olan haşiye kısmından öğrendim, bu bilginin bulunduğu yer kitabın kendisinden mi, yoksa başkasına ait bir haşiye midir bilmiyorum, demiş. Ebu Şame (ö.665/1266), İbn Berrecan'ın tefsirinde, Beytü'l-Makdis'in Rumlardan 487 tarihinde alındığını, Müslümanlar tarafından 583 yılında tekrar geri alınacağını, kendilerinin ise henüz 522 yılında olduklarını yazdığını kaydeder. Ebu Şame el-Makdisî, er-Ravzateyn fi Ahbarî'd-Devleteyn, Beyrut, ts., II, 112-113; İbn Hallikan, IV, 229-230.

¹¹² Abdüsselam b. Abdirrahman b. Ebi'r-Rical b. Abdirrahman Ebu'l-Hakem el-Lahmî el-Endülüsî künyesiyle maruf İbn Berrecan, kıraat, hadis, kelim, tefsir sahasında araştırma ve incelemelerde bulunmuş, zühd ve ibadetteki hırsıyla tanınmış bir zattır. Mutasavvıf kimliği de dikkate alınarak kendisine "Endülüs'ün Gazalisi" denmiştir. Müellifin meşhur eserlerinden birisi de ayetleri, harflerin sırlarıyla yoruma tabi tutan Kur'an tefsiridir. Kendisinin bu yönü kendisinden sonra gelen İbn Arabî gibi bazı mutasavvıflar için ilham kaynağı olmuştur. Sultanın huzurundaki bir münazara meclisinde kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları kimse anlamadığı için bid'atçı olduğuna karar verilmiştir. Hulûl ve ittihadı reddetmesine rağmen bazı fukahanın düşmanlığından kurtulamayan müellif vefat ettikten sonra cesedi bir çöplüğe atılmış, cenazesi yıkanmadığı gibi namazı da kılınmamıştır. Ancak durumu öğrenen bir hayır sahibi, insanları çağırması için siyah bir köleyi görevlendirmiş, onun haber vermesiyle toplanan kalabalık tarafından İbn Berrecan yıkanmış, kefenlenmiş, namazı kılınmış ve defni yapılmıştır. Şemseddin Muhammed b. Ali Ahmed ed-Dâvudî, Tabakâtü'l-Müfessirin, Beyrut, ts. I, 306-307; Osman Karadeniz, "İbn Berrecan", DİA, İstanbul, 1999, IXX, 371- 372.

¹¹³ Bu ayetler:"Elif Lam Mim. Rumlardan yakın bir yerde yenildiler. Bu yenilgilerinden sonra onlar, üç ila dokuz yıl arasında galip geleceklerdir. Hüküm nihayetinde Allah'a aittir. İşte o gün inananlar istediği-ne yardım eden Allah'ın yardımına sevineceklerdir. O güçlüdür, merhametlidir." 30. Rum, 1-5.

¹¹⁴ İbn Berrecan'ın yazmalar halindeki tefsiri için bkz, Süleyman Mollaibrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler, İstanbul 2002, s. 92.

¹¹⁵ Bursevî, VII, 6; Âlûsî, I, 17-18.

¹¹⁶ Bu tarihler, Osmanlı'nın, Viyana'ya kadar uzanan Lehistan ve Avusturya, Macaristandaki fetihlerin meydana geldiği tarihtir. Bkz., Heyet, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İstanbul, 1989, II, 65-74.

ediyor.¹¹⁷

Örnek b: Yine İbn Arabî, Allah dostlarından birinden öğrendiğini iddia ettiği bir hadiseyi şöyle naklediyor: “591/1194-1195 yılında Fas şehrindeydim, Muvahhidîler ordusu düşmanla savaşmak üzere Endülüs’e geçmişti. Allah dostlarından biriyle karşılaştım, Muvahhidîlerin fethine nail olup olamayacaklarını sordu. Ben de, bu konu hakkında kendisindeki bilgiyi sordum. Bana Allah Teâlâ’nın bu fethi, “İnna Fetahna leke Fethan Mübina”¹¹⁸ ayetiyle müjdelediğini, ayetteki ikinci elif harfini hesaba katmadan yapacağım hesaplamayla bu müjdenin tarihine ulaşabileceğimi, söyledi. Ben de bu hesaplamayla (Fe:80 + Te:400 + Ha:8 + Elif:1 + Me: 40 + Be: 2 + Ye: 10 + Nun:50 = 591) tarihine ulaştım. Sonra Endülüs’e geçtim Allah Teâlâ’nın Müslümanlara yardımını sayesinde Müslüman ordunun Ribah, Argu ve Kerkuy kalelerini fethettiklerini gördüm.”¹¹⁹

Örnek c: İbn Arabî, “Kur’ân-ı Kerim’den başka Zebur’da da yeryüzüne salih kulların mutlaka varis olacaklarını yazdık.”¹²⁰ ayetinin, Osmanlılar tarafından, Anadolu’da kurulacak olan Osmanlı Devleti’nin, ashaptan sonra dünyanın en salih devleti olacağına işaret ettiğini, söylemiştir.¹²¹ Âlûsî, bu ayetin tefsirinde, Sultan Selim (ö.982/1574)’in Kansu Gavri (ö.922/1516)’ye açacağı savaş sebebiyle, İbn Kemal (ö.940/1543)’den tefaülde bulunmasını istemesi üzerine, Şeyhulislam İbn Kemal’in, Sultan Selim’e Mısır diyarının fethedileceği müjdesini verdiğini, hadisenin de gerçekten İbn Kemal’in dediği gibi çıktığını, bunun meşhur bir kıssa olduğunu kaydetmektedir.¹²²

Örnek d:Yine müfessir Âlûsî, “Eceli geldiği zaman Allah Teâlâ hiçbir canlının ecelini tehir etmeyecektir”¹²³, ayetinin, Kur’ân-ı Kerim’in 63. sûresi olan Münâfikûn sûresinin en son ayeti olmasının, Rasûlullah (s.a.v.)’in ömrünün 63 yıl olduğuna işaret olduğunu söylüyor.¹²⁴

Örnek e: Âlûsî’nin naklettiğine göre, İzz b. Abdisselam (ö:859/1455), Hz.Alî’nin, “Hâ Mîm Ayn Sîn Kâf” ayetinden Muâviye olayını çıkarttığını söylemiştir.¹²⁵

A. “KUR’ÂN’DA GİZLENEN TARİHLER” ADLI ESERDEN BAZI ÖRNEKLER:

Ebced metoduyla ilgili olarak 1400 küsur yıllık İslam tarihinde bulmakta zorlandığımız üç beş örneğe mukabil, başlıkta ismini zikrettiğimiz ve çalışmamızın giriş kısmında kısmen tanıttığımız bu eserde konumuzla ilgili onlarca gaybî hadisenin istinbatının Kur’ân ayetlerinden yapıldığını görmekteyiz. Eserde yazar tarafından

¹¹⁷ Bursevî, VII, 6.

¹¹⁸ 27. Fetih, 1.

¹¹⁹ Nihat Keklik, İbn Arabî’nin Eserleri ve kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiye, İstanbul, 1974, II, 186.

¹²⁰ 21. Enbiyâ, 105.

¹²¹ Gündüz, 110.

¹²² Âlûsî, XVII, 154.

¹²³ 63. Münâfikûn 11.

¹²⁴ Gündüz, 110; Âlûsî, VI, 279-280. İki ayrı kanaldan gelen aynı haberi İbn Kemal’in İbn Arabî’den elde edip etmediğine dair bir bilgimiz yok ancak, İbn Arabî hakkında fetvası bulunan (bkz.44 no’lu dipnot) İbn Kemal’in İbn Arabî’yi iyi tanıdığı bilinmektedir. İbn Kemal’in ondan bu konuda etkilenmiş olabileceği aklımıza gelmektedir. Çünkü İbn Arabî’nin bazı beyitlerini açıklayan Konevî, İbn Arabî’nin, Hanefî mezhebine mensup Osman neslinden Selim adında dindar, temkinli Rum diyarında bir sultanın Mısır’a saltanat kuracağını, daha sonra Arabistan, Mağrip, Hicaz, Yemen, Irak, Cezayir’e kadar uzanan bölgelerde hükümler olacağını ve Haremeyn-i Şerifeyn’e tam bir hizmet götürceğini söylediğini, zikretmiştir. Bkz. Gündüz, 109

¹²⁵ Âlûsî, I, 170.

cifrin bazı kuralları da verilmiş, bazı kurallara da zaman zaman vurgu yapılmıştır. Yazarın sık sık tekrar ettiği kurallardan bir tanesi ve belki de en önemlisi, anlam bütünlüğü kuralıdır. “Kendisinden tarih çıkarılacak cümlelerin manasının, Arapça’nın ve cifrin kurallarına uygun olması gerekir”¹²⁶ anlamındaki bu kural, yazarın hiç uymadığı bir kural olarak göze çarpmaktadır. Cifr metodu için verdiği yedi tane temel kurala ilaveten, yerini ve kaynağını göstermeden, hemen hemen her örnekte koyduğu ilave kurallar sayesinde yazar, bağlamından kopardığı ibarelerde, istediği tarihe ulaşabilmektedir. Eserden seçtiğimiz bazı örnekleri görelim.

Örnek a: “Ve iz kâle İsebnü Meryeme Yâ benî İsrâile İnnî Rasûlullahi ileyküm musaddikan limâ beyne yedeyye mine’t-Tevrati ve mübeşşiran birasûlin ye’ti min ba’dismühû Ahmed, felemmâ câehüm bi’l-beyyinâti kâlû heze sihrun mübîn”¹²⁷ ayet-i kerimesinin “birasûlin ye’ti min ba’dismühû” bölümü, ayetin siyak ve sibaklından koparılarak (4+ 202+ 60+ 6+ 30+ 10+ 1+ 4+ 10+ 40+ 50+ 2+ 70+ 4+ 0+ 1+ 60+ 40+ 6= 610)¹²⁸ rakamına ulaşılmış, Rasûlullah (s.a.v.)’in peygamber olma tarihi bulunmuştur. Halbuki “bi Rasûlin” kelimesindeki be harfinin müteallakı, kendinden önce geçen ve hesaplama dahil edilmeyen “mübeşşiran” kelimesi olup, anlam bütünlüğü kuralına aykırı olmasına rağmen meful fiilinden ayrılmış, cümle anlamını yitirmiştir. Bununla da istediği rakama ulaşamayan yazar, daha önce zikredilmeyen “Bedel veya mübdelün minh’den sadece biri hesaplanır”¹²⁹ gibi aslında anlam bütünlüğü ilkesine tamamen aykırı yeni bir kural ile 610 rakamına ulaşmıştır.¹³⁰

Örnek b: “Vemâ Muhammedün illâ Râsûl, kad halet min kablihi’r-Rusûl, efe in mate ev kutile’nkalebtüm ala e’kabiküm, vemen yenkalib ala akıbeyhi felen yedurralâhe şey’en ve seyeczillâhü’s-şâkirîn”¹³¹ ayetinden kopardığı “İnkalebtüm” kelimesinin ebced formülüne göre sayılarından Uhud savaşının tarihi olan (1+50+100+30+2+402+40=625) Miladî 625 tarihine ulaşıyor. Halbuki bu cümle “Siz döndünüz” anlamında olup bir çok olaya şamil durumdadır. “İnkalebtüm alâ e’kabiküm” şeklindeki cümlelerin tamamı “siz gerisin geriye döndünüz” şeklinde anlamlı bir cümle oluyor. Uhud savaşına işaretinin ihtimali de ancak bu şekilde yükseliyor. Ne var ki yazarın istediği tarih yine çıkmıyor. Yazar burada gerekçesini söylemeden sadece (t) harfinin büyük ebcedle diğer harflerin küçük ebcedle hesaplanacağını söyleyerek zoraki de olsa istediği tarihi elde ediyor.¹³²

Örnek c: Nasr sûresinin ilk ayetindeki “ve’l-fethu” (111+30+81+400+8=630), ikinci ayetinden kopardığı “yedhulüne” (10+4+602+6+6+2=630) kelimelerinden iki ayrı hesaplamayla Mekke-i Mükerreme’nin fetih tarihi olan Miladî 630 tarihine ulaşıyor. İki ayrı ebced hesabı uygulamasını da, bu kelimenin köklü bir kelime olmasına, elif lam takısının bir kelimenin başında bulunduğu zaman büyük ebcedle hesaplanmasının gerektiğine bağlıyor.¹³³ Ancak Kur’ân- Kerim’de bir çok yerde kullanılan bu kelimelerin diğerlerinden hangi fetihlerin tarihlerine ulaşacağımıza dair istifhamlarımıza cevap olabilecek hiçbir açıklama yok. Yine bu örneklerde de

¹²⁶ Tekin, 25, 167

¹²⁷ 61. Saf, 6.

¹²⁸ Bazı tarihçiler, vahyin bir müddet kesilmesiyle meydana gelen fetret dönemini dkkate alarak, nübüvvet tarihi olarak 610, risalet tarihi olarak 613 tarihini kullanıyorlar. Mesela bkz. İmam Kastalani, Mevahibi Ledünniyye, (Şarih: Mahmud Abdülbaki; Çev. İhsan Uzungüngör) İstanbul, 1972, s.47.

¹²⁹ Tekin, 65.

¹³⁰ Tekin, 64-66.

¹³¹ 3. Ali İmran, 144.

¹³² Tekin, 74-76.

¹³³ Tekin, 76-80.

anlam bütünlüğü bozulmuş, cümlelerden seçilen birer kelimelerden istenilen tarihlere ulaşılmıştır.

Örnek d: “Ya eyyühe'l-müzzemmil”¹³⁴ ayetinden “müzzemmil” kelimesinin aslının mütezemmil olduğuna dikkat çeken yazar, Rasûlullah(s.av.)’in risalet tarihi olan (10+ 1+ 10+ 5+ 30+ 40+ 400+ 7+ 40+ 40+ 30=613)¹³⁵ Miladî tarihini buluyor.¹³⁶ Yine “Ve in udtüm udnâ” ayetindeki (udtüm) kelimesinin aslını dikkate alarak İsrail devletinin yıkılacağı iddia ettiği (6+ 111+ 106+ 130+ 402+ 402+ 90+ 70+ 4+ 106=1428) Hicrî 1428 (Miladî 2008) tarihine ulaşıyor.¹³⁷ Ancak bu durumdaki diğer ayetlerde bu kurala uymuyor. Mesela “Velkameru iza’ t-tesak leterkebünne tabakan an tabak” ayetindeki ittesaka kelimesinin aslının “ivteseka” olmasına rağmen, ancak iğlal yapıldıktan sonraki haline göre hesaplama yapan yazar, (6 + 30 + 100 + 40 + 202 + 30 + 402 + 202 + 20 + 4 + 100 + 10 + 2 + 100 + 70 + 50 + 9 + 2 + 10 = 1389) Hicrî 1389 (Miladî 1969) tarihine ulaşıyor.¹³⁸

Örnek e: Fetih süresinin ilk ayeti olan “İnna fetahna leke fethan mübina”¹³⁹ ayetinin Mekke’nin fethinden haber verdiği herkesçe bilinen bir hakikat olmasına rağmen yazar burada yine özel bir kural ile İstanbul’un fethinin meydana geldiği (111+ 50+ 111+ 80+ 400+ 8+ 50+ 1+ 30+ 20+ 80+ 400+ 8+ 40+ 2+ 10+ 50+ 2=1453) Miladî 1453 tarihini elde ediyor. Burada da yazar “Cifrine göre elif harfi dört veya daha fazla tekrar ederse eliflerin hesabı farklı ebced kurallarına göre yapılır,” diyerek ilk iki elifi büyük ebcedle, diğer elifleri de küçük ebcedle hesaplıyor. Bununla kendisi de tatmin olmadığı için, “Bu fetih, Orta Çağ kapatıp Yeni Çağ açtığı için çok önemli bir hadise olması nedeniyle böyle farklı ebced hesaplarıyla hesaplanır” diyerek bir takviye kural daha ilave ediyor.”¹⁴⁰

Örnek f: “Allahü Nuru’s-Semâvâti ve’l-Arz”¹⁴¹ ayetinin birinci cümlesinden, “Nur kelimesi ism-i fail manasına gelen mastar bir kelime olduğu için ilk iki harfi küçük ebcedle, diğer harfi de büyük ebcedle hesaplanır,” ilave kuralıyla ampülün icat tarihi olan Miladî (1+ 30+ 30+ 5+ 50+ 6+ 202+ 1+ 6+ 40+ 6+ 1+ 402+ 6+ 30+ 1+ 202+ 805=1878) 1878 tarihine ulaşıyor. Ancak yazarın “Meselü nûrihî kemişkâtin fihâ misbâh” isim cümlesinden, cümlelerin “Meselü nûrihî” olan mübtedasından ayırdığı haber bölümü olan “Kemişkâtin fihâ misbah” bölümünden yine ampülün icat tarihi olan (20+ 40+ 300+ 20+ 400+ 80+ 10+ 5+ 1+ 40+ 90+ 2+ 80+ 1+ 30+ 40+ 90+ 2+ 8+ 80+ 10+ 7+ 3+ 1+ 3+ 5 =1296) Hicrî 1296 tarihine ulaşıyor.¹⁴² Yazarın bu örneği de, kendisinin koyduğu ve yine kendisinin ihlal ettiği, “Cümleden cifr ilmiyle elde edilen tarihle, cümlelerin anlamının birbirini tutması lazım, aksi halde hesaplamaya itibar edilmez”¹⁴³ kuralıyla ancak bir anlam ifade ediyor. Zira Arap dili kurallarına göre bir isim cümlesi mübteda ve haberden meydana gelir. Mübtedayı haberden ayırdığınız zaman cümle terekküp etmez. İsnadın olmadığı yerde anlamlı bir cümle de olmaz.

B. ÖRNEKLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Serkan Tekin’e ait örneklerin her birinde Arap dili ve ebced ile ilgili kendi

¹³⁴ 75. Müzzemmil, 1.

¹³⁵ Nübüvvet ve risalet tarihleriyle ilgili olarak 128 no’lu dipnota bkz.

¹³⁶ Tekin, 71.

¹³⁷ Tekin, 146.

¹³⁸ Tekin, 119-120.

¹³⁹ 27. Fetih 1.

¹⁴⁰ Tekin, 89-92.

¹⁴¹ 85. Nur 35.

¹⁴² Tekin, 99-103.

¹⁴³ Tekin, 167.

saydığı kuralların hemen hemen tamamının kendi tarafından ihlal edildiğini görmekteyiz. Miladî tarih, hicri tarih, büyük ebced, küçük ebced, en büyük ebced, en küçük ebced, bitmeyen tükenmeyen ve adeta her yeni bir örnek için konulan özel kuralların oluşturduğu bir kombinasyondan bulunamayacak bir tarih düşünülemez. Eserlerinde kaynaklarını belirtmediği, ebced kurallarına eklediği, munhasıran her yeni örnek için koyduğu özel kural ile yazar istediği tarihe ulaşıyor Yazarın kitaplarında sergilediği ebced hesaplamalarında keyfice davrandığı, ebced metodunun dayandığını iddia ettiği kuralları, kendisinin ihlal ettiği görülmektedir. Yukarıda verdiğimiz birkaç örneğin bunu ispatlama yeteceği kanaatideyiz.

Birinci kategoride verdiğimiz ilk (a) örnek, İbn Berrecan'a ait olup İbn Arabî bunları sadece nakletmektedir. İkinci (b) örnek de yine İbn Arabî'ye ait olmayıp İbn Arabî'nin bir Allah dostundan öğrendiğini söylediği, adeta anonimleşmiş bir örnektir. Üçüncü (c) örnek gerçekten bir işârî tefsir örneğidir. Şöyle ki, ayette geçen "Ve lekad" kelimesinin sayısal değeri "Selim" kelimesinin sayısal değeriyle aynıdır. Ebced hesabına göre ikisinin de değeri 140 dır. Elif lam takısı hariç "ez-Zikr" kelimesinin değeri de 920 dir. Buna göre adının harflerinin sayısal değeri 140 olan Selim Han'ın 920 senesinde büyük bir fethine nail olacağı¹⁴⁴ işârî bir yorumdur. Dikkat edilirse dördüncü (d) örnekte de aynı metotla Rasûlullah (s.a.v.)'in vefat yılı bulunmuştur. Beşinci (e) örnek de Hz. Ali'ye isnat edilen bir rivayettir ki Hz. Ali'nin bunu, olayların meydana gelmesinden önce mi, sonra mı söylediği sabit değildir. Bunlarda ebced kuralının hangi metodunun uygulandığını bilmediğimiz için, olduğu gibi nakletmeyi uygun görüyoruz.

Gördüğümüz kadarıyla bu örneklerden sadece İbn Arabî'nin "Bir Allah dostundan öğrendim" dediği b örneğinde ebced kuralı uygulanmış, ancak, bunda da eliflerden ikisini birden hesaplamama şartı var. Belki bu da bir özel kural sayılabilir yalnız, bu ve verdiğimiz diğer örneklerin Serdar Tekin'in örneklerinden ayrılan tarafı; bunların, işaret ettikleri olaylardan önce söylenmiş, bazı insanlar tarafından duyulmuş, halkın diline düşmüş, günü gelince de söylendiği gibi gerçekleşmiş olmalarıdır. Halbuki Serkan Tekin'in örnekleri, olmuş bitmiş olaylara yapılan bir tarih düşürmekten ibarettir. Ayetin siyak sibatı, anlam bütünlüğü, dikkate alınmadan, ayet içinden koparılan kelime yahut kelime gruplarının ebced metodunun da keyfice kullanımı ile istenilen tarihi tutturabilme becerisidir.

Bu arada şunları da ilave etmek yerinde olacaktır. Tekin, kitaplarında 2004'de Pakistan ile Hindistan arasında büyük bir savaşın çıkacağı, 2004 yılında Mısır ve Suriye devlet başkanlarının öldürüleceği,¹⁴⁵ gibi, istikbalde meydana gelecek kayda değer bazı olayların tarihlerini de vermektedir. Meydana geleceğini haber verdiği olaylar ve tarihlerde isabet edip etmediği üzerinde durmadan seçtiğimiz bu iki örnek, onun diğer buluşları hakkında bir kanaat sahibi olmamıza yardımcı olacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, birinci kategoride verdiğimiz örnekler, orijinal anlamda cifr metodunun tatbikiyle bulunan hadiselerle delalet ettiği iddia edilen sayılı örneklerdir. Şunu itiraf etmemiz gerekir ki bizim elimizdeki bilgilerle bu metodun menşesine, sıhhatine, tatbikine dair bu rivayetler haricinde pek fazla bir şey mevcut değildir ancak, sayıları az da olsa bu konuyu çözüme kavuşturacak nitelikte ilmî vukûfiyeti haiz bazı alimleri görmekteyiz. Özellikle sosyal bilimlerin hemen her dalında derin bir bilgiye sahip olan İbn Haldun bunlardan bir tanesidir. Çözülemez gibi gözüken bu konuyu İbn Haldun, ustaca telif etmektedir. İbn Haldun, harflerin

¹⁴⁴ Akpınar, 60.

¹⁴⁵ Tekin, 294-296.

esrarıyla ilgili bu tarz ilimlerin, kendisine aklî kıyaslarla ulaşılması mümkün olan bir takım kıstas ve kaidelere müstenit ilimler olmadığını, dolayısıyla bu yolla gaybî sırlara ulaşmanın güç olduğunu ifade ediyor. Bu metodun çok eski ve çok meşhur olduğunu, bu kabil bilgilerin kulun arzu ve isteği dışında, Allah Teâlâ'nın tevfiği, lutfu, ikramı olarak gerçekleşen, nefs-i natika rütbesine ulaşan velilere, manevi dereceleri nisbetinde verilen ve kerameten¹⁴⁶ arız olan bir tasarruf olduğunu ifade eden İbn Haldun, velinin bu sırrı gizlemek için bunu bir takım rakamsal ifadelerle perdelediğini söylüyor.¹⁴⁷ İbn Arabî de, bu konuda İbn Haldun'a destek veren bazı açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Berrecan'ın Kudüs'ün 583 tarihinde Müslümanlarca fethedileceğine dair keşfini felek ilmiyle gizlediğini, istediği takdirde kendisinin de bunu keşfedebileceğini, aynı zamanda dilediği takdirde kendisinin de bu keşfini sayılarla gizleyebileceğini söylemektedir.¹⁴⁸

Bu açıklamalara bakılırsa cifr, velilere keşfen bildirilen gaybî olaylara, olayların meydana gelecekleri tarihlere, ebced hesabıyla denk gelecek -duruma göre- ayet hadis veya bir beyit ile veliler tarafından tarih belirleme faaliyeti olarak görünmektedir. Sözelimi yukarıda ki Hafız Abdulmecid'den verdiğimiz bir örnekte "İza vasale" yerine aynı anlama gelen "İza beleğa" kelimesi gelmiş olsa istenilen tarih tutturulamamaktadır. İstenilen tarihi vermesi için özellikle "iza vasale" kullanılmıştır. Sonuç olarak keramet bu beyitlerin, bu tarz ibarelerin değil, onları bu tarihlere uyarlayan kimselerindir, demek mümkündür.

C. GAYBE ULAŞMADA EBCED'İN ROLÜ

Ebced vasıtasıyla gaybi bilgilere ulaşılacağını savunan ilk müfessir olan Mukatil b. Süleyman(ö.150/767) ve onu takip eden Süheyli gibi zatların verdikleri

¹⁴⁶ Peygamberlerin, peygamberliklerini ispat etmeleri için kendilerine Allah Teâlâ tarafından verilen mucizelerle diğer insanlara meydan okumaları, açığa çıkarmaları caiz iken; velilerin, veliliklerini ispat etmek için kendilerine verilen kerametleri diğer insanlara meydan okumamak şartıyla açığa vurmalarının caiz olduğunda Ehl-i sünnet arasında bir ittifakın olduğu bildirilmektedir. Zekeriya (as)'ın her gelişinde Mihrapta bulunan Hz.Meryem'in yanında Allah Teâlâ tarafından gönderilen bir rızık görmesi (3. Al'i Imran,37), Mağara ashabının kıssası ve köpeklerinin kendileriyle konuşması (18. Kehf, 8-22), Hızır (a.s.)'ın elinde zuhur eden ve Hz.Musa tarafından görülen harikuladeliğeler (18. Kehf, 59-82), Hz.Süleyman (as)'a tahtının çok kısa zamanda getirilmesi (27.Neml, 40) vb. keramet için delil olarak gösterilmektedir ki bunun diğer bir takım insanlarda da görülebileceği kabul edilmektedir. Hz.Ömer (r.a.)'ın Cuma hutbesi esnasında Medine'den çok uzaklardaki ordu kumandanına "Ya Sariye dağa, dağa!", diyerek yönlendirdiğine dair verilen sahih haber bunun sahibilere ait bir örneğidir. Bu konuda özellikle İbn Arabî'ye ait birden fazla örnek bulmak mümkündür. Mesela onun "eş-Şeceretü'n Nu'mâniye fi'd-Devleti'l-Osmâniye" adlı eserinde Osmanlı devletinin kurulacağını cifr ilmi kurallarına göre verdiği haber, yine bu eserinde, üzeri çöplerle kapalı kabrinin Yavuz Selim'in Kahire seferi sırasında, ortaya çıkacağına dair söylediği "İza dehale's-Sinü ile's-Şin yezheru sırru Muhyiddin/Selim Şam'a girdiği zaman Muhyiddin'in kabrinin gizliliği ortaya çıkar" beyti meşhurdur. Gerçekten Sultan Selim 21 Ramazan 1523'te Şam'a gelmiş, "Zakiroğulları Türbesi" diye bilinen, üzeri çöplerle kaplı, İbn Arabî'nin Salihîye'deki türbesini ortaya çıkarmış, etrafına bir cami yapılmasını, türbenin yenilenmesini emretmiş, Muharrem 1524'de caminin kuzeyine bir tekke inşa ettirmiştir. Yine İbn Arabî'nin risalelerinde Rus-Japon (1321/1902) harbinde Rusların bozguna uğrayacağına dair mezkûr tarihe işaret edildiği zikredilmektedir. Keşif ise bazen keramet yerine, bazen da kerametle birlikte kullanılan, gaybî konulara muttali olmak ve bunları açığa çıkarmak, gaybtan bilgi almak, kalp gözünün açılması anlamlarına gelmektedir ki aklın yetersiz kaldığı metafizik alandaki bazı bilgilere ulaşma aracıdır. Keşif mutasavvıfların yanı sıra bazı kelim alimleri, bazı felsefeciler ve Şîa için güvenilir kaynaklardan birisi olmakla birlikte vahiy gibi delaleti kesin değildir. Keşfi bilgilerde daima hata ihtimali olmakla birlikte, bunda velinin manevi derecesi de büyük rol oynamaktadır. el-Bağdadî, 271; Abdulkerim el-Kuşeyrî, Risale (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1978, s.535-539; Fahrüddin er-Râzî,Tefsîr-i Kebir (Çev.Suat Yıldırım vd.), Ankara, 1993, VI, 281-285, XV,111-133, XVII, 424-430; Ramazan Efendi, Şerhu'l-Akâid, İstanbul ts., s 35, 60; el-Cîlî, 50-51; Gündüz, 101; Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri," İÜİFD, sayı, 5, İstanbul, 2002, s., 86-89.

¹⁴⁷ İbn Haldun I, 786-790; II, 1196-1201; Bozhüyük, 399.

¹⁴⁸ İbn Arabî, "Fütühât," I, 60.

tarihler tutmamıştır Mesela Mukatil b. Süleyman hece harflerinin mükerrerlerini çıkararak 744 sayısını elde etmiş bunun da Hz.Muhammed ümmetinin dünyadaki kalış süresi olduğunu öne sürmüştür. Daha sonra Şîi müelliflerden Mücâşî ve Tabersî'nin verdikleri tarihler de tutmamış,¹⁴⁹ kıyamet için verdikleri tarihler çok geride kalmıştır.

Bir çok farklı uygulaması bulunan ebced metodunun kitap ve sünnetin ibaresinden tedvin edilmiş, muayyen, mazbut, objektif bir takım kriterlerinden bahseden ve bu metodu Ku'an ayetlerine tatbik eden bir esere rastlamış değiliz. Gerçek anlamda bu ilmin kaynağına ve metoduna dair bilgi vermeden sadece geçmişteki birkaç örneği naklederek cırf ilmüne atıfta bulunan bir çok kaynağa sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Mesela bu metodun lehinde görüş beyan eden Süheylî bile, cümel hesabıyla elde edilen bu tarihlerin hesaplanmasında bi'setin mi, hicretin mi, Rasûlullah'ın vefatını mı, esas alınacağı hususundaki tereddütlerini ifade ederek, meselenin aslının kitap ve sünnete uygun olması gerektiğini söylüyor.¹⁵⁰ Aynı çizgideki Âlûsî de cümel hesabıyla elde edilen bilgilerin kesin delil olmadıklarını zikrediyor.¹⁵¹

İbn Berrecan'dan bu tarafa bir çok sûfi müellifin naklettiği Rûm sûresinin ilk ayetlerinden istinbat edilen Kudüs'ün fethiyle ilgili istinbatların, kerameten mi yoksa cıfr metoduyla mı sabit olduğu hakkında bile ihtilaflara ve farklı rivayetlere tesadüf ediyoruz.. Mesele Ebu Şâme (ö.665/1266), Nureddin Mahmud b. Zengî (ö.570/ 1174)'nin Halep'te, Kudüs'ün fethinden 20 sene önce Beytül-Makdis için bir minber yaptırdığını, Zengî'nin Kudüs'ün fethinde daha henüz 11 ila 13 yaşlarında bir çocuk olması nedeniyle bunu, İbn Berrecan'ın tefsirinden öğrenmiş olabileceği gibi, bunun, onun bir kerameti de olabileceğini kaydediyor. Ayrıca Ebu Şâme, hocası Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed'in, tefsirinde, İbn Berrecan'ın Kudüs'ün fethiyle ilgili bu meşhur keşfine yer verdiğini ancak, sûrenin başındaki "Elif Lâm Mîm" ayetinden mi, yoksa "Çulibeti'Rûm..." ayetinden mi istinbat edildiği hakkında müşkilatın bulunduğunu da kaydettiğini, naklediyor.¹⁵²

Kem aletle kemalatın olmayacağı açıktır. Metlûv veya gayr-i metlûv vahyin dışındaki bütün bilgi kaynakları sübjektiftir. Bunlarla birlikte konunun ledünnî bilgi boyutunu, keşif ve keramete ilgili boyutunu göz ardı etmek suretiyle yapılan yaklaşımları da, keşfi ve kerameti kesin bir delilmiş gibi gören yaklaşımlar gibi konuyu anlamaktan uzak yaklaşımlar olarak görüyoruz.

Konuyla ilgilenenlerin, bu ilmin keşfi bir ilim olduğuna, bunlara ancak ariflerin vakıf olabileceğine dair söyledikleri şeyler bir tarafa bırakılsa bile, gaybî bilgilere ulaşmada cıfrın başlı başına bir uzmanlık alanı olduğu görülmektedir. Bu alana hakimiyetin sadece ebced metodunu cümel hesaplamalarını bilmekle mümkün olmayacağı, felek ilmi, hurûf ilmi astroloji gibi bir takım yan bilimlerin de bilinmesine ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ilme dair yazılan klasik eserlerdeki oldukça kapalı ve izafî terimleri çözmemize yardımcı olabilecek terminolojik, sistematik bir eser de bulunmamaktadır.

¹⁴⁹ Ebu Ali el-Fazl b. El-Hasen et-Tabersî, Mec'meu'l-Beyan fi Tefsîri'l-Kur'ân, Tahran 1395, I, 113; M.Zeki Duman, Mustafa Altundağ, DİA, İstanbul, 1998, "Huruf-i Mukattaa", XVIII, 43; Öztürk, 391.

¹⁵⁰ Abdurrahman b. Abdillâh es-Süheylî, er-Ravzu'l-Ünûf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviye li'bn Hişam, Kahire, 1969, IV, 421.

¹⁵¹ Âlûsî, XVII, 154.

¹⁵² Ebu Şâme, II, 112; er-Rafî, II, 125.

SONUÇ

Semâvî dinlerin kendi aralarında müşterek bazı unsurları bünyelerinde bulundurmaları mümkün ve muhtemeldir. Bunun inançta, amelde ve bu dinlerin mistik boyutlarında örneklerini bulmak mümkündür. Ebcd metodunun da bir çok dînî anlayışta farklı motifleri görülmektedir. Binaenaleyh, İslam kültüründeki cifr metodunu, Hz.Peygamberden başlatmanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Şiilerce Hz.Ali'ye verildiği iddia edilen cifrin, Kuleynî'den yapılan rivayetteki müstemilatıyla, kendisine Hz.peygamber (s.a.v.) tarafından verilmesini açıklamak zordur. Zira zaten Hz.Peygamber bu kitapları neshetmek üzere gönderilmiştir. Başlangıçta Şiîlerin Sünnîlere karşı övünmek için Hz.Ali'nin ifadesindeki mezkûr sahifenin müstemilatı hakkında mübalağa yapmış olabilecekleri akla gelmektedir. Ayrıca, Ali Samî en-Neşşar'ın dediği gibi, özellikle Ehl-i beyt'le ilgili konularda İslama fitne sokmak için uğraşanların, bu rivayetlerin safiyetini bozarak, bunlara uydurma kabilinden bazı şeyleri ilave etmiş olabilecekleri de ihtimal dahilindedir. Son dönem Şiî müelliflerin de konuyla ilgili meselelerde, Kuleynî'nin eseri hariç, Sünnî kaynakları referans göstermeleri, Şiî kaynaklarda Kuleynî'nin rivayetinden başka ciddi bir rivayetin olmadığını göstermektedir.

Özellikle Sünnî kaynaklarda, Hz.Ali'nin “Bende bu sahifeden başka bir şey yok” şeklindeki açık ifadelerinin yer almasına rağmen, Şiîlerin bile itimat etmediği Kuleynî'den yapılan “Cifr” ve “Câmia” ile ilgili rivayetin, tedvin döneminden sonraki asırlarda Sünnî kaynaklarda, “Kuleynî'den rivayet edildiği şekliyle” yer alması çok ilginçtir. Bunu ancak Sünnî müelliflerin, Ehl-i beyt'e karşı olan muhabbetleri ve zaafıyla açıklamak mümkündür. Bize öyle geliyor ki, Sünnî müellifler, Kuleynî'nin bizzat Ehl-i beyt'i ilgilendiren bu rivayetlerini, eleştirmeden eserlerine dercetmişlerdir.

Diğer taraftan, Hz.Ali'nin mezkûr sahife ile ilgili ifadelerinden, velilere verilen bir takım vehbi ilimlerin, kendisinde olmadığı anlaşılmalıdır. İbn Haldun'un iddia ettiği ettiği şey de budur. Hz.Ali'nin “Bende bundan başka nakli delil yok” demek istediği, onun diğer sahabîlerden farklı olarak maddi manevî bazı ilimlere vakıf olduğu ihtimal dahilindedir. Hz.Musa'nın vakıf olmadığı bir takım ilimlere Hızır (a.s.)'ın vakıf olmasına benzer bir olaydır ki –Allahü a'lem- belki de cifr ve Câmianın aslı da budur. Dikkat edilirse görüşlerine baş vurduğumuz sûfi müelliflerdeki cifr ilmi de, mukattaa harflerine ait bir işârî tefsir, veya velilerin bu harflerden anladıkları bir takım keşfi sırlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz.Musa'nın vakıf olmadığı bir takım ledünnî ilimlere Hızır (a.s.)'ın vakıf olması onun peygamberliği-ne zarar vermediği gibi, Hz.Ali'de bulunan bir takım ledünnî bilgilerin raşit halifeler başta olmak üzere diğer sahabîlerde bulunmaması diğer sahabîler için bir noksanlık teşkil etmemektedir.

Sünnî câmiada bu ilmin, Şiî kaynaklı bir Ehl-i beyt ilmi olarak bilinmesine rağmen, bu konuyla ilgili eserlerin çoğunun Sünnî müelliflere ait olması, daha doğrusu bu konuyla Sünnîlerin daha fazla ilgilenmesi, buna mukabil Şiî müelliflerin bu konuya ilgisizliği, son devir Şiîlerinin, bu ilmin, Sünnîlere özellikle de Hanefîlere ait bir ilim olduğu yolundaki iddialarına haklılık kazandırmaktadır. Bu ilme karşı Sünnî mutasavvıfların hususî rağbetleri de dikkate alınır bu iddia yersiz sayılmaz. Pek azı hariç, Sünnî mutasavvıfların bu konuda adeta ittifak halinde oldukları görülmektedir ki bu yönüyle de cifri, sûfilere arz olan keşfi ilimlerin bir parçası olarak görmek mümkündür.

Gerek Sünnî gerekse Şiî tasavvufta Hz.Ali ve Cafer Sadık'ın yerlerinin tartışılmaz olması veya bu tarikatların silsilelerinin bu iki zatta kesişmesi, insanları tasavvufta Şiîlik; dolayısıyla Bâtınîlik, Hurûfîlik arasında bir irtibat aramaya

sevkemiş, çokları tarafından da bu irtibat kurulabilmiştir. Ne var ki belli ölçüde lügavî anlamdaki hurûfluk bir çok dinde ve anlayışta mevcuttur. Tabi olarak birbirinden etkilenmiş olmaları da mümkündür.

Gazâlî'nin açıklamalarından da Bâtınîye mezhebinin hurûf anlayışına karşı çıktıkları açıktır. Şa'rânî'nin hocasının hurûf ilmini dünyevi geçim temini gibi basit şeylere alet edenleri puta tapanlardan aşağı görmesi, belki de bugünkü problemlere de ışık tutacak bir teşhis ve anlayıştır. Şa'ranî'nin bu açıklamalarına bakarak, onun cifr ilmine karşı olduğu iddia edilemez. Çünkü cifr metodunu tefsire uygulamakla ondan geçim ve çıkar temin etmek aynı şeyler değildir.

Ebced metodunun diğer nakli ilimler gibi tevarüs eden muhkem ve bir takım kaidelere dayalı objektif bir ilim olmamasına, kişiden kişiye farklı uygulamalarının bulunmasına rağmen, başta tasavvufî tefsirler olmak üzere, bazı kaynaklarda bir tefsir metodu olarak çok az sayıdaki ayete tatbik edildiğini, kendisiyle bazı gaybî bilgilere ulaşıldığını görmekteyiz. Bu örneklerin bazılarında ebced metoduyla "mukattaa" harflerinden hüküm çıkarılırken, bazılarında da muhkem ayetlerden hüküm çıkarılmaktadır. Aynı ayetten bir çok hüküm çıkarıldığı gibi, bir ayetten, farklı kimseler, farklı metotlarla, farklı olayların tarihlerine ulaşabilmektedirler.

Diğer taraftan konunun istismara müsait olan diğer bazı havas ilimleri gibi, istismara müsait olması, bazılarınca da istismar edilmesi, aslına ve künhüne dair gerçek boyutuyla ele alınmasına zaman zaman engel teşkil etmektedir.

Bu hususta son yıllarda yayınlanan bazı eserlerde verilen tarihlerde bir keyfiliğin ve kuralsızlığın hakim olduğunu, yapılanların, -tabiri caizse- patenti başkasına ait bir metodun taklidinden ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

Hafız Abdulmecid, İbn Berrecan ve İbn Arabî'ye ait klişeleşmiş birkaç örneğin haricinde cifr ilmini savunan kimseler de, bu ilme yeni bir şey katmak suretiyle sistematize olmasında bir gayret sarfetmiş değillerdir. Bunların faaliyetleri de tedavüldeki birkaç örneği tekrar etmekten, aktarmaktan ibarettir.

Gaybî mutlak manada Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği muhakkaktır. Ancak peygamberlere verilen mucizeler peygamberliklerini ispat etmeleri için zaruri iken, velilere verilen kerametın açıklanması olağan üstü bir durum olmadıkça zaruri değildir. Dolayısıyla, öncekilerin ve sonrakilerin ilminin kendisinde mevcut olduğu Allah Teâlâ'nın kelimından, ilmiyle ve ameliyle Kur'ân ehli diyebileceğimiz bazı kimselerin, diğer insanlardan farklı bazı sırlara vakıf olabilmelerini ihtimal dışı görmüyoruz. Ancak bu tarz sırlara vakıf olanların, sonucunda insanlar için bir maslahat olmadıkça bunları ifşa etmelerini, keramet göstermeyi erkeklerin hayzı gibi gören ve ondan kaçmaya çalışan sûfî anlayışa aykırı buluyor, çeşitli maslahatlardan dolayı açıklanan bazı sırları ise bu konunun istisnası olarak görüyoruz.

Binaenaleyh; sayıları bir elin parmaklarını geçmeyen ve vakıya mutabık olarak günü gelince doğrulanmış birkaç örneğin keşif yoluyla ulaşılan tarihlerin, matematiksel bir takım işlemlerle "kılıflanması" şeklindeki İbn Haldun'a ait görüşü isabetli ve kayda değer buluyoruz.

İslam akîdesinin temel umdelerine zarar vermeyen, ameli konularda da yeni bir hüküm getirmeyen, gerek müteşabihatla ilgili olsun gerekse harflerle ilgili olsun, Allah Teâlâ'nın insanların anlayışına bıraktığı konulardaki bir takım faaliyetlerin dine ve ilme bir zarar vereceği kanaatinde değiliz. Ayrıca mutasavvıflara -kendi ifadeleriyle- keşfen arız olan bir takım bilgilerin -mahiyeti ne olursa olsun- peşine düşülmemesi gereken türden bir ilim olduğu düşüncesindeyiz. Zira bu tarz bilgilerin değeri, keşfin dinde bilgi kaynağı olarak ihraz ettiği değer mesabesinde.

Ancak Niyazî-i Mısırî örneğinde olduğu gibi Sünnî tasavvuf adına dinin özündeki tahrifata göz yumulması, Şiîlik adına Bâtınîlerin yaptıkları tahrifata eşdeğerdir. Diğer taraftan harflerin sırları gibi fer'î konuları fırsat bilerek tasavvuf karşıtlığı ne

kadar yanlışsa, sırf Hz.Ali'ye olan muhabbetinden dolayı Zeydiye gibi bazı mutedil Şîî grupları aşırı Şîîlerle aynı safta görmek de o kadar yanlıştır.

Harflerin esrarına dayalı olarak yazılan eserlerin haddinden fazla olmasına rağmen anlaşılabilir tarzda keşfi ve zevkî bir takım şifre ve rumuzlardan oluşması, diğer taraftan konunun menşeiyle, pratiğiyle ilgili bilgilerin yetersiz ve çelişkili olması, ebcet metodunun tarihçesi ve mahiyetiyle ilgili araştırmaları zorlaştırmaktadır. Geçmişten bize intikal eden bu sistem üzerine objektif bir metodolojinin bulunmadığını da kabul etmek gerekir. Bütün bunlara rağmen bugün bu metodun pratiğiyle ilgili bazı eserlere ve çalışmalara rastlanmaktadır.

Ayrıca konunun kısmen Şîa'daki takıyye inancına, kısmen de Sünnî tasavvuf-taki keşif alanına taalluk etmesi, –sûfi terimiyle söylemek gerekirse- zahir ehlinin bu ve benzeri konuları araştırmalarını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle belli bir noktadan öteye gitmenin güçlüğüyle karşı karşıya kaldığımızı itiraf etmek zorundayız. Ancak İslam kültürünün bir parçası olan bu ilmin, tamamı anlaşılmasa da “Tamamı anlaşılamayan bir şeyin tamamı terk edilmez” kuralınca tamamen reddedilmesinin de doğru olmadığı görüşündeyiz.

GELENEKSEL ALEVİLİKTE EHL-İ BEYT ANLAYIŞI -Tokat Yöresi Örneği-

Cenkü ÜÇER*

THE NOTION OF "AHL AL-BAYT" IN THE TRADITIONAL ALAWI THOUGHT -AN INSTANCE FROM TOKAT REGION-

This paper aims at disclosing the notion of "Ahl al-Bayt" in the traditional Alawī thought which takes "vision" (kashf) and "inspiration" (ilham) as primal modes of knowledge. The notion of "Ahl al-Bayt" is of second order significance after the trilogy "Divinity-Prophecy-Sainthood" (which is reflected also as "Haq-Muhammad-Ali"). In the course of history, Alawīs developed many issues according to central notion of Ahl al-Bayt. For instance, all the following technical notions and beliefs such as Imāms, hilāfat, tawallā-tabarrā, sayyid and silsilah, mahdī, shafā'a, some distinctive believes in the next world are related to and formed according to the notion of "Ahl al-Bayt".

GİRİŞ

Bu makalede, isminden de anlaşılacağı gibi, Tokat bölgesinde yapılan alan araştırmasında elde edilen verilerden hareketle, Geleneksel Alevilik'teki Ehl-i beyt anlayışı ele alınacaktır. Konunun ele alınışı hakkında birkaç noktaya işaret etmekte fayda vardır:

Öncelikle bu makalenin, Ehl-i beyt'le ilgili özel sayı çıkaracak bir dergi için kaleme alınmış olmasından dolayı, -müstakil makalelerin bulunacağı düşüncesinden hareketle- Ehl-i beyt kavramı hakkında detaylı bir tahlil yapılmadığı gibi kavramın tarihsel süreçte kazandığı anlamlar üzerinde de ayrıntılı olarak durulmamıştır.

Bu çalışma ile ilgili zikredilmesi gereken ikinci bir husus, mülakat metoduyla elde edilen veriler "esas" alınmış olup, bu yolla elde edilen veriler, Aleviliğin temel kaynakları olarak kabul edilen, tarikat edeb ve erkânından bahseden Makâlât, Buyruklar vb. eserler;¹ ilham ve keşf ile söylendikleri kabulünden hareketle Alevilik için birinci derecede bilgi kaynağı olarak benimsenen yedi ulu ozan² ve diğer şairlerin deyişleri ve Alevilik hakkında kaleme alınan güncel eserlerdeki bilgilerle

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. cenksuucer@hotmail.com

¹ Aleviler arasında temel kaynak olarak kabul edilen eserler hakkında bkz.: Mehmet Yaman, Alevilik İnanç-Edeb-Erkân, İst., 2001, s. 240-241.

² Alevilik'te yedi ulu ozan olarak kabul edilen şairler Nesîmî, Yemîni, Virânî, Fuzûlî, Hatâyî (Şah İsmail), Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'tir.

desteklenmek suretiyle Geleneksel Alevîlik'teki Ehl-i beyt anlayışı hakkında bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

Öte yandan, Alevîlik denince ne kastettiğimizi ortaya koymak gerekmektedir. Yaptığımız alan araştırmasında Tokat bölgesinde Alevîler arasında epistemolojik kabuller açısından iki farklı yaklaşımın sergilendiği tespit edilmiştir. Buna göre, bir grup ilham ve keşfi bilgi kaynağı olarak kabul ederken; özellikle genç kuşaktan oluşan diğer grup böyle bir kabule sahip değildir. İlham ve keşfi bilgi kaynağı olarak kabul eden ilk grubun temsil ettiği Alevîlik, burada Geleneksel Alevîlik olarak isimlendirilmiştir. Bu makalede Alevîlik kelimesi kullanıldığında, ilham ve keşf merkezli Geleneksel Alevîliğin kastedildiği ifade edilmelidir.³

Tokat bölgesindeki Geleneksel Alevîliğin ne olduğuna gelince, alanda elde edilen veriler, kendisini İslâmiyet içerisinde gören Alevîliğin, birbirinden farklı inançları benimseyebilen,⁴ dînî hayatlarını daha çok tasavvufî kalıplar içerisinde şekillendiren ve varlıklarını farklı merkezlere bağlı olarak sürdüren gruplar için bir üst kimlik⁵ olduğunu ortaya koymaktadır. Kendi aralarında metbu ocak⁶ olarak bilinen ana ocak ya da baş ocaklar etrafında toplanan ve bu ana ocağa bağlı alt ocaklar oluşturan bu zümreler, bağlı oldukları ocaklara göre bir yapılanma ortaya koymuşlardır. Nitekim, bölgede Alevîler'in bağlı oldukları bu ana ocaklara göre isimlendirildikleri görülmektedir.⁷ Bu durumda, elde edilen veriler doğrultusunda, inanç esasları da göz önünde bulundurulup, dînî hayatlarındaki hakim karakter olan tasavvufî yön dikkate alınarak bir çerçeve çizilecek olursa Alevîlik, inanç esasları noktasında farklı kabul ve yorumlarda bulunmakla beraber büyük oranda temel İslâmî inançları benimseyip bunları Hakk-Muhammed-Ali üçlemesiyle formüle eden, Ehl-i beyt merkezli bir dünya ve ahiret görüşünü benimseyen, diğer gruplarla özellikle öteki olarak kabul ettikleri ile ilişkilerinde tevellâ ve teberrâyî temel prensip olarak gören, ilham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak kabul eden, eline-diline-beline sahip olmayı temel ahlâkî ilke olarak benimseyen,

³ Nitekim epistemolojik anlamdaki bu farklılık Alevîler arasında tartışmalara sebep olmakta, hatta ilham ve keşfi kabul etmediği halde kendisini Alevî olarak isimlendirenlere bu kullanımlarından dolayı itiraz edilmektedir. Bu bağlamda, burada "Geleneksel Alevîlik" ifadesi ile anlatılmaya çalışılan Alevîliğin, "asıl Alevîlik olduğu, bu geleneksel yapı dışında önerilen Alevîlik türlerinin Alevîliği ifade etmediği, dolayısıyla bu uydurulan yeni yolların Alevîlik olarak adlandırılmaması, aksine Alevî kelimesi haricinde başka kelimelerle isimlendirilmesi gerektiği" hususunun ısrarla dile getirildiği görülmektedir. Yaman, a.g.e., s. 16.

⁴ Alevîlik için homojen bir inanç sisteminden bahsetmek mümkün değildir. Zira, sözlü kültür olmasına bağlı olarak Alevîlik'te inanç sisteminin gelişiminin daha çok yeni inançların eskilerinin yanına eklenerek tederîcî bir yapı içerisinde oluşması ve bu sistemin, kökenleri değişik mekan ve zamanlarda bulunan öğeleri içermesine ek olarak İslâmlaşma sürecinde karşılaşılan bir takım mezhebî etkiler sebebiyle farklı yaklaşımlar sonucu ortaya çıkan farklı anlayışları da barındırması dolayısıyla, Alevîlik hakkında sistematik ve herkesi bağlayıcı bir homojen inanç sisteminden söz etmek mümkün değildir. İlyas Üzümlü, *Günümüz Alevîliği*, İSAM Yay., İst., 1997, s. 67; Temel Yeşilyurt, "Alevî-Bektaşîliğin İnanç Boyutu", *İslâmîyât*, c. VI, S. 3, Ankara, 2003, s. 13-14. Alevîlik'teki senkretik inanç sistemini oluşturan ve kökenleri değişik mekan ve zamanlarda bulunan unsurların, eski Türk dini, süffîlik yoluyla sızmış gnostik ve Yeni Eflatuncu, Manici ve Budacı öğeler ve Yahudi-Hıristiyan kalıntıları vb. olduğu hakkında bkz. Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Otağ Matbaacılık, İst., 1977, s. 212; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İst., 1983, s. 18-21; İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İst., 1994, s. 17, 44-45; a.yazr., *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İst., 1999, s. 233-238; Yeşilyurt, a.g.m., s. 13.

⁵ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmîyât*, c. VI, S. 3, Ank., 2003, s. 124.

⁶ Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevîlik*, Berfin Yay., İst., 1995, s. 206.

⁷ Bu duruma göre Tokat bölgesinde kendi içlerinde alt grupları da barındıran dört ana grubun bulunduğu görülmektedir. Bölgedeki yoğunluklarına göre sıralanacak olursa, bunlar; Bektaşîler, Hubyarlılar (Sıraçlar), Erdebilliler ve Keçeci Babalılar'dır.

soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram ya da bir ortak üst addır.

Soya dayalı tarikatlar⁸ olarak dinî hayatlarını sürdüren ve bütün kabul ve uygulamalarını tasavvufî kalıplar içerisinde ifade eden Alevilik'te, yukarıdaki tanımda görüldüğü üzere Ehl-i beyt inancı, Hakk-Muhammed-Ali inancıyla beraber en önemli yeri tutmaktadır. Nitekim, Alevilik'te, yaratılış, ilham ve keşf, velâyet, mehdîlik, tarikat silsilesi, dedelerin seyyidliği, tevellâ-teberrâ, şefaat ve ahiretle ilgili bazı kabuller gibi Aleviliğe ana karakterini kazandıran pekçok konu Ehl-i beyt inancı ile bağlantılı olarak şekillendirilmiştir. Bu da Ehl-i beyt'in Alevilik için ne kadar önemli bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu makalede, Alevilik'teki Ehl-i beyt anlayışı; kelimenin, sözlük ve ıstılah anlamı ve kavramın tarihsel süreci genel hatlarıyla verildikten sonra, Alevilik'te bu kavramla bağlantılı olarak ele alınan Ehl-i beyt ruhu, Oniki İmam, tevellâ ve teberrâ, velâyet, silsile, seyyidlik vb. unsurların işlenmesiyle ortaya konulacaktır.

1. EHL-İ BEYT KAVRAMI VE TARİHSEL SÜREÇTE KAZANDIĞI ANLAMLAR

Kelime olarak, aile, yakın akrabalar, eş, bir bölgenin halkı, bir yerde bulunan insan topluluğu, bir kimsenin etrafında ona inanan ve tabi olan insanlar, taraftarlar, bir şeyi hak eden, layık olan anlamlarına gelen Ehl⁹ kelimesi ile; genel kullanımda sukûnet ve konaklama yeri anlamlarında çadır ve binanın her ikisini kapsamakla birlikte, özelde kişinin evini, hanesini, çadırını, köşkünü veya sarayını ifade eden "Beyt"¹⁰ kelimesinin bir arada kullanılmasından oluşturulan Ehl-i beyt tamlaması, "ev halkı", "hane halkı" anlamına gelmektedir.¹¹

"Ehl-i beyt" tamlamasının Araplar arasında İslâm öncesinde de kullanıldığı bilinmektedir. Buna göre ehlu'l-beyt/ehlu'l-buyûtât, beytu'r-racül ve beytu'l-kavm lafızlarıyla kullanılan bu tabir, daha çok beyt kelimesinin çoğulu (çoğulun çoğulu/cemu'l-cem) olan buyûtât ifadesiyle kullanılmış, bununla da yerine göre kişinin hanımı, çocuk-çocuğu, kabilenin şeref ve nesebini kendisinde toplayan yetkili ve nüfuzlu kişi ya da kişiler ve aileler kastedilmiştir. Böylece bu kullanım, İslâm öncesi Arap toplumunda, her kabilenin misafirperverlik, binicilik, savaş tekniği, kahramanlık ve sayı bakımından çokluk vb. konularda kendisinin üstün olduğu noktasındaki güçlü kabilecilik hislerinin doğal neticesi olarak ortaya çıkmıştır.¹²

İslâm literatüründe, "ehl" yerine âl ve itre gibi eş anlamlı kelimelerin kullanı-

⁸ Alevilik, Bektâşiliğin Babağan kolu hariç bütünüyle soy sürmeyi ana prensip olarak kabul eder. Nitekim, Bektâşiliğin Çelebi kolu da soy sürmektedir.

⁹ El-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-isbahânî, el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân, haz.: Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetu'l-Ancelo'l-Mısıryye, Kahire, ty., s. 36; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., c. I, s. 163; Muhammed b. Ali b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn, haz.: Ahmed Hasan Besic, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 117.

¹⁰ İbn Manzûr, a.g.e., c. I, s. 392; Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 149-150.

¹¹ İbn Manzûr, a.g.e., c. I, s. 393; Mustafa Öz, "Ehl-i beyt", DİA, c. X, İst., 1994, s. 498; Bahâüddin Varol, Ehl-i Beyt Gerçeği, Şamil Yay., İst., ty., s. 33. Kelime anlamı itibariyle, evde oturanları ve evde bulunanları ifade eden bu tamlamaya kavram olarak daha farklı anlamlar yüklenmiştir. "Ehl-i beyt" bir kişiye izafe edildiğinde, o kişinin eşini, çocuklarını ve yakın akrabalarından olan bütün erkek ve kadınları içerisine alan bir anlam kazanmaktadır. Varol, a.g.e., s. 33.

¹² Ayrıca Arap kabilelerinin her birinin Ka'be'de putları vardı ve onun çevresinde hakim kabileyi/soyu ve siyâsî otoriteyi temsilen kendilerine ait evleri (buyûtât) vardı. Siyâsî, askerî ve dinî bakımdan önemli etkiye ve nüfuza sahip soy ve kabileleri temsil eden buyûtât ya da buyûtâtü'l-'arab ise Ka'be'yi korumak, onu ziyaret edenlerin ihtiyaçlarını karşılamak için kurulmuştu. Varol, a.g.e., s. 33; Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreci İçinde Semerelendirilmesi", İslâmiyât, c. III, S. 3, Ank., 2000, s. 100-101.

labildiği kavram, Âlu'l-beyt, Ehlü beyt'i Rasûlillâh, Âlu'n-Nebî, Âlu beyti'n-Nebî şeklinde de ifade edilmiştir.¹³ Ehl-i beyt ifadesi Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde de geçmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde geçen Ehl-i beyt ile Hz.İbrahim ve Hz.Muhammed'in hanımları¹⁴ ve Hz.Musa'nın ev halkı kastedilmiştir.¹⁵

Ehl-i beyt kavramı hadislerde de farklı şekillerde kullanılmıştır.¹⁶ Konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalarda, hadis literatüründeki Ehl-i beyt'le ilgili hadislerin; "Ehl-i beyt'in tanımlanmasına yardımcı olanlar ve bunun haricinde Ehl-i beyt'in önem ve faziletini ortaya koyanlar" olmak üzere iki ana grupta ele alındığı görülmektedir.¹⁷

İslâm kültüründe, Ehl-i beyt ifadesinin Kur'ân ve hadislerdeki kullanımına bağlı olarak, "Ehl-i beyt'in kim olduğu" hakkında değişik kabuller söz konusu olmuştur. Bunlar genel olarak sıralanacak olursa şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Ehl-i beyt, sadece Hz.Peygamber'in hanımlarıdır;¹⁸ sadece, Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'dir; Hz.Peygamber'in çocukları, hanımları ve Ehl-i Kisâ'dır; Ehl-i Kisâ, Vâsile b. Eskâ, Ümmü Seleme ve Selmân-ı Fârisî'dir; Hz.Peygamber'in hanımları ve çocuklarının da dahil olduğu bütün akrabalarıdır; sadakanın kendisine haram olduğu kimselerdir; Hz.Peygamber'in ümmeti veya bütün müttakî mü'minlerdir.¹⁹

Kur'ân ve hadislerle çizilen bu çerçevenin dışında, kavramın, İslâmî dönemde de İslâm öncesindeki bağlamında kullanıldığı görülmektedir. Daha çok siyâsî mücadelelerde sıklıkla kendisine müracaat edilen bu kavram, özellikle Muâviye tarafından, iktidarını meşrulaştırmak ve sağlamlaştırmak için kullanılmıştır. Zira ondan önce, ne Hz.Ali ne de Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin Ehl-i beyt'le ilgili iddialarla ortaya çıkmışlardır.²⁰ Nitekim, dînî ve ahlakî bağların eskisi kadar güçlü olmadığını anlayan, iktidarını güçlendirmek için kabilecilik anlayışını esas alan ve kendisinin Hz.Peygamber'in akrabası olduğunu iddia eden Muâviye, özellikle, haksız yere öldürülen Hz.Osman'ın kanını talep ederek, hilafeti ondan tevarüs ettiğini ileri

¹³ Varol, Ehl-i Beyt Gerçeği, s. 33; Gülgün Uyar, Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı, Gelenek Yay., İst., 2004, s. 31-33.

¹⁴ Kur'ân, Hûd (11):73; Kur'ân, Ahzâb (33): 31-32.

¹⁵ Kur'ân, Kasas (28): 11-12. Bu ayetlerle ilgili olarak gerek Sünnî gerekse Şii müfessirlerin görüşlerini topluca görmek için bkz.: M.Bahaüddin Varol, Ehl-i Beyt –Kavramsal Boyut-, Yediveren Yay., Konya, 2004, s.49-55.

¹⁶ Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz.: Yusuf Açıkkel, Hadislerde Ehl-i Beyt, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2001.

¹⁷ Ehl-i beyt'in tanımlanmasına yardımcı olan hadisler; a. Hz.Peygamber'in hanımlarının kastedildiği hadisler, b. Ev halkı, aile ya da evde bulunan insanların kastedildiği hadisler, c. Hz.Peygamber'in yakın akrabalarının kastedildiği hadisler ve d. Ehl-i beyt olduğu ifade edilen kişilerden bahseden hadisler olmak üzere, ifade ettikleri farklı anlamlara göre tasnife tabi tutulmuştur. Varol, Ehl-i Beyt –Kavramsal Boyut-, s. 55-64. Ehl-i beyt'in fazileti ile ilgili görülen ayet ve hadisler için bkz.: Varol, Ehl-i Beyt –Kavramsal Boyut-, s. 137-158.

¹⁸ Ahzâb sûresindeki ayetten sadece Hz.Peygamber'in hanımlarının anlaşılması gerektiği düşüncesinin doğru olduğunu vurgulayan Kutlu, konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Çünkü bu ayet, rivayet edildiğine göre, hicretin 6. yılında inmiştir. Hz.Fâtıma, Hz.Ali ile hicretin ikinci yılında evlenmiş ve Hz.Hasan ile Hz.Hüseyin, bu ayet inmeden iki üç yıl önce hicretin 4. ve 5. yılında doğmuştur. Hz.Ali'nin evlendikten sonra Hz.Peygamber'den ayrıldığı ve başka evde oturduğu bilinen bir gerçektir. Bu durumda Hz.Peygamber'in damadı Ali ve kızı Fâtıma'yla, onların çocukları ev halkından sayılamaz. Eğer onlar başka evde oturmalarına rağmen, bu ayetin kapsamına girselerdi, o tarihlerde Hz.Peygamber'in iki kızıyla evlenmiş olan –her ne kadar birisi yaşıyor idiyse de- Hz.Osman'ın da Ehl-i beyt kapsamına girmesi gerekirdi. Bu ayet, Şîa tarafından Ehl-i beyt'e yüklenen karizmanın, Kur'ân'dan hiçbir vahyi temeli bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır." Kutlu, "Ehl-i beyt", s. 106.

¹⁹ Bu başlıkların detayları için bkz.: Varol, Ehl-i Beyt –Kavramsal Boyut-, s. 65-98.

²⁰ Kutlu, "Ehl-i Beyt", s. 109.

sürmüştü, bunu da Hz.Osman'ın akrabası ve Ehl-i beyt'i olduğu ilkesine dayandırmıştır.²¹

Hicrî I. asırdaki siyâsî mücadelenin ana taraflarından birisi olan Hâşimîler de aynı şekilde mücadelelerinin temelini Ehl-i beyt düşüncesine dayandırmışlardır. Bu grup da Ehl-i beyt tabirini, Abbas ile Hz.Ali'nin soyu dahil bütün Hâşimîler'i kapsayacak şekilde kullanmıştır.²² Hicrî I. asrın sonlarında bu kavramın Hz.Ali'nin Hz.Fâtıma'dan olan çocuklarına henüz tahsis edilmediği görülmektedir. İlk Şîî hareketlerin²³ Hz.Ali'nin diğer hanımından olan Muhammed el-Hanefiyye adına yürütülmesi bunun açık göstergesidir. Muhammed el-Hanefiyye'nin Hz.Peygamber'in torunlarından olmamasına rağmen kendisi adına, Ehl-i beyt propagandası merkezli hareketlerin ortaya çıkması, kendisinin Ehl-i beyt'ten kabul edilmesi için Hz.Ali soyundan, dolayısıyla Hâşimîler'den olmasının yeterli görüldüğünü ortaya koymaktadır.²⁴

Zamanla Ehl-i beyt kavramında, hicrî I. asırdaki telakkîlerde bir değişme olmuş ve nihayet Hâşimî Ehl-i beyt'i'nden Oniki İmam Ehl-i beyt'i'ne doğru bir anlam kayması yaşanmıştır. Emevî-Hâşimî mücadelesinden sonra Tâlibîler ve Abbâsîler'den oluşan Hâşimîler'in kendi içlerindeki mücadele sürecinde, imametın genelde Hâşimîler'de veya Alioğulları'ndan Hz.Hasan veya Hüseyin'in soyundan herhangi bir Ehl-i beyt mensubunda devam ettiğini savunan kişiler ya da grupların her birisi, Şîî bir fırka olarak tarih sahnesinde ve eserlerde yerlerini alırlarken; bu fırkalar sahip oldukları daha önceki din, felsefe ve kültür havzalarına ait motifler çerçevesinde, tabi oldukları imamları meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Böylece, Ehl-i beyt kavramının içerisinde vasîlik, mehdîlik, ilâhî nur, hulûl, karizmatik liderlik, rec'at, bedâ, takiyye vb. aşırı fikirler de yerini almıştır. İşte bu mirası devralan Oniki İmam ya da İmâmiyye Şîası, başlangıçta Ehl-i Kisâ rivayeti çerçevesinde ele aldığı Ehl-i beyt kavramı içerisinde, Oniki İmamı almış ve artık masumiyet, velâyet vb. bütün doktrinleriyle bu çerçeveye dayanan bir imâmet nazariyesi oluşturarak, bunu temel inanç esaslarından bir unsur haline getirmiştir.²⁵

Ehl-i beyt kavramının Anadolu'ya girişinin ise Mufaddıla Şîliği'nin tipik bir tezâhürü olarak görülen, "Hz.Ali'nin üstünlüğünü kabul etmek, Ehl-i beyt'e muhabbet beslemek ve diğer sahabeye saygıda kusur etmemek vb."²⁶ esaslar ve yine Ehl-i sünnet başta olmak üzere bütün gruplarca benimsenen "bu kişilerin Hz.Peygamber'in akrabaları olmaları sebebiyle her zaman sevgi ve saygıya layık oldukları"²⁷ prensipleri çerçevesinde görülebilecek bir anlayış doğrultusunda, dönemin tasavvuf hareketleri kanalıyla gerçekleştiği muhakkaktır. Safevîler'den sonra bu anlayış, Anadolu'daki Safevî taraftarları ya da bu etkiye maruz kalan

²¹ Kutlu, "Ehl-i Beyt", s. 110.

²² Kutlu, "Ehl-i Beyt", s. 110. Bu dönemde yürütülen mücadelelerle ilgili olarak bkz.: Uyar, a.g.e., s. 75-131.

²³ İlk Şîî hareketler olarak değerlendirilen Hucr b. 'Adiy, Tevvâbün, Kerbelâ, Muhtâr es-Sekaff hareketlerinin, hilafeti Hz.Ali'nin Hz.Fatıma'dan gelen soyuna tahsis etmek için gerçekleştirilen birer Şîî hareket olmadıkları, bunların sadece Emevî-Hâşimî mücadelesi çizgisinde gelişen siyâsî hareketler oldukları ile ilgili olarak bkz.: Hasan Onat, Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîliği, TDV Yay., Ank., 1993, s. 44-114; M.Bahaüddin Varol, Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt, Yediveren Yay., Konya, 2004, s. 319-322.

²⁴ Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ve çevresinde cereyan eden hadiseler için bkz: M.Bahaüddin Varol, Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli, Konya, 2004, s.44-46; Kutlu, "Ehl-i Beyt", s. 111-112; Uyar, a.g.e., s. 133-150.

²⁵ Kutlu, "Ehl-i Beyt", s. 112-114.

²⁶ M. Saffet Sankaya, Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl), Ötüken, İst., 2003, s. 36-37.

²⁷ Varol, Ehl-i Beyt –Kavramsal Boyut-, s. 114-115.

gruplar arasında, özellikle günümüzdeki yapısını büyük oranda bu etkiyle kazanan Alevîlik'te, siyâsî Oniki İmam Şîliği kalıpları içerisinde bir anlama oturtulmuştur.²⁸

2. ALEVÎLİK'TE EHL-İ BEYT ANLAYIŞI

Ehl-i beyt kavramının kelime ve ıstılah anlamları verildikten ve tarihsel süreçte ne tür anlamlar yüklendiği ile ilgili ortaya konulan bu genel çerçeveden sonra, günümüz Alevîlerinde bu kavramın nasıl anlaşıldığı ve kavramla bağlantılı konuların durumu ele alınabilir.

Günümüzde, "Ehl-i beyt kimdir?" şeklinde kendilerine yöneltilen soruya, bölgede mülâkâta tabi tutulanlar tarafından öncelikle, "Hz.Muhammed, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'dir" şeklinde cevap verildiği görülmektedir.²⁹ Buradan da günümüz Alevîleri'nin temelde Ehl-i beyt kavramını Ehl-i Kisâ³⁰ hadisi çerçevesinde algıladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Alevîler'de üçler, beşler, yediler... şeklinde devam eden yapılandırılmada beşler'in yine Hz.Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşturulması bunun açık göstergesidir. Bununla birlikte Selman-ı Fârisî'nin de Ehl-i beyt'ten kabul edildiğine şahit olunmaktadır.³¹ Bu da yine yukarıda hadisler çerçevesinde kabul edilen Ehl-i beyt telakkîlerinden birisiyle uyumaktadır.³²

Ehl-i beyt'in kim olduğu konusunda bu beşli ve Selmân-ı Fârisî gibi eklemeli özel bazı kabullerin yanı sıra bu kavramın içerisine Oniki İmam'la ilgili bazı anlayışların da yerleştirildiği görülmektedir. Önceden ifade edildiği gibi, daha çok Safevî etkiyle Alevîler arasında yaygınlaşan kabulün, bu çerçevede çeşitli boyutlarda ele alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim mülâkâtlar esnasında, Ehl-i beyt'le ilgili Oniki İmam çerçevesi telakkîlerin Alevîler arasında farklı olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, Ehl-i beyt, Hz.Peygamber, Hz.Fâtıma ve Oniki İmam'dır,³³ Oniki İmam'la

²⁸ Kendilerini Ehl-i Beyt'e dayandıran veya kendi prensipleri içinde Ehl-i beyt sevgisini ön planda tutan diğer gruplarda ise Ehl-i beyt kavramıyla ilgili Oniki İmamcı yaklaşımın olmaması olayın daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Nitekim, Osmanlı Devleti, Safevîler tarafından yürütülen Şîlikteki Oniki İmam esasına dayandırılan bir Ehl-i beyt propagandası karşısında, yine Ehl-i beyt sevgisini ön plana çıkaran bir Sünnî tarikat olan Halvetiyye'yi desteklemiş; bu desteğe bağlı olarak da Halvetiyye tarikatı döneminde Anadolu ve Balkanlar'da faaliyet gösteren en büyük Sünnî tarikat olma hüviyetini kazanmıştır. Saim Savaş XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik, Vadi Yay., Ankara, 2002, s. 144-146.

²⁹ Mülâkâta tabi tutulan bütün şahısların bunu vurguladıkları görülmektedir. Ayrıca bkz.: Aşık Durmuş Günel, El Ele El Hakk'a, Can Yay., İst., 2000, s. 62.

³⁰ Ebu'l-Hüseyin b. Müslim el-Haccâc, Sahîhu Müslim, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Kahire, 1954, 44/Fedâilu's-Sahâbe, 61 (IV, 1883); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, Sünen, thk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 1987, 48/Tefsîru'l-Kur'ân, 34 (V, 327); Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müessesetü Kurtuba, yy., ty., c. IV, s. 107. Farklı lafızlarla rivayet edilen hadise göre, Hz.Peygamber bir örtü ile çıkmış, sonra bu örtünün altına Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i alarak bunların Ehl-i beyt'i olduğunu söylemiş ve kendileriyle ilgili dua etmiştir. Hadis'in orijinal metninde örtü kelimesi karşılığında "Kisâ" kelimesinin kullanılmasından hareketle Ehl-i Kisâ hadisi olarak bilinen bu hadiste ifade edilen kişilerle ilgili daha çok Âl-i Abâ kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda Hamse-i Âl-i Abâ ifadesinin yanı sıra Farsça Pençe-i Âl-i Abâ ibaresi de kullanılmıştır. Bkz.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik, Selçuk Yay., İst., 1994, s. 234; Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", DİA, İst, 1989, c. II, s. 306-307.

³¹ Ali Gökvelioğlu Dede, 1933 Sivas Yıldızeli Esençay (Cenkidere) doğumlu, Kızıldeli Evlatları'ndan Bektâşî Dedesi.

³² Selman-ı Fârisî'nin de Ehl-i beyt'ten sayıldığına ilişkin rivayet için bkz.: İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kübrâ, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968, c. IV, s. 83.

³³ Mustafa Temel, 1938 Almus Hubyar doğumlu, Hubyar Tekkesi Postnişini, Eyup Yıldırım, 1931 Tokat Çerçi doğumlu, Zeyne'l-Abidin Ocağı, Bektâşî Dedesi, Fazlı Doğan, 1929 Nıksar Akgüney doğumlu, Bektâşî Dedesi, Hüseyin Yıldız, 1939 Zile Akkılıç doğumlu, Bektâşî Dedesi, Bektaş Aldemir, 1952 Zile Çakırçalı doğumlu, Şah İbrahimi Dedesi, Saduk Dere, 1933 Keçeci doğumlu, medrese eğitimi almış,

beraber eşleridir,³⁴ Oniki İmam ve neslidir.³⁵

Oniki İmam'ı Hz.Hüseyin'in soyuna hasreden, Oniki İmam soyundan gelenlerin Evlâd-ı Rasûl olduklarını, Hz.Ali'nin diğer hanımlarından olan çocuklarının ise Evlâd-ı Ali şeklinde isimlendirildiklerini söyleyen ve bu noktada Hz.Hasan'ın kendisinin imam olmasına rağmen çocuklarının imam olmadıklarını benimseyen Alevîler,³⁶ bu konuda İmâmiyye ile aynı kabule sahip olmuşlardır.³⁷ Bu kabulde Safevî etkinin oldukça önemli olduğunda şüphe yoktur. Konuya ilişkin Pir Sultan'ın bir şiirinden bazı dörtlükler şu şekildedir:

*Oniki İmam'a uyanlardanız Biatimiz aldık biz de uludan
Hakk'a doğru gider bu yollarımız Mürvet kimden kaldı, Hz.Ali'den
Biz âlü evlâdı sevenlerdeniz Bizim ikrârımız kâlû beliden
Her seher tesbih eder dillerimiz Eldedir etekte bu ellerimiz
Oniki İmam'ın bizdedir nuru Düzül Pir Sultan'ım katara düzüül
Şâh-ı Velâyet'in bizdedir sırrı Biz de ikrâr verdik kadimü ezel
Açıktır aynamız, gönlümüz duru Bir sevdaya düştük sevdası güzel
Sedefli mercanlı gönüllerimiz Vardır türlü türlü hayallerimiz.³⁸*

3. EHL-İ BEYT KAVRAMIYLA BAĞLANTILI BAZI TELAKKİLER

Zaman içerisinde Ehl-i beyt'le ilgili kabullerini şekillendiren ve İslâm kültüründeki anlayışa paralel temel kabullerini muhafaza etmekle beraber, daha çok Ehl-i beyt kavramını, Oniki İmam'la bağlantılı olarak anlamlandıran Alevîler, bu çerçevede bazı telakkîler geliştirmişler ve bütün inanç ve zihniyet dünyalarını bu bağlamda kurgulamışlardır. Nitekim, Ehl-i beyt ruhu ve Oniki İmam inancına bağlı olarak, İmamların masumiyeti,³⁹ hilâfet, tevellâ-teberrâ anlayışı, mehdîlik vb. hususlara ek olarak, tasavvuf anlayışlarının temel hareket noktalarını oluşturan velâyet, seyyidlik, silsile vb. konular, şefaata, ahiretle ilgili bazı kabuller, Ehl-i beyt anlayışına bağlı olarak ele alınmıştır:

a. Ehl-i beyt Ruhü ve Oniki İmam

Bu noktadaki temel kabule göre, Allah tarafından ilk olarak yaratılan şey Ehl-i beyt ruhu ya da nurudur, bu nur bütün peygamberler tarafından taşınmış, Abdülmuttalib'te ikiye ayrılmış; bunlardan biri Abdullah'a diğeri de Ebû Tâlib'e geçmiştir. Hz.Peygamber Hz.Fatıma'yı Hz.Ali ile evlendirince, ikiye ayrılan bu nur tekrar birleşmiştir. Bu nur Hz.Ali ile Hz.Fâtıma'nın evliliğinden doğan, Hz.Hüseyin soyundan gelen ve böylece Evlâd-ı Rasûl olan nesli tarafından taşınır.⁴⁰ Bu kişiler özellikle Ehl-i beyt ruhunu taşımış olmalarından dolayı hatadan uzaktır, arınmıştır,

→ →

Keçeci Babalı Dede.

³⁴ Mehmet Kurt, 1947 Zile doğumlu, Babacı (Anşa Bacılı) Hubyarlı Dede.

³⁵ Dursun Şahin. 1982 Almus doğumlu, dede soylu, Kul Himmetli (Erdebil).

³⁶ Ali Gökvelioğlu.

³⁷ Emrullah Eraslan, 1930 Niksar Ataköy doğumlu, Alevî Hocası, Güvenç Abdal ocağı tâlibi, Bektâşi.

³⁸ Şiirlerin metinlerine müdahalede bulunulmamış, alıntının yapıldığı yerlerdeki şekilleri muhafaza edilmiştir. Şiirin tamamı için bkz.: Cahit Öztelli, Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri, Özgür Yay., İst., 1989, s. 360.

³⁹ Hüsnüye'de Peygamber ve İmamlarla beraber evliyânın da masum oldukları dile getirilir. Bkz.: Hüsnüye, haz.: Ali Toprak, Ant Yay., İst., 1997, s. 43-53.

⁴⁰ Ali Gökvelioğlu. Nitekim Buyruklar'da da Pir'in ancak Evlâd-ı Rasûl'den olabileceği vurgulanmaktadır. Bkz.: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, haz.: Adil Ali Atalay, Can Yay., İst., 1998, s. 26, 30, 44; Erdebili Şeyh Safi ve Buyruğu, haz.: Mehmet Yaman, İst., 1994, s. 42, 67.

nefislerine hakim olmuşlardır.⁴¹ Bu kişilerin çocuklarından en layık olanlarına, Allah tarafından verilen, ruhu taşıma durumuna bağlı olarak yol gösterici olan bu imamlar zâhir ve bâtında gerçek imamlardır.⁴²

b. Tevellâ ve Teberrâ

Ehl-i beyt ruhunu taşıyan bu kişiler gerçek imam olduklarına göre, her hâlükârda kendilerine uymak gerekir. İşte bu noktada tevellâ ve teberrâ kavramları geliştirilmiştir. Dînî olmaktan çok, siyâsî mücadelelerde taraftarlar arasında sıkı bir bağ oluşturmaya yönelik bir işlev için ortaya atıldığı anlaşılan bu kavramların, sonuçta dînî boyutta algılandığı ve bir inanç esası haline getirildiği görülmektedir. Anadolu'ya Safevîler tarafından sistemli bir şekilde getirilen⁴³ söz konusu inanca göre "Ehl-i beyt imamlarına bağlanmak, onları hem dünya hem de ahiret işlerinde tek hakim görmek, onları sevenleri sevmek ve sevmeyenleri de sevmemek" bu yolun esaslarından kabul edilmiştir.⁴⁴

"Tarikata giriş" ya da "ikrâr cemlerinde" dedenin tâlipten istediği olmazsa olmaz şartlardan birisi teberrâ ve tevellâ inancıdır. Buna göre "tevellâ ve teberrâ hak mıdır?" şeklinde yöneltilen soruya verilen "haktır" cevabıyla, bu inanç taraflarca onaylanır ve ikrâr yerine getirilmiş olur. Ayrışmayı sembolize eden bu anlayışın - özellikle Muâviye ve Yezid'in şahsında- Emevîler'le yoğunlaştırılan bir içerikle, Ehl-i beyt'i kendi anlayışlarıyla sevmediklerine inandıkları, kendileri dışındaki herkes için söz konusu edilerek ele alındığı görülmektedir. Buradaki asıl hedef kitlenin Emevîler'le özdeşleştirilen Sünnîler olduğunda ise şüphe yoktur. Bu hususun şîrlerde de oldukça önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Aşağıdaki beyit bu kabul için güzel bir örnektir:

*Kıl Yezid ile Havârici tüket kalmaya hiç
Neşe kim Ca'ferî mezhepte talebkâr değil.*⁴⁵

c. Velâyet

Alevîler'in velâyet anlayışlarının temelinde Ehl-i beyt ruhunu ya da nurunu taşımakla ilgili kabuller yatmaktadır. Hakk-Muhammed-Ali inancını temel inanç olarak kabul eden, bu üçlemeyi ulûhiyyet-nübüvvet-velâyet kalıbında anlayan⁴⁶ ve daha çok bu şekilde ifade eden Alevîlik, velâyet hususunu büyük ölçüde Ehl-i beyt ruhu taşımakla sınırlandırmıştır. Tasavvufdaki dört kapı kırk makam prensibini

⁴¹ Ali Gökvelioğlu, Haydar Çelebi, 1952 Zile doğumlu, Bektâşi, tâlip, İbrahim Günay, 1932 Turhal Ulutepe doğumlu, Hubyar Dedesi.

⁴² Ali Gökvelioğlu, Haydar Çelebi, Hüseyin Yıldız, Bektaş Aldemir. İmametle ilgili kabullerinin kırtas olayı, Gadirhum vb. olaylar ve vasiyet doktrini çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.

⁴³ Nitekim Hacı Bektaş Velî'de Oniki İmam inancı bulunmadığı gibi Oniki İmamcılıkla bağlantılı olarak oluşturulan tevellâ ve teberrâ anlayışları da bulunmamaktadır. Bkz.: Esad Coşan, Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât, Seha Neşriyat, Ank., ty. s. XXXVII.

⁴⁴ Bütün dedeler tevellâ ve teberrânın asıl olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim bu hususa Buyruklar'da da kuvvetli bir vurgunun yapıldığı görülmektedir. Bkz.: İmam Cafer Buyruğu, s. 21; Şeyh Sâfi Buyruğu, s. 41, 74. Bu konuyla ilgili ayrıca bkz.: Fığlalı, a.g.e., s. 235-236; Yaman, a.g.e., s. 286; Rıza Zelyut, Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik, Yön Yayıncılık, İst., 1998, s. 228; Haydar Kaya, Alevî Bektaşî Erkânı, Evrâd'î ve Edebiyatı, Engin Yayıncılık, İst., 1996, s. 167-182; Ali Ağa Varlık, İslamiyetin Özü ve Alevîlik-Bektaşîlik, Can Yay., İst., 2000, s. 27.

⁴⁵ Şah İsmail Hatâyî'nin bu deyişi için bkz.: Nejat Birdoğan, Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları, Kaynak Yay., İst., 2001, s. 276. Bu konuda başka bir örnek için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 363.

⁴⁶ Buna göre, Hakk ilah; Muhammed peygamber; Ali ise velâyet kapısının piridir. Bu anlayışta Hakk-Muhammed-Ali inancındaki unsurların her birinin nitelik ve görevlerinin belirlenmiş olduğu ve olayın ulûhiyyet-nübüvvet-velâyet bağlamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu anlayışın mülâkâta tabi tutulan bütün Dedelerce hemen hemen bu şekliyle kabul edildiği beyan edilmiştir. Nitekim konuyla ilgili yazılanlarda da bu hususun işlendiği görülmektedir. Bkz.: Bedri Noyan, Bektaşîlik Alevîlik Nedir, Ankara, 1985, s. 54; Kaya, a.g.e., s. 70; Cemal Şener, Alevîlik Nedir Şaha Doğru Giden Kervan, Ant Yay., İst., 2000, s. 97.

benimseyen Alevilik'te, tasavvuftaki "bu prensibin gereklerini yerine getiren herkesin velâyet payesini alabileceği" şeklindeki genel görüşten farklı olarak, meselenin sadece Ehl-i beyt ruhu taşıyan kişilere hasredilmesini, bunların tasavvuf anlayışlarını "kabile hayatına göre şekillenen sosyal hayatlarına paralel olarak oluşturdukları" hususu ile ilgili görmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Alevilik'teki bu anlayışa göre, ilham ve keşfe muhatap olabilmek için öncelikle Ehl-i beyt ruhu taşımış olmak gerekmektedir. Bu da ancak söz konusu ruhun taşıyıcısı olan Oniki İmam'ın soyundan gelmekle mümkündür.⁴⁷ Nitekim bu anlayışın, ozanların deyişlerinde de vurgulandığı görülmektedir. Yemînî, bu paralelde şunları söylemektedir:

*Bilirsiniz ki benim hatem-i nübüvvet Nübüvvet devri bende ola ahir
Benimdir şer'i din içinde kuvvet Velayet devri ba'de ola zâhir
Ali'dir menba-ı nur-ı velayet On iki erdir bunların tamamı
Onun evladınıdır hem imamet Ki ıslah etmek için has u âmî⁴⁸*

Alevilikteki Ehl-i beyt ruhu veya nuru anlayışı ve bunun tasavvuf anlayışlarını şekillendirmesi çerçevesinde birkaç konuya daha değinmek gerekir. Bunlardan ilki, bu ruhu taşıdığına inanılan kişiler tarafından söylenen ve "deyiş", "nefes" ya da "deme" adı verilen şîirlerin "ayet" olarak isimlendirilmeleri; ikincisi Ehl-i beyt ruhu ve nuru ile bağlantılı olarak ele alınan seyyidlik, üçüncüsü de seyyidlikle de bağlantılı olan soy silsilelerinin Oniki İmam'dan biriyle Hz.Ali'ye dayandırılmasıdır.

d. Deyiş ya da nefeslerin "ayet" olarak isimlendirilmesi

Bilindiği gibi, Alevilik'te, Ehl-i beyt soyundan gelen, taşımış oldukları Ehl-i beyt ruhu sayesinde kendilerine ilham geldiğine, dolayısıyla keşf ehli olduğuna inanılan ve bundan dolayı da kendilerine evliyâ, ermiş, özellikle de bütün bu ana kabullerinin bir ifadesi olarak, "gerçek" dedikleri kişi ya da ozanlar tarafından söylenen şîirlere, Alevî literatüründe deyiş, nefes ve deme denir. Cem ayinlerinde saz eşliğinde okunarak ibadetlerin gerçekleştirildiği bu deyişler "ayet" olarak isimlendirilir. Bu isimlendirmede iki yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Bunlardan ilkinde göre, söz konusu deyişler Kur'an'daki konulardan bahsetmiş olmaları, Kur'an'dan esinlenerek söylenmeleri ya da bunların herbirinin bir çeşit Kur'an tefsiri olması sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir.⁴⁹ İkincisine göre ise, bu deyişlerin "ayet" olarak isimlendirilmesi, "bunların doğrudan Allah'ın ilhamı ile olması dolayısıyladır. Bunlar doğrudan Allah'ın ilhamı ile olduğuna göre, yine Allah'ın vahyi olan ayetlerle aynı ve hatta daha üstün bir mertebededir. Dolayısıyla bu mantıkta deyişlerin ayet olarak isimlendirilmesi doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. İlham ile söylendikleri için, Allah'ın ayetlerle gerçekleştirmek istediği murad deyişlerle sağlanmaktadır."⁵⁰ Geleneksel Alevilik'te deyişlerle ilgili kabulün daha çok ikincisi olduğu görülmektedir. Nitekim batınî karakterin ağır bastığı bu kültürde böyle bir anlayışın olması son derece doğaldır. Hatta bu anlayış sonucunda bu gruplar arasında ilham ve keşfin vahye öncelenerek birinci derecede bilgi kaynağı olarak kabul edilebildiğinin altı çizilmelidir.⁵¹

⁴⁷ Bu noktada da kesin bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Kimisi velîliği de Ehl-i beyt ruhu ile ilgili görürken; kimisi de Ehl-i beyt ruhunu sadece Oniki İmam'da kabul edip, velîlik için dört kapı kırk makamın gereklerini yerine getirmek sûretiyle ilham ve keşfe muhatap olmanın söz konusu olacağını düşünmektedir. Fazlı Doğan.

⁴⁸ İsmail Özmen, Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, c. II, s. 45.

⁴⁹ Mustafa Temel, Nesimi Yıldız, 1931 Zile Küçükaköz doğumlu, İmam Rıza ocağına bağlı Şihanlı aşireti Dedesi, Bektaşî. Fazlı Doğan, Saduk Dere. Saduk Dere, bu kullanımın yanlış olduğunu, Kur'an ayetlerinden başka hiçbir şeyin bu isimle anılamayacağını ısrarla vurgulanmaktadır.

⁵⁰ Hüseyin Yıldız, İbrahim Günay.

⁵¹ Ayrıca "ayet" denilen bu deyişler için kullanılan ikinci bir isimlendirme de "delil"dir. Rüstem Kurt, → →

e. Seyyidlik

Seyyidlik, bilindiği gibi değişik dînî oluşumlarda ya da Sünnî-Alevî pek çok tarikatta, tarikatın önderi durumundaki kişi veya sülâlelerin kendilerine meşrûiyet ya da bağlılık kazandırmak için sıkça kullandıkları kavramlardan birisidir. Özellikle silsilelerini Ehl-i beyt'e dayandıran Sünnî tarikatlar ve bütün Alevîler'de, etnik olarak Arap olmayan kişilerin kendilerini Ehl-i beyt'e ve Hz.Peygamber'e dayandırdıkları bilinmektedir. Farklı etnik kökene sahip kimselerin, özellikle de asırlar boyu kabile hayatı yaşayan ve bu çerçevede dış evliliğe karşı şiddetle karşı olan grupların, gerçek anlamda Ehl-i beyt'le ilgili bir soy bağının kurulması mümkün olmasa da, bu tür gruplarda söz konusu kavramlarla ilişkilendirilen kişi ya da ailelerin oldukça önemli imtiyazlar kazandıkları ve bu konuların artık gerçekliklerinin sorgulanmayıp bir inanç bağlamında benimsendiği bilinen bir gerçektir.⁵² İslâm kültüründe daha çok seyyidlik ve şeriflik şeklinde hem Hz.Hüseyin hem de Hz.Hasan'ın soyundan geldiklerine inanılan kişiler için manevî payeler verilerek bazı imtiyazlar tanınmakla beraber, bu husus Alevîlik'te genel anlayışları doğrultusunda sadece Hz.Hüseyin'in soyundan geldiğine inanılan seyyidlerle ilgili görülmektedir. Bu anlamda Hz.Hasan'ın kendisinin imam olarak görülmesine rağmen soyundan gelenler için böyle bir payenin verilmediği daha önce ifade edilmişti. Ashında burada, tasavvuf anlayışları ve çeşitli motifler göz önünde bulundurulduğunda Alevîlikte Hz.Hüseyin'in ön planda tutulduğuna işaret edilmelidir.

f. Tarikat Silsileleri

Bilindiği gibi, tarikatlar meşrûiyetlerini dînî bir mesnede bağlamak için tarikat şeyhini Hz.Peygamber'e bağlayan bir silsile ileri sürmüşler⁵³ ve her ne kadar bir kesinlik yoksa da,⁵⁴ silsilelerini de dört halifeden birine dayandırmışlardır.⁵⁵ Dolayısıyla tarikatların en önemli unsurlarından birisi hiç şüphesiz silsile olmuştur. Tasavvufta "el ele, el Hakk'a" şeklinde ifade edilen bu esas, sūflerin zincir halkalarına benzeyen şeyhler vasıtasıyla dört halifeden biri kanalıyla Hz.Peygamber'e, ondan da Allah'a ulaşmak için kabul ettikleri bir esastır. Hz.Ali'nin silsiledeki konumu dolayısıyla zamanla 12 imamdan biri veya birkaçının bulunduğu silsilelere ayrı bir önem verilmiş ve bunlar altın silsile anlamında "silsiletü'z-zeheb" diye anılmışlardır.⁵⁶

→ →

1970 Zile Karşıpınar doğumlu, dede soylu, Babacı Hubyarlı.

⁵² Kutlu, "Ehl-i Beyt", s. 100.

⁵³ Süleyman Ateş, İslâm Tasavvufu, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., 1992, s.112.

⁵⁴ Ateş, a.g.e., s. 112. Meselâ, Ma'ruf Kerhî (ö.200/816) sırrı, Davud Tâ'î (ö.165/781), Habîb el-'Acemî (ö.120/737) ve Hasan Basrî (ö.110/728) kanalıyla Ali b. Ebî Tâlib (ö.40/660) yoluyla Hz.Peygamber'den almıştır. Ancak bu silsile şüphelidir. Zira Hasan Basrî çocukken Hz.Ali vefat etmiştir ve bir çocuğun Hz.Ali'den sırları öğrenmesi kabule şayan değildir. Değişik tarikatlar tarafından ileri sürülen silsilelerin tahkik imkanı olmadığı için ciddiye alınmayacağına ilişkin olarak bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, Veysel Karanî ve Üveysilik, Dergah Yay. İst., 1982, s. 72. Burada Ocak, Veysel Karanî ile ilgili olarak ileri sürülen silsilelerin, Veysel'in tasavvuf çevrelerinde şöhretinin yayılmasından sonra uydurulduğunu düşünmekte ve bu düşüncesine de Veysel Karanî'den bahseden en eski kaynaklarda böyle silsilelere rastlanmamasını delil olarak göstermektedir.

⁵⁵ Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, MÜİFV Yay., İst., 2001, s. 450.

⁵⁶ Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay., İst., 1990, s. 233-236; Osman Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşriyat, İst., 1995, s. 117. "Alevî" terimi tasavvufta bazı tarikatlar için ortak bir yaklaşımın adı olarak kullanılmıştır. Bilindiği gibi, tarikatlar, kendilerini dört halifeye dayandırmalarından dolayı genel olarak "Siddikiyye", "Ömeriyye", "Osmâniye" ve "Aleviyye" şeklinde isimlendirilmişlerdir. Kemâleddin Muhammed Harîrîzâde, Tıbyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik, Süleymaniye ktp. İbrahim Efendi, nr.: 430-432, 1290 h., c. I, vr.13a-18b, 19a-21a, 21a-23a, 23a-32b. Silsilesini Hz.Ebû Bekir'e dayandıranlar, "Bekrî" şeklinde de isimlendirilmişlerdir. Bu bağlamda silsilelerini Hz.Ali'ye dayandıran tarikatların genel olarak "Hz.Ali vasıtasıyla daha sonraki nesillere

→ →

Tasavvufta “el ele, el Hakk’a” şeklinde ifade edilen⁵⁷ “silsile” hususunda Alevîler, kendilerini Oniki İmam’dan biri kanalıyla Hz.Ali’ye dayandırmaktadırlar. Bölgede ocakların değişik imamlar ile kendilerini Hz.Ali’ye bağladıkları görülmektedir. Bazen sözlü de olsa kimi Zeyne’l-Abidin,⁵⁸ kimi İmam Cafer,⁵⁹ kimi Musa Kazım,⁶⁰ ve kimi de İmam Rıza⁶¹ aracılığı ile silsilelerini Hz.Ali’ye dayandırmaktadırlar.⁶² Nitekim, Alevîliği şekillendiren ocak sisteminde, ocakların herbirinin kendilerini Oniki İmam’dan, özellikle Musa Kazım, Ali Rıza ve öncelerden biriyle Hz.Ali’ye dayandırmaları, velâyeti Ehl-i beyt soyundan gelenlere hasretmeleri ve bu çerçevede soy sürmeyi şart koşmaları, Alevîliğin “soya dayalı” sıfatıyla nitelenmesini kaçınılmaz kılmaktadır.⁶³

g. Mehdîlik

İslâm dünyasında farklı düşünce ve kabullerin bulunduğu mehdîlik inancının⁶⁴ Alevîler’de, Oniki İmam inancıyla bağlantılı olarak şekillendirildiği görülmektedir. Günümüzde geleneksel Alevîliği yaşayan herkesin zihninde “Oniki İmam’dan onikincisi olan Mehdî’nin mağarada sır olduğu ve bir gün mutlaka dünyaya gelerek buradaki düzensizliğe son vereceği” şeklinde bir düşünce hâlâ canlılığını korumaktadır.⁶⁵ Oniki İmamın isimleri geçtiği için “düvaz imam” olarak isimlendirilen

→ →

intikal eden tarikatlar” olarak ortaya çıktıkları görülür ve dolayısıyla “Kâdirîlik”, “Rifâîlik”, “Bektâşîlik” vb. tarikatlar bu manada silsilelerinin başlangıcı itibarıyla “Alevî” tarikatlardan kabul edilirler. Bkz.: Harîrîzâde, a.g.e., c. I, vr. 128a, c. II, vr. 52a; c. III, vr. 38a; Eraydın, a.g.e., s. 459, 462. Konuyla ilgili bazı kabuller için ayrıca bkz.: Hacı Muhammed Hilmi Efendi, Kadiri Yolu Salıklarının Zikir Makamları, nşr.: Süleyman Ateş, Ank., 1976, s. 49. Şeyh Baba Mehmed Süreyya (Münci Baba), Tarikat-ı Aliyye-i Bektâşîyye, sad.: Ahmet Gürtaş, TDV Yay., Ank., 1995; Noyan, a.g.e., s. 19.

⁵⁷ Aynı isimle bir Alevî yazar tarafından farklı yönleriyle Alevîliği anlatan amatörce de olsa bir eserin kaleme alınması bu konuyu daha da anlamlı kılmaktadır. Bkz.: Aşık Durmuş Günel, El Ele El Hakk’a, Can Yay., İst., 2000.

⁵⁸ Eyüp Yıldırım.

⁵⁹ Mustafa Pekköz, 1959 Doğlacık doğumlu, İmam Cafer Ocağı tâlibi, Bektâşi.

⁶⁰ Pek çok Bektâşi’nin kendilerini Musa Kazım’a bağladıkları bilinen bir husustur.

⁶¹ Nesimi Yıldız, Yusuf Özer, 1933 Zile doğumlu, İmam Rıza Ocağı Dedesi, Bektâşi; Sadık Arslan (Güzel Dede), 1924 Erbaa Keçeci doğumlu, Keçeci Baba silâlesinden, Dede.

⁶² Bu geleneğin bölge dışındaki Alevîler için de söz konusu olduğu bilinmektedir. Bkz.: Cemal Şener, Benim Kabem İnsandır, Ad Yay., İst., 1996, s. 98-99. Nitekim Çankırı bölgesinde bulunan Seyyid Hacı Ali Türâbî Ocağı’nın silsilesini Muhammed Bakır yoluyla Hz.Ali’ye dayandırdığı görülmektedir. Bkz.: Alemdar Yalçın-Hacı Yılmaz, “Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türâbî Ocağı’na Ait Yeni Bilgiler”, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S., 26, Ank., 2003, s. 85. Bu gruplar için söz konusu durumun tarihsel süreçte nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olarak bkz.: Baha Said, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İctimâi Alevîlik”, Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri, haz.: İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2000, s. 119.

⁶³ Tarikatta soy süren ve velâyet konusunda yine Ehl-i beyt ruhu ile ilgili kabullerini bu çerçevede şekillendiren Alevîler arasında bazı istisnaların olduğuna dikkat çekilmelidir. Nitekim, Bektâşîlik’teki Babağan kolu buna misal olarak zikredilebilir. Burada gerek dört kapı kırk makam gerek tarikata giriş ve gerekse dedelik noktalarında soy sürmeyen Babağan kolu, bu kabulüyle diğer Alevîler’den ve de Bektâşîliğin Çelebiler kolundan farklılık göstermektedir. Çelebiler’in bu konuda soy sürdükleri bilinmektedir. Tokat yöresinde de genelde soy sürmek esas ise de zaman zaman özellikle dört kapı kırk makamın gereğini yerine getirip ermede çalışmanın gerekliliğini ifade eden yaklaşımların sergilendiği görülmektedir.

⁶⁴ İslâm mezhepleri ve mutasavvıflardaki mehdîlik anlayışları hakkında bkz.: Sa’d Muhammed Hasan, el-Mehdiyyetu fi’l-İslâm, Mısır, 1953; Avni İlhan, Mehdîlik, Akyay Kaynak Yay., İzmir, 1976, s. 37-101; Ahmet Turan, İslâm Mezhepleri Tarihi, Samsun, 2000, s. 68-70; D.B. Macdonald, “Mehdî”, İA, c. VII, İst., 1964, s. 474-479.

⁶⁵ Ali Gökvelioğlu, Haydar Çelebi, Derviş Başoğlu, “Derviş Baba”, 1927 Zile Akçakeçili doğumlu, Bektâşi, Bektaş Aldemir, Saduk Dere; Özgür Kutluer, 1972 Zile doğumlu, Bektâşi tâlip. Hemen hemen bütün mülâkata tabi tutulanlar, mehdî inancının varlığını dile getirmişlerdir. Bu genel kabulde birlikte son zamanlarda bu konuyla ilgili inançta bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Nitekim Nesimi Yıldız

→ →

şüirlerin hepsinde dile getirilen bu hususun, aşağıdaki dizelerde ifade edildiği gibi, geleneksel Alevîliğin temel inançlarından biri haline geldiğinde şüphe yoktur.

*Gel vird edelim On'ki İmamı Hatâyî'm, Ali, Hasan, Hüseyin virdim
Muhammed Mustafa'ya bir niyaz ile Zeynel, Bâkır, Cafer, Kâzım'a erdim*

*Birleyesin gerek virdin tamamı Rıza, Takî, Nakî, Askerî derdim
Ali Murtaza'ya bir niyaz ile Muhammed Mehdi'ye câr niyaz ile.⁶⁶*

Mehdîliğin Onikinci İmam'la bağlantılı görüldüğü, bölgedeki grupların temsilcileri tarafından söylenen deyişlerde de dile getirilmektedir:

*Taki Naki Askerî'yi bir bilen Muhammed Taki'nin gülleri gonca
Ali zahirdedir Mehdi'dir gelen Aliyyu'l-Naki yolları ince
Kırklar meydanında her daim olan Hasan Ali Askerî'ne hemen erince
Sıtkılan irfana giren ağlamaz⁶⁷ Muhammed Mehdi'ye erdim sanmasın⁶⁸
Kimsin? Emrullah Eraslan
Anarsın Mehdi'yi her an
Bir gün gelir Sâhib Zaman
Tevbe olsun günahlara.⁶⁹*

h. Şefaât

Ehl-i beyt ruhunu taşıyan bu İmamlar, velâyet anlayışına paralel olarak dönemlerinin kutbu⁷⁰ olarak kabul edilmişler; bununla birlikte kendilerinin hem dünyada hem de ahirette şefaâtçi olacakları inancı geliştirilmiştir. Yukarıda genel hatlarıyla anlatılan hususlar gibi, Alevîlikte şefaât anlayışı başlı başına çalışma konusu olacak mahiyettedir. Ancak burada genel olarak ifade edilecek olursa,

→ →

Dede, kendilerinde mehdî inancının varolduğunu, ancak son zamanlarda bu konuyla ilgili inancın zayıfladığını ifade etmiş, dolayısıyla salt inanç olarak varolan bu konunun keyfiyeti ile ilgili kendisine bir şey sorulmamasını istemiştir. Yine bu konuda farklı bir yaklaşım Derviş Başdoğdu tarafından dile getirilmektedir. Bu gibi konularda bilgi sahibi olmak ve başkalarına bilgi vermek için dört kapı'nın gereklerini yerine getirmek gerektiğini ifade eden, kendisinin henüz tarikat makamında olduğunu, bu konularda konuşabilmek için en azından marifet makamında olmak, yani ilham'a muhatap olmanın gerektiğini ifade eden Başdoğdu, Onikinci İmam'ın Mehdi-i Sâhib Zaman olduğunu ve mutlaka geleceğini söylemektedir. Bu işin keyfiyeti ise ona göre de ehlince yani en az marifet makamında olanlarca bilinebilir. Konuya Buyruklar'da yer verildiği görülmektedir. Bkz.: İmam Cafer Buyruğu, s. 134; Şeyh Sâfi Buyruğu, s. 83, 108. Konu Alevîler tarafından kaleme alınan günümüz eserlerinde de yer almaktadır. Erdoğan Kutluay, Alevî-Bektaşî Gerçeği, İslamiyetin Türkmen Tôreselliği İçinde Özümle-nerek Anadolulaşması, Alfa Yay., İst., 2000, s. 121-122.

⁶⁶ Şiirin tamamı için bkz.: Birdoğan, Şah İsmail, s. 52-53. Bu konuda diğer şairlerin de şiirleri bulunmaktadır. Bu bağlamda Kul Himmet'ten bir örnek verilebilir:

*Muhammed Mehdi'nin sâhib-zamanı Hatâyî, Kul Himmet, Pir Sultan geldi
Gitmiyor münkirin kalbi gümamı Kur'ân Muhammed'e kandilden indi
Dünya beyisin, ahiret sultanı Mu'cizâtın gören bu dine döndü
Yetiş, car günleri Ali, Muhammed Yetiş, car günleri Ali, Muhammed.*

Bkz.: Cahit Öztelli, Pir Sultan'ın Dostları, Özgür Yay., İst., 1984, s. 98. Pir Sultan'ın ilgili bir şiiri için de bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 88.

⁶⁷ Eraslan Doğanay, Anadolu Evliyası Hubyar Sultan, İst., ty, s. 108. Başka şiirler için bkz.: a.g.e., s. 84, 106.

⁶⁸ İsmail Sebati'den Deyişler, haz.: İsmail Haziray-Muhlis Halis Ayhan, İst., 2001, s. 21. Konuyla ilgili deyişler için bkz. a.g.e.,: 21-26, 44, 80-81.

⁶⁹ Emrullah Eraslan, Cem Kırklar Cemi (Alevilikte Cem ve Dar Duası), Tokat, 2000, s. 24

⁷⁰ Sözlükte, "değirmenin mili, eksen demiri, eksen; gökyüzünün kuzey yarım küresinde bulunan yıldız; bir topluluğun yöneticisi" gibi anlamlarına gelen kutub, tasavvufta, "veliler zümresinin başkanı, dünyanın ve alemin manevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî" anlamında kullanılmıştır. Süleyman Ateş, "Kutub", DİA, c. XXVI, Ank., 2002, s. 498; Esat Korkmaz, Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, Kaynak Yay., İst., 2003, s. 266-267.

dünyada şefaath hususunun daha çok şefaath yetkisine sahip olduğu kabul edilen kişilerin, erenlerin ya da Ehl-i beyt ruhunu taşıdığına inanılanların himmeti bağlamında ele alındığı görülmekte; ahirette ise İslâm dünyasındaki çoğunluğun kabulüne uygun olmakla beraber kendilerine has bazı özel kabuller çerçevesinde benimsendiği anlaşılmaktadır. Bu kendilerine has kabulleri için İmâmiyye'deki gibi Oniki İmamların da şefaathçi olarak görülmesinin yanında, ermiş kişilerin de şefaath edebilecekleri hususları örnek olarak verilebilir. Alevîler arasında kimlerin şefaathçi olduğu konusunda tam bir görüş birliği olmasa da, Alevîlik'teki genel karakter doğrultusunda büyük çoğunlukla Hz.Peygamber, Ehl-i beyt, Oniki İmamlar ve evliyânın şefaathçi olacakları kabul edilmektedir. Burada önemle işaret edilmesi gereken bir husus, asıl şefaath sahibinin Hz.Peygamber olduğunun bütün Alevîler'ce kabul edilmesidir. Nitekim, kimlerin şefaathçi olacakları noktasında hepsinin ortak olarak kabul ettikleri yegâne şefaath sahibi Hz.Peygamber'dir. Tartışmaların ise şefaathçi olacak diğer kişilerle ilgili olduğu ifade edilmelidir. Ali Gökvelioğlu Dede "İmamlar'ın yol gösterici olduklarını, şefaathçi olmadıklarını, tek şefaathçinin Hz.Peygamber olduğunu" söylerken; Saduk Dere Dede "Hz.Peygamber'le birlikte Ehl-i beyt, Oniki İmamlar ve evliyânın da şefaathçi olduklarını" ifade etmektedir. Sıtkı Çelebi⁷¹ "şefaathin dünyada olduğunu, bunun bir nevi himmet anlamına geldiğini, Oniki İmamlar'ın hepsinin şefaathçi olduklarını, bununla birlikte ermişlerin de şefaathinin olduğunu, bunun bir aracılık anlamına geldiğini, asıl isteğin ise Allah'tan yapıldığını" ifade ederken; Mustafa Temel Dede ise şefaathin "bu dünyada yapılan ulvî himmetler" olduğunu dile getirmektedir.⁷² Bu hususun şüirlerde de ele alındığı görülmektedir. Farklı şefaathçilere işaret eden şüirlerden verilecek misaller konunun daha güzel anlaşılmasını sağlayacaktır:

*Musa-ı Kâzım'dan gelen erenler Şefaathçim Muhammed Mustafa'dır
Baş verirler bu zamiri görenler İmamımız Ali aynı vefâdır
Şah İmam Rıza'ya ağu verenler Pîr elinden zehir içsem safadır
Divanda şefaath bulmaz inşallah.⁷³Hüseyniyiz, mevâlîyiz, ne dersin.⁷⁴*

*Vardım sinimin başına Pir Sultan Abdal'ım, imandır iman
Zebaniler sual sordu Yezid'in kalbinden gitmesin güman
Ali'm şefaathçi oldu Şefaath etmesin Oniki İmam
Gidiyorum dertli dertli.⁷⁵ Verdiğin ikrâra saldım ben seni.⁷⁶*

⁷¹ 1934 Zile Palanlı doğumlu, Bektâşi tâlip.

⁷² Kaynaklarda da şefaathle ilgili farklı ifadelere rastlanmaktadır. Nitekim ahirette şefaath için, İmam Cafer Buyruğu, s. 57; ahirette Hz.Peygamber'in şefaathi için, Coşan, a.g.e., s. 80; İmam Cafer Buyruğu, s. 57-58; Şeyh Safi Buyruğu, s. 44; Yemini, Hazreti Ali'nin Faziletnameşi, çev.: Abbas Altınkaş haz.: Adil Ali Atalay, Can Yay., İst., 1998, s. 67, 89; Ehl-i beyt'in şefaathi için, Şeyh Safi Buyruğu, s. 49; peygamberlerle birlikte şehidler'in şefaathi için ise Coşan, a.g.e., s. 109'a bkz.

⁷³ Pir Sultan'a ait şüirin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 213.

⁷⁴ Kul Himmet'e ait şüirin tamamı için bkz.: Öztelli, Dostlar, s. 119. Kul Himmet Hz.Peygamber'in şefaathi ile ilgili başka deyişler de söylemiştir. Aşağıdaki şüirlerin tamamı için bkz.: a.g.e., s. 125, 184.

*Ol kudret nuru kandilde iken Yetiştî Al'Muhammed
Şefaathi Mustafa'ya verdiler Dedi gözüm nuru Ahmet
Ruhlar tâ karınca şeklinde iken Şefaath Muhammed'in
Şeriatı ulemâya verdiler Hakk'dan dileye rahmet.*

Yemini'nin Faziletnameşi'nde de Peygamber'in şefaathinin Hz.Ali'nin çokça anmaya bağlandığı görülmektedir. Bkz.: Yemini, a.g.e., s. 104.

⁷⁵ Pir Sultan'a ait şüirin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 261.

⁷⁶ Pir Sultan'a ait şüirin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 383. Oniki İmam'ın şefaathi için bkz.: Eraslan, Hubyar Sultan, s. 33. Şefaathçiler arasında Hz.Fatma'nın da zikredildiği görülmektedir. Buna göre ümmetin kadınlarına şefaath edecek olan Hz.Fatma'dır. Emrullah Eraslan. Kumrunâme'de de Hz.Fâtma'nın şefaathi şu şekilde dile getirilmektedir:

*Yüz sürüp de cem evine gelince
Erenler derilip deme gelince
Cemi kutlu olur lokma olunca
Erenler şefaati olmak görünür.⁷⁷*

1. Ahiret

Alevîler arasında ahiret inancında, diğer inanç konularında olduğu gibi, farklı yaklaşımların ortaya konulduğu görülmektedir.⁷⁸ Ahiretin varlığını kabul eden⁷⁹ Alevîler'e göre, sorgu-sualden geçen insanlar, bunun neticesinde cennetlik ya da cehennemlik olurlar. Cennet ve cehennem ile ilgili telakkileri, İslâm kültüründeki genel kabulde paralellik arzeden Alevîlik'te⁸⁰ cennetlikler ve cehennemlikler konusunda farklı bazı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. Daha önce de işaret edilen, "Alevîler'in bütün dînî hayatlarını tasavvuf kalıpları içerisinde değerlendirdikleri" hususunun cennet ve cehennemle ilgili kabullerde de ortaya konulması, söz konusu tespitimizi destekler mahiyettedir. Buna göre, gerek kabirde gerekse mahşerdeki sorgu-sual'de "kimin tâlibi olduklarının" sorulacağı inancının yanı sıra, tarikatin gereklerini yerine getirme veya getirmemenin cennetlik ve cehennemlik olmaya neden olacağı inancı hakimdir.⁸¹ Bu hususun Buyruklar'da da işlendiği görülmektedir. Nitekim bu bağlamda, rehber ve musâhibinin⁸² buyurdıklarını yerine getirmeyen kişilerin tâlib olamayacakları, onların ikrâr ve kurbanlarının

→ →

Ümidim şefaati ede rûz-ı cezâda

Müşkül gününde Kumrî-i nâlâna Fâtma

Bkz.: Muhammed Nakî Derbendî (Kumrî Gülzâr-ı Hüseyinî), Kenzu'l-Mesâib (Kumrunâme), İst., h. 1328, s. 58.

⁷⁷ Şah İsmail'e ait şîrin tamamı için bkz.: Birdoğan, Şah İsmail, s. 109. Şah İsmail'in Hz.Peygamber'in şefaati ile ilgili aynı eserin 192. sayfasındaki bir deyişi de şöyledir:

Rûz-ı mahşerde gelüben şefaati et sen bize

Vardığın miraç hakkıyçün yâ Muhammed Mustafa.

Abdullah Kurt (1966 Zile doğumlu, dede soylu, Babacı Hubyarlı) da Hz.Peygamber ve Hz.Ali ile beraber evliyâdan da şefaati umulduğunu ifade etmektedir.

⁷⁸ Bu yaklaşımlar üç grupta ele alınabilir: Bunlardan ilkinde göre, ahiretin varlığına inanılır ki, Alevîler'in çoğunluğu bu inancı taşımaktadır. İkincisine göre, cennetin de cehennemin de bu dünyada olduğu fikrinin ön plana çıkarılarak ahireti kabul etmeme söz konusudur. Bu ikinci grup kendileri tarafından kullanılan şekliyle esfel kalıbı yani tenâsüh inancına sahiptir. Üçüncüsünde ise hem ahiret hem de esfel kalıbı/tenâsühü aynı anda mezc eden bir yaklaşım sonucu ortaya konulan bir inanç vardır.

⁷⁹ Alevîler'in çoğunluğu, temel kaynaklarındaki kuvvetli vurgu doğrultusunda, ahiretin varlığına inanmaktadır. Buna göre, ahiret, kabir, ölümden sonra dirilme, sual-sorgu, mizan, cennet, cehennem vb. hepsi vardır ve haklıdır. Ali Gökvelioğlu, Emrullah Eraslan, A. Rıza Aykul, 1954 Zile Akçakeçili doğumlu, İmam Rıza Ocağı Dedesi, Bektâşî, Özgür Kutluer, Haydar Baykal, 1950 Zile doğumlu, Zile Göçenli köyünden, Yağmur Ocağı Dedesi, Bektâşî, Bekir Ege, 1935 Turhal Ulutepe doğumlu, Bektaş Aldemir, Saduk Dere, Haydar İvgen, 1926 Zile Emirören doğumlu, Keçeci Baba tâlibi; Muharrem Tuncer, 1948 Reşadiye Sazak doğumlu, Bektâşî tâlibi. Konunun temel kaynaklardaki ele alınışı için bkz.: Coşan, a.g.e., s. 4, 76; İmam Cafer Buyruğu, s. 36-37, 58, 62, 72, 79; Şeyh Safî Buyruğu, s. 45, 61. Makâlât'taki ahiret telakkisi ile ilgili bir değerlendirme için bkz.: Abdurrahman Güzel, Hacı Bektaş Velî ve Makâlât, Akçağ Yay., Ank., 2002, s. 78-79.

⁸⁰ Buna göre cennetin 7, cehennemin de 8 kapısı vardır. Ali Gökvelioğlu, Emrullah Eraslan, Saduk Dere. Cennet ve cehennemin varlığı temel kaynaklarda da işlenmektedir. Bkz.: Coşan, a.g.e., s. 15, 45, 48, 72, 79, 111; İmam Cafer Buyruğu, s. 26, 38, 49, 61; Şeyh Sâfi Buyruğu, s. 41, 65, 80, 101, 116. Nitekim Makâlât'da cennetin ana rahmine benzediği ve orada yeme içme varken; "bevletme ya da hades eyleme"nin olmadığı anlatılmaktadır. Coşan, a.g.e., s. 72. Cennet ve cehennem vurgusunun Faziletname'de de yoğun olarak işlendiği görülmektedir. Yeminî, a.g.e., s. 25, 37, 43, 54.

⁸¹ Ali Gökvelioğlu, Saduk Dere.

⁸² Musahiblik geleneksel Alevîliğin en önemli kurumlarından biridir. Alevîlikte musahiblik, "ikrâr vermiş evli iki kişinin eşleriyle birlikte, hayat boyunca kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair, dedenin ve cem topluluğunun önünde söz vemeleri şeklinde gerçekleştirilen bir törenle kurulan bir nevi 'toplumsal akrabalık' kurumu" demektir. Bkz. Korkmaz, Sözlük, s. 304-314.

kabul edilmeyeceği, o kimselere yedi cehennem kapısının açık; sekiz cennet kapısının ise kapalı olduğu beyan edilmektedir.⁸³ Bu konu şîirlerde de dile getirilmektedir:

Gaziler bu yola riyalaya girmen Cennet cehennemde mevcuddur anlar
Yarın anda kıl köprüler kurulus Od ile türabdan biçilir donlar
Hakk kadıdır Muhammed şefaattçi Rehberi emrinde olmayan canlar
Cümle mahluk gelüb anda derilur Yüzü dönmüş cehenneme sürülür⁸⁴

Tarikat ehli ya da başka Ehl-i beyt muhibbi olmanın cenneti hak etmek için gerekli olduğuna inanan ve yukarıda zikredilen şîirde görüldüğü üzere dünyadaki tâlib-rehber-mürşid şeklindeki dinî hiyerarşiyi mahşere taşımak suretiyle ahiret telakkîlerini bu kalıplar çerçevesinde şekillendiren Alevîlik, aynı zamanda cennet ve cehennemi hak etmenin Ehl-i beyt'i sevip-sevmemeyle bağlantılı olduğu inancını da geliştirmiştir. Buna göre, Allah'a ve peygamber'e iman edip,⁸⁵ kul hakkı ve hatta hayvan hakkı çiğnememek⁸⁶ vb. şartların yerine getirilmesi gerekli ise de, Ehl-i beyt'i sevmek, cennete girmenin temel şartlarından birisidir. Ancak, tek başına Ehl-i beyt'i sevmenin cennete girmek için yeterli görülmemesine rağmen, sonuçta Ehl-i beyt'i sevmeyenler de cennete giremez.⁸⁷ Allah'a ve Peygamber'e inanmayı Ehl-i beyt'i sevmeyenlerin gideceği yer cehennemdir.⁸⁸ Alevîler'in cennet ve cehennem ile ilgili telakkîlerini yansıtan şîirlerden de birkaç örnek vermekle yetinilebilir:

Bir gül ile gülistanı seyrettim Dayanı gör kardaş gönül gücüne
Seher yelleriyle esen Ali'dir Azığın yok mudur ahret göçüne
Muhammed kılavuz mahşer yerinde On'iki İmam gibi cennet içine
İslâm'ın sancağın çeken Ali'dir Âb-ı Kevser ile akan Ali'dir⁸⁹

⁸³ İmam Cafer Buyruğu, s. 26. Konu aynı çerçevede Faziletname'de de ele alınmaktadır. Yeminî, a.g.e., s. 25. Ayrıca bkz.: Hasan Yüksel-Saim Savaş, Üveysilikten Bektaşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu, Sivas, 1997, s. 20.

⁸⁴ Birdoğan, Şah İsmail, s. 107. Şîirin diğer bazı dördlükleri de şu şekildedir:

Gördüm deyen göze miller çekerle Her halife sancağın çeker gelir Şah Hataî tâ
ezelden ahldır
Ayak altına kızgın saç dökerler Özün tanıyanlar mürşidin bulur Yol oğlu yol
ynksa hem günahlıdır
Münkir olanları od'a yakarlar Yol gözedir hürî kızları alır İkrâr ehli olan cennet
ehlidir
Mü'minin günahı bunda sorulus Varır anda obasına derilur İnkâr olanın günahı
sorulus

⁸⁵ Ali Gökvelioğlu, Emrulah Eraslan, Bektaş Aldemir. İmam Cafer Buyruğu'nda Kur'ân ve hadise uymayanların da cehenneme gideceği şöyle ifade edilmektedir: "Ol pîr ölünce ol tâlib arkasınca zebâniler cehenneme götürürler. Çağırırlar ki: 'Ey dünyada Kur'ân ve hadise inanmayan, kendi yevmi'l-fâsıkınca yol mezhep düzüp, ben babadan böyle gördüm deyerek kitapsız yol sürenlerin hali budur.'" Bkz.: İmam Cafer Buyruğu, s. 38.

⁸⁶ Ali Gökvelioğlu.

⁸⁷ Ali Gökvelioğlu, Süleyman Tokgöz, 1931 Zile doğumlu, Bektaşî tâlib. Burada cennete kimlerin gidemeyeceğine ilişkin ayrıca şunlar zikredilmektedir: Allah'ın varlığını inkar edenler, Peygamber'i tanımayanlar, ana-babaya karşı gelenler, vatan haini olanlar, yetim hakkı yiyenler, kötü yolda olanlar (livata ehli) vb. Kimlerin cehennemlik oldukları hakkında Buyruklar'daki ifadeler için bkz.: İmam Cafer Buyruğu, s. 49. Ehl-i beyt'i sevmeyenlerin cehennemlik oldukları hakkında ise bkz.: Şeyh Sâfi Buyruğu, s. 41. Bu bağlamda Hüsnîye ve Faziletname'de Ali'yi sevenin cennetlik olduğu ifade edilmektedir. Hüsnîye, s. 22; Yeminî, a.g.e., s. 79.

⁸⁸ Bu kanaat mü'lâkata tâbi tutulan bütün dedelerce dile getirilmektedir.

⁸⁹ Pir Sultan'ın bu deyişinin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 108. Eserin 286. sayfasındaki başka bir deyişinin ilgili dördlükleri şu şekildedir:

Cennetin içinde bir ağaç vardır Cennetin altında merev taşları Pir
Sultan'ım Haydar, Kur'ân 'da budur
Günde yedi kere yaşarır durur Sâfi yakuttandır köşe başları Oku
 → →

*Peygamber buyurur ashablarına Cehennem safâsı âsî kul ister
Aman beklen cehennemini yolunu Cennet-i 'alâ'dan bize yol göster
Mü'min kullar cehenneme varmasın Cebrâil Mikâil ol nazlı dostlar
Aman beklen cehennemini yolunu Aman beklen cehennemini yolunu⁹⁰*

SONUÇ

İlham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak gören Alevîler'in, zikredilen kabulleri doğrultusunda temel inanç olarak benimsedikleri Hakk-Muhammed-Ali inancıyla birlikte önemle üzerinde durdukları diğer merkezî inanç motifi Ehl-i beyt inancıdır. Zamanla Oniki İmam bağlantılı bir Ehl-i beyt anlayışının hakim olduğu Alevîlik, pek çok telakkisini Ehl-i beyt inancını merkez alarak oluşturmuştur. Bu bağlamda, yaratılış, imamlar, onların masumiyeti, hilafet, tevellâ-teberrâ, velâyet, seyyidlik, silsile, mehdîlik, şefaât ve ahiretle ilgili bazı kabuller doğal olarak Ehl-i beyt anlayışına göre şekillendirilmiştir. Bütün inanç ve zihniyet dünyalarını bu bağlamda kurgulayan Alevîler'in, söz konusu inançlarla ilgili motifleri gündelik hayatlarında da oldukça sık kullandıkları önemle vurgulanmalıdır. Bu noktada Tokat bölgesinden ilgi çekici misaller zikredilebilir. Sözelimi, cemde hizmetin oniki hizmet ile yürütülmesi, çerağ uyandırırken yakılan mumların sayısının oniki olması,⁹¹ aşure çorbasının oniki malzemenle yapılarak en az oniki kapağa dağıtılması⁹² vb. dînî uygulamalarına ek olarak bir belediyede oluşturulan parktaki çeşmelerin Hakk-Muhammed-Ali Çeşmesi, Oniki İmamlar Çeşmesi, Kırklar Çeşmesi vb. isimlendirmelerle üç, oniki ve kırk gözeden oluşturulması; yine Alevîler tarafından kurulan bir otobüs şirketinin logosunun, Oniki İmam inancını sembolize edecek şekilde merkezde aslan, etrafında ise oniki yıldızın olduğu bir kombinasyonla oluşturulması; yeni yapılan türbelerde tavanların genelde oniki dilimli inşa edilmesi⁹³ bu noktadaki vurguya açıkça işaret etmektedir. Son söz olarak söylemek gerekirse, bütün bunlar Alevîler'in, benimsedikleri inanç esaslarını zihin dünyalarına hasretmeyip, onları pratiğ pratiğe de yansıtarak yaşattıklarını göstermektedir.

→ →

Muhammed'i salavât getir

Anda her bir dalı meyveler verir

devs-i 'alâ'yı gördüm çok şükür

Meyvesin yemedim seyir eyledim

lun erkânını seyir eyledim

Zülfünü azaltmış, sırma kaşları Fir-

Zülfünün telini seyir eylerim Yo-

⁹⁰ Şiirin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 347. Konuyla ilgili diğer şiirler için eserin 121 ve 330. sayfalarına bkz.

⁹¹ Doğanay, a.g.e., s. 32.

⁹² Fatma Eraslan, 1932 Niksar Ayvalı doğumlu, Bektâşî tâlib; Sultan Gökdoğan, 1932 Ahçözü doğumlu, Bektâşî tâlib.

⁹³ Cem evlerinin temel inançlarına göre inşa edilmesinin güzel bir örneği için bkz.: Harun Yıldız, Anadolu Alevîliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme, Araştırma Yay., Ank., 2004, s. 265. Yıldız'ın yerinde yapmış olduğu tespite göre, Amasya Gümüşhacıköy Hacı Yahya mahallesinde inşa edilen cemevi, Alevîlikteki dört kapı kırk makam anlayışını sembolize edecek şekilde dört kapı ve kırk pencere olarak tasarlanmıştır. Ayrıca Sivas ve Amasya yöresindeki Alevîler'in Ehl-i beyt tasavvurları hakkında bkz.: Metin Bozkuş, Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevîlik, Sivas, 2000, s. 151-160; Yıldız, a.g.e. s. 130-134.

MİT VE GERÇEKLİK ARASINDA ALEVİLİKTE EHL-İ BEYT

Ahmet TAŞĞIN*

AHL AL-BAYT BETWEEN MYTH AND REALITY IN THE ALEVISM

In this paper, it has been dealt with "Ahl al-bayt", the basis of the belief and worship and instituons in Alewiten, as well as the context in which the term is dealt with in recent times. That means it has been focused on the "Ahl al-bayt" in Alewiten from the mythological and belief point of views rather than its history and cultural dimensions. Alewiten based on the written sources in modern process are closely pressed between two "Ahl al-bayt"; historical "Ahl al-bayt" and mythological "Ahl al-bayt". Namely verbal culture is transformed to the written culture and the first, being surrounded by the latter, changed in content.

GİRİŞ

Geçmişten günümüze "Sünnî"ler Alevilik konusunda asgari düzeyde de olsa bir kısmı yazılı kaynaklarda, bir kısmı da toplumun kolektif hafızasında yer alan bazı bilgilere sahiptir. Bu bilgiler, Aleviliğin Kızılbaşlık şeklinde nitelendirilmesine kadar ki dönemi de dahil hem içeriğini hem de düzeyini korumuştur. Aleviliğin tarihte birden fazla isimle tanımlanıp, son dönemde de Alevilik şeklinde isimlendirilmesi, Alevilik hakkındaki kanaati tek yönlü olarak değiştirmiştir.¹ Bu değişim aynı zamanda Aleviliğin kamuya açılmasını ve yer edinmesini sağlamıştır. Bu yeni konumlarında Alevilerin hem kendileriyle hem de Sünnîlerle yüzleşmesiyle, geleneksel tutumda meydana gelen farklılaşma/değişim toplumsal hafızayı yeniden kurmuştur. Sonuçta Alevilerin kamusal alanda kendilerini daha çok ifade imkanı bulmaları sonucunda Sünnîler, Alevilerin "inanç" ve "ahlak ilke"leri ile ilgili bilgilerinin hatalı olup amaçlı bir propaganda ile oluşturulduğunu kabul etme eğilimi göstermişlerdir.

Kamusal alanda görünmek ve Sünnîlerin Alevilere ilişkin görece değişimi karşısında Aleviler, geleneksel tutumlarını koruyarak kendilerinin Müslüman oldukları, hatta İslam'ın özünü temsil ettiklerini savunmak "zorunluluğuna" devam etmişlerdir. Sünnîler tarafından dile getirilen "inanç" ve "ahlaki zafiyet"ler²

* Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmetyt@hotmail.com

¹ Alevilik/Kızılbaşlık/Bektaşılık terimlerinin bir değerlendirmesi için bakınız: İrene Melikoff, "Bektaşılık/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", Alevi Kimliği, Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çeviri: Bilge Kurt Torun-Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, ss. 3-11.

² Sünnîlerin "Kızılbaş" tanımını üzerinden Alevilere yönelik "mum söndü ile cemde kadınlı erkekli bir araya gelerek cinsel ilişkide buldukları"na dair yaygın propagandayı kast ediyorum.

konusunda iki farklı durum ortaya çıkmış: 1-Ahlaki zafiyetlere ilişkin söylem, kamusal alanda kendilerine yer edinen Aleviler ile Sünnîlerin karşılaşmaları, oluşturulan “utanç” alanının yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur. 2-Bu karşılaşma Sünnîlerin Alevilere ilişkin öteden beri sürdürdükleri siyasal propagandanın bir parçası olan “utanç” alanını yeniden gözden geçirmekle kalmamış aynı zamanda Alevilerin de Sünnîlere ilişkin öteden beri sürdürdükleri siyasal propagandalarının bir parçası olan “dini alanı: İslam’ın özünü” teşkil eden parçasını gözden geçirmelerini sağlamıştır. Bu bakımdan da Alevilere utanç alanı oluşturanların bu karşılaşma sonunda kendileri için de aynı alanı oluşturdukları gerçeğini görmelerine imkan sunmuştur.³ Ta ki bu durum, bir televizyon programı sunucusu vesilesiyle Türkiye’nin kendi gerçeğini görmesine kadar sürdü. Topluluklar, utanç alanlarından bir televizyon program sunucusunun dile getirdiği “Kızılbaş” sözü üzerinden kurtuldular veya en azından programa gösterilen tepkiler ile bu program çerçevesinde yürütülen tartışmaların kamuoyuna yansıyan biçimiyle kurtulmaya çalıştıklarına dair bazı ipuçlarının ortaya çıktığı sonucunu çıkarabiliriz.

Ahlaki zafiyetlerinin dışında Alevilerin, Sünnîlerin zihinsel dünyalarındaki görünürlüğünün bir başka yönü de Sünnî inanç ve ibadetlerine olan “mesafe”leridir. Doğrusu bu, hem Sünnîler hem de Aleviler tarafından tartışılmaya devam etmekte ve özellikle modern dönemde Alevi kimliğinin inşa sürecinde yeniden üzerinde durulan konular arasında yer almaktadır. Sünnîler, Alevilerin özellikle ibadete (İslam’ın beş şartı şeklinde formüle edilen ibadetlere kayıtsız kalmalarına) dair tavırlarını eleştirirler. Bir kısım Alevi aydınları ise birçok dinin karışımı olduğunu söyleyerek inanç birikimleri itibarıyla tamamen İslam dışı olduklarını ve Sünnîlerin Alevilerin inançlarına ilişkin mevcut söylemlerini düzelterek veya ters yüz ederek eleştirdiklerini dile getirirler.⁴

Alevilerin Sünnîler nezdinde bu şekilde görülmelerinin tarihi bir arka planı bulunmaktadır. Bize göre, Alevilerin konar-göçerlikten yerleşik hayata geçmeleriyle başlayan farklılaşma süreci Kızılbaşlar ve Bektaşiler şeklinde ayrılmalarına neden olmuştur. İsimlendirmeye somutlaşan bu farklılaşma, haklarında yazılan metinlere de yansımıştır.⁵ Kızılbaşlığa ilişkin yazılanlar üzerinde özellikle Osmanlı-Safevi devletleri arasındaki siyasal çekişmelerin etkisi olduğu açıktır.⁶ Bektaşiliğe ilişkin

³ Bu konunun daha geniş bir tartışması için bakınız: Mehmet Akif Ersoy, “Alevi Kimliğinin Gelişimine ve Alevi Sünnî İlişkinine Psikanalitik Bakış”, Doğu Batı, Sayı 8, 1999, ss. 89-104.

⁴ Bu konuda bir değerlendirme için bakınız: Reha Çamuroğlu, Değişen Koşullarda Alevilik, 3.Baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2000, ss.119-124.

⁵ Alevilik, İttihat Terakki menşeli bir isim olduğu göz önünde tutulursa, modernleşme sürecinde yeniden inşa edilen Türk kimliğinin önemli bir malzemesidir. Alevilik isminde Kızılbaş toplulukların Alevi-Türkmenler olarak merkezileştirilmeye çalışılmıştır. Aslında Kızılbaşlık tanımlaması, Osmanlı Devleti siyasal ve dini yapısını yansıtan bir içeriğe sahip olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Kızılbaş olarak isimlendirilen topluluklar, Osmanlı Devletinin Yavuz Sultan Selim’den önceki dönemi de dahil Oğuz Türkmen boylarının olduğu coğrafik alanı içine almakta ve çok geniş bir coğrafyada yerleşik bulunmaktadırlar. Konar-göçer bu toplulukların Osmanlı Devleti tarafından yerleşmeye zorlanmaları süreci, Osmanlı’nın temsil ettiği yerleşik Türkmenler ile konar-göçerler arasında meydana gelen farklılaşmayı görünür hale getirmiştir. Bu görünürlük, sosyo-kültürel, iktisadi ve dini yapının tamamını doğrudan belirleyen bir farklılaşmadır. Bu bakımdan da Kızılbaş olarak isimlendirilen topluluklara nazaran Bektaşiler, Osmanlı Devletinin dindarlık algısının medrese merkezine kaymasından itibaren zaman zaman takibata uğramış olsalar da yerleşik hayatın bir parçası olarak görülmüşlerdir. Bu tarihi süreç güncelliğini muhafaza etmekte ve Alevilik/Kızılbaşlık-Bektaşilik şeklindeki ayırım grubun kendi içerisinde de vardır. Özellikle Bektaşî çevreler, Kızılbaşlık isminin son dönemdeki karşılığı olarak Alevilik ismini Bektaşilikten ayırtılmaktadırlar. Alevi olarak anılmaktan rahatsız oldukları için bunu bir şekilde belirgin hale getirmişlerdir. Bu konuda Doç. Dr. Bedri Noyan, Bektaşilik Alevilik Nedir, kitabının isimlendirilişi dahi çok basit bir örnek olarak verilebilir.

⁶ Bu konunun daha geniş tartışıldığı diğer bir makalemize bakınız: Ahmet Taşğın, “Hatai’den Günümüze → →

yazılanlar ise iki genel başlık altında toplanabilir; Hacı Bektaş Veli'nin büyük pir olup, hatta Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve kurucuları üzerinde etkili olduğu görüşü ilkinin oluşturur. İkincisi ise İslam dünyasının sahip olduğu kazanıma paralel şehir merkezindeki toplumsal yapı ve oluşturduğu sosyal ilişkilere bağlı olarak geleneğe aykırı davranışlarına ilişkin görüştür.⁷ Bunlara Alevilerin yazmış oldukları metinleri de eklersek, geniş bir literatür oluşturmaktadır. Bu metinlerde, bahsi geçen değerlendirmeler ışığında paralellik aynı zamanda zıtlıklar da bulunmaktadır.

Fakat Alevi çevrelerin kendilerine yönelik eleştirilere verdikleri cevapta, Sünnîlerin haksız hatta yanlış bilgiye sahip olduğu ifadeleri büyük bir yer tutar. Bu eleştirilerin ana teması, haksızlıkların tarihi olayların yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı ve dolayısıyla doğruların çıplaklığıyla görülemeyerek, haksız tarafı onaylayan tutum üzerinedir. Bu itirazları, bütün Müslümanlar için geçerli ortak tarih üzerinden yapılan tespitlerle dile getirmektedirler.⁸ Tarihi ise Peygamber, ailesi ve yakın dostları teşkil etmektedir. Aleviler, Sünnîlere getirdikleri eleştirilerini Peygamberin ve Ehl-i beyt'in taşıdığı mesajın yine Peygamberin yakın çevresi tarafından Ehl-i beyt'e teslim edilmemesi üzerinden oluşturmaktadır. Hakları çeşitli neden ve gerekçelerle ellerinden alınan Ehl-i beyt, bu hakkın geri alınması için mücadele etmiş, hemen hepsi bu uğurda şehit olmuş ve aileleri de dağılarak çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. İşte Aleviler, Ehl-i beyt'in mesajını günümüze kadar getirdiklerini hatta inanç, ibadet ve kurumların da bu dönemden kendilerine devrettiğini belirtmektedirler.⁹

İslam tarihinin temel kaynaklarında yer alan bu konu, tarihsel olaylar üzerinden Sünnî ve Alevi çevrelerde iki tarih anlayışı oluşmaktadır.¹⁰ Doğrusu Sünnîler ve Aleviler arasındaki esas ayrışma tam da bu noktada yani Ehl-i beyt ve onlara karşı yapılanlarla başlamaktadır. Aradaki farkın görünürlüğü ise Ehl-i beyt konusunda Sünnî ve Alevi çevrelerin kendi tezlerine dayanak olan aynı kaynak veya metinleri¹¹ Ehl-i beyt'e yapılanların doğru bilgisi olarak anlaması, sunması hatta dayatmasıyla ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki bu metinlerin doğruluğu ve yanlışlığı taraflarca her zaman tartışılabilir ve zaten de tartışılmaktadır. Her iki kesimin, Ehl-i beyt'e yapılanları ele alan metin veya kaynaklara farklı bakış açıları, tarafların kendi tarihlerini kurmalarıyla sonuçlanmaktadır. Gruplar arası farklılaşmanın ortaya çıkmasının nedeni bu metinlerle kurdukları ilişkide yatmaktadır. Dolayısıyla güncelliği devam ettirerek günümüz sorunlarından geriye, siyasal, ideolojik içerikli yeni bir tanımlamayla "hayali topluluk" bu şekilde kurulmaya çalışılmaktadır.¹²

Yazılı metinlere nazaran sözlü aktarılan Aleviliğin tanım, tarih, kültürel, dini ve davranış boyutunun metinlere yansıyan biçimiyle gündelik yaşamdaki uygulama-

→ →

Anadolu Alevilerinde Farklılaşma", I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara), Hazırlayan Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı/Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, 2004, ss. 297-306.

⁷ Bu konunun daha geniş tartışıldığı diğer bir makalemize bakınız: Ahmet Taşğın, "Bektaşılık-Kızılbaşlık Eleştirileri", Folklor Edebiyat Alevilik Özel Sayısı I, Sayı 29, 2002/1, ss. 75-90.

⁸ Kutluay Erdoğan, Alevi-Bektaşî Gerçeği, 3. Baskı İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, ss. 27-69.

⁹ Mehmet Yaman, Alevilik, 2. Baskı, İstanbul: 1993, s. 19-41.

¹⁰ Fuat Bozkurt, Aleviliğin Toplumsal Boyutları, 3. Basım, İstanbul: Tekin Yayınları, 1993, ss. 105-108.

¹¹ Netameli bu döneme ilişkin iki önemli çalışmaya bakınız: Cem Zorlu, İslam'da İlk İktidar Mücadelesi, Konya: Yediveren Yayınları, 2002; Ahmet Turan Yüksel, İhtirastan İktidara... Kerbelâ, Konya: Yediveren Yayınları, 2001.

¹² Tord Olsson, "Sonsöz: Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme" Alevi Kimliği. Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çeviri: Bilge Kurt Torun-Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, ss. 260-273.

ları arasında farklılaşma bulunmakta ya da grubun dışından bakanlar açısından bütünlükten uzak görünmektedir. Metinler üzerinden Aleviliği değerlendirmeye çalışan Sünnîlerin, uygulamalara yüklenen ve grubun kendi içerisinde sürdürülen anlamı göz ardı etmeleri bahsi geçen farklılaşmayı açıklama şanslarını ortadan kaldırmaktadır. Bu nitelikteki Alevilik tarihi, sadece Aleviler için geçerlidir. Alevilerin dışındakilerin hem anlama hem de yorumlama imkanı, grubun kullandığı dil olmadan güç hale gelmektedir. Hele bu dil olmadan eleştiri yapmak neredeyse imkansız görünmektedir. Bu imkan olsa bile, ana içerik anlamını hiçbir şekilde “yabancılara”¹³ bildirme imkanı sunmayacaktır. Öncelikle Alevilik inançları “nâ-ehle” açıklama yasağından dolayı açıklanamaz, açıklanmak istense bile konunun kendisi, “Yezid”^{e14} anlama imkanı vermemektedir. Özellikle modernleşme, Aleviler açısından en büyük problemi burada yaşatmış ve bazı çıkışlara rağmen onlar bu konudaki açıklamalarıyla yetersiz kalmışlardır.¹⁵

İşte Aleviler Ehl-i beyt’in inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişki olduğunu bilirler. Başka bir deyişle Alevilik/Aleviler varlıklarını Ehl-i beyt’e borçludur. Günümüzde Ehl-i beyt hakkındaki geleneksel anlatım, sürdürülmeye çalışılmıştır. Fakat Ehl-i beyt’e yüklenen bu anlamın aktarılmasında kullanılan dilin yenilenme çabaları geç kalmıştır. Hatta bu geç kalış, geleneksel aktarımın içeriğinin zenginleştirilerek aktarılmasına mani olmuş ve söylemi “Sünnî”leştirmiştir. Söylemin Sünnîleşmesi, Alevilerin Ehl-i beyt’e yüklediği bu anlamın ortadan kalkarak, tarihsel şahsiyetler üzerinden yürütülmesiyle sonuçlanmıştır. Oysa geleneksel öğreti de “Yezid” terimi, bir şahıstan üretilen dünyanın/hayatın anlamıdır ve bu anlam, şahıs olarak Yezid’in ötesinde onun ve çevresinin temsil ettiği dünyadır. Bu dünya, modernleşme sürecinde şahıs ve terim üzerinden sloganlaştı ve çoğu zaman da bu haliyle kullanıldı. Oysa geleneksel ilişkisizliği ve geçici kullanımında Yezid, Alevilerin Sünnîlere yönelik getirdiği eleştirilerle güncelleştirilerek içerik kazandırılmadığı için Yezidle sınırlı kaldı ve terim olarak da güncelleştirilemediği için Alevilerin gündelik hayatlarından çıktı. İşte zayıf ve cılız kalan bu söylem, Sünnîlerin kendilerini tanımladıkları dünyanın veya Yezidle anlatılan dünyanın aynısı haline geldi. Bu tarih/anlatı ise, Sünnîlerin tarihidir.¹⁶

¹³ Aleviler, Sünnîleri “yabancı” olarak isimlendirmektedirler.

¹⁴ Genel anlamda Aleviler, Sünnîleri Yezid olarak tanımlamaktadırlar. Oysa burada kullandığımız Yezid’den kastımız, Alevilik inançlarına inanmayan ki Ehl-i beyt inancının merkezini oluşturan Ali inancının merkeziliği ile bu inancın “erkan” içerisinde olmayan birisi için bir müşkül olduğu ve bundan dolayı da bu konuyu anlama imkansızlığını vurgulamak için kullanılmıştır. Kaldı ki “yol” a gelmemiş birisine söylenilmeyecek olan konu da budur.

¹⁵ Modernleşme döneminde Ali konusunu ele alan yazarların “okuryazarlık” birikimiyle “sözlü” kültürü anlama, aktarma çabaları kast edilmektedir. Birden fazla Alevi yazarı “Ali” konusunu ele aldılar ve bu konuda bazı değerlendirmelerde bulundular. Bu yazarların ele aldığı “Ali” olgusunun titiz bir değerlendirmesi için bakınız: Ayhan Yalçınkaya, Küf, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003, ss. 131-185.

¹⁶ Alevilerin, “yezid” terimini güncelleştirememelerinin nedenleri arasında Alevi kimliğinin inşa sürecinde dayandıkları modern terminoloji olduğu söylenebilir. Aleviler, öylesine pozitivist ve seküler bir yaklaşıma sahip oldular ki geleneksel terimler zorunlu olarak tanım dünyalarından çıktı. Bir süre sonra gelenekle yeniden kurulan ilişkide bir sıçrama yaşandığı düşünüldü. Oysa geleneksel terimlere kazandırılan içerik geleneksel derinliğinden ve içeriğinden uzak kaldı. Doğrusu uzak kalmasının bize göre nedeni de bu terimlerin geleneksel kullanımında anlamın kazandığı hayatla anlamın yeniden icat edildiği hayat arasındaki farkın gözden kaçırılmasıdır. Halbuki Sünnîlerin de aynı süreci yaşadığı ve onların da geleneksel yaşamlarını modern olanla takas ettikleri de bir vakıa olarak yakalanamadı. Bu geç kalmışlık Alevilerin Sünnîlere yönelik söylemlerini emanetçisi buldukları kavramlar üzerinden yürütmeye başlamaları ile hakim unsurun modernleşme yolunda ilerlediği görülememesi aynı zamana denk düştü. İşte Alevilerin yeniden içerik kazandırdığı terimleri hakim Sünnîlerin dünyasından yürütüldüğü için Sünnîleşme başlamış oldu.

ALEVİLER İÇİN EHL-İ BEYT

Alevilerin Ehl-i beyt'e yönelik bilgilerinin hemen tamamı buyruk ve deyişlerdedir. Buyruklarda Ehl-i beyt'in kurucusu olduğu ibadet, kurum ve cezalar bulunabileceği gibi inanç, ibadet ve kurumların açıklanmasındaki mitoloji de yer almaktadır.¹⁷ Aynı şekilde deyişler de bu mitolojinin parçalarını bir bir vermektedir.¹⁸

Alevi-Bektaşî nefeslerinde Adem (as)'dan Muhammed (as)'a kadar gelen bütün peygamberler aynı görevi, aynı mesajı ve aynı nuru taşıyarak getirmişlerdir. İşte Muhammed (as)'a kadar gelen bu nur Ali'ye, oniki imam, onlardan da dedelere devretmiştir. Nurun devamlılığı inancı Aleviler arasında "Muhammed-Ali bir nurdur" şeklinde formüle edilmiş olup bu inanç günümüzde de sürmektedir.¹⁹

Alevilikte Ali'nin mitolojik ve ilahi boyutlu olarak gösterilmesine dikkat çekeceğiz. Bu konu Alevilik-Bektaşîlikte "sır" olarak belirlenen ama tanımlanamayan inancın merkezi konusu olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle "sır" başkalarına açıklanmamasından öte grubun kendi üyeleri tarafından da bilinemezlik, akıl erdirilemezliğini ifade etmekte ve dikkat çekmektedir. Zaten Ali'nin bu durumu insanları şaşkınlığa düşürmüş ve imanlı-imansız ayrımı da buradan başlamıştır.

Bu açıklamalardan sonra artık konunun daha rahat anlaşılacağı alana girebiliriz: "Elest bezm"inde Allah ruhlara "En yüce rabbiniz ben değil miyim" diye sorduğunda, "evet" diye cevap verdiler. Evet, diye cevap verenler Alevilerdir. Bunlar da dünya da Ali'ye iman edenlerdir. Sünnîler ise sonradan kılıç zoruyla Müslüman olmuşlardır.²⁰

Muhammed (as) Cebrail (as) eşliğinde miraca çıkarken önüne bir aslan çıkar ve ilerlemesine mani olur. Cebrail (as) ona peygamberlik yüzüğünü vermesini ister, Muhammed (as) de yüzüğünü çıkarır, aslanın ağzına atar ve yoluna devam eder. Bir yere kadar geldikten sonra Cebrail (as) Muhammed (as)'dan ayrılır. O, tek başına Tanrı'nın oturduğu tahtın yanına çıkar. Tanrı ile konuşurken bir sofraya gelir, yemek yerken perdenin arkasında duran tanrı (bu perde sadece onun yüzünde olur²¹), perdenin arasından elini uzatır ve yemek yer. Buradan itibaren gelişen olayları anlatan farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre Tanrı elini uzatıp yerken elinin üzerine bir pirinç tanesi düşer, diğer bir rivayete göre de Muhammed (as) perdeyi açar. Bir de ne görsün Ali! Buna şaşırır. Daha sonra Tanrı ile konuşup kelamı²² alıp dönünce Ali'ye rastlar. Ali yüzüğü kendisine verir, elinin üzerinde pirinç tanesi durmaktadır. Diğer rivayet burada şöyle devam etmektedir: Perdeyi

¹⁷ Bu konudaki yeni tartışmalar için bakınız: Faik Bulut, *Alisiz Alevilik*, Ankara: Doruk Yayınları, 1997; Faik Bulut'un eserinin yayınlanmasından sonra Aleviler arasında meydana gelen infial ve bu infialden sonra bir grup Alevi tarafından yazılan reddiye de bakınız: *Alisiz Alevilik Olur Mu?*, İstanbul: Ant Yayınları, 1998.

¹⁸ Melih Duygulu, *Alevi-Bektaşî Müziğinde Deyişler*, İstanbul: 1997, s. 48; Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi Bektaşî Nefesleri*, 2. Baskı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1992, ss. 45-57.

¹⁹ Battal Pehlivan, *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, 2. Baskı, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994, s. 57-65; Bu konudaki inançlara yönelik alan araştırması sonuçlarına da bakınız: Ahmet Taşğın, Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat, Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Konya: 1997, ss. 143-158, Ahmet Taşğın, "Alevi İnancı: Bir Alan Araştırmasının Sonuçları", *Folklor Edebiyat Alevilik Özel Sayısı II*, Sayı 30, 2002/2, ss. 54-66.

²⁰ Bu konuda benzeri anlatıların yer aldığı kaynak olarak bakınız: Yeminî, Hazreti Ali'nin Faziletnameşi, Çeviri Abbas Altıntaş, 12. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1998.

²¹ Alevi resimleri dikkatlice incelenecek olursa bu perde özellikle Ali resimlerinde onun yüzünü kapatmış olarak görülebilir.

²² "Kelam", Kur'an anlamındadır ve bu kelamı Ehl-i beyt'le, onların soyundan gelenler de söylemeye devam etmişlerdir.

açıp Tanrı'nın Ali olduğunu gören Muhammed (as), Ali'ye rastlayınca ona şöyle der: "Senin bir anne ve babadan doğduğunu görmeseydim sana Tanrı/Allah derdim" buna bağlı olarak söylenen ilk şey şu: "Bu Ali'nin sırrıdır, kimse onun sırrına eremez."

Diğer bir örnek ise Muhammed (as)'ın Kırklar Meclisi'ne gelişidir. Muhammed (as) bir gün bir meclise uğrar, kapıyı çalar izin ister, fakat içerden bir ses: "Sen kimsin?" diye sorunca: "Muhammed Peygamberim" der, içerideki ses ona: "Burada peygamberin işi yok" der ve onu gönderir. Daha sonra yeniden gelir, aynı soruya karşılık: "Ben Muhammed" der, fakat aynı cevabı alır. Bir sonraki aşamada, Cebrail yardımına yetişir, gaybdan bir ses gelir ve soruya nasıl cevap vereceğini söyler. Aynı soru sorulunca bu defa: "Hâdimu'l-hâdimîn" der ve böylece içeri alırlar. Bir de ne görsün; en başta Ali oturuyor, içeride kendisiyle beraber otuz dokuz kişi var. Bunu görünce onların kim olduğunu sorar, onlar da: "Biz kırklarız, birimiz kırk, kırkımız da biriz" derler. Hemen oracıkta bir neşterin ucuyla bilek üzerinde bir yer kesilir ve bunun üzerine herkesin bileğinden kan damlar, buldukları evin damından da bir damla kan damlayınca "Bu nedir?" diye sorar. Onlar da "Bu dışarıda olan Selman'ın kanıdır" derler. Sonra Muhammed (as) orada: "Ona bir üzüm tanesi getirirler ve bu bir tane üzümü kırk kişiye pay etmesini isterler". Bunun üzerine Cebrail (as) yardımına yetişerek, cennetten bir tabak, içerisinde Kevser suyu bulunan bir ibrik getirir. Üzümü tabakta Kevser suyuyla ezer ve karıştırıp herkese sunar ve içerler. Bundan sonra kendilerinden geçen kırklar, semaha dururlar, bir süre sonra da tek beden olur uçarlar.

Örnekler çoğaltılabilir. Dikkatle fark edilip görülmesi gereken ve önemli olan husus, Aleviler için Ehl-i beyt ve Ehl-i beyt'in de merkezini oluşturan Ali inancının, merkezi bir yer tutuyor oluşudur. Aksi halde Alevilikteki Ehl-i beyt inancının anlaşılması zorlaşmaktadır. Hatta Alevilik kurumlarının mesela dedelerin talipleri üzerindeki etkisinin anlaşılmasının da imkanı yoktur. İşte yukarıda yer verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi Alevilerin inanç dünyası Ehl-i beyt, Ehl-i beyt=Ali etrafında kurulmuştur.

Ali'yi merkeze alan konulardan bir diğeri de yine kutsal kitaplarla ilgili birkaç noktayı dile getirmek istiyoruz, Aleviler, "Dört kitabın dördü de hak, hepimizin başı Kur'an'a bağlıdır" şeklindeki ifadeleriyle kutsal kitaplarla olan ilişkilerini ortaya koyarlar. Dört kitabın dördü de Ali'yi anlatır. Hatta Kur'an'da geçen "a-l-y=A'liyyün" ifadelerinin tamamı Ali'dir. Burada vurgulanması gereken nokta, Kur'an'ın Muaviye ve Yezid zamanında değiştirildiğine dair inancın güçlü olmasıdır. Bunun anlamı, Muhammed-Ali yolu ilk insandan beri devam etmektedir. Fakat Muhammed (as) peygamberliği zamanda bir karışıklık oldu ve Muhammed belirtmesine rağmen kendisinden sonra ashabının çoğu, Ali'ye bağlanmadılar. İmanlarından ve ikrarlarından geri döndüler. Gerçekte bunlar Ali'nin sırrını anlamadılar. Şayet "Ali'nin gümana düşürme"sinin sırrını anlamış olsalardı, ikrarlarından dönmeyeceklerdi.

Dört kitabın dördünün de kutsal kabul edildiği Alevilikte, kutsal kitaplar birbirinin devamı olarak aynı konuyu aktarırlar. Bu kitapların sonuncusu Kur'an'dır. Muhammed (as) Cebrail aracılığıyla getirilmiştir. Ali ile ilgili yukarıda anlattığımız bütün hakikatler dört kitapta yer almaktadır. Kur'an'ın toplanma ve çoğaltılma zamanında Ali ile ilgili hakikatlerin bir kısmının çıkarıldığı ve değiştirildiği fikri, Halil Öztoprak'ın bu konudaki görüşlerinden dolayı idam edileceğine dair anlatılan söylencelerle daha da yaygın hale gelmiştir.

İşte Kur'an'ın değiştirilmesinin anlamı burada yatmaktadır. Çünkü Kur'an, Muhammed-Ali'yi anlatır. Sonradan Muaviye-Yezid ikilisi bu Kur'an'da yazılı olan bu hakikati değiştirdiler. Kur'an'ın hakikatinin değiştirilmesinden kast edilen de

bizatihi Kur'ân'ın harflerinin, kelimelerinin veya sayfalarının değiştirilmesinden ziyade Muhammed-Ali'nin "Konuşan Kur'ân" oluşu, onların modellikleri ve ilişki biçimleri değiştirilerek, Kur'ân'ın da emrettiği bir dünyadan geri dönmüş oldular. Bununla kalmayarak, inançlarından dönmeyenler de oldu ve mücadele ederek yok etmeye çalıştılar. Kur'ân'ın söylediklerinin mücadelesini oniki imam devam ettirdi, günümüze kadar da bu mesajı Ehl-i beyt'in soyundan dedeler sürdürdü. Dolayısıyla onların söyledikleri de kutsal bir metin olarak kabul edildi çünkü tarihi aşan bir dokunma ile Kur'ân'ın anlam ve mesajını taşımakta hatta sürekliliğini sağlamaktadırlar.²³

Ehl-i beyt'e ilişkin inanç, "Tevella ve Teberra" kavramlarıyla ortaya konulmuştur. Tevella ve Teberra, Ehl-i beyt'i sevmek, onu seveni sevmek ve onu sevmeyeni sevmemektir. Bu Alevi-Bektaşilikte temel olan Ehl-i beyt'e inancın, yaşamın bütününe etki etmesini sağlamaktır. Çünkü Alevi-Bektaşiler, Tevella ve Teberra'nın kendilerini "gürûh-ı nâcî" olmalarının bir şartı olarak görmektedirler.²⁴

ALEVİLİK KURUMLARININ OLUŞUMU VE KORUNMASINDA EHL-İ BEYT'İN ROLÜ:

I-Dedelik: Dedelik, Aleviler için temel kurumdur. Dedelerin soyu ve misyonları, Adem (as)'dan başlayarak Muhammed (as)'a kadar gelen ve oradan da Fatıma ve Ali üzerinden oniki imama ve ocakzade dedelere geçmesiyle kurulan bu bağlantıdan gelmektedir. İşte bu tevarüs, dedelerin dini ve sosyal hayatın bütününde otorite olması anlamına gelen faktörlerden birisidir. Bu bakımdan da inanç, ibadet ve sosyal ilişkilerin temini ve devamlılığında birinci derecede sorumlu olan da dedelerdir.²⁵ Adaletin ve doğruluğun taşıyıcıları olan Ehl-i beyt'in cisimleşmiş hali yani dedeler, her zaman bu misyonu temsil etmektedirler. Dedelerin sorumlulukları, hak, adalet gibi toplumsal taleplere cevap vermek olduğu gibi taliplerini kontrol etmek ve onların sorunlarını çözmeyi de içermektedir.

II-Musahiplik: Genel olarak iki ailenin kardeş olması anlamına gelen musahipliğin ilk kaynağı da Alevilikte yine Ehl-i beyt'tir. İlk musahipler de Muhammed-Ali'dir. Peygamber ve arkadaşlarının bulunduğu büyük bir topluluğun huzurunda Muhammed-Ali için musahiplik toplantısı yapılmış ve bu toplantıda Muhammed-Ali'yi sahabeden örnek alan başka kimseler de musahip olmak için bu törene iştirak etmişlerdir.

Aleviliğin temel kurumlarından olan musahiplik, birbirlerini uzun bir süre tanıma devresinden geçiren eşlerin bulunduğu iki aile arasında yapılır. Musahiplik cemine, baştan sona sadece musahipli olanlar iştirak edebilmektedir. Musahip ceminde dede ve musahipli talipler bulunur ve kurbanı da ancak musahiplilerin yiyebildiği bir lokma ile cem gerçekleştirilir. Musahip olan kimselerin her bakımdan birbirine eşit olmasına dikkat edilir ve musahipliğin yaşamları boyunca da bu eşitliği korumaları inancı üzerine kurulur. Musahipli olanlar Alevilikteki her türlü mükafat ve cezai yaptırımların sorumluluğunu da ortak üstlenirler yani herkes birbirinden sorumludur.

Musahiplikle ilgili Buyruktan örnek bir metin verelim:

²³ Kutsal kitaplar ve özellikle Kur'ân'la ilgili bu konular için bakınız: Halil Öztoprak, Kur'ân'da Hikmet Tarih'te Hakikat ve Kur'ân'da Hikmet İncil'de Hakikat, İstanbul: Can Yayınları, 1990.

²⁴ Ethem Ruhi Fırlah, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, 3. Baskı, İstanbul Selçuk Yayınları, 1994, s. 235-6.

²⁵ Bu konuda güncel bir değerlendirme için bakınız: Ahmet Taşğın, "Yeni Ocağın Piri Kim? Diyarbakır Türkmen-Alevilerinde Alevi Kurumlarının İşlevi", Alevilik, Hazırlayanlar: İsmail Engin-Havva Engin, İstanbul: Kitapyayınvevi, 2004, ss. 339-356.

“İmdi musahiplik Muhammed-Ali’den kalmıştır. Eğer suâl nerede oldu derler ise Muhammed’in âhir hicretteki gazâyı rahmettir. Anda Cebrâil (as) eyitti ve bu âyeti getirdi. Kâle Allâhu Teâlâ *yâ eyyuhe’r-resûlu belliğ mâ unzile ileyke min rabbike. Ve in lem tefal fe mâ bellağte risâletehu.*²⁶ İmdi resûl buyurdu kim bir minber düzeler. Pes ashâp dediler kim yâ resûlallâh bu kanda kereste yoktur. Çün Hazreti Resûl tefekküre vardı derhal bu âyeti getirdi. *Vallâhu yu’simuke mine’n-nâsi.*²⁷ Pes Resûlullâh buyurdu deve palanından minber düzeler. Andan Ali’nin elin alıp minber üzerine çıkıp resûllallâh eyitti kim *yâ ma’sara’n-nâsi elestu bi rabbikum ve enfusikum kâlû belâ yâ resûlellâh*²⁸ dediler. Andan Hazreti Resûl eyitti yâ Ali ben ilmin şehriyim kapısı sensin Ali’yi kendiye musâhip kıldı ve Cebrâil gömleği cennetten getirmişti sâhib-i zamâna değın verese gerektir ve Ali niye ol gömleği içine verese gerektir. Ol dem *lahmuke lahmî cismuke cismî demuke demî rûhuke rûhî*²⁹ dedi. Bu arada bir kavli dahi vardır mürşid-i kâmil olup irşâda erişmiş kardaş bilip. Zîrâ sırr-ı muhaffiyâdır ermek dileyen mürşid-i kâmil nece zaman hizmet eylesin. Badehu resûl hazretleri buyurur *ene minke ve ente minnî*³⁰ dedi. Yani sen bendensin ve dahi ben sendenim demektir. Cemi’i enbiyânın kendi evlâdı kendi sulbünden geldi ve benim evlâdım senin sulbünden gelse gerektir dedi.”³¹

III-Düşkünüklük-Dar: Alevilik inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkilere yönelik normların ihlali halinde cezai müeyyide koymuştur. Konulan cezalar hem dede hem de talipler için geçerlidir. Belirlenen ilkeleri çiğneyen kimselere “Düşkün” denir. Bu normlardan birisini ihlal eden birey için sorgu meclisi kurulur ve buna da “Dar” denir. Bu, suç işleyen bireyin cemde dedenin ve cemaatin huzurunda yargılanması anlamına gelmektedir. İşlenen suçlara göre tespit edilen cezalar da bulunmaktadır. Bu cezalar, Aleviliğin temel kitabı olan Buyruklarda bulunmaktadır. Herhangi bir olay meydana gelir ve bunun için gerekli işlemler yürütüldükten sonra ilgili suçun cezası için Buyruğa bakılır ve verilen cezanın durumuna göre cemaatin kabulü ve katılıyla uygulanır. Aslında kurallar ve cezalar sürekli anlatılarak, caydırıcılığı sağlanmış olmaktadır. Zaten cezalarda esas olan da bireyin cemaatin üyeleriyle aralarında vuku bulacak bir sorundan dolayı diğer bireyler üzerinde hiçbir hakkın kalmaması ve rızalık almasıdır.³²

Düşkünüklük ve Dar konusunda Buyruktan örnek metin verelim:

“El-Müntehâ. Zîrâ hakikat menzîlinde olmuş olur. Eyle olsa müntehâ günâh-kâr olsa ve günâhın bilip meydana düşer ise ol vakit hemân niyâz ide ve üç akçe tercümân vere. Ammâ sehviyle olsa kebâir olmasa böyle gerektir. Ammâ günâhın gizlese ve biri görse günâhını özür eyle diyip andan sonra özür eder ise ol zaman ziyâde sitem ve tercümân çeker. Zîrâ günâhkâr olur.

Bir dahi budur ki günâh-ı kebâir eylese gelip mürüvvet dese tarik sitem on iki dahi tercümân on iki gündür. Ammâ sen günâhkârsın niçin özür dilemezsın deseler ol dahi inât edip hüccet getirse ol zaman ret eyleyeler tâ ki kırk gün çile çeke ve yine

²⁶ “Ey Peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer böyle yapmazsan onun risateline tebliğ etmemiş olursun.” Maide 5/67.

²⁷ “Allah seni insanlardan koruyacaktır.” Maide, 5/67.

²⁸ “Ey insan topluluğu: ‘Ben sizin yüce rabbiniz değil miyim? Onlar da: ‘evet, sen bizim yüce rabbimizsin dediler’, ya Resulellah.”

²⁹ “Etin etim, cismin cismim, kanın kanım ve ruhun ruhumdur.”

³⁰ “Ben sendenim, sen de bendensin.”

³¹ Bisâtî, Şeyh Sâfi Buyruğu, Yayına Hazırlayan Ahmet Taşğın, Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2004, s. 35-36.

³² Ayhan Yalçınkaya, Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996, s.84-92.

kardâşlâr mürüvvetiyle kabûl ola.

Ammâ iki kardâş birbiriyle gönül dokuşsalar biri mürüvvet deyip günâhın dilese on iki sitem ve on iki tercümân alalar. Ammâ biri inât edip hüccet eylese bu bâpta ben günâhkâr olmazam dese ret oluna kardâşlar mürüvvetiyle kabul oluna.

Ammâ bir kardâş sen şöyle eylemişsin dese ol dahi inkâr eylese ol cemiyet varsa ve cemiyet yüzünde inkâr eylese âhir ol günâh ana sâbit olsa ol vakit ret yoktur. Hemân kırk sitem vuralar. Ammâ tercümânın ol cemiyeti veren çeke ve üstâtlar kavli budur ve hem müntehâya kırk sitem ve kırk akçe tercümân ve bir akçe eksik olmaya ve eksik olmak câiz değildir. Yüz görmektir. Ecri rehber ve A'yni cem çeker. Belki yüz kara olur ve dahi bir kişi rehberine daim hüccet ehli olsa rehberi andan incinse merdûttur veyâhut ya kim sır acıcı olsa veyâhut taş atsa merdûttur ebedîdir. Anın kabulü üstâtlar dergâhında olur veyâhut bir kâmil fâzıl kimse olsa andan tesellî alsalar kabul eylese olur. Ammâ seksen sitem vuralar ve nâlan ideler ve yine yüz altmış akçe tercümân alalar. Eğer eksik olsa câiz değildir.”³³

SONUÇ

Alevilikte, inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkiler doğrudan Ehl-i beyt üzerine kurulur ve bütün bunlar Ehl-i beyt üzerinde cisimleşir. Bu bakımdan da Ehl-i beyt, Aleviliğin bütününe teşkil edecek kadar belirleyicidir.

Alevilikteki Ehl-i beyt anlayışının merkezinde “Ali” bulunmakta ve bu Ali de Muhammed-Ali-ikilisiyle birlik oluşturmaktadır. Muhammed-Ali ikilisinin bütünlüğü tanrısal nurdur ve bu nur da oniki imamlara ve onların soyundan olan dedelere intikal etmiştir. Temel kurumlardan olan Cem, Musahiplik ve Dedelik, Muhammed-Ali ikilisi üzerine kuruludur. Bu kurumlar, Alevi olmanın temel şartları arasında yer alır ve yapılması zorunludur ve aynı zamanda kurumlar içerisindeki konumları da kendi soylarından gelen Ehl-i beyt’e miras kalmıştır.

Alevilikte, Ali konusunda ikili bir anlatım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, grubun içinde dolaşan ve “sır” olan, diğeri de grubun dışındakilere tarihi kişilik damat ve halife olarak sunulan Ali’dir. İki Ali’den ikincisi modernleşme sürecinde daha da belirgin hale gelmiş, okuyazarların dünyasında sözel kültürün sunduğu biçiminden kurtulmuştur. Bu da haliyle Alevilerin Ali konusundaki inançlarını Sünnîlerle aynı çizgiye doğru zorlamasına katkı sağlamaktadır.

Alevilik, tarihi duruşunu Ali’nin bu sırrı üzerine kurmuş ve bu anlamın korunması için muhafaza etmiştir. Oysa modernleşme sürecinde bu tanım, Aleviliğin “Yezidlik” olarak tanımladığı Sünnîliğe yaklaştırması ve Sünnîleştirilmesi anlamına gelmektedir. Aleviliğin geleneksel anlatımda bir bütün ve tek olan Ali’si modernleşme sürecinde parçalanmıştır. Artık Alevi “sır”ının merkezinde bulunan Ali, söylencenin Ali’si olmaktan uzaklaşmaktadır.

³³ Bisâtî, Şeyh Sâfi Buyruğu, Yayına Hazırlayan Ahmet Taşgın, Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2004, s. 40-41.

EHL-İ BEYT İNANIŞININ ANADOLU ALEVİLERİ ÜZERİNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ

Harun YILDIZ *

THE SHADOWS OF AHL AL-BAYT BELIEF ON THE ANATOLIAN ALAWIS

This article examines the shadows of Ahl al-Bayt belief on the Anatolian Alawis. In this context, first of all, the concept of Ahl al-Bayt has been discussed from the point of semantics, then the role and importance of Ahl al-Bayt in the early Islamic history have been analysed. In addition, it has been focused the approaches on the concept of Ahl al-Bayt of Sunni and Shi'i environments. Finally, it has been evaluated the effects and shadows of Ahl al-Bayt belief on the Alawi communities living at different places.

GİRİŞ

Erken dönem İslam tarihinde ortaya çıkan olaylarda etkili olan önemli faktörlerden biri de, Ehl-i beyt olgusu ve bu olgu etrafında ortaya çıkan inanış ve anlayışlardır. Bu olgu, İslam'ın siyasi tarihinde farklı zaman ve zeminlerde değişik dinî ve siyasî gruplar tarafından, kendi görüş ve düşüncelerine uygun olarak tanımlanmaya ve bu istikamette kullanılmaya çalışılmıştır. Ortaya çıkan bu vakıa, ciddi problemleri beraberinde getirmiş, her şeyden önce kavramın gerçek ve doğru bir tarzda anlaşılmasının önüne ciddi engeller çıkarmıştır. Bu yüzden bu dönemde cereyan eden hadiselerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, öncelikle söz konusu kavram ve bu kavram etrafında ortaya çıkan anlayışların kritiğinin doğru bir şekilde yapılmasına bağlıdır.

Anlam ve fonksiyon açısından çok yönlü bir yapıya sahip olan Ehl-i beyt kavramı, İslam Mezhepleri Tarihi'nde olduğu gibi, İslam Tarihi ve İslam Hukuku gibi bilim dallarında da önemli bir yere sahiptir. İslam Mezhepleri Tarihi boyutuyla kavram, bazı önemli siyasî ve itikâdî mezheplerin doğuş ve gelişiminde etkili olduğu gibi, yine mezhepler içerisindeki çeşitli fikrî eğilim ve grupların meydana gelmesinde de etkili bir role sahiptir.

Ehl-i beyt kavramı, Arap dilinde 'ehl' kelimesinin 'beyt' kelimesine izafe edilmesiyle oluşturulmuş bir kavramdır. Bir isim tamlaması olarak "ev halkı", "hane halkı" gibi anlamlara gelen bu kavram, ifade ettiği anlam yönüyle, Arap dili içerisinde esnek bir yapıya sahiptir. Zira dar anlamda kişinin ailesini yani eşini ve çocuklarını ifade ederken, geniş anlamıyla da kişinin tüm akraba ve kabilesini ifade

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

edebilmektedir. Bu anlamda Arap dili içerisinde yalnızca Peygamber'in ailesi için değil, diğer kimselerin de aile ve yakınları için kullanılabilir. Kavramın kökeni, İslamiyetten önceki Arap toplumunda varolan güçlü kabîlecilik duygularına dayanmaktadır. Zira kabîlesinin şeref ve nesebini kendisinde toplayan etkili ve nüfuzlu kişi ve ailelere de bu isim verilmekteydi. Bunun dışında, Kâbe'nin etrafında yaşama ve onun ehli olma anlamında da kullanılmaktaydı. Zira o dönemde Kâbe ile ilgili hizmetlerden sorumlu olan aileye de bu isim verilmiştir.¹ Bu kavram, İslam kültür ve siyaset tarihinde, Hz.Peygamber'in ailesi ve soyu anlamında kullanılmaktadır.

Ehl-i beyt kavramı, küçük bir takım farklılıklarla bütün Müslümanların zihninde bilinen ve anlaşılan bir kavramdır. Ancak ne var ki bu kavram, zamanla farklı anlamlar yüklenen ve farklı amaçlar için kullanılan bir malzeme haline gelerek siyasî ve itikâdî ihtilafların odağına yerleşmiştir. Bu terim, Kur'an-ı Kerim'de üç ayette geçmektedir. Bunların birinde Hz.İbrahim'in², birinde Hz.Musa'nın³, birinde de Hz.Peygamber'in ailesi⁴ ifade edilmektedir. Bunların içinde yalnızca Hz.Musa ile ilgili olan ayette Musa'nın ailesi ve ev halkı kastedilirken, diğer ayetlerde Hz.İbrahim ile Hz.Peygamber'in hanımları kastedilmektedir. Hz.Peygamber'in hanımlarına hitap eden ayette Allah'ın onları buyruklarına itaat etmeye çağırıldığı ve böylece kendilerini günahlardan temizlemeyi istediği anlatılmıştır.⁵ Bunun dışında hadislerde de aynı kavramın kullanıldığı görülmektedir.⁶

Ehl-i beyt kavramı, tarihsel süreçte birbirinden oldukça farklı anlamlarda kullanılmış, İslamiyet'in ilk dönemlerinden itibaren sosyal bir olgu olarak, İslam toplumu içerisinde ağırlığını hissettirmiştir. Hz.Peygamber döneminde olduğu gibi, onun vefatından sonra da bu durum aynı şekilde devam etmiştir. Bu süreçte de insanlar, onun yakınları olan Ehl-i beyt'e sevgi ve saygılarını her zaman muhafaza etmişler, her konuda onların görüşlerine itibar göstermişlerdir. İşbaşına gelen halifeler de, önemli konularda onlarla istişare ederek, onlara verdikleri değeri göstermişlerdir. Bu dönemde kavramın siyasî bir boyutunun olmadığı ve gerek Peygamber, gerekse sahabeler tarafından Ehl-i beyt'e ayrı bir özellik ve kutsiyet atfının da bulunmadığı görülmektedir.⁷ Bu süreç, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesine kadar devam etmiştir. Hüseyin'in şehid edilmesi, İslam siyasi tarihinde bir dönüm

¹ Geniş bilgi için bkz., Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, İst. 1986, s. 36; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire, Trz., I, 163-164; Faruk Ömer Fevzi, "Ehl-i beyt Kavramı Üzerine", (Çev. M. Bahaüddin Varol), *SÜİFD.*, IX, Konya, 1999, s. 397-400; Ignace Goldziher, "Ahl al-Bayt", *EI*, (New Edition), I, Leiden 1986, s. 257.

² Kur'an, Hûd, 11/73.

³ Kur'an, Kasas, 28/12.

⁴ Kur'an, Ahzâb, 33/33.

⁵ Kur'an-ı Kerim'de kavramın kullanılışı ile ilgili olarak bkz., Bahaüddin Varol, *Ehl-i beyt Gerçeği*, Şamil Yay., İst. 2002, s. 40-46; M. Sait Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD.*, XXIII, Ank. 1980, s. 137-140; Zeki Duman, "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i beyt", *EÜİFD.*, XI, Kayseri, 2001, s. 37-58; Sönmez Kutlu, "Ehl-i beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, III/3, Ank. 2000, s. 103-108; Mustafa Öz, "Ehl-i beyt", *DİA*, X, İst. 1994, s. 498.

⁶ Ehl-i beyt kavramı, hadislerde önemli ölçüde Peygamber'in hanımları başta olmak üzere ev halkı anlamında kullanıldığı gibi, onun yakın akrabalarını ve hatta akrabalık bağı olmayan Selmân-ı Fârisî gibi sahabeleri de içine alacak şekilde kullanılmıştır. Bkz., Yusuf Açkel, *Hadislerde Ehl-i beyt*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SDÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 1999, s. 35-239; Varol, 47-54; Öz, 498.

⁷ Böyle olmakla birlikte Ehl-i beyt mensuplarının, Hz.Peygamber'in vefatından hemen sonra hilâfetle ilgili bazı temenni ve düşüncelerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu Bekir'e biat edildikten sonra Hz.Ali, kendilerine danışılmamasından dolayı duyduğu kırgınlığı ifade etmişti. Bkz., Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan Yay., İst. 1996, s. 24.

noktası olmasının yanı sıra, Ehl-i beyt kavramı açısından da yeni bir sürecin başlangıcıdır. Esasen Hüseyin'in Kerbelâ'da feci bir şekilde şehid edilişi, Ali ya da soyunun adını kullanarak şahsi menfaatleri adına çıkar sağlayacak bir çok kimse veya topluluğa fırsat vermiştir.⁸ Bu yeni dönemde cereyan eden hadiselerle birlikte kavram, kendisine orijinal anlamının dışında yeni anlamlar yüklenilmesi sebebiyle de, artık bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Böylece Ehl-i beyt kavramı'nın ifade ettiği anlam açısından yeni bir dönem başlamış, kavramın artık siyasî faaliyetler içerisinde siyasî amaçlar için kullanılmaya başlanarak gerçek anlam ve fonksiyonundan saptırıldığı görülmüştür. Henüz Şiîliğin net bir oluşum olarak ortaya çıkmadığı bu dönemde bir takım siyasî gruplar, kendi çıkarlarına ulaşma gayesiyle bu kavramı propaganda malzemesi olarak kullanmışlar, bu isimle ortaya çıktıklarını iddia etmişler ve daha açık bir ifade ile bunu istismar etmişlerdir.⁹ Ayrıca bu süreçte Ali oğulları içindeki bazı şahsiyetler, ya kendilerinin bizzat yürüttükleri ya da taraftarlarının onlar adına ortaya çıkardığı hareketler ile Emevî rejimi için zaman zaman ciddi tehditler oluşturmuşlardır. Burada İmam Zeynelabidin (94/712)'in oğlu Zeyd (122/740)¹⁰ ile başlangıçta kendisini Hz.Ali'nin çocuklarından olan Muhammed b. Hanefiyye (81/700) ile ilişkilendirip daha sonra kendi düşünce ve çıkarları doğrultusunda hareket eden Muhtâr es-Sekafi (67/687) hareketi¹¹ bu noktada çok güzel örneklerdir.

Hz.Peygamber'in aile fertleri olan Ehl-i beyt'in, ilk dönem İslam Tarihi'nde önemli bir yeri ve konumu vardır. Ehl-i beyt mensupları, yüksek ahlaki vasıfları ve kişisel özellikleri ile temayüz etmişlerdir. Bu anlamda ilim, zühd, takvâ, fesâhat ve cesaret, onların müşterek vasıfları olarak kabul edilmiştir. Ehl-i beyt nesli arasında, özellikle tarih boyunca ilim ve irfan bakımından öne çıkmış, bu alanda derinleşmiş pek çok kişi yetişmiştir. Bunda siyasî baskı ve tuzaklardan uzak durma gayretinin de ciddi anlamda rolü olduğu söylenebilir.¹² Özellikle Kerbelâ hadisesinden sonra uzun bir süre sessiz kalıp kendilerini ilmî çalışmalara vermişler, böylece ortaya çıkan bütün tahriklere rağmen siyasî mücadelelerden uzak durmayı başarmışlardır. Bu yüzden de ilim, bu ailenin ayrılmaz bir vasfı haline gelmiş ve aile içinde sağlam bir ilmî gelenek oluşmuştur. Daha önce devlet yöneticiliği yapmış bir aileden gelmeleri de, ister istemez siyasal iktidarlara ilişkilerini hassas bir konuma getirmiştir. Onlar, zaman zaman idarecilerin yaşam tarzlarını ve icraatlarını tasvip etmeseler bile, genel olarak resmi makamlarla uyumlu olmaya çalışmışlardır.¹³ Mevcut otoritelerin

⁸ E. Ruhi Fırlalı, *İmâmiyye Şiası*, Selçuk Yay., İst. 1984, s. 241.

⁹ Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra Ehl-i beyt'in siyasi olaylardaki fonksiyonu için bkz., Gülgün Uyar, *Ehl-i beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatma Evlâdı*, Gelenek Yay., İst. 2004, s. 75-338; M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İst. 1999, s. 14-34; Varol, 280-322.

¹⁰ Zeyd b. Ali'nin giriştiği isyan hareketinde dikkatimizi çeken önemli bir nokta, "Ehl-i beyt" kavramının ilk defa sık bir şekilde ve önemli bir mesned olarak kullanılmasıdır. Zeyd, Kûfe halkından biat alırken "Biz sizleri Allah'ın kitabına, Peygamber'in sünnetine, zalimlerle cihada, zayıfları savunmaya, haksızlığa uğrayanların zararlarını telafi etmeye, zulmü kaldırmaya ve Ehl-i beyt'e yardım etmeye çağırıyoruz. Bunlar üzerine biat ediyor musunuz?" şeklinde bir konuşma yapmıştır. Bkz., Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, Trz., VII, 172-173; İbn A'sem, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut, 1986, VIII, 316-317; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Thk., M. Muhyiddin Abdül-hamid), Kahire, 1964, III, 217-218; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, 1965-1966, V, 233.

¹¹ Muhtâr es-Sakafi için bkz., Nâşiu'l-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, (Thk. Josef Van Ess), Beyrut, 1971, s. 26-31; Nevbahtî, *Kitâbu Firakı's-Şîa*, (Thk. İbrâhîm ez-Zeyn), Beyrut, Trz., s. 28-29; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ank. 1993, s. 93-114; ayrıca Ehl-i beyt'in siyasal istismarına dair başka örnekler için bkz., Kutlu, 116-118.

¹² Uyar, 500.

¹³ Uyar, 503.

bu aileye karşı takındıkları tavrın ise, özellikle Emevî ve Abbasî iktidarları için ifade etmek gerekirse, umumiyetle olumsuz ve düşmanca bir çizgide seyrettiği söylenebilir. Onlar, siyasal iktidarla iyi geçindikleri sürece, saygı ve hürmet görmüşler, ancak sadece onurlarını koruyarak yaşama çabası içinde oldukları halde, bazen dışlanmış ve zulme maruz kalmışlar, bazen de can emniyetlerinden bile endişe ederek yaşamışlardır. Bazen birey olarak veya toplu halde sürgün edilmişler, tutuklu-tutuksuz yargılanmış, hapsedilmişlerdir. Bu çerçevede bazen kendileriyle ilgili her çeşit ihbar titizlikle değerlendirilmiş, bu tür yöntemlerle baskı altında tutulmaya ve sindirilmeye çalışılmışlardır. Bizzat aile fertleri gibi, bazen onlara muhabbet besleyenler de, bu eğilimlerinden dolayı benzer muamelelere uğramışlardır.¹⁴ Ancak, yine de genelleme yaparak, siyasal iktidarı elinde bulunduranların hepsinin Ehl-i beyt nesline karşı menfi bir yaklaşım içinde olduklarını söylemek, doğru olmamakla beraber, bu tür örneklerin göz ardı edilmesi de mümkün değildir.

Ehl-i beyt neslinin saygın kimliklerinin, zaman zaman kendilerine bir takım dünyevi menfaatler ve siyasî ikbal temin etmek isteyen bir takım çevreler tarafından istismar edildiği tarihsel bir gerçektir. Onların isminin sağlayacağı manevi tesirden faydalanmak amacıyla, bazen isimleri öne sürülerek, bazen de bizzat kendileri için içine girmek suretiyle, isyan girişiminde bulunanlara rastlanmıştır. Bütün bunlara rağmen, Ehl-i beyt'e yönelik sevgi ve saygı, İslam tarihinin her döneminde, Müslüman halklar için sarsılmaz bir değer ve duygu olmuştur. Bu yüzden tarih boyunca bu soydan olup Hz.Hasan neslinden gelenlere şerif, Hz.Hüseyin neslinden gelenlere de seyyid adı verilmiş¹⁵ ve kendilerine hürmet ve muhabbet göstermek, Peygamber'i sevmenin bir tezahürü olarak kabul edilmiştir. Ayrıca isimleri, şecereleri, doğum ve ölümleri ile ahlaki durumlarını tespit eden teşkilatlar kurulmuş, vergiden muaf sayılmışlar, sadaka almaları haram kılındığı için kendilerine beytülmal'den gelir tahsis edilmiş, böylece onların insanlar içerisinde zor duruma düşmemeleri sağlanarak onlara özel bir statü verilmiştir. Öte yandan bir takım menfaatler elde etmek amacıyla Peygamber soyundan geldiklerini iddia eden yalancılar da cezalandırılarak Ehl-i beyt'in istismar edilmesi önlenmeye çalışılmıştır. Abbasilerin ilk yıllarında bu amaçlarla kurulan ve daha sonraki dönemlerde de varlığını devam ettiren "Nakîbü'l-Eşrâfîk" müessesesi, tarih boyunca bu işlere bakmış, aynı kurum sonraki yüzyıllarda da faaliyetlerini sürdürerek Osmanlı Devleti bünyesinde en mükemmel şekliyle varlığını devam ettirmiştir.¹⁶ Biz de, bu çalışmamızda önce Sünnî ve Şîî çevrelerdeki Ehl-i beyt tasavvurlarını, daha sonra Ehl-i beyt inancının özellikle Şîî versiyonunun ülkemizde değişik yörelerde yaşayan Alevî zümreler üzerindeki etki ve izdüşümlerini ele alıp bu çerçevede bir takım analizler yapmak istiyoruz.

1) SÜNNÎ VE ŞİÎ SÖYLEMLERDE EHL-İ BEYT ANLAYIŞI

Tarihsel süreçte birbirinden oldukça farklı anlamlarda kullanılan Ehl-i beyt kavramı, İslam dünyasının iki kutbunu temsil eden Sünnî ve Şîî çevrelerde de farklı şekillerde yorumlanmış, farklı anlam düzeylerinde kullanılmıştır. Burada tartışılan konu, kavramın içeriği ve içerdiği kişilerdir. Acaba Ehl-i beyt, tam olarak kimleri

¹⁴ Uyar, 504.

¹⁵ Ehl-i beyt nesli ile ilgili olarak kullanılan tabirler için bkz., Murat Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşrâfîk Müessesesi*, TTK Yay., Ank. 2003, s. 1-5; Uyar, 31-37.

¹⁶ Bu müessesenin kuruluşu ve daha sonraki dönemlerde gelişimi ile ilgili olarak bkz., Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye*, Kahire, 1393/1973, s. 96-99; Sarıçık, *Nakîbü'l-Eşrâfîk Müessesesi*, s. 15-120.

ifade etmektedir? Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'ine kimler dahildir? Bu kategorinin içinde olanlar kimlerdir ve yine bu kategorinin dışında olanlar kimlerdir? Bu mesele, tarih boyunca tartışılmış ve beraberinde ciddi sonuçlar ortaya çıkarmış olan önemli bir meseledir. Bu tartışmada Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ve kendisine Tathîr ayeti de denilen "Ey Ehl-i beyt, Allah sizden her türlü pislîği giderip sizleri tertemiz kılmak ister"¹⁷ şeklindeki ayetin yorumunun temel belirleyici olduğu görülmekte olup bu çerçevede Müslüman düşünürler, Ehl-i beyt tabirinin yorumu konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu noktada Sünnî düşünürlerle Şîî düşünürler arasında erken dönemlerde ortaya çıkan bir takım ihtilafların günümüze kadar devam ettiği görülmektedir.

Bu çerçevede Sünnî düşünürlerin bir fikir birliği içinde olmadıkları ve farklı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Bu bağlamda ileri sürülen görüşleri iki noktada toplamamız mümkündür;

a) Ehl-i beyt kavramı, Hz.Peygamberin ailesini ifade etmekle birlikte Kur'ân'daki kullanımı, yalnızca onun hanımlarını içermektedir. Zira İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Ehl-i beyt ayeti onlar hakkında nazil olmuştur. Nitekim ayetin bağlamından da bu çıkarılır, zira ayetin öncesi ile sonrasında Peygamber hanımlarına hitap edilmekte ve sadece onlarla ilgili bazı ilahi buyruklardan söz edilmektedir.¹⁸ Ayrıca hadis kaynaklarındaki bazı rivayetler de, bu durumu teyit etmektedir. Örnek olarak, Hz.Peygamber, gerek Hz.Ayşe gerekse de diğer hanımlarının yanına gittiği zamanlarda onlara, "Ey Ehl-i beyt, Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun" diye hitap etmesi, Ehl-i beyt tabiriyle onları kastettiğini göstermektedir.¹⁹ İkrime, Saîd b. Cübeyr, Atâ, Mukâtil b. Süleyman, Buhârî, İbn Asâkir gibi alimler de, Kur'ân metnine sadık kalarak ayetin siyak ve sibakından bu anlamı çıkarmışlardır.²⁰

b) Bu kategoriye Peygamber hanımlarıyla birlikte onun bütün çocukları, kadın erkek bütün torunları, amcaları ve onların çocuklarıyla torunları da dahil olmak üzere tüm akrabaları, hatta bütün müttakî mü'minler dahildir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyen Sünnî alimlere göre Ehl-i beyt kavramı, tüm bunları içine alacak şekilde geniş ve esnek bir muhtevaya sahiptir. Bu çerçevede hadis kaynaklarında geçmekte olan ve Ehl-i beyt'in bu derece geniş ve kapsamlı olduğunu bildiren rivayetlerin varlığı da bunu teyit etmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî, Mücâhid ve Katade başta olmak üzere Sünnî alimlerinin çoğunluğu bu görüşü benimsemektedirler.²¹ Bu görüşü savunanlara göre, ilgili ayet (Ahzâb 33/33), Peygamber hanımlarına hitap etmekle birlikte, Ehl-i beyt'ten öncelikle onlar anlaşılmakta; ancak ayette müzekker zamiri kullanılmak suretiyle de Peygamber'in diğer yakınları bu kapsama dahil edilmektedir. Bununla birlikte yine, Şîî/İmâmî düşünürlerin bir dayanak olarak kullandıkları kendisine "Meveddet ayeti" de denilen ve anlam olarak da, Hz.Peygamber'in nübüvvet görevi karşılığında mükafat olarak sadece "yakınlık içinde sevgi"yi talep etmesini emreden ayetteki²² "kurbâ" kelimesi, zannedildiği gibi, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i içine alan bir nesep yakınlığı anlamında değil, "güzel amellerle Allah'a yakın olma" anlamındadır. Zira ayetin devamında

¹⁷ Kur'ân, Ahzâb, 33/33.

¹⁸ Ayetin anlam dokusu ve anlam alanı ile ilgili olarak bkz., Ahmed Mahmûd Subhî, *Nazariyyetü'l-İmâme Ledâ'ş-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, Kahire, 1969, s. 180-183; Duman, 46-50.

¹⁹ Buhârî, *Sahih*, Mısır, Trz., "Tefsîru'l-Kur'ân", 245.

²⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, (Nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut, 1414/1994, VI, 206-207; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr; el-Câmiu beyne Fenneyîr-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Kahire, 1383/1964, IV, 278-279; Öz, 499.

²¹ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, Trz., XXVII, 164-167; Şevkânî, IV, 279-280; Varol, 55-82; Öz, 499.

²² Kur'ân, Şûrâ, 42/23.

güzel amellerle iyilik sahibi olanların iyiliklerinin artırılacağını belirten ilahi vadin bulunması da bunu göstermektedir.²³

Buna karşılık Şii ve özellikle İsnâaşerî/İmâmî düşünürler, bu kategoriye Hz.Peygamber'le birlikte Hz.Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in girdiği, ayrıca aynı soydan gelen ve imam kabul edilen diğer dokuz kişinin de aynı bağlamda değerlendirildiği düşüncesindedirler. Bu durumda Şiiler'e göre, Peygamber'in hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocukları ile Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları ise, bu kapsama girmemektedir. Yine burada onlara göre her ne kadar ilgili ayetin öncesi ve sonrasında -umumi ve zâhiri anlamda- Peygamber hanımlarına hitap edilmesinden dolayı, onların da Ehl-i beyt'e dahil oldukları çıkarılabilirse de, ilgili ayetin Peygamber'in hanımları ile ilgili olmayıp, yalnızca Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile ilgili olduğu çeşitli hadislerde belirtilmiştir.²⁴ Şii çevrelerde bu beş kişi, "Ehl-i kisâ", "Pençe-i âl-i abâ" veya "Hamse-i âl-i abâ" diye anılırlar. Onlara göre tevatür derecesine ulaşan bu hadisler, ilgili ayetin öncesi ve sonrası ile irtibatlı olmadığını gösterdiği gibi; Ehl-i beyt'in de, söz konusu beş kişiye tahsis edildiğini ispat etmekte ve umumi manasını hususi hale getirmektedir.²⁵ Ayrıca tathîr ayeti, Şia tarafından Ehl-i beyt'in fazileti, üstünlüğü, masumiyeti ile onlara karşı sevgi beslemenin ve onlara itaat etmenin en önemli delili olarak kabul edilmiştir.²⁶

İsnâaşerî/İmâmî düşünürler, bu noktada başka referanslar da ileri sürmektedirler. Örnek olarak, Hz.Peygamber'e Kur'an'da, yapmış olduğu nübüvvet görevine karşılık yakınlarının sevilmesi dışında bir ücret istemediğini ifade etmesinin emredilmesi²⁷ ve hadislerde de burada sözü edilen yakınlarının Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hasan ve Hüseyin olarak ifade edilmesi; ayrıca yine onun, Necranlı Hıristiyanları mübahale'ye davet etmesi sırasında yanına sadece Hz.Ali, Hz.Fâtıma ile Hasan ve Hüseyin'i alması da, onlara göre kendi düşüncelerini teyit etmektedir. Dolayısıyla Ehl-i beyt, yalnızca bunlardan ibarettir. Bunlarla birlikte Şiiler'e göre diğer dokuz imamın Ehl-i beyt'e dahil edilmesine gelince, bu da onlarla ilgili olarak ortaya konan sekaleyn hadisi²⁸ gibi rivayetlerle sabittir. Yine Hz.Hüseyin'den sonraki

²³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst. 1979, VI, 4241-4242; ayetle ilgili geniş bir değerlendirme için bkz., Murat Sarıca, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i beyt*, Nesil Yay., İst. 1997, s. 21-41; bunlarla beraber Ehl-i beyt'in kimliği, masumiyeti ve manevi konumu gibi açılardan Şia ile örtüşen düşüncelere sahip olan Sünnî düşünürler de vardır. Örnek olarak *Takıyyüddin Makrizî* (845/1442), bunlardan birisidir. Bkz., *Fazlu Ehl-i beyt* (Ehl-i beyt'in Fazileti), (Çev. M. Mahfuz Söylemez), *AÜİFD.*, XLIII/2, Ank. 2002, s. 413-447; yine aynı Makrizî, Hâşimî-Emevî çekişmesine dair yazmış olduğu *Kitâbu'n-Nizâ ve't-Tehâsum fi mâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim* (Thk. Huseyn Münis, Kahire, 1984) isimli eserinde de Hâşimîler lehine açık bir şekilde tavrı koymuştur. Bkz., *a.g.e.*, s. 25-37.

²⁴ Nitekim Şii kaynaklara göre tathîr ayeti indiğinde Hz.Peygamber, kızı Fâtıma, Hz.Ali, Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırarak bir örtü altına almış ve "Allah'ım, bunlar benim Ehl-i beyt (ev halkım)'ımdır. Onlardan pisliği gider, onları tertemiz kıl" demiştir. Bkz., Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1414/1994, IX, 42-43; Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Tahran, Trz., XVI, 327-328; XVIII, 42-44; Muhammed Mehdi Asifi, "Tathîr Ayeti üzerine", *Ehl-i beyt Mesajı*, VII, Ank. 1995, s. 15-18.

²⁵ Tabersî, IX, 42-44; Tabâtabâî, XVI, 327-331; XVIII, 42-47; Ali Ahmed es-Sâlûs, *Akîdetü'l-İmâmiyye inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, Kahire, 1413/1992, s. 58-60; Cafer Murtaza Âmilî, "Kur'an'da Ehl-i beyt", *Ehl-i beyt Mesajı*, I, Ank. 1993, s. 7-25.

²⁶ Bkz., Tabersî, VIII, 118-120; Asifi, 18-20.

²⁷ Kur'an, Şûrâ, 42/23; yalnız unutulmamalı ki, ayeti Şiiler böyle yorumlamaktadır.

²⁸ *Sekaleyn*, iki ağır şey, iki önemli şey anlamına gelmekte olup farklı varyantları olan bir rivayete verilen isimdir. Bu da, "Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum, bunlara sarıldığınız müddetçe asla sapıklığa düşmezsiniz. Bunlar, Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim" rivayetidir. Hadis, bu şekliyle Şii kaynakların yanı sıra bazı Sünnî kaynaklarda da geçmektedir. Bkz., Kummî, *Tefsiri'l-Kummî*, (Nşr. Es-Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî), Beyrut, 1387/1968, I, 173; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire, 1313, III, 14, 17, 26; aynı hadisin "Size iki şey bırakıyorum. İkisine tutduğunuz takdirde dalâlete düşmezsi-

imamların bizzat kendilerinin yapmış oldukları açıklamalar da, bu noktada birer delil teşkil ederler. Ayrıca Şiîler'e göre, on ikinci imam olan ve zuhûru beklenen Mehdi'nin Ehl-i beyt'ten olduğu hadislerle sabittir.²⁹

Burada bize göre tartışmaya sebep olan şey, Kur'ân'da olduğu gibi, hadislerde de Ehl-i beyt kavramının tanımının net bir şekilde yapılmaması, bu kapsama giren ve bunun dışında kalan kişileri belirten açık ifadelerin bulunmamasıdır. Böylece ister istemez Ahzâb sûresindeki ayetin önemi ortaya çıkmaktadır. Zira bu ayet, hem anlam yönüyle hem de içinde bulunduğu bağlamda Peygamber'in hanımlarını muhatap almakta, onlara yapılan tavsiyeler ile bu tavsiyelere uydukları takdirde elde edecekleri mükafatları söz konusu etmektedir. Ayrıca bu ayetin anlam dokusu kadar önemli olan bir şey de, bize Peygamber'in Ehl-i beyt'inin kimler olduğu konusunda ipucu olabilecek açık bir bilgi vermesidir. Aslında ayetin, doğrudan Peygamber'in hanımlarını muhatap alması da, esas olarak bu konuda pek çok problemi ortadan kaldırma imkanını bize sunmaktadır. Ancak, ne var ki Şiîler, paradoksal bir biçimde, yine bu ayeti delil göstererek Peygamber'in hanımlarının Ehl-i beyt'ten olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şiîler, bu ayete dayanarak özetle şunları savunmaktadırlar:

a) Ehl-i beyt kavramı, "yalnızca Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i içine alır" görüşünü ileri sürerek, kavramı kendi itikâdî sistemleri içerisindeki şekliyle sınırlandırmışlar ve Hz.Peygamber'in hanımlarının bu kavram içerisinde değerlendirilemeyeceğini savunmuşlardır.

b) Ayrıca bu ayeti, Ehl-i beyt'in masumiyeti için de bir delil olarak kabul etmişlerdir. Zira Şiî düşünürler'e göre ayetteki "innemâ" edatı tahsis anlamına gelmekte olup bu durum, Ehl-i beyt'ten, diğer mü'minlerden farklı olarak her çeşit kötülüğün ve günahın bizzat Allah tarafından kaldırılmasını ifade etmektedir.

c) Yine Ehl-i beyt ile Şiî inanç sisteminin belkemiğini oluşturan imamet anlayışı³⁰ arasında bir ilgi kurularak, imamların masumiyeti ileri sürülmüş ve böylece yeni bir siyaset nazariyesi meydana getirilmiştir.

Şîa kaynaklarında bu görüşler için, yukarıda da ifade edildiği gibi, pek çok delil ileri sürülmüştür. Şiîler'in bu hususta, net olarak ileri sürdüğü bazı delillerin yanında, bazı ayet ve hadislerin yorumunda da bariz bir şekilde zorlamaya gittiği ve bu arada pek çok mübalağanın bulunduğu da çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu durumda kavramın orijinal içeriği, tamamen değişmiş olmakta, söz konusu ayetin de, metin içi ve metin dışı bağlamlarından koparılarak, parçacı ve önyargılı bir yaklaşımla maksadını aşacak derecede farklı bir anlamda kullanıldığı anlaşılmakta-

→ →

niz. Bunların birincisi, Allah'ın kitabı, diğeri de sünnetimdir" şeklinde Sünnî kaynaklarda farklı bir rivayeti de bulunmaktadır. Bkz., Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Beyrut, 1990, II, 899; İbn Hişâm, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1992, IV, 249; Varol, 115-120.

²⁹ Şiî alimlerin bu bağlamda dayanmış oldukları rivayetlerin bir kısmı, Sünnî alimler tarafından isnad açısından zayıf görülmüş, bir kısmı da tamamen uydurma (mevzû) kabul edilmiştir. Bkz., İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire, Trz., III, 484-486; Şevkânî, IV, 279; ayrıca bu rivayetlerle ilgili bir değerlendirme için bkz., Öz, 500.

³⁰ Şiîlik'teki imamet anlayışı için bkz., Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, (Thk. Cevâd Mustafavî Horasânî), Tahran, 1924, I, 255-256, 270-274, 322-323; II, 28-29; Nâşiû'l-Ekber, 24-26, 31-42; Nevbahî, 24-26, 107-110; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak*, (Thk. Muhammed Cevâd Meşkûr), Tahran, 1964, s. 8-13; Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdî'l-İmâmîyye*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), AÜİF. Yay., Ank. 1978, s. 104-113; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), İst. 1978, s. 50-52; N. Mekarim Şirazi, *Ehl-i beyt Mektebi'nde Temel İnançlar*, (Çev. S. Çiçek, Ş. Eroğlu), Çorum, 1993, s. 199-272; Ali Avcu, *İmamîyye Şîası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), OMÜSBE., Samsun, 2002, s. 15-18; Nasîruddin Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, (Nşr. Muhammed Tâki Danispîjuh), Tahran, 1335/1916, s. 15-17, 24-25; Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", AÜİFD., XXXII, Ank. 1992, s. 89-110.

dır. Bunun en bariz örneği ise, Ahzâb suresindeki ayet ile Gadîr-i Hum olayı³¹ ve bununla bağlantılı olan Sekaleyn hadisi etrafında yapılan yorumlardır. Yine bu çerçevede Şiîler'in Sahabenin Hz. Ali'ye haksızlık ettiği veya onun hakkı olan hilâfeti ona vermedikleri hususu ile ilgili iddiaları da, tarihsel gerçeklerle örtüşmemektedir.

Burada göz ardı edilmemesi gereken bir şey var ki, o da Şiîler'in Ehl-i beyt'e bakış tarzının, önemli ölçüde imamet görüşlerinden kaynaklanmakta olduğu ve bununla bütünleştiğidir. Öyle ki Şiîler, zamanla kendilerini Ehl-i beyt mezhebi olarak sunmuşlar ve bu isim altında çeşitli fikir ve düşünceler ortaya koymuşlardır. Şiîler'in bu kavramı, kendilerini tutarlı göstermek amacıyla, düşünce yapılarına uygun bir tarzda tanımladıkları ve bunun üzerine yapmış oldukları yorumlarla, dinî, siyasî ve itikâdî sistemlerinin temeline oturtmuş oldukları anlaşılmaktadır. Burada Sönmez Kutlu'nun da ifade ettiği gibi, önemli ölçüde Kur'ân'ın içeriğini belirlemiş olduğu Ehl-i beyt kavramının, Şiîler tarafından tarihsel ve sosyal gerçekliklerle örtüşmeyecek ve tamamıyla kendi ideolojileri ve algılama biçimlerini yansıtacak şekilde yapay, subjektif ve siyasal bir kavram haline dönüştürüldüğü görülmektedir.³²

Buna karşılık Sünnî düşünürlerin ise, kavramı Kur'ân ve sünnette bulunan verilerin dışına çıkmama kaygısı ile ele alarak makul ve mantıklı bir seviyede tutmaya ve bu arada Kur'ân'ın ruhunu da göz ardı etmemeye çalıştıkları görülmektedir. Bu yüzden kavramın çerçevesi daha geniş tutulmuş ve bu çerçeveye bütün sahabe hatta bütün müminler dahil edilmişlerdir.³³ Burada Sünnî düşünürler, Hz. Peygamber'e yakın olmanın öncelikli şartı olarak nesep bağına değil de, onun getirmiş olduğu dine inanmak ve bu dine mensubiyeti görmüşlerdir. Bu yüzden Peygamberlik misyonu, Peygamber'in mensup olduğu aile mensuplarına herkesten

³¹ Bu olay, Hz. Peygamber'in Vedâ haccı dönüşü Mekke-Medine yolu üzerinde, Gadîr-i Hum denilen yerde yaptığı konuşmayı içerir. Şiî kaynaklar, Hz. Peygamber'in burada *sekaleyn hadisi* denilen "Siz paha biçilmez iki şey bırakıyorum, bunlara sarıldığınız müddetçe asla sapıklığa düşmezsiniz. Bunlar, Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim" şeklindeki sözlerini söylediğini ve arkasından da Ali'yi sağ tarafına alarak elini tutup kaldırdığını ve tüm insanlara "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım onu seveni sev, ona düşman olana sen de düşman ol" dediğini ifade ederler. Şiîler, bu rivayetin bize tevâtürle geldiğini söyleyerek, Hz. Ali'nin burada açık bir şekilde halife ve imam tayin edildiğini ve bunun imamet için de en önemli delillerden biri olduğunu ileri sürerler. Bkz., Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 173-175; Tabatabaî, V, 192-193; ayrıca bu olay, ilk dönem Sünnî kaynaklarda geçmemekle birlikte, değişik varyantlarıyla sonraki bazı Sünnî kaynaklarda geçmektedir. Olaydan söz seden Şiî kaynaklardaki rivayetlerle Sünnî kaynaklardaki rivayetler arasında çok farklılıklar vardır ve her şeyden önce Sünnî kaynaklarda yukarıdaki rivayetin sadece "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" kısmı geçmektedir. Bu yüzden bazı Sünnî alimler, Peygamber'in Gadîr-i Hum'da sadece ilk ifadeyi söylediğini, daha sonraki kısmın Şiîler tarafından sonradan ilave edildiğini belirtirler. Bkz., İbn Hanbel, IV, 281; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1977, V, 209-212; ayrıca buradaki *Mevlâ* kavramının veliyyü'l-emr/yönetici anlamında mı; sevgili, dost, yâran anlamında mı kullanıldığı tartışılmış ve bunun ikinci anlamda olduğu görüşü benimsenmiştir. Dolayısıyla Sünnî kaynaklarda geçen rivayetlerde Ali'nin soyundan gelen kişilere imamet verildiğine dair hiçbir ifade yoktur. Bkz., Müslim, *Sahih*, (Thk. Muhammed F. Abdülbâkî), Beyrut, 1375/1955, "Fezâilü's-Sahâbe", IV, 1870-1875; İbn Mâce, *Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut, 1372/1952, I, 42-45; Esasen Şiîlerin bir kurgu olarak ortaya attıkları bu olayların bazı Sünnî kaynaklarda geçmiş olması, olayın doğruluğu ile ilgili delil olarak kabul edilemez. Bkz., Demircan, *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Beyan Yay. İst. 1996, s. 19-61, 67-72, 99; Hayati Aydın, *GadiriHum*, Şa-to Yay., İst., 2001, s. 17-48, 75-91; A. Osman Ateş, *Ehl-i sünnet ve Şiâ'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, Beyan Yay., İst. 1996, s. 115-117, 109-135; Ahmed Mahmûd Subhî, 209-223; Uyar, 38-39; Sarcık, *Kavram ve Misyon Olarak*, 45-48; Cemal Sofuoğlu, "Gadîr-i Hum Meselesi", *AÜİFD.*, XXVI, Ank., 1983, s. 461-470; L. Veccia Vaglieri, "Ghadîr Khumm", *E.J.*, (New Edition), II, Leiden, 1954, s. 993-994; Fırlı, "Gadîr-i Hum", *DİA*, XIII, İst. 1996, s. 279-280.

³² Kutlu, 99.

³³ Öyle ki burada Sünnî çevrelerdeki önemli hadis kaynaklarından biri olan Müslim'in Sahih'inde *Ehl-i beyt'in fazileti* ile ilgili bir bâbın bulunması oldukça anlamlıdır. Bkz., *Sahih*, IV, 1883-1884.

farklı bir ayrıcalık ve üstünlük sağlamadığı gibi, diğer ailelere karşı da böyle bir üstünlük ve şeref iddiasında bulunma hakkını vermez. Bu şekilde Şîî söylemdeki Ehl-i beyt imajı ile Sünnî söylemlerdeki Ehl-i beyt imajı arasında kavram ve anlayış noktasında büyük farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

2) EHL-İ BEYT İNANIŞININ ANADOLU ALEVÎLERİ ÜZERİNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ

Ülkemiz Alevî topluluklarının inanç ve görüşlerinde, yukarıda ifade ettiğimiz Şîî söylemdeki Ehl-i beyt imajının önemli bir etkisi vardır. Ehl-i beyt anlayışının İsnâaşerî/İmâmî versiyonu, Anadolu Alevî inanç dünyasında önemli bir yere sahiptir. Bu şekilde Hz.Peygamber, Hz.Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile aynı soydan gelen ve imam kabul edilen diğer dokuz kişiden ibaret olan klasik Şîî Ehl-i beyt anlayışının Anadolu Alevîliğine hakim bir görüş haline dönüştüğü görülmektedir. Ülkemizdeki Alevî toplulukları da, bu kavramı bu şekilde algılamaktadırlar.³⁴

Anadolu Alevîleri arasında Ehl-i beyt'in öneminin bizzat Kur'ân'da vurgulandığı görüşü hakimdir. Bu bağlamda ilk olarak "Ey Ehl-i beyt, Allah sizden her türlü pisliği giderip sizleri tertemiz kılmak ister"³⁵ ayeti akla gelmekte, böylece Ehl-i beyt'in tertemiz ve masum olduğuna inanılmaktadır. Yine ayrıca "(Ey Muhammed) önce en yakın akrabalarını uyar"³⁶ ayetiyle de Peygamber'in ailesinin, Tanrı katında özel bir yeri ve öneminin olduğu düşünülmektedir.³⁷

Bazı dedeler, Kur'ân'ın "Eğer, bilmiyorsanız zikir ehline sorun"³⁸ ayetindeki zikir ehli ile Ehl-i beyt'in kastedildiği görüşündedirler.³⁹ Bu çerçevede Hz.Ali'nin de, "Zikir ehli biziz" diyerek Ehl-i beyt'e işaret ettiğine inanılır.⁴⁰ Böylece Alevî çevrelerde de Ehl-i beyt mensuplarının sonsuz bir ilim ile mistik bir bilgi sahibi oldukları inancı egemendir. Bu çerçevede Şîî/İmâmîlerin inandığı gibi, "De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum"⁴¹ ayetiyle de Ehl-i beyt'in sevilmesinin farz olduğuna inanılır. Yine Hz.Peygamber'in de "Allah'ı bilen beni bilsin, beni bilen de Ehl-i beytimi tanımsın" şeklinde bir hadisinin olduğu kabul edilerek Hz.Peygamber gibi, onun Ehl-i beyt'ini de sevmenin bir ibadet derecesinde zorunluluk olduğuna inanılır. Bu inanışta, Hz.Peygamber'den sonra onun düşüncelerini insanlara birinci elden aktaranın Ehl-i beyt olduğu kabulünün önemli bir payı vardır. Bu yüzden Ehl-i beyt'i sevmeyenin, yaptığı ibadetin makbul olmayacağı kabul edilir. Bunu ülkemiz Alevîlerinin yoğun olarak yaşadığı bir bölge olan İç Anadolu coğrafyasının sevilen bir aşığı olan Fedai Baba (ö. 1940) güzel bir şekilde şöyle dile getirir:

*"Beş vakit namaz değil İslamlık heman
On iki şehzadeyi sevmektir iman,
Eğer eder iseniz bunlara güman (kötülük),*

³⁴ Yalnız, ülkemizdeki Alevî kültür geleneği, önemli ölçüde sözlü/şifahî bir özellik arz ettiğinden dolayı, ileride yazılı kaynak ve belge verilmeyen bazı yerler okuyucunun dikkatini çekebilir.

³⁵ Bkz., Kur'ân, Ahzâb, 33/33.

³⁶ Kur'ân, Şuarâ, 26/214.

³⁷ Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yay., İst. 1998, s. 107.

³⁸ Bkz., Kur'ân, Nahl, 16/43.

³⁹ Benzer görüşler, Şiilerde de vardır. Bkz., Tabersî, VI, 150; Tabâtabâî, XII, 273-275.

⁴⁰ Zelyut, 107.

⁴¹ Bkz., Kur'ân, Şûrâ, 42/23; yalnız burada unutulmamalıdır ki, ayette geçen "kurbâ" kavramı, zannedildiği gibi, Ehl-i beyt'i sevme anlamında değil, "güzel amellerle Allah'a yakın olma" anlamındadır. Bkz., Elmahlî, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 4241-4242.

Lanete müstehak ola canınız”.⁴²

Ehl-i beyt'in Anadolu Alevî inanç dünyası içinde sahip olduğu bu önemli rolünden dolayı Anadolu Alevîleri, kendi inanç yollarını Ehl-i beyt inancı ile özdeşleştirip inançlarını, tıpkı Şîîler gibi, Ehl-i beyt yolu/inancı biçiminde tanımlarlar.⁴³

Anadolu Alevîleri arasında Ehl-i beyt neslinin melekler gibi nurdan yaratıldığına, dolayısıyla Peygamberler gibi masum/günahsız olduklarına inanılır. Bu durum, onların her türlü kötülük, pislik ve manevi kirden uzak olduklarını gösterir. Yine tıpkı Şîîler'de olduğu gibi, dünyanın Ehl-i beyt ve on iki imamın nuru için yaratıldığına inanılır.⁴⁴ Bu bağlamda, Ehl-i beyt'e kozmolojik bir önem atfedilerek onlar, yeryüzünde insanların emniyet ve kurtuluşunun vesilesi olarak kabul edilir. Şöyle ki Allah, bütün yaratılmışları, Peygamber ve ev halkı için yaratmıştır. Eğer onlar olmasaydı, Yüce Allah, ne göğü, ne yeryüzünü, ne cenneti, ne cehennemi, ne Adem'i, ne Havva'yı, ne melekleri ne de yarattığı şeylerden bir tekini yaratırdı.⁴⁵ Buna göre Ehl-i beyt inancı, temel bir iman esası olarak kabul edilir.

Yine bu çerçevede ülkemizde bazı yörelerde bir ölçüde Hurûfî bir anlayışın egemen olduğu gözlenmektedir. Zira doktora çalışması yaparken görüşmüş olduğumuz bir Alevî büyüğünün⁴⁶ ifade ettiği görüşler bu noktada manidardır. Şöyle ki; “Besmele'deki be'nin altındaki nokta, her şeyin yaratıcısını ifade eder, Fâtıma be, nokta Ali'dir. Burada Ali, Fâtıma'dır, Fâtıma da, Ali'dir; bunlar, birbirinden ayrılmazlar. Rahman'ı Hasan, Rahim'i Hüseyin'dir”.

Ülkemizdeki Alevî zümreleri arasında Ehl-i beyt, “Pençe-i Âl-i Abâ” ya da “Ali pençesi” gibi isimlerle de anılmaktadır. Pençe-i Âl-i Abâ kavramı, Hz.Peygamber'le ilgili anlatılan bir olaya dayandırılır. Buna göre Peygamber, bir gün hanımlarından Ümmü Seleme'nin evinde iken Ashâbü'l-Abâ denen Hz.Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak “Allahım benim Ehl-i beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap” diye dua etmişti.⁴⁷ Bu rivayetten dolayı söz konusu dört kişi, Pençe-i Âl-i Abâ olarak isimlendirilmiştir.

Ehl-i beyt deyince, Alevî çevrelerde ilk planda Hz.Ali akla gelir. Her şeyden önce Hz.Ali'nin geleneksel Alevî anlayışta müstesna bir yerinin olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. onun kişiliği, üstün ahlakı, ilmi ve ortaya koyduğu erdemleri, özellikle de kahramanlığı, bu müstesna yeri daha da güçlendirmiş, onu Anadolu Alevîliğinin vazgeçilemez sembollerinden biri haline getirmiştir. Bu durum ülkemizde yaşayan hemen her Alevî çevrede gözlenmektedir. Zira Ehl-i beyt tasavvurunda önemli bir yeri olan Hz.Ali, Alevî çevrelerde olağanüstü bir şekilde sevilme ve ona aşırı denebilecek bir şekilde hürmet gösterilmektedir. Yalnız burada ifade etmemiz gerekir ki, Anadolu Alevîlerinde ortaya çıkan Ali sevgisi, ülkemizde bazı yörelerde görülen -özellikle Nusayrîler arasında- ona Tanrılık vasfı yüklemeye boyutuna varan bir anlayış değildir. Burada daha çok manevi açıdan ona duyulan bir hürmet ve sevgi söz konusudur.

Alevî çevrelerdeki geleneksel Ali ve Ehl-i beyt anlayışının, genel anlamda tarihsel şahsiyetine uygun ve otantik bir anlayış olmadığı, daha farklı özellikler arz ettiği görülür. Zira tarihsel anlamda Ali, ilk Müslümanlardan olup İslam'ın yayılmasında çok büyük katkıları bulunan, aynı zamanda Hz.Muhammed'in

⁴² Bkz., *Amasya'lı Fedai Baba Divanı*, (Haz. Abdullah Çelebi), Can Yay., İst. 1991, s. 355.

⁴³ Derviş Tur, *Erkâname Alevîliğinin İslam'da Yeri ve Alevî Erkânları*, Can Yay., İst. 2002, s. 214.

⁴⁴ Mehmet Yaman, *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*, Ufuk Yay., İst., 1994, s. 25, 228-229.

⁴⁵ Şeyh Sadûk, 109.

⁴⁶ Hüseyin Düzenli, (Amasya, Merzifon, Gümüştepe Köyü).

⁴⁷ Söz konusu rivayet için bkz., Müslim, IV, 1883.

amcasının oğlu ve damadı olan, bunların yanı sıra Peygamber'den sonra dördüncü halife olan bir kişiliktir. Ayrıca o, ilk vahiy kâtiplerinden, ilk hafızlardan ve Peygamber'den en çok hadis rivayet edenlerden biridir. Ülkemizdeki Alevî topluluklar, Sünnî toplulukların da paylaştığı bu düşünceleri kabul etmekle birlikte, bunların da ötesinde çok daha farklı olağanüstü bir takım özellikleri Hz.Ali'ye atfederek, onu mitolojik bir takım öğelerle donatıp yüceltmişler, böylece folklorik ve destansı özelliklere sahip olan farklı bir Ali imajı ortaya çıkmıştır. Şu kadar var ki bu Ali imajı, Hz.Ali'nin ölümünden sonra bir takım Şîî/Alevî topluluklar tarafından tamamıyla kendi hayal dünyalarında üretilmiş/inşa edilmiş olan bir imajdır. Yine bu imaj, Şîî/Alevî toplulukların gönlünde yaşayan, onların kendi tarihsel ve kültürel yapılarına benzer özellikler taşıyan ama tarihsel gerçeklerle de örtüşmeyen farklı bir imajdır. Öyle görünmektedir ki, Hz.Ali'nin tarihsel şahsiyeti ile inançları, otantik ve doğru bir şekilde ortaya konmadığı için Alevî çevreler, hayallerinde daha farklı bir Ali oluşturmuşlar ve onu o şekilde tanımış ve sevmişlerdir. Bu bağlamda ona olağanüstü bir takım özellikler atfedildiğinden dolayı, Ali, tanrısal bir güçle donatılmış adeta fizik üstü bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden Hz.Ali, tarihsel gerçeklik içinde değil de, tamamıyla mitolojik/menkıbevî bir tarzda anlaşılıp öyle algılanmıştır. Buradaki Ali, her şeyden önce mitolojik bir varlık özelliği gösterir. Burada önemli olan Hz.Ali ile Ehl-i beyt'in tarihsel ve gerçek kişilikleri değil, mitolojik ve simgesel kişilikleridir.

Geleneksel anlayışta Hz.Ali, Peygamber'in sahabelerinden biri olarak kabul edilmekle beraber; Hz.Muhammed'in, arkadaşları arasında özellikle Ali'yi çok sevip ona değer verdiğine, ayrıca ona gözle görünür bir yakınlık ve ayrıcalık gösterdiğine de inanılır. Bu noktada Hz.Muhammed'in söylemiş olduğu "Lâ fetâ illâ Ali, Lâ seyye illâ Zü'l-fikâr (Ali'den üstün genç, zülfikâr'dan keskin kılıç yoktur)" sözü sık sık ifade edilir.⁴⁸ Yine bu yüzden, Hz.Peygamber'in Ali'yi kendisinden sonra Müslümanlara önderlik edecek en uygun kişi olarak gördüğü ve bunu Veda haccı dönüşü (10/632) Gadir-i Hum denilen mevkide tüm insanlara bildirdiği kabul edilir.⁴⁹ Böylece Ali, -tıpkı Şîîler'de olduğu gibi- Müslüman toplumun Peygamber'den sonraki lideri ve imamı olarak görülür. Ne var ki buradaki anlayış, Şîîler'deki gibi, siyasal bir anlayış değil, önemli ölçüde tasavvufî bir bakış tarzıdır. Bu bakış tarzından dolayı Ali'nin Peygamber'den sonra hakkının yendiği ileri sürülür. Bu yüzden Ali, haksızlığa uğramanın bir sembolü olarak düşünülüp "Masûm-u pâk" şeklinde isimlendirilmiş ve onun hilâfetinin önüne geçen ilk üç halife ile onlara destek veren sahabe de eleştirilmiştir. Görüldüğü kadarıyla yöresel anlayışlar, daha çok Ali ve çocuklarının uğradığı haksızlıklar üzerine kuruludur. Bu çerçevede Gadir-i Hum olayı ile ilgili olarak Anadolu Alevîleri, Şîî kaynakların verdiği bilgileri olduğu gibi kabul ederler.⁵⁰

Ülkemizdeki Alevî topluluklar arasında Ali, daha çok kendisiyle beraber yüceltilmiş olan on iki imamların ilki ve yolun kendisine bağlanmış olduğu önder bir kişi olarak kabul edilir. O, yola ismini vermiş olan müstesna bir şahsiyettir. Bu yüzden Alevî gelenekteki yeri, tartışmasız çok önemlidir. Başka bir deyişle Ali, imamet ağacının gövdesi, imamlar da o ağacın kollarıdır. Ali, konuşan Kur'ân (Kur'ân-ı Nâtık) olup, bu çerçevede Kur'ân'ın hakiki anlamını o açıklar. Olgun (kamil) insanın prototipi olarak insan-ı kamil formunda mü'minlerin en önemli kılavuzu olan Ali, gizli ilimlerin kaynağı ve gayb sırlarının hazinesidir. Allah'ın yer

⁴⁸ Bkz., Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Beyrut, 1352, II, 363-364.

⁴⁹ Bu inanış, Alevî çevrelerde çok önemli bir yazılı kaynak olarak kabul edilen Buyruk'ta da ifade edilir. Bkz., *Buyruk*, (Haz. Fuat Bozkurt), Anadolu Matbaası, İst., 1982, s.112-113.

⁵⁰ Bkz., Yaman, 31-34; Zelyut, 89-90; bunun dışında Ali'nin halifeliği konusunda Alevîlerin dayandığı diğer kaynaklarla ilgili olarak bkz., Yaman, 27-34.

ve gökteki tüm varlıklar üzerine hüccetidir. O, meleklerle özgü yeteneklerle donatılmış olup bu yetenekler, onda potansiyel halinde bulunmaktadır. Ali, doğruluğun, dürüstlüğün, haksızlığa uğramanın, haksızlığa karşı olmanın, eşitliğin, özgürlüğün ve bilginin kısaca tüm üstün ahlaki ve insani erdemlerin sembolü olarak kabul edilir. Ali, İslamiyet'in gerçekleştirmek istediği insan tipinin en mükemmel örneğidir. O, "erenler şahı" olup velâyet aleminin de güneşidir. O, dünyanın en güzel insanı olarak görülmekte olup bütün dünyaya ışık veren de odur. Böylece Ali, Allah'ın cemali ve bütün kainatın kendisinde tezahür ettiği bir olgu olarak değerlendirilir. Ali, Allah'ın arslanı, yiğitlerin sultanı, manevi dünyanın da kılavuzu ve aynasıdır. O, ölüsünü kendi taşımış ve böylece manevi dünyanın kapılarını tüm insanlığa açmış, İslam'a akılcı yorumu da o, sokmuştur. O, yer, su ve gök, duman iken, yani dünya varolmadan önce nurdan bir kandilde bulunan ve Hz.Muhammed'in bile sırrına eremediği yüce bir kişidir.⁵¹ Tüm bu yönlerden Alevî çevrelerdeki Ali algılayışı, sadece Müslüman toplumları değil, tüm insanlığı kucaklayan geniş bir anlayışı ifade eder.⁵²

Alevî topluluklar arasında yapılan cemlerde Hz.Ali'nin isminin Allah ve Muhammed'den sonra söylenmesine rağmen, varolan Alevî geleneğinde Ali'nin konumu, Hz.Peygamber'e göre daha öndeymiş gibi görünmekte, bu çerçevede Ali'ye daha fazla vurgu yapılmaktadır. Bunu ülkemizde değişik yörelerde anlatılan hemen her söylence ile sık sık söylenen deyiş ve nefeslerde gözlemlemek mümkündür.⁵³ Ali, tıpkı Peygamber gibi, hatta daha ileri derecede yüceltilip efsaneleştirilmektedir. Öyle ki bu yüzden Ali imgesi, Alevî kültüründe önemli yeri olan Alevî halk şîrinin vazgeçilmez motifleri arasında yer almakta, bu çerçevede Ali'nin önemini ortaya koyan geleneksel Kırklar cemi ve Ali'nin Allah'ın arslanı olması gibi olgular, bu deyişlerde öne çıkmaktadır. Onun bazen yaman bir kahraman olduğu vurgulanarak sürekli menkıbeleri anlatılır, örnek olarak savaşlarda bir vuruşta 70-80 kafiri öldürdüğü ifade edilerek kahramanlığıyla ilgili destanlar dilden dile nakledilir. Yine anlatılan rivayetlerde Ali, kendi tabutunu kendisi taşır, nefes ve deyişlerde Ali'nin sesi, sembolik biçimde turna kuşunun sesine benzetilir.⁵⁴ Bunu bize, deyişleri yüzyıllar boyunca büyük bir coşku ve heyecanla okunmakta olan Pir Sultan Abdal (XVI. Yüzyıl) şöyle ifade etmektedir:

*"Hazret-i Şah'ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Asası Nil deryasında*

⁵¹ Bunları yedi ulu ozandan biri olarak kabul edilen Pir Sultan Abdal'ın şîirlerinde de görmek mümkündür. Bkz., *Pir Sultan Abdal Divanı*, (Nşr. Esat Korkmaz), Ant Yay., İst. 1994, s. 41-42, 76-79, 198-199, 200-202, 209-213; burada Alevî geleneği içinde Hz.Ali'ye yönelik olarak yapılan bu aşırı vurguyu, tasavvuf geleneğindeki karşılığı olan *şathiye* şeklinde de değerlendirmek mümkündür. Zira Hz.Ali ile ilgili anlatılan pek çok menkıbeyi Kur'an ve sahih sünnetin ortaya koymuş olduğu İslamiyet'in temel prensipleriyle bağdaştırmak pek mümkün görünmemektedir.

⁵² Zira doktora çalışmasını yaparken görüşmüş olduğumuz bir Alevî dedesi, yaptığımız görüşmede bize *"Kırklar meclisine Ebû Bekir gelmeyi istediğinde Ali 'gel ama dedeniz olurum; eğer camiye gelerseniz hocanız olurum; eğer kiliseye gelerseniz ben sizin papazımız olurum, ben üçünü de taşıyorum' demiştir. Ebu Bekir gelmiş bir saat oturamamış, ben buraya dayanmam' diyerek çekilip gitmiştir"* şeklindeki söylenceyi anlatarak bu anlayışı açık bir şekilde ifade etmiştir. (Süleyman Er, Amasya Merkez-Uygur Beldesi).

⁵³ Zira ülkemizde Alevî halk ozanlarının Hz.Ali ile ilgili söyledikleri deyiş ve nefesler, Hz.Muhammed hakkında söylenenlerle mukayese edilemeyecek kadar fazladır.

⁵⁴ Bu noktada Anadolu Alevî edebiyatının şaheserlerinden bir olarak kabul edilen Yemîni'nin *Fazîletnâmesi*, tamamıyla Hz.Ali'nin menkıbevi yaşamını, mücadelesini, savaşları ve oğullarının hayatını anlatmaktadır. Bkz., *Yemîni, Hz.Ali'nin Fazîletnamesi*, (Çev. Abbas Altınkaş, Yay. Adil Ali Atalay), Can Yay., İst. 1995, s. 17-158.

Hırkası bir dervîştedir.⁵⁵

Hız.Peygamber ile ilgili önemli tarihsel olaylarla ilgili olarak, Alevî çevrelerde en büyük payın mutlaka Ali'ye verildiği görülmektedir. Buna göre Hız.Peygamber, Allah'ın dinini yaymaya çalışırken, çocukluğundan itibaren Ali'nin büyük fedakârlık ve yardımlarının bulunduğu; eğer Ali'nin yardımları olmasaydı, İslamiyetin bu denli yayılamayacağı görüşü yaygındır. Ayrıca Hız.Muhammed'in, Ali'siz hiçbir faaliyette bulunmadığı, hiçbir iş yapmadığı da anlatılır. Bu çerçevede Kur'an'daki "Sizin veliniz, ancak Allah, onun elçisi ve namazlarını kılan, zekatlarını veren ve rükû'ya varan mü'minlerdir"⁵⁶ ayetinin Ali ile ilgili olarak nazil olduğuna inanılır. Zira Hız.Ali namaz kılarken bir dilenci gelir ve ondan sadaka ister, Ali de dilenciye işaret ederek parmağındaki yüzüğü verir. Bunun üzerine Peygamber de, "Allahım! Benim de göğsüme genişlik ver, işimi kolaylaştır, bana da ehlimden Ali'yi vezir yap. Ve bununla güçlendir beni" diye dua etmiş ve ardından ilgili ayet inmiştir.⁵⁷ Bunun dışında Hız.Peygamber'e "Ümmetin içinde kurtuluşa erecekler kimlerdir? diye sorulduğunda Peygamber'in "Ali ve Ali'ye uyanlardır" cevabını verdiğine inanılır. O sırada inen "Fakat, inanıp yararlı iş işleyenler, işte bunlar yaratılanların en iyileridir"⁵⁸ ayetinden sonra Peygamber, Ali'ye dönerek "Sen ve sana uyanlar, Kıyamet günü Allah'tan razı olmuş ve onun razılığını kazanmış olarak diriltileceksiniz" demiştir.⁵⁹ Bunlar da, Alevî çevrelerde Ali ve Ehl-i beyt'e uyma zorunluluğunu ortaya koyan dinî referanslardır.

Yine bunun gibi Hız.Muhammed'in miracı da, Alevî çevrelerde onun Ali sırrına ermesi şeklinde yorumlanır. Alevî çevrelerde miraç olayı, Ali'yi yüceltmek amacıyla anlatılır. Buna göre Peygamber, Cebrail'le birlikte Miraç'a çıktığında ansızın karşısına gürleyen yırtıcı bir aslan çıkmış, Hız.Muhammed, elindeki yüzüğü onun ağzına doğru fırlatmış, bunun üzerine aslan korkarak gerilemiş; daha sonra Peygamber, dünyaya geri döndüğünde aynı yüzüğü Ali'nin elinde görmüş ve o zaman gökte karşılaştığı aslanın Ali olduğunu anlamış bu yüzden de ona "Allah'ın Aslanı" lakabını vermiştir.⁶⁰ Alevî çevrelerde bu yüzden Ali'ye o kadar fazla değer verilmektedir ki, onun resminin bulunmadığı cem evi, dergâh ve ev, yok denecek kadar azdır.

Ayrıca Hız.Muhammed ile Ali'nin aynı nurdan yaratıldığına inanılmasından⁶¹ dolayı, ikisi birbiriyle özdeşleştirilir ve Muhammed-Ali ifadesi sık sık söylenir. Bu çerçevede Alevî çevrelerde "Ali ile ben, bir nurdanız. Ben, ilim şehriyim, Ali bu şehrin kapısıdır. Bana gelmek isteyen, evvelâ Ali'ye gitsin. Ali'nin teni, benim benim kanı benim kanım, ruhu benim ruhumdur" şeklinde Hız.Peygamber'e atfedilen söz⁶² çok sık kullanılır. Böylece yine Ehl-i beyt'e bağlanmanın önemli bir görev olduğuna inanılır. Alevî çevrelerde hem Peygamber hem Ali'nin, ikisinin bir varlık olduğu, fakat farklı varlıklarmış gibi görüldüğü ifade edilir. O varlığın dışı, Muhammed; içi ise, Ali'dir. Her ikisi adeta bir madalyonun iki yüzü gibi algılanır. Bazı yörelerde bunu daha açık bir şekilde ifade etmek için sık sık ceviz ya da karpuz örnekleri verilir ve Hız.Muhammed, bunların kabuğuna, Ali de bunların içine ve özüne

⁵⁵ İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1998, II, 205.

⁵⁶ Kur'an, Maide, 6/55.

⁵⁷ Halil Öztoprak, *Kur'an'da Hikmet ve Tarih'te Hakikat ve Kur'an'da Hikmet ve İncil'de Hakikat*, Can Yay., İst. 1990, s. 48; Mehmet Yaman, 28.

⁵⁸ Kur'an, Beyyine, 93/7.

⁵⁹ Mehmet Yaman, 34.

⁶⁰ *Buyruk*, 7-11.

⁶¹ Bkz., Yemînî, 24-25, 78-79.

⁶² *Buyruk*, 19; Tur, 317.

benzetilir. İlmî, yaradılışı ve Cenab-ı Allah'ın nasip etmesi ile biri nebi, diğeri velîlik özelliklerine sahiptir. Bu çerçevede nübüvvet nuru'nun, peygamberlerin sonuncusu olan Hz.Muhammed'de ortaya çıktığına ve tam bu noktada başlayan velâyet nuru'nun ise Hz.Ali'de meydana geldiğine inanılır. Yine inanç gereği, velâyet nurunu, Ali temsil eder; dolayısıyla Ali, Kur'an'ın hakiki anlamını mü'minlere açıklamakla da yükümlüdür. Hz.Muhammed, şeriatın; Hz.Ali ise, tarikatın öncüsü olarak kabul edildiğinden Hz.Muhammed'in vahiyle hareket ettiği; Ali'nin ise kendi iç dünyasından aldığı ilham ve keşflerle hareket ettiğine inanılarak ikisinin birbirinden ayrılamayacağına altı çizilir.⁶³

Yine Hz.Muhammed'in dinin bütün sırlarını Ali'ye öğrettiğine, Ali'nin de bunları on iki imama bildirdiğine inanılır ve yukarıda Hz.Muhammed'e atfedildiğini söylediğimiz sözün "Ben ilim şehriyim, Ali de o şehrin kapısıdır" bölümü sık sık ifade edilir. Buna göre ilim şehrine girebilmek ve oradaki hakikatlere ulaşabilmek için Ali'ye el vermek ve Ali'nin kılavuzluğuna başvurmak gerekmektedir. Bu çerçevede Alevî çevrelerde yüzyıllardır kutsal bir kitap gibi okunmakta olan Buyruk'ta miraca çıkan Peygamber'in Rabbiyle doksan bin söz konuştuğu, bunun otuz bininin şeriat üzerine insanlara indiği, kalan altmış bininin ise, Ali'de sırrolunduğu ifade edilir.⁶⁴

Alevî geleneğinde Ali'nin bu yüceltilmiş konumunu ifade etmek için sık sık adına Kırklar Meclisi denilen bir söylence anlatılır. Kırklar, Hz.Peygamber'le aynı dönemde yaşadığına inanılan ve adı üstünde, kırk kişiden oluşan bir insan topluluğudur. Bunların yirmi üçü erkek, on yedisi de kadındır. Alevî inancının temel motifi olan Kırklar inancına göre Peygamber, miraçtan dönüşünde kırklar'ın toplandıkları yerin kapısına gelerek kapıyı çalmış ve ona "Kim o?" diye sorulmuş, Peygamber'de "Ben, Peygamberim" demiş, bunun üzerine kapıyı açmamışlar, o daha sonra tekrar gelerek kapıyı çalmış, yine "Kim o" diye sorulmuş, Peygamber bu kez "Ben, Allah'ın nebisiyim" diye cevaplamış yine kapıyı açan olmamış. Peygamber, daha sonra tekrar gelerek kapıyı çalmış ve bu defa "Ben, yoksulların hizmetkârıyım" diyerek kendini tanıtmış, bunun üzerine kapı açılmış ve Peygamber, içeri girmiş, içerde 39 kişi görmüş, başlarında ise Hz.Ali varmış. Ali, Selman'dan bir salkım üzüm istemiş ve Peygamber de, bu üzümün suyunu çıkarmış, herkes bu sudan içmişti. Peygamber, bu mecliste kendi eliyle kuşağını açıp Ali'yi bağrına basmış ve ikisi de bir gömlek içine girerek birleşmişler, birbirinin musahibi olmuşlardır.⁶⁵ Böylece Ali'nin kanı, Muhammed'in kanı, eti onun eti ve ruhu da onun ruhu haline gelmiştir.⁶⁶

İşte bu yüzden Alevî çevrelerde, Hz.Ali'yi hiçbir zaman Hz.Muhammed'den ayırmanın mümkün olmadığına inanılmakta, yine bundan dolayı ikisi, bir araya getirilip özdeşleştirilmek suretiyle genel olarak Muhammed-Ali şeklinde adlandırılmaktadır. Bu bağlamda, bazı yörelerde rehber olarak Ali'nin, mürşid olarak

⁶³ Bkz., *Buyruk*, 19-20, 31; Öztoprak, 48-50.

⁶⁴ Bkz., *Buyruk*, 7.

⁶⁵ *Musahip* kavramı, Alevî gelenekte çok önemli bir kavram olup, *yol kardeşi*, *ahiret kardeşi* gibi anlamlara gelmektedir. Anadolu Alevî kültüründe musahiplik ise, daha önce ikrar vermiş evli iki kişinin eşleriyle birlikte, Hakk'a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına, dedenin ve cem topluluğunun önünde söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle tesis edilen toplumsal bir akrabalık kurumudur. Yolun temel bir kurahı sayılan musahipliğin günümüzde artık çok az yapıldığı görülmektedir. Geniş bilgi için bkz., Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, Selçuk Yay., İst. 1994, s. 313-314; A. Celâlettin Ulusoy, *Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu*, Hacibektaş, 1986, s. 225-228; Mehmet Yaman, 211-215; Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yay., İst., 2003, s. 304-314.

⁶⁶ Kırklar meclisi ile ilgili olarak bkz., *Buyruk*, 7-16.

Hız.Muhammed'in ve pîr olarak da Hacı Bektaş Veli'nin kabul edildiği gözlenmektedir.

Hız.Ali'nin oğlu olan Hız.Hüseyn de, Alevî çevrelerde zulme ve haksızlığa uğramanın sembolü olarak görülmektedir. Buna karşılık olarak Yezid ise, zulüm ve zorbalığın, her türlü kötülüğün simgesi haline gelmiştir. Bu yüzden de Kerbelâ olayı, bir kült haline gelerek -tıpkı Şiîler'de olduğu gibi- matem olarak değerlendirilmiş ve bu olayla birlikte Hüseyn için de pek çok ağıt ve mersiye yazılmıştır. Değişik yörelerde yapılan cemlerde, Hüseyn'in şehit edilmesi hüznü ve gözyaşlarıyla anılmakta ve katilleri de lanetlenmektedir. Bu yüzden o, kanayan bir yara ve dinmeyen bir sızı olarak kabul edilir. Böylece Hüseyn'i seven ve onun şehit edilmesine üzümlüp bir damla gözyaşı döken kimselerin de cehennem'e gitmeyeceğini inanılır.⁶⁷

Anadolu Alevî düşüncesinde on iki imamlar, -tıpkı Hız.Ali gibi- velâyet göreviyle yükümlü olup bu vesileyle onlar, evrendeki gizli sırları çözüp aydınlatarak insanları İslam'ın gerçek özüne, İslam'ın gerçeklerine ulaştırırlar. On iki imam soyu, Şiî gelenekte olduğu gibi, "Silsiletü'z-Zeheb" yani altın silsile şeklinde adlandırılır. Bu adlandırmada Hız.Ali'deki ilahi nurun onlara geçtiği inancının etkisi vardır, bu yüzden onlara sonsuz derecede hürmet gösterilir. Alevî inancında imametın Ehl-i beyt'e, Ali soyuna verildiği, bu soydan devam ettiği inancı hakimdir. Bu yüzden Ali soyundan gelen kişilere, evlâd-ı Rasul denmektedir. Ali soyunun, erkekten devam ettiğine inanılır ve bu bağlamda, Hız.Hüseyn'in kardeşi Zeynep örneği verilir. Zeynep, Hız.Ali'nin kardeşi Cafer'in oğlu ile evli olduğu halde bu soyun Zeynep Ana'dan devam etmediği, ondan gelen evlatlara buna rağmen evlad-ı Rasul denmediği ifade edilir. Yine Hız.Peygamber'in diğer kızı Ümmü Gülsüm de, Hız.Ömer ile evli olduğu halde ondan o soy devam etmemiştir.⁶⁸ Evlâd-ı Rasul olarak adlandırılan kişiler içinde de özellikle Ca'fer-i Sâdık (148/765)'ın ismi öne çıkarılır ve imamların ismi anılırken onun adı daha bir vurgu ile söylenir. Toplum içinde bu soydan geldiğine inanılan dedelerin de çok saygınlığı vardır. Bu yüzden evlad-ı Rasul soyundan gelen, yani ocakzâde olan bir dedenin bulunduğu yerde, babalar ya da dikme dedeler⁶⁹ posta oturup hizmet veremezler. Hizmet yapma mecburiyeti ortaya çıksa da, dededen izin ve yetki almadan posta oturup hizmet yapamazlar.⁷⁰ Bu anlamda evlâd-ı Rasul'ün Alevî geleneği içindeki yerini, Alevî çevrelerde yüzyıllar boyunca okunmakta olan Buyruk'ta geçen şu ifadeler de güzel bir şekilde özetler:

"Evveli Muhammed Ali'dir. Ahiri Muhammed Ali'dir. Savm, salât, kelime-i şehadet onlaradır. Kainatın cümlesi Muhammed Ali olduğu için, evlâd-ı Rasul'den gayrısına pirlük etmek caiz değildir. Allahu Teala, cümle alemlerin aşkı ile yarattı. Sırrı sırrullah, sırrı bâbullah onlarda mevcuttur. Talip ve müritten biat

⁶⁷ Bu çerçevede Fuzûlî (963/1556)'nin *Hadikatu's-Suadâ'sı*, Hız.Hüseyn'in Kerbelâ'da şehit edilmesini destansı bir tarzda anlatmasından dolayı Alevî-Bektaşî edebiyatındaki en ünlü maktellerden biri olarak kabul edilmiş ve Alevî çevrelerde yüzyıllar boyunca büyük bir coşku ve heyecanla kutsal bir kitap gibi okunmuştur. Bkz., Fuzûlî, *Hadikatu's-Süedâ*, (Haz. Şeyma Güngör), Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ank. 1987; ayrıca edebiyatımızda Hız.Hüseyn'le ilgili olarak yazılmış olan diğer makteller için bkz., Müjgan Cumbur, "Klasik Edebiyatımızda Ehl-i beyt Sevgisi", *Erdem*, VIII/24, Ank. 1996, s. 944-946.

⁶⁸ Bkz., Tur, 316-318.

⁶⁹ *Dikme dedeler*, Ocakzâde dedelerin gidemediği yörelerde onlar tarafından görevlendirilen ve herhangi bir ocak soyundan gelmeyen "Geçici icazetli dedeler kolu" dur. Ülkemizde bazı yörelerde bunlara *mürebbi* de denmektedir. Alevî çevrelerde önemli ölçüde ocakzâde dedeler ile talipler arasındaki coğrafi uzaklıktan kaynaklanan bu uygulama, sosyal koşulların doğal bir sonucu olarak görülebilir. Bkz., Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar*, Ufuk Matbaacılık, İst., 1998, s. 37-40.

⁷⁰ Bkz., Tur, 316-318.

almak, irşad etmek, evlâd-ı Rasul'e verilmiştir. Evlâd-ı Rasulden gayrısına şeyhlik, pirlük etmek, talip tutmak, iradet getirmek caiz değildir. Her kim evlâd-ı Rasul'den gayrısına biat etse, ikrar verse, hem ikrarları caiz olmaz, hem yedikleri haramdır, yundukları murdardır. Onlar, tarikatta mürted, yüzleri karadır".⁷¹

On iki imamların Anadolu Alevî kültüründe, Allah'a çok yakın kimseler olarak görüldükleri için üstün ve kutsal niteliklere sahip olduklarına inanılır. Onlar, insanlara örnek olmak, yüceliğin ve olgunluğun yollarını göstermek, insanları Allah'ın gösterdiği doğru yola iletmekle görevlidirler. Onlar, Peygamber'in bütün yetki ve görevlerini üstlendiklerinden bütün yaptıkları işler, ilahi kaynaklıdır; bu yüzden de yaptıkları içinde yanlış bir şey olmaz. Yine onlar, bütün peygamberlere verilen ilme sahiptirler; onlar, insanların öğrendiği bütün gerçek bilgilere kaynağıdır. Bu yüzden onların buyruklarını tutmak, dinî bir görevdir; onlara gönülden inanmak ikrar ve iman etmek gerekir. Onlara itaat eden, Peygamber'e itaat etmiş olur, onları seven Allah'a ibadet etmiş sayılır. Bu yüzden geleneksel inanışta on iki imama bağlılık, değişmez bir temel kuraldır. Öyle ki bu inanış, önde gelen ozan ve aşıklar tarafından yüzyıllardan beri söylene söylene Alevî/Bektaşî edebiyatında ölümsüzlüğe ulaşmıştır. Dûvaz-imam⁷² denilen bu şiirlerde sürekli on iki imamlar ele alınmıştır.

Bu çerçevede On iki imamların Alevî geleneği içindeki yeri ve önemini, Pir Sultan Abdal şöyle ifade etmektedir:

*"Hak Muhammed Ali geldi dilime
Mürvet günahuma kalma yâ Ali
Küllü günahımı aldım elime
Mürvet günahuma kalma yâ Ali
Hatice Fatıma mihr-i mahabbet
Yine senden olur kuluna rahmet
İmam Hasan İmam Hüseyin mürüvvet
Mürvet günahuma kalma yâ Ali
İmam Zeynelâbidin'e erelim
İmamların divanına duralım
Doksan bin erlere niyaz olalım
Mürvet günahuma kalma yâ Ali
İmam Ca'fer'dir didemin nûru
İmam Bâkır imamların süruru
Dilerim çektirmez ah ile zârı
Mürvet günahuma kalma yâ Ali
Musa-ı Kâzım'dan İmam Rıza
Umarım inayet edesin bize
Günahım çok benim deyeyim size
Mürvet günahuma kalma yâ Ali
İmam Taki İmam Naki'dir virdim
Anlara sığındım dayandım durdum
Hasanül-Asker'e yüzümü sürdüm
Mürvet günahuma kalma yâ Ali*

⁷¹ *Buyruk*, (Haz. Sefer Aytekin), Emek Basım-Yayınevi, Ank. 1958, s. 15, 16, 17.

⁷² Dûvazimam ya da dûvazdeh imam, Alevî/Bektaşî edebiyatında başta Hz.Ali olmak üzere içinde Ehl-i beyt ve on iki imamların isimlerinin geçtiği, onların faziletlerinin anlatıldığı, onlar için söylenmiş deyiş ve nefeslere denilir. Dûvazimam, Farsça'da on iki imam anlamına gelen dûvazdeh imam'ın Anadolu'daki söyleniş biçimidir. Bkz., Korkmaz, 126-132.

*Pir Sultan'ın tamam oldu sözümüz
Muhammed Mehdî'ye var niyazımız
On iki imama bağlı özümüz
Mürvet günahuma kalma yâ Ali".⁷³*

Anadolu Alevîleri'ne göre Kur'ân'daki bazı ayetler, on iki imamlara işaret etmektedir. Örnek olarak, "Bir zamanda Musa, kavmi için su istemişti. 'Asanla taşa vur' demiştik. Bunun üzerine taştan on iki pınar fışkırmıştı. Herkes kendi içeceği pınarı bilmmişti"⁷⁴ ayetinde geçen on iki pınar, on iki imamlara işaret etmekte olup buradaki pınarlar, gerçek bilgi kaynağını göstermektedirler.⁷⁵ Yine "... Ancak (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır. Çünkü o, her peygamberin önünden ve ardından gözcüler salar, onların yaptıklarını ilmiyle kuşatır ve her şeyi bir bir sayar"⁷⁶ ayetinde söz konusu edilen gözcüler, on iki imamlardır.⁷⁷

Alevî köylerinde Kış aylarında yapılan cemlerde Dûvaz ve düvaz-imam gibi isimlerle on iki imamı anlatan nefes ve deyişler, sıkça okunur ve cemlerden sonra yapılan sohbetlerde, daha çok onlar üzerinde yoğunlaşılır. Fakat imamlar, -tıpkı Hz.Ali'de olduğu gibi- inanç ve yaşayışları itibariyle tarihsel realiteye uygun olarak algılanmaz.⁷⁸ Ayrıca bu çerçevede bazı Alevî dedelerine göre, her Alevî'nin, on iki imamların isimlerini ezberleyip zikretmesi büyük bir ibadet olarak görülür ve yine Ehl-i beyt ve on iki imamların isimlerini bilmeyenlerin ibadetleri de kabul edilmez. Yine on iki imamların isimlerinin, daha çok kırsal kesimde, onların hatırasını yaşatmak amacıyla çocuklara yaygın bir şekilde isim olarak verildiği de gözlenmektedir.

Anadolu Alevî kültüründe on iki imamların dışında ondört masum ve onyedî kemerbest kavramları da vardır. Ondört masum ya da on dört masum-u pak, on iki imamların soyundan gelip ergenlik dönemine ulaşmadan çocuk yaşta şehid olan kişilere denmekte olup sürekli saygı ve hürmetle anılırlar. Oysa Şii/İmâmî anlayışta ondört masum, her çeşit yanlış, hata ve günahattan uzak olduğuna inanılan Hz.Peygamber, Hz.Fâtima ile on iki imama denmektedir. Ülkemizde yaşayan Alevî çevrelerde görülen bu durum ise, Anadolu Alevî anlayış ve geleneğinin Şii/İmâmî gelenekten zamanla koparak ayrışma sürecine girdiğini göstermektedir. Acaba bu ondört masum kimlerdir? Alevî geleneğine göre ondört masum, Hz.Ali'nin oğlu Muhsin (Hâdî-i Ekber), Hz.Hasan'ın oğlu Abdullah, Hz.Hüseyin'in çocukları Abdullah, Kasım ve Ali Asgar, Zeynel Abidin'in oğlu Kasım, Muhammed Bâkır'ın oğlu Ali Eftar, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Abdullah, yine Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Yahya el-Hâdî, Musa Kâzım'ın oğlu Salih, yine Musa Kâzım'ın oğlu Tayyib, Muhammed Takî'nin oğlu Ca'fer, Ali Nakî'nin oğlu Ca'fer ve Hasan Askerî'nin oğlu Kasım'dır. Bunlar, Alevî inancına göre Emevî ve Abbasî dönemlerinde şehid edilmişlerdir.⁷⁹

⁷³ Bkz., Özmen, II, 205.

⁷⁴ Kur'ân, Bakara, 2/60.

⁷⁵ Zelyut, 106.

⁷⁶ Kur'ân, Cin, 72/27-28.

⁷⁷ Zelyut, 106.

⁷⁸ Burada on iki imamların hayatı için bkz., İbnü'l-İmâd, *Kitâbü's-Şezerâtî'z-Zehebiyye*, (Thk. Salahuddîn Münecid), Beyrut, 1958, s. 45-118; Tabatabaî, *Shi'ite Islam*, State University of New York Press, Albany, 1975, s. 190-214; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, London, 1985, s. 23-60; Fırlah, *İmâmîyye Şîası*, s. 160-173; Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yay., İst. 1997, s. 338-547; Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Sidre Yay., Samsun, 2000, s. 93-98; Tur, 145-180.

⁷⁹ Ondört masum inancı için bkz., Bisâtî, *Menâkıbu'l-Esrâr Behcetu'l-Ahrâr (Buyruk)*, Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları, Ferid Uğur Kitaplığı, No: 1172, v. 63a-64b; Ahmed Rıfat, *Mir'atu'l-Makâsîd fî Def'i'l-Mefâsîd*, İst., 1293, s. 225-231; Metin And, *Ritiüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*, Yapı Kredi Yay., İst., 2002, s. 27; Baki Yaşa Altınok, *Alevilik Hacı Bektaş Veli Bektaşılık*, Oba Kitabevi, Ank. → →

Buna karşılık bazı yörelerde geleneksel olarak kullanılan onyedi kemerbest ifadesi de, Hz.Ali tarafından ikrarları alınarak bizzat yine onun tarafından tevellâ ve teberrâ kemerleri kuşatıldığına inanılan kişiler için söylenir. Bu kişilerin kim olduğuna gelince, bu noktada Anadolu Alevî geleneğinde görüş birliği yoktur. Bazılarına göre bunlar, Hz.Ali'nin bizzat kemer kuşattığı çocuklarıdır. Bazılarına göre Kerbelâ olayında Hz.Hüseyin'in yanında şehit düşen on yedi kişidir.⁸⁰ Yine bazılarına göre, Hz.Muhammed'e, Hz.Ali'ye ve Ehl-i beyt'e bağlılıkları ile tanınan kırklar meclisinin cemaatinden olan on yedi sahabedir. Bunlar ise, Selmân-ı Fârisî, Muhammed b. Ebî Bekr, Ammâr b. Yâsir, Mâlik Eşter b. Hâris, Veysel Karanî, Ebû Zer el-Gıfârî, Hâşim b. Hâris, Abdullah b. Yedil, Abdullah b. Adil, Ebû'l-Hişâm, Hâris eş-Şeybânî, Hâşim b. Utbe, Muhammed b. Ebî Hâzika, Kamber, Mürtefi b. Vezza, Saïd b. Kays ve Hz.Ali'nin yakın arkadaşı olan meşhur sahabî Abdullah b. Abbas'tır.⁸¹

Yine Anadolu Alevî muhitlerinde Ehl-i beyt soyu ile ilgili olarak -tıpkı Şi-î/İmâmîlik'te olduğu gibi- tevellâ ve teberrâ inancı vardır. Birine yaklaşıma, yakınlık duyma, ilgi gösterme, sevme ve bağlanma gibi anlamlara gelen tevellâ kavramı⁸², Ehl-i beyt soyunu ve bu soydan gelen imamlara bağlanmak, onları sevmek, hatta bu halka biraz daha genişletilerek onları sevenleri de sevmek anlamına gelir ve çok önemli bir inanç esası olarak kabul edilir. Tevellâ'yı oluşturan ikinci unsur da, Ali ve Ehl-i beyt yolunu izlemek, o yolda verilen ikrardan dönmemektir.⁸³ Buna simetrik olarak yine, Ehl-i beyt'e ve onun soyuna düşman olanlara düşman olmak, onlardan uzak durmak ve yüz çevirmek anlamına gelen Teberrâ da, kutsal bir buyruk olarak kabul edilir. Bu prensiplerden hareketle bazı Alevî topluluklarının, hem geçmişte hem de günümüzde Sünnî kesimleri yadırgadıkları görülmektedir, zira onlara göre Sünnîler, Hz.Ali ile Ehl-i beyt'i sevmekle beraber Ehl-i beyt'e yeterince önem vermemekte ve bu insanlara zulmeden, bunların kanını döken kimselere de saygı duymaktadırlar.⁸⁴ Fakat özellikle şehir merkezlerinde diğer Müslüman çevrelerle iç içe yaşayan Alevî kesim ise, geçmişte sanıldığı gibi aksine, Sünnîlerin Ehl-i beyt düşmanı olmadıklarını anlamışlardır.

Alevî topluluklarının sahip olduğu Ali ve Ehl-i beyt sevgisinin içeriğini doktora çalışması yaparken görüşmüş olduğumuz bu kültür ve geleneği iyi bilen saygın bir kişi⁸⁵, şöyle ifade etmektedir:

“Ali'yi sevmek demek, aynı zamanda ona düşman olanlara düşman olmak anlamına gelir. onu sevmek demek, 'Ali'nin imâmetine ikrar vermek' demektir, yoksa onu dördüncü halife olarak kabul etmekle onu sevdiğini iddia etmek aldatmaca olur. Yine Ehl-i beyt'i sevmek, on iki imamın velâyet ve imâmetini tanımakla olur. Aksi takdirde bunları sevdiğini iddia edip de imâmetlerini tanımayıp zalim Emevî ve Abbasî halifelerinin hilafetlerini meşru görmekle olmaz”.

→ →

1998, s. 118-120; Tur, 319-322; Hamid Algar, “Çârdeh Ma'sûm-i Pâk”, *DİA*, VIII, İst., 1993, s. 227-228.

⁸⁰ Piri Er, “Orta Anadolu'da Yaşayan Alevilik”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, (Haz. İbrahim Bahadır), Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yay., Ank. 2003, s. 59.

⁸¹ Bunların dışında Kırklar meclisinde Hz.Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Muhammed Hanefî ve Hz.Hamza, bulunmaktadır. Böylece meclisteki erkeklerin sayısı, yirmi üçe ulaşır. Kadınlar ise, on yedi kişi olmakla birlikte isimleri hiçbir yerde geçmez. Geleneksel Alevilikteki ondört masum ve onyedi kemerbest anlayışı ile ilgili olarak bkz., Mehmet Yaman, 232; Tur, 319-322; Korkmaz, 333-334.

⁸² İbn Manzûr, VI, 4925.

⁸³ Ulusoy, 211-212.

⁸⁴ Bu yüzden geçmişte Sünnî toplulukları için Alevîler tarafından “*Yezid, Yezidi*” gibi ifadeler kullanılmıştır. Fakat burada ifade etmemiz gerekmektedir ki bazı Alevî kesimlerdeki bu kanaat, gerçeklerle örtüşmemektedir. Zira Sünnî kesim de, Ehl-i beyt'in kanını döken insanları nefretle anmakta, onları kınamaktadır.

⁸⁵ Muzaffer Doğanbaş, (Amasya, Göynücek, Çulpara Köyü).

Burada ifade etmemiz gerekmektedir ki, ülkemizdeki Alevî çevreler arasında klasik Ehl-i beyt anlayışının dışına çıkan görüşler de bulunmaktadır. İlk planda örnek olarak, Halil Öztoprak akla gelmektedir. Öztoprak'ın yazmış olduğu kitaplar, Alevî çevrelerde kabul gören ve çok okunan kitaplardır. Öztoprak, kitabının⁸⁶ Ehl-i beyt Allah'ın iradesini tutanlardır başlıklı bölümünde, önce İncil'den bir örnek verir. İncil'in Markos 3. Bâb, 32-35. ayetleri şöyle buyurur: "Kalabalık onun çevresinde oturuyordu. Ve ona dediler: 'İşte senin annen ve kardeşlerin, dışarıda seni arıyorlar'. İsa, onlara cevap verip dedi: 'Benim anam ve kardeşlerim kim?' Arkasından çevresinde oturanlara bakıp dedi: 'İşte benim annem ve kardeşlerim. Çünkü; Her kim ki, Allah'ın iradesini yaparsa, kardeşim, kız kardeşim ve annem olur' dedi". Bunun üzerine Öztoprak, şu yorumu yapar: Hz.Muhammed dahi, Hz.İsa'nın ifade ettiği gibi, Allah'ın iradesini tutana Ehl-i beytim demiş, bundan dolayı akrabalık bağı olmadığı halde Selman-ı Fârîsî ile ilgili olarak da aynı şeyi söylemiştir.⁸⁷ Halil Öztoprak'ın Sünnî çevrelere yakın bir Ehl-i beyt anlayışını içeren görüşleri böyle olmakla birlikte bu görüşler, ülkemizdeki Alevî çevrelerin geleneksel yaklaşımlarının dışında kalmakta ve etkileri de sınırlı bir çevrenin dışına çıkamamaktadır. Yine bunun bir örneği, ülkemizde özellikle son yıllarda yetişmiş olan bazı Alevî dedeleridir. Modern eğitimin etkisi ile olsa gerek, bazı dedeler, geleneksel Ehl-i beyt anlayışının, özellikle bu anlayış içindeki Ehl-i beyt imamlarının hatasız ve günahsız oldukları şeklindeki inanın doğru olmadığı, onların da nihayetinde insan olduğu için hata yapabilecekleri görüşündedirler. Alevî kültür ve geleneği için oldukça yeni sayılabilecek bu anlayış, geleneksel Alevî anlayış içinde ciddi bir kırılma anlamına gelmekte, ülkemizdeki modern eğitimle ortaya çıkan rasyonelleşme süreci ile birlikte geleneksel bazı inançların sorgulandığını göstermektedir.

SONUÇ:

Ülkemizde yaşayan Alevî çevrelerde hakim olan Ehl-i beyt anlayışı üzerinde Şii/İmâmîyye'nin derin etkileri bulunmaktadır. Bu yüzden Ehl-i beyt, Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile aynı soydan gelen ve imam kabul edilen dokuz kişiden ibaret olarak algılanır. Ehl-i beyt'in önem ve kutsallığının bizzat Kur'ân'da vurgulandığı, yine Kur'ân ayetlerinden hareketle Ehl-i beyt sevgisinin dinî bir zorunluluk olduğuna inanılır. Ehl-i beyt inancının Anadolu Alevîliğinin adeta belkemiğini teşkil etmesinden dolayı Anadolu Alevîliği, bu inanışla özdeşleştirilmiş bu yüzden de Alevîliğe Ehl-i beyt yolu denmiştir.

Ehl-i beyt içinde ilk planda akla gelen isim, Hz.Ali'dir. Tarihsel şahsiyetine uygun bir şekilde Alevî çevrelerde de, Hz.Peygamber'in amcasının oğlu, damadı ve en yakın arkadaşı olarak tanınan Hz.Ali, aynı zamanda İslam'ın yayılmasında önemli katkıları olan bir kişilik olarak bilinmektedir. Fakat ne var ki, Hz.Ali ile ilgili tasavvurlar bunlarla sınırlı kalmamış, bunların ötesinde ona çok daha farklı, olağanüstü özellikler atfedilmiş olup bunlar, mitolojik bir takım öğelerle de donatılarak mitolojik ve destansı özelliklere sahip olan bir Ali imajı ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Alevî çevrelerdeki Ali, önemli ölçüde mitolojik bir varlık olarak tarihsel gerçeklerle örtüşmemektedir. Ali ile ilgili anlatılan menkıbe ve efsaneler, bu önemli tarihsel karakterin, Alevî toplumunun kültürel belleğinde sembolik bir şekilde nasıl canlı tutulduğunu ve ölümsüz kılındığını göstermektedir. Tanrısal güçlerle donatılmış insanüstü bir takım özelliklere sahip olan Ali, Hz.Muhammed ile birlikte

⁸⁶ Öztoprak, *Kur'ân'da Hikmet ve Tarih'te Hakikat ve Kur'ân'da Hikmet ve İncil'de Hakikat*, Can Yay., İst. 1990.

⁸⁷ Öztoprak, s. 111-112.

Alevî yolunun kaynağı olarak kabul edilir. Bu yüzden Muhammed-Ali ifadesi sık sık kullanılır. Bununla birlikte o, on iki imamları içine alan velâyet zincirinin ilk ve en önemli halkasıdır.

Ülkemizdeki Alevî çevrelerde benzer bir yaklaşım, Hz.Peygamber'in soyu olan Ehl-i beyt için de söz konusudur. Bu yüzden Anadolu Alevîliğinin temel taşı olarak kabul edilen Ehl-i beyt ve on iki imamlar, tarihsel şahsiyetlerine uygun olarak algılanmaz; onlarla ilgili inanışlar, tarihsel ve sosyal gerçeklerle örtüşmez. On iki imamların Alevî kültür geleneğindeki en önemli işlevi, tıpkı Hz.Ali'de olduğu gibi, velâyet'tir. Böylece onlar, evrendeki gizli sırları çözerek insanları İslam'ın gerçeklerine ulaştırırlar. Ayrıca insanlara örnek olup yüceliğin ve insan-ı kâmil olmanın yollarını gösterirler.

EHL-İ BEYT SEVGİSİNİN “TERCÜMAN”LARI

Ali ÇAVUŞOĞLU*

THE “TARJUMAN” OF THE AHL AL-BAYT LOVE

Ahl al-Bayt is the family of The Prophet. There are both political and religious sides of exposing the love for the Prophet’s family. But the love which exists in the belief of Alawi-Baktashi seems far away from the political aims.

This love is expressed in the literature in several forms. One of them is the tercüman/interpreter. Actually these literary forms are the texts of a kind of prayers and they resemble gülbanks. It seems that the differences of tercüman from gülbank are that tercüman are expressed individually and not loudly.

To pray for the Family of the Prophet and to curse for their enemies; to say ‘In the name of Allah’ and the greetings for the Prophet and for the individuals of the Family; and to say other religious elements in the prayer texts which are dominant in every corner of the Alawi-Baktash life shows that it is love for the Family that lies in the base of these texts. But it must be said that this way of expressing the love for the Family is traditional at the same time; so that it is expressed by them.

Bu yazıda Ehl-i beyt’e duyulan sevginin nedenleri ve ifade ediliş şekilleri; bu ifade şekillerinden biri olan “tercüman” ve “gülbankler”in anlamları, ayrımları; tercümanların içeriklerinin incelenmesi ve son olarak da tercümanların çevrimetinleri üzerinde durulacaktır.

Alevî-Bektaşî inancına göre “Ehl-i beyt” terimi daha çok Hz.Peygamber, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin için kullanılır ve bu anma çerçevesinde bir inancı ve sevgiyi ifade eder¹. 2. Nr.’lı Tercümanda belirtildiği üzere Ehl-i beyt, fırkai naciyedir; fırkai naciye ise Ehl-i beyt’i sevenlerdir. “Tevella ve teberra²” da bu anlayışa dayanır³.

Aslında Türk edebiyatındaki edebî ve tasavvufî metinler incelendiğinde Ehl-i beyt sevgisinin temelinde siyasî bağıntılardan daha uzak bir Allah ve Peygamber sevgisinin olduğu anlaşılıyor.

Bu sevginin, edebiyatımızda, özellikle tasavvufî eserlerde çok kullanılan “levlâke levlâk lemâ halaktü’l-eflâk: Sen olmasaydın evreni yaratmazdım.” vb.

* Yrd.Doç.Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. cavusoglu@erciyes.edu.tr

¹ M. Bahâüddin Varol, “Ehl-i beyt Sevgisi”, İSTEM, Konya 2003, sayı 2, s. 111-112. (Ancak “Ehl-i beyt” kavramının Kur’ân’da sadece Hz.Peygamber ve eşlerini ifade edecek şekilde kullanıldığı, anlam genişlemesinin daha sonra müfessirlerce sağlandığı da ifade edilir, bk. M.Zeki Duman, “Kur’ân-ı Kerîm’de Ehl-i beyt”, Erciyes Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, S. 11, Kayseri 2001, s. 43).

² Bk. Tercümanların içeriklerinin incelenmesi bölümü.

³ Ethem Ruhi Fırlah, Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik, Selçuk Yay., İstanbul 1996, s. 235.

sözlere dayandırılarak dinî bir emir olduğu şeklinde çok farklı boyutlarda yorumları da yapılabilir; çünkü Kur'ân ve Hadislerde de bu yorumun yapılmasına zemin teşkil edecek ifadeler vardır. Hz.Peygamberin, müminlerin, aile efradını sevmesini istediği pek çok hadisinin⁴ yanı sıra Kur'ân'da da bunun belirtilmiş olması bu çerçevede bir sevginin doğmasının nedenlerindedir⁵. Bilhassa hadislerle bu duygusal bağın çok güçlendirildiği görülür.

Ehl-i beyt sevgisi, Müslüman uluslar, bilhassa Alevî ve Bektaşî halkları arasında yaygın bir kültür, yaşam biçimi ve bir zihniyetin şekillenmesine de sebep olmuştur. Ancak Türkiye'deki Alevîlerin yaşantısı ve Ehl-i beyt'e bakışıyla İran, Irak, Suriye ve diğer yerlerdeki Şîî ve Nusayrîlerin yaşantısı ve Ehl-i beyt'e bakışlarının farklı olduğu açıkça görülür. Türkiye'de Alevîlik, Ehl-i beyt'i sevmeye, bir inanç bağıyla ona bağlı olma anlamı taşıırken Türkiye dışında, başkalarına hükmetme şeklinde daha siyasî bir anlam yüklenmiştir⁶. Bu temelden hareketle Asrı Saadetten sonra Emevî ve Abbasî ve sonraki dönemlerde camilerde, hutbelerde sahabeye sövülürken⁷ Türkler, savaflara ve kavgalara neden olacak bir haklı haksız tartışmasına girmemiş, sahabeye aynı oranda saygı göstermiş, bilhassa Ehl-i beyt'e sevgisini samimiyetle ifade etmiştir. Ancak gerek Osmanlılar zamanında gerekse yakın dönemde Türkiye'de de siyasî maksatlı bir Alevîlik-Bektaşîlik anlayışının her zaman varlığı söz konusu olmuştur. Bu siyasî maksatlı Alevîlik-Bektaşîlik'in edebî metinlere nüfuz ettiği görülürse de bunun bir kalkışma ve karmaşaya zemin teşkil edecek ölçüde bir bilinçle kullanılmadığı, sırf taklidî, sade inançların ifade edilmesi çerçevesinde kullanıldığı açıklıkla söylenebilir.

Alevi-Bektaşîlerin Ehl-i beyt'e samimî sevgi gösterilerinin arkasında yatan bir diğer etken de Hz Peygamberin, torunlarını metheden hadislerine ve onlara olan sevgisinin Müslümanlar tarafından bilinmesine rağmen Hz.Hasan ve bilhassa Hz.Hüseyin'in siyasî amaçlarla ve belki daha başka nedenlerle şehit edilmiş olmalarıdır. Özellikle "maktel-i Hüseyin"ler bu acının duygusal derinliğinin tanıklarındır. Ağtılarla ifade edilen bu sevgi, başka pek çok edebî türde farklı şekillerde dile getirilir. Tarih boyunca genel itibariyle mazlumun yanında yer alan Türkler, Kerbelâ faciasına da bu uğurda tarih içinde göz yaşlarının mücessem hâli denebilecek şiirlerle ağlamışlar, onlara olan sevgi ve dualarını her fırsatta dile getirmişlerdir.

Sevginin bu birkaç nedeninden başka, ifade ediliş şekline de birkaç örnek verebiliriz. Peygamberimizin şahsına, ailesine sevgi ve saygı duyulması gerektiği edebî türlerin içerisinde ya da müstakil bir edebî tür olarak doğrudan veya dolaylı dile getirilir. Örneğin; İslâmî Türk edebiyatının bilinen ilk örneği olan Kutadgu Bilig'de aklı temsil eden "Ögdülmüş", zühd ve takvayı temsil eden "Odgurmuş"a Ali evlâdı ile ilişkilerin nasıl olacağı konusunda nasihat ederken şöyle der:

"Peygamber nesline hürmet edersen devlet ve saadete kavuşursun. Bunları pek çok ve gönülden sev; onlara iyi bak ve yardımda bulun; bunlar Ehl-i beyt'tir, Peygamberin uruğudur. Ey kardeş sen de onları sevgili Peygamber hakkı için sev."⁸

⁴ Bk. M. Bahaiüddin Varol, "Ehl-i beyt Sevgisi", s. 120; Mehmet Ali Demirbaş "23 Nisan 2002 tarihli Türkiye Gazetesi'ndeki yazısını ağırlıklı olarak "Ehl-i beyt" sevgisine ayırır ve bu konuda rivayet edilmiş 26 hadis nakleder. Sonuncu hadis şudur: "Eshabımı, ezvacımı ve Ehl-i beytimi seven, cennette benimle beraber olur.

⁵ Bk. Şura, 23: ... Risaletimin tebliği hususunda akrabamı sevmenizden başka sizden bir ücret istemiyorum... (İsmail Hakkı İzmirli, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Eren Yay., İstanbul 1977).

⁶ Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik, s.9.

⁷ Bk. M. Tevfik Oytan, Bektaşîliğin İcyüzü, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1970, s. 236; Hasan Onat, Emevî Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 4, 40, 47.

⁸ Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, (Çev: R. Rahmeti Arat), TTK. Yay., Ankara 1994, b. 4337-4339.

Ehl-i beyt sevgisinin doğrudan anlatıldığı bir başka örnek de Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Süedâ*'sıdır. Fuzûlî bu eserinde bazı peygamberlere yapılan zulümleri, Hz.Peygamber'in Âl-i abâsına, ashabına yapılan zulümleri etkileyici bir dille anlatır. Eserin sonlarında yer alan "nazm" şekliyle yazılmış şiir ise en içli "Maktel-i Hüseyin"ler arasında yer alır:

*Tedbîr-i katl-i Âl-i abâ kıldın ey felek
Fikr-i galat hayâl-i hatâ kıldın ey felek
Berk-ı sehâb-ı hâdiseden tıglar çeküp
Birbir havâle-i şühedâ kıldın ey felek
İsmet harem-serâsına hürmet revâ iken
Pâmâl-i hasm-ı bi-ser ü pâ kıldın ey felek
Sahrâ-yı Kerbelâ'da olan teşne-leblere
Rîk-ı revâmı seyl-i belâ kıldın ey felek
Tahfîf-i kadr-i şer'den endîşe kılmadın
Evlâd-ı Mustafâ'ya cefâ kıldın ey felek
Bir rahm kılmadın cigeri kan olanlara
Gurbette rûzigârı perîşân olanlara⁹*

Ehl-i beyt sevgisinin edebiyatımızda dolaylı olarak anlatıldığı örnekler de saymakla bitmez. Bunlardan ikisi, bir dua şeklinde hem tarikat erkanında hem de günlük yaşamın diğer alanlarında Alevî-Bektaşîlerin virdizeban ettikleri tercüman ve güllbang adı verilen türlerdir.

Burada amaç, bu sevginin en somut ve canlı ifade edildiği bir tür olan "Tercüman"ları tanıtmak; aynı zamanda bir yaşam biçiminin ifadesi olan bu türün içerik özellikleri üzerinde durmaktır.

Bu amacı gerçekleştirebilmek için önce tercüman ve güllbanklerin anlamları ve ayrımları üzerinde durulacak, sonra bir yazma eserden hareketle tercümanların içerikleri incelenecek, sonra da yararlanılan yazmadaki tercümanların çevrimetinleri verilecektir.

"TERCÜMAN"IN ANLAMLARI

"Tercüman/terceman", Arapça "terceme"den gelir.

"Tercüman"ın, TDK sözlüğünde "çevirici, dilmaç" anlamında kullanıldığı söylenir. "Tercüman olmak" ise başkalarının düşünce ve duygularını anlaşılır bir biçimde anlatmak demektir¹⁰.

Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî'de şu anlamları verir:

"Bir lisanı diğer bir lisanı çevirip maksadı anlatan adam, dilmaç. Mecazen, birinin maksat ve meramını anlatmaya veya bir şeyi tasvir ve ifadeye alet ve vasıta olan." Şemseddin Sami, tercüman ile mütercim arasındaki farkı da şu şekilde belirler: Tercüman sözle tercüme işini yaparken mütercim aynı işi yazıyla yapar¹¹.

Lügat-ı Naci, "Bir lisanı, başka bir lisan ile beyan eden." der ve Türkçesinin "dilmaç" olduğunu söyler¹².

Hüseyin Kazım Kadri de Türk Lügatı'nda "Bir lisanın sözlerini diğer bir dile ait sözlerle tercüme ve ifade eden; dilmaç; mecazen, bir başkasının âmâl ve makasidini bildirmekle mükellef olan" şeklinde bir açıklama getirir.

Bu manada şiirlerde de kullanılır:

⁹ Fuzûlî, *Hadikatü's-Süedâ*, (Hazırlayan: Selahaddin Güngör), Maarif Kitaphanesi, İstanbul, s. 566.

¹⁰ Türkçe Sözlük, TDK yay., Genişletilmiş 7. Baskı, Ankara 1983 c. II, s. 1175.

¹¹ Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî, İstanbul 1317, s.395.

¹² Lügat-ı Naci, İstanbul, (tarih yok), s. 228.

*Dünyada peygamberin başına geldi bu aşk
Tercümanı Cebrail maşukası Hâlk'dur¹³*

Sözlüklerde bu çerçevede açıklamalar sürdürülür ve ayrıca tercüman-ı Divan-ı Humayun, tercümanü'l-Kur'ân, ayak tercümanı, ayaklı tercüman gibi terim ve deyimler üzerinde de durulur.

A.Sırrı Levend, bir hatanın bağışlanması için verilen paraya ve kesilen kurbanı da “tercüman” dendiğini¹⁴ söyler. Kullandığımız yazmadaki şu ifadeler tercümanın bu anlamda da kullanıldığını göstermektedir: “...Şâh Sâfi aydur kaçan bir yire tercüman olsa o tâlipler andan niyyet itmeyeler eger iderlerse ol lokma anlara haramdır...¹⁵”

Alevî-Bektâşî kültüründe, “Hak huzurunda Muhammed Ali meydanında pîrim dîvânında cânım kurbân dilim tercümân” (Bk Tercüman Nr. 11) ifadesinde görüldüğü gibi Kamus-ı Türkî'de de belirtilen “Birinin maksat ve meramını anlatmaya veya bir şeyi tasvir ve ifadeye alet ve vasita olan.” anlamında yaygın olarak kullanılmıştır.

Bir terim olarak ise daha çok Bektaşîlerin; sofrâ, çırağ ve diğer işlerinden evvel okudukları dualar ve mukaffa sözlerdir¹⁶. A. Sırrı Levend, “Tercüman”ın; âyinlerde tarikatin erkânına dair okunan dualar¹⁷ olduğunu söyler ve bir ayinde çırağ uyandırdıktan sonra, remel bahrinde okunan şu tercümanı nakleder:

*Allah Allah
Çün çırağ-ı fahri uyardan Hudâ'nın aşkına
Seyyidü'l-kevneyn Hatmü'l-enbiyânın aşkına
Sâki-i kevser Aliyyü'l-Murtazâ'nın aşkına
Hem Hatîce Fâtma hayrû'n-nisâ'nın aşkına*

*On iki sadr-ı vilâyet-pîşvânın aşkına
Çârdeh ma'sûm-ı pâk Âl-i Abâ'nın aşkına
Hazret-i Hünkâr-ı kutb-ı evliyânın aşkına
Haşre dek yansun yakılsun billâh anın aşkına*

A. Gölpinarlı “tercüman”ın; fütüvvet erbabıyla, hemen bütün erkânını fütüvvet erkânından alan Mevlevîlik ve Bektaşîlikte, erkân esnasında, muayyen zamanlarda yahut erkândan hariç, herhangi bir iş yapılırken: Sabahleyin kalkarken, gece yatarken, yolculuğa çıkarken vb., okunan ve ekserisi manzum olan sözlere tercüman denir.” der. Ayrıca Fütüvvetnamelerde, Bektaşîlere ait erkan mecmualarında da tercümanlara rastlanıldığını, *Miftahü'l-Dakaik*'te Âdem peygamberin, Tanrı buyruğuna uymaması yüzünden tövbe edişi anlatılırken, okuduğu rivayet edilen Arapça dua ile Kur'ân'ın 12. Suresinin 23. Ayetinin¹⁸ de “terceman” olarak anıldığını söyleyerek şöyle devam eder:

“Miftahü'l- Dakaik'te icazet, eşik, selâm, huzur, tuhfe, tennûre, selâm, tıraş, şedd, hata ve helva pişirmeye, bir yerden bir yere göndermeye ait, yukarıda söylediğimiz Arapça dua ve ayetten başka ‘Bu fakir aydur’, ‘li-müellifihî’ kaydıyla

¹³ M, Aydın, *Yunus'tan Mesajlar*, Uluslar Arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirirleri, Ankara 1995, s. 76.

¹⁴ A. Gölpinarlı, *Terceman*, İA, Milli Eğt. Bak. Yay., c.12/1, s. 175.

¹⁵ İrşad-name, İbrahim Konyalı Kütüphanesi Nr. 231, vr. 4b.

¹⁶ Yeni Tarama Sözlüğü. TDK Yay., (Düzenleyen: Cem Dilçin), Ankara 1993, s. 207.

¹⁷ Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, Enderun Yay., İstanbul 1980, s. 65; Bk. İ. Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*, Der Yay., İst., 1993, s. 392.

¹⁸ Bu ayette Yusuf peygamber, “...Tanrı'ya sığınırım, çünkü o benim efendimdir...” diye dua eder. Belirli bir ayetin değil, herhangi bir ayetin de tercüman olarak kullanıldığı söylenebilir. Örneğin; “Doğuda Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.” Mealindeki ayet de tercüman olarak kullanılmıştır. Bk. Tercüman, Nr. 35.

Razavî'ye ait iki Türkçe, yine 'li-müellifihî' kaydıyla bir Farsça tercümandan başka, imamları anan tercümanla birlikte 23 Türkçe, 9 Arapça, 24 Farsça tercüman vardır. Bu tercümanların hepsi manzumdur¹⁹."

Zeki Pakalın "tercüman"ın, meydanda "dar" adı verilen yerde "özürdar" denilen ayetle salât ve selâmdan sonra okunan bir nevi özür dileme yerinde kullanılan bir tabir olduğunu söylemekte ve bir de "tercüman" örneği nakletmektedir:

"Allah Allah, yüzüm yerde, özüm darda, erenler huzurunda, Hak, Muhammed, Ali divanında, canım kurban, tenim tercüman, bu hakirden incinmiş, gücenmiş can kardeşler var ise dile gelsin yol ile yoldayız. Allah, eyvallah, erenler kimsenin hakkı kalmasın, hakkı olan gelsin alsın. Zira bu meydan Muhammed Ali divanıdır. Erenler Hu dost.²⁰"

İçerik ve şekil olarak tercümanlara benzeyen bir diğer tür de gülbanklerdir.

Gülbenk ya da Gülbank; hep bir ağızdan okunan duadır. Niyaz da dua demektir. Pîrlerden, erenlerden yardım dilemedir; yalnız olarak yapılır²¹.

Cemlerde dede veya baba Gülbank denilen bir tür dua okur²².

Şemseddin Sami Kamus-ı Türki'de şu anlamları verir: 1. Bir cemaat tarafından bir ağızdan ve makamla çağrılan dua ve sürûd ve ahenk veya tekbir ve tehlil; 2. Vaktiyle, okula yeni başlayan çocuğun evi önünde okul çocuklarının ettikleri dua²³.

Redhouse'un *Turkish and English Lexicon*,unda: "1. Yüksek sesle ünleme; 2. Müezzinin, ibadet vaktini ezan okuyarak bildirmesi; 3. Müslümanların "Allahüekber" şeklindeki savaş narası; 4. Bülbülün ötüşü²⁴" anlamlarını verilir.

Ferheng-i Ziya'da, gulbang veya gulbam, yüksek sesle hep birden yapılan alkış. Gulbang, bülbül sesi manasına da gelir. Gulbang-i Muhammedî: Ezan²⁵.

Burada dikkat çekilmesi gereken konu tercümanlarla gülbanklerin hem yazmalarda, hem de yeni bazı incelemelerde sürekli karıştırılmış olmasıdır.²⁶ Mevlevîlerde de gülbanklerle tercümanlar karıştırılmıştır. Örneğin; 12 imamın anıldığı Farsça kıtaya "sefer gülbanki" dendiği gibi "sefer tercümanı" da denir. Gece yapılan mükabeleden sonra چراغları dinlendiren (söndüren) türbedarın okuduğu Türkçe beyit de bir tercümandır. Bazı tercümanlardan sonra kısa bir gülbank çekilmesi bizzat tercümanla gülbanki birbirine karıştırmıştır.²⁷

Oysa tanımlardan da anlaşılacağı üzere Gülbank yüksek sesle bir kişi tarafından ya da hep bir ağızdan bir makamla okunurken; tercüman, yapılan her işde ve herkes tarafından okunmaktadır.²⁸ "Gülbank çekme" deyiminde de bu yüksek sesle söyleme, okuma anlamı vardır. Ayrıca tercümanların başında ve sonunda nakarat hâlinde bulunan Allah, Muhammed, Ali, Hû gibi, yüksek sesle ve toplu olarak söylenen kısımlarına da gülbank denmektedir. Nitekim aynı özelliklere sahip bir başka dua şekli de "tekbir"dir; bu duaya da için de "Allâhuekber lafzı birkaç kez tekrarlandığı için bu ad verilmiştir.

Örneğin; "Tekbîr-i Kurbân: Fermân-ı Celîl, kurbân-ı Halîl, delîl-i Cebrâîl,

¹⁹ A. Gölpınarlı, Tercüman, İA., c.12/1, s. 174.

²⁰ M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Millî Eğt. Yay., Ankara 1983, c.3, s. 459.

²¹ Besim Atalay, Bektaşilik ve Edebiyat, Ant Yay., İstanbul 1991, s. 27.

²² Yılmaz Soyzer, Alevî-Bektaşî Geleneği, Seyran Kitap, İstanbul 1996, s. 144.

²³ Şemseddin Sami, Kamus-ı Türki, s. 1175.

²⁴ Sir James E. Redhouse, Turkish and English Lexicon, Beirut 1974, s. 1561.

²⁵ Ziya Şükün, Ferhengi Ziya, MEB., Yay., İstanbul 1984, c.3, s. 1686.

²⁶ Örneğin; şu makalede cem ayini sırasında okunan duaların hepsi "gülbank" olarak anılır; tercüman adı hiç geçmez: A. Yılmaz Soyzer, *İki Bektaşî Âyin-i Cem'i*, Tabula Rasa, 2003, sayı 7, s. 233-242.

²⁷ A. Gölpınarlı, a.g.m. s. 175.

²⁸ Mustafa Uzun, "Gülbank", DİA, c.14, s.232.

Tekbîr-i İsmâ'îl, İsm-i şâh sübhânellâhu ve lâilâhe illâ'llâhu ve'llâhu ekber velâ havle velâ kuvvete illâ bi'llâhi'l-Âliyyu'l-Âzîm.²⁹

Gülbank; terceman gibi muayyen ve mürettep olmakla birlikte daha uzun ve mutlaka mensur, ekseriyetle secili duadır ki bunu tek olarak ve bir toplulukta şeyh yüksek sesle okur. Mevlevîlerden başka diğer tarikatlarda, Bektaşîler de dahil, tarikat mensupları, gülbank okunurken bir ağızdan ve yüksek sesle şeyhin sesini bastırarak derecede durmaksızın 'Allah... Allah!' derler. Sonunda şeyh, tarikat pirinin adını anarak 'Hû' deyince hepsi de 'Hû' der ve gülbank biter. Bektaşîler gülbank çekilirken ellerini mühürleyerek yani parmaklar düz bir hâlde sağ ellerinin bir kısmını sol ellerinin üstüne koyarak yere kapanırlar; alınları ellerinin üstüne gelir; gülbank bitince ellerini öpüp kalkarlar. Diğer tarikatlarda yalnız eğilerek, başlarını eğerek, 'Allah... Allah!' zikrine koyulurlar.

Edirne Bektaşîlerinin Ali Cemi'nde diz çöküp el bağlayan ve hürmetli bir susuşla bekleyen canlara sırayla dolu (içki) sunulur. Onlara göre üç dolu Hak dolusudur. Doluyu büyük bir saygı ile içerler; ilk dolu Hak, ikinci dolu kırklar, üçüncü dolu üçler dolusudur. Dördüncü dolu harabatlıdır. Dolu içtikten sonra "Bi'sm-i Şah, Allah Allah, nûş ola sır ola; içtiğimiz şaraben tahûr ola." şeklinde gülbankler okunur³⁰.

Meriç Bektaşîlerinin dolu içtikten sonra söyledikleri bir gülbank şöyle: "Allah Allah, dolumuz dolu ola, yollarımız kadîm ola, içeceğimiz dolu da niyaz dolusu olmuş ola. Niyaz sahiplerinin ömürleri uzun, kısmetleri ganî ola; üzerlerine gelecek olan belâyı, kazayı ulu dağlara, yezit münkiirlere vermiş ola. Niyazların kabulluğuna, Hakk'ın birliğine, Pir Sultan'ın demine, gerçeğe hu."³¹

Tercümanlarda olduğu gibi gülbankler de; lokma gülbangi, sofrta gülbangi, çerağ gülbangi vb. isimlerle anılmaktadır³².

Yukarıda ifade edildiği gibi Bektaşî erkânamelerinde çok defa tercüman; niyet, gülbank ve tekbirle karıştırılarak yazılmış, mesela tarikata girecek kişinin gusl ederken okuyacağı niyete "tercüman-ı gusl-i tarikat; çerağ tekbirine 'tercüman-ı çerağ' vb. başlıklar konmuştur.

Niyet; şer'î bir işe, bir emri icraya başlanırken okunan, yahut kalpten geçirilen, Allah rızası için yapıldığı belirtilen sözdür.

Tekbir; şeyhin dervişe arakiye yahut tac giydirdikten sonra arakiye yahut taci tekbirlemesi, yani bazı dualarla tekbir getirmesidir.³³

Tercüman ise yukarıda söylendiği gibi bunlardan ve gülbanklerden farklıdır.

TERCÜMANLARIN İÇERİKLERİNİN İNCELENMESİ

Tercümanlarda Ehl-i beyt sevgisi, Hz.Peygamberle birlikte, Ali, Hasan, Hüseyin ve bu silsileden geldiğine inanılan pîr ve pîrlerin isimlerinin anılması ve bazen de düşmanlarının yerilmesi şeklinde tezahür eder. Bu sevgi ve buğz "tevilla ve teberrâ" sözleriyle bir ilke hâline getirilmiştir. Tercümanlarda buna da değinildiği görülür:

Tevellâımız Muhammed Mustafâ'ya

Teberrâ kılmuşuz biz Hâricîye (Nr. 59)

Bazen de Kerbelâ faciasının sorumlusu Yezid'e aşağıda olduğu gibi açıkça la-

²⁹ İrşad-name, vr. 29a.

³⁰ Mehmet Eröz, Eski Türk Dini ve Alevîlik Bektaşîlik, TDAV. Yay., İstanbul 1992, s. 61.

³¹ Mehmet Eröz, a.g.e., s.100-101.

³² Besim Atalay, Bektaşîlik ve Edebiyat, Ant Yay., İstanbul 1991, s. 27.

³³ A. Gölpinarlı,a.g.m. s.175.

net okunduğu görülür:

Bi'sm-i Şâh, Allâh Allâh, selâmu'llâhu Aliyyü'l-Hüseyn ve Âl-i Hüseyin, lanetu'llâhu Yeziden ve kavm-i Yezid (Nr.6)

...Yezid'e lanet ola müminler şâd ola... (Nr. 7)

Rahmetu'llâhi alâ şâh-ı şehîd-i sâd-hezârân, lanetü'llâhi ber-Yezîd... (Nr. 44)

Ehl-i beyt'e bağlılık ve sevginin benzer şekillerde ifade edilmiş biçiminin sadece Anadolu Alevîlerine özgü olmayıp bütün Türk dünyasına özgü olduğu söylenebilir. Örneğin; eski Türk kültüründeki "baksa" (hayırlı/alkış)larla "tercüman" ve "gülbank" (hayır duaları)ler arasında da büyük bir benzerlik vardır³⁴.

Radlof'un Kazak baksalarından bahsederken naklettiği bir duada da bizdeki "Allah, Muhammed, Ali" sözlerine benzer ifadeler geçer:

*Önce Tanrı'ya sığınayım,
İkinci Muhammed'e sığınayım.
Birine biz kul olduk,
Birine ümmet olduk.
Üçüncüsü Tanrım dört yâr meşâyih,
Yüz yirmi dört peygamber,
Mekke'de evliya,
Medine'de evliya³⁵.*

Bir kam duası da tercüman ve gülbanklerdeki "Bektaş", "Hû" kelimelerini hatırlatmaktadır:

Sizden medet diliyorum, Kara Murt (kara bıyıklı) Ata Evliya! Hu Allah ey! Bektav Ata, Bekata Bekiç Ata yardım et! Çakmak Ata Evliya, Koçkar Ata Evliya, sizden medet diliyorum, hû Allah ey!³⁶

Gerçekten bu türler o kadar samimî ve inanç doludur ki bunlarla sadece belirli tarikat çevrelerinin değil, Türklerin dinî hayatlarının ve bütün Alevî-Bektaşî hayatının kuşatılmış olduğu görülür. Samimî bir Müslüman olan ve Allah'a, Hz.Muhammed'e, Hz.Ali'ye, pîr'e her fırsatta bağlılığını "Yürü bir pîr'e yapış gezme âlemde serseri" (Nr. 68) ya da "Mürşidim Muhammed, rehberim Ali, pîrim Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî" (Nr. 73) şeklinde tekrar eden Alevî-Bektaşî, her işinde, tabii bilhassa tarikat erkanında tercüman adı verilen ve içinde bulunduğu durumun, iç ve dış dünyasının tercümanı olan duaları okur.

Daha önce de söylendiği gibi, bir yazma eserden hareketle edebiyatımızdaki tercümanların içeriklerini üç ana başlık altında inceleyebiliriz: Besmele; Dua konusu; Salât ve Selâm

1.Besmele

Duaya bir ayet anılarak başlanacaksa bildiğimiz besmele çekilir. (Bk. 9, 10, 11, 12 nr'lı tercümanlar) Doğrudan dua konusuna girilecekse o zaman genellikle, "Şâh-ı velâyet" olan Hz.Ali'ye atfen ya "Bi'sm-i-Şah", (Bk. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 32, 33, 35, 39, 41, 42, 43, 62, 63, 66, 74 nr'lı) ya da "Bi'sm-i Şah Allah Allah" (Bk. 13, 14, 73 nr'lı), veya "Allah Allah" (Bk. 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 38, 49, 71 nr'lı) sözleri anılarak başlanır. Genellikle "Besmele" ya da "Bi'smişah" ve "Allah" sözleri kullanılmadan da doğrudan dua konusuna girilerek başlanan (Bk. 15, 16, 25, 34, 36, 37, 40, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84 nr'lı) tercümanlar da bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi tercümanlarda "Besmele" de kullanılmaktadır. "Bi'sm-i Şah" besmele yerine kullanılan bir ifade değildir. "Bi'sm-i Şah"ın besmele yerine

³⁴ Mehmet Eröz, Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik, s. 28.

³⁵ Mehmet Eröz, a.g.e., s. 29.

³⁶ Mehmet Eröz, a.g.e., s. 31.

kullanıldığı şeklindeki yorumlar yanlıştır ve insanları, bazı insanlar hakkında yanlış düşündürmeye sevk eden yorumlardır. Belki de bu kullanımları tarikatlerde çok yaygın olan çerçevede bir saygı ya da bir şefaata aracı yapma şeklinde kullanımlar olarak değerlendirmek daha doğru olur.

2. Dua Konusu

Tercümanlar özellikle tarikat erkânı çerçevesinde okunmakla birlikte Alevî-Bektaşî tarafından günlük hayatta da okunmaktadır. Allah-Muhammed-Ali ve pîr sevgisini gönlüne yerleştiren Bektaşî, her fırsatta onların isimlerini anmaya, hatıralarını yaşatmaya, böylece onların manevî yardımlarını kazanmaya çalışır.

Duaya besmele ile başladıktan sonra dua konusuna uygun ayet, hadis, Arapça ya da Türkçe bir dua ibaresi anılır.

Örneğin; su içerken mutlaka Hz.Hüseyin anılır ve Yezid'e beddua edilir. (Bk. Tercüman Nr. 6, 44) Kerbelâ olayının da etkisiyle susuz kalmışlara su ulaştırmak Türk halkı arasında çok sevaplı bir iş olarak görülür ve bu çerçevede gelişmiş, "Su içene yılan bile dokunmaz." şeklinde, su içene saygıyı dile getiren ifadeler vardır.

Matem çırası; Allah, Muhammed, Ali, Hatice, Fatıma, Hasan, Hüseyin vd.'nin aşkına yakılır.

Sofra duası yapılırken de Maide suresinin 114. Ayeti okunur; vb.

Dua konusu, çevrimetni verilen tercümanların da ayrı ayrı ismi olduğu için burada isimlerin ve konuların tekrar edilmesine gerek görülmedi.

3. Salât ve selâm

Alevî-Bektaşîler salât ve selâmlarında Hz.Peygamberle birlikte Hz.Ali, Hasan, Hüseyin, Hacı Bektaş-ı Velî ve tarikatın diğer önde gelen şahsiyetleriyle birlikte 14 masum ve 17 kemerbesti de anarlar.

Dualar genellikle şu ifadelerle son bulur:

Yâ Muhammed yâ Ali, igfîrlî ber-cemâl-i zât-ı pâk ü Muhammeden, kemâl-i imâm Hasan, imâm Hüseyin, Ali-râ bülend salavât.

Ber-cemâl-i zât-ı pâk-i Muhammed, kemâl-i imam Hasan, imam Hüseyin, 'Ali-râ bülend salavât.

Gerçeğe hû diyelüm hû.

Kerem-i seyyid-i kâinât, sırr-ı Murtazâ, Ali, Allâh, eyvallâh hû.

Allâh eyvallâh.

Destûr yâ şâh diyelim.

Destûr yâ şâh-ı merdân.

Dost hû.

Hû.

Veya aşağıda olduğu gibi bir ayet anılarak:

Sakâhüm rabbühüm mâen³⁷ tahûrâ.

Ya da özellikle manzumelerde olduğu gibi herhangi bir ifade şekliyle biter:

"Pirimiz üstâdımız Sarı İsmâil Şâh-ı pâk demine hû";

"Bu dergâhdan ayırma ey ganî şâh" vb. şeklinde.

Burada efsanevî bir nitelik kazandırılan, duygusal bağın da nirengi noktasını teşkil eden ve genellikle "Salât ve Selâm" kısmında yer alan üç konu üzerinde bazı belirtmelerde bulunulması gerekir. Bunlar: Allah-Muhammed-Ali; On dört masum ve on yedi kemerbest.

Allah, Muhammed, Ali Hristiyanlıktaki üçleme gibi algılanmamalıdır. O şekilde değerlendirmek yanlıştır ve bir zihniyeti yanlış değerlendirmektir. Bedri Noyan'ın da dediği gibi Hz.Muhammed ve Hz.Ali'nin anaları, babaları belli idi.

³⁷ Kur'ân, 76/21. Ayette "şaraben" şeklindedir. Ancak yazmada sürekli olarak aynı ayetin geçtiği yerlerde "mâ'en" kelimesi kullanılmıştır.

Kendileri de gökten indiklerini ve yine oraya çıkacaklarını iddia etmemişlerdi. Onlar kendilerinin de bir Tanrı kulu olduklarını daima tekrarlamışlardır. Burada belki şathiyyat sayılması gereken bir sevgi ve bağlılık vardır³⁸.

Bir ölçüde de tarikatta mürit şeyh arasındaki ilişkide bulunması gerekli olan bağlılık şeklinde bir bağlılık olarak değerlendirilmelidir. Bilindiği üzere Allah'ta fani olmanın birinci basamağı da şeyhte fani olmak şeklinde anılır; tarikatler de manevî bağlarını pîr'leri aracılığıyla Hz.Peygambere kadar götürürler. Ebu Hafız Semerkandî'nin "Tasavvuf nedir?" sorusuna İmam Câfer-i Sâdık, "Muhammed, Ali yoludur." diye cevap verir³⁹. Nitekim 73 Nr.'lı tercümanda olduğu gibi "Mürşidim Muhammed, rehberim Alî, pîrim Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî" şeklinde bu bağlılık açıkça dile getirilir. 9, 78 Nr.'lı tercümanlarda "es-selâm ey tâbi-i şer'-i Muhammed Mustafâ" ve "Mihrim Muhammed'dir şer'iat râhım benim" şeklinde Peygamber'e ve seriata bağlılığın yine açık bir şekilde ifade edildiği görülür.

Ayrıca "Allah-Muhammed-Ali" isimleri Hristiyanlıktaki inanca benzer bir yorum yapmaya uygun gelecek şekilde hiçbir zaman bir arada anılmaz. Ehl-i beyt sevgisinin dışında "Allah-Muhammed-Ali ve pîr" şeklindeki kullanımların diğer kaynakları da tasavvuf, tasavvuftaki "El ele, el bir Hakk'a⁴⁰" düşüncesi ile "Kavs-i uruc", "Kavs-i nüzul" ve büyük âlem-küçük âlem yorumlarıdır. Bu tasavvufi yorumlar da özellikle Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde ayrıntılı bir şekilde işlenir. Bu nedenle Alevî-Bektaşî yaşamında duygusal yönden büyük etkisi olan tarihî olayların yanı sıra bazı güçlü, önder kişilerin yorumlarının ve yaşantı biçimlerinin de ne denli etkili olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

On dört Masum; Melâmîlikten kaynaklanan bazı tarikatlerde on iki imama ek olarak Hz.Muhammed ve Fâtıma'nın da dahil edildiği on dört kişi. Bir başka söylentiye göre ise On iki imamın büluğ çağına gelmeden ölen on dört çocuğudur⁴¹.

On iki imam ya da on dört masumun; 22, 25, 28, 30, 32, 47, 73 ve 83 Nr.'lı tercümanlarda anıldığı görülür.

"On yedi kemer-best" Hz.Ali'nin bizzat kemer kuşattığı on yedi dostunu ifade etmektedir; ya da Hz.Ali gazaya giderken on yedi erkek çocuğa kemer kuşatıp savaşa sokmuş, herbirine esma-i hüsnadan birini telkin etmiş, bu yüzden kemer, Bektaşilerce kutsal emanetlerden sayılmıştır. Gülbaklarında on yedi kemerbest vardır⁴².

İçinde, söz konusu ettiğimiz tercümanların da yer aldığı yazma eserde şu ifadeler yer verilmiştir:

"... Hz.Resul huzurunda on yedi kimesneyi âyîn-i erkân ile kemer-beste edip ve şimdi ehl-i tarikat on yedi kemer-bestedir ve kemer-beste dedikleri onlardır ki her bir san'atın pîrleridir...⁴³" Aynı yazma eserin bir başka yerinde ise bu on yedi çocuğun Hz.Ali'nin evlâdı olduğu söylenir:

"...Murtaza Ali'nin on yedi oğlu var idi, kemer-beste idi, kaçan gazaya gitse mübarek eliyle on yedisinin silahın kuşadup gider idi ve her biri birer vird ider idi. İmdi lâzımdır ki on yedi evlâd-ı Ali'nin isimlerin bile, virdlerin okuya, (Bu isimler şunlardır): Hasan, Hüseyin, Hâdî, Abdulvâhid, Ömer, Osman, Ebubekir, Muhammed Hanîfe, Ali Ekber, Abdurraûf, Abdulvehhâb, Abdulcelîl, Abdullah, Abdurrahîm,

³⁸ E. Ruhi Fırlah, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, s. 229.

³⁹ İrşad-name, vr. 7b.

⁴⁰ İrşad-name, vr.21a; (Ayrıca Bk. M. Tevfik Oytan, Bektaşiliğin İcyüzü", Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1970, s.241).

⁴¹ E. Ruhi Fırlah, a.g.e., s. 273.

⁴² Besim Atalay, Bektaşilik ve Edebiyat, Ant Yay., İstanbul 1991, s. 18; Bk. Mehmet Eröz, Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik, s. 28; Bk. E Ruhi Fırlah, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, s. 274.

⁴³ (Müellifi yok) Risâle-i İrşad-name, vr. 18a.

Abdulmuîn, Abdulkerîm, Abdussamed.⁴⁴

Kemer bağlamanın Peygamberden kalma bir gelenek olduğu da söylenir. Buna göre Cebrail, Hz.Peygambere, Hz.Peygamber Hz.Ali'ye, Ali de Selman, Kanber ve Cafer-i Tayyar'ın bellerine kemer bağladıktan sonra Selman diğerlerine bağlamıştır. Aslında bu gelenek Fütüvvet yolundan çıkmıştır; bu yolda her esnaf zümresinin bir pîri vardır ve bunların sayısı da on yedidir. Fütüvvet teşkilatında on yedi kemerbest, on iki imamla birlikte anılır ve son derece önemlidir; onlarsız meslek icra edilmez⁴⁵.

Kemer bağlama konusu 46 ve 47. tercümanlarda, müstakil bir dua konusu olarak anılır. Bu tercümanlar kemer kuşanırken okunmaktadır.

Bu kemer kuşatma geleneği daha yaygın bir biçimde ve aynı geleneğin bir ürünü olarak Anadolu'da düğün törenlerinde hâlâ uygulanır. Bölgelere göre, kız babası, büyük kardeşi ya da başka bir yakını gelin kızın beline bahtının açık olması dileğiyle dua ederek kırmızı bir kuşak/kemer bağlar.

TERCÜMANLARIN ŞEKİL OLARAK İNCELENMESİ

Tercümanlar manzum ve mensur olarak iki şekilde yazılmaktadır. Her iki şekil de olabildiğince kısa dualar şeklinde yazılmaktadır. Ancak bazı manzum tercümanların (Nr. 51 ve 78) daha uzun yazıldığı görülmektedir.

Manzum tercümanlarda kafiye şeması "aaba" (Nr.36); "aaaax" (Nr.50); "aaax" (Nr. 53, 54); "aaaa-bbba, ccca" (Nr. 51); "aabx" (Nr. 63); ve "aabb" (Nr. 67) şeklinde çoğu halk edebiyat nazım şekillerini andıracak bir düzen göstermektedir.

Ölçüden söz edilecek olursa; bazı manzumeler halk edebiyatının 11'li, 15'li ve 16'lı kalıplarını, bazıları da divan edebiyatının remel ve hezec bahirlerini hatırlatsa da çoğunlukla sağlam bir ölçüye sahip değildir. Birkaç mısraı vezne uyarırsa da arkadan gelen birkaç mısra hemen bu düzeni bozmaktadır. Bu da söz konusu türün, mektep medrese görmeyen insanlar tarafından samimî bir dille söylenmiş, bir inancı ifade eden, edebî değeri olmayan, fakat kültürel boyutları üzerinde durulması gereken manzum ve mensur dinî içerikli metinler olduğunu göstermektedir. İncelediğimiz tercümanlar içerisinde düzenli bir ölçüden söz edilebilecek metinler Nr. 50 ile Nr. 60 arasında yer alan tercümanlar ile 78 Nr'lı "Tecüman-ı boy-name" başlıklı tercümandır.

SONUÇ

Hız.Peygamber ve onun nesline karşı duyulan sevgi, Türk edebiyatında çok güçlü bir şekilde ifade edilmiştir. Bektaşîlerin kullandıkları tercümanlar ise bu sevginin dolaylı olarak ifade edildiği ve Türke özgü yaklaşımın dillendirildiği kültürel bağları olan bir türdür.

Tercümanlar manzum ve mensur yazılmakla birlikte belirli bir ölçü ve düzene bağlı değildir. Kullanılan kelime ve ifadelerde bir takım yanlışlıkların olması bu türün sağlam bir eğitim-öğretim almamış, ancak tarikat kültürü içerisinde yer almış kişilerce söylendiğini göstermektedir. Basit, sade, samimî halk inancının tercümanı olan bir tür olduğu söylenebilir.

Tercümanlarda özellikle Kerbelâ olayına atıflarda bulunulması, Türkün mazlumlar için gösterdiği geleneksel tavrıyla ilişkilidir. Çünkü tek başına Yezid İbni Muaviye'nin Âl-i Resûl'e karşı giriştiği kıyım bile sadece Alevî-Bektaşîleri değil

⁴⁴ Risâle-i İrşad-name. vr. 5b.

⁴⁵ E. Ruhi Fırlah, Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik, s. 276.

bütün Müslümanları, Fuzûlî'nin de musibetlerin en büyüğü⁴⁶ olarak nitelediği Kerbelâ olayı karşısındaki tepkilerinde haklı göstermeye yeter bir sebeptir. Bu nedenle burada şu yorumun yapılması da gayet doğaldır:

Düşmanlığa düşman olmak, sevgililerin hayatına kast eden düşmanın kötülüklerini sayıp dökmek tabiatıyla ve bir ölçüde hoş karşılanabilir; fakat sevgiye, "Âl-i Resûl"e sevgi gösterisine, onların ve o yola delâlet edenlerin sevgi boyutunda kısmen yüceltilmesine düşman olmak anlaşılabilir bir durum olmasa gerek.

İbrahim Konyalı Kütüphanesi Nr. 231'de Bulunan "İrşad-name"⁴⁷ Adlı Eserin İçinde Yer Alan Tercümanların Çevrimetni

1. Tercümân-ı ğusl

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh neveytü en ağtesile min ğusli'l-}a]i]ati taşahhüren nefsi fi cemî'î istiğâli'd-dünyâ vemâ teşebbehe zâlîke ve TM}ati fi'l-bedeni ve'r-râ}ati fi'r-rûhi ve nûren⁴⁸ bi'llâhi yevme'l-}iyâmeti ve te]arrüben ila'llâhi Te'âlâ bi-şarî]i'l-enbiyâ ve'l-evliyâ⁴⁹ âl-i 'abâ ebrâri abdâli yâ Mu}ammed yâ ÔAlî iğfîrlî ber-cemâl-i zât-ı pâk ü Mu}ammeden kemâl-i imâm Âasan imâm Hüseyñ ÔAlî-râ bülend TMalavât

2. Tercümân-ı İjrâr

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh }amdü li'llâh ki ben oldum bende-i ~âTM-ı Âudâ cân u dilden TMid]-ıla hem çâker-i âl-i 'abâ râh-ı zulmetden çı]up şoğrı yola baTMdım]adem, ~vâb-ı ğafletten uyandım cân gözüm]ıldım küşâ sevdiğim on iki imam men gürûh-ı nâciyem yetmiş iki fir]adan oldum berî da~ı cüdâ mezhebim }a] Ca'ferîdür ğayrilerden el yudum pîr ü üstâdım Âacı Bektaş-ı Velî]uşb-ı evliyâ }a] diyüp bel bağladım ijrâr virüp erenlere mürşidim oldı Mu}ammed rehberimdür Murtaşâ ber-cemâl-i zât-ı pâk-i Mu}ammed kemâl-i imam Âasan imam Âüseyn 'Alî-râ bülend TMalavât

3. Tercümân-ı tiğ-bend

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh ~ızmet-i merdân ile men dil pendini ğuşvâre]ılmışam pîr pendini rehber ile pîre itdim i]tidâ şa]dı Selmân boynuma tiğ-bendimi ber-cemâl-i zât-ı pâk-i Mu}ammed kemâl-i imam Âasan imam Âüseyn 'Alî-râ bülend TMalavât.

4. Tercümân-ı Çerağ

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh seyyidü's-sâdât mu}ibbü's-sâdât ~ulaTM-i mevcûdât server-i kâôinât ~alife-i mu'ocizât şefî'î-i yevmü'l-ÔAraTMât Ôâlimü's-sır ve'l-~afâyât }azret-i nûr-ı Mu}ammed MuTMşafâ-râ TMalavât

5. Tercümân-ı Lo]ma

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh evvel Allâh diyelüm,]adîm Allâh diyelüm geldi ÔAlî sufrası erenler yâ şâh diyelüm şâh virdi biz yiyelüm lo]ma ha]]ma erenler keremine

⁴⁶ Fuzuli, Hadikatü's-Süedâ, (Hazırlayan: Selahaddin Güngör), Maarif Kitaphanesi, İstanbul, (tarihsiz), s. 121.

⁴⁷ Yazmanın sonunda, "Bu risâlenin yazarı Âsitâne-i Aliyye'de Cihangirli İçili Ali Paşa'nın kapıkullarından Akşehirli Veli Paşa'nın Tercümanı Yerköylü Remzi'dir." kaydı bulunmaktadır. Tercüman, gülbak ve tekbirlerin yer aldığı bölümün sonunda ise daire içinde " 4 Rebiülevvel Salı 1212 " tarihi -(m.1833)-ve "Seyyid Baba Muhammed Nûrî" ismi yer almaktadır.

⁴⁸ Metinde "nevveren" şeklinde yazılmıştır.

⁴⁹ Peygamber ve evliyaya uyarak Kıyamet günü Allah'ın huzurunda bir nur olması, Allah'a yakınlığa bir vesile olması için bütün dünya meşguliyetlerine benzer meşguliyetlerden nefsi gerçek bir yıkamaya yıkamaya niyet ettim.

gerçeğe hû diyelüm hû

6. Tercümân-ı Su

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh selâmu'llâhu ÓAle'l-Âüseyn ve Âl-i Âüseyn laÓnetu'llâhu Yezîden ve Javm-i Yezîd ber-cemâl-i zât-ı pâk-i Mu}ammed kemâl-i İmam Âasan ÓAli-râ bülend TMalavât

7. Tercümân-ı Saba

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh TMabâ}lar ~ayr ola ~ayrlar fet} ola şerler }aşâlar Jazâ-lar belâlar üzerimizden defÓ u refÓ ola TMabâ}îñ ~ayrlı va]t ü sâ'ati gele münkir münâfi] mât ola Yezid'e laÓnet ola müöminler şâd ola pîrimiz Âünkâr Âacı Bektaş-ı Velî ve Balım Sulşân efendilerimiziñ zâhir ve bâşın }üsn-i himmetleri üzerimizde }âzır ve nâzır olup gözcimiz ve bekcimiz yardımcımız ve dest-gîrimiz ola kerem-i seyyid-i kâoînât sırr-ı Murtaazâ ÓAli Allâh eyvallâh hû

8. Tercümân-ı Va}det

Bi'sm-i şâh Allâh Allâh va]tler ~ayr ola ~ayrlar fet} ola şerler }aşâlar Jazâlar belâlar üzerimizden defÓ u refÓ ola sırr ola nûr ola münkir münâfi] mât ola Yezid'e laÓnet ola müöminler şâd ola pîrimiz Âünkâr Âacı Bektaş-ı Velî ve Balım Sulşân efendilerimiziñ zâhir ve bâşın }üsn-i himmetleri üzerimizde }âzır ve nâzır olup gözcimiz ve bekcimiz yardımcımız ve dest-gîrimiz ola kerem-i seyyid-i kâoînât sırr-ı Murtaazâ ÓAli Allâh eyvallâh hû

9. Tercümân-ı Ziyâret-i Türbe-i Şerîf

Bismillâhirrahmanirrahîm teveffenî müslimen ve el}ı]nî bi'TMTMâli}în⁵⁰ TMada]a'llâhu'l-Óazîm Bi'sm-i şâh Allâh Allâh es-selâm ey cân fedâ şâh-ı şarî]-ı evliyâ es-selâm ey şerîÓat-i Óahd-i mezîd dâ'imâ es-selâm ey tâbiÓ-i şerÓ-i Mu}ammed MuTMşafâ es-selâmun Óaleyküm ey erenler cihân varlığın yoğa virenler ber-cemâl-i zât-ı pâk-i Mu}ammed kemâl-i imâm Âasan imâm Âüseyn ÓAli-râ bülend TMalavât

10. Tercümân-ı Tâcî Eline Aldı]da ve Elbiseyi Tebeddül

Bismillâhirrahmanirrahîm Ve izâ şinâ beddelnâ emTMâlehüm tebdîlâ⁵¹ TMada]allâhu'l-'azîm

11. Tercümân-ı zâ'ir

Bismillâhirrahmanirrahîm Rabbenâ zalemnâ enfüsenâ ve in lem teğfirlenâ ve ter}amnâ leneküenne mine'l--âsirîne⁵² TMada]a'llâhu'lazîm Bi'sm-i şâh Allâh Allâh elim erde yüzüm yerde özüm dâr-ı ManTMûr'da Âa] }uzûrunda Mu}ammed Ali meydânında pîrim dîvânında cânım Jurbân dilim tercümân bu fa]îrden ağrınmış gücenmiş cân Jarındaşı var ise gelsün }a]ı]nı alsun şarî]ate boyun germek }aşâdır erenlere teslîm rızâdır Allâh eyvallâh

12. Tercümân-ı Babaya Niyâz İderken

Bismillâhirrahmanirrahîm ve li'lâhi'l-meşrı]u ve'l-mağribu feeynemâ tüvellû feTMemme vechu'llâhi⁵³ TMada]a'llâhu'l-azîm

⁵⁰ Yusuf, 101: ...Müslüman olarak ruhumu al, beni salihlere ilhak et.

⁵¹ İnsan, 28: ... Dileseydik onları yok ederek yerlerine kendi gibilerini getirirdik.

⁵² A'raf, 23: ... Ey Rabb'imiz! Biz kendimize zulm ettik; sen bizi yarlıgamaz esirgemezsen, biz herhâlde ziyankârlardan oluruz...

⁵³ Bakara, 115: Doğu da Allah'ındır batı da; hangi tarafa dönerseniz işte Allah'ın vechi oradadır...



13. Tercümân-ı Baş Ojundu|dan Soñra

Bî'sm-i şâh Allâh Allâh erenler aş]ına kemter kemîne yüzüm ~âk eyleyüp rûy-
ı zemîne geyüben Kayğusuzdan tâc-ı izzet hû diyelim erenleriñ demine erenlerden
}a]lı ~ayrılısñ şeyen lillâh eyderüm Allâh eyvallâh

14. Tercümân-ı Âavâle

Bî'sm-i şâh Allâh Allâh |adr-i viTMâliñ îd ü saâdet mâh-cemâliñ rûz-ı |ıyâmet
dem â-ir oldı ğam zâhir oldı ğam zâhir oldı gelmek irâdet gitmek icâzet Allâh
eyvallâh Âa] hû

15. Tercümân tâcı ele aldı|da

Âamdulilâh erenlerden bu gün meydân-ı fa~r
Bulmuşam tâc-ı hidâyet menzil-i erkân-ı fa~r
'ıdkla tâcı aldım ele TMâf eyledim göñlümi
Umarım ol şefâ'at TMâ}ibi meydân-ı fa~r
Eyvallâh Allâh dost Hû

16. Tercümân Baba öñünde oturup tâcı teslim eyledikde bunı o|ıya

Kaşların mi}râbına |arşu men niyâza gelmişim
Kibleyi gördüm anıñ için men niyâza gelmişim

17. Tercümân tâcı giyüp niyâzda bunı o|ıya

Allâh Allâh erenler Óaş]ına kemter kemîne
Yüzüm }âk eylerim }âk-i zemîne
Giyüp men Gaygusuz'dan tâc-ı Óizzet
Dilerim erenler himmet Allâh eyva'llâh

18. Tercümân tâcı giyüp |aldı|dan TMoñra bunı o|ıya

Allâh Allâh sırr-ı şâh velî-yi ~anedân-ı Mu}ammed ÓAlî tâcü'l-Óârifin
}azret-i }ünkâr Âacı Bektâş-ı Velî küllü şeyo'in hâlikün illâ vechehû lehu'l-}ükmü ve
ileyhî turce'ûn⁵⁴ Allâh lâ ilâhe illa'llâh hüve'l-}ayyü'l-}ayyüm ilâ â-irihî

19. Tercümân-ı ~ır|a

⁵⁴ Kasas, 88: "onun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hükmü onundur ve siz ona döndürüleceksiniz."

Yâ Allâh yâ ÓAzîz yâ Settâr yâ Lâşîf yâ Âakîm yâ Âalîm yâ Allâh eyva'llâh hû dost

20. Diger tecümân-ı ~ır|a

Allâh Allâh Óâş|lar ™âdı|lar Óayn-ı cem sâkinân-ı Óaş| Allâh Allâh seyyid-i sâdât }ulâ™a-i mevcûdât ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Âüseyn ÓAli bülende-râ ™alavât

21. Tercümân-ı delîl çerağ

Allâh dost Âa| Hû erenler Óâş|lar ™âdı|lar yan|lar uyan|lar Óayn-ı cem sâkinân-ı Óaş| yâ Allâh hû

22. Tercümân-ı çerağ-ı i|râr

Allâh Allâh çün çerağ-ı fa~r uyardı| ol Âudâ'nın Óaş|ına seyyidü'l-kevneyn }atemü'l-enbiyânın Óaş|ına sâjî-i kev™er ÓAliyyü'l-Murtazânın Óaş|ına hem Âadîce Fâşıma ~ayru'n-nisânın Óaş|ına on iki imâm ™adr-ı velâyet-pîşvânın Óaş|ına çâr-deh maÓ™ûm-ı pâk ÓÂl-i abânın Óaş|ına pîrimiz çün Âünkâr |uşb-ı evliyânın Óaş|ına }aşre dek yansun ya|ılsun billâh anın Óaş|ına ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Âasan Âüseyn ÓAlî bülende-râ ™alavât

23. Diger tercümân-ı çerağ

Allâh Allâh rûşen oldı çerağ-ı |ânûn-ı evliyâ ehl-i fa|ra oldı bürhân u delîl ü reh-nümâ virelim cândan ™alavât ez-derûn bî-riyâ ol Rasûl A}med-i mürsel şâh ÓAliyyü'l-Murtezâ

24. Tercümân-ı çerağ-ı selmânî

Allâh Allâh seyyid-i sâdât mu}ıbb-i sâdât ~ula™a-i mevcûdât ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Âüseyn ÓAlî bülende-râ ™alavât

25. Tercümân-ı çerağ

Seyyid-i sâdât Mu™şafâ zübde-i mevcûdât Murtezâ Âadîce Fâşıma Âasan Âüseyn Şâh-ı şehîd-i Kerbelâ ÓAli Mu}ammed CaÓfer Mûsâ ÓAliyyü'l-mirzâ Ta|î Na|î Askerî Mehdî şîr-i Âudâ |anûn-ı çerağ şemÓ rûşen olub be-Óaş|-ı evliyâ ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Âüseyn ÓAlî bülende-râ ™alavât

26. Diger tercümân-ı çerağ

Allâh Allâh çerağ-ı evliyâ nûrî's-semâvât ki bu menzildür ol âûr-ı münâcât |açan kim rûşen olsa |ıl niyâzı Mu}ammed ÓAlî'ye cândan vir ™alavât ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Âasan Âüseyn ÓAlî bülende-râ ™alavât

27. Diger tercümân-ı çerağ

Allâh Allâh seyyid-i sâdât çerağ-ı rûşân ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Âüseyn ÓAlî bülende-râ ™alavât

28. Diger tercümân-ı çerağ

Allâh Allâh çün çerağ-ı fa}r uyardı| ol Âudâ'nın Óaş|ına seyyidü'l-kevneyn }atemü'l-enbiyânın Óaş|ına sâjî-yi kev™er ÓAliyyü'l-Murtezânın Óaş|ına hem Âadîce Fâşıma hayru'n-nisânın Óaş|ına on iki ™adr-ı velâyet-pîşvânın Óaş|ına çâr-deh maÓ™ûm-ı pâk Âl-i Óabânın Óaş|ına }azret-i Âünkâr |uşb-ı evliyânın Óaş|ına pîrimiz Abdal Mûsâ sulşân şâhım Seyyid ÓAli sulşân imânım Gayğusuz sulşân dînim Balım sulşân }a| gerçek erenler Óaş|ına }aşre dek yansun ya|ılsun billâh anın Óaş|ına ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Âasan Âüseyn ÓAlî bülende-râ ™alavât

29. Diger tercümân-ı çerağ

Allâh Allâh seyyid-i sâdât mu}ıbb-i sâdât mef}ar-i mevcûdât zübde-i kâinât ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Hasan ilh

30. Tercümân-ı çerağ-ı mâtem

Allâh Allâh çün çerağ-ı fa}r uyardı| ol ~âliju'l-eşyâ Rabbü'l-Óâlemîniñ Óaş|ına seyyidü'l-kevneyn ve™-™a|aleyn ~âtemü'l-enbiyâ ma}bûb-ı Âudâ fa}r-i Óâlem A}med-i mürsel Mu}ammed Mu™şafâ'nın Óaş|ına sâjî-i kev™er ™â}ıbb-i

zülfi]âr]âtil-i küffâr ÓAliyyü'l-Murtazâ'nın Óaş]ına şemsi'ce-œu-â bedrü'd-dücâó menbaÓ-ı sırr-ı MuTMşafâ Âadîcetü'l-kübrâ]amerü'l-münîr ~azine-i dürr-i bahâ ÓiTMmet-i sırr-ı Fâşimatü'z-Zehrâ efcealü'n-nisânın Óaş]ına nûr-ı çeşm-i fu]arâ efcealü't-tu]â a}senü'l-verâ şâh Âasan ~ulkir-rizâ zehr-nûş hâdiyü'l-fu]arâ şehîd-i evliyâ şâhım Âüseyn şehîd-i deşt-i Kerbelâ'nın Óaş]ına on iki imâm şâh-ı velâyet mürşid-i şariki'l-müşşajîm-pîşvânın Óaş]ına }aşre dek yansûn ya]ılsûn bi'llâh ol Mevlâ'nın Óaş]ına ber-cemâl-i Mu}ammed Kemâl-i ilh

31. Tercümân-ı çera]cı

Allâh Allâh dostumuza lâyı] himmet ideriz Allâh dost }âzır gâóib erenlerin cemÓine Óaş] olsun Allâh eyvallâh

32. Tercümân-ı fenâî

Bi'sm-i Şâh Óalâmet-i fu]arâ emânet-i Veysel-i Kârânî pesend-i ÓAliyyü'l-Murtezâ }avâle-i düvâz-deh imâmân

33. Diger tercümân-ı fenâî

Bi'sm-i Şâh Óalâmet-i fu]arâ sünnet-i gedâ Kanber-i ÓAliyyü'l-Murtezâ }uccet-i Âl-i Óabâ }avâle-i imâm destür-i erbâb-ı fenâ

34. Tercümân-ı niyâz

Âaşâ]ıldum TMuçum Óafveyle ey şâh mu}ıbb-i ~anedân-ı ÓAlî dergâh-ı şehîd-i Kerbelâ sırrı }a]ıyçün zalemnâ nefse estağfiru'llâh]arıncañın şehâ niyâzı]arıncañdan]abûl it armağanı eyva'llâh

35. Diger tercümân-ı niyâz

Bi'sm-i Şâh ve li'llâhi'l-meşrı]u ve'l-mağrib feeynemâ tüvellû feTMemme vehu'llâhi⁵⁵

36. Tercümân-ı elif-lâmend

Terk-i tecrîd Óahdine bend eyledim elif-lâmend
Kul hüve'llâhu e}addur şâhuñ AllâhuTM-TMamed
Lem yelidsin ey ve lem yûled o]udum zâtını
Hem ve lem yekün lehû dirüm küfüven e}ad

37. Diger Tercümân-ı elif-lâmend

Ey şâlib-i râh-ı Âudâ maÓlûm ola ki tîğ-bend ü pelhenk ü her ne ki bele]uşanursa anlaruñ tercümânı ol bir fâti}a ve üç i-lâTM ve bir kere Ve u-râ tuhibbûnehâ naTMrun mine'llâhi ve fet}ün]arîbün ve beşşiri'l-mü'minîn⁵⁶ yâ Mu}ammed yâ ÓAlî diyeler

38. Tercümân-ı post

Allâh Allâh sırr-ı cemâl-i dost be-vech-i Âdem }uşûş-ı heft mi}râb-ı elest çâr-kûşe-i post Óayn-ı cem erenlerine hû dost Allâh eyva'llâh

39. Oturduğı post tercümânı

Bi'sm-i Şâh sırr-ı cemâl-i dost be-vech-i Âdem }uşûş-ı heft mi}râb-ı elest çâr-kûşe-i post Óayn-ı cem erenlere Allâh dost Hû

40. Tercümân-ı TMufra

Âvân-ı merdân niÓmet-i Yezdân berekât-ı Âalil ism-i şâh-ı velâyet pîrim Âünkâr Âacı Bektâş-ı Velî dem-i sulşân-ı Gayğusuz gerçekler demine hû

41. Diger Tercümân-ı TMufra

Bi'sm-i Şâh evvel Allâh diyelim]adîm bi'llâh diyelim geldi ÓAlî TMufrası des-

⁵⁵ Bakara,115: Doğuda Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır." Ayetin başında bulunan "ve li'llâhi" lafzı", metinde, "Rabbü'l" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁶ Saf, 13: "Allah'tan yardım ve yakın bir fetih; Müminleri (bunlarla) müjdele." Ayetin başında bulunan "Ve uhrâ tuhibbûnehâ kısmı, metinde "yuhibbûnehüm ve yuhibbûnehû" şeklinde yer almıştır.

tûr yâ şâh diyelim

42. 'ufrayı mürşid }uzûrunda küşâd eyledikleri va]it bu tercümânı o]ıya
Bi'sm-i Şâh ekملتuke yâ ÓAlî ekremtuke yâ ÓAlî a~zentuke enÓamtuke yâ

ÓAlî

43. 'ufrayı mühr eylediği va]itde bu tercümânı o]ıya

Bism-i Şâh rabbenâ enzil Óaleynâ mâôideten mine's-semâôi tekûnu lena
Óîden li-evvelinâ ve â~irinâ ve âyeten minke verzu]nâ ve ente ~ayru'r-râzi]în⁵⁷

44. Tercümân-ı TMu içerken

Ra}metu'llâhi Óalâ şâh-ı şehîd-i TMâd-hezârân laÓnetûllâhi ber-Yezîd destûr
yâ şâh-ı merdân

45. Tercümân-ı TMu içdikden TMoñra

İmâmların rû}-ı revânı şâd u }andân ola ve Óâş]ların fa}ri mezîd ola
ra}metu'llâhi ber-revân-ı şâh-ı şehîd laÓnetu'llahi ber-Yezîd

46. Tercümân-ı kemer-beste

Áaşa itdim TMuçum bağışla ey şâh bi-}a]]-ı Murteza ve âl-i dergâh-ı Áüseyn-i
Kerbela }a]]ı ilâhî Rabbenâ zalemnâ enfüsenâ estagfiru'llâh

47. Diger tercümân-ı kemer-beste

Be-nâm-ı Áa]] Mu}ammed ÓAlî sırr-ı düvâz-deh imâm çâr-deh maÓTMûm-ı
pâk velî pîr erbâb-ı kemer imâm CaÓferiTM.TMâdı] kemer-beste-i nesl-i ÓAlî
Óâş]ân abdalân fu]arâ-i Âl-i ÓAbâ bende-i Mevlâ }âzır gâôib zâhir bâşın Óayn-ı
cem erenlerine Óaş] olsun

48. Tercümân-ı sâjî

Cân u başdan geçmişüz Rûm erenler Óaş]ına cân göziyle dem-be-dem Áa]]'ı
görenler Óaş]ına Kerbelâ-yı deşt-i ğamda cân virenler Óaş]ına şol Yezîd-i bî-dîn
elinde TMusuz]alanlar Óaş]ına gözüm yaşın sebîl idüp dirim sa]â yâ Áüseyn

49. Diger tercümân-ı sa]î

Allâh Allâh geçmişüz biz cân u dilden Rûm erenler Óaş]ına dem-be-dem cân
göziyle cân virenler Óaş]ına gözüm yaşın sebîl itdim didim sa]â yâ Hüseyin ciger
]anın kebâb itdim didim sa]â yâ Hüseyin gözüm yaşın turâb itdim didim sa]â yâ
Áüseyn

50. Diger tercümân-ı sâjî

Teşneyim âb-ı zuhûrdan naTMib it yâ Áudâ sa]â
Ezüp vir âb-ı engûrı Mu}ammed MuTMşafâ sa]â
Olubdur sâjî-i kevTMer ÓAliyyü'l-Murtezâ sa]â
Gözüm yaşın sebîl ider Áüseyn-i Kerbelâ sa]â
Ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i Áasan Áüseyn ÓAlî bülende-râ TMalavât

51. Tercümân-ı sâjî

Ayn-ı cem tamâm oldu]da sâjî }a]]ı ~ayrılı oldu]da alaca] va]itde bunı o]ıya
Bi'sm-i Şâh gel ey sâjî-i va}det TMun piyâle
sa]âhüm rabbühüm mâen⁵⁸ şahûrâ⁵⁹
Áayât irsün elinden ehl-i }âle
sa]âhüm rabbühüm mâen şahûrâ
Meyiñden ehl-i diller mest ü medhûş
İçüp deryâ-yı heft gibi ide çûş

⁵⁷ Maide, 114: "Ey Rabbimiz!Bize gökten bir sofrâ indir ki bizim için, geçmiş ve geleceklerimiz için bayram ve senden bir ayet (mucize) olsun. Bizi rızıklandı, zaten sen rızık verenlerin en hayırlısısın."

⁵⁸ Ayette "şarâben" şeklindedir. Ancak yazmada sürekli olarak aynı ayetin geçtiği yerlerde "mâ'en" kelimesi kullanılmıştır.

⁵⁹ İnsan, 21: "Rabbleri onlara tertemiz bir içki içirir."

Ezelden eyledin ol bâdeyi nûş
 Sa]âhüm rabbühüm mâen şahûrâ
 Dudağın şerbetinden]ana]ana
 İçüp Öaşı]ların vaTMlına]ana
 Yürekler nice bir fir]atde yana
 Sa]âhüm rabbühüm mâen şahûrâ
 İçenler bir]ade} câm-ı ÖAlî'den
 Dem urdılar ezel]âlû belâdan
 Bize erkândur işbu mey velîden
 Sa]âhüm rabbühüm mâen şahûrâ
 Getürsün ehl-i diller kim }icâbın
 ÖAyân itsün gönüller mâh-tâbın
 Getür meydâna ol kevTMer şarâbın
 Sa]âhüm rabbühüm mâen şahûrâ
 Sâ]i]alsın seniñ Öaşı]ında mecnûn
 Sebîl ider yolunda eşk-i pür-~ûn
 Yine devreylesün ol câm-ı gül-gûn
 Sa]âhüm rabbühüm mâœen şahûrâ

52. Tercümân-ı va}det

Va]itler ~ayr ola ~ayrılar fet} ola şerler defÖola münkirler münâfı]lar mât ola
 er Âa] Mu}ammed ÖAlî dest-gîrimiz ola er Âa] şarî]at]arındaşlarımızı postunda
TMâbit-]adem eyleye fa]ire kim]aTMdidenleriñ boynundan tîğ u teber eksik ola yûf
 münkire laÖnet Yezîde ra} met müœmine gerçekler demine hû

53. Tercümân-ı teslîm

Erenler erkânı oldı îmânım
 Kalmadı gönümde şekk ü gümânım
 âa]ınup teslîmi oldum Âa]]'a teslîm
 âa]dı Selmân boynuma tîğ-bendini

54. Tercümân-ı aya]çılı]

Anıñ yolunda olasıñ çâk çâk
 Yüz sürüp bu dergâhda olasıñ hâk hâk
 Yâdigâr olur er Âa] }izmetinde çâk çâk
 Pîrimiz üstâdımız 'arı İsmâÖil Şâh-ı pâk demine hû

55. Tercümân-ı Kanberiyye

Kanber oldum]anberim pâ-yı huşküñ izine
 Bunca dem }asret çekerdim }âk-pâyiñ tozuna
 Enbiyâya reh-ber olduñ evliyânıñ perveri
 Gösteren sen görinen sen her görenler gözine

56. Tercümân-ı tennûre

Erenler Öaşı]ma ser-pâ bürehne
 Olup geldim erenler menziline
 Giyüp tennûreyi cismim itmege nûr
 Boyun TMundum bu erkân-ı pîrâna

57. Tercümân-ı pelhenk

Yâ TMabr yâ]anâÖat yâ riyâzet yâ fa}r yâ mürüvvet yâ şâh-ı velâyet }avâle-i
 elâ inne evliyâuöllâhi⁶⁰

58. Tercümân-ı Tırâş

Çün tırâş itdik mûyı buldu] TMafâ

⁶⁰ Yunus, 62: ...Allah'ın velîleri için asla korku yoktur...

Ehl-i beyt'e tâbî Öüz [ıldı] vefâ
Nâzil oldu ayet-i mu}alli'în
Anî için tırâş oldu MuTMşafâ

59. Tercümân-ı Tırâş

Tırâş oldu] bugün minnet-i Âudâ
Tevellâmız Mu}ammed MuTMşafâ'ya
Teberrâ [ılmışuz biz Ââricîye
Esîr oldu] ÓAlîyyü'l-Murtazâ'ya

60. Tercümân-ı tırâş

Tırâş oldu] bu dem el-}amdü li'llâh
Âudâ'nîñ birliğine eş-şükrü li'llâh
Mu}ammed ÓAlî'nîñ }ürmetiçün
Bu dergâhdan ayırma ey ğanı şâh

61. Tercümân-ı jaTMd-ı günâh

Ger benim eksikliğim ço]dur velî lâ dimezem
Men şâha didim belî günehkârım mücrimim Óafveyleñiz çün murâdı ba}ş
ider yâ Mu}ammed yâ ÓAlî Allâh eyvallâh dervîşe dervîşâna hû

62. Tercümân-ı güstâ-a düşerse ğusli budur

Bi'sm-i Şâh neveytü en ağsile ğaslen fenâóen cemîÓ-i isti}âli'd-dünyâ ve mâ
teşâbehe te]arruben ila'llâhi teÓâlâ şarî]a'l-enbiyâóei ve'l-evliyâóei ebrâr abdâl yâ
Mu}ammed yâ ÓAlî lâ-fetâ illâ ÓAlî lâ-seyfe illâ zül-fi]âr⁶¹

63. Tercümân-ı sanca]

Bi'sm-i Şâh yu}ibbûnehüm ve yu}ibbûnehû naTMrun mina'llâhi ve fet}un
Jarîbün ve beşşiri'l-müóminîn⁶² yâ Mu}ammed yâ ÓAlî

64. Tercümân-ı dola]

Diziñe bendim bend idüp TMardum dolağım bendini
Dâra çekdim isterim ğuş eyleyem pîr pendini
Her gedâ eksikliğile geldi şâh eşiğine
Mer}amet destine teslîm eyledim kemendimi
Allâh Hû

65. Tercümân-ı nefîr

'ûr-ı İsrâfil Jabz-ı ÓAzrâóil va}y-i Cebrâóil âûr-ı Mûsâ nefes-i Óİsâ maÓnâ-yı
Kanber çerağ-ı mescîd mi}râb minber Mu}ammed ÓAlî Fâşımâ (...)

66. Tercümân-ı keşkül

Bi'sm-i Şâh fu]arâ-i bâb-ı Allâh sâóil-i dergâh-ı şâh keşkül-i Óâşî]ân abdâlân
sened-i şehida'llâhu hû

67. Tercümân-ı nân

Vâr ise himmet erenlerden bugün nân yapmağa
Bu furûn-ı Óaş] içinde baş ve cân oynatmağa
Alnı teriyle }amîr virir idi şerbeti
Balım 'ulşân üstümüze }âzır olsun himmeti

68. Tercümân-ı mengûş

Yüri bir pîre yapış gezme Óâlemde serseri

⁶¹ "Ali'den başka yiğit ve cömert bir kişi; zülfikârdan başka da kılıç yoktur." anlamında Hz.Peygambere atfedilen bir sözdür. Ahîler de bu sözle Hz.Ali'yi kendilerine örnek kabul etmişlerdir. (Bk. E.Ruhi Fiğlah, Türkiye'de Alevilik Bektaşılık, Selçuk yay. Ankara 1991, s.114) Bilindiği üzere Hz.Ali, Türk halkı arasında yiğitliği, cesareti ve savaşçılığı dolayısıyla çok sevilir ve örnek alınır. Danışmendname gibi eserlerde de Hz.Ali bu yönüyle çok anılır. (Bk. Şükrü Elçin, Halk Edebiyatına Giriş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986, s. 500.)

⁶² Saf, 13 (bk.dipnot 48)

Cân u dilden ol mu}ibbi ~andânîñ Âaydarı
Güşuna seniñ âTMğulâm ol gel erenler şâhına
Ol ÓAliyyü'l-Murtazâ'nîñ Kanberi'niñ Janberi

69. Tercümân-ı çârûb

Var ise himmet erenlerden bugün meydân-ı fa-r cân u başım eyledim mey-
dân yapmışım miskîn bu cismim TMıd]ıla çârûb gibi çârûb çekmege icâzet isterim
meydâna men erkân-ı fa-r hû hû

70. Tercümân-ı çârub

Âaydarın râhında oldu gine }âk
Yüz sürüp dergâhına eyledi pâk
Oldı er Âa] }ızmetinde çâk çâk
Pîrimiz üstâdımız Selmân-ı pâk

71. Tercümân-ı tâc

Allâh Allâh sırr-ı cemâl-i şâh nebî velî Âa] ~ânedân-ı Mu}ammed ÓAlî tâcü'l-
Óârifin }azret-i Âünkâr Âacı Bektâş-ı Velî }avâle-i şâh-ı merdân Allâhu ekber
Allâhu ekber Allâhu ekber velî'lâhi'l-}amd hû

72. Tercümân-ı cemce

Cemce giydım vücûdum KaÓbesiñ]ıldım şavâf
Sen ilâhe'l-Óâleminsiñ *neccinâ mimmâ ne-âf*⁶³
Virgîl baña cümle şey'e]âóilim
Sende mürüvvet sende insâf sensin Óan]a sende]âf
hû

73. Tercümân-ı i]rar

Bism-i Şâh Allâh Allâh şâh-ı merdân Juluyım Âl-i ÓAbâ bendesiyim İmâm
CaÓfer-i 'adı] mezheb-i pâk mezhebindenim gürûh-ı nâciyedenim on iki imâm on
dört maÓTMüm-ı pâk]aşarındanım mürşidim Mu}ammed rehberim ÓAlî pîrim
Âünkâr Âacı Bektâş-ı Velî ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i imâm Âasan imâm
Âüseyn Fâşıma ÓAlî-râ bülend TMalavât

74. Tercümân-ı çamâşır

Bi'sm-i şâh veizâ şiónâ beddelnâ emTMâlehüm tebdîlâ⁶⁴ Allâh eyva'llâh hû
diyüp çamâşır giyeler

75. Tercümân-ı i]râr

Şâh-ı merdânîñ Juluyum Âl-i ÓAbânîñ nesliyim İmâm CaÓfer-i 'adı]
mezheb-i pâk mezhebindenim gürûh-ı Bektâşîdenim fir]a-i nâciyedenim rehberim
Mu}ammed mürşidim ÓAlî hû

76. Tercümân-ı]apu selâmı

Es-selâm ey mihrîbân-ı bârgâh-ı kibriyâ
Es-selâm ey cân-fedâ şâh-ı şarî]-ı evliyâ
Es-selâm ey şerîÓat-i Óahd-i mezîd
Es-selâm ey tâbiÓ-i şerÓ-i Mu}ammed MuTMşafâ
Ber-cemâl-i Mu}ammed kemâl-i ilh...

77. Tercümân-ı teber

Teberiñ aTMlı Judretu'llâhdur elfi teber Ebâ Müslim çekdi ağzında lâ-fetâ illâ
ÓAli lâ- seyfe illâ zü'l-fi]âr başında elem âÓhad ileyküm yâ benî âdeme en lâ-
taÓbüdü's-şeyşân innehû leküm Óadüvvün mübîn ve enî'budûni hâzâ TMıraşın-
müste]im⁶⁵ TMapında lâ-}avle ve-lâ juvete illâ bi'llâhi'l Óaliyyi'l-Óazim TMağ

⁶³ Korktuğumuz şeylerden bizi kurtar.

⁶⁴ İnsan, 28: "Dilediğimizde (kendilerini yok eder) yerlerine benzerlerini getiririz."

⁶⁵ Yâsîn, 60: Ey Âdem oğulları!Size şeytana tapmayın, çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır" demedim

yanında lâ-ilâhe illallâh Mu}ammedün rasûlu'llâh TMol yanında ÔAliyyün veliyyu'llâh eline aldı]da bi'sm-i Şâh yâ Ebu't-turâb şa]dı]da el-}amdüli'llâh yâ perverdigâr yâ hû

78. Tercümân-ı boy-nâme

Ey Ôâşı] nedir suôâliñ şöyle dur meydânda sen
 Gönül]alsın yol]almasın şöyle dur meydânda sen
 Ser ü pâya TMalma şâhim dil ol pîr ü civâna
 Ol tâcımдан ~aber al pîrân ile erkânda sen
 Devletim tâcım Âorasân sırdır ikrârım benim
 Mihrim Mu}ammed'dir şeriÔat râhım benim
 Tâcımıñ dört kûşesinde maÔrifet }âlim benim
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Terkleri on iki imâmdan on iki erkân ile
 İçi sırdır dışı nurdur hem Selmân ile
 Giymişim tekbîr ile }a] diyüp pîran ile
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Er }a] Veysel-i Karâni'den fenâi ber-güzâr
 Biñ bir mihrinde uçup i~lâs-ı Kurôân yazar
 Bu düşen yüz biñ suôâli }a]i]aten hezâr
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Teslîm edüb şol cânımı itdim fedâ
 Yüzüm yirler yüzündedir varlığım oldu cüdâ
 Sevdiğim Âl-i ÔAbâdur hem ÔAliyyü'l-Murtezâ
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Âır]âm ÔÂl-i ÔAbâdan emânet oldu bize
 İçi sırdur dışı nurdur janâÔat oldur bize
 Zü'l-fi]âr yazar ya]asında hidâyet oldur bize
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Deste gönülüm gülşen içre şa]ırım bülbül gibi
 Ma}abbet tâ ezeldendür]arışdım abdâl gibi
 Ââlimize hâl olanı aldı] TMolmaz gül gibi
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Tîğ-bendimle pelhengim dest-meyân didiler
 Lisânımıñ }ıfzı için aña erkân didiler
 Elif-lâmendim içre kûşe-i Ôirfân didiler
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Çelik keşkül]aba] çekmek Kerbelâ çöllerine
 Edeb }ayâ için oldu dola]lar baldırına
 Bâbâ-yı Ôömrden emânet]almış pîrler yolına
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Vücûda şırna] }arâmdur]aşı sen]aşağ ile
 Âteşi şutma el ile }arâmdur şut maşa ile
 Şâh-ı merdândan emânet Kanbere TMofra ile
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın
 Bir kimseyi bârgâh-ı Yûsuf'a getürdiler
 A}med-i Zemcî rehberi Eba Müslim didiler
 Ââriciler başlarına tîğ teber urdılar
 Aldın mı Ôâşı] ~aberi pîr ile erkândasın

→ →

mi? Ve bana kulluk ediniz, doğru yol budur demedim mi?"

79. Tercümân-ı eşikte

Eşiginde]omuşam ben cân u ser
Tâ vücûdum ola TMâfi hemçü zer
Eşiginde hâcetüm budur benim
Kim]ulasın ben fa]îre bir nazar
Es-selâm ey erenler dünyâ terkin idenler

80. Tercümân-ı eşikte

Ey cemâliñ]ıble-i ehl-i nazar
Ey dehâniñ râz-dâr-ı her güher
Çün bugiün Óâlemde miTMliñ yo] durur
Luşfeyle bendene eyle bir nazar

81. Tercümân

Ey vücûdüñ ba}r-i cûduñ kânıdur
Hem sözüñ }a]dır Áa]]'iñ fermânıdur
Bir nazar kim]ulasın ey nûr-ı ~alef
Kimyâdır derdimiñ dermânıdur

82. Tercümân

ŞemÓ-i tevfi]-i hidâyetdür yüzüñ
'ûret-i Áa]]'dan işâretdür yüzüñ
Ehl-i tev}îde beşâretdür yüzüñ
Áacc u i}râm ziyâretdür yüzüñ

83. Tercümân-ı güstâ~

Áaşâ itdim Áudâ için bağışla Mu}ammed MuTMşafâ için bağışla ÓAliyyü'l-
Murtezâ için bağışla Áasan'dır pâdişah-ı her dü Óâlem Áüseyn-i Kerbelâ için
bağışla İmâm Zeyne'l-ÓAbâ Mu}ammed Bâ]ır İmâm 'adı] 'afâ için bağışla İmâm
Kâzım şari]at-ı Şâh-ı server ÓAlî Mûsâ Rızâ için bağışla Mu}ammed Ta]î ÓAlî
Na]idür şehîd olan }a] için bağışla Áasan ÓAskerî li]ânîñ }ürmetiçün Mu}ammed
Mehdî şâh için bağışla]uluyum Ál-i Mu}ammed ÓAlî'nüñ eşiginde gedâ için
bağışla ~aşâlyım Áudâ'ya yalvarayım günâhım ço]dur şâha bağışla eger benden
günâh olduysa mevcûd küçük lüşfla andan ey se~â cûd kebîr ü yâ TMagîrden sehv
vardur ki Kuróân'ında buyurdu MaÓbûd ve'l-kazimîne'l-ğayzi ve'l-Óâffine Óani'n-
nâsi ve'llâhu yu}ibbü'l-mu}sinîn⁶⁶

84. Tercümân-ı arınma]

Geçüp dâra döküp eşk-i nedâmet
Arınam pâk olam olursa himmet
Didim şimdi emân ile mürüvvet
Erenler de geçer cürmümden elbet

⁶⁶ Ál-i İmran, 134: "O takva sahipleri ki bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler, Allah da güzel davranışta bulunanları sever.

EHL-İ BEYT -EV HALKI-*

Moshe SHARON
Çeviren: Cem ZORLU**

GİRİŞ

Sünnî literatürde olduğu kadar Şîî literatürde de “*ehl el-beyt*” kavramı, yani tam anlamıyla “*ev halkı*” kavramı, genelde Peygamber ailesiyle ilişkilendirilerek anlaşılmaktadır. Bu anlayışa uygun olarak kavram, ya bu biçimde (ehl el- beyt), ya da “*âl Muhammed*” “*âl en-Nebî*” gibi ve benzeri belirli eklerle karşımıza çıkmaktadır. “*Peygamber ailesi*” düşüncesiyle çerçevesiyle bu geniş alan içinde, Peygamber ailesinden kimlerin “*Ehl-i beyt*” olarak kabul edilen bu seçkin kişiler arasına girebileceği hakkındaki görüşler değişmektedir.¹ Bu kavramın büyük bir saygınlık ve şeref taşıması bir yana, onunla ilgili tartışmaya neden olan nokta, kavramın şeref taşıyan yönü değil; bilakis kullanıma başlandığı andan itibaren İslâm’daki liderlik ve iktidar mücadelesinde temel öğeyi ve yönetimin meşruiyetini aramada çok önemli bir unsuru temsil etmesiydi.

Yukarıda söz konusu edilen manayı kazanmaya başladığı dönem olan Emevîler devrinde, “*Şîa*” genel ismiyle tanınmaya başlayan Ali oğulları ve taraftarları, Ehl-i beyt teriminin sadece Ali ailesini ifade ettiğini ileri sürdüler. Bu anlayış, Şîî kaynakların genel eğilimidir. Bu kaynaklarda çoğu kez terim, genel anlamda Ebû Talib ailesini de içerisine almaktadır. Daha katı olan İsmâ Aşeriyye Şîası’na göre “*Ehl-i beyt*”, Hz.Ali, Hz.Peygamber’in kızı olan eşi Fatıma ile bunların torunlarından başka hiç bir kimse değildir.

Abbâsîler, iktidara geldikten sonra, büyük ölçüde belirginleşmiş bu görüşle mücadele ettiler. Onlara göre, hangi açıdan bakarlarsa baksınlar, bu terimin manasının Ali-Fatıma çifti ve torunları ile sınırlandırılması hilafetlerinin meşruiyetinin temellerini sarsmakta idi. Onlar, Halife Mehdî zamanına kadar yaptıkları gibi iktidarlarının meşruiyetinin, Ali’nin torunu Ebû Haşim’in varisi olmalarına dayandığını söylemiş olsalardı, böyle bir iddia, Ebû Haşim’in Fatıma’nın torunu

* “*Ahl el-Bayt-people of the Hause*”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VIII/2, 1986, s. 169-184. Bu tercemede, gerekli görülen yerlere dipnotlar ve açıklamalar konulmuştur.

** Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. czorlu@hotmail.com

¹ Bk. İbn Kesir, *Tefsir*, Beyrut, 1966, V, 452 vd. ; Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *es-Sevâku’l-Muhrika*, nşr. Abdülvahhab Abdüllatif, Kahire, 1385, s. 143 vd. ; Murtazâ el-Hüseynî el- Feyrûzâbâdi, *Fedâilu’l-Hamse*, Beyrut, 1393/1973, II, 69 vd. Katıksız Şîî rivâyetlerin Sünnî kutsanmasına dâir bk. I. Goldziher, *Müslim Studies*, nşr. S. M. Stern, II, Londra, 1971, s. 103 vd.

olmadığı gerekçesiyle sorgulanabilirdi. Ancak onlar, ataları Abbas'ın Peygamber'in amcası olduğunu vurgulayarak hilafetin kendi hakları olduğunu iddia edince, Şîi muhaliflerin cevabı da, Abbas'ın Ehl-i beyt'in kesin ve net anlamı kapsamına girmedeği şeklinde oldu.

Terimin sınırlayıcı Şîi yorumuna yönelik Abbasîlerin cevabı “*Peygamber ailesi*” kapsamını -bizim birazdan belirteceğimiz gibi- Abdulmuttalib'in değişik ailelerini hatta bütün Haşimî boyunu içine alacak şekilde genişletmek suretiyle oldu.

Terimin Sünnî yorumunun tam olarak ne olduğunu net bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir. Abbasîlerin uzun süren çabalarına rağmen, Sünnî literatür, Abbasîlerin “*aile*” kavramına yükledikleri anlamı, teriminin yegane ve hatta temel yorumu olarak benimsememiştir.

Böylece İslâm'daki en sert tartışmanın köşe taşı haline gelen “*Ehl-i beyt*” terimi önemli bir tekâmüle uğradı.

Bu makalenin amacı, Câhiliyye köklerinden Kur'ân'daki manasına ve İslâm'daki en ince ayrıntılarına kadar bu terimin yorumlarındaki gelişmeleri takip etmektir. Konu hakkında ciddi ve önemli çalışma, I. Goldziher, A. S. Tritton, C. Van Arendok ve R. Paret'in araştırmalarıyla zaten yapılmıştır. Benim katkım, Câhiliyye'deki orijinal manasından İslâm'a geçen bir terimin geçiş problemiyle ilgili biraz daha fazla ayrıntıları açığa kavuşturmaktır.²

KUR'ÂN'DAKİ KULLANIŞLAR VE BUNLARIN YORUMLARI

“*Ehl-i beyt* terimi, Peygamber ailesine işaret etmektedir.” şeklindeki yorumun kaynağı Kur'ân'dır. Kur'ân'da iki yerde harf-i tarifli “*ehl el-beyt*” olarak, bir yerde de harf-i tarifsiz, yani “*ehl beyt*” şeklinde geçmektedir. Hûd suresi, XI/73. ayette Sare, İbrahim ve ilahî elçilerden bahsedilirken: (...*rahmetullâhi ve berakâtuhû aleykum ehle'l-beyt...*)³ Ahzâb suresi, XXXIII/33. ayette (...*innemâ yurîdullâhu liyüzhibe ankumu'r-ricse ehle'l-beyti ve yutahirakum tadhîran*)⁴ şeklinde geçmektedir.

Kasas suresi, XXVIII/12. ayette ise, bebek iken Musa'nın Firavun'un karısı tarafından kurtarılışı anlatılırken *Ehl-i beyt* terimi harf-i tarifsiz olarak geçmektedir. (...*hel edullukum alâ Ehl-i beyt'in yekfulûnehû...*)⁵

Kur'ân'daki bu pasajları incelemiş olan R. Paret, haklı olarak Kur'ân'ın kullanımında son örnek ile ilk ikisi arasında açık bir farklılığın olduğuna işaret etmektedir. Kasas suresi, XXVIII/12. ayette geçen “*Ehl-i beyt*” terimi açık bir şekilde aile, ev halkı manasına gelmektedir.⁶

İlk iki âyet hemen hemen bütün Müslüman müfessirler tarafından “*aile*” manasına, birinci İbrahim'in ailesi, ikinci de ise Peygamber'in ailesi manasına geldiği şeklinde anlaşılmıştır.⁷ Ahzab suresinin XXXIII/33. ayeti, bundan dolayı İslâm'ın liderliğine yönelik hem Şîi hem de Abbâsî iddiasında en önemli bir unsur haline

² C. Van Arendok-Tritton-Goldziher, “*Ahl- al-Bayt*”, The Encyclopaedia of İslâm, New Edition (bundan sonra, EI² şeklinde verilecektir.); R. Paret, “*Der Plan einer neuen leicht Kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung*” Orientalische Studien, Enno Littman...(nşr. R. Paret), Leiden, 1935, s. 127-130.

³ “...*Allah'ın rahmeti ve bereketleri üzerinize olsun, ev halkı...*” (çev)

⁴ “...*Ey ev halkı! Allah sadece sizden pisliği gidermeği ve sizi temiz kılmağı arzu eder.*” (çev)

⁵ “...*Size onun bakımını üstlenecek bir ev halkı göstereyim mi?*...” (çev)

⁶ R. Paret, a.g.m., s. 127.

⁷ Taberî, Kahire, 1321, XII, 44, XXII, 5-7; Zemahşerî, Kahire, 1343/44, I, 447, II, 212; Razî, Kahire, 1324, V, 75, VI, 579; Beydavî, (nşr. Fleischer), I, 440 vd., II, 128; Hâzin, Bulak, 1298, II, 458 vd., III, 606; Nesefî, (Hazin'in Hamişinde), II, 458 vd., III, 606; Celaleyn, Kahire, 1308, I, 120, II, 69; İbn Kesir, a.y.

gelmiştir. Şîa, ayetin sadece ve sadece Ali ailesinin ilâhî seçilişinden bahsetmediğini aynı zamanda Peygamber'in ailesi adını taşıması için Peygamber'in akrabaları arasında onların seçip ayrılmasını ifade ettiğini iddia etmiştir. Kabul edilmeli ki, bu görüş, Şîi olmayan yani "Sünnî" diye bilinen rivayetler (ki bu rivayetler, Şîa ve Ehl-i sünnetin hadislerle ilgili yaftalamalarının gerçek bir önemi olmadığını ispat etmektedir.) tarafından da kabul edilmiş ve Allah tarafından seçilme kavramına dahil edilmiştir. Nitekim Peygamber'in şunları söylediği ileri sürülmektedir: "Allah insanları yaratarak iki gruba ayırdı ve beni onların en iyisinin içine koydu. Sonra bu grubu kabilelere ayırdı ve beni onların en iyisinin arasına yerleştirdi. Sonra onları da ailelere (buyût) ayırarak beni yine onların en iyisi ve soy bakımından en soylusunun (hayruhum neseben) arasına yerleştirdi."⁸ Bu seçilme kavramı içerisinde geniş bir çeşitlilik alanı vardır. Şîa'nın eğilimi, sürekli bu Allah tarafından seçilmiş kişilerin listesini daha da genişletmek ve böylece en büyük miktarda seçkinler grubu elde etmek olmuştur.

Bu eğilim, Ahzab suresinin 33. ayetine atıfta bulunmak suretiyle (genellikle çok az farklılıklarla birbirinin aynısı olan) muazzam rivayetler grubunun bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Hatta, otoriter Sünnî düşüncenin temsilcisi olarak kabul edilen Heytemî (v. 974) bile şöyle demektedir: "Pek çok müfessir, bu ayetin Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğunu söylemektedir." O, bu yorumu ile ilgili bütün Şîi geleneği arasında en yaygın olan "hadis el-kisa" yı iktibas etmektedir. "Kutsal Beş" düşüncesi, çok değişik varyasyonları olan bu hadis üzerine kurulmuştur. Peygamber'in şöyle dediği ileri sürülmektedir: "Bu ayet, benim ile Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olmuştur." Âyet nazil olunca rivâyet şöyle devam etmektedir: Peygamber "kisa" yani cübbesini veya elbisesini damadı, kızı ve iki torunu üzerine örterek şöyle dedi: "Ey Allah'ım! Bunlar benim ailem (ahl beyti)dir; ben onları seçtim; onlardan pisliği gider ve onları tamamen temizle!" Peygamber'in "Ben onların düşmanının düşmanı ol"⁹ diyerek Allah'a yalvarması gibi bazı ilave ifadelerle bu rivâyetteki açık politik mesaj daha da güçlendirilmiştir.

Ehl-i beyt'i sevmeyi ve ona destek olmayı dinî bir görev, onlara düşmanlığı bir günah işleme olarak kabul eden değişik rivâyetler, aynı politik kategoriye girmektedir. Peygamber, "Benim Ehl-i beytime zulmeden kimseye veya onlara karşı savaşan veya onlara saldıran ya da onlara küfreden kişiye Allah cennete girmeyi yasaklar." buyurmaktadır. Peygamber'e atfedilen bir başka konuşmada o şöyle buyurmaktadır: "Benim Ehl-i beytim Nuh'un gemisine benzer; ona binen herkes kurtulur; ona yapışan herkes başarıya ulaşır ve ona ulaşamayan herkes de cehenneme yuvarlanır."¹⁰

Hadis dışında aynı düşünceyi, Ali taraftarı şîirleriyle şöhrete ulaşmış şair Kumeyt'e tanınan özel bir konumla ilgili bir rivâyette de bulabiliriz. "Hâşimiyât" kasidesini Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali'ye okuduktan sonra, rivâyete göre o:

⁸ Fîrûzâbâdî a.g.e., I, 6'de Tirmizî'den nakletmektedir. Tirmizî, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, Daavât, Bâb: 96, Hadis: 3532. (çev.)

⁹ Bk. (Farklı rivâyet için) Tirmizî, a.g.e., Tefsir, Bab: 3, Hadis: 2999; Menakıb, Bab: 20; İbn Kesir, a.g.e., V, 453-455; Heytemî, a.g.e., s. 3-144; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiratu'l-Havâs*, Necef, 1383/1964, s. 198; Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbitu Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. A. Osman, Beyrut, 1386/1966, I, 222, dipnot. 1; Karacaki, *Kenzu'l-Fevaid*, Meşhed, 1322, s. 21-22; Nesâî, *Hasâisu Emîri'l-Müminîn*, Necef, 1988/1969, s. 48-49; Fîrûzâbâdî, a.g.e., I, 219-222; Hâkim en-Neysâbüri, *Müstedrek*, Hayderabad, 1354, III, 116; Ebû Nuaym el-İsbahanî, *Hilyetu'l-Evliya*, Kahire, 1351, IV, 356; Muhibbuddin et-Taberî, *Zehâiru'l-Ukbe*, Beyrut, 1973, s. 21-24; es-Sibyan, *İs'afu'r-Rağibîn* (Şeblenci, *Nuru'l-Ebsar*'ın Hamişinde) Beyrut, 1398/1978, s. 114-115.

¹⁰ Muhibbuddin et-Taberî, a.g.e., s. 20; Fîrûzâbâdî, a.g.e., II, 56-59, 75-87.

“Ey Kumeyt! Şayet paramız olsaydı, sana verirdik; fakat, mademki hiç bir şeyimiz yok, o halde Peygamber’in Hassan b. Sabit’e söylediği şu sözle seni mükafatlandırmak gereklidir: (Bizi, yani Ehl-i beyt’i koruduğun müddetçe Ruhul-Kudus tarafından sürekli desteklenirsin.)”¹¹

“Seçilmiş beş” veya “seçilmiş aile” fikri, Ehl-i beyt teriminin temel Şii yorumu olarak benimsendiği takdirde Kur’ân ayetinde geçen arındırma fikrinin, Allah tarafından seçilmiş aile ile çok direkt bir şekilde ilişkili olmamasının hiç bir gerekçesi kalmaz. Bu nedenle “Ehl-i beyt” terimine ilave olarak, daha çok Hıristiyanlıktaki “kutsal aile” ye benzeyen, “pak aile” anlamında “el-itratu’t-tâhira” ve “ez-zürriyetu’t-tâhira” gibi terimleri de bulabiliriz.¹² Sanki bu noktayı vurgulamak için, Fatıma ve Meryem cennetin hanımefendileri olarak açıkça zikredilmiş ve Fatıma’ya da, “kutsal aile”nin İslâmî versiyonundaki dışı figüre en uygun bir tanımlama olan “el-betül”(bakire) adı verilmiştir.¹³

Abbasîler iktidara gelince, “Ehl-i beyt” kavramının temel düşüncesi, genel olarak Ali oğullarını ifade edici bir niteliğe zaten bürünmüştü. Fakat Fatıma’nın ve bilhassa torunlarının özel konumu, henüz netlik kazanmamıştı. Ali taraftarları, Emevî yönetimine karşı koymak için, bütün Ebû Talib ailesi fertleri arasında bile hiç bir ayırım yapmamıştı ki Ali’nin torunları arasında ayırım yapsın.

Bununla beraber Abbasîler iktidara gelir gelmez, Emevîlere karşı muhalefetin lideri olma iddialarını, Ali’nin torunu Ebû Haşim’in sözde *vasiyetine* dayandırdıkları andan itibaren, “Ehl-i beyt” teriminin çok geniş kapsamlı yorumu, Ali şîası için bir yıkım oldu. Ebû Haşim’in babası Muhammed, Fatıma’nın oğlu değildi ve bu kanaldan Peygamber’le hiç bir akrabalığı da yoktu. Abbasîler iktidara gelince, Ali taraftarlarının beklentileri Ali’nin şahsı üzerinde odaklanmıştı ve onlara göre, Ali’nin oğlu Muhammed, en az diğer iki kardeşi (Hasan ve Hüseyin) kadar aileyi temsile hak sahibi idi. Ayrıca ilk ve en organizeli Şii fırkası Muhammed’in şahsı etrafında şekillenmiş, onun ölümünden sonra da bu fırka bağlılıklarını oğlu Ebû Haşim’e sunmuştu. (Ebû Haşim’in ölümünden sonra) “Haşimiyye” adı verilen bu grup, Abbasî Davetinin başlangıç noktası ve daha sonra da yönetimlerinin meşruiyet kaynağı olmuştur.¹⁴ İhtilal başarılı olup, Emevîler yıkılıp hilafet de Abbasîlerin denetimine geçince Ali oğulları ile Abbasîler aynı zeminde karşı karşıya geldiler.

Bundan dolayı *Ehl-i beyt* terimi aynı anda zıt yönlerde değişimlere uğradı. Şîa, “kutsal beş” düşüncesini formüle etmeye yönelirken, Abbasîler de Peygamber’in amcası Abbas’ı ve en seçkin konuma sahip benzerlerini içerisine alacak şekilde “aile” (Ehl-i beyt) in kapsamını genişletme çabasına girdi. Şîa, kutsal şecerenin asıl kaynağı olarak Fatıma’yı öne sürerek ve böylece Muhammed b. el-Hanefiyye kanalıyla Ali’ye varis olma iddiasını çürüterek Abbasîlerin meşruiyet iddialarının altını oymaya kalkıştı. Ancak Abbasîler de, ne kadar soylu ve kutsal olursa olsun kadınların “neseb”in kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini ve babanın yokluğunda amcanın babanın yerine geçtiğini ve bu nedenle de Peygamber’in amcası Abbas’ın Peygamber ailesinin en önemli üyesi olduğunu vurgulayarak karşılık verdiler.¹⁵

Abbasîler döneminde “Ehl-i beyt”in sınırlarını genişletme, önceden var olan bir örneği izledi. Allah’ın (bazı kişileri) seçme ve seçkin kılma işleminden bahseden hadisler, Hâşim boyu içindeki bütün aileleri, Abbasîlerin yanı sıra Talib oğullarını

¹¹ Mesudî, *Murûcu’z-Zehab*, nşr. C. Pellat, Beyrut, 1973, V, 67.

¹² Bk. İbn Babaveyh, *Uyun Ahbari’r-Ridâ*, Necef, 1930/1970; M.Taberî, *a.g.e.*, s. 21.

¹³ İbn Şaraşub, *Menâkib Âl Ebi Tâlib*, Necef, 1375/1956, III, 105; Taberî, XII, 26.

¹⁴ İslâm’da otoritenin ve özellikle de Abbasî yönetiminin meşruiyetine dâir bütün sorularla ilgili problemler hakkında bk. M. Sharon, *Black Banners from the East*, Kudus, 1983, s. 30 vd.; 82 vd.

¹⁵ Bk. M. Sharon, *a.g.e.*, s. 90 vd. ; Belâzûrî, *Ensâbu’l-Eşraf*, nşr. A. Durî, Beyrut, 1398/1978, III, 2.

da içine alarak Hâşim boyuna gelip duruyordu.¹⁶ Bu tür rivâyetler, Peygamber'in *Ehl-i beyt*'i kapsamına giren ailelerin, "*âl-i Ali*", "*âl-i Cafer*", "*âl-i Akil*" ve "*âl-i Abbas*" olduklarını tamamen belirleyecek nitelikte son derece açık da olabilmektedir.¹⁷

Hiç bir müfessir, Ahzab 33 deki "*Ehl-i beyt*" teriminin, birbirleriyle mücadele eden grupların arzu ettiği anlamda Peygamber ailesiyle ilişkili olduğu düşüncesini kabul etmemiştir. Yukarıda zikredilen yorumların yanı sıra, "*Ehl-i beyt*" sadece Peygamber'in hanımları (*nisâu'n-nebî*) anlamına gelmektedir, şeklinde nötr/tarafsız bir yorumu da bulabilmekteyiz. Yaygın biçimde benimsenmiş yorumun politik ve partizan özelliğinden hoşnutsuzluğunu vurgulamak istercesine müfessirlerden biri, "*Ehl-i beyt*"ın Peygamber hanımları olduğunu "*ve onların iddia ettikleri gibi olmadığını*"¹⁸ belirtmektedir.

Ahzab 33. ayetteki "*Ehl-i beyt*"ın anlamı ile ilgili rivâyetlerde en azından biri Abbasî-Alevî, diğeri görünüşte yorum bakımından tarafsız/nötr iki temel eğilimin varlığı, terimin birbirleriyle uyumlu yorumları tarafından açıkça yansıtılmaktadır. Bu tür rivâyetlerden biri, söz konusu ayetin, Peygamber'in, Ali, Fatıma ve iki oğlu (Hasan ve Hüseyin) ile birlikte Ümmü Seleme'nin hüccesinde buldukları esnada nazil olduğunu belirtmektedir. Peygamber, o zaman kızını, damadını ve torunlarını kendine çekerek, üzerlerine cübbesini örttü ve Allah'a yalvararak şöyle dedi: "*Bunlar, benim "Ehl-i beyt"im ve has akrabalarımdır; onlardan pisliği gider ve onları tamamen temizle!*" Ümmü Seleme: "*Ben de onların arasında mıyım?*" diye sordu. Peygamber, -bir rivâyete göre- olumlu bir şekilde "*sen de*" (*ve enti*) ya da "*Evet*" (*belâ*) ve daha da ileri giderek "*Sen ve kızın da (Zeynep) Ehl-i beytimdensiniz (inneki ve ibneteki min Ehl-i beyti)*" şeklinde cevap vermiştir.¹⁹ Bir başka rivâyete göre, Peygamber Ümmü Seleme'yi "*Ehl-i beyt*"ın içerisine dahil etmekten açıkça kaçınarak sorusuna, "*Sen, hayr üzerindesin(inneki alâ hayr)*"²⁰ şeklinde kaçamak bir cevap vermiştir. Bu rivâyet, Kur'ân'daki *Ehl-i beyt* kavramını tarafgir ve politik etkilerden kurtarmaya yönelik yorumlama eğilimine Alevî ve Abbasî tepkisini dile getirmektedir.

Tahmin edileceği üzere, hem Peygamber'in ailesini hem de hanımlarını içerisine alacak bir biçimde *Ehl-i beyt* terimini yorumlayan kendi içinde uyumlu bir rivâyet de vardır. Bu sonuca ulaşabilmek için *Ehl-i beyt* terimi iki kategoriye ayrılmıştır: Biri "*Ehl-i beyt es-sukna*", yani fiziki olarak/bedenen Peygamber'in evinde yaşayan kimseler; diğeri "*Ehl-i beyt en-neseb*" Peygamber'in akrabaları. Bu yoruma göre, Ahzab suresi 33. ayet, açıkça Peygamber'in ev halkını yani hanımlarını ifade etmektedir; fakat aynı zamanda bu ayet, bizzat Peygamber'in kendi eylemiyle açıklık getirdiği gizli bir manayı da içermektedir. Bu davranışıyla o, bu ayetteki *Ehl-i beyt* kavramının hem hanımları gibi evinde yaşayan kimseleri, hem de aynı soyu paylaştığı kimseleri yani bütün Hâşim oğulları ile Abdülmüttalib oğullarını kapsadığını açıklamaktadır.²¹

EHL-İ BEYT OLARAK ABBASİLER

Abbasîlerin *Ehl-i beyt* terimini kendilerine has yorumlama ihtiyacı, ikinci ha-

¹⁶ Firûzâbâdî, *a.g.e.*, I, 7.

¹⁷ M. Taberî, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁸ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 1968, s. 239-240; Heytemî, *a.g.e.*, s. 143-144; İbn Kesir, *a.g.e.*, (Ahzab, 33. ayetin tefsiri).

¹⁹ Heytemî, *a.g.e.*, s. 144; Taberî, *a.g.e.*, s. 22-23; Bu rivâyetlerden birine göre, Peygamber, Ümmü Seleme'yi de cübbesinin içine çekmiştir.

²⁰ M. Taberî, *a.g.e.*, s. 21.

²¹ Heytemî, *a.g.e.*, s. 144.

İfê Ebû Cafer el-Mansur'un döneminden (136-158/754-775) itibaren kaçınılmaz oldu. Ali oğullarının Abbasîlerin yükselişine yönelik kırgınlıkları, Hasan b. Ali'nin torununun oğlu Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali'nin liderliğinde Medine'de Ali ailesinin Hasan kolunun isyanı (145/762) şekline dönüştü.²² İsyân, Hasan oğulları için feci sonuçlar doğurmuş ve Abbasîlerin iktidarının meşruiyetini sorgulama ile ilgili heyecanlı kamuoyu tartışmasını da bir kat daha alevlendirdi. Abbasîlerin Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Haşim'in varisleri oldukları iddiaları, Mansur'la karşılıklı yazdıkları mektuplarda²³ sadece Fatıma'nın torunlarının Peygamber'in gerçek akrabaları oldukları argümanını ileri süren isyanca (Muhammed) tarafından küçümseyici bir tavırla çürütülmüştü. Buna bağlı olarak Ali'nin diğer eşinden olan İbn el-Hanefiyye'nin ve doğal olarak İbn el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Haşim'in Peygamber'in nesebi içerisinde meşru bir konuma sahip olması düşünülemezdi.

Ebû Cafer el-Mansur, Abbâsî meşruiyetinin Ali yahut -her kim olursa olsun- Ali'nin torunlarından her hangi birisiyle ilişkisi olmadığını, bilakis Abbâsî meşruiyetinin, Peygamber'in babasına denk olan (*ebû rasûlillâh ba'de ebîhi*) amcası Abbas'dan kaynaklandığını ileri sürerek karşılık verdi.²⁴ Muhammed b. Abdullah'ın mektuplarından birine cevabında Mansur şunları yazmıştır: “Allah, amcalar ile babalara verdiği statü gibi kadınlara statü vermemiştir... Çünkü O, amcaya babaya denk bir statü vermiştir. (*liennellâh yecale el-amm eben*)”²⁵

Abbâsî meşruiyetinin kaynağı olarak Abbas, Mansur'un oğlu Mehdi döneminden (158-169-775-785) itibaren resmî Abbâsî propagandasının mihveri olmuştur. *Ahbârü'l-Abbas*'da zikredilen uzun bir rivâyet şu bilgileri içermektedir: “Abbâsî fırkasının temeli, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye dayanmaktadır... Bu, Mehdi dönemine kadar bu şekilde devam etmiştir. Mehdi, bununla beraber onlara imameti Abbas b. Abdülmuttalib üzerine kurmayı teklif etmiş ve şöyle demiştir: İmamet, Peygamber'in amcası Abbas'a aittir... Çünkü Abbas, ona (Peygamber'e) varis olmaya bütün erkek akrabaları arasında en layık olanıdır ve Peygamber'in en yakın erkek akrabasıdır...”²⁶

Resmî Abbâsî propagandasının yeni çizgisine uygun olarak, bir yandan onu Peygamber'in biricik ve saygı değer varisi haline getirecek şekilde Abbas'a yeni bir imaj kazandıracak,²⁷ diğer yandan da “*Ehl-i beyt*”in Abbas ve torunlarından başka hiçbir kimsenin olmadığını ortaya koyacak rivâyetler piyasaya sürüldü. Çoğu

²² Muhammed en-Nefzüzekiyye'nin isyanı için bk. Cem Zorlu, *a.g.e.*, s. 218-262. (çev.)

²³ Ebû Cafer ile Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzekiyye arasındaki karşılıklı mektuplar için bk. Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, (nşr. M.J. De Goeje), III, 208 vd; Muberrred, *el-Kâmil*, (nşr. Wright), Leipzig, 1864-1882, s. 786 vd.; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, (nşr. Muhammed Bakır el-Mahmudî), Beyrut, 1397/1977, III, 95-102 ve dipnotlar; R. Traini, “*La corrispondenza tra al-Mansur e Muhammed an-Nafs az-Zakiyya*”, Anall del Istituto Universitarto Orientale di Napoli, Napoli, 1964.

Ayrıca bk. Cem Zorlu, “*Abbâsî Devleti'nin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansur ile Muhammed en-Nefsüzekiyye'nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi*”, Akademik Araştırma, Konya, 2001, 1, 5-24. (çev.)

²⁴ İbn Abdîrabbih, *el-ikdu'l-Ferîd*, Kahire, 1962, IV, 485; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, (nşr. A. Durî), III, 6. Bu rivâyette Peygamber'in şunları söylediği ifade edilmektedir: “Amcam Abbas hakkında beni gözetin; çünkü kişinin amcası babası gibidir. (*ihfezûni fi'l-abbas ammî fe inne amme'r-racul sinvu ebîhi*)”

²⁵ Taberî, *a.g.e.*, III, 211; Mesudî, *a.g.e.*, IV, 76.

²⁶ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbasiyye* (ileride, *Ahbar* olarak geçecek), Müellifi Mechul, (nşr. Durî-Muttalibî), Beyrut, 1971, s. 165-166; A. Arazi and A. Elad, “*el-İnafe fi Rutbeti'l-Hilafe de Celaluddin es-Suyûtî*”, İsrail Oriental Studies, VIII, Telaviv, 1978, s. 254, vd.; krş. Sharon, *a.g.e.*, s. 82-84.

²⁷ M. J. Kister tarafından Abbas'a bu şekilde yeni bir imaj kazandırma ile ilgili önemli bir örnek incelenmiştir: “*Notes on the Papruys Account of the Agaba Meeting*”, Le Museon LXXVI, 1963, s. 403-417; ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahvâl'l-Mustafa*, (nşr. Abdulvahid), Kahire, 1386/1966, s. 35.

durumlarda Abbasî gelenek, önceden var olan Şîî rivâyetlerdeki sadece isimleri değiştirmekte tereddüt etmedi. Bundan dolayı meşhur “kisa hadisi”, Abbasi versiyonunda şu şekilde geçmektedir:

“Peygamber, Abbas ile oğullarına gelerek şöyle dedi: ‘Bana yaklaşın!’ Onlar birbirleriyle itişip kakaştılar. Sonra Peygamber, onları cübbesinin içine alarak şöyle buyurdu: ‘Ey Allah’ım! Bu benim amcam ve babamın kardeşidir; bunlar benim ailem (Ehl-i beytim)dir. Benim onları cübbemle (örtüp) koruduğum gibi, sen de onları cehennemden koru!’...”²⁸

Ravilerin yanı sıra şairler de, “Ehl-i beyt”in yeni anlamını ve yeni yöneticilerin (önce el-Mansur, sonra el-Mehdî) hilafet unvanlarında belirginleşen Abbâsî halifelerin beklenen kurtarıcı olma özelliklerini popüler hale getirmek için gösterilen çabalara katıldılar.²⁹ Halife Mehdi’nin bu politikasının şîre yansımaları Beşşar b. Burd’un şu mısralarında görülebilir:

Canım feda olsun Ali’ye (Ehl-i beyt’e)
Çünkü onlar Peygamber’in mirasına sahiptirler ve
Görüp Gözetenin, Yol Gösterenin doğru yolunu izlerler.³⁰

Bu yeni politikanın ve toplum tarafından Şîî görüşe dayanan tanımlaması zaten kabul edilmiş olan Kur’ânî terimin yeni bir yorum içindeki görüntüsünün Müslüman alimler arasında ateşli tartışmaları alevlendirmesi kaçınılmazdı. Halife Muâviye ile Abdullah b. Abbas arasındaki (hayalî) münakaşalarla ilgili uzun rivâyetlerde bu tartışmaların izleri varlığını korumuştur. Açıkça Abbasi orijinli olmasına rağmen bu rivâyetler, Kur’ânî yorumu politize etmeye karşı temel argümanların ruhunu korumaktadır. Abbâsî propagandası ise Kur’ân’ın “Ehl-i beyt”i özel bir anlamda kullandığını ve bundan dolayı da onun en yetkili yorumcularının kendileri olduğunu iddia ederek buna karşılık verdi.³¹

Şîa ise, Ali’nin daha doğrusu Fatıma’nın torunlarının Ehl-i beyt olarak seçkin bir kimlik kazanmalarının ardındaki ilâhî takdirin önemine dikkat çekerek tepki gösterdi. Şîî rivayetler, Allah’ın Muhammed ve ailesini Adem’den bile önce yarattığını ileri sürecek kadar ileri gitti. Allah sağ eline balçığı alarak onlara şekil verdi; sonra onlar balçığa döndüler; bunun üzerine Allah, sol eline biraz daha balçık aldı ve bu iki balçığın karışımından Adem’i yarattı. “İlk Günah”tan sonra Adem cezalandırılacağını öğrenince, şöyle diyerek Allah’ın rahmetini istedi: “Muhammed, Ali, Hasan ve Hüseyin’in yüzü suyu hürmetine beni bağışla.”³² Aynı çizgide bir çok rivâyet, Fatıma’nın ilahî orijinine ve onun Ali ile evlenmesine izin veren ilahî buyruğa dikkat çekmiştir.³³

²⁸ Belâzûrî, *a.g.e.*, (nşr. Durî), III, 5. Aynı yerde, cennette Allah’ın seçkin dostları Peygamber ile İbrahim arasında Abbas’ın oturmasına izin veren bir hadise rastlamaktayız. Ayrıca bk. İbn Kesir, *a.g.e.*, V, 456-457; Ebû Bekîr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, Haydarabad, 1386/1966, III, 241; eş-Şerif er-Radi, *el-Mecazâtü’n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire, 1356/1937, s. 162, dipnot: 175; krş. Arazî-Elad, *a.g.m.*, s. 254 ve dipnotlar.

²⁹ B. Lewis, “The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs”, Dr. Zakir Hüseyin Presentation Volume, New Delhi, 1968.

³⁰ *Divanü Beşşar b. Burd*, (nşr. Muhammed Tahir Aşur), Kahire, 1369/1950, II, 298 (I. 5); ayrıca bk. s. 299 (II. 2, 4) Burada Peygamber’e akraba olma vurgulanmaktadır.

³¹ *Ahbar*, s. 46 vd.

³² Mesudî, *İsbâtü’l-Vasiyye*, Necef, 1373/1955, s. 12-14.

³³ Bir grup rivâyete göre, Peygamber semaya yükseldiği zaman Cebraîl tarafından cennet ziyareti ettirilmiş ve o zaman bunu söylemişti. O, orada vücudunda bir damla meni haline gelen harikulade lezzetli bir meyve yedi ve bu damladan da Fatıma yaratıldı. Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, III, 123-124’de bunu *ed-Durru’l-Mensur*, *Müstedrek*, *Zehâiru’l-Ukbe* ve *Tarihu Bağdad*’dan iktibas etmektedir; Muhammed b. Arak el-Kinânî, *Tenzihu’s-Şeriatü’l-Merfûa*, (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif- Abdullah Muhammed es-Siddik), Beyrut, 1399/1979, I, 409.

Bu çok özel anlamıyla “*Ehl-i beyt*”ın bu şekilde var oluşu, ilahî evrensel düzenin temeli kılındı: Muhammed, Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin’in seçimi, dünya yaratıldığı zaman önceden takdir edilmişti.³⁴

EHL-İ BEYT’İN ORJİNAL MANASI

Açıkça anlaşılmalıdır ki, Kur’ân’daki *Ehl-i beyt* terimine politik olarak yüklenen bütün manalar, terimin asıl anlamının isteyerek ya da istemeyerek ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte terime ait Peygamber ailesi ile ilişkili olarak yapılan bu tür yorumların kabulünün zor olduğunun, hatta bu terimin genelde aile veya sülale anlamında kullanılmadığının dikkate alınması gerekir.

Bununla birlikte, Kur’ân’da *Ehl-i beyt* teriminin *ehl el-beyt* şeklinde (harfî tarifli olarak) aile manasına gelip gelmediği de şüphelidir. Genel anlamdaki *Ehl-i beyt* terimi ile özel anlamdaki *Ehl-i beyt* terimi arasında fark gören R. Paret, “*ehl el-beyt*” teriminin tam olarak “Ev (Kabe) halkı” yani Kâbe’ye saygı gösteren kişiler anlamına geldiğini ileri sürmektedir. “el-beyt” (ev) kelimesi Kur’ân’da geçtiği bütün yerlerde sadece Kutsal Ka’be’ye işaret etmektedir.³⁵ “el-beyt” kelimesi ise, ya kendi başına ya “el-beyt el-atîk”³⁶ ya da “el-beyt el-ma’mûr”³⁷ şeklinde bir sıfatla geçmektedir. Rudi Paret, Ahzab, 33’deki tartışılan “ehl el-beyt” ifadesinin pislikten temizlenme bağlamında zikredilmesinin -Kur’ân’da başka yerlerde de bulunan³⁸-Kâbe’nin İbrahim (ve İsmail) tarafından arındırılması düşüncesiyle oldukça uyuşmakta olduğunu ileri sürerek sözlerini sürdürmektedir. Bundan dolayı, “ehl el-beyt” ifadesinin Kur’ân’da geçtiği iki yerdeki orijinal manasının “Eve -İslâm’a göre Kâbe’ye- hürmet edenler” olması gerektiği sonucu kesinlikle çıkarılabilir.³⁹

Bu düşünce çizgisi doğrultusunda Peygamber tarafından İslâmleştirilmesinden önce terimin anlamının genel anlamda Kureyş kabilesi olduğunu ileri sürmek abartılı olmaz.

İbn Sa’d tarafından kaydedilen ilk döneme ait bir rivâyette Kureyş kabilesi Allah’ın Evinin “*Ehl-i beyt*”i olarak nitelendirilmektedir. Bu rivâyete göre Kusayy b. Kilab, kendi kabile üyelerine şöyle seslenmiştir: “*Siz, Allah’ın komşularısınız ve onun Ev’inin halkısınız (innukum cîrânullâh ve ehlu beytihi)*”⁴⁰

Bu anlamda terim, Kâbe’ye hürmet eden bütün kişileri içine alan daha geniş bir manaya bile sahip olabilmektedir Ebrehe’nin Kâbe’ye karşı seferiyle sonuçlanan

³⁴ Muhammed b. Arak, *a.g.e.*, I, 410; U. Rubin, “*Prophets and Progenitors*”, Jerusalem Studies in Arabic and İslâm, I, 55-59.

³⁵ “*Biz Ev’i(Ka’be’yi) insanlara toplantı ve güven yeri yaptık.*” Bakara, II/125; “*İbrahim, İsmail’le beraber Ev’in (Ka’be’nin) temellerini yükseltiyor.*” Bakara, II/127; “*...Kim Ev’i (Ka’be’yi) hacceder...*” Bakara, II/158; “*Yoluna gücü yeten herkesin o Ev’e (Ka’be’ye gidip) haccetmesi, insanlar üzerine Allah’ın bir hakkıdır.*” Al-i İmran, III/97; “*Ey inananlar!... Rablerinin lütuf ve rızasını arzu ederek Beyt-i Haram’a doğru gelenlere saygısızlık etmeyin!*” Maide, V/2; “*Allah Kâbe’yi, Beyt-i Haram’ı insanlar için (hayat ve güven) durağı yaptı.*” Maide, V/97; “*Onların Ev’in yanındaki namazları da ıslık çalmadan ve el çırpmadan başka bir şey değildir.*” Enfal, VIII/35; “*Bir zamanlar İbrahim’e Ev’in yerini açıklamıştık.*” Hac, XXII/26; “*...Beyt-i Atîk’i tavaf etsinler.*” Hac, XXII/29; “*...Sonra onların varacakları yer Beyt-i Atîk’dir.*” Hac, XXII/33; “*Beyt-i Mamur’a (Kâbe’ye)*” Tur, LII/4; “*Bu Ev’in Rabbi ne kulluk etsinler.*” Kureyş, CVI/3. (çev)

³⁶ Hac, XII/29 ve 33. ayetler. Ayetlerin meali bir önceki dipnotta verilmiştir. (çev)

³⁷ Tur, LII/4. Ayetin meali daha önce verilmiştir. (çev)

³⁸ “*Biz Ev’i (Kâbe’yi) insanlara toplantı ve güven yeri yaptık. Siz de İbrahim’in makamından bir yer edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail’e: ‘Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rukû ve secde edenler için Ev’imi temizleyin!’ diye emretmiştik.*” Bakara, II/125; “*Bir zamanlar İbrahim’e Beyt’in (Kâbe’nin yerini açıklamış (ve ona şöyle emretmiş)tik: ‘Bana hiç bir şeyi ortak koşma ve tavaf edenler, ayakta duranlar, rukû ve secde edenler için Ev’imi temizle*” Hac, XXII/26. (çev)

³⁹ R. Poret, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁰ İbn Sa’d, *Kitabu’t-Tabakât*, (nşr. Mittwoch-Sachau), Leiden, 1917, I, 41 (I, 16)

olayları tasvir eden meşhur rivâyette, Ebrehe'nin kilisesini kirleten Kinane kabilesinden iki kişi, Arap "*Ehl-i beyt*"inden kişiler (*nefer min Ehl-i beyt'il-arab*)⁴¹ olarak tanımlanmaktadır

Kur'ân'daki ayetin bu tefsiri kabul edilse bile, İslâmî yorumun, terimin daha mecazî anlam içeren ve herkes tarafından kabul edilen bu anlayışa nasıl ulaştığını ortaya koyma problemiyle biz hâlâ karşı karşıyayız.

Bu probleme cevabın esası bizzat Kur'ân'da bulunabilir. Tefsirciler, Kur'ân'da geçen *Ehl-i beyt* ifadesinin harf-i tariflisi (*ehl el-beyt*) harf-i tarifsizi (*ehl beyt*) arasında hiç bir fark görmemişler ve terimi, ne İslâm'la ne de Peygamber'le ilişkisi olmayan orijinal manasında anlamışlardır. Zaten Peygamber'le ilişkilendirildiği andan itibaren de orijinal manası neredeyse tamamen kaybolmuştur.

EHL-İ BEYT KAVRAMININ İSLÂMÎ OLMAYAN ARAP KULLANIMI

Arap literatüründe ehl beyt ve ehl el-beyt terimleri, aralarında fark gözetilmeksizin Arap ve Arap olmayan veya benzer topluluk içerisindeki soylu ve nüfuzlu aileyi tanımlamak için kullanılır. Bu anlamıyla terim, İslâm öncesine aittir; fakat Müslüman yazarlar tarafından da yaygın biçimde kullanılmıştır. Terime iliştilen soyluluk, bazen şeref kelimesi birleştirilerek açıkça vurgulanmaktadır. Bu nedenle Benü Rabîa kabilesinin Benü Şeyban kolu içerisindeki falanca aileden bahsederken İbn Düreyd şöyle demektedir: "Ve onlar, liderlerin şerefli/soylu bir ailesidir ve onların soyluluğu Câhiliyyeye kadar uzanmaktadır. (ve hum ehlu beyti şerafin muttasilin bi'l-câhiliyye)".⁴²Aynı şekilde İbnu'l-Kelbi de Ğatafan kabilesinin Mazin boyunun iki kardeş ailesinden bahsederken, "Onlar, Şam'ın yönetici ailesiydi. (ehlu beyt fi dimeşk)"⁴³ ifadesini kullanmaktadır. Ailenin liderliğine biçilen toplumsal konumun göstergesi, özellikle yeni toprakların fethinden sonra kabilelerin bölünme ve büyümesi sonucunda pek çok kabilesel topluluklar içerisinde yönetici ailelerin ortaya çıktığı düşünüldüğü takdirde daha iyi anlaşılabilir.

Son olarak zikredilen Şam'daki Ehl-i beyt örneği ile ilgili olarak diğer bir kaynaktaki ilave bilgi, onların asaletinin (yahut liderliğinin) tabiatına ışık tutmaktadır. İbn Hazm tarafından kaydedilen bir rivâyete göre Benü Yerbû' b. Mâzin'den Halid b. Burd, Halife I. Velid tarafından Şam valisi olarak atanmıştır. Bu durum ona hem soyluluk kazandırmış ve hem de ailesinin statüsünü "yönetici aile/hanedan" konumuna yükseltmiştir. Ya da Halid'in vâli tayin edilmesi, onun başkentte herkesçe kabul gören "yönetici aile"nin zaten bir üyesi olmasından kaynaklanmıştır. Bu çarpıcı örnekte, ikinci ihtimal daha mantıklıdır; çünkü Şam'daki Ğatafan kabilesinin "Ehl-i beyt"i Zühayr b. Cezîme'nin boyu olan Mâzin boyuna aittir. Zühayr b. Cezîme de Benü Abs ve bütün Ğatafan'ın lideri (seyyidu benî abs ve cemî' ğatafân)⁴⁴ olarak bilinmektedir. Bununla birlikte şurası açıktır ki, "beyt" söz konusu olduğu zaman terim (ehl el-beyt), kabile içerisindeki sınırları çok iyi belirlenmiş ve aralarında çok yakın akrabalık ilişkileri olan bir aile anlamına da gelmektedir.⁴⁵

Bu nedenle çölde yaşayan Benü Hind (Hind, Şeybân'a mensup bir boydur.) içerisinde de "yönetici aile" ye (beyt benî hind bi'l-bâdiye)⁴⁶dâir bilgiye rastlanabilir.

⁴¹ İbn Habib, *Kitabu'l-Munemmak*, Haydarabad, 1964, s. 68.

⁴² İbn Düreyd, *Kitabu'l-İştikâk*, (nşr. Abdüsselam Harun), Bağdad, 1378/1957. s. 355.

⁴³ Hişam b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbi, *Cemheratu'n-Neseb*, (el yazması), British Museum, ek. 23-297, varak: 177 a.

⁴⁴ İbn Hazm, *Cemheratu Ensâbi'l-Arab*, (nşr. Abdüsselam Harun), Kahire, 1971, s.250-251.

⁴⁵ Bk. İbn Düreyd, *a.g.e.*, s. 359. İbn Düreyd, Şeybân kabilesindeki ünlü kişilerden bahsederken Ebu'l-Ciddeyh'e işaret etmekte ve (*ve hum beytuhum*) "*Onlar, Şeyban kabilesinin soylularıdır.*" sözünü eklemektedir.

⁴⁶ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 325.

Badiyeye ait olarak bu beyte (yönetici aileye) işaret etmek, şu varsayımı daha da güçlendirmektedir: Fetihlerden sonra Arap kabile grupları arasındaki bölünme olayının bir sonucu olarak ana kabilenin değişik kolları -ki çöl (badiye) kolu da sadece onlardan biridir- içerisinde yönetici aileler ortaya çıkmıştır.

Buna uygun olarak İbnü'l-Kelbî, ünlü Emevî komutanı Nubate b. Hanzele'nin Kays Aylan içerisinde soylu bir aileye mensup olduğunu söylemektedir: (ve hum ehlu beytin lehum ba's ve's-şeref) "Onlar, cesaret ve şeref sahibi ehl- beytdirler." Terim sadece Arap ailelerini nitelemek için kullanılmamıştır. İbn Asakir, Bizans hanedanlarından bahsederken on "Ehl-i beyt"ten (yönetici aileden) bahsetmektedir.⁴⁷ Bermekiler'den de Belh'in "Ehl-i beyt"lerinden (soylu ailelerinden) biri (min ehli buyûtât belh) olarak söz edilmiştir.⁴⁸ Belki de "Ehl-i beyt"in Arap Câhiliyye anlayışını en etkili bir biçimde ortaya koyan tasvirlerinden birisi, Yezid b. Muhammed el-Muhallebî tarafından İbrahim el-Mevsilî'ye sunulan methiyenin şu iki mısrasıdır:

(in ekun muhdiyen leke el-medha
innî le-ibnu beytin tuhda lehu el-eş'aru
ğayra ennî erâke min Ehl-i beyt'in
ma ala el-hurri an yesûduhu 'aru)⁴⁹

"Eğer ben sana bir methiye sunarsam, (ki bu tuhaf görünmektedir.) Çünkü ben, kendisine daima methiyeler sunulan soylu bir "aile"denim,

Fakat sen de -bildiğim kadarıyla- soylu bir ailedensin. Eğer sen hür bir kişiyi hükümün altına alırsan, onu küçük düşüremezsın."

Ünlü şair Züheyr b. Ebû Selma'nın tanınmış ravisi Hutaye, Züheyr'in ailesine "ehl el-beyt" olarak seslenmektedir.⁵⁰

Kitabu'l-Eğani'deki geçen rivâyetler, Hire'nin yönetici Arap hanedanına işaret ederken onları "ehl beyt", sasanî sarayındaki nüfuzlu Arap ailesinden bahsederken de onları "ehl beyt nasara" şeklinde tanımlamaktadır.⁵¹

Şurası dikkat çekicidir ki, soyluluğun ve liderliğin statüsünü ifade eden "ehl beyt"in kullanılışı sadece Arap diline veya Arap kültürüne özgün değildir; oldukça evrenseldir: Eski Romalılar, "patres maiorum gentim" yani birinci derecede önemli kabilelerin veya "yönetici aile"lerin yaşlılarından bahsetmişlerdir. Bu Roma deyiimi ile ilgili rivâyet, Roma Senatosunun 100 aile yaşlısından oluştuğu Roma krallığının ilk günlerine kadar gider. Roma kralı yaşlı V. Targuinius, "patres minorum gentium" (ikinci derecedeki "yönetici aile"lerin yaşlıları) adı verilen diğer 100 yaşlı ile senato üyelerinin sayısını artırmıştır.⁵²

⁴⁷ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimeşk*, (nşr. Muneccid), I, 13.

⁴⁸ Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, Paris, 1919, VI, 104. (*fihî el-beyt*) "O, şeref sahibidir." cümlesi, en soylu ailenin liderini tanımlamak için kullanılan bir ifadedir. Bk. Makrizî, *et-Tarihü'l-Kebîru'l-Mukaffâ*, (el yazması), Paris, Bibliothegue Nationale, 2144, varak, 61a.

⁴⁹ Müberred, *a.g.e.*, s. 429.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Kitabu'ş-Şi'r ve's-Şuarâ*, Leiden, 1952, s. 69; Ebû Ferec el-isbahâni, *Kitabu'l-Eğani*, Bulak, 1284-1285, XV, 147.

⁵¹ Ebû Ferec, *a.g.e.*, II, 21 (I. 19), 22 (I. 11). Aynı manaları ifade eden daha çok örnek için bk. Taberî, *a.g.e.*, II, 1792 (*ehl el-buyût*); İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1968, XI, 268b.; Zü er-Rumme, *Divan*, nşr. Macarthey, Cambridge, 1919, s. 191 (XXV, 41), 442 (LVII, 58); Ebû Ferec, *a.g.e.*, XI, 170; el-Bekrî, *Simtu'l-La'a*, (nşr. Abdülaziz Meymenî), Kahire, 1354/1935-6, I, 290; II, 648; Suraka b. Mirdas, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1936, s. 488. Krş. İstahrî, *Kitabu'l-Mesalik el-Memâlik*, Leiden, 1927, s. 142-147.

⁵² G. Elkoshi, *Thesaurus Proverbiorum et-idiomatum Latinorum*, Jerusalem, 1981, s. 279. Kitab-ı Mukaddes'de aileyi ifade eden "house" (*beyt*) kelimesinin kullanılışı son derece yaygındır. Bundan başka pek çok yerde, seçkin bir şahsiyetten sonra Arapçadaki "ehl el-beyt"e yakın anlamdaki "house" (yönetici aile) nitelemesi getirilmiştir. (Mesela, Tekvin XVII: 2327; sayılar, XXV: 15) Bk. Brown,

İSLÂM'DA "EHL-İ BEYT"İN NÖTR/TARAFSIZ KULLANIMI

İslâm'da halife ailelerinin ferdlerine "ehl el-beyt" denilmiştir. Halife Ömer'in oğlu Abdullah, kız kardeşinin oğlu (müstakbel halife) Ömer b. Abdülaziz'den bahsederken, "O, bize yani 'ehl el-beyt'e benzer" ⁵³ demektedir. Terimin kabul görmüş bu kullanımına uygun olarak Emevîler de kendilerinden ehl el-beyt olarak söz etmişlerdir. Bundan dolayı Irak'ın ünlü valisi Haccac öldüğü zaman, Ömer b. Abdülaziz tarafından bizden yani "ehl el-beyt"den biri olarak bahsedilmiştir.⁵⁴ Halife II. Velid'e (125-126/743-744) karşı isyan esnasında II. Mervan tarafından Saîd b. Abdülmelik b. Mervan'a yazılan bir mektupta, müstakbel halife iki kez Emevî ailesinden ehl beyt ve ehl el-beyt olarak söz etmiştir.⁵⁵ Bunlardan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Hilafet kurulduğunda, kabilelerdeki soylu ve yönetici ailelere "ehl el-beyt" demek şeklindeki Câhiliyye adeti, ilk dört halifenin ailelerinden her birini içine alacak şekilde genişletilmiş; ancak Ali'nin hilafeti ihtilafli olduğu için ailesinin ehl el-beyt olarak tanımlanması bütün Müslüman toplum tarafından paylaşılma-mıştır. Ali'nin Iraklı yandaşları ve Şîa, sadece Ali'nin torunlarının ehl el-beyt statüsüne sahip olduklarını vurgulamayıp aynı zamanda terime dar ve özel bir mânâ da kazandırınca, Emevîler ve Suriyeli yandaşları da, Ali'nin iktidarının meşruiyetini sorgulamaya başladılar. Bu şekilde ehl el-beyt kavramı dînî bir nitelik kazanırken genel anlamını da yitirdi. Terim, Peygamber'in şahsı ile ilintili hale getirilince, kökenini Allah'ın kitabına dayandırmak ve onunla temellendirmek amacı ile Şîi çevrelerce ortaya atılan Kur'ânî yoruma yol açıldı.⁵⁶

Bu temellendirme, terimin seçkin kişileri içerisine alan Şîi yorumunu kazandı-ğı zamana yakın bir dönemde olabilir. H. 100 yıl civarında terim, Peygamber halefi olmanın Ali'ye ait haklardan olduğunu kanıtlamak için bütün ilk rivâyetlerde yaygın bir şekilde kullanılıyordu. Bu rivâyetler arasında, "hadisu'l-kisâ" ve Gadir-i Hum'la ilgili hadisler de vardı. Hatta Ahzab 33. ayetin yorumu, Ali ailesini ifade eder biçimde -en azından Irak'ta- zaten iyice yerleşmişti. H. 100 yıl civarındaki şekliyle Şîi düşüncenin ılımlı temsilcisi Kufeli şair Kümeyt b. Zeyd (60-126/681-745), bütün bu unsurları "Haşimiyyât"ında⁵⁷ dile getirmektedir. Ayrıca Küseyyir Azze de (v. 105/723) bunları kendi şiirinde yansıtmaktadır. ⁵⁸ *

İlmlî Şîa ideolojisinin takipçisi Kümeyt, ilk üç halîfeyi Ali'nin ilâhî haklarını tanımayan gasıplar olarak kabul etmiş; fakat onları lanetlemekten de kaçınmıştır. Ona göre, ilk halîfeler yanlış hareket etmişlerdir; çünkü onlar Gadir-i Hum'da Peygamber'in Ali'ye vaadini biliyorlardı. O zaman Peygamber şöyle demişti: "Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.":

*"Ve ağaç gününde, Gadir-i Hum ağacı gününde
O(Peygamber) ona(Ali'ye) velayeti açıkça bildirdi.
Keşke ona itaat edilseydi!"
(ve yevmu'd-devhi, devhi ğadîri hummin*

→ →

Driver, Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, Oxford, 1959, s. 109b-110 a

⁵³ İbn Abdülhakem, *Siretu Ömer b. Abdülaziz*, Beyrut, 1349/1927, s. 24.

⁵⁴ İbn Abdülhakem, *a.g.e.*, s. 28.

⁵⁵ Taberî, *a.g.e.*, II, 1786-1787.

⁵⁶ Örnekler için bk. İbn Şehraşub, *Menakıbu Âli Ebî Talib*, Necef, 1375/1956, III, s.206-208, 226-227 vd.

⁵⁷ *Die Hasimijjat des Kumait*, ed. Josef Horovitz, Leiden, 1904, VI, 9-10. mısralar. Daha fazla ayrıntı için bk. M. Sharon, *a.g.e.*, s. 76-78.

⁵⁸ Ebu-l-Ferec, *a.g.e.*, IX, 14; en-Naşi'l-Ekber, *Masâilu'l-İmamê*, (nşr. Van Ess), Beyrut, 1973, s. 26.

* Bundan sonraki kısa bölüm, çok önemli ve makaleyi tamamlayıcı nitelikte olduğu için, yazarın "*Black Banners from the East*" adlı eserinden (s. 79-82) tercüme edilerek buraya konulmuştur. (çev)

ebâne lehû el-vilâyete lev utî'a)⁵⁹

Kümeýt sonraki mısralarda ilk halifelerin Peygamber'i önemsemeyip kendilerine bîat aldıklarına dikkat çekmektedir. Ayrıca Kümeýt'in şîirinde, Ali ailesine işaret eder tarzda âl en-nebî teriminin şîirdeki ilk kullanımına rastlamaktayız. ⁶⁰ âl en-nebî teriminin geçtiği bu şîir, İslâm siyaset sahnesine Ehl-i beyt statüsü iddiasında bulunan diğer bazı kişilerin ortaya çıkmasından çok önce (Horovitz'e göre) 96 ile 99 yılları arasında yazılmıştı. ⁶¹

Yazdığı şîirler, Ali ailesinin üstünlüğüne dâir temel fikirlerin ilk dönem teolojik ve politik Şîî düşüncesine iyice yerleştirildiğini belgeleriyle ortaya koyan bir diğer şair Küseyyir Azze (v. 105/723) idi. Müslüman mezhepler tarihçileri onu, kendisinden daha sonra çokça bahsedeceğimiz Muhammed b. Ali (İbn el-Hanefiyye)'nin taraftarı, yani Keysaniyye taraftarı biri olarak tanımlamaktadırlar. Tartışmanın bu safhasında, şîirin ailenin sınırlarını açıkça belirlediği ve İslâm toplumu yönetiminin onlara ait bir hak olduğunu belirttiği için Küseyr'i zikredeceğiz:

*“İmamlar Kureyş'tendir;
Gerçek veliler dördtür ve birbirine denktir;
Onlar kendilerine minnettar olduğumuz efendilerimizdir;
Amelde samimiyet ve sadakat Allah'ın emrine göre olur;
Ali ve üç oğlu,
Onlar, şüphesiz (Peygamber'in) torunlarıdır.”* ⁶²

Küseyyir ve Kümeýt'in şîirleri, birinci asrın sonunda en azından Kufe'de, belirginleşmiş şekliyle o günkü Şîî ideolojisini temsil etmektedir.

Bu ideolojinin belirginleşmesini sağlayan sürenin başlangıcı, Muhtar'ın isyanına (65/685-67/687) kadar götürülebilir.⁶³ Muhtar'ın Ehl-i beyt terimini sadece Ali ailesini tanımlayıcı bir bağlamda kullanışı, tabi olarak “Hüseyn ve ailesinin kanının intikamını almaya” (et-taleb bi demi el-huseyn ve dimâ' ehl beytihi) kendini adamasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁴ Muhtar, Ali ailesi adına hareket ederek kendi mehdiliğini açığa vurdu. İşte bu esnada Ehl-i beyt terimi irkî bağlamından kurtularak bizim birinci yüzyılın sonunda karşılaştığımız dînî tabiatını kazandı. Bu dönemde bir ara Emevîler de Ehl-i beyt olduklarını iddia ettiler. Onlar bu iddialarını, kendilerinin Peygamber'i, Emevîleri, Ali oğullarını ve Abbasîleri çatısı altında toplayan Abd-i Menaf'ın soyundan olmalarına dayandırıyorlardı. Irkî bir özelliği olan Emevîlerin bu iddiası, Şîî Ehl-i beyt düşüncesinin Muhtar zamanın-

⁵⁹ *Hasimijjat*, IV, mısra 9. Ayrıca orada (s. 152 II. 15-18) Ebû Riyaş Ahmed b. İbrahim el-Kaysî'nin açıklamasına bakınız. Ki bu şahıs, Ömer'in Peygamber'in sözlerini işiterek Ali'ye şöyle dediğine dikkat çekmektedir: “Sen ne kadar şanslısın, Ey Ali, sen erkek ve kadın bütün inananların velisi oldun.”

⁶⁰ *âl Muhammed* terimi, kardeşi Büceyr'in Peygamber'i ziyaret edip İslâm'ı kabul ettikten sonra, şair Ka'b b. Züheyr tarafından kendisine gönderilen beyitlerin İbn-i Kuteybe rivâyetinde geçmektedir (İbn-i Kuteybe, *Kitabu's-Şîr ve's-Şuarâ*, Leiden, 1902, s. 60) Fakat hiç şüphe yok ki, beyitlerin daha sonraki bir baskısında terim geçmemiştir. Bk. *Eğânî*, XV, 149 (Bu açıklamadan dolayı Profesör M. Zwettler'e minnettarım.

⁶¹ *Hasamijjat*, II, mısra 19. *Takiyyenin* inanç ve uygulaması da dahil, Şîa tarafından kullanılan temel bazı terminolojiler, Kümeýt'in şîirinde uzun zamandan beri bol miktarda dile getirilmekte idi. Bk. Goldziher in ZDMG, LX, s. 219.

⁶² (*elâ inne el-imâmete min kureyşin/vulâte el-hakki erba'atun sevâu/mevâlinâ ellezîne lehum aleynâ/min allahi en-nasîhatu ve'l-vefâu/aliyyun ve's-selâsetu min benîhi/hum el-esbetu leyse bihim el-kefâu*)Bk. *Eğânî*, IX, 14; en-Nâşiu'l-Ekber, *a.g.e.*, s. 26 (II, 14-16) ve oradaki editörün notları.

⁶³ Özellikle bk. *Ahbâr*, s. 100 vd. Burada terim, Muhtar ve yandaşları tarafından özellikle Muhammed b. el-Hanefiyye ve genelde de Ali ailesi ile ilgili olarak bir çok kez tekrar edilmektedir. Büyük bir ihtimalle terimin bu şekilde kullanılışı, “Tevvabun” hareketiyle başlamaktadır. Ayrıca bk. Belâzûrî, *a.g.e.*, V, 228 vd.; V. Rubin, “*Prophets and progenitors in early Shia tradition*”, *Jerusalem Studies in Arabic and İslâm*, Jerusalem, 1979, s. 62-63.

⁶⁴ Medâini, (Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Tahran, 1376-1389), XIV, 333.

dan beri sahip olduğu dîni tabiatıyla hiç bir şekilde yarışmamıştır. ⁶⁵

O halde özet olarak şu söylenebilir: H. 70. Yıl civarında Ali ailesi, Irak'taki Ali taraftarları arasında "Ehl-i beyt" in yegane temsilcileri olarak kabul edilmiştir. Fakat, Kufe'deki erken dönem Ali şîasının inatçı faaliyetini, başarısız ayaklanmalarını ve bunlarla birlikte devam eden halka açık tartışmalarını hatırlarsak, bu düşüncelerin, Ali ya da Hüseyin'in kanını almaya kendisini adanmış bu kişilerle sınırlı kalmadığını kabul etmek hiç de mantıksız değildir. Şîa'nın sürekli ve etkili propagandası, Şîa teori ve ideolojisinin pek çok yönünün çoğu Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından kabulüne yol açmıştır.

⁶⁵ Peygamber ailesini ifade eden özel anlamı ile *Ehl-i beyt* ünvanına yönelik Emevî iddiaları, Kûfi (*Kitabu'l-Futûh*, Haydarabad, 1388/1968-1395/1975, VIII, 195) ve Belâzûrî, (*Ensâb*, III, 160) tarafından nakledilmektedir. Ahtal'ın şiirinde Emevîlere *Ehl-i beyt* olarak temas etmesi, oldukça önemlidir; çünkü şair terimi, soyluluğu ifade eden Câhiliyye kontekstinde kullanılmaktadır: (*ve entum ehlu beytin lâ yuvâzinuhum/beytun izâ 'uddet el-ehsâbu ve'l-'adedu*) "Neseb ve soy dikkate alındığı zaman, siz hiçbir ailenin boy ölçüşemeyeceği önder ailesiniz." *Şi'ru'l-Ahtâl*, (nşr. Antûn Salhânî), Beyrut, 1892, s. 175 (I. 3)

İMAMÎ Şİİ HUKUK SİSTEMİNDE HUMUS/BEŞTEBİR*

Abdülaziz SACHEDINA**
Çev: Menderes GÜRKAN***

I. GİRİŞ

Bu makalenin konusu, ganimet ve fey isminde iki grup savaşı gelirden çıkarılan humus kavramını incelemektir. Genel olarak İslam (Sünnî) Hukukunda ve özel olarak da İmamî Şîi Hukukunda ganimet ve fey üzerine yapılan çalışmalarda humus konusuna yeterince dikkat çekilmemiştir.¹

Bu çalışmanın malzemesi çoğunlukla üç tip kaynaktan elde edilmiştir: 1. Hem Sünnî hem de İmamî tefsirlerine ilişkin çalışmalar, 2. Dört Sünnî ve İmamî ekolün hukuku üzerine yapılan çalışmalar ve 3. İmamiyye Mezhebi üzerine yapılan modern çalışmalar ve özellikle bu çalışmaların humus ile ilgili bölümleri.

Ganimet ve fey' ile ilgili Kur'ân ayetlerinin yorumu konusunda ilk dönem tefsirlerinden Sünnî olarak Taberi'nin Tefsir'i² ve Tûsi'nin Tıbyan'ı³ oldukça önemli malzemeler sunmaktadır. İlk dönem Sünnî fıkıh eserlerinde ise humus konusu cihad ve sadaka/zekat ile ilgili bölümlerde yer almaktadır. Taberi, İhtilafu'l-Fukaha'sında⁴ ilk dönem Sünnî hukukçuların fey ve ganimet konularına ilişkin

* Abdülaziz Sachedina'nın bu makalesi, Journal of Near Eastern Studies'de (XXXIX-XLI, 1980, s.275-289) yayımlanmıştır.

** Virginia Charlottesville Üniversitesi

***Yrd.Doç.Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mgurkan@erciyes.edu.tr (Bazı dipnotlara parantez içerisinde ilaveler tarafımızdan yapılmış ve çeviren diye belirtilmiş, ayrıca metinde geçen Hulefa-i Raşid'in isimlerinin önüne "Hz." eki tarafımızdan getirilmiştir.)

¹ Örneğin, E.I'da F.Lokkegaard tarafından kaleme alınan fey ve ganimet maddelerinde İmamiyye Şiasının fey ve ganimet ile ilgili görüşlerine yer verilmediği gibi humusa hiç değinilmemiştir. Halbuki humus kavramı ayrı bir makale olacak genişliktedir. (İlk İslam Ansiklopedisinde Th.W.Juynboll tarafından kaleme alınan Fey (III/389) ve Ganimet (III/140-1) maddelerinde İmamiyye Şiasının görüşleri bulunmadığı gibi humus maddesi de yer almamıştır. Ancak her iki versiyonun ilgili maddelerinde humusa çok kısa değinilmiştir. Yine her iki versiyonun ilgili maddelerinde Hanbeli mezhebinin görüşleri de yer almamıştır. TDV İslam Ansiklopedisinin Fey (XII/511-3) ve Ganimet (XIII/351-4) maddelerinde de İmamiyye Şia'sının görüşleri bulunmamaktadır. Belki bunun sebebi Ansiklopedinin Humus (XVIII/365-70) maddesinde "Şia'da humus" diye bir alt bölüm ayrılmasında aranabilir. çev.)

² Muhammed b.Cerir et-Taberi, Tefsir: Camiu'l-Beyan 'an Te'vil-i Ayi'l-Kur'ân, Kahire, ts. , XIII/361-81, 549-60.

³ Muhammed b.Hasan et-Tûsi, et-Tıbyan, Necef, 1957, V/85-91,143-46.

⁴ Taberi, İhtilafu'l-Fukaha: Kitabu'l-Cihad ve Kitabu'l-Cizye ve Ahkamu'l-Muharibin, nşr. J.Schacht, Leiden, 1933.

ittifak ve ihtilaflarına yer verir. Tûsi de Kitabu'l-Hilaf fi'l-Fıkh⁵ isimli çalışmasında bu iki konuyu işlerken İmamî yaklaşımın da dahil olduğu farklı fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilaflara geniş bir yer ayırmaktadır. İlk dönem fakihlerin fıkıh eserleri arasında Ebu Yusuf'un Kitabu'l-Harac'ı, Şeybani'nin Siyer'i ve Şafii'nin el-Ümmü humusun Sünnî hukuktaki yerini anlamada faydalı tartışmalar içerir.⁶ Tûsi'nin en-Nihaye'sine⁷ ilaveten el-Mebcut ve et-Tezhib'i ise konuya ilişkin İmamî yaklaşımı özetlemektedir. Son devir İmamî fıkıh eserleri Tûsi gibi ilk otoritelerin humus açıklamalarına, humusun dağıtımına ilişkin yeni yorumlar dışında, çok az ilavelerde bulunmuşlardır. el-Hakim et-Tabatabai, İmamî Fıkhını müdellel şekilde kaleme aldığı geniş çalışmasında konu hakkındaki eski ve yeni görüşleri özetlemiştir.⁸

Bu bağlamda incelenen kaynaklar, İmamîye Şia'sında humusun gelişim seyirini takip etmeyi mümkün hale getirir. Bu çalışmanın esas konusu, farklı hukuk mekteplerinin humus ile ilgili görüşlerini araştırmak ve önemli sonuçların ortaya çıktığı yerlerde sırf İmamî görüşlerle diğer hukuk mekteplerinin görüşlerini karşılaştırmaktır.

II. HUMUS VE GANİMET

İmamî hukuk sisteminde humus/beşte bir, zekata ilaveten mükellefler (İmamîye mezhebi hukukuna bağlı olanlar) üzerine vacip bir vergi çeşididir. Humus, bir yılın azığı çıkarıldıktan sonra aşağıdaki yedi maddeden alınır: 1.Ganimet, 2.Denizden çıkarılan mallar, 3.Gömüler(künuz veya rikaz), 4.Madenler, 5.Kazançlar, 6.Haramla karışmış helal şeyler ve 7.Satın alma yoluyla bir müslümandan bir zimmiye (anlaşmayla korunan gayri müslim) geçen toprak.⁹

Bu zikredilen maddelerden alınan humus, İmam mevcutsa ona veya On ikinci İmamın ortada olmadığı süre içerisinde Gizli İmamın dolaylı temsilcisi olan adil müctehide ödenir.¹⁰

Humus tartışması, hukukla ilgili bütün İmamî çalışmaların ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkar ve İmamîye hukukuyla diğer İslam (Sünnî) hukuk ekolleri arasındaki en temel farklılıklardan birini oluşturur. Daha 4/10. asrın başlarında, Muhammed b. Yakup el-Küleyni (v.940-41 miladi) İmam'ın sahip olduğu şeyler konusunda humusla ilgili bütün temel rivayetleri toplamıştı ve bu rivayetler İmamîye mezhebinde bu vergi çeşidinin detaylarının ortaya çıkmasında temel oluşturmuştu. İmamî kaynaklar humusun, tüm dönemlerde bu mezhep mensupla-

⁵ et-Tûsi, Kitabu'l-Hilaf fi'l-Fıkh, 2.baskı, I-II, Tahran, 1382

⁶ Ebu Yusuf Yakup b. İbrahim, Kitabu'l-Harac, Kahire, 1962; Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, Kitabu's-Siyer, çev: Majid Khadduri " The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar", Baltimore, 1966; Muhammed b. İdris eş-Şafii, el-Ümm, Kahire, 1961, özellikle IV.cilt.

⁷ Tûsi, el-Mebcut fi Fıkhil-İmamîye, c.I, Tahran, 1958; Tezhibu'l-Ahkam fi Şerhi'l-Mugnia li's-Şeyh el-Müfid, Necef, 1959, özellikle XIV.cilt.

⁸ Muhsin b. Mehdi et-Tabatabai el-Hakim, Mustemsekü'l-Urvetü'l-Vüska (Muhammed Kazım et-Tabatabai Yezdi'nin el-Urvetü'l-Vüska'sına yaptığı geniş şerh), Necef, 1390. el-Fıkhü'l-İstidlali fıkıh usulü prensipleri üzerine kurulur ki; her bir emir bu prensipler ışığında incelenir ve bu emrin geçerliliği hukukun kaynakları olan Kur'ân, sünnet, icma ve akıl'a uygunluğu oranındadır.

⁹ Humusun alınacağı bu yedi maddenin geniş açıklaması için bkz. Tûsi, Tezhib, IV/121. Ayrıca bkz. el-Hakim, Mustemsek, IX/443. Bu yedi maddeden 1. ve 2.si Sünnî hukukçularca da anılır. bkz. Ebu Yusuf, Kitabu'l-Harac, 21 vd. (Humusa konu olan maddelerin geniş açıklaması için bkz. Mustafa Öz, "Humus: Şia'da Humus" md.,TDV İslam Ansiklopedisi , XVIII/369. çev.)

¹⁰ Muhammed Hüseyin el-Kaşif el-Gıta, Aslu's-Şia ve Usuluha, Kahire, 1958, s.158. İmamî hukukçuların, On ikinci İmamın dolaylı temsilcileri olarak atanması hakkında bkz. Tûsi, Kitabu'l-Gaybe, Necef, 1967, s.176 vd.; Muhammed Bakır el-Meclisi, Biharul-Envar, XIII/1251.

rinca Şîî İmamlara verildiğine işaret eden pek çok referansa sahiptir.¹¹ İmâmî fıkıh doktrininde sadaka alamayan İmamlar için, humustan elde edilen gelirin, önemli bir gelir kaynağı olduğu anlaşılıyor.¹² Bu uygulama, İmamların ve onlara tabi olanların güçlerini de göstermektedir. En azından bazı yönlerden, İmamların bu özel geliri, “doğunun ve batının mülk/emval¹³ sahibi” diye bilinen halifeler açısından, İmamlara karşı imrenilecek bir kaynak olmuştur. Mesela, Abbasi halifesi Harun Reşid, 7. İmâmî İmam Musa b. Cafer’in (v.799-800) Medine’den humus aldığını öğrendiğinde, Ebu’l-Ferec el-İsfehani’nin iddiasına göre bu İmam, Halife tarafından cezaevine konulmuştu.¹⁴

Humusun kökleri, İslamiyet öncesi Arap adetlerine kadar uzanır, şöyle ki; kabile başkanı savaşta elde edilen gelirin kendisine ait olanına ilaveten ganimetin beşte birine de hak sahibi idi. Ganimetin arta kalanı başkana eşlik eden savaşçılar arasında bölünürdü¹⁵, fakat başkanın ganimetten dilediği kişiye verme hakkı da saklı idi.¹⁶

İslamiyet’te ise ganimet ve ganimetin dağıtımı devletin işi haline geldi, çünkü ganimetler çoğalmış ve İslamiyet öncesi Arapların basit ganimet paylaşım adeti, İslam fetihlerinin ortaya koyduğu oldukça komplike durumları çözümlenecek yeterlilikte değildi. Müslüman alimlerin iddiasına göre, savaşlarda gayri müslimlerden alınan silahlar, atlar ve bütün taşınabilir mallardan oluşan ganimetin dağıtımıyla ilgili düzenleme, aşağıdaki Kur’ân ayetinin de indiği an olan Bedir Savaşı’ndan (623-4) kısa zaman sonra oluşturulmuştur.

*“Eğer Allah’a ve (hak ile batılın) ayrılma gününde, o iki topluluğun karşılaştığı (Bedir) gününde kulumuz Muhammed’e indirdiğimiz ayetlere inanmışsanız bilin ki, aldığınız ganimetlerin beşte biri Allah’a, Elçisine ve (Allah’ın Elçisi ile) akrabalığı bulunanlara, yetimlere, yoksullara ve yolcularadır...”*¹⁷

Bu ayete göre, Allah’ın belirlemesi üzerine Hz.Peygamber ganimetin beşte birine hak sahibi oluyordu. Buna ilaveten, savaşta elde edilen şu iki gruba da pay sahibi olarak iştirak ediyordu; 1. Seçilen kısım (the safw al-mal), ganimet paylaşılmadan önce Peygamberin kendisine tahsis edilen şeyler ki; bunlar Peygamberin seçtiği kılıç, at, silah parçaları ve diğer gereçlerdir.¹⁸ 2. Diğer savaşçılarla beraber

¹¹ Mesela bkz. Muhammed b. Ali İbn Babuya, Kemalî’-d-Din ve’t-Temamî’n-Ni’me, Tahran, 1378, II/179; Muhammed b. Numan el-Müfid, el-İrşad, Tahran, 1351, s.686.

¹² Sadakat, sadaka’nın çoğul şekli olup, yardımsever amaçlar için kullanılan “ iyilik hediyesi” anlamına gelir. Sadaka, sıklıkla zekat anlamında da kullanılır. Eş-Şarani, Abdülvahhab b. Ahmed, Keşfu’l-Gumma ‘an Camii’l-Ümme, Kahire, 1964, s.238. Şarani, bu kitapta sadakanın Peygamber ve yakın akrabasına verilmesinin yasak olduğunu söylüyor. Halbuki Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, Şeybani’nin Kitabı’s-Siyerî’l-Kebir’ine yaptığı şerhte bu yasağın sadece Beni Haşim’le sınırlı olduğunu bildiriyor.

¹³ Emval, malın çoğul hali olup, ilk dönem İmami kaynaklarda humus/beştebir olarak alınan eşyalardır. Bu eşyaları toplayanlar her bir dönem imamlarca tayin edilirdi. Bkz. İbn Babuya, Kemalî’-d-Din, II/179; el-Müfid, el-İrşad, s.689-90.

¹⁴ Ebu’l-Ferec el-İsfehani, Makatil et-Talibiyyin, Farsça’ya çeviren: S. Haşim Rasuli Mahallati, Tahran.t.s.,s.467.

¹⁵ Abdullah b. Ömer el-Beydavi, Envaru’t-Tenzil, Kahire, 1949,s.323 (Haşır suresi 7. ayetin tefsiri)

¹⁶ Bkz. S:E:f’deki ganimet maddesi, s.110 ve W.M.Watt, Muhammad at Medina, Oxford, 1972, s.255.

¹⁷ Enfal, 8/41; Bkz. Beydavi, Envar, I/368; et-Taberi, Tefsir, s.365; Tûsi, et-Tıbyan, V/143

¹⁸ Şeybani, Siyer, s.87; Ebu Yusuf, Kitabü’l-Harac, s.22-23. Bu , *safıya* diye bilinen şeydir. Çoğulu *safaya* veya *safavi* olan safıya, ganimet payı veya en iyi pay anlamlarına gelir. Yahya b. Adem’in kaydettiği bir hadise göre Ömer şöyle demiştir: Hz.Peygambere üç parça pay(safaya) verilmişti: Hayber, Fedek ve Ben-i Nadir’de belirlenen topraklar. Fedek arazisi, yolculara aitmiş gibi işlem gördü; Hayber üç grup arasında pay edildi: İki pay bütün müslümanlara ayrıldı ve diğer pay ise Hz.Peygamberin ailesine bırakıldı. Bu son paydan(Peygamber ailesine ait olan) arta kalan ise fakir muhacirler arasında üleştirildi. Yahya b. Adem, Kitabü’l-Harac, Kahire, 1964, s.34; Serahsi, Şerh, II/610. Serahsi, safıya’nın

savaşa katılmasından dolayı kendi hissesine düşen miktar.¹⁹ Ganimetin geri kalan 4/5'i ise savaşta Peygambere eşlik eden askerler arasında paylaştırılırdı.

Ayette geçen beş sınıf için Peygambere tahsis edilen beşte birlik pay, devlete ait bir pay olarak kabul edilebilir, çünkü bu payın ayette belirtilen kişilerin refahı için harcanması zorunluydu. Hz.Peygamberin vefatından sonra, Enfal suresi 41. ayette zikri geçen farklı gruplara humusun tahsisi meselesi müslüman hukukçular arasında ciddi görüş ayrılıklarına sebep oldu. Problemin esası, ayette zikri geçen ilk üç grub, yani Allah, Peygamber ve peygamberin ailesine ilişkin uygulamanın etrafında yoğunlaştı ve esasında ihtilaflar özellikle son ikisi olan Peygamber ve ailesine yönelikti. Sünnî hukukçular tekrar tekrar, Allah'a ait payın Peygambere tahsis edilen payla birlikte bir pay sayılıp sayılmayacağını tartıştılar, çünkü yukarıda kaydedilen ayetteki Allah ifadesi, gerçekte her şeyin ona ait olduğunu hatırlatan bir başlangıç sözü kabilindedir ve ona ait olan hisse paylaşımına dahil edilmez.

Bu sebeple, humusun dağıtımını konusunda ilk hukukçular arasında bir fikir birliğinin olmadığı anlaşılıyor ve kaynaklar konuyla ilgili tartışmaların Peygamberin vefatından kısa süre sonra ortaya çıktığını gösteriyor. Hz.Ebu Bekir'in (632-34), Peygamberin ve ailesinin paylarına ne yapılacağı konusunda müslümanların görüşlerini araştırdığı²⁰ ve meseleyle ilgili farklı fikirlere ulaştığı anlaşılıyor. Bazı müslümanlar, Hz.Ebu Bekir'e bu payların diğer hisse sahipleri arasında bölüştürülmesini önerdiler; bazıları ise bu payın at ve silah gibi savaş malzemesi için harcanması gerektiğini söylediler.²¹ İbn Abbas'a (v.687-88) göre, bu meseleyle ilgili olarak kaynaklarımızda sıkça ismi geçen Hz.Ömer (634-44), humusdan Peygamber ailesinin bekar üyelerinin borçlarının ve evlilik giderlerinin verilmesini önerdi. Rivayette geçtiği üzere, en yakın akrabalar (aileye ait) bütün payın kendilerine bırakılmasını arzu edince, Hz.Ömer bunu reddetti.²²

Hz.Osman (644-56) ve Hz.Ali'nin (656-61) hilafeti süresince humusun üç parçaya ayrıldığı; bir parçanın yetimlere, bir parçanın fakirlere ve bir parçanın da yolculara bölüştürülme uygulamasının iyice yerleştiği görülmektedir.²³ Peygamberin akrabası olduğu için Hz.Ali'den tabii olarak ailenin payı da talep edildi ve Sus ile Ahvaz'ın fethine kadar Peygamber ailesine bu pay ödendi ve fakat onların bu payı daha sonra devam etmedi.²⁴ Başka bir rivayette yer aldığı üzere, Hz.Ali, Peygamber'den vefatından sonra da aile hissesinin verilme uygulamasının devamı için bir kural koymasını talep etti ve o da bunu yerine getirdi. Rivayete göre, bu düzenleme Hz.Ömer'in hilafetinin son günlerine kadar devam etmişti ve gelirler artınca Hz.Ömer peygamber ailesine pay ayırmayı sürdürmemişti²⁵ ve devamında Hz.Ali'nin de aynı uygulamayı devam ettirdiğine dair bazı şüpheler vardır. Bundan dolayı, V.İmamî İmam Muhammed el-Bakır (v.731-2) bir defasında İbn Abbas'a Hz.Ali'nin humusla ilgili görüşünü sorduğunda şu cevabı vermişti: "Ali'nin görüşü Peygamber ailesinin görüşüyle aynı idi; fakat o, bu konuda Ebu Bekir ve Ömer'e aykırı düşmeyi arzu etmedi."²⁶

→ →

istisna edilerek diğer payların fesh edildiğini nakletmektedir. (Şerh, 608)

¹⁹ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.23; Taberi, İhtilaf, s.140; Serahsi, Şerh, II/608.

²⁰ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.21; Şafii, el-Ümm, IV/147 vd.

²¹ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.11,21; Şeybani, Siyer, s.84.

²² Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.20 vd; Şeybani, Siyer,s.81-82; Serahsi,Kitabu'l-Mebcut,Kahire,1324,IX/16 vd.

²³ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.19; Şeybani, Siyer, s.77 vd.

²⁴ Şafii, el-Ümm, IV/ 148.

²⁵ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.20.

²⁶ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.20; Şafii, el-Ümm, IV/ 148; Şeybani, Siyer, s.78.

Bütün bu karışıklıklara rağmen, ilk hukukçular konuya ilişkin görüşlerini sistematize edebilmişler ve her bir İslam hukuk mektebi humusun tahsisatına ilişkin kendi görüşlerini oluşturmuşlardır.

1- Hanefî öğretisine göre; humus, Enfal suresi 41.ayette zikredilen sadece beş grup içinden üçü arasında bölüştürülmelidir: Bunlar; yetimler, ihtiyaç sahibi fakirler ve yolculardır.²⁷ Muhtemelen bu, Ebu Yusuf (v.798) tarafından zikredilen görüşten sonra beliren görüştür. Ebu Yusuf'un belirttiğine göre; Hanefî hukukçular humusun sadece üç parçaya ayrılacağı kanaatinde idiler: Bir parça Peygamberin ve Peygamberin vefatından sonra da halifenin, diğer parçanın Peygamberin ailesinin ve üçüncü parçanın ise yetimler, fakirler ve yolcuların olduğudur.²⁸ Mamafih, Beydavi'ye (v.1316) göre, Ebu Hanife Peygamberin vefatından sonra kendisine ve ailesine ait olan payın hükümsüz ve geçersiz olduğu²⁹ ve özellikle Peygamberin payının askerler ve silahlar için harcanacağı düşüncesini taşıyordu, çünkü bu aynı zamanda ilk iki halifenin de uygulamasıydı.³⁰ Diğer taraftan, Şeybani (v.802)'nin naklettiğine göre Ebu Hanife, humusun üç parçaya bölünüp bu parçaların; fakirlere, yetimlere ve yolculara verileceği kanaatindedir.³¹

Tek bir ekolün hukukçuları arasındaki bu görüş farklılıkları, sadece humusun dağıtımını belirlemek için başvurulması gereken kaynaklardaki karışıklığı göstermekle kalmaz, buna ilaveten İslam imparatorluğunun toprak genişlemesinin meydana getirdiği karışıklığı da gösterir. Bir kimse, hukukçular açısından bu görüş farklılıklarının bir tek mütalaya dayandığını düşünebilir: Halifenin ganimet üzerindeki serbest tasarrufu ve Şîî İmamların humus üzerindeki hak iddiaları nasıl sınırlandırılabilir veya bir sonraki aşamada geçersiz kılınabilir?

2- Maliki öğretisine göre; Peygamberin vefatından sonra humusun kontrolü İmama/halifeye aittir ve halife, humusu müslüman toplumun genel yararı için kullanma adına hak sahibidir.³² Mesela; halife isterse humusu zengin ve fakirler arasında eşit şekilde bölebilir. Bununla birlikte Malik (v.795) şunu da belirtir: Şayet halife öyle arzu ederse humusu Peygamber ailesine de verebilir.³³

3- Şafii öğretisine göre; humus Kur'ân'ın emri gereğince Allah ve Peygamber de birer hisse almak üzere beş parçaya ayrılmalıdır.³⁴ Allah'a ve Peygambere ait olan iki hissenin genellikle bir hisse gibi sayılması bir rivayetle de doğrulanır. Söz konusu rivayette İbn Abbas'a humusun bölüştürülmesi soruldu ve o da şöyle cevap verdi: Allah Rasulü zamanında ganimetin beşte biri; Allah ve Rasulüne, (Peygamberin) yakın akrabasına, fakirlere, yetimlere ve yolculara olmak üzere beş parçaya bölünürdü.³⁵ Peygamberin vefatından sonra, humus pay alanlardan dört grup arasında bölüştürülürdü: Bir pay Peygamberin ailesine ve diğer üç pay da bütün müslümanların genel yararına ayrılırdı.³⁶ Şîî olmamakla birlikte Haşimoğullarından olan Şafii (v.820), konuyu yakın akrabasının lehine olarak geniş şekilde tartıştı ki; ona göre elde edilen ganimet arttığı için akrabasının payı kendilerine verilmeliydi³⁷,

²⁷ Beydavi, Envar, II/367; Taberi, Tefsir, XIII/559; Tûsi, Tibyan, V/144.

²⁸ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.21.

²⁹ Beydavi, Envar, II/367.

³⁰ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.21; Şafii, el-Ümm, IV/147 vd.

³¹ Şeybani, Siyer, s.256.

³² Beydavi, Envar, II/367; Tûsi, Tibyan, V/144.

³³ Sahnun, İbn Said et-Tanuhi, el-Müdevvenetü'l-Kübra, Kahire, 1323, III/26-29.

³⁴ Şafii, el-Ümm, IV/64.

³⁵ Şeybani, Siyer, s.77; Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.19.

³⁶ Beydavi, Envar, II/367; Tûsi, Tibyan, V/144.

³⁷ Şafii, el-Ümm, IV/149 vd.

çünkü hiçbir müslüman Kur'ân'ın, Peygamberin akrabasına verdiği payı yok sayma hakkına sahip değildir.

4- Hanbeli hukukçular ise şunu iddia ettiler: Allah ve Rasulü birlikte humusun bir parçasına sahip olurlar, çünkü ayette Allah ile ilgili kısım, gerçekte her şeyin ona ait olduğu varsayımıyla diğer hisse sahipleri ifadesine bir giriş cümlesidir, yoksa Allah'a ait olan kısım gerçek bir hisse gibi sayılmaz.³⁸

Enfal suresinin 8. ayetinin literal yorumuna ilaveten, Şafii'nin humusun dağıtımıyla ilgili detaylı görüşlerini takip eden sonraki pek çok hukukçu, şunu kabul etmişti: Allah'a ait olan humus açıkça zikredilen beş sınıf arasında bölüştürülmelidir. Yine bu hukukçuların ifadesine göre, Peygambere ait olan pay, müslüman toplumun genel yararı veya İslam ordusunun ihtiyaçları için kullanılmalıdır. Sonraki hukukçuların kanaatine göre, Peygamber ailesine ait olan kısım da kendilerine verilmelidir. Bununla birlikte, ilim adamları arasında hala "yakın akraba" ifadesinin kimi temsil ettiği konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bazı ilim adamları "yakın akraba"dan kastın Beni Haşim olduğunu söylerken, bazıları ise Ben-i Muttalib'i de buna dahil ederler.³⁹

İlk kaynaklardan birinde kaydedildiğine göre, Hz.Peygamber ailenin payını Beni Haşim ve Ben-i Muttalib arasında bölüştürüyordu. Bir keresinde Abdüşşems'in torunu Osman ve Nevfel'in torunu Zübeyir (Abdüşşems ve Nevfel, Haşim ve Muttalib'in kardeşleridir)⁴⁰, Ben-i Muttalib kadar Peygambere yakın olmalarından dolayı, Hz.Peygamber'den kendilerine eşit davranmasını istediler. Hz.Peygamber ise şöyle cevap verdi: "Beni Haşim ve Ben-i Muttalib hem Cahiliyye'de hem de İslamiyet'te birlikte hareket etmiştir."⁴¹ Bu hadisin şu anlama geldiği ifade edildi: Söz konusu hisse bütün yakın akrabalara değil, İslam davasını destekleyen yakın akrabalara verilmelidir.⁴² Bu sebeple, Ben-i Nevfel ve Ben-i Abdüşşems sülalesi dağıtımın dışında tutuldu. Sadece Beni Haşim'i kalan hisseyi almaya layık görenler şu tezi ileriye sürdüler; madem ki, Beni Haşim'e sadaka vermek yasaktır, o halde kalan bu payı almaya da sadece onlar hak sahibidir.⁴³ Emevi Halifesi II.Ömer (717-20) tarafından Peygamberin ve yakın akrabasının hissesinin Beni Haşim'e yeniden tahsis edilmesi, büyük ihtimalle sonraki dönemlerde de "yakın akraba" ifadesinden sadece Beni Haşim'in anlaşılmasına sebep olmuştur.⁴⁴

III. HUMUS VE FEY'

Buraya kadarki kısımda ganimetteki humustan söz ettik, fakat büyük toprakların fethi başlayınca bazen savaşmaksızın gayr-i müslimlerden ele geçirilen savaş ganimetleri içerisine yeni maddeler de girmiştir. Pek çok İslam bilgini savaş ganimetini yeniden ganimet ve fey' diye iki kısma ayırdılar. Ganimet, düşmandan alınan taşınır malları içerirken; fey', savaşa başvurmaksızın görüşme ve anlaşma yoluyla inanmayanlardan müslümanların eline geçen topraklardır. Diğer bir ifadeyle, fey', ganimetten daha genel olup savaş yapmaksızın müslümanların

³⁸ İbn Sellam, Ebu Ubeyd el-Kasım, Kitabu'l-Emval, Kahire, 1353, s.14.

³⁹ Beni Haşim ve Ben-i Muttalib Kureyşli Abdülmenaf'ın soyundan gelirler. Yani Haşim ve Muttalib kardeşlerdir. Bkz. Mus'ab b. Abdullah ez-Zubeyri, Kitabu'n-Nesebi'l-Kureyşi, Kahire, 1953, s.14-17,17-20 ve 15-91.

⁴⁰ ez-Zubeyri, a.g.e., s.14-17,17-20 ve 15-91.

⁴¹ Şafii, el-Ümm, IV/147; Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.20; Şeybani, Siyer, s.79.

⁴² Muhammed b. İsmail el-Buhari, Kitabu'l-Cami es-Sahih, Leiden, 1862-1908, II/286; Serahsi, Mebsut, X/12-13.

⁴³ Bkz. 13 nolu dipnottaki kaynaklar.

⁴⁴ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.21; Şafii, el-Ümm, IV/152.

inanmayanlardan ele geçirdiği her türlü mala denir.⁴⁵ Humus meselesinde zikredilen bölüşüm kuralları fey'in paylaşımında da uygulanmıştır. Yaygın anlatıma göre, kuşatma sonrasında Ben-i Nadir teslim olunca, Hz.Peygamber onların terk ettiği tarlaları ve bahçeleri savaş ganimeti olarak kuşatmaya katılanlara dağıtmamış, oraları sadece muhacirlere vermişti.⁴⁶ Diğer bir deyişle, Ben-i Nadir'in malları fey' gibi işlem gördü, yani Hz.Peygamber'e döndü⁴⁷, çünkü buralar savaşız, Allah'ın sırf yardımı yani Peygamberini özel desteklemesi sonucu ele geçirilmişti. Bunun Peygambere aidiyeti temelde safvu'l-mal (seçilen kısım) uygulamasına benzer, yani başkana (komutan) bir hak olarak verilen pay gibidir.⁴⁸ Hayber ve Fedek'in fethinden sonra aşağıdaki Kur'an ayeti nazil oldu.

"Allah'ın, fethedilen memleketler halkının mallarından Peygamberine verdikleri: Allah, Peygamber, yakınlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Ta ki, içindeki zenginler arasında elden ele dolaşan bir devlet (güç) olmasın. Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden men' ederse ondan geri durun. Allah'tan sakının, doğrusu Allah'ın cezalandırması çetindir." (Haşr, 59/7)⁴⁹

Bu sebeple, gerek Kur'an ve gerekse Ben-i Nadir olayının da anlaşılacağı üzere, fey' kavramı düşmanın teslim olmasıyla elde edilen ganimeti içerir ve bu da uygun gördüğü şekilde dağıtması için tamamıyla lidere/halifeye bırakılmıştır. Sonuç olarak, fey' Peygamber yani devlet tarafından yönetilmelidir, çünkü ganimetin humus kısmına benzer şekilde, fey' de hazineye bir gelir olarak görülmektedir. Burada yine ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır ve fey'de humus olup olmadığı konusunda, Peygamberin vefatından sonra kime ait olacağı ve son olarak da dağıtım metodu konusunda fakihler görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Hız.Ömer, rivayet ettiği bir hadiste, fey'in tamamen Peygambere ait olduğunu ve onun bunu yakın akrabalarına ve kalanını da silahlarla, atlara harcadığını söylemiştir.⁵⁰ Fey'in sadece Peygambere ait olması pek çok ilk kaynak tarafından tasdik edilir, fakat fey'in ganimet altında sınıflanması bazı hukukçular tarafından sorgulanmıştır. Hanefi hukukçusu olan Ebu Yusuf, fey'i haraç (antlaşma ve görüşmelere bağlı olarak ele geçen topraklardan zorla alınan bir çeşit vergi) ile eşit saymıştır.⁵¹ Bir kısım ilk dönem hukukçusu ise fey'i, ganimet olarak değerlendirilemeyecek bir toprağa bağlı vergi olarak düşünmüştür ki; bu vergide humus olmayıp tamamı müslümanların tümüne aittir. Peygamberin vefatından sonra benzer yetki yüklenmiş olan halefleri, fey'i kendi istedikleri tarzda bölüştürmüşlerdir.⁵² Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'in devrine kadar fey' kurumunun nihai şekle büründüğü söylenemez.⁵³

Fey'in uygun bir şekilde dağıtımı konusu da çokça tartışıldı. Hız.Ömer'e Irak ve Suriye topraklarının nasıl paylaşılacağı sorulduğunda o, Sa'd b. Ebi Vakkas'a taşınabilir malları ileri gelen askerler arasında pay etmesini ve toprakları ise yönetime bırakmasını emretti.⁵⁴ Hız.Ömer'in bu emrine, başlarında Zübeyir b.

⁴⁵ Taberi, Tefsir, XIII/546; Tûsi, Tibyan, IX/564. Ayrıca bkz. M.Khadduri, War and Peace in Islam, Baltimore, 1955, s.118-25.

⁴⁶ Beydavi, Envar, II/324.

⁴⁷ Taberi, Tefsir, IX/563.

⁴⁸ Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classical Period, Copenhagen, 1950, s.45.

⁴⁹ Yahya b.Adem, Kitabü'l-Harac, s.21.

⁵⁰ Şafii, el-Ümm, IV/139.

⁵¹ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.23.

⁵² Yahya b.Adem, Kitabü'l-Harac, s.20.

⁵³ Lokkegaard, Taxation, s.44.

⁵⁴ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.24.

Avvam'ın bulunduğu bir grup tarafından itiraz edildi. Bunlar, Suriye'deki fey'in Peygamberin Hayber'de dağıttığı şekilde dağıtılmasını istiyorlardı ki; bu da, fey'in yarısını Peygamberin şahsi mülkü olarak kendisinin alması ve kalan yarısını da müslümanlar arasında dağıtılması şeklinde idi.⁵⁵ Problem, Ben-i Nadir topraklarının sulh yoluyla fethedilmesinden hareketle fey'in ilk tanımından kaynaklanmışa benziyor ve bu yüzden sadece Peygambere ait olduğu düşünülüyordu, yoksa güç kullanılarak ele geçirilen ve savaşçılar arasında pay edilecek bir toprak olarak görülüyordu.⁵⁶

Başlıca İslam hukuk ekollerine göre, fey'in dağıtım metodu aşağıdaki gibi özetlenebilir.

Şafii mezhebine göre; fey', Peygamberin hayatında yirmi beş parçaya bölünürdü; bunun beşte dördü yani yirmi parçası Peygambere ayrılırdı ve ayrıca geriye kalan beş parçanın beşte biri de ona ait olurdu. Arta kalan dört parça, Peygamberin akrabaları, yetimler, ihtiyaç sahipleri ve yolcular arasında yani humus bağlamında zikredilen dört sınıf arasında bölünmek zorundaydı. Peygamberin vefatından sonra, onun hissesi ve arta kalan dört parça ya askerler için harcanmalıydı ya da ümmetin genel menfaatine sarf edilmeliydi, fakat öncelik askerlerin ihtiyaçları olmalıydı.⁵⁷

Diğer taraftan Hanefilere göre; Peygamberin vefatından sonra fey' ve humus üç kısma ayrılmalı ve böylece Peygamberin ve ailesinin hissesi iptal edilip yetimler, fakirler ve yolcular için belirlenen üç hisseye dahil edilmeliydi.⁵⁸

Maliki anlayışa göre ise; hem humus ve hem de fey'in beşte dördü (fey'in geri kalan dört parçasına ilaveten), halkı İslam'ın gayesine uygun idare etmesi için İmam/idarecinin tasarrufuna bırakılırdı. İdareci, fey'i ümmetin zengin ve fakirleri arasında eşit şekilde pay etmek zorundaydı ve bunun yanında Peygamberin yakın akrabalarına da bir pay ayırabilirdi.⁵⁹

IV. HUMUS VE ENFAL

Fey' ve ganimete ilaveten, humus tartışmasıyla ilgili diğer bir madde de enfal'dir.⁶⁰ Müslüman hukukçuların kullanımında enfal, temel bir farkla birlikte ganimete benzetilir. Ganimetler tüm savaşçılar arasında pay edilirken, enfal kendilerini seçkin gören askerlere verilir. Bu anlamda enfal , ganimetteki düzenli paylarına ilaveten yöneticinin bazı savaşçılara verdiği ikram/ödül kabulüdür.⁶¹ Ordunun savaş ruhunu artırmak ve moralini yükseltmek için önceden enfal/artı pay sözü veriliyordu ve bu, yöneticinin askeri planının bir parçasını oluşturuyordu.⁶²

⁵⁵ Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, s.24; Lokkegaard, Taxation, s.45.

⁵⁶ Lokkegaard, Taxation, s.45.

⁵⁷ Şafii, el-Ümm, IV/153; Tüsi, Kitabu'l-Hilaf, II/110; ayrıca bkz. Beydavi, Envar, II/324. Beydavi, bu görüşe üstü kapalı değinmektedir.

⁵⁸ Tüsi, Kitabu'l-Hilaf, II/110.

⁵⁹ Sahnun, Müdevvene, III/26-29; Tüsi, Kitabu'l-Hilaf, II/123.

⁶⁰ *Enfal*, savaşta elde edilen yağma veya hediye anlamına gelen *nefel* kelimesinin çoğuludur. Müslüman hukukçular, Kur'an'da yer alan ilgili ayette *enfal*'in yorumunda ihtilaf ettiler. Bazıları, ganimetin *enfal* diye isimlendirildiğini söylediler, çünkü müslümanlardan önce hiç kimseye ganimet meşru kılınmış değildi. Böylece bu, müslümanlar için 'hediye', yani nefel telakki edilebilir. Diğer yandan, bazıları bunun Peygamber için özel bir lütuf olduğunu ve ona has olarak bunun 'hediye' yapıldığını ileri sürerler. (Lisanu'l-Arap, XI/671) Ayrıca, seçkin savaşçılara verilen ve geleneksel paylaşımından daha fazla olan, 'ziyade' anlamına gelmektedir. (Lisanu'l-Arap, XI/671; Mecmau'l-Bahreyn, V/485) Taberi'ye göre, bu anlamda enfal sadece Kur'an 8/1'de kullanılmıştır. (Tefsir, XIII/365)

⁶¹ Taberi, Tefsir, XIII/365; Tüsi, Tibyan, V/86.

⁶² Serahsi, Şerh, II/593-4; Şeybani, Siyer, s.113.

Artı pay verme uygulaması tenfil diye de bilinirdi. ⁶³ İlk kaynaklar enfal teriminin kullanımındaki çelişkileri ortaya koymaktadır; çünkü bazı kaynaklar enfalin tüm ganimeti içerdiğini, diğer kaynaklar ise bunun artırılan veya fazladan olan payları ifade ettiğini söylemektedirler.⁶⁴ Kur'ân'da enfal, ganimetle ilgili ayetin de yer aldığı aynı surede zikredilir. Bazı Kur'ân müfessirlerine göre; Bedir savaşından kısa süre sonra inen ganimetle ilgili ayet (Enfal,8/41), enfal ile ilgili ayeti takiben inmiştir; zira İslam öncesi Arap ganimet dağıtım uygulamasına alışmış olan peygamber ahabının arasında ortaya çıkan ganimetin eşit şekilde dağıtımına ilişkin büyük bir problemin çözülmesi gerekiyordu. "Sana savaş ganimetlerinden sorarlar; de ki: "Ganimetler, Allah'ın ve Elçisininindir. Siz, (gerçekten) inanan insanlar iseniz, Allah'tan korkun, aranızı düzeltin, Allah'a ve Elçisine itaat edin."

Diğer taraftan, bazı Kur'ân müfessirlerine göre, ganimet ile ilgili ayet enfal ile ilgili ayeti neshetmiştir.⁶⁵ Bununla birlikte diğer müfessirler, enfal ile humusun benzer olduğunu ileri sürüyorlar⁶⁶ yani onlara göre enfal devlet başkanına aittir ve bundan dolayı da humusun içerisinden temin edilmesi gerekmektedir. Beydavi'nin açıklamasına göre; enfal savaşa çıkmadan önce söz verilen ek paylardır ve Şafii, devlet başkanının beklenen ganimetten savaş öncesi verdiği belli bir dağıtım sözünün bağlayıcı olmadığını düşünmektedir.⁶⁷

Şüphesiz tenfil uygulaması, ganimetin dağıtımını konusunda devlet başkanının yetkisini artırmıştır ve daha geç kaynaklarda görülen fikir ayrılıkları, karışık durumları yansıtır ki; bu durumlarda problemin özü enfal'in kendisinden ziyade ganimeti bazıları diğerlerine üstün tutarak dağıtma hakkının kendisinde olduğunu iddia eden liderin otoritesi idi. Birisi, enfal'in diğer iştirakçilerin paylarından değil de, devlet başkanının payından veya devletin payı olan humustan⁶⁸ ödenmesi gerektiği yönündeki görüşün arkasındaki sebebi farkedebilir.

V. HUMUS'UN İMAMÎ KONUMU

Küleyni, eseri Kafi'nin "Kitabu'l-Huce" bölümünde İmamî anlayışın humusa ilişkin ilk açıklamalarını özetlemektedir. Aşağıda gelen kısım , humus konusundaki hadisler dair bölüme girer. Farklı dönemlerde İmamî hukukçular, Küleyni'nin humusa dair verdiği bilgileri yorumlarken fikir ayrılığına düşmüşlerdir, fakat esas olarak onun humus açıklamaları kabul edilir:

Doğrusu yüce ve övgü sahibi Allah, Kur'ân'da meleklerle de dediği gibi, yeryüzünü bütünüyle halifesine vermiştir: "Bir zamanlar Rabbin meleklerle, ben yeryüzünde bir halife var edeceğim, demişti..." (Bakara, 2/30) Böylece tüm yeryüzü Adem'e ve ondan sonra da onun dindar çocuklarına ve varislerine aitti. Bundan dolayı, düşmanlarının kendilerinden savaşarak veya zafer sonucu elde ettikleri şeyler, tekrar kendilerine döndüğünde fey' adını almıştır. Dolayısıyla fey', ya savaş veya zafer yoluyla kendilerine dönen metaldır. Yüce Allah'ın, fey' ile ilgili olarak Kur'ân'daki emri şöyledir: "Eğer Allah'a ve kulumuz Muhammed'e indirdiğimize inanıyorsanız, bilin ki, ele geçirdiğiniz ganimetin beştebiri Allah'ın, Peygamberin ve yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır." (Enfal, 8/41) Bu sebeple fey',

⁶³ Serahsi, Şerh, II/594; Şeybani, Siyer, s.90.

⁶⁴ Bkz. Taberi, Tefsir, III/365.

⁶⁵ Taberi, Tefsir, III/378-380; Taberi, tefsirinde Enfal 8/1 ayetindeki hükmün kaldırıldığı görüşünü reddeder. (III/382)

⁶⁶ Tûsi, Tibyan, V/86.

⁶⁷ Beydavi, Envar, I/357.

⁶⁸ Serahsi, Şerh, II/608; ayrıca bkz. Lokkegaard, Taxation, s.43.

Allah'a, Peygambere ve akrabalarına aittir. İşte bu feydir, yani "geri döndürülen/alınan" kısım/meta olup, bunlar bir zamanlar başkalarının ellerine geçmiş şeylerdir. Bundan dolayı, fey' onlardan güç (kılıç) kullanılarak zorla alınmalıdır. Fakat atlar ve askerlerle savaşmadan geri alınan şeyler ise, enfal olup tamamen Peygamber'e aittir. Hiç kimsenin bunlarda bir payı yoktur, paylar kendisi için savaşılan şeylerde olur. Bu, dört parçasının savaşanlara ve bir parçasının da Peygamber'e ait olduğu ganimetlerdeki durumdur. Peygambere ait olan bu kısım kendisi üç hisse kendisine ait olmak üzere altı parçaya ayırır⁶⁹ ve geri kalan üç parça ise yetimler, ihtiyaç sahipleri ve yolcular arasında pay edilir. Fakat, enfal için bu, emredilen bir metod değildir, çünkü enfal tamamen Peygambere aittir. Fedek⁷⁰ sadece Peygambere aitti, çünkü Peygamber ve mü'minlerin emiri Ali burayı ele geçirmişti ve hiç kimse de onlarla birlikte değildi. Bu nedenle Fedek'e fey ismi verilmesinden vaz geçilmiştir ve zorunlu olarak burası enfal kapsamına dahil edilmiştir. Benzer şekilde, özellikle ormanlar, madenler, okyanuslar ve çöller İmam'a (Devlet Başkanı) aittir. Bundan dolayı, bir topluluk toprak parçasını İmam'ın izniyle ekip-biçerse, çıkanın beştedördü kendilerine ve beştebiri ise İmam'a verilir. İmam'a ayrılan bu pay humusta olduğu gibi benzer dağıtım prosedürünü takip eder.⁷¹ Fakat bu toprak parçasını İmam'ın izni olmadan ekip-biçerse ve sonra da İmam ürünün tamamını alırsa, hiç kimsenin bu üründe bir payı olmaz. Aynı şekilde, toprak sahibinin⁷² izni olmaksızın birileri bir şeyler inşa etse veya suyun bir kanaldan akmasını sağlayıp ölü/terkedilmiş bir araziye ekip-biçse elde edilen gelir, bu işi yapanlara ait değildir. İmam isterse, elde edilen gelirin hepsini bu kişilerin ellerinden alır veya onların ellerine terk eder.⁷³

Küleyni'nin açıklamaları, humus hakkındaki emir ile ilgili İmamî hukukçuların özel yorumları için temel teşkil etmektedir. Yeryüzündeki her şey İmam'ın ve inananların biricik malıdır, yani Şiîlere bu gibi malları kullanma izni verilmiştir. Şiîler, sıkıntılarını gidermek için beştebirin dört parçasının kullanım haklarını ellerinde tutarlar, geriye kalan beştebirin birlik kısmı ise İmam'ındır. Enfal, savaşmadan ele geçirilen her şeyi içerisine alır: Krala ait topraklar, safaya (ganimet dağıtılmadan İmam'a/idareciye bırakılan) mallar, terkedilmiş araziler, mirasçısı bulunmayan araziler ve ağaçlar, ormanlar, madenler, denizlerde ve deniz diplerinde olan her şey buna dahildir.⁷⁴ Ancak İmam'ın izninden sonra şîiler İmam'ın mülküne sahip olabilirlerdi. Bu yüzden, diğerleri (İmam'ın toprağını izinsiz ele geçirenler)

⁶⁹ Bu üç parça Allah'ın, Peygamberin ve Peygamber ailesinin paylarını içerir. Bu ayırım İmami anlayışı yansıtır.

⁷⁰ Şiîlerin ifadesine göre; Peygamber kendisine "enfal" olarak ayrılan Fedek'i Fatma'ya vermişti, çünkü Peygamber burayı istediği birine vermekle yetkiliydi. Peygamberin ölümünden sonra fedek, fatıma ile Ebu Bekir arasında tartışma konusu oldu. Fatıma, babasının mirasçısı olduğunu ileri sürerek Fedek'in kendisine ait olmasını istedi. Ebu Bekir, Peygamberden şu sözü naklederek buna karşı çıktı: " Bizim bıraktığımız sadakadır.", yani zekat gibi iyi amaçlar için kullanılacak bir hediyedir. (Bkz. Muhammed b. Yakub el-Küleyni, el-Usul mine'l-Kafi, Tahran, 1392, II/476 ve bu bölümdeki üçüncü hadisle ilgili Muhammed Bakır el-Meclisi'nin yorumu; ayrıca Ahmed b. Ali Ebi Talib et-Tabersi, el-İctihad, Beyrut 1966, I/131 Fatıma'nın Fedek konusunda Ebu Bekir ile yaptığı tartışmaları verir. Sonraki Sünnî hukukçular, Fedek'in safaya (19 nolu dipnotta safaya kavramı açıklanmaktadır.çev.) arasında sayıldığını ve yolculara ait olduğunu söylerler. Yahya b. Adem, Kitabü'l-Harac, s.34; Serahsi, Şerh, II/610; ayrıca bkz. Lokkegaard, Taxation, s.46.

⁷¹ Yani altı parçaya bölünür, üç parça İmam'a ve diğer üç parça ise yetimler, ihtiyaç sahipleri ve yolcularadır.

⁷² Bu bağlamda, İmamilerin anlayışına göre *toprak sahibi* kavramıyla yeryüzünün kendisine ait olduğu var sayılan İmam kastedilmektedir.

⁷³ Küleyni, Kafi, II/ 626-28. Küleyni'nin naklettiği bir hadise göre; VI.İmam Cafer es-Sadık bütün yeryüzünün İmam'a ait olduğunu söylemiştir. Detay bilgi için aşağıya bakınız.

⁷⁴ Tüsi, Tezhib, IV/ 132.

enfal’i kanunsuz şekilde ele geçiren gasp ediciler kabul edilirler ki; bunlar da son beklenen İmam Mehdi tarafından İmam’ın topraklarından çıkarılırlar.⁷⁵ Küleyni’nin naklettiği diğer bir rivayette ifade edildiğine göre; Misma Ebu Seyyar adında Bahreynli bir şîî, İmam’a 80.000 dirhem vermişti; bu paranın Bahreyn’de denizden çıkardığı incilerden kazandığı paranın beşte biri olduğunu ve İmam’ın hakkıyla (sehmi) ilgili Allah emrine uygun davrandığını söylüyordu. İmam ona şöyle söyledi: “Sadece Allah’ın, yeryüzünden çıkardığının beştebiri mi bize aittir? Ey Ebu Seyyar, bütün yeryüzü bizindir (İmamlarıdır) ve Allah’ın yeryüzünden çıkardığı şeylerin tamamı da bize aittir.” Misma şöyle cevap verdi: “Öyleyse, tutarın tamamını size getireceğim.” İmam ona şöyle karşılık verdi: “Ey Ebu Seyyar, onu senin için temizledik ve sana helal kıldık; dolayısıyla onu al ve diğer mallarına kat. Bizim Şîîlerin elinde bulunan, yeryüzünden elde edilen malların tamamı şîîler için helaldir. Ta ki; Kaim⁷⁶ zuhur edinceye kadar ki; o, şîîlerden vermeleri gerekeni toplayacak ve yeryüzünü de onlara bırakacaktır. Fakat, şîîlerin elinde olmayan topraklara gelince, onların bu topraklardan elde ettikleri kendilerine haramdır. Ta ki; Kaim yeryüzünde zuhur edip onların ellerinde bulunamıyıp, onları bu topraklardan sürgün edene kadar.⁷⁷

Bu rivayet, İmâmî hukuk sisteminde kendisine humus tatbik edilen çeşitli maddeleri göstermektedir. Aslında, İmâmî hukukçular ganimet kavramının savaşılan ülkede elde edilen ganimetten daha geniş anlamda olduğunu ileri sürerler.⁷⁸ Bunun da ötesinde, ganimet, sanayi ve ticaret yoluyla elde edilen kar ve kazancı da içerir. Onlar, bu düşüncelerini Kur’ân’da yer alan ganimet terimiyle destekleyip, Enfal suresinin 41. ayetini referans olarak verirler ki; onlara göre, bu ayette geçen “...biliniz ki, ele geçirdiğiniz ganimet...” sadece savaş ganimetiyle sınırlı değildir. İşte bu durum, İmâmî Fıkıh Ekolü ile diğer fıkıh ekollerinin arasında temel ayrımlardan birisidir.⁷⁹ Tûsi (v.1067), ganimetle ilgili açıklamalarında şunları kaydeder:

Ganimet kelimesi, “*Ganeme*” kökünden türemiş olup, kişinin ister sermayeli olsun ister olmasın, karlı bir kullanıma döndürme amacıyla elde ettiği şey anlamına gelir. Fakihlerin kullanımına göre, sermaye olmaksızın karlı kullanıma çevrilen her şeye ganimet denir. Bu kabule göre, ganimet iki kısma ayrılır. Birincisi; savaşarak, zaptederek veya zafer sonucu Darü’l-harp’ten ele geçirilen metallerdir. İkincisi; zikredilen (savaş, zabt gibi) yollar dışında elde edilen şeylerdir. Mücevherler, madenler veya denizden çıkarılanlar ile diğer yollarla elde edilen kazançlar gibi ki; biz bunları zekatla ilgili kitabımızın humusun uygulanacağı maddeleri açıklayan bölümünde zikrettik.⁸⁰ Darü’l-harp’ten savaş ganimeti olarak alınanlara gelince, bunların müslüman topraklarına taşınıp taşınamama imkanına bakılmaksızın beştebiri ayrılmalıdır.⁸¹

⁷⁵ Küleyni, Kafi, II/ 356.

⁷⁶ el-Kaim (tam ismi el-Kaim biemrillah/Allah’ın emrini ikame eden kişi) fonksiyonunu ortaya çıktığında gösterecek Onikinci İmamın isimlerinden biridir. Tûsi, Kitabu’l-Gaybe, s.282.

⁷⁷ Küleyni, Kafi, II/ 357.

⁷⁸ Bu kavram ve karşılığı olan Darü’l-İslam hakkında geniş bilgi için bkz. (S.E.İ.,s.68-69’daki bu kavramlarla ilgili makaleler.) Ayrıca yukarıda el-Kafi’den, II/629 yapılan aktarımlar üzerinde Muhammed Bakır el-Meclisî’nin yorumlarına bakılabilir.

⁷⁹ Tûsi, Kitabu’l-Hilaf, II/110.

⁸⁰ İlk dönem İmami fıkıh eserlerinde humusun, zekat bölümünde ele alındığı açıktır. Bu, muhtemelen ilk dönem İmami fıkıh eserlerinin Sünnî fıkıh eserlerini örnek almasındandır ki; bu eserlerde konu aynı şekilde işlenmiştir. İmami fıkıhında humus konusunu başlı başına konu olarak ele alıp ayrı bölüm halinde işleyen eserler daha sonra ortaya çıkmıştır.

⁸¹ Tûsi, Mabsut, II/ 64.

Cihada katılmak için İmam'ın izninin olması temel bir önkoşuldur. İmamî hukukçuların kabullerine göre; savaşçılara savaşmaları için İmam önceden izin vermemişse, ganimet olarak elde edilen her şey İmama ait olur. Halbuki, cihat İmam'ın izni ile yapılmış olsa, toplamın dört parçası savaşçılar arasında pay edilir, beştebiri ise İmam'a ayrılır.⁸² Çünkü, güç kullanılmaksızın ele geçirilenler fey' olarak işlem görmeli yani Peygamberin kişisel malı ve ondan sonra da İmam'ın malı olmalıdır.⁸³

Diğer temel ihtilaf ise, Peygamberin vefatından sonra ganimetten ödenecek humusun tahsisatıyla ilgilidir. Yukarıda da görüldüğü üzere, Sünnî hukukçuların çoğunluğu Peygamberin payının ve bazı durumlarda ailesinin payının da, ümmetin (İslam toplumunun) genel yararı için kullanılabileceğini uygun görmüşlerdir. Peygamber ailesinin payı konusunda, değişik Sünnî fıkıh mezhepleri arasındaki tartışmayı ve kendileri sadaka kabul etmedikleri için Şafii'nin Peygamber ailesi hissesini farklı bir konumda gördüğünü yukarıda kaydetmiştik.⁸⁴

İmamî hukuk sisteminde humus aşağıdaki dağıtıma göre yapılır: Allah, Peygamber, Peygamber ailesi, yetimler, ihtiyaç sahipleri ve yolculardan her birine bir parça verilir.⁸⁵ Tûsi'nin açıkladığı bir görüşe göre; Allah'ın payı, onu Allah yolunda harcayacak Peygambere aitti;⁸⁶ Peygamber ailesine hukuki şekilde ayrılan paya ek olarak Peygamber hissesi, vefatından sonra en yakın akrabaya verilir; yetimlere ait olan pay ise Ehl-i beyt yani Beni Haşim içindeki yetimlere verilir ve geriye kalan iki hisse ise Ehl-i beyt'i dışarıda bırakarak sadaka şeklinde ihtiyaç sahiplerine ve yolculara pay edilir.⁸⁷ Tûsi'ye göre, diğer bir rivayet ise şunu iddia etmektedir: Allah'a ve Peygambere ayrılan paylar İmama aittir ve Peygamberin yakın akrabasının payı da aile arasında paylaşılması için İmama verilir; geriye kalan üç hisse ise, Beni Haşim oğullarına hasretmeden veya bir kısıtlama olmaksızın yetim, ihtiyaç sahipleri ve yolcular arasında pay edilir.⁸⁸ Fakat Tûsi'nin ifadesine göre, İmamî hukukçuların çoğunluğu Allah'a ve Peygambere ayrılan payların, Peygamberin halefi olan "Veliyyü'l-Emr- Peygamberin iradesini yerine getiren"e ait olduğunu düşünürler. Bu sebeple İmam üç paya sahip olur ki; iki pay Peygamberin meşru varisi olduğu için, diğer biri de Allah adına kendisine düşen paydır. Geriye kalan üç pay ise Beni Haşim içindeki yetimler, ihtiyaç sahipleri ve yolculara aittir.⁸⁹

Küleyni, Süleym b. Kays el-Hilali'nin otoritesine ilişkin bir rivayette bulunuyor. Rivayete göre el-Hilali, Hz.Ali'nin şöyle dediğini işitmiş: "Kur'ân'da zikredilen Peygamber ailesi (zevî'l-kurba)'dan maksat Beni Haşim'dir ve "yetimler ve ihtiyaç sahipleri/fakirler"den kasıt da yalnızca bizim (Beni Haşim) ailemiz içerisinde yer alanlardır, çünkü Peygamber bize (Beni Haşim) sadakadan bir pay ayırmamıştır."⁹⁰

⁸² Tûsi, Tezhib, IV/ 135. Sünnî hukukta, İmamın (Devlet başkanının) izni olmaksızın ele geçirilen ganimet savaş ganimeti olarak değerlendirilmez, aksine bu yağmadır/hırsızlıktır. Bkz. Khadduri, War and Peace, s.119,

⁸³ Tûsi, Tezhib, IV/ 133. Fey'e ilişkin bu açıklama ile Küleyni'nin yukarıda kaydettiği açıklamayı mukayese ediniz.

⁸⁴ Şafii, el-Ümm, IV/149.

⁸⁵ Tûsi, Kitabu'l-Hilaf, I/123.

⁸⁶ Tûsi, Mabsut, II/ 65; Küleyni, Kafi, II/ 631-32.

⁸⁷ Tûsi, Tezhib, IV/ 125.

⁸⁸ Tûsi, Tezhib, IV/ 125.

⁸⁹ Tûsi, Tezhib, IV/ 128.

⁹⁰ Küleyni, Kafi, II/ 630; Taberi, Tefsir,XIII/ 559'da Oniki imamdan Dördüncüsü olan İmam Ali b.Hüseyn'in otoritesine ilişkin benzer bir rivayetten bahsediyor. Serahsi de Şerh'te humusun beşte birinin Peygamber ailesine tahsis edildiğini, çünkü onların sadaka alamayacağını söylüyor.(Peygamberin yakın akrabalarından sadece Beni Haşim'e sadaka yasaklanmıştır.) Bu , sadece onların (Beni Haşim'in) humusun beştebirine hak sahibi olduklarını göstermektedir.

İmamîlerin ileri sürdüğü gibi, humusun altı parçaya bölünmesi Kur'ân'daki emrin zahiri (literal) uygulamasına uygun düşmektedir. İmamî fıkıh geleneğinde Allah adına ayrılan pay, Maliki fıkıh geleneğinde Peygamber ailesine bir görev olarak, Kabe'nin bakımı içindi.⁹¹ Bu üç payın tamamı, İmam tarafından Peygamberin soyundan gelenlere verilmeliydi. İmamî sisteme göre, diğer üç pay bile sadece Beni Haşim'e tahsis edilmeliydi ve netice olarak da İmam'ın kendisi tarafından dağıtılmalıydı. Hanefi fıkıh geleneğine göre ise, bu üç pay Peygamberin ölümünden sonra ümmetin genel olarak menfaati için kullanılması gereken pay idi.⁹² Bundan dolayı, İmamîye hukukuna göre humus, İmam'ın meşru olarak devlet başkanı olduğu İmamî siyaset yapılanmasında devletin payını oluşturur. Sonuç itibarıyla, humusun idare edilmesi İmam'ın sürekli varlığını gerektirir. Onikinci ve aynı zamanda Son İmam'ın durumunda olduğu gibi, İmam'ın yokluğunda hem humusun idare edilmesi meselesinde hem de gaybet zamanında humusun ödenip ödenmemesi konusunda problem çıkmıştır. İmamîlere göre, gaybet miladi 873-874 senesinde başlamıştır. Ortaya çıkan bu problem, yeryüzünde adaleti ve eşitliği sağlayacak, va'd edilmiş mehdi olarak geri gelecek Onikinci İmam'ın dönüşüne kadar İmamîlerin lideri olarak tanınan "İmamî Otorite" meselesinin tartışılmasını ortaya çıkarmıştır. Bu problemin bütün yönlerini burada aktarmak makalemizin sınırlarını aşmaktadır. Mamafih, İmam'ın yokluğu döneminde humus meselesini anlamak için, İmamî hukukçuların konuyla ilgili görüşlerini incelemek yararlı olacaktır.

ONİKİNCİ İMAMIN YOKLUĞUNDA HUMUS

İmamî hukukçular, Onikinci İmam'ın yokluğunda humusun dağıtımı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Tûsi, Mebsut'unda bu görüşlere özetleyerek yer vermiştir. Esasında Tûsi'nin görüşü mütekaddimin İmamî Hukukçuların görüşüyle aynıdır. Mütekaddimin İmamî Hukukçuları konuyla ilgili görüşlerini, İlk İmamî Hukukçular silsilesinin sonuncusu olan, "Muhakkikü'l-Evvel" diye tanınan Necmüddin Ebu'l-Kasım Cafer b. el-Hasan b. Yahya el-Hilli ile sona eren 680/1281-82 yıllarından önce yazmışlardır. "el-Allame" diye tanınan İbn el-Mutahher el-Hilli (v.1326) ile başlayan müteahhirin İmamî Hukukçular (Modern Devir) silsilesi ise günümüze kadar uzanmaktadır. Konuya ilişkin resmin tamamını görebilmek amacıyla, modern/müteahhirin dönem hukukçuların görüşleri Tûsi'nin görüşleriyle birlikte ele alınacaktır.

Tûsi'ye göre, İmamî hukukçular humusun dağıtımı konusunda ve özellikle de yokluğu döneminde İmam'ın üç payı hakkında dört farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Fakat Tûsi, konuya ilişkin (Şîî) kaynaklarında muayyen bir nassın/ifadenin yer almadığını belirtmektedir.

1- İlk görüşe göre; Gizli İmam döneminde humus, bazı şartlarla birlikte Şîiler için meşrudur ve onlar İmam tekrar ortaya çıkıncaya kadar humusu ödemekten muaftırlar. Bu sebeple, Şîiler için meşru kılındığından dolayı İmam'a ait malların tasarrufunda özgürdürler. Doğru bir yol olmadığı gerekçesiyle, Tûsi bu görüşe katılmaz, çünkü bu tutum kişinin başkalarına ait mallarda sınırsızca tasarruf etmesini engelleyen "ihtiyat prensibine" aykırıdır. Bu gibi meselelerde mal sahibinin izninin gerekliliği hukukta aksi iddia edilemeyen bir kuraldır.⁹³ Müdellel fıkıh alanında en iyi eserlerden birini yazan 'modern' hukukçulardan el-Hakim şunu ileri sürmektedir: Yukarıda verilen görüş, sahih hadislerle çelişen 'nadir' bir rivayete

⁹¹ Taberi, Tefsir, XIII/ 550.

⁹² Tûsi, Kitabu'l-Hilaf, II/123-26.

⁹³ Tûsi, Kitabu'l-Hilaf, II/123-26.

dayanmaktadır. Küleyni'nin zikrettiği söz konusu rivayet, Onikinci İmam tarafından bir müntesibine yazdırıldığı iddia edilen humusla ilgili bir nota bağlanmaktadır. Bu notta şöyle denmektedir: "Humus, bizim müntesiplerimize (Şiiler) helaldir ve onlar otoritemiz sağlanıncaya kadar humus ödemekten muafır ki; böylece onların çocukları günah içinde değil de, doğruluk içinde doğsunlar."⁹⁴ el-Hakim bir şeyin helal olabilmesi için, sahibinin izninin gerektiğini iddia eder ve Onikinci İmam'ın durumunda ise böyle bir şahsi iznin alınmasının mümkün olmadığını söyleyerek, bu durumda hukuki iznin onun temsilcileri olan kişilerden, mesela müctehidlerden alınması gerektiğini vurgular.⁹⁵

2- Konuyla ilgili ikinci görüşe göre; hayatta olduğu sürece kişinin humusu elinde tutması zorunludur ve kendisine ölüm yaklaştığında, güvendiği inançlı arkadaşlarına İmam geri döndüğünde İmam'a vermesi için vasiyette bulunması gerekir. Kendisine vasiyyet edilen şahıs da (beklenen) İmam'ı görmeden ölürse, mallar İmam'a ulaşıncaya kadar, kendisi de güvendiği birine vasiyette bulunmalıdır. Tûsi bu görüşe karşı çıkmaz,⁹⁶ fakat el-Hakim şöyle diyerek bu görüşe karşı çıkar: Birincisi, İmam'a ait malların daima yok olma tehlikesi vardır; ikincisi de, malların elden çıkarılması konusunda İmam'ın arzusu belli olmasaydı, ancak o durumda malları elde tutmak uygun olurdu. Çünkü, humusun dağıtılması konusunda ki hüküm emsal yoluyla tespit edildiği için, bir birini takip eden bir vasiyet yoluyla malları tutmak gereksizdir.⁹⁷

3- Üçüncü görüşe göre; humusun gömülmesi gereklidir, çünkü el-Kaim, yani Mehdi zuhur ettiğinde yeryüzü hazinelerini ortaya çıkaracaktır. Tûsi, bu görüşe de itiraz etmez. ⁹⁸ el-Hakim'in bu görüşe itirazı iki yönlüdür. Birincisi; şayet bu mallar gömülürse, onların yok olacağı tehlikesini kimse göz ardı edemez. İkincisi ise; bu görüşü desteklemek için referans gösterilen hadis sahih değildir ve hukuki bir kaide ortaya koymak için kullanılamaz.⁹⁹

4- Tûsi tarafından aktarılan dördüncü görüşe göre; humus altı parçaya ayrılmalıdır. İmam'a ait üç parça ya gömülmelidir ya da emanet olarak güvenilir bir şahsa teslim edilmelidir. Diğer üç parça ise, Haşimilerin (Seyyidlerin) yetimleri, fakirleri ve yolcuları arasında bölüştürülmelidir. Bu görüşü benimseyenler bunun yapılması gereken bir iş olduğunu ileri sürerler, çünkü bu payları almaya müstehak olanlar halihazırda mevcuttur; ayrıca humusun sahibi ve dağıtıcısı olan İdareci (İmam) ortada olmadığı için, humus bu açıdan zekata benzer ve bu sebeple humusun pay edilmesi meşrudur. Tûsi, humusun bu şekilde dağıtılmasına karşı çıkmadığı için, bunu onaylamış görünüyor¹⁰⁰, fakat el-Hakim Tûsi'nin görüşünü tamamlayıcı bir görüş nakleder gibi görünüyor ki bu da; İmam'a ait olan üç pay diğer üç paya eklenmeli ve Beni Haşim arasında dağıtılmalıdır. el-Hakim, daha önce bir emsali olmadığı için ve kaynaklarda da İmam'ın kendi payından vererek diğer payları artırdığı yönünde bir rivayet olmadığından dolayı bu görüşe karşı çıkmaktadır.¹⁰¹

el-Hakim, modern ve klasik İmamî hukukçuların yukarıda zikredilen konuya ilişkin görüşlerine ilaveten başka görüşlerden de bahsediyor. Konuyla ilişkili bu

⁹⁴ Tûsi, Kitabu'l-Gaybe, s.176.

⁹⁵ el-Hakim, Müstemsek, IX/ 579. Diğer kaynaklar için 11.dipnota bakınız.

⁹⁶ Tûsi, Mabsut, I/264.

⁹⁷ el-Hakim, Müstemsek, IX/ 579.

⁹⁸ Tûsi, Mabsut, I/264.

⁹⁹ el-Hakim, Müstemsek, IX/ 579.

¹⁰⁰ Tûsi, Mabsut, I/264.

¹⁰¹ el-Hakim, Müstemsek, IX/ 579-580.

görüşlerin çoğu, Tûsi'nin naklettiği dört görüş içerisinde yer almaktadır. Bu görüşler içerisinde yer alanlardan bazıları "radikal" olarak değerlendirilebilir; nitekim bundan dolayı müctehidlerden destek bulmamıştır. Bununla birlikte Şîî halk kitleleri bu görüşleri cazip bulurlar. Mesela; el-Hakim'in kaydettiğine göre, İmamî fıkhnın ilk kaynaklarından olan "el-Vesile fi'l-Fıkh" ın yazarı İbn Hamza Muhammed b. Ali et-Tûsi, şunu iddia etmektedir: Humus ister seyyid olsun ister olmasın ihtiyaç içindeki bir kimseye verilmelidir, bu da İmamlardan nakledilen, ihtiyaç içindeki herkesin İmam'ın mesuliyetinde olduğunu ifade eden sahih hadislere dayanmaktadır.¹⁰² el-Hakim'in, İbn Hamza'nın bu görüşüne cevabı şu olmuştur: Bu görüş, İmam'ın mevcut olduğu zaman için geçerli olabilir, çünkü bütün şîîleri kapsayacak bir karar vermeye sadece İmam yetkilidir. Aksi takdirde humusun tahsisi sınırlandırılmıştır.¹⁰³

Netice olarak, İmam'ın yokluğu dönemindeki humusla ilgili olarak el-Hakim'in kendi görüşleri çok önemlidir. O, şunu iddia etmektedir: İmam'ın yokluğunda, kendisinin humusun nasıl dağıtılmasını arzu ettiğini bilmek mümkündür. Buna bağlı olarak, el-Hakim dini ilimlerde iyi yetişmiş bir müctehidin İmam'ın vekili olabileceğini ve onun namına humusu toplayabileceğini ileri sürer. Bu vekil, çok bilgili ve adil bir fakih olmalıdır. Bu iki şartın, İmam'ın yokluğunda humusun onun istediği şekilde dağıtılmasını sağlamak yönünden müctehidde bulunması arzu edilir. Müctehid humusu aldıktan sonra, bunu İmam'ın payı ve seyyidlerin payı şeklinde ikiye bölmelidir. Allah'ın, Peygamberin ve İmam'ın payını ihtiva eden birinci kısım inancın yayılması ve benzer işler için kullanılır. İmam hissesinin bu özel kullanımından dolayı, el-Hakim humusun bu kısmı üzerindeki tasarruf hakkının inanç konularında yeterli bilgiye sahip birisine ait olduğunu ileri sürer. Bu sebeple, İmam'ın arzularını gerçekleştirecek kişi müctehid olmuş olur.¹⁰⁴ Diğer kısım, yani seyyidlerin payı sadece Haşim oğulları arasında dağıtılmalıdır. el-Hakim'in ileri sürdüğü, İmamî tarihte Onikinci İmam'ın kısa yokluğu döneminde (m.873-941) takip edilen sistemin devamıydı. Bu dönemde, İmam'ın vekilleri onun yokluğunda humusu topladılar ve bu işlem gelişerek Safavilerin son dönemlerinden başlayarak organize olmuş bir kurum haline geldi.

el-Hakim'in görüşü günümüz İmamî müctehidlerin de kabul ettiği bir görüştür ki; bunlar, anlaşılacağı gibi humusun iki kısma bölünmesi fikrini benimsemişlerdir. Açıkcası, humustan elde edilen bu gelirin Gizli İmam'ın dolaylı temsilcileri olan müctehidlerin güç ve prestijinde önemli bir payı vardır.

¹⁰² Bu konudaki hadisler için bkz. Küleyni, Kafi, II/345.

¹⁰³ el-Hakim, Müstemsek, IX/ 580.

¹⁰⁴ el-Hakim, Müstemsek, IX/ 582-584.

“BEN İLİM ŞEHİRİYİM ALİ DE ONUN KAPISIDIR” HADİSİ ÜZERİNE

Seyit AVCI*

ON THE HADITH THAT “I AM THE CITY OF SCIENCE AND ALI IS ITS DOOR”

The narration saying that Saint Ali is the door of science city has been mentioned in the sources of Shiite and Sunnite in the close words. The hadith which was evaluated as mutawatir by the Shiites is a matter of a discussion for the Sunnite muhaddises (people interpreting the words of prophet). There has been some people claiming that hadith was false, as there has been some claiming that it was sound. The hadith accepted as having important impacts on Islamic thought, has been used as a material indicating that the caliphate belonged to Saint Ali and his lineage and he knew science of religious cult. The idea claiming that the saint Ali knew the science of religious cult was also accepted in the Sufis thought and played an effective role on the transmission of series of religious sects to Saint Ali.

GİRİŞ

Hz.Ali, ashâb-ı kirâm arasında Kur’ân, hadis ve özellikle fıkıh alanındaki bilgisiyyle kendini kabul ettirmiş otorite bir sahâbidir. Beş yaşından itibaren hicrete kadar Hz.Peygamber’in yanında yetişip büyümesi, onun damadı ve amcazâdesi olması, Tebuk dışında bütün gazvelerde Resûl-i Ekrem’le birlikte bulunması gibi önemli özellikleri sebebiyle müslümanlar, Hz Ali’ye büyük değer vermişlerdir. Cennetle müjdelenen on sahâbiden biri olan Hz.Ali’nin fazilet ve menkıbelerine dair rivayetler, diğer sahâbiler hakkında nakledilen rivayetlerle kıyaslanamayacak derecede çoktur¹. Sahâbilerin onunla ilgili olarak Hz.Peygamber’den duydukları her sözü, gördükleri her olayı tespit etmeye çalışmaları bu rivayetlerin çoğalmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan Şiiler ve onu bâtil davaları adına istismar eden fırkalar, Hz.Ali’nin fazileti konusundaki sahih haberlerle yetinmemişler, daha onun sağlığında diğer halifelerden üstünlüğüne dair kendisini bile rencide eden hadisler uydurmuşlardır. Mutedil bir Şii âlimi olarak bilinen İbn Ebü’l-Hadîd (ö.656/1258)², fezâil ile ilgili uydurma hadislerin ilk defa Şiiler tarafından ortaya konduğunu ve Ali b. Ebû Tâlib hakkında pek çok hadis uydurulduğunu söylemiştir³. Nitekim Zehebî

* Dr., Alibeyhüyüğü Çok Programlı Lisesi, seyitavci1968mynet.com

¹ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe*, Beyrut 1989, II, 507-508; Mübârekpûri, *Tuhfetü’l-ahvezî*, Beyrut ts., X, 144.

² Nehcü’l-belâğa şarihi olan İbn Ebü’l-Hadîd Mutezile kelimcisi olarak tanıtılmakla birlikte, onun gulât-ı Şîa’dan ve mutedil Şiilerden olduğu, Sünnilik’le Şiilik arasında bulunduğunu söyleyenler de vardır. Özbalkçı, Mehmet Reşit, “İbn Ebü’l-Hadîd”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 464.

³ Kandemir, M. Yaşar, “Ali”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 376; a.mlf., *Mevzû Hadisler*, Ankara 1980, s. 32.

(ö.748/1347) de Hz.Ali hakkında rivayet edilen hadislerin bir kısmının sahih ve hasen, bir kısmının zayıf, bir kısmının da mevzû olduğunu, mevzû olanların aşırı dereceye ulaştığını ifade ederken aynı gerçeğe işaret etmiştir⁴. Gerek Hz.Ali'nin gerek Ehl-i beyt'in fazileti konusunda Kufeliler'ce 300.000'den fazla hadis uydurulduğuna dair rivayet mübâlâğalı olsa bile, bu konuda yine de bir fikir vermektedir⁵. Meselâ, dünya zevklerine önem vermeyen değerli bir zâhid olarak tanınan Meysere b. Abdірabbih adındaki kişi, vefat edeceği sırada Hz.Ali'nin faziletleri hakkında yetmiş hadis uydurduğunu açıkça itiraf etmiş⁶, hiç çekinmeden de uydurduğu bu hadislerden sevap beklediğini söylemiştir⁷.

Şûi dünyası, Hz.Ali'nin İslâm kamuoyunda benimsenmiş olan özellikleriyle yetinmemiş, bir fırka olarak teşekküllerindeki temel unsur olan imâmet vasfı ve hakkı üzerinde ısrarla durmuş, bu hususta Kur'ân ve sünnetin mantığıyla çoğu zaman uyuşmayan pek çok asılsız menkıbeler ve hatta hadisler uydurmuşlardır. Bundan dolayı Hz.Ali'nin tarihi şahsiyetini tam anlamıyla doğru bir şekilde belirleyebilmek son derece güçtür⁸. Hz.Ali ile ilgili olarak hadis âlimlerinin üzerinde tartıştığı rivayetlerden biri de "Ben ilim şehriyim Ali onun kapısıdır: أنا مدينة العلم وعلي بابها" şeklindeki hadistir. Bu araştırmada söz konusu rivayetin hadis ilmi kriterlerine göre değerlendirmesi ve İslam düşüncesine olan etkisi üzerinde durulacaktır.

A. HADİSİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hadis Kütüb-i Sitte içinde sadece Tirmizî (ö.279/892)'nin Sünen'inde yer almaktadır. Tirmizî'nin rivayeti, "Ben hikmet eviyim. Ali de onun kapısıdır: أنا دار الحكمة" şeklinde ve "علي بابها" şeklinde de rivayet edilmiştir. Tirmizî'nin dışında Ukaylî (ö.322/933), Taberânî (ö.360/971), İbn Adî (ö.365/975) ve Hâkim (ö.405/1014)'in rivayetleri ise, "أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد" şeklinde rivayet edilmiştir. İlim isteyen kapiya gelsin" tarzındadır¹⁰. Hadis hakkında muhaddisler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. HADİSİN UYDURMA OLDUĞUNU İDDİA EDENLER

Yahya b. Maîn (ö.233/847) aslının olmadığını¹¹, Ebû Zür'a (ö.264/877) bazı kişilerin uydurduğunu¹², Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) aslının bulunmadığını¹³, Tirmizî (ö.279/892) Buhârî (ö.256/870)'den naklen münker olduğunu¹⁴, Ukaylî (ö.322/933) bu şekilde sahih bir hadis bulunmadığını¹⁵, Dârekutnî (ö.385/995) sâbit olmadığını¹⁶, Ebû Bekir b. el-Arabî (ö.543/1148) bâtil olduğunu¹⁷, İbnü'l-Cevzî

⁴ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-şer'îati'l-merfûa ani'l-ahbârî's-şeniati'l mevzûa*, Beyrut 1981, I, 407.

⁵ İbn Arrâk, a.g.e., I, 407.

⁶ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvi*, (thk. Abdülvehhab Abdullatif), Beyrut 1979, I, 283.

⁷ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1952, VIII, 254.

⁸ Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA*, II, 374.

⁹ Tirmizî, Menâkıb 20; Münavî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmî's-sağîr*, Beyrut ts., III, 46.

¹⁰ Münavî, a.g.e., III, 46.

¹¹ Münavî, a.g.e., III, 47.

¹² Münavî, a.g.e., III, 47.

¹³ İbn Ebû Hâtim, a.g.e., VI, 99.

¹⁴ Tirmizî, Menâkıb 20; Münavî, a.g.e., III, 47.

¹⁵ Ukaylî, *Zuafâ*, Beyrut 1984, III, 150.

¹⁶ Münavî, a.g.e., III, 47.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire 1372, IX, 336.

(ö.597/1200) uydurma hadisler arasında yer aldığı¹⁸, Zehebî (ö.748/1347) sahih olmadığını söylemişlerdir¹⁹.

Üç sahabiden nakledilen hadisin senedlerini zikretmek gerekirse Tirmizî'nin isnadı şu şekildedir: İsmail b. Musa, Muhammed b. Ömer er-Rûmî, Şüreyk, Seleme b. Küheyl, Süveyd b. Gafle, Sunâbihî, Ali²⁰.

Hâkim'in isnadları da şu şekildedir: Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yakub, Muhammed b. Abdürrahim el-Herevî, Ebu's-Salt Abdüsselam b. Salih, Ebû Muaviye, A'meş, Mücahid, İbn Abbas²¹.

Ebû Bekir Muhammed b. Ali, Numan b. el-Hârûn el-Beledî, Ahmed b. Abdullah b. Yezîd el-Harrânî, Abdürrezzak, Süfyan es-Sevrî, Abdullah b. Osman b. Hasyem, Abdurrahman b. Osman et-Teymî, Cabir²².

Tirmizî (ö.279/892), eserinde zikrettiği hadisin "garib münker" olduğunu ifade etmiş, bazılarının bu hadisi Şüreyk'ten rivayet ettiklerini, sika râvilerden kimsenin bunu Şüreyk'ten rivayet etmediğini, bu babda İbn Abbas'tan da rivayetlerin bulunduğunu söylemiştir²³. Hadisin değişik tarikleri içinde yer alan seneddeki râvilerden Ömer b. İsmail el-Kûfi hakkında Yahya b. Maîn (ö.233/847) onun hiçbir şey olmadığını, yalancı, kötü ve habis biri olduğunu, Ebû Muaviye'den "Ben ilim şehriyim" hadisini rivayet ettiğini, Nesâî (ö.303/915) sika olmayıp hadislerinin terk edildiğini, Dârekutnî (ö.385/995) de metrûk olduğunu söylemişlerdir²⁴. Zehebî (ö.748/1347), Hâkim'in rivayet ettiği senedde bulunan râvilerden Ebu's-Salt el-Herevî'nin -ki Abdüsselam'dır- müttehem olduğunu belirtmiştir²⁵. Râvilerden Ahmed b. Abdullah b. Yezid el-Huşeymî hakkında İbn Adî (ö.365/975), onun hadis uyduran biri olduğunu ifade etmiştir²⁶. Yine râvilerden İsmail b. Muhammed b. Yusuf el-Filistîni hakkında İbn Hıbbân (ö.354/965), onun hadis hırsızlığı yaptığını, kendisiyle ihticâc olunamayacağını, "Ben ilim şehriyim" hadisini rivayet ettiğini söylemiştir²⁷.

2. HADİSİN ZAYIF OLDUĞUNU SÖYLEYENLER

Heysemî (ö.807/1404), İbn Abbas'tan gelen rivayetin Taberânî tarafından el-Mu'cemü'l-kebîr'de rivayet edildiğini²⁸, senedde bulunan râvilerden Abdüsselam b. Salih el-Herevî'nin zayıf olduğunu söylemiştir²⁹.

3. HADİSİN HASEN OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Alâî (ö.761/1359), Zerkeşî (ö.794/1391) hadisin uydurma olduğuna hükmedilemeyeceğini, sahih ve zayıf olmayıp hasen olduğunu, hasen derecesine yükseldiğini söylemişlerdir³⁰. İbn Hacer (ö.852/1448) rivayet tariklerinin olduğunu, bir aslının bulunduğunu, uydurma demenin uygun olmayacağını söylemiş, hasen hadis olduğu konusunda fetva vermiştir. Buharî'den hadisin hasen olduğu konusunda bir rivayet

¹⁸ Münavî, a.g.e., III, 47.

¹⁹ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Riyad 1415, IV, 1231; a. mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, XI, 447; Münavî, a.g.e., III, 47.

²⁰ Tirmizî, Menâkıb 20.

²¹ Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Beyrut 1990, III, 137.

²² Hâkim, a.g.e., III, 138.

²³ Tirmizî, Menâkıb 20.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *ez-Zuafâ ve'l-metrûkîn*, Beyrut 1406, II, 205.

²⁵ Zehebî, *Tezkira*, IV, 1231.

²⁶ Zehebî, *Mizânu'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut 1995, I, 249.

²⁷ Zehebî, a.g.e., I, 407.

²⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Musul 1983, XI, 65.

²⁹ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, Beyrut 1407, IX, 114.

³⁰ Münavî, a.g.e., III, 47.

nakledilmişse de bu rivayet yukarıda nakledilen onun hadisin münker olduğu noktasındaki görüşüne ters düşer³¹. İbn Hacer, Beğavî (ö.516/1122)'nin Mesâbîhu's-sünne adlı eserinde on sekiz kadar uydurma hadis olduğunu, söz konusu bu hadisin de o hadis içinde bulunduğunu iddia eden Ebû Hafs el-Kazvîni (ö.750/1349)'nin bu iddiasına cevap vermiş, hadisin uydurma olmadığını, şahidlerinin bulunduğunu belirterek hadisi müdâfaa etmiştir³². Nitekim Taberânî (ö.360/971) el-Mu'cemül-kebir'de, Hâkim Müstedrek'te İbn Abbas'tan rivayet ettikleri gibi³³, yine Hâkim Müstedrek'te, Deylemî (ö.558/1163) de Firdevs'te diğer sahâbi Câbir b. Abdullah'tan rivayette bulunmuşlardır³⁴.

4. HADİSİN SAHİH OLDUĞUNU SÖYLEYENLER

Hâkim (ö.405/1014) Müstedrek'te hadisi "sahihul'-isnâd: isnadı sahih" olarak değerlendirmiştir³⁵.

Yukarıda naklettiğimiz görüşler dışında hadis hakkında olumlu olumsuz herhangi bir değerlendirme yapmadan eserlerinde nakleden müellifler de vardır. Meselâ Ebû Nuaym (ö.430/1038), Hz.Ali'den bahsederken onun kavmin efendisi, mabûdun sevgilisi, "ilim ve ilimlerin şehri" olduğunu söylemiş³⁶, İbn Abdülber (ö.463/1071), herhangi bir değerlendirme yapmadan "ruviye" lafzıyla hadisi zikretmiş³⁷, İbnü'l-Esir (ö.630/1233) de İbn Abbas'tan gelen rivayete yer vermiş, Ebû Muaviye'nin bu hadisi önceleri rivayet ettiğini, sonra bıraktığını söylemiştir³⁸.

Şii kaynaklarda da hadis aşağı yukarı sünnî kaynaklarda olduğu gibi "Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır" şeklinde geçmektedir.³⁹ Bu rivayetin yanısıra aynı kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in Hz.Ali'ye hitaben kendisinin ilim şehri Ali'nin onun kapısı olduğunu, kapıdan gelen kişinin o şehre ulaşacağını, Ali'nin ilim kapısı kendisinin de Allah'ın kapısı olduğunu, Ali dışında o kapıya gelenin ilim şehrine ulaşamayacağını belirten rivayetler de vardır⁴⁰. Ayrıca Hz.Ali'nin Resûl-i Ekrem'in "ilim hazinesi, ilim kabı olduğu"⁴¹, Hz.Hasan'ın minberde halka hitap ederken, dedesi Resûlullah (s.a.)'in "Ben ilim şehriyim. Ali onun kapısıdır. Şehre ancak kapıdan girilir" buyurduğunu söylediği⁴², bir başka rivayette Resûl-i Ekrem'in "Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır. İlim isteyen Ali'den alsın" dediği⁴³, Hz.Ali'ye Kur'an'ı şerh ve beyanın ancak Ehl-i beyt olan kendilerinde bulunduğu söylendiğinde Hz.Ali'nin bunu kimsenin inkar edemeyeceğini, Resûl-i Ekrem'in "Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır" buyurduğunu söylediği de rivayetler arasındadır⁴⁴. Şii'ler, hadisi İbn Abbas'tan da rivayet etmişlerdir⁴⁵.

Şii kaynaklarda Hz.Ali'nin ilmini gösteren başka bilgilere de yer verilir.

³¹ Münavî, a.g.e., III, 47; Mübârekpûrî, a.g.e., Beyrut ts., X, 156.

³² Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, Beyrut 1987, I, 95-96. (Eseri tahkik edenlerin mukaddimesi); bk. a.g.e., IV, 174-175 dipnot.

³³ Taberânî, a.g.e., XI, 65; Hâkim, a.g.e., III, 137.

³⁴ Hâkim, a.g.e., III, 183; Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs bime'sûri'l-hitâb*, Beyrut 1987, I, 44.

³⁵ Hâkim, a.g.e., III, 137; Münavî, a.g.e., III, 47.

³⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrut 1405, I, 61.

³⁷ İbn Abdülber, *el-İstîâb fi esmâ'îl-ashâb*, Beyrut 1978 (İsâbe'nin kenarında), III, 38.

³⁸ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi marifeti's-sahâbe*, Kahire 1970, IV,100.

³⁹ Hur Amilî, *Vesâilü'l-Şîa*, Kum 1409, XXVII, 34; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut 1404, X, 145.

⁴⁰ Hur Amilî, a.g.e., XXVII, 76.

⁴¹ Meclisî, a.g.e., XXIX, 602.

⁴² Müfid, *el-İhtisâs*, Kum 1413, s. 238.

⁴³ Müfid, a.g.e., I, 33.

⁴⁴ Esterâbâdî, *Te'vilü'l-âyât*, Kum 1409, s. 226.

⁴⁵ Tacüddin Şeiri, *Câmiu'l-ahbâr*, Kum 1363, s. 14.

Hız.Ali'nin "Beni kaybetmeden önce bana sorun" dediği⁴⁶, İbn Mesud'dan gelen bir rivayete göre Resûl-i Ekrem'in Ali'yi yanına çağırdığı, onunla bir süre yalnız kaldığı, daha sonra Hız.Ali'ye bu durum sorulduğunda Resûl-i Ekrem'in kendisine ilimden bin bab öğrettiği, her babdan da bin bab açtığını söylediği rivayet edilmiştir⁴⁷. Yine Hız.Ali'nin kendisinin zikir ve ilim ehli, tevil ve tenzilin madeni olduğunu söylediğine dair nakiller de vardır⁴⁸.

Şiî kaynaklarda "ilmin şehri" hadisinin birçok tarikten merfû olarak rivayet edildiği belirtilmiştir⁴⁹, hatta bu hadisin avam ve havas arasında mütevatir olduğu ifade edilmiştir⁵⁰. Bütün bu bilgiler hadisin Şiîlere göre sahih olduğu olduğunu göstermektedir. Hadisin mütevatir olduğu iddiası Sünnî kaynaklardan daha çok Şiî kaynaklara dayanmaktadır.

B. HADİSİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

"İlmin şehri" hadisinden İslam tarihinde Şiîler ve sûfiler olmak iki zümre büyük ölçüde istifade etmişlerdir. Daha çok Şiîler hadisi kendi maksatları doğrultusunda kullanarak Hız.Ali'nin zâhir ve bâtın hilafet sahibi olduğu görüşlerini bu hadise dayandırmışlardır. Sûfiler de Hız.Ali'nin bâtın ilmini bildiğini, bâtın hilafetin ilk temsilcisi olduğunu savunurken bu rivayeti referans almışlardır.

1. HİLAFETİN HIZ.ALİ VE EVLADINA AİT OLDUĞU

Şiîler, hilafetin sadece Hız.Ali ve evladına ait bir imtiyaz olduğu görüşünü hadiste geçen "ilim" telakkisiyle desteklemeye gayret etmişlerdir. Hız.Ali'nin faziletine dair sahih hadisler olmakla birlikte aşırı Şiî gruplar çok defa bu rivayetlerle yetinmeyerek onlara çeşitli ilaveler yapmışlar, böylece ilk halifenin Ali b. Ebû Tâlib olması lazım geldiği hususundaki iddialarını güçlendirmeye çalışmışlardır. Nitekim İbn Abbas'a dayanarak naklettikleri bir rivayette Resûl-i Ekrem, kendisinin ilim şehri, Ali'nin de onun kapısı olduğunu belirttikten sonra; "أنت إمام أمي و خليفتي عليها بعدي : Sen ümmetimin imamı, benden sonra onlara halifemsin" buyurduğunu nakletmişlerdir⁵¹. Bu konuda dayandıkları rivayetlerin en meşhurlarından bir de Gadîr-i Hum hadisidir. Gadîr-i Hum'a dair rivayetlerin en güvenilir olanı Zeyd b. Erkam'ın rivayet ettiği hadistir. Sahih kaynaklarda yer alan bu hadise göre, Hız.Peygamber Veda Haccı dönüşünde Mekke ile Medine arasında Hum denilen suyun başında bir konuşma yapmış, Allah'a hamdü senâdan ve ashâbına bazı öğütlerden sonra kendisinin bir beşer olduğunu, Rabbinin emrine icabet zamanının yaklaştığını, iki ağır yük bıraktığını, bunlardan ilkinin Allah'ın Kitabı olduğunu, onun alınması gerektiğini, daha sonra bir de Ehl-i beyt'ini bıraktığını belirtmiş, Ehl-i beyt'i konusunda ashâbına Allah'ı hatırlatmış, bu son cümleyi iki defa tekrarlamıştır⁵². Daha sonra Hız.Ali'nin elini tutmuş, kendisi kimin mevlâsı ise Ali'nin de onun velisi

⁴⁶ Alâm Meclisi, a.g.e., X, 119. İlim şehri hadisi için bk. a.g.e., XXIV, 203; XXVIII, 199; XXXI, 463; Müfîd, *el-İrşâd*, Kum 1413, I, 33; Seyyid İbn Tâvûs, *el-İkbâl*, Tahran 1367, s. 296; Şeyh Sadûk, *el-Emâli li's-sadûk*, Kütüphane-i İslamiye 1362, s. 343, 561; Tûsi, *el-Emâli li't-Tûsi*, Kum 1414, s. 559; Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kumî*, Kum 1404, I, 68; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, Kum 1398, s. 307; İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğâ*, Kum 1404, VII, 219.

⁴⁷ Tabresî, *İlâmü'l-verâ*, Tahran ts., s. 159.

⁴⁸ Hâkim Haskânî, *Şevâhidü't-tenzîl*, Câb 1411, s. 433.

⁴⁹ Ahmed b. Musa, *Binâü'l-makâle*, Kum 1411, s. 200.

⁵⁰ Hur Amilî, a.g.e., XXVII, 76.

⁵¹ Tacüddin, a.g.e., s. 14.

⁵² Müslim, *Fedâilu's-sahâbe* 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 366; İbn Huzeyme, *Sahih*, Beyrut 1970, IV, 62; Hâkim, a.g.e., III, 118

olduğunu, Allah'tan onu seveni sevmesini, ona düşman olana düşman olmasını istemiştir⁵³. Şîî geleneğinin zengin ve geniş rivayetlerle ayrıntılı bir şekilde anlattığı Gadir-i Hum olayı İbn Hişâm (ö.218/833), İbn Sa'd (ö.230/844), Taberî (ö.310/922) gibi ilk devir müelliflerince ya hiç zikredilmemiş, yahut da Resûl-i Ekrem'in konuşmasına yer verilmeden orada konakladığından söz edilmiştir. Ayrıca bunların hiçbiri Resûl-i Ekrem'in sözlerini Şîîlerin anlattığı gibi Hz.Ali'nin imameti ve hilafeti için bir delil olarak değerlendirmemiştir⁵⁴. Nitekim Şîî İbn Ebû'l-Hadîd (ö.656/1258) Hz.Peygamber'in Hz.Ali'nin hilafeti konusunda kesin bir tavır ortaya koyduğunu kabul etmemiştir⁵⁵.

Hız.Ali'ye halifeliği tahsis eden bu anlayış bununla yeterli kalmamış, onun kişisel faziletini göstermek için de bu rivayet referans alınarak onun bâtın ilmini bildiği iddia edilmiştir.

2. HZ.ALİ'NİN BÂTİN İLMİNİ BİLDİĞİ İDDİASI

Hız.Ali'nin Hz.Peygamber'den gayb ilmini öğrendiği, ondan manevî ilimler tahsil ettiği, bu sebeple de ilim öğrenmek isteyenlerin mutlaka ondan feyiz alması gerektiği iddiası da bu rivayete dayandırılmıştır⁵⁶. Bu görüş ilk defa Şîîler tarafından ortaya atılmıştır. Hız.Ali henüz hayatta iken çevresinde toplanan bazı kişiler onda başka hiç kimsenin bilmediği bir bâtın ilminin varlığından söz etmişlerdir. Halbuki onun Hz.Peygamber'den özel bir ilim ve talimat almadığına dair rivayetler vardır. Bu konuda nakledilen bir rivayete göre Hız.Ali'ye Resûl-i Ekrem'in kendisine ne gibi sır verdiği sorulmuş, bu soruya kızan Hız.Ali'nin Resûl-i Ekrem'in insanlardan gizlediği hiç bir şeyi sır olarak söylemediği, kendisine özel bir bilgi tahsis etmediği belirtilmiştir⁵⁷. Buna rağmen Şîîler Hz.Peygamber'den sonra yegane meşru halife tanıdıkları Hız.Ali'nin başka insanların bilmediği bâtın ilmine sahip bulunduğu, onun "ilim şehrinin kapısı" olduğu inancını sürdürmüşler ve kendisine ait olduğunu iddia ettikleri bazı sözler rivayet etmişlerdir⁵⁸.

Hız.Ali'nin bâtın ilmini bildiği görüşüne Şîîlerin dışında bazı muhaddisler ve özellikle de sûfiler destek vermişlerdir. Hadisçilerden Aliyyü'l-Karî (ö.1014/1605) bâtın yorumları çok doğru bulmasa da ilim şehrinin kapısının Ali olduğu şeklindeki tahsisin ta'zim, yani Hız.Ali'nin büyüklüğünü ifade ettiğini, bunun doğru olduğunu, Hız.Ali'nin diğer bazı sahâbilerle göre daha büyük ve daha âlim olduğunu söylemiştir⁵⁹. Karî'nin işaret ettiği söz konusu hadis tasavvufî bilgilerin kaynağının Hız.Ali olarak kabul edilmesine yol açmış, bu durum Hz.Peygamber'e kadar uzanan tarikat silsileleriyle de desteklenmiştir. Sûfiler, Hız.Ali'nin işbaşına geldiğinde hakikatlerin işaret taşlarını yaydığını, gizliliklerin sırrını açtığını, ondan iki oğlu Hasan ile Hüseyin'in, Kümeyl b. Ziyad (ö.82/701)'ın ve Hasan-ı Basrî (ö.110/727)'nin zikir ve telkini aldığını söylemişlerdir⁶⁰. Bu sebeple tasavvufî ilimlerin tarik ve silsilelerinin

⁵³ Hâkim, a.g.e., III, 118.

⁵⁴ Fığlah, "Gadir-i Hum", *DİA*, XIII, 279.

⁵⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, II, 59; Mehmet Reşit Özbalkçı, "İbn Ebû'l-Hadîd", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 465.

⁵⁶ Kandemir, "Ali", *DİA*, II, 376.

⁵⁷ Buhârî, Cihâd 171; Müslim, Edâhi 43-45; Tirmizî, Diyât 16.

⁵⁸ Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 188.

⁵⁹ وقال القاري معنى الحديث على باب من أبوابها ولكن التخصيص يفيد نوعا من التعظيم وهو كذلك لأنه بالنسبة إلى بعض الصحابة أعظمهم وأعلمهم 155.

⁶⁰ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, a.g.e., VII, 243; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 79; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, (çev. Ahmet Özel, Hz.Peygamber'in Yönetimi), III, 175; Öz, Mustafa, "Kümeyl b. Ziyâd", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 550.

ona erişmesi, "ilmin şehri" hadisi ile ilişkilendirilmiş⁶¹, İslam'da her tarikat silsilesi Hz.Ali'ye ulaştırılmış, Nakşibendilik dahil bütün tarikatler ondan kollara ayrılmıştır⁶². Muhaddislere rağmen bu hadisin sahih olduğunu kabul eden tasavvuf erbabı, Hz.Ali'nin yoğun hilafet işleri sebebiyle tasavvufun esaslarını geniş bir şekilde açıklamaya fırsat bulamamış olsa bile bu ilmin esaslarını Hz.Peygamber'den öğrendiğini, bu esasları ondan da Hasan-ı Basrî'nin elde ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bazı hadis âlimleri bu görüşe karşı çıkararak Hasan-ı Basrî'nin Hz Ali'yi kısa bir süre görmeye beraber ona talebelik etmediğini belirtmişlerdir⁶³. Aliyyü'l-Karî (ö.1014/1605), hırka meselesinin aslının bulunmadığı konusunda muhaddislerin ittifak halinde olduklarını nakletse de mesele hadisçiler arasında tartışma konusudur⁶⁴. İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1566) bu konuda ulemayı kabul ve reddedenler olmak üzere ikiye ayırmış, çoğunluğun bunun mümkün olmadığı görüşünde olduklarını, fakat Makdisî (ö.507/1113), Mizzî (ö.741/1341) İbn Hacer (ö.852/1448) ve Suyûtî (ö.911/1505) gibi muhaddislerin Hasan-ı Basrî (ö.110/728)'nin Hz.Ali'den hadis dinlediğini savunarak aksini iddia ettiklerini söylemiştir⁶⁵. Nitekim Suyûtî, Hasan Basrî'ye niçin mürsel rivayetlerde bulunduğunu sorulduğunda Hasan'ın Haccâc zamanında yaşadığını, Resûl-i Ekrem (s.a.)'den naklettiği bütün hadislerin Ali'den olduğunu, fakat bunları Ali'den aldığını açıkça ifade edemediğini söylediğine dair bilgiler nakletmiştir⁶⁶. İbn Hacer (ö.852/1448)'den bu konuda menfi ve müspet olmak üzere çelişkili nakiller yapılmaktadır. İbn Hacer'den nakledilen bir diğer görüşe göre o, Hz.Ali'nin Hasan-ı Basrî ile görüşerek ona hırka giydirdiğini söylemenin yalan ve iftira olduğunu, hadis imamlarının Hasan-ı Basrî'nin Hz.Ali'den hadis işitmediğini söylediklerini belirtmiştir⁶⁷.

Bütün bu ihtilaflara rağmen sûfiler bu konuda yine de hadisçilerden farklı düşünmüşlerdir. Meselâ İbn Arabî (ö.638/1240), Hz.Ali'nin "efrâd"dan olduğunu belirttikten sonra sahâbe içinde fazla ilim bilme konusunda Hz.Ali'yi birinci sırada görmüş, onun dışında ikinci kişinin Ebû Hureyre olduğunu söylemiştir⁶⁸. Tasavvufî ekollerde meşhur olan hadis, mutasavvıfların Hz.Ali'ye değer vermesinde etkin rol oynamıştır. Öyle ki Hz.Ali'ye olan sevgi ve ilminin derinliğine olan ilgi onun mevkûf hadis kapsamında ele alınması gereken sözlerinin merfû hadis kapsamında ele alınmasına bile yol açmıştır. Nitekim, "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisinin hadis olduğunu söyleyen İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725)⁶⁹, bu gibi değerli sözlerin Resûl-i Ekrem (s.a.)'in tercümanı olması açısından Hz.Ali'ye nispet edildiğini, aslında bu sözün Resûl-i Ekrem'in lisanından çıkmadığını, fakat "Vâris-i ekmelin lafzına itinâ hadistir"⁷⁰ prensibinden hareketle böyle sözlerin mânalarına bakılarak Resûl-i Ekrem'e atfolunduğunu söylemiş, böylece Hz.Ali'nin mevkûf olan sözlerini

⁶¹ Kettânî, a.g.e., III, 174.

⁶² Kettânî, a.g.e., III, 175.

⁶³ Kandemir, "Ali", DİA, II, 376.

⁶⁴ Aliyyü'l Karî, *el-Masnû fi marifeti'l-mevzû* (thk. A. Ebû Gudde), Beyrut 1389, s. 144.

⁶⁵ Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, Mısır 1970, s. 176.

⁶⁶ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 204.

⁶⁷ Sehâvî, *el-Mekâsıdül-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehra ale'l-elsine*, Mısır 1375, 1407, s. 331; Hindî, *Tezkiratu'l-mevzûât*, Beyrut 1399, s. 192; Karî, a.g.e., s. 144; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ılbâs ammâ's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1985, II, 180.

⁶⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Mısır, 1329, I, 200 (30. bâb).

⁶⁹ Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, İstanbul 1294, I, 37; bk. a. mlf., *Temâmu'l-feyz fi bâbi'r-ricâl*, Koyunoğlu, nr. 15013, vr. 207b; *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1389, III, 78; *Tuhfe-i Umeriyye*, İstanbul ts., s. 17.

⁷⁰ Bursevî, *Ferah*, I, 23; *Kitâbu'n-Netice*, (hzr. Ali Namlı, İmdat Yavaş), İstanbul 1997, I, 64.

merfû hadis kapsamında ele almıştır⁷¹. Bursevî, bu iddiasına üzerinde durduğumuz; "Ben ilim şehriyim. Ali de onun kapısıdır" hadisini delil olarak göstermiştir⁷². Bursevî eserlerinde Hz.Ali'nin Resûl-i Ekrem (s.a.)'e olan yakınlığı, tarikat silsilelerindeki yeri ve öneminden sıkça bahsetmiş, ona ayrı bir önem vermiştir. Nitekim onun diğer üç halifeden ilim yönüyle üstün olduğunu, imâm-ül-âlem ve sirru'l-enbiya makamında bulunduğunu, hilafeti döneminde kutb-ı zâhir ve bâtın olduğunu söylemiştir⁷³. Ayrıca keşfe dayanan ilimlerin kaynağı olarak Hz.Ali'yi göstermiş, bu ilmin ona Resûl-i Ekrem'den aks ettiğini ifade etmiştir⁷⁴. Şevkânî (ö.1250/1834), sûfiyyenin "Ben ilim şehriyim" şeklindeki hadisten ilham alarak bâtın ilmini Hz.Ali'ye nispet ettiklerini ifade etmiş⁷⁵, Nehcü'l-belâğa şârihi İbn Ebü'l-Hadîd (ö.656/1258) de bu hadisten dolayı tevhid ve adâletle ilgili konularda ince bahisleri Hz.Ali'nin sözlerinde ve hutbelerinde bulunduğunu, Hz.Ali'nin dışında hiç bir sahâbi ve tâbi'nin sözlerinde onun sözlerine benzer kelimeler bulmadığını söylemiş⁷⁶, ayrıca tarikat ve hakikat ilimlerinin tasavvufi hallerin ona dayandığını, bütün İslam beldelerinde bu yolun mensuplarının ona ulaştığını Marûf el-Kerhî (ö.200/815), Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö.234/848?), Serî es-Sakatî (ö.257/871), Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909), Şiblî (ö.334/945) ve daha başkalarının bunu açıkça beyan ettiklerini, bugün meşhur olan hırka âdetinin bu gerçeğe delalet ettiğini, onların bunu kesintisiz isnadla Hz.Ali'ye ulaştırdıklarını ifade etmiştir⁷⁷. Münâvî (ö.1031/1621) de hadisin açıklamasında Resûl-i Ekrem (s.a.)'in bütün dinî ilimleri içinde toplayan bir ilim şehri gibi olduğunu, şehre ise bir kapı gerektiğini, bu kapıya da Hz.Ali'nin lâıyk bulunduğunu belirterek Resûl-i Ekrem'in yolundan gitmek isteyenlerin şehre bu kapıdan girmeleri gerektiğini söylemiştir⁷⁸.

Bu hadis dışında Hz.Ali'nin ilminin genişliği konusunda daha başka rivayetler de vardır. Söz konusu bu rivayetlerden bir kısmına göre Hz.Ali, İbn Abbas'la birlikte besmeledeki "bâ" harfi ile ilgili olarak yatsı vaktinden sabah namazına kadar oturup konuşmuşlardır. Bu rivayet onun sahip olduğu derin ilmi gösteren bir başka rivayet olarak kabul edilmiştir⁷⁹. Yine bir defasında Hz.Ali, Kümeyl b. Ziyad'ın elinden tutarak ona bazı şeyler söylemiş, daha sonra göğsüne işaret ederek oradaki ilmi başkalarına aktarabilmeyi istemiştir⁸⁰. Saîd b. el-Müseyyeb (ö.93/712), Hz.Ali'den başka "bana sorun" diyen kimse bulunmadığını, İbn Abbas, Hz.Ali'ye ilmin onda dokuzunun verildiğini, geri kalan onda birinde de onlara ortak olduğunu söylemişlerdir⁸¹. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Taberânî'nin güvenilir râvilerden rivayet ettikleri bir hadiste Resûlullah (s.a.) Hz.Fatma'ya hitab ederek; "Kocanın ümmetimin en önce müslüman olanı, en fazla ilme ve en çok hilme sahip olanı olmasına razı değil misin?" buyurmuştur⁸². Ebû Nuaym (ö.430/1038), bu hadisteki mânâyı Hz.Ali'den bahsederken olduğu gibi almış, onun "ilim şehri" olduğunu, ilk iman

⁷¹ Bursevî, *Ferah*, I, 23.

⁷² Bursevî, a.g.e., I, 23.

⁷³ Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul 1291, s. 26.

⁷⁴ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, I, 177.

⁷⁵ Şevkânî, *Velâyetullah ve't-tarik ileyhâ*, Kahire ts., s. 72.

⁷⁶ Şevkânî, a.g.e., s. 72.

⁷⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, a.g.e., I, 19.

⁷⁸ Münâvî, a.g.e., III, 46; bk. Sehâvî, a.g.e., s. 97-98; Aclûnî, a.g.e., I, 235-236.

⁷⁹ Kettânî, a.g.e., III, 174.

⁸⁰ Zehebî, *Tezkira*, I, 10.

⁸¹ İbn Abdülber, a.g.e., III, 40; Kettânî, a.g.e., III, 174.

⁸² Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, IX, 114.

eden, en çok hilme ve en geniş ilme sahip olduğunu belirtmiştir⁸³. Münâvî, Tirmizî'de yer alan "Ben hikmet eviyim" hadisini şerh ederken bir takım rivayetlerden de destek almaya çalışmıştır. Bunlar arasında İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre, Allah Teâlâ'nın "Ey iman edenler!" diye başlayan âyetlerinde ilk başta kastedilenin Hz. Ali olduğu, İbn Mes'ûd'dan gelen diğer bir rivayete göre hikmetin on kısma bölündüğü, Ali'ye dokuzunun diğer insanlara da birinin verildiği, yine nakledildiğine göre Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğu, her harfin zâhir ve bâtını bulunduğu, Ali'nin hem zâhiri hem de bâtını bildiği, Resûl-i Ekrem'in Adem oğullarının efendisi olduğu, Ali'nin de Arab'ın efendisi ve hidayet sancağı olduğu, Hz. Peygamber'in Ali'ye yaklaşmak ve ona ilim öğretmekle emrolunduğu, kimseye öğretmediği yetmiş ahdi, söz ve bilgiyi Ali'ye öğrettiği nakledilmekte, bunların dışında Hz. Ali'nin ilminin genişliğini ifade eden bir çok rivayetin bulunduğu belirtilmektedir⁸⁴. Münâvî yukarıda nakledilen rivayetlerin dışında hadisin diğer rivayet şekli olan; "أنا مدينة العلم و علي بها فمن أراد العلم فليأت الباب : Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır. İlim isteyen kapıya gelsin" rivayetinde de Hz. Ali'nin ilminin derinliğini gösteren başka rivayetlerden de bahsetmektedir. Bu rivayetlerden birine göre adamın biri Muaviye'ye bir mesele sorar. Muaviye, adama Ali'ye sormasını onun kendisinden daha âlim olduğunu söyler. Fakat adam Muaviye'nin cevap vermesini ister. Bunun üzerine Muaviye adama; "Yazık sana! Resûlullah (s.a.)'in ilmine değer verdiği kişiyi beğenmiyor musun?" der. Hz. Ömer de zor meseleleri Ali'ye sorardı. Nitekim bir defasında bir kişi kendisine bir şey sormuş, o da "Burada Ali var, ona sor" buyurmuştur. O kişinin, "Ey müminlerin emiri, ben senden işitmek istiyorum" demesi üzerine Hz. Ömer, "Kalk, Allah ayaklarını sabit kılmasın" demiştir.⁸⁵ Yine Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre o, Ali'nin olmadığı bir topluluktan Allah'a sığınır, onu yanında bulundurur, müşkil problemler konusunda istişare için onu askeri birlikler içinde göndermezdi. Atâ (ö.115/733)'ya göre Hz. Ali sahâbe içinde en fakih kişidir.⁸⁶ Deylemî'nin İbn Abbas'tan naklettiği "أنا ميزاب العلم و علي كفتاه" : Ben ilim oluyuyum. Ali de onun iki yanısıdır" hadisi da aynı mânâyı desteklemektedir⁸⁷.

Hz. Ali'nin ilminin genişliğini ve derinliğini gösteren bütün bu rivayetlere rağmen Resûl-i Ekrem'in sağlığında ve sonraki devirlerde kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerin muhtelif sahâbilerden öğrenildiği de bilinen bir husustur. Bu sebeple bu ilim kapısının sadece Hz. Ali olduğunu ileri sürmek isabetli bir görüş olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla bu hadise dayanarak manevî ilimlerin sadece onun vasıtasıyla elde edilebileceğini iddia etmenin mümkün olmadığı belirtilmiştir. Nitekim Tirmizî'nin rivayet ettiği, "Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır" hadisinin açıklamasında Tîbî, muhtemelen Şiîler'in hadisteki bu benzetmeye yapışarak ilim ve hikmetin Hz. Ali'ye mahsus olduğunu, başkalarına ancak onun aracılığıyla geçebileceğini, onlara göre, eve ancak kapısından girilebileceğini, nitekim Allah Teâlâ'nın da "Evlere kapılardan gelin"⁸⁸ buyurduğunu söylemelerine itibar edilemeyeceğini, burada onların lehine bir delil bulunmadığını söyleyerek bu iddiaya karşı çıkmıştır⁸⁹. Aynı durum manevî ilimleri bildiği ileri sürülen Ebû

⁸³ Ebû Nuaym, a.g.e., I, 61.

⁸⁴ Münâvî, a.g.e., III, 46.

⁸⁵ Münâvî, a.g.e., III, 46. bk. İbn Ebu'l-Hadîd, a.g.e., I, 18.

⁸⁶ Münâvî, a.g.e., III, 47.

⁸⁷ Deylemî, a.g.e., I, 44.

⁸⁸ Bakara (2), 189.

⁸⁹ Mübârekpûrî, a.g.e., X, 156. Geniş bilgi için bk. Aydın, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1982, s. 194-200.

Hureyre için de söz konusu edilmiştir. Ebû Hureyre'nin Hz.Peygamber'den iki çeşit ilim öğrendiği onlardan birini halka anlattığı, diğerine gelince eğer onu anlatırsa boğazının kesileceğine dair nakledilen rivayette⁹⁰ bahsedilen iki çeşit ilmin ne olduğu konusu sûfi müelliflerle hadis şârihleri arasında tartışma konusudur . Hadisçilere göre burada kastedilen kötü idarecilerin isimleri, onların meşru olmayan halleri⁹¹, veya son zamanlarda ortaya çıkacak fitneler, savaşlar, kıyamet alâmetleridir⁹². Bu hadiste ilm-i esrârın, yani sırlar ilminin kastedildiğini hadisçiler doğru bulmamış, Ebû Hureyre'nin ilmi gizlemesinin söz konusu olamayacağını, bu hadisten ilm-i esrârın kastedildiğini iddia edenin bunu ortaya koyması gerektiğini, sufiyenin ilimlerine Kur'ân ve sünnette bundan başka yeterli deliller bulunduğunu söylemişlerdir⁹³. Nitekim Deylemî'nin Abdullah b. Saîd'den rivayet ettiği bir diğer hadise göre, "أنا مدينة العلم و أبو بكر أساسها" : Ben ilim şehriyim. Ebû Bekir de onun temelidir⁹⁴ şeklinde nakledilen hadiste ilmin şehri Hz.Peygamber gösterilirken, onun temeli olarak Hz.Ebû Bekir gösterilmiştir. Şii kaynaklarda bu rivayetin devamında Ömer'in ilim şehrinin duvarı, Osman'ın çatısı, Ali'nin de kapısı olduğu belirtilmiştir⁹⁵.

SONUÇ

Hız.Peygamber'in sahip olduğu ilim şehrinin kapısının Hz.Ali olduğu şeklindeki rivayet muhaddisler arasında tartışma konusu olmakla birlikte hadisin bir aslının bulunduğu, sahih hadis derecesine ulaşmasa da hasen hadis olduğu anlaşılmaktadır. Hadisi bağlamından uzaklaştırarak İslam ümmetini ilgilendiren en önemli ve en hayati meselelerden biri olan hilafet konusunda doğrudan değil de bir takım işaretlere ve yorumlara dayanarak söz konusu hadisin referans alınarak halifelğin ona ve evladına ait olduğunu savunmak tamamen subjektiviteye dayanan bir iddiadan öteye geçmemektedir. Nitekim insafli Şii âlimler de bunu kabul etmişlerdir. Tarikat silsilelerinin ona kadar ulaştırılmasının da ilmî bir dayanağı yoktur. Bu silsileler sonradan ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte hadisin bir aslı bulunduğu gerçeği göz önüne alındığında Hz.Ali'nin ilim yönünden büyüklüğünü kabul etmek gerekir. Onun ashâb-ı kirâm içinde önemli bir yere sahip olduğu tarihi bir hakikattir. Hz.Ali'nin sahip olduğu ilmi gaybı bilen bâtinî bir anlayıştan daha çok Kur'ân ve sünnetin derin mânalarını kavrayan bir anlayış olarak algılamak gerekir. Nitekim kendisi de bunu doğrulamış, yanlarında Allah'ın Kitabı ve müslüman kişiye verilen (fehm) anlayıştan başka bir şey olmadığını söylemiştir.⁹⁶ Dolayısıyla Hz.Ali'ye karşı gösterilen sevgi bir çok fırkalarda görüldüğü üzere gözü kör, kulağı sağır eden aşırı bir dereceye vurdurulmamalıdır. Müslümanlar her konuda olduğu gibi sevgi konusunda da tutarlı ve ölçülü olmak zorundadırlar. Hz.Ali'nin ilim şehrinin kapısı oluşu onun faziletini artırmakla birlikte bu durum diğer sahabileri daha aşağı görme eğilimini doğurmamalıdır. Her sahâbinin kendisine özgü diğerlerinde bulunmayan üstün meziyetleri vardır.

⁹⁰ Buhârî, İmân 42.

⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. M. Fuâd Abdülbâki), Beyrut ts., I, 216.

⁹² İbn Hacer, a.g.e., I, 216-217; Aynî, *Umde, Umdetü'l-karî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1972, II, 185; Kastallânî, *İrşâdî's-sârî li- şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts. I, 212

⁹³ Kastallânî, a.g.e., I, 212.

⁹⁴ Deylemî, a.g.e., I, 43.

⁹⁵ Nur eş-Şusterî, *es-Savârimu'l-muhrîka*, Tahran 1367, s. 132.

⁹⁶ Buhârî, İlim 39.

GÜNEYDOĞU ANADOLU'DA SEYYİDLER

Abdurrahman ADAK*

THE SAYYIDS IN THE SOUTH-EAST OF ANATOLIA

The sayyids that mean Prophet Muhammed's family had dispersed at different times to all Islamic regions. The south-east of Anatolia is one of the important regions which contain sayyid population, too. At present we can see four sayyid groups in this region. The Becirman's sayyids, the sheiks families, the tribes that consisted of sayyids and the Nakib's family settling in Diyarbakır city center. We can see many influences of sayyids in the society of this region. "Zew" activity, moral brotherhood established between them and people, to swear by their names and to name children the famous sayyid's names can be indicated as examples for this influence. As a result of charters (For example sayyid's immunity from taxes and military service etc.) given to sayyids during the Islamic states history, many muteseyyids (people show them as sayyid simulatingly) have emerged. With the abolishment of niqabet foundation which had been established to protect sayyid's rights and to prevent mutasayyids, the number of mutasayyids have been increased in Turkish Republic period. The urbanization and modernity constitute the very preventive factors against tasayyud phenemenon in this region.

Güneydoğu Anadolu'da gelenekçi yapı son zamanlara kadar hüküm sürmüş, seyyidler de bu yapının önemli öğelerinden birini teşkil etmiştir. Modern yaşam tarzına daha erken dönemde adapte olduğu için seyyidlik olgusuna da daha az rastlanan Batı Anadolu'nun aksine, Güneydoğu Anadolu'daki baskın seyyidlik olgusu dikkat çekici bir noktadadır. Makalemizde seyyidlerin bölgeye gelişleri, sosyal yaşam içerisinde seyyidliğin etkileri ve teseyyüd (seyyid olmadığı halde seyyidlik iddiasında bulunma) sorunu ele alınacaktır.

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Arapça *sâde* fiilinden türetilmiş olup sahip, melik, efendi, büyük bir topluluğu idare eden, kendisine itaat edilen kişi anlamlarına gelen *seyyid*¹ ile yine Arapça *şerufe* fiilinden türetilmiş olup yüksek konumda olan, onur ve asalet sahibi kişi anlamlarına gelen *şerîf*² kelimeleri terim olarak İslam dünyasının her yerinde Hz.Peygamber'in soyundan gelen kimseler için kullanılır.³

Bununla birlikte, tarihi kayıtlar bize seyyid ve şerîf kavramlarının şümûlünün muhtelif zaman ve fırkalara göre değişik şekiller aldığını, Fatimîler döneminde

* Arş.Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. abdurrahmanadak@hotmail.com.

¹ İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, İst. ty., s.461.

² Mustafa, *a.g.e.*, s.479.

³ C.Von Arendok, "Şerîf", İslam Ansk., İst.1997, XI, 543.

(297-565/910-1171) ise seyyid deyiminin Hasan ve Hüseyin'in evladına tahsis edilmiş olduğunu, daha sonra da Hasan evladına şerif ve Hüseyin evladına da seyyid denildiğini göstermektedir.⁴ Günümüzde Güneydoğu Anadolu'da hem Hasan hem Hüseyin evladı için seyyid kavramı kullanılmaktadır.

B. SEYYİDLERİN BÖLGEYE GELİŞLERİ

Değişik zaman ve vesilelerle İslam dünyasının her tarafına dağılan⁵ seyyidlerin Güneydoğu Anadolu bölgesine de gelip yerleştikleri görülmektedir. Bölgedeki seyyidlerin göçlerinin Bağdat'tan gerçekleştiği ve bunun orada yaşayan bir hükümdarın yaptığı zulümlerden kaynaklandığı, Güneydoğu Anadolu'da halk arasında yaygın bir kanaattir. Ziya Gökalp, seyyidlere mensubiyeti dolayısı ile ocak olarak kabul edilen ve kendisine hürmet-i mahsusada bulunulan Mardin çevresindeki *Kiki* aşiretinin reisi Mehmet Ali Bey'in, Bağdat'tan gelmiş Seyyid Rüstem adında bir dervişin sülalesinden geldiğini söylerken,⁶ hem Bağdat'tan göç eden seyyidlere bir örnek vermiş olmakta, hem de daha araştırmasını yaptığı 1922 yılında⁷ Mardin yöresinde yaşayanlar arasında bu kanaatin mevcut olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

Abbasiiler'in en ünlü halifesi Harun er-Reşîd (m.786-813)'in Ehl-i beyt'e ve onları sevenlere zulmetmiş olması⁸ da halk arasındaki bu kanaatte doğruluk payının olduğunu göstermektedir. Bu durumda kimi seyyid ailelerinin Harun Reşid döneminin tekabül ettiği miladi sekizinci yüzyılın sonları ile dokuzuncu yüzyılın başlarında Bağdat'tan bölgeye göç ettikleri anlaşılmaktadır.

İlerde kendisinden genişçe bahsedeceğimiz Güneydoğu Anadolu'daki seyyidlerin önemli bir kısmını oluşturan *Becirman* seyyidlerinin atası Seyyid Bilal'in de Bağdat'tan göç etmiş olduğu halk arasında bilinen bir husustur. Seyyid Bilal'in şecerelerinin orta sıralarında yer alması, onun göçünün hicrî tarihin ortalarında gerçekleşmiş olabileceği hakkında bize bir fikir vermektedir. Mevcut şecerelerin yüz yıl önce yazıldığını varsayacak olursak, Seyyid Bilal'in göçünün hicrî VII. yüzyıla tekabül ettiği ortaya çıkacaktır.

Abbasi halifeliğinin Moğollar tarafından ortadan kaldırıldığı 656/1258 yılına yakın veya onu izleyen tarihlerde de Bağdat'tan bölgeye kimi seyyid göçlerinin olduğu görülmektedir.⁹ Bu dönemde gerçekleşen seyyid göçlerine örnek olarak önce Güneydoğu, sonra da Doğu Anadolu'ya yerleşmiş olan Arvasi ailesi verilebilir. Buna göre, Bağdat'ta Mercan camiinde ilim ve tarikat ile uğraşmakta iken Tatarlar'ın istilasına maruz kalan ve Bağdat'ta oturma imkanı bulamayan ataları Şeyh Kasım-ı Bağdadî, mürşidi Hafîd-i Geylânî Şeyh Abdurrezzak'tan hicret müsadelerini alarak Musul vilayetine on beş ev akraba ve taallukatı ile sefere çıkarlar. Üç sene Musul'da Celilzâdeler'in mahallesinde ikamet ettikten sonra Mardin'e, üç ay sonra da Diyarbakır'a hareket ederler. Burada beş sene ilim ve tarikat neşrinden sonra Hazro'ya giderler. Oradan Şirvan, oradan da Mukus (Bahçesaray)'a yerleşirler.¹⁰

İslam'ın ilk dönemlerinde bölgeye yerleşen Bekr b. Vail'in soyundan gelen

⁴ Murat Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibu'l-Eşrafık Müessesesi*, (Nakibu'l-Eşrafık), TTK Yay., Ankara 2003, s.4; Cahit Baltacı, "Osmanlılar Döneminde Nakibu'l-Eşrafık Müessesesi ve Nakibu'l-Eşrafık Defterleri", *IV.Milli Türkoloji Kongresi*, 1981, s.1.

⁵ Sarıçık, *a.g.e.*, 20, 42.

⁶ Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Sosyal Yay. İst.1992, s.58,65.

⁷ Gökalp'in adı geçen araştırması 1922 yılının ilk üç ayında yapılmıştır. Bkz.a.g.e., s.6-7.

⁸ Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmî, *İslam Tarihi*, sad.M.Rahmi, İst. 1979, s.416.

⁹ Ferit Aydın, *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*, İst. 1996, s.238.

¹⁰ Mustafa Kavuncu, *Seyyid Ahmed Arvasi, Hayatı-Tefekkürü-Eserleri*, İst. ty.,s.9.

Benü Bekir, Benü Rebî'a, ve Benü Mudar kabilelerine mensup Araplar¹¹ içerisinde bir takım seyyidlerin de yer almış olabileceği muhtemel ise de bunların sayısının çok az olması gerekir. Çünkü göç edenler, adlarından da anlaşılabilceği gibi seyyid olmadıkları gibi, bunların içerisinde Siirt ve Mardin'e yerleşen Hıristiyan Araplar da bulunmaktadır.¹²

Görüldüğü gibi seyyidlerin bölgeye gelişlerini tek bir olaya bağlamak ve belli bir tarihle sınırlandırmak doğru değildir. İslamlaşma sürecinde bölgedeki Arap fetihleri neticesinde kimi seyyidler göç etmiş olabilir. Özellikle Abbasiler döneminde gerek Harun er-Reşîd döneminde, gerekse Moğol istilasını müteakip dönemde bölgeye önemli miktarda bir seyyid göçünün gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu göçlerin gerçekleşmesinde Şam'ın¹³ kuzeyinde ve Bağdat'ın da kuzeybatısında yer alan Güneydoğu Anadolu'nun buralara yakın bir konumda olmasının ve Şam ile Bağdat'ı bölgeye bağlayan işlek ticari yolların mevcudiyetinin de büyük etkisi olmuştur. Bu özelliğinden dolayı bugünkü Güneydoğu Anadolu bölgesi, Batı Anadolu ve Trakya'ya yerleşen seyyidler için bir geçiş noktası olmuştur.¹⁴

Bölgeye gelen seyyidlerin kültürel yapılarında zamanla büyük değişiklikler olmuştur. Siirt ve Mardin gibi daha Emeviler zamanında buralara göç etmiş olan Bekr b. Vail'in soyundan gelen Arap kabileleri arasına yerleşenler dil ve geleneklerini koruyabilmiş iseler de Erzurum ve Erzincan'a göç edenler Türkleşmiş, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da kalanlar ise Kürtleşmişlerdir.¹⁵

C. BÖLGEDEKİ SEYYİD PROFİLİ

1.Bölgenin seyyid profilinde göze çarpan en önemli öge *Becirman* Seyyidleridir. Halk arasında anlatıldığına göre Midyat yöresindeki *Gir Beş* mevkiine gelen ataları Seyyid Bilal'a, Arba Beyi (günümüzde Midyat'a bağlı bir köy) tarafından adı geçen mevki hibe edilir ve orada bir köy kurulur. Kendilerinden vergi alınmadığı için köye vergisiz anlamında *Becirman*¹⁶ adı verilir. Günümüzde

¹¹ Ramazan Şeşen, "Cezîre", *DİA*, İst., 1993, VII, 509; Nejat Göyünç, Diyarbakır, *DİA*, İst. 1994, IX, 464.

¹² M.Fahrettin Kırzioğlu, *Kara-Amid (Diyarbakır) Tarihçesi ve Abidelerinin Küçük Kılavuzu*, s.3'ten naklen Kara-Amid dergi komisyonu tarafından yazılan "Şehrimizin Eski Adı Amid, Kara Amid ve Bu Ünvanla Çıkan Eser ve Dergiler", *Kara-Amid Dergisi*, (yıl:1), İst. 1 Eylül 1956, s.242.

¹³ Şam'dan bölgeye göç eden Şeyh Hasan b.Seyyid Abdurrahman için bkz. Şerephan Bidlîsî, *Şerefnâme*, (çev.M.Emin Bozarslan), Deng yay., İst. 1998, s.190.

¹⁴ XIII.yüzyılda Irak'tan Akşehir'e gelen seyyidlerden Seyyid Mahmud Hayrani ve Tacüddîn İbn Seyyid Şemseddin el-Müsta'cel ibn Rufâi (Bkz.Yusuf Küçükdağ, "Seyyid Mahmud Hayranî ve Akşehir'de Seyyid Mahmud Hayranî Mahzumesi", *İstem*, II, 3, Konya 2004) bu güzergahı kullanmış olmalıdırlar.

¹⁵ Aydın, *a.g.e.*, s.238.

¹⁶ Buradaki *be/bi* olumsuzluk eki, *cirm* vergi yerine kullanılan bir kelime, *man* kaldılar anlamına gelen bir fiildir. Buna göre kelime *be-cirm* (vergisiz) *man* (kaldılar) öğelerinden oluşmaktadır. Bir diğer yoruma göre kelimenin sonundaki *an* eki Farsça'daki çoğul eki olup kelime *vergisizler* anlamına gelmektedir. M.Salih Erpolat, *cirm* kelimesinin vergi anlamına değil, suç anlamına geldiğini ve XV.yüzyıla ait tahrir defterlerinde *Babacir* olarak geçen köyün adının günümüzde *Becirman*'a dönüştüğünü, dolayısı ile köyün adına *vergisizler* anlamını vermenin uygun olmadığını belirtmektedir. (M.Salih Erpolat, *Osmanlı Coğrafyasındaki Yer İsimlerini Doğru Tespit Etmenin Zorlukları, Önemi ve Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar*, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Diyarbakır 2003, s.12.) Ancak biz köyün adına getirilen bu yorumun yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü suç anlamında kullanılan kelime *cürm* kelimesidir. *Cirm* kelimesinin ise para cezası anlamında kullanıldığı sabittir. (Bkz.İbrahim Olgun, Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan kitabevi, Ankara 1984, s.106;) Bu kelime Türkçe'de başkasının yol açtığı zararı ödemek anlamında *ceremesini çekmek* şeklinde deyimleşmiştir. (Bkz.T.D.K.Türkçe Sözlük, Ankara 1988, I, 254.) Geçmişte de verginin para cezası ile bir şekilde ilişkisi kurulmuştur. Ayrıca köyün ismi için *vergisiz* şeklindeki bu izahın yapılması tevatür derecesinde yaygındır. Nitekim Cumhuriyet döneminde köyün ismi bu anlama uygun olarak ilkin *Vergisiz* olarak, daha sonra da *Vergili* olarak değiştirilmiştir. *Babacir*'e gelince bunun başka bir köyün

Batman/Gercüş'e bağlı olan bu köyün adı Cumhuriyet döneminde *Vergili* olarak değiştirilir. Seyyid Bilal'in mezarı bu köydedir. Halk arasında anlatıldığına göre, Seyyid Bilal'in Şeyh Hasan ve Seyyid Ahmed adlarında iki kardeşi; Seyyid Ali, Seyyid Nasır, Seyyid Mirza, Seyyid Hacı Murad, Seyyid Hacı Haşim, Seyyid Kiça ve Seyyid İsmail adlarında 7 çocuğu vardı. Becirman seyyidlerinin bu isimlere nisbet edilen yedi kolu bulunmaktadır.

Becirman seyyidleri zamanla etrafa dağılırlar. Seyyid Bilal'in kardeşi Şeyh Hasan kabrinin bulunduğu komşu *Batergiz* köyüne yerleşir. Günümüzde Gercüş, Dargeçit, Nusaybin, İdil, Kızıltepe, Midyat Cizre ve Silopi civarında önemli miktarda *Becirman* seyyidleri yaşamaktadır. Bölgede Becirmanlı olsun ya da olmasın, seyyidlerin de yaşadıkları köyler olarak bilinen yerleşim birimleri şunlardır: Banıh, Harabreza, Badaye, Tezhırab, Tılakub, Guhere, Serdef, Batergiz, Bamızrut, Şeta, Gundike Ali, Zinareh, Araban, Memolan, Binardka, Gundike Hede, Gundike Seyyid Silo, Şabani, Arnas, Bilehş, Merce, Ankaf, Basret, Botika, Tiruva, Hanık, Ahmediye ve Kartmin köyleri. Bu seyyidler adları geçen bu köylere nisbet edilerek anılırlar. Nusaybin-Cizre karayolu'nun 45.k.m.'sinde yer alan ve bugün *Seyyidler Köyü* adını taşıyan köy tamamen seyyidlerden müteşekkildir. Cumhuriyet döneminde bir anlaşmazlık sonucu sözkonusu yere yerleşen bazı seyyidler, öteki yerlerden gelen bazı seyyidlerin de katılması ile bu köyü kurmuşlardır.

Son yıllarda hızlı bir nüfus artışı sonucu il olan Batman şehir merkezine başta Becirman seyyidleri olmak üzere önemli bir seyyid nüfus akın etmiş ve bu seyyidler yoğun olarak İpragaz semtine yerleşmişlerdir. Batman'daki *Becirman* seyyidleri *Seyyid Bilal* Derneği'ni kurarak kurumlaşma yolunda da bir adım atmışlardır. Batman'da ayrıca Eruh civarındaki Aval köyüne nisbet edilen seyyidler de mevcuttur. Midyat şehir merkezinde de seyyidler çoğunlukla kendi adları ile anılan mahallede kümelenmişlerdir.

Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Becirman seyyidlerinin nüfusu bir araştırmada üç yüz bin olarak gösterilmişse de¹⁷ bizce gerçek sayı bu rakamın altında olmalıdır. Çünkü bu sayı Becirman seyyidlerinin yoğun olarak yaşadıkları bölgenin (Midyat ve çevresi) nüfusunun tümüne yakındır. Halbuki bu nüfusun tamamının seyyid olmadığı ve Becirman seyyidlerinin bu nüfusun sınırlı bir yüzdesini oluşturdukları açıktır. Yukarıda adları geçen yerleşim birimlerindeki Becirman seyyidleri ise o bölgelere seyrek bir şekilde dağılmışlardır.

Şüphesiz seyyidlerin yerleşim alanlarını belli bazı yerlerle sınırlandırmak yanlış olur. Seyyidlerin bölge halkı ile etkileşimi ve özellikle son zamanlarda şehirleşmenin artması ile artık her köy ve şehirde seyyidlerle karşılaşmak mümkün hale gelmiştir.

2.Bölgenin seyyid profilinde göze çarpan bir diğer öge de, seyyid oldukları söylenen şeyh aileleridir. Seyyidler ve şeyhler arasında şüphesiz çok özel bir ilişki bulunmaktadır. Bunda seyyidlerin zühd ve takvaya meyyal olmaları, ehl-i tasavvufun öteki Müslümanlara nazaran Ehl-i beyt'i daha ziyade sevmesi¹⁸ ve seyyid birinin seyyid olmayandan daha hayırlı olduğu düşüncesinden hareketle, bir seyyidin seyyid olmayan şeyhe biat etmemesi gerektiği ve böyle bir durumun seyyidlere layık olmadığı şeklindeki düşünceler¹⁹ etkili olmuştur.

XIX. yüzyıldan önce bölgede daha yaygın olan Rufâ'î ve Kâdirî şeyhleri genel

→ →

adı olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁷ Ahmet Taşgın, "Turabdin-Midyat ve Çevresi İnanç Önderleri", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Tüksev Yay. Ankara 2002, s.850.

¹⁸ Şehbenderzade, *a.g.e.*, s.394.

¹⁹ Muhammed Ebu'l-Hüda es-Sayyâdi, *Dav'u's-Şems*, yy. ty., s.299.

olarak seyyid ve şeriflerden oluşmaktaydı.²⁰ Bir örneği hariç Kadiri şeyhlerin seyyid olduğuna dikkat çeken Bruinessen, bu ilişki hakkında şunları söylemektedir:

*Birkaç aileye mensup bu Kadiri seyyidler değeri ve az bulunma kuralına dayanarak başkalarına değil, yalnız kendi oğullarının şeyh olmasına izin verirlerdi. Bu ünvanı tekellerinde bulundurmaları sonucu pek çok insan bu düzenle yalnızca seyyidlerin şeyh olabileceğine inanmaya başladılar.*²¹

Ancak Mevlana Halid el-Bağdadi'nin etkisi ile Halidilik ortaya çıkınca seyyid olan bu Kadiri şeyhleri Nakşibendi tarikatına geçiş yaptılar.²² Yalnız bu geçiş seyyidlerin konumunda bir değişikliğe neden olmadı ve etkinliklerini azaltmadı. Örnek olarak Arvasi ailesini verdiğimizde Mevlana Halid'in halifesi Seyyid Taha en-Nehrî'nin ve Seyyid Sibgatullah el-Arvasi'nin Nakşibendilikteki konumu ve bunların halk arasında seyyid bilinmesi²³, bu aileyi bölgenin en kutsal görülen ailelerinden biri haline getirmiştir.

Bölgedeki bütün şeyhler seyyid olmamakla beraber, seyyid olanların sayısı azımsanmayacak bir derecededir. Şeyh Mahmud Nedim, Şeyh Güzel Barslan, Muhammed Şerif Sükuti, Kuddusi Münir ve Şeyh Sadık Diyarbakır'da yaşamış olan seyyid şeyhler olarak bilinmektedir.²⁴ Arvasi şeyhleri, Arnas şeyhleri, Menzil şeyhleri, Cizre'de Seyyid Kadri, Midyat'ta Serdefli Şeyh Halil ve oğlu Şeyh Beşir, Nusaybin'de Şeyh Ahmed ve soyundan devam edenler (Şeyh Beşir, Şeyh Muhammed ve Şeyh Ahmed), Erüh'ta Şeyh Abdal-ı Şavili ve torunu Şeyh Abdurrahman ile Şeyh Hüseyin-i Basret ve soyundan devam edenler (Şeyh Celâleddin ve Şeyh Muhyiddin), İdil'de Şeyh Hasan, Kurtalan'da Şeyh Hafzullah, Mardin ve çevresindeki Bube ailesinden Şeyh Seydoş (Yukarıda adı geçen Diyarbakır'daki Şeyh Güzel de bu ailedendir.), Kızıltepe'de (Akrez Köyünde) Şeyh Hüseyin bölgede aynı zamanda seyyid olan şeyh ve şeyh ailelerine örnek olarak verilebilir.

Bölgede şeyhler ile seyyidler arasındaki bu ilişki bir çok yörede halkın şeyhlerin sadece seyyidlerden olabileceğine inanmalarına yol açmıştır.

3.Bölgede kolektif olarak seyyid olduklarını söyleyen aşiret yapıları da mevcuttur. Örneğin, Bitlisli Şerifhan 1597'de yazdığı *Şerefname* adlı kitabında, daha o dönemde, Cizre'ye yakın Gurgil bölgesinde yedi aşiretin var olduğunu ve bunlardan dördünün (Şehreveri, Şehrili, Gurgil ve Isturi aşiretleri) seyyid olduğunu söyler.²⁵

Günümüzde de seyyid olarak bilinen aşiretler mevcuttur. Şehân ya da Şehî aşireti (Diyarbakır Karacadağ yöresi) ile Sinka aşireti bunlara örnek olarak zikredilebilir. Hatta bölgede adı *Seyyidi* olan bir aşiret bile vardır. Eloşi, Elşeynan, Cemika, Elmusan, Hısenkan ve Heciyân kabileleri bu aşirete bağlıdır. Bunlar Şanlıurfa merkez ilçeye bağlı Üstükale, Mustafacık ve Kırkpınar köylerinde yaşarlar.²⁶

4.Osmanlılar'ın son dönemlerinde Diyarbakır'da Nakiplik²⁷ görevini üstlenmiş olan ve bundan dolayı günümüzde Diyarbakır'da halk arasında *nakipler ailesi* olarak isimlendirilen önemli bir seyyid ailesi daha göze çarpmaktadır. Nakiplik

²⁰ Müfid Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, Sor yay., Ankara, ty, s.87; Aydın, a.g.e., s.239.

²¹ Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, (Çev.Remziye Aslan), Ankara, ty., s.434.

²² Aydın, a.g.e., s.239.

²³ Yüksel, a.g.e., s.87.

²⁴ Bu şahısların yaşamları hakkında geniş bilgi için bkz.Şefik Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, İst. 1997.

²⁵ Şerifhan, a.g.e., s.100.

²⁶ Ahmet Özer, *Modernleşme ve Güneydoğu*, Ankara 1998, s.129.

²⁷ İslam tarihinde seyyid ve şeriflere ait işleri görmek amacı ile kurulmuş olan teşkilata nikâbet teşkilatı adı verilmiş, bu teşkilatın başında bulunan kişiye de nakîb ya da nakîbu'l-eşraf denmiştir. Geniş bilgi için bkz. Sarıca, *Nakîbu'l-Eşraflık*, s.20-31.

görevini yapmış olmalarından dolayı, Cumhuriyet döneminde Ocak ve Nakipoğlu soyadlarını kullanmaya başlayan bu aileden önemli şahsiyetler yetişmiştir. Ailenin günümüzde yaşayan en popüler şahsiyeti, Diyarbakır'da adını taşıyan bir park ile satın alarak restore ettiği eski bir Diyarbakır/Ermeni evi de bulunan Baha Ocak'ın eşi yazar Esmâ Ocak'tır.²⁸ Ailenin Esmâ Ocak'tan önceki en büyük temsilcisi, iki dönem (1943-1950) milletvekilliğinin yanı sıra 1984'te ölünceye kadar edebiyat öğretmenliği yapan ve aynı zamanda şair olan Osman Ocak Nakipoğlu'dur.²⁹ Osman Ocak Nakipoğlu'nun babası Hacı Mes'ûd Bey başka görevlerinin yanında Diyarbakır'da Nakîbu'l-eşrafîlik görevinde de bulunmuştur.³⁰ Hacı Mes'ûd Bey'in 1910 yılında ölmesi üzerine Osman Ocak'ın ağabeyi de olan büyük oğlu Bekir Sıtkı Bey Nakîbu'l-eşrafîlik görevine getirilmiştir. 1919 senesinde yapılan seçimlerde Siverek mebusu seçilen Bekir Sıtkı Bey, İstanbul Büyük Millet Meclisi'nin dağıtılması üzerine Ankara'da toplanan meclise katılmış ve orada 1923 yılına kadar mebus olarak kalmıştır. Bundan sonra Diyarbakır'a dönerek, 1936'da ölünceye kadar nakiplik sıfatıyla Vilayet Meclisi azalığında bulunmuştur.³¹

Hacı Mes'ûd Bey'in dedesi Muhammed Râğîb Efendi, XV. yüzyılda Diyarbakır defterdarı Ahmed Zihnî Bâlî Bey tarafından inşa edilen ve harabeye dönmüş olan Defterdar camisini 1248/1832'de tamir etmiş, ayrıca caminin güneyinde *Râğîbiyye* adında bir medrese yaptırmıştır.³² Günümüzde halk arasında *Nakipler Camisi* olarak bilinen bu caminin resmi adı Muhammed Râğîb Efendi'nin adına nisbetle Râğîbiyye camisi olarak değişmiştir. Muhammed Râğîb Efendi'nin kabri, zamanında yaptırdığı medresesinin avlusu olan, ancak günümüzde medrese yıkıldığı için caminin haziresi görünümünde olan yerdedir.³³

Nakipler camisinde Ramazan aylarında hatimle teravîh kılma geleneği hala devam etmekte, Hz.Peygamber'e ait sakal-ı şerif te bu ailenin maiyetinde bulunmaktadır. Günümüzde Diyarbakır'da nakipler ailesi, nakipler camisi gibi kavramlarla günlük yaşam içinde yer etmeye devam eden ve halk arasında Hicaz'dan gelen bir aile olarak tavsif edilen ve bu yüzden kendilerine büyük bir saygı duyulan bu seyyid aileden geçmişten günümüze büyük şairler ve alimler yetişmiştir.³⁴

D. SOSYAL YAŞAMDA SEYYİDLİĞİN ETKİLERİ

Bölgedeki seyyidlerin sosyal statülerini belirleyebilmek için XVII. yüzyılda Bitlis Emirliği örneğinden hareket edeceğiz. Bu emirlikteki sosyal yapı şu şekilde oluşmuştu: 1. Bey ailesi. 2. Aşiret reisleri ve soylular 3. Beyin kendilerine aylık ödediği aşiret mensubu olmayan sanat ve bilim adamları ile dinsel liderler: Şeyhler, seyyidler ve mollalar.³⁵

Seyyidlerin bölgedeki bu statülerini daha da belirgin hale getirmek amacıyla

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, San Matbaası, Ankara 1997, III, 304.

²⁹ Beysanoğlu, *a.g.e.*, II, 439-448.

³⁰ Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*, Matbaa-i Amidi, İst. 1328, s.373.

³¹ Beysanoğlu, *a.g.e.*, II, 248.

³² Ali Emîrî, *a.g.e.*, s.372; Beysanoğlu, *a.g.e.*, I, 307.

³³ Muhammed Râğîb Efendi'nin mezar taşında şu ibare yazılıdır: *Hüve'l-hallâkü'l-bâkî, feridü dehrihi ve vahîdü 'asrihi, el-'âlimü'l-fâzıl, el-muhaddis, sâhibu hâzihî'l-hayrât, mür, es-seyyid, el-hâc Muhammed Râğîb Efendi ruhuna ve kâffe-i ehl-i îmân ervâhuna el-Fâtîha. Sene:1265* Anlamı: Yaratıcı ve baki olan Allah'tır. O, döneminin yegane şahsiyeti, alim, fazıl, muhaddis, bu hayratın sahibi, mir, seyyid, Hacı Muhammed Râğîb Efenid ruhuna el-Fâtîha. Sene: 1265 (1849).

³⁴ Bu ailenin yetiştirdiği şairler başta olmak üzere Diyarbakırlı Seyyid Şairler konulu araştırmamı sürdürmekteyim.

³⁵ Bruinessen, Martin Van, Ağa, Şeyh ve Devlet, (Çev.Remziye Arslan), Özge Yay. Ankara ty.,s.206.

şöyle bir sınıflandırmaya gidebiliriz.

1.Siyasi Elit: Bunlar Cumhuriyet öncesinde beyler ve ağalar, Cumhuriyet sonrasında ise sadece ağalardır.

2.Dini Elit: Bunlar hem Cumhuriyet öncesi hem de sonrası için şeyhler, molalar ve seyyidlerdir.

Öncelikle seyyidlerin siyasi elit ile özel bir ilişkilerinin olduğuna dikkat çekmemiz gerekir. Bitlis beylerinden Ebdal Han Osmanlı Paşası tarafından beylikten uzaklaştırılınca yerine geçecek oğlunun, aralarında Bitlis seyyidlerinin de bulunduğu özel bir meclis tarafından seçilmesi,³⁶ beylerin seçiminde seyyidlerin önemli bir role sahip olduklarını göstermektedir. Seyyidlerin bu beylere ahlakî konularda da danışmanlık yapmış olmaları gerektiği hususu da gözden ırak tutulmamalıdır. Bölgedeki diğer beyliklerde de farklı olmayan bu yapının, hemen hemen Cumhuriyet dönemine kadar sürdüğünü söyleyebiliriz.

Seyyidler Cumhuriyet öncesinde ve sonrasında, sözleşmeli olarak toprak ağalarının yanlarında barınan kimi insanların ağalar nezdindeki sorunlarının çözümünde de arabuluculuk görevi yapmışlardır. Bir seyyidin, toprağından edilen herhangi biri için aracı olarak ağanın yanına çıkması ve bunun sonucunda ağanın kararından vazgeçmesi, avam arasında seyyidlere gösterilen saygının artmasına neden olmuştur.

Seyyidler ağaların kendi aralarındaki anlaşmazlıklarının çözümünde de önemli roller üstlenmişlerdir. Özellikle aşiretler arasındaki bir çok anlaşmazlık şeyh ve mollaların yanı sıra çoğu kez seyyidlerin iki tarafın arasına girmesi ile önlenmiştir. Seyyidler, kutsal sayılan yeşil bir simge sayesinde birbirleriyle çatışan, birbirlerini öldürmek hırsları ile bilenen insanları çatışmadan vazgeçirebilmişlerdir. Çatışma olduğunda seyyid kişi, yeşil takkesini veya yeşil bir bez parçasını uzunca bir sopanın başına bağlar, tarafların arasına girer ve böylece çatışma, yeşil rengin hürmetine, mutlaka durdurulurdu.

Seyyidler sadece büyük çaplı çatışmaları durdurmakla kalmaz, kişisel husumetleri de sona erdirir, küsleri barıştırırlardı. Kimse seyyidleri kırmaya, onların sözünü geri çevirmeye cesaret edemezdi.

Seyyidlerin dini elite olan ilişkilerine gelince, seyyid-şeyh ilişkisine yukarıda değinilmiş olduğu için burada ayrıca konu ele alınmayacaktır.

Güneydoğu Anadolu'da, Seyyidler sosyal tabakaları oluşturan öğelerle ilişkileri sonucu kazandıkları bu konumlarının yanı sıra, sosyal yaşamın değişik alanlarında da etkin olmuşlardır. Seyyidlerin sosyal yaşam içerisindeki bu etkinliğini gösteren bir çok husus vardır. Bunlar;

1.Zew Etkinlikleri. Seyyidliğin sosyal yaşam içerisindeki etkinliğinin en önemli tezahürü, türbeleri etrafından oluşturulan, sosyal ve kültürel bir mahiyet alan etkinliklerdir. Zew adı verilen bu etkinliklerde, senede bir defa belli bir yerde ve belli bir zamanda ölmüş seyyid için bir ziyafet merasimi tertib edilmektedir. Güneydoğu Anadolu'da en ünlü zew etkinliği Seyyid Bilal'in anısına Becirman köyünde yapılamıdır. Bu zew her yıl Eylül ayının ikinci haftası Perşembe günü yapılır. Bundan başka Midyat çevresinde Bategiz köyünde Seyyid Bilal'in kardeşi Şeyh Hasan, Sergeli'de de Seyyid Ali için zewler düzenlenir.

Bunların dışında seyyid olduklarını tahmin ettiğimiz, İdil ve Midyat çevresinde gömülü olan Şeyh Salih, Şeyh Mümine, Elim, Şeyh Gazal ve Pir Kureyş gibi ermiş zatlar için de zew etkinlikleri yapıldığı görülmektedir. Bu zatların seyyid olup olmadıkları kesin olarak bilinmemekle beraber, bölgede seyyid olmayanlar için zew

³⁶ Bruinessen, *a.g.e.*, s.207.

etkinliklerinin yapılmadığına dair yaygın bir görüş vardır.

Zew etkinliklerinin nasıl yapıldığını görmek için *Elime Remkesk* anısına İdil'in on-on beş kilometre güneyinde yer alan Alem dağının zirvesinde yapılan zewi ele alacağız. Katılımı en fazla olan zew Seyyid Bilal zewi olmasına rağmen³⁷, Elim zewi dağın tepesinde yapıldığından daha ilgi çekicidir. Halk arasında Elim olarak söylenen bu şahsın asıl adı Alim'dir. Dağın adı da (Alem Dağı) bu şahsın adından gelmektedir. *Rem-kesk* ise yeşil sarıkl anlamına gelmektedir. Yeşil rengi daha önce de belirtildiği üzere tarih boyunca seyyidlerin alamet-i farikası olmuştur.

Bu zewin vakti yaklaştığında, etkinliklere iki gün kala adı geçen dağın tepesinde akşamleyin ateşler yakılarak çevreye zew vaktinin geldiği haberi verilir. Ateşi gören civar köylerdeki insanlar hazırlanıp zew mahalline giderler. Gidenler arasında her kesimden insanlar bulunur. Zew birkaç gün sürer. Anlatıldığına göre önceleri türbenin başında bir ziyafet verilirdi. Ancak zamanla ziyafetle yetinilmeyip başka faaliyetler de gerçekleştirilmiştir. Defler çalınmaya, kasideler söylenmeye, cirit gibi oyunlar oynanmaya ve yarışmalar düzenlenmeye başlanmıştır. Böylece bu zew bir şenlik ve eğlence etkinliği haline gelmiştir.

Normal zamanlarda affedilmeyen kimi davranışlar, zew etkinliklerinde kendisi için zew düzenlenen şahsın hatırına affedilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda kız kaçırma olayına gösterilen tolerans zewlerin en bariz özelliklerinden biri olmuştur. Bölgedeki diğer zewler de hemen hemen bu çerçevededir.

Bir çok kimse için zewler psikolojik açıdan rahatlamaya bir vesile olmaktadır. Bu etkinliklere katılanlar bir yükümlülüğten kurtulmuş olduklarını düşünmektedirler. Hatta halk arasında "zewe gitmediğimiz için yağmur yağmadı, tahıllarımız yeşermedi, hayvanlarımız öldü" gibi inanışlar yer etmiştir.

Son zamanlarda zewlerin amacından sapmış olduğu gerekçesi ile bazı din görevlileri (molla) bu merasimlere karşı çıkmakta ve insanları buna katılmaktan alıkoymaktadırlar. Onlara göre ölüm yıldönümünde böyle bir etkinliğin dinde kesinlikle yeri yoktur. Kaynaklarda böyle bir şey bulunmamaktadır. Selef-i salih'in Hz.Peygamber için böyle bir etkinlik düzenlememiştir. Doğum yıldönümü için mevlid okunmuş, ama ölüm yıldönümü için her hangi bir etkinlik yapılmamıştır.

2.Seyyidlerle *ahiret kardeşliği* tesisi yoluna gidilmesi. Kaynağını Hz.Muhammed'in muhacirler ile ensar arasında tesis ettiği *muâhât*'tan aldığı düşünüğümüz bu gelenek uyarınca, bölgede bazı kimseler kendilerinden daha üstün gördükleri seyyidlerle ahiret kardeşliği tesisi yoluna gitmektedirler.

Seyyidlerle ahiret kardeşliği tesisinin en önemli nedeni, onların ahirette kendilerine şefaatçi olacakları şeklindeki inançtır. Böyle bir inanın sonucunda kendisini günahkar sayan bir çok kimse ahiret kardeşi olması için özellikle dini bütün seyyidlere teklif götürür. Seyyid kişi, kendisine götürülen her teklifi kabul etmeyebilir. Bazı durumlarda bu teklif seyyidin kendisinden de gelebilir.

Ahiret kardeşliğinin tesisi çok basit bir merasimden ibarettir. Seyyid kişi, kardeşlik talebinde bulunan kimseye "Ben seni kendime ahiret kardeşi olarak kabul ettim" der, sonra birer Fatiha okunur ve böylece manevi kardeşlik başlar ve bu durum ölünceye kadar devam eder.

3.Seyyidlerin adları ile yemin edilmesi. Seyyidlerin sosyal yaşam içerisindeki etkinliğini gösteren bir diğer önemli husus, günlük hayatta onların adları ile yemin edilmesidir. Yemin eden seyyidin kendisi de olabilir. Şayet yemin eden seyyid olmayan biri ise, genellikle bulunduğu yerde meşhur bir seyyidin; seyyid biri ise genellikle şeceresinde var olan meşhur bir atasının ismi ile yemin eder.

³⁷ Seyyid Bilal zewi için bkz. Taşğın, *a.g.m.*, s.850.

4.Seyyidlerin isimlerinin çocuklara verilmesi de toplumda sıklıkla görülen bir husustur. Özellikle Becirman seyidlerinin etkin oldukları bölgede, ataları Seyyid Bilal'in adı yaşatılmak istenmektedir.

Anlatageldiğimiz seyidlerin bölgedeki profili ve sosyal hayatta seyidliğin etkileri, halkın seyidlere atfettiği kutsiyet ve bu çerçevede oluşan kimi batıl inanışlar³⁸ göz önüne alındığında daha da önem kazanmaktadır. Fakat konuyu asıl önemli kılan husus şüphesiz ki teseyyüd hadisesidir.

E.TESEYYÜD HADİSESİ

Verilen bilgilerden bölgede seyidim diyenlerin, halkın önemli bir kesimini oluşturduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Sadece Becirman seyidlerinin nüfusunun abartılı da olsa üç yüz bin olduğu düşünülüyorsa, bölgedeki seyidlerin sayısı bu rakamın birkaç katı olarak hesaplanabilir. Bunların arasında gerçek seyidlerin yanı sıra müteseyyidlerin (seyyid olmadığı halde seyidlik iddiasında bulunanlar)ın da olabilirliliği, bir ihtimal ve sorun olarak ortada durmaktadır. Bir sorun olarak geçmişte de mevcut olan teseyyüd hadisesini anlamak için, tarihteki teseyyüd hadisesine biraz eğilmememiz gerekecektir.

Abbassiler'den başlamak üzere Osmanlılar'a gelinceye kadar geçen bütün Müslüman devletlerde, seyidlere Hz.Peygamber'in soyundan geldikleri için farklı bir muamelede bulunulduğu bilinen bir husustur. Seyidlere devlet tarafından maaş bağlanması (ganimet ve fey gelirlerinden belli bir pay almaları), vergiden muaf tutulmaları ve askere alınmamaları bu kabilden sayılabilir.³⁹ Seyidlere tanınan bu tür ayrıcalıklardan yararlanmak için bir çok insanın teseyyüd teşebbüsünde bulunduğu tarihi bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Nitekim II.Bayezid devrinde Nikabet teşkilatının yeniden ihdasının nedenlerinden biri de seyidlik iddiasında bulunan kimselerin varlığı olmuştur.⁴⁰ Osmanlılar döneminde sıkı takibat ve teftişlere rağmen yalancı şahitlerle ve çeşitli yollarla ele geçirilen sahte siyadet hüccetleri ile seyid olduğunu iddia edenler olmuş, diğer yandan bir siyadet hüccetinin geçerliliğine delil olsun diye sahte tomarlar (bahrü'l-ensablar), siyadet silsileleri/şecereleri tertib edilmiştir.⁴¹

Müteseyyidlere mani olmak, haksız yere neseb iddiasında bulunanları ve seyidler arasına sızmak isteyenleri araştırıp, benzerlerini böyle bir teşebbüsten vazgeçirecek bir ceza ile cezalandırmak Nikabet Teşkilatı'nın başında yer alan Nakibu'l-Eşraf'ların görevleri arasında yer almıştır.⁴² 941/1534 tarihinden ölüncüye kadar (980/1572) nikâbet vazifesinde uzun yıllar kalan Taşkentli Muhammed Muhterem Efendi selefi Seyyid Mahmud gibi Ayasofya camii yanındaki evinde sürekli olarak neseb şecerelerine nizam verip ilgisizleri şecerelerden ayıklamak ve soy kütüklerini her türlü sahteliklerden saf olarak koruyarak temessükler vermek⁴³ yolu ile teseyyüdle mücadele etmiştir.

Ancak hiçbir zaman müteseyyidlerin önüne geçilememiştir. d'Ohsson:"..Onlar (müteseyyidler) ancak şüphe edildikleri ve ele verildikleri zaman

³⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz.Abdurrahman Adak, *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Seyyidler ve Halk Üzerindeki Etkileri*, (Basılmamış lisans tezi), Ankara 1998, s.17-30.

³⁹ Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*, s.86-110; Sarıcık, *Kurum ve Mahiyet Olarak Ehl-i beyt*, (Ehl-i beyt), İst. 1997, s.252.

⁴⁰ Ali Emiri, *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, sayı, 19, İst. 1355, s.420-421; Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*, s.61.

⁴¹ Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*, s.81,140.

⁴² Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*; Sarıcık, *Ehl-i beyt*, s.238.

⁴³ Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*, s.139.

tehlikeyle karşı karşıya kalıyorlardı."⁴⁴ diyerek kendilerini kamufle ederek ele vermeyenlerin de var olabileceğini ifade eder. Hatta bazı Nakibu'l-eşrafların müteseyyidlerden aldıkları rüşvetler ve devlet erkanından aldıkları mektuplar ile seyyid olmayanlara siyadet belgeleri verdikleri de tarihen sabittir.⁴⁵

Görüldüğü gibi geçmişte bir teseyyüd realitesi bulunmaktadır. Cumhuriyet döneminde ise teseyyüd hadisesinde büyük artış olduğu muhakkaktır. Bu dönemde Güneydoğu Anadolu'daki teseyyüd hadisesi ile ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapabiliriz.

1.Güneydoğu Anadolu'da günümüzde mevcut kimi seyyidlerin, Cumhuriyet öncesindeki müteseyyidlerin soylarından geldikleri düşünülebilir. Cumhuriyet öncesinde, özellikle de seyyidlerin ilk göçleri zamanında, teseyyüdün bölgeye has bir nedeni, bölge halkının göç eden seyyidlere kucak açmış olması olarak göze çarpmaktadır.⁴⁶

2.Daha önceden değindiğimiz gibi gerek Emeviler gerekse Abbasiler zamanında bölgeye Arap göçleri olmuştu. Bölge halkı göç etmiş olan bu Araplara -bir şekilde Hz.Peygamber ile ilişkilerini kurarak- seyyid gözü ile bakmış olabilir. Günümüzde Kızıltepe ilçe merkezi ve civarında *Abdülüsved* adıyla bilinen aile seyyid olarak bilinmekte kendileri de böyle kabul etmektedirler. Bunların bölgeye ilk göç eden atalarının siyah bir Arap kölesi olduğu söylenir. Bu anlamı ifade etmek üzere aileye siyah köle anlamına gelen Arapça "el-'Abdü'l-Esved" adı verilir. Kanaatimizce Arap olan bu aile daha sonra seyyid olarak tavsif edilmiş olmalıdır.

Bununla beraber bölgedeki Araplar arasında bir kısım seyyidlerin olduğu gerçeğini teslim etmek lazımdır. Çünkü Araplar ile birlikte göç eden seyyidler olabileceği gibi, daha sonra göç ederek Araplar'ın arasına yerleşen seyyidler de mevcuttur. Nitekim günümüzde Arapların yaşadığı Mardin, Siirt gibi yörelerde seyyid olduklarını söyleyen önemli bir kitle vardır.

3.Cumhuriyet döneminde nikâbet kurumunun ortadan kalkması ile birlikte bir çok insan seyyid olduklarını iddia etmeye başlamıştır.

4.Her ne kadar günümüzde seyyidlere devlet tarafından bir takım ayrıcalıklar tanınmıyorsa da, güneydoğuda seksenli yıllara kadar devam eden şeyh-ağa temelindeki geleneksel yaşam tarzı içerisinde yerini bulan seyyid saygınlığından yararlanmak isteyen bazı kimseler seyyid oldukları iddiası ile ortaya çıkmaya başlamışlardır. Bu gibilerine tanıklık eden insanlar hala yaşamaktadır.

5.Bölgedeki bazı Hıristiyanlar'ın (Süryani ve Ermeni) Müslüman olduklarında, geçmişteki durumlarının kendileri üzerinde meydana getirdiği ezilmişlik psikolojisinden kurtulmak ve bir rahatlama içerisine girmek için seyyid olarak ortaya çıkmış oldukları yaşayan tanıkları tarafından dile getirilen bir husustur.

Bir seyyidlik alameti olarak Osmanlı imparatorluğunun başından beri yaygın olan yeşil renk aynı zamanda bir teseyyüd aracı olarak da kullanılmıştır. Nitekim Osmanlı döneminde müteseyyid olduğu tesbit edilen bir kimseye müfettiş vekili Seyyid Hüseyin "*Senin baban alamet götürmemiş, sen ne sebeple alamet götürürsün*" şeklinde bir soru tevcih etmiştir.⁴⁷ Yeşil alamet Cumhuriyet döneminde de güneydoğu Anadolu'da aynı işlevi görmüş ve hiç şüphesiz teseyyüd için bir malzeme olarak kullanılmıştır.

Bölgedeki seyyidlerin şecerelerine gelince, çoğunlukla seyyidlerde her hangi

⁴⁴ D'Ohsson, *Tableau General de l'Empire Ottoman*, I-VII, Paris, 1791, IV, 557. (Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*, s.138'den naklen.

⁴⁵ Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*, s.141.

⁴⁶ Aydın, *a.g.e.*, s.238.

⁴⁷ Sarıcık, *Nakibu'l-Eşraflık*, s.81.

bir şecereye (nesebname, silsile, soykütüğü) rastlanmamaktadır.⁴⁸ Bir çok seyyid şecerelerinin var olduğunu ancak kendilerinde bulunmadığını ya da falanca yerde bulunduğunu ifade etmektedir. Cumhuriyet döneminde seyyidler denetleyen ve teseyyüdü önlemeye çalışan bir kurum olmadığı için, seyyidlerin de ellerinde şecere bulundurma, şecerelerini güncelleştirme, ya da siyadet hüccetleri (bir kişinin nikâbet teşkilatından seyyid olduğuna dair bir belge alması) edinme gibi bir durumları sözkonusu olmamıştır.

Bölgede zamanla seyyid olarak tanınmak için bir kimsenin seyyid olduğu yönünde açıklamada bulunması yeterli görülümüş, şecerelerin doğruluğuna ilişkin tüm kuşkuhanın devre dışı bırakıldığı kollektif bir ön kabul meydana gelmiş ve bu yüzden şecere ile seyyidliğin kanıtlanma zorunluluğu ortadan kalkmıştır. Bölgede kimilerinde mevcut bir anlayışa göre şecerersiz bir seyyide bizim ne derecede “seyyid değilsin” deme hakkımız varsa, onun da bir o kadar “seyyidim” deme hakkı vardır. Bu anlayışa göre böyle bir kişi seyyidliğini ispatlayamadığı gibi biz de onun seyyid olmadığını ispatlayamayız. Bu yüzden seyyidlik iddiasında bulunan herkese saygı göstermek durumundayız. Yine aynı anlayışa göre, seyyidliği kesin olmayana saygı göstermenin sevabı daha fazladır. Çünkü kişi yakinen seyyid olarak bilinse ona saygı göstermek zaten vaciptir. Şüphle ile beraber saygı göstermenin sevabı ise daha fazla olur.

Seyyidlik bölgenin bir gerçekliği olması hasebiyle, ellerinde belge olmadan seyyidlik ilanında bulunanların bir kısmının gerçekten seyyid olabilecekleri müsellemlerle beraber, öte taraftan yukarıda anlatılan seyyidlik ilanına karşı mevcut ön kabulün de etkisi ile seyyidlik ilanında bulunan insanların içerisinde seyyid kılığı ve edası ile ortaya çıkan müteseyyidlerin de olduğu, hala hayatta olan tanıklarının da ifade ettikleri bir gerçektir. Nikâbet teşkilatının caydırıcılığının zirvesinde olduğu Osmanlı döneminde bile teseyyüd hadisesinin önüne geçilememişken, bu konuda hiçbir denetimin olmadığı Cumhuriyet döneminde teseyyüd hadisesinin önüne hiç geçilemeyeceği açıktır.

Teseyyüd hadisesini Güneydoğu Anadolu'da bir realite olarak kabul edersek, bölgedeki seyyid çokluğuna mantıklı bir izah getirebiliriz. Bölgedeki seyyidlerde var olan soylarının tükenmemesi gerektiği şeklindeki yaygın kanaatı da demografik yapılarını etkileyen bir faktör olarak düşünebiliriz. Bu kanat zımnen soylarının çoğalması gerektiği şeklinde bir düşünceyi de beraberinde getirmiş, bu da seyyidlerin çoğalmasında bir etken olarak ortaya çıkmıştır.

Peki seyyid ve müteseyyidlerin iç içe girdiği günümüzde gerçek seyyidlerin müteseyyid olanlarından ayıklanması mümkün müdür? Bu sorunsalın çözümünde başvurulacak ilk merci Osmanlı dönemindeki ilgili kayıtlardır. Bilindiği gibi Osmanlı döneminde her hangi bir nedenden dolayı (şecerelerin kaybolması ya da tutulmamış olması gibi) seyyidliklerini ispat etmek isteyenler; ya İstanbul'da bulunan Nakîbu'l-Eşraf'a ya da diğer yerlerdeki Nakîbu'l-Eşraf vekillerine müracaat ederek, İstanbul'daki Nikâbet Teşkilatı Merkez Dairesinde nakîbu'l-eşrafların tutmuş oldukları Türkiye'deki tüm seyyid ve şeriflerin isimlerini havi sadat defterlerindeki kayıtların esas alınmasıyla, siyadetlerini ispat edebiliyorlardı.⁴⁹

⁴⁸ Bölgedeki şecerelere bir kutsallık ta atfedilmektedir. Şecereler herkese gösterilmemekte, kimilerine göre bunun için kurban kesilmesi gerekmektedir. Araştırmaların esnasında biri yaşlı bir zata, diğeri bir mollaya ait, enleri 15-20 cm., boyları 3-4 m. uzunluğunda iki şecere görebildim. Bunların baş kısımlarında bulunan Ehl-i beyt ile ilgili ayet ve hadislerin yer aldığı dibace bölümünden sonra, şecerede Hz.Peygamber'den başlayarak günümüze kadar gelen seyyidlerin isimleri yer alır. Her ismin altında da o şahsa ait kısa bilgiler yer alır. Bu şecereler kutsal görüldüğü için fotokopilerinin alınmasına ya da üzerlerinde inceleme yapılmasına pek müsaade edilmemektedir.

⁴⁹ Ali Emiri, *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, sayı, 19, İst. 1355, s.421; Sarıçık, *Nakîbu'l-Eşraflık*, s.142.

Bölgede seyyidlik ilanında bulunanların, varsa şecerelerinin de yardımı ile, Osmanlı'nın son asırlarında yaşayan atalarının isimlerinin tespiti ve bu isimlerin sadat defterlerindeki kayıtlarla karşılaştırılması sonucu, nisbeten gerçek seyyidlerin tespitinde bir sonuca ulaşılabilir. Ne var ki Osmanlı dönemindeki ilk sadat defteri 1570'li yıllara tekabül ettiği için⁵⁰ daha önceki dönemlerde ne gibi kayıtların tutulduğu, ilk dönemlerdeki kayıtlarla 1570'li yıllardan sonraki kayıtların birbirini ne kadar tamamladığı sorunları orta yerde durmaya devam etmektedir. Bu yüzden Osmanlı'dan önceki devletlerde var olan Nikâbet teşkilatlarınca tutulan kayıtların da bu noktada önemi çok büyüktür. Güneydoğu Anadolu'ya ve burası üzerinden Anadolu ve İstanbul'a göç eden seyyidlerin önemli bir kısmı Abbasi döneminde göç ettikleri için özellikle Abbasiler döneminde tutulan kayıtların, Osmanlı'daki kayıtlarla karşılaştırılması önem kazanmaktadır. Bu konularda yapılacak çalışmaların, söz konusu sorunsalın çözümünde önemli katkılarının olacağı açıktır.

Şurası da bir gerçektir ki, yukarıdaki gibi bir çalışma Jeneoloji (Ensab) uzmanlarının yapacakları akademik bir araştırmadan öte bir değer kazanmayacaktır. Çünkü bugün bölgede modern eğitim olanaklarının gelişmesi, kırsal yerleşim alanlarından uzaklaşılması ve seküler itibar kalıplarının yaygınlaşması karşısında seyyidlik kurumu tıpkı şeyhlik kurumunda olduğu gibi, kendi hayatiniyetini daha sınırlı bir imaj ile sürdürmeye mecbur kalmıştır.⁵¹ Nitekim bölgedeki çağdaş giyim tarzına geçiş artık bir seyyid portresinin olmazsa olmazı olan yeşil alamet taşımayı ortadan kaldırdığı için, müteseyyidlerin bir teseyyüd aracı olarak bunu kullanma imkanları ortadan kalktığı gibi, müteseyyidlerin muhatabı olan potansiyel halk yığınlarının, yenilikçi İslam düşüncesinin de etkisi ile, seyyidler hakkında sahip olduğu kanaat da ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Teseyyüde iten faktörlerin arasında yer alan maddi imkanı ve manevi nüfuzu muhatap kitle artık seyyidlere bahşetmemek te ve bu aynı zamanda teseyyüdün önünü tıkayan bir faktör olarak da ortaya çıkmaktadır. Bu noktada İslam kurumlar tarihinin Abbasiler'den başlamak üzere, Osmanlılar'a gelinceye kadar önemli bir ögesini oluşturan nikâbet teşkilatının onca zaman içerisinde çözemediği teseyyüd sorununu, modern çağa ait dinamiklerin çözüme kavuşturmaya başladığını söyleyebilecek durumdayız.

⁵⁰ Sarıcık, *Nakîbu'l-Eşraflık*, s.141-142.

⁵¹ Necdet Subaşı, "Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri", *İslamiyat*, II, 3, s.135.

EHL-İ BEYT'İN SADAKA VE ZEKAT ALMAMASI ÜSTÜNE

Yüksel MACİT*

ON THE FACT THAT THE AHL AL-BAYT DID NOT ACCEPT ALMS

The term of Ahl al-Bayt means the family and the close relatives of the Prophet. Alms has not been permitted for the Ahl al-Bayt as mentioned in the traditions of the Prophet and books of Islamic Law. On the other hand, the Prophet conferred share of loot on them. As far as this practice is concerned, there are some political, social and psychological causes. In the past they were allocated from the incomes of the state, but as Abu Hanifah pointed out, today, if there is no allowance for the Ahl al-Bayt, the descendants of the Prophet, can be given alms.

GİRİŞ

Konuyla nispeten felsefî bir başlık seçmemizin nedeni, konunun salt hukuku aşan boyutlarının olmasıdır. Ehl-i beyt'in sadaka ve zekat almamasının siyasî, sosyal ve psikolojik boyutları vardır. Konunun felsefî bir arka planı vardır. Geleceği üzere hadislerde Âl-i Muhammed'e, Ehl-i beyt'e, fıkıh kitaplarında Ehl-i beyt'i de kapsayacak şekilde Haşimîlere sadaka ve zekat haramdır, onlara sadaka ve zekat verilmez gibi ifadeler yer alır, ancak onlar da sadaka ve zekat almak istememektedirler; bunların yerine, onlar ganimetin beşte birinden pay almıştır veya verilmiştir.

Burada Ehl-i beyt kavramının içeriğine de kısaca değinmemiz uygun olur. Ehl-i beyt denince bugün daha çok Hz.Muhammed'in (sav) kızı Fatıma yoluyla gelen soyu anlaşılmaktadır, Şîa'nın görüşü de böyledir, fakat Peygamber'in sağlığında Ehl-i beyt, onun ev halkı, ailesi; hanımları ve çocukları demektir, azatlı köleleri de (mevlaları) bu kavrama dahildir.¹ Ehl-i beyt yerine Âl-i Muhammed, Âl-i Nebî, Âl-i beyt-i Muhammed, Ehl-i beyt-i Resulillah vb. tabirler de kullanılır.² Sadaka ve zekat almama, ganimetten pay alma hususunda Hz.Muhammed bağlı olduğu Kureyş'in Haşimî kolunu da akrabaları içine, Âl-i Muhammed'e dahil etmiştir. Bunda Sünnî fıkıh ekolleri müttefiktir. Onların çoğu Muttalip oğullarını da bu akrabaya dahil etmektedir, Haşimîlerle aynı görmektedir.

Ehl-i beyt'in sadaka ve zekat almamasına, daha önce önemli-nadir fikirler içinde, Peygamber'in hediye kabul edip sadaka kabul etmemesi konusunda

* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ymacit@inonu.edu.tr

¹ Ehl-i beyt kavramının kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz., Öz, Mustafa, "Ehl-i beyt", TDV. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994, X, 498-499.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz., Uyar, Gülgün, Ehl-i beyt-İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, 31-33.

değınmiştik,³ bu makalede konuyu etraflıca ortaya koymaya çalışacağız. Konuyu dört bölümde ele alacağız: Konunun Kur'n'la bağlantısı, konunun sünnette durumu, konunun fıkhıta durumu ve konunun arka planı.

I. KONUNUN KUR'N'LA BAĞLANTISI

Kur'n'da Ehl-i beyt'in zekat alamayacağına dair her hangi bir ayet yoktur, ancak konunun bazı ayetlerle bağlantısı vardır: Kur'n, zekatın verileceği yerleri belirtirken Ehl-i beyt'e verilmez diye bir ayırım yapmaz, şöyle der: "Sadakalar (zekat) ancak fakirler, yoksullar, zekat memurları, kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler (müellefe-i kulub), kölelikten kurtulmak isteyenler, borular, Allah yolunda olanlar ve yolcular içindir."⁴ Bu ayet mdır, bütün fakirleri içine alır, ancak aşağıda geleceği üzere l-i Muhammed'e zekatın helal olmadığını ifade eden hadislerle tahsis edildiği kabul edilir. Başka bir ayette şöyle buyrulur: "Onların mallarından sadaka (zekat) al, onunla onları temizlersin, arındırısın."⁵ Bu ayet geleceği üzere sadaka ve zekatı "insanların kırı" olarak niteleyip Ehl-i beyt'i onlardan uzak tutan hadisi hatırlatmaktadır. Bu bağlamda olmasa da bir ayette ise şöyle buyrulur: "Ey Ehl-i beyt, Allah ancak sizden pisliği (rics) gidermek ister."⁶ Bu ayet, Peygamber'in hanımları hakkında, onların konuşma, giyim ve yürüme adabını takiben inse de,⁷ sadaka konusunda olduğu gibi, Ehl-i beyt'in kir gibi görülen şeylerden korunmak istendiğini gösterir. Ancak diğer insanlar sadaka kirinden neden korunmaz? sorusu hatıra gelir. Diğer taraftan, "Biliniz ki ganimet aldığınız şeyin beşe biri Allah, Peygamber, akraba, yetimler, miskinler ve yolda kalmışlar içindir"⁸ ayeti Peygamber'in yakınları, Ehl-i beyt için de pay ayırmaktadır. Ayette geçen akraba (zi'l-kurb), Kureyş'tir, Ben Haşim ve Ben Muttalip'tir, sadece Ben Haşim'dir diye  görüş üzere alimler ihtilaf etse de,⁹ her durumda Ehl-i beyt bu guruplar içindedir. Ganimetten onlara pay verilmesi, geleceği üzere bazı fakihler tarafından Peygamber'in yakınlarına sadaka ve zekat verilmemesine bedel olarak görülmüştür. Peygamber'in yakınlarına, Ehl-i beyt'e, ganimet değil de, sadakamın bir kir olarak görülüp haram kılınmasının anlayışa dayalı bir sebebi olmalıdır. Burada bir düşünce, bir felsefe var. Bunu konunun arka planında ortaya koyacağız.

II. KONUNUN SÜNNETTE DURUMU

Sünnette, hadislerin lafzına bakılırsa Ehl-i beyt'e sadaka ve zekatın verilemeyeceği açıktır. Konuya ilişkin iki temel hadis vardır, diğerleri farklı lafızlarla aynı hükme varan birkaç hadistir. Bu iki temel hadisten birincisi, bazı hadis kitaplarında yer aldığı gibi, Sahih-i Buhar ve Sahih-i Müslim'de ittifakla yer almaktadır, ikincisi Sahih-i Müslim ve diğer hadis kitaplarında geçmektedir.

1.Eb Hureyre'den şöyle dediği işitilmiştir: "Hasan b. Ali sadaka hurmalardan bir hurma aldı, onu ağzına koydu. Resulullah şöyle dedi: Onu bırak, at. Bizim sadaka yemediğimizi bilmelisin."¹⁰ Bu hadisin başka varyantlarında Resulullah'ın

³ Bkz., Macit, Yüksel, İslm Hukuku Alanında Nadir Fikirler, Malatya 2002, 37-39

⁴ Tevbe, 9/61.

⁵ Tevbe, 9/103.

⁶ Ahzab, 33/33.

⁷ Bkz., İbn Kesir, Eb'l-Fida İsmail, Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir, ihtisar ve thk.Muhammed Ali es-Sabun, Beyrut 1981, III, 93-94.

⁸ Enfal, 8/41.

⁹ Bkz.,el-Kurtub, Eb Abdullah Muhammed b. Ahmed, Cmi'l-Ahkmi'l-Kur'n, Beyrut 1995, IV, 472.

¹⁰ Hadisi Müslim'in Sahih'inden naklettik, Buhar'nın Sahih'inde ifade biçiminde çok az bir fark var.

şöyle dediği kaydı vardır: “Sadaka bize helal olmaz.”¹¹ “Sadaka Peygamber ve Ehl-i beyt'inden hiç kimse için helal olmaz.”¹² “Sadaka Âl-i Muhammed'e helal olmaz.”¹³

2. İki akrabası Resulullah'a gelip onları pay almaları için zekat memuru tayin etmesini istedi, o bunu reddetti ve şöyle dedi: “Âl-i Muhammed için sadaka uygun olmaz. Sadaka ancak insanların kiridir.”¹⁴ Resulullah, kendi azatlı kölesi (mevla) Ebû Rafî'nin zekat toplama talebini de reddetmiştir.¹⁵

Konuyla ilgili başka bir hadiste Ehl-i beyt kim? sorusuna cevap geçmekte, Peygamber'in hanımlarının, Ali, Akil, Cafer ve Abbas ailesinin Ehl-i beyt olduğu belirtilmekte ve onlara sadakanın haram olduğu ifade edilmektedir, fakat bunlar ravi Zeyd b. Erkam'ın izahıdır.¹⁶ Geleceği üzere fakihler Benû Haşim'e sadaka ve zekat verilemeyeceği hususunda daha çok yukarıdaki iki hadisi delil olarak kullanmıştır. Ancak bazı fakihler içtihat ile gerekçeyi gözeterek kayıt koymuşlardır: Haşimîlere ganimetten pay verilmiyorsa zekat verilebilir. Çağımız alimlerinden Yusuf el-Kardavî, Ehl-i beyt'e sadakanın helal olmadığını, haram olduğunu ifade eden hadislerin bazısını zayıfa çıkararak, bazısındaki hükmü tenzihen mekruha hamlederek ve töhmetten sakınmak için Ehl-i beyt'e sadakanın uygun görülmediğini söyleyerek, onlara zamanımızda ganimetten pay olmadığı için sadaka verilebileceğini belirten görüşü tercih eder.¹⁷ Tercihine katılmakla birlikte Kardavî'nin sorunu çözüm yöntemine katılmıyoruz. Çünkü ilgili hadislerin sahih nakledildiği ve gerekçesi belirtilmemekle birlikte hükümlerinin açık olduğu bir tarafa, konuyla ilgili tarihî tatbikat onun yöntemini geçersiz kılmaktadır. Bize göre bazı olayları açık/eksik gibi görüp onu inkar veya tevil ile kapatmaya çalışmak çıkar yol değildir. Olayları olduğu gibi tespit edip onu kendi sosyal şartları içinde izah etmek daha doğru olur. Bu izah ileride yapılacaktır.

III. KONUNUN FIKIHTA DURUMU

Hanefî fıkıh kitaplarından el-Hidaye'de şöyle denir: “Sadaka (zekat) Peygamber'in (sav) şu sözünden dolayı Benû Haşim'e verilmez: 'Allah Teala size insanların ölüsünü yıkamayı ve onların kirlerini (sadaka/zekat) haram kıldı, ona karşılık ganimetin beşte birinden beşte birini verdi.' Nafile (tatavvu) sadaka böyle değildir, verilebilir.” Hanefî alim el-Aynî (ö.855/1451), Hidaye'nin bu ifadelerini şerh ederken vacip (farz) sadakaların Benû Haşim'e dört mezhep imamının icma'ı ile caiz olmadığını belirtir, ancak Ebû Hanife'ye (ö.150/767) göre Haşimîlere ganimetin beşte birinin beşte biri verilmediği zaman zekat verilebileceğini, Ebû Yusuf'a (ö.182/798) göre Haşimînin Haşimîye zekat verebileceğini nakleder ve geçen hadisin bu lafızlarla garib olduğunu söyler, konunun sünnette durumu bölümünde naklettiğimiz hadislere asıl olarak atıfta bulunur.¹⁸

Malikî fakih el-Bâcî (ö.494/1101), bazı Malikî fakihlere göre Peygamber'in yakınlarına sadece vacip zekatın, bazısına göre nafile sadakanın da haram olduğunu

→ →

Müslim, Zekat, 161; Buharî, Zekat, 60.

¹¹ Müslim, Zekat, 161.

¹² Ahmed b. Hanbel, I, 200.

¹³ Ahmed b. Hanbel, II, 279.

¹⁴ Müslim, Zekat, 167; Neseî, Zekat, 95, Fey, 15; Malik, Muvatta, Sadaka, 13, 15; Ahmed b. Hanbel, III, 402.

¹⁵ Bkz., Tirmizî, Zekat, 25.

¹⁶ Bkz., Müslim, Fedâilü's-Sahabe, 36.

¹⁷ Bkz., el-Kardavî, Yusuf, Fıkhu'z-Zekat, Beyrut 1980, II, 732-739.

¹⁸ Bkz., el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye, Beyrut 1980, III, 218-219.

nakleler. O, bir Malikî fakihe göre Haşimilere, diğerine göre Peygamber'in daha geniş akrabası olan aşiretine sadakanın helal olmadığını belirtir, birinci görüşün Ebû Hanife'nin de görüşü olduğunu söyler ve yakın akrabayı esas alan bu görüşü daha kuvvetli sayar. Bâcî, onların mevlalarının (azatlı köle) bu hükme dahil olup olmadığı hususunda da iki farklı görüş nakleler.¹⁹

Şafîî fakih Ebû İshak eş-Şirazî (ö.476/1083), Resulullah'ın, aslı ikinci bölümde geçtiği üzere "Biz Ehl-i beyt'e sadaka helal olmaz" hadisinden dolayı Haşimilere zekat verilemeyeceğini ve Peygamber'den Benû Haşim ve Benû Muttalib'in bir olduğunu ifade eden hadis naklederek Muttaliplere de zekat verilemeyeceğini, çünkü onların da akraba hükmünde olduğunu ve Haşimiler ile Muttaliplerin ganimetin beşte birinde hak sahibi oldukları gibi zekatta da eşit olduklarını belirtir; Resulullah sebebiyle şerefli oldukları için onlara zekatın haram olduğu görüşünü, ganimetin beşte birinden beşte birinde haklarından dolayı zekatın onlara haram olduğu görüşüne tercih eder²⁰ Ona göre, nafile sadaka Benû Haşim ve Benû Muttalip için helaldir, çünkü Cafer b. Muhammed (ö.149/766) yoluyla babasından rivayet edilmiştir ki: "O Mekke ve Medine arasındaki sadaka sulardan içti, ona şöyle denildi: Sadaka şeyden mi içiyorsun? O şöyle dedi: Bize sadece farz sadaka (zekat) haram kılındı."²¹

Hanbelî fakih İbn Kudame (ö.620/1223), "Benû Haşim'e farz sadakanın (zekat) helal olmadığına ihtilaf olduğunu bilmiyoruz"²² der ve geçen ikinci bölümde naklettiğimiz iki hadisi zikreder. O, Benû Haşim'in mevlalarına da zekat verilmeyeceğini belirtir. Yine onun belirttiğine göre, Benû Muttalib'in zekattan pay alınamayacağı hususunda iki rivayet vardır; birine göre, eş-Şafîî'nin (ö.204/819) Müsned'inde rivayet ettiği üzere Benû Haşim ve Benû Muttalib'in bir olduğunu ifade eden hadis gereği onlar Benû Haşim gibi zekat alamaz, ikinci rivayete göre Benû Muttalip, "Sadakalar fakirler, yoksullar... içindir" (Tevbe, 61) ayetinin umumuna dahildir, Benû Haşim, Peygamber'in "Âl-i Muhammed'e sadaka uygun olmaz" sözü sebebiyle bu hükümden çıkmıştır, Benû Muttalib'in Benû Haşim'e kıyası doğru olmaz, onlar Benû Haşim kadar Peygamber'e yakın değildir, onlar zekat alabilir, bu Ebû Hanife'nin görüşüdür. Nafile sadakanın Peygamber'in yakınlarına caiz olup olmayacağı hususunda Ahmed b. Hanbel'den iki rivayet vardır, fakat daha açık/kuvvetli olanı caiz olduğu rivayetidir.²³

Caferî müelliflerden Kâşif el-Gıta, Aslu's-Şîa ve Usûluha adlı eserinde zekat ve fitır sadakasında Şîa mezhebinin Ehl-i sünnet mezheplere muhalif olmadığını belirttikten sonra, humus bahsinde şöyle demektedir: "Humus (ganimetin beşte biri) bize göre Allah'ın Âl-i Muhammed'e farz kıldığı haktır, bu malların ve bedenlerin zekatı olarak onlara haram kıldığı sadakaya karşılıktır."²⁴

İsmailî Kadı Numan (ö.363/974), konuyu Ehl-i beyt'ten şöyle nakletmektedir: "Bize Hasan b. Ali'den şöyle dediği rivayet edildi: Allah Resulü elimden tuttu, onunla dökülmüş sadaka hurmalarına uğradık, ben o zaman çocuktum, eğildim ve

¹⁹ Bkz., el-Bâcî, Kadı Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef, el-Münteka Şerhu Muvatta, Nşr. Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1913, II, 153.

²⁰ Bkz., eş-Şirazî, Ebû İshak, el-Mühezzeb fi'l-Fıkhî'l-İmami's-Şafîî, thk. Muhammed ez-Züheyli, Beyrut 1992. I, 575-576. Şirazî bu görüşte olmakla birlikte, yine Şafîî bir alim olan İbn Kesir, Peygamber'in, yakınlarına, beşte birin beşte birinin (ganimet) onlara yeteceğini söyleyen hasen isnatla hadis rivayet eder. Bkz, İbn Kesir, Tefsir, II, 107.

²¹ eş-Şirazî, el-Mühezzeb, I, 582-583.

²² İbn Kudame, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, el-Muğni, Nşr. Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire trz, II, 655.

²³ Bkz., İbn Kudame, el-Muğni, II, 655-658.

²⁴ Kâşif el-Gıta, Muhammed Huseyn, Aslu's-Şîa ve Usulüha, 14.Basım, Necef 1965, 121.

bir hurma alıp ağzıma götürdüm, Resulullah geldi, parmağını ağzıma sokup onu ıslanmış olarak çıkardı ve hurmaların içine attı. Sonra şöyle dedi: 'Biz, Ehl-i beyt, bizim için sadaka helal olmaz.' Cafer b. Muhammed'den şöyle dediği nakledildi: Resulullah buyurdu ki: 'Sadaka benim için, ne de Ehl-i beytim için helal olmaz, sadaka insanların kiridir.' Ebû Abdullah'a denildi: İnsanların verdiği zekat da mı böyledir? Dedi: Evet, Allah buna karşılık bize beşte bir (ganimet) vermiştir. Ona şöyle denildi: Beşte birden men edilirsenez sadaka size helal olur mu? O dedi: Hayır vallahi, zalimlerin hakkımızı engellemesiyle, Allah'ın bize haram kıldığı şey bizim için helal olmaz. Onların Allah'ın bizim için helal kıldığı şeyi bize vermemeleri, Allah'ın bize haram kıldığı şeyi helal kılmaz."

"Resulullah'tan şöyle dediği rivayet edildi: Bize farz zekat helal olmaz. Yoksa hiç zekat (sadaka) malından yemedim ve içmedim değil. Allah, bize insanların sadakalarını yememizi ve kullanmamızı haram etti. Bizim birbirimize zekatsız sadakalarını (nafile sadaka) helal kıldı." ²⁵

Kadı Numan'ın bu hadis nakli, dikkat edilirse yorumlu, hangi sadakaların haram, hangilerinin helal olduğu yukarıda Ehl-i sünnet fakihlerinden bazılarının hükmü olarak da geçti. Kadı Numan'ın naklettiği hadislerin konunun sünnette durumu bölümünde Buharî ve Müslim'den naklettiğimiz hadislerdir. Ancak onun Ehl-i beyt alimlerden nakilleri ayrıntı açısından önemlidir. Çünkü geçtiği üzere Ebû Hanife'ye göre Ehl-i beyt'in ganimetin beşte birinden payları verilmezse onlara zekat verilebilir, zekat alabilirler, ancak Kadı Numan'ın naklettiği üzere Ehl-i beyt'ten bazı alimlere göre onların ganimetten hakları sabit, devlet başkanının vermeme yetkisinde değil, ganimetin beşte birinden hakları verilmese bile Ehl-i beyt'e farz sadaka/zekat helal olmaz. Bu aynı zamanda Girişte işaret ettiğimiz üzere sadaka ve zekatı Ehl-i beyt'in almak istemediğini gösterir. Burada, Ehl-i beyt neden sadaka ve zekat almaz? sorusu sorulabilir. Bunun cevabı konunun arka planında verilecek.

IV. KONUNUN ARKA PLANI

Ebû Ubeyd'in (ö.224/839) Kitabı'l-Emval'inde şöyle bir başlık yer alır. "Nebî (sav) hediye kabul eder, sadaka kabul etmezdi." Bu başlık altında özetle şu bilgiler yer alır: İbn Abbas'tan rivayete göre o şöyle dedi: Bana Selman şöyle söyledi: "Resulullah'a yiyecek (taam) getirdim, dedim: Bu sadakadır, ben memlûküm. Peygamber, ashabına ondan yemelerini emretti, kendi onlarla yemedi. Sonra ona yine yiyecekle geldim, dedim: Bu sana hediyemdir, onunla ikramda bulun, çünkü senin sadaka yediğini görmüyorum. Peygamber, ashabına ondan yemelerini emretti ve kendi de onlarla birlikte yedi."²⁶ Ebû Ubeyd bunun devamında başka örnekler de verir. Peygamber'in hediye kabul edip sadaka kabul etmediği hususunda Sahih-i Müslim'de de birçok hadis yer alır.²⁷ Yukarıda geçtiği üzere Peygamber, Ehl-i beyt'i için de sadakanın helal olmadığını söyler.

Bu durumun sebebi, genelde, Peygamber'in ve soyunun sadakaya tamah etmediği ve kendilerini düşünüyor gibi bir mana çıkmasını diye böyle yaptıkları şeklinde izah edilir. Ancak yukarıda görüldü ki, Peygamber, aynı yiyecek hediye edildiğinde ondan yer. Akrabalarına sadaka almamalarına karşılık ganimetten özel pay (humus) alır. Bunlar olayın arkasında siyasî, sosyal, kültürel, kabilevî ve hatta

²⁵ Numan b. Muhammed, Ebû Hanife, Deaimü'l-İslam ve Zikrû'l-Helal ve'l-Haram ve'l-Kadaya, thk. Asaf Ali Asğar Feydi, Kahire 1985, I, 258-259.

²⁶ Ebû Ubeyd, Kasım b. Selam, Kitabı'l-Emval, thk. Muhammed Halil Heras, Beyrut 1986, 557.

²⁷ Bkz., Müslim, Zekat, 169-174.

onlara bağlı olarak ferdî-insanî (sadaka almayı küçük görme ve ganimeti önemseme gibi) nedenlerin olabileceğini hatırlatır. Şöyle ki: el-Makrizî (ö.845/1441), Müslim'in Sahih'inden nakille, Hz.Muhammed'in Kureyş'in Benû Ümeyye kolunu akrabalıktan uzak tuttuğundan, ayetle tanınan ganimetlerin Peygamber'in akrabası için olan beşte birden Benû Haşim'e pay verip, Benû Ümeyye'ye vermediğinden, "Sadaka (zekat) Âl-i Muhammed'e uygun olmaz, o ancak insanların kiridir"²⁸ diyerek Benû Haşim'i zekat memuru (amil) tayin etmeyip Benû Ümeyye'yi amil tayin ettiğinden bahseder.²⁹ Hz.Muhammed sadakayı insanların kırı olarak görüp ganimetten yakın akrabalarına pay verdiğine göre onu sadakadan üstün tutuyor demektir. Ganimetin önemi Arap kültürüne dayanmaktadır. Her insanın yaşadığı toplumun kültüründen bazı izler taşıması doğaldır. İbn Haldun (ö.808/1406) Mukaddime'de, Arapların ganimete önem verdiklerini belirtirken der ki: "Onların rızıkları ve gıdaları mızraklarının gölgesi altındadır."³⁰ es-Serahsî (ö.490/1097), el-Mebcut'un siyer bölümünde, Peygamber'in şöyle dediğini nakleder: "Kıyametten önce kılıçla gönderildim. Rızıkım mızrağımın gölgesi altında kılındı. Zillet ve küçüklük bana muhalefet eden kimselerdir. Kim bir kavme benzerse o da onlardandır."³¹ Serahsî, Usûl'ünde fitır sadakasında fitrı şart, re'si (baş) sebep olarak kabul ettiklerini belirtir ve fitır sadakasını sadakatu'r-re's³² olarak niteler; haracı zillet olarak görür ve bunun sebebinin cihadı terk edip ziraatla meşgul olmaya bağlar. Bunu şöyle delillendirir: Peygamber'den rivayet edildiği üzere o, bir yerde ziraat aletleri gördü ve şöyle dedi: "Bu bir kavmin evine girmez ki onu zelil etmesin."³³ İbn Haldun, kaynak göstermekle birlikte, benzer bir şekilde, kabileler için mezelleti gerektiren cizye, haraç ve borçtan bahsederken şöyle der: "Hz.Peygamber'in (sav), Ensar'ın evlerinden birinde saban demirini gördüğü zaman çiftçilik hakkında söylemiş olduğu şu söz de, yukarıdaki hususun delillerindendir: "Hiçbir kavmin ülkesine bu alet girmez ki, o kavmin arasına zillet girmemiş olsun."³⁴ Serahsî ve İbn Haldun'un delil olarak kullandığı bu hadis Sahih-i Buharî'de geçmektedir,³⁵ bazıları onu tekrar inceleyip zayıf gösterse bile dönemin realitesi öyledir; cizye ve haracı çiftçiler öder, savaşanlar toplar. Bu için başka boyutta bugünü de tartışılabilir, ancak konumuz o değil. Serahsî ve İbn Haldun'un yaptıkları, cihadı terk edenin zelil olup çiftçi olarak cizye ödeyeceği hususu, yorum olarak görülebilir, ancak ayet de cizyeyi aşağılayıcı görür: "Allah ve ahiret gününe inanmayanlarla, Allah ve Resulü'nün haram kıldığını haram saymayanlarla ve kendilerine Kitap verilenlerden hak dini, din kabul etmeyenlerle, onlar küçülmüş olarak elden cizye verinceye kadar savaşın."³⁶ Ebû Ubeyd'e göre bu

²⁸ Müslim, Zekat, 167.

²⁹ Bkz., el-Makrizî, en-Niza' ve't-Tehasum fima beyne Benî Ümeyye ve Benî Haşim, Kahire 1984, 60-91.

³⁰ İbn Haldun, Mukaddime, 470.

³¹ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, el-Mebcut, İstanbul 1983, X, 3. Hadis için ayrıca bkz., Ahmed b. Hanbel, II, 50, 92.

³² Sadakatu'r-re's, başın sadakası demektir, kelle vergisini hatırlatır; Peygamber dinî amaç için, fakirler için, onu hafifleterek değerlendirmiş olabilir. Zekât ve öşür ise meksin, darîbenin, kısaca eski verginin tadil edilerek dinîleştirilmiş şekli gibi gözükür. Ancak amacımız burada yeni bir tartışma konusu açmak değil, her kanun koyucunun veya hukukun örften, eski hukuktan yararlanmasının doğal olduğunu göstermektir. Kültürlerin yansıması da böyledir. Bu geneldir. Tevrat ahkâmı ile Mısır hukuku karşılaştırılabilir. Hatta bugün İngiliz hukukunun önemli bir kısmı örfidir, yazıya bile geçmemiştir. Bir kısmı ise Roma hukukuna dayanmaktadır. Ancak bir kısmı yenidir. Geniş bilgi için Bkz., David, Rene, Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri, çev.Argun Köteli, İstanbul 1985, 336-362.

³³ es-Serahsî, Usûlu's-Serahsî, tah.Ebu'l-Vefa el-Efgani, İstanbul 1984, I, 107-108

³⁴ İbn Haldun, Mukaddime, I, 456.

³⁵ Buharî, Hars, 2.

³⁶ Tevbe, 9/29.

ayet, Peygamber, ashabına Tebük savaşını emrettiği zaman inmiştir.³⁷ Bu Hz.Muhammed'in Bizans ve Fars meliklerine (Kayser ve Kısra) ve daha başka meliklere, ya müslüman olun veya cizye verin diye mektuplar gönderdiği döneme rastlar.³⁸ Ebû Ubeyd'e göre, Hz.Muhammed, "Ehl-i Kitap ile ancak güzel bir şekilde mücadele edin, onlardan zulmedenler hariç"³⁹ ayeti gereği Ehl-i Kitap'tan savaşan ve cizye vermeyenlere böyle muamele etmiştir, diğerleriyle güzel mücadele etmiştir.⁴⁰ Bunlar Hz.Muhammed'in ganimet ve cizyeyi meşru gördüğünü gösterir.

İşin siyasî boyutuna gelince, Arap başkanlık geleneği içinde başkanın veya komutanın ganimetten özel pay alması, hem de seçerek alması ve bu şekilde aldığı şey (safî), devlet başkanının hakkı olarak görülür.⁴¹ Fakat Hz.Muhammed aynı zamanda bir peygamber olduğu için bu durum ondan sonra sorun olmuştur; Ebû Bekr ve Ömer, ganimetin beşte birinden Peygamber'in akrabasına olan payı dinî bir tasarruf olarak görmeyip, Hz.Muhammed'in akrabasına ganimetin beşte birinden pay vermemiş ve Ali de bunu değiştirmemiştir. Ebû Yusuf, Kitabü'l-Harac'da, Ebû Bekr ve Ömer ganimetten özel hisseyi üçe böldü, Peygamber'in ve akrabasının payını düşürdü, Ali de onlar gibi üçe böldü demektedir.⁴² Ebû Ubeyd bunun gerekçesine de işaret eden açıklamada bulunur; onun naklettiği rivayete göre Peygamber, ganimetin beşte birinin (humus) Allah ve Resulüne ve yakınlarına olduğunu ifade eden ayet (Enfal, 41) üzere, beşte birden akrabası Benû Haşim ve Benû Muttalib'e pay (sehim) ayırıyordu, ancak Peygamber vefat edince, insanlar bu sehim, Peygamberin yakınları için mi, yoksa o devlet başkanı olduğu için bu hak halifenin akrabası için mi? diye ihtilaf ettiler; Ebû Bekr ve Ömer bu sehimî savaşan at için (at sahibine) ve Allah yolunda sayılanlar için tahsis etti, onların hilafeti zamanında durum böyle idi, Ali aynı görüşte olmamakla birlikte onların uygulamasını devam ettirdi.⁴³ Serahsî bu konuda dört halifenin icma'ından söz eder; ancak Şafiî böyle bir icma yok, Ehl-i beyt'siz icma olmaz; Ali, Ebû Bekr ve Ömer'e muhalefet etmek istemediği için onlar gibi üçe ayırdı der.⁴⁴ Dört halife döneminde durum böyle olmakla birlikte daha sonra zaman zaman, özellikle Osmanlı döneminde devlet gelirlerinden Ehl-i beyt'e, Evlad-ı Resul'e, seyyid ve şeriflere devlet gelirlerinden tahsisat yapılmıştır. Bunun için onlara ait şecereler esas alınmıştır, ancak onların ne kadar sağlıklı tam bilinemeyebilir. Bugün bu tahsisat söz konusu değildir. Fakat Ehl-i beyt'ten geldiğini söyleyen veya iddia eden insanlar vardır. Müslümanların Peygamber soyuna, Ehl-i beyt'e karşı sevgileri vardır. Nitekim Kur'an'da da Hz.Peygamber'e, "De ki bu iş için sizden yakınlarıma sevgiden başka bir ücret istemiyorum"⁴⁵ buyrulur. Müslümanlar Ehl-i beyt'in fakirlerine sadaka verebilirler, fakat bugün Ehl-i beyt olduklarını söyleyenler sadaka ve zekata nasıl bakıyorlar? Bu da önemlidir. Çünkü geçmişte ganimetten pay aldıkları için sadaka ve zekat almayanlar Ehl-i beyt'in kendileri, yoksa onlara sadaka verilmediğinden değil.

³⁷ Bkz., Ebû Ubeyd, Kitabü'l-Emval, 25.

³⁸ Ebû Ubeyd, Kitabü'l-Emval, 26-29.

³⁹ Ankebut, 29/46.

⁴⁰ Bkz., Ebû Ubeyd, Kitabü'l-Emval, 26.

⁴¹ Aişe'den rivayet edilmiştir: "Peygamber'in hanımı Safiye de safidendir." (Safiye, savaş ganimeti kadınlar arasından seçilmiştir.) İbn Kesir, Tefsir, II, 107.

⁴² Bkz., Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, Kahire 1396 h., 21.

⁴³ Bkz., Ebû Ubeyd, Kitabü'l-Emval, 341-342. Ayrıca bkz, İbn Kesir, Tefsir, II, 107.

⁴⁴ Bkz., es-Serahsî, el-Mebcut, X, 10.

⁴⁵ Şûra, 42/23.

SONUÇ

Konuyla ilgili malzemeye objektif bakıldığında Peygamber'in sadakayı fakirler için önemsemediği, ancak kendi ve soyu için sadaka almayı bazı insanlar gibi küçük gördüğü anlaşılır. Çünkü Peygamber, sadakayı fakirler için gerekli görüyor, kendi ve yakın akrabası için kabul etmiyor; aynı şey sadaka olunca almıyor, hediye olunca alıyor; sadaka ve zekatın insanların elinin kiri olduğunu ve Ehl-i beyt'inin almasının haram olduğunu söylüyor, yakın akrabasını ondan uzak tutuyor. Buna karşılık Peygamber onlara devlet başkanı olarak ganimetten tahsisatta bulunuyor. Zira Arap kültüründe ganimet daha önemli kabul ediliyor ve devlet başkanına ganimetten özel hak tanınmıyor; savaş ziraattan daha karlı görülüyor. Peygamber'in insan olarak içinde yaşadığı toplumdan biraz etkilenmesini doğal karşılamak lâzım. Peygamber'in asabiyeti, kabileciliği, ırkçılığı yasakladığı bilinir, ancak bu konuda işin içine biraz da yakın akraba sevgisinin girdiğini görmek gerekir, çünkü geçtiği üzere Peygamber yakın akrabası Benû Haşim'i zekattan pay alıp yemesinler diye zekat memuru tayin etmiyor, fakat uzak akrabası Benû Umeyye'yi zekat memuru tayin ediyor. Bu durum bir taraf için ayrıcalık gibi görünse de, dimağda büyütmemek lâzım. Çünkü kişinin yakın akrabasını biraz daha sakınması doğal olduğu gibi, Peygamber soyundan olmayıp fakir olduğu halde, sadaka verilse almayacak insanlar bugün de vardır. Hatta işitmişizdir. Ciddî devlet adamları da halktan bağış kabul etmez. Meşhur hadiste geçtiği üzere, "Veren el, alan elden üstündür"⁴⁶ diyen yine Hz. Peygamber'dir. Bu doğaldır. Sadaka alan el olmak istemeyen, çalışır, zengin olur, veren el olur. İşin sosyal ve psikolojik yönü böyledir.

Hukukî boyutuna gelince, İslâm fıkıh mezhepleri konuyla ilgili hadislerin lafzına dayanarak Ehl-i beyt'e zekat verilmeyeceğini veya onların zekat alamayacağını ittifakla belirtmişlerdir, ancak Ebû Hanife'nin gerekçeyi gözeterek, onlara ganimetten payın sadakaya bedel olduğunu fark ederek kayıtlı hükmettiği gibi, Ehl-i beyt için artık ganimetten pay yoksa, onların fakirlerine de sadaka ve zekat verilebilir.

⁴⁶ Buharî, Vesaya, 9, Zekat, 18; Müslim, Zekat, 94-97; Ebû Davud, Zekat, 28; Tirmizî, Zekat, 38.

SORUŞTURMA

Hayreddin KARAMAN

S. Ehl-i beyt kavram olarak sizce ne ifade ediyor? İslam Tarihi süreci göz önüne alındığı takdirde Ehl-i beyt kavramında ve algılanışında bir değişim sözkonusu mudur? Sizce bunun nedenleri nelerdir?

“Beyt” Hz.Peygamberin hanesidir, “ehl” de bu hanenin mensupları, aile fertleridir. “Âl, itre, usre” kelimelerinin Peygambere izafe edilmesiyle birkaç şekilde ifade edilen bu ailenin kimlerden oluştuğu konusu kesin değildir; dar çerçeveli karşılığında Hz.Peygamber, Fâtıma, Ali, Hasan, Hüseyin vardır, en geniş çerçevesinde ise yukarıdakilere ek olarak Peygamberimizin eşleri, amca çocukları, Selman gibi özellikle aileye dahil olduğu bildirilen kimseler yer almaktadır.

Ehl-i beyt ile ilgili âyetler ve hadislerle bakarak bu ifadenin karşılığını belirlemek istersek şu metinleri göz önüne almamız gerekir:

a) “Evlerinizde oturunuz ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayınız, namazı güzelce kılınız, zekâtı veriniz, Allah’a ve Resulü’ne itaat ediniz. Ey peygamber ailesi! Allah’ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir.” (Ahzâb, 33).

En azından buradaki Ehl-i beyt’e Hz.Peygamber’in eşlerinin de dahil bulunduğu şüphe yoktur, hatta daha da ileri giderek burada yalnız eşlerinin kastedildiğini söylemek de mümkündür. Ancak Hz.Peygamber’in bu âyeti, Hz.Fâtıma’nın evinin önünden geçerken, onları sabah namazı için uyandırdığı sırada okuduğu konusunda sağlam rivayetler vardır. (Müslim, Fezailü’s-sahâbe, 61).

b) Başka münasebetlerle Peygamber aleyhisselâm, Ehl-i beyt’ini zikrederken Hz.Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin’in isimlerini anmış, hatta bir defasında bunları abasının altına alarak (Âl-i abâ, Ehl-i kisâ) onlar için hayır duada bulunmuştur (Fazla bilgi için bk. Mustafa Öz, “Ehl-i beyt”, DİA, X, 498-501).

c) Mübahale olayında (Necranlı hristiyanları ikna etmek için Hz.Peygamber’in başvuduğu “aile fertleriyle birlikte yalancıya karşılıklı lanet okuma olayı” Peygamberimiz ailesi olarak Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’i çağırması. (Âlü-İmran, 61).

d) “Allah’ın iman edip iyi işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu. De ki: “Sizden yakınlığa sevgi duymanızdan başka bir karşılık istemiyorum.” (Şûrâ, 23)

Başka yorumlar da bulunmakla beraber bazı müfessirler -burada müminlere hitap edildiğini düşünüp- bu kelimenin “yakınlar” anlamına göre cümleye “Sizden sadece, benim yakınlarıma sevgi göstermenizi istiyorum” mânasını vermişlerdir. Hatta bu yorumdan hareketle burada kastedilen yakınların Hz.Ali, Hz.Fâtıma ve onların evlâtları olduğu ileri sürülmüştür. Birçok müfessirin bu âyetin tefsirinde Peygamber ailesine sevgi beslemenin önemine ilişkin nakillere ağırlık verdiği görülür.

e) Bir seferden dönerken dinlenmek için konaklanan Gadîruhum isimli bir yerde Peygamberimiz (s.a.) şöyle buyurmuşlardır: “Size iki emanet bırakıyorum: Bunların biri Allah’ın Kitabı, diğeri ise itremdir (çocuk ve torunlarımdır veya soyumdan gelenlerdir). Bu ikisi havuz başında bana ulaşınca kadar birbirinden ayrılmaz. Benden sonra bu ikisine sıkıca sarılırsanız doğru yoldan sapmazsınız.” Hz.Peygamber bundan sonra üç kere “Ehl-i beytim hakkında sizlere Allah’ı katırlıyorum” buyurmuştur. (Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 32).

Burada itre ve Ehl-i beyt’in aynı manada kullanıldığı görülüyor. Ayrıca Kıyamete kadar onun Ehl-i beyt’i ile Kur’ân’ın birbirinden ayrılmayacağı ifade ediliyor; buna göre Ehl-i beyt’in (itrenin) doğru yol rehberi olmasının şartı Kur’ân’dan ayrılmamaları oluyor. Hadiste geçen iki rehber arasındaki ilişki konusunda iki yorum akla geliyor: a) Hz.Peygamber’in soyundan gelenler daima Kur’ân yolunu izlerler; bu yorumu tarihi bakımdan tespit etmek imkansız gibidir, Ehl-i beyt’ten geldiklerini iddia ettikleri halde Kur’ân yolundan ayrılmış kimselerin bulunduğu da biliniyor. b) Kur’ân yolundan ayrılanlar benim soyumdan gelseler bile rehber olan Ehl-i beyt’e, itreye dahil olamazlar. Bu ikinci yorumun daha uygun olduğunu düşünüyorum. Bu takdirde de “Kur’ân var iken, ona uyanların ayrıca rehber olmalarının anlamsızlığı” ileri sürülebilir. Buna da şu cevap verilebilir: Kur’ân’ı doğru anlamak ve uygulamak için örneklere ihtiyaç vardır, Kur’ân’ı hayatlarına rehber edinen Ehl-i beyt de ideal örnekler arasındadır.

Yine bu hadisten ve Peygamberimizin, Mehdi’nin kendi soyundan geleceğini bildirdiği birçok hadisten itrenin (Ehl-i beyt’in), manevi özellikleri ve erdemleri bakımından yalnızca Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’den ibaret olmadığı, kıyamete kadar devam edeceği manası da çıkarılabilir. Nitekim Hz.Ali’den sonra İmam’ın (Hz.Peygamber’in peygamberlik dışındaki vazifelerine varis olacak kimsenin) kim olacağı konusundaki, önce siyasi iken giderek dinleşen ihtilaf içinde Ehl-i beyt kavramına bu geniş (tarih boyu devam edecek olan) anlam yüklenmiştir.

S. İlk dönem İslam toplumundan başlamak üzere günümüze kadar geçen süreçte Ehl-i beyt’in sosyal ve siyasal fonksiyonundan hareketle, yapısal ve düşünsel şekillenmede farklı din ve inançların rolü var mıdır? Varsa nelerdir? Yoksa bunun temellerini nerede aramak gerekir?

İslam’ın tasavvufi yorumu, bazı mezhepler ve kurumların menşei gibi konularda daha ziyade oryantalistlerin etkisiyle hemen bir tarihi (İslam öncesine ve başka kültür ve medeniyetlere ait) kök arıyor. Bana göre bundan önce yapılması gereken şey, eşyanın tabiatı gereği İslam’dan; yani İslam’ın çeşitli coğrafyalarda ve farklı kültür guruplarında uygulanmasından böyle yorumların ve kurumların –tabîi olarak- ortaya çıkma, oluşma imkanı ve ihtimali üzerinde durmaktır. Başka dinlerde ve kültürlerde mevcut olan “bir kutarcı bekleme” geleneğinin” Ehl-i beyt’in vücuduna giydirilmesi başkadır, İslam’ın bünyesinde, ona mahsus olarak Ehl-i beyt kavram ve varlığının doğmuş olması başkadır. Bu ikisinin de birbirine karıştırılması gerekir. Ehl-i beyt’in sosyal ve siyasi konumu alanındaki telakkinin doğuşunda, yukarıda bir kısmını naklettiğimiz dini metinlerin etkisi inkar ve ihmal edilemez. Ayrıca İslam devlet başkanı ve toplum önderinin taşınması gereken vasıflar da temel metinlere ve talimata dayanmaktadır. İşte bunlardan yola çıkan sünî ve şî’î alimler, büyük imamlık konusunda şu yorumu yapmışlardır:

Bir çok hadis müslümanlara, devlet başkanını tanımlarını, ona bey’at ve itâat etmelerini; bey’at, "şartlı" bir itâat sözü ve vekâlet mahiyetinde olduğu için imam şartlara riâyet etmediği veya liyâkât vasfını kaybettiği takdirde ona itâat etmemelerini (değiştirip yerine lâîk olanı getirmelerini) emretmektedir. İmamın müslüman,

iyi ahlâk sahibi (İslâm'da günah sayılan fiil ve davranışlardan uzak), sağlıklı, zeki, müctehid derecesinde din bilgini, devlet yönetiminde kâbiliyetli olması şarttır. Şî'a "iyi ahlâk (adâlet)" şartını daha da sıkı tutarak bunun yerine "ismet"; yani "günah işleyemez olmayı" koymuşlardır. Bu vasıf ise ancak Allah Teâlâ tarafından seçilip eğitilerek Hz.Peygamber'e (s.a.v.) ve sırasıyla imamlara bildirilen Ehl-i beyt içinde bulunmaktadır. İmâmî ve İsnâaşerî Şî'a'ya göre onikinci imam, hicrî 255 yılında doğan ve genellikle halktan uzak (gizli) yaşamış bulunan Muhammed b. el-Hasen'dir. 260. yılda babası vefât edince imâmet kendisine verilmiş, fakat o görünmezliği (gaybeti) tercih ederek dört nâibi aracılığı ile imâmet görevini yürütmüştür. Dördüncü nâibi Ali b. Muhammed hicrî 329 yılında vefât edince de tam görünmezliği (el-gaybetu'l-kubrâ) tercih etmiştir. Bu imam (Mehdî), Allah'ın takdir ettiği zaman ortaya çıkacak, zulümle dolmuş dünyayı adâlete kavuşturacaktır. İmam Mehdî'nin kaybolmasından bu yana bin yıldan fazla zaman geçmiştir. Bu zaman içinde ümmetin dînî ve dünyevî hayatlarına kim rehberlik edecek, onları kim yönetecektir? Son asırlara kadar Şî'a bu suale şu cevabı vermiştir: Ümmetin âlimleri (fakihler, müctehidler) müslümanların ferdî problemlerini çözer, fetvâ verir, dâvalarını sonuca bağlarlar. Devlet yönetimi (siyâset) ise onların selâhiyetleri (velâyetleri) dışında kalmaktadır. Bunun için Mehdî'nin ortaya çıkması beklenecek, sultanların idarelerine müdahale edilmeyecek, zulümlerine karşı çıkılmayacak, bu sâhada marûfu emir, münkeri nehiy vazifesi yapılmayacaktır. Müslümanları, zalim sultanların ve dış güçlerin pasif oyuncuğu hâline getiren bu görüş önemli tikanıklıklara, içten ve dıştan sömürülere sebep olduğu için son asır Şîi âlimlerini düşündürmüş, fakihin vazife ve sorumluluğu (velâyet-i fakih) konusunda yeni bir tezin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni tezi en açık bir şekilde ortaya koyan ve uygulayan merhum Humeynî olmuştur. Ona göre İmam'ın yokluğunda ümmeti yönetecek ve onların haklarını koruyacak olanlar ümmetin âlimleridir, fakihleridir; fakihin velâyeti siyâset sahâsını da kapsamı içine almaktadır. Bu hem aklen böyledir; çünkü din, binlerce yıl ümmetin zulme marûz kalmasına, İslâm'ın toplum hayatından uzaklaşmasına, ahlâksızlığın ve fesadın yaygın hâle gelmesine râzı olamaz; hem de naklen böyledir; çünkü Hz.Peygamber (s.a.v.) ve İmamlardan nakledilen sözler fakihin böyle bir selâhiyete sahip bulunduğunu ifade etmektedir.

Bu Şîi yorumda dikkate alınması gereken önemli bir nokta, masum olma niteliğinin bütün Ehl-i beyt'e değil, yalnızca on ikisine mahsus olduğudur.

S. Ehl-i beyt sevgisi denince sizce ne anlaşılmalıdır? Ehl-i beyt'i veya Ehl-i beyt Neslini (Seyyid ve Şerifler) dînî referanslarla toplumda özel bir yapıya büründürüp konumlandırmanın İslâmî temelleri var mıdır? Sizce bir müslümanın bunlara bakışı ve yaklaşımı nasıl olmalıdır?

Yukarıda bir kısmını naklettiğimiz âyetlere ve hadislere ek olarak Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in yanında yer almanın, onları Peygamber'e olan sevginin tabii bir sonucu/parçası olarak sevmenin gerekliliği konusunda birçok hadis vardır. Bunlar olmasaydı bile insanın tabîi özelliklerinden birinin de "sevilenin sevdiklerini de sevmek" olduğu bilinmektedir. Hz.Peygamber'i sevenlerin, onun yakınlarını, soyundan gelenleri de sevmesi bu bakımdan yadırganamaz, tabiidir ve İslâm'a aykırı bir tarafı da yoktur. Onların rehber olarak değerlendirilmesinin şartı, davranışlarının Kur'ân'a uygun olmasıdır. Hz.Hasan veya Hz.Hüseyin soyundan geldiği bilinen (birincisine şerif ve ikincisine seyyid denilen) kimselerde bazı dini kusurlar görülse bile sırf dedelerinin hatırı için onlara sevgi ve saygı beslenebilir. Dini ve ahlaki kusuru bilinmeyen, aksine erdemleriyle tanınan seyyidler ve şerifleri ise hem sevmek hem de örnek edinmek yine İslâm'a aykırı değil, teşvike değer bir

davranıştır. Bunların zekat, sadaka konularındaki benzer sınırlamaların ötesinde bir imtiyaz İslam'da kimse için söz konusu olamaz. Oniki İmam'ın hayatları ve kişilikleri bellidir; bu yüce insanlar, Şîî kardeşlerimizin inandıkları gibi Allah'ın muradı ve takdiri ile ma'sum (Peygamberler gibi günah işlemez) olmasalar bile, fiilen faziletli, örnek, kâmil insanlardır. Hz.Ali'nin hilafetinden itibaren onların aynı zamanda devlet başkanı olmaya layık oldukları da –Sünnîler arasında da- genel kabul görmüştür, hatta İmam Ebû Hanîfe'nin Emevî ve Abbasilere karşı bunları ve çocuklarını desteklediği bilinmektedir. Onikinci İmam'ın kaybolmasından sonra Şîîler de her Ehl-i beyt mensubunu İmam ve masum olarak tanımıyorlar; böylece iki büyük gurup (Sünnîler ile şîîler) arasında fiilî bir ittifak meydana gelmiş bulunuyor. Mehdi gelecekte bunun, saklanıp ortaya çıkan onikinci İmam olması veya yine Hz.Peygamber'in soyundan gelen bir başka erdemli kişinin olması iki gurup arasında önemli bir ihtilaf konusu teşkil etmemelidir.

S. Tarihte ya da günümüzde sizce bir Ehl-i beyt istismarından bahsetmek mümkün müdür? Bunun görüntüleri ve sonuçları nelerdir?

Ehl-i beyt'in müstesna durumları ve konumları birçok insanı, bilerek bilmeden yalan yere onlardan biri imiş gibi davranmaya ve tanınmaya ittiği bir gerçektir. Sahte Mehdiler'in de zaman zaman ortaya çıkarak ümmetin zarar görmesine sebep oldukları bilinmektedir. Bu istismarlara karşı yapılacak şey, yalnızca soy ilişkisinin yeterli olmadığını, sevmeye ve örnek alınmaya layık Ehl-i beyt'in, büyük ve sevgili Dedeleri'nin yolunu ve ahlakını temsil edenler olduğu bilgi ve şuurunun yayılmasıdır.

S. Tarihte ve günümüzde Ehl-i beyt merkezli oluşumların İslam'ın temel prensipleri ile örtüşme oranı nedir? Bir sapma sözkonusu mudur?

Kendilerinin Ehl-i beyt soyundan geldiklerini iddia eden, Kur'ân ve Sünnet yolundan sapan, ümmeti bölen, İslam akidesini bozarak birçok kimsenin sahih İslam'dan uzaklaşmasına sebep olan çıkışlar olmuş, bu çerçevede devletler kurulmuş, sahte Mehdiler zuhur etmiştir. Ortada sapsağlam duran Kur'ân, Hz.Peygamber'in sahih hadisleri ve sîreti vardır; bu sağlam ölçütler kullanıldığı zaman kimin, hangi alanlarda ne kadar saptığını anlamak hiç de zor değildir.

S. Alevî düşüncesindeki Ehl-i beyt yaklaşımı yeterince net midir? Net ise, bunun ilke ve sınırları nedir? Net değil ise bunun nedenleri neler olabilir?

İmâmî Şîîler en azında bugün, değişmemiş olarak Kur'ân'a, Hz.Peygamber'in sahih sîretine ve hadislerine inanıyorlar, meşruiyeti tespit konusunda da sağlam bir usule sahip bulunuyorlar. Onlarla İslam içinde kalarak, ortak temellerden hareket ederek bir şeyleri konuşmak ve tartışmanın mümkün olduğunu tecrübe ile gördük. Alevîlere gelince onların Kur'ân'a, sünnete, sîrete olan inançları, bu kaynaklarla ilgili bilgi ve kanâatleri hem net değil, hem de iç guruplar arasında çok farklı ve ihtilaflıdır. Bazı Alevî dedelerinin (sözüm ona alimlerinin, önderlerinin), "alevî" demek "Ali evi" demektir diyecek kadar, bazıların "ve's'affât" ifadesinden samahın meşruiyetini, iyi şairlerle ilgili âyetten de ibadette musikinin meşru olduğu sonucunu çıkaracak kadar cahil veya yoldan çıkmış oldukları görülmektedir. İçlerinden bazı gurupların liderleri daha makul ve nispeten sağlam esaslara dayanıyorlar. Hemen hepsi, dedelerin Ehl-i beyt soyundan geldiğine inanıyorlar ve "namaz kılmayan, içki içen, Hz.Peygamber ile Hz.Ali hakkında İslam'ın temel ilkeleriyle çelişen inançlara sahip bulunan" kimseleri dede diye önder ediniyorlar; Kur'ân'ın ölçüt ve rehber olduğu konusunda kendileriyle anlaşmak oldukça zor görünüyor. Bütün bu problemlerin temel sebebi, Alevîliğin yazılı kaynaklardan

ziyade şifahi bilgilere ve bu bilgiler temelinde oluşmuş geleneğe dayanması, ayrıca kanâatler üzerinde şiddetli bir taassubun oluşmuş bulunmasıdır.

* * *

M.Bahaüddin VAROL

S. Ehl-i beyt kavram olarak sizce ne ifade ediyor? İslam Tarihi süreci göz önüne alındığı takdirde Ehl-i beyt kavramında ve algılanışında bir değişim sözkonusu mudur? Sizce bunun nedenleri nelerdir?

Ehl-i beyt denildiği zaman her müslümanın zihninde oluşan çerçeve “Hz.Peygamber’in yakınları” anlamıdır. Bu kavrayış, herhangi bir fark gözetmeksizin tüm müslümanların genel anlamda kabul ettiği bir çerçeve ve belki de en doğru tanımlamadır. Ancak ne zaman ki, Ehl-i beyt nedir? Kimler Ehl-i beyt’tir? İslam’daki yeri neresidir? gibi sorular gündeme geldiğinde, farklı düşünce ve fikirler eşliğinde tartışma ve bölünmeler ortaya çıkmaktadır. İşte bu tartışma ve belirsizlik noktasıdır ki, taşıdığı önem açısından Ehl-i beyt kavramını İslamî literatürdeki diğer kavramların önüne taşımıştır. Kelime anlamı yönüyle İslam öncesi Arap toplumunda ilk örneklerini gördüğümüz Ehl-i beyt tabiri Hz.Peygamber döneminde gerek Hz.Peygamber’in gerekse diğer insanların aile ve ev halkları için kullanılan bir tabir olmuştur. Hz.Peygamber’in irtihaliyle başlayan süreçte ise Ehl-i beyt tabirinden anlaşılan şey -kim ve ne olduğu- farklılaşmaya başlamış ve bu farklılaşma Hz.Ali’nin şehid edilmesi, Hz.Hasan’ın halifelikten çekilmesi ve en son olarak da Hz.Hüseyin’in şehid edilmesiyle çok farklı bir anlam ve yapıya bürünmüştür. Bu görüntüsüyle Hz.Peygamber tarafından kendi önderliğinde oluşturularak birlik ve beraberliği sağlanan İslam toplumunda farklı bir itikâdî ekolün yani Şîa’nın doğmasına neden olmuştur. Yine bu şekilde yıllar boyunca İslam toplumu içerisinde bir çok fikrî, siyâsî ve dînî oluşumların sahneye çıkarak birbirleriyle mücadele etmelerine neden olmuştur. Ehl-i beyt’in bu özelliği günümüze kadar olan çizgide, kavramın problem olmaktan çıkarılıp kim? ve ne? olduğunun net bir şekilde ortaya konmasını engellemiştir. Bu, bugün ve yarın için çözülebilecek bir mesele olarak da görünmemektedir. İslamî terminolojideki Ehl-i beyt tanımlamaları, devam eden süreçteki Ehl-i beyt’in İslam toplumundaki yeri ile problem olma özelliğini yansıtmaktadır. Kelime anlamı yönüyle Arap dilinde “ev halkı” ve “aile” anlamına gelen tabir, bu anlamıyla her dönemde kullanılagelmiştir. (Ehl-i beyt tanımıyla ilgili geniş bilgi için; *Ehl-i beyt –Kavramsal Boyut-* (Yediveren Yay., Konya 2004) isimli çalışmamıza bakılabilir.) Hz.Peygamber döneminde bu anlamıyla kullanılmıştır. Gerek hadis gerekse İslam Tarihi rivayetlerindeki örneklerle baktığımız zaman tabirin hem Hz.Peygamber’in ailesi hem de diğer insanların aileleri ve ev halkları için kullanıldığını görürüz. Hulefâ-i Râşidîn dönemi için de aynı şeyi söylememiz mümkündür. Ancak bu dönemde az sayıdaki rivayetlerde de olsa kavramın farklı anlaşılmasına başladığının ipuçlarını görmekteyiz. Dolayısıyla bu dönemi yani Hulefâ-i Râşidîn dönemini tam manasıyla olmasa da Ehl-i beyt’ten farklı şeylerin anlaşılıp farklı misyonların yüklenmeye başladığı bir dönem olarak görebiliriz. Tabirin gerek kavram gerekse fonksiyon olarak ilk dönemden farklı bir görünüm arz edip istismar sürecinin başlama noktası ise Hz.Hüseyin’in şehid edilmesidir. Bu olaydan sonra Ehl-i beyt tabiri daha çok bir mefhum olarak kullanılmıştır.

İşte kısaca ifade etmeye çalıştığımız Ehl-i beyt kavramının bu tarihî süreci

müslümanları Ehl-i beyt'in kim ve ne olduğunu araştırmaya, Kur'ân ve Sünnet kaynaklı tanımlar yapmaya sevketmiştir. Konuya bu noktadan yaklaşan Ehl-i sünnet îtikâdı içerisinde kavram için farklı tanımlar yapılmıştır. Kimi tanımlar Ehl-i beyt'i sadece Hz.Peygamber'in ev halkına yani hanımları ve çocuklarına hasrederken bazıları Hz.Ali ile torunları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i de bu çerçeveye dahil etmişlerdir. Yine bazı tanımlar Hz.Peygamber'in ailesiyle birlikte yakın ve uzak akrabalarını da bu kapsama alırken diğer bazıları "Ehl" ve "Âl" kelimeleri arasındaki ilişkiye dayanarak Kur'ân ve Hadisten getirdikleri delillerle tüm Muhammed ümmetinin Ehl-i beyt olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet îtikâdı içerisindeki bu farklı yaklaşımlara karşın Şîa, Ehl-i beyt konusunda ortaya koyduğu ve kabul ettiği tek bir tanımla Ehl-i beyt'i Hz.Muhammed, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'e hasretmiş, Hz.Hüseyin soyundan gelen imamları da kendilerine tâbî olunacak yegane masum -günahatın korunmuş- önderler olarak takdim etmiştir. Şîa Ehl-i beyt'i bu şekilde îtikâdî sistemin temelini oturtmuş ve bu konuda hiçbir itirazı kabul etmeyerek tartışmaya kapatmıştır. İşte İslam dünyasındaki îtikâdî kırılmanın temel noktası burasıdır. Diğer tartışmalar bu noktadan sonrasına aittir. Bu süreç Ehl-i beyt'in algılanış ve yorumlanılışındaki farklılığı gözler önüne sermektedir.

S. İlk dönem İslam toplumundan başlamak üzere günümüze kadar geçen süreçte Ehl-i beyt'in sosyal ve siyasal fonksiyonundan hareketle, yapısal ve düşünsel şekillenmede farklı din ve inançların rolü var mıdır? Varsa nelerdir? Yoksa bunun temellerini nerede aramak gerekir?

Yukarıdaki soruya verdiğimiz cevap içerisinde, Ehl-i beyt'le ilgili değişim sürecine kısaca değindim. İşte bu değişimin nedenleri üzerinde yapılabilecek farklı yorumlar olabileceği gibi, bu çerçevede ileri sürülen çeşitli iddialar da vardır. Çünkü, ortada bir gerçek vardır. Hz.Peygamber ve onun terbiyesi altında yetişen Ashâb döneminde kendisine dinî, siyâsî ve sosyal anlamda özel bir yer verilip İslam toplumu içerisinde farklı bir şekilde konumlandırılan bir Ehl-i beyt'in varlığından söz etmek mümkün değildir. Hatta ben bu dönemi Hz.Hüseyin'in şehid edilmesine kadar uzatıyorum. Zira gerek Hz.Ali gerekse Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin, giriştikleri mücadeleler içerisinde, yazışma ve söylemlerinde kendisine daha sonraki süreçte ideolojik anlam yüklenen Ehl-i beyt kavramını kullandıkları görülmez. Bu noktada Şîa kaynaklarında nakledilen abartılı ve taraftarlık psikolojisiyle üretilmiş olan rivayetler ile genel tarih kaynaklarında nakledilen ve Hz.Peygamber'e yakınlığın vurgulandığı, bu çerçevede konuşmalara yansıyan Ehl-i beyt kullanımlarını gözardı ettiğimi belirtmeliyim. Zira yukarıda ifade ettiğim gibi, gerek Hz.Peygamber'in ailesi ve ev halkı için gerekse diğer insanların aileleri ve ev halkları için Ehl-i beyt tabiri kullanılmamıştır. Burada yaptığımız ayırma ve farklılığa dikkat çekmek istiyorum. Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonradır ki artık Ehl-i beyt siyâsî arenada bir malzeme olmuş, ve hilafet hakkının onlara ait olduğu düşüncesi yayılmaya başlamıştır.

İşte bu süreçte ortaya çıkan değişimin nedenleri konusunda farklı din ve etnik unsurların etkisinden belki bahsedilebilir. Ancak kanaatimce bunu delillendirmek ve ispatlamak çok zor olacak, dolayısıyla bir iddiadan öte geçemeyecektir. Babadan oğula geçen bir hükümdar geleneğine sahip Fars unsurunun kültürüyle mi izah etmeli? Yoksa bu süreçte İslam coğrafyasına katılan halkların inanç sistemleriyle mi ilişkilendirmelidir? Kanaatimizce bunu dış faktörler yerine yine İslam toplumu içerisindeki fikrî ve kültürel değişim ile temellendirmemiz en doğru yaklaşım olacaktır. Zira, kabile yaşantısının güçlü bir etkiye sahip olduğu Arap toplumunda, babadan oğula geçen güç ve otorite geleneği burada etki sahibidir. Yine Kureys'in

idaresini ele geçirme noktasında cahiliye döneminden itibaren devam edegelen Ümeyyeoğulları ile Hâşimoğulları mücadelesinin etki sahibi olduğu muhakkaktır. İktidarı ele geçiren Emeviler'e karşı mücadelesini devam ettiren Hâşimoğulları, İslam toplumunun değişen etnik, kültür ve fikrî yapısı içerisinde, iktidarı ele geçirme noktasında Haşimoğulları kimliğinin yetersiz kalması nedeniyle tüm müslümanları bu noktada harekete geçirebilecek Ehl-i beyt kimliğine sarılmalarının ortaya çıkardığı sosyal ve siyâsî yapılanmayı görmek gerekir. Diğer taraftan Emevi idaresinin Ehl-i beyt'e ve Ehl-i beyt nesline reva gördüğü zulüm, baskı ve öldürme uygulamalarının müslüman toplumda ortaya çıkardığı nefret ve intikam duygusunun şekillendirdiği psiko-sosyal yapının tesirini buraya dahil etmek gerekecektir. İşte sözkonusu bu gerekçelerle Ehl-i beyt algılanışındaki farklılığın nedenlerini dışarıda değil içeride aramak kanaatimizce en doğru yaklaşım olacaktır.

S. Ehl-i beyt sevgisi denince sizce ne anlaşılmalıdır? Ehl-i beyt'i veya Ehl-i beyt Neslini (Seyyid ve Şerifler) dinî referanslarla toplumda özel bir yapıya büründürüp konumlandırmanın İslâmî temelleri var mıdır? Sizce bir müslümanın bunlara bakışı ve yaklaşımı nasıl olmalıdır?

C.3. Ehl-i beyt gerek kişiler noktasında gerekse kavram olarak İslam'da dolaşısıyla İslam Tarihinde önemli bir yere sahiptir. Hz.Peygamber'in yakın çevresi yani ailesi olan bu kişilerin ilk İslam toplumundaki dinî ve sosyal fonksiyonları tüm müslümanlar tarafından bilinen bir gerçektir. İlk dönemde müslümanlar Hz.Peygamber'e karşı besledikleri sevgi ve saygının bir benzerini onun yakınları olan Ehl-i beyt'ine karşı da beslemişlerdir. Bundan daha önemlisi müslümanlar İslam'ın yeni nazil olan prensiplerini Hz.Peygamber'in öğretim ve uygulamasından öğrendikleri gibi ev ve aile hayatının özel konularının öğreniminde Ehl-i beyt'ten istifade etmişlerdir. Ehl-i beyt'in bu fonksiyonu Hz.Peygamber'in irtihalinden sonra da devam etmiştir. Sosyal açıdan ise Ehl-i beyt ilk dönemlerden itibaren İslam toplumu içerisindeki konumunu ve ağırlığını her zaman hissettirmiştir. Devam eden süreçte Ehl-i beyt'in siyâsî, iktisâdî ve fikhî boyutları da dikkate alınacak olursa, günümüze kadar uzanan İslam Tarihi sürecinde Ehl-i beyt'in önemi daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Hz.Peygamber'in yakınları olarak hayatı boyunca ona hizmet eden, her türlü sıkıntı ve zorluğa göğüs geren, bu noktada diğer müslümanlara örnek olup onlara yol gösteren bir özelliğe sahip olan Ehl-i beyt, Hz.Peygamber'in dostları olan Ashâb'dan başlamak suretiyle günümüze kadar olan süreçte tüm müslümanların saf, temiz, samimi sevgi ve saygıyla her zaman için hayırla yâdettikleri kimseler olmuşlardır. İlk örneklerini ve en doğru şeklini Ashâb'da gördüğümüz Ehl-i beyt'e sevgi ve saygının temelinde yatan ana unsur muhakkak ki, Hz.Peygamber sevgisidir. Hz.Peygamber sevgisinin temelleri ise Kur'ân ve Sünnet'tedir. (Âl-i İmrân, 31, 32; Enfâl, 46; Mâide, 92; Buhârî, İman, 7,8,9,14; Müslim, İman, 66,67; Müslim, Birr ve's-Sıla, 50 vb.)

Bu emirlerin ilk muhatabı olan Ashâb, insan olma şerefine doğru atılan adımları bizzat çevrelerinde görmeyen verdiği güven ve samimiyetle Hz.Peygamber'e sevginin en doğru şeklini çizerek bunun nasıllığını ve niceliğini asırlar boyunca tüm müslümanlara göstermişlerdir. İslam Tarihi ve Siyer kaynakları Ashâb'ın bu teslimiyet, fedakarlık ve sevgi örnekleriyle doludur. Örnek alınması gereken bu sevgi ve fadakarlıklar olmalıdır. Ehl-i beyt'e karşı gösterilen sevgi de işte Hz.Peygamber'e gösterilen bu sevginin yansıması şeklindedir. Ehl-i beyt'e sevginin kaynağı burasıdır. Hz.Muhammed'i peygamber olarak kabul eden bir müslümanın onun Ehl-i beyt'ini sevmesi ve saygı göstermesi için kanımızca başka bir sebep

aramaya gerek yoktur. Mesela Hz.Ebubekir'in: "Ey insanlar Hz.Muhammed'e olan hürmetinizi onun Ehl-i beyt'i hususunda da muhafaza ediniz"(Zebîdî, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Terc: Kamil Miras, Ank. 1986, IX/363) ve "Allah'a yemin olsun ki Rasûlullah'ın akrabaları benim nazarımda kendi akrabalarımın daha sevimli ve üstündür"(Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 12 ve 22) şeklindeki ifadesi bir müslümanın Ehl-i beyt'e nasıl bakması gerektiğini belirleyen bir ilke mahiyetindedir. Hz.Ebûbekir'de gördüğümüz bu hareketlerin benzerlerini diğer Ashâb'da olduğu gibi, Ashâb'ın büyükleri olan Hz.Ömer ve Hz.Osman'da da görmekteyiz. (Örnek rivayetler için bkz: *Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, Ensâbü'l-Eşrâf, Thk: Süheyl Zekkâr, Riyad Zirîklî, Beyrut, 1996, VI/109; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, Tarihu'l-Ya'kûbî, Beyrut, 1995, II/153*). İslam'ın temel prensipleri açısından baktığımızda da aynı şeyleri görmemiz mümkündür. Hz.Peygamber toplumunda bir peygamber olarak kendisi haricinde hiçbir kişi, grup veya imajın özel bir yer ve muameleye muhatap olduğu görülmez. Sadece mü'minler arası kardeşlik, yardımlaşma, saygı ve sevgi muamelesi sözkonusudur. Onun terbiyesi altında yetişen Ashâb döneminde de aynı mantıksal çizgi muhafaza edilmiştir. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Ehl-i beyt Hz.Peygamber'in yakınları olduğu için ona hizmetleri ve onun terbiyesi altında bulunmuş olmaları sebebiyle sevilmeli, sayılmalı ve faziletleri kabul edilmelidir. Daha sonra gelen ve günümüze kadar uzanan çizgideki Ehl-i beyt nesline karşı ise imanı ve imanının yaşantısındaki görünümü çerçevesinde muamele edilmeli, sevgi ve buğzda aşırı gidilmemeli, bir müslümana karşı nasıl hareket edilmesi gerekiyorsa öyle hareket edilmelidir. Aynı şekilde Ehl-i beyt'i kendi siyâsî ve kişisel çıkarları için bir kılıf olarak kullananlara karşı da dikkatli olunmalı, bu konuda gerekli hassasiyet gösterilmelidir.

S. Tarihte ya da günümüzde sizce bir Ehl-i beyt istismarından bahsetmek mümkün müdür? Bunun görüntüleri ve sonuçları nelerdir?

Elbette..., insanın olduğu her yerde bir takım şeylerin istismar edildiği her zaman için görünen bir durumdur. Dolayısıyla Ehl-i beyt gibi İslam toplumunda çok önemli bir yere sahip olan olgu, ilk dönemlerden itibaren istismar edilen bir kavram olmuştur. Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan ve onun intikamını almak sloganıyla hareket eden bir çok kişi ve fırkalar, bu iddia ve tavırlarında samimi görünmemişlerdir. Tarih boyunca Ehl-i beyt nesline destek vererek isyana sevkeden Kûfe bölgesi, her defasında onları yalnız bırakarak öldürülmelerine seyirci kalmıştır. Yine ilk dönemlerde gördüğümüz Muhtar es-Sekafi hareketi bu konuda çok güzel bir örnektir. Emevi Devletinin sonlarına doğru Horasan bölgesinde isyana girişen Haris b. Süreyc bile hiç ilgi ve alakası olmamasına rağmen Ehl-i beyt intikamıyla ilgili söylemlerle hareket etmiştir. Bunun yanında Abbasiler, bir şekilde kendilerinin de Ehl-i beyt olduklarını iddia ederek faaliyetlerini "er-Rıza min âli Muhammed" sloganı ile yürütmüşler, iktidara geldiklerinde ise ilk öldürdükleri kişiler Ehl-i beyt nesli ve onlara destek veren kişiler olmuştur. Bu istismar örneklerini siyasi arenada olduğu gibi sosyal alanda da görmek mümkündür. Bugün bile kendilerinin Ehl-i beyt olduklarından hareketle toplumda özel bir yerde konumlandırılmaya çalışan kişilerin varlığı bir vakaadır. Bütün bu görüntü karşısında yapılacak şey, kanaatimizce Ehl-i beyt'in ne olduğunun ve ne olması gerektiğinin tam olarak ortaya konarak müslümanları uyarmaktır.

S. Tarihte ve günümüzde Ehl-i beyt merkezli oluşumların İslam'ın temel prensipleri ile örtüşme oranı nedir? Bir sapma sözkonusu mudur?

Tarihte ve günümüzdeki Ehl-i beyt merkezli oluşumların İslam'ın temel prensipleri ile örtüşme oranı, bu alanda yapılacak araştırmalarla ortaya çıkacak bir konudur. Ancak şu kadar var ki, müslümanlar üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Ehl-i beyt gibi bir olgunun –yukarıda ifade edildiği gibi- istismara açık bir görüntüde olması nedeniyle bu yönde ciddi araştırmalara ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Bu noktada konu ile ilgili ayet ve hadislerin çok daha dikkatli ele alınıp objektif bakış açısıyla yorumlanması gerekmektedir. Zira tarihi süreç içerisinde dayandıkları ilkelerle ilgili bir çok rivayet uyduran ve bazı ayetleri istedikleri gibi anlayıp zorlama yorumlar üreten fırka ve gruplarla doludur. Dolayısıyla bu noktada ulaşılabilecek sonuçlar kimin gerçek anlamda Ehl-i beyt taraftarı, kimin istismarcı olduğunu çok net bir biçimde ortaya koyacaktır.

S. Alevî düşüncesindeki Ehl-i beyt yaklaşımı yeterince net midir? Net ise, bunun ilke ve sınırları nedir? Net değil ise bunun nedenleri neler olabilir?

İçinde bulunduğumuz toplumda Alevî düşünceye sahip vatandaşlar tarafından zaman zaman kaleme alınan yazılar ve konuşmalara yansıyan söylemler çerçevesinde Alevilik'te Ehl-i beyt inancına dair net bilgiler elde etmek ve bu konuda net şeyler söylemek kolay görünmemektedir. Ancak temel sistematüğının Ehl-i beyt üzerine kurulduğu bir gerçektir. Buradan hareketle geleneksel Alevî çizgisinde Şîa ve Ehl-i sünnet îtikâdı içerisinde olduğu gibi rivayetlere dayalı net Ehl-i beyt tanımından bahsetmek zordur. Alevî düşüncesinde Ehl-i beyt daha ziyade bir mefhum olarak algılanmakta, Muhammed-Ali ifadesiyle söylemlere yansımaktadır. Tabii temelde Ehl-i beyt sevgisi alanına oturan bir yaklaşımda konunun bilimsel temellerini aramaktan ziyade bu çerçevede oluşturulan argümanların tutarlılığına bakmak gerekecektir. Bu nedenle kanaatimce Alevî düşüncesindeki Ehl-i beyt'i sorgulamak yerine inanç sistematüğü içerisinde İslam ilkeleriyle örtüşme oranına bakmak bize daha net bilgiler verecektir.

Her şeyin ötesinde gerçek olan bir durum vardır ki, bu da, Sünnîsiyle, Şîîsiyle, Alevîsiyle müslümanların ortak paydalarından biri de Ehl-i beyt sevgisidir. Bu sevgi her türlü istismarın ötesinde tarih boyunca tüm müslümanların gönül dünyalarındaki sarsılmaz yerini muhafaza etmiştir ve etmeye de devam edecektir. Bu vesile ile Ehl-i beyt'in ve Ehl-i beyt sevgisinin müslümanlar arasındaki dostluk ve kardeşlik bağlarını güçlendirmesi dileğiyle, bu konuyu özel sayı olarak okuyucusuna sunan Marife yayın ekibine ve tüm Ehl-i beyt muhiblerine saygılar sunuyorum.

Selahaddin ÖZGÜNDÜZ

EHL-İ BEYT (A.S)

“El-Ehl” lügatte, aşiret, akraba, zevce ve aile gibi anlamlara gelmiştir. Ehl-i beyt hâne halkı ve hânedan anlamına gelir. Özellikle “Ehl” kelimesi “Âl” kelimesine dönüştürülerek, kullanıldığı yerlerde daha çok hanedan anlamına gelir.

Sorunuza konu olan “Ehl-i beyt” ilk kuşak Müslümanlar arasında ve İslam kaynaklarında “Ehl-i beyt-i Resulullah, Ehl-i beyt-i nübüvvet, Al-i Muhammed, Al-i beyt ve Al-i aba” gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Hepsinde ilk akla gelen Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin (a.s) olmuştur. Ancak “Al-i aba” (Aba altında toplananlar) ve onlar hakkında nazil olan Ahzab suresinin 33. ayet-i Kerimesinde zikrolunan “Ehl'el-Beyt” kelimesinden tek akla gelen “Hamse-i tayyibe” tertemiz beş zat: Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin (a.s)” olmuştur.

Nitekim Sahih-i Müslim: (Kitab-ı Fazail'üs-Sahabe; Bab-ı Fazail-i Ehl-i beyt'in-Nebî (s.a.v)'de Safiyye bint-i Şeybe'den naklediyor: Safiyye diyor ki: Aişe diyor: Peygamber (s.a.v) bir sabah üzerinde siyah bir aba ile çıkıyordu ki Ali oğlu Hasan geldi. Onu abanın altına aldı sonra Hüseyin geldi. O da Hasan'la beraber (Peygamberin abası altına) girdi. Sonra Fatıma geldi, onu da (Peygamber abanın altına) kattı. Sonra Ali geldi onu da kattıktan sonra: "...Allah, siz Ehl-i beyt'ten kesinlikle her türlü ricisi (maddi, manevi pislîği) giderip, sizi mutlak bir temizlikle tertemiz kılmayı irade etmektedir".(33-Ahzab/33) dedi.

Sahih-i Müslim'in yanı sıra aynısını Hâkim (Müstedrek'us-Sahihayn" de c.3, s.147 Beyhaki, (Es-Sunen'ül-Kubra da c.2, s.149) Muhammed İbn-i Cerir Et-Taberî, (Cami'ül-Beyan c.22, s.5 Tefsirinde), Süyuti, (Ed-Dürr'ül-Mensur c.5, s.198 Tefsirinde) Zemahşerî,(El-keşşaf tefsirinde 3. Al-i İmran suresinin 61. Mübahale ayetini tefsirinde), Fahr-i Razi (Tefsir-i Kebir'inde c.8, s.80) "Mübahale" ayetini yorumlarken "Tathîr" ayetiyle ilgili olan hadisi naklettikten sonra, bu rivayetin sahih olduğuna dair tefsirci ve hadisçiler arasında ittifak var gibi demiş ve bunun böyle bilinmesini istemiştir.

(Sahih-i Tirmizî c.2, s.209 308 ve 319) da Peygamberimizin Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i bir aba altında topladığını,(Ahzab Suresindeki 33. "Tathir" ayetine atıfta bulunarak) "Allah'ım Benim Ehl-i beytim (hanedanım) işte bunlardır." Buyurduğunu ve eşlerinden girmek isteyenleri abanın altına almadığını yazmış ve bu hadisi peygamber eşleri Ümm-ü Seleme ve Aişe'nin yanı sıra bir çok sahabe'nin naklettiğine vurgu yapmıştır.

Özetlediğimiz bu hadisi Tirmizî gibi İmam Ahmed b. Hanbel (Müsned'de c.6 s.306) , İmam Muhammed b. Cerir Taberî (Tefsirinde c.22, s.6),İbn-ül-Esir El-Cizri (Üsd'ül-Ğabe'de c.2, s.12 ve c.4, s.29), Tahavî (Müşkil'ül-asar'da c.1, s. 335), İbn-i Hacer El-Askalanî (Tehzib'de c.2, s.297), Muhibbüddin Et-Taberî (Zahair'ül-Ukba'da s.21) vs. Ehl-i sünnet muhaddis ve müfessirleri nakletmişlerdir.

Hakim (Müstedrek'us-Sahihayn'de c.3, s.147) Cafer-i Tayyar'ın oğlu Abdullah'tan Sahih senedle naklen diyor: Resulullah (s.a.v), gökten rahmet inmekte olduğunu gördü; hemence "Bana çağırın bana çağırın" diye seslendi Safiyye; kimi Ya Resulullah!? diye sordu (Hz.Peygamber (s.a.v) "Benim Ehl-i beytim: Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir."buyurdu. Onlar getirilince de abasını üzerlerine gererek ellerini (duaya) kaldırdı ve dedi ki; "Allah'ım! İşte bunlar benim al-im (Ehl-i beytim, hanedanım)dirler. Salâvatını Muhammed'e ve Muhammed'in Âl-ine (Hanedanına) gönder".

Heytemi (Mecma'üz-Zevaid'de c.9, s.169) Ebu Said El-Hudrî (r.a) den naklen diyor ki: Ali Fatıma'yla evli olduğu dönemde kırk gün boyunca sabahları, peygamber (s.a.v) Ali'nin kapısına gelerek, diyordu ki: "Allah'ın selamı, Rahmeti ve berekatı siz Ehl-i beyt'e olsun. Allah siz Ehl-i beyt'ten kesinlikle her türlü (maddi, manevi) pislîği giderip, sizi mutlak bir temizlikle tertemiz kılmayı irade etmektedir."

Peygamberimizin bu ayeti, Ali ve Fatıma'nın (a.s) mescide açılan kapısına gelerek namaz vaktinde, ashabin hepsinin duyacağı şekilde okumaya aylarca devam ettiğini bir çok sahabiden nakleden onlarca Ehl-i sünnet kaynağında bulabilirsiniz.

İşte onlardan bir kaçı:(Tefsir-i Taberî c.22, s.6), (El-İstiab c.2, s.598),(Üsd-ül-Ğabe c.5, s.66 ve 174),(Müsned-i Ebi Davud c.8, s.274), (Mecma'üz-Zevaid c.9, s.121 ve 169), (Müşkil'ül-asar c.1, s.338) v.s

(Sahih-i Müslim Kitab'ı Fezail'üs -Sahabe, Ali'nin faziletlerinden bahseden bir babında Tefsir-i İbn-i Kesir de c.2, s.411) -İbn-i Hacer Heytemi (Es-Sevaik'ul-Muhrika'da s.150) Zeyd b. Erkam'a Hz.Peygamber'in hanımları Ehl-i beyt'e dâhil değil midirler diye sordular. (önde gelen sahabilerden olan) Zeyd b. Erkam, "Allah'a yemin ederim ki hayır" (hanımları Ehl-i beyt'e dahil değildiler) dedi. Ve "hatun bir

süre erkeğinin yanında olur, sonra boşanır, kendi babasına ve kavmine döner (onun için eşler hanedandan sayılmaz) Peygamberin Ehl-i beyt'i (hanedanı) kendisinden sonra sadakanın haram olduğu soyu -boyudur" diye ekledi.

Ehl-i beyt'in Muhammed, (s.a.v), Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin (a.s) den ibaret olduğu konusunda Hz.Peygamber'in olağan üstü tedbirler aldığını görüyoruz. Mesela Medine-i Münevvere'nin sıcağında hem de evin içinde beş kişiyi bir abanın altında toplaması ve başka hiçbir insanın (eşleri de dâhil) abanın altına girmesine izin vermemesi, "Allah'ım! işte bunlardır benim Ehl-i beytim" demesi, Bunu Hz.Ümm'ü Seleme, Hz.Aişe, Hz.Fatıma'nın (a.s), evlerinde tekrarlaması, ve aylarca namaza toplanan bütün ashabın görüp duyacağı şekilde Hz.Ali ve Fatıma'nın Mescide açılan kapısına giderek "Tathir" ayetini onlara hitaben okuması gibi olağan üstü tedbirler.

Muazzez İslam Peygamberi'nin (s.a.v), Ahzab Suresinin 33.ayetinin muhatabı olan ve yukarıda adları zikrolunan beş zat-ı paktan başkasını abanın altına alıp, "Al-i aba"ya katmamakta bu kadar ısrarlı olmasına rağmen, adeta Peygamber'e inat birilerini aba altına dâhil etme çabalarını İslam adına anlamak mümkün değildir. Şanı yüce İslam Peygamberi'nin bunca tedbirini boşa çıkarma gayretlerini, hiçbir İslamî ölçüye uydurmanın imkanı yoktur.

Neticede bahse konu olan bu ayet ve sahih hadislerden şu sonuçlar elde edilmektedir:

1- Ehl-i beyt, yani Hanedan-ı Nebevi, aba altında toplanan, bir anlamda abayla sınırı netleştirilen Muhammed (s.a.v), Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin (a.s) dir.

2- Bu beş zat (Hamse-i Al-i aba), her türlü masiyet ve günahkârlık kirlenmişliğinden ilahî iradenin tecellisiyle münezze ve mutahherdirler. Nitekim İmam Suyutî (Ed'dürr'ül -Mensur'da Ahzab suresinin 33. "Tathir" ayetinin tefsirinde) diyor ki: Tirmizî, Tabaranî, İbn-i Mürdevih, Ebu Naim ve Beyhakî, İbn-i Abbas'tan çıkardıkları (ahrece) hadiste Resulullah (s.a.v) buyuruyor: "Allah, kullarını her taksim ettiğinde beni en hayırlı tarafta karar kıldı..." (Tathir ayetini tilavet ederek, ayetin buna delalet ettiğini belirttikten sonra buyurdu ki) "Bu ayete binaen, ben ve Ehl-i beytim bütün günahlardan mutahhar (temizlenmiş)'iz".

Bundan da açıkça Peygamberimizle birlikte Ehl-i beyt'in masumiyeti anlaşıl-maktadır. Nitekim Kunduzlu Hanefi ulemadan Şeyh Süleyman (Yenabi'ül-Mevedde kitabında s.445) İbn-i Abbas'tan naklettiği hadiste, Resulullah (s.a.v) buyuruyor: "Ben, Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin soyundan dokuz imam, mutahhar ve masumlarız".

3-Hz.Peygamber (s.a.v)'in üzerinde bütün Müslimanların icma ettiği masumiyetinin (ismet ve taharetinin) en büyük delili olan bu ayet-i kerîme (33/33),ve sıhhatinde ittifak olunan şe'n-i nüzulu, aynı zamanda aba altında topladığı Ehl-i beyt'inin de masumiyetinin (ismet ve taharetinin) delilidir.

4-Yukarıda Şeyh Süleyman Kunduzî Hanefî'nin İbn-i Abbas kanalıyla Resulullah'tan naklettiği hadiste belirtilen Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'nin soyundan gelen dokuz masumla birlikte on iki imam konusu, (Sahih-i Buharî Kitab'ul-ahkam'da), (Sahih-i Müslim, Kitab'ul-İmare'de),(Sahih-i Tirmizî'de c.2, s.35), (Müsned-i Ahmed'de c.5, s.89-90,92,94,99 ve 106) ve (Es-Sevaik'ul-Muhrika'da s.135) Cabir b. Semüre'den ve İmam Ahmed b. Hanbel,(Müsned-i Ahmed'de c.1, s.389 ve406) Hakim, (Müstedrek'üs-Sahihayn'de c.4, s.501), Heytemi, (Mecma'üz- Zevaid'de c.5, s.190) Müttaki Hindi, (Kenz'ül-Ummal'da c.3, s.205 ve c.6, s.201) ve El-Menavî, (Feyz'ül-Kadir'de c.2, s.458) Abdullah İbn-i Mesud'dan, gelen hadislerin bazısında "on iki emîr", bazısında "on iki halife" şeklinde Hz.Peygamberden naklettiklerini bir çok tarikten yazmışlardır. Ve Peygamberimizin, kendisinden sonraki bu on iki halifenin kendi kabilesinden

olacağını, “Hepsi Kureyş’ten” (veya) “Hepsi Haşim oğullarındandır” buyurarak, başka yorumlara fırsat bırakmamıştır.

Netice itibariyle, beşinin hem Kur’ân hem de sünnetle (ayet ve hadis), Hüseyin soyundan gelen dokuz imamınsa sünnet(hadis)’le, ismet ve tahareti sabit olan on dört masum vardır.

İslamî mesnedlerle, İslamî hükümlere ve icthadlara, sözleri ve hareketleri mesned sayılan “Ehl-i beyt” işte bunlardır. Bunların dışındakilerin bu soydan olsalar bile (seyyid ve şerifler dâhil) söz ve hareketlerinin hücciyeti yoktur. İslamî icthadlara mesned sayılmaz.

Peygambere ve getirdiği dine ihanet etmedikleri sürece peygamber soyundan gelen herkese (seyyid ve şeriflere) peygamber hatırına sevgi ve saygı göstermek her Müslüman’ın vicdan borcudur. Unutmayalım ki Hz.Peygamber (s.a.v), abasıyla oluşturduğu ismet ve taharet sınırı içine, bırakınız eşlerini, amcasını ve amcazadelelerini, (Hz.Hasan ve Hüseyin’in dışında) Hz.Ali ve Fatıma’dan olma diğer torunlarını dahi (her türlü saygı ve sevgiye layık olmalarına rağmen) almamıştır.

Bir kimsenin adaleti, başka adil kimseler tarafından bildirilirse kabul görür; ancak bir kimsenin her türlü günahattan masum ve mütaahhar olduğunu, sadece Allah veya ismet ve tahareti Allah tarafından bildirilen başka bir masum (Mesela peygamber) bildirirse, o kimsenin masum ve mutahhar olduğuna inanılır. Ve onun söylediği ve yaptığı, İslamî icthada mesned kabul edilip hüccet sayılır.

Hz.Peygamberin, onca sıkı tedbirlerle koyduğu “Tathir” ayetinin muhatablarıyla ilgili sınırı zorlayarak delmeye kalkılırsa, pek tabiidir ki o soydan gelen her kes (seyyid ve şerifler) kendisini o makama dâhil etmeye kalkışabilir. Zihar! Peygamberimiz (s.a.v) bu konuda da (yukarıda Ehl-i sünnet kaynaklarından naklettiğimiz gibi) “on iki imam”, “on iki emir”, “on iki halife” tabirleriyle, sınır koyup gerekli tedbirleri almıştır. Burada da kimse bu sınırı delmeye kalkışmamalı; Bu soydan olduğunu öne sürerek kendisi veya başkası adına hakkı olmadığı halde, hücciyet ve imamet iddiasında bulunmanın çok ağır vebal olduğu unutulmamalıdır.

Değil mi ki Hz.Peygamberden sonra onun belirttiği bu “on iki imam”, her bireri kendi imamet döneminde onun ümmetine ilmi, irfanî, itikadî, ictimai, fıkî ve sair İslami konularda Kur’ân ışığında hep doğruları öğretip doğru yolu göstermişlerdir? Değil mi ki o imamlar, Kur’ân ve peygamberin gösterdiği yolun dışında bir yola hayatları pahasına da olsa girmemişler ve buna mugayir bir yolu kimseye öğütlememişlerdir? Bunun aksini kim iddia edebilir?

Ne mutlu ki bu konuda Müslümanlar arasında büyük ölçüde ittifak vardır.

Tabi ki Kur’ân’ı en iyi onlar anlayacaktı. Kur’ân onların evine inmemiş miydi? Tabi ki sünneti en iyi onlar bilecekti. Sünnetin sahibi onların dedesi değil midir?

Ve tabii ki Kur’ân ve İslamı en çok onlar koruyacaktı. Uğruna en büyük bedeli onlar ödememişler miydi?!

Muazzez İslam peygamberi (s.a.v), vahiy pınarından akan meşhur “Sekaleyn” hadisinde, “Şüphesiz aranızda birbirinden ayrılmaz iki (büyük değer) ağır emanet bırakıyorum. Onların ikisine birlikte sarılıp bağlandığınız sürece doğru yolu kaybedip sapmazsınız; Allah’ın kitabı ve itretim Ehl-i beytim, onların önüne geçmeyin helak olursunuz onlara öğretmeye de kalkışmayın, çünkü onlar herşeyi sizden daha iyi biliyorlar”.buyurmamış mıydı?

Bu hadisi şerifi, lafzındaki küçük farklarla Ehl-i sünnet’in şu kaynaklarında bulabilirsiniz: (Kenz’ul İmmal c.1, s.47), (Sahih-i Müslim Kitab-ı Fazail’us-Sahabe), (Sahih-i Tirmizî c.5, s.662), Müstedrek’üs-Sahihayn c.3, s.109), (Müsned-i Ahmed c.3, s.17), c.4 s.366,371, c.5, s.181), (Sünen-i Beyhakî c.2, s.148), (Hilyet’ül-Evliya c.1, s.355), (Feyz’ül-Kadir c.3, s.14), (Es-Sevaik’ül-Muhrika s.136) v.s.

El-Menavi,(Feyz’ül-Kadir’de) ve İbni Hacer (Es-Sevaik’ül-Muhrika’da) bu ha-

disin yirmiden fazla sahabiden nakledildiğini kaydetmişlerdir. Bunca sahabiden nakledilmiş ve sıhhati, birçok kaynakta teyid edilmiş bu hadis-i şerif, Müslümanlarca doğru algılanıp tam uyulsaydı, bu gün bu hazin durumda olmayacaktık.

Üzerine itikâdî ve fıkhi esaslarımızı oturttuğumuz hangi hadis veya kaç hadis yukarıda aktardığımız Sekaleyn hadisinden daha güçlü mesnedlere sahiptir?

Ne yazık ki Müslüman fırkalardan bazıları, Kur'ân'ı ihmal edip Ehl-i beyt tarafını tuttu; bazıları ise Ehl-i beyt tarafını ihmal edip Kur'ân'ı tuttu. Oysa ne Ehl-i beyt, Kur'ân ölçülerinin dışında doğru tanınabilir; ne de Kur'ân, Ehl-i beyt'in yorumları göz ardı edilerek doğru anlaşılabilir.

Doğru olan peygamber'in, bu iki büyük, emanetine birlikte sarılmak ve Kur'ân'ı Ehl-i beyt'ten, Ehl-i beyt'i de Kur'ân'dan öğrenmektir. Peygamberimizin buyurduğu da budur. "Onlar birbirinden ayrılmaz, ikisine birlikte sarılın."

Ehl-i sünnet ulemasından Ebu Naim El-İsfahanî (Hilyet'ül-Evliya c 1 s.86) kitabında ve Muttaki Hindi (Kenz'ül-Ummal c.6, s.217) kitabında İbn-i Abbas'tan naklettikleri hadiste, Resulullah (s.a.v) buyurdu ki: "Her kim benim hayatımı yaşamak, benim ölümümü ölmek (Muhammedî yaşayıp, Muhammedî ölmek) ve Rabbimin diktiği Adn cennetinde oturmak sevinç ve mutluluğuna ermek istiyorsa, benden sonra Ali'yi veli edinsin. Onun dostlarına da dost olsun ve benim soyumdan gelen imamlara uysun zira onlar (Ehl-i beyt imamları), benim mayamdan yaratılmışlar ve kendilerine ilim ve fehim kısmet olmuştur. Veyl olsun ümmetinden olup, bu imamların fazlını (üstünlüğünü) yalanlayanlara ve onlarla olan kan bağımlı göz ardı edenlere; Allah, benim şefaati onlara nasib etmesin"

Bu imamların sayısının on iki olduğunu, hepsinin kendi hanedanından olduğunu, bu hanedandan Ali, Hasan ve Hüseyin'den sonra kalan dokuzunun, Hüseyin'in soyundan geleceğini Ehl-i sünnet kaynaklarından naklettiğimiz hadislerde açık ve net olarak gördükten sonra, bir Müslüman'ın peygambere inat edercesine başka yönlere yönelmesi de ölçüye uymaz, nesebinin Ehl-i beyt'e ulaştığını öne sürerek bu sayıyı delmeye kalkması da.

Ehl-i beyt sevgisine gelince, Kur'ân bunu Peygamber'in tebliğ ücreti olarak tayin etmiştir. (Şura 42. suresinin 23. ayeti)

Peygamberimiz de, "Beni kendi canından evladımı kendi evladından daha fazla sevmeyen kimse, tam mümin olamaz" buyurmuştur.

Bu konuda genelde Müslümanlar, özelde Türk milleti ittifak içinde olduklarından makalenin hacmini bununla büyütme istemiyorum.

Ne yazık ki tarih sürecinde konjonktürel, politik, ekonomik, etnik, coğrafi ve saire sebeplerle Müslümanlar (Allah ve Resulünün ısrarla nehyetmelerine rağmen) bölük bölük fırkalara ayrıldılar. Aynı sebepler devam ettiği için pek tabii olarak aynı sonuçlar da devam etmektedir.

Her bölük de dinî mesnetleri zorlama yorumlarla kendine uydurmaya çalışmış ve batılı hakka karıştırarak kamufle edip halka yutturmuştur.

Yarın Allah huzurunda mazur görülecekler mi? Özellikle araştırma ve hakkı batıldan ayırt etme imkânı olanların mazur görülemeyeceği kesindir.

İstismar konusu ise içler acısı...

Kimi Kur'ân'ı, kimi sünneti, kimi Ehl-i beyt'i, kimi İslam'ı, Kimi İslamî şahsiyetleri, Kimi kavramları, kurumları ve... İstismar etmiş, etmeğe de devam edilmektedir.

Görmek isteyenler için hak yol muamma, İslam'sa anlaşılmasa değildir.

Allah hepimize hakkı batıldan ayırt edecek marifeti ihsan etsin, milletimizi "Marife"tsiz bırakmasın.

Çok değerli "Marife" dergisi hazırlayanları! Umarım sorularınıza bir makale sınırları içinde cevap verilmiş sayarsınız. Eksiklerimizi görmezden gelir, varsa

hatalarımızı düzeltmemize de yardımcı olursunuz.

Size ve okuyucularınıza saygılar sevgiler sunar hayırlı çalışmalarınızda başarılar dilerim.

* * *

Ahmet TAŞĞIN

S. Ehl-i beyt kavram olarak sizce ne ifade ediyor? İslam Tarihi süreci göz önüne alındığı takdirde Ehl-i beyt kavramında ve algılanışında bir değişim sözkonusu mudur? Sizce bunun nedenleri nelerdir?

Ehl-i beyt bence Peygamber as etrafında bulunan aile efradı ile çok yakın dostları kastedildiği izlenimini veriyor.

Tabi ki böyle farklılaşma var, yani yukarıdaki benim tanımım bana ait, doğrusu bu tanıma sahip olan başkaları da var. Fakat bu tanıma kabul etmeyen, yanlış ve yetersiz bulanlarda var.

Nedenleri arasında öncelikli siyasal sebep sayılabilir, hilafet kavgaları, ana çizginin parçalanarak ekoller arasında dağıldığını düşünüyorum, Müslümanlar arasında meydana gelen çatışmaların merkezinde Ehl-i beyt meselesi bulunmaktadır ve çatışmalar sonucunda da Ehl-i beyt'in kaybedildiği düşüncesini taşımaktayım. Doğrusunu isterseniz, Ehl-i beyt etrafında ekol olanların dahi bu çizgiyi kaybettiklerini düşünüyorum. Çünkü diğer bir sebepte sosyo-kültürel yapının buna uygun halde olmasıdır. Yani başta Arapların, sonrasında mesiyani alt yapısı olan toplulukların Ehl-i beyt'i kendi mitleri haline dönüştürmeleridir. Oysa hepsinde de Ehl-i beyt'le beraber yaşabilen ve herkesi kuşatan bir din ortadan kalkmış veya yaşayabilme imkanını ortadan kaldırmıştır. Bunun tam tersinden arap olmayan topluluklar arasında doğruluğu yanlışlığı bir yana ama Ehl-i beyt islamın kabulü anlamında önemli bir işleve sahip olmuştur.

S. İlk dönem İslam toplumundan başlamak üzere günümüze kadar geçen süreçte Ehl-i beyt'in sosyal ve siyasal fonksiyonundan hareketle, yapısal ve düşünsel şekillenmede farklı din ve inançların rolü var mıdır? Varsa nelerdir? Yoksa bunun temellerini nerede aramak gerekir?

Bir keresinde şunu belirtmek gerekir ki İslam dünyasında baştan beri iki ana çizgi kalıcı hale gelmiştir: Ehl-i beyt etrafında şekillenenler ve bunun dışındakiler. Birinci aşamada bulunan toplulukların hem doktrinel anlamda hem de duygusal-romantik anlamda bir oluşum ve bağlılık söz konusudur. Bunun karşısında (karşısında demek doğru mu, bilemiyorum, ama belki dışında diyerek daha yumuşak bir ifade olabilir) olanların bir kısmı Ehl-i beyt'in dışında da (burada Ehl-i beyt'e yüklediğim anlam benim tercih ettiğim tanımdır ki yukarıda onu vermiştim) islamın yaşanıp sürdürülebileceği tecrübesinin olması gerekliliğinde ısrar etmişlerdir. Bu ısrara rağmen bu ekolün içerisinde bulunan insanların bir kısmı duygusal bir bağlılıkla en azından çekingenliklerini gidermeye çalışmışlardır. Belki de yaptıklarını denge hatta kimseden yana olmamak adına yaparken, yaptıklarından vicdanen rahatsızlık duydukları izlenimi vermektedir. Çünkü Ehl-i beyt'e karşı yapılanlar yeterlidir.

Neler etkili olmuştur, sorusuna ben en başta bizzat Arapların kendileri neden olmuştur diyeceğim. Çünkü bu konu daha çok farklı din ve toplulukların eski

inançları ve kültürleri nedeniyle ortaya çıktı hatta kabardı diyorlar, bence bu meselelerin en başında duranlar, meselenin dallanıp budaklanmasını sağlayanlar, bizatihi Araplardır. Yani Peygamber (as) birçok defa uyarmasına rağmen uyarıya dikkat etmeyecek kadar Araplıklarına dönen insanlar tarafından gerçekleşmiştir. Geriye kalan kısmında Araplar üzerinden bir din algısına sahip olmayan bir çok kesim için Ehl-i beyt doğrudan mehdi hatta lahuti karşılığı olan bir biçime bürünmüştür. Çünkü kutsal nuru onlar temsil etmektedir.

Kaldı ki günümüzde bile vicdanlarda derin izleriyle duran Ehl-i beyt'tir, onların karşısında duran insanların esamesi ancak kötülükleriyle anılmaktadır.

S. Ehl-i beyt sevgisi denince sizce ne anlaşılmalıdır? Ehl-i beyt'i veya Ehl-i beyt Neslini (Seyyid ve Şerifler) dinî referanslarla toplumda özel bir yapıya büründürüp konumlandırmanın İslâmî temelleri var mıdır? Sizce bir müslümanın bunlara bakışı ve yaklaşımı nasıl olmalıdır?

Ehl-i beyt denince doğrudan peygamberin soyundan gelen insanları anlıyorum. İslami bir temel aramak, bence yukarıda bahsettiğim ikili yapının odağına düşmek gibi bir şeydir, hatta bu soru böyle bir şeyin olmaması gerekliliği ve yersizliğini anlatmak için kurgulanmış izlenimini vermektedir. Yani şöyle mi dememiz gerekir, “hayır, islami bir temeli yoktur, bütün bu yapılanlar yanlıştır” bu soru doğrudan tarihi kışkırtan bir sorudur, ve kendimizi tarihi kategorik alanda yer beğenip durmamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Bana göre Ehl-i sünnet veya Şîa'nın sınırlandırdığı bir Ehl-i beyt'ten yana değilim, bunların kategorilerinde yok ettikleri yanlarıyla bir Ehl-i beyt'in varlığıyla ortaya koymamız gerektiğini düşünüyorum ve böyle de inanıyorum.

Ayrıca toplumsal olarak baktığım zaman da Ehl-i beyt'in toplumdaki işlevine bakıyorum ve şöyle diyorum, iyi ki Ehl-i beyt var, insanlar bu insanlar aracılığıyla anakronizm yaparak peygambere ulaşmakta ve dokunmakta olduklarına inanmaktadırlar. Bu toplum için ontolojik bir şey iyi ki varlar, yok olsalardı bize var kılan şeylerden bir tanesi daha yok olacaktı.

S. Tarihte yada günümüzde sizce bir Ehl-i beyt istismarından bahsetmek mümkün müdür? Bunun görüntüleri ve sonuçları nelerdir?

Tabi ki mümkündür. İstismarın kendisi dahi istismar edilebilir, bütün bunlar insan için geçerlidir, bunu yapması da doğaldır, bunlar yapılır insanlar yine de Ehl-i beyt sevgisinden vazgeçmez, Ehl-i beyt'in inanç, ibadet, ahlakına sahip olmaz bu anlamda da insanlara örnek olmaz ve Ehl-i beyt meselesi üzerinden kendisine her türlü alanda çıkar sağlamaya çalışır. Sonuçları bu konudaki beklentilerin her geçen gün ortadan kalkmasına neden olur ve Müslüman topluluk için varlık meselesi olan temel konulardan birisi daha ortadan kalkar.

S. Tarihte ve günümüzde Ehl-i beyt merkezli oluşumların İslam'ın temel prensipleri ile örtüşme oranı nedir? Bir sapma söz konusu mudur?

Yukarıda söyledim, olayların içerisinde itişmeler ve kakışmalar arasında insanlar yakaladıkları merkeze koyarak, doğrunun tamamının kendisinde olduğunu düşünüyor. Bu bakımdan da Ehl-i beyt etrafında şekillenen toplulukların tamamen Ehl-i beyt'in üstlenmiş olduğu çizgiyi taşıyamadıklarını düşünüyorum.

Sapma konusunda da şöyle diyebilirim, topluluklar kendi kafalarındaki Ehl-i beyt'e inanmaktadırlar, tarihte yaşayan Ehl-i beyt'e değil.

S. Alevî düşüncesindeki Ehl-i beyt yaklaşımı yeterince net midir? Net ise, bunun ilke ve sınırları nedir? Net değil ise bunun nedenleri neler olabilir?

Alevî düşüncesindeki Ehl-i beyt yaklaşımının kimin nereden baktığına göre netliği ayırt edici ve belirleyicidir. Çünkü bu durum baştan beri anlatmaya çalıştığım ikili tasnifin neresinde duruyorsak onunla ilişkilidir. Alevilik merkezinden bakıldığında tabi ki Ehl-i beyt yaklaşımı nettir. Aleviliğin esasını da Ehl-i beyt teşkil eder. Öyle hem az buz değil doğrudan iman, inanç, ibadet, kurum, sosyal hayat bütününde baştan sona belirleyici olan Ehl-i beyt'tir. Hem dindir hem de imandır, yani Aleviliğin merkezidir.

Dışarıdan bakıldığında Alevilik içerisinde yer alan Ehl-i beyt inancının tarihsel bir tarafı yoktur. Tarihi şahsiyetlerden ziyade aşkın varlıklar olarak karşımıza çıkarlar. Romantizmin, duygusallığın belirgin olduğu edebi metinlerin önemli konuları arasında yer almaktadır.

Alevilikte Ehl-i beyt: AŞK'tır.

İlyas ÜZÜM

S. Ehl-i beyt kavramı olarak sizce ne ifade ediyor? İslam Tarihi süreci göz önüne alındığı takdirde Ehl-i beyt kavramında ve algılanışında bir değişim söz konusu mudur? Sizce bunun nedenleri nelerdir?

Soru çok kapsamlı. Özellikle Ehl-i beyt'in tarihi süreç içinde algılanışı müstakil makale konusudur. Kanaatimce, kavramı zorlamaya gerek yok. Kur'ân'da Resulullah ile ilgili geçen ayette (Ahzâb 33/33) Ehl-i beyt'in Hz.Peygamber ve eşlerini ifade ettiği açık. "Ehl-i beyt", literal anlamına uygun biçimde Hz.Peygamber'in aile üyeleri olarak anlaşılmalıdır. Böyle olunca hanımlarının doğrudan Ehl-i beyt mensubu olduklarında şüphe kalmaz. Nitekim ilgili ayet de doğrudan "Ey Peygamber hanımları!" diye başlıyor. Şîa bu tanımları kabul etmiyor; Ehl-i beyt'i Hz.Peygamber'den sonra Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin ile sınırlıyor; ayrıca oniki imamdan kalan dokuzunu da Ehl-i bey imamları diye anıyor. Peygamber hanımlarını ayete rağmen Ehl-i beyt'in kapsamı dışında tutmasını temellendirmek için ayetteki zamirlerin değişmesini delil olarak getiriyor. Oysa Dehlevî'nin Tuhfe'sinde açıkça ortaya koyduğu gibi başka ayetlerdeki benzer kullanımlar Şîa'nın delilinin sağlam olmadığını gösteriyor.

Tarihi süreç içinde Ehl-i beyt kavramının algılanışında bir değişimin olduğu kesin. Emevîler'in en büyük siyasi rakibi Hz.Peygamber'in soyundan gelenler idi. Muhalif kesimler bu kavramı giderek kendi siyasi anlayışları istikametinde yorumlamaya başladı. Kavram dönemden döneme bir takım istihaleler geçirdi. İtikâdî ve siyasi mezheplerin tam olarak teşekkülünü tamamladığı III.-V. (IX ve XI.) asırlardan sonra kavram fırkalara göre birbirinden değişik biçimde muhtelif tanımlara konu oldu. Bugün de bu kavramı tarif edeceğimiz zaman, "kime göre, ne zaman, nerede" sorularını sormak mecburiyetindeyiz. Tekrarlamak gerekirse bunun başlıca sebebi siyasi mülahazalardır. Ayrıca kavramın tasavvuf tarihindeki algılama-

larını da ayrı bir konu olarak hesaba katmak gerekir.

S. İlk dönem İslam toplumundan başlamak üzere günümüze kadar geçen süreçte Ehl-i beyt'in sosyal ve siyasal fonksiyonundan hareketle, yapısal ve düşünsel şekillenmede farklı din ve inançların rolü var mıdır? Varsa nelerdir? Yoksa bunun temellerini nerede aramak gerekir?

Bu sorunun cevabı ilk dönemlerden günümüze kadar gelen süreçte zuhur eden itikâdî ve siyasi nitelikli fırkaların ortaya çıkışında diğer din ve inançların oynadığı rollerle ilgili ilgilidir. Ehl-i beyt'i temel sloganlarından biri haline getiren Şîa ve onun türlü kolları önceden mensup oldukları bir takım eski dini inanç ve gelenekleri İslam'a taşımış, bir bakıma tabii olarak, bu yeni dini yer yer eski anlayışlarıyla ilişkilendirerek idrak dünyalarına yansıtmıştır. Başka bir ifadeyle İslam fetih faaliyetleriyle kısa zaman içerisinde geniş bir coğrafyaya hakim olmuş ve bazı din ve kültürlerle zorunlu olarak karşılaşmış, İslamı en samimi biçimde benimseyenler bile belli ölçüde eski inanç ve düşüncelerini devam ettirmişlerdir. Hind-Âri fikirler, Kam dini, Mani'lik bunlardan birkaçıdır. Meselâ Hint Ari fikirlerde "seçkin bir ilah ailesinin bulunduğu, bu ailenin sulbünden ilahi nurun nesilden nesile intikal ettiği ve beklenen Mesih'te son bulunduğu" biçimindeki anlayışın İslam'ın kabulü ile birlikte bazı kesimlerde kısmen farklılaşmış olmakla birlikte Ehl-i beyt düşüncesine yansıdığı muhakkaktır. Bu konuda Şîa ve gali kolların tarihi arkaplanı ve etkilendiği kültürlerden söz eden çalışmalarda zengin malzeme bulunmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i beyt vurgusunu tamamen bu tür harici faktörlere bağlamak doğru olmaz. Zira bazı ayet ve hadislerde denge içinde Ehl-i beyt'e ve onların faziletlerine gönderme yapıldığı ortadadır.

S. Ehl-i beyt sevgisi denince sizce ne anlaşılmalıdır? Ehl-i beyt'i veya Ehl-i beyt Neslini (Seyyid ve Şerifler) dinî referanslarla toplumda özel bir yapıya büründürüp konumlandırmanın İslâmî temelleri var mıdır? Sizce bir müslümanın bunlara bakışı ve yaklaşımı nasıl olmalıdır?

Ehl-i beyt sevgisi ilkönce Peygamber sevgisi ile ilgilidir şüphesiz. Peygamberi seven Peygamberin aile efradını da sever. Bunun da temelinde Allah sevgisi var. Allah'a inanıp onun sonsuz kemalini gören bir kimse onu samimi olarak sever, ona muhabbet besler. Allah'ı seven ise Allah'ı seveni ve Allah'ın sevdiğini ve sevdiğini de sever. Burada Hz.Peygamber zirvededir. Allah'ı en çok seven, kendini Allah'e en çok sevdiren odur. Peygamber'i seven ise başta hanımları olmak üzere Peygamber'in Ehl-i beyt'ini sever. Diğer taraftan Kur'an'da Peygamber'in nübüvvet görevi karşılığında hiçbir şey istemeyip "yakınlarına" sevgi beslemeyi istediği ayet (Şura 42/23) Ehl-i beyt'i sevmek olarak anlaşılırsa bunun Kur'ânî bir temelini de bulunduğu anlaşılır. Ancak burada bir şeyin hatırlanması gerekir. İslam'da "üstünlük takva ile olduğu" için Peygamber soyundan gelen bir kimse sadece soyu dolayısıyla değil, geldiği soya layık bir takva ortaya koymasına bağlı olarak sevgiye layık olur. Belirtilmelidir ki Peygamber soyundan gelenler istisnalar bir tarafa çoğunlukla İslam'a bağlı, müttaki insanlar olmuşlardır. Buradan hareketle İslam alimleri Ehl-i beyt sevgisinin kuru bir soy sevgisi olmadığını, Peygamber'in soyundan gelenlerin müttaki olduğunu, Allah'ın bunu bildiğini ve Peygamber'ine de bildirdiğini, dolayısıyla Ehl-i beyt sevgisi ile Peygamber soyundan gelenlerin dini rehberliğine yönelmeye teşvikin bulunduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca namazda, tahiyatta müminlerin sürekli olarak "Ehl-i beyt'e (Âl-i Muhammed) dua ettiğini, Allah'ın onların bu duasını kabul ettiğini ifade etmişlerdir.

S. Tarihte yada günümüzde sizce bir Ehl-i beyt istismarından bahsetmek mümkün müdür? Bunun görüntüleri ve sonuçları nelerdir?

İnsan istismara açık bir özelliktedir. Tarihte, her zaman her şey birileri tarafından istismar edilmiş ve edilmek istenmiştir. Ehl-i beyt kavramını bundan hali görmek mümkün değildir. Ehl-i beyt istismarının arkasında siyasi emeller bulunduğu açıktır. Bu istismar ne yazık ki bazı çevrelere siyasi çıkar sağlamakla kalmamış, dinin inanç ve düşünce yönünün yozlaşmasına yol açmıştır. Dinin ilahî, gaybî, hasbî yönü zaman zaman zarar görmüş, dini neredeyse bir takım şahıslara indirgenmiştir. İnsanlara Allah'tan ve Peygamberi'nden çok Ehl-i beyt adı altında üstelik yer yer onların efsaneleştirilmiş hayatı anlatılmıştır. Diğer taraftan bu ifrat tutum kimi kesimlerde Ehl-i beyt'in unutulmasına yahut büyük ölçüde göz ardı edilmesine yol açmış, onların faziletinden mahrum kalınmıştır.

S. Tarihte ve günümüzde Ehl-i beyt merkezli oluşumların İslam'ın temel prensipleri ile örtüşme oranı nedir? Bir sapma söz konusu mudur?

Tarihte ve günümüzde Ehl-i beyt merkezli oluşumlar Şii, Alevi, Zeydî, İsmaili, Nusayrî, Aliyullahi, Ehl-i Hak, Şebek... gibi mutedilinden aşırısına kadar çeşitlenen muhtelif oluşumlardır. Bunların İslam'ın temel prensipleri ile örtüşmeleri adı geçen gurupların İslam'la örtüşmelerine ilişkin çok çeşitli hatta birbiriyle çelişkili değerlendirmeleriyle ilgilidir.

S. Alevî düşüncesindeki Ehl-i beyt yaklaşımı yeterince net midir? Net ise, bunun ilke ve sınırları nedir? Net değil ise bunun nedenleri neler olabilir?

Alevilik'te kuvvetli bir Ehl-i beyt motifi vardır. İlgili edebiyata bakıldığında hemen hemen her ozanın Ehl-i beyt ve Ehl-i beyt üyeleri hakkında çok sayıda şiir kaleme aldığı görülür. Bu kökene mensup insanlar çocuklarına sıklıkla Ehl-i beyt üyelerinin isimlerini koyarlar. Öyle ki neredeyse her ailede Ali, Fatıma (Fatma), Hasan, Hüseyin isimlerinin biri veya birkaçı mutlaka bulunur. Aleviler'in Ehl-i beyt tanımını Şii'lerin tanımı ile paralellik arz eder. Onlara göre Peygamber'in hanımları Ehl-i beyt mensubu değildir; Ehl-i beyt Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşur; kalıp halinde Oniki İmam Ehl-i beyt imamları diye anılır. Ancak Aleviler'in Ehl-i beyt anlayışı Şii'dan çok önemli bir boyutu ile ayrılır. Şii'ler Ehl-i beyt'in velayetini tamamen "siyasi" temelde değerlendirirken Aleviler bu velayeti tasavvufî mânada anlayıp yorumlarlar. Diğer taraftan Aleviler'in Ehl-i beyt anlayışı ile ilgili olarak vurgulanması gereken bir başka önemli husus, Ehl-i beyt'in tarihi ve gerçek hüviyetleriyle bilinmeyişi hatta bilinmek istenmeyişidir. Bir başka ifadeyle Aleviler Ehl-i beyt mensupları hakkında "mitolojik" bir algılayışa sahiptir. Onlara göre başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt mensupları büyük ölçüde Aleviler gibi düşünüp yaşamışlardır. Hatta bazı Aleviler Ehl-i beyt mensuplarının semah döndüğünü, cem yaptığını, Alevi erkânı yürüttüğünü düşünür. Muhakkak ki bu anlayış Aleviliğin yaşadığı tarihi süreçle ilgilidir. Başlangıçta Şii'nin batınî, İsmailî kolu ile karşılaşan Aleviler (şüphesiz ki isimleri Alevi değildi) Safevi hareketi ile birlikte Oniki İmam Şii'liği ile karşılaşmış, onlardan başta Ehl-i beyt olmak üzere bir takım kavramları almış, ancak bunları "olduğu gibi" değil "kendileştirerek" almıştır. Bu zümrelerden Anadolu'da yaşayanlar daha sonra gelişen siyasi ve sosyal olaylar dolayısıyla bu telakkilerini "netleştirme", "tashih etme" imkanı bulamamış, buna karşılık başta Tebriz olmak üzere Safevî coğrafyada bulunanlar tamamen Oniki İmam Şii'liği'ne intikal etmişlerdir. Günümüzde ise geleneksel çizgiyi takip eden Aleviler Ehl-i beyt'e kuvvetli sevgi duyguları ile bağlılıklarını sürdürürken, çok marjinal bir kesim Ehl-i

beyt'i İmamiyye Şiası kalıpları içinde algılamakta, yine sınırlı bazı kişiler de bunları "çağını yaşamış değerler" olarak gormekte ve ilgi duymamaktadır.

Ehl-i Beyt ile İlgili Üç Yeni Kitap

1. **M.Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt -Kavramsal Boyut-, Yediveren, Konya 2004, ISBN:975-6337-10-9, 240 s.***
2. **M.Bahaüddin Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt, Yediveren, Konya 2004, ISBN:975-6337-09-5, 220 s.***
3. **M.Bahaüddin Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt, Yediveren, Konya 2004, ISBN:975-6337-06-0, 320 s.***

İsmail Hakkı ATÇEKEN*

Ehl-i beyt, gerek kavram ve gerekse fonksiyon açısından İslâm Tarihinde önemli bir yere sahiptir. Böylesine önemli bir konunun farklı açılardan, temel kaynaklar ve çağdaş araştırmalar ışığında incelenip, değişik bakış açılarının yorumlanması ve tahlil edilmesine olan ihtiyaç izaha gerek olmayacak kadar aşikardır. Ehl-i beyt, ilk dönemlerden itibaren İslam Tarihi sürecindeki görüntüsüyle İslam toplumundaki itikâdî kırılmanın temel nedeni olmasının yanı sıra siyâsî ve fikrî tartışmaların da odağında olmuştur. Bu yönüyle kavram, Şîa tarafından farklı bir şekil ve tanımla itikâdî ekolün temelini oturtulurken, Ehl-i sünnet içerisinde ise Kur'ân ve Sünnet kaynaklı yorum ve tanımlamalara konu olmuştur.

Yrd.Doç.Dr. Mehmet Bahaüddin Varol tarafından hazırlanan ve birbirini tamamlayan üç kitap halinde yayınlanan çalışmalar, Ehl-i beyt'in kavramsal boyutunu, siyasallaşma sürecini ve daha sonra da Ehl-i beyt nesli'nin hilafet mücadelesini incelemektedir. 2004 yılında yayın hayatına kazandırılan bu üç kitabı sırasıyla sizlere tanıtmak istiyoruz.

1. EHL-İ BEYT -KAVRAMSAL BOYUT-

Eser 239 sayfadan oluşmaktadır. Giriş'in dışında iki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde kelime ve kavram olarak Ehl-i beyt, ikinci bölümde ise Hz.Peygamber zamanında Ehl-i beyt'in yeri ve siyâsî fonksiyonu incelenmektedir. *Önsöz'de* (s.9-11), Ehl-i beyt'in İslâm Tarihindeki önemi ve müslümanların bu konudaki hassasiyetlerini vurgulayan yazar, özellikle Hz.Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Ehl-i beyt'in kişisel ve siyâsî çıkar amacıyla istismar edildiğine dikkat çekmektedir. Ehl-i beyt üzerine hazırladığı doktora çalışmasının kavramsal boyut ve siyasal boyut olarak iki ayrı eser haline getirilmesinin konu bütünlüğü açısından uygun olacağından hareketle çalışmasını iki ayrı kitap halinde yayınladığını belirten yazar, "*Ehl-i Beyt -Kavramsal Boyut-*" adı verilen bu eserin temel amacını, İslâmî terminolojideki "Ehl-i beyt" kavramının Kur'ân ve Sünnet'e dayalı tanımının

* Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ihatceken@selcuk.edu.tr

yapılması ile bu tanıma giren kişilerin Hz.Peygamber dönemi ve ilk İslâm toplumdaki yerinin belirlenmesi şeklinde izah etmektedir.

Eserin Giriş kısmında akademik çalışmalarda usûle uygun olarak konunun kapsam ve önemi (s.13-19) ile çalışmada başvuru kaynak ve araştırmalar (s.19-26) hakkında bilgi verilmiştir. Konunun kapsamı ve önemi başlığı altında bu konunun önemi, niçin seçildiği, Kur'ân ve Sünnet ekseninde bu kavramın tanımlanması, farklı mezhep ve düşünce sistemlerinin Ehl-i beyt'e bakışlarının tespitinin gerekliliği üzerinde durulmuştur.(s.16) Başvuru kaynak ve araştırmalar kısmında ise, konunun çok yönlülüğüne dikkat çekildikten sonra, yurt içi ve yurt dışından temin edilerek çalışmada kullanılan kaynak ve araştırmalar sıralanmaktadır. Kavramın sahip olduğu özellik nedeniyle zaman zaman karşılaştırmalı değerlendirilmelerde kullanılan Şîa kaynaklarından ulaşılabilenler isimleriyle birlikte verilmiştir.(s.19-26)

I. Bölümde (s.27-134) “*Kelime ve Kavram Olarak Ehl-i Beyt*” başlığı altında önce “Ehl” ve “Beyt” kelimelerinin Arap dili içerisindeki kullanılışlarına, ifade ettiği anlamlara ve “ehl”-“âl” ilişkisine işaret edilmektedir (s.29-37). Daha sonra Ehl-i beyt'in kavram olarak tahliline geçen yazar, bu başlık altında ilk olarak Ehl-i beyt'in İslâmî terminolojideki kullanımlarına dikkat çekerek bu çerçevede ortaya çıkan dinî ve toplumsal görüntüyü tahlil etmektedir. Sahip olduğu fonksiyon nedeniyle kavramın dinî, siyâsî, sosyal, fikhî ve iktisâdî boyutunun bulunduğunu belirterek bu başlıklar altında özet bilgiler vermektedir (s.38-46). Kur'ân ve Hadisteki Ehl-i beyt kullanımlarına örnekler vererek kavramın ifade ettiği anlamları tahlil eden yazar (s.47-64), Ehl-i beyt'in kimler olduğu konusunda ileri sürülen görüşleri 7 başlık altında tasnif ederek delilleriyle bu görüşleri okuyucusuna sunmaktadır. Bu çerçevede Ehl-i beyt'le ilgili olarak; 1.Sadece Rasûlullah'ın hanımları (s.65-67), 2.Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin (s.68-80), 3.Rasûlullah'ın çocukları, hanımları ve Ehl-i Kisâ (s.80-83), 4.Ehl-i Kisâ, Ümmü Seleme, Vâsile b. Eska' ve Selmân-ı Fârisî (s.83-89), 5.Sadakanın kendisine haram olduğu kimseler (s.89-93), 6.Hz.Peygamber'in hanımları ve çocuklarını da dahil olduğu tüm akrabaları (s.94-96) ve 7.Tüm muttakî mü'minler veya Rasûlullah'ın ümmeti (s.96-99) şeklinde görüşler bulunduğu anlaşılmaktadır. Yapılan bu tasnif ve görüşlerin delilleriyle ortaya konması bütüncül bir yaklaşımla okuyunun tüm görüş ve düşünceler hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamaktadır. Bu tasnif ve tahlillerle araştırma kendisinden sonra yapılan araştırmalara yön verecek bir hüviyete sahiptir. Bütün bu bilgilerden sonra yazar, “*Ehl-i beyt Kavramı İle İlgili Görüş ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi*” başlığı altında konuya hakim olmanın verdiği güvenle çok önemli tahlil ve yorumlara yer vermektedir (s.99-136). “*Ehl-i beyt Kavramının Tanımlanmasına Duyulan İhtiyaç*” (s.99-101), “*Kavramın Tanımlanmasında Karşılaşılan Güçlükler ve Tarihi Arka Plan*” (s.101-103) ve “*Kavramın Siyâsî Tarih İçerisinde Geçirdiği Dönemler*” (s.103-111) başlıkları altında cahiliye döneminden başlamak suretiyle kavramın geçirdiği süreç örneklerle okuyucunun bilgisine sunulmuştur. Okuyucunun zihninde tarihsel arka planı oluşturduktan sonra da “*İleri Sürülen Deliller Işığında Ehl-i beyt'in Tanımlanması*” başlığı altında tüm görüş ve rivayetleri tahlil ve eleştirilere tâbi tutmaktadır (s.111-134). Burada ortaya konulan görüş ve yaklaşımlarda, yazarın temel kaynaklar ve güncel araştırmaları güzel bir şekilde kullanarak ciddi eleştirilerle orijinal sonuçlara ulaştığı görülmektedir. Nitekim bu başlığın sonunda Ehl-i beyt'le ilgili görüşlerden hareketle nitelik ve nicelik yönüyle kavramı tanımlayarak ileri sürülen delillerle birlikte şematize etmektedir. Eserin bu bölümü konu hakkında detaylı çözümlemeyi okuyucusuna sunmakta ve bilgi sahibi yapmaktadır. Ancak her yönüyle ortaya koyduğu kavram hakkında yazarın kendisinin net bir tanım yapmaktan kaçınmış

olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

Eserin II. Bölümünde (s.135-220) Hz.Peygamber zamanında Ehl-i beyt'in yeri ve siyâsî fonksiyonu incelenmiştir. İlk olarak özellikle Şîa tarafından farklı şekillerde yorumlanan Ehl-i beyt'le ilgili âyet ve hadisler değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Tathîr âyeti (s.137-140), Sekaleyn hadisi ve Ğadîru Hum olayı (s.140-146), Meveddet âyeti (s.146-150), Mübâhele olayı (s.151-155), Salavât âyeti ve Salavât hadisi (s.155-157) hakkındaki müfessir, muhaddis ve İslam tarihçilerinin görüşleri değerlendirilmiştir. Bu âyet, hadis ve rivayetlerin yorumunda karşı karşıya kalınan aşırılık ve zorlama yorumlara işaret eden yazar, tüm bunların gerçek yönleriyle ortaya konulup doğru anlaşılmasının gerekliliğine işaret etmiştir. Burada son olarak bazı hadis rivayetlerine yer vererek nakledilen bir çok rivayetin zayıf hatta uydurma olduğu konusundaki gerçeği vurgulamıştır (s.157-159).

II.Bölümün ikinci ana başlığı "*Hz.Peygamber Zamanında Ehl-i beyt ve Hz.Peygamber'in Onlara Verdiği Değer*" ismini taşımaktadır. Bu ana başlık altında ilk olarak Hz.Peygamber'in hanımlarına verdiği değer konusu yer almaktadır. Burada Hatice bnt. Hüveylid'den başlayarak Meymûne bnt. Hâris'e kadar Hz.Peygamber'in hanımları ayrı başlıklar altında incelenmiştir (s.159-185). Daha sonra Hz.Peygamber'in çocuklarına verdiği değer (s.185-194), erkek ve kız çocukları ayrı başlıklar halinde tek tek ele alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hz.Fâtıma dışındakilerinin Hz.Peygamber hayatta iken vefat ettiklerine dikkat çekilmiştir. Hz.Peygamber'in damadı olan Hz.Ali ve torunlarına verdiği değer (s.194- 205) konusunda önce Hz.Ali (s.194-202) incelenmiş, daha sonra ise Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin (s.202-205) ele alınmıştır. Bu başlık altındaki bilgilerde özellikle Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'iyile ilişkisinin sınır ve çerçevesi, devam eden "*Ashabın Ehl-i beyt'e Karşı Tutum ve Tavırları*" başlığı ile de Ashab-Ehl-i beyt ilişkisinin sınır ve çerçevesi örneklerle sunulmaya çalışılmıştır (s.205-211). Bütün bu bilgiler özellikle İslam Tarihi'nin devam eden sürecinde farklı yorum ve tanımla karşımıza çıkan Ehl-i beyt'in Hz.Peygamber dönemindeki konum ve durumunu vermesi açısından bir temel oluşturma çabası görünümündedir. Nitekim bütün bu bilgiler ışığında "*Hz.Peygamber Zamanında Ehl-i beyt'in Siyâsî Fonksiyonu*" başlığında, nakledilen bilgiler değerlendirilmiş ve Ehl-i beyt'in ilk İslam toplumunda herhangi bir farklı yer ve konumunun olmadığına işaret edilmiştir.(s.211-220) Eser, *Sonuç* (s.221-224), *Bibliyografya* (s.225-236) ve *Dizin* (s.237-239) ile son bulmaktadır.

Ehl-i beyt -Kavramsal Boyut- ismiyle yayın hayatına kazandırılan bu çalışma ihtiva ettiği bilgiler yönüyle ilerleyen satırlarda tanıtımlarını yapacağımız diğer çalışmalardan önce okunması gereken bir eser hüviyetine sahiptir.

2. SİYASALLAŞMA SÜRECİNDE EHL-İ BEYT

220 sayfa olan eser, Giriş'in dışında iki bölümden oluşmaktadır. Ehl-i beyt'in Hz.Peygamber sonrası İslam toplumundaki yeri ve bu süreçte ortaya çıkan değişimin tartışıldığı bir muhtevaya sahiptir. Önsöz'de (s.9-11) bu kitabın yukarıda tanıtmaya çalıştığımız "*Ehl-i Beyt-Kavramsal Boyut-*" adıyla yayınlanan kitabın tarihsel açıdan devamı niteliğinde olduğu belirtilmektedir. *Giriş'te* (s.13-21) Ehl-i beyt kavramı, Ehl-i beyt'le ilgili farklı tanımlar, Ehl-i beyt'in siyâsî olaylardaki rolününün niçin araştırılması gerektiği vb. konularda bilgiler verilmektedir. Bir bakıma bir önceki kitapta kelime ve kavram olarak Ehl-i beyt bölümünde detaylı bir şekilde incelenen konular ve görüşler okuyucuya kısaca hatırlatılmaktadır.

Eserin I. Bölümü (s.23-148), "*Hz.Peygamber'in Vefâtından Sonra Ehl-i beyt ve Siyâsî Olaylardaki Rolü*" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ilk olarak Hz.Fâtıma'nın Rasûlullah'ın vefâtından sonraki faaliyetleri kısaca ele alınmış ve tartışmalı bir konu olan Fedek arazisi meselesi ve Hz.Fâtıma'nın Hz.Peygamber'in

mirasını istemesi (s.26-34) üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Konuyla ilgili kaynaklardaki nakiller ve Şia'nın olaya bakışı incelenerek bu olayda kendi döneminde herhangi bir siyâsî boyutunun olup olmadığı nakledilen rivayetler ışığında değerlendirilmiştir. (s.31).

İkinci olarak Hz.Âişe'nin siyâsî olaylardaki rolü başlığı altında önce onun ilk üç halife dönemindeki hayatı ve siyâsî faaliyetleri incelenmiştir (s.35-46). Bu kısımda özellikle onun Hz.Ömer ve Hz.Osman dönemindeki konumu detaylı sayılabilecek bir şekilde ele alınmıştır. Hz.Osman döneminin ikinci yarısında ortaya çıkan fitne hareketlerinin gelişme sürecinde Hz.Âişe'nin rolü üzerinde durulmuştur. Daha sonra Hz.Âişe'nin Hz.Ali dönemindeki faaliyetlerine geçilmiş ve bu da dört başlık altında incelenmiştir: *Hz.Ali ve Hz.Âişe Mücadelesinin Başlaması* (s.46-49), *Cemel Vak'ası* (s.49-60), *Cemel Vak'ası Sonrası Hz.Âişe* (s.60-62) ve *Hz.Âişe'nin Vefâtı* (s.62-64). Özellikle Cemel vak'asının oluşumu, gelişimi ve sonuçlanmasında Hz.Âişe-Hz.Ali ilişkileri konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, önemli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Yazar, Hz.Âişe'nin siyâsî olaylarda bulunma süreci içinde onun, maddî imkan ve makam-mevki düşüncesinde olmadığı, sadece haksızlıklarla mücadele ettiği ve insanların arasını ıslah etme gayesiyle hareket ettiği kanatını belirtmektedir. Ayrıca onun giriştiği olaylarda verdiği kayıplar ve sebep olduğu hâdiseler için ömrünün sonuna kadar üzüntü duyduğunu rivayetlerle okuyucunun bilgisine sunmaktadır. (s.63).

Eserde bundan sonra Hz.Ali ve onun siyâsî olaylardaki rolü (s.64-105) konusu incelenmektedir. Bu konu "*Hilâfet Probleminde Hz.Ali*" ve "*Halifeliği Döneminde Hz.Ali*" adlı iki temel başlık altında ele alınmaktadır. Birinci başlıkta Hz.Ali'nin Hz.Ebûbekir'e biatı (s.65-76) hakkındaki tartışmalar ve farklı görüşler verilmektedir. Hz.Ali'nin hilâfete kendisini layık görmesi, biatı geciktirmesi, Hz.Fâtuma'nın vefâtından sonra biatını yenilemesi vb. ihtilaflı konular farklı bakış açıları ve yorumlarla incelenerek değerlendirilmiştir. Bundan sonra Hz.Ömer ve Hz.Osman zamanlarındaki üstün konumu, kadılık görevine tayin edilmesi, halife Medine dışına çıktığında yerine onu vekil bırakması, önemli konularda kendisiyle istişarede bulunmasına dikkat çekilmiştir (s.77). Şûra olayı, Hz.Osman'ın halifeliğinin son yıllarındaki karışıklıklarda Hz.Ali'nin arabuluculuk girişimleri, Hz.Osman'ın muhasarası ve şehid edilmesi olaylarındaki konumu zikredilmiştir. Daha sonra Hz.Ali'nin halifeliği dönemindeki olaylara geçilmiş ve konular "*Halife Seçilmesi*" (s.84-87), "*Hz.Ali ve Cemel Vak'ası*" (s.88-92), "*Hz.Ali ve Sıffin Savaşı*" (s.92-97), "*Hz.Ali ve Hâricilerle Yaptığı Mücadele*" (s.97-100), "*Hz.Ali'nin Şehid Edilmesi*" (s.100-105) başlıkları altında kısaca incelenmiştir. Bu konularda fazla ayrıntıya girilmemiş, sözkonusu olaylarda Hz.Ali'nin konumu ve tavrı belirlenmeye çalışılırken kavram olarak Ehl-i beyt'in yada Ehl-i beyt imajının kullanılıp kullanılmadığı yönünde tespit ve yorumlara yer verilmiştir.

I. Bölümün dördüncü ana konusu Hz.Hasan ve siyâsî faaliyetleridir (s.105-125). Önce "*İlk Dört Halife Döneminde Hz.Hasan*" (s.106-109) başlığı altında onun özellikle Hz.Osman ve Hz.Ali dönemlerindeki konumu kısaca dile getirilmektedir. Daha sonra sırasıyla Hz.Hasan'ın halife olması (s.109-111), Hz.Hasan-Muâviye mücadelesinin başlaması (s.111-113), barış görüşmelerinin başlaması (s.113-115), Hz.Hasan'ın Muâviye ile anlaşmasının sebepleri (s.115-117), Hz.Hasan'ın halifeliği teslimi ve vefâtı (s.117-120) ve Hz.Hasan'ın siyâsî fonksiyonu (s.121-125) konuları ele alınmaktadır. Özellikle son başlık altında yazar bazı oryantalistlerin iddialarını da dile getirerek bunları yorumlamaktadır.

I. Bölümün son konusu Hz.Hüseyin ve siyâsî faaliyetleridir (s.125-148). Yazar burada Hz.Hüseyin'in ilk üç halife dönemi, Hz.Ali ve Hz.Hasan dönemlerindeki

durumuna kısaca değindikten sonra Hz.Hasan'ın vefâtından sonra Hz.Hüseyin'in konumunu incelemektedir (s.129-131). Daha sonra Yezîd'in veliahtlığı ve halifeliği karşısında Hz.Hüseyin'in tavrını ayrı başlıklar halinde ele almaktadır. Bundan sonra Hz.Hüseyin'in Kûfelilerle ilişkisi ve şehid edilmesine yol açan olayları zikreden yazar, son olarak "*Hz.Hüseyin'in Siyâsî Fonksiyonu*" (s.145-148) başlığı altında önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Yazarın bütün bu süreçte üzerinde özellikle durduğu ve rivayetlerle aydınlatmaya çalıştığı husus, Ehl-i beyt'in gerek kavram gerekse tabir olarak siyâsî olaylar içerisinde kullanılıp kullanılmadığı olmuştur. Bu noktada vardığı sonuç dikkat çekici bir şekilde okuyucuya sunulmuştur.

Eserin ikinci bölümünde Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra Ehl-i beyt'in siyâsî fonksiyonu ele alınmaktadır (s.149-202). İlk olarak bu dönemde Ehl-i beyt kavramının ifade ettiği anlam (s.151-163) çeşitli yönleriyle incelenmekte, kavramın anlam bakımından geçirdiği süreç, Ehl-i beyt kavramının siyasallaşma süreci olarak adlandırılmakta ve bunun nedenleri üzerinde durulmaktadır. Yazara göre, Ehl-i beyt kavramının siyâsî amaçlı kullanımı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tefrikaların başlangıcı Hz.Hüseyin'in şehid edilmesi olayıdır (s.163). "*Hz.Hüseyin'in Şehid Edilmesinden Sonraki Süreçte Ehl-i Beyt Neslinin Siyâsî Faaliyetleri*" başlığı altında Kerbelâ sonrası Ehl-i beyt neslinin durumu incelenerek, 122/740 yılındaki Zeyd b. Ali ayaklanmasına kadar geçen yaklaşık yarım asırlık dönemde Ehl-i beyt neslinin bir isyan hareketi içinde olmadıklarının altı çizilmiştir (s.164). Bundan sonra Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ve siyâsî fonksiyonu (s.166-169), Zeyd b. Ali ve Yahya b. Zeyd isyanları (s.170-174), Abdullah b. Muâviye isyanı (s.174-176) konuları Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonraki sürece ışık tutması bakımından kısaca ele alınmıştır. Özellikle Zeyd b. Ali isyanında "Ehl-i beyt" kavramının sıkça ve önemli bir mesned olarak kullanıldığına dikkat çekilmiştir (s.172).

II. Bölüm'ün üçüncü ana konusu Ehl-i beyt adına çıktığı iddia edilen hareketlerdir (s.179-199). Bu kısımda ayrı başlıklar halinde "*Hucr b. Adiy Hareketi*" (s.181-183), "*Tevvâbûn Hareketi*" (s.183-186), "*Muhtâr es-Sekafi Hareketi*" (s.186-199) incelenmiştir. Yazara göre Huçr b. Adiy hareketi ne bir Ehl-i beyt hareketi ve ne de Ehl-i beyt adına çıkan bir harekettir. (s.183). Tevvâbûn hareketi de bir Ehl-i beyt nesli hareketi yada Ehl-i beyt merkezli bir hareket olarak değerlendirilmemelidir (s.186). Aynı şekilde Muhtâr es-Sekafi hareketinde de Ehl-i beyt'in kanımı talep etme slogan ve iddiası olmasına rağmen bunu, Ehl-i beyt adına çıkan bir hareket olarak tavsîf etmek uygun değildir (s.196-199). Bu isyanların Ehl-i beyt'le ilişkileri ve bazen birbirlerini karşılıklı olarak kullanıp-kullanmadıkları konusu günümüzde de hâlen tartışma konusu olmaya devam etmektedir. II. Bölümün ve kitabın son konusu, "*Hz.Hüseyin'in Şehid Edilmesinden Sonra Ehl-i Beyt'in İfade Ettiği Anlam ve Siyâsî Fonksiyonunun Değerlendirilmesi*" (s.199-202) başlığını taşımakta ve sonuç öncesi yazarın yorumlarını ihtiva etmektedir. Yazara göre bu dönem, Ehl-i beyt'in kavram olarak bozulma sürecinin başladığı ve bir grubun siyâsî ve itikâdî sisteminin temeline oturtulan bir mefhûm haline getirildiği bir dönem olmuştur. Eser Sonuç (s.203-204), *Bibliyografya* (s.205-215) ve *Dizin* (s.217-220) ile son bulmaktadır.

3. HİLAFET MÜCADELESİNDE EHL-İ BEYT

Ehl-i beyt serisinin üçüncü ve son kitabı olan bu eser, orta boy 320 sayfadır. Eser, girişin dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. Önsöz kısmında (s.9-11) yazar, bu kitabın "*Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt*" adlı çalışmasının bir devamı niteliğinde olduğunu, bu çalışmanın târihî sınırının Abbâsî propagandası sürecin-

den başlayarak Abbâsîler'in kuruluşu ve ilk dönem halifelerin işbaşında olduğu birinci asrını içerisine aldığı söylemektedir. Kitapta sadece Ehl-i beyt nesli önderlerinin siyâsî hareketleri değil, bununla birlikte Ehl-i beyt imajının toplum üzerindeki etkisi ve bunun ortaya çıkardığı istismar örnekleri de tespit edilmiştir. Giriş kısmında (s.13-22) kısaca Ehl-i beyt'in kavramsal ve tarihsel analizi ile Ehl-i beyt'in siyasallaşma süreci ele alındıktan sonra kavramsal açıdan zihinlerde oluşan istifhamları gidermek amacıyla "*Ehl-i beyt mi? Ehl-i beyt Nesli mi?*" başlığı altında Ehl-i beyt nesline Ehl-i beyt demenin bir kavram kargaşasına yol açacağı gerekçeyle Hz.Peygamber'in vefâtından sonra devam eden Ehl-i beyt soyunun "Ehl-i beyt Nesli" olarak isimlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Eserin I. Bölümü (s.23-99), "*Abbâsîler'in Kuruluş Sürecinde Ehl-i beyt Kavramının Ve Ehl-i beyt Neslinin Rolü*" adını taşımaktadır. Burada ilk olarak Emevî halifelerinin Ehl-i beyt siyaseti (s.25-33) üzerinde durulmuş ve baskıcı siyasetin bazı örnekleri verilmiştir. "*Emevî Karşıtlığı İçerisinde Ehl-i beyt Kavramı ve Neslinin Yeri*" başlığı altında ise (s.33-41) Emevîler'e karşı farklı bölgelerde çıkan çeşitli isyan hareketlerinde Ehl-i beyt neslinin konumu ve Ehl-i beyt imajı tartışılmıştır. Daha sonra Ehl-i beyt neslinin ileri gelenleri arasında Muhammed İbnü'l-Hanefiyye (s.44-46), Ali b. Hüseyin (s.46-48), Hasan b. Hasan (48-50), Muhammed el-Bâkır b. Ali (s.50-51), Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed b. Ali (s.51-52)'nin hayatları ve faaliyetleriyle ilgili bilgiler verilmiştir. Abbasoğullarının ileri gelenleri ve Ehl-i beyt Nesliyle ilişkileri kısmında Abbâs b. Abdilmuttalib (s.53-55), Abdullah b. Abbâs (s.55-61), Ali b.Abdullah (s.61-65), Muhammed b. Ali (s.65-67) ve İbrahim b. Muhammed (s.67-69) ele alınmıştır.

"*Abbâsî Hareketi İle Ehl-i beyt Nesli Hareketinin Kesişme Noktaları*" (s.69-81) konusu değerlendirilirken Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in liderliği Abbasoğullarından Muhammed b. Ali'ye bırakması (s.71-76) ve Abbasoğullarının Ehl-i beyt neslinden Muhammed (Nefsüzzekiyye) b. Abdillâh'a biat etmeleri (s.76-81) konuları sözkonusu edilmiştir. Burada yazar, Emevîler'in son dönemlerinde Abbasoğullarıyla Ehl-i beyt neslinin bazen birlikte, bazen de kendi içlerinde Emevî iktidarına karşı faaliyet gösterdiklerini belirtmektedir. Ona göre Ehl-i beyt neslinin kendi aralarında bir birliktelik oluşturamamaları siyâsî anlamdaki bir başarısızlığı ortaya çıkarmış, diğer taraftan Abbasoğulları ise çok daha sistemli, planlı ve gizli bir şekilde hareketlerinin sürdürmeleri nedeniyle başarıya ulaşmışlardır (s.81). Bundan sonra Abbâsî propagandası içerisinde Ehl-i beyt söylemleri konusu incelenmektedir. Burada önce merkezdeki propagandada Ehl-i beyt söylemleri (s.81-84), daha sonra Horasan'daki propagandada "er-Rızâ min Âl-i Muhammed" sloganı (s.84-92) incelenmiştir. Özellikle bu slogan hakkında verilen detaylı bilgiler ve yazarın yorumlarının önemli olduğu kanaatindeyiz. I. Bölüm'de son olarak Abbâsî ihtilalinin başarıya ulaşması ve Ehl-i beyt nesli açısından bunun anlamı (s.92-99) ele alınmıştır. Yazar bu konunun sonunda (s.99) Abbâsîler'in işbaşına gelmelerinin Ehl-i beyt açısından bir başarı olarak görülemeyeceğini, Ehl-i beyt'in Abbâsîler döneminde Emevîler döneminde karşılaşılan uygulamaların bir benzerine hatta daha şiddetlilerine maruz kaldıklarını ifade etmektedir.

Eserin II. Bölümü (s.101-228) "*İlk Dönem Abbâsî Halifeleri İle Ehl-i beyt Arasındaki İlişkiler*" ismini taşımakta ve toplam dokuz ana başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde Abbâsîler'in ilk yüzyılı içerisinde işbaşına gelen Abbâsî halifelerinin amcaoğulları olan Ehl-i beyt nesline karşı izledikleri politikalar ve bunun sonucu ortaya çıkan Ehl-i beyt nesli hareketleri incelenmiştir. Metod olarak önce kısaca o halife ve faaliyetleri hakkında bilgi verilmiş, daha sonra Ehl-i beyt nesliyle ilişkileri ve varsa o dönemde ortaya çıkan isyanlar ele alınmıştır. Sırasıyla Ebu'l-Abbâs Abdullah es-Seffah (s.103-112), Ebû Ca'fer el-Mansûr (s.112-154), Mehdî (s.154-

160), Hâdî (s.160-171), Hârûn Reşîd (s.171-185), Emîn (s.185-187), Me'mûn (s.187-220), Mu'tasım (s.220-227) ve Vâsık (s.227-228) dönemleri bu şekilde incelenmiştir. Burada özellikle ilk iki halife olan es-Seffâh ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'un konuşma ve yazışmalarına vurgu yapılarak İslam toplumunda oluşan psiko-sosyal zeminden istifadeye matuf olarak Ehl-i beyt imajlı söylemlerin nasıl kullanıldığına dikkat çekilmektedir. Ayrıca Ehl-i beyt nesliyle Abbasoğulları arasındaki olumsuz ilişkilerin çatışmaya ve kanlı mücadeleye dönüştüğü ilk büyük olay Muhammed Nefsüzzekiye isyanı olmuştur. Bundan sonraki süreçte kimi zaman oldukça yoğun, kimi zaman da daha az olmak üzere tüm ilk Abbâsî halifeleri döneminde Ehl-i beyt nesli isyanları sürmüştür. İlk iki Abbâsî halifesinin dışında özellikle Me'mûn dönemi bu tip isyanların çokça yaşandığı devirlerden birisi olmuştur.

III. ve son bölümde "*Abbâsîler'in Ehl-i beyt Siyasetinin Yansımaları*" (s.231-280) konusu iki ana başlık altında incelenmiştir. İlk olarak Abbâsî halifelerinin Ehl-i beyt siyasetinin toplumsal etkileri (s.231-257) ele alınarak Ehl-i beyt'e meyleden devlet adamları; Ebû Seleme el-Hallâl (s.233-243), Yâ'kûb b. Dâvûd (s.243-248), Bermekîler (s.248-252) ve Fadl b. Sehl (s.252-257) başlıkları altında değerlendirilmiştir. Bu kişilerin çeşitli üst düzey makamlarda olmaları sebebiyle Ehl-i beyt nesline karşı iyi muamelede bulunmaları ve onlara meyletmeleri sebebiyle canlarından olduklarına dikkat çekilmiştir. Yine, "*Ehl-i beyt Nesline Karşı Valiler*" (s.257-263) başlığı altında toplam altı vali örnek olarak verilmiş, bunların Ehl-i beyt nesline karşı olumlu ya da olumsuz tavırları kısaca ele alınmıştır. Bundan sonra bu bölümün ikinci ana konusu olan Ehl-i beyt siyasetinin ilmî ve edebî alana yansımaları (s.263-279) incelenmiştir. Ehl-i beyt siyasetinin ilmî alana yansımaları İmam Ebû Hanîfe (s.266-270) ve İmam Mâlik (s.270-272) örnekleriyle açıklanmıştır. Sözkonusu âlimler maddi ve manevi yönden Ehl-i beyt neslinin hareketlerine destek vererek Abbâsî idaresini tenkit etmişlerdir. Ehl-i beyt siyasetinin edebî alana yansımaları (s.272-279), bu hareketi hicveden (Ebû Dülâme, Mervân b. Ebî Hafsa ve Selm el-Hâsîr) ve destek veren şairler (Seyyid Himyerî, Mansûr en-Nemerî ve Di'bil b. Ali el-Huzâî) ayrı ayrı incelenmiştir. Eser *Sonuç* (s.281-284), toplam 20 şema (s.285-305), *Bibliyografya* (s.307-314) ve *Dizin* (s.315-320) ile son bulmaktadır.

Sonuç olarak Ehl-i beyt, İslâm tarihi boyunca tabiatı gereği spesifik, hakkında farklı yaklaşımlar ve yorumlar yapılan bir konudur. "*Ehl-i beyt Kavramsal Boyut*", "*Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i beyt*" ve "*Hilafet Mücadelesinde Ehl-i beyt*" adlı her üç kitapta yazar, plan ve muhteva açısından incelenmesi gereken konuların tespitinde uygun tercihlerde bulunmuştur. Ehl-i beyt kavramının ne olduğu, bu kavramın geçirdiği süreçler, zamanla giydirilen anlamların detaylı bir şekilde ortaya konması açısından konuyla ilgili ayrıntılı bir kavram analizinin yapılması uygun olmuştur. Farklı konularda yeri geldikçe Ehl-i sünnet ve Şîa'nın Ehl-i beyt'le ilgili değişik görüş ve yorumların verilmesi okuyucuya karşılaştırma yapma fırsatını vermiştir. Ehl-i beyt konusuyla ilgili incelenmesi gereken temel kaynakların yanısıra yurt içi ve yurt dışındaki birçok çağdaş araştırmaya ulaşılması farklı bakış açılarının tespiti bakımından faydalı olmuştur.

Yazar tarafından bazı tartışmalı konular detaylı bir şekilde incelenmiş, konunun daha iyi kavranmasına yardımcı olacak önemli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Her üç kitap, ülkemizde Ehl-i beyt konusunu bu şekilde detaylı bir şekilde inceleyen akademik ilk çalışmalardan birisi olması açısından önem taşımaktadır. "*Hilafet Mücadelesinde Ehl-i beyt Nesli*" adlı kitabın sonuna konulan ve büyük emek mahsulü olarak görülen 20 adet şema konunun daha iyi anlaşılması açısından dikkat çekicidir.

Hakkında birçok farklı görüş ve yorum bulunan, farklı fırkalar ve gruplarca değişik yönleriyle değerlendirilen, yansımaları günümüze kadar uzanan Ehl-i beyt'le

ilgili yazar tarafından öne sürülen yorumların tartışılabilirliği açıktır. Üç kitaptaki ifadeler ve üslup genel olarak uygun olmakla birlikte bazı ifadeler yeniden gözden geçirilebilir. Kitapların baskı kalitesi ve kapak düzenleri iyi olmasına rağmen gözden kaçan bazı hususların bulunduğu görülmektedir.

Bektâşîlikte Tasavvufî Eğitim

**Yrd.Doç.Dr. Osman EĞRİ, *Bektâşîlikte Tasavvufî Eğitim*,
Horasan Yayınları İstanbul 2003 (2.Baskı) ISBN 975-93829-
2-X, 239 s.**

Doğan KAPLAN*

Din Eğitimi bilim dalında bir akademisyen olan Osman Eğri'nin *Bektâşîlikte Tasavvufî Eğitim* adlı eseri, çoğu daha önce çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleler ve bir sempozyum bildirisi olmak üzere 6 makaleden oluşmaktadır.

Alevilik-Bektaşîlikle ilgili *akademik* bir çalışma olan bu eserin ilk makalesi, kitaba da ismini veren *Bektâşîlikte Tasavvufî Eğitim* (13-59) konusunu işlemektedir. Yazar, Hacı Bektaş Velî'ye nispet edilen, Makâlât, Şerh-i Besmele, Kitâbu'l-Fevâid ve Velâyetnâme gibi eserleri referans göstererek; *tövbe*, *seyr-i sülûk*, *mürşide başlılık*, *nefsini bilmek*, *ilim*, *kalb*, *zikir*, *velâyet*, *fütüvvet* gibi tasavvufî terimler ışığında Bektaşîlikteki tasavvuf eğitimi açıklamıştır. Sonuçta yazar, Yeniçeri Ocağı'nın manevi eğitiminin Bektaşî Babaları eliyle sağlandığına işaret etmiştir.

Yeniçeri Ocağı'nın Mânevî Eğitimi ve Bektâşîlik (61-92) başlıklı makaledeyse önceki bölümde değindiği Bektaşîlik-Yeniçeri Ocağı ilişkisini irdelemiştir. Kendilerine "Hacı Bektaş Ordusu", "Hacı Bektaş Oğulları" ve "Hacı Bektaş Köçeği" de denen Yeniçeri Ocağı'nın dini, ahlaki ve askeri niteliklerini Bektaşî babalarının eğitimiyle kazanmışlardır. Yazar, *Velâyetnâme-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî*'de geçen Hacı Bektaş Veli- Osman Gazi görüşmesi bir tarafa, Yeniçeri Ocağı'na kahramanlık ve yiğitlik duygularını kazandıran *fütüvvet* anlayışının; kavramın çıkış olarak Hz.Ali'nin yiğitliğine dayanması ve bu bağlamda Bektaşîlik'teki öneminden hareketle; Bektaşîlik ile Yeniçeri Ocağı arasında bir bağ olduğu düşüncesindedir. Yeniçerilikteki; "Ağa Bayrağı" denen bayrak üzerinde Zülfikâr resminin olması, yeniçerilikle ilgili belgelerde veya dualarının sonlarındaki "...on iki imam, on iki yolun cümlesine dedik belî.Üçler, Yediler, Kırklar, Nûr-u Nebî, Kerem-i Ali, Pir'imiz Hünkâr Hacı Bektaş Velî" gibi ifadeleri, Alevilik-Bektaşîlik ile ilgili sembol ve motifler Yeniçerilikteki etkisini gösterir. Yeniçeri Şairlerine ait kahramanlık nefeslerinden örnekler veren yazar, Bektâşîliğin, Yeniçeri Ocağı'nın manevi eğitiminde önemli roller üstlendiğini bu bölümde bol örneklerle açıklamıştır.

Alevilik-Bektaşîlik Hıristiyanlıktan Etkilenmiş midir? (93-112). Daha önce bir sempozyumda tebliğ olarak sunulan bu makalede yazar; Babinger, Jacop, Hasluck ve Birge gibi 20.yüzyılın ilk yarısında yaşamış oryantalistlerin,

* Arş.Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dkaplan@selcuk.edu.tr

Alevilik-Bektaşiliğin Hıristiyanlıktan etkilenmiş olduğu iddialarına cevap vermiştir. Bu Oryantalistlerin iddialarına göre; “Allah-Muhammed-Ali” şeklindeki söylemle, Hıristiyanlıktaki “Baba-Oğul-Kutsal Ruh” üçlemesi, on iki imam ve on iki hizmetle on iki Havari inancı arasında bir ilişki vardır. Yine vaftiz ile cem âyinlerinden önce alınan abdest arasında, Hz.İsa'nın beden ve kanını temsilen ve ölümünü anarak, aynı mukaddes ruha ermek için Hıristiyanların sembolik olarak kullandıkları ekmeğe ve şarap ile Hz.Hüseyin'in ölümünü sembolize eden ve cemlerde içilen şarap arasında bir bağ vardır. Keza papazların bekar oluşuyla Bektaşî babalarının ve dervişlerinin bekar oluşları arasında; günah çıkartmayla baş okutma erkânı arasında bir yakınlık vardır. Bu oryantalistlere göre tüm bunlar, Alevilik-Bektaşilik'in, Hıristiyanlıktan etkilendiğini göstermektedir. Yazar, bu tür iddiaları teker teker ele alarak cevaplandırmış ve Oryantalistlerin iddialarının doğru olmadığını örnekleriyle açıklamıştır. Yazarın çıkış noktası, Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ve onun Hıristiyanlıkla ilgili görüşlerini içeren tarihi kaynaklar olmuştur.

Alevî Sünnî Bütünleşmesi İçin Sevgi ve Birlik (113-136), başlıklı makalede Alevî, Sünnîyle ortak geçmişe sahip olduğumuz, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi şahsiyetlerin tüm toplumun ortak değerleri oldukları vurgulanmıştır. Sünnîliğin de Alevîliğin de yeterli ölçüde sevgiyle yoğrulmuş olduğu ve temelinde sevgi bulunduğu vurgulanarak; Alevî-Sünnî ayrışmasının ve iki ifade bir arada kullanılınca ortaya çıkan sevgisizlik ve hoşgörüsüzlüğün aslında sun'î olduğu ifade edilmiştir.

Makalede, Alevî toplumunu kendi öz kültürüne dönme isteğini karşılayacak nitelikteki bilimsel ve kültürel faaliyetlerin desteklenmesine vurgu yapılmış, bu tür çalışmaları yapanlara; “Alevîler Sünnîleştirilmek isteniyor” argümanı ile engel olmaya çalışan grupların olduğundan bahsedilmiştir. Yazara göre tam da bu noktada, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Cem Vakfı gibi büyük tabana sahip Alevî vakıf ve derneklerine büyük iş düşmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın da yapması gerekenler vardır: Alevî köylerinin ihmal edilmemesi ve oralara gönderilen imamların Alevîlik-Bektaşilik hakkında donanımlı olmaları gibi; Alevîlik konusunu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarına girmesi gibi...

Alevî Köylerinde Din Hizmetleri Nasıl Yapılabilir? (137-166). Önceki bölümde değindiği bu konuya özgün bir makaleyle genişçe yer veren Osman Eğri; öncelikle Alevî köylerinde görev yapan din görevlilerinin sorunlarını ele almış, din görevlilerinin Alevîlikle ilgili yeterli donanıma sahip olmadıkları için sıkıntılar yaşadıklarını vurgulamıştır. Din görevlilerinin gerekli donanıma sahip olmadıklarından, onların “Alevîlik” veya “Alevî olma”yı olumsuz bir şey olarak algıladıklarından, namazlarını kılan bir Alevî vatandaşa, “sen artık Aleviyim deme” gibi Alevî vatandaşları rahatsız edici ifadeler kullandıkları tespit edilmiştir. Alevî halkın genelde din eğitimine bakışlarının olumlu olduğunu söyleyen yazar, Alevî köylerinde yapılan bazı araştırmalara değinerek, Alevî halkın müftülüklerin kendilerini ihmal ettiklerinden yakındıklarını ifade etmiştir.

Yazarın, Alevî köylerinde din hizmetlerinin nasıl yapılabileceğiyle ilgili önerilerinden bazıları şunlardır:

Çorum, Amasya, Sivas, Tokat, Malatya, Kahramanmaraş, Erzincan ve Tunceli gibi Alevîlerin yoğun bulunduğu illerdeki müftülükler, bu konuyu merkeze alarak organize olup, aktif bir şekilde çalışabilirler.

Bu konuda, il müftülükleri bünyesinde “hizmet içi eğitim seminerleri” düzenlenmeli, gerekirse seminerleri İlahiyat Fakültelerinden konunun uzmanı akademisyenler vermelidir. Böylece din görevlilerinin donanımları sağlanmış olur.

Alevîleri rencide edebilecek uygulamalar konusunda müftülükler tavrı koy-

malı, özellikle müftülöklere çokça intikal eden “biri Alevî, diğeri Sünnî iki gencin evlenip evlenemeyeceğı” gibi sorular karşısında müftülöklörlerin evliliğinin olabileceğini açıkça ifade etmesi gerekir.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri ve Alevîlik (167-223) adlı makalede yazar, Şakir Keçeli'nin *Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi* (Ardıç Y., Ankara 1996), Esat Korkmaz'ın Fransa'da yaşayan Alevi öğrenciler için yazdığı *Alevîlik Eğitimi Ders Notları* (Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu Yayınları) ve Cemal Şener-Celal Aydemir'in Almanya'da yaşayan ilkökul seviyesindeki çocuklar için yazdıkları *Alevîlik Dersleri 1* (Verlag Anadolu Y., 2000) adlı kitapları eleştirel olarak incelemiştir. Yazar adı geçen üç kitapta bilimsel ölçütler ışığında hazırlanmadığını, bu nedenle bir çok bilgi yanlış ihtiva ettiklerini söylemekte, yazarların argümanlarını bilgi ve belgelere dayandırmadıklarından, kitapların bilimsel bir değerinin olmadığını ifade etmektedir.

Anılan çalışmaları, herkesin bir şeyler yapma arzusundan kaynaklandığını ifade eden yazar, gerçekte Alevîlik-Bektaşîliğin ayrı bir mezhep olmadığından dolayı, Alevîler için ayrı bir Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi kitabı yazılmasına gerek olmadığını söylemektedir. Alevîlik, muâmelatta farklı olan bir mezhep değil, bir çok Türk tarikatında olduğu gibi, Ehl-i beyt'e muhabbet duygusu ağır basan, âdâb ve erkânında bu duyguyu yoğun olarak işleyen bir tarikattır. Bu nedenle ayrı bir kitap yazılması gereksizdir. Ancak mevcut Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi kitaplarında Alevîlik muhakkak konu edilmelidir. Bu bağlamda Hz.Ali başta olmak üzere Hz.Hasan, Hz.Hüseyin, Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre gibi Alevilerce çok sevilen ve değer verilen büyüklerinin hayatları sözleriyle beraber Alevîlikle ilgili bir takım bilgiler kitaplarda yer almalıdır. Bu Alevîler için olduğu kadar Sünnî çocuklar için de faydalıdır, böylece, toplumdaki karşılıklı önyargıların kırılmasına vesile olacaktır.

Yazar Alevîlik-Bektaşîlik'in Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında nasıl konu edilebileceğine dair birkaç somut örnek vermektedir. Birini buraya almak gerekirse; “İlköğretim 6.sınıflardaki, “Dostluk ve Kardeşlik” ünitesinin içinde yer alan Dostluk ve Kardeşlik Barışın Temelidir”, “İslam Sevgi ve Barış Dinidir” ve “Sevmeyi Başarmalı Sevilmeyi Hak Etmeliyim” alt başlıklarının muhtevasına Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre ve Mevlânâ'daki hoşgörü anlayışı ilave edilebilir. Böylece, hem bu konuya açıklık getirilmiş olur, hem de büyük insanlar arasındaki düşünce ve anlayış birliği öğrencilere yansıtılmış olur. Mesela; Yunus Emre'nin “benim çadırım gökyüzüdür; onun içine herkes sığar” sözü ile Hacı Bektaş Velî'nin “yetmiş iki millete bir gözle bakmayan halka müderris olsa da Hakk'a asidir” sözü, aynı anda öğrencilere ulaştırılabilir.” (206-207).

Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik konusunda yapılan yüzlerce çalışmaya rağmen, akademik nitelikli çalışmaların azlığı hep şikayet konusu olmuştur. Tanıtımını yaptığımız bu kitap; muhtevasının derinliği bir tarafa, bir akademisyenin kaleminden çıkmış olması yönüyle dikkate değer bir çalışmadır. Özellikle kitabın son iki makalesinde işlenen konuların ve çözüm önerilerinin iyice tartışılması gerektiğini düşünüyoruz.

Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı

Dr. Gülgûn Uyar, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar)*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, 632 s.

Hülya ALPER*

Hz.Peygamber'in ailesi ve soyu -özel ifadesiyle Ehl-i beyt-, rahmet Peygambere duyulan muhabbetin tezahürü olsa gerek İslâm tarihinin her döneminde müslümanların gönül dünyalarının tartışmasız sultanı olmuş iken, belki de içinde buldukları toplumların onlara olan teveccühünün aksi tesiriyle, ilk dönemden itibaren iktidarı kaybetme ürküntüsü duyan yönetici takımın, sürekli gözetimi ve kontrolü altında bulunmuş, hatta çoğu kez zulme kadar varan ağır baskılarına maruz kalmışlardır. Nitekim daha erken dönemlerde bu aile fertleriyle ilgilenmek, hukukî meselelerini çözmek, neseblerinin doğru bir şekilde tesbit edilmesini sağlamak gibi görevleri yerine getirmek için nikâbet müessesenin kurulmuş olması bu kurumun Osmanlı Devleti döneminde de devam etmesi onlara olan sevgiye delalet etmekte iken, aile mensuplarının bazılarının hurûc hareketlerinde şehit olması, bazılarının hapsedilmesi veya sürekli izlendikleri için gizli bir hayat sürmesi de iktidarın onlar üzerinde ki ağır baskınlarını ortaya koymaktadır.

Medeniyetler tarihi açısından, İslâm dininden ivme alarak oluşan bir medeniyetin sürekli yükseliş çizgisi seyrettiği Emevî ve Abbâsî hakimiyeti dönemleri, Ehl-i beyt ile ilişkileri açısından incelendiğinde karşımıza oldukça şaşırtıcı ve üzücü tablolar çıkmaktadır. Dr. Gülgûn Uyar'ın Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar) isimli eserini kendine bu dönemi konu edinmiş. Kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere Hz.Ali ve Hz.Fâtıma'dan devam edegelen 10 kuşak üzerinde araştırma yapılmış ve 10. tabakada yer alan Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî'nin vefatına tekabül eden 260/873 tarihi, zaman açısından çalışmanın sınırını oluşturmuştur.

Eserin muhtevası hakkındaki değerlendirmelere geçmeden önce kısaca Ehl-i beyt kavramı üzerinde durmak gerekir. Zira ev halkı anlamına gelen "Ehl-i beyt" kelimesi cahiliye döneminde kabilenin hakim ailesini nitelemek için kullanılırken, İslâm toplumunun oluşturduğu kavramlar dünyasında, Hz.Peygamber'in ailesine tahsis edilmekte, böylece yeni bir anlam kazanmış olmaktadır. Ancak kavramın Hz.Peygamber'in yakınlarından kimleri ihtiva ettiği konusu, İslâm âlimleri arasında ihtilafli olup Ehl-i sünnet ve Şîâ arasındaki temel ayrımlardan birini oluşturur. Ehl-i

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulyaalper@hotmail.com

sünnet âlimleri içinde Ehl-i beyt ifadesini sadece Hz.Peygamber'in hanımlarıyla sınırlandıranlar olduğu gibi ifadenin, anlam alanını onun kızı, damadı ve torunlarını da kapsayacak şekilde genişletenler de mevcuttur. Şii âlimlerin genel kabulüne göre, Ehl-i beyt kavramı içine Hz.Peygamber, Hz.Ali, Hz.Fâtıma, Hz.Hüseyin, Hz.Hasan ve onlardan sonra gelen malum dokuz imam girmektedir. Dr. Gülgün Uyar ise, kitabının başında "Ehl-i beyt" ana tabiri altında "İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı" şeklinde bir açıklamaya yer vermekle, bu kavramı ne anlamda kullandığını ortaya koymuş ve kavram üzerindeki tartışmalara girmeyerek kendi çizgisini belirlemiş olmaktadır. Hatta kendi cümleleri ile "Ehl-i beyt tâbirinin en geniş şekilde tanımlanması hâlinde bile, Hz.Fâtıma, Hz.Ali ve çocuklarının bu tâbirin asgarî çerçevesi içinde yer aldıkları konusunda herhangi bir şüphe ve tartışma olmadığını" (s. 33) ifade ederek bu konudaki kanaatini açık bir biçimde ifade etmektedir ki akademik olma çabası altında düşüncelerin muğlak ifadeler arkasında yok olduğu çalışmalar karşısında böyle bir açıklık takdire şayandır. Yine de yazar herhangi bir iltibasa yol açmamak için metin içinde ihtiyatlı bir yaklaşımı tercih ederek Hz.Ali, Hz.Fâtıma ve evlâdını ifade etmek üzere "Ehl-i beyt" yerine "Ali-Fâtıma Evlâdı" şeklinde yeni bir tabir oluşturmuştur ki böyle bir kullanım ile tartışmaların üstünde bir boyuta geçmekte dolayısıyla bir anlamda hiç kimsenin itiraz edemeyeceği ortak bir tabirde muhalifleri buluşturmuş olmaktadır.

Ana planı, giriş, iki ana bölüm ve eklerden teşekkül eden eser, bir tarih çalışması olmasının tabii sonucu olarak tarih ilminde takip edilen usullere riayet edilerek kaleme alınmış, bu çerçevede giriş kısmından önce "Kaynak ve Araştırmalar" başlığı altında eserin hazırlanmasında istifade edilen ana kaynaklar hem zikredilmiş hem de bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu bölüm genel okuyucu için ana kaynakları tanıma bakımından önem arz ederken, İslâm tarihi araştırmacıları için de kaynakların Ali-Fâtıma evlâdı hakkında verdikleri bilgilerin özlü bir mukayeseli olarak incelenen muahhar tarihçilerden İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in bu noktada farklı bir tutum içinde buldukları, İbnü'l-Esîr'in Ali-Fâtıma evlâdı hakkındaki bilgilerde ayrıntılara yer da veren daha hassas bir üslûp takip ettiği değerlendirmesi yapılmaktadır. (s.22)

Giriş kısmında öncelikle bu aile için kullanılan tabirler üzerinde durulmuş, akabinde, her ne kadar eserin ismi altında konu olarak yer almıyorsa da okuyucunun zihninde bir bütünlük sağlama amacıyla, kısaca Hz.Fâtıma ve Hz.Ali'nin kurdukları aile, tarihî ve kültürel açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuş, bu ailenin önemi vurgulanarak, birinci derecedeki mensupları olan Hz.Fâtıma, Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'in hayat hikayeleri özetlenmiştir. Dolayısıyla İslâm tarihinin en elim hâdiselerinden biri olan Kerbelâ Vak'ası da kitabın Giriş kısmında yer almıştır.

"Siyasî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı" isimli Birinci Bölümde konu "Ali-Fâtıma Evlâdı ve Emevîler" ile "Ali-Fâtıma Evlâdı ve Abbâsîler" olmak üzere iki ana alt başlık altında kronolojik olarak incelenmiştir. Emevîler döneminde, devletin daha kuruluş döneminde, karakteristik özelliği haline getirilen Ali-Fâtıma karşıtlığı; bilhassa Muaviye'nin Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'e karşı yürüttüğü siyaset, Hz.Ali'ye hutbelerde sebedilmesi çeşitli alt başlıklarda değerlendirilmiş, ayrıca bu bölümde "Yezid'in Velihtlığını Hz.Hüseyin'e Kabul Ettirme Çabası", "Ali-Fâtıma Evlâdı Taraftarı Hucr b. Adî ve Arkadaşlarının Öldürülmeleri", "Zeyd b. Ali el-Hüseyinî İsyanı", "Yahya b. Zeyd el-Hüseyinî İsyanı" aynı adlı başlıklar altında hiçbir bilgiyi göz ardı etmeyen titiz bir tarihçi üslûbuyla anlatılmıştır.

Bu bölümün "Ali-Fâtıma Evlâdı ve Abbâsîler" adını taşıyan ikinci ana başlığı ise Abbâsî iktidarının kuruluş safhasından itibaren 128 yıllık bir dönemi kapsamak-

ta, bu süre zarfında Ali-Fâtıma evlâdının yönetimle ilişkileri, halifelerin onlara karşı gösterdikleri müspet ve menfî tavırlar, kendilerine tehlike olarak gördükleri bu aileye karşı yürüttükleri denetim ve baskı, belki de iktidarın çeşitli şekillerde sergilediği ezici uygulamalar sonucu, isyan etmek zorunda kalan Ali-Fâtıma torunlarının hurûc hareketleri konu edinilmektedir.

Bütün bu tarihi bilgiler ışığında, gerek Emevîler gerekse Abbâsîler döneminde Peygamber ailesine karşı gösterilen siyasette temel bir değişiklik olmadığı göze çarpmaktadır. Eserde ortaya konan açıklamalar, bize, başlangıçta “Muhammed ailesinden razı olunacak birisi” sloganından güç olarak gelişen bir hareketin, üstelik dedeleri Peygamber’in amcası olmaları sebebiyle nesep yakınlığı olan Abbâsî ailesinin, yine Peygamber soyuna karşı sergiledikleri menfî tutumu; siyasî çıkarlar gündeme geldiğinde, gönle iktidar sevdası yerleştiğinde veya devletin bekâsı söz konusu olduğunda insanoğlunun neler yapabileceğini göstermesi açısından, ayrıca önemlidir. Bu açıklamalarla birlikte kitapta objektif bir araştırmacı sıfatı gözetilerek, yönetimde bulunan kişilerin, sadece olumsuz tavırları nakledilmemekte, onların zaman zaman beşerî yönlerinin veya asabiyet duygusunun ön plana çıkıp, Peygamber soyuna karşı yapılan haksız bir uygulamaya kızdıklarına dair rivayetler de anlatılmaktadır ki bu yaklaşım çalışmada gösterilen hassasiyeti yansıtması bakımından önemlidir.

Bu bölümün bâriz vasfı, bütünüyle hiçbir başka Türkçe eserde bulamayacağınız şekilde, Ali-Fâtıma Evlâdının siyasi hayattaki görünümüyle ilgili bilgilerin ilk Sünnî kaynaklarda geçtiği şekilde bu günün okuyucusuna sunulmuş olmasıdır. Ancak rivayetler seçilerek belirli bir düzen içinde aktarılmakta, onlar arasında tercihler yapılmaktadır ki bu durum yazarın alana ne derece vâkıf bir akademisyen olduğunu göstermektedir.

Kitapta verilen bazı önemli bilgilerin Ehl-i sünnet ikliminde yetişen müslümanların zihinlerinde hiç yer almayan önemli vak’alar hakkında olduğu da ayrıca belirtilmelidir. Meselâ Abbâsî halifelerinden Mûsâ el-Hâdî döneminde Hüseyin b. Ali el-Hasanî tarafından başlatılan isyan hareketi ve isyanı takip eden Fah vak’ası üzerinde durmak gerekir. Muhammed en-Nefsü’z-zekiyye hareketinden sonra Hz.Hasan kolu içinde çıkan ikinci büyük isyan olan Hüseyin b. Ali isyanı, Medine başlamış dokuz ay devam etmiş ancak Hüseyin b. Ali’nin Mekke civarında Fah adı verilen yerdeki savaşta öldürülmesiyle akim kalmıştır. Bu savaşta cesedlerin üç gün savaş meydanında yırtıcı hayvanlara terk edildiği, Kerbelâ’dan sonra en şiddetli ve elim fâciyanın Fah vak’ası olduğu nakledilmektedir. Hepimizin zihninde Hz.Hüseyin ve efradına yönelik acımasız bir hareket olarak Kerbelâ hâdisesi olmakla birlikte, pek çoğumuzun Hz.Peygamber’in diğer torunu Hz.Hasan’ın evlatlarına karşı tertiplenen Fah vak’asından habersiz oluşumuzun sebepleri üzerinde düşünülmalıdır. Zira “acaba Ehl-i sünnet geleneğinde Hz.Hasan ve evlâdı ihmal mi edilmiş?” sorusu zihinleri kurcalamaktadır.

Üzerinde durulması gereken bir başka husus, Ali-Fâtıma evlâdı ile Abbâsî halifeleri arasındaki münasebetlerin Me’mun, el-Mu’tasım ve el-Vâsık dönemini kapsayan devrede olumlu bir çizgide geçtiği bilgisidir. Özellikle akâid-siyaset ilişkilerini inceleyen araştırmacılar için bu nokta dikkat çekicidir. Zira bilindiği üzere bu üç halife Mu’tezile düşüncesine olan temayülleri ile tebarüz etmişlerdir. Yazar her ne kadar bu eserinde İslâm Tarihi alanının dışına çıkmayarak halifelerin Ehl-i sünnet çizgisi dışında bir anlayışı benimsemeleri ile Ali-Fâtıma evlâdına karşı olan tutumları arasında bir bağlantı olup olmadığı hususunda bir açıklama getirmemişse de sanırım bu hususun farklı noktalardan hareketle değerlendirmesine ihtiyaç vardır.

Kitabın ikinci bölümü “İctimaî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı”na ayrılmış olup

burada konu “Ali-Fâtıma Evlâdı Neseb Bilgileri”, “Ali-Fâtıma Evlâdı Gelir Kaynakları”, “Ali-Fâtıma Evlâdı Yayılış Coğrafyası ve Mezarları” isimli üç ana başlık altında incelenmiştir. Öncelikle Ali-Fâtıma evlâdının kimlik bilgileri tesbit edilip devamında ilk on tabakada ismi geçen bütün Ali-Fâtıma evlâdı taşıdıkları isim, sıfat ve lâkablarla tanıtılmıştır. Ayrıca bu ailenin evlilikleri, hangi kabilelerden kız alıp verdikleri, onların tesbit edilen bütün eşleri okuyucuya kolaylık sağlayan çeşitli tablolarla birlikte anlatılmıştır. “Ali-Fâtıma Evlâdı Gelir Kaynakları” kısmında ise yine tarihi bir sıra takip edilerek Hz.Peygamber ve Râşid halifeler döneminden itibaren konuyla ilgili tartışmalar ele alınmış, bu çerçevede Hz.Peygamber’in mirası, Fedek arazisi, zevîl-kurba hissesi, Peygamber ailesine sadakanın haram oluşu gibi konular üzerinde durulmuştur. Diğer taraftan atâ, sadaka, ihsan, tarım ve ticaret konuları da Ali-Fâtıma evlâdının gelir kaynakları oluş yönüyle değerlendirilmiştir. Bu bölümün son ana başlığını oluşturan “Ali-Fâtıma Evlâdı Yayılış Coğrafyası ve Mezarları”nda ise Hicaz’dan, Yemen’e Çin’e kadar uzanan geniş bir alan üzerinde Ali-Fâtıma evlâdının yayılış coğrafyası ele alınmış bu arada sadece onlara ait olan mezarlar değil, onlara ait olduğu iddia edilenler de zikredilmiştir.

Kitabın son kısmını ise, Ali-Fâtıma evlâdının kimlik bilgileri ve soylarını gösteren detaylı tabloların yer aldığı ekler oluşturmaktadır. Buradaki Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin’e ait iki soy şeceresi Ali-Fâtıma evlâdının ilk dönem kaynaklarına dayanılarak hazırlanmış bir doküman olarak, konuyla ilgilenen İslâm Tarihi uzmanlarının araştırmalarını kolaylaştırması sebebiyle önem taşımakta ayrıca şecerele de annelerin ve eşlerin isimlerinin de belirtilmesi tabloya ayrı bir değer katmaktadır. En eski neseb kitaplarından olan Zübeyrî’nin Kitâbü Nesebi Kureyş adlı eseri ile ona göre sonraki dönem eserleri arasında yer alan İbn Hazm’in Cemheretü ensâbi’l-‘Arab’ı mukayeseli bir şekilde kullanılmak suretiyle bu şecerele hazırlanmıştır.

Sahip olduğu bütün bu özellikleri ve içeriğiyle, yazarın doktora tezinin kitaplaşmış hâli olan Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873’e Kadar) adlı bu çalışma, öncelikle bu sahada akademik araştırma yapan kişilerin bigâne kalamayacağı bir eser vasfını taşımaktadır. Özellikle ikinci bölümde ve ekler kısmında yer alan, titiz bir çalışmanın ürünü olduğu görülen detaylı neseb bilgilerini sistematik olarak ortaya koyan tablolar, çalışılan dönemle ilgilenen pek çok akademisyenin müracaat etmesi kaçınılmaz olacak bir niteliktedir.

Böyle bir yapıda olmasının belki de zorunlu bir sonucu olarak eser, konuyla ilişkisi akademik değil ama ilim öğrenme hevesi içinde olan genç okuyuculara ağır gelebilecek bir üslûpla yazılmıştır. Bu sonuca varmamızda eserde, aslında kendi iç dünyasından bakıldığında metnin bütünüyle çok güzel bir uyum arz eden, elyak, mütemmim, tebellür, güman gibi bir dizi Arapça-Osmanlıca kelimenin varlığı da etkili olmuştur. Diğer taraftan zaman zaman anvetan, şurta âmili, nikâbet müessesesi gibi İslâm tarihçileri için basit bilgi düzeyinde olan bazı ıstılahlar herkes tarafından biliniyormuş var sayılarak kullanılmaktadır. Aslında konuya yabancı olan okuyucu da dikkate alınarak bu gibi yerlerde, en azından dipnotlarda, okuyucuya yardımcı olacak kısa açıklamalar yapılmış olmasının uygun olacağı düşünülmektedir.

İlave olarak düşünülebilecek bir başka husus ise, aslında önsözde yazarın da belirttiği gibi, siyasî ve ictimâî hayatta Ali-Fâtıma evlâdının incelendiği bir çalışmada, onların ilmi hayatları, şahsiyetleri, karakter yapıları da tahlil edilebilirdi. Ancak yazardan, bütün bunları sadece bir çalışma içine sığdırmasını beklemek, ona karşı haksızlık olabilir. Zaten herhalde bir çalışmada bütün bunlar ele alınmaya kalkılsaydı istenilen sonuca ulaşamazdı. Dolayısıyla bu noktayı kitabın bir eksikliği olarak değil ama ilim ve kültür hayatımızda tesbit edilen bir boşluk olarak zikret-

mekle yetiniyor ve ileride bu konularda da yeni çalışmalar yapılmasının önemine dikkat çekmek istiyoruz.

Diğer bir husus eserin sadece Sünnî diye nitelenen kaynaklara dayanılarak yapılmış olmasıdır. Aslında ideal olanı sadece bu kaynaklarla yetinilmeyerek Şîi vasfıyla ön plana çıkan ana kaynakların da mukayeseli bir şekilde temel alınmış olmasıdır. Ancak günümüzde Sünnî kaynaklardaki bilgilerin tamamının dahi bugünün insanına sunulamadığı gerçeği karşısında yukarıdaki değerlendirmeler gerçekten “ideal” olarak görünmekte ileride böyle çalışmaların yapılması temenni edilmektedir.

Bütün bu açıklamaların akabinde sonuç olarak belirtmek gerekir ki Gülgûn Uyar bu eserinde İslâm tarihinin, başlangıçtan beri sürekli ilgi alanı içinde olan, mezhepler arasındaki tartışmaların merkezinde yer alan, bütün müslümanların gönül bağıyla bağlı bulunduğu “Ehl-i beyt’i” yazarın tabiriyle “Ali-Fâtıma evlâdını” konu edinmesi, üstelik kitabın bu açıdan dönemi bütünüyle kaleme alan ilk Türkçe çalışmalardan olması sebebiyle, Türk ilim ve kültür hayatına önemli bir katkı yapmış olmaktadır.

el-Medhal ilâ Târîhi Âli'l-Beyt

Prof.Dr. Faruk Ömer Fevzî, *el-Medhal ilâ târîhi âli'l-beyt münzü fecri'l-İslâm ve hattâ matlai asri'l-hadis*, Alü'l-Beyt Ünv. yay. Amman, 1998, 480 s.

M.Bahaüddin VAROL*

Ehl-i beyt'in tarihini konu edinen eser özellikle üniversite öğrencilerinin ihtiyaç duyduğu bilgiler seviyesinde hazırlanan bir çalışmadır. Ürdün'ün Mafrak şehrinde eğitim ve öğretim hizmeti veren Âlü'l-Beyt Üniversitesi öğretim üyelerinden ve ülkemizde de tanınan Prof. Dr. Faruk Ömer Fevzî tarafından kaleme alınmış ve aynı üniversite tarafından yayın hayatına kazandırılmıştır. Üniversite rektörü Prof. Dr. Muhammed Adnân el-Bahît esere yazdığı takdim yazısında, konusundaki eksiklikleri ve bilinmezlikleri gidereceğini ve bu alandaki boşluğu dolduracağını umduğu bu çalışma ve yazarı hakkında takdir ifadelerine yer vermektedir.

Eser giriş ve sekiz bölümden oluşmaktadır. Yazar kaleme aldığı önsözde, Ehl-i beyt'in İslam Tarihindeki öneminden bahisle, bu çalışmasını üniversitede okutulan "Târîhu Âli'l-Beyt ve Fıkhuhû" (Ehl-i beyt tarihi ve fıkhi) isimli ders için bir başvuru kaynağı olarak hazırladığını ifade etmektedir. Ehl-i beyt'in siyasal ve sosyal tarih içerisindeki gelişmelerinden bahsederek bunlar hakkında bilgiler vermeye çalıştığını belirtmektedir.

Ehl-i beyt'in kavramsal tartışmasının yapıldığı giriş bölümünde (s.1-17), Ehl-i beyt tabirinin cahiliye dönemindeki kullanımından bahsederek Mekke'de kabilelerin "Beyt" olarak isimlendirdikleri Kâbe'deki vazifeleri deruhte etmeyi bir şeref kabul ettiklerini örneklerle açıklamaktadır. Bu çerçevede kabile ve kabile kolları arasındaki mücadelelere de değinmekte, Ümeyyeoğulları ile Hâşimoğulları arasındaki mücadelenin de buradan kaynaklandığını ileri sürmektedir. İslâmî dönemde kavramın ifade ettiği anlamı da bu çerçevede ele alan yazar, ayet, hadis ve diğer kullanım örnekleriyle konuyu izah etmektedir. Ehl-i beyt konusundaki farklı görüşleri değerlendirdikten sonra özellikle zekatın kendilerine haram kılındığı Ehl-i beyt çerçevesi üzerinde daha detaylı durmaktadır. Ehl-i beyt'in ilk dönemlerdeki görüntüsünün daha sonraki süreçte farklılaşmasından hareketle Ehl-i beyt'in tarihi gelişimi başlığı altında bu hususu değerlendirmektedir. Giriş bölümünde verdiği bilgileri tahlil ettiği başlık altında yazarın, ayet ve hadisler ışığı altında Ehl-i beyt'i; Hz.Peygamber'in hanımları, kız ve erkek çocukları ile bu konudaki ilk ve sahih rivayet olarak değerlendirdiği Zeyd. b. Erkâm'ın (Müslim, Fedâilü's-Sahâbe,36) rivayetindeki bilgileri esas alarak Âl-i Ali, Âl-i Akîl, Âl-i Cafer ve Âl-i Abbâs'ı ihtiva

* Yrd.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mbvarol@selcuk.edu.tr

ettiğini savunmaktadır.

Kavramla ilgili temel bilgilerin verildiği bu giriş bölümünden sonra I.Bölüm'de, Ehl-i beyt'in Hz.Peygamber dönemindeki yeri ve fonksiyonunu ele almaktadır. (s.19-41) Bu çerçevede hanımlarının, özellikle Hz.Hatice'nin, ilk müslümanların, Ensâr ve Muhâcirûn'un Hz.Peygamber'in tebliğindeki katkı ve gayretleri örneklerle okuyucuya sunulmaktadır. Yazarın özellikle Benî Hâşim ismi altında bütün bu katkıları ele alıp özellikle ve sıklıkla Benî Hâşim'e vurgu yapması dikkat çekmektedir. Hz.Peygamber'in irtihalinden sonra Benî Hâşim'in halife seçiminde devra dışı bırakılmasını sözkonusu ederek bu konuda tartışmalar olduğunu tarafsız bir dille ifade etmektedir.

II.Bölüm, Ehl-i beyt'in ilk halkasına (es-Sâbikûne'l-Evvelûn) tahsis edilmiş ve bu çerçevede Hz.Peygamber'in hanımları ve Hz.Fatıma, Hz.Ali, Abdullah b. Abbâs, Cafer b. Ebî Tâlib ve Akîl b. Ebî Tâlib ele alınmıştır. (s.43-90) Hz.Peygamber'in hanımları tek tek ele alınarak onların Hz.Peygamber'in hayatındaki yerleri hakkında rivayetlere dayalı bilgiler aktarılmıştır. Aynı şekilde Ehl-i beyt çerçevesi içerisinde kabul ettiği yukarıda isimlerini verdiğimiz kişiler ve İslam'ın tebliğinde üstlendikleri rolleri ile ilgili bilgilere de burada yer verilmiştir.

Ehl-i beyt'in siyâsî faaliyetlerinin konu edildiği III. ve IV. bölümlerde, önce Tâlibiyyûn (III.Bölüm), sonra da Abbâsiyyun (IV.Bölüm) ele alınmıştır. Hz.Hasan (s.92-99) ve neslinden Abbasi halifesi Mansûr döneminde isyan eden Muhammed Nefsüzzekiyye (s.99-112) ile halife Hâdî döneminde isyan edip Fah savaşında –ki, ikinci Kerbelâ olarak tarihe geçmiştir- diğer Ehl-i beyt nesliyle birlikte şehid edilen Hüseyin b. Ali (s.113-114) hakkında bilgiler vermektedir. Burada özellikle yazarın uzmanlık sahası olan Muhammed Nefsüzzekiyye ile halife Mansur arasındaki mücadele ve mektuplaşmaların detaylarına girildiği ancak diğer başlıkların kısa geçildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Daha sonra Hz.Hüseyin ve nesline geçen yazar bu çerçevede Hz.Hüseyin (s.115-119) ve Zeyd b. Ali (s.119-122)'nin faaliyetleri hakkında bilgi vermektedir. Tâlibiyyûn içerisinde daha sonra sırasıyla, Cafer es-Sâdık (s.123-153), İsmail b. Cafer (s.154-168) hakkında bilgiler yer almaktadır. Burada önemine binaen Cafer es-Sâdık ve ondan sonra ortaya çıkan Şîa fırkaları ve görüşleri hakkında geniş bilgiler verilmiştir. Hz.Hüseyin ve nesliyle ilgili bu bilgilerden sonra Hz.Ali'nin Hz.Fatıma'dan sonraki evliliğinden dünyaya gelen Muhammed b. Ali (İbnü'l-Hanefiyye) ve onun oğlu Ebû Hâşim (s.169-171) ile Cafer b. Ebî Tâlib neslinden Abdullah b. Cafer ve Abdullah b. Muaviye'nin faaliyetleri hakkında bilgi verilmektedir. Yazarın bu bölümde son olarak sözkonusu ettiği kişi ise Müslim b. Akîl olmuştur. (s.172-205) Yazarın Ehl-i beyt'in diğer bir kolu olarak kabul ettiği Abbasiler, iktidara gelmelerinden önceki faaliyetleriyle IV. Bölüm'ün konusu olmuştur. (s.207-230) Burada Abbasoğullarının hilafet istekleri ile bu çerçevede yürüttükleri çalışmalar bu hareketin liderleri konumunda görülen Abbas b. Abdulmuttalib, Abdullah b. Abbas, Ali b. Abdullah, Muhammed b. Ali ve İbrahim b. Muhammed'le ilgili bilgiler çerçevesinde ele alınmıştır.

İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde Ehl-i beyt adına ortaya çıkan oluşumlar V. ve VI. Bölümde ele alınmaktadır. Yazar önce İslam coğrafyasının doğusundaki oluşumları sözkonusu ederek (s.231-299) bu çerçevede Abbasi hareketinin ortaya çıkışı ve başarıya ulaşması ile bu süreçte Bağdat'ın ilim ve kültür merkezi haline gelmesine değinmektedir. Yine doğuda Taberistan ve Deylem'de Ehl-i beyt neslinin faaliyetlerini, Yemen'de Zeydiyye hareketlerini, Yemâme ve Hicaz bölgesinde ortaya çıkan hanedanlıklar ile dönemleri hakkında bilgiler aktarmaktadır. İslam coğrafyasının batısındaki oluşumlar ise VI. bölümde verilmiştir. Bu çerçevede İdrisîler, Fâtımîler ve günümüze kadar uzanan Ehl-i beyt nesli hanedanlıkları bu bölümde konu edilmiştir. (s.301-326)

Eserin VII. bölümde Ehl-i beyt'le ilgili kurum, kuruluş ve tasavvufi tarikatlar hakkında bilgi verilmektedir. (s.327-353) Ehl-i beyt neslinin özellikle sosyal, kültürel ve dinî boyutuyla ele alındığı bu bölümde Nikâbet teşkilatı, İmam Şafîî ve mezhebi, Geylânîyye ve Rifâîyye tarikatları ile Ehl-i beyt'le irtibatlandırılan diğer tarikatlar hakkında bilgiler verilmektedir.

Son bölümde (VIII.Bölüm) ise yazar, XV.asra kadar geçen sürede Ehl-i beyt'in ve Ehl-i beyt neslinin sosyal, ilmî ve fikrî hayattaki faaliyetleri ele alınmıştır. (s.355-386) Ehl-i beyt neslinden yetişen muhaddisler, fakihler, şairler, alimler ve sûfilerden örnekler verilmiş ve haklarında bilgi bulunabilecek bazı kaynaklar referans verilmiştir.

Eser temel kaynaklar ve çağdaş araştırmaların ayrı ayrı verildiği geniş bir bibliyografya ile devam etmektedir. (s.391-412) Batı dillerindeki kaynakların da burada ayrı bir başlık altında verilmiş olması araştırmacılar için bir kolaylık sağlamıştır. Eserin sonunda "Ekler" bölümü oluşturulmuş ve burada Kureyş'ten başlamak üzere tarihi dönem içerisindeki Ehl-i beyt neslinin şecereleleri şemalar halinde okuyucuya sunulmuş, bilgi gerektiren yerlerde kısa bilgilerle eksiklikler giderilmeye çalışılmıştır. (s.413-456) Yazarın yayınlanmış kitapları ve dergilerdeki makalelerinin toplu halde verildiği bilgilerden sonra yer ve isim indeksiyle eser tamamlanmıştır.

İslam Tarihi alanında ülkemizde de çeşitli makale ve eserleriyle tanınan Faruk Ömer Fevzî tarafından kaleme alınan bu eser, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Ehl-i beyt tarihi hakkında derli-toplu bilgi vermesi yönüyle özellikle üniversite öğrencileri için oldukça kullanışlı bir kaynak görünümündedir. Kişiler, olaylar, kurumlar ve oluşumlar hakkında detaya girilmeden bilgiler verilmekte ve okuyucusunun ana hatlarıyla bilgi sahibi olmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle sahasında bu noktadaki bir boşluğu doldurduğunu söylemek mümkündür. Yazarın Ehl-i beyt tanımı ile ilgili olarak geniş manadaki çerçeveyi benimsemiş olması bu çalışmanın sınırının çok geniş olmasını ortaya çıkarmış, bu nedenle de konular detaya girilmeden yüzeysel ve ana hatlarıyla verilmiştir. Bu nedenle çalışma detaylı bilgi isteyen araştırmacıların isteklerini karşılayacak seviyede değildir. Gerçekte İslam Tarihinde ve İslâmî ilimler içerisinde çok yönlü yapısıyla önemli bir yere sahip olan Ehl-i beyt konusunun bu kadar geniş çerçeveye bir çalışma içerisinde sığdırılabilmesi de zaten mümkün değildir. Yazarın naklettiği bilgileri temel kaynaklara dayalı olarak verip, referansları okuyucusuna sunması araştırmacılar için önemli olmakla birlikte bu referansların sayfa altında değil de bölüm sonlarında verilmesi kullanımı zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan yazarın Abbasi tarihindeki uzmanlık alanı içerisine giren bazı konuların daha detaylı, diğer konuların ise daha az ve yüzeysel ele alınması, konular/başlıklar arası dengeyi bozmaktadır. Ekler bölümünde verilen şemalar, konuya ilgi duyanların çok istifade edebileceği bir yapıdadır. Ehl-i beyt'i cahiliye döneminden başlamak üzere günümüze kadar uzanan süreçteki serüvenini konu edinen bu hacimli çalışma, konu hakkında bilgi edinmek isteyenler için olduğu kadar, bu konudaki araştırmalar için de önemli bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Allimû Evlâdekum Mahabbete Âli Beyti'n- Nebî

**Dr. Muhammed Abduh Yemânî, *Allimû Evlâdekum
Mahabbete Âli Beyti'n-Nebî, Müessesetü'l-Kütübi's-
Sekâfiyye, I. baskı,
Beyrut-1998, 253 s.***

Fikret KARAPINAR*

“Çocuklarınıza Nebî (s.a.s)’in Ehl-i Beyti’nin Sevgisini Öğretiniz” başlığını taşıyan bu çalışma, çocuklara Ehl-i beyt sevgisini öğretmek için kaleme alınmıştır. Baş tarafında Hz.Peygamberin hanımları, çocukları ve torunlarını gösteren bir şema verilmiştir. Müellif, kitabın ikinci basımı olan bu baskıya yazdığı önsözde, çalışmayı gözden geçirerek ilaveler yaptığını ifade etmektedir.

Çalışmaya, hadisler ışığında kısaca Nebî (s.a.v)’in ailesinin sevgisinin çocuklara neden öğretilmesi gerektiği izah edilerek başlanmıştır. Yazar, “Ehl-i beyt’in kimler olduğu” konusuna Ahzab 33, Haşr 7, Enfal 41 ayetleri vs. ile “Sekaleyn” hadisi diye bilinen hadisin yanı sıra başka hadisleri de kullanarak açıklık getirmektedir. O, Hz.Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin (r.a); Hz.Peygamberin eşleri ve zürriyeti ile Hz.Ali, Akıl, Cafer ve Abbas ailelerinin Ehl-i beyt’ten olduklarını nasslara dayanarak belirtmektedir. Müellif, yaptığı bu çalışmada Âlü’l-beyt’ten Hz.Hatice (r.a)’nın neslinden olan Hz.Ali ile Fatıma’nın zürriyetini ele alacağını bildirmektedir. (s.15-20). “Umumi olarak Ehl-i beyt’in fazileti” başlığı altında onları sevmenin gerekliliğini vurgulayan 18 hadis ve ayetler zikredilmektedir. (s.21-25).

Muhammed Abduh “Seyyid ve şerif” konusunda, tartışmalara pek girmeden kısaca kavramların kelime anlamlarını verdikten sonra, kimler için kullanıldığını delilleriyle belirtmektedir. Kelimelerin Peygamberlerden sahabeye, beyefendiden hanımefendiye, kabileden özel topluluklara, halifelik yapmışlardan çocuklarına ve Ehl-i beyt ile zürriyetlerine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye isim olarak kullanıldığı görülmektedir. (s.26-28).

Günümüzde bazı insanların Hz.Hüseyin’in çocuklarına seygid, Hz.Hasan’ın çocuklarına ise şerif dediklerini, bu sebeple Ehl-i beyt ve zürriyetinden halifelik yapmış olanlara şerif, diğerlerine de seygid dendiği belirtilmektedir. Ancak pek çok İslam ülkesinde, her iki lakabın da gerek Hz.Hasan gerekse Hz Hüseyin tarafından olsun Ehl-i beyt neslinden gelen herkes için müştereken kullanıldığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Ehl-i beyt’ten olan kızlar için bu lakapların kullanılıp kullanılmayacağı konusunda araştırmacılar arasında ihtilafın bulunduğu da

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

hatırlatılmaktadır. (s.28).

Müellif, kelimelerin filolojik farkının her iki lakabın birbirinin yerine kullanma imkanı verdiğini, bununla birlikte verilerin seyyidin umumi şerifin ise hususi olarak ta kullanılabileceğini zikretmektedir. Nakledilen rivayetlerin seyyid ile şerif arasında bir farkın bulunmadığına, her seyyidin şerif ve her şerifin de seyyid olduğu sonucuna götürdüğünü bildirmektedir. H. IV. asrın başlarından itibaren Ehl-i beyt mensuplarının, Arap Yarımadasında çeşitli bölgelere hicret etmeye başladıklarını, daha sonra ticaret sebebiyle bir yandan Hindistan'a oradan Çin kıyılarına hatta civardaki bölge ülkelerine, diğer yandan Asya'dan Afrika kıtasına kadar ulaşarak İslam dinini götürme/yayma gibi ulvi bir görev üstlendikleri zikredilmektedir. (s.29-32).

Ehl-i beyt'in zekat veya sadaka alıp alamayacağı konusundaki yaygın kanaat, kesinlikle alamayacakları yönündedir. Ancak zamanla Müslümanların zayıflamaları sonucu, onların ganimetlerin 1/5'inden elde ettikleri hisseleri de azalmıştır. Oysa ganimetlerden paylarına düşen hisseler, onların gelirlerinin temelini teşkil etmekteydi. Buna bağlı olarak zaman içinde, muhtaç duruma düşen fakir Ehl-i beyt mensupları ortaya çıkmıştır. Onların ahvali her geçen gün daha da kötüye giderek zekat ve sadakaya muhtaç hale gelmişlerdir.

Günümüze kadar devam eden bu bozulma süreci, onları koruyup kollamak zorunda olan Müslümanların, görevlerini yerine getirmemeleri sonucu, Ehl-i beyt'ten fakir/muhtaç olanların haram olmasına rağmen zaruretten dolayı, zekat ve sadaka alabilecekleri hükmüne götürmüştür. Müellif, bunun günahının da Ehl-i beyt'in haklarını korumayan zenginlerin üzerine olacağını zikretmektedir. (s. 33-36).

Muhammed Abduh, "Ehl-i beyt'ten birisinin kötü davranması durumunda ne yapılacağı" meselesinde, İslam şeriatı karşısında herkesin eşit haklara sahip olduklarını ve üstünlüğün ancak takva ile olacağını nesep, soy gibi başka sebeplerle birinin diğerine karşı üstün olamayacağını ifade etmektedir. Delil olarak da Hz.Peygamberin çok sevdiği kızı 'Hz.Fatıma'nın bile hırsızlık yapması durumunda elini kesebileceği' rivayetini, getirmektedir. Ehl-i beyt'in Hz.Peygamber ile olan bağının akrabalık ile değil sadece ve sadece iman ve takva bağı ile olabileceği rivayetlerle vurgulanmaktadır. (s.37-42). Ehl-i beyt'e yakışmayacak davranışlar hususunda uyarılar yapıldıktan sonra onların sorumlulukları dile getirilmektedir.

Her nimetin bir şükürü olduğu gibi, Ehl-i beyt'e mensup olmanın da büyük bir şeref olmakla birlikte, bir o kadar da sorumluluk gerektirdiği hatırlatılmaktadır. Yazar Hz.Peygamber (s.a.s) ailesinin bu sorumluluğunu aşağıdaki yedi başlık altında, kısaca incelemektedir:

- a) Neseple gurur duyma ve koruma,
- b) Ehl-i beyt mensupları numune-i imtisaldır,
- c) Nesebe dayanmama/güvenmeme,
- d) Temiz olmaları ve arınmaları,
- e) Sahabe sevgisi,
- f) Gizlenmekten kaçınılmalı,
- g) Müslümanlar Ehl-i beyt mensuplarını severler. (s.43-55).

Müellif, Âlü'l-beyt'in sorumluluklarını ortaya koyduktan sonra "Öncekilerin ve sonrakileri efendisi, seçkin Ehl-i beyt'in başı olan Hz.Peygamber (s.a.s)'i kısaca tanıtmaktadır. Sonra sırasıyla, Mü'minleri annesi Hz.Hatice (r.a), Seyyide Fatımatü'z-Zehra (r.a), İmam Ali b. Ebi Talib (k.v), Müslümanların efendisi İmam Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Ebi Talib (r.a), Şehitlerin efendisi İmam Ebu Abdillah el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (r.a), -Hüseyin (r.a)'ın şehadeti ve kıymetli kafanın defini-, Zeynü'l-Âbidin Ali b. el-Hüseyin; Hz.Peygamberin kızları: Zeynep

(r.a), Rukiyye (r.a), Ümmü Külsüm (r.a); Hz.Peygamberin oğlu İbrahim'in ardından sırasıyla, Hz.Peygamberin hanımları, mü'minlerin anneleri (r.a): Seyyide Hatice (r.a), Seyyide Sevde bnt. Zem'a (r.a), Seyyide Aişe bnt. es-Sıddik (r.a), Seyyide Hafsa bnt. Ömer (r.a), Seyyide Zeynep bnt. Huzeyme (r.a), Seyyide Hind bnt. Ebi Ümeyye (Ümmü Seleme) (r.a), Seyyide Zeynep bnt. Cahş (r.a), Seyyide Cüveyriyye bnt. el-Hâris (r.a), Seyyide Safiyye bnt. Huyey (r.a), Seyyide Remle bnt. Ebi Süfyan (Ümmü Habîbe) (r.a), Seyyide Meymune (r.a) ve Seyyide Mariya (r.a) ve devamında da Hz.Peygamberin 11 amcasından Hazma b. Abdilmuttalib (r.a) ile el-Abbas b. Abdilmuttalib (r.a)'ın neseplerini, kısa hayat hikayelerini, ahlaklarını, faziletlerini, menkıbelerini, ibretli yönlerini hadislerle/rivayetlerle kısa kısa anlatmaktadır. (s.56-240).

Muhammed Abduh, 218-231. sayfalar arasında, Hz.Peygamberi 11 defa evlenmesinden dolayı eleştiren ve Müslümanların kalbine şüphe düşürmeye çalışan İslam düşmanlarına, bu evliliklerin sebeplerini açıklayarak cevap vermektedir.

Son olarak, Hz.Peygamberin altı halasının isimleri ile Hz.Peygamberin cariye ve kölelerinin isimleri verilmiş ve sonuç ile çalışma bitirilmiştir. (s.241-246).

Yalın bir dil kullanılan çalışmada, ayetlerle birlikte bol bol konuyla ilgili sahih hadisler kullanılmaya dikkat edilmiştir. Eserde delil olarak kullanılan hadisler, temel hadis kitaplarından yerleri tespit edilmekle yetinilmemiş sıhhat durumlarına da işaret edilmiştir. Ancak eserde, yer yer kaynakları belirtilmeyen bazı rivayetlerin varlığı da bir eksiklik. Netice-i kelam, çocuklara yönelik bu tür çalışmalara Türkçe'de de ihtiyaç duyulduğu malumun ilamıdır.

OSMANLILAR'DA NAKÎBÜ'L-EŞRAFLIK*

İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI**

ŞERİF VE SEYYİDLER

Hazret-i Peygamber Efendimizin evlâd ve ahfadı, amcazadesi ve damadı İmam Ali b. Ebî Talib'in zevceleri ve Cenab-ı Peygamberin kerimeleri olan Fatumatü'z-zehra'dan gelmişlerdir. Hazret-i Ali'nin büyüğü Hasan ve küçüğü Hüseyin'den türeyen sülâleleri zamanımıza kadar gelmişlerdir. Bunlardan Hazret-i Hasan'dan gelen kola şerif ve Hazret-i Hüseyin'den gelen kola da seyyid denilmek suretiyle her iki kol birbirinden tefrik olunur.

Şerif, lûgatte yükselmek, üstün olmak, necib ve asil mânalarına gelip cem'i de şürefa ve eşraf'tır. Asaleti ve içtimaî mevkii yüksek olan veya memleketin tanınmış büyük ailelerine ve bunlardan birisine mensup olan kimselere eşraf denilmiştir. Bundan dolayı İslâmiyet'ten evvel cahiliyet devrinde Mekke'de Beyt-i şerif in pek müteber sayılan muhtelif hizmetlerini idare etmiş olan Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden on beş vazife sahibine şerif denilmiş¹ ve bu tâbir sonraları da kullanılmış, fakat şerif ve şürefa tâbiri İmam Ali evlâdına alem olmuştur.

Şerif ve bunun cemileri olan şürefa ve eşraf tâbirleri Abbasîler zamanında ya-

* *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara, 1984, s. 161-172; Yayına Hazırlayan: Arş.Gör. Ali Dadan, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. alidadan@hotmail.com

** Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (d. 23 Ekim 1888, İstanbul- ö. 10 Ekim 1977, İstanbul) Osmanlı tarihi ve kurumlarıyla ilgili araştırmalarıyla tanınan tarihçi. 1912'de Darül-fünun-ı Osmani Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi. Yunanlıların Kütahya'yı işgali üzerine (Temmuz 1921) Ankara'ya gitti. 1925'te Maarif Vekâleti başmüfettişi, 1926'da da ilköğretim genel müdürü oldu. 1927'de Balıkesir milletvekili seçildi. 1932-39 arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde ders verdi. 1950'de TBMM üyeliğinin sona ermesi ile siyasi hayattan çekildi. 1931'de üyesi olduğu Türk Tarih Kurumu (TTK) adına *Osmanlı Tarihi*'nin (1947-62, 1988, 8 cilt) ilk dört cildini yazdı. Diğer önemli eserleri arasında *Kitabeler* (1927-29, II. Cilt) *Sivas Şehri* (1928, R. Nafiz Edgüer'le birlikte), *Kütahya Şehri* (1932), *Anadolu Beylikleri* (1937, 1988), *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (1941, 1989) *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocaklarına* (1934-44) *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (1945) *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (1948), *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı* (1965), *Mekke-i Mükerreme Emirleri* (1972) ve *Çandarlı Vezir Ailesi* (1974) sayılabilir.

¹ Kureyş kabilesinin Hâşim, Ümeyye, Neufel, Abdüddar, Esed, Mahzum, Adi, Cemi, Sehim kollarından her birisine verilmiş olan vazifeler şunlardır:

1- *Sedanet* (Kâbe kapıcılığı), 2- *Sikaye* (Hac zamanındaki su işi), 3- *Refade* (Huccacın fakirlerine yemek dağıtılması), 4- *Ukab* (alemdarlık), 5- *Nedve* (Meşveret dairesi mütevelliliği), 6- *Kiyade* (Kumandanlık), 7- Meşveret reisliği, 8- *Eşnak* (Borçlu ve nakdî cezaları tâyin ve tadil eden merci), 9- *Kubbe* (Harb levazım reisliği), 10- *Eane* (Kureyş'in atlarına nezaret ve icabında onları idare eden makam), 11- *Elçilik*, 12- *İsar* (Yolculuk ve muharebe hakkında kur'a çekmek işine nezaret), 13- *Hükümet* (Adliye), 14- *Emval-i muhaccere* (Kureyş'in Kabe'deki putlarının vakif işlerine nezaret etmek), 14- *İmare* (Mescid-i Haram'ın inzibat ve idaresi ve imarı). Bu on beş vazifeden en itibarlısı *sedane*, *sikaye*, *refade nedve* ve *kiyade* vazifeleri olup bunlardan *sikaye* ve *refade* yani su ve yiyecek tevzii işi Hazret-i Peygamberin cedleri Abdülmuttalib b. Hâşim'de idi (*Medeniyet-i İslâmiye tarihi*, c. I, s. 21 -27).

ni IV. hicret asrından itibaren (900 M.) Hazret-i Peygamber'in ehl-i beytine mensup olanlara ve hattâ Peygamberin büyük cedleri Haşim b. Abdi Menaf'dan gelenler hakkında da kullanılarak bu suretle Âl-i Abbas da buraya katılmıştır; nitekim yukarıda zikrettiğimiz IV. asr-ı hicride yani X. asr-ı milâdîde teşkil edilmiş olan (ensab nikabeti)² adlı teşkilâtta şeriflik, Âl-i Ebû Talib yani İmam Âli evlâd ve torunlarıyla Âl-i Abbas yani Peygamberimizin amcaları Abbas b. Abdülmuttalib evlâdından gelenlere de unvan olmuştur.

İslâmiyetin ilk devirlerinde Hasan ile Hüseyin'i seyyid unvaniyle yâd eden müteaddid Hadis-i Peygamberiye istinaden Alevî'lerle Talibî'lere seyyid unvanı verilmiştir.

Mısır'daki Fatımî halifeleri zamanında 297-565 H. (910 - 1171 M.) bu seyyid tâbiri Hasan ve Hüseyin evlâdlarına mahsusken daha sonraları yukarıda söylediğimiz gibi İmam Hasan evlâdına şerif ve İmam Hüseyin evlâdına da seyyid denilmiştir.

Seyyid, köle nazarında efendi demektir. Bir kadın kocasına seyyid ve bir köle de efendisine veya emire seyyidüna (Efendimiz) diye hitap ederdi. Seyyid tâbiri daha sonra şümullenmiş küçüğün büyüğüne tâziminin ifadesi olmuştur. Bundan başka سید القوم خادمهم seyyidü'l-kavmi hâdîmühüm hadîs-i şerifiyle kavmine hizmet edenlerin o kavmin efendisi olduğuna işaret buyrulmuştur.

Hicaz'da, emîrlik edenlerin Hazret-i Hasan evlâdından olmaları dolayısıyla onlara şerif denilmiştir. Fakat Mekke halkı emir olan büyük şerife سيدنا seyyidüna diye hitap etmişlerdir. Abbasîler zamanında şerif ve seyyidlerin mânevi dereceleri Abbasi halifelerinden sonra gelmekte idi.³ Şerif ve seyyid aileleri birbirlerinden kız alıp verilerse bu suretle doğan çocuğa Seyyid Şerif denilirdi.

SEYYİD VE ŞERİFLERİN ALÂMETLERİ

Rivayete göre Abbasî halifesi Harunü'r-Reşid ile oğlu Memun devirlerinde seyyid ve şerifler yeşil sarık sarıp yeşil cübbe giyerlerdi; fakat sonradan bu usul terkedilmiş olduğundan evlâd-ı Ali ile halk fark edilmez olmuştur. Mısır'da Türk Memlûk sultanlarından Melik Eşref Şaban zamanında 773 H. (1371 M.)'de şeriflerin başlarına yeşil alâmet sarmaları emrolunmuştur.⁴ Bu yeşil alâmet Osmanlı saltanatı zamanında da şerif ve seyyidlerin alâmet-i mahsusası olarak kabul edilmiştir.⁵

² *Ensab nakipleri* denilen memur طالي Talibî'lerle عباسی Abbasî ailesinin ayrı ayrı defterlerini tutarlardı. Talibî'lere nezaret edip defterini tutan Nakibe نقيب الطالبيين Nakibü't-talibiyyin ve Abbasilerden olanların isimlerini havi defterini tutanlara (نقيب العباسيين Nakibü'l-Abbasîyyin) denilirdi. Bu nakipler bu ailelere mensup olanların isim ve neseblerini ve doğumlarını deftere geçirerek ahval ve harekâtlarını kontrol ederler ve ahlâka aykırı harekette bulunanları men edip icabında cezalandırırlardı. Yine bunlar kadınların izdivaçlarına da dikkat etliyerek küfvü aynı dereceleri denk olmayanlarını evlendirmezdi ki binnetice bunların vasisi hükmünde idiler.

³ Medeniyet-i İslâmiye tarihi, c. I, s. 238.

⁴ Bu münasebeetle Şam üdebâsından Şemseddin Muhammed b. İbrahim şu kıtayı söylemiştir:

اطراف تيجان آتت من سندس
حضر باعلام على الأشراف
و الأشراف السلطان خصم بها
شرفا ليفرقهم من الأشراف

tercümesi: "Taçların yanları halis ipekten yapılmıştır; bu ipek ise şeriflere alâmet-i mahsusası olma üzere yeşil renktedir. Sultan Eşrefin bunlara böyle mümtaz bir amame tahsis etmesi şerifleri halktan ayırd etmek içindir." *Mir'at-ı Mekke*, c. II, s. 846.

⁵ Kayseriye beyine ve kadısına hüküm ki, Nefs-i Kayseriye'de sakin olan Ali nâm kimesne emir namına başına yeşil alâmet edip Müslümanlara teaddisi olub sahîh emir olmayıb başından yeşili alınmasın Nakibü'l-eşraf arz etmeğin buyurdum ki hüküm-i şerifim varıcak mezkûrun başından yeşili giderüb min-bâd başına yeşil alâmet ettirmeyüb men ve def eylesin, memnû olmazsa tedip eyliyesin, şöyle bilesin. Sene 973 *Mühimme*, Nr. 4, s. 79 ve yine *Mühimme defteri*, Nr. 19, s. 197.

Osmanlılar sâdâta emîr ve başlarına sardıkları yeşil sarığa da emîr sarığı derlerdi.⁶

Sâdâtın olan kadınlar dahi başlarına yeşil alâmet takarlardı; şerif ve seyyidler her zaman yeşil sarıkla gezmeğe mecbur idiler; yalnız bunlardan birisi şeyhülislâm olursa o zaman şeyhülislâmlara mahsus beyaz sarık sarardı.⁷

SÂDÂT NİKÂBETİ

Nakib, halkın seçkini, vekili ve bir cemaatin başı demektir. Osmanlı Devleti, büyük islâm camiası teşkil etmeğe başladığı andan itibaren memleketlerine gelen seyyid ve şeriflere hürmet ve riayet göstermişler, onları vergi ve rusumdan muaf tutarak ellerine berat vermişlerdir.⁸ Memlûk ve İlhânî (Garp Moğolları) devletlerini takliden Osmanlı Devleti de memleketlerinde bulunan seyyid ve şeriflerin işleriyle meşgul olmak için ilk zamanlarda sâdât nikabeti ismiyle basit bir teşkilât vücuda getirmiştir.

Sureti daha aşağıda görüleceği üzere nakîbü'l-eşraf denilen seyyid ve şeriflerin nazırı tarafından verilen sâdât ve şerâfet vesikalarının dua kısmından sonrası çok defa Farsça olduğundan Osmanlı Devleti bunu diğer teşkilâtı gibi Anadolu Selçukîleri veya İlhanîlerden almıştır.

Osmanlı Devletinde nakîbü'l-eşraf makamı 802 Ramazan (1400 Mayıs)'da Sultan Yıldırım Bayezid zamanında tesis olunarak Emir Buhârî talebelerinden Bağdatlı Seyyid Âli نطاع Nattâ b. Muhammed namında bir zat Türkiye'deki seyyid ve şeriflere nazır tâyin olunarak⁹ kendisine Yıldırım Bayezid tarafından Bursa'da yaptırılmış olan İshakiye zaviyesi'nin tevliyeti verilip bu tevliyetin evlâdına da intikali şart konmuştur.¹⁰

Ankara muharebesinden sonra Bursa'da Molla Fenârî ve Mehmed Cezeri ile beraber Timur kuvvetleri tarafından esir edilen Seyyid Mehmed Nattâ serbest bırakıldıktan sonra hacca gitmiş ve II. Murad zamanında tekrar Bursa'ya gelerek

⁶ *Halkondil tarihi zeylinin* sonundaki resimlerin tarifinde emirlerin yeşil sarık sardıkları ve bunların bazılarının kavukları yeşil olup sarıklarının beyaz olduğu kaydedilmektedir. *D'Ohsson* da (c. IV, s. 558,560) *Şeriflerin yeşil sarık sardıklarını kaydeder.*

⁷ *D'Ohsson*, c. IV, s. 559,560.

⁸ Bu hususta Sultan I. Murad b. Orhan'ın 787 H. (1385 M.) tarihli verdiği sâdât berati suretinden: "Sebeb-i tahrir ve mücib-i tastir hükm-i nâfiz-i meymun... oldur ki Dârende-i mektub *Tirmiz*'li Seyyid Büzürk Ali'yi yeniçerilerden İlyas b. Abdullah ve İskender b. Abdullah şehid edib merhum Seyyid Büzürk Ali'nin oğulları yaşlarıyla kapıma gelib ettiler, bizim atamız sizin duacımız idi. Biz fakir kullarınız dahi size duacılarız; biz kullarına bir hüküm sadaka eyle ki sizden sonra gelen bizi ve evlâdımızı ve kullarımızı ve karaveşlerimizi (cariyelerimizi) incitmiyeler. Hem şimdiye değin atamız bir tane öşür vermedi ve koyun hakkın vermedi. Biz kullarınıza bir ihsan eyle, bizden ve evlâdlarımızdan öşürlerin ve koyunların hakların kimesne talep etmiyeler deycecek emrolundu ki bu sâdâtların evlâdları ve kulları karaveşleri bir damla kanları deme can ola, anlar benim defterimden (vergi ve öşür defterinden) ihrac olalar. Her kim bu hükmü görüb Seyid Büzürk aslın yazarlara İânet ba-lânet olsun. Rumeli kaduları ve sancakbeyleri ve subaşılar sipahiler her hanginizin yerinde eker ve biçerse bir tane öşürin almayasız ve koyunlarından hak almayasız. Ben bağışladım canım için olsun. Benim devletime duaya meşgul olalar... Benden sonra her kim gele bu hükmü tutmayanları yer ve gök kabul eylesin..." *Tarih-i Osmanî Encümeni mecmuası*, sene 5, s. 244.

⁹ Şakayık zeyli (Atâyî), s. 176. Kavanin-i teşrifat mecmuasıyla *Devhatü'n-nükaba'da* Seyid Ali Nattâ'nın Aşık Çelebi'nin ceddî bulunduğu ve Emir Sultan ile Bursa'ya geldikten sonra sâdâta nazır tâyin edildiği beyan edilmektedir. *Hammer(Ata Bey tercümesi)*, c. IV, s. 91'de sâdâta nezaret vazifesinin *Çelebi Mehmed* zamanında ihdas edildiği zikrolunmaktadır.

¹⁰ Ebû İshak Kâzerunî 352 H. (963 M.)'de *Şiraz'da Kâzerun* kasabasında doğmuş ve 426 H. (1034 M.)'de vefat etmiş olup *Kâzeruniye* tarikatının müessisidir. Ebû İshak, *İran'da*, islâmiyetin yayılması için çalışmıştır. Bursa'da Kâzeruniye tarikatine mensup dervişler için İshakiye zaviyesini Yıldırım Bayezid yaptırmıştır. *İshakiye zaviyesi'nin* 802 H. (1400 M.) tarihli vakfiyesi fotoğrafı ile birlikte Profesör Adnan Erzi tarafından Vakıflar Dergisinin ikinci cildinde (s. 424) neşredilmiştir.

eski vazifesi olan İshakiye mütevelliliğinde bulunmuştur.¹¹ Seyyid Mehmed Nattâ'dan sonra oğlu Seyyid Zeynelâbidin de babası gibi seyyid ve şeriflere nazır olmuştur.¹² Zeynelâbidin'in ölümünden sonra Fatih Sultan Mehmed bu makâmı lâğvetmiş ise de sonraları seyyidlik iddiasında bulunan bazı şahıslar meydan almış olduklarından bu işin yeniden bir bağlanmasına lüzum hasıl olmuştur.¹³

NAKİBÜ'L-EŞRAFLIK

Sultan II. Bayezid zamanında pâdişâhın hocası Seyyid Abdullah'ın oğlu Seyyid Mahmud 900 H. (1494 M.)'de şerif ve seyyid teşkilâtının başına getirilmiştir.¹⁴ Seyyid Mahmud, Arap memleketlerinde seyyid ve şeriflere nezaret eden reise Nakibü'l-eşraf denildiğini görmüş olduğundan hükümete vaki teklif üzerine bu unvan kendisine verilerek¹⁵ Nakibül-eşraf makâmı Osmanlı saltanatının ilgasına kadar devam etmiştir. Seyyid Mahmud, 941 H. (1534 M.)'de Nakibü'l-eşraf makamından ayrılarak yerine Taşkent'li Seyyid Muharrem Efendi tâyin edilmiştir.¹⁶

Nakibü'l-eşrafların ilk zamanlarda devlet hazinesinden yevmiyeleri yirmi beş akçe olup sonra artarak XVI. asır sonlarında yetmiş beş akçeye çıkarılmış daha sonraları bu miktar artmıştır.

Nakibü'l-Eşrafların Tâyini

Nakibü'l-eşraf ulema sınıfından olmakla beraber XVII. asır sonlarına kadar mutlaka yüksek ulemaya mahsus bir makam değildi; fakat bu tarihten itibaren sâdâttan olarak bu makama geçecek İstanbul kadısı ve kazasker mâzullerinden hayli zatlar bulunduğu bundan sonra Nakibü'l-eşraf tâyin edilenler bunlar arasından tâyin olunmağa başlamıştır.

Nakibü'l-eşrafların kadılar gibi muayyen müddetleri olmadığından uzun seneler bu makamda kalır ve lüzumu halinde tebdil edilirlerdi. Nakibü'l-eşrafların değişmesinde yeni tâyin olunacak zat Paşakapısı'na yani Bab-ı âli'ye davet olunur ve teşrifatçı efendinin delaletiyle sadr-ı âzam tarafından ayakta karşılanırdı. Sadr-ı âzâmın huzuruna giren Nakib Efendi, onun eteğini öper ve oturtulup kahve, gül suyu ve buhur ikramından sonra samur erkân kürkü giydirilerek memuriyeti ilân olunur ve eline nakibü'l-eşraflık beratı verilir.¹⁷

¹¹ سيد على نطاق Seyyid Ali Nattâ'nın Türkiye'ye avdeti Şehzâde Mehmed'in (Fatih) sünnet olduğa tarihe rastladığından Seyyid Nattâ sünnet düğünü hediyesi olarak nakışlı bir yemek sofrası hediye eylemiş ve o tarihe kadar böyle bir sofraya görülmemiş olduğundan makbule geçmiştir.

¹² Şakayık zeyli (Atâyî), s. 161.

¹³ İshakiye zaviyesi'nin 884 H. (1479 M.)'de Fatih zamanında tamir edildiğine göre sâdât nezaretinin bu tarihte tekrar ihya edilmiş olması muhtemeldir.

¹⁴ Seyyid Mahmud, meşhur âlimlerden Tokatlı Molla Lütfi'den ders görmüştür (Şakayık tercümesi, s. 342).

¹⁵ Şakayık zeyli (Atâyî), s. 176.

¹⁶ Şakayık tercümesi (Mecdi), s. 342 ile Devhatü'n-nükaba'da Seyyid Mahmud'un vefatı 943 H. (1536 M.) tarihinde olup o tarihe kadar nakibü'l-eşraf olduğunu yazarlar; fakat Atâyî, Seyyid Mahmud'un 941 H. (1534 M.)'de nakiplikten ayrılarak yerine Muhterem Efendi'nin tâyin edildiğini beyan etmektedir ki elimizdeki 942 Zilhicce (1536 Mayıs) tarihli olan siyadet beratı da Muhterem Efendi'nin bu tarihte nakibü'l-eşraf bulunduğunu göstermektedir.

¹⁷ İzzî tarihi, varak 20. Bu hususta XIX. asrın ilk yarısındaki teşrifat defterinden şu kayıt vardır: "11 Rebiulevvel sene 1237 (6 Aralık 1821) nakibü'l-eşraflık sabıka İstanbul kadısı Şerif-zade es-Seyyid Ebû'l-Hayr Efendi hazretlerine tevcihinde Bab-ı âli'ye gelip Çinili odada ârâmdan sonra örf ve muvahhidi kürkü ile bulunduğu halde teşrifat efendi vesatetiyle oda-i mezkûrdan kaldırılıb huzur-ı hazret-i sadr-ı âliye duhulde minderden aşağıda istikbal resm-i damen-bûs bâde'1-icra kuud ve örfi küçük tepeli kavuğu tebdil ve kahve ve çubuk ve gülâb ve buhur merasiminden sonra bilâ kırâe (yani beratı okunmayarak) erkân samur kürkü ilbas ve teşyi ve resm-i damen-bûs-ı sadr-ı âliden sonra avdet, eylemiştir." Defter-i yevmiye-i oda-i teşrifat, Kâmil Kepeci tasnifi, mükerrerer Nr. 676, s. 45.

Nakîbü'l-eşrafın resmî elbiseleri XVIII. asırdan itibaren kazasker elbiselerinin aynı olup başındaki örf denilen kavuğun yerine küçük tepeli denilen kavuk giyip üzerine sâdâta mahsus yeşil sarardı. Kazaskerlikte bulunmuş ise örf giyerdi.

Anadolu kazaskeri mâzullerinden olan Malûl-zâde Seyyid Mehmed Efendi 984 H. (1576 M.)'de nakîbü'l-eşraf olup nakiblik üzerinde kalmak üzere Rumeli kazaskeri ve oradan da yine nakîbü'l-eşraf olarak şeyhülislâm olmuştur. Nakîbü'l-eşraf makamı üzerinde kalmak suretiyle şeyhülislâm olan bundan başka kimse yoktur. Şeyhülislâmlıktan azlinden sonra nakiblikde ibka edilmiştir.¹⁸

Malûl-zâde'den başka şeyhülislâm olanlardan nakîbü'l-eşrafıkta bulunmuş bir hayli zat vardır ve Erzurumlu Seyyid Feyzullah, Paşmakçı-zâde Seyyid Ali ve oğlu Seyyid Abdullah, Ak Mahmud-zâde Zeynelâbidin, Şerif-zâde Seyyid Mehmed Şerif, Mirza-zâde Seyyid Mehmed Said, Karahisarlı Seyyid İbrahim, Dürrî-zâde Mehmed Arif, Seyid Yahya Tefik, Seyyid Mehmed Ataullah, Dürrî-zâde Seyyid Abdullah, Surre Emîni-zâde Seyyid Mehmed Âbidin, Yasinci-zâde Abdülvehhab, İsmet Bey-zâde Arif Hikmet Bey bunlardandır.¹⁹

Nakîbü'l-Eşraf Dairesi

Bu makamda bulunanların kendi konaklarında daireleri ve maiyyetlerinde hizmet eden adamları vardı. Nakîbü'l-eşraf, eyâlet, sancak ve kazalardaki yine seyyid veya şeriflerden olan kaymakamları vasıtasıyla Türkiye'deki bütün seyyid ve şeriflerin isimlerini havi defterleri tutarlardı. Sâdât veya şürefadan hepsinin isim ve hüviyetleri, siyâdet veya şerafet silsilesi, evlâdı, ahval ve ahlâkı, ikametgâhları (şecere-i tayyibe) denilen bu defterde kayıtlı idi.

Seyyid ve şeriflerin kanun ve âdetlere aykırı hareketleri vukua geldiği takdirde İstanbul'da ise nakîbü'l-eşraf taşralarda iseler nakîbü'l-eşraf kaymakamları tarafından cezaya çarptırılırlardı.

Bunların dairelerinde kabahatlıların hapsi için hususî bir yer vardı; burada suçlu ve borçlu olanlar hapis olunurlardı. Bu nakîbü'l-eşraf tevkifhanesi nakîbü'l-eşrafın başçavuşu denilen maiyeti memurlarından birisinin nezareti altında bulunurdu.²⁰

Nakîbü'l-Eşrafın Maiyyeti

İstanbul'daki teşkilâtta Nakîbü'l-eşrafdan sonra en büyük makam alemdarlık idi. Alemdar, seferler esnasında pâdişâh tarafından bizzat vezir-i âzama teslim edilen sancağ-ı şerif'i taşırdı. Pâdişâh sefere gittiği vakit Nakîbü'l-eşraf da maiyyetinde bir kısım sâdâtle beraber sefere giderdi.

Yukarıda bilmünasebe söylendiği üzere Nakîbü'l-eşrafın vilâyet, sancak ve kazalarda seyyid ve şeriflerin defterlerini Vatan ve (nakîbü'l-eşraf kaymakamı) denilen vekilleri vardı.²¹ Bunlar mıntıklarındaki sahte seyyid ve şerifler hakkında takibatta

¹⁸ *Peçevi tarihi*, c. II, s. 32.

¹⁹ Şeyhülislâm olan bu zatlarn çoğu aslen Türk oldukları halde nesl-i Peygamberiye intisabın şerafetine mebnî baba, ced veya kendileri birer siyadet beratı tedarikiyle bu makama gelmişlerdir. Bir zamanlar zat mühürlerinde (Seyyid) mahlaslı bir hayli zat vardı ki bunların beratları da yoktu.

²⁰ *Hatt-ı hümayun vesikalari, sandık numarası 226, hatt-ı hümayun numarası 91*. Burada hatt-ı hümayuna ilişik olarak üç vesika vardır. II. Mahmud borçları dolayısıyla nakîbü'l-eşraf konağında mahbus bulunan seyyidlerin borçlarının ödenmesi için on bin kuruş göndermiştir (*Hatt-ı hümayun vesikalari, numara 6846*).

²¹ Kıdvetü's-sâdâti'l-kiram kaimmakamımız es-Seyyid Osman Çelebi dâme şeref-i siyadetühu bâde't-tahiyyetu'l-vâfiye inha olunur ki *Harmancık* ve *Tomanic* ve *Atranos* kazalarında olan sâdât-ı kiram sizden hoşnud oldukları tarafımıza bâ-arz inha olundugına binaen hizmet-i celile-i mezkûre tarafımızdan cenabınıza işbu erbaa aşer ve mieteyn ve elf Saferü'l-hayır gursesinden kemakân ibka olunmuştur...(Seyyid Muhammed Ataullahü'l-Hüseynî en-nakib ale'l-eşraf), Topkapı sarayı Arşivi, 8400 B.

bulunarak keyfiyeti nakîbü'l-eşrafa yazar ve anında hükümete bildirmesi üzerine bunların başlarından yeşil sarıkları alınır, dinlemeyenler ceza görürlerdi.

Seyyid ve şeriflerden birisinin cezalandırılması lâzım gelse ibtida başında emîrlik alâmeti olan yeşil sarıklı başlığı alınarak öpülür ve sonra dayak atılarak dayaktan sonra başlığı iade olunurdu.

Nakîbü'l-eşrafın hükümetle muhaberesinde merci-i sadr-ı âzam olup bunu, arada hiç bir vasıta olmadan yapardı.²² Bütün mahkemelerde ve divanlarda davacılar arasında seyid ve şerifler ve kadılar bulunduğu takdirde bunların dâvalarına diğerlerinden evvel bakılırdı.²³

Nakîbü'l-Eşraf'a Ait Müteferrik Malûmat

Padişâh cülûslarında hükümdara ibtida nakîbü'l-eşraf biat edip dua eder; anı mütaakıp teşrifat malûmat sırasıyla biat yapılırdı. Bayram tebriklerinde de yine nakîbü'l-eşraf tebrik ile dua ettikten sonra diğer tebrikler yapılırdı; her iki tebrikde de rütbesi ne olursa olsun Pâdişâh nakîbü'l-eşrafa ayağa kalkar ve alkış yapılırdı.²⁴ Bu tebrik merasiminde Rumeli veya Anadolu kazaskeri ise sırası gelince o zaman da ikinci defa tebrik yapardı.²⁵

Osmanlı nakîbü'l-eşraflarının unvanları seyid olduğuna göre bunların Hüseyinî yani Hazret-i Hüseyin'in evlâdından oldukları anlaşılmaktadır; verdikleri vesikalarda da imzaları Hüseyinî'dir.

Pâdişâhla beraber sefere giden nakîbü'l-eşraf sancağ-ı şerif dibinde yürüyüp maiyyeti olan seyid ve şerifler ise tûğ-ı hümayun dışında giderlerdi.²⁶ Sancağ-ı şerifin, gerek İstanbul'dan çıkışında ve gerek İstanbul'a avdetinde -pâdişâh Edirne'de ise oradan çıkışında ve avdetinde- seyid ve şerifler tekbir ve salavat getirirdi. Muharebe esnasında sancağ-ı şerif dibinde aynı suretle tekbir ve salavat getirilirdi.

Pâdişâh sefere gitmiyecek olursa nakîbü'l-eşraf ordu ile beraber sancağ-ı şerifin gidiş ve gelişindeki merasimde şerif ve seyidlerle beraber istikbal ederdi.²⁷ Nakîbü'l-eşrafların Pâdişâh nezdinde itibarları büyük olup Sultan Ahmed camiinde mütad üzere okunan mevlid cemiyetine sadr-ı âzamin mektubiyle davet olunarak geldikleri vakit yalnız olarak mihrabın sağ tarafında ve mahfil-i hümayunun altında etrafı yeşil perde ile kapatılmış yerde otururlardı.²⁸ Hırka-i şerif ziyaretine de yine

²² *İbnülemin tasnifi, Tevdhat vesikaları, Nr. 973.*

²³ *D'Ohsson, c IV, s.559.*

²⁴ 999 H. (1590 M.) tarihli kanun mücibince cülûs ve bayram tebriklerinde ibtida Pâdişâh hocasının ve anı mütaakıp nakîbü'l-eşrafın el öptükleri ve daha sonra Kırım Han zâdelerinin yine el öptükleri görülüyor (*Nîmetî Efendî kanunnâmesine ilâve kanun, s. 64*). XVII. asır başlarında ise ibtida Kırım hanları evlâdından İstanbul ve civarında bulunanların ve onu mütaakıp nakîbü'l-eşrafın el öptükleri anlaşılıyor (*Zûbdetü't-tevarih, c. II, s. 312*) Riko, XVII. asrın ikinci yarısına ait eserinde yanlış olarak nakîbü'l-eşrafın şeyhülislâmdan sonra tebrik ettiğini ve Padişâhın, nakibin omuzlarını öptüğünü beyan ediyor (*Fransızca tercümesi, s. 389*). XVIII. asra ait teşrifat defterlerinde ise cülûs ve bayram tebriklerinde nakîbü'l-eşrafın el öptüğü sırada Pâdişâhın ayağa kalktığı ve nakîbü'l-eşrafın dua ederek avdetini mütaakıp Kırım Han-zâdelerinin tebrik ile etek öptükleri yazılmıştır (*Maliyeden arşive devredilen 29 numaralı teşrifat defteri, varak 6*). Merhum Arif Paşa'nın (Mecmua-i Tesavir-i Osmaniye) isimli eserinde nakîbü'l-eşrafın ibtida tebrik yaparak etek öptüğü ve tebriki mütaakıp on adım kadar geri çekilerek dua eylediğini ve pâdisahın onun siyadetine hürmeten ayağa kalktığını zikrediyor (s. 7). *Kavanin-i Teşrifat* isimli eserde (*Üniversite kütüphanesi, Nr. 220 varak 30*) nakîbü'l-eşrafın biatlerde ve iki bayramda el öpmeye cümleye tekaddüm ederek pâdişâhların sülâle-i Haşimiye'ye hürmeten ayağa kalktıklarını yazıyor.

²⁵ *Teşrifat-ı kadime (Esad efendi), s. 48.*

²⁶ *Abdurrahman Paşa kanunnamesi (Millî Tetekbular mecmuası), sayı 3, s. 535; Nîmetî Efendî kanunnâmesi, s. 40 (Kanun-i Alay kısmı).*

²⁷ Seferden avdetinde sancağ-ı şerif istikbali (*Nîmetî Efendî kanunnâmesi*).

²⁸ *D'Ohsson, c. IV, s. 565; Mecmua-i Tesavir-i Osmaniye, s. 7. Mevlid-i Nebevi okunduğu sırada*

sadr-ı âzâmın dâvetiyle giderlerdi.²⁹

Osmanlı pâdişâhlarının cülûslarında bazı nakîbü'l-eşraf kılıç alayı merasiminde Eyüp türbesinde³⁰ yeni Pâdişâha kılıç kuşatmışlardır.³¹

Siyâdet Hucceti

Evlad-ı peygamberîden olanların ellerinde siyadet beratı denilen ve o sülâleye mensup olduğunu gösteren hüccetleri vardı. Sâdâttan olduğunu iddia eden kimse bu iddiasını seyyidlerden olan şahitlerle ispat ederek nakîbü'l-eşraf defterine kayıt olunurdu; elimizdeki iki hüccet sureti XVI. asırda nakîbü'l-eşraf Seyyid Muhammed Muhterem b. Seyyid Taceddin Ali'nin olup birisinin tarihi 18 Zilhicce 942 (8 Haziran 1536) ve ikincisinin 9 Safer 943 (28 Temmuz 1536)'dür; isim, tarih ve şahitlerin isimlerinden başka birbirinin aynı olan beratlardan birisinin sureti aynen şöyledir:

بسم الله تيمنا بذكره الجليل
حرره اقل العباد الغنى الحسيب
محمد محترم بن سيد تاج الدين على الحسينى النقيب
بحروسه قسطنطنية صانها الله عن البلية

Mühür

الحمد لله العليم الذي انبت شجرة السيادة من ارض السعادة بالنصرة و اليها المختص من اثر فيضان الماء الحكيم الدين اثبت به نسبا و صحرا فصارت كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فى السماء و الصلوة و السلام على من اصطفاه بالنسب العلي و الحسب الاسنا و على سائر الرسل و الأنبياء و على اله و اصحابه و البررة الأتقياء بعد از حمد ملك و دود و درود اعلام مشاهير خواص و جواهر عوام ميكر داننت كه موجب تحرير قلم و تسطير اين رقم آنست كه جناب شر اقمآب شريف فرهاد بن شريف مرسل سلسلثروى اثبت نسب شريف خودرا در مجمع سادات و اشراف بشهود معدل و مزكى نمود و چون بر مقتضای شريعت غرا از شائبه كذب و خلاف مبرا بود حكم شرعى بر ثبوت صحت نسب او كرده شد و اين چند كلمه بر سبيل حجت مرقوم كردد متوقع آن كه سادات عظام و اشراف كرام طريفة اعزاز و احترام شريف مذکور را مرعى دارند و اعانت مشار اليهرا از لوازم مروت و اخوت يقين شمارند جرى ذلك و حرر فى اليوم الثامن عشر من ذى الحجة سنة اثنى و اربعين و تسعمائة شهود الحال

سيد رمضان ابن سيد على انقروى سيد رمضان ابن سيد محمد مرزفونى سيد محمد سياف ابن سيد يحيى

Bu siyadet huccetin üst kenarındaki nakîbü'l-eşrafın ismini havi kısım bizzat nakibin kendi el yazısıdır. Bu hüccetin altında isimleri görülen şahitler hüccetin verilmesinden bir buçuk ay sonra diğer bir hüccette de (9 Safer 943 tarihli hüccet)

→ →

nakîbü'l-eşrafın davet edilmesi pek tabii olup rütbelerine göre bunların teşrifatta yeri olmadığından ve kendilerinin yüksek rütbeli ulemadan aşağı oturtulması da muvafık görülmediğinden mevlid cemiyetine geldikleri zaman nakîbü'l-eşrafın camiin sağ tarafındaki köşe, yeşil perdelerle kapanıp içerisi tefriş olunarak mevlid-i nebevi sonuna kadar yalnız olarak orada oturmaları hakkında Sultan I. Ahmed bir kanun yapmış ve bu kanun Sultan Ahmed camiinde mevlid okunduğu müddetçe devam etmiştir (*Enderun tarihi, Atâ Bey, c. I, s. 238*).

²⁹ Şerafetlû ve semahatlû efendi Hazretleri, İnşallahü teâlâ yarınki gün sertac-ı ebrar ve ahyar olan cedd-i emced büzürk-varları habib-i hüdavend muhtar aleyhissalavatullah'ül-gaffar hazretlerinin takbil-i dâmen-i hurka-i pür-berekâtları saat.... muayyen olmağın vakt-i mezkûrede Ayasofya-i kebir cami-i şerifinde vezir soffasında habere müterakkiben meks buyuralar (*Başvekâlet Arşivi 29 numaralı Teşrifat defteri, varak 226*).

³⁰ Eyüp'te medfun ola zat eshab ve ensardan olup ismi Halid b. Zeyd ve künyesi Ebû Eyyup'dur. İlk İslâma gelen Medine halkından olup Hazret-i Peygamber *Mekke'den Medine'ye* hicretlerinde Hazret-i Halid'in evinde misafir olarak kaldığından kendisine *mihmandâr-i Peygamberî* derler. Emevîler zamanında gazaya iştirak ederek Arapların İstanbul'u muhasarasında bulunmuş ve muhasara esnasında vefat etmiştir.

³¹ Osmanlı Pâdişâhlarından III. Ahmed, I. Mahmud ve III. Mustafa'ya şeyhülislâmlarla beraber nakîbü'l-eşraf kılıç kuşanmışlardır. IV. Mustafa ile II. Mahmud'a da yalnız nakîbü'l-eşraf kılıç kuşanmışlardır (*Saray Teşkilâtı, s.191*).

yine şahitlik etmişlerdir.

Bu berattan anlaşıldığına göre, Silistre’li Mürsel oğlu Ferhad, kendisinin sâdâttan olduğunu iddia ederek göstermiş olduğu dört şahitle şeriflerden (Hazret-i Hasan evlâdından) olduğunu ispat ederek yukarıda suretini koyduğumuz hüccet kendisine verilip bunda seyyid ve şeriflerin kendisine lâzım gelen kardeşliği yapmaları tavsiye edilmiştir.

Seyyid ve şeriflere verilmiş olan bu hüccetlerin hepsi doğru olmayıp iltizam, iltimas ve para mukabilinde verilmiş olanları da vardı.³² Zannıma göre yukarıya sûretini kurduğumuz da öyledir.

Riko (Osmanlı İmparatorluğunun zaman-ı hâzırasına ait tarihi) isimli eserinde şerif ve seyyidlerin sülâle-i peygamberîden olmalarına mebni Türklerin bunlara fevkalâde hürmet ve tazim gösterdiklerini ve bunların, kendilerine verilen imtiyazlar sevkiyle sû-i istimallerini önlemek için kendilerine nakîbü’l-eşraf unvanıyla bir reis tâyin edilmiş olduğundan bahis eyledikten sonra seyyid ve şeriflerin deftere kayıtlılarından şu suretle bahsetmektedir:

“Nakîbü’l-eşraf’ın maiyyetinde çavuşlar ve ağalar vardır; nakîbü’l-eşraf kendisine tâbi olanların (şerif ve seyyidlerin) hayat ve mematına hâkimdir; yani idam ettirebilir, af etmeğe de muktedirdir; lâkin nakib, bu sülâleye mensup olanları halk huzurunda alenen idam ettirmez. Bunlar arasında Hazret-i Muhammed sülâlesinden neşet etmiş olduğunu ispat edecek pek az kimse varsa da nakîbü’l-eşrafın teveccühüne mazhar olanlar küçük bir vesile ile o zümreye dahil olabilirler. Nakîbü’l-eşraf bunu, kendisine tâbi olanları çoğaltmak için yapar ve bu kayıt ve kabulü kitaba uydurmak için bir şecere-i neseb tertip ve tanzim edilir ve bu sû-i istimale vâkıf olan Türkler eskisi gibi bunlara hürmet ve îtibar etmemektedir.”³³

³² Yukarıda sûretini naklettiğimiz hüccete aynı şahitlerle bundan bir buçuk ay sonra verilmiş olan hüccetin doğruluklarında şüpheliyim; fakat resmen verilmiştir.

³³ Riko (*Fransızca tercümesi*), s.274

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Z. Salih Zengin	0.322. 338 69 72	z.salih@mynet.com
Ankara	Bayram Polat	0.312.212 68 00	bpolat51@hotmail.com
Antalya	Ahmet İyibildiren	0.242.321 55 45	
Bursa	Cağfer Karadaş	0.224. 243 19 32	caferkaradas@hotmail.com
Çorum	A.Cahit Haksever	0.364.234 63 58	ahmetcahit@yahoo.com
Denizli	Kamil Emer	0.258.279 23 20-21	
Diyarbakır	Mehmet Azimli	0.412.248 80 45	mehmetazimli@hotmail.com
Elazığ	Enver Demirpolat	0.424 237 00 00/5211	edemirpolat@firat.edu.tr
Erzurum	Tuncay İmamoglu	0.442. 231 21 45	timamoglu@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 237 11 88	ademefe45@yahoo.com
İstanbul	Sedat Şensoy	0.216.474 08 50	sedatsensoy@hotmail.com
	Pehlül Düzenli	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Ali Ayten	0.216. 310 53 11	aliayten@mynet.com
İzmir	Süleyman Genç	0.232. 285 53 86	suleyman.genç@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.334. 215 41 85	alpaslanalkis@hotmail.com
Kayseri	Mehmet Demirci	0.352. 437 49 37	mdemirci@erciyes.edu.tr
	Cuma Karan	0.352. 336 47 08	cumakaran@mynet.com
Kocaeli	Rüştü Köse	0.262. 551 50 47	rustukose@tnn.net
Malatya	Hüseyin Aydın	0.422.341 00 10/3823	aydinhsyn@yahoo.com
Mardin	Ömer Öncel	0.482.226 64 57	tefsir1999@yahoo.com
Rize	Nebi Gümüş	0.464.214 11 20/141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	H. Mehmet Günay	0.264.274 30 60	hmgunay@hotmail.com
Samsun	Cenksu Üçer	0.362. 457 60 83	cenksuucer@hotmail.com
Sivas	Abdullah Kahraman	0.346. 219 10 10/	kahraman@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Y.Ziya Keskin	0.414.344 00 20/1012	yzkeskin@hotmail.com
Van	Ahmet Ögke	0.432.225 10 82/1480	ahmetogke@hotmail.com
	Adnan Memduhoğlu	0.432.217 93 36	amemduh@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49.231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Köln	Mehmet Soyhun	+49.172 281 32 24	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49.89.721 33 12	emrullahtuncay@hotmail.com