

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı

EŞ'ARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İMÂMİYYE ALGISİ

Doktora Tezi

Ümüt TORU

Tez Danışmanı






Doç. Dr. Ali AVCU

Sivas

Ocak 2017

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Mezhepleri Tarihi
Tezin Başlığı : Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı
Savunma Tarihi : 16/12/2016
Danışmanı : Doç. Dr. Ali AVCU

	Unvanı - Adı Soyadı	İmza
Jüri Başkanı	: Doç. Dr. Ali AVCU	
Üye	: Yrd. Doç. Dr. Şaban ERDİÇ	
Üye	: Prof. Dr. Metin BOZKUŞ	
Üye	: Prof. Dr. Yusuf BENLİ	
Üye	: Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Ümüt TORU tarafından hazırlanan Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı başlıklı tez, kabul edilmiştir. 16/12/2016

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.


Ümüt TORU

ÖNSÖZ

İslam Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikâdî gayelerle vücut bulmuş dini grupların tarihidir. Sahip oldukları din anlayışı, dünya görüşü, âlem tasavvuru ve hayat ideali nedeniyle bu gruplar arasında en başta fikirsel ayrılıklar olmak üzere çok çeşitli yapısal farklılıklar bulunmaktadır. Geçmişten günümüze bu farklılıklar, mezheplerin birbirlerine karşı çeşitli tutumlar geliştirmelerine sebep olmuş ve zaman zaman çeşitli düzeylerde karşı karşıya gelmelerine yol açmıştır. Bu karşılaşmalar, bazen sadece fikirsel ayrılıklar ve seviyeli eleştiriler düzeyinde kalırken, bazen de siyasal, sosyo-kültürel ve ekonomik egemenlik yarışı şeklinde tezahür edebilmiş ve hatta bazen sokak çatışmalarına dahi dönüşebilmiştir. Mezhepler arasındaki söz konusu ilişki biçimlerinin temelinde hiç kuşkusuz onların birbirlerini algılayış biçimleri yer almaktadır. Bir anlamda algı, karşıtlığı ifade etme, uzak durma, haklarını inkâr etme, dezavantajlı duruma sokma ve fiziksel şiddet uygulama gibi çeşitli düzeylerde cereyan eden çatışma biçimlerinin ilk adımını teşkil etmekte, ötekiyle ilişkinin sınırlarını tayin eden ölçüt vazifesi görmektedir.

Bu gün Şîî-Sünnî ilişkilerinde bir gerilim hâkimdir. İslam dünyasında en çok müntesibi bulunan bu iki mezhep arasındaki sosyo-politik ilişkiler, yalnızca onların mensuplarının değil, bizzat İslam'ın bölgedeki ve dünyadaki kaderini etkileyebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Bu gerilimin arka planında güncel siyasî tartışmaların rolünün olduğu kimse tarafından inkâr edilemez. Ancak bunun yanında gerginliğin daha köklerinde karşılıklı algı problemleri yatmakta ve tarihsel algılar, güncel ilişkileri etkilemektedir. Bu yüzden iki mezhep arasındaki ihtilafları körukleyen olumsuz algının tarihsel köklerini tespit etmek, Müslümanların birbirlerine bakışlarındaki sorunlu bakış açılarını ortaya koymak ve böylece atalarından miras aldıkları paradigmalara hesaplaşmalarını sağlamak, sadece akademik bir merak değil, aynı zamanda toplumsal bir görev teşkil etmektedir. Zira Müslümanlar, yaşadıkları çağın ellerinden kayıp gitmesini istemiyor ve zamanının nesnesi olmak yerine öznesi olmak gibi bir hedef taşıyorsa, bir an önce geçmişinin bu günü üzerindeki vesayetinden kurtulup, tarihindeki sorun ve çatışmalar üzerinden yeni sorun ve çatışmalar yaşamaktan kurtulmak ve bu sorunları tarihteki olduğu yerde bırakmak, bunları sadece geleceğini inşa etmek adına bir ibret vesikası olarak saklamak durumundadır.

Bu bağlamda Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısının mahiyetini, statik ve dinamik taraflarını, tarihsel köklerini ve sorunlu yönlerini tespit etmeyi amaçlayan bu tezin alandaki önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir. Zira Eş'arî makâlât geleneği, İslam Mezhepleri Tarihi'nin en velüt geleneklerinden birisidir ve bu gün dahi mezhepler hakkındaki araştırmalarda temel referans kaynakları arasında yer almaktadır. Tarih boyunca İslam mezhepleri hakkındaki birçok bilgiye ilk önce bu eserler kaynaklık etmiş, onların mezheplere yaklaşımı ve onları algılayış biçimi, etkilediği çok sayıda kişi ve mezhep üzerinden toplumun büyük bir kısmının da algısı hâline gelmiştir. Diğer taraftan bu eserlerin üretildiği

dönem, İmâmiyye'nin siyasal, sosyal ve kültürel hayatta çok etkin olduğu ve iki grup arasında mezhep kökenli çatışmaların zirve yaptığı bir zaman dilimine denk düşmektedir. Dolayısıyla bu eserler, yoğun bir sosyo-politik baskı atmosferinde kaleme alınmışlardır. Oysa bu tür ortamların bazen gerçeklerin saklanması, bazen gerçeğin şeklinin değiştirilerek bambaşka şekilde sunulmasına ve hatta bazen yalanların dahi piyasaya sürülebilmesine zemin hazırlayan ortamlar olduğu bilinmektedir. Milâdî on ikinci asırdan sonra çok fazla özgün makâlât türü eserin ortaya konmadığı ve daha çok ilk klasiklerin tekrar edildiği göz önüne alındığında, belli bir dönemin sosyo-politik şartlarını yansıtan bir algı biçiminin bu eserler üzerinden topluma aktarıldığını ve bu eserlerin dolaylı bir şekilde sonraki dönem Şîî-Sünnî ilişkilerinde de merkezî bir rol oynadığını, en azından onlara meşruiyet sağladığını söylemek mümkündür. Hâl böyle olunca söz konusu eserlerin objektif bir bakış açısıyla incelenip yazılmalarına sebep olan çeşitli faktörlerin ortaya konması ve taşıdıkları bir takım problemlere dikkat çekilmesi, ortaya koydukları algının “tarihselliğinin” kabul edilmesi ve kendi tarihinde bırakılması adına büyük önem taşımaktadır.

Böylesine önemli bir çalışmayı tez konusu olarak hazırlamamı kabul eden, süreç boyunca sürekli yanımda olan, samimi tavırlarıyla her zemin ve şartta kendisiyle diyalog kurabilmemize imkân sağlarken akademik disiplinden de hiçbir zaman taviz vermeyen ve yapıcı eleştirileriyle bizlere hep yol gösteren saygıdeğer hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Ali Avcu'ya gerçekten müteşekkirim. Ayrıca kolaylaştırmayı kendisine yaşam felsefesi edinmiş, her şart ve durumda öncelikle sorunu çözmeye odaklanan, söz ve tavırlarıyla bizlere hep özgüven ve cesaret aşılayan, tezimizin bu noktaya gelmesinde de çok değerli katkıları olan Prof. Dr. Metin Bozkuş'a da minnet borçluyum. Bunun yanında araştırmamız boyunca tez izleme komitelerimize katılarak bizlere hep sosyolojik bir bakış açısı öneren ve bu yönüyle tezimizin yeni bir boyut kazanmasında çok büyük yeri olan ikinci tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Şaban Erdiç Bey'e, bilimsel bilginin önemine ve İslam Mezhepleri Tarihi'nde fikirlerin sosyal hadiselerle irtibatına yaptığı vurguyla yöntem konusunda yol açan ve yaptığı isabetli eleştirilerle tezimizin içeriğinin oluşmasında ve sınırlarının belirlenmesinde büyük katkıları olan Prof. Dr. Hasan Onat'a ve bilhassa tez konusunun belirlenmesinden planının şekillenmesine kadar her aşamada yanımda olan, yakın ve içten alaka göstererek çok değerli mesaisini bizlere ayıran, beni hep cesaretlendiren ve bilimsel yeterlik anlamında özgüven aşılayan, öğrencisi olmaktan her zaman onur duyduğum ve kendisine minnet borcumu hiçbir zaman ödeyemeyeceğim saygıdeğer hocam Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya da şükranlarımı arz ediyorum. Bütün bunların yanında çok sınırlı imkânlarla rağmen bizlere rahat bir çalışma alanı sağlamaya çalışan saygıdeğer dekanım Prof. Dr. Şuayip Özdemir'e, süreç boyunca ihtiyaç duyduğum her durumda kendilerine müracaat edebildiğim değerli mesai arkadaşlarıma, bitmek bilmeyen beş dakikalarımı kapının önünde sabırla bekleyen çocuklarım Ebrar Nisa, Muhammed Yasir ve Mehmet Akif'e, ailenin bütün yükünü omuzlayarak bana geniş bir çalışma imkânı sunan eşim Sultan'a da gerçekten minnettarım.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
I) KAYNAKLAR	1
II) YÖNTEM	17
III) KAVRAMSAL ÇERÇEVE	25
A) Eş'arî Makâlât Geleneği	25
B) İmâmiyye.....	46

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂMİYYE ALGISINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

I) MEZHEP MENSUBİYETİNİN DOĞASI	55
II) NASSLARIN ALGI OLUŞTURUCU YAPISI	61
III) ŞİA'YA YÖNELİK SÜNNÎ BAKIŞIN FİKRÎ ÇERÇEVESİ	69
A) Fitne hadiselerinin Uyardığı Toplumsal Bilinç: Cemaat Hassasiyeti	70
B) Sahabe İdealizasyonu	75
C) Reel Tarihin Dinselleşmesi	83
IV) SOSYO-POLİTİK GELİŞMELER	90
A) Şîî Yüzyılı ve İmâmiyye Yükselişi	93
1) İmâmî Düşünceyi Himaye Eden Devletler	93
2) İmâmiyye'nin Yaşayan En Büyük Öteki Haline Gelmesi	105
3) İmâmî Yükselişe Yönelik Sünnî Tepkiler	108
B) Şia Karşıtı Sünnîleştirme Politikaları	114
1) Gazneliler.....	115
2) Selçuklular	118
C) İmâmiyye Algısında İsmâiliyye'nin Rolü	129
V) DEVRİN İDEAL ÂLİM PROFİLİ	133

İKİNCİ BÖLÜM

İMÂMİYYE'YE İSNAD EDİLEN İDDİALAR VE YAPILAN İTHAMLAR

I) MEZHEPLER TARİHİNDE İMÂMİYYE FARKLILAŞMASI	139
II) İMÂMİYYE İÇİN KULLANILAN İSİMLER	145
III) ELEŞTİRİLEN GÖRÜŞLER	149
A) İmâmet.....	149
1) İmâmet Konusunda Nass	149
2) Sahabeye Hakaret	160
3) Kur'an'ın Tahrifi	170
4) İmamın İlmi, Masumiyeti ve Dindeki Yeri	176
5) Gaybet, Mehdî ve Recat İnancı	180
6) Şeriatin İnkârı	188

7) Takiyye	192
8) Ehl-i Beyt'in Suistimali	195
B) Uluhiyet	199
1) Bedâ	200
2) Kadîm Sıfatların Reddi	203
3) Teşbîh ve Tecsîm	210
C) Nübüvvet	217
1) Peygamberlerin Takiyye Yapması	218
2) İmamların Peygamberlerden Üstünlüğü	219
D) Ahiretin Reddi	221
IV) İMÂMİYYE'YE YÖNELİK SOSYAL MESAFE NORMLARI	222
A) İmâmiyye'nin İslam Mezhepleri Arasındaki Yeri	222
B) İmâmiyye'nin Sosyo-Politik Konumu	230

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMÂMİYYE ALGISİNİN OLGU İLE İRTİBATI

I) ALGININ ÇAĞDAŞ OLGUYLA MUTABİK YÖNLERİ.....	237
II) ALGININ OLGUYLA İRTİBATINDA SORUNLU YÖNLER.....	248
A) Seçmecî ve İndirgemecî Yaklaşım	249
1) Kasıtlı İhmal	250
a) Farklılıklara Dayalı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı	250
b) Benzer Görüşleri Görmezden Gelme	254
2) Süreç İhmali ve Genellemecilik	259
3) Uç Noktaları Ön Plana Çıkartma	280
B) Delilsiz ve Bağlamından Kopuk İddialar	286
C) Fırkalara Demediklerini Dedirtme	289
1) Görüşleri Çarpıtma	289
2) Görüşlere Eklemelerde Bulunma	291
3) Görüşleri Eksik Aktarma	293
D) Algıyı Meşrulaştırmaya Yönelik Kurgular	295
1) Anakronik Genellemeler	295
2) Tarihsel Olaylardaki Çarpıtmalar	299
3) Muhalif Din ve Fırkalarla Benzeştirici Kurgular	302
4) Görüşlerden Dolayı Başa Gelen Olumsuzluklar	303
III) ALGIYA TEMEL TEŞKİL EDEN FIRKALAR SORUNU	306
A) İmâmî Kimliği Temsil Eden Fırkalar	306
B) Üst Fırka Alt Kol Uyumsuzluğu	310
1) Fırkaların Nispetinde İlkesel Tutarsızlıklar	310
2) Tasnife Uygun Tasvirler	311
3) Anonim Fırkalar ve Görüşler	314
SONUÇ	321
KAYNAKÇA	327

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜİFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Edt.	: Editör
GÜÇİFD	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	: Hazırlayan
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Krş.	: Karşılaştırınız
MEBİA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nşr.	: Neşreden, Yayımlayan
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜSBE	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
(ty)	: Tarih Yok
Terc.	: Tercüme
Thk.	: Tahkik eden
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları
(yay)	: Yayın yeri/Yayınevi yok
(yy)	: Yer Yok
Yzr.	: Yazar

ÖZET

Mezhepler Tarihi araştırmaları, diğer hiçbir bilim dalıyla kıyaslanamayacak düzeyde insan etkisine açık araştırmalardır. Zira bir mezhepler tarihi müellifinin herhangi bir mezhebe yönelik algısı, onu tasnifinden onun hakkında vereceği bilgilerin niceliği ve niteliğine kadar araştırmasının bütün sürecini etkileyebilecek bir özelliğe sahiptir. Klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihine ait eserler, bunların örnekleriyle doludur. Diğer taraftan bu eserler, üretildiği dönemin sosyo-politik ve kültürel şartlarının etkisini de bünyesinde taşırlar. Bu bağlamda Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısı, Şia karşıtı literatür ve doğrudan Şia'yı hedef alan çok sayıda hadis tarafından etkilenmiştir. Bunun yanında onun yaşayan en büyük öteki olarak varlığını devam ettirmesi, bu algıda etkili olmuştur. Özellikle de yakından hissedilen İsmâiliyye tehlikesi, onların algılarını etkileyen temel faktörlerden bir tanesidir.

Bu etki, Eş'arî âlimler tarafından İmâmiyye hakkında verilen bilgilerde net bir şekilde görülebilmektedir. İmâmiyye algısı, onun isimlendirilmesine, alt kollarının tasnifine, onlardan nakledilen görüşlere ve kullanılan dile yansımıştır. Bilimsel bir titizlikle eserlerini kaleme alan bazı müellifler, bu etkiyi minimize edebilmiştir. Ancak mezhep taassubunun etkisinde kalan müellifler, daha tarafgir bir tutum takınmış ve onlar hakkında tarihsel gerçekliği bulunmayan bilgiler vermiştir. Gerçi verilen bütün bilgiler gerçek dışı değildir. İmâmî âlimler tarafından savunulan birçok görüş, olduğu gibi nakledilmiştir. Bununla birlikte tarihsel olguyla uyuşmayan çok ciddi tahrifatlar da bulunmaktadır. Örneğin temel meselelerdeki benzerlikler görmezden gelinmiş, tarihsel ve marjinal görüşler ön plana çıkartılmış, bazı görüşler ciddi şekilde tahrif edilmiştir. Bu yüzden bu eserlerin yarattığı İmâmiyye algısı, gerçek ile kurgunun birbirine karıştığı bir algıdır.

Anahtar Kelimeler

Mezhepleri Tarihi, Eş'arîlik, İmâmiyye, makâlât geleneği, algı, tarafgirlik.

ABSTRACT

Researches of the History of Islamic Sects are open to human affect in a way that cannot be compared with other branches of science. A scholar's perception the sects has a feature that could affect the whole process of his research from the classification of the sects to quality and quantity of information about them. Classical period books of the History of Islamic Sects are full of these kinds examples. On the other side these works carry the effects of the socio-political and cultural conditions of the time it was written. In this context Īmamiyya perception of Ash'arite heresiographers has been influenced by literature anti-Shia and many hadith taking aim it directly. In addition to maintaining its presence as the greatest living as the other has been effective on this. Especially Ismaelite danger felt closely is one of the major factors affecting their perceptions. This effect can be seen clearly in the information that given by them. The perception of Īmamiyya is reflected in its name, the classification of the lower arm, the opinions transferred from them and the language used. Some authors who write their works by a scientific meticulous were able to minimize this impact. However, writers under the influence of sectarian bigotry have an attitude more parties. Thus they gave information that has no historical reality about them. Actually all the information given is not unrealistic. Many ideas advocated by the Īmamiyyah scholars have been transferred as what it really is. However, there are so serious manipulations incompatible with historical phenomenon. For example the similarities in basic subjects have been ignored by these scholars. Besides, a number of historical and marginal views have been brought to the forefront. And also some of the opinions have been falsified seriously. Therefore a perception of imamiyya that has been created by these works is a perception that lies and phantasies intermixed.

Keywords

History of Islamic Sects, Ash'arite, Īmamiyya, heresiographical tradition, perception, partiality.

GİRİŞ

D) KAYNAKLAR

A) Eş'arî Makâlât Geleneğine Ait Kaynaklar

“Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı” adlı bu tez, Eş'arî geleneğe mensup makâlât yazarlarının “İmâmiyye hakkında neler düşündüğünü, niçin böyle düşündüğünü ve olumlu veya olumsuz şekliyle bu algının onların mezhepler tarihi yazıcılığını nasıl etkilediğini” tespit etmeye yönelik bir araştırmadır. Dönem itibariyle İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik dönemi diye adlandırabileceğimiz, fırkaların çoğunlukla ekolleşmelerini tamamladığı, lehte veya aleyhte makâlât, fırak ve milel-nihal adı verilen sistematik kitapların yazılmaya başlandığı milâdî 10. ilâ 12. asırlar arasıyla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla bu araştırmanın en temel kaynaklarını söz konusu zaman diliminde yaşamış Eş'arî âlimler olan İmam Eş'arî (324/936)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*,¹ Bağdâdî (429/1038)'nin *el-Fark beyne'l-Fırak ve Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*,² İsferyânî (471/1079)'nin *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırakati'n-Nâciyeti an Fıraki'l-Hâlikîn*,³ Şehristânî'nin (548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*⁴ ve Fahreddin er-Râzî (606/1210)'nin *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* ve *er-Riyâzu'l-Mûnika fi Ârâi Ehli'l-İlm*⁵ adlı makâlât türü eserleri teşkil etmektedir. Tezin başta ikinci bölümü olmak üzere tamamı, bu eserlerden sağlanan veriler ile bunların değerlendirmesi üzerine bina edilmiştir. Ancak Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmî fırkalara bakışını tespit etmede onların sadece makâlât ya da milel-nihal türü kitaplarıyla yetinilmemiş, bunun yanında başta kelim ve tefsir olmak üzere diğer alanlarda yazdıkları eserlerin fırkalardan bahseden bölümlerine de müracaat edilmiştir. Bunu yapmamızdaki sebep, kişilerin Şia'ya bakışının daha net ve geniş çerçeveli bir fotoğrafını çekebilmek, bunun yanında makâlât türü eserlerinde Şiîlik anlatımlarına yön veren algısal sâikler tespit edebilmek ve sahip oldukları algının ne kadarını makâlât türü eserlerine yansıttıklarını ortaya koyabilmektir. Mesela İmam Eş'arî (324/936), Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210), makâlât türü eserlerinde daha çok betimleyici bir dil kullanmışlar, algılarını daha kapalı bir şekilde bu eserlerine yansıtmışlar, diğer eserlerinde ise kendi kanaatlerini daha açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bizi başka ilim

¹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî (324/936), *Makâlât, u'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Thk. Helmut Ritter, Dâru'n-Neşr, Wiesbaden 1980.

² Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Dâru'l-Maarif, Mısır (ty); Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1986.

³ Ebû'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırakati'n-Nâciyeti an Fıraki'l-Hâlikîn*, Matbaatu'l-Envâr, Kahire 1940.

⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî (548/1153), *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed Seyyid Keysânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986; *er-Riyâzu'l-Mûnika fi Ârâi Ehli'l-İlm*, Thk. Esad Cuma, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, Tunus 2004.

dallarına ait eserlerine müracaat etmeye sevk eden bir diğer önemli faktör de o dönem itibarıyla âlimlerin henüz sadece bir alanda uzmanlaşmaya başlamamış olması ve bir âlimin çok farklı türlerde eserler verebilmesi, kendi mezhebinin görüşlerini değişik açılardan tahkim etmek için her ilmi araç olarak kullanmak istemesidir.

Bu çerçevede İmam Eş'arî'nin "*Kitabü'l-Lümea, el-İbâne an Usûli'd-Diyâne ve Risâletü İlâ Ehli's-Seğr*;"⁶ Bağdâdî'nin *Usûlü'd-Dîn*,⁷ Şehristânî'nin "*Nihayetü'l-Ekdâm ve Mefâtihu'l Esrâr ve Mesâbîhu'l Ebrar*;"⁸ Fahreddin er-Râzî'nin ise "*Meâlimu Usûli'd-Dîn, İsmetü'l-Enbiyâ, Muhassal ve Mefâtihu'l-Ğayb*"⁹ adlı eserlerine çeşitli bağlamlarda müracaat edilmiştir. Burada ikinci el bir kaynak konumunda olmakla birlikte özellikle İmam Eş'arî'nin fikirlerinin tespitinde çokça başvurulan bir diğer kaynak, kendisinin takipçilerinden İbn Fûrek (406/1015) tarafından kaleme alınan *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eserdir.¹⁰ Onun, İmam Eş'arî'nin kitaplarda bulunan ve bulunmayan görüşlerini derlemek, çelişkili olanlar arasında tercihini ortaya koymak amacıyla yazdığını belirttiği¹¹ söz konusu eseri, Eş'arî'nin günümüze ulaşmayan otuz iki eserinden istifade etmiş olması¹² ve dolayısıyla İmam Eş'arî hakkında daha geniş bir perspektif sunması bakımından önemlidir. Ancak, İmam Eş'arî'nin yaklaşım biçimini esas alarak kendisinin dile getirdiği ve Eş'arî'ye nispet ettiği kimi hususlar, kendi döneminin sosyo-kültürel bağlamının ürünü olması dolayısıyla anakronik bir durum yaratmaktadır.¹³ Dolayısıyla bu tür ikinci el kaynaklar üzerinden yapılan değerlendirmelerde dikkatli olunması gerekmektedir.

⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lümea fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, Thk. Richard J. McCarthy, el-Matbaatu'l-Kâsûliyye, Beyrut 1953; *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut (ty); *Risâletü İlâ Ehli's-Seğr bi-Bâbil'l-Ebvâb*, Thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, İmâdü'l-Bahsi'l-İlmî, Medîne 1992.

⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Thk. Muhammed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

⁸ Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-Ekdâm*, Thk. Alfred Guillume, Oxford University Press, London 1934; *Mefâtihu'l Esrâr Mesâbîhu'l Ebrar*, Giriş ve İndeks: Parviz Ezkâî ve Abdu'l-Hüseyn Câirî, Dâru'l-Meârifî'l-İslâmî (Tıpkıbasım), Tahran 1989.

⁹ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Thk. Tahâ Abdurraûf Sad, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Lübnan (ty); *İsmetü'l-Enbiyâ*, Thk. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, Kahire 1986; *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire (ty); *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1978; *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.

¹⁰ Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gimert, Dâru'l-Maşnik, Beyrut 1986.

¹¹ İbn Fûrek, 9.

¹² Yusuf Ş. Yavuz, "Mücerredü Makâlât," *DİA*, Ankara 2006, XXXI/448-449.

¹³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, 41.

B) Tabakât Türü Kaynaklar

Mezhepler, en yalın haliyle “din anlayışlarındaki farklılaşmaların kurumsallaşmasıyla ortaya çıkmış beşerî oluşumları”¹⁴ ifade etmektedir. Bu yapıları itibariyle de insan etkisine olabildiğince açıktırlar. İnsanî olan her durum, mezhebi de etkileyebilecek bir mahiyete sahiptir. Bu yüzden bir mezhebi tanımak, öncelikle mensuplarını tanımayı gerektirmektedir. Aynı şekilde bir mezhebe mensup bazı makâlât yazarlarının farklı bir mezhep hakkındaki kanaatlerinin anlaşılması da onları tanımayı gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede bize bilgi veren kaynaklar ise tabakât türü biyografik eserlerdir.

Eş'arîlik, tabakât eserleri bakımından zengin bir literatüre sahiptir. Bunlar arasında “Semânî'nin (562/1167) *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*'i,¹⁵ İbnü's-Salâh'ın (643/1146) *Tabakâtu Fukahâi's-Şâfiyye'si*,¹⁶ İbn Hallikân'ın (681/1282) *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbâi Ebnâi'z-Zaman*'ı,¹⁷ Zehebî'nin (748/1347) *Siyerü Alâmi'n-Nübelâ'si*,¹⁸ Salâhu'd-Dîn es-Safedî'nin (764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'i,¹⁹ Sübkî'nin (771/1311) *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra'si*,²⁰ İbn Kesîr'in (774/1372) *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*'i,²¹ İbn Şühbe'nin (851/1448) *Tabakâtu's-Şâfiyye'si*²² ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1849) *Lisânu'l-Mîzân*'i²³” Eş'arî makâlât yazarları hakkında bilgi veren belli başlı kaynaklardır. Ancak şahıslar hakkında bilgi veren söz konusu kaynaklar, çoğunlukla övgü üzerine kurulu romantik bir dil kullanmışlar, onların şahsiyetlerini ve düşünce dünyalarını aydınlatacak bilgilere yeterince yer vermemişlerdir. Daha çok gidilen şehirler, hocaları, öğrencileri ve eserleri üzerinde durulmaktadır. Ancak hangi şehirde kaç yıl kaldıklarını, ilmî faaliyetlerini çoğunlukla nerede sürdürdüklerini bu eserler üzerinden net bir şekilde ortaya koyabilmek mümkün değildir. Verilen bilgiler, genelde birbirini tekrar edip

¹⁴ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu,” *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Sorunu (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 3)*, Org. Mustafa Öz, İstanbul, 27-28 Eylül 2003, 394.

¹⁵ Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Semânî, *et-Tahbîr fi Mu'cemi'l-Kebîr*, Thk. Münîre Nâcî Sâlim, Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, Bağdat 1975.

¹⁶ Osman b. Abdurrahman Ebu Amr b. es-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, Thk. Muhyiddin Ali Necîb, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâm, Bayrut 1992.

¹⁷ Ebu'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed b. Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*, Thk. İhsan Abbâs Dâru Sadr, Beyrut 1994.

¹⁸ Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk. Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

¹⁹ Salâhuddîn Halîl b. Eybek b. Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Thk. Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 2000.

²⁰ Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi, Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, 1964.

²¹ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, Thk. Ahmed Ömer Hâşim & Muhammed Zinhum Muhammed Azb, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1993.

²² Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed Takiyyüddîn b. Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, Thk. el-Hâfız Ebdü'l-Alîm Hân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.

²³ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *Lisânu'l-Mîzân*, Thk. Dâiretü'l-Marifî'n-Nizâmiyye, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1971.

durmaktadır ve yeni bilgiler yok denecek kadar azdır. Bunun dışında mezhebî aidiyet konusunda daha çok Şâfiî kimlik ön plana çıkartılmaktadır. Özellikle de konumuz özelinde diğer mezhep mensuplarıyla sosyal ve ilmî ilişkilerine dair hiçbir malumat verilmemekte, sadece bidat ehli ile mücadele ettiklerinden bahsedilip geçilmektedir. Bu konuda da savunmacı ve seçmeci bir dil kendini göstermekte, yazarın Sünnî bakış açısıyla uyuşmayan yönleri zaman zaman ihmal edilebilmektedir. Zira olumlu bir imaja sahip olan kişileri sahiplenme düşüncesi İslam Mezhepleri Tarihi'nde çok yaygın bir temayüldür. Şehristânî'nin ilhada veya İsmâîlîlik'e meylettğine dair verilen bilgiler bu konuda güzel bir örnektir. Mesela İbnü's-Salâh (643/1146) Şehristânî hakkındaki bilgileri daha çok Semânî'nin (562/1167) bu gün elimizde bulunmayan *Zeyl* adlı eserine nispet ederek naklettiği halde onun *Tahbîr* ve *Müntehab* adlı eserlerinde zikrettiği bu meyandaki bilgilere hiç değinmemiştir.²⁴ İbn Hallikân'ın (681/1682) biyografisi için de aynı durum söz konusudur. Şehristânî'ye yönelik Eşârî kelamcısı nitelemesi, tabakât yazarları arasında ilk defa onun tarafından yapılmıştır. Aynı müellif kendisinin Şia'ya meyyâl olduğunu nakleden Semânî'nin eserine atıfla Şehristânî'nin doğum ve ölüm tarihlerini naklettiği halde ne Şiiliğine ne de ilhada olan meyline yönelik hiçbir şey söylememiştir.²⁵ Sübkî ise Şehristânî'ye yönelik iddiaları net bir şekilde eleştirmiş ve uydurma olduğunu ifade etmiştir. O, elinde Semânî'nin *Zeyl*'inden iki nüsha olduğunu ve içinde Zehebî'nin iddia ettiği gibi Şehristânî'nin İsmâîlî olduğuna dair hiçbir şey bulunmadığını, sadece *Tahbîr*'de olduğunu belirtir ve şöyle devam eder: “*Semânî'nin bu bilgiyi nereden aldığını bilmiyorum. Zira kendisinin eserleri bunun tam tersine delâlet etmektedir. Kanaatimce bu iddia, Semânî'nin Tahbîr adlı eserine sonradan ilave edilmiştir. Çünkğ aynı bilgi, Zeyl adlı eserinde bulunmamaktadır.*” Oysa bazı tabakât yazarlarının yaptığı alıntılar, Semânî'nin *Zeyl* adlı eserinde de benzer iddialara yer verdiğini göstermektedir.²⁶ Sübkî aynı bilginin Havârizmî'den de nakledildiğini belirtmekle birlikte bu rivayetler hakkında yorum yapmamıştır.²⁷ Sübkî'nin değerlendirmelerini tamamlayan ve Semânî ile Havârizmî tarafından ortaya konan ithamlara eleştirel yaklaşan bir diğer tabakât yazarı İbn Hacer el-Askalanî (852/1448) olmuştur. O, Havârizmî'nin Şehristânî'ye hakarete, onu değersizleştirmede aşırı gittiğini söylemiş, bu konuda Sübkî'nin değerlendirmelerini nakletmiştir.²⁸ Şehristânî'nin zaman içinde kazandığı olumlu imaj, onu Eş'arî düşünce içinde tutma yönünde yoğun bir mesainin harcanmasına sebep olmuş gözükmektedir. Bu savunmacı dilin karşısında söz konusu iddiaları gündeme getirmekten çekinmeyen biyografî yazarları ise çoğunlukla herhangi bir somut delil ortaya koymamakta ve

²⁴ Bkz. İbnü's-Salâh, I/212-213.

²⁵ Ebu'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*, Thk. İhsan Abbâs Dâru Sadr, Beyrut 1994, IV/273-274.

²⁶ Bkz. Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, I/636; İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânu'l-Mizân*, V/263.

²⁷ Sübkî, VI/129-130.

²⁸ İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânu'l-Mizân*, V/263-264.

sadece itham etmekle²⁹ veya yapılmış ithamları nakletmekle³⁰ yetinmektedirler. Bu da kişisel hassasiyetlerin verilen biyografik bilgileri etkilediğini, tek bir kaynaktan yola çıkarak kişiler hakkında sahip olunacak algının yanıltıcı olduğunu ve mutlaka mukayeseli bir analize tabi tutulmaları gerektiğini göstermektedir. biyografi yazarlarının din anlayışları ve mezhebi aidiyetleri, şahıslarla ilgili ortaya çıkacak algıda belirleyici bir mahiyete sahip olabilmekte, bu da biyografi yazarlarının biyografilerine dair bir araştırmayı gündeme getirmektedir.

C) İslam Tarihi, Siyâsetnâme ve Coğrafya Türü Kaynaklar

İslam Mezhepleri Tarihi'nde siyâsî iktidarlar arasındaki mücadele çoğu defa mezheplerin birbirine bakışını da etkilemiş ve mezhepler, şu veya bu şekilde taraf olabilmıştır. Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye'ye bakışı açısından meseleye baktığımızda Büveyhîler, Abbâsîler ve Selçuklular nezdinde gerek Sünnî, gerekse Şîî fırkaların iktidarlarla yakın bir ilişki halinde olduklarını görmekteyiz. Bir taraftan mezhepler, kendi fırkalarının siyâsî, sosyal ve kültürel hâkimiyet kurması için iktidarların desteğini umarken diğer taraftansa söz konusu devletler, bu fırkalar üzerinden kendi yönetimlerinin halk nezdindeki meşruiyetini sağlamayı amaçlıyordu. Bu yüzden gerek devletlerin, gerekse bu devletlerin hâkimiyet kurmaya çalıştığı coğrafyadaki halkın mezhebî tercihleri, büyük önem arz etmektedir. Bu kapsamda coğrafya kitapları, genel siyasi tarihler, şehir ve bölge tarihleri, siyasetnameler ve seyahatnameler bizlere önemli bilgiler sunmaktadır.

Mezheplerin coğrafi dağılımıyla ilgili en esaslı bilgiler, daha çok coğrafya kitaplarında yer almaktadır. Bu çerçevede Müslüman coğrafyacılarından Makdisî'nin (380/990) *Ahsenü't-Tekâsim*³¹ ve Yâkût el-Hamevî'nin (626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*³² adlı eserleri kaydetmeye değer kaynaklardır. Makdisî, şehirlerdeki mezhep dağılımıyla ilgili çok değerli bilgiler vermektedir. Ne var ki Şîa özelinde baktığımızda alt kolların dağılımından çok fazla bahsetmemekte, daha çok Şîilik şeklinde üst kimlikle yaygın olduğu şehirler verilmektedir. Bu da İmâmiyye gibi alt kolların mezhep coğrafyasını tespit etmeyi güçleştirmekte ve başka kaynaklara müracaatı zorunlu kılmaktadır. Yâkut el-Hamevî, daha geç bir dönemde yaşamış olmasına rağmen bir taraftan mezheplerin o şehre veya bölgeye ne zaman girmeye başladığı konusunda verdiği bilgilerle, diğer taraftansa alt kolların dağılımı hakkında yaptığı tespitlerle önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Araştırmamıza temel teşkil eden IV/10 ilâ VI/12. asırlar arasındaki dönemin siyâsî tarihi, siyasi olaylar üzerinde mezhep mensuplarının rolü veya siyasetin

²⁹ Havârizmî'nin somut bir delile dayanmayan ithamları için bkz. Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrût 1995, III/377; Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92; Safedî, III/229; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/263.

³⁰ İbn Şühbe, I/323.

³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Mektebetü Medbûlî, Kâhire 1991.

³² Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrût 1995.

mezhebî hareketler üzerindeki etkisi hakkında en kapsamlı bilgiler, hicrî altıncı, yedinci ve sekizinci asır gibi daha geç bir döneme ait siyaset tarihi kitaplarında bulunmaktadır. Bu çerçevede “İbnü’l-Cevzî’nin (597/1201) *el-Muntazam*,³³ İbnü’l-Esîr’in (630/1233) *el-Kâmil*,³⁴ Zehebî’nin (748/1347) *Târîhu’l-İslâm*,³⁵ İbn Kesîr’in (774/1372) *el-Bidâye ve’n-Nihâye*³⁶ ve İbn Haldun’un (808/1406) *Târîhu İbn Haldûn*³⁷” adlı eserleri en sık müracaat edilen kaynaklar olmuştur. Bu kaynakların geç bir döneme ait olması, onları ikinci el kaynak durumuna düşürmesi itibariyle olumsuz bir yönü olsa da bazen avantajlı tarafları da bulunmaktadır. Zira olaylara bizzat tanık olan tarihçiler, dönemin güçlü ve iradeli yöneticilerinin doğal karizmasının etkisinde kalarak bir takım değerlendirmelerde bulunabilmektedir.³⁸ Daha sonra yaşayan tarihçiler ise bir taraftan bu idarecilerin açık veya örtük baskısını üzerlerinde hissetmemeleri, diğer taraftansa dönemin rekabetçi atmosferinden doğrudan etkilenmemeleri nedeniyle yazdıklarında daha objektif olabilmektedirler. Ancak daha geç dönemde olan eserlerin daha objektif olabileceği tespiti, genel bir hakikati değil sadece bir ihtimali yansıtmaktadır. Mesela İbnü’l-Esîr (630/1233), Büveyhîler hakkında verdiği bilgilerde daha objektif ve tarafsız bir dil kullanıp sadece bilgi vermekle yetindiği halde ondan yaklaşık bir buçuk asır sonra İbn Kesîr’in (774/1372) açık bir duygusallık içinde olduğu görülmektedir. O, Şîlik’in yükselişinden bahseden rivayetleri naklederken Mezhepler Tarihçilerinin üslubuna yaklaşarak bu gelişmeye zemin hazırlayan Büveyhî ve Hamdânî emirlerine lanet etmekten geri durmamış, hatta Şia’yı Râfıza diye isimlendirmiştir.³⁹ Bu da siyasi tarih kitaplarının fırkalar hakkında verdiği bilgilere de kayıtsız şartsız güvenilemeyeceğini, bunlar hakkında da dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir. Diğer taraftan bu kaynaklar, olaylarda yer alan şahısları zikrederken Şîî ya da Râfızî genel ismiyle yetinmekte ve alt kimlikleri konusunda çoğunlukla bilgi vermemektedirler. Kanaatimizce bunun temel sebebi, onlar açısından alt kimliğinin çok fazla öneminin olmaması ve öteki olarak Şîî olmasının yeterli görülmesidir.

Selçuklular Devri Şîî-Sünnî ilişkileri ve özellikle devlet bürokrasisinin Şia’ya bakış konusunda Nizâmülmülk’ün meşhur eseri *Siyâsetnâme*, önemli bilgiler

³³ Cemâlüddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Ümem ve’l-Mülûk*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992.

³⁴ İmâdu’d-Dîn Ebu’l-Hasan b. el-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1997.

³⁵ Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâti’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1993.

³⁶ Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Thk. Ali Şibrî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1988.

³⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn (Divânu’l-Mübtede ve’l-Haber fî Târîhi’l-Arab ve’l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi’s-Şe’ni’l-Ekber)*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1988.

³⁸ Hanifi Şahin, *İlhaneler Döneminde Şîilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010, 25.

³⁹ Benzer örnekler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/273-274, 288, 298.

sunmaktadır. Ne var ki uzun zamandır ilim dünyasında bilinen ve kullanılan Siyâsetnâme nüshalarının “ciddî çelişkilerle malul olması, yapılan araştırmaların Nizâmülmülk’ün kaleminden çıkan asıl esere muhtelif zamanlarda şartlara göre değişen ilaveler yapıldığını göstermesi”⁴⁰ gibi nedenlerle biz, iki farklı Siyâsetnâme nüshasını kullandık. Bunlardan birincisi Mehmet Altay Köymen tarafından yayına hazırlanan ve “Nizâmülmülk’ün kaleminden çıkan metne en yakın olanı” olarak nitelenen⁴¹ Siyâsetnâme nüshası ve çevirisidir. Diğeri ise daha yeni sayılabilecek bir tercüme olması dolayısıyla Türkiye İş Bankası tarafından yayınlanan ve Mehmet Taha Ayar tarafından çevirisi yapılan nüshadır.⁴²

D) İmâmî Kaynaklar

Araştırmamız, Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısını ve bu algının arka planında bulunan faktörleri tespit etmenin yanında söz konusu algının ne ölçüde objektif bir temele dayandığını ortaya çıkarmaya yönelik bir amaç da taşıdığından onların algılarını gerekçelendirdikleri görüşler ile İmâmî kaynakların mukayese edilmesini gerektirmektedir. Bu kapsamda müracaat edilen kaynakların başında İmâmî âlimlere ait tabakât türü eserler gelmektedir. Bu eserlerde İmâmiyye tarihinde öne çıkmış belli başlı kişilerin hayatlarına, eserlerine ve görüşlerine dair önemli bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla İmâmiyye tarihindeki bir takım kişi ve fırkalara nispet edilen görüşlerin doğruluk değerinin tespitinde önemli ölçüde yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin (460/1067) daha çok *Ricâlu'l-Keşşî* diye meşhur olan *İhtiyâru Ma'rifeti'r-RicâlileFihristü Kütübi'ş-Şîa ve Usûlihim ve Esmâi'l-Musannifîn* adlı iki eseri⁴³ önemli veriler sağlayan kaynaklardandır. Bunun yanında başta kelimeler olmak üzere tefsir ve hadis gibi değişik alanlarda birçok eserden de faydalanılmıştır. Mesela Fazl b. Şâzân'ın (260/874), *el-İzâh fi'r-Red alâ Sâiri'l-Fırak* adlı eseri,⁴⁴ adından da anlaşılacağı üzere diğer fırkaların, özellikle de Ehl-i Sünnet'in İmâmiyye'ye yönelik değerlendirmelerini onların da eserlerinde benzer görüşlere sahip olduğunu göstermek suretiyle çürütmeye çalışan gaybetten hemen sonraki döneme ait önemli bir eserdir. Özellikle imamet kapsamında yer alan “sahabe hakkındaki olumsuz değerlendirmeler, Hz. Ali'nin üstünlüğü, imamların sahip olduğu ilim, Kur'an'ın

⁴⁰ Bkz. Köymen, “Önsöz,” *Siyâset-Nâme*, Nizâmülmülk, Haz. Mehmet Altay Köymen, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, XIV-XV.

⁴¹ Köymen, Önsöz, XIV.

⁴² Nizâmülmülk (485/1092), *Siyâset-Nâme*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., (yy) 2009.

⁴³ Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)*, Thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 2006; *Fihristü Kütübi'ş-Şîa ve Usûlihim ve Esmâi'l-Musannifîn*, Thk. Abdülaziz et-Tabâtabâî, Mektebetü'l-Muhakkik et-Tabâtabâî, (yy) 1999.

⁴⁴ Fazl b. Şâzân (260/874), *el-İzâh fi'r-Red alâ Sâiri'l-Fırak*, Thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî, Bayrut 1971.

tahrifi, gaybet ve recat” gibi konularda İmâmî iddiaların haklı olduğunu, benzer şeylerin aslında Sünnî kaynaklar tarafından da kabul edildiğini, dolayısıyla İmâmîyeye hakkındaki olumsuz ithamlarının ideolojik ve tutarsız olduğunu tarihsel örnekleriyle göstermeye çalışmaktadır. Bu yönü itibariyle tezimiz açısından bu ve benzeri konulardaki Eş'arî iddiaların doğruluğunun test edilmesinde önemli veriler sağlamıştır. Ancak Sünnî eserlerde bulunduğunu iddia ettiği görüşlerin hangi kaynaklarda ya da şahıslarda bulunduğunu belirtmemesi, eserin en büyük handikaplarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmâmî düşünce tarihindeki ilk kaynakların önemli bir kısmı, Ahbârî bir mahiyet taşımakta olup genelde imamlara nispet edilen sözler üzerinden görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadırlar. Mesela ilk Şîî muhaddislerden birisi olan Berkî'nin (274/887 veya 280/893) *Kitabu'l-Mehasin* adlı eseri,⁴⁵ bunlardan bir tanesidir. Takiyye gibi bir takım konuların İmâmîyeye içinde hangi kapsamda bulunduğu noktasında önemli veriler sağlamaktadır. Meşhur İmâmî âlimlerden Şeyh Sadûk'un babası ve İmam Eş'arî (324/936) ile çağdaş olan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (329/941), *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre* adlı eseri⁴⁶ de Ahbârî bir eser olup Hz. Peygambere ve imamlara nispet ettiği rivayetler üzerinden İmâmîyeye'nin imamet düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. İmamette nass, gaybet ve mehdî, imamın ilmi ve masumiyeti gibi konularda Eş'arî makâlât yazarlarının üzerine algı inşâ ettikleri bilgilerin sağlamlasının yapılmasında önemli bilgiler nakletmektedir.

Ahbârî literatürün ve İmâmî düşüncenin en klasik kaynaklarından birisi Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî'nin (329/939) *Usûl el-Kâfi* adlı eseridir.⁴⁷ Eser, İmâmîyeye'nin en sahih dört hadis kitabından birisi kabul edilir. İçinde usûl ve fûruya dair bazen birbiriyle çelişen 16199 rivayet vardır.⁴⁸ Bu yönüyle o, bu genişlik ve düzende hadisleri bir araya toplayan ilk kaynak olma özelliğine sahiptir ve İmâmîyeye Şiası'nın en önemli hadis kaynağı olma özelliğini asırlardır muhafaza etmektedir.⁴⁹ İmam Eş'arî (324/936) ile çağdaş olan Küleynî'nin söz konusu eseri, Şia'nın imamette nass, takiyye, sahabeye yaklaşım gibi çeşitli konulardaki görüşlerinin tespiti konusunda önemli bilgiler vermektedir. Verdiği bilgileri genelde imamlara nispet ederek vermekte, bunların bizzat imamların görüşlerini yansıttığını iddia etmektedir.

⁴⁵ Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî, *Kitabu'l-Mehâsin*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kum (ty).

⁴⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Tahkîk ve Neşr: El-Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum 1984.

⁴⁷ Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2005.

⁴⁸ Küleynî ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Küleynî,” *DİA*, Ankara 2002, XXVI/538-539.

⁴⁹ Muhammed Hüseyin, “Mukaddime,” *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfi*, Yzr. Ahmed b. Zeynelâbidîn el-Âmilî, Thk. Hüseyin el-İşkavî, Merkezü Tahkîkâtü Dâri'l-Hadîs, Kum 2004, 5.

Ahbârî âlimlerden Nu'mânî'nin (360/971 civarı) *el-Ğaybe* adlı eseri,⁵⁰ adından da anlaşılacağı üzere gaybet fikrini açıklamayı ve temellendirmeyi gaye edinen bir eserdir.⁵¹ Gaybet konusundan önce “imamet gerekliliği, imamet konusunda nass, zamanının imamını kabul etmeyenlerin durumu” konularını ele almakta, kendilerine itaat zorunlu kabul edilen imamların sayısını on iki olarak tespit ettikten sonra asıl amacı olan gaybet düşüncesini anlatmaya başlamakta ve eserinin yaklaşık üçte ikisini bu görüşün tasvirine ayırmaktadır. Ancak eserde en dikkat çekici hususlardan bir tanesi, eserin enteresan bir şekilde takiyye konusunu işleyerek başlaması ve imamet faslını bundan sonra ele almasıdır. Bunun dışında eserin genel üslubu, dönemin hâkim Şî-İmâmî metodolojisi doğrultusunda ayetlerden, hadislerden ve imam rivayetlerinden yola çıkılarak görüşlerin temellendirilmeye çalışılması şeklindedir.

Ahbârî âlimler içerisinde eserlerine en çok müracaat edilen âlim Şeyh Sadûk (381/991) olmuştur. Onun *el-Emâlî* adlı Hz. Peygambere ve imamlara nispet edilen çeşitli konulardaki sözleri ihtiva eden hadis külliyyatı,⁵² tezimiz çerçevesinde özellikle imamet kapsamında yer alan “imamet konusunda nass, imamların ilmi, imamları kabul etmeyenlerin dindeki durumu” gibi konularda İmâmiyye'nin görüşlerini ortaya koyan bir eserdir. *et-Tevhîd* adlı eseri⁵³ ise adından da anlaşılacağı üzere özellikle teşbih ve tecsîm ile Allah'ın sıfatları ve bedâ konularında İmâmiyye'nin görüşlerini ortaya koymaktadır. Eserin genel üslubu, imamlardan nakledilen görüşler yoluyla İmâmiyye'nin tevhide dair fikirlerini ortaya koymaya yöneliktir. Zaman zaman Şeyh Sadûk'un da devreye girmek suretiyle kısa yorumlar yaptığı⁵⁴ ve kendi görüşünü ortaya koyduğu olmaktadır. Şeyh Sadûk'a (381/991) ait *Kemâlî'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me* adlı eser,⁵⁵ adından da anlaşıldığı üzere İmâmî düşüncede imamet kapsamında çok fazla atıf yapılan “*Bugün dinizi kemale erdirdim ve size olan nimetimi tamamladım.*” ayetiyle ilişkili olarak imamet düşüncesini bütün yönleriyle temellendirmeye çalışmaktadır. Şeyh Sadûk, bu eserinde aklî bir üslup takip etmekte, ilk insanın yaratılışından bahseden ayetlerden başlamak ve Şî imamet teorisiyle ilişkilendirmek suretiyle tevil yaparak ilk önce imamet gerekliliğini, sonra neden insanlar tarafından seçilemeyeceğini, sonra imamın masumiyetini, gaybet düşüncesini ve gaybete girdiği belirtilen diğer kişilerin gaybetinin neden sahil olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır. Genelde hadis ve imam sözü olduğu iddia

⁵⁰ İbn Ebî Zeyneb (Muhammed b. İbrâhim b. Cafer) en- Nu'mânî, *el-Ğaybe*, Thk. Fâris Hassûn Kerîm, Dâru'l-Cevâdîn, (yy) 2011.

⁵¹ Eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, “İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı,” *CÜİFD*, VIII/2, Sivas 2004, 60-63.

⁵² Şeyh Sadûk Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Emâliyu's-Sadûk*, Thk. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut 2009.

⁵³ Bkz. Şeyh Sadûk Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, Thk. es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî, Müessesetü'n-Neşrü'l-İslâmî, Kum 1430/2009.

⁵⁴ Bu tür örnekler için bkz. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 131, 173, 220, 302 vd.

⁵⁵ Şeyh Sadûk Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlî'd-Dîn ve Temâmu'n-Nime*, Thk. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut 1991.

edilen ifadeler üzerinden görüşleri delillendirmeye çalışmakta, ancak zaman zaman kendi yorumlarını da zikretmekte,⁵⁶ diğer taraftan zikrettiği rivayetler, dağınık bir mahiyet arz etmeyip sonuçta belli bir noktaya çıkacak şekilde belli bir mantık örgüsü içinde zikredilmektedir. Eserin asıl yazılış gayesi, ayırdığı yer itibariyle gaybet düşüncesini temellendirmektir. Diğer hususları bu konuya giriş mahiyetinde ve sistematik bir yaklaşımla ele almıştır. Bunlar dışında *Risaletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmamiyye*, *Emâliyu's-Sadûk* ve *el-Mukni*⁵⁷ de Şeyh Sadûk'un çok sık müracaat edilen kaynaklarıdır.

İmâmî fikirlerine tespitine ve tarihlendirilmesine dair bir çaba içerisine girişildiğinde mutlaka Ahbârî-Usûlî ayırımı yapılması gerekmektedir. Çünkü İmâmîyye'nin Usûlî âlimlerinin birçok konuda geleneksel kabulleri eleştirdiği ve farklı bir perspektif ortaya koyduğu bilinmektedir.⁵⁸ Bu çerçevede Eş'arî makâlât yazarlarından Bağdâdî (429/1038) ile yaklaşık aynı dönemde yaşamış olan İmâmî âlim Şeyh Müfid'in (413/1022) mutlaka zikredilmesi gerekmektedir. Zira o, hem İmâmîyye tarihinde Usûlîliğin kurucusu sayılmakta,⁵⁹ hem de kelim, fıkıh, tefsir, hadis, tarih, nahiv, şiir ve biyografi gibi çok değişik alanlarda yazdığı iki yüz civarında⁶⁰ eser,⁶¹ çeşitli fırka mensuplarıyla giriştiği şiddetli münazaralar⁶² ve yetiştirdiği Şerif er-Râdî ve Şerif el-Murtazâ gibi önemli âlimler⁶³ sayesinde İmâmî düşüncenin sonraki devirlere intikalinde ve kendi içinde bir özeleştiriyeye tabi tutulmasında çok önemli hizmetleri bulunmuştur. Bu yüzden biz, İmâmî firkalara nispet edilen bazı iddiaların gerek doğruluk değerinin tespit edilmesinde, gerekse bunların daha geç dönemlerde yaşamış Usûlî âlimler içerisindeki yansımalarının ortaya konulmasında onun birçok eserinden istifade ettik. Bunlar arasında onun "irade ve kudret, va'd ve vaîd, teşbih ve tescîm, ru'yet" gibi konularda Mutezilî fikirlere reddiye yapmak ve İmâmîyye'nin bu gibi meselelerde onlardan etkilendiği

⁵⁶ Şeyh Sadûk'un naklettiği rivayetler dışında onları açıklayıcı ve tamamlayıcı mahiyette kendi yorum ve açıklamalarını da zikrettiği örnekler için bkz. Şeyh Sadûk *Kemâlü'd-Dîn*, I/231-238 vd.

⁵⁷ Şeyh Sadûk, *Risaletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmamiyye*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, AÜİF Yay., Ankara 1978; *Emâliyu's-Sadûk*, Thk. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut 2009; *el-Mukni*, Thk. Müessesetü'l-İmâm el-Hâdî (as), Müessesetü'l-İmam es-Sâdûk, Kum 2005.

⁵⁸ İmâmîyye tarihinde Usûlîliğin doğuşu ve belli başlı görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Araştırma Yay., Ankara 2013.

⁵⁹ Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 8.

⁶⁰ Tûsî, *Fihrist*, 445; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/368; Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, XVII/344.

⁶¹ Şeyh Müfid'e nispet edilen eserlerin bir listesi için bkz. Tûsî, *Fihrist*, 445; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî, *Fihristü Esmâi Musannifeti's-Şia (el-Meşhûr bi-Ricâli'n-Necâşî)*, Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 2010, 381-384; Ayrıca bu eserlerin kapsamlı bir içerik analizi ve değerlendirmesi için bkz. Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 129-165.

⁶² Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Fellâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Thk. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986, V/72.

⁶³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Thk. Beşşâr Ayyâd Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, IV/374; İbnü'l-İmâd, V/72; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/368; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 129.

tezini çürütmek amacıyla kaleme aldığı *Hikâyât*,⁶⁴“uluhiyet, nübüvvet, imamet ve ahiret” konularında soru cevap şeklinde çok fazla ayrıntılara girmeden İmâmiyye’nin temel düşüncelerini ortaya koyduğu *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*,⁶⁵Şeyh Sadûk’un *el-İ’tikâdât*adlı eserinin şerhi olan *Tashîhu’l-İ’tikâdât*,⁶⁶on bir ayrı meselede kendisine sorulan sorulara cevap verdiği *el-Mesâilü’-Sereviyye*,⁶⁷“İmâmiyye ile özellikle Mutezile’nin ve bunun yanında diğer fırkaların kelâmî görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele almak ve böylece İmâmiyye ile onlar arasındaki farkları ortaya koymak” amacıyla keleme aldığını belirttiği⁶⁸*Evâilu’l-Makâlât*,⁶⁹Eş’arî âlimlerden Ebû Bekir el-Bakillânî (403/1013) ile aralarında geçen bir münazarayı⁷⁰ kaleme aldığı *Meseletün Uhrâ fi’n-Nass alâ Ali (as)*,⁷¹adlı kelim türü kitapları, en sık müracaat edilen eserleri olmuştur. Bunlar yanında aslında bir fıkıh kitabı olmakla birlikte fikhî konuları işlemeye başlamadan önce sırasıyla “uluhiyet, nübüvvet, imamet ve ahiret”

⁶⁴ Şeyh Müfid, söz konusu eserinde, İmâmiyye’nin Mutezile’den etkilendiği iddia edilen hususların İmâmiyye içinde çok önceden dile getirilmiş olduğunu, kendilerine nispet edilen zıt fikirlerin ise uydurma bir iddia olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla eser, tezimiz çerçevesinde özellikle sıfatlar ile teşbih ve tescim konularında İmâmiyye’nin ne düşündüğü, geçmiş ithamlara nasıl baktığı konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. (Bkz. Şeyh Müfid, *Hikâyât*, Thk. Muhammed Rizâ el-Hüseynî, (Musannefâtü’ş-Şeyhi’l-Müfid (9))içinde, el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfîyeti’ş-Şeyh el-Müfid, (yy) 1991.)

⁶⁵ Bkz. Şeyh Müfid, *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*, Thk. Rizâ el-Muhtârî, (Musannefâtü’ş-Şeyhi’l-Müfid (46))içinde, el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfîyeti’ş-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.

⁶⁶ *Tashîhu’l-İ’tikâdât*, ele aldığı meseleleri, aklî ve naklî delillerle savunmaya çalışmış, özellikle ismet, recat, takiyye gibi kavramların spesifik tanımları yapılarak daha önceki dönemlerde yaşanan kavram kargaşası önlenmiş, meseleler daha somut bir çerçevede ele alınmıştır. (Bkz. Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye*, (Musannefâtü’ş-Şeyhi’l-Müfid (6))içinde, el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfîyeti’ş-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.) Eser, İmâmiyye’nin inanç esaslarının tespitinde ve tarihi süreç içerisinde geçirdikleri safhaları tespit etmede önemli bir kaynaktır. (Bkz. Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 145.)

⁶⁷ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-Sereviyye*, Thk. Sâib Abdülhamid, (Musannefâtü’ş-Şeyhi’l-Müfid (4))içinde, el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfîyeti’ş-Şeyhi’l-Müfid, (yy) 1992. Eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 135-136.)

⁶⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, Thk. İbrahim el-Ensârî, (Musannefâtü’ş-Şeyhi’l-Müfid (8))içinde, el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfîyeti’ş-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992, 33-34.

⁶⁹ Eserin özellikle üçüncü bölümü, İmâmiyye’nin ittifak ettiği meseleleri ortaya koyması ve bu arada genel düşünceden ayrılan iç farklılıklar varsa bunlara işaret etmesi, tezimiz çerçevesinde kendilerine nispet edilen görüşlerin doğruluk değerinin tespitinde önemli bilgiler sunmaktadır. (*Evâilu’l-Makâlât* hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 133-135.)

⁷⁰ Şeyh Müfid ile Bakillânî’nin ilmî toplantılarda zaman zaman karşı karşıya geldiği ve aralarında değişik konu ve zamanlarda münazaranın gerçekleştiği bilinmektedir. (Bkz. Şeyh Müfid, *Meseletün Uhrâ fi’n-Nass*, 21-22; Şeyh Müfid, *el-Cemel (en-Nusra fi Harbi’l-Basra*, Mektebetü’l-Dâverî, Kum 1983, 22-24; Nurullah el-Mer’âşî et-Tüsterî, *Mecâlisü’l-Mü’minin*, Dâru Hişâm, (yy) 2011, II/163; Muhammed el-Bâkır el-Müsevî el-Havansârî, *Ravzâtu’l-Cennât fi Ahvâli’l-Ulemâi ve’s-Sâdât*, Müessesetü İsmâiliyyân, Tahran 1970, IV/149-150, 204; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 119.)

⁷¹ Eser, Bakillânî’nin Şeyh Müfid’e sorduğu bir soru ile başlamakta, daha sonra da verilen cevaplar üzerinden soru cevap şeklinde devam etmektedir. Dolayısıyla tezimiz çerçevesinde özellikle takiyye ve imamette nass konularında İmâmî âlimlerin kendilerine yöneltilen Eş’arî eleştirilere nasıl cevap verdikleri, isnat edilen iddialara karşı çıkıp çıkmadıkları noktasında önemli bilgiler sunmaktadır. (Bkz. Şeyh Müfid, *Meseletün Uhrâ fi’n-Nass alâ Ali (as)*, Thk. Rizâ el-Ensârî, (Musannefâtü’ş-Şeyhi’l-Müfid (15))içinde, el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfîyeti’ş-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.)

konularındaki temel Şîî inançlar hakkında özet bilgiler veren ve bir anlamda İmâmîyye fikhının üzerine inşâ edildiği temel esasları ortaya koyan *el-Mukni*,⁷² kendisine ilk Şîî tarihçi⁷³ nitelemesini kazandıran *el-İrşâd*,⁷⁴ Ukberâ⁷⁵ bölgesinden yine kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları ihtiva eden *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*⁷⁶ onun çokça başvurduğumuz eserleri olmuştur.⁷⁷

Şeyh Müfid'den sonra Usûlî bakış açısını bâriz şekilde yansıtan ve tezimizde çokça istifade ettiğimiz bir diğer âlim Şeyh Müfid'in öğrencilerinden Şerif el-Murtaza (436/1045) olmuştur. Bu kapsamda onun *Resâilu'l-Murtazâ*, *el-Mukni' fi'l-Ğaybe*, *eş-Şâfi fi'l-İmâme* ve *Tenzihu'l-Enbiyâ*, *el-Fusûlu'l-Muhtâra* ve *el-İntisâr* adlı eserlerine⁷⁸ birçok defa müracaat edilmiş, kendilerine nispet edilen görüşlere onun yaklaşımının nasıl olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

İmâmî müfessirler Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî'nin (III/9. asır) *Tefsîru'l-Kummî*⁷⁹ ve Ayyâşi diye meşhur Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b.

⁷² Eser, Bu anlamda eserden çalışmamız ölçüsünde “teşbih ve teccim, sıfatlar, peygamberlerin masumiyeti, peygamberin getirdiği şeriata Şîî bakış, imamın şeriat içindeki yeri, imamı kabul etmeyenlerin durumu” gibi belli başlı konularda kendilerine nispet edilen dogmatik inançların sağlamlasının yapılmasında önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. (Bkz. Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numân (413/1022), *el-Mukni'a*, Thk. Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Müessesetü Neşri'l-İslâmî li-Câmiati'l-Müderrişin, Kum 1989.)

⁷³ Bkz. Bulut, *Usuliliğin Doğuşu*, 150.

⁷⁴ Şeyh Müfid, *el-İrşâd fi Marifeti Huceci'l-lâhi ale'l-İbâd*, Thk. Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, Beyrut 1995. *el-İrşâd*, on iki imamın hayatına ait bilgileri kapsamlı bir şekilde derleyen ilk kitap oma özelliğine sahiptir. (Bkz. Tespit için bkz. Bulut, *Usuliliğin Doğuşu*, 150-151.) Şeyh Müfid'in bir anlamda Ahbârî yönünü yansıtan ve nakledilen haberler konusunda eleştirel bir takım unsurlar söz konusu olsa da onlara büyük oranda doğruluk değeri atfettiği, on iki imadan her birisinin üstün özelliklerini ve imametlerini mitolojik rivayetler üzerinden temellendirmeye çalıştığı menâkıb türü bir kitaptır. Eser, tezimiz çerçevesinde İmâmî düşüncenin imamete bakışını, imamların mezhep mensupları nazarındaki karizmasının ve sahabeye bakışlarının köklerini anlamak bakımından önemli veriler sunmaktadır.

⁷⁵ Ukberâ, Bağdat yakınlarında yer alan bir şehirdir. (Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, IV/142.)

⁷⁶ Eser, Şeyh Müfid'in kendisine elli bir kelâmî mesele hakkında soru soran el-Hâcib Ebu'l-Leys b. Sirâc el-Evânî'ye verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Bu sorulardan bir kısmı, Ehl-i Sünnet de dâhil muhaliflerin kendilerine yönelttiği sorularla aynı olup bu tür eleştirilere nasıl baktıklarını, dahası bu eleştirilerin kendilerine nispet edilmesini kabul edip etmediklerini göstermesi bakımından önemli bir eserdir. (Bkz. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, Thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horasânî, (Musannefâtü's-Şeyhi'l-Müfid (49)) içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.)

⁷⁷ Şeyh Müfid'in eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bulut, *Usuliliğin Doğuşu*, 129-165.

⁷⁸ Şerif el-Murtaza, *Resâilu'l-Murtazâ*, Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Dâru'l-Kur'ani'l-Kerîm, Kum 1985; *el-Mukni' fi'l-Ğaybe*, Thk. Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1995; *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Thk. Seyyid Abduzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb, Müessesetü's-Sâdik li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Tahran 2004; *Tenzihu'l-Enbiyâ*, Matbaatu Emîr, Kum 1956; *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, el-Mütemerü'l-Âlemî li'l-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, (yy) 1992; *el-İntisâr*, Thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1994.

⁷⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, Müessesetü Dâri'l-Kütüb, Kum 1984.

Muhammed b. Ayyâş es-Semerkandî'nin (320/932) *tefsiru'l-Ayyâşî* adlı tefsirleri⁸⁰ ise İmâmiyye'nin görüşleri temellendirirken hangi ayetlere müracaat ettiklerini, İmâmiyye'nin ayetlerle ilgili Kur'anî referans ve meşruiyet çerçevelerini tespit etmek, onların görüşlerini temellendirmek için kullandıkları iddia edilen ayetleri gerçekten öyle anlayıp anlamadıklarını ortaya koyabilmek açısından kayda değer bilgiler sunmaktadır. Bunlardan özellikle *Tefsiru'l-Kummî*, iki mezhep arasındaki en esaslı ihtilaflardan birisi olan Kur'an'ın tahrifi, Kur'an'ın şeriat için kaynaklık değeri gibi konularda kendilerine yöneltilen ithamları doğrulayıcı ifadeler içermesi bakımından dikkat çekicidir.

Emevi halifelerinden Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) ve oğlu Velid b. Abdülmelik (86-96/705-715) devirlerinde Irak bölgesinde valilik yapan Ebû Muhammed Haccâc b. Yûsuf'un (95/714) takibatına maruz kaldığı⁸¹ bilinen Ali taraftarı Süleym b. Kays'a (76/696) ait olduğu iddia edilen ve İslam ilim tarihinde Kur'an'dan sonra telif edilen ilk eser⁸² veya Şia'ya ait ilk eser⁸³ olarak takdim edilen, *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*,⁸⁴ İmâmiyye tarihinde kabul gören imametin delilleri, imamların nitelikleri, sahabenin konumu, Kur'an'ın mevsukiyeti, Şîî imamları kabul etmeyen kişilerin durumu gibi belli başlı konulara İmâmiyye'nin nasıl baktığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ancak müellifi itibariyle Kerbela'dan hemen sonraki çok erken bir döneme ait gözükten eserde "Hz. Peygambere istinaden Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra Hüseyin'in evlatlarından dokuz kişinin bizzat adlarını zikrederek kendisinin vasisi olduğunu belirten bir rivayete yer verilmesi,"⁸⁵ eserin Süleym b. Kays'a (76/696) aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. Bu yönüyle eser, İmâmî düşüncede on ikinci imamın gaybete girdiği tarih olarak kabul edilen III/IX. asrın ikinci yarısından sonraki bir döneme ait olmalıdır.⁸⁶ Dolayısıyla esere, tezimiz çerçevesinde İmâmî fikirlerin tarihlendirilmesi açısından değil, Eş'arî makâlât yazarlarının hayatta olduğu dönem itibariyle tedavülde olan bilgiler bakımından kaynaklık değeri atfedilmiştir.

Tezimiz çerçevesinde algının dayandığı bilgilerin doğruluğunun test edilmesinde müracaat edilen kaynaklardan bir tanesi de İmâmiyye dışı fırka veya mezheplere mensup olan, Eş'arî makâlât yazarlarıyla çağdaş ya da onlardan önce

⁸⁰ Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed b. Ayyâş es-Semerkandî el- Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1991.

⁸¹ İbn Nedim, el-*Fihrist*, 271.

⁸² Muhammed el-Bâkır el-Ensârî, "Muhakkikin Mukaddimesi," *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*, Yzr. Süleym b. Kays, Thk. Muhammed el-Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî, Matbaatu'l-Hâdî, Kum 1999, 13.

⁸³ İbn Nedim, el-*Fihrist*, 271.

⁸⁴ Süleym b. Kays (76/696), *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*, Thk. Muhammed el-Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî, Matbaatu'l-Hâdî, Kum 1999.

⁸⁵ Süleym b. Kays, 132-133, 184.

⁸⁶ Eserin sıhhati hakkındaki şüpheler ve hicrî dördüncü asırda yazılmış olması gerektiği yönündeki daha kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Ahmet el-Kâtîp, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsi Ayırılık: Sünnilik-Şîilik*, Mana Yay., İstanbul 2013, 213-216.

yaşamış tarihçi ya da Mezhepler Tarihçilerinin eserleridir. “İkinci el kaynak” niteliği taşıdığına farkında olmamıza rağmen bu eserlere müracaat etmemizin nedeni, Mezhepler Tarihi’nde örnekleri çok sık görüldüğü üzere, İmâmî kaynakların, kendilerini temize çıkartma adına bir takım manipülasyona gidebilme, tarihsel gerçekleri çarpıtabilme ihtimalidir. Dolayısıyla nispet edilen bilgilerin daha fazla kaynaktan test edilmesi, farklı mezhep mensuplarına da aynı şekilde yansıyor yansımadağının anlaşılması için böyle bir yolun daha uygun olacağı düşünülmüştür. Bu bağlamda Nâşî el-Ekber’in (293/906) *Mesâilu’l-İmâme*,⁸⁷ ilk sistematik Zeydî kelamcısı olarak nitelendirilen⁸⁸ Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî’nin (246/860) *er-Redd ale’r-Râfıza*,⁸⁹ Mutezilî Hayyât’ın (IV/10. asrın ilk çeyreği) *Kitâbu’l-İntisâr*,⁹⁰ Şîî eğilimli Mu’tezilî bir âlim olan tarihçi Mesûdî’nin (346/957)⁹¹ *Murûcu’z-Zeheb*,⁹² Ashâbu’l-Hadîs’ten Malatî’nin (377/987) *et-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida*,⁹³ İsmâilî makâlât yazarlarından Ebû Temmâm’ın (IV/X. asır) *Bâbu’ş-Şeytân*,⁹⁴ Mutezilî âlimler Kâdî Abdülcabbâr’ın (415/1025) *Tesbîtü Delâili’n-Nübüvve*⁹⁵ ve Neşvânü’l-Himyerî’nin (573/1178), *Hûru’l-Îyn*⁹⁶ adlı eserleri değişik konularda zaman zaman müracaat edilmiş önemli kaynaklardır.

E) Çağdaş Kaynaklar

İslam Mezhepleri Tarihi’nde bir mezhebin muhalifinin nazarındaki yerini ortaya koymaya yönelik araştırmalar yok denecek kadar azdır. Bu kapsamda Muhammet Yazıcı’nın *İbn Teymiye’nin Mecmû’u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bidat Fırkalar’a Bakışı*,⁹⁷ Kıyasettin Koçoğlu’nun *Mâturîdî’nin Mu’tezile’ye Bakışı*⁹⁸ ve

⁸⁷ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu’l-İmâme*, Thk. Joseph Vann Ess, Dâru’n-Neşr, Beyrut 1971.

⁸⁸ Bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen’de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005,6.

⁸⁹ Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâil er-Ressi (246/860), *er-Redd ale’r-Râfıza*, Thk. Hanefî Abdullah, Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, Kahire 2000.

⁹⁰ Ebu’l-Huseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân el- Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr ve’r-Red alâ İbni’r-Râvendî*, el-Matbaatu’l-Kâsûlikiyye, Beyrut 1957.

⁹¹ Mesûdî’nin değişik mezheplere aidiyeti konusundaki iddialar ve hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Bozkuş, *Mürûcu’z-Zeheb’te İslâm Mezhepleri*, Araştırma Yay., Ankara 2009, 25-72; Casim Avcı, “Mesûdî,” *DİA*, Ankara 2004, XXIX/353-355.

⁹² Ebu’l-Hasan b. Ali el- Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb ve Meâdinu’l-Cevher*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2005.

⁹³ Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida*, Kahire 1991.

⁹⁴ Ebu Temmâm, *Bâbu’ş-Şeytân min-Kitâbi’ş-Şecere*, Thk. Wilfred Madelung-Paul E. Walker, Leiden 1998.

⁹⁵ Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâili’n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Dâru’l-Arabiyye, Beyrut (ty).

⁹⁶ Ebû Saîd Neşvânü’l-Himyerî, *Hûru’l-Îyn*, Thk. Kemâl Mustafâ, el-Mektebetü’l-Yemeniyye, Sanaa 1975.

⁹⁷ Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiye’nin Mecmû’u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bidat Fırkalar’a Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum 1998.

⁹⁸ Kıyasettin Koçoğlu, *Mâturîdî’nin Mu’tezile’ye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005.

Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*⁹⁹ isimli doktora tezleri ile Mehmet Ali Kaygısız'ın *Mâturîdî'nin Çeşitli Fırkalara Bakışı*¹⁰⁰ adlı yüksek lisans tezi, bunların yanında Hanifi Şahin'in "*İbn Teymiyye'nin Şîî Karşıtlığında Bazı Parametreler*,"¹⁰¹ Mehmet Dalkılıç'ın "*İbn Hazm'a Göre Şia*,"¹⁰² İ. Hakkı İnal'ın "*Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği*,"¹⁰³ Mehmet Kubat'ın "*Öteki'ni Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu*,"¹⁰⁴ ve yine kendisine ait "*Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları*"¹⁰⁵ adlı makaleleri isimleri ön plana çıkan ve dolayısıyla konunun sınırlarının ve metodunun tespitinde bize yol gösteren belli başlı çalışmalar olmuştur.

Tezimizin birinci bölümünde zihniyet çözümleyici ve sosyal tarih boyutunu ön plana çıkartan bir bakış açısıyla hareket edilmiştir. Bu çerçevede Asım Yapıcı, Nuran Hortaçsu ve Çiğdem Kâğıtçıbaşı'nın çalışmaları, meseleye Sosyal Psikolojik bir bakış getirmedi; Muhammed Âbid el-Câbirî, Mehmet Evkuran ve Ejder Okumuş'un araştırmaları ise Ehl-i Sünnet'in algıya temel oluşturan zihniyet yapısının çözümlenmesinde çokça istifade ettiğimiz önemli çalışmalardır. Adem Arıkan'ın *Selçuklular Devrinde Şia* adında kapsamlı doktora tezi, özellikle Selçuklular döneminde olmak üzere araştırma alanımızla ilgili kapsamlı ansiklopedik veriler sunmuş, zengin kaynakçasıyla Şîî-Sünnî ilişkileri konusunda bilgi veren birinci el kaynaklar konusunda yol gösterici olmuştur. Bu kapsamda Metin Bozkuş'un *Büveyhîler ve Şîilik* adlı eseri, bu dönemde İmâmiyye'nin güçlenmesi ve kimliğinin sosyal hayatta görünmesi ile ilgili önemli örnekler ve değerlendirmeler sunmaktadır. Seyfullah Kara'nın *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* adlı eseri ise bu dönemde Selçuklu sultanlarının mezhep politikası ve mezhep kaynaklı çatışmaların sosyo-politik sebepleri konusunda önemli değerlendirmeler ortaya koymaktadır. İmâmiyye algısında İsmâiliyye'nin rolü konusunda ise Türkiye'de İsmâîlîlik araştırmalarında ilk akla gelen isimlerden birisi olan Ali Avcu'nun tespitlerinin katkısı gerçekten çok büyüktür.

Tezimizin üçüncü ve son bölümü, Eş'arî makâlât yazarlarının olumsuz İmâmiyye algısına sebep olan hususların doğruluk değerinin tespiti üzerine odaklanmaktadır. Bu kapsamda birinci el kaynakların yanı sıra Ethem Ruhi

⁹⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

¹⁰⁰ Mehmet Ali Kaygısız, *Mâturîdî'nin Çeşitli Fırkalara Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, DEÜSBE, İzmir 1996.

¹⁰¹ Hanifi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şîî Karşıtlığında Bazı Parametreler," *Ekev Akademi Dergisi*, S. 51, 2012.

¹⁰² Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm'a Göre Şia," *İÜİFD*, S. 14, 2006.

¹⁰³ İbrahim Hakkı İnal, "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği," *HÜİFD*, S. 31, 2014.

¹⁰⁴ Mehmet Kubat, "Öteki'ni Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu," *Ekev Akademi Dergisi*, S. 21, 2004.

¹⁰⁵ Mehmet Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mutezile Tanımlamaları," *Ekev Akademi Dergisi*, S. 25, 2005.

Fığlalı,¹⁰⁶ Hasan Onat,¹⁰⁷ Cemil Hakyemez,¹⁰⁸ Metin Bozan,¹⁰⁹ Mehmet Dalkılıç,¹¹⁰ Avni İlhan,¹¹¹ Abdulcabbar Adıgüzel,¹¹² Mustafa Ekinci,¹¹³ H. İbrahim Bulut,¹¹⁴ Mustafa Öztürk,¹¹⁵ Y. Şevki Yavuz¹¹⁶ gibi ilim adamlarıyla adlarını sayamadığımız daha birçok araştırmacının değerli çalışmalarından büyük oranda faydalanılmıştır. Özellikle de Ahmet İşhak Demir'in *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği* adlı eseri,¹¹⁷ birinci el kaynakların tespitinde çokça istifade ettiğimiz bir çalışma olmuştur. Bu tür çağdaş araştırmalar, öncelikle konunun ilim ehli ve mezhep mensupları arasında hangi çerçevede ele alındığını göstermesi bakımından önemli veriler sağlamış, diğer taraftan ele aldığımız dönem itibariyle referansta buldukları İmâmî kaynaklara dikkat etmek suretiyle Eş'arî makâlât yazarlarının bu kaynaklara dayanmak suretiyle algılarını oluşturup oluşturmadıklarının tespitinde yardımcı olmuş, diğer taraftan tartışılan meselelerin tarihi, siyâsî ve sosyal arka planıyla anlaşılmasına ve dolayısıyla farklı mezhep mensuplarının meselelere farklı yaklaşmasının nedenlerinin ortaya konulabilmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bütün bunların yanında tezimizi ilgilendirdiği çerçevede Eş'arîlik, İmâmîyye, çeşitli makâlât gelenekleri, Eş'arî makâlât yazarları ve araştırmamıza temel teşkil eden dönem ve bölge ile ilgili yapılmış spesifik bütün araştırmalardan da istifade edilmeye çalışılmıştır.

¹⁰⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmîyye Şiası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984; Fığlalı, "Mesih ve Mehdî İnanç Üzerine," *AÜİFD*, XXV/1, 1982.

¹⁰⁷ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, TDV Yay., Ankara 1993.

¹⁰⁸ Cemil Hakyemez, "Şiî Takiyye İnançının Teşekkülü," *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6, 2004/2, s. 129-146; "Bedâ Düşüncesi Ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/10, 2006.

¹⁰⁹ Metin Bozan, *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2004.

¹¹⁰ Dalkılıç, Mehmet, "Eleştirel Açıldan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye," *İÜİFD*, S. 7, İstanbul 2003.

¹¹¹ Bkz. Avni İlhan, "Bedâ," *DİA*, Ankara 1992; "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi," *DEÜİFD*, İzmir 1985

¹¹² Abdulcabbar Adıgüzel, "Şiî-İmâmî Takiyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları," *Marife*, 2013, s. 111-132.

¹¹³ Mustafa Ekinci, "İmâmîyye Şiasında Takiyyeye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım," *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 5, Ocak-Haziran 2006, s. 29-50.

¹¹⁴ Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı," *CÜİFD*, VIII/2, Sivas 2004, 49-68; Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Araştırma Yay., Ankara 2013.

¹¹⁵ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, Ankara Okulu, Ankara 2012.

¹¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İmâmîyye'nin Usûli'd-Dîn'e İlişkin Görüşleri," *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993; "Teşbih," *DİA*, Ankara 2011; "Nübüvvet," *DİA*, Ankara 2007.

¹¹⁷ Ahmet İşhak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmîyye Şiası Örneği)*, (yay), Rize 2011.

II) YÖNTEM

İslam Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde özellikle siyâsî ve itikadî meselelerde *İslam'ı daha doğru anlama ve temsil etme* iddiasıyla ortaya çıkan ve “İslam Düşünce Ekolleri” diyebileceğimiz *beşerî ve toplumsal* oluşumları, tarihsel süreçleri içerisinde inceleyen sosyal bir bilim dalıdır.¹¹⁸ Araştırma alanı itibariyle “insanın insanla, toplumla ve kutsalla olan ilişkilerini ele alan sosyal bilimler içerisinde yer almaktadır.”¹¹⁹ Ancak Köprülü'nün de ifade ettiği üzere her bilgi dalı, ancak kendi mahiyetine uygun bir metodoloji geliştirebildiği ölçüde tamamen müstakil bir ilim dalı haline gelebilir.¹²⁰ Çünkü “Kullanılacak metodun türünü belirleyen husus, konunun niteliğidir.”¹²¹ Bu açıdan metodoloji ya da bir diğer adıyla yöntemi, “araştırma konusunun tabiatına uygun belli usullere bağlı bilgi edinme sistemi” diye tanımlamak mümkündür.¹²² Ancak bilimsel araştırmalarda amaç ile yöntem arasında da organik bir ilişki söz konusudur. Konunun yanında yöntemi belirleyen husus, araştırmacının amacıdır. Bu yüzden yöntem, “bilimsel bir araştırmada amaca ulaşmak için izlenen yol” diye de tarif edilebilir.

İslam Mezhepleri Tarihi, ortaya çıktığı ilk asırlardan itibaren kendi araştırma alanına uygun bir metodoloji arayışı içerisinde girmiş ve çok erken sayılabilecek bir dönemde kendine özgü bir takım araştırma yöntemleri ortaya koymuştur.¹²³ Bu arayış, ilk dönemlerde bireysel hassasiyetleri aşmış kolektif bir mahiyet kazanamamıştır.¹²⁴ Çünkü Mezhepler Tarihi araştırmalarındaki amaç her zaman “mezhebin hakikatini tespit etmek” olmadığından yöntemler de değişiklik arz etmiştir. Ancak bu gün batılı araştırmalardan ve diğer ilim dallarının metodolojik ilkelerinden de faydalanmak suretiyle İslam Mezhepleri Tarihi, bilhassa ülkemizde yapılan araştırmalar sayesinde yöntem konusunda önemli bir merhale kat etmiş durumdadır.¹²⁵ Bu yöntemin ana çerçevesini, ele alınan fırka veya grubun “ne zaman, nerede ve hangi şartlar altında ortaya çıktıklarının, kim ya da kimler tarafından benimsediklerinin, zaman içinde ne gibi yapısal ya da fikrî değişikliklere maruz

¹¹⁸ Kutlu, “Usul Sorunu”, 395-396.

¹¹⁹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, DEM (Değerler Eğitimi Merkezi) Yay., İstanbul 2010, 9.

¹²⁰ Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, TTK Yay., Ankara 1999, 3-4.

¹²¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001, 165.

¹²² Bu tanıma ışık tutan bir takım açıklamalar için bkz. H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000, 85.

¹²³ Bu çerçevede İmam Eş'arî'nin (324/936) fırkaların görüşleri hakkında verilecek malumatın mahiyetine, Şehristânî'nin (548/1153) ise fırkaların tasnifine ve birbirine nispetine dair çabaları ilk örnekler olarak takdire şayandır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1; Şehristânî, *el-Milel*, 12-16, 33-36.)

¹²⁴ Câbirî bu açıdan İslâmî araştırmaların “süreğen” bir hareketten çok “durağan” bir hareket olduğunu söylemekte, bir aşamanın diğerinin üzerine bir şeyler koyarak onu aşma yönünde çalışmalar ortaya koymadığından, önceki dönemlerin yenilenme potansiyeline sahip unsurlarının alınıp diğerlerinin terk edilmemesinden şikayet etmektedir. (Bkz. Câbirî, 379.)

¹²⁵ Bkz. Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 38-39; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâililik*, Asitan Yay., Ankara 2014, 23-24.

kaldıklarının, diğer fırka veya gruplarla ilişkilerinin objektif bir bakış açısıyla ve bilimsel yöntemler dahilinde incelenmesi”¹²⁶ oluşturmaktadır.

Bütün tarih araştırmaları gibi İslam Mezhepleri Tarihi'nin meşgul olduğu alan, çoğunlukla maziye yöneliktir. Tabii olarak mazi geçip gitmiştir. Böyle olunca da tarihçi, mazi ile ancak dolaylı bir takım izler ve vesikalar yoluyla uğraşmakta, onların yardımıyla yaşanmış bir sahneyi yeniden yaratmaya,¹²⁷ geçmişten günümüze kalanlarla geçmişe ilişkin yorumlar inşa etmeye¹²⁸ çalışmaktadır. Bu yüzden Mezhepler Tarihi alanında dikkat edilecek metodolojik ilkelerin başında kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşım gelmektedir.¹²⁹ Tarihsel belge olarak güvenilirliğine ilişkin belli bir değerlendirme yapmadan hiçbir kaynak, bir tarihi yeniden kurmak üzere kullanılamaz.¹³⁰ Bunun yanında ikinci el kaynaklar üzerinden elde edilecek malumatlar ile firkalar hakkında yorumlar yapmak, onlar hakkında fikir edinmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Mezhepler Tarihçisi, mümkün olduğu ölçüde birinci el kaynaklara müracaat etmek zorundadır.¹³¹ Ancak mezheplerin doğuş ve teşekkülü için son derece önemli olan hicrî üçüncü asra kadarki dönemle ilgili birinci el kaynakların büyük bir kısmı maalesef zamanımıza ulaşmamıştır.¹³² Bu yüzden firkaların bu döneme ait düşünce dünyalarına ancak üçüncü asırdan sonra üretilen ve günümüze ulaşan ikinci el kaynaklar üzerinden ulaşılabilmektedir. Bu döneme ait kaynaklarda ise aynı mezhebin mensupları, geçmişlerine yönelik bir tezkiye ve abartı çabası içine girmiş, muhalif fırka mensupları ise mezhep taassubu ile hareket etmiştir. Dolayısıyla araştırmamız çerçevesinde hem muhalif bir ekol olması hasebiyle Eş'arî makâlât eserlerine, hem de bir taraf olması göz önüne alınarak Şia'nın kendi eserlerine karşı eleştirel bir yaklaşım sergilenecek, hangi tarafın açıklamalarının daha doğru olduğu başka mezhep mensuplarının değerlendirmeleriyle de test edilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte konumuzun sınırlarını aşması nedeniyle özellikle üçüncü bölümde faydalandığımız kaynaklardaki rivayetlerin sıhhatine ve tarihsel doğruluk değerine dâir herhangi bir değerlendirme ve analiz yapılmayacak, sadece kendilerine nispet edilen fikir ya da sözlerin bu kaynaklarda yer alıp almadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Mezheplerin gerek kendi, gerekse muhaliflerinin tarihlerine yönelik mutaassıp yaklaşımları, Mezhepler Tarihi araştırmalarında dikkat edilecek en temel

¹²⁶ Kutlu, “Usûl Sorunu,” 4-6; *Mezhepler Tarihi'nde Giriş*, 23-29.

¹²⁷ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, 23.

¹²⁸ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı, İstanbul, 2005, 54.

¹²⁹ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 39.

¹³⁰ Tosh, 61.

¹³¹ Mezhepler Tarihi'nde kaynak kritiğinin önemi ve ilkeleri hakkında bkz. Kutlu, “Usul Sorunu, 431-435; Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepler Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”, (*İslami Araştırmalar Vakfı Tarafından Düzenlenen “İslam Mezhepler Tarihinde Metodoloji Sorunu” Adlı İlmî İhtisas Toplantısında Sunulmuş Tebliğ*), İstanbul, 27-28 Eylül 2003, 445-486.

¹³² Kutlu, “Usul Sorunu,” 431.

metodolojik ilkelerden bir diğeri “mezhepler üstü yaklaşım ilkesi” olduğunu göstermiştir. Bu ilke “Mezhepler Tarihçisinin araştırmalarında mümkün mertebe mezhebi inançlarını ve eğilimlerini parantez içine almasını, araştırdığı mezhep ya da mezheplere eşit mesafede durmasını, verdiği bilgilerde ve yaptığı değerlendirmelerde objektif olmasını ve mümkün mertebe sadece tasvirle yetinmesini” ifade etmektedir.¹³³ Teolojik, siyasal ve sosyal farklı aidiyeti temsil eden bir mezhebin aynı niteliklere sahip bir başka mezhebe bakışını konu alan böyle bir araştırma için mezhepler üstü yaklaşım ilkesi, daha özel bir önem taşımaktadır. Çünkü herhangi bir mezhebin gölgesinde yapılacak romantik bir araştırma, gerçekçi bir tablo çizmeyecek, ancak sapkınlar veya iftiracılar yaratacaktır. Bu yüzden bu tür bir araştırmada algının haklılığını ya da haksızlığını ispatlamaya yönelik bir saikle hareket etmek yerine objektif bir bakış açısıyla hareket edip “olması gerekeni” değil “olani” ortaya çıkartmaya, abartılmış algıyla çarpıtılmış algı arasındaki farkı giderip mezhebin hâricî/reel varlığını ortaya koymaya, her iki taraf açısından da “gerçek” ile “söylenti”yi ortaya çıkartmaya çalışmak, en doğru yaklaşım biçimi olacaktır.

İslam Mezhepleri Tarihi’nde bir dini grubun başka bir dini grubu algılayış biçimini ele almaya çalışan bir tez, objektiflik adına sadece algıyı yansıtan ifadeleri betimlemekle yetinemez. Çünkü “fiziksel özelliklere sahip olsa da insanın en önemli özelliği zihne sahip olmasıdır. İnsan, bu zihinle düşünür, iş yapar ve hedefler peşinde koşar. Yani onun eylemlerinin gerisinde, davranışı anlamlı yapan fikirler, inançlar ve duygular bulunmaktadır.”¹³⁴ Bu yüzden bir şahsın herhangi bir mezheple ilgili bir takım sübjektif değerlendirmelerde bulunmuş olması, kendi başına anlaşılabilir ve tatmin edici bir durum değildir. Bunu anlaşılır kılan daha geniş bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Bu çerçeve de “bu ifadelerin ortaya çıktıkları somut bağlamın anlaşılması,”¹³⁵ kişisel değerlendirmelerin arkasındaki tarihi, siyasal, sosyal ve dinsel faktörler ortaya konmasıdır. Bu sayede tek başına metinler üzerinden bir algı biçimi tespit etmek yerine, söz konusu metinleri de anlaşılır kılacak tarihsel bir çerçeve ortaya konması,¹³⁶ metinlerin tarihsel bir bağlama oturtulmak suretiyle anlaşılır kılınmaya çalışılması daha doğru olacaktır. Zira “Sözcükleri anlamakla düşünceleri anlamak arasında fark vardır.”¹³⁷

Bu doğrultuda Mezhepler Tarihi araştırmalarında bizim araştırmamızın da müstağni kalamayacağı önemli bir ilke olarak “fikir-hadise irtibatı” diye

¹³³ Kutlu, “Usul Sorunu,” 434.

¹³⁴ Rickman, 17.

¹³⁵ Rickman bu açıklamaları yaptıktan sonra şu örneği verir: “Mesela insanların birbirlerine su attıklarını bilmek yeterli değildir. Biz, bunun bir vaftiz töreninin bir bölümü olduğunu anladığımızda tatmin oluruz.” (Bağlamın önemine dair benzer değerlendirmeler için bkz. Rickman, 17, 68, 162-163.)

¹³⁶ Kalaycı, *Eş'ari-Mâturîdîlik İlişkisi*, 50.

¹³⁷ Rickman, 49.

isimlendirilen¹³⁸ önemli bir prensip geliştirilmiştir. Bu prensip, hiçbir fikrin boşlukta doğmadığı ve “ortada bir fikir varsa mutlaka tezahürlerinin de bulunması gerektiği”¹³⁹ düşüncesinden hareketle “bir fikir veya inancın sosyal, siyasal, ekonomik ve dini hadiselerdeki tezahürlerinin tespit edilmesini” ifade etmektedir.¹⁴⁰ Fikir-hadise irtibatı, bu yönüyle tarihe bütüncül bir yaklaşımı öngörmekte, mezheplere sosyal hayat ve olaylardan mücerret bağımsız oluşumlar olarak bakmamakta, fikirlerle sosyal hayatın doğal bağını kurmaktadır. Zira Mezhepler Tarihçisi açısından “önce söz değil bağlam vardır ve söz kendi bağlamına oturtulmadığı sürece doğru anlaşılabilir. Bu yüzden bir şahsın herhangi bir eserinde ne dediği tek başına önemli değildir. Onun ne dediğini önemli kılan husus, söylediği şeyi hangi psiko-sosyal saiklerden hareketle dile getirdiğidir.”¹⁴¹ Bu yönüyle dinsel fenomenin hangi beşerî değerlerle (siyaset, ekonomi, kültür vs.) birleşerek yoğrulduğunu kavramak gerekir.¹⁴² Zira İslam medeniyeti, tarihi boyunca sürekli sosyal ve siyasal çalkantılara maruz kalmıştır. Bu yüzden siyasi iktidar peşinde koşan ya da iktidarını korumak isteyen siyasi veya dini hareketlerin en öncelikli odak noktası “kültürel egemenlik” olmuştur. İslam kültüründeki “ideolojik mücadele” ile “epistemolojik çatışma” arasındaki organik ilişki buradan kaynaklanmaktadır.¹⁴³ Yine değişik kelimelerin en başından bu yana kendi vadisinde yetişen bağımsız birer oluşum olmadığı da bilinen bir diğer gerçektir. Mezhepler arasında sanıldığından ötesinde bir etkileşim vardır ve bu etkileşim, bazen çatışma olarak cereyan ederken bazen de dayanışma ve destek ilişkileri çerçevesinde tezahür etmektedir.¹⁴⁴ Bu yönden bakıldığında İslam Tarihi’ndeki birçok fikir, mezhep ve şahıs, toplumsal hayat içindeki aidiyetleri vasıtasıyla mücerret bir olgu olmaktan çıkıp tarihe mâl olmaktadır.¹⁴⁵ Mesela Şia’ya yönelik değerlendirmeler, tamamen dinsel argümanlarla ortaya konmuş olabilir. Ancak bu onun salt dinsel olduğunu göstermez. Bu dinsel materyalin, zamanın hakim beşerî değerleriyle yoğrularak amaca hizmet edebilir bir formda yeniden üretilmiş olma ihtimali yüksektir ve algıyı anlamaya çalışan bir araştırmacı bunu mutlaka göz önünde bulundurmak durumundadır. Bu yüzden Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısını anlamayı amaçlayan birinci bölümde daha çok “ideolojik analiz” ile yetinilmiş, kelâm’ın araştırma alanına daha yakın duran “epistemolojik analiz”¹⁴⁶ boyutuna çok sınırlı bir şekilde temas edilmiştir. Burada ideolojik analiz ile kastedilen, Eş'arî makâlât yazarlarının Eş'arîliğe siyasal, sosyal ve kültürel hayatta

¹³⁸ Bu prensibin teorik çerçevesini ortaya koyan ve Şia’nın ortaya çıkış süreci konusunda önemli tespitlerde bulunan araştırma için bkz. Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 1-137.

¹³⁹ Kutlu, “Usul Sorunu,” 435.

¹⁴⁰ Kutlu, “Usul Sorunu,” 435; Kalaycı, *Eş'arî-Mâturîdîlik İlişkisi*, 41.

¹⁴¹ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 47.

¹⁴² Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, 160.

¹⁴³ Câbirî, 9.

¹⁴⁴ Mehmet Evkuran, “Hanefî-Mâturîdî Kelâm Sistemi Üzerine,” *Eski Yeni Dergisi*, 25 (2012), 16.

¹⁴⁵ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 47.

¹⁴⁶ “İdeolojik ve epistemolojik analiz” kavramsallaştırmaları için bkz. Câbirî, 16.

alan açma çabalarının ve buna karşılık İmâmiyye'nin siyasal, sosyal ve kültürel hayattaki görünürlüğünün her geçen gün artmasının onun algılanışı üzerindeki etkisini tespit etme gayretidir.

Yaşanan sürecin insan üzerindeki etkisini göz önüne alan Yörükân, haklı olarak “Bir insanı tanıma, onun hayat seyrini bütün anlarıyla takip etmekle mümkün olur.” demektedir.¹⁴⁷ Çünkü her insan belli oranda içinde doğup yaşadığı kültür kalıplarının ürünüdür. Yapılan araştırmalar kişinin yetiştiği ortamın, siyasi, sosyal, ekonomik, coğrafi vb. bütün özellikleriyle birlikte onun düşünme tarzından olaylara tavır alış biçimine kadar kendisini etkilediğini ve bu sayede belli kültürlerde, Mucchielli'nin “kültürel kişilik” adını verdiği¹⁴⁸ belli ortak kalıp davranışlara sahip insanların ortaya çıktığını ortaya koymaktadır.¹⁴⁹ Bu yüzden, bir Mezhepler Tarihi çalışmasının, öncelikle yaşanılan ortamı resmeden bir araştırma olması, bir taraftan bu ortamının bireyler üzerindeki etkilerini tespit etmeye gayret gösterirken diğer taraftan fikirlerin toplumsal olaylardaki tezahürlerini tespit etmeye çalışması elzem olmaktadır. Bir diğer ifadeyle bir kitle hareketi olarak değerlendirilebilecek mezhepleri “başlatan, sürdüren ve dönüştüren saikleri” anlamaya çalışması¹⁵⁰ gerekmektedir. Aynı durum, Eş'arî âlimlerin İmâmiyye algısının analizi için de geçerlidir. İmâmiyye algısı hangi faktörlerin etkisi altında başlamış, devam etmiş ve dönüşüme uğramıştır? Devam eden ya da dönüşen algılar ve bunların arkasındaki faktörler nelerdir? Bu ve benzeri sorular, mutlaka cevaplanması gerekmektedir. Çünkü Mezhepler Tarihi araştırmalarında amaç, her şeyden önce tutarlı ve anlamlı bir tarih inşâ etmek ve dolayısıyla tarihi doğru okumaya katkı sağlamaktır. Onun bu misyonunu yerine getirebilmesi, her şeyden önce “tarihteki kişi ya da kurumlarla ilgili rivayetlerin sadece hikâyesel anlatımını değil,”¹⁵¹ bu rivayetler üzerinden analizler yapmasını, bir takım yorumlarda bulunmasını ve ilişkiler kurmasını gerektirmektedir. Bu yüzden başta mezhep algısını konu alan bu tür bir araştırma olmak üzere bütün İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının, görünüşte birbirinden ayrı olayların gelişigüzel açıklamalarını ya da mezhebin gelişiminin çeşitli yönlerini art arda sıralamayı içeren “bilgi verme” gayesinden ziyade “yorumlayıcı”¹⁵² bir

¹⁴⁷ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî: Mîlel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Yayın Haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, 10.

¹⁴⁸ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, Çev. Ahmet KOTİL, İletişim Yay., İstanbul 1991, 15.

¹⁴⁹ Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemlei Olgusu,” *İslâmiyât*, IV/4 (2001), 17-18.

¹⁵⁰ Evkuran, *Sünni Paradigma*, 160.

¹⁵¹ Söz konusu tespit Muhiddin Okumuşlar'ın “Eğitim tarihi çalışmalarında amaç, tarihteki kişi ya da kurumlarla ilgili rivayetlerin sadece hikâyesel anlatımını değil, onların düşünce sistemi hakkında analizler yapıp tarihi doğru okumaya katkı sağlamak olmalıdır.” ifadesinden mülhemdir. (Bkz. Muhiddin Okumuşlar, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi,” *Marife*, Yıl: 8, S. 1 (137-148), 2008, 138.)

¹⁵² Fazlurrahman, Mezhepler Tarihi özelinde olmasa da kendisi eserini yazış amacını benzer şekilde açıklamaktadır. (Bkz. Fazlurrahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981, XVII.)

niteliğe sahip olması gerekir.¹⁵³ Bunun için tarihsel çözümleme metodu, uygun bir yöntemdir. Tarihsel çözümleme, “aynı zamanda meydana gelen olayların birbiriyle olan bağlantılarını ve bir tarihsel durumun nedenlerini sistemli bir şekilde değerlendirmeye çalışan çabanın” adıdır.¹⁵⁴ Fikirlerle bağlamın bu türden diyalektik karşılıklı irtibatı, İslam Mezhepleri Tarihi’nin temel amaçlarından birisi olan fikirlerin tarihlendirilmesini de mümkün kılacaktır.¹⁵⁵ Ancak bu noktada çok önemli bir hususun altını çizmemiz gerekir. Bu da bir fırkanın muhalif bir fırkayı algılayış biçiminin tarihsel köklerini anlamaya çalışan bu tarz bir araştırmanın siyasi, sosyal, kültürel ve dinsel faktörleri “zarûrî” değil ancak “etkin” bir faktör olarak göz önüne alması ve sadece algının tarihsel tekâmül sürecini tespit etmeye çalışması gerektiğidir. “Geçtiğimiz yüzyılda Avrupa’ya egemen olan klasik tarihsel bakış geleneği, araştırmacıyı sonr” olanı öncekinin zaruri gereği olarak görmeye zorlamakta, olaylar ve olgular arasında ister istemez “nedensellik bağı” kurulmasını istemekteydi. Gelinen süreçte bu yönlendirmeye mahkum olmaya gerek olmadığı anlaşılmıştır.¹⁵⁶ Bu yüzden tarihsel olay ve durumlar arasında “zorunlu nedensellikler” değil “birbirini tamamlayan bir tablo oluşturacak şekilde paralellikler kurmak,”¹⁵⁷ “dengeli bir kompozisyon”¹⁵⁸ oluşturmak daha isabetli görülmektedir. Ancak buradaki en büyük tehlike, belli bariz faktörlerin etkisinde kalıp diğerlerinin görülememesidir. Mesela Eş'arî makâlât yazarlarının Şîlik algısına kaynaklık teşkil eden bir takım merkezler olabilir. Herhangi bir olgu, çok baskın da olabilir. Ancak algı sadece onun ürünü değildir. Bu çerçevede Câbirî’nin ifade ettiği “Ormanın genişliğini gizleyen büyük ağaca aldanmayalım.”¹⁵⁹ sözü çok önemli bir ilkedir. Zira bu büyük ağaç, ormanın tek ağacı değildir. Hatta bu ağacın bulunduğu ortamın orman diye adlandırılmasına sebep olan husus, diğer küçük ağaçların varlığı ve çokluğudur.

Ancak faktörler ne kadar çok ve baskın olursa olsun insan, etkiye tepki veren cansız bir varlık değildir. Onun özellikle bilinçli davranışlarında etki ile tepki süreci arasında “seçme özgürlüğü” bulunmaktadır. Dahası, insan unsuruna bağlı eylemlerde “bireysel farklılıklar” esastır. Bu yüzden gerek bizim araştırmamızda, gerekse diğer Mezhepler Tarihi araştırmalarında fikirlerin ve resmin bütünü görmeyi sağlayan olayların yanında şahıslar üzerinde derinleşmek, bireysel özellikleri ve kişisel

¹⁵³ Yorum, bir anlamda “bir fikrin yorumlayıcının özel dünyasından geçerek yeni bir ifadeye kavuşması” şeklinde tarif edilebilir. Dolayısıyla her yorumda yorumlanan kadar yorumlayan da bütün acıları, umutları, başarı ve başarısızlıklarıyla birlikte bulunmaktadır. (Bkz. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, “Çevirenlerin Önsözü,” *İslam*, Yzr. Fazlurrahman, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981, VIII.)

¹⁵⁴ Tosh, 110.

¹⁵⁵ Kutlu, “Usul Sorunu,” 435.

¹⁵⁶ Câbirî, 214.

¹⁵⁷ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yay. İstanbul 2011, 9.

¹⁵⁸ Kavramsallaştırma için bkz. Câbirî, 149.

¹⁵⁹ Câbirî, 198.

hassasiyetleri tespit etmek ayrı bir önem taşımaktadır.¹⁶⁰ Bu çerçevede mutlaka “benzer algılarla” “farklılaşan algılar” arasında bir ayırma gidilmelidir. Zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde bütün mezhep mensuplarının ortak değerlendirmelerini ifade eden benzer algılar, muhtemelen ortak epistemolojik sürecin ürünüdür. Bu epistemolojik süreç hem genel çerçevede dinî, hem de dar bir çerçevede mezhebî bilgi kanallarını ifade eder. Farklılaşan algılar ise kuvvetle muhtemel bireysel özelliklerden, zaman ve mekân farklılaşmasından kaynaklanır. Bu yüzden de bu tür bir algıya ve algının ortaya konuluş biçimine sebep olan bireysel özelliklerin, siyasal ve sosyal süreçlerin tespiti gerekmektedir.

Bütün bunlar kadar önemli bir diğer husus, “tarihe dönme” prensibidir.¹⁶¹ Bu ilke, “geçmişin kavram ve kurumlarını çağdaş bakış açısıyla ele almak” gibi metodolojik bir yanlışın içine düşmeyi engellemekte, konunun günümüz bakış açısıyla değil, kendi tarihsel süreci içerisinde anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira kavramlar ve fikirler gerçek anlamını ait olduğu dönemin konjonktürü içinde bulmakta, şartlar değiştikçe anlamı da değişebilmektedir.¹⁶² Öyle ki bazen fikirlerin daha geç dönemdeki etkileri üzerinden değerlendirilmesi bile önemli sorunlar doğurabilmektedir. Çünkü “bir dönemde yapılan ilmî ve entelektüel tartışma, zamanla mezhebi kimliklerin iyice sertleşmesiyle bir iman meselesi haline gelebilmekte, bir fikrin sonuçları, kimliklerin de etkisiyle tarih içinde abartılı biçimlere bürünebilmektedir.”¹⁶³ Diğer taraftan “tarihin bize görüş açısı, duyarlılık ve kişilik yapısında çağdan çağa önemli değişiklikler meydana geldiğini göstermesi”¹⁶⁴ nedeniyle farklı dönemlere ait müelliflerin kendilerine özgü koşullarının dikkate alınması, ayrıca zorunlu bir hale gelmektedir. Yani sadece geçmişe değil, bu anlamda geçmişlere dönmek gerekmektedir. Mesela tezimiz özelinde, İmam Eş'arî'yi (324/936) etkileyen koşullarla Fahreddin er-Râzî'yi (606/1210) etkileyen koşulların aynı olmayacağı mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün bunlar dikkate alındığında böyle bir Mezhepler Tarihi araştırmasının disiplinler arası bir araştırmayı gerektirdiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü siyasî, sosyal ve dinî gayelerle vücut bulmuş olan mezhepler ve dinî-siyâsî akımlar, tarihî, içtimâî, psikolojik, ekonomik, kültürel ve dinî boyutları olan son derece karmaşık yapılardır. Bütün bu boyutları, tek bir ilim dalının yöntemleriyle analiz edebilmek mümkün değildir.¹⁶⁵ Bunun için konumuz özelinde en başta Watt'ın da

¹⁶⁰ Şahıslar üzerine derinleşmenin Mezhepler Tarihi açısından önemi için bkz. Kutlu, “Usul Sorunu, 437-438; Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 47.

¹⁶¹ Büyükkara, “Metodolojik Problemler,” 461-462.

¹⁶² Büyükkara, “Metodolojik Problemler,” 462.

¹⁶³ Evkuran, “Hanefî-Mâturidî Kelam Sistemi Üzerine,” 16.

¹⁶⁴ Rickman, 62.

¹⁶⁵ Mezhepler Tarihi araştırmalarında disiplinler arası işbirliğinin gerekliliği, önemi ve verilerden faydalanılabilecek belli başlı ilim dalları için bkz. Kutlu, “Usul Sorunu, 439-440; *Mezhepler Tarihine Giriş*, 13-21.

ifade ettiği gibi “Mezhepler tarihinden edinilen malzeme ile tarihçilerden sağlanan bilgiler mutlaka birleştirilmelidir.”¹⁶⁶ Yoksa gerek âlimlerin yaşadığı bölgelerdeki, gerekse dünyanın diğer yerlerindeki şiilik eksenli siyasal ve sosyal gelişmelerin müellifler üzerindeki etkilerini tespit etmek mümkün değildir. Bunun yanında bir kişi ya da gruba yönelik algının nasıl gerçekteşiği, önyargıların oluşmasına etki eden faktörlerin neler olduğu gibi hususlarda Psikoloji ve Sosyoloji ilimlerinin verilerinden mutlaka faydalanmak gerekmektedir.

Mezhepler Tarihi’ne dair söz konusu temel metodolojik ilkelerin yanında konumuzun ve amacımızın gerektirdiği bazı farklı ilkeler de söz konusudur. Daha önce de belirttiğimiz üzere tezimizde Eş’arî makâlât yazarları tarafından üretilmiş metinler, yapılan sanal polemikler üzerinden onların şiî fırkalardan İmâmiyye’ye bakışı tespit edilmeye çalışılmış, Sünnî toplum ve siyasal otoritelerinin İmâmiyye algısı, sadece yazarlar üzerindeki etkisiyle sınırlı tutulmak suretiyle büyük oranda kapsam dışı bırakılmıştır. Zira “araştırma alanının geniş olmasının bedeli, çoğu kez derinliğin ve kesinliğin olmayışdır.”¹⁶⁷ Araştırmamız bu haliyle bile söz konusu riski taşımaktadır. Ayrıca metinler üzerinden bir algı analizi yapmak, siyasal ve sosyal ilişkiler üzerinden yapılacak değerlendirmelere göre bir taraftan daha kolayken bir diğer taraftan daha zor ve tehlikelidir. Kolaydır; çünkü pratik yaşam sınırlı, düşünce ise sınırsızdır. Yaşayamadıklarımızı düşünmemiz ve yazıya dökmemiz mümkündür. Bu yönüyle de metinler üzerinden yapılacak bir algı analizinin daha kapsamlı olacağı söylenebilir. Daha zor ve tehlikeli olmasına gelince, en başta yazılanların ve söylenenlerin yazandan daha fazla olmaması zorluğuyla karşı karşıyayız. Çünkü dil, her zaman kalpte ve zihinde olana kâdir değildir. Ancak yazı ve söz, dinleyici ve okuyucu tarafından işlenir. Bu yüzden ne yazı ne de söz, söylendiği ve yazıldığı gibidir. Metin yeniden üretilmeye, yazar konuşturulmaya çalışılmaktadır. Bu şekildeki tek taraflı bir iletişim süreci, yazara söylemediklerini söyletme, düşünmediklerini düşündürtme gibi bir tehlikeyi her zaman içinde barındırmaktadır. Ancak eserlerde bu tehlikeyi bertaraf edecek, yazarın ne düşündüğünü anlamayı mümkün kılacak bazı somut veriler söz konusudur. Mesela fırkaya yönelik duygu ve düşüncelerini ifade eden, değer yargısı içeren olumlu veya olumsuz ifadeler ve yapılan eleştiriler, yazarın algısını yansıtan önemli karînlere dir. Yine bir fırkanın tasnifi, onun müellifin zihin dünyasındaki yeri konusunda önemli bir karinedir. Mesela gulat başlığı altında zikredilen fırkalar, müellifin o fırkalara ve görüşlere yönelik genel algısını yansıtmaktadır. Bunun yanında fırkaların isimlendirilmesi de algıyı tespit için büyük kolaylıklar sağlamaktadır. İsimlendirme ve tasnif, özellikle Eş’arî ve şehristânî gibi çoğu defa betimleyici bir dil kullanan ve kişisel kanaatlerini saklayan müelliflerin algısını tespit edebilmek için kayda değer veriler sağlamaktadır. Zira toplumsal hayatta kullanılan bazı kelimeler “değer yüklü”

¹⁶⁶ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, şa-To İlahiyat, İstanbul 2001, 23.

¹⁶⁷ Rickman, 106.

olup bir takım değerleri çağrıştırmaktadırlar.¹⁶⁸ Mesela Râfıza kavramı, bu anlamda nötr bir soyutlaştırmadan ziyade “değer yüklü” bir sembol kavram olarak karşımızda durmakta, bir simge ve sembol¹⁶⁹ olarak çok sayıda çağrışımlar taşımaktadır.

III) KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bilimsel araştırmalar, kavramlar üzerine inşâ edilir. Yaptığı isimlendirmeler ve kategorizasyonlar itibariyle bir anlamda “kavramlar tarihi” diye de nitelenebilecek olan Mezhepler Tarihi’nde seçilen kavramların, bu kavramlara yüklenen anlamların büyük önemi bulunmaktadır. Zira kavramlar karışırsa zihinler de karışır ve yapılan araştırmalar bilimsellikten uzaklaşır.

A) Eş'arî Makâlât Geleneği

İslam Mezhepleri Tarihi’nde hicrî birinci asırdan itibaren fırkaların ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte her fırka öncelikle kendi görüşlerini kaleme aldığı ve “makâle (çoğulu makâlât)” adı verilen küçük çaplı eserler yazmışlardır.¹⁷⁰ Mesela “Hâricîler'den Yemân b. Ribâb'ın (II/8.asır) *Kitâbu'l-Makâlât*¹⁷¹ adlı eseri bu anlamda adı bilinen ilk örnek mahiyetindedir.¹⁷² Bunun yanında İslam Tarihi hakkında yazılan üçüncü ve dördüncü yüzyılın ilk eserlerinde, tarihi olaylar anlatılırken muhtelif mezhep hareketlerinden ve bazı görüşlerinden bahsedilmiştir.¹⁷³ Ayrıca hal tercümelerine dair eserlerle, coğrafya ve hatta edebiyata dair eserlerin çeşitli yerlerinde mezheplere dair izahat bulunmaktadır.¹⁷⁴ Bu ve benzeri eserlerde mensup olduğu fırka içinde ayrı bir görüşü olan şahıslar için genelde “sâhibu makâle (fikir/düşünce sahibi)” ifadesi kullanılmıştır. Mesela Müberred, Havâric'ten Necde b. Uveymir'in (69/688) Hâricî makâleler (makâlâtü'l-Havâric) içinde ayrı bir makalesi (makâletün müfredetün) bulunduğunu belirtir.¹⁷⁵ Yine Şehristânî de Kerrâmiyye'nin lideri Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm'ın görüşleri için “mezhebü sâhibi'l-makâle” ifadesini kullanmaktadır.¹⁷⁶

Hicrî dördüncü asra gelindiğinde, İslam dünyasındaki temel mezheplerin teşekkülünü tamamlamasıyla birlikte Mezhepler Tarihi'nde yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde çeşitli fırkaların ve kişilerin itikâdî görüşlerini yani

¹⁶⁸ Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yay. İstanbul 2010, 89.

¹⁶⁹ Simgenin toplum hayatındaki önemi, algı üretme potansiyeli ve işaret ile arasındaki ince farklar için bkz. Mardin, *İdeoloji*, 89-91.

¹⁷⁰ Fığlalı, “Çevirenin Önsözü,” 13.

¹⁷¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 227.

¹⁷² Yemân b. Ribâb ve eseri hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Kadir Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa 2005,9-10.

¹⁷³ Yörükan, 91; Fığlalı, “Çevirenin Önsözü,” 16-17.

¹⁷⁴ Yörükan, 91-92.

¹⁷⁵ Bkz. Müberred, *el-Kâmil*, 1102.

¹⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 108.

makâlelerini gerek şifâhî olarak, gerekse yazılı metinler yoluyla nakledilenlerden toplayıp tasnif etmeye çalışan, sadece mezhepleri konu edinen daha sistematik eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.¹⁷⁷ Bu eserler, içeriğe uygun olarak genelde “*Makâlât*” veya *Kitâbu'l-Makâlât* gibi isimlerle adlandırılmıştır.¹⁷⁸ Mesela Şâfiî âlimlerden Kerâbisî'nin (245/859) *Makâlât*,¹⁷⁹ Mutezile'den Ka'bi'nin (319/931)¹⁸⁰ ve Zürkân'ın¹⁸¹ *Kitâbu'l-Makâlât*, Ebû İsa el-Verrâk'ın (247/861) ise *Makâlât*¹⁸² adlı eserlerinin olduğu ve bunlarda muhaliflerinin görüşlerinin de nakledildiği bilinmektedir. Bunun yanında bu tür eserler için “kitâbu'l-fırak” ve “el-milel ve'n-nihal (dinler ve mezhepler)” isimleri de yaygın bir şekilde tercih edilmektedir. Bunlar arasında özellikle “el-milel ve'n-nihal” isimli eserler, yalnızca İslam fırkalarını değil aynı zamanda diğer dinleri, mezheplerini ve çeşitli dinsel akım ve inançları da ihtiva eder. Çünkü İslam dünyasının sınırlarının genişlemesiyle Müslümanlar bu tür inançlarla da karşı karşıya kalmışlar, dolayısıyla onların düşüncelerini merak etmeye başlamışlardır. Ayrıca bunlar, çeşitli ölçülerde İslam düşüncesini de etkilemekte ve bazı fırkalar üzerinden onların fikirleri İslam'a girmektedir.¹⁸³

Gerek makâlât (fırak) gerekse milel ve nihal türü eserler, şekil ve içerik itibarıyla zaman zaman birbirlerini etkilemişlerdir. Bu yüzden de zaman içinde bazı Mezhepler Tarihi yazım tarzları/gelenekleri oluşmaya başlamıştır. Böyle bir geleneğin oluşmasında bölgesel ve dönemsel etkenlerin yanında çoğu defa mezhep unsuru da baskın bir faktör olmuştur. Mezhep olgusu, mensuplarına belli bir “referans çerçevesi” sunmuş, bu referans çerçevesi, fırkalara yaklaşımda belli ortak unsurların ön plana çıkmasına sebep olmuş, bu da ortak bir kültür ve geleneğin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Zira Câbirî'nin dediği gibi “Bir kişinin belirli bir kültüre ait olması, “o kültürün içinde düşünmesine” bağlıdır. Herhangi bir kültür içinde düşünmek ise o kültürün “referans çerçevesi” aracılığıyla düşünmek anlamına gelmektedir.”¹⁸⁴ Dolayısıyla bizim “Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı” adlı bu çalışmamız, “Eş'arî bir bakış açısıyla” düşünen bazı makâlât yazarlarının,

¹⁷⁷ Yörükan, 91; Fığlalı, “Çevirenin Önsözü,” 16-17.

¹⁷⁸ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 4.

¹⁷⁹ Bağdâdî, Kerâbisî'ye herhangi bir eser nispet etmemekte, ancak Hâricîler'den Meymuniyye'nin bir görüşünü ondan nakletmektedir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 281.) Fığlalı, kendisine böyle bir eser nispet eder. (Bkz. Fığlalı, “Çevirenin Önsözü,” 15.)

¹⁸⁰ Bkz. İbnü'l-Murtazâ (840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Beyrut 1961,89. Ka'bi'nin *Kitâbu'l-Makâlât*'ı günümüze ulaşmış, Mutezile bölümü Fuad Seyyid tarafından tahkik edilmiş, tamamının ise Ürdünlü Racih el-Kürdi'nin özel kütüphanesinde bulunduğu belirtilmiştir. (Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihi'ne Giriş*, 184.)

¹⁸¹ Zürkân'ın eseri günümüze ulaşmamıştır. (Bkz. İbnü'l-Murtazâ, 78; Fığlalı, “Çevirenin Önsözü,” 15.)

¹⁸² Mesûdî, Ebû İsa el-Verrâk'ı makâlât yazarlarından birisi olarak zikretmiş, ancak kendisine belli bir eser nispet etmemiştir. (Bkz. Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/172.)

¹⁸³ Fığlalı, “Çevirenin Önsözü,” 17-18. Milel-Nihal türü eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihal,” *DİA*, Ankara 2005, XXX/57.

¹⁸⁴ Bkz. Câbirî, 15-16.

İmâmiyye tarihindeki bazı fikir, kişi ve fırkalar hakkında neler düşündüğünü ve niçin böyle düşündüğünü tespit etme çabası içindedir. Ancak “Eş'arî Makâlât Geleneği” ifadesi, böyle bir Mezhepler Tarihi yazma geleneğinin olduğu ön kabulünü değil, bir mezhep olarak Eş'arîliğe mensup makâlât yazarlarının fırka tasvirini ifade eden bir kavramsallaştırma.

Eş'arî makâlât geleneği, İslam Mezhepleri Tarihi'nin en üretken geleneklerinden birisidir. Hatta denilebilir ki erken dönem itibarıyla Eş'arî âlimler kadar muhalif fırkaları konu edinen ve bu sahada müstakil eserler kaleme alan başka bir mezhep olmamıştır. Onlar arasında Mezhepler Tarihi yazım geleneği, ilk olarak mezhebin kurucu lideri kabul edilen İmam Eş'arî (324/936) ile başlamış, daha sonra Bağdâdî (429/1038), bu sahada iki bağımsız eser kaleme almış, ondan sonra da İsferyânî (471/1079), Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210), bu geleneği devam ettirmiştir.

İmam Eş'arî, hayatının yaklaşık kırk yılını¹⁸⁵ Mu'tezilî görüşleri savunarak geçirmiş,¹⁸⁶ 300/911 yılı civarında¹⁸⁷ ise Mu'tezile'den tamamen kopup Ehl-i Sünnet içinde Ahmed b. Hanbel (241/855) tarafından temsil edilen selef itikadına geçmiştir.¹⁸⁸ Onun *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserini hayatının hangi döneminde yazdığı bilinmemektedir. Eş'arî'nin bu eserini Mu'tezilî olduğu dönemde yazdığını söyleyenler olduğu gibi Ehl-i Sünnet'e geçtikten sonra yazdığını belirtenler de vardır. Bunun yanında eserin farklı bölümlerinin hayatının farklı dönemlerinde yazıldığına dair iddialar da söz konusudur.¹⁸⁹ Ne var ki bu durumun kesin bir şekilde tespiti şu anki bilgilerimiz çerçevesinde zor gözükmektedir. Zira her iki iddiayı da destekleyebilecek deliller söz konusudur. Bununla birlikte İmam Eş'arî'nin *Makâlât'*ını kaleme alırken büyük oranda Mutezilî kaynaklardan faydalandığı kesin gibidir. Zira daha önce Hâricî ve Mutezilî fırkaların tasviri üzerinden yapılan bir karşılaştırma, onun gerek içerik, gerek şekil (tasnif), gerekse kullanılan dil ve üslup bakımından Mutezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin (319/931) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinden faydalandığını ortaya koymuştur.¹⁹⁰ Aynı durum İmâmî

¹⁸⁵ İmam Eş'arî'nin kırklı yaşlarında mezhep değiştirdiğine dair vurgunun mezhebî arka planına dair muhtemel etkenler için bkz. Erkan Yar, “Eş'arî ve Metodolojisi,” *FÜİFD*, X/2, 2005, 24-25, 28.

¹⁸⁶ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Asakir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984, 38-39.

¹⁸⁷ İmam Eş'arî'nin mezhep değiştirme tarihine dair çeşitli görüşler ve delilleri için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 375-377; Abdülhamid, XI/444; Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 80.

¹⁸⁸ İbnü's-Salâh, II/604; İbn Şühbe, I/113-114; İbn Hallikan, III/284; Zehebî, *Siyerü Alâmi'n-Nübelâ*, XI/392, 394; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fırlı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999, 146; İrfan Abdülhamid, “Eş'arî,” *DİA*, Ankara 1995, XI/444.

¹⁸⁹ Bu husustaki tartışmalar ve ortaya konulan karşılıklı deliller için bkz. Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 83-92; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 378; Lewinstein, *Studies*, 13; Joseph Givony, “Fırak Edebiyatında İmam Ebu Hanîfe'nin Tasviri İle İlgili Meseleler,” Çev. Muzaffer Tan, N. Kemal Karabiber, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003, 64-66.

¹⁹⁰ Lewinstein, *Studies*, 11-13.

firkaların tasvirinde de söz konusudur. Zira Ka'bi'nin *Makâlât*'ı hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlayan A. Neslihan Acar ile Mutezilî âlim Kâdî Abdülcabbâr'ın (415/1025) doğrudan Ebu'l-Kâsım el-Belhî'den (319/931),¹⁹¹ Mutezilî fikirlere sahip Zeydî âlim Neşvânu'l-Himyerî'nin (573/1178) Ebû İsa el-Verrâk (250/864'ten sonra), Zürkân b. Musa ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (319/931) kitaplarından yola çıkarak¹⁹² verdiği bilgiler, birebir örtüşmese de gerek tasnif, gerekse içerik itibarıyla ana hatlarıyla İmam Eş'arî'nin eserinde de bulunmaktadır.¹⁹³ Mesela İmam Eş'arî'nin İmâmiyye tasvirinde en dikkat çekici hususiyetlerinden birisi olan Keysâniyye'nin İmâmiyye kapsamında değerlendirilmesi, aynen Ka'bîden nakledilen fırka tasvirinde de yer almaktadır.¹⁹⁴ Öyle ki çoğu defa kullanılan cümleler dahi ortaktır.¹⁹⁵ Benzerlikler, Keysâniyye dışındaki diğer İmâmî firkalar hakkında da söz konusudur. Fırkalaştırma yöntemi olarak büyük oranda aynı yolu izlemişlerdir.¹⁹⁶ Ancak İmam Eş'arî'nin zikrettiği Karâmîta¹⁹⁷ ve on üçüncü imamı bekleyen bir grup,¹⁹⁸ Neşvânu'l-Himyerî'nin naklettiği tasnifte bulunmamaktadır.¹⁹⁹ Bu da İmam Eş'arî'nin farklı kaynaklardan da istifade ettiğini göstermektedir.²⁰⁰ Bu yüzden biz, eserin ne zaman yazıldığını tartışmaktan daha ziyade Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonraki dönemde bu yazdıklarını kabul edip etmediğini tespit etmenin daha önemli olduğunu düşünüyoruz.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcabbâr, Şîf firkaların imâmet kapsamındaki görüşlerini anlatmaya başladığı bölüme “Şeyhimiz Ebu'l-Kâsım el-Belhî, İmâmiyye'nin şöyle dediğini belirtmiştir” diyerek başlar. (Bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'-Adl (fi'l-İmâme)*, Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, (yay), (yy) (ty), II/176.) A. Neslihan Acar ise Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Usulü'd-Din bölümü hocalarından Racîh el-Kürdî'nin özel kütüphanesinde bulunan nüshadan faydalanarak tezini hazırlamıştır. (Bkz. Acar, *Ka'bi'nin Mutezile'yi Ele Alış Şekli*, 80, 86.)

¹⁹² Neşvânu'l-Himyerî, Şia'nın imamet konusundaki görüşlerini söz konusu âlimlerden hareketle ortaya koyduğunu belirtmektedir. (Bkz. Neşvânu'l-Himyerî, 224.)

¹⁹³ Eş'arî'nin eseri ile Muğnî arasındaki benzerlikleri ortaya koyan kapsamlı bir diğer analiz için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, “Kâdî Abdülcebbâr'a Göre İmâmiyye Firkaları: Mutezilî Makâlât'tan Bir Kesit,” *UÜİFD*, XII/2, 2003, 203-255, 251-252.

¹⁹⁴ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 18; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, II/176-183; Neşvânu'l-Himyerî, 211-212; Acar, *Ka'bi'nin Mutezile'yi Ele Alış Şekli*, 82.

¹⁹⁵ Bir örnek olarak Harbiyye'nin tasvirine bakılabilir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 22-23; Neşvânu'l-Himyerî, 214-215.)

¹⁹⁶ Bu konuda ana yöntem, her imamdan sonra yaşanan ihtilaflardır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 25-30; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, II/177-183; Neşvânu'l-Himyerî, 216-222.)

¹⁹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 26.

¹⁹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 30. Bu grup hakkında ayrıca bkz. Ebû Temmâm, 122-123.

¹⁹⁹ Bu firkalar Neşvânu'l-Himyerî'nin naklettiği tasnifte bulunmamaktadır. Ancak Karâmîta, ismen olmasa da fikren Kâdî Abdülcabbâr'ın naklettiği tasnifte bulunmaktadır. Bununla birlikte Kâdî Abdülcabbâr, Ka'bi'den değil Hasan b. Musa'dan naklettiği bir bilgide Karâmîta isimli bir firkadan bahseder. Ancak bu firkanın bilgileri Eş'arî'nin naklettiği Karâmîta'dan farklıdır. (Bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, II/180-182.)

²⁰⁰ James Weaver isimli bir araştırmacı, Eş'arî'nin *Makâlât*, Kâdî Abdülcabbâr'ın *el-Muğnî*, Neşvânu'l-Himyerî'nin *el-Hûru'l-İyn* ve Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şia* adlı eserleri üzerinden İmâmî firkaların tasvirini karşılaştırmış ve benzer tespitlerde bulunmuştur. Ayrıca o, gerek İmam Eş'arî'nin, gerekse Mutezilî âlimlerin ortak kaynağının 220/835'ten sonraki döneme ait bir kaynak olduğunu belirtir. (Bkz. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2015, 250-251.)

Bu bağlamda gerek metin dışı, gerekse metin içi çok sayıda karîne²⁰¹ *Makâlât*'ın Eş'arî'nin Sünnî bakış açısını yansıttığını, eserinin tamamını veya bir kısmını hayatının Mutezîlî döneminde yazmışsa ya da bu dönemde elde ettiği verilere dayanarak eserini oluşturmuşsa bile Ashâbu'l-hadis'e ait görüşleri Küllâbî çizgide savunduğu²⁰² ikinci dönemde eserini mutlaka yeniden gözden geçirmiş olduğunu²⁰³ göstermektedir. Zira eseri üzerinde “eski kimliğinden sıyrıldığını ve yeni mezhebine içtenlikle bağlı olduğunu ortaya koyan” yeni bazı tasarruflarda bulunduğu, eserine yeni bir takım bölümler, cümleler, açıklamalar eklediği gibi mevcut bölümlerden çıkartmalar yaptığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Mesela İmam Eş'arî'nin Mu'tezilî dönemde kaleme aldığı bazı eserlere, daha sonra yine kendisinin bizzat reddiye yazdığı bilinmektedir.²⁰⁴ Ancak *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i nakzeden bir eser yazdığına dair herhangi bir kayıt yoktur.²⁰⁵ Bu husus, *Makâlât*'ın Eş'arî'nin Sünnîliğe geçmesinden sonra yazıldığına delil oluşturabileceği gibi en azından reddetme ihtiyacı duymadığı bir eseri olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Yine Ashâb-ı hadis ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin aktarılmasından sonra geçen “*Onlardan zikrettiğimiz bu görüşlerin hepsini biz de söylüyor ve kabul ediyoruz.*”²⁰⁶ şeklindeki bir ifade, *Makâlât*'ın nihai halinde eklektik bir kimliğe sahip olan²⁰⁷ Hanbelî-Küllâbî Eş'arî'nin Sünnî bakış açısını yansıtan bir eser olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Dahası *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Ehl-i Sünnet için zaman zaman tercih edilen “*Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa,*”²⁰⁸ “*Ehlü's-Sünne ve'l-İstikâme,*”²⁰⁹ “*Ehlü'l-Hakk,*”²¹⁰ “*Ehlü'l-Cemâa*”²¹¹ “*Ehlü'l-Hak ve'l-İsbât*”²¹² gibi taltif edici isimler, eserin Eş'arî'nin hayatının ikinci dönemini yansıttığında kuşku bırakmamaktadır. Bunun yanında Benî Sâide Gölgeği'nde meydana gelen ve sonuçta Hz. Ebû Bekir'in (ra) halife seçilmesiyle sonuçlanan tartışmada kullandığı ifadeler,²¹³ Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra dinden dönenlerle yaptığı savaş için yaptığı değerlendirmeler,²¹⁴ Hz. Osman'ın öldürülmesi

²⁰¹ *Makâlât* 'ın Ehl-i Sünnet bakış açısını yansıtan bir eser olduğunu ortaya koyan bütün deliller ve yapılan özel değerlendirmeler için bkz. Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 83-92.

²⁰² Mehmet Kalaycı, “Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik,” *AÜİFD*, LI/2, 2010, 424.

²⁰³ Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 78-92.

²⁰⁴ Mesela İmam Eş'arî'ye nispet edilen *el-Cevâbât fi's-Sıfât an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şübühât* adlı eserin, onun Mutezîlî iken kaleme aldığı ve bir benzerinin daha hâlâ yazılmadığını belirttiği bir başka eserine reddiye mahiyetinde yazdığı ve bu eseriyle önceki görüşlerini çürüttüğü belirtilmiştir. (Bkz. İbn Asakir, *Tebyîn*, 131.)

²⁰⁵ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 86.

²⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 297.

²⁰⁷ Kalaycı, “Eşariliğin Tarihsel Arka Planı,” 399.

²⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 471.

²⁰⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 473, 475.

²¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 472, 539.

²¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 454.

²¹² Eş'arî, *Makâlât*, 551.

²¹³ Eş'arî, *Makâlât*, 2.

²¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 2-3. Ayrıca bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, 11; İbn Fûrek, 185; Şehristânî, *el-Milel*, I/103.

hakkında zikredilenler,²¹⁵ Cemal ve Siffin Savaşları'nın tarafları hakkındaki dil ve üslup²¹⁶ hâkim Sünnî söylemle birebir örtüşmektedir. Son olarak *Makâlât*'ta Mutezile fırkası ve Mutezîlî şahsiyetler hakkında zaman zaman sergilenen olumsuz tavırlar ve onlara yöneltilen eleştiriler,²¹⁷ Eş'arî'nin Mutezîlî kimliğiyle arasına mesafe koymaya çalıştığıının, dahası Makâlât'ın Mutezîlî bakış açısını yansıtmadığının açık örnekleridir. Öyle ki o, sıfatlar hususunda Mutezile'yi isim vermeden “hataya düşmek, gerçeği görememek ve şaşkınlık içerisinde olmakla” itham etmekte, “Allah'ın kendisini bu durumdan kurtardığını” söyleyerek Allah'a hamd etmektedir.²¹⁸ Onun Allah'a hamdettiği durum, “kuvvetle muhtemel Mu'tezile'den Sünnîliğe dönüş hadisesidir.”²¹⁹ Bu ve benzeri ifadelerin erken dönem el yazma geleneğinde zaman zaman karşılaşıldığı üzere esere başkaları tarafından ilave edildiği²²⁰ şeklindeki iddia ise soyut bir mahiyet taşımakta ve herhangi bir delile dayanmamaktadır. Bu durumda bütün bu ekleme ve düzeltmeleri müstensihlerin müdahalesi olarak düşünmek gerekecek ki bu, eserin Eş'arî'ye aidiyet derecesini bile tartışmalı hale getirir.

Sünnî Eş'arî'nin nasıl bu kadar objektif olabildiğine gelince, bir defa kesin bir şekilde bunun tersini düşünmek ve “Sünnî âlimlerin kendilerinin mutlak doğru, diğerlerinin ise mutlak yanlış olduğu önyargısıyla hareket ettiklerini ve bu yüzden çok fazla araştırmaya gerek duymadıklarını, Eş'arî'nin ise muhtemelen Mutezîlî geçmişinden dolayı objektif olabildiğini” iddia etmek,²²¹ genellemeci bir zihnin ve Sünnî olanın objektif olamayacağı gibi önyargılı bir bakış açısının işaretidir. Eş'arî'nin bir ilim adamı olarak Sünnî olduğu dönemde de objektif bir kişiliğe sahip olması mümkündür. Kaldı ki insanı hayatının bir döneminde şöyle, bir başka döneminde böyle bir kişilikle düşünmek, şahsiyeti parçalayıcı bir yaklaşımdır. Eş'arî'nin görüşleri değişmiş olabilir ama karakteri değişmemiştir.

Diğer taraftan Eş'arî'nin *Makâlât*'ta objektif ve tarafsız bir tavır sergilemesinin nedeni, kanaatimizce eserin şu ya da bu dönemde yazılmış olmasıyla değil “yazılış amacıyla” alakalıdır. Eş'arî'nin diğer eserleri, ideolojik, kelimî ve tebliğ amaçlı yazılmışken bu eser, ilmî bir bakış açısıyla, sadece fırkaları ve İslam dünyasında tartışılan meseleleri tanıtmaya amaçlı güden bir eserdir.²²² Dolayısıyla o, diğer eserlerinde görüşlerini ve duruşunu net bir şekilde ortaya koyduğu için bu eserinde böyle bir şeye ihtiyaç hissetmemiş, daha betimsel bir metot izlemiştir. Zira

²¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 2. Benzer diğer değerlendirmeleri için bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, 11; İbn Fûrek, 186.

²¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 3-4. Eş'arî'nin aynı minvaldeki diğer değerlendirmeleri için bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, 73; İbn Fûrek, 188; Şehristânî, *el-Milel*, I/103.

²¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 464, 483-484.

²¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 483.

²¹⁹ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 89.

²²⁰ Söz konusu iddia ve sahibi için bkz. Lewinstein, *Studies*, 13.

²²¹ Söz konusu iddia için bkz. Montgomery Watt, “İslam Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi,” Terc. İ. Hakkı İnal, *HÜİFD*, S. 19, 2008, 164.

²²² Benzer bir değerlendirme için bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 252.

ilerleyen bölümlerde örneklerini göreceğimiz üzere başta *el-İbâne* olmak üzere bazı eserlerinde mezheplerle ilgili sert ifadeler kullanmış, onlara karşı belli bir sosyal mesafe konulmasını bile tavsiye edebilmiştir.

İmam Eş'arî'nin takipçilerinden Bağdâdî'nin fıkhıta Şâfiî, itikatta ise Eş'arî olduğu konusunda bütün tabakât yazarları hemfikirdir.²²³ Doğum tarihi konusunda farklı tarihler zikredilmekle birlikte 350/961'li yıllarda Bağdat'ta doğduğu,²²⁴ ilk eğitimini burada aldıktan²²⁵ sonra 383/993'ten önceki bir tarihte²²⁶ o zamanlar Sâmânîler'in yönetimi altında bulunan, 389/999 yılında ise Gazneli Mahmud'un eline geçen²²⁷ Nişabur'a göçtüğü²²⁸ bilinmektedir. Selçuklular'ın 428/1037 yılında²²⁹ Nişabur'u ele geçirmesiyle buradan ayrılıp İsferyân'e yerleşmiş ve 429/1037 yılında²³⁰ burada vefat etmiştir.²³¹ Yani Bağdâdî, ömrünün çok büyük bir kısmını Nişabur'da geçirmiş, eğitimini burada tamamlamış, kitaplarını burada yazmış ve hocası Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İsferyânî'nin (418/1027) ölümünden sonra onun yerine geçip uzun yıllar Mescid-i Ukayl'da ders vermiştir.²³²

On yedi ayrı ilim dalında ders okuttuğu nakledilen²³³ Bağdâdî, Eş'arî düşünce içindeki asıl şöhretini Mezhepler Tarihi'ne dair *el-Fark Beyne'l-Fırak* ve Kelam'a dair *Usûlü'd-Dîn* adlı kitaplarıyla kazanmıştır.²³⁴ İslam Mezhepleri Tarihi'nde kendinden sonraki eserlere büyük ölçüde tesir eden²³⁵ *el-Fark Beyne'l-Fırak*,

²²³ İbn Hallikân, III/373; Zehebî, *Siyer*, XIII/222; el-Kütübî, II/370; Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," *DİA*, Ankara 1988, I/245.

²²⁴ el-Kütübî, II/371; Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245.

²²⁵ el-Kütübî, II/371.

²²⁶ Bağdâdî'nin Nişabur'a ne zaman geldiği bilinmemektedir. Ancak buraya tüccar olan babasıyla birlikte geldiği ve babasının da 383/993 yılında öldüğü bilinmektedir. Dolayısıyla bu tarihten önce Nişabur'a gelmiş olmalıdır. (Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; es-Sarîfinî, Takiyyüddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfinî, (641/1244), *el-Müntehab Min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nisâbûr*, Thk. Hâlid Haydar, Dâru'l-Fikr, 1993, 394; İbn Hallikân, III/373; el-Kütübî, II/371; İbn Şühbe, I/211; Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245; Gölçük, "Bağdâdî," 77.)

²²⁷ Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 22.

²²⁸ Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; es-Sarîfinî, 394; İbn Hallikân, III/373; el-Kütübî, II/371; İbn Şühbe, I/211; Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245.

²²⁹ V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Haz. Kâzım Yaşar Koprıman, Afşar İsmail Aka, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1975, 142.

²³⁰ Nişabur tarihine dair bir eser kaleme alan Takiyyüddin es-Sarîfinî, Bağdâdî'nin 427/1035 yılında vefat ettiğini belirtir. (Bkz. es-Sarîfinî, 394.)

²³¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; es-Sarîfinî, 394; İbn Hallikân, III/373; Zehebî, *Siyer*, XIII/223; el-Kütübî, II/371; Sübkî, V/137; İbn Şühbe, I/211; Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245.

²³² İbn Şühbe, Bağdâdî'nin bu medresede iki yıl ders verdiğini belirtir. (Bkz. İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, I/211.) Ancak diğer tabakât yazarları belli bir dönem belirtmeksizin bu medresede uzun yıllar ders okuttuğunu belirtmişlerdir. (Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; es-Sarîfinî, 394; İbn Hallikân, III/373; Zehebî, *Siyer*, XIII/223; el-Kütübî, II/371; Sübkî, V/137; Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245.)

²³³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; İbn Hallikân, III/373; Zehebî, *Siyer*, XIII/223; el-Kütübî, II/371; Sübkî, V/136, 137; İbn Şühbe, I/211; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vüât fi Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Necât*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan (ty), II/105.

²³⁴ Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245.

²³⁵ Fığlalı, "Çevirenin Önsözü," 30.

müellifin kendi ifadesiyle “dinde takip edilmesi gereken ve sonuçta kurtuluşu sağlayacak olan doğru yol ile mensuplarını cehenneme sürükleyen sapkın yollar arasındaki farkları ortaya koymak” amacıyla kaleme alınmıştır.²³⁶ Bu kapsamda beş bölüm halinde kurgulanan eserin²³⁷ ilk bölümünde yetmiş üç fırka hadisinin açıklaması yapılmış,²³⁸ ikinci bölümde Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların genel bir açıklaması ortaya konmuş,²³⁹ eserin asıl yazılış gerekçesini oluşturan üçüncü bölümde “sapık” olarak nitelenen yetmiş iki fırkanın,²⁴⁰ dördüncü bölümünde ise İslam’la hiçbir alakalarının bulunmadığını, ancak yine de İslam’a nispet edildiklerini belirttiği otuz iki adet fırkanın²⁴¹ tasviri yapılmış, beşinci ve son bölümde ise kurtuluşa ermiş fırka olarak kabul edilen Ehl-i Sünnet’in kimliği, kurtuluşa erme sebepleri ve diğer fırkalara göre üstünlükleri ele alınmıştır.²⁴² Eser boyunca muhalif fırkaların sadece görüşleri nakledilmekle yetinilmemiş, bunun yanında subjektif bir takım değerlendirmelerde ve ithamlarda da bulunulmuştur. Bu bakımdan eser, Eş’arî makâlât geleneğinde muhalif fırkalar hakkında kullanılan dil ve üslup itibarıyla ötekileştirici argümanlara en fazla yer veren ve fırkalar arasına sert bariyerler koyan bir içeriğe sahiptir. Yine Bağdâdî’ye ait olan ve *el-Fark Beyne'l-Fırak*’tan önce yazıldığı anlaşılan²⁴³ *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserde de aynı durumu görmek mümkündür. Albert Nasrî Nâdir tarafından neşredilen eserin baş kısmı eksiktir.²⁴⁴ Muhtemelen bu yüzden, mevcut neşirde Şia’nın İmâmiyye ve Zeydiyye kolları anlatılmamaktadır. Bunun yanında *el-Fark*’tan farklı olarak eserde, “İslam’la bir ilgileri olmadığı halde İslam’a nispet edildikleri” belirtilen fırkaların tasviri de bulunmamaktadır. Bağdâdî, söz konusu bölümü *el-Fark*’a daha sonra eklemiş olmalıdır.

Eş’arî âlimler arasında makâlât türünde bir eser kaleme alan bir diğer müellif Ebû'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî (471/1079) olmuştur. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Bağdâdî ile akraba olduğu ve ondan ders aldığı kaydedilmiştir.²⁴⁵ Dolayısıyla V/11. asrın ilk çeyreğinde doğmuş olmalıdır. Tabakât kitaplarında mezhebî aidiyeti bakımından sadece Şâfiî yönüne değinilen,²⁴⁶ bunun yanında ilim için seferler yaptığı,²⁴⁷ muhtemelen bu amaçla gittiği Tus şehrinde

²³⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 3-4.

²³⁷ *el-Fark Beyne'l-Fırak* hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fırlalı, “Çevirenin Önsözü,” 28-31.

²³⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 4-11.

²³⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 11-28.

²⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 28-230.

²⁴¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 230-312.

²⁴² Bağdâdî, *el-Fark*, 312-366.

²⁴³ Bağdâdî’nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinde *el-Milel*’e yaptığı atıflar için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 109, 230, 272, 276, 334, 358.

²⁴⁴ Fırlalı, “Çevirenin Önsözü,” 28.

²⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, XIII/487; Sübkî, V/11; İbn Şühbe, I/245-246.

²⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, XIII/487; Hâcî Halîfe Mustafa b. Abdullah el-Kustantînî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmîyi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1941, I/442.

²⁴⁷ Sübkî, V/11.

Selçuklu sultanlarından Alparslan'ın veziri Nizâmü'l-Mülk ile irtibat kurduğu²⁴⁸ kaydedilen İsferyânî, 471/1078 yılında bu şehirde vefat etmiştir.²⁴⁹

İsferyânî (471/1078), kaynaklarda daha çok fakîh, fıkıh usûlü âlimi ve müfessir kimliği ile ön plana çıkar.²⁵⁰ Hatta müfessir yönü daha baskındır ve *Tefsîru'l-Kebîr ya da Tâcu't-Terâcim* adlı tefsir eserinin sahibi diye daha çok müfessir kimliği ile tanımlanır.²⁵¹ Burada dikkati çeken bir husus, ilk tabakât yazarları katında İsferyânî'nin kelamcı yönüyle pek ön plana çıkmamış olmasıdır. Öyle ki kendisine ait *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyüzü'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn* adlı Mezhepler Tarihi eserine hiç atıfta bulunulmamıştır. Kendisinin mütekellim olarak tanımlandığı eserlere, ancak yirminci yüzyılda rastlamaktayız.²⁵² *et-Tabsîr* adlı eserine de daha çok yirminci yüzyılda atıfta bulunulmaya başlanmış,²⁵³ eser, ilk olarak 1359/1940 yılında Muhammed Zâhid el-Kevserî, daha sonra da Kemal Yusuf el-Hût tarafından neşrolunmuştur. Muhtemelen ilk müelliflerin bu esere değinmemeleri, eserin büyük oranda Bağdâdî'nin eserinin kopyası olmasıyla ilgilidir. Zira eser, metot ve muhteva itibariyle *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ın kısaltılmış ve bazı kısımları tashih edilmiş özeti gibidir.²⁵⁴

Eş'arî makâlât geleneğinin altıncı asırdaki ilk temsilcisi, Şehristânî (548/1153) olmuştur. Onun *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri, gerek fırkaların tasvirinde izlediği objektif metot, gerekse kullandığı dil ve üslup itibariyle İslam Mezhepleri Tarihi'nde tartışılmaz bir otoriteye sahiptir. Ne var ki Şehristânî'nin mezhebî aidiyeti tartışmalı bir konudur. Kaynaklar, onun fıkıhta Şâfiî olduğunu belirtmiş²⁵⁵ ve bu konuda herhangi bir kuşku dile getirmemiştir. İtikattaki mezhebi hususunda ise çok farklı iddialar söz konusudur. Bu konuda tabakât yazarları arasındaki en güçlü temayül, onun itikatta Eş'arî olduğu yönündedir.²⁵⁶ Bunun yanında onun "İlhada (zındıklığa) saptığına,²⁵⁷ felsefecilerin görüşlerini savunmada abartıya kaçtığına,²⁵⁸ Şifleşme konusunda çok aşırı olduğuna,²⁵⁹ İsmâilî düşüncenin yayılmasına yardım

²⁴⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 276;

²⁴⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 276; Zehebî, *Siyer*, XIII/487; Sübkî, V/11; İbn Şühbe, I/245-246; Hâcî Halife, I/442.

²⁵⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 276; Sübkî, V/11; İbn Şühbe, I/245-246; İsmâil b. Muhammed el-Bâbânî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Maarif Bakanlığı Matbaası, İstanbul 1951, I/430.

²⁵¹ Zehebî, *Siyer*, XIII/487;

²⁵² Kehhâletü'd-Dimeşk, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, IV/310, V/38.

²⁵³ el-Bâbânî, I/430.

²⁵⁴ Fığlalı, "Çevirenin Önsözü," 21.

²⁵⁵ Yâfiî, *Mirâtu'l-Cinân*, III/221; İbnü'l-İmâd, VI/246.

²⁵⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, IV/273; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, II/54; Safedî, III/229; Yâfiî, *Mirâtu'l-Cinân*, III/221; İbnü'l-İmâd, VI/246; Muhammed b. Nâsır b. Sâlih Süheybânî, *Menhecü's-Şehristânî fi Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Vatan, Riyad (ty), 90.

²⁵⁷ Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Semânî (562/1167), *el-Müntehab min Mucemi Şüyûhi's-Semânî*, Thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâhir, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 1996, 503; *et-Tahbîr*, II/161; Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92.

²⁵⁸ İbn Şühbe, I/323.

²⁵⁹ Semânî, *el-Müntehab*, 503; *et-Tahbîr*, II/161; Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92.

ettiğine,²⁶⁰ en azından Bâtînî fikirlerinin bulunduğu²⁶¹ ve İmâmiyye'ye meylettiğine²⁶² dair çok ağır ithamlar söz konusudur.

Burada felsefecilerin görüşlerini kullandığı, sahabe ve tabiûn ile eski âlimlerin görüşlerine pek fazla yer vermediği ve bu yüzden ilhada düştüğü yönündeki eleştiriler,²⁶³ felsefeye bakışla ve seleve bağlılıkla alakalı önyargılı bir yaklaşımı yansıtmakta ve kendisinin ilhadına dair iddiaları destekleyebilecek herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu yüzden bunu bir kenara bırakıp daha somut bir mahiyet taşıyan Şîlîliğine dair iddialar üzerinde durmak gerekmektedir. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* ile *Nihayetü'l-Ekdâm* gibi meşhur eserlerinde hâkim olan dil ve üslup, kullandığı deliller ve ortaya koyduğu görüşler, onun temel referans çerçevesinin genel olarak Eş'arîlik olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶⁴ Ne var ki *el-Milel ve'n-Nihal*'de kendisinin özellikle imamların ilmi ile ilgili hususlarda Şîî düşünceye meylettiğine hamledilebilecek bir takım işaretler de söz konusudur. En başta Cafer es-Sâdık ve Muhammed b. el-Hanefiyye olmak üzere bazı Ehl-i Beyt imamları hakkında kullanılan övgü dolu, onlara gizli bir takım güçler atfeden dil ve üslup,²⁶⁵ bazı araştırmacılar tarafından delil olarak ortaya konmuştur.²⁶⁶ Bunun yanında bazı imamlarda var olduğunu ima ettiği "gizli nur" hususu,²⁶⁷ onun Bâtînî yönüne hamledilmiştir. Yine Hz. Ali'nin Hâricîler'le, Cemel ve Siffin ashabıyla mücadelelerini değerlendirirken zikrettiği "bu konularda Ali hak ile, hak da Ali ile birlikte olmuştur."²⁶⁸ ifadesi ilk üç halife konusunda benzer bir söz etmemesinden yola çıkılarak bu hususta bir işaret sayılmıştır.²⁶⁹

Bu bağlamda Şehristânî'ye nispet edilen *Mefâtîhu'l-Esrâr* adlı tefsire mutlaka değinilmesi gerekmektedir. Zira kısa bir önsöz, *Mefâtîhu'l-Furkân* adlı geniş bir giriş ve Fatıha ile Bakara surelerinin tefsiri olmak üzere üç bölümden oluşan söz konusu eserdeki bazı ifadeler, Şehristânî'nin Eş'arî kimliği ile açıklanması zor hususlar ihtiva

²⁶⁰ Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, I/636; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/263. Ömrünün otuz yılını Nizârî-İsmâîlîlik içinde geçirdikten sonra Şîî-İmâmî itikadı benimseyen Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274), bir risalesinde Şehristânî'den "dâi'd-duât" olarak söz etmiştir. (Bkz. Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği," XII/1, 8-9.)

²⁶¹ İbn Teymiye, *Derü Tearizi'l-Akl ve'n-Nakl*, Thk. Muhammed Râşid Sâlim, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1411/1991, V/173; İbn Teymiye (728/1328), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, Thk. Muhammed Raşâd Sâlim, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, (yy) 1986, VI/305.

²⁶² İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, VI/305-307.

²⁶³ Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, III/377; Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92; Safedî, III/229; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/263. Havârizmî'nin benzer bir diğer eleştirisi için bkz. Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92. Zâhirüddîn el-Beyhakî'ye (565/1169) nispet edilen benzer bir eleştirisi için Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği," 8.

²⁶⁴ Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği," 7.

²⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 148, 149, 150, 156, 165, 166, 179, 181 vd.

²⁶⁶ Bkz. Süheybânî, 133-134.

²⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 149-150, 181.

²⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 27.

²⁶⁹ Süheybânî, 133.

etmekte,²⁷⁰Şehristânî'nin genelde Şiîliğine, özelde ise İsmâîlîliğine delil olarak kullanılmaktadır.²⁷¹Onun nazarında özellikle Kur'an'ın esrarlı bir yönü vardır ve Ehl-i Beyt, bu esrara vâkıftır.²⁷²Kitap, Hz. Peygamber'in temiz ailesinden (itresinden) taşıyıcılara ve arınmış tertemiz ashabından nakledicilere has kılınmıştır. Onlar, Kur'an'ı okunmayı hak ettiği şekilde okuyup incelenmeyi gerektirdiği şekilde inceliyorlar. Kur'an, Hz. Peygamberi arındırmış, onlar da ona vâris olmuşlardır. Onlar, ümmete bırakılmış iki delilden birisidirler. İki denizin birleşme yeri, onların yanındadır. Onlar için iki yay arası bir yakınlık (kâbu kavseyn) vardır. İki âlemin bilgisi onların yanındadır. Melekler tenzil sürecinde önünden ve ardından vahyin koruyucuları oldukları gibi hidayete erdiren imamlar ve sâdık âlimler de tefsir ve tevil bakımından onu takip ederler. Zira ayette “Şüphesiz onu biz indirdik ve yine koruyacak olan da biziz.”²⁷³ buyurulmaktadır. Bundan dolayı zikrin tenzili koruyucu melekler, korunması ise “tenzilini ve tevilini, muhkemini ve müteşabihini, nasihini ve mensuhunu, zahirini ve batınını” zan ve tahmin ile değil hak ve kesin bir şekilde bilen âlimler sayesinde gerçekleşir.²⁷⁴ Kur'an'ın Ehl-i Beyt'e mahsus olduğunda, Nebi'nin sözüyle onların “Kendilerine tutunulduğunda yoldan çıkılmamasını sağlayacak iki delilden birisi olduklarında,” bu iki delilin asla birbirlerinden ayrılmayacağı” hususunda sahabe de ittifak halindedir.²⁷⁵

Şehristânî, Allah'ın kendilerine Kur'an hakkında bir anlama kabiliyeti bahsettiği insanlar olmasaydı insan aklı için tefsirden daha uzak bir şey bulunmazdı.” demiş,²⁷⁶ “Kur'an ilmini elinde tuttuğunu belirttiği bu insanları “yeryüzünün kazıkları, peygamberlerin vârisleri, ümmete bırakılan iki delilden birisi, varlıkların ve âlemlerin en temizi, Allah'ın taraftarları ve hikmetinin madenleri” diye nitelendirmiş ve şöyle dua etmiştir: “Allah'ım; bize onlara tutunmuş olmayı, onları dinleyip onlara tâbi olmayı, onların rızasını kazanmak için çalışanlardan olmayı, onların dostluğu üzere bulunmayı nasip et.”²⁷⁷Tefsirinde rivayet etmeksizin ve bir isnada dayanmaksızın tek başına kendi reyile söz söylemekten, hak ve bâtil terazisine arz etmeksizin ayetlerin esrarına ve manalarına dalmaktan Allah'a sığınan²⁷⁸ Şehristânî, “Allah'tan bir hidayet, Ehlüllah ve onun hâs kıldığı Kur'an ehlinden (Ehlü'l-Kur'an'dan) bir yol göstericilik olmadan Kur'an'ın sırlarına vâkıf

²⁷⁰ Mustafa Öztürk, *Mefâtihu'l-Esrârve Mesabihü'l Ebrar* adlı eserden yola çıkarak Şehristânî'nin Şiîliğine yönelik iddialara dair çok önemli bir makale kaleme almıştır. (Bkz. Mustafa Öztürk, “*Mefâtihu'l-Esrâr* Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme,” *ÇÜİFD*, XXII/1, Adana 2012, s. 1-42.) İlerleyen sayfalarda ve bölümlerde *Mefâtihu'l-Esrâr*'dan verilecek örneklerde büyük oranda Öztürk'ün tercümlerinden ve değerlendirmelerinden yararlanılmıştır.)

²⁷¹ Bu doğrultuda görüş belirtenler için bkz. Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,” 9-10.

²⁷² Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/18b; *el-Milel*, 149-150, 166, 181, 186.

²⁷³ Hier, 9.

²⁷⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/1b, I/5b-6e.

²⁷⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/2e, I/5b.

²⁷⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/15b.

²⁷⁷ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/15b; Süheybânî, 166.

²⁷⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/2b, I/34e; Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,” 18, 28-29.

olmaya kimin gücü yetebilir ya da onlardan bir izin ve icazet almadan kitaplarında bunları zikretmeye kim cesaret edebilir?” diye sormaktadır.²⁷⁹ Kur’an sırlarına vâkıf olmayı sağlayan, kendilerinden icazet alınması gereken Ehlü’l-Kur’ân’ın kimliğine gelince Şehristânî (548/1153), bunlarla Ehl-i Beyt’i kastettiğini şöyle açıklar: “‘Ehlü’l-Kur’an ve Ashâbu’l-Esrâr şöyle demiştir” dediğimde, bununla kesinlikle kendimi değil, Nebî’nin Ehl-i Beyt’inden siddıkları kastediyorum. Onlar, esrara vakıf seçilmişlerden olanlardır.”²⁸⁰

Şehristânî, kendisinin reyiyile tefsir yapmasını ise “Yâ Rabbi; Kullarından seçtiklerinin yüzüsu hüremetine, bize öğrettiğinle bizi faydalandır. Bize kendisiyle fayda sağlayacağı şeyleri de bizlere öğret.” şeklindeki duası sayesinde lütfâ mazhar olup risalet dilini öğrenmesine ve Kur’an’daki kelimelerin sırlarını keşfetmesine” bağlar.²⁸¹ Bir başka bağlamda da Kur’an’ın gizli sırlarına muttali olmasının Ehl-i Beyt’ten ve onların dostlarından nakledilen değerli sözleri mütalaa etmesi sayesinde gerçekleştiğini²⁸² şöyle diyerek açıklar: “Gençlik yıllarımda hocalarımdan Kur’an tefsirini belli bir muvaffakiyete kavuşuncaya kadar sadece dinledim. Hocam Nâsıru’s-Sünne Ebü’l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî’den öğrendiklerim uyarınca tefsirle ilgili notlar aldım. Daha sonra *Ehl-i Beyt ve dostlarından nakledilen şerefli sözler üzerindeki mütalaalarım, benim Kur’an ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına muttali olmamı sağladı.*”²⁸³

Peki, Ehl-i Beyt’ten kimler ilimlerdeki esrarı bilmektedir? Bilindiği üzere Şia tarihinde kendi içlerinde de bir takım farklılıklar olmakla birlikte İmâmiyye, Zeydiyye, Keysâniyye ve Bâtıniyye tarafından kabul edilen dört ayrı imamet çizgisi vardır. Şehristânî (548/1153), bunlar hakkında belli bir geleneğin ismini zikretmez. Eserlerinde o, Hz. Ali’yi,²⁸⁴ Muhammed el-Bâkır’ı,²⁸⁵ Cafer es-Sâdık’ı²⁸⁶ ve Muhammed b. el-Hanefiyye’yi²⁸⁷ ilmi bakımından ön plana çıkartmış, onlar hakkında övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Ona göre bütün müfessirlerin tefsir kaynağı olan Abdullah b. Abbas için Hz. Peygamber “Allah’ım; onu dinde fakih kıl ve kendisine tevili öğret.” diye dua etmiş, o da “kendisini dinde fakih kılması ve ona tevili öğretmesi için Hz. Ali’ye öğrenci olmuştur.”²⁸⁸ Diğer taraftan Hz. Ali, “Hz. Peygamber’in temsil ettiği ilim şehrinin giriş kapısıdır.”²⁸⁹ Muhammed el-Bâkır, kendi halleri ve “ilimlerden bir takım sırları” çevresindekilere öğreten bir

²⁷⁹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I/34e.

²⁸⁰ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I/18b.

²⁸¹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I/34e.

²⁸² Öztürk, “Şehristânî’nin Mezhebî Kimliği,” 17-18.

²⁸³ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I/2e. (Tercüme için bkz. Öztürk, “Şehristânî’nin Mezhebî Kimliği,” 16.)

²⁸⁴ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I/2e.

²⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 186.

²⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 165-166.

²⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 149-150.

²⁸⁸ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I/15b.

²⁸⁹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I/159b.

kişidir.²⁹⁰ Muhammed b. el-Hanefiyye de aynı şekilde “pek çok bilgiye, sürükleyici fikirlere sahip ve işlerin akıbetini doğru olarak görebilen birisidir. Hz. Ali’nin ona ileride ortaya çıkacak savaşlarla ilgili haberler verdiğini, âlemdeki hadiselerin yollarına muttali kıldığını, onun da şöhrete karşı uzleti seçtiğini ve hatta imamet ilminin kendisine emanet edilmiş olduğunu ve onun da bunu sahibine ulaştırmadan ölmediğinin söylendiğini” belirtmiştir.²⁹¹

Şehristânî’nin özellikle Cafer es-Sâdık hayranlığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Onun nazarında Cafer es-Sâdık “dinde derin bir bilgiye ve hikmet konusunda kâmil bir edep sahibi, zühd ve takvaya uygun olarak yaşayıp şehvetlerden uzak kalmış olan birisidir.”²⁹² Medine’de ikamet etmiş, bir ara Irak’a da gitmiştir. Bulduğu ortamlarda mensupları gelip kendisinden istifâde etmişler ve meclisine devam edenler, ondan “ilimlerin esrarını” öğrenmişlerdir. Hiçbir zaman imamet konusunda teşebbüste bulunmadığı gibi, hilâfet hususunda da kimseyle münakaşa etmemiştir. Zira o, marifet ummanına dalmıştır ve sahile tenezzül etmemektedir.”²⁹³ Bunun yanında o, Cafer es-Sâdık’ın da Muhammed b. el-Hanefiyye gibi babaları sayesinde bazı savaşlardan önceden haberinin olduğunu ve bu yüzden imamet konusunda harekete geçilmesini doğru bulmadığını belirtmiştir.²⁹⁴

Bunların yanında Şehristânî, Cafer b. Muhammed es-Sâdıktan sonraki Ehl-i Beyt’ten İsmâiliyye’nin mestur imamlarına da ilmi sözler nispet etmiş, dâîlerin onlardan bu sözleri duyduğunu belirtmiştir.²⁹⁵ Aynı şekilde Keysâniyye dâîleri için de benzer bir ifade kullanmış, Abbasî komutanlarından Ebû Müslim’in bu dâîlerden bazı ilimleri öğrendiğini, ancak bu ilimlerin onlarda emaneten bulunduğunu anlayınca bu ilimlere uygun yaşamak için Cafer es-Sâdık’a müracat ettiğini, Cafer’in de onun siyasal faaliyetlerini tasvip etmediği için ona olumsuz cevap verdiğini belirtmiştir.²⁹⁶

Şehristânî, buradan itibaren bir adım daha ileri giderek ümmetin şu an bir şaşkınlık içinde bulunduğunu, bunun da İsrailoğulları’nın Tih çölünde uğradıkları cezaya benzediğini belirtmiş ve şöyle demiştir: “İsrailoğulları, kendilerine “itaat ederek ve dinleyerek, secde ederek kapısından Beyt-i Makdis’e girin” dendiği halde bir kısmı hiç girmeyeceklerini söylemiş, bir kısmı girmiş ancak kapısından girmemiş, bir kısmı da kapıyı kırmıştır. Bundan dolayı da Allah’ın yolunu kaybedip dininde şaşkınlığa düşmüşlerdir. Çünkü Allah’ın ayetleri, delilleri, açıklamaları kendilerinden kaybolup gitmiştir. Onların Tih’i 40 yıl sürmüştür. Hem Allah, şeriat bulutunu İsrailoğulları’na tamamen değil zahiren karartmıştır. Onlara bildircin eti ve helva,

²⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 186.

²⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, 149-150.

²⁹² Şehristânî, *el-Milel*, 165-166.

²⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 166.

²⁹⁴ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 156.

²⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 181.

²⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 154.

yani tenzil ve tevili bahşetmiştir. Onlara on iki pınar vermiş, her biri hangisinden içeceğini bilmiştir. Bu içlerinde Tih'i hak etmeyen hak ehlinin, samimi insanların olmasındandır. Bu ümmetin Tih'i ise dört yüz seneyi²⁹⁷ bile geçmiştir. Çünkü suçları daha büyüktür. Zira gelen haberlerde “Ali, Hitte²⁹⁸Kapısıdır.”²⁹⁹ve “Ben ilmin şehriyim. Ali de kapısıdır.” dediğini duydum.³⁰⁰

Anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî, ümmetin şaşkınlığı ile Hz. Ali'nin ilmi arasında doğrudan bir alaka kurmuştur. İsrailoğulları'nın Tih çölündeki şaşkın şaşkın dolaşmış olmaları gibi bu ümmetin de kendi dönemine kadar olan dört yüz yıllık süre zarfında şaşkın bir halde bulunmalarına sebep, Hz. Peygamberin Ali hakkında Ali Hitte kapısıdır buyurduğu halde bu ümmetin kendisine yaptığı zulümdür. Ümmetin yaptığı zulüm net değildir. Hz. Ebû Bekir'in imam seçilmesiyle yapıldığı iddia edilen zulümden mi, daha sonra Cemel, Sıffin, Nehrevan savaşlarıyla başlayan süreçten mi, yoksa ilmin onlardan alınmamasından mı?” bahsedildiği bilinmemektedir. Ancak diğer eserlerinde onların imameti konusunda nass olduğunu kesin bir şekilde reddetmesi,³⁰¹ hatta “Ben ilmin şehriyim. Ali de kapısıdır.” rivayetinin kesinlikle imamet konusunda delil olamayacağını söylemesi,³⁰² ilk halife seçiminde ümmetin isabet ettiğini belirtmesi,³⁰³ Hz. Ali ile yapılan savaşları ise içtihat hatası olarak yorumlaması³⁰⁴ göz önüne alınırsa en makul açıklama ilmin esrarının onlardan alınmamasına bağlamasıdır. O, muhtemelen Beyt-i Makdis'in kapısından girmeyenlerin Hâricîler ve benzerleri gibi Hz. Ali'nin kararlarına doğrudan cephe alanları, mescide girdiği halde başka yerden girenlerin, Hz. Ali'ye ilim haricinde imamet gibi başka nitelikler atfedenleri, kapıyı kırarak girenlerin ise gulatı temsil ettiğini düşünmüş, onun hakkındaki bu kadar çok tartışmayı “şaşkınlık” olarak yorumlamıştır. Onun burada şaşkınlıkla itham ettiği ümmet, sadece Şia dışındaki Müslümanlar değildir. Şia'nın da içinde bulunduğu Ehl-i Beyt ile ilişkilerini doğru ayarlayamamış tüm kesimlerdir.

Şehristânî'nin İsmâilîlî olabileceğine dair bir işaret olarak değerlendirilen bir diğer husus, diğer bütün fırkaları anlatıp bitirdikten sonra en sona Bâtıniyye'yi bırakması ve onları anlatmaya başlamadan önce şöyle bir ifade kullanmasıdır: “İslâmî fırkaları anlatmış bulunmaktayım. Geriye Bâtıniyye'den başka fırka kalmadı. Makâlât kitaplarında fırka tasnifi yapanlar, bunları ya İslam fırkalarının dışına

²⁹⁷ Hz. Ali (38/658) devriyle Şehristânî'nin (548/1153) hayatta olduğu dönem arasında yaklaşık beş asır bulunmaktadır.

²⁹⁸ İsrailoğulları'nın Filistin'e girerken söylemeleri istenen hitte ifadesi için bkz. 2. Bakara, 58; 7. Araf, 161.

²⁹⁹ Farklı versiyonlarıyla birlikte rivayet için bkz. Alâuddîn el-Muttakî el-Hindî (975/1567), *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, Thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekâ, Müessesetü'r-Risâle, (yy) 1981, XI/603, XII/99.

³⁰⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/159b; Süheybânî, 170-172.

³⁰¹ Şehristânî, *el-Milel*, 103; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 480-481, 494-495.

³⁰² Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 494-495.

³⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, 22, 24.

³⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 22, 164-165.

çıkarmışlardır ya da onun içinde saymışlardır. Genel olarak onlar, yetmiş iki fırkaya muhalefet eden bir gruptur.”³⁰⁵ “Bâtıniyye’nin yetmiş iki fırkaya muhalefet ettiğini” belirten ifadeden yola çıkarak bazı araştırmacılar, Şehristânî’nin İsmâilî olabileceğine dair *Milel*’de bir takım ipuçlarının olabileceğini ima etmektedirler.³⁰⁶ Ne var ki bu ifade Bâtıniyye’nin sapkın olarak değerlendirilen yetmiş iki fırkadan farklı olduğunu belirtmekle birlikte hangi yönüyle farklı olduğunu ortaya koymamaktadır. Kanaatimizce Şehristânî, “onların yetmiş iki fırka içinde değerlendirilmeyeceklerine ve dolayısıyla yetmiş üçüncü fırka olabileceklerine” değil “metodolojik olarak” diğer firkalardan farklı olduklarına işaret etmektedir. Zira saydığı firkalara baktığımızda Bâtınîlik’ten önce yetmiş iki değil, yetmiş bir fırka anlatmıştır. Bâtınîlik ise her halükarda yetmiş ikinci fırkadır. Onun yetmiş üçüncü fırkasına gelince, bu tartışma götürmez bir şekilde kendisinden önceki Eş’arî makâlât yazarlarının da ortaya koydukları üzere Ehl-i Sünnet’in fikhî ekolleridir. Bu da bir taraftan yaşadığı Horasan bölgesinde mezhebi aidiyetin itikâdî değil fikhî ekoller üzerinden ortaya konmasından, diğer taraftansa bir bütün olarak kurtuluşa eren fırka olduğu kabul edilen Ehl-i Sünnet’in, itikâdî plandaki tartışmalarını gölgede bırakılmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bölgedeki o döneme ait tartışmalara baktığımızda Eş’arîler, Mâturîdîler ve Hanbelîler arasında bir takım itikada müteallik meselelerde çok sert ve tekfire varan tartışmalar yaşanmaktadır.

Peki, onun gerek imamet ve sahabeyle ilgili diğer söylediklerinin, gerek *Nihayeti’l-Ekdâmadlı* eserindeki Eş’arî kimliği baskın yönünün, gerek *Mefâtihu’l-Esrâr*’daki zâhir-bâtın ayırımının ve gerekse imamın ilmi konusunda İmâmiyye’nin Ahbârî âlimleriyle birebir örtüşen³⁰⁷ söz konusu görüşlerinin ve terminolojisinin telifi nasıl mümkün olacaktır? Kanaatimizce bu konuda yapılabilecek en isabetli yorum, meseleyi onun eklektik yönüyle ilişkilendirmek³⁰⁸ ve onun gerek “imamet, kader, ruyetullah, nübüvvet” gibi temel meselelerde, gerekse bunları delillendirme biçimlerinde (epistemolojik sisteminde) tabi olduğu Eş’arî düşünceye, özellikle Cafer es-Sâdık’a nispet edilen ve İmâmî-Ahbârî âlimlerce nakledilen görüşler ve bu arada İsmâilî bir takım terimler üzerinden mistik bir derinlik katmaya çalıştığını söylemektir.³⁰⁹ Bu konuda *Mefâtihu’l-Esrâr*’ı neşreden ilim adamı Muhammed Ali Âzerşeb, haklı gözükmektedir. Zira ona göre “Şehristânî, aslında Sünnî’dir. Ancak o, her mezhep ve fırkaya hakikati arayan bir âlim tavrıyla yaklaşmıştır. İslam’ın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’in şahsında ete kemiğe büründüğünü düşündüğü için de çeşitli kaynaklardan Ehl-i Beyt’e ait bilgileri araştırmaya koyulmuştur. Bu meyanda

³⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 190.

³⁰⁶ Gömbeyaz, bu ve benzeri hususlara işaret ederek bunların derinlikli bir şekilde araştırılması gerektiğini belirtmekte ve Şehristânî’yi Eş’arî bir makalatı yazarı olarak incelemektedir. (Bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 187.)

³⁰⁷ Öztürk, “Şehristânî’nin Mezhebî Kimliği,” 23-24, 34-36.

³⁰⁸ Bu yöndeki bir tespit için bkz. Toby Mayer, “Şehristânî’ye Göre Kur’an’ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme,” Çev. Mehmet Kaya, *Milel be Nihal*, V/1 (2008), 103.

³⁰⁹ Bu konuda kapsamlı bir analiz için bkz. Öztürk, “Şehristânî’nin Mezhebî Kimliği,” 23-24, 34-36.

Küleynî'nin (329/941) *el-Kâfi*'si ve Ayyâşî'nin (320/932) tefsiri gibi Şîî-İmâmî kaynaklara müracaat etmiş, bunun yanında muhtemelen İsmâîlî kaynaklara da başvurmuş ve bu kaynaklardan Ehl-i Beyt'e aidiyetine inandığı bilgileri almıştır.³¹⁰ Bu noktada İbn Teymiye'nin de belli bir haklılık payı vardır. Ona göre de “Şehristânî, Sünnî'dir. Ancak İsmâîlî olduğu tartışmalı olmakla birlikte Şîî olduğu kesin olan Nakîbüleşraf Ebu'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Müsevî'nin (550/1155) teveccühünü kazanmak gibi bir amacı vardır. Bu yüzden de onun gözüne girmek için *el-Milel*'de Şîî bir temayül ortaya koymuştur. Oysa diğer eserlerinde İmâmîyye mezhebini iptal etmektedir.”³¹¹Gerçekten de Şehristânî, İbn Sina'nın (428/1037) değişik eserlerindeki ilahiyat konularına dair görüşlerine reddiye mahiyetinde kaleme aldığı³¹²*Musâraatu'l-Felâsife*'nin önsözünde “*el-Milel*'i Ebû'l-Kâsım el-Müsevî'nin (550/1155) yardımıyla nihayete ulaştırdığını ve sonunda kendisine takdim ettiğini, onun da bu eseri kabul ederek hem dikkatli bir şekilde okuyup “büyük övgüler düzdüğünü, hem de önde gelen kişilere tavsiye ettiğini” belirtmiştir.³¹³ Yani o, *el-Milel*'i tamamen onun yanında yazmamış olsa da onun yardımıyla tamamlamıştır. Bu yüzden onun düşüncelerine yakın bir temayül ortaya koymuş olması uzak bir ihtimal değildir. Hatta Şehristânî'nin bu şahısla Selçuklu Sultanı Sencer'in (552/1157) veziri Ebû'l-Kâsım Nasiru'd-Din Mahmud b. Muazaffer el-Mervezî (530/1135) ile ilişkileri bozulup Tirmizî'ye gittiği bir dönemde tanıştığı ve bu yüzden *Milel*'in ilk Mukaddimesi'ndeki Mervezî'ye olan ithafı çıkartıp esere yeni bir mukaddime yazdığı ve bu mukaddime de eseri Ebû'l-Kâsım Ali b. Ca'fer el-Müsevî'ye (550/1155) ithaf ettiği sanılmaktadır.³¹⁴

Dolayısıyla *Mefâtihu'l-Esrâr*'da Şehristânî'nin ortaya koyduğu tavır, onun Şîî olduğuna değil Ehl-i Beyt imamlarına ayrı bir karizma atfettiğine delildir. Çünkü Şîî olmak, Ehl-i Beyt imamlarını sevmek, onların görüşlerine değer vermekten daha ileri bir şeydir. En başta Şîî olmak için Hz. Ali'den başlayarak diğer tüm kişilerin imametine kayıtsız şartsız inanmak gerekmektedir. Şîî olmanın ana ilkesi imamettir. Sonra bu kapsamda sahabe hakkında olumlu düşüncelere sahip olmamaktır. Oysa Şehristânî'nin diğer eserlerinde hem sahabe hakkında çok olumlu görüşlere sahip olduğu görülmekte, hem de Şia'nın imamet görüşünü tüm unsurlarıyla birlikte reddettiği bilinmektedir. Dolayısıyla *Mefâtihu'l-Esrâr*'da ortaya konulan görüşler bağlamında Şehristânî'nin sadece Kur'an'daki bâtinî hakikatlerin anlaşılması bağlamında genelde Ehl-i Beyt'e, özelde de Cafer es-Sâdık'a ve Muhammed el-Bâkır'a ayrı bir karizma atfettiği yorumu yapılabilir.

³¹⁰ Söz konusu tespit ve benzer bir değerlendirme için bkz. Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,”11-12, 36.

³¹¹ İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, VI/305-307.

³¹² Ömer Faruk Harman, “Şehristânî,”*DİA*, Ankara 2010, XXXVIII/468; Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,”XII/1, 5.

³¹³ Şehristânî, *Kitâbu Musâraati'l-Felâsife*, Thk. Süheyr Muhammed Muhtâr, Matbaatu'l-Cebelâvî, Kahire 1976, 14.

³¹⁴ Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,”3-4; Harman, “Şehristânî,” XXXVIII/467.

Kanaatimce Şehristânî ile Şia arasındaki geçişkenlik, kendisinin Şifî olmasından değil mensubu bulunduğu Eş'arîlik ile tasavvuf arasındaki yakın ilişkiden ve ilham gibi sûfî bilgi sistemine ait kavramların (sûfî epistemolojinin) Eş'arî ve Şâfîî çevrelerde samimiyetle benimsenmesinden kaynaklanmaktadır.³¹⁵ Mesela Tuğrul Bey dönemindeki Eş'arîler'in lanetlenme süreci başlamadan önceki dönemde bazı Eş'arîler'de ilhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir.³¹⁶ Eş'arî makâlât yazarlarından Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1038) bunlardan birisi olup o, "Eş'arî aidiyeti taşıyıp ilham konusuna bilgi kaynakları arasında yer veren ilk isim olmuştur."³¹⁷ O, "bir kısım insanlarda ve hatta hayvanlarda ilhamın mümkün olduğunu, bazı insanların bu sayede Allah'ın kendilerine bahşetmesiyle örneğin şiirde veya müzikte çok üstün bir takım niteliklere hâiz olabildiğini, Hz. Adem'in isimleri öğrenmesi örneğinde görüldüğü üzere normalde ancak nazar ve istidlal yoluyla elde edilebilecek bir kısım hususların, Allah tarafından kişide zarûrî ilim ifade edecek hale getirilebileceğini" ifade etmiştir.³¹⁸ Yine İmam Gazâlî'nin aklî ve hissî (duyulara dayalı) tüm bilgilerden kuşku duymasından sonra hangi bilgiye güvenilebileceği konusunda söylediği "Zaruri bilgilerin güvenilir hale gelmesi ve kesinlik kazanması, delillerin tanzim edilip sözlerin güzel bir şekilde tertip edilmesiyle değil, ancak Allah'ın insanın kalbine akıttığı bir nur sayesinde gerçekleşir. Bu nur, aynı zamanda bilgilerin (meârifin) çoğunun anahtarındır. Keşfin sadece kesin olarak belirlenmiş delillere bağlı olduğunu düşünen kimse, Allah'ın rahmetini daraltmıştır." şeklindeki ifadesi,³¹⁹ ilham konusunun Eş'arî kelamında önemli bir yer tuttuğunu ve bunun da Eş'arîliğin sûfîlikle temasından kaynaklandığını göstermektedir.³²⁰ Yine Eş'arî-Şâfîî çevrelerde ortaya çıkan tasavvufî hareketlerin silsilelerinin Hz. Ali'de son bulması ve Ehl-i Beyt vurgusunun belirgin olması,³²¹ Eş'arîlikle İmâmiyye arasında sûfîlik zemininde bir takım geçişkenliklerin olmasına imkân tanımakta, Eş'arî-Şâfîî çevrede ortaya çıkmasına rağmen zamanla Şiîleşen Kübreviyye ve Erdebiliyye gibi tarikatların varlığı, bu geçişkenliği somut bir şekilde teyit etmektedir.³²²

³¹⁵ Eş'arîliğin sūfîlikle teması, ilhamın bir bilgi kaynağı olarak Eş'arîler arasında ortaya çıkması ve bunun Eş'arîliğin Horasan bölgesindeki yayılma seyrine etkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 217-252.

³¹⁶ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 65.

³¹⁷ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 235.

³¹⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 28-29.

³¹⁹ Ebû Hâmid Gazâlî (505/1111), *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, Thk. Sa'd el-Kerîm el-Fakî, Dâru İbn Haldûn, İskenderiye (ty), 11.

³²⁰ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 65-66.

³²¹ Tarikat silsilelerine bakıldığında, sadece Eş'arî çevrelerde ortaya çıkanlarda değil Hâcegân ve Nakşibendiyye hariç tüm tarikatlarda tarikat silsilelerinin Hz. Ali'ye dayandırıldığı görülmektedir. (Bkz. Necdet Tosun, "Silsile," *DİA*, Ankara 2009, XXXVII/207.) Hatta Nakşibendiyye Tarikatının silsile bakımından üç kolundan ikisi de Hz. Ali'ye dayanmakta, sadece en meşhur olan kolu Hz. Ebû Bekir'den gelmektedir. (Bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜFV Yay., İstanbul 2001, 373.)

³²² Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 66-67. Benzer bir tespit için bkz. Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği," 36-37.)

Dolayısıyla Şehristânî, muhtemelen içinde bulunduğu tasavvuf temayüllü Eş'arî ilim geleneğinin bir parçası olarak ilhama ve gizli ilimlere büyük bir önem vermiş, İmam Şâfî ve daha başka birçok kişide de görülen Ehl-i Beyt sevgisi ve saygısı da bu tür bilgilere öncelikle layık kimse olarak Ehl-i Beyt imamlarını düşünmesine sebep olmuştur.

Diğer taraftan Şehristânî'nin bu tavrı, onun zihin dünyası ve ilim anlayışının yanı sıra zâhid kimliğiyle de doğrudan alakalıdır. Nakledildiğine göre o, terk edilmiş ilimleri bilen birisidir.³²³ Ders aldığı ilim dalları arasında daha çok fıkıh, fıkıh usulü, kelim ve hadis gibi ilimler zikredilse³²⁴ de hocaları içinde zâhid ve sûfî kimliğiyle de bilinen Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'nin (512/1118) onun üzerinde ayrı bir etkisi olmuş,³²⁵ *Nihayetü'l-Ekdâmedli* eserinde görüşlerine “üstadımız, imamımız, doğru yolun açıklayıcısı, sünnete yardım eden” diye övgü dolu ifadelerle atıfta bulunmuştur.³²⁶ Diğer taraftan onun nakle dayalı ilme daha fazla önem verdiği anlaşılmakta, eserlerindeki metodolojik düzene hayranlık dile getirilmekle³²⁷ birlikte kendisini eleştirenler en fazla onu kendisinden önceki yazarların söylediklerini herhangi bir tahkike tabi tutmadan olduğu gibi nakletmekle eleştirmektedir.³²⁸ Dolayısıyla onun bir taraftan Kur'an'da sırlı bir takım bilgilerin bulunduğu dair inancı, bir taraftan geçmiş âlimlerin görüşlerine merakı ve akli bu âlimlerin görüşlerine meşruiyet kazandırma aracı olarak gören tavrı, Ehl-i Beyt üzerinden Kur'an'ın sırlarına dalma iddiasına sebep teşkil etmiş olmalıdır.

Şehristânî ile çağdaş bir takım âlimlerin onun hakkındaki zındıklığa veya Bâtınîliğe saptığına dair iddialara gelince, öncelikle belirtmek gerekir ki bu tür ithamların ilk kaynağı Beyhakî (565/1170), kısa bir süre öğrenciliğini yapmış olan Sem'ânî (562/1162) ve tarihçi Ebû Muhammed b. Arslan el-Hârizmî (568/1172) olmuştur. Bu âlimlerin Şehristânî hakkındaki tavırlarının sebebi olarak Selçuklular döneminin saray erkânı arasındaki rekabete dikkat çekilmiş ve “Selçuklular dönemi gibi rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda Bağdat'ta zındıklığın, Merv ve Nişâbur'da ise İsmâilîlik'in iki önemli suçlama vasıtası olduğu, karalanmak istenen kişilerin genellikle İsmâilî olmakla itham edildiği, gerek Hârizmî'nin, gerekse Sem'ânî'nin metinlerinin bu durumu

³²³ Semânî, *el-Müntehab*, 503; Semânî, *et-Tahbîr*, II/161; İbnü's-Salâh, I/212-213; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, IV/273.

³²⁴ Semânî, *el-Müntehab*, 503; Semânî, *et-Tahbîr*, II/161; İbnü's-Salâh, I/213; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, IV/273; Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92; Safedî, III/229; Yâfî, *Mirâtu'l-Cinân*, III/221; Sübkî, VI/129; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, I/636; İbn Şühbe, I/323; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, III/377; Zehebî (748/1347), *el-İber fi Haberi Men Ğaber*, Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut (ty), III/7; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VI/246.

³²⁵ Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,” XII/1, 3.

³²⁶ Şehristânî, *Nihayetü'l-Ekdâm*, 12,

³²⁷ Sübkî, VI/128-129.

³²⁸ Râzî, *Münâzarât*, 153-154; İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, VI/300-301; Yörükân, 75.

yansıtmış olabileceği”³²⁹ belirtilmiştir. Mesela Beyhakî hakkında “yüksek makamlara gelmeyi ve siyasîlere yakın olmayı istediği için Sultan Sencer ile yakın bir konuma sahip olan³³⁰ rakibini kötölemek ve gözden düşürmek için böyle bir yola başvurmuş olabileceği” söylenmiştir.³³¹ Kanaatimizce bunda zihniyet farklılıklarının ve Şehristânî'nin gerek fırkalar hakkında verdiği bilgilerin, gerekse kullandığı dil ve üslubun felsefecilere ve Şîî düşünceye alan açacağı endişelerinin de etkisi bulunmaktadır. Yoksa Sünnî dünyada hayatın çok fazla içerisinde olan ve özellikle yaptığı vaazlarla halkın büyük bir kabulüne mazhar olduğu vurgulanan³³² bir kişinin İsmâîlî ya da ilhada yönelik söylemlerinin olması mümkün gözükmemektedir. Çünkü hâl öyle olsaydı, ne bu kadar halkın teveccühünü kazanabilirdi ne de Selçuklular gibi Bâtınîler'e karşı mücadeleyi bir mezhep politikası olarak benimsemiş bir devletin Bağdat Nizâmiye Medresesi gibi en saygın eğitim kurumunda, üç yıl boyunca hocalık yapabilirdi.³³³ Diğer taraftan Nizâmiye Medresesi'nin bizzat kurucusu Nizâmülmülk tarafından sadece Şâfîlik'e hizmet etmesi vakfedildiği ve burada görev yapacak müderris, vâiz ve diğer görevlilerin mutlaka Şâfîî olmasının şart koşulduğu bilinmektedir.³³⁴ Şehristânî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında ise Horasan Bölgesi'nde “Eş'arîlik ve Şâfîlik'in büyük ölçüde kaynaştığı, Şâfîî ve Eş'arî âlimlerin karşılıklı birbirlerinin mezheplerini benimsediği ve hatta Nizâmiye Medreseleri'nin bunda önemli rolünün olduğu” bilinmektedir.³³⁵ Şehristânî'nin Nizâmiye Medresesi'nde yaptığı görevde dikkat çekici bir ayrıntı daha söz konusudur. Bu da onun orada görev yapmasında etkili olan şahsın Havârizm'de geçirdiği yıllardan aralarında bir yakınlık bulunan eski arkadaşı Esad b Muhammed el-Müheynî (527/132) olmasıdır.³³⁶ Belirttiğimiz üzere Şehristânî'nin Şîîliğine dair herhangi bir ifade içermese de ilhadına dair ithamları ilk dile getiren şahıslardan birisi tarihçi Hâvârizmî (568/1172) olmuştur. O, Şehristânî ile bizzat görüştüğünü ve aralarında çeşitli tartışmaların yaşandığını, onun ilim meclislerinde Allah ve Rasulullah ifadesini bir kez bile ağzına almadığını, şerî meselelere hiç değinmediğini ve İmam Şâfîî ve Ebu Hanife gibi âlimlerden hiç nakilde bulunmadığını belirtmiştir.³³⁷ Şehristânî ile Havârizmî'nin nerede görüştükları bilinmemekle birlikte

³²⁹ Harman, “Şehristânî,” XXXVIII/467.

³³⁰ Şehristânî'nin Sultan Sencer ile olan yakın ilişkileri hakkında bkz. Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,” 3-4; Harman, “Şehristânî,” XXXVIII/467; Süheybânî, 46-47.

³³¹ Süheybânî, 71-72.

³³² Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, III/376-377; Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92; Safedî, III/229; Yâfîî, *Mirâtu'l-Cinân*, III/221.

³³³ Şehristânî'nin 510/1116-513/119 yılları arasında kırklı yaşlarındayken üç yıl boyunca Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde görev yaptığı belirtilmiştir. (Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, III/377; İbnü's-Salâh, I/213; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, IV/273; Zehebî, *el-İber*, III/7; Yâfîî, *Mirâtu'l-Cinân*, III/221; Sübkî, VI/129; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, I/636.)

³³⁴ İbnü'l-Cevzî, XVI/304.

³³⁵ Bkz. Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 97-103.

³³⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, III/377.

³³⁷ Havârizmî'ye nispet edilen bu ifadeler için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, III/377; Zehebî, *Siyerü'l-Alâmi'n-Nübelâ*, XV/92; Safedî, III/229; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/263.

Havârizm'de görüşmüş olmaları muhtemeldir. Eğer durum böyleyse, burada geçirdiği yıllardan aralarında tanışıklık bulunan ve muhtemelen fikirlerinden haberdar olan bir şahsın Şehristânî'nin Nizâmiye Medresesi'nde hocalık yapması için aracılık yapması pek muhtemel görünmemektedir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Şehristânî'nin, bir takım görüşleri ve benimsediği epistemoloji itibariyle Şîî düşünceye meylettiğini ve böylece Eş'arî ve hatta Sünnî sınırları çok zorlayan bir yerde durduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak onun genel olarak benimsediği görüşler ve ilerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere Şîî düşünceye yönelttiği esaslı eleştiriler, onun Eş'arî ve Sünnî yönünü daha baskın hâle getirmektedir. Üstelik onu, Şia'nın belli bir kolunun sınırları içerisine yerleştirmek de mümkün değildir. O, epistemolojik bakımdan Ehl-i Beyt-i yüceltip bâtinî bilgiyi onlarla özdeşleştirmesine rağmen sosyo-politik bakımdan Sünnî dünyayla bağlarını korumak istemektedir. Hatta denilebilir ki o, Ehl-i Beyt'in konumunu imametten soyutlayıp sadece ilim ile sınırlandırarak, Şîî ve Sünnî firkalar arasında bir yakınlaşmayı sağlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla onun, Eş'arî bir bakış açısıyla düşünüp bu kültür doğrultusunda hareket ettiğini söylemek ve eserini, Eş'arî makâlât geleneğinin önemli bir ürünü olarak değerlendirmek, çok zorlama bir yaklaşım değildir.

Tezimiz sınırları çerçevesinde Eş'arî makâlât geleneğinin bir temsilcisi olarak ele aldığımız son âlim, hicrî altıncı asrın ikinci yarısında yaşamış olan Fahreddin er-Râzî (606/1210) olmuştur. O, 543/1149 ya da 544/1150 yılının bir Ramazan ayında, o dönem itibariyle Büyük Selçuklular'ın başkenti olan Rey'de doğmuş, hayatının büyük bir kısmını, Horasan, Maverâünnehir ve Havârizm'in belli başlı ilim ve kültür merkezleri arasındaki çoğu ilim, bir kısmı da ticaret amaçlı seyahatlerle geçirmiş, ilme adadığı ömrünü, 606/1210 yılının bir Ramazan Bayramı günü yine ilim için gittiği Horasan şehirlerinden Herat'ın Müzdahan köyünde tamamlamış ve orada vefat etmiştir.³³⁸

Fahreddin er-Râzî, tabakât eserlerinde öne çıktığı ilmî kimliği bakımından “Şâfiî fakihî, Eş'arî kelamcısı, devrindeki kelamcılarının sultanı, aklî ilimlerde eşsiz ve zamanının imamı, kendisinden öncekilerin ilimlerini çok iyi bilen, özellikle Kur'an tefsiri olmak üzere çeşitli ilim dallarına dair meşhur ve çok faydalı eserleri bulunan, münazaracı, muhalif mezhep mensuplarının şüphelerini delillerle ortadan kaldıran,

³³⁸ İbn Hallikân, IV/252; Zehebî, *Siyer*, XVI/52; el-Yâfiî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî (768/1367), *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yagzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberü min Havâdisi'z-Zamân*, Thk. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV/9; İbn Şühbe, II/65; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, IV/427; İbn Teğrîberdî, VI/197; İbnü'l-İmâd, VII/40; el-Bâbânî, II/107. (Râzî, bir rivayete göre, zaman zaman ciddi eleştiriler yönelttiği Kerrâmîler tarafından zehirlenmiştir. (Bkz. Zehebî, *el-İber*, III/142; Yâfiî, IV/7; Cemâlu'd-Dîn Yusuf b. Teğrîberdî (874/1470), *en-Nücûmu'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütüb, Mısır (ty), VI/198; İbnü'l-İmâd, VII/40.)

döneminde eşsiz bir kişi” olarak nitelenir.³³⁹ Kendisine nispet edilen yüz civarında eserin isimlerine bakıldığında, sadece dinî ilimlerle değil, bunun yanında felsefe, mantık, astronomi, matematik, tıp, nahiv ve psikoloji gibi çağındaki bütün ilimlerle bir şekilde iştilig ettiği anlaşılmaktadır.³⁴⁰ Ancak bu ilimlerden kelama ve felsefeye özel bir vurgu yapılarak bu alanlarda zamanını aştığı ve eşsiz bir konuma sahip olduğu belirtilmiştir.³⁴¹ Özellikle de Gazzâlî'nin (505/1111) başlattığı felsefi delillerle kelim yapma ve aklı delillerle imânî akideleri savunma geleneğini sürdüren en etkili kişilerden birisi olmuştur. Hatta o, Gazzâlî'ye nisbetle eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırmış, ikisinin açtığı yolda devam eden âlimler, felsefe ile kelâmın konularını bir anlamda tamamen birleştirmek suretiyle iki ilmi birbirinden ayrılmaz hale getirmiş ve *felsefi kelâm* dönemini başlatmıştır.³⁴²

Fahreddin er-Râzî, başta kelim olmak üzere çeşitli İslamî ilimler sahasında sahip olduğu özgün ve otorite konumun aksine İslam Mezhepleri Tarihi'nde çok büyük bir yenilik ortaya koyamamıştır. O, Şehristânî'yi bu sahada Bağdâdî'yi taklit etmekle itham etmektedir. Ne var ki onun gerek fırka tasnifi, gerekse firkalar hakkında verdiği bilgiler, daha eklektik bir mahiyet teşkil etmekte ve İmam Eş'arî, Bağdâdî ve Şehristânî'nin eserlerinin bir iki ufak değişik ve ilaveyle genel bir sentezi gibi gözükmektedir.³⁴³ Bu kapsamda onun, çeşitli eserlerinde dağınık bir vaziyette verdiği bilgilerden farklı olarak sadece firkaları ele aldığı iki eseri mevcuttur. Bunlardan birincisi, son zamanlara kadar müstakil bir eser olduğu düşünölen, ancak yapılan araştırmalarda *Tahsilü'l-Hak* adlı eserinin son bölümü olduğu tespit edilen³⁴⁴ *İtikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* adlı risâledir. İkincisi ise yine son zamanlarda neşredilen ve sadece firkalar hakkında bilgi verener-*Riyâzu'l-Mûnika* adlı eserdir.³⁴⁵ Râzî'nin her iki eseri de İslam mezheplerinin yanı sıra diğer bir takım dinler ve inanç sistemlerini de konu edinmesi itibariyle milel-niahl türü eserler arasında yer almaktadır.³⁴⁶ Ne var ki verdikleri bilgiler, çok özet bir mahiyet teşkil etmekte, verdiği bilgiler itibariyle firkalar hakkında çok genel bir malumat edinmeyi sağlamaktan öte bir önem taşımamaktadır. Özellikle *İtikâdât*, firkaların sadece alâmeti

³³⁹ İbn Hallikân, IV/249; Yâfiî, IV/6-7; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, I/778; İbn Teğrîberdî, VI/197.

³⁴⁰ Bu eserler ve ilim dalları için bkz. İbn Hallikân, IV/249-250; Yâfiî, IV/10-11; İbn Şühbe, II/66-67; İbnü'l-İmâd, VII/40; el-Bâbânî, II/107.

³⁴¹ İbn Hallikân, IV/249;

³⁴² İbn Haldûn, I/590-591, 647, 653; Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî,” *DİA*, XII, Ankara 1995, XII/90; Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 267.

³⁴³ Fahreddin er-Râzî'nin fırka türü eserleri ile ilgili olarak daha detaylı bir inceleme ve bu eserler ekseninde Râzî'nin Mezhepler Tarihçiliğinin temel nitelikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Gömbeyaz, “Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî,” *Çağında Fahreddin er-Râzî*, Edt. Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2011, 347-376.

³⁴⁴ Gömbeyaz, “Fahreddin er-Râzî,” 349-350.

³⁴⁵ Râzî'nin *Hadâiku'l-Envâr fî Hakâiki'l-Esrâr* isimli, erken yaşlarda kaleme aldığı bir eserinde de “firkalar hakkında genel bir takım malumatlar verdiği, tasnifinde büyük oranda Şehristânî'yi taklit ettiği, ancak daha sonraki eserlerinde bu eserinde yaptığı tasniften büyük oranda vazgeçtiği ve daha özgün bir tavor ortaya koyduğu” belirtilmiştir. (Bkz. Gömbeyaz, “Fahreddin er-Râzî,” 348-349.)

³⁴⁶ Gömbeyaz, “Fahreddin er-Râzî,” 355.

fârikası konumundaki temel farklılaşma sebepleri konusunda bir iki cümlelik bilgiler vermekte, başka bir ayrıntıya girmemektedir. *Mûnika* ise fırkaların görüşleri hakkında nispeten daha ayrıntılı bilgiler verir. Ne var ki eserin mevcut neşri, sadece Mutezilî ve Şîî fırkaları tam olarak içermektedir. Havâric konusunda ise sadece ittifak ettikleri görüşlerden bahsedilmekte, onların daha çok muhaliflerini öldürme, esir alma ve onlara isyan etme gibi konular etrafında düşündüklerini, dinî meseleler hakkında çok fazla akıl yürütmediklerini ve muhalifleriyle tartışmaya girmediklerini belirtmekte, bu yüzden de onlar hakkında çok kısa bilgiler vereceğini söylemekte, bundan sonra Hakem Olayı hakkında Hz. Ali ile aralarındaki tartışmaları anlatırken eser birden sona ermektedir.³⁴⁷ Anlaşıldığı kadarıyla eser, elimizdeki mevcut haliyle eksik bir mahiyet teşkil etmekte, *İtikâdât*'ta anlatılan “Müşebbihe, Kerrâmiyye, Cebriyye, Mürcie ve Sûfiyye” ile “İslam ile bir ilgileri olmadığı halde Müslüman gözükenler” diye isimlendirdiği fırkaları ihtiva etmemektedir.

Dolayısıyla biz, tezimiz boyunca Eş'arî makâlât geleneği ya da Eş'arî makâlât yazarları dediğimizde, Eş'arî bir bakış açısıyla düşünüp bu kültür doğrultusunda hareket ettiklerini, mezheplere yaklaşımlarında daha başka faktörlerden de etkilenmiş olmakla birlikte bu hususta genel olarak Eş'arî düşüncenin referans sistemini baz aldıklarını düşündüğümüz İmam Eş'arî, Bağdâdî, İsferyânî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî'yi ve eserlerini kastedecek, İmâmiyye hakkında ancak onların değerlendirmelerini esas alacağız. Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz üzere onların sadece makâlât türü eserleriyle yetinmeyecek, daha bütüncül bir tablo ortaya koymak adına çeşitli eserlerinde fırkalardan bahsettikleri bölümlere de müracaat edeceğiz.

B) İmâmiyye

Şia, Arapça'da kelime olarak “tarafdar, destekleyici, yardımcı, dost edinen, birinin görüşünü, yolunu veya metodolojisini benimseyen” anlamlarına gelen ve “tâbi, ensar, ehl, ashab, velî” gibi kelimelerle yakın anlamlarda kullanılan bir isimdir.³⁴⁸ Benzer anlamlarda Kur'an'da³⁴⁹ ve hadislerde³⁵⁰ de geçmektedir. İlk tarih kitaplarında ise değişik biçimlerde ve daha çok “tarafdar, birini, bir düşünceyi destekleyen” anlamında dinî ve itikâdî bir içerik söz konusu olmaksızın tamamen kelime anlamı üzerinden Osman Şiası, Muaviye şiası, Ümeyye oğulları şiası, Benî

³⁴⁷ Bkz. Râzî, *er-Riyâzu'l-Mûnika*, 441-447.

³⁴⁸ Bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, VIII/188; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I/735; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, III/40.

³⁴⁹ Bkz. 37. Sâffât, 83; 28. Kasas, 15; 19. Meryem, 69.

³⁵⁰ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, VI/61; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (241/855), *es-Sünne*, Thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbn Kayyim, Demmâm 1985, II/433, II/631; *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, XI/614, XXXVIII/443; Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, IV/222.

Abbas şiası, Ali şiası şeklinde siyasî bir içerikle kullanılmıştır.³⁵¹ Bu kavramın terim anlamına kavuşması ve İslam Mezhepleri Tarihi'nde belli bir fırkayı ifade etmeye başlaması ise ancak hicrî birinci asrın sonlarında Kerbelâ Olayı'ndan (61/680) sonra olmuş,³⁵² “Hz. Peygamber'den sonra imamet in Hz. Ali'ye ait olduğunu, ondan sonra da ancak onun evlatlarında devam etmesi gerektiğini “dinsel bir görev” kabul eden” tüm grupları ifade eden çatı bir isim olarak kullanılmıştır. Yani Şia kavramına siyasî bir hareketin ötesinde mezhebî bir kimlik kazandıran yönü, Ali ve evlatlarını desteklemeye yönelik tavrın dinsel bir anlama kavuşması ve daha da önemlisi onların, dinî meselelerde de yegane önderler olarak kabul edilmeye başlanması olmuştur.

Ehl-i Beyt hakkında bu şekilde bir düşünceyi savunma anlamındaki ilk somut örneklere, hicrî birinci asrın sonlarından ve ikinci asrın başlarından itibaren rastlanmaktadır. Zira İbâdiyye'den Sâlim b. Zekvân'ın (2/8. asrın başları) 70/689'lu yıllarda yazıldığı kabul edilen³⁵³ *es-Sîre* adlı eserinde “Müslümanların kiblelerine yöneldikleri ve peygamberleri kabul ettikleri” belirtilen Sebbâbe isimli bir gruptan pek çok kişinin, sebebi açıklanmamakla birlikte “Ebû Bekir ve Ömer'den uzaklaştıkları” belirtilmiştir.³⁵⁴ Yaklaşık aynı tarihlerde yaşamış olan Mürcie'den Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718) ise 75/694 ila 80/699 yılları arasında bir dönemle tarihlendirilen³⁵⁵ *Kitabu'l-İrcâ* adlı risalesinde, Sebeiyye isimli bir grubun “Allah'ın kitabına görünüşte uyduklarını, Allah'a ve nebisine iftira attıklarını, Ehl-i Beyt'i imam edinip onların dinlerini taklit ettiklerini ve onların sevdiklerini sevip sevmediklerinden uzaklaştıklarını” nakletmiştir.³⁵⁶ Taberî'nin 121/739 yılı olaylarının anlattığı esnada Zeyd b. Ali'nin (122/740) Kûfe'deki ayaklanmasına dair rivayetleri aktarırken verdiği bir bilgi, çok erken bir dönemde benzer bir tavrın mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre Hişâm b. Abdilmelik (125/743), bölgenin vâlisi Yusuf b. Ömer'e yazdığı bir mektupta Kûfeliler'in Ehl-i Beyt'e yönelik ilgilerini şöyle tasvir etmektedir: “Kûfe halkının Ehl-i Beyt sevgisini ve onları hiç de hak etmedikleri konumlara yerleştirdiklerini biliyorsun. Onlar, Ehl-i Beyt'e bağlılıkları nedeniyle onlara itaat etmenin kendilerine farz olduğunu

³⁵¹ Bazı örnekler için bkz. Taberî (310/923), *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk)*, Dârü't-Turâs, Beyrut 1387, IV/452, 552, V/140, 236, 198, 253, 256, VI/139, VII/109; Ebu'l-Hasan b. Ali el-Mesûdî (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Mektebetü'ş-Şarki'l-İslâmiyye, Kâhire 1938, I/162, 266, 291; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, V/118, VI/59; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II/625, 735, III/98, IV/181, 229; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII/357, IX/357; ez-Zehebî, *el-İber fi Haberî Men Ğaber*, I/143; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I/250, 283, III/19. Şia kavramının kelime anlamındaki bu yaygın kullanımının yol açtığı kavram karmaşası hakkında bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 16; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, Ensar Yay., İstanbul 2011, 73-74.

³⁵² Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 141-142; “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Hicrî Birinci Asır),” *AÜİFD*, XXXVI/1, 1997, 113.

³⁵³ Kutlu, “Salim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eseri,” 467.

³⁵⁴ Salim b. Zekvan, “es-Sîre,” 472.

³⁵⁵ Sönmez Kutlu, “İlk Mürcii Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ,” 322.

³⁵⁶ Hasan b. Muhammed, “Kitâbu'l-İrcâ,” 327.

düşünmekte, dine dâir meselelerini onlara tevdi etmekte, onların gelecekte olacak olayları bildiklerini iddia etmekte ve hatta onları ümmetin birlik ve beraberliği bozacak bir şekilde isyan etmeye sevk etmektedirler.³⁵⁷ Vloten'e (1321/1903) göre özellikle gayr-ı Arap çevrelerde Ehl-i Beyt'e nispet edilen bu yöndeki nitelikler, eski Bâbil dininden gelen ve gnostik bir mahiyet taşıyan inançların devamı mahiyetindedir. Onun nazarında bir kısım insanlar, “doğrudan doğruya marifet menbaından alındığına, bir diğer ifadeyle beşerî ilimler tarzında iktisab edilmediğine inanılan ve Hz. Muhammed'in Allah'ın iradesine göre hüküm verebilmesini sağlayan beşer üstü yönünün,rûhânî miras olarak onun nesline geçtiğini” düşünmüş ve bunu Ehl-i Beyt'e uyarlamıştır.³⁵⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber (as) devriye Kerbelâ (61/680) arasındaki yarım asırlık dönemde yaşanan bir takım siyasal ve sosyal olaylar, Hz. Ali'ye yönelik tamamen siyasî bir bağlılık ortaya çıkartmış, ancak bu siyasî taraftarlık, yaşanan yeni bir takım sosyo-kültürel gelişmelerin de etkisiyle ilk defa Kerbelâ sonrası dönemde istilâhî bir anlama kavuşmuştur.³⁵⁹

Şia, tarih boyunca genelde imamet merkezli bir tasnife tabi tutulmuş ve bu tasnif doğrultusunda Keysâniyye, Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye olmak üzere dört ana koldan müteşekkil olduğu belirtilmiştir. Bunlardan Keysâniyye, imametnin Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (81/700 [?]) soyunda devam etmesi gerektiğini savunan fırkaların ortak adıdır.³⁶⁰ Zeydiyye, ilk başlarda Zeyd b. Ali'nin (122/740) Emevîler'e karşı yürüttüğü faaliyetlerde onun yanında yer alan, daha sonraları da imametnin ister Hasan, isterse Hüseyin neslinden olsun âlim, faziletli, kahraman, cömert, takva sahibi olmak ve bizzat imametini ilan ederek kendi adına davette bulunmak şartıyla Hz. Fâtıma soyundan gelen herkesin hakkı olduğunu kabul eden Şiîler'i ifade etmektedir.³⁶¹ İsmâiliyye ise İmâmiyye'nin altıncı imamı olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765) vefatından sonra onun büyük oğlu İsmail b. Ca'fer'in (145/762) imâmetini benimseyen, imameti onda veya oğlu Muhammed b. İsmâil'de sona erdirenler olsa da özellikle Fâtımîler'den sonra imametnin Muhammed b. İsmâil b. Cafer'in soyunda devam ettiğini iddia eden ve zâhir-bâtın ayırımı üzerinden kendine özgü bir düşünce sistemi ortaya koyan fırkaların adı olmuştur.³⁶² Bu kapsamda kaynaklarda Gulat isimli bağımsız bir Şiî firkadan daha bahsedilmektedir.³⁶³ Ancak “teşbih, teccsîm, hulûl, tenâsuh, şerî emir ve yasakların inkârı veya tahrifi” gibi İslam inancı açısından aşırı kabul edilen bir takım

³⁵⁷ Taberî, VII/169.

³⁵⁸ Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, AÜİ Yay., Ankara 1986, 50.

³⁵⁹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam*, Mektebetü'l-İskenderiyye, (yy) (ty), I/317-318; Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri*, 114-121; Öz, *Şiîlik ve Kolları*, 73-74.

³⁶⁰ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 18-23; Bağdâdî, *el-Fark*, 38-53; 47; İsferyânî, 30-34; Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, 100.

³⁶¹ Bkz. Sâhib b. Abbâd, *Zeydiyye*, 160; Gökalp, 75.

³⁶² Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Ün. Yay., Sivas 2011, 153-166.

³⁶³ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 5; Şehristânî, *el-Milel*, 173.

kabulleriyle ön plana çıkan ve hatta bu yüzden bazen “İslam’dan olmadığı halde İslam’a nispet edilenler” diye nitelenen³⁶⁴ bu fırkaların sadece Şia’ya özgü olmaması³⁶⁵ ve bunun yanında gulat Şiî fırkaların da imamet kapsamında Keysânî, Zeydî, İsmâilî veya İmâmî bir orijine sahip olması, imamet merkezli bir tasnifte bunların ayrı bir Şiî fırkası olarak tasnif edilmesini engellemektedir.

İmâmiyye fırkasına gelince, İmâmiyye isimli bir fırka, İslam Mezhepleri Tarihi’nde hicrî üçüncü asrın ortalarından beri yaygın bir şekilde zikredilmesine³⁶⁶ rağmen ifade ettiği kişi ya da grubun ortak nitelikleri hakkında tam bir netlik söz konusu değildir. Mesela Ashâbu’l-hadis’ten Malatî (377/988), İmâmiyye ismini Râfıza ile birlikte tüm Şiî fırkaları içine alacak şekilde şemsiye isim olarak kullanır.³⁶⁷ Şiî-İmâmî eğilimli Mu’tezilî bir âlim olan³⁶⁸ tarihçi Mesûdî (346/957), İmâmiyye ismini Şia’nın alt kolları olan bir fırkası olarak zikreder.³⁶⁹ İsmâilî âlim Ebû Temmâm (IV/10. yüzyıl) ile Eş’arî âlimler Bağdâdî (429/1038), İsferyîni (471/1079), Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) ise İmâmiyye’nin “Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den sonra imametin Hüseyin’in evlatlarında devam etmesi” gerektiğini savunan kişi ya da grupları niteleyen bir isim olduğunu düşünmektedirler.³⁷⁰ Bu âlimlerden Şehristânî’ye göre Hüseyin soyunun imametini savunan söz konusu fırkalar, Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali’nin, sadece vasıflarına ima edilerek değil, bizzat ismiyle kendisine işaret edilmek suretiyle açık bir nassla imam olduğunu iddia etmektedirler. Bunların nazarında dinde imam tayininden daha önemli bir şey söz konusu olmadığından Hz. Peygamber, kendisinden sonra Ali’nin imametini açıkça ortaya koymuştur. Bu yüzden de sahabenin ileri gelenleri ile ilgili olarak en azı zulüm ve düşmanlık isnadı olmak üzere küfre varacak derecede ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Bunlar, Cafer es-Sâdık’ın vefatına kadar imametin Hüseyin evladında devam ettiği konusunda herhangi bir ihtilaf yaşamamışlar, ancak onun ölmesiyle birlikte her birisi onun evlatlarından farklı bir kişi hakkında nass bulunduğunu iddia eden çok sayıda fırkaya ayrılmışlardır.³⁷¹

³⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 230; İsferyîni, 123; Râzî, *İ’tikâdât*, 76.

³⁶⁵ Mesela bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 259, 260, 264, 266, 272, 273, 277, 278, 279, 280.

³⁶⁶ Bozan, 18-19.

³⁶⁷ Malatî, 18.

³⁶⁸ Bozkuş, *Mürûcu’z-Zeheb’te İslâm Mezhepleri*, 25-72; Avcı, “Mesûdî,” XXIX/353-355.

³⁶⁹ Mesûdî, *Mürûcu’z-Zeheb*, IV/160; Ebu’l-Hasan b. Ali el- Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*, Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Mektebetü’ş-Şarki’l-İslâmiyye, Kâhire 1938, 199.

³⁷⁰ Bkz. Ebû Temmâm, 121-126; Bağdâdî, *el-Fark*, 53-72; İsferyîni, 36-40; Şehristânî, *el-Milel*, 162-173; Râzî, *İ’tikâdât*, 53-56; *Muhassal*, 248-253; *er-Riyâzu’l-Mûnika*, 389-396. (Bununla birlikte Bağdâdî ve İsferyîni’nin “Hz. Hasan neslinden Muhammed en-Nefsü’z-Zekiyye’nin imametine inandıklarını ve mehdî olarak onu beklediklerini” belirttikleri Muhammediyye fırkasını da İmâmiyye’ye nispet ettiklerini belirtmekte fayda vardır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 56-57; İsferyîni, 35-36.)

³⁷¹ Şehristânî, *el-Milel*, 162, 164-165.

Hanefî âlim Mekhûl en-Neseffî (318/930), İmâmiyye diye isimlendirdiği fırkaya herhangi bir alt kol nispet etmez. Ancak bunların “Dünya, hiçbir zaman Hüseyin evlatlarından hâlî kalmaz. Dünyada ya açık bir şekilde ortada, ya da gözden ırak bir şekilde saklı olarak her zaman bir Hüseyin evladı mevcuttur. Onlardan birisi öldüğü zaman mutlaka aynı niteliklere hâiz bir diğer imam gelir. Bunların sahip olduğu ilmi kendilerine Cebrail öğretir. Bu yüzden bunlardan başkasından ilim öğrenilemez. İmamları bilmeden ölen, cahiliyye ölümüyle ölmüştür.” diyen Şîî fırka olduğunu belirtir.³⁷² Mu’tezilî âlim Nâşî el-Ekber (293/906), herhangi bir açıklama yapmadığı gibi İmâmiyye ismini de kullanmaz. Ancak onun Mezhebü’n-Nesak (Sırasıyla İmamlara İnananlar) diye isimlendirdiği Şîî fırkalar, genelde Hüseyin soyundan gelen şahısların imametini hakkındaki çeşitli gruplaşmaları ifade etmektedir.³⁷³ İmam Eş’arî (324/936) ve Mu’tezilî âlim Ebu’l-Kâsım el-Belhî el-Ka’bî (319/931) ise Hüseyin soyunun imametini savunan fırkaların yanında Muhammed b. el-Hanefiyye ve evlatlarının imametini savunan Keysânî fırkaları da İmâmî fırkalar arasında zikretmektedirler.³⁷⁴ Bunun nedeni her ikisinin de İmâmiyye’yi “Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin kendisinden sonraki imam olacağı konusunda açık nass koyduğunu ve ümmetin Hz. Ebu Bekir’i halife seçmekle dalâlete ve küfre düştüğünü kabul eden fırka” olarak tanımlamalarıdır.³⁷⁵ Onlar, muhtemelen bu tanım üzerinden hareket ettikleri ve Keysânî fırkaların da bu düşüncede olduğunu kabul ettikleri için İmâmiyye’yi daha geniş kapsamlı bir kavram olarak ele almışlardır.

Biz, tezimiz boyunca İmâmiyye ismine yüklediğimiz anlam,yukarıdaki bir takım tanımlamalardan farklı bir muhtevaya sahiptir. Zira söz konusu açıklamalara göre İmâmiyye, Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali'nin, bizzat ismi belirtilmek suretiyle imam tayin edildiğini iddia eden, Hz. Ali ve Hz. Hasan’dan sonra Hz. Hüseyin’in ve evlatlarının imametini savunan, Hz. Ali hakkında açık nass bulunduğunu düşündükleri için sahabenin ileri gelenleri hakkında küfre varacak derecede ağır ithamlarda bulunan ve hatta bu yüzden Râfıza diye de isimlendirilen, her imam döneminde zamanının imamını bilmeden ölenlerin cahiliyye ölümüyle öldüğünü kabul eden, imamların ilminin vehbî olduğunu düşünen ve bunun yanında kıyâmete kadar dünyanın hiçbir zaman imamsız kalmayacağını söyleyen” fırkanın

³⁷² Ebû Mutî’ Mekhûl b. Fadl en-Neseffî (318/930), *Kitâbu’r-Red alâ Ehli’l-Bida ve’l-Ehvâi*, Thk. Seyit Bahçıvan, Hikmetevi Yay., İstanbul 2013, 176-177.

³⁷³ Bkz. Nâşî el-Ekber, 46-47. Mesûdî de Ashâbu’n-Nesak isimli Şîî bir fırkadan bahseder. Ancak onun bahsettiği bu grup, daha başka niteliklere sahiptir. Ebu Temmâm da benzer görüşlere sahip bir fırka anlatır. (Bkz. Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*, 199; Ebû Temmâm,123.)

³⁷⁴ Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 18-23; Ka’bî’nin İmâmiyye tasnifi hakkında bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi’l-İmâme)*, II/176-183; Neşvânü’l-Himyârî, *Hûru’l-İyn*, 212-220.

³⁷⁵ Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 16-17; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi’l-İmâme)*, II/176; Neşvânü’l-Himyârî, *Hûru’l-İyn*, 211.

adıdır.³⁷⁶ Ne var ki bu tanım, İmâmiyye'nin bilinen en büyük ve en son fırkası olan İsnâaşeriyye'nin ulaştığı nokta üzerinden yapılmış bir tanımdır ve ilk günden bu yana tüm İmâmî fırkalar tarafından kabul edilen ortak hususları ihtiva etmemektedir. Bu yüzden biz, İmâmiyye ismini daha kapsayıcı bir anlamda kullanacak ve bu isim ile “Hz. Ali (38/658), Hasan (51/673), Hz. Hüseyin (61/680), Ali Zeynelâbidîn (95/713), Muhammed el-Bâkır (113-119/731-737), Cafer es-Sâdık (148/765), Musa el-Kâzım (183/799), Ali er-Rıza (203/818), Muhammed et-Tâkî (220/835), Ali en-Nâkî (254/868), Hasan b. Ali el-Askerî (260/873) ve Muhammed el-Mehdî (III/9. asrın ikinci yarısı) şeklindeki Ehl-i Beyt mensuplarının imam olduğunu iddia eden ve imameti bu kişilerden herhangi birisinde sona erdiren fırkaları” kastedeceğiz. Ancak burada İmâmiyye kapsamında zikredilen fırka veya şahıslar, bizim kanaatimizi değil, Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye kapsamında zikrettiği kişi ya da grupları yansıtabilir.

Tezimizde çok fazla tercih etmemekle birlikte İmâmiyye hakkında zaman zaman kullandığımız isimlerden bir tanesi de Râfıza (çoğulu, Ravâfız) ismidir. Sözlükte “reddetmek, kabul etmemek, terk etmek, ayrılıp gitmek, (kapta su) az olmak, develer dağılıp yayılmak, develeri merada başıboş bırakmak” anlamlarında kullanılan³⁷⁷ ve olumsuz bir takım manalar çağrıştıran bu isim, kaynaklarda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Erken dönemlerden itibaren kullanılmakla birlikte, bir isim olarak nitelediği grupla ilgili muazzam bir kavram kargaşası hâkimdir. Özellikle muhalif ulema, halk ve siyasi otoritelerce kullanılmış, ancak her seferinde bu kavramla farklı bir grup kastedilmiştir. Dolayısıyla Râfızî olarak adlandırılan kişi, grup ve görüşlerdeki çeşitlilik, Râfıza kavramını tam karşılayacak ıstılâhî bir tanımlama yapılmasına imkân vermemektedir.³⁷⁸

Ravâfız kavramı, İslâmî ilimler tarihinde, kendisiyle kastedilen fırka bakımından genel olarak üç farklı şekilde kullanılmıştır. Bunlardan birincisinde bu isim, ana fırka olarak Şîlik'i nitelemek için tercih edilmiş ve Eş'arî âlimlerden Bağdâdî (429/1038), İsferyînî (471/1079) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210); Ashabu'l-Hadis'ten İbn Kuteybe (276/889), Malatî (377/987), İbn Batta el-Ukberî (387/997), Ebû Muhammed el-Yemenî (VI/XII. asır) ve Seksekî (683/1284), Mürcie'den Ebu Mutî' Mekhul en-Nesefî (318/930) ve Müslüman coğrafyacılarından

³⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17; Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red alâ Ehli'l-Bida*, 176-177; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, II/176; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İlyn*, 211; Şehristânî, *el-Milel*, 162, 164-165.

³⁷⁷ Bkz. Ebû Yusuf Yakub b. İshâk İbnü's-Sükît, *Islâhu'l-Mantuk*, Thk. Muhammed Mürib, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (yy) 2002, 61, 171; Ebû Hâtim er-Râzî, *III*, Thk. Abdullah Sellûm es-Sâmarrâî, Dâru Vâsıt, Bağdat 1988, 270; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlî'd-Dîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lüğa ve Envâihâ*, Thk. Fuâd Al Mansûr, Dâru'l-Kütüb'il İlmiyye, Beyrut 1998, I/195, II/157.

³⁷⁸ Yusuf Benli, “Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler,” *Hikmet Yurdu*, S. 1 (2008), 33, 35.

Makdisî (387/997) tarafından kullanılmıştır.³⁷⁹ İkinci kullanımda, daha çok Şia'nın gulat fırkalarını nitelemek için tercih edilmiş ve Eş'arî âlimlerden Şehristânî, Endülüslü edebiyatçılardan İbn Abd Rabbih (328/940) ve İmamiyye'den Kummî (301/913) ve Nevbahtî (310/922) tarafından kullanılmıştır.³⁸⁰ Râfıza isminin üçüncü kullanımında ise Şia'nın sadece İmâmiyye kolu kastedilmiştir. Bu şekilde bir kullanımı tercih eden kişiler arasında gulat Şîf liderlerden Muğîre b. Saîd (119/737),³⁸¹ Ehl-i Beyt'ten Zeyd b. Ali (122/740),³⁸² Zeydiyye'den Süleyman b. Cerîr (149/766),³⁸³ Abbasî halifesi Harun Reşid'in vezirlerinden Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (190/805),³⁸⁴ Zeydî İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî (246/860),³⁸⁵ Zeydî

³⁷⁹ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 29; İsferyânî, 27; Râzî, *İ'tikâdât*, 52; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418, I/256, II/259, 259, 161, 162; İbn Kuteybe (276/890), *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadîs (Hadis Müdâfaası)*, Çev. Hayri Kırbaoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul 1998, 63-64, 135, 153-154, 359, vd.; Malatî, 18; İbn Batta el-Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, Thk. Rızâ Mu'tî, Dâru'r-Râye, Riyad, 1988, II/556; Ebu Muhammed el-Yemenî, *Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka*, Thk. Muhammed Zebrân el-Ğâmidî, el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1993, 84-85; Bkz. Ebû'l-Fazl Abbas b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî Marifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1988, 65; Mekhul en-Nesefî, *Kitâbu'r-Redd Ale'l-Bida*, 131, 132, 137, 169; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, (yy) (ty), V/124.

³⁸⁰ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 155, 160, 164-166; İbn Abdürabbih, II/245, 246, 247, 249; Kummî/Nevbahtî, 98, 190, 192, 225.

³⁸¹ Râfıza isminin tarihte ilk defa Muğîre b. Saîd (119/737) tarafından Muhammed el-Bâkır'ın (113-119/731-737) ölümünden sonra muhaliflerine verildiği nakledilmiştir. Buna göre Muhammed el-Bâkır ölünce ortaya çıkan imamet tartışmasında Muğîre ve taraftarları, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametini kabul etmiş, bunu kabul etmeyenler ise Muğîre tarafından Râfızîler diye adlandırılmıştır. (Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, 270; Kummî/Nevbahtî, 189-190; Nâşi el-Ekber, 46.) Bu kullanımda Muğîre'nin Râfıza adlandırmasını İmâmiyye için kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Cafer es-Sâdik ile devam eden imamet silsilesini savunan ana kitle, İmâmiyye mensuplarıdır. İmâmiyye'nin erken dönem âlimlerinden bir kısmı da Râfıza isminin kendilerine Zeyd b. Ali tarafından değil, gulat görüşleri nedeniyle kendisinin imametini terk etikleri için Muğîre b. Saîd tarafından verildiğini söylemektedirler. (Bkz. Kummî/Nevbahtî, 189-190; Ayrıca bkz. Taberî, VII/18.) Onların kendileri için kullanılan bu adı, gulat bir kaynağa dayandırmaları, bir taraftan takbih edici bir yafta olarak gördükleri bu isimle anılmayı kendilerine yakıştıramamalarından, diğer taraftansa guluv fikirleri nedeniyle kendilerinin de töhmet altında kalmalarına sebep olan zümrelerle aralarını açma isteğinden kaynaklanmıştır. (Benli, "Râfıza Adlandırması," 45.)

³⁸² Taberî, VII/181; Ebu'l-Huseyin Ahmed b. İsmâil İbn Semûn el-Vâiz (387/997), *Emâli İbn Semûn el-Vâiz*, Thk. Âmir Hasan Sabrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, 129.

³⁸³ Bkz. Kummî/Nevbahtî, 192.

³⁸⁴ Yahyâ b. Hâlid'in açıkça İmâmiyye kastedip etmediği bilinmemekle birlikte onun "Râfıza dinlerini ifsat etmiştir. Çünkü "hayatta bir imam olmadıkça din olmaz" demektedirler" sözü İmâmiyye'nin o zamanki önde gelen âlimlerinden Hişâm b. Hakem'e bildirilmiş, o da kendi imamlarının hayatta olduğunu söyleyerek bu ithamdan kurtulmaya çalışmış, ancak yine de vezirin takibatına uğramaktan kurtulamamıştır. (Bkz. Tûsî, *Ma'rifeti'r-Ricâl*, 227.) Dolayısıyla vezirin bu söz ile İmâmiyye'yi kastettiği anlaşılmaktadır.

³⁸⁵ Ressî'nin Râfıza kavramıyla tam olarak kimleri kastettiği net olmamakla birlikte Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim gibi kişilerin görüşlerini eleştirmesi ve bunları Râfızî diye nitelemesi, bu kavram ile İmâmiyye'yi hedef aldığını göstermektedir. (Bkz. Ressî, *er-Red ale'r-Râfıza*, Thk. İmam Hanefî Abdullâh, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2000, 92-94. Ayrıca bkz. Bozan, 15; Madelung, "İmam Kâsım b. İbrahim ve Mutezililik," Çev. Mehmet Ümit, *GÜÇİFD*, I/1 (2002), 404, Dipnot: 29.)

kaynaklar,³⁸⁶ Mutezile'den Hayyât (298/910),³⁸⁷ İsmâîlî âlimler Ebû Hâtîm er-Râzî (324/936)³⁸⁸ ve Ebû Temmâm (IV/X. asır)³⁸⁹ ile Eş'arîlik'in lideri Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/936)³⁹⁰ tarafından kullanılmıştır. Bütün kullanımlarında da genelde olumsuz bakış açısını ortaya koymak için tercih edilen bu isim, ilk kullanımlarda İmâmiyye'nin genelde Zeyd b. Ali'yi terk ettiği³⁹¹ veya Zeyd b. Ali'nin fikirlerinden uzaklaştığı³⁹² için bu isimle anıldığı belirtilir. İmam Eş'arî ise Ebû Bekir ve Ömer'in imametini kabul etmemelerini ön plana çıkartır ve bu yüzden onlara Râfıza denildiğini belirtir.³⁹³ Bazı İmâmî müellifler de uzun müddet benimsemedikleri bu ismi, daha sonraları yorumlayarak övgü ifade eden bir forma sokmuşlar, ona “bâtılı ve kötülüğü reddedenler” anlamında şeref ve saygınlık kazandırıcı olumlu manalar yükleyerek söylem değişikliğine gitmişler ve kendileri için kullanmışlardır.³⁹⁴ Mesela İmâmî âlimlerden Berkî (274/888 veya 280/894), “muhaliflerinin kendilerini Râfıza diye isimlendirmesinden” şikâyet eden taraftarlarına Muhammed el-Bâkır'ın “Ben Râfızıyım.” diyerek bu isimden gruru duyduğunu belirtmiş,³⁹⁵ bir başka rivayette ise bu ismin İmâmiyye'ye muhalifleri tarafından değil, bizzat Allah tarafından verildiği söylenmiş ve bu durum şöyle açıklanmıştır: “Firavun'dan ayrılan ve Hz. Musa ile Hârûn'u çok seven yetmiş kişiye bizzat Allah tarafından Râfıza ismi verilmiş ve bu Tevrat'ta da kayıt altına alınmıştır. Allah bu ismi saklamış, sonra tekrar Şifiler için ortaya çıkarmıştır. Zira muhalifleri hayrı, bunlar ise şerri terk etmişlerdir.”³⁹⁶

Daha önce de belirttiğimiz üzere biz, daha çok İmâmiyye ismini kullanacak, Râfıza ismine ise mümkün olduğunca yer vermemeye çalışacağız. Zira İmâmiyye ismi, her şeyden önce daha tarafsız bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bunun yanında İmâmî müelliflerin kendileri için çoğunlukla tercih ettiği isim de budur. Ancak İmâmiyye anlamında kullanıldığını düşündüğümüz durumlarda müelliflerin bakış

³⁸⁶ Kummî/Nevbahtî, 98, Dipnot: 137.

³⁸⁷ Hayyât, Hişâm b. Hakem, Ali b. Mîsem ve Sekkâk gibi İmâmî âlimler için “gulat fikirleri savunanlar” anlamında Râfıza ismini kullanmaktadır. (Bkz. Ebu'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red ale'r-Râvendî*, el-Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut 1957, 14.)

³⁸⁸ Ebû Hâtîm er-Râzî, 286-293.

³⁸⁹ Ebû Temmâm, 121.

³⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 16.

³⁹¹ Ebû Temmâm, 121; Ebû Hâtîm er-Râzî, 270.

³⁹² Ebû Hâtîm'in naklettiğine göre bazı kişiler, “Şia'nın Zeyd b. Ali'nin vefatına kadar tek bir fırka olduğunu, onun vefatıyla birlikte bazılarının Cafer es-Sâdık'ın imam olduğunu iddia etmeye başladığını, bunun üzerine Zeyd taraftarlarının onları Râfıza diye isimlendirdiğini” iddia etmişlerdir. (Bkz. Ebû Hâtîm er-Râzî, 271.)

³⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, 16.

³⁹⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, 271; Benli, “Râfıza Adlandırması,” 45, 57; Bozan, 16; Kohlberg, “İmâmiyye Şiası'nda Râfızî Terimi,” 118.

³⁹⁵ Berkî, 157.

³⁹⁶ Bkz. Berkî, 157; Küleynî, *Ravzâtu'l-Kâfi*, 33; Şeyh Müfid (413/1022), *el-İhtisâs*, Thk. Ali Ekber el-Gıffârî, Müessesetü'l-Âlâ, Beyrut 2009, 109.) (Bu rivayetin bir eleştirisi için bkz. Ebû Hâtîm er-Râzî, 271.)

açısını tam olarak yansıtmak düşüncesiyle zaman zaman Râfıza ismini de muhafaza edeceğiz.

Burada netleştirilmesi gereken bir diğer kavram da “İmâmiyye algısı” ifadesidir. Psikolojik bir olgu olarak algı, bireylerin beklentileri, geçmiş yaşantıları ve kültürlerinin yanı sıra o an içinde bulunulan çevresel faktörlerin etkisi neticesinde dışarıdan gelen uyarıcıların zihinde anlamlandırılmış haline verilen addır.³⁹⁷ Yani algı, bir şeyin zihinde anlamını bulmuş öznel halini ifade etmekte, “algılayan bireyin aktif yorumunun bir ürünü olduğu için de her zaman dış dünyanın motamot bir kopyasını yansıtmamaktadır.”³⁹⁸ Algı, her ne kadar öznel olsa ve algılayanın bireysel özelliklerinden, beklentilerinden, geçmiş yaşantısından ve hatta içinde bulunduğu durumdan etkilense de algılayanın gerçeği olarak işlev görmekte, algılayan, zihnindeki gerçekliğin dışsal gerçek ile uyumlu olduğuna inanmaktadır. Mezhepler Tarihi açısından kullandığımızda ise algı, bir mezhebin kendi tarihsel gerçekliğinden ziyade muhalifinin ya da mensuplarının zihnindeki haline karşılık gelmektedir. Bu bağlamda bir mezhebin “hakikî” ve “zihni” olmak üzere iki tür varlığından bahsedilebilir.³⁹⁹ Bir mezhebin hakiki varlığı, o mezhebin tarihsel gerçekliğini ifade ederken zihni varlığı, bireylerin düşünce dünyasındaki yansımalarını ve bireyler tarafından algılanmış halini ifade etmektedir. Mezhepler Tarihi’nde fırkanın zihni varlığı yani mezhep algısı, her zaman hakiki varlığına tekabül etmez. Bu yüzden mesela Şia dendiğinde bir Şiî’nin zihninde canlananlarla bir Sünnî’nin zihninde canlananlar aynı olmayabilir. Fırka mensubu, duyduğu, gördüğü, öğrendiği savunmacı yaklaşımla mezhebine dair muhtemelen abartılı bir olumlu algıya, yani zihni gerçekliğe sahiptir. Muhalif açısından ise yine aynı sebeplerle olumsuz, kötü bir algı ve zihni gerçeklik söz konusu olabilmektedir. Abartılmış ya da çarpıtılmış halinin karşısında ise fırkanın kendi dışsal gerçekliği bulunmaktadır. Mezhepler Tarihi açısından bu durum, “fırkaların dışsal gerçekliklerinin ne olduğunu ve bu arada hangi düşünce ve zihinle tanınma ve tanıtılma yoluna gidildiğini”⁴⁰⁰ aydınlatma gibi bir sorunu beraberinde getirmektedir. Zira sosyal bir olgu olarak mezheplerin gerçekliğine “makâlât yazarlarının dönüştürücü zihinsel etkinliğine dikkat etmeden ulaşmak mümkün değildir.”⁴⁰¹ Bu çerçevede “İmâmiyye algısı,” İmâmiyye’nin kendi tarihsel gerçekliğinden ziyade Eş’arî makâlât yazarlarının zihnindeki halini ifade etmekte, tezimizde bir taraftan bu algının mahiyeti, diğer taraftansa olguyla mutabık olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmaktadır.

³⁹⁷ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 118-119.

³⁹⁸ Nuri Bilgin (Edt.), *Sosyal Psikoloji*, Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 2014, 304; D. O. Sears, J. L. Freedman, L. A. Peplau, “Sosyal Biliş,” Çev. Nizâmettin Koç ve Ali Dönmez, *AÜEBF Dergisi*, XXIV/1, 1991, 107.

³⁹⁹ Hakikî ve zihni varlık kavramsallaştırmaları ile eşyanın bu tür bir kategorizasyonu için bkz. Mustafa İslamoğlu, *Kur’an’a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, Denge Yay., İstanbul 2011, 29-30.

⁴⁰⁰ Muhammed Mescd-i Câmiî, *Ehl-i Sünnet ve Şia’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, Çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2012, 139.

⁴⁰¹ Orhan Ateş, “el-Milel ve’n-Nihal’in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî’nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları,” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, I/2 (2008), 110.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAMİYYE ALGISINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Fas'lı âlim Muhammed Âbid el-Câbirî (d. 1936), herhangi bir düşünce üzerinde etkin olan faktörleri tespit ederken sadece baskın unsurların etkisi altında kalmamak adına haklı olarak “Ormanın genişliğini gizleyen büyük ağaca aldanmayalım.”⁴⁰² tavsiyesinde bulunmaktadır. Çünkü İslam'ın ilk dönemlerinde görülen sosyal olayları açıklarken “kültürel farklılıklar, geçmişten miras alınan inançlar, fethedilen ülkelerin kadîm inançları, asabiyet duygusu ve hatta coğrafi koşullar” gibi farklı etkenlere ne derece ağırlık verileceği çok önemli metodolojik bir sorundur.⁴⁰³ Bu konuda yapılacak hata, etkenlerden bazılarının hesaba katılmaması veya bazı etkenlerin daha fazla ön plana çıkartılması anlamına gelebilecektir. Mesela konumuz özelinde Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısına kaynaklık teşkil eden bir takım “merkezler” olabilir. Herhangi bir olgu, çok baskın da olabilir. Ancak bunlardan sadece bir veya birkaç tanesini ön plana çıkartıp diğerlerini görmezden gelmek, indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Bu yüzden bütün faktörler arasında organik bir bağ olduğunu kabul edip karşılıklı etkileşimlerinden bahsetmek, daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Diğer taraftan “Bireyleri harekete geçiren saikler, tarihsel olayların akışı kadar kolay anlaşılabilir değildir.”⁴⁰⁴ Dolayısıyla resmedilen arka plana Eş'arî makâlât yazarlarını harekete geçiren mutlak saikler olarak bakmamak, sadece aralarında paralellikler bulunan tarihsel süreçler olarak değerlendirmek gerekir.

D) MEZHEP MENSUBİYETİNİN DOĞASI

Gruplar, mensuplarına ötekinden farklılaşan bir dünya görüşü ve belli bir sosyal kimlik vermek suretiyle onların kendilerini, diğer insanları ve dünyayı nasıl anlamlandırmaları gerektiğine dair hazır algı kalıpları sunarlar.⁴⁰⁵ Bu konuda insanlara rehberlik edip etraflarındaki dünyayı genel olarak bu “kalıp,” bir diğer ifadeyle “model” içinden algılamalarını sağlarlar. Bu model, bir nevi harita fonksiyonu görür ve onlara karşılaşılan şeylerin hangilerinin olumlu, hangilerininse olumsuz sayılacağını gösterir.⁴⁰⁶ Bu yönüyle gruba mensubiyet, kişileri birer fert

⁴⁰² Câbirî, 198.

⁴⁰³ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 46.

⁴⁰⁴ Tosh, 107.

⁴⁰⁵ Asım Yapıcı, Kadir Albayrak, “Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler,” *Dini Araştırmalar*, V/14, 2002, 37; Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, DEM (Değerler Eğitimi Merkezi) Yay., İstanbul 2009, 221.

⁴⁰⁶ Mardin, *İdeoloji*, 101-102.

olmanın ötesine taşır ve onları ortak bir irade etrafında toplar.⁴⁰⁷ Ne var ki grup aidiyetinin zaman zaman çok olumsuz sonuçlar doğurabildiği ve hatta ciddi toplumsal çatışmalara kaynaklık teşkil edebildiği de bilinen bir gerçektir.

Sosyal Psikoloji alanında gruplar arası ilişkiler üzerine yapılan birçok araştırma, gruplar arasındaki davranışın olumlu ya da olumsuzluğunu etkileyen faktörleri tespit etmeye imkân veren sonuçlar ortaya koymaktadır. Bunlardan Muzaffer Şerif tarafından gerçek gruplar üzerinde yapılan deneyler, gruplar arası davranışın olumlu veya olumsuz olmasının, grupların hedeflerinin “geçmişte, şimdi veya gelecekte rekabet halinde olup olmadığına” bağlı olduğunu, eğer gruplar arasında herhangi bir sebeple rekabet söz konusuysa, süreç sonunda kazanan ve kaybeden olmak üzere iki taraf oluşacaksa bu durumun, gruplar arası hasmâne davranışlar için “yeterli bir şart” olduğunu göstermiştir. Bir diğer ifadeyle rekabete dayalı grup ilişkileri, kişilerin kendi grubuna yönelik tarafgir algı ve tutum takınmasına, grup içi davranışların kuvvetlenmesine, diğer gruba karşı algı ve tutumlarının olumsuzlaşmasına, gruplar arası davranışın partizan bir mahiyet almasına yol açmıştır.⁴⁰⁸ Bununla birlikte yapılan birçok araştırma, “insanları biz (grup içi) ve onlar (grup dışı) şeklinde asgarî kriterlerle tek başına gruplamanın bile “grup içi tarafgir davranışın” ve “gruplar arası rekabetin” ortaya çıkması için hem gerekli, hem de yeterli bir şart olduğunu göstermiştir. Bu araştırmaların sonuçlarına göre bir kişi, bir kez kendisini bir gruba ait hissetmeye başladığında, o gruptan hiçbir kazancı olmasa, üyesi olduğu gruptaki insanları hiç tanımasa, grup tamamen kura ile oluşturulmuş olsa ve hatta gruptaki üyelerle gerçek hiçbir etkileşime girmemiş olsa bile kendi grubuna yönelik yanlı bir tutum takınmış, grup içi üyeler hakkında daha olumlu değerlendirmelerde bulunmuş, diğer grubu yargılamaya başlamış, hangi gruptan ise o grubu iyi, diğer grubu kötü görme eğilimi geliştirmiştir.⁴⁰⁹ Yani “süreç içinde üretilen grup kimliği, kendi içlerinde bütünleşme ve dayanışma, kendi dışlarında rekabet ve çatışma unsuru” olmuştur.⁴¹⁰ Bu çerçevede gruplar arası düşmanlıkların ve kalıp yargıların ortaya çıkabilmesi için grupların birbirlerini fark edebilecekleri açık ve belli bir kimliğe sahip olmalarının yeterli olduğunu söylemek mümkündür.⁴¹¹ Bir diğer ifadeyle, bir grubun diğerine yönelik kalıp yargılarından ve düşmanlıklarından bahsediliyorsa bu onun belli bir kimliğe sahip olduğu ve açık veya potansiyel bir tehlike olarak algılandığı anlamına gelmektedir.

⁴⁰⁷ Mehmet Ali Büyükkara, “Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları,” *Usûl İslam Araştırmaları*, S. 7, 2007, 110.

⁴⁰⁸ Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, Alfa Yay., İstanbul 2001, 322-323, 328, 332; Bilgin, 254-255.

⁴⁰⁹ Sears vd., 115; Arkonaç, 334-339, 351; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 545; Nuran Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)*, İmge Kitabevi, Ankara 2007, 91, 94; Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, İmge Kitabevi, Ankara 2014, 277; Bilgin, 237-238; Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*, Karahan Kitabevi, Seyhan 2004, 20, 49, 62 vd.

⁴¹⁰ Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din,” *UÜİFD*, XIX/2, 2010, 200.

⁴¹¹ Yapıcı, 104.

Biz ve onlar dikotomisi içinde gruplar anlamlandırıldıktan sonra gruplar arasında çeşitli bariyerler meydana gelmeye başlar.⁴¹² Grup olmanın doğası gereği mensuplar, grup içine doğru bağlılık ve sempati, grup dışına doğru ise çelişme ve farklı olma duygusu geliştirirler. Genelde grup içi yanlılık ortaya çıkar.⁴¹³ İç grup yüceltilirken dış grupları değersizleştirici iddia ve söylemlere yönelir.⁴¹⁴ Mesela kendi grubunu kayırma, karşıt grupları kötülemenin bir göstergesi mahiyetinde iki grubun olumlu ve olumsuz davranışları için farklı nedensel yüklemeler yapılır. Bu çerçevede kişiler, kendi gruplarındaki insanların olumlu davranışlarını daha çok zeka, çalışkanlık ve sebat gibi kişiye özgü nedenlerle, olumsuz davranışlarını ise şanssızlık gibi dış nedenlere yükleyerek açıklarken karşıt gruplar için tam tersi yönde davranır ve onların olumlu davranışlarını takiyye gibi dış faktörlerle, olumsuz davranışlarını ise kişiye ve gruba özgü nedenlerle açıklar.⁴¹⁵ Hatta bazen gruba özgü bazı olumsuz özellikler, “doğallaştırılarak” algılanır. Doğallaştırarak algılama, grubun söz ve eylemlerinin onların belli bir tabiata, belli bir öze, belli bir genetik yapıya sahip olmalarıyla açıklanmasını ifade eden psikolojik durumdur.⁴¹⁶ Bunun yanında her grup kendi üstünlüğünü ve doğruluğunu vurgulayıcı iddiaları daha çok gündeme taşır.⁴¹⁷ Ayrıca grup içi benzerliklere ve ortaklıklara vurgu yapılırken öteki olarak kategorize ettiği dış dini gruplarla benzeşen değil, ayrışan yönlerine vurgu yapar.⁴¹⁸ Grup farklılığının gruplar arası bakış üzerindeki bir diğer etkisi, “korelasyon illüzyonu” adı verilen durumdur. Korelasyon illüzyonu, az rastlanan ve olumsuz görülen özellikler ile sayıca az olan gruplar (azınlık gruplar) arasında bir bağ olduğunu düşünme yanılığısıdır. Sosyal hayatta görülen davranışların çoğu, aslında arzu edilir niteliktedir. Bu yüzden arzu edilmeyen davranışların ayırt edilme özelliği daha güçlüdür. Ancak korelasyon illüzyonu nedeniyle biz, kendi grubumuzda ve diğer gruplarda arzu edilen ve edilmeyen davranışlar oranı aynı olsa bile takiyye, dinsel gevşeklik gibi arzu edilmeyen davranışların dış gruplarca yapılma oranını abartma eğilimi gösterir ve bu tür davranışların onlarda daha fazla olduğunu düşünürüz.⁴¹⁹

Bütün bunlara rağmen gruplar arasındaki karşılıklı bakış ve ilişki biçimleri, bütün durumlarda aynı şekilde gerçekleşmez. Gruplar arasındaki tarafgir karşılaştırmalar, en başta sosyal özdeşleşmeyle doğrudan bağlantılıdır. Herhangi bir grup, üyeleri için önem kazandıkça tarafgirlik artacaktır.⁴²⁰ Bunun yanında gruplar arasındaki algılanan benzerlik oranı da karşılıklı bakışı etkileyen önemli bir

⁴¹² Yapıcı, 107.

⁴¹³ Bilgin,242.

⁴¹⁴ Yapıcı, 106; İbrahim Gürses, “Önyargının Nedenleri,” *UÜİFD*, XIV/1, 2005, 154.

⁴¹⁵ Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*,279-280; Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz*, 177.

⁴¹⁶ Bilgin,264-266.

⁴¹⁷ Yapıcı, 116.

⁴¹⁸ Yapıcı, 106; Yapıcı ve Albayrak, 38; Hökelekli, 221-222; Bilgin,240-241.)

⁴¹⁹ Bilgin,248-249.

⁴²⁰ Arkonaç, 344.

faktördür. Buna göre insanlar kendilerine benzeyenleri çekici bularak ondan hoşlanırlar. Benzemeyenlerden ise genellikle hoşlanmazlar ve onlara karşı olumsuz tutum geliştirirler. Farklılık ne kadar çok olursa olumsuz bakışın, tutumların ve kalıp yargıların şiddeti de o oranda kuvvetli olur.⁴²¹ Sosyal mesafe olarak en uzak mesafede tutulan grubun üyelerine olumsuz nitelikler daha fazla yüklenir.⁴²² Son olarak yukarıda da bahsettiğimiz üzere grupların “geçmişte, şimdi veya gelecekte” rekabet halinde olup olmaması da karşılıklı tutumların nicelik ve niteliğini etkilemekte, algı ve tutumlarının olumsuzlaşmasına, gruplar arası davranışın partizan bir mahiyet almasına yol açmaktadır.⁴²³

Peki, diğer gruplara ve mezheplere yönelik olumsuz veya daha az olumlu bu tür yaklaşım ve değerlendirmeler, gruplar arası bariyerler neden kaynaklanmaktadır? Bu konu öncelikle “her grubun ötekenden farklılaşarak kendine özgü bir varlık kazanma çabasıyla” ilişkilendirilmiştir.⁴²⁴ Bunun yanında “grubu sahiplenmenin akabinde gelen sorumluluk ve vazife duygularının” da savunma refleksini doğuran bir diğer faktör olduğu söylenebilir.⁴²⁵ Ancak bu konuda asıl faktör olarak bireylerin ve grupların olumlu kimlik ihtiyacı daha fazla ön plana çıkartılmaktadır. Buna göre “genelde toplumsal, özelde ise dinsel bütün gruplar, kendisine olumlu bir kimlik verebilme ihtiyacıyla güdülenmişlerdir. Zira grupları ayakta tutacak ve geliştirecek olan temel unsurlardan bir tanesi, “biz üstünüz, biz doğru yoldayız” türünden üyelerine olumlu bir öz saygı verecek olan sosyal kimliklerdir.”⁴²⁶ Bu çerçevede her grup, kendi grubunun değerini diğer grupların değerleriyle karşılaştırarak ölçmekte,⁴²⁷ bir anlamda kendi konumunu onlara göre anlamlandırma yoluna gitmektedir.⁴²⁸ Hatta gruplar arası karşılaştırmaların sonuçları bireyler için de önemlidir. Zira grubun belli bir değer boyutu üzerinden üstün algılanması, algısal düzeyde grubun üyelerinin de değerliliğini ifade etmektedir.⁴²⁹ Bu yönüyle her inanç ve ideoloji, temelde etnosantrik, yani kendi grubunu olumlu ve iyi, diğerlerini ise kendi grubuna göre daha kötü ve aşağı gören bir bakış açısına sahiptir.⁴³⁰ Ancak bu, patolojik bir durum değildir. Çünkü biz ve ötekiler şeklindeki bütün kategorik ayrımların doğasında kendini olumlu, diğerlerini ise daha olumsuz bir konumda

⁴²¹ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 530-531, 545; Yapıcı, 35.

⁴²² Gürses, 154.

⁴²³ Arkonaç, 322-323, 328, 332; Bilgin, 254-255.

⁴²⁴ Hökelekli, 221-222. Hortaçsu, bu kapsamda “Eğer grubu diğer gruplardan farklı yapan bir özellik yoksa o grubun var olması için de bir neden yoktur. Zira belirginlik, var olmanın önemli bir ölçütüdür ve gruplar arası farklılıklar, toplumsal gruplar açısından çok önemlidir. Bu yüzden bir grubun belirginliğinin tehlikeye girmesi bile grup üyeleri arasında grubun varlığına yönelik bir tehdit olarak algılanır.” tespitinde bulunmaktadır. (Bkz. Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz*, 75, 78-79.)

⁴²⁵ Büyükkara, “Dini Gruplarda Dine İlişkin Anlama Sorunları,” 113.

⁴²⁶ Yapıcı, 106-107, 110.

⁴²⁷ Arkonaç, 343.

⁴²⁸ Büyükkara, “Dini Gruplarda Dine İlişkin Anlama Sorunları,” 114.

⁴²⁹ Arkonaç, 280, 343.

⁴³⁰ Bkz. Yapıcı, 109; Hökelekli, 222.

algılama duygusu hâkimdir.⁴³¹ Bu algı doğrultusunda bireyler, kendi gruplarının karşıt gruptan daha iyi olduğunu savunurlar.⁴³²

Bu tespitler doğrultusunda devam ettiğimizde dinsel bir grup olması itibariyle “mantığı ve işleyişi bakımında diğer sosyal gruplarla benzer niteliklere sahip olan”⁴³³ mezheplerin birbirlerine karşı olumsuz bakış açılarına ve tutumlara sahip olması kaçınılmaz gözükmemektedir. Zira İslam Mezhepleri Tarihi bir bakıma, “insan, toplum ve evren algılayışı aynı veya benzer olan kişilerin bir araya gelmesiyle oluşan”⁴³⁴ grupların tarihidir. Kendi başına farklı bir grup hissini bile rekabet ve olumsuz bir bakış yarattığı bilindiğine göre her birisi farklı bir grubu temsil eden mezheplerin diğer mezheplere yönelik olumsuz algısını belli bir noktaya kadar doğal karşılamak gerekir. Bunun yanında mezhepler, salt farklı yapılar olmaları itibariyle kendi grubu lehine yanlı davranma temayülü gösteren asgarî grup yapısını çok aşan, aralarında siyasal ve sosyal ilişkiler bulunan kompleks oluşumlardır. Hepsi de “bir dinin doğuşundan sonra toplumsal, siyasal ve kültürel yapının sürekli evriminin, bundan doğmuş olan yeni şartların, fertlerin dinî tecrübelerinin zenginleşmesinin ve ayrıca dinî bilgi ve eylemlerin karmaşıklaşmasının ortaya çıkardığı beşerî oluşumlar”⁴³⁵ olsa da her birisi, kendisinin İslam’ı daha doğru anladığını ve temsil ettiğini iddia eder. Öyle ki “gruplar arasındaki benzer tutum ve görüşler bile zaman zaman “biz daha doğrusunu biliyoruz.” biçiminde kalite iddialarıyla bir müsabaka bilinci yaratabilmektedir.”⁴³⁶ Yani aralarında siyasal ve sosyal rekabetlerin yanında hiç değilse daha doğruyu temsil ettiği iddiasına dayanan dinsel bir rekabet bulunmaktadır. Bu durum da belli bir noktaya kadar doğal karşılanabilir. Çünkü hiç kimse, hakikati temsil ettiğine inanmadığı bir dinî gruba kolay kolay bağlanmaz.⁴³⁷ Mensupları açısından mezhep olgusunu meşru kılan şey, “doğruya ve Hz. Peygamberin getirdiği dinin özüne ulaşma, dolayısıyla da fırka-i nâciye (kurtuluşa eren fırka) olma iddiasıdır.”⁴³⁸ “Bütün inançların eşit oranda hakikati temsil ettiği”⁴³⁹ anlamındaki bir çoğulculuk, “insan ruhunun derinliklerinde bulunan “kesin inançlılık” arzusuyla çeliştiğinden özellikle dinî-ahlâkî alandaki diğer farklılaşmaları kabullenmeyi zorlaştırmaktadır.”⁴⁴⁰ Diğer taraftan hakikati temsil ettiğine dair bakış açısı, grup kimliğini oluşturmanın ve canlı tutmanın da temel koşuldur. Çünkü mezhepler “biz doğru yoldayız” türünden üyelerine öz saygı verecek sosyal kimlikler

⁴³¹ Yapıcı, 122.

⁴³² Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, 273.

⁴³³ Aydınalp, 200.

⁴³⁴ Mehmet Dalkılıç, “İbn Hazm’a Göre Şia,” *İÜİFD*, S. 14, İstanbul 2006, 148.

⁴³⁵ Büyükkara, “Dini Gruplarda Dine İlişkin Anlama Sorunları,” 108.

⁴³⁶ Büyükkara, “Dini Gruplarda Dine İlişkin Anlama Sorunları,” 108.

⁴³⁷ Hökelekli, 222.

⁴³⁸ Dalkılıç, “İbn Hazm’a Göre Şia”, 148.

⁴³⁹ Aydınalp, 204; Recep Kılıç, “Dinî Çoğulculuk Mu, Dinde Çoğulculuk Mu?,” *Dinî Araştırmalar*, VII/XIX, 2004, 13.

⁴⁴⁰ Hökelekli, 211.

inşa edemezlerse varlıklarını devam ettirmezler.”⁴⁴¹ Buna binaen her mezhep kendi mevcudiyetini muhafaza etme adına, diğer mezheplerle benzeşen değil farklılaşan yönlerine dikkat çekmektedir.⁴⁴² Dolayısıyla İslam Mezhepleri Tarihi’nde yaşayan mezheplerin yanında tarihin derinliklerinde yok olup gitmiş birçok fırkanın yoğun bir şekilde kaynaklarda yer bulabilmesi ve uzun uzun eleştiriye tabi tutulması, bir yönüyle mezheplerin kendi grup kimliğini öteki üzerinden tanımlama çabası olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde geliştirdikleri grup kimliği ve özel mensubiyet duygusu, diğer gruplarda olduğu gibi dinsel gruplarda da “dini topluluklarla topluluk dışı fertler ve gruplar arasında görünür veya görünmez, esnek ya da katı sınırlar çizmektedir. Bir diğer ifadeyle kendi normatif grup kimliğinden hareketle dışarıdakinin “ötekileştirilmesi,” grup dışı kimliklerin “biz” ve “onlar” dikotomisi içinde algılanması, potansiyel dini çatışmanın kognitif zeminini ve ilk basamağını oluşturmaktadır.”⁴⁴³ Ancak, yukarıdaki bazı tespitlerin gösterdiği üzere grup olmanın doğası gereği mezhepler arasındaki düşünsel farklılıklar arttıkça olumsuz algı da derinleşmektedir. Çünkü mezhepler sadece dini ve dünyayı değil diğer mezheplerin nasıl algılanacağına dair de kalıp yargılar sunmakta, söz konusu algıda, farklılıklar belirleyici bir faktör olmaktadır. Dolayısıyla mezhepler hakkında kendisine yakın mezheplere karşı daha ılımlı, uzaktakilere karşı ise daha sert söylem biçimleri öne çıkmaktadır. Diğer taraftan İslam mezheplerinin cennete götürme ve kurtuluşa erdirme gibi bir iddiası vardır. Bu durum, doğal olarak mezhebin mensupları açısından önem kazanmasına, bu da diğer mezheplerin öneminin düşmesine ve tarafgirliğin daha bariz hale gelmesine sebep olmaktadır. Öyle ki mezhebe mensubiyet hissi, zaman zaman ve toplumun en azından bazı kesimlerinde, mezhebini önemli görme boyutunu aşarak mezhebin imamı ve önde gelen isimleri tarafından ortaya konan görüşlerin “mutlak doğrular” şeklinde algılanmasına neden olan aşırı bir bağlılığa dönüşebilmektedir.⁴⁴⁴ Bu da mezheplerin “kutsala hizmet için insanlar tarafından ortaya konmuş araçlar”⁴⁴⁵ olduğu anlayışının buharlaşmasına ve mezhebin bizzat kendisinin amaç konumuna yükselmesine sebep olabilmektedir. Mutlak ilahî hakikati temsil ettiğine inanan bir grubun diğer gruplara yönelik olumlu ifadeler kullanmaları ise tamamen imkansız hale gelir. Çünkü bunların diğerleri hakkında olumlu ifadeler kullanmaları demek, onların kendi hakikatlerini tartışmaya açmaları anlamına gelmektedir.⁴⁴⁶ Ne var ki dinî çatışma her ne kadar daha çok “seçkincilik, mutlakçılık, tekelcilik, bağnazlık, hoşgörüsüzlük ve fanatiklikle” tasvir edilen dinî dışlayıcılığın tabii bir sonucu olsa da özellikle otorite, kaynak, güç ve

⁴⁴¹ Yapıcı, 106-107, 110.

⁴⁴² Yapıcı ve Albayrak, 36.

⁴⁴³ Aydınalp, 196.

⁴⁴⁴ Hüseyin Kahraman, “İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi,” *UÜİFD*, XV/1, 2006, 134-135.

⁴⁴⁵ Tuncer Namlı, “İlke ve Olgu, Görüş ve Fırka Süreçlerinde Mezhep,” *Eski Yeni Dergisi*, 25 (2012), 12.

⁴⁴⁶ el-Fadl Şilek, “Başlamayan Diyalog,” Çev. Kadir Albayrak, *ÇÜİFD*, I/1, 2001, 280.

imtiyaz paylaşımı gibi sosyal ve siyasi dinamikler dikkate alındığında, kapsayıcılık ve çoğulculuğun⁴⁴⁷ egemen olduğu gruplarda bile çatışma kuvvetle muhtemeldir.⁴⁴⁸ Öyleyse dinsel rekabetin yanında ortaya çıkabilecek siyasal ve sosyal rekabet durumunun, mezhepler arası karşılıklı bakışı ve söylem biçimini etkileyen temel faktörlerden olduğunu söylemek mümkündür. “Grup aidiyetinin doğası gereği ortaya çıkan olumsuz algılar, tutumlar ve kalıp yargılar (stereotipler), siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel imkanların paylaşımı konusunda yaşanan rekabet ortamlarında bazen çatışmaları körükleyici ve meşrulaştırıcı bir rol oynarken, bazen de fiilî ve muhtemel çatışma ortamlarında canlılık kazanmakta ve bu şartlar tarafından beslenmektedir.”⁴⁴⁹ Hatta inanç ve düşünce farklılıklarının tarih boyunca sadece olumsuz algı ve söylemlerle sınırlı kaldığı halde siyasal ve sosyal rekabetin toplumsal çatışmayı doğuran ana faktörlerden olduğunu söylemek daha doğru gözükmektedir. Mesela düşünsel farklılıklar hep bulunduğu halde Büveyhîler dönemine kadar Şîî ve Sünnî Müslümanlar arasında tarihî kayıtlara yansiyacak boyutta ciddi bir toplumsal çatışmanın yaşanmamış olması, bu çerçevede gerçekten dikkat çekicidir.

II) NASSLARIN ALGI OLUŞTURUCU YAPISI

İslam Mezhepleri Tarihinde fırkaların ortaya çıkışında, fikirlerinin teşekkülünde ve birbiriyle ilişkilerinde siyasal, sosyal ve kültürel koşulların rolünü kimse yadsıyamaz. Bununla birlikte “soso-kültürel ve politik etkenlerin rolüne abartılı bir ayrıcalık tanıma konusunda ihtiyatlı bir tutum takınılması gerektiğini” düşünen⁴⁵⁰ müelliflere biz de katılıyoruz. Çünkü bu yaklaşım, mezhebi fikirleri siyasal ve sosyal süreçlere indirgeme, Kur’an ve hadisler gibi dini metinlerin rolünü göz ardı etme ya da en azından gölgede bırakma gibi bir dizi sorunla karşı karşıya bulunmaktadır. Oysa bu metinler, tüm Müslümanların ana meşruiyet çerçevesini teşkil etmekte, ortaya atılan her fikir ilk önce bunlarla yüzleşmek durumunda kalmakta, İslam dinine ait hiçbir oluşum, kendisini Kur’an ve sünnetle temellendirmeden meşruiyet iddiasında bulunamamaktadır.⁴⁵¹ Zira din, insanın bütün davranışlarını etkileme gücüne sahiptir.⁴⁵² O, gerçeğin ne olduğu konusunda bizlere bir şeyler söylediği gibi hayatımıza nasıl bir yön vermemiz, sosyal ve fizikî

⁴⁴⁷ Dışlayıcılık, “bizim yolumuz tamamıyla doğru, onlarınki ise tamamıyla yanlış;” kapsayıcılık, “Onların yolu da fena değil, doğru yönleri var, ancak bizim yolumuz daha iyi ve daha doğru;” çoğulculuk ise “Her ikimizin yolu da doğru, fakat ferdî farklılıklara göre uygunluğu değişmektedir” şeklindeki gruplar arası bakış açılarının ve ilişki biçimlerinin adıdır. (Bkz. Aydınalp, 204; Kılıç, 13.)

⁴⁴⁸ Aydınalp, 204.

⁴⁴⁹ Yapıcı, 124-125.

⁴⁵⁰ Evkuran, *Sünni Paradigma*, 191.

⁴⁵¹ Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme,” *Marife Dergisi*, S. 3 (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), 2005, 42; Ejder Okumuş, “*Dinin Meşrulaştırma Gücü*,” Ark Yay., İstanbul 2005, 19, 39.

⁴⁵² İlhan Topuz, “Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi,” *Marife*, 2013, 71.

çevremize karşı nasıl bir tutum takınmamız gerektiği konusunda da bir takım taleplerde bulunmaktadır.⁴⁵³ Bu yönüyle o, toplumsal hayat içindeki kişi, grup ve kurumlara, “sonsuz dek geçerli ontolojik statüler veren,⁴⁵⁴ insanları dünyada belli bir yere yerleştiren,⁴⁵⁵ böylece toplumsal sınırları netleştiren dinamik bir sosyal kimlik unsurudur.⁴⁵⁶ Diğer taraftan mevcut tutum ve davranışlara meşruiyet sağlamada da tarih boyunca en yaygın ve en etkili araç olmuştur.⁴⁵⁷ Bu durum, dinsel öğretilerin merkeze alındığı, “din ile dünyanın, fizik ile metafiziğin, akait ile siyasetin epistemolojik olarak içsel bir ilişki içinde olduğu” İslam toplumlarında daha belirgindir.⁴⁵⁸ O dönem itibariyle en azından Eş'arî, Şâfî ve Ashâbu'l-Hadis (Hanbelî) mezheplerinde, dinsel naslar, zihinsel, duygusal ve hukuksal bir norm olarak algılanmakta, bunlardan bağımsız gerçekleşebilecek bir etkinlik alanı kabul edilmemektedir.⁴⁵⁹ “Devlet, sultan veya yöneticiler, meşruiyetlerini temelde dinden sağladığı gibi muhalif cephe veya cepheler de meşruiyetini dinden elde etmek zorunda kalmış,⁴⁶⁰ aksi takdirde “fitne ve fesat” olarak değerlendirilip gayri meşru addedilmiştir.”⁴⁶¹ Bu bağlamda “Sünnî kelam sisteminin oluşumunda, hadislerin merkezî bir rol oynaması ve hatta hadis çalışmalarının kelâmî faaliyetlerle birlikte hız kazanması” tesadüfî gelişmeler olarak değerlendirilemez.⁴⁶² Bununla birlikte fırkaların epistemolojik sistemlerinde hadise verdikleri yerin, onların bakış açılarını, algılarını ve tavır alış biçimlerini etkilemede farklılık yarattığı da muhakkaktır.

Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere yapısı gereği olumsuz algı inşa edici bir özelliğe sahip olan mezhep farklılığı, doğrudan veya dolaylı olarak ötekine yönelik olumsuz değerlendirmeler içeren dinsel naslarla birleştiğinde güçlü bir meşruiyet çerçevesine kavuşmuş olmaktadır. Kur'an'ın bu yöndeki ayetlerine baktığımızda farklı din mensuplarının⁴⁶³ aksine fırkalar hakkındaki olumsuz algıya meşruiyet sağlayacak herhangi bir ayet bulmak mümkün değildir.⁴⁶⁴ Tam tersine

⁴⁵³ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 2013,22; Aydınalp, 193.

⁴⁵⁴ Okumuş, “Dinin Meşrulaştırma Gücü,” 50.

⁴⁵⁵ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay. İstanbul 2011, 30.

⁴⁵⁶ Aydınalp, 194.

⁴⁵⁷ Ali Çolak, “Müslüman Toplumlarında Anlayış ve Fikirlerle Meşruiyet Kazandırma ve Norm Oluşturmada Hadisin Önemi,” *ÇÜİFD*, V/1, 2005, 196.

⁴⁵⁸ Evkuran, *Sünni Paradigma*, 208.

⁴⁵⁹ Bu tavrın ortaya çıkartacağı olumsuz sonuçlar için bkz. Mehmet Zeki İşcan, “Selefliliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi,” *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu (27-29 Eylül 2013)*, Editörler: Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2014, 98.

⁴⁶⁰ Cemil Hakyemez, “İtikâdî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri,” *GÜÇİFD*, II/4, 2003, 59-88.

⁴⁶¹ Okumuş, “Dinin Meşrulaştırma Gücü,” 19, 39.

⁴⁶² Evkuran, *Sünni Paradigma*, 91-92.

⁴⁶³ Ehl-i Kitap ve Müşrikler gibi çeşitli din mensuplarına yönelik Kur'an'daki tanımlamalar, konumlandırmalar ve kategorizasyonlar hakkında bkz. 2. Bakara, 61, 98; 3. Âl-i İmrân, 19; 4. Nisâ, 139; 5. Mâide, 13, 41, 57; 9. Tevbe, 28, 30-31 vd.

⁴⁶⁴ M. Saffet Sarıkaya, “Müslümanlar Arası Fırkalaşma ve Hz. Peygamber'in (SAV) Şahsında Dini Zihniyetin Yeniden Teşekkülü,” *SDÜİF III. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta, 20 Nisan 2000, 102.

Kur'an, Müslümanlar arasında ayrışma ve kamplaşmayı yasaklamakta,⁴⁶⁵ mezhepleri farklı da olsa tüm Müslümanları dinde kardeş ilan etmektedir.⁴⁶⁶ Müslümanların Kur'an'dan sonraki en temel referans çerçevesi olan hadislerde ise çeşitli mezhepleri bazen dolaylı bir şekilde bazen de bizzat ismiyle marjinalize eden, onların gayri meşruluğunu ortaya koyan çok sayıda rivayet yer almaktadır. Yani mezhepler hakkında oluşan algı, sadece onlara indirgenemeyecek olsa da dinsel meşruiyetini çoğunlukla hadis adı verilen rivayetlerde bulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber adına yapılan örneklik vurgusu⁴⁶⁷ ve Allah'la birlikte ona da itaatin şart koşulması⁴⁶⁸ mezheplerle ilgili hadisleri kabul edenlerin nazarında fırkalara yaklaşımda güçlü bir referans çerçevesi teşkil etmiş,⁴⁶⁹ genelde muhalif mezhepler, konumuz özelinde ise Şia ve İmâmiyye hakkındaki olumsuz algının temel meşruiyet argümanı olmuştur. Çünkü bu gibi hadisler, “ele aldığı nesne ve olayların tarihle ilişkisini ortadan kaldırmakta, onları, sürekli geçerli olan zaman üstü bir norma bağlamaktadır.”⁴⁷⁰ Bunlardan Mezhepler Tarihi açısından en meşhur ve en önemli olanı hiç kuşkusuz “yetmiş üç fırka hadisi” diye bilinen rivayettir. Bu hadis, sahihliği, anlamı ve fırkaların tasnifine etkisi gibi çeşitli açılardan yarattığı tartışmalar bir yana onu sahih kabul edenler nazarında, ihbâr-ı gaybî veya nebevî bir mucize olarak değerlendirilmek⁴⁷¹ suretiyle fırkalara yaklaşımda olumsuz algı inşâ edici bir özelliğe sahip olmuştur. Zira o, ifade ettiği özel anlamı sayesinde merkeze yerleşmiş, dikey olarak geçmiş ile bu gün, yatay olarak farklı coğrafyalar ya da toplumlar arasında “kültürel bağdaşıklık” yaratmış, fırkalara yaklaşımda ya da sahih fırkanın tespitinde kültürel farklılıkları ortadan kaldırmıştır.⁴⁷²

Birden fazla versiyonu zikredilen bu hadisin Sünnî bilincin şekillenmesinde etkili olan en meşhur biçimi şu şekildedir: Bir gün Rasulullah ashabına “*Sizden önce Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Onlardan biri kurtuldu; diğerleri ateştedir. Hıristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Onlardan da biri kurtulup yetmiş biri ateşe girdi. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Bunlardan birisi kurtuluşa eren fırka (fırka-i nâciye) olacak; diğerleri ise, ateşe girecek.*” demiş, kendisine “*Onlar kim ya Rasulullah?*” diye sorulunca, “*Benim ve ashabımın olduğu*

⁴⁶⁵ Bkz. 3. Âl-i İmrân, 103 ve 105; 6. Enam, 159. Bu ayetlerin parçalanma ve ayrışma sebebi olarak görülen fırkaların dolaylı bir şekilde olumsuz algılanmasına sebep olduğu düşünülebilir.

⁴⁶⁶ 49. Hucurât, 10.

⁴⁶⁷ 33. Ahzab, 21.

⁴⁶⁸ Bkz. 3. Âl-i İmrân, 132; 4. Nisa, 59; 7. Araf, 158; 8. Enfal, 20; 24. Nur, 54; 33. Ahzab, 36 vd.

⁴⁶⁹ Kur'an ve sünnette açık olan hükümlerin insanlara tercih hakkı bırakmadığına dair bir değerlendirme için bkz. Dalkıran, “Yetmiş Üç fırka Hadisi ve Düşündürdükleri,” *Ekev*, C.1, Kasım 1997, 108.

⁴⁷⁰ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 91.

⁴⁷¹ Keleş, 39-40; Ejder Okumuş, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı,” *Marife*, S. 3 (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), 2005, 56.

⁴⁷² Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2015, 101-104.

hal üzerine olanlardır.”⁴⁷³ diye cevap vermiştir.⁴⁷⁴ Bazı yaygın versiyonlarında⁴⁷⁵ ise hadisin son kısmı, kurtuluşa erecek olan fırkanın kimliğini “cemaat” olarak açıklamaktadır.⁴⁷⁶

Ümmetin ahiretteki konumunu kategorik bir şekilde ortaya koyan bu hadis, şekillendirdiği algıda kurtuluşu “bireysel duruşa değil mezhebi aidiyete” bağlamakta, sadece bir fırkayı, “bütün konularda” hak üzere bir konuma yerleştirirken diğer bütün fırkaları yine “bütün konularda” bâtil bir konumda kılmaktadır.⁴⁷⁷ Hak üzere oluşun somut göstergesi ise “peygamberin ve ashabının taşıdığı nitelikleri muhafaza etmek” ve “cemaatten,” yani “ana kitleden” olmaktır. Ancak peygamberin ve ashabının “halini” muhafaza etmenin ölçütü, daha açık bir ifadeyle onların “bakış açılarının, zihniyet yapılarının ve meselelere yaklaşım biçimlerinin” mi yoksa “spesifiksöz ve uygulamalarının mı?” muhafaza edileceği net değildir. Geleneksel algı, dini konumu itibarıyla zaten tartışılmaz bir örneklik pozisyonuna sahip olan peygamberin yanında sahabeyi⁴⁷⁸ de ona benzer bir konuma yerleştirmiş, bir nevi “tarihi dondurarak” onların söz ve eylemlerine meşruiyet sağlayan ölçüt değeri vermiş, Kur’an ile siyer ve hadis kitaplarının yanında üçüncü bir kategori olarak sahabe ahvalini ve görüşlerini toplayan eserler de vazgeçilmez bir referans kaynağı haline gelmiştir.⁴⁷⁹ Diğer taraftan peygamberin ve ashabının olduğu hâli muhafaza etmek ideali, “İslam düşüncesinin değişmezliği”⁴⁸⁰ fikrini beraberinde getirmiş, dolayısıyla İslam mezhepleri, İslam düşüncesinin gelişimine yaptıkları katkı nokta-i nazarından değil,

⁴⁷³ Yetmiş üç fırka hadisini sahih kabul eden bazı çağdaş ilim adamları, hadisin kurtuluşa erecek fırkanın kimliğini “sahabenin de olduğu hal üzere olanlar” şeklinde açıklayan varyantının uydurma olduğunu düşünmektedir. (Bkz. Kubat, 22-24.)

⁴⁷⁴ Yetmiş üç fırka hadislerinin farklı versiyonları için bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî., *el-Câmiu’s-Sahîh (Sünenü’t-Tirmizî)*, Thk. İbrahim b. Utvah Ivaz, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975, V/25-26 (Kitâbu’l-İman, Bâb 18, Hadis No: 2640-2641); Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatu’s-Saâde, Mısır 1369/1950, IV/276-277 (Bâb 1, Hadis No: 3597,) ve IV/276 (Hadis No: 4596); İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabî, Mısır 1953, II/1321-1322 (Kitâbu’l-Fiten, Bâb 17, Hadis No: 3991-3993); Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Matbaatu’l-Haymâniyye, Mısır 1895, II/332, III/120, 145.

⁴⁷⁵ Farklı versiyonları bulunan hadislerin nasıl değerlendirileceği konusunda kapsamlı bir analizi için bkz. Bünyamin Erul, “Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yoruma Etkisi,” *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, Bursa 2004, 109-112.

⁴⁷⁶ İbn Mâce, II/1322; Ebû Dâvud, IV/276-277; İbn Hanbel, III/120, III/145. Hadisin son kısmındaki kurtuluşa erecek fırkanın kimliğini açıklayan diğer lafız farklılıkları konusunda ayrıntılı bir inceleme için bkz. M. Emin Eren, “Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: İftirak Hadisinin Anlaşılması,” *AÜİFD*, L/II (2014), 63-65; Mehmet Kubat, “Yetmiş Üç Fırka Hadisini Yeniden Düşünmek,” *İÜİFD*, III/2 (2013), 12-18.

⁴⁷⁷ Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 45-46.

⁴⁷⁸ Sahabe kavramının kimleri kapsadığı ise apayrı bir tartışma konusudur. (Sahabe kavramının semantik tahlili ve kimleri içerdiği konusunda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara 2000, 1-14.)

⁴⁷⁹ Sarıkaya, “Müslümanlar Arası Fırkalaşma,” 105.

⁴⁸⁰ Montgomery Watt, “İslam Kelamında Mezheplerin Önemi,” Terc. İ. Hakkı İnal, *HÜİFD*, S. III, 2002, 116.

Hız. Peygamber ve sahabenin halinden uzaklaştıkları ve dolayısıyla İslam düşüncesi üzerindeki olumsuz etkide buldukları ön yargısından hareketle anlamlandırılmıştır. Ayrıca bu mantık, “kurtuluşa eren fırkayı (Sünnî düşüncede Ehl-i Sünnet’i) doğrudan Hız. Peygamber devriyle irtibatlandırmış, onun kabullerinin daha o zamanda mevcut olduğunu ima etmiştir.”⁴⁸¹

Bunun bir adım sonrasında ümmet içinde peygamberin ve ashabının olduğu hâli muhafaza ettiği kabul edilen kesimin karizmatik konumu devreye girmektedir. Kurtuluşa erecek olan fırkanın kimliğini *cemaat* olarak açıklayan vurgu “*Benim ümmetim, dalâlet üzere icmâ etmez.*”⁴⁸² hadisiyle birlikte “akli kanıtı dayanma zorunluluğunu hafifleterek tarihsel tecrübenin yanılmazlığına vurgu yapmış ve kolektivizme dini bir yaptırım gücü kazandırmıştır.”⁴⁸³ Bunun yanında “*kim cennetin ortasında olmak isterse cemaatle birlikte olsun.*”⁴⁸⁴ “*cemaatten bir karış bile uzaklaşan boynundan İslam ipini çıkartmıştır.*”⁴⁸⁵ veyacahiliyye ölümüyle ölmüştür.”⁴⁸⁶ “*Allah’ın eli cemaatle birlikte dir.*”⁴⁸⁷ “*cemaatte rahmet, firkalaşmada ise azap vardır.*”⁴⁸⁸ şeklindeki hadisler ise çoğunluğu teşkil eden fırkanın tercihini meşrulaştırıcı bir mahiyet üstlenmiştir. Kurtuluş kategorik bir şekilde olunca oluşan algıda onların ittifak ettiği meseleler hakikati ve peygambere bağlılığı, onlara muhalif olanlar da dalâleti ve peygamberden uzaklaşmayı temsil etmektedir. Bu algı, “*Ümmetimden bir taife, kıyamet’e kadar hak üzere olandır.*”⁴⁸⁹ hadisiyle perçinlenmekte ve ahirette ateşe girmekten kurtulmanın yolunu, bu fırkaya mensup olmaya ve onların kabullerini kabul etmeye bağlamaktadır. Yani algısal düzeyde kıyamete kadar masum bir cemaat yaratılarak onun din, insan ve âlem tasavvuru, dinin bizzat kendisi olmaktadır. Bir diğer ifadeyle her birisi dinin anlaşılması ve yaşanmasında birer araç konumunda bulunan fırkalardan kurtuluşa erdiği kabul edilen oluşum, mezhebî konumunu aşarak amaç konumuna yükselmektedir.

⁴⁸¹ Watt, “İslam Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi,” 163-164.

⁴⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV/200; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî ed- Dârîmî (255/869), *Sünenü’ d-Dârîmî*, Thk. Hüseyin Selim Esedü’ d-Dârânî, Dâru’ l-Muğnî, Suudî Arabistan 2000, I/200; İbn Mâce, II/1303; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eşas (275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü’ l-Asriyye, Beyrut (ty), IV/498; Tirmizî, IV/466.

⁴⁸³ Evkuran, *Sünni Paradigma*, 229.

⁴⁸⁴ Ahmed b. Hanbel *Müsned*, I/268-2693 310; Tirmizî, IV/465;

⁴⁸⁵ Tirmizî, V/148.

⁴⁸⁶ Ahmed b. Hanbel *Müsned*, IV/290, IV/434. Hadis’in bazı versiyonları ise “cemaatten bir karış bile ayrılan, cehenneme ayrılmıştır” şeklindedir. (Bkz. Tirmizî, IV/466.)

⁴⁸⁷ Tirmizî, IV/466.

⁴⁸⁸ Ebu Bekir b. Ebî Âsım eş-Şeybânî (287/900), *es-Sünne*, Thk. Muhammed Nâsırü’ d-Dîn el-Elbânî, el-Mektebetü’ l-İslâmî, Beyrut 1980, I/44, II/435; İsbehânî, *Kitâbu’ l-Emsâl*, I/498; İbn Batta, *el-İbâne*, I/287.

⁴⁸⁹ Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullâh Buhârî (256/869), *Sahihu’ l-Buhârî*, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tûgi’ n-Necât, Dimeşk 2001, IX/101; İbn Haccâc Ebu’ l-Hasan el-Müslim (261/874), *el-Müsnedü’ s-Sahih*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi’ t-Türâsi’ l-Arabî, Beyrut (ty.), I/137, III/1523 vd.

Bu kadar önemli niteliklere hâiz olan fırkanın kimliğine gelince, hadiste “peygamberin olduğu hal üzere olmak” olgusu, taşıdığı müphemlikten dolayı her fırka tarafından kendileri adına yorumlanmaya müsait bir mahiyet taşımaktadır. Bununla birlikte “sahabenin olduğu hal üzere olmanın” ve ayrıca “cemaatin” vurgulanması,⁴⁹⁰ hadisin ifade sahasını sınırlamış ve zımnen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı işaret etmiştir. Çünkü Ehl-i Sünnet, hem sahabe hakkında sürekli savunmacı bir dil kullanmış, hem tarih boyunca çoğunluğu oluşturan ana kitlenin mezhebî tercihi olmuş, hem de bizzat ismiyle böyle bir zihinsel çağrışımı yansıtmıştır. Onun dışında kalan Şia, Havâric ve Mu'tezile gibi fırkalar ise gerek sahabe hakkındaki bir takım eleştirel söylemleri, gerekse İslam toplumu içindeki azınlık konumları⁴⁹¹ dolayısıyla doğal bir şekilde belirlenen niteliklerin dışına çıkmıştır.⁴⁹² Diğer taraftan “hadiste geçen *iftirak* kavramı, daha başlangıçta birlik halinde bir topluluğun varlığını, daha sonraları bu ana kitleden fikrî ya da fiilî bir takım ayrılmaların gerçekleştiğini” çağrıştırmaktadır.⁴⁹³ Ehl-i Sünnet, hadisin bu çağrışımı yönüyle de kendisini Hz. Peygamber'den itibaren var olan ilk topluluğun devamı olarak görürken diğerlerini bu ana topluluktan (kendisinden) ayrılan ve yerilen kesimler olarak konuşlandırmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet, çok çeşitli açılardan kendisi için yorumlanabilen soyut çağrışımıyla dinsel bir meşruiyet kazanmıştır. Sonuçta onun adına ortaya çıkan fırka-i nâciye anlayışı, mezhepsel aidiyeti üst kimlik haline getirmiş, insanlar hakkındaki algı ve değerlendirmeler, bağlı buldukları mezheplere göre yapılandırılmıştır.⁴⁹⁴

Bütün bu ifadeler, teorik bir takım varsayımlar olarak değerlendirilebilir. Ancak Eş'arî makâlât yazarlarının yaptığı açık yorumlar, yetmiş üç fırka hadisinin onların fırkalara bakışında anahtar rolü oynadığını göstermektedir. Mesela İmam Eş'arî, bu hadise eserlerinde hiç yer vermemiş olsa da *Hak Yoldan Sapanlar ve Bidatler Üretenler* diye isimlendirdiği Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların “Rasulullah ile ashabının olduğu hale muhalefet ettiklerini”⁴⁹⁵ belirtmiştir. Bağdâdî ve İsfereyînî'nin bu konudaki ifadeleri daha net ve keskindir. Her ikisine göre de bütün

⁴⁹⁰ Sünnî literatürde hadisteki rivayet farklılıkları göz ardı edilerek daha çok cemaatin ve Hz. Peygamber ile ashabının olduğu hal üzere olanların kurtuluşa ereceğini ifade eden rivayetler meşhur olmuştur. (Bkz. Eren, 63-66.)

⁴⁹¹ Aslında gelenekte bidat fırkalar olarak değerlendirilip cehennemlik olduklarına hükmedilen her fırka, kelimenin “bir araya toplanmış, bir grup ve öbek oluşturmuş bitki, hayvan ve insan toplulukları” şeklindeki sözlük anlamı (bkz. İbn Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1993, VIII/53.) itibarıyla bir cemaat özelliği taşımaktadır. Ehl-i Sünnet'in dışında kalan hangi fırka ele alınır alınsın, hepsinin de yeterince taraftarının ve cemaatlerinin olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle, rivayetlere yer alan cemaat sözcüğü, 73 fırkadan kurtuluşa eren cemaatin/topluluğun hangisi olduğunu belirlemeye yetmemektedir. (Bkz. Keleş, 35.)

⁴⁹² Hadisin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a işaret ettiği konusunda yapılan çağdaş bir analiz için bkz. Ahmed Selâm, *Mâ Ene Aleyhi ve Ashâbî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998, 61-68.

⁴⁹³ Keleş, 32.

⁴⁹⁴ Cemil Hakyemez, “Ehl-i Sünnet'in Şiîlik Algısı ve Temel Etkenler,” *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu (27-29 Eylül 2013)*, Editörler: Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2014, 105.

⁴⁹⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 7-8.

alt kollarıyla birlikte Şia, Mutezile, Havâric, Cehmiyye, Neccâriyye ve Gulat'ın kurtuluşa erebileceğini düşünmek imkânsızdır. Çünkü bunların Hz. Peygamber'e (as) kurtuluşa eren fırka (fırka-i nâciye) sorulunca söylediği “benim ve ashabımın olduğu hâl üzere olanlar” sözü kapsamında yer alması mümkün değildir. Zira bunlar, zaman zaman sahabenin söz ve uygulamalarını eleştirmekte, onları bilgisizlikle, hata etmekle, yalancılıkla, nifakla, sapkınlıkla ya da küfre düşmekle itham etmekte, onların önderlerine cehennemi gerekli görmektedirler. Hâl böyle olunca bunlar hakkında, nasıl olur da “sahabe uymuşlardır.” denebilir? Oysa Ehl-i Sünnet, onların hükümlerine uymaktadır. Bu yüzden de kurtuluşa hak eden tek fırka konumundadır.”⁴⁹⁶

Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî'nin söyledikleri ise yetmiş üç fırka hadisinin kurtuluşun kategorik olarak algılanmasına nasıl etki ettiğini somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Şehristânî'ye göre “Hz. Peygamber, Müslümanlar'ın yetmiş üç fırkaya ayrılacağını bildirmiştir. Ancak birbirine karşıt her aklî meselede hakikat sadece bir tane olduğundan ve diğeri mutlaka yanlışı ifade ettiğinden kurtuluşa eren fırka da bir tane olmalıdır. Bunun yanında her meselede bir tek doğru bulunduğu göre bütün meselelerdeki hak ve doğrunun da bir fırkanın nezdinde olması gerekir. Zaten Hz. Peygamber de bunu haber vermiş ve kurtuluşa erecek olan fırkanın Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, “ümmetim dalâlet üzere birleşmez.” diye de buyurmuştur. Diğer taraftan Yüce Allah da buna işaret etmiş, “Yarattıklarımızdan hakka tabi olarak doğru yolu gösteren ve hak üzere adaleti gerçekleştiren bir topluluk vardır.”⁴⁹⁷ buyurmuştur. Dolayısıyla kurtuluşa eren tek fırka, Hz. Peygamber'in özelliklerini saydığı fırkadır.⁴⁹⁸

Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî'ye göre de bir fırka bütün konularda hak üzere, diğer bütün fırkalar ise bâtıla tabi bulunmaktadır. Zira “Kovulmuş Şeytan'dan Allah'a sığınırım.” ifadesinden kasıt, yasaklanan ve sakıncalı olan her türlü şeyden Allah'a sığınmaktır. Yasaklanan şeylerin ya itikat ya da ameller cinsinden olduğunda ise şüphe yoktur. İtikada müteallik meseleler hakkında Hz. Peygamberin “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Biri haricindeki hepsi cehennemdedir.” şeklindeki meşhur bir hadisi vardır. Bu ifade, yetmiş iki fırkanın, kötü itikatlarla ve bâtil görüşlerle mevsuf olduğuna delalet etmektedir. Diğer taraftan bu fırkalardan her birisinin sapkınlığının (dalâleti) tek bir meseleyle sınırlı olmadığını, bilakis bu sapkınlık ve bâtil görüşlerin, “Allah'ın zatı, sıfatları, hükümleri, fiilleri, isimleri, cebr, kader, Allah'ın adaleti, sevap, ahiret, va'd ve vâid, kulların isimleri ve hükümleri, imamet” gibi çeşitli meselelerde de meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla “Allah'a sığınırız.” ifadesi, bütün bu fırkalardan Allah'a

⁴⁹⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 318-322; *el-Milel*, 154; İsferyînî, 185-188.

⁴⁹⁷ 7. Araf, 181.

⁴⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 13.

sığınmayı içine alır. Bir şeyin şerrinden korunmak ise ancak onu bilmekle mümkün olur.”⁴⁹⁹

Yetmiş üç fırka hadisi, gerek kurtuluşa erecek fırkayı, gerekse helak olacak diğer fırkaları dolaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak bunun yanında helak olacak fırkaları spesifik olarak tarif eden bazı rivayetler de bulunmaktadır. Mesela konumuz özelinde Şia ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in “Ey Ali; sana müjdeler olsun. Sen, ashabın ve şian (tarafklarının) cennette olacaksınız. Ne var ki seni sevdiğini iddia ettiği halde İslam’ı terk eden, ancak onu yine de dilinden düşürmeyen ve kendilerine Râfıza denilen bir kavim bundan müstesnadır. Onlarla karşılaştığın zaman kendileriyle savaş. Çünkü onlar müşriktiler. Onların alameti de sefefe tan etmeleri, ashabıma hakaret edip sövmeleridir.” dediği rivayet edilmiştir.⁵⁰⁰ Sünni literatürdeki diğer rivayetlerin birbirini tamamladığı düşünülürse Hz. Ali’nin ashabi, onun sevdiği gibi ilk halifeleri de sevenler ve onlar hakkında kötü konuşmayanlardır.⁵⁰¹ Bu rivayet ilk dönem Ali taraftarlarıyla, yani siyasi Şiilik ile kelami Şiilik arasında ayırım yapmaktadır. Sahabeyi koruma içgüdüsü, ilk Ali destekçilerini muaf tutmuş, zaman içinde itikâdî bir mahiyet kazanmış olan Şiilik, öldürülmesi gereken bir yapı olarak görülmüştür. Bu rivayetlerin önemi şuradan gelmektedir: Tüm hadisler aynı kişiden, yani Hz. Peygamber’den (as) çıktıkları için birbiriyle ilişkilidirler; birbirini desteklerler ve yaratılan algıyı pekiştirirler.⁵⁰² Dolayısıyla doğrudan bir fırkayla alakalı olarak zikredilen hadislerin, onları kabul edenler nazarında yetmiş üç fırka hadisini şerh ve tahsis ettiğini söylemek mümkündür. Yani bizzat Hz. Peygamber’in eleştirdiği bir fırka, bu rivayeti sahih kabul edip eserine alanlar nezdinde yetmiş üç fırka hadisiyle birlikte onun yolundan ayrılmış, dolayısıyla kurtuluşa eren fırka olma vasfını kaybetmiş olmaktadır. Şia ile alakalı hadisler de onun açısından aynı işlevi görmekte, cemaati önceleyen dini bir

⁴⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I/22.

⁵⁰⁰ Ahmed b. Hanbel (241/855), *Fezâilu's-Sahâbe*, Thk. Vasiyyullâh b. Muhammed b. Abbâs, Dâru'l-Cevzî, Riyad 1999, I/510, 538; *es-Sünne*, II/546-547; Ebû Muhammed Abdülhamid b. Hamîd el-Keşşî (249/863), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Hamîd*, Thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmîrâî-Mahmûd Muhammed Halîl es-Saîdî, Mektebetü's-Sünne, Kâhire 1988, 232; İbn Ebî Üsâme (282/896), *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, Thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Merkezü Hidmetü's-Sünne, Medine 1992, II/945; İbn Ebî Âsım (287/900), *es-Sünne*, Thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1980, II/474-475; Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr (292/905), *Müsnedü'l-Bezzâr*, Thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynüllah, Adil b. Sa'd vd., Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009, II/138; Ebu Ya'lâ Ahmed b. Ali b. El-Müsna el-Mûsulî (307/920), *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk 1984, IV/459, XII/116; İbn Hallâl (311/923), *es-Sünne*, Thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyad 1989, III/494; İbnü'l-A'rabî (340/952), *Mucemü İbni'l-A'rabî*, Thk. Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1997, II/762, 764, 765. (Hadis olarak rivayet edilmemekle birlikte Hz. Ali'nin görüşü olarak zikredilen benzer rivayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Fezâil*, I/538; *Müsned*, II/187; İbn Ebî Âsım, II/476, 477.)

⁵⁰¹ Hz. Ali ile sahabeye hakaret eden grupların arasını açan ve doğrudan Hz. Ali'ye nispet edilen ifadelerle bu tavrı eleştiren bir rivayet için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut 1990, I/184.

⁵⁰² Bkz. Rickman, 18.

grup (Ehl-i Sünnet) tarafından “nasslarla yerilen ve cemaati parçalayan teolojik aktörlerden birisi” olduğu, onun kurtuluşa eren fırka kapsamında yer almadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁵⁰³ Eş'arî makâlât geleneğinde Şia ile alakalı bu spesifik rivayetlere itibar eden ilk müellif İsferyânî (471/1079) olmuş,⁵⁰⁴ ondan sonra da Şehristânî (548/1153) bu tür spesifik rivayetleri kullanmıştır.⁵⁰⁵

Fırkalar genel hatlarıyla bu şekilde algılandığında, Mezhepler Tarihi çalışmaları, mevcut algıyı haklı çıkartacak bir araca dönüşmekte ve söz konusu algı doğrultusunda gerekçeler/veriler arama faaliyetinden ibaret olmaktadır. Dolayısıyla “bazı müelliflerin diğer fırkalar ile ilgilenmelerini, onları sadece tanıma ve tanıtmaya yönelik meraklarının değil Hz. Peygamber’in beyanını şerh etme, haber verdiği bir durumun gerçekliğini gösterme arzularının ürünü” olarak değerlendirmek mümkündür. Hadis bu şekilde fırka tasvirinin merkezine yerleştirildiğinde “okuyucular, daha en başta diğer fırkaları Hz. Peygamber’in diliyle sapkın ve cehennemlik olarak görmeye ve kendi fırkasının hakikat oluşunun örnekendirilmiş bir vesikası ile muhatap olduğunu düşünmeye başlamaktadırlar.”⁵⁰⁶

III) ŞİA’YA YÖNELİK SÜNNÎ BAKIŞIN FİKRÎ ÇERÇEVESİ

Mezheplere ait bütün fikirler gibi muhalif mezhepler hakkındaki düşünce ve kanaatler de tarihî, coğrafî ve kültürel bir bağlam içinde şekillenmiştir. Üstelik bu bağlam, sadece bu günü değil geçmişi de kapsamış ve geçmişten bu güne uzanan belli bir süreç dâhilinde olgunlaşmıştır. Şia hakkında hicrî ikinci asrın başlarından itibaren yavaş yavaş şekillenen algı, dördüncü asra gelindiğinde ilk önce İmam Eş'arî'nin (324/936), daha sonra da diğer Eş'arî makâlât yazarlarının temel bakış açısını etkilemiş, Şiî fırkalara yönelik genel bir tutum ortaya çıkarmıştır. Çünkü hicrî üçüncü asra gelindiğinde Şia ile ilgili birçok kavram ve görüş simgesel bir anlama ve öneme kavuşmuş, insanları bu anlam dairesi içerisinde düşünmeye ve tavır almaya mecbur bırakmıştır.⁵⁰⁷ Diğer taraftan dinî gruplara yönelik tasavvurlar bir kere oluştuktan sonra kolay kolay değişmeden sürüp gitme eğilimi göstermektedir.⁵⁰⁸ Bu

⁵⁰³ Fitne hadiseleriyle ilgili Hz. Peygamberin söylediği iddia edilen sözlerin dönemle ilgili algının oluşumuna etkisi hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Adnan Demircan, *Fitne (Kardeşlerin Kavgası)*, Beyân Yay., İstanbul 2015, 43.

⁵⁰⁴ Bkz. İsferyânî, 42.

⁵⁰⁵ Şehristânî, “Ali hakkında iki grup helak olmuştur. Bunlar, onu aşırı sevenler ve ona buğzedenlerdir” şeklinde bir rivayeti kullanmış, aşırı sevenler ile İbn Sebe gibi gulat fırkaları, aşırı buğzedenler ile de Havâric’i kastetmiştir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 20, 27.) İmam Eş'arî ise Şia kapsamındaki rivayetlere yer vermemiş, ancak Mutezile, Mürcie ve Hâriciler’le ilgili rivayetleri zikretmiş, bu fırkalarla birlikte bidat kategorisinde değerlendirdiği Şia’ya karşı da belli bir sosyal mesafe konulmasını istemiştir. (Bkz. Eş'arî, *Risâle*, 174-175; *İbâne*, 7-8.)

⁵⁰⁶ Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 95-96.

⁵⁰⁷ Mardin’e göre “Bazı kelime, isim, olay ve olgular zaman içinde toplumda simgesel bir anlama kavuşur ve nesilden nesile insanlara aynı toplumsal davranışlarda bulunmayı öğretir. (Bkz. Mardin, *İdeoloji*, 89-90, 97.)

⁵⁰⁸ Yapıcı, 123.

yönüyle Eş'arî makâlât yazarlarının selefe bağlılığı dinsel bir görev addetmesi, diğer taraftan sosyo-politik bir takım gelişmelerin Şîî düşünceyi öncelikli bir tehdit konumuna getirmesi, Şîîlik algısı özelinde devraldıkları geleneği aynen benimsemeleri ve işleyerek gelecek kuşaklara daha rasyonalize ve sistematize edilmiş bir formda taşımaları gibi bir sonuç doğurmuştur. Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının tamamen dinî bir formda ortaya koydukları İmâmiyye algısının arka planında, aslında en az üç asırlık dinî, tarihî, siyasî ve sosyal bir tecrübe bulunmaktadır. Bu yüzden söz konusu algıyı, “sosyal ve siyasal hayattan uzak, İslam toplumunun geçirdiği tarihî aşama ve tecrübelerden arındırılmış, sırf dinî ve akidevî esaslar çerçevesinde değerlendirmek eksik olacaktır.”⁵⁰⁹

A) Fitne hadiselerinin Uyardığı Toplumsal Bilinç: Cemaat Hassasiyeti

Belli bir döneme ait siyasi ve sosyal hadiseler ile bunlar ekseninde şekillenen inanç, tasavvur ve anlayışlar, sadece o zaman dilimine ait olay ve olgular olarak yaşanıp bitmez. Bilakis bunlar, inanç ve fikir sahasında yeni yansımalar olarak sonraki dönemlerde birçok defa karşımıza çıkarlar.⁵¹⁰ Öyle ki tarih, bazen yaşanmışlığının ötesinde sembolik bir anlam kazanır. Gerçek tarih, belli gruplar için ilk önce hatırlanan tarihe, ardından da efsaneye dönüşüp biçim verici bir güç olarak yeni bir gerçeklik halini alır.⁵¹¹ İşte İslam tarihinde “Fitne hadiseleri” diye bilinen ve Hz. Osman’ın (35/656) katledilmesiyle başlayıp Hz. Ali döneminde Cemal (35/656) ve Sıffin (37/657) savaşlarıyla devam eden olaylar, başta Şia ve Ehl-i sünnet olmak üzere birçok fırkanın belleğinde böyle bir özelliğe sahip olmuştur. Bu olaylar, “sadece sahabeyi değil, sonraki Müslümanları da kamplara ayırmış,”⁵¹² siyâsî olayların dinsel bir mahiyet kazanmasının ilk örneğini teşkil ederek değişik bakış açılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan biçim verici bir işlev görmüştür. Mesela Ehl-i Sünnet’in siyasal düşüncesinin oluşumunda, sahabeye yaklaşımında, kendisini isimlendirmesinde ve özellikle diğer fırkalara bakışında söz konusu hâdiseler, açıkça ifade edilmese dahi düşünceleri yönlendiren örtük bir referans sistemi vazifesi görmüş, Sünnî düşüncede en başta “cemaat şuurunun” uyanmasına sebep olmuş, bunun yanında “zâlim ve fasık da olsa, iktidar sahiplerine itaat telkin eden ve isyanı kesinlikle yasaklayan”⁵¹³ bir zihniyet biçiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

⁵⁰⁹ M. Salih Geçit, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Din-Siyaset İlişkisi Konusundaki Görüşleri,” *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 19, S, 61, 2015, 98.

⁵¹⁰ Sabri Hizmetli, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme,” *AÜİFD*, XXVI (1983),655; Câbirî, 46.

⁵¹¹ Assmann, 60-61.

⁵¹² Ahmet el-Kâtip, *Sünnîlik-Şîîlik*, 115.

⁵¹³ Sönmez Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması,” *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, I/1, 2008, 18; Nevin Abdülhâlık Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990, 236; Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 127; Dalkılıç, “Bir Kimlik Olarak Takiyye,” 132.

Cemaat hassasiyetinin tarihsel kökleri, Hz. Osman'ın şehit edildiği ve Hz. Ali'nin halife seçildiği sürece kadar götürülebilir. Çünkü bu olaylar, siyâsî, sosyal ve itikâdî bakımdan Müslümanların birlik ve beraberliğini sarsan ilk olaylar olmaları itibariyle İslam Tarihi'nde bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Bu yeni gelişmeler karşısında Müslümanları yeniden bir cemaat haline getirmeye yönelik ilk söylemi Mürcie geliştirmiştir. Zira olayların hemen akabinde ortaya çıkan ve Mürcie'nin ilk nüveleri⁵¹⁴ mahiyetindeki tarafsızlar grubu,⁵¹⁵ gaza için ayrıldıkları Medine'ye Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra döndüklerinde birlik ve beraberlik içinde bıraktıkları ortamdan eser kalmadığını görmüşler, her iki tarafta da yer alamayarak tarafsız bir tutum takınmışlardır. “Suheyb b. Sinân (38/659), Habîb b. Mesleme (42/662), Muhammed b. Mesleme (43/663), Ebû Eyyûb el-Ensârî (49/669), Üsâme b. Zeyd (54/674), Sa'd b. Ebî Vakkas (55/675) ve Abdullah b. Ömer (73/692)” gibi sahabe ve tâbiûndan on binden fazla kişiden oluşan bu insanlar, sahabe arasındaki savaşlarda herhangi bir tarafı desteklemeyerek Müslüman olduğunu dile getiren insanlara kılıç çekmekten imtina etmişlerdir.⁵¹⁶ Diğer taraftan bunlar, Ali ve Osman'ın durumu hakkında şunu söylemişlerdir: “Biz ikisinden de ne uzaklaşıyor, ne onlara lanet ediyor, ne de aleyhlerine şahitlikte bulunuyoruz. Hepimiz Osman'ı ve Ali'yi dost kabul ediyor, ikisinden de uzaklaşmıyoruz. Gerek bunlar, gerekse taraftarlarının imanına şahitlik edip onlar için hem umut hem de korku besliyoruz. Ancak kesin durumlarını aralarında hükmedeceği güne kadar Allah'a bırakıyoruz.”⁵¹⁷ Görüldüğü üzere burada “Ali veya Osman'dan teberri etmeme, onlara lanet okumama, aleyhlerine şahitlikte bulunmama” gibi olumlu bir takım yaklaşımlar söz konusudur. Onları böyle bir yaklaşıma sevk eden temel faktör ise dinin yok olması endişesi,⁵¹⁸ ümmetin birlik ve beraberliğini bozacak her çeşit fitneden uzak durma, bir tarafın diğerini kötölemesi suretiyle yaşanan ayrışmalara bir son verme, yani cemaat şuurunu yeniden tesis etme düşüncesidir.⁵¹⁹ Öyle ki tarafsızlar grubunun önemli isimlerinden Abdullah b. Ömer, sırf yeni fitnelere sebep olmama adına Mekke ve Medine'de görevlendirilen tüm valilerin, bunun yanında Emevî valilerinden Haccâc'ın (95/714), Yezid döneminde kendi halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'in (73/692) ve hatta Hâricî liderlerden Necde b. Âmir'in (72/691

⁵¹⁴ Bkz. Sönmez Kutlu, *Türkelerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2002, 51-58.

⁵¹⁵ İbn Asâkir, bunları Mürcie'den ayrı bir grup olarak zikreder. Ona göre Mürcie, Ali ve Osman'ın ne imanı, ne de küfrü konusunda bir fikir ortaya koyan kişileri, Tarafsızlar ise açıkça bunların imanlarına şahitlik edenleri ifade etmektedir. (Bkz. İbn Asâkir (571/1176), *Târîhu Dimesşk*, Thk. Amr b. Ğurâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, (yy) 1995, XXXIX/496, LVII/56.)

⁵¹⁶ Nâşî el-Ekber, 16-17; Kummî/Nevbahtî, 54-57; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, (282/895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, Thk. Abdü'l-Münim Âmir, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1960, 142-143; İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, XXXIX/496.

⁵¹⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, XXXIX/496.

⁵¹⁸ İbn Sa'd (230/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV/113.

⁵¹⁹ Kutlu, *Mürcie*, 54; M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Ömer,” *DİA*, Ankara 1988, I/126-127.

[?] ve Haşebiyye'nin (Muhtâr es-Sakafî (67/687) taraftarlarının)⁵²⁰ arkasında namaz kılmış, bu konuda “bunlar birbirinin kanını döküyor.” diye kendisini eleştirenlere “Ben, haydin namaza ve haydin kurtuluşa diyen herkesin arkasında namaz kılarım. Ancak, kardeşini öldür, onun malını al diyenlerin arkasında namaz kılmam.” demiştir.⁵²¹ Bir başka rivayette ise İbn Ömer'in “fitne zamanlarında kesinlikle savaşmayacağını, ancak kim galip gelirse gelsin onun arkasında namaz kılacağını” söylediği belirtilmiştir.⁵²²

İslam dünyasında ilk defa bu şekilde görülmeye başlanan cemaat hassasiyeti, sonraki süreçte ilk önce Mürcie'nin, daha sonra ise Ehl-i Sünnet'in düşünce yapısını şekillendiren temel refleks olmuştur. Sünnî akıl, merkezinde bu hassasiyetin yer aldığı zihniyet dünyasında, siyasal düşünce bakımından “güç, iktidar ve güvenlik” konusunda çok duyarlı olmuş,⁵²³ mezheplere yaklaşımda ise genel olarak “ihtilafları sona erdirmenin argümanlarından beslenmiş,”⁵²⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/936) ve Ebu Mansur el-Mâturîdî'den (333/944) önceki özellikle Ashâbu'l-hadis geleneğine mensup ilk temsilcileri kendilerini bir anlamda reddiye ekolü olarak konumlandırmış,⁵²⁵ tüm farklılıklara karşı çıkararak “ayrılıklara son vermeyi hedefleyen tek tipleştirici bir bakış açısına sahip olmuştur.”⁵²⁶ Bu bakış açısı, daha sonra Eş'arî makâlât yazarları tarafından büyük oranda devralınmış gözükmektedir. Zira bu geleneğe mensup yazarlardan Bağdâdî (429/1038), Ehl-i Sünnet'in her devirdeki temsilcilerini sayarken, zikrettiği bütün şahısları yeni veya orijinal bir görüş ortaya attığı için değil şu veya bu şekilde diğer fırka mensuplarına reddiye yazdığı ya da onlara muhalif görüşler serdettiği için Ehl-i Sünnet'in temsilcileri kabul etmiş,⁵²⁷ Ehl-i Sünnet'i bir anlamda “reddiye ekolü” olarak konumlandırmıştır.

Mürcie tarafından geliştirilen ircâ fikri, hiç kuşkusuz ümmetin birlik ve beraberliğini korumaya yönelik ilk mezhebî tavırdır. Bu teoriye göre “bütün büyük günah sahiplerinin durumu Allah'a bırakılarak cennetlik veya cehennemlik olduklarına dair hüküm verilmemelidir. Kible ehlinde hiç kimse, günahından dolayı tekfir edilemez. Taatleri terk etmiş ve hatta büyük günahlar işlemiş olsa bile Müslüman olduğunu ikrar eden herkes kâmil manada Mümindir. Bu dünyadayken onların küfre düştüğü şeklinde bir hüküm verilemez. Onlar hakkında en iyi ve kesin kararı Allah verecektir.”⁵²⁸ İrcâ fikri, bu haliyle ilk defa Hz. Ali ve Osman

⁵²⁰ Mustafa Öz, “Haşebiyye,” *DİA*, Ankara 1997, XVI/402-403.

⁵²¹ İbn Sa'd, IV/111, 127-128; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, XXXI/191; Zehebî, *Siyer*, III/228; Kutlu, *Mürcie*, 55.

⁵²² İbn Sa'd, IV/111.

⁵²³ Muhammed Mescid-i Câmî, 199.

⁵²⁴ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 246.

⁵²⁵ Krş. Laoust, 97; Mustafa, 238.

⁵²⁶ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 226.

⁵²⁷ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 289-292.

⁵²⁸ Kummî/Nevbahtî, 60-61; Nâşî el-Ekber, 19-20; Ebû Temmâm, 79-80; Ebû Hâtim er-Râzî, 262-266; Kutlu, *Mürcie*, 58.

hakkındaki kararda tatbik olunmuştur.⁵²⁹ Zira 75/694 ila 80/699 yılları arasında bir dönemle tarihlendirilen⁵³⁰ ve Mürcie'nin günümüze ulaşan ilk yazılı kaynaklarından birisi olan *Kitabu'l-İrcâ* adlı risalede Hasan b. Muhammed (100/718), Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ayrışmaları “fitne belası” diye nitelemekte ve onlarla ilgili verilecek hükmü Allah'a bıraktıklarını, ircânın da zaten bizzat yetişemedikleri geçmiş dönemlerdeki insanlar için söz konusu olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte o, Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer hakkında herhangi bir ircadan bahsetmemekte, bilakis onlardan razı olduğunu, onlara isyan edenlerden nefret ettiğini ve düşmanlarını düşman olarak gördüğünü belirtmektedir.⁵³¹ Yaklaşık aynı tarihlerde yaşayan Sabit b. Kutna (110/728) ve Muhârib b. Disâr'a (116/734) ait ircâ kasidelerinde de aynı bakış açısı hâkimdir. Ali ve Osman ile taraftarları hakkında imanlarına şahitlik edilmekle birlikte⁵³² ahiretteki durumları Allah'a bırakılmakta, ancak ilk iki halife konusunda açıkça kurtuluşa erdiklerinden bahsedilmektedir.⁵³³ Yani ilk Mürcîî metinler, fitne hadiseleri diye bilinen olayların tarafları hakkındaki tartışmaya son vermeyi istemekte, bunun için de Mümin olduklarının kabul edilerek gerçek durumlarının ahirete bırakılması gerektiğini tavsiye etmektedir. Onların durumunun Allah'a bırakılması gerektiği konusundaki bu tavır, geçmiş olayları tartışma dışı bırakma ve böylece cemaatin bütünlüğünü korumaya çalışma yönündeki ilk ciddi girişimdi. Zira ircâ düşüncesinin temelinde “ümmetin birliği için bir endişe ve büyük günahından dolayı insanları tekfir eden ve ümmetten çıkaran Hâricî iddiaları red vardır.”⁵³⁴ Hâricîler ile başlayan süreçte sahabenin doğrudan şahsiyeti değil de amelleri hedef alındığından Mürcie, daha çok amel-iman ayırımı üzerinden ümmetin birliğini koruma yoluna gitmiştir.

Ancak Mürcie'nin cemaati korumak adına tek ötekisi Hâricîler değildi. Bunun yanında ilk halifelerin otoritesine yönelik ilk Şîî söylemlerin karşısında duran kesim de yine Mürcie olmuştur. Mesela Mürcie'den Muhârib b. Disâr'ın (116/734), Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin (126/743)⁵³⁵ Irak valiliği sırasında 113/731 yılından itibaren Kufe kadılığı yaparken⁵³⁶ bir keresinde bir adamın şahitliğini kabul etmek için ona Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i dost edindiğini açıklamasını, aksi takdirde şahitliğini kabul etmeyeceğini söylemiş, bunun üzerine o adam ayağa kalkıp

⁵²⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 152-153.

⁵³⁰ Kutlu, “İlk Mürcîî Metinler,” 322.

⁵³¹ Hasan b. Muhammed, “Kitâbu'l-İrcâ,” 326.

⁵³² Bkz. Sabit Kutna, “İrcâ Kasidesi,” 244-245; Muhârib b. Disâr, “İrcâ Kasidesi,” 250; Veki', *Ahbâru'l-Kudat*, III/28, 29.

⁵³³ Bkz. Sabit Kutna, “İrcâ Kasidesi,” 244-245; Muhârib b. Disâr, “İrcâ Kasidesi,” 249-251.

⁵³⁴ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 152-153.

⁵³⁵ Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (126/743), Emevîler döneminde 89/708-96/715 yılları arasında Mekte, 105/724-120/738 yılları arasında da Irak valiliği yapmıştır. Valilik yıllarında her iki bölgede de önemli imar faaliyetlerinde bulunmuştur. (Bkz. Abdülkerim Özaydın, “Hâlid b. Abdullah el-Kasrî,” *DİA*, Ankara 1997, XV/281-282.)

⁵³⁶ Bkz. Ebu Amr Halife b. Hayyât (240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, Thk. Ekrem Ziyau'd-Dîn el-Ömerî, Müessesetü'r-Risâle, Riyad 1985, 361; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XXXIX/496.

gitmiştir.⁵³⁷ Bunun yanında onun “Hz. Ebû Bekir ve Ömer’e buğzetmenin nifak olduğunu söylediği,” yine kendisine Râfıza’nın sapıtması hakkında ne düşündüğüne yönelik bir soruya “Onların bu sapkınlığı, doğru bir topluluğa yöneliktir.” diye cevap verdiği belirtilmiştir.⁵³⁸ O dönem itibariyle özellikle Kufe kökenli bir takım Şîî grupların ilk iki halife karşıtlığının sebebi, net olarak bilinmemektedir. Mürcii şahıslara ait söz konusu metinlerden hareket ettiğimizde⁵³⁹ fikir-hadise irtibatı çerçevesinde ikinci/sekizinci asrın ilk çeyreğine kadar Hz. Ali’nin imamette ilk iki halifenin önüne geçirildiğine dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Sadece Sebeiyye isimli bir grup tarafından onlara yönelik bir takım eleştirilerin yapıldığı ve kendilerinden uzaklaştırıldığı anlatılmaktadır.⁵⁴⁰ Bununla birlikte Ehl-i Beyt’in imamete daha layık olduğuna yönelik bir takım kabullerin ilk iki halifeden uzaklaşma hususunda etkili olduğunu düşünmek, uzak bir ihtimal değildir.⁵⁴¹ Dolayısıyla “ilk Mürciîler, gerek Şîîler’in, gerekse Hâricîler’in bölücülük olarak algıladıkları eğilimlerinin muhalifleri olarak, Sünnîliğin öncüleri konumunda olmuşlar,⁵⁴² ilk iki halifeyi açıkça savunmak, üçüncü ve dördüncü halifeler ile fitne hadiselerinde aktif rol alan tarafları ise tartışma dışında tutmak suretiyle Sünnî dünyadaki olumsuz Şîîlik algısının teorik temellerini atmışlardır.”⁵⁴³ Zira açıkça ifade edilmemiş olsa dahi “ircâ akidesinin hicrî birinci asrın sonlarına kadarki kısmına Ehlü’l-Hadîs de aynen sahip çıkmıştır.”⁵⁴⁴ Doğaldır ki söz konusu akidenin Mürciî âlimler tarafından yorumlanarak geliştirilmeden önceki bu ilk şekli, fitne hadiselerine karışan sahabenin durumunu tartışmaya açmamak ve tamamen Allah’a bırakmakla ilgilidir.

⁵³⁷ Veki’, III/28, 29; Kutlu, “İrcâ Kasidesi I ve II,” 247.

⁵³⁸ Veki’, III/28-29.

⁵³⁹ Ayrıca bkz. Kutlu, “Salim b. Zekvan’ın Sîre Adlı Eseri,” 472.

⁵⁴⁰ Bkz. Kutlu, “Salim b. Zekvan’ın Sîre Adlı Eseri,” 472; Hasan b. Muhammed, “Kitâbu’l-İrcâ,” 326-327.)

⁵⁴¹ Benli’ye göre hicrî birinci asrın son çeyreğinden itibaren Hz. Ali taraftarı bazı çevrelerde Hz. Ali’yi ilk iki halifenin önüne yerleştirme eğilimi hâkimdir. Bu yüzden *Kitâbu’l-İrcâ*’daki Sebeiyye ismi, muhtemelen ilk üç halife aleyhtarlığı için kullanılmıştır. Bu eğilim, Muhtâr es-Sakafî’nin vefatından sonra Hz. Ebu Bekir ve Ömer’i kötüleme fikrine dönüşmüştür. (Bkz. Yusuf Benli, “Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı,” *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe – Sahâbe Kimliği ve Algısı- (Tartışmalı İlmî Toplantı Tebliğ ve Müzakereler)*, Edt. Abdullah Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, 357.

⁵⁴² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 156-157.

⁵⁴³ Bu dönemde ilk dönem tartışmalarından uzak durmak isteyen kişiler sadece Mürciî kişiler değildi. Zira Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz’in (101/719) de Sıffin’e katılanlar hakkında “Sıffin, Allah’ın ondan ellerimi temizlediği bir kandır. Dilimi onunla kirletmek istemiyorum.” dediği nakledilmiştir. (Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî (458/1066), *Menâkıbu’ş-Şafîi*, Thk. Ahmed Sakr, Mektebetü Dari’t-Turâs, Kâhire 1970, 449.)

⁵⁴⁴ Sönmez Kutlu, bu tespitin yanında hicrî dördüncü asırdan itibaren Eş’arîlik ve Mâturîdîlik’in ortaya çıkmasından önce Sünnî düşüncenin genel çatısını oluşturan ve “hicrî ikinci asrın ilk yarısında ortaya çıkan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekollerinin de köklerinin tarafızlar grubunun oluşturduğu Mürcie içerisinde aranması gerektiğini” belirtmektedir. (Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2002, 38.)

B) Sahabe İdealizasyonu

Cemaat hassasiyetinin ilk somut sonucu, sahabenin kutsal bir dokunulmazlık zırhına kavuşması olmuştur. Zira Müslümanlar arasındaki çatışmayı ve fırkalaşmaları ortadan kaldırmak, ilk dönem Mürciesi açısından iman ile ameli birbirinden ayırmak, sahabenin aleyhine değerlendirmelerde bulunmamak, bilakis Mümin olduklarına yönelik açık şahitlik etmekle mümkün görüldü. Ancak zamanla Hâricî tekfir ideolojisinin yanında Şia'nın daha sistematik ve sahabenin bazılarını açıkça dışlayıcı tutumu eklenince bu yeni durum, Ehl-i Sünnet'in toplumsal tabanını oluşturacak olan geniş halk kesiminde sahabe bilincinin uyanmasına sebep oldu ve doğrudan onların idealize edildiği bir süreç başladı.⁵⁴⁵ Bu yeni sürecin ilk izlerini Ehl'ü'r-Rey Ekolünün öncülerinden kabul edilen⁵⁴⁶Ebu Hanife'de (150/767) görmek mümkündür. Zira Ebu Hanife, ilk dönem Mürciî düşünceyle paralel bir şekilde “Kıble ehlinen hiç kimsenin günahından dolayı tekfir edilmemesini ve Hz. Osman ile Hz. Ali'nin durumunun Allah'a havale edilmesini” tavsiye etmesinin⁵⁴⁷ yanında “imamet sıralamasının fazilet sıralaması olduğuna” dair bir düşünce ortaya koydu. Aslında ircâ teorisinde zımnen bulunan⁵⁴⁸ ve bildiğimiz kadarıyla Ebu Hanife tarafından ilk defa açık bir şekilde ifade edilen bu fikir, “Şia ve Hâricîler'in sahabe dönemine kadar uzanan radikal sorgulamalarının önüne geçmeyi ve tarih üzerinde bir uzlaşmayı amaçlıyordu.”⁵⁴⁹Bu, sonraki dönemlerde Sünnî düşünce sisteminin en temel kabullerinden birisi haline geldi⁵⁵⁰ ve Şia karşıtlığının temel argümanlarından birisi oldu. Ebu Hanife'nin öncülüğünü yaptığı bu yaklaşıma göre “Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Hz. Ebû Bekir, ondan sonra Ömer, sonra Osman ve daha sonra da Ali'dir. Onlar, doğruluk üzere, doğruluktan ayrılmayan, ibadet eden kimselerdir. Hepsine sevgi ve saygı duyulmalı, hiç birisi ile ilgi kesilmemeli ve hepsi de sadece hayırla anılmalıdır.”⁵⁵¹ Onları her Mü'min ve muttaki sever. Onlara buğzedenler münafıklar ve kötü kimselerdir.⁵⁵² Gerçi “Hz. Peygamber'in ashabı birbiriyle savaşmıştır ve kıble ehlinin günahları arasında adam öldürmekten, hele hele de Hz. Peygamber'in ashabının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah yoktur. Bununla birlikte her iki tarafın da isabetli ya da isabetsiz olduğunu söylemek,

⁵⁴⁵ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 81. Sahabe hakkında kötü konuşmayı yasaklayan hadislerin ardındaki asıl maksadın “Muaviye'nin eleştirilebilirliğini ortadan kaldırmak” olduğuna ve bizzat Muaviye tarafından başlatıldığına dair Şiî iddialar için bkz. Ahmed el-Kâtip, 134; Muhammed Mesced-i Câmiî, 98-103, 118-119.

⁵⁴⁶ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 41. Özafşar, Rey Taraftarı olarak nitelenen kesimleri Ebu Hanife ve çevresiyle sınırlı görmenin yanlış olduğunu belirtir. (Bkz. M. Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması,” *AÜİFD*, XLI, 2000, 236.)

⁵⁴⁷ Ebû Hanife, “el-Fıkhu'l-Ebsat,” *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, MÜİFVY, İstanbul 2002, 35.

⁵⁴⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 155; Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 81.

⁵⁴⁹ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 213.

⁵⁵⁰ Benli, “Ehl-i Sünnet'in Sahabe Algısı,” 361.

⁵⁵¹ Ebû Hanife, “el-Fıkhu'l-Ekber,” *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, MÜİFVY, İstanbul 2002, 35, 37; “Ebû Hanife'nin Vasiyeti,” 61.

⁵⁵² Ebû Hanife, “Ebû Hanife'nin Vasiyeti,” 61.

bidat işlemektir. Bu durumda “Allah bilir” demek, en isabetli durumdur. Çünkü bu mesele, Rasulullahın ashabının, sünnet ve fıkhının taşıyıcılarının meselesidir. Bu yüzden fitne olaylarına karışanları gerek kâfir kabul edenler,⁵⁵³ gerekse onların ne mü’min ne de kâfir olduğunu söyleyenler,⁵⁵⁴ bidat işlemekte olup Kur’an’a ve Hz. Peygamber’e karşı muhalefet etmektedirler.”⁵⁵⁵

Yaklaşık aynı dönemde yaşayan ve isimleri Ashâbu’l-hadis’in Basra bölgesindeki temsilcileri arasında sayılan Hammâd b. Seleme (167/783), Hammâd b. Zeyd (179/795), Huşeym b. Beşîr (183/799), Yahyâ b. Saîd (198/813) ve Abdurrahmân b. Mehdî (198/813) gibi kişilerden nakledilen görüşler de Ebû Hanife’nin genel yaklaşımıyla paraleldir. Bunlar da imamet sıralamasının fazilet sıralaması olduğunu ifade etmişler, onlardan sonra Hz. Ömer’in tayin ettiği şura üyelerini diğer ashâba göre daha üstün bir konumda görmüşler ve sahabenin tamamını dost kabul edip hiç birisinden uzaklaşmamışlardır.⁵⁵⁶

Bütün bunlara rağmen hilafet sıralamasının fazilet sıralamasını ifade ettiği yönündeki tavrın, o dönem itibariyle Sünnî düşüncede genel bir tutumu yansıtmadığını ve Hz. Osman mı yoksa Hz. Ali’nin mi daha faziletli olduğu konusunda farklı bir takım kabullerin de bulunduğunu belirtmeliyiz. Zira daha sonraki dönemlerde sahabenin faziletleri konusunda radikal bir tavır takınacak olan Ashâbu’l-Hadis’in ilk öncülerinden kabul edilen⁵⁵⁷ Süfyân es-Sevrî (161/778) ve İmam Mâlik (179/795) gibi âlimleri, bu konuda farklı bir kanaat belirtmiş ya da en azından fikir beyan etmekten kaçınmıştır. Mesela Süfyân es-Sevrî’nin (161/778) “Ali’yi, Ebu Bekir ve Ömer’den daha üstün görenler, Rasulullah’ın (as) kendilerinden razı olarak öldüğü on iki bin sahabesine hakaret etmiştir. Amellerinin kendisine fayda etmeyeceğinden korkuyorum.”⁵⁵⁸ Diğer taraftan Ebu Bekir’e sövenler, Allah’ı inkâr etmiş sayılırlar. Bu yüzden onların cenaze namazı kılınmaz. Hatta bunlara elle dahi dokunulmaması gerekir.”⁵⁵⁹ demesine rağmen “Hz. Ali’yi fazilet itibariyle Hz. Osman’ın önüne aldığı” nakledilmiştir.⁵⁶⁰ Aynı şekilde Malik b. Enes de “Ali ve Osman hakkında kendisine sorulan bir soruya “Kendisini örnek aldığım bir kimse tanımadım ki o, Ebu Bekir ve Ömer’i öne alıp Ali ve Osman

⁵⁵³ Bilindiği üzere bu, Havâric ve Şia’nın görüşüdür.

⁵⁵⁴ Bu, Mu’tezile’nin görüşüdür.

⁵⁵⁵ Ebû Hanife, “Ebû Hanife’nin Osman el-Bettî’ye Yazdığı Mektup,” *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, MÜİFVY, İstanbul 2002, 67-68.

⁵⁵⁶ Nâşî el-Ekber, 65-66; Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 62.

⁵⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I/93, 104, 206.

⁵⁵⁸ Ebu Yusuf Yakub b. Süfyân el-Fesevî (277/890), *el-Marife ve’t-Târîh*, Thk. Ekrem Ziyâu’d-Dîn el-Ömerî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1981, I/467; Ebu’l-Kasım İsmail b. Muhammed b. el-Fazl el-İsbehânî (353/1141), *Siyerü’s-Selefi’s-Salihîn*, Thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat, Dâru’r-Râye, Riyad (ty),31; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî (430/1039), *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâti’l-Esfiyâ*, es-Saâde, Mısır 1974, VII/28; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, XLIV/384; Zehebî, *Siyer*, VII/254.

⁵⁵⁹ Zehebî, *Siyer*, VII/253.

⁵⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-Mizân*, I/78.

hakkında susmasın.” diye cevap vererek⁵⁶¹ Hz. Ali ve Hz. Osman hakkında çekimser bir tavır ortaya koymuştur.⁵⁶² Ancak hicrî ikinci asrın sonlarına gelindiğinde Şîî-Sünnî kamplaşmanın açık bir mahiyet teşkil etmiş olması nedeniyle olsa gerek söz konusu ikinci temayül zayıflamış ve birinci tavır daha baskın hâle gelmiştir. Mesela İmam Şâfiî (205/820), Ebu Bekir’i sevdiğini söylemenin Ehl-i Beyt düşmanı olmakla, Ali ve Fâtıma gibi peygamber ailesinden şahısları sevdiğini söylemenin ise Şîî olmakla itham edilmesine sebep olduğundan şikâyet etmektedir.⁵⁶³ Muhtemelen bu yüzdendir ki o, Ehl-i Beyt’i sevmenin Şîî olmakla bir ilgisinin olmadığını göstermek adına “onların sevgisini Allah’ın farz kıldığını, hatta onlara dua etmeden namazın bile kabul olmayacağını” söylemek zorunda kalmıştır.⁵⁶⁴ Bunun yanında o, açık tavrını Ehl-i Sünnet’in kabullerinden yana koyarak “Şîî düşüncenin hiçbir şekilde kendisinin inançlarını yansıtmadığını,”⁵⁶⁵ “ilk dört halifenin kadrini bilmeyip onları kınamaya kalkanların, yoldan çıkmış aşağılık kimseler olduklarını ve mutlaka Allah’ın kınamasına maruz kalacaklarını”⁵⁶⁶ belirtmiş, “halifeleri birbirinden ayıran ve birini diğerine tercih eden bakış açılarının yanlış olduğunu ifade etmiştir.”⁵⁶⁷ Bu bakımdan denilebilir ki Şîî fırkaların, gerek imamet konusundaki nass iddiaları, gerekse sahabeye yaklaşımları nedeniyle dinsel ve toplumsal bir öteki olarak kodlanmasında, o zamana kadarki en esaslı katkıyı İmam Şâfiî (205/820) yapmıştır. Zira o da selefi birçok âlim gibi imamet sıralamasının fazilet sıralamasını ifade ettiğini söylemiş,⁵⁶⁸ hatta “Hz. Peygamber’den sonra insanların Hz. Ebû Bekir’e mecbur kaldığını, zira gök kubbenin altında ondan daha hayırlısını bulamadıklarını, bu yüzden de insanları yönetme görevini ona verdiklerini” söyleyecek kadar ileri gitmiştir.⁵⁶⁹ Bunun yanında Fitne hadiselerinde yer alan sahabe hakkında, hiçbir şekilde olumsuz değerlendirme yapmama yönündeki tutumu o da devam ettirmiş, Hz. Ali’nin bir lider olarak kendisine isyan edenlere karşı yaptığı savaşlarında haklı olduğunu, bununla birlikte Muaviye ve diğerlerinin isyanının ancak bir taşkınlık olarak değerlendirilebileceğini ve bunun da kesinlikle onların imanına zarar

⁵⁶¹ el-Fesevî, I/467; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, XXXIX/509.

⁵⁶² Nâşî el-Ekber (293/906), aynı dönemde Ashâbu’l-Hadis’e mensup Veki’ b. Cerrâh (198/813), Abdullah b. İdrîs (192/807) ve Ebû Nuaym Fazl b. Dukayn (219/834) gibi önde gelen Kûfe’li âlimlerinin de “sahabenin hiç birisine düşmanlık beslemedikleri ve aralarında meydana gelen meseleleri Allah’a havale ettikleri halde Hz. Ali’yi Hz. Osman’ın önüne aldıklarını” belirtir. (Bkz. Nâşî el-Ekber, 65; Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 61-62.

⁵⁶³ İmam Şâfiî (205/820), *Divânü’l-İmâmi’s-Şafîi*, Haz., Abdurrahman el-Mustavafî, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut 2005, 98; Râzî, *Menâkıb*, 143; N. Kemal Karabiber, “İmam Şafii’nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı,” *ÇÜİFD*, IX/1, 2009, 112, 114.

⁵⁶⁴ İmam Şâfiî, *Divan*, 93; İbn Abdülber (463/1071), *el-İntikâ fî Fezâili’s-Selâseti’l-Eimmeti’l-Fukahâi Mâlik ve’s-Şafîi ve Ebî Hanîfe*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut (ty), 146-147.

⁵⁶⁵ İmam Şâfiî, *Divan*, 51.

⁵⁶⁶ İmam Şâfiî, *Divan*, 70; Beyhakî, *Menâkıb*, II/440-441; Râzî, *Menâkıb*, 135-136; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, V/410, LI/312; Sübkî, I/296.

⁵⁶⁷ Karabiber, 115.

⁵⁶⁸ Beyhakî, *Menâkıb*, II/432-434, 438-439; Râzî, *Menâkıb*, 133-134; Karabiber, 104.

⁵⁶⁹ Beyhakî, *Menâkıb*, II/434.

vermediğini” belirtmiştir.⁵⁷⁰ Bu yüzden o, “Nebî'nin ashâbı konusunda olur olmaz bir şekilde lafa dalınmamasını, aksi takdirde kıyamet günü bizzat Hz. Peygamber'in böyle yapanların hasmı olacağını” ifade etmiştir.⁵⁷¹

Bütün bunlar göz önüne alındığında imamet sıralamasının fazilet sıralamasını ifade ettiğine ve ilk halifelerin teolojik bir dokunulmazlık altına alındığına dair genel Sünnî tavrın hicrî ikinci asrın ilk yarısında olgunlaştığı görülmektedir.⁵⁷² Bir başka ifadeyle Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısının fikrî çerçevesi, hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren oluşmaya başlamış, Ebu Hanife (150/767) ile birlikte ilk defa sistematik bir şekilde formüle edilmiş,⁵⁷³ İmam Şâfiî (205/820) tarafından ise selef merkezli düşünme biçiminin “yöntemsel kurallarının”⁵⁷⁴ tespit edilmesiyle olgun bir hâl almıştır. Bununla birlikte İmam Şâfiî'den (205/820) sonra sahabe asıl erişilmez vasfını tedvin döneminin başucu eserleri konumunda olan hadis literatürü ile kazanmıştır. İslam tarihinde tedvin faaliyetlerinin tarihi hicrî ikinci asrın ortalarına kadar gitse⁵⁷⁵ de en sistematik ve yoğun bir şekilde üçüncü/dokuzuncu asrın ilk yarısından sonra başlamıştır. Bu dönemde üretilmiş eserler, “İslam medeniyeti için halıya atılan ilk adımlar mesabesinde olmuş, İslam düşünce tarihinde “kültürel yapılanma sürecini” ifade etmiştir. O, İslam kültürünün “referans çerçevesini” teşkil etmiş, bu kültürün bütün dallarını “demir halatlarla” kendine çekmiştir.”⁵⁷⁶ Dolayısıyla genelde Şiîlik, özelde ise İmâmiyye algısının oluşum sürecinde önemli etkileri olan fikri faktörlerden bir tanesi, hiç kuşkusuz bu döneme ait fezâilü's-sahâbe (sahabenin faziletleri/üstünlükleri) edebiyatı olmuştur. Aslında sahabenin hayatını konu alan ilk eserler, bilindiği kadarıyla İbn Sa'd (230/845) ve çağdaşı Halîfe b. Hayyât'a (240/855) ait tabakât (biyografi) türündeki eserlerdir. Halîfe b. Hayyât, kendi yaşadığı döneme kadar “sahabe, tâbiûn ve tebeü't-tâbiûndan” çok sayıda şahsın hayatlarını konu aldığı eserinde, çoğunlukla övgü ya da yergiye girişmeksizin kişilerin “nesepleri, yaşadıkları ve gittikleri yerler, yaptıkları idari görevler ile katıldıkları gazve ve seriyeler” gibi belli başlı konularda çok özet bilgiler vermiştir.⁵⁷⁷ İbn Sa'd'ın Tabakât'ı ise bu anlamda, sahabe hayatını da konu

⁵⁷⁰ Beyhakî, *Menâkıb*, II/445-447.

⁵⁷¹ İmam Şâfiî, *Divan*, 130.

⁵⁷² Bu çerçevede daha erken bir dönemde Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'e (101/719) isnad edilen bir yaklaşım ve eleştirisi için bkz. İbn Sa'd, III/221; Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet: Kavramın Doğuş ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, 130.

⁵⁷³ Ebu Hanife, sadece Şiîlik algısının değil genel Sünnî düşüncenin ilk öncülerinden birisi kabul edilmektedir. (Bkz. Esen, 153; en-Neşşâr, 234.

⁵⁷⁴ Câbirî, 127.

⁵⁷⁵ Tedvîn faaliyetleri, ilk olarak Abbasî halifesi Mansûr döneminde (136/754-150/768), bizzat devletin gözetiminde başlatılmış, yaklaşık bir asırdan fazla devam ederek İslam fikir hayatına damgasını vurmuş, o döneme kadar hâkim olan ezberden rivâyet azalarak tertip edilmemiş de olsa sayfâlardan rivâyet edilmeye başlanmıştır. (Bkz. Câbirî, 71; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX/13.)

⁵⁷⁶ Câbirî, 70.

⁵⁷⁷ Halîfe b. Hayyât ve eseri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Halîfe b. Hayyât, *Tabakâtu Halife b. Hayyât*, Thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993; Mustafa Fayda, “Halife b. Hayyât,” *DİA*, Ankara 1997, XV/301-303.

alan “tabakât kitaplarının ilki ve aynı zamanda günümüze ulaşmış en eski tabakât kitabı olmasının yanında kültür seviyesi ve zamanımıza ulaştırdığı belgelerin zenginliği bakımından daha dikkat çekici bir mahiyet arz etmektedir.”⁵⁷⁸ Sahabeyi “Hz. Ömer’in fey gelirlerini dağıtmak üzere düzenlediği divan defterlerine uygun bir şekilde beş tabakada inceleyen ve Ensar ve Muhacirden Bedir’e katılanları birinci tabaka sayan İbn Sa’d, “ashabın hepsini sika (güvenilir) kabul ettiği” için cerh ve tadil hususunda onlarla ilgili görüş belirtmemiş, buna karşılık tâbiûn ve tebeu’t-tâbiûna mensup şahısların hadis konusunda sika olup olmadıklarını kısa ifadelerle değerlendirmiştir.”⁵⁷⁹ Kullandığı dil ve üslup itibarıyla betimsel bir mahiyet sergileyen İbn Sa’d, onları cerh ve tadilin dışında tutmak suretiyle bir anlamda onlara yönelik olumlu ve masum algısını ortaya koymuştur.

Daha deskriptif bir mahiyet taşıyan ve sahabe olarak nitelenen kişiler hakkında sadece bilgi vermeyi amaçlayan bu ilk biyografik araştırmaların yanında, yaklaşık olarak aynı dönemde, özellikle III/IX. asrın ilk yarısından⁵⁸⁰ itibaren yoğun bir şekilde sahabenin faziletlerini konu alan ve *Fezâilu’s-Sahâbe* adı taşıyan yeni bir literatürün türediğini görmekteyiz. “Genellikle ashop aleyhtarlarına karşı onların üstünlüklerini ortaya koyarak faziletlerini savunan ve bu alanda yazılan eserleri ifade eden”⁵⁸¹ bu literatür, “ilk olarak Vekî’ b. Cerrâh (197/812) ile Esedüssünne’nin (212/827) “Fezâilu’s-Sahâbe” adlı kitapları ile başlamıştır.”⁵⁸² Bu iki muhaddisin açmış olduğu çığır, hicrî üçüncü asırda İbn Ebî Habîb es-Sülemî (238/853),⁵⁸³ Ahmed b. Hanbel (241/856)⁵⁸⁴ ve Nesâî (303/915)⁵⁸⁵ tarafından devam ettirilmiş, hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda ise önceki dönemlere göre daha yoğun bir ilgi görmüş ve Ebû Bekir Ahmed b. İshak en-Nîsâbûrî (341/953),⁵⁸⁶ Hayseme b.

⁵⁷⁸ İbn Sa’d ve *Tabakât*’ı hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1990; Ali Muhammed Ömer, “Mukaddimetü’l-Muhakkik,” *Kitabu Tabakâti’l-Kebîr*, Yzr. İbn Sa’d, Thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 2001, I/5-39; Mustafa Fayda, “İbn Sa’d,” *DİA*, Ankara 1999, XX/295-297.

⁵⁷⁹ Fayda, “İbn Sa’d,” XX/296.

⁵⁸⁰ Özpınar, 116.

⁵⁸¹ Mehmet Efendioğlu, “Fezâilu’s-Sahâbe,” *DİA*, Ankara 1995, XII/534

⁵⁸² Efendioğlu, XII/536.

⁵⁸³ Mâlikî mezhebine mensup Kurtubalı bir fâkih ve hadis hafızı olan İbn Ebî Habîb es-Sülemî (238/853), Endülüs’te hadis ilmini başlatan kişi olarak nitelenmiştir. Kaynaklarda *Fezâilu’s-Sahâbe* de dâhil binin üzerinde eserinin olduğundan bahsedilir. (Bkz. el-Bâbânî I/624; Tahsin Görgün, “İbn Habîb es-Sülemî,” *DİA*, Ankara 1999, XIX/510-513.)

⁵⁸⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fezâilü’s-Sahâbe*, Thk. Vasiyyullâh b. Muhammed b. Abbâs, Dâru’l-Cevzî, Riyad 1999.

⁵⁸⁵ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Fezâilu’s-Sahâbe*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1984. (Nesâî’nin böyle bir eser kaleme almasına etki eden sosyo-kültürel arka plana dair önemli bir tespit için bkz. Özpınar, 131-132.)

⁵⁸⁶ Ebû Bekir Ahmed b. İshak en-Nîsâbûrî (341/953), Şâfiî fakihî olup özel olarak *Fezâilü’l-Hulefâi’l-Erbaa* adlı dört halifenin faziletlerini konu alan bir eser yazmıştır. (Bkz. Sübkî, III/9-12; Hâcî Halîfe Mustafa b. Abdullah el-Kustantinî (1067/1657), *Keşfü’z-Zünûn an Esâmiyi’l-Kütübî ve’l-Fünûn*, Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdat 1941, II/1275; el-Bâbânî, I/62.)

Süleyman (343/955),⁵⁸⁷ Ali b. Ömer ed-Dârakutnî (385/995),⁵⁸⁸ Kurtubî (402/1011),⁵⁸⁹ Ğuncâr el-Buhârî (412/1020),⁵⁹⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî (430/1039),⁵⁹¹ Beyhakî (458/1066)⁵⁹² ve Tırâd ez-Zeynebî (491/1098)⁵⁹³ gibi çok sayıda âlim tarafından zengin bir edebiyat meydana getirilmiştir.⁵⁹⁴

“Fezâilü's-Sahâbe konusu, ashabın faziletine dair yazılan müstakil eserler yanında hadis edebiyatında Kütübü't-Tisa olarak bilinen ve Sünnî epistemoloji içinde bilgi kaynağı itibariyle muteber bir yeri olan temel hadis kitapları ile diğer güvenilir hadis kaynaklarının kahir ekseriyetinde⁵⁹⁵ de kendisine yer bulmuştur.⁵⁹⁶ Mesela Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'nin (235/850) *el-Musannef*'inde,⁵⁹⁷ Buhârî (256/869)⁵⁹⁸ ve Müslim'in (261/874)⁵⁹⁹ *Sahih*'lerinde, Ebû Dâvut (275/888)⁶⁰⁰ ve Tirmizî'nin (279/892)⁶⁰¹ ise *Sünen*'lerinde “Fezâ'ilü's-Sahâbe” veya “Kitâbü'l-Menâkıb” başlıkları altında bu konuya özel bölümler ayrılmıştır. İbn Mâce (273/886), *es-Sünen*'inin başında yer alan mukaddimede ilk önce “iman, kader, bidat ehlinde uzak

⁵⁸⁷ Bkz. Şemsü'd-Dîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Fâsî (1094/1683), *Sılatu'l-Halef bi-Müsuli's-Selef*, Thk. Muhammed Hacî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, 313; Hâcî Halife, II/1385.

⁵⁸⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *Fezâilü's-Sahâbe ve Menâkibihim*, Thk. Muhammed b. Halife er-Ribâh, Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Suudi Arabistan, 1998.

⁵⁸⁹ el-Bâbânî, I/515; Hâcî Halife, II/1276; Abdülaziz b. Abdullah el-Helîl, *et-Tasnîf fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine (ty), 65.

⁵⁹⁰ el-Bâbânî, II/61; Hâcî Halife, II/1276.

⁵⁹¹ Dört halifenin faziletine dair yazdığı eser, bu gün elimizdedir. (Bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Fezâilu'l-Hulefâi'l-Erbaa ve Ğayrihim*, Thk. Sâlih b. Muhammed el-Ukeyl, Dâru'l-Buhârî, Medine 1997. (Bunun yanında kendisine Fezâilü's-Sahâbe adlı başka bir eser daha nispet edilmektedir. (Bkz. el-Helîl, I/65-66.)

⁵⁹² Hâcî Halife, II/1712; el-Bâbânî, I/78.

⁵⁹³ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, I/121.

⁵⁹⁴ Fezâilü's-Sahâbe konusunda yazılmış eserlerin daha ayrıntılı bir listesi için bkz. Efendioğlu, XII/535-536; Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs, “Bazu'l-Kütübi'l-Musannefe fi's-Sahâbe ve Fezâilihim,” *Kitâbu Fezâili's-Sahâbe*, Yzr. Ahmed b. Hanbel, Thk. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs, Dâru İbni'l-Cevzî, Cidde 1999, I/21-24.

⁵⁹⁵ İmam Mâlik (179/795), Nesâî (303/915) ve Dârakutnî (385/995) muhtemelen sadece fikhî ilgilendiren ahkama dair hadisleri derlemeyi amaçladıkları için hadis kitaplarında bu konuya hiç yer ayırmamışlardır.” (Bkz. İmam Malik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, Thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, Müessesetü Zâyid b. Sultân, (yy) 2004; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en- Nesâî (303/915), *es-Sünenü's-Suğrâ*, Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1986; Ali b. Ömer ed- Dârakutnî, *Sünenü'd-Dârakutnî*, Thk. Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004; Efendioğlu, XII/536.)

⁵⁹⁶ Bkz. Ömer Özpınar, “Fezâilü's-Sahâbe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine,” *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- (Tartışmalı İlmî Toplantı Tebliğ ve Müzakereler)*, Edt. Abdullah Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, 113-114.

⁵⁹⁷ Bkz. İbn Ebî Şeybe (235/850), *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, VI/351-409.

⁵⁹⁸ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, V/2-39.

⁵⁹⁹ Müslim, IV/1854-1969.

⁶⁰⁰ Ebû Dâvud, IV/214-215. Ebû Dâvut, bunun yanında Hz. Ebû Bekir'in halef bırakılması adlı bir bâb oluşturmuş, ayrıca isim zikretmeden “Sahabenin en hayırlısı dört kişidir.” anlamında bir hadis rivayet etmiştir. (Ebû Dâvud, III/36, IV/214-215.)

⁶⁰¹ Tirmizî, V/606-716.

durma, reyden kaçınma, sünnete tabi olma, hulefâ-i râşidînin yolunu izleme” gibi meseleler üzerinde durmuş,⁶⁰² daha sonra ise “Fezâilü Ashâbi Resûlillâh” adlı bir başlık altında yirmi bir sahabiye bizzat adlarını zikrederek öven rivayetleri sıralamış, bunun yanında ise Bedir ashabı, ensar ya da sahabe olma üst kimliği üzerinden sahip olunan faziletleri ortaya koyan rivayetleri zikretmiştir.⁶⁰³ Bu konuya en geniş yeri Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014) ayırmış, *el-Müstedrek* adlı eserinde “Ma’rifetü’s-Sahâbe” başlığı altında 350’den fazla sahabenin faziletine dair rivayetleri bir araya getirmiştir.⁶⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* adlı eserinde bu konuda özel bir bölüm ayırmamış, ancak Fezâilü’s-Sahâbe adlı eserinde zikrettiği sahabeye övgü ifade eden hadislerin büyük bir kısmını *Müsned*’in değişik bölümlerinde zikretmiştir.⁶⁰⁵ Dârimî (255/869) de özel bir bölüm ayırmamış, ancak Siyer bölümünde Kureys, Ensar, Müzeyne, Eslem, Ğıfâr, Eşca’ gibi bazı kavimler hakkında övgü dolu ifadeler kullanmıştır.⁶⁰⁶

Bu dönemdeki tedvîn faaliyetleri, “temel hedefi, İslam kültür mirasını, bu günün hizmetine, daha doğrusu Sünnî veya Şîî bu günün hizmetine sokacak şekilde inşa etmek” olan rekabet ortamının etkisi altında gerçekleşmiştir.⁶⁰⁷ Gerek müstakil “fezâilü’s-sahâbe” edebiyatında, gerek hadis kitaplarının “fezâilü’s-sahâbe” adlı bölümlerinde, gerekse hadis literatüründeki sahabenin eşsiz üstünlüklerini ortaya koyan tek tek rivayetlere baktığımızda seçilen hadislerin içeriklerinin yanı sıra bu rivayetlerin sunuluş biçiminin bile sahabe hakkındaki Şîî iddialara cevap teşkil ettiğini görmek mümkündür.⁶⁰⁸ Zira müstakil eser ya da bölümler, çoğunlukla herhangi bir kişi ya da grupla özdeşleştirmeksizin sahabe kimliğinin üstünlüklerinin ortaya konması ve onlara sövmenin, onlar hakkında kötü konuşmanın, olumsuz değerlendirmelerde bulunmanın kesin bir şekilde yasaklanması ile başlamaktadır.⁶⁰⁹ Bundan sonra spesifik belli isimlerin faziletlerini ortaya koyan hadislerin zikredilmesine geçildiğinde ise mutlaka sırasıyla “Hz. Ebu Bekir,⁶¹⁰ Hz. Ömer,⁶¹¹

⁶⁰² İbn Mâce (273/887), *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut (ty), I/1-34.

⁶⁰³ İbn Mâce, I/35-58.

⁶⁰⁴ Hâkim en-Nîsâbûrî, III/64-IV/92; Efendioğlu, XII/536.

⁶⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/71, III/169, XII/414, XIV/394, XVII/138, XVIII/80, XVIII/152, XXVII/358, XXXIV/169, XXXIV/185, XLIII/294, XLIV/329 vd.

⁶⁰⁶ Dârimî, III/1640-1641.

⁶⁰⁷ Câbirî, 77.

⁶⁰⁸ Gerek genel hadis literatürünün, gerekse daha özel bir mahiyet taşıyan fezâilü’s-sahâbe edebiyatının teşekkülüne etki eden ilmî, fikrî, siyâsî, sosyal, kültürel vb. faktörler konusunda daha fazla bilgi için bkz. Özpınar, 116-125, 128-129.

⁶⁰⁹ İbn Hanbel, *Fezâil*, I/55-76; Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, V/2-3.

⁶¹⁰ İbn Hanbel, *Fezâil*, I/76-299; İbn Ebî Şeybe, VI/351-356; Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, V/40-10; Müslim, IV/1854-1858; Tirmizî, V/606-617; İbn Mâce, I/35-38; Nesâî, *Fezâilu’s-Sahâbe*, 3-17; Hâkim en-Nîsâbûrî, III/64-86.

⁶¹¹ İbn Hanbel, *Fezâil*, I/299-547; İbn Ebî Şeybe, VI/356-362; Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, V/10-13; Müslim, IV/1858-1866; Tirmizî, V/617-624; İbn Mâce, I/38-40; Nesâî, *Fezâilu’s-Sahâbe*, 5-17; Hâkim en-Nîsâbûrî, III/86-101.

Hz. Osman⁶¹² ve Hz. Ali'nin⁶¹³ faziletleri sayılmakta, onlar hakkında olumsuz konuşanlar kınanmaktadır.⁶¹⁴ Hilafet sıralamasının fazilet sıralaması olduğu konusundaki zımnî kabulü ortaya koyan bu bölümden sonra ise Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvam, Ebu Ubeyde b. Cerrah, Talha b. Ubeydullah ve Sa'd b. Ebî Vakkas gibi fitne hadiselerinde isimleri çokça zikredilen şahısların faziletleri anlatılmakta,⁶¹⁵ bir anlamda ilk dönemin tartışmalı hadiselerinde isimleri geçen tüm sahabe, tartışmasız bir konuma yerleştirilmektedir.⁶¹⁶

Anlaşıldığı üzere hicrî üçüncü asrın ilk yarısına gelindiğinde başta Ashâbu'l-hadis çevreleri olmak üzere Sünnî dünyada “sahabe karizması, teşekkülünü tamamlamış ve Sünnî düşüncenin üzerinde konuşmaya ve tartışmaya kapalı alanlarından birisi haline gelmiş,”⁶¹⁷ “sahabe hakkında olumlu veya olumsuz bir tavır belirlemek, dinin temel esaslarına denk önemli inanç kıstaslarından birisi olmuştur.”⁶¹⁸ İlk önce Havâric'in sahabeden bazı kişileri tekfir süreciyle başlayan ve onların küfre düşmediği yönündeki savunma refleksi, zaman içinde kendilerine teolojik bir dokunulmazlık atfedilmesi sürecine evrilmiştir. Sahabe savunusu ve idealizasyonu, tedvin sırasında bir anlamda “Ehl-i Sünnet kimliğinin sembolü” haline gelmiştir. Öyle ki Ehl-i Sünnet kimliğinin “doğrudan sahabe anlayışıyla ilişkili biri sürecin sonucunda ulaştığı dâhî söylenebilir.”⁶¹⁹ Tarih boyunca özellikle Ashâbu'l-hadis kültür coğrafyasında ortaya çıkan bu muazzam literatürün, Eş'arî makâlât yazarları üzerinde “kültürel bir baskı” oluşturmadığını düşünmek, gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Zira selefte ittibayı dinsel bir görev addeden⁶²⁰ ve insanı “din, gelenek ve iktidar karşısında soran ve soruşturan değil aksine boyun eğen ve teslim

⁶¹² İbn Hanbel, *Fezâil*, I/547-648; İbn Ebî Şeybe, VI/362-368; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, V/13-18; Müslim, IV/1866-1870; Tirmizî, V/624-632; İbn Mâce, I/40-42; Nesâî, *Fezâilu's-Sahâbe*, 11-17; Hâkim en-Nisâbü'rî, III/101-116.

⁶¹³ İbn Hanbel, *Fezâil*, I/648-II/908; İbn Ebî Şeybe, VI/368-378; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, V/18-19; Müslim, IV/1870-1875; Tirmizî, V/632-643; İbn Mâce, I/42-45; Nesâî, *Fezâilu's-Sahâbe*, 13-17; Hâkim en-Nisâbü'rî, III/116-124.

⁶¹⁴ İsbahânî (430/1039) ve Dârakutnî, bu konuda biraz daha farklı bir yol izlemiş, İsbahânî halifeleri birbiriyle karşılaştırmak, Dârakutnî ise ilk önce Hz. Ömer, ondan sonra da Hz. Ebû Bekir hakkındaki rivayetleri zikretmek suretiyle faziletlerini ortaya koymuştur. (Bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Fezâilu'l-Hulefâi'l-Erbaa ve Gayrihim*, Thk. Sâlih b. Muhammed el-Ukeyl, Dâru'l-Buhârî, Medine 1997, 33-38, 38-40, 53-56, 89-91 vd.; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *Fezâilü's-Sahâbe ve Menâkibihim*, Thk. Muhammed b. Halife er-Ribâh, Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Suudi Arabistan, 1998, 31-96.)

⁶¹⁵ İbn Hanbel, *Fezâil*, II/908-944; İbn Ebî Şeybe, VI/378-380; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, V/21-22; Müslim, IV/1875-1883; Tirmizî, V/643-651; İbn Mâce, I/45-52. Ayrıca bkz. Özpınar, 130-131.

⁶¹⁶ Özpınar, 130-131.

⁶¹⁷ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 81.

⁶¹⁸ Ahmet el-Kâtip, 114, 164.

⁶¹⁹ Benli, “Ehl-i Sünnet'in Sahabe Algısı,” 357.

⁶²⁰ Eş'arî makâlât yazarlarının bu tavrını yansıtan ifadeler için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 297; *Risâle*, 177; Bağdâdî, *el-Fark*, 322, 345-346, 361-362; İbnü's-Salâh, II/604; İbn Şühbe, I/113-114; İbn Hallikan, III/284; Zehebî, *Siyerü Alâmi'n-Nübelâ*, XI/392, 394; Abdülhamid, XI/444;

olan bir kalıba yerleştiren”⁶²¹ Eş'arî âlimler açısından bu dönem, temel alınan bir referans çerçevesi sunmuş, başta Şia olmak üzere sahabeye dil uzatan ya da onlardan gelen rivayetlere eleştirel yaklaşan kişi ya da gruplara yönelik olumsuz tarihsel tutum, aynen devralınmıştır.⁶²²

C) Reel Tarihin Dinselleşmesi

Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasal ve teolojik parçalanmışlığa bir son vermek, İslam toplumunu Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde olduğu gibi birlik ve beraberlik içinde tutmak, toplumda denge ve istikrarın hâkim olmasını temin etmek, ilk önce Tarafsızlar Grubu'nun, sonrasında Mürcie'nin ve en son Ehl-i Sünnet'in temel kaygısıydı.⁶²³ Bu sebeple özellikle Ashâbu'l-Hadis uleması arasında “ayrılıklara son vermeyi hedefleyen tek tipleştirici bir bakış açısı güç kazandı ve bu noktada en önemli fonksiyonlardan bir tanesi icmâya yüklendi. İcmâ, özellikle geriye dönük olarak işleyen muhafazakar ve statik bir yapı olarak işlev gördü.”⁶²⁴ İlk dönem İslam tarihinin, özellikle de Hulefâ-i Râşidîn, sahabe ve tâbiîn dönemlerinin İslam'ın öğretilerinin en ideal şekilde gerçekleşip somutlaştığı zaman dilimi olarak kabul edilmesi nedeniyle bu dönem ulemasının siyasal ve sosyal pratikleriyle icmâ ettiği meseleler onlar için dinî bir öneme sahip oldu.⁶²⁵ İcmânın ve özellikle de sahabenin ve selefin icmâsının dinsel bir önem kazanmasında ise şeriatın asıllarını “Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas” olmak üzere dört asılla sınırlayıp fıkıh usulünün ve hatta bir yönüyle Sünnî düşüncenin “Yöntem Kurallarını” belirleyen İmam Şâfiî'nin (205/820) katkısı çok büyük olmuştur.⁶²⁶

İmam Şâfiî'ye (205/820) göre “Allah, sahabeyi Kur'an, Tevrat ve İncil'de övmüş, Allah'ın elçisi de onları çeşitli üstünlüklerle vasfetmiştir. Onlar, Rasulullah'ın sünnetlerini bize ulaştırmışlar ve inerken vahye şahitlik etmişlerdir. Genel (âm) ve özel (hâs) hükümlerden bizim bilmediklerimizi onlar bilmektedirler. Onlar, bütün ilimlerde, içtihadta, Allah'tan korkmada ve akılda bizden üstündürler.

⁶²¹ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 204. İmam Eş'arî'nin bu yöndeki bakış açısına dair çeşitli değerlendirmeler için bkz. Yar, 39-41; Ahmet Yıldırım, “İmam Eş'arî'nin Eserlerinde Hadis Kültürü,” *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Siirt Üniv. İlahiyat Fak. (21-23 Eylül 2014), Beyan Yay., İstanbul 2015, II/701, 705-706.

⁶²² Bu çerçevede Mu'tezile özelinde bidat ehli olarak isimlendirilen gruplara yöneltilen eleştiriler için bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, 7-8. *Fezâilü's-Sahâbe* edebiyatının açık etkisine dair bir örnek olmak üzere bkz. İsferyânî, 178-180.

⁶²³ Okumuş, “Ehl-i Sünnet'in Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı,” 54.

⁶²⁴ Evkuran, İslam coğrafyasında bu düşünme biçiminin güç kazandığı tespitinde bulunup belirli bir grup ismi zikretmez. (Bkz. Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 226.) Ancak tektipleştirici bakış açısı, bu dönemde “sahabenin bu konulara girmediği için tüm tartışmalara karşı çıkması” itibarıyla özellikle Ashâbu'l-Hadis düşünce sistemi içerisinde yagınlık kazanmış, öncülüğünü Ebu Hanife'nin yaptığı Ehlü'r-Rey âlimleri ise sahabe dönemi ile içinde yaşanan dönem arasındaki şartların çok değiştiğini söyleyerek kelâmî faaliyetlerin açınılmaz olduğunu savunmuştur. (Bkz. Ebu Hanife, “el-Âlim ve'l-Müteallim,” 10.)

⁶²⁵ Muhammed Mescid-i Câmî, 61-62.

⁶²⁶ Câbirî, 127.

Bu yüzden eğer onlar bir meselede “icma etmişlerse” görüşleri bizler için hüccettir.”⁶²⁷ O, bütün bunları sahabenin fıkihtaki yerini göstermek için zikretmektedir. Ancak onun bu düşüncesi, epistemolojik bakımdan sahabenin icmasını, bağlayıcı bir hüccet konumuna getiren ilk sistematik yaklaşım olmuştur. Hatta o, ümmetin (cemaatin, genelin) icmânını da bağlayıcı bir delil olarak kabul etmiş, ümmetin dalâlet üzere birleşmeyeceği yönündeki hadise⁶²⁸ referansta bulunmuştur.⁶²⁹ Böylece o, Şia’nın imama yüklediği yanılmazlık (ismet) sıfatını bir anlamda topluma yüklemiştir.⁶³⁰ Anlaşıldığı kadarıyla onun sistematığı genel kabul görenek daha sonra kelâmî mesellerde de temel alınmıştır. Zira “kelam âlimleri, imamet gibi meselelerin çoğunu icmâ yöntemiyle karara bağlamışlardır.”⁶³¹ Mesela “imamet hakkında kelâmî açıklamalar getiren ilk Sünnî kelamcı olan ve fikirleri Ehl-i Sünnet’in daha sonraki hilafet teorisine temel oluşturan⁶³² Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin (324/936) görüşleri üzerinde İmam Şâfiî’nin açık etkisini görmemek mümkün değildir. Zira o, *el-İbâne* adlı eserinde İmam Şâfiî’nin belirlediği dört aslın tümünü de kullanarak hulefâ-i râşidînin meşruiyetini kanıtlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda önce Kur’an’ı ele almış, bazı ayetleri tevil ederek Ebu Bekir’in hilafetine dair işaretler çıkarmıştır.⁶³³ Sonra hadislerle geçerek Hz. Peygamber’in kendisinden sonra kimlerin halifeolacağına işaret ettiğini söylemiştir.⁶³⁴ İmam Eş’arî, kitap ve sünnetten sonra “geçmiş siyasetlerin” doğruluğunu ve meşruluğunu kanıtlamak için sahabenin Ebu Bekir ve Ömer’e icma ile biat ettiklerini belirtmiş,⁶³⁵ bu meselede Ehl-i Sünnet karşıtlarına cevap vermiştir.”⁶³⁶ Öyle ki bazı kaynaklar, “Sâide Oğulları Avlusunda (Sakîfetü Benî Sâide) yapılan toplantının ayrıntılarını, söz alanların konuşmalarını sanki teybe kaydedilmiş gibi anlatabilmiştir.⁶³⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Rasulullah’ın hadislerine musallat olan uydurma faaliyetleri, yaklaşık iki asır şifâhen rivayet edilen bu gibi haberlere de sızmış, tedvîn sırasında, Şia’nın imamet meselesiyle alakalı tezlerini reddetme çabaları, Sâide Oğulları Avlusunda yapılan toplantının tutanaklarının yeniden yazılmasında etkili olmuş, Hz. Ebu Bekir’in hilafetinin seçim ve icmâ ile gerçekleştiği kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde ortaya konmuştur.”⁶³⁸

⁶²⁷ Beyhakî, *Menâkib*, I/442; Râzî, *Menakib*, 136. (Ayrıca bkz. İmam Şâfiî (205/820), *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, Çev. Abdülkâdir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara 1997, 255.)

⁶²⁸ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV/200; Dârimî, I/200; İbn Mâce, II/1303; Ebû Dâvud, IV/498; Tirmizî, IV/466.

⁶²⁹ İmam Şâfiî, *er-Risâle*, 255-256.

⁶³⁰ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 232; Mustafa, 238.

⁶³¹ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 226.

⁶³² Câbirî, 127.

⁶³³ Bkz. Eş’arî, *Risâle*, 171; *el-İbâne*, 71-72.

⁶³⁴ Eş’arî, *el-İbâne*, 11, 73.

⁶³⁵ Bkz. Eş’arî, *el-İbâne*, 72-73; *Lümea*, 82; İbn Fûrek, 185.

⁶³⁶ İmam Şâfiî (205/820) ile İmam Eş’arî (324/936)’nin epistemolojik sistemlerinin karşılaştırılmasına dair bütün bu tespitler için bkz. Câbirî, 127-128.

⁶³⁷ Benî Sâide Toplantısı’nın ayrıntıları hakkında bkz. İbn Kuteybe (276/890), *el-İmâme ve’s-Siyâse (Târîhu’l-Hulefâ)*, Thk. Ali eş-Şîrî, Dâru’l-Edvâi, Beyrut 1990, I/21-27.

⁶³⁸ Câbirî, 126.

Anlaşıldığı üzere İmam Şâfiî'nin tespit ettiği yöntemsel kurallar, İmam Eş'arî'nin ve diğer kelamcılarının belirlediği akîdevî kuralları içeriden yönlendirmiştir.⁶³⁹ Bu yönüyle onun İmâmîyye algısına en esaslı katkısı metodolojik yönden olmuş, fıkıh usulü'nde kurduğu epistemolojik sistem, ilk halifeler hakkındaki Şîî-İmâmî fikirlerin gerçeği yansıtmadığı yönündeki algıyı tartışmasız hale getirmiştir. İcmânın bu şekilde Sünnî epistemolojinin merkezine yerleşmesiyle olumsuz Şîîlik algısının ana sebeplerinden birisi, Şîî ve Sünnî epistemolojiler arasındaki çatışma haline gelmiştir.⁶⁴⁰ Çünkü inanç ve eylem dünyasının temel kodlarını “Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasın” belirlediği Sünnî epistemolojide bir takım Şîî iddialar, bu sistemi çökertecek bir mahiyete sahiptir. “Kitabın sıhhatini tartışmak, sünneti bu güne taşıyan sahabenin adaletini sorgulamak, uygulanagelmiş reel siyaset ve sosyal süreci eleştirerek icmaya karşı çıkmak ve sonuçta bütün bunlara kıyas yapabilecek sosyal ve kültürel bir zemin bırakmamak,” Ehl-i Sünnet'in düşünme imkânını ve varlık sebebini ortadan kaldırmaktadır. Başta İmam Eş'arî olmak üzere Ehl-i Sünnet âlimleri, icmâya o derece anlam ve önem yüklemişler ki geçmişte ya da günümüzde hemen hemen herkes ya da büyük çoğunlukça kabul edilen ya da makbul görülen dinî, siyâsî, sosyal ve ahlâkî görüş, düşünce, tavır, tutum ve davranışları kendi görüşlerini iptalamak, muhaliflerini ise susturmak adına kelâmî bir ilke olarak kabul etmişler,⁶⁴¹ muhaliflerine karşı olan tavırlarını, ümmetin onlara karşı olması üzerinden meşrulaştırmışlar ya da ümmetin genel kabullerinin dışına çıktıkları için onlara tavır almışlardır.⁶⁴²

İcmâ, bu yönüyle ilk halifelerin hilafetini meşrulaştırmakta önemli bir işlev görmüştür. Temel kaynaklar üzerinden sahabeye atfedilen karizma, ilk önce onların dinsel konumunu meşrulaştırmış, bu da onların hilafet tercihlerine dinsel bir mahiyet yüklemiş, onların uygulamaları üzerinden soyutlaştırılan ilkeler, genel hilafet/imamet teorisi için temel oluşturmuştur.⁶⁴³ İlk dönemlere ait tarihî gereksinimler, soyut bir zemine taşınarak bir çeşit dogmaya dönüştürmüştür.⁶⁴⁴ Yani olan, olması gereken olarak idealize edilmiş, tarihin belli bir anı dinsel olarak anlamlandırılmakla, olgusal bir durum olmaktan çıkarılıp değer yargısı haline getirilmiştir.⁶⁴⁵ İlk halifelerin

⁶³⁹ Câbirî, 132.

⁶⁴⁰ Câbirî, 77.

⁶⁴¹ Hüseyin Doğan, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelamdaki Yöntemi Üzerine (I),” *Kelam Araştırmaları*, XI/1, 2013, 150-152.

⁶⁴² Mesela İmam Eş'arî, Allah'ın dilediği şeyin olacağı, dilemediği şeyinse olmayacağı konusunda Mutezile'yi Müslümanlar'ın icmâsının dışına çıktığı için; ezeli ilim konusunda da Cehmiyye, Havâric ve Mutezile'yi yine icmânın dışında hareket ettikleri için eleştirmiştir. (Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, 7, 42.)

⁶⁴³ Kutlu'ya göre “Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışı, ilk dört halife, Emeviler ve Abbasiler döneminde yaşanan siyasi tecrübeden hareketle, Şia'nın imamet nazariyesine tepki olarak oluşturulmuştur.” (Bkz. Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışı,” 15.)

⁶⁴⁴ Okumuş, “Ehl-i Sünnet'in Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı,” 55; Muhammed Mescid-i Câmî, 223-233.

⁶⁴⁵ Mehmet Evkuran, “Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü,” *İslâmiyât Dergisi*, VIII/3, 2005, 41.

meşruiyetinin icmâ üzerinden temellendirilmesi, icmanın kelamî, fikhî ve hatta siyasî meselelerde bağlayıcı bir delil olarak benimsenmesini beraberinde getirmiş, bu yöntemin sonraki halifeler için de uygulanmasına sebep olmuş, dolayısıyla icmâ “genel bir tarihin, toplumun çoğunluğunun, genel gidişatın onaylanması”⁶⁴⁶ olarak vazife görmüştür. Reel durumun dinsel bir mahiyet alması sadece ilk halifeler dönemiyle sınırlı da değildir. Özellikle Hz. Peygamber’e nispet edilen “İmamlar Kureyş’ten olur.”⁶⁴⁷ şeklindeki sözün⁶⁴⁸ Hz. Ebû Bekir tarafından rivayet edilmiş bir haber-i vâhid olduğunun belirtilmesi, Ehl-i Sünnet açısından birçok amacı bir arada gerçekleştiren bir meşruiyet aracı olmuştur. Mesela Şehristânî’ye göre bu hadis, ilk defa Hz. Ebû Bekir tarafından Benî Saîde Gölgeği’nde rivayet edilmiş, Ensar ve Muhacir bu hadisi ondan duymuş, kimse itiraz etmemiş ve Hz. Ebu Bekir aynı ortamda halife seçilmiştir.⁶⁴⁹ Bu şekilde aynı konuda sahabenin icmâ ile Hz. Peygamber’in bir sözünün birleşmesi önemlidir. Çünkü imam Şâfi’ye göre ashâbın umumu sünnetin hilafına icmâ etmez. Üstelik icmâ gerçekleşen bir olayda Hz. Peygamber’den bir söz nakledilerse bunun doğru olduğu kabul edilir. Dolayısıyla bu icmâ, sahabenin kendi içtihadı olmaktan çıkıp aslında sünneti ifade eden bir delil haline gelir.⁶⁵⁰ Böylece Ebu Bekir’in halifeliğinin meşruiyeti tartışma dışına çıkmış, dolayısıyla Şia’nın argümanlarının da geçersizliği anlaşılmıştır. Sonra o döneme kadarki Hulefâ-i Râşidîn, Emevî ve Abbasî yöneticilerinin hepsinin şu veya bu koluyla Kureyş’ten olması, realitenin dinî bir meşruiyet kazanması açısından da önemli bir işlev görmüştür.

Gerçi Hulefâi Râşidîn döneminin aksine sonraki dönemlerin “olması gereken (dinî durum) olduğu” söylenmemiş ve onlara mutlak bir meşruiyet atfedilerek uygulamaları dinî bir referans olarak ortaya konmamıştır. Ancak bu sefer fiilî duruma rıza göstermek ve itaat etmek dinsel bir görev olarak telkin edilmiş, vicdanen onaylanmasa dahi “siyasal gerilimi azaltmak” adına⁶⁵¹ gerçekleşmiş olan fiilî duruma isyan etmek yasaklanmış ya da tartışmaya açılmaktan kaçınılmıştır.⁶⁵² Mesela bu çerçevede Emevîler ve benzeri dönemlerde zaman zaman hiç de layık olmayan kişilerin askerî gücü arkasına alarak hilafeti ele geçirdiğinin tecrübe edilmesi, “mefdulün imametine cevaz verilmesi” gibi mevcut durumu onaylayan ilkelerin kabul edilmesine sebep olabilmıştır.⁶⁵³ Bunun yanında “Sünnî siyasal kültürde

⁶⁴⁶ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 231-232.

⁶⁴⁷ Bkz. Ma’mer b. Râşid (153/770), *el-Câmi*, Thk. Habîburrahmân el-Azamî, el-Meclisü’l-İlmî ve Tevzi’ü’l-Mektebi’l-İslâmî, Beyrut (ty), XI/58; Ebû Dâvud, II/240, III/595; Ebu Abdullah Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu’l-Fiten*, (228/843), *Kitâbu’l-Fiten*, Thk. Semîr Âmin ez-Züheyrî, Mektebetü’t-Tevhîd, Kâhire 1991, I/121; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX/318, XX/249 vd.

⁶⁴⁸ Hadisin uydurma olduğu konusundaki değerlendirmeler için bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, “Hilafetin Kureyşliliği,” *AÜİFD*, XXIII (1978), 121-213.

⁶⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 24; *Nihâyetü’l-Ekdâm*, 148.

⁶⁵⁰ İmam Şâfi, *er-Risâle*, 255-256; Ebu Zehra, *İmam Şâfi*, 249.

⁶⁵¹ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 127.

⁶⁵² İmam Eş’arî’nin bu yöndeki genel tavrı için bkz. Eş’arî, *el-İbâne*, 12.

⁶⁵³ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 214.

yöneticinin haksızlıkları ve adaletsizliklerinin yol açacağı olumsuzluklardan ziyade yöneticiye isyanın yol açacağı kötülükler üzerinde daha fazla durulmuş,⁶⁵⁴ “yöneticiye itaat görevi, direnme hakkını kuşatan bir çerçevede değerlendirilmiştir.”⁶⁵⁵ Çünkü onlar, imamete lâyük olunmasa bile zaman zaman baskı ve şiddet yoluyla hilafetin tesis edilebileceğini tecrübe etmişler, emri bi’l-marûf nehyi ani’l-münker ilkesi çerçevesinde bu gibi egemen düzenlere fiilî ve kavli muhalefet etmekten doğacak olumsuz sonuçların olumlu sonuçlarından çok daha fazla olacağına inanmışlardır.⁶⁵⁶ Bu husus onun, “empirik ve pratik bir süreç boyunca teşekkül etmesinin ve bir tarihsel tecrübeye dayanmasının zorunlu sonucudur.”⁶⁵⁷ Çünkü temel alınan tarihsel tecrübe (fitne hadiseleri sonrasında gelişen durum), halkın ya da dini grupların *de facto* duruma itiraz edip iç mücadeleye girişmesinin İslam’ın yayılma hızını durdurduğunu, Müslümanların dış yerine içe yönelmesine, dahası dış tehditlere açık hale gelmesine sebep olduğunu göstermiştir.⁶⁵⁸ Ayrıca İslam dünyasının (dâru’l-İslâm’ın) sınırlarının genişleyip çok çeşitli din, kültür, ırk ve ulustan insanları örtüsü altına alması, bu grupların dinî, siyâsî, sosyal ve ekonomik sarsıntılar için başlı başına uygun zemini hazırlaması, bunun yanında İslâmî devletlerin topraklarını ele geçirdiği Bizans ve İran gibi dış tehditlerle komşu olması, devlet içinde gücü elinde bulunduran, toplumu ve sınırları koruma sorumluluğunu üzerine alan Sünnî âlimlerin sürekli göz önünde bulundurulması gereken problemler olmuştur.⁶⁵⁹ Sonuçta “yönetim biçimi konusunda Kur’an ve sünnet çerçevesinde idealist bir teori ortaya koyan Sünnî âlimler, bu yönetim şeklini pratize edecek yönetici konusunda Abbasîler’in ortalarına kadarki tarihî ve siyâsî koşulların etkisinde kalarak büyük ölçüde realist bir perspektif ortaya koymuştur.”⁶⁶⁰ Bu durum en başta Müslümanların genel hoşnutsuzluğuna, açık ya da gizli muhalefetlerine rağmen kurulan ve bu yüzden kuruluşundan itibaren bir meşruiyet krizi yaşayan Emevîler’in işine yaramış,⁶⁶¹ açık bir meşruiyet elde edememiş olsalar da en azından ciddi bir muhalefetle karşı karşıya kalmamışlardır. Mesela bu noktada öğrencileri vasıtasıyla hem Ehl-i Sünnet’e hem de Mu’tezile’ye öncülük yapan⁶⁶² Hasan el-Basrî’nin (110/728) tavrı dikkat çekicidir. O, büyük günah işleyenleri Münafık olarak gördüğü,⁶⁶³ Allah’a isyan konusunda yaratılmışa

⁶⁵⁴ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 241; Mustafa, 234-235.

⁶⁵⁵ Mustafa, 234-235.

⁶⁵⁶ Muhammed Mescid-i Câmîî, 236-237.

⁶⁵⁷ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 247-248.

⁶⁵⁸ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 240.

⁶⁵⁹ Muhammed Mescid-i Câmîî, 226.

⁶⁶⁰ Muhammed Mescid-i Câmîî, 163.

⁶⁶¹ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 218.

⁶⁶² Y. Şevki Yavuz, “Hasan-ı Basrî,” *DİA*, Ankara 1997, XVI/307; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 97.

⁶⁶³ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî,” *DİA*, Ankara 1997, XVI/297; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 96. Bununla birlikte, onun bu görüşünden dönüp büyük günah işleyenleri Mümin diye isimlendirdiği de belirtilmiştir. (Bkz. Nureddin es-Sâbüni (580/1184), *Mâturîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 1978, 167.)

itaat edilmeyeceğini savunduğu,⁶⁶⁴ zâlim, zorba ve haksız eylemlerde bulunan devlet adamlarını hiç çekinmeden tenkit ettiği⁶⁶⁵ halde “başarı şansı olmayan isyan girişimlerini kesinlikle tasvip etmemiş, devlet ricâlinden gelen musibetlere karşı silaha sarılmak yerine sabırla beklenmesi gerektiğini tavsiye etmiş,”⁶⁶⁶ bu çerçevede “Emevî valilerinden Haccâc’a (95/714) karşı isyan eden İbnü’l-Eşas’a (85/704), Haccac’ın “haksız yere kan dökme, insanların mallarını alma, namazı terk etme” gibi cürümleri işlediği gerekçesiyle destek vermeyi düşünen bir gruba kesinlikle onay vermemiş ve Allah’ın vereceği hükmü beklemelerini söylemiştir.”⁶⁶⁷ Emevîler, onun bu tavrının kendileri için bir tehdit teşkil etmemesi nedeniyle kendilerine yönelik bir takım eleştiri ve kınamalarına katlanmak zorunda kalmışlardır.⁶⁶⁸

İnsanlar, ortaya çıkan durumları, amaçları ve hedefleriyle ilişkili olarak kendilerinde uyandırdığı hoşnutluk ve hoşnutsuzluk, haz ve elem, tasvip ve ret duygusuna bağlamak suretiyle anlamlandırırılar.⁶⁶⁹ Bu çerçevede Ehl-i Sünnet, hedef olarak kendisine cemaatin birliğini sağlamayı, İslam’ın safiyetini korumayı seçince görüş ve eylemlerini cemaatin birliğini bozucu bir olgu olarak gördüğü fırkalarla mücadeleyi temel mücadele alanı olarak seçmiş, başta Şîî fırkalar olmak üzere tüm muhalif hareketlere İslamî coğrafyanın sosyal dokusu için tehlikeli bir tehdit olarak bakmış, onların teori ve eylemlerinin ihtilaf ve ayrılık çıkardığı, Müslümanların esasını parçaladığı düşünülmüş, her türlü faaliyetleri toplumun sosyal düzenin parçalanmasına sebep olan bidatler ve fitneler olarak değerlendirilmiştir.⁶⁷⁰ Hatta denilebilir ki Ehl-i Sünnet’in tarih boyunca en temel niteliği, “sonradan çıktığı düşünülen tehlikeli fikir ve yaklaşımlara karşı mevcut dinî ve sosyal gerçekliği korumak, haklı kılmak, yani meşrulaştırmak olmuştur. Ehl-i Sünnet, çeşitli ekol ve hareketlerin görüş, faaliyet ve isyanlarıyla İslam toplumunu parçalamasından korkuya kapılmış, birliği korumak adına statükonun muhafazası ve devamından yana tavır koymuştur.”⁶⁷¹ Dolayısıyla İmâmiyye’nin tarih boyunca cemaatin kabul ettiğinin dışında bir imamet doktrinine sahip olması, yaşanmış tarihi ve oluşmuş geleneği kendi tarihi ve geleneği olarak kabul etmeyişi, fiilî mücadeleye girişme, “mehdî zuhur edinceye kadar silahlı mücadeleye başvurulamayacağını” söylese⁶⁷² dahi potansiyel tehdit olarak algılanmasına ve cemaatin karşısına konumlandırılmasına sebep olmuştur.

⁶⁶⁴ Mesûdî, *Murûc*, III/166.

⁶⁶⁵ Uludağ, XVI/292.

⁶⁶⁶ İbn Sa’d, VII/121; Yavuz, “Hasan-ı Basrî,” XVI/306; M. Saffet Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet’in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdari Sistem ve Devlet Reisine İtaat, *SDÜİFD*, Sayı: 4, Isparta 1997, 26.

⁶⁶⁷ İbn Sa’d, VII/120.

⁶⁶⁸ Uludağ, XVI/292.

⁶⁶⁹ Rickman, 43.

⁶⁷⁰ Mustafa, 235; Okumuş, “Ehl-i Sünnet’in Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı,” 53; Muhammed Mescid-i Câmîî, 237-238.

⁶⁷¹ Dalkılıç, “Bir Kimlik Olarak Takiyye,” 132; Okumuş, “Ehl-i Sünnet’in Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı,” 54.

⁶⁷² Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 58.

Bir mezhebin tarihsel başarısı, “salt doktrinel doğruluğu ve naslara en uygun çıkarımlarda bulunmuş olmasıyla açıklanamaz. Bunda hiç kuşkusuz, siyasal ve sosyal beklentilerle söz konusu beklentilere ve maslahata uygun çözümler üretilmiş olmasının da büyük rolü vardır.”⁶⁷³ Bu çerçevede Mürcie’den itibaren devam eden süreçte Ehl-i Sünnet’in uyum ve istikrara yönelik bir tutumu benimsemiş olmasının onun doktrinal egemenliğinin sağlanmasında,⁶⁷⁴ tarih boyunca siyasal ve sosyal bakımdan merkezde yer almasında ciddi etkisinin olduğunu kabul etmek gerekir. Zira onun öncelikle Müslüman kitlelere dönük, onları bir arada tutmaya çalışan söylemi, fiilî durumları onaylayan ve iktidarlara ihtiyaç duydukları meşruiyeti sağlayan bir fonksiyon görmüştür.⁶⁷⁵ Bu tespit, “Sünni ulemanın sultanların bir memuru olarak çalıştığı, resmî ideolojinin sözcülüğünü yaptığı anlamına gelmez.”⁶⁷⁶ Bir diğer ifadeyle Ehl-i Sünnet’in fıkıh ve kelam sistemi, iddia edildiği⁶⁷⁷ gibi tamamen hâkim düzenin ideolojisi, açıklayıcısı, yorumlayıcısı ve meşrulaştırıcısı olarak işlev görmemiştir. Ancak İslam düşünce tarihinde zaman zaman bazı müelliflerin ve mezheplerin hassasiyetleri, kabulleri ve düşünsel yönelimleri ile siyasal aktörlerin yöntem ve siyasetlerinin, hassasiyet ve politikalarının çakışması, karşılaşmayan bir durum değildir.”⁶⁷⁸ Zira Ehl-i Sünnet’in düzen ve istikrar söylemi, en başta toplumun genel bir beklentisini dile getirmektedir. Çünkü yaşanan fitneler, savaşlar ve kaotik ortamlar, can ve mal güvenliğinin ortadan kalkması, ticaretin aksaması, tarım alanlarının zarar görmesi gibi birçok olumsuz gelişmeye sebep olan ve bir şekilde orada yaşayan insanları etkileyen durumlardır.⁶⁷⁹ Bu yüzden de toplumların “çatışma ve ayrışmaya sebep olacak fanatik tezleri dengelemeye, güvenlik ihtiyacını sağlayacağını hissettiği doktrinlere ise kucak açmaya yönelik bir temayülü vardır.”⁶⁸⁰ İşte Sünnî ulemâ, öncelikle toplumun bu beklentisinin bir sözcülüğünü ve teorisyenliğini yapmıştır. Kendiliğinden gelişen bu toplumsal ve siyasal süreçler ise idealist ve radikal fırkaları muhalif bir ötekikonumuna yerleştirirken Ehl-i Sünnet’i iktidarlar ve toplumlar nezdinde daha merkezi bir konuma çekmiş, siyasal, sosyal ve kültürel hayatta merkezde olmanın tüm nimetlerinden faydalanmalarını sağlamıştır. Bir noktadan sonra bu durum onların “mevcut durumu kabullenip korumasının ve bu yapıyı yıkmaya yönelik bütün yönelişlere karşı çıkmasının da en önemli sebeplerinden birisi olmuştur.”⁶⁸¹ Çünkü toplumsal hayatta bir değişim ve dönüşüm isteyenlerin, daha çok hükmedilenler,

⁶⁷³ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 245.

⁶⁷⁴ Laoust, 98.

⁶⁷⁵ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 245.

⁶⁷⁶ Ahmed b. Hanbel’in 218/833-232/847 yılları arasında devam eden Mihne Hadisesi esnasında Abbasî halifelerine cephe aldığı ve onların Kur’an’ın mahlûk olduğu yönündeki resmî kabullerini reddettiği için ağır işkencelere maruz kaldığı bilinmektedir. (Bkz. Taberî, VIII/638-640; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, V/572-576; Sübkî, II/40-42.)

⁶⁷⁷ Muhammed Mescid-i Câmî, 250-251.

⁶⁷⁸ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 129, 243.

⁶⁷⁹ Demircan, 42.

⁶⁸⁰ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 71, 242.

⁶⁸¹ Mustafa, 248.

ezilenler ve ayrıcalık sahibi olmayanlar,⁶⁸² bir başka ifadeyle çevrede yer alanlar olduğu bilinmektedir.⁶⁸³ Bu bağlamda ilk önce Ali evladının Emeviler'e karşı hilafeti tekrar ele geçirme çabası içine girmiş olması, daha sonra da İmâmiyye'nin Ehl-i Beyt'in imametini iman esası olarak kabul etmesi, tarihleri boyunca hep muhalefeti ve çevreyi temsil etmelerine, merkezde yer alanlar açısından fiilî ya da potansiyel bir tehdit olarak değerlendirilmelerine yol açmıştır.⁶⁸⁴ Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının devraldığı İmâmiyye algısı, bir yönden merkezin çevreye bakışını yansıtan bir algı olmuştur.

IV) SOSYO-POLİTİK GELİŞMELER

Eş'arî makâlât geleneğinin araştırmamıza temel oluşturan ilk eserleri, müelliflerin hayatta olduğu dönem itibariyle hicrî dört, beş ve altıncı yüzyılları kapsamaktadır. Söz konusu üç asırlık dönem, İslam dünyasında siyasal, sosyal ve kültürel bakımdan ciddi bir dönüşümün yaşandığı, siyasî arenada yeni aktörlerin görünürlük kazandığı, ilk iki asırdaki mezhebî kamplaşma ve kutuplaşmaların teorik ve ilmî temellerinin atıldığı, birikmiş tecrübenin yeniden gözden geçirildiği ve sistematize edildiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasî açıdan genel duruma baktığımızda İslam dünyasında Abbasî hilafetinin merkezî gücünü büyük oranda kaybederek imparatorluğun değişik yerlerinde yarı müstakil ya da tamamen müstakil devletlerin zuhur ettiği bir tabloyla karşılaşmaktayız. Temelleri hicrî üçüncü asrın ikinci çeyreğinde Abbasî tarihinde Mûtevekkil'in (247/861) halife olmasıyla atılan⁶⁸⁵ bu tabloda, Abbasilerin merkezi otoritesi her geçen gün biraz daha sarsılmış, geniş hilafet topraklarında çevreden merkeze doğru genişleme istidadı gösteren bir mahalli hanedanlıklar kurulma süreci başlamıştı.⁶⁸⁶ Hicrî dördüncü asrın başlarına

⁶⁸² Assmann, 80.

⁶⁸³ Merkez ve çevre (periferi) kavramları, toplumsal ilişkileri açıklamada ilk defa ABD'li sosyolog Edward Shils tarafından literatüre kazandırılmış, Şerif Mardin tarafından da Türkiye'nin sosyal ve siyasal yapısını açıklamak için kullanılmıştır. Merkez-çevre yaklaşımına göre her toplumun belli bir kutsiyete sahip merkezî bir alanı vardır ve bu alan gücünü varlık sebebi olan değerler ve inançlar dünyasından alır. Merkezi değer sisteminin en büyük taşıyıcısı devlettir ve devlet, sahip olduğu otoriteyi yayma eğilimi içindedir. Böylece merkezin değerleri, toplumun diğer kesimlerine, devlet tarafından, merkezin seçkinleri aracılığıyla yayılmaya çalışılmaktadır. Bu seçkinler, kendilerine itaat edenleri ödüllendirme, karşı gelenleri ise cezalandırma eğilimindedirler. (Bu yaklaşımın ayrıntıları ve değişik açılardan Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yapısını açıklama çabaları için bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. Mümtazer Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul 2010, 35-77; Serdar Gülener, "Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi," *Bilgi*, XIV/1, 2007, 36-66; Gökhan Tuncel, Bekir Gündoğmuş, "Türkiye Siyasetinde Merkez-Çevrenin Dönüşümü Ve Geleneksel Merkezin Konumlanma Sorunu," *GÜİİBF Dergisi*, XIV/3, 2012, 140-142.)

⁶⁸⁴ Bozkuş, *Büveyhiler ve Şîlik*, 95.

⁶⁸⁵ Bkz. Ahmed Muhammed Advân, *ed-Devletü'l-Hamdâniyye*, Menşûrâtü'l-Menşe'ti's-Şa'biyye, Libya 1981, 69-70; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 313; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâililik*, 47-48.

⁶⁸⁶ Bozkuş, *Büveyhiler ve Şîlik*, 97.

gelindiğinde artık İslam dünyası, emîrû'l-ümerâ⁶⁸⁷ adı verilen valiler eliyle yönetilmekteydi.⁶⁸⁸ Musul'da Hamdânîler; Irak çevresinde uzun bir süre hâkim olan Berîdîler; Maverâünnehir, Cebel ve Kirman'a kadar İran'ın tamamını yönetimleri altında bulunduran Sâmânîler; Taberistan ve Deylem bölgesinde Ziyârîler; Irak coğrafyasında Büveyhîler, bu yerel yönetimlerden sadece birkaçıydı.⁶⁸⁹ Bunun yanında Abbasîler'den tamamen bağımsız davranan İsmâîlî Fâtımîler (296/909-566/1171) gibi başka devletler de vardı.⁶⁹⁰ Halifenin sadece dinî yetkileri kalmıştı ve valiler, halifelerden daha kuvvetli bir konuma sahipti.⁶⁹¹ Bunlar, hutbede emîrû'l-ümerâdan önce Abbâsî halifesinin adını anmak, paralara halifenin adını bastırmak ve toplanan vergilerin bir kısmını halifeye göndermek gibi bazı detayların dışında iç işlerinde tamamen özerk bir yapıya sahipti.⁶⁹² Dahası divanlar, vezirlikler ve beytûlmâl tamamen iptal edilmiş durumdaydı ve bütün işlere emîrû'l-ümerâlar bakmaktaydı. Devlet hazinelerini kendi hazinelerine taşıyor ve istedikleri gibi tasarrufta bulunuyorlardı.⁶⁹³ Bunun yanında halifenin vezirlerini bile onlar belirleyebiliyor,⁶⁹⁴ bürokratlardan istediklerini azlediyorlardı.⁶⁹⁵ Öyle ki istedikleri kişinin halifelğine son verip onun yerine bir başkasını atayabiliyorlardı.⁶⁹⁶ Yani emîrû'l-ümerâlar, güçleri oranında halifeye istedikleri her şeyi yaptırabiliyorlardı. Bu yüzden bu dönemden sonraki Abbâsî tarihi bir anlamda “mahalli hanedanlar tarihi” diye adlandırılmıştır.⁶⁹⁷

⁶⁸⁷ Emîrû'l-ümerâlık, merkez ve taşra teşkilatlarındaki otorite zaafını bertaraf etmek, devlete bağlı vali ve komutanlar üzerinde tekrar otoriteyi temin etmek, devlet içinde düzeni tekrar sağlamak amacıyla ilk defa Halife Râdî tarafından 324/936 yılında, Basra ve Vâsıt valisi Muhammed b. Râik el-Hazarî'nin emîrû'l-ümerâ tayin edilmesiyle ortaya çıkmış, vali, o döneme kadar hiç kimseye verilmediği ölçüde devletin idârî, mâlî ve askerî işlerinden tam yetkili kılınmış, sadece halifeye ait olan “hutbelerde bir şahsın adının okunması ve adına para bastırılması” gibi yetkiler, İslam tarihinde ilk defa bizzat halifenin emriyle bir başka şahsa daha tanınmıştır. Beckem et-Türkî, iki yıl sonra İbn Râik'i uzaklaştırarak 326/938 yılında kendisini bu makama tayin ettirmiş, 330/942 yılında Hamdânîlerden Nâsirüddeve Hasan, 334/945 yılında da Bağdat'ı işgal eden Büveyhîler'den Muizzüddeve, emîrülümera ilan edilmek zorunda kalınmış, söz konusu unvan, müstakil bir hükümdar karşılığında kullanılmaya başlanmıştır. (Bkz. Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Müşavir: H. Dursun Yıldız, Çağ Yay., İstanbul (ty), III/322-325; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay., İstanbul 2009, 36; Mezz, Adam, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbii'l-Hicrî ev Asru'n-Nehda fi'l-İslâm*, Arapça'ya Çev. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1947, I/45.

⁶⁸⁸ Mezz, I/45.

⁶⁸⁹ Bağımsız ya da yarı bağımsız hareket eden bu beylikler hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/53-54; Advân, 69-70; Mezz, I/46-68; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012, II/265.)

⁶⁹⁰ Bkz. Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıl)*, Çev. İsmet Kayaoğlu, AÜİF Yay., Ankara 1981, 140.

⁶⁹¹ Emin, *Zuhru'l-İslam*, II/265-266.

⁶⁹² Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 47-48.

⁶⁹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/53-54.

⁶⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/160.

⁶⁹⁵ Advân, 69-70.

⁶⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/159; H. Dursun Yıldız, “Abbasîler,” *DİA*, Ankara 1988, I/35.

⁶⁹⁷ Ahmet Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik,” *DEÜİFD*, S. 12, 1999, 47-48.

İslam tarihinde dördüncü ve beşinci asır, siyasal açıdan İslam dünyasının parçalanıp çeşitli hanedanlıklara ayrıldığı bir dönem olsa da İslam kültür ve medeniyeti açısından çok önemli gelişmelere sahne olmuştur. Özellikle Maverâünnahir, Horasan, Irak ve İran coğrafyasında kurulan birbirine rakip yönetimler, yeni siyasî merkezlerin⁶⁹⁸ ortaya çıkmasını sağlamış,⁶⁹⁹ bu rekabet ortamı yeni ittifak⁷⁰⁰ ve meşruiyet araçlarını gerektirmiş, bu da belli hanedanların toplumsal tabanlarını teşkil eden belli mezhepleri desteklediği⁷⁰¹ sosyo-politik bir yapı ortaya çıkarmıştır. Bu yeni şartlar, İslam'ın altın çağı ve İslam Rönesansı diye nitelenebilecek⁷⁰² şekilde İslam dünyasında ilim ve kültürün gelişmesine⁷⁰³ ve başta Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye olmak üzere kendi mezhepleri açısından köşe taşı kabul edilebilecek nice önemli âlimin yetişmesine zemin hazırlamıştır.⁷⁰⁴ Ne var ki mezhep ile siyaset arasındaki bu yakın ilişki, mezhep algısının siyasallaşması gibi bir sonucu da beraberinde getirmiş, mezhebî rekabetin siyâsî rekabetle özdeşleşmesine ve mezhepler arası bakış açılarının ve ilişki biçimlerinin daha fanatik bir hâl almasına yol açmıştır.

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısına etkisi açısından meseleyi ele aldığımızda bu üç asırlık dönemi, ana hatlarıyla üçe ayırmamız mümkündür. Bunlardan birincisi İmam Eş'arî'nin (324/936) hayatta olduğu ve bazı isyan ve hattâ ayrışmalara rağmen Abbasi halifesinin İslam dünyasının tek halifesi olduğu, merkezî otoritenin belli ölçüde devam ettiği,⁷⁰⁵ gayrı Sünnî fırkaların önemli bir siyasal destek görmediği birinci dönem; ikincisi Bağdâdî'nin (429/1038) hayatta olduğu, Büveyhîler'in (333/945-446/1035) hâkimiyeti ele geçirdiği ve İmâmiyye açısından altın çağ olarak nitelenebilecek ikinci dönem; üçüncüsü ise İsferyânî (471/1079), Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) hayatta olduğu, Selçuklular'ın (426/1035-551/1157) iktidarı ele geçirdiği ve Sünnîliğin büyük destek gördüğü üçüncü dönemdir. Yaklaşık üç asırlık bir süreçte Eş'arî makâlât yazarlarının da yaşadığı Horasan, Irak ve İran coğrafyasında özellikle Büveyhîler ve Selçuklular sırasıyla etkin olmuş, siyasal, sosyal ve dinsel bakımdan bölgenin kaderini etkilemiştir. Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye'ye yönelik bakış

⁶⁹⁸ Mesela Abbâsîler'in başkenti Bağdat, Sâmânîler idaresi altında Buhara ve Semerkand, Büveyhîler'in başkentliği sırasında Şiraz, Fâtımîler döneminde Kahire, Selçuklular döneminde Nisabur, Rey ve Merv gibi pek çok şehir, mezhep hareketliliğinin en yoğun yaşandığı ve çeşitli mezhep mensupları arasında yoğun tartışmaların yaşandığı merkezlerdi. (Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 131; Güner, "Büveyhîler ve Çok Seslilik," 61.)

⁶⁹⁹ Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 115.

⁷⁰⁰ Avcu, *Horasan-Mâverâünnahir'de İsmâîlîlik*, 48.

⁷⁰¹ Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 131.

⁷⁰² Bkz. Adam Mezz, *Die Renaissance des Islams*, Edt. Hermann Reckendorf, C. Winter, 1922; Adam Mezz, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi'l-Hicrî ev Asru'n-Nehda fi'l-İslâm*, Arapça'ya Çev. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1947; Güner, "Büveyhîler ve Çok Seslilik," 60; Mantran, 136.

⁷⁰³ Emin, *Zuhru'l-İslam*, II/266.

⁷⁰⁴ Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 71-72, 115-116.

⁷⁰⁵ Mantran, 140.

açılarını etkileyen siyasal ve sosyal gelişmelerin öncülüğünü, bir anlamda bu iki devlet yapmıştır.

A) Şîî Yüzyılı ve İmâmiyye Yükselişi

Hicrî dördüncü asrın başlarından beşinci asrın ortalarına kadar devam eden dönem, İsmâiliyye, Zeydiyye ve İmâmiyye gibi çeşitli kollarının İslam dünyasının değişik yerlerinde sosyo-politik alanda etkin olması nedeniyle “Şîî yüzyılı” diye nitelenmiştir.⁷⁰⁶ İmam Eş'arî (324/936) ile Bağdâdî'nin (429/1038) hayatta olduğu bu yüzyılın İmâmiyye tarihi açısından önemi, öncelikle on ikinci imamın ortadan kaybolup ilk önce gaybeti suğrâ (küçük gaybet) (260/874-329/941), daha sonra da gaybeti kübrâ (büyük gaybet) (329/941-∞)⁷⁰⁷ dönemlerinin yaşanmaya başlanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak en az bunun kadar önemli bir diğer gelişme, onların ilk önce Hamdânîler (293/905-394/1004), daha sonra bazı emirlikler ve özellikle de Büveyhîler (320/932-454/1062) tarafından himaye edilmeleri olmuştur. Bütün bu devletler, açıkça İmâmiyye itikadını benimsemiş olmasalar dahi İmâmî düşüncüyü desteklemiş ve onların muhaliflerine karşı dezavantajlı bir konumda kalmalarını engellemişlerdir. Dolayısıyla İmâmiyye, sürekli takibat ve baskı altında geçen tarihinin aksine o zamana kadarki en parlak asrını yaşamış, sosyo-politik ve kültürel alanda büyük gelişmeler kaydetmiş ve bu yönüyle muhaliflerinin dikkatini daha fazla üzerine çekmiştir.

1) İmâmî Düşüncüyü Himaye Eden Devletler

a) Hamdânîler

Hamdânîler, 293/905 ilâ 394/1004 yılları arasında Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'de hüküm süren Arap kökenli bir hanedan olup Arapların en büyük kabilelerinden birisi olan Rebîa'nın Tağlib koluna mensupturlar.⁷⁰⁸ İslam'ın geldiği yıllarda Diyârı Rebîa ve Musul bölgesine yerleşmiş durumdaydılar.⁷⁰⁹ İslâmiyet'ten önce komşularıyla etkileşimleri neticesinde Hıristiyanlaşmış olan Tağlibîler'in tam olarak ne zaman Müslüman oldukları bilinmemekle birlikte, Hz. Ömer döneminde henüz Müslüman olmadıkları ve cizye ödedikleri, bölgedeki ilk fetihler sırasında Müslümanlar'la savaştıkları bilinmektedir.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Çev. Metin Karabaşlıglu vd., İz Yay., İstanbul 1993, II/38.

⁷⁰⁷ Gaybet dönemleri hakkında bkz. Yakup Keskin, *Muhammed el-Cevâd ile Muhammed el-Mehdî Arası Dönemde İmâmiyye*, 143-176.

⁷⁰⁸ İbn Haldûn, *Târih*, IV/290; Ömer Kehhâle (1408/1987), *Mu'cemu Kabâili'l-Arabi'l-Kadîme ve'l-Hadîse*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, I/298; Advân, 73; Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hamdânîler,” *DİA*, Ankara 1997, XV/446.

⁷⁰⁹ Advân, 73; Karaarslan, XV/446.

⁷¹⁰ İbn Haldûn, *Târih*, IV/290.

Hamdânîler'in atası olan ve Musul'a yerleşmiş bulunan Hamdân b. Hamdûn ile oğulları, Abbasi halifesi Mûtevekkil (232/847-247/861) devrinden itibaren bölgede görülmeye başlamış, zaman zaman Abasiler'in elindeki şehirleri ele geçirmiş, saray içindeki iktidar kavgalarında taraf olunmuş, bölgede etkinlik kurmaya çalışan Hâricî⁷¹¹ ve Karmatî guruplarla mücadele ederek kayda değer bir güç olduklarını ortaya koymuşlardır.⁷¹² Ancak Hamdânîler'in gerçek kurucusu, Ebu'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân b. Hamdûn (317/929) olmuştur.⁷¹³ Ebu'l-Heycâ, siyasal faaliyetlerinde halifeye genellikle sadık kalmış, bu konuda kardeşi Hüseyin'e karşı halife ile birlikte hareket etmiş, halifenin güvenine mazhar olmuş, onun ölümünden sonra Hamdânîler, Musul ve Halep kolları olmak üzere iki kol halinde varlığını devam ettirmiştir.⁷¹⁴

Hamdânîler'in Musul kolu, Ebu'l-Heycâ'nın oğlu Nâsiruddevle Hasan (358/969) tarafından kurulmuştur. Nâsiruddevle Hasan, Musul valiliği konusunda halife tarafından da desteklenen amcalarına karşı kardeşi Ali (356/967) ile birlikte giriştiği mücadelede başarılı olup 330/942 yılında Musul, Diyârrebâ, Diyârîmudâr ve Diyarbakır'ı zaptedince halife Râzî Billâh ona Nâsiruddevle ünvanını vererek emîrülümerâ olarak görevlendirmiş, kendisine yardım eden kardeşi Ali'ye (356/967) de Seyfuddevle ünvanı vermiştir.⁷¹⁵

Abbasîler'in yanı sıra bölgedeki Büveyhîler ve Bizanslılar ile de mücadele eden ve hatta bir ara kısa süreliğine de olsa Bağdat'ı Büveyhîler'in elinden alan⁷¹⁶ ve Bizans'ı bozguna uğratan⁷¹⁷ Musul Hamdânîler'i, 333/944'ten itibaren hakimiyet sahalarını Musul ve Irak'ın dışında Halep ve Suriye'nin kuzeyine kadar genişletmişlerdir.⁷¹⁸ Halep'in Seyfuddevle Ali (356/967) tarafından ele geçirilişinden sonra kurulan Halep Hamdânîler'i, bölgedeki İhşidîler ile mücadele edip Kuzey Suriye'nin tamamını kendi tasarrufları altına almışlar,⁷¹⁹ Fâtımîler ve Bizanslılar'a karşı topraklarını korumaya çalışmışlar ve Bizans saldırıları karşısında İslam coğrafyasında kalkan vazifesi görmüşlerdir.⁷²⁰ Özellikle Seyfuddevle, Hıristiyan Bizanslılar'la yaptığı mücadelelerle büyük bir şöhrete kavuşmuştur.⁷²¹ Seyfuddevle'nin vefatından sonra Hamdânîler'in bölgedeki etkinlikleri zayıflamışsa

⁷¹¹ Hâricîler'in bölgedeki etkinliği hakkında bkz. İbn Abdürabbih, VII/276; Advân, 119.

⁷¹² İbn Haldûn, *Târih*, IV/290-292; Advân, 81-86; Karaarslan, XV/446.

⁷¹³ Karaarslan, XV/446.

⁷¹⁴ İbn Haldûn, *Târih*, IV/292-294; Advân, 119-124; Karaarslan, XV/446; Sobernheim, "Hamdânîler," *MEBİA*, V, İstanbul 1988, V/129.

⁷¹⁵ İbn Haldûn, *Târih*, IV/295; Karaarslan, XV/446; Ahmet Güner, "Nasiruddevle," *DİA*, XXXII, Ankara 2006, XXXII/402; Advân, 137-165.

⁷¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/240; İbn Haldûn, *Târih*, IV/300.

⁷¹⁷ Karaarslan, XV/446-447; Advân, 165-211; Güner, "Nasiruddevle," XXXII/402-403.

⁷¹⁸ Sobernheim, "Hamdânîler," *MEBİA*, V/180.

⁷¹⁹ İbn Haldûn, *Târih*, IV/299; Advân, 231-249.

⁷²⁰ Advân, 149-279; Abdülkerim Özyayın, "Seyfuddevle," *DİA*, Ankara 2009, XXXVII/35-36; Sobernheim, "Hamdânîler," V/180-181.

⁷²¹ Sobernheim, "Hamdânîler," V/180.

da 395/1004 yılına kadar varlıklarını korumuşlar, en sonunda Halep'te Fâtımîler adına hutbe okunmasıyla siyasal hakimiyetlerini tamamen kaybetmişlerdir.⁷²²

Abbasîler'in merkezî gücünün zayıfladığı dönemde Musul, Halep, Cezire, Şam, Diyarbakır gibi bölge şehirlerini bir asır boyunca kendi adlarına yöneten Hamdânîler'in İmâmiyye ile ilişkisi çok net değildir. Ancak bazı kaynaklar onları İmâmiyye'yi destekleyen ve Bağdat'a müdahale eden ilk Şîî devlet diye nitelemektedir.⁷²³ Anlaşıldığı kadarıyla bu kanaati destekleyen en güçlü hususlar, Hamdânîler'in en önemli liderleri olan Nâsıruddevle Hasan (358/969) ve Seyfûddevle Ali'nin (356/967), İmâmî şahsiyetlerle yakın bir ilişki içinde olmasıdır. Zira Halife Müttaki Lillah döneminde 330/942 yılında emîrülümerâ tayin edilen Nâsıruddevle (358/969) zamanında Şîî-İmâmîler, 331/943 yılında emîrülümerâlığı sona erip Musul'a dönüncüye kadar Bağdat'ta kendilerini daha rahat hissetmişlerdir.⁷²⁴ Yine İmâmiyye'nin önemli şahsiyetlerinden birisi olan Şeyh Müfid (413/1023) onun adına imâmet hakkında bir risâle yazmıştır.⁷²⁵ Aynı şekilde kendisinden Şeyh Müfid gibi Şîî âlimlerin yanı sıra Dârakutnî gibi Sünnî ulemanın da rivayetlerde bulunduğu Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed b. Sâlih el-Hemedâni el-Halebî es-Sebîî (370/981) adlı Şîî muhaddisin Seyfûddevle Ebu'l-Hasan Ali katında saygın bir yeri bulunmaktaydı. Öyle ki *et-Tabsıra fi Fadli'l-İtreti'l-Mutahhara* adlı eserini onun için yazmıştır.⁷²⁶ Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh el-Hemedânî (371/982) adlı İmâmiyye'ye mensup bir âlim de Seyfûddevle Ali ile arkadaşlık kurmuş, çocuklarını eğitmiş, değişik bölgelerden çok sayıda öğrenci ondan ders almak için Halep'e gelmiş, değişik âlimlerle bizzat emirin huzurunda münazaralar yapmış, başta Arap diline ait olmak üzere çok farklı alanlarda eserler yazmıştır.⁷²⁷ Ayrıca 351/962 yılına kadar sadece Sünnîler'in hâkim olduğu Halep'e Rumlar'ın saldırıp tüm Sünnîleri öldürmesinden sonra Harran'daki Şerif Ebu İbrahim el-Alevî gibi bazı Şîîler'i oraya getirmiş, bu yüzden Halep halkının genel çoğunluğu Şîî olmuştur.⁷²⁸ Bütün bunlara binaen olsa gerek tarihçi Zehebî (748/1347) ve İbn Kesîr (774/1372), Seyfûddevle'yi "Şîîleşmeye maruz kalmış ve İmâmiyye'ye meyli olan bir kişi" diye nitelemişlerdir.⁷²⁹ İbn Kesîr, bunun yanında onun Şia'yı çok seven ve Ehl-i Sünnet'ten nefret eden bir kişi olduğunu söylemiştir.⁷³⁰ Bütün bunlar Handânîler'i kesin bir şekilde İmâmî diye nitelemek için yeterli deliller olmamakla

⁷²² Karaarslan, XV/447; Advân, 325-333.

⁷²³ Laoust, *Ayrılıkçı Görüşler*, 165; Mezz, I/136; Karaarslan, XV/447.

⁷²⁴ Güner, "Nasıruddevle," XXXII/402.

⁷²⁵ Güner, "Nasıruddevle," XXXII/403.

⁷²⁶ İbnü'l-İmâd, IV/378; Zehebî (748/1347), *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III/109; *Siyer*, XVI/297; *Tarih*, XXVI/495.

⁷²⁷ Zehebî, *Târîh*, XXVI/103, 439; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, II/267.

⁷²⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, I/60.

⁷²⁹ Zehebî, *Siyer*, XVI/187; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/274, 298. Abdülkerim Özaydın ise Seyfûddevle'nin açıkça İmâmiyye Şiası'na mensup olduğunu belirtir. (Bkz. Özaydın, "Seyfûddevle," XXXVII/36.)

⁷³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/273.

birlikte yönettikleri bölgelerdeki İmâmî halka ve âlimlere müsamahakâr yaklaşıklarını ve hatta yardımcı olduklarını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.

b) Bazı Emirlikler

Eş'arî makâlât yazarlarının hayatta olduğu dönemde İmâmiyye'nin siyasi himayesi açısından zikredilmeye değer bazı bölgesel yönetimler de vardı. Bunlar arasında Irak coğrafyasında Musul ve çevresinde⁷³¹ Ukaylîler (365/976-489/1096) ve Hille merkezli olarak Kûfe ve Hît arasındaki topraklarda⁷³² Mezyedîler (387/997-558/1163), Suriye bölgesinde Halep merkezli olarak⁷³³ Mirdâsîler (415/1024-473/1080), Taberistan bölgesinde ise Sârî merkezli olarak Rey, Gîlân ve Kûmîs çevresinde⁷³⁴ Bâvendîler (44/665-750/1349) ismi öne çıkmaktadır. Aslında Hamdânîler gibi bu emirliklerin de İmâmiyye ile fikrî ya da organik bağları çok net değildir. Bununla birlikte bazı kaynaklar, bu emirlikleri çeşitli gerekçelerle İmâmiyye ile irtibatlandırmıştır. Mesela Selçuklu döneminde yaşamış İmâmî âlimlerden Abdulcelîl Kazvînî, Ukaylî emîri Müslim b. Kureyş'i, Şîî yöneticiler arasında saymış, Samarrâ'daki Ali en-Nâkî ve Hasan el-Askerî türbelerini Ukaylîler'in inşâ ettiği belirtilmiştir.⁷³⁵ İbnü'l-Esîr, bütün Mezyed ailesinin Şîî olduğunu belirtmiş,⁷³⁶ Özaydın ise Mezyedîler'in Şîîliğe büyük bir sempati duyduklarını söylemiştir.⁷³⁷ Muhtemelen kaynakları böyle bir kanaate sevk eden durum, onların zaman zaman İmâmiyye'nin lehine sayılabilecek bazı eylemlerde bulunmuş olmalarıdır. Mesela 407/1017 senesinde Vasıt'ta meydana gelen bir olayda Sünnîler'in üstünlük sağlaması üzerine İmâmiyye'nin önde gelenleri, Mezyedî emirlerinden Ali b. Mezyed'e sığınmış, o da onları korumuştur.⁷³⁸ Yine 398/1008 yılında Bağdat'ta meydana gelen olaylardan sonra sürgün edilen Şeyh Müfid(413/1023), Ali b. Mezyed'in şefaatiyle geri dönebilmıştır.⁷³⁹ Ayrıca 443/1051 yılında Bağdad'da Sünnî ve İmâmî halk arasında çıkan ve İmam Musa el-Kazım ve Muhammed b. Ali'nin türbelerinin ateşe verilmesine kadar varan olaylardan sonra, Mezyedîler'in emirlerinden Nuruddevle Dübeys b. Mezyed (474/1082), türbelerin tahrip edildiğini duyunca çok sinirlenmiş, buna bir tepki olarak Abbasi halifesi el-Kâim adına okuttuğu hutbeye son vermiş, ancak daha sonra hutbeyi tekrar Abbasi

⁷³¹ Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 2010, 119.

⁷³² Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Mezyedîler," *DİA*, Ankara 2004, XXIX/551.

⁷³³ Erdoğan Merçil, "Mirdasiler," *DİA*, Ankara 2005, XXX/149; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 187.

⁷³⁴ Erdoğan Merçil, "Bâvendîler," *DİA*, Ankara 1992, V/214; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 194.

⁷³⁵ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 119, 152-153.

⁷³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/97, 549, 572.

⁷³⁷ Özaydın, "Mezyedîler," 551.

⁷³⁸ Bkz. İbnü'l-Cevzî, XV/120; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/640.

⁷³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/558.

halifesi adına okumak zorunda kalmıştır.⁷⁴⁰Bunun yanında Mezyedîler emiri Sadaka b. Mezyed'in yönetim merkezi olan Hille'de ve yönetimleri altındaki diğer beldelerde 516/1122 yılında "sahabeye açıkça dil uzatıldığı, namazların terk edildiği, Kur'an'ın duyulmaz olduğu, cemaatle namazın ve Cuma namazının kılınmadığı, haram fiillerin açıkça işlendiği, Bâtınî şahısların himaye edildiği" belirtilmiş ve onun Bâtınîliğin taban bulması için onlarla ittifak halinde olduğu söylenmiştir.⁷⁴¹Haçlılar'ın 518/1124 yılında Haleb'i ele geçirmeye yönelik bir girişimde ise Dübeys b. Sadaka b. Mezyed (529/1135), "Şîî olan şehir halkının mezhebî sebeplerle kendisine meyledeceklerini" söyleyerek onlara işbirliği teklifinde bulunmuş ve Haçlılarla birlikte Haleb'i kuşatmıştır.⁷⁴²

Bütün bunlara rağmen Mezyedîler'in İmâmiyye'nin aleyhine sayılabilecek bir takım uygulamaları da söz konusudur. Mesela Bağdat'ta 479/1087 yılında şehrin önde gelen kişilerinin katılımıyla büyük bir toplantı düzenlenmiş ve sonunda sahabenin methiyle ilgili bir karar alındığı duyurulmuştur. Bu doğrultuda İmâmî halkın bulunduğu Kerh'te ve Mekâbir-i Kureyş'te sahabeye hakaret edilmesinin, ezanların Sünnîler'in okuduğu şekilde okunmamasının ağır bir şekilde cezalandırılacağı, halkın cemaatle namaza ve cumaya teşvik edilmesi istenmiştir. Bu hususlar Mezyedîler'in emirine de yazılarak söz konusu sünnetlerin onun yönettiği beldelerde de uygulanması ve muhalefet edenlerin sert bir şekilde cezalandırılacağı bildirilmiştir.⁷⁴³Yine 482/1089 yılında Sünnîler'le Şîîler arasında yaşanan ve aylarca devam eden, Şîîler'in ciddi bir üstünlük sağladığı olayların önünü almada halife aciz kalınca Mezyedî emir Seyfüddevle Ebu'l-Hasan Sadaka b. Mezyed'e yazarak bir ordu oluşturup Bağdat'a göndermesini istemiş, onun oluşturduğu ordu, olaylara karışan yaklaşık iki yüz kadar kişiyi öldürüp çok sayıda kişiyi de hapsederek olayları bastırmıştır.⁷⁴⁴

Kuruldukları Halep bölgesinde o dönem itibariyle İmâmiyye'nin hâkim olduğu bilinen⁷⁴⁵Mirdâsîler'in Şia ile ilişkisi konusunda Erdoğan Merçil, Mirdâsîler'in atalarının dördüncü asırdan beri bölgede yaşadığını ve çevredeki Şîîler'in etkisinde kalarak kabilenin de Şîîleştiğini belirtir.⁷⁴⁶Mirdâsîler'in, İmâmî düşünceye nasıl bir katkı sağladığı bilinmemekle birlikte bölgedeki İmâmî halka

⁷⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/97.

⁷⁴¹ İbnü'l-Cevzî, XVII/208-209. İbnü'l-Esîr, Sadaka b. Mezyed'in Bâtınî olduğu iddialarını reddederek Şîî olduğu tespitinde bulunmuş ve Sürhâb isimli Bâtınî'yi saklamasının nedeni olarak sultandan çekinen herkesin ona sığındığını, onun da kendisine sığınan bir kimseyi teslim etmediğini belirtmiştir. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/549-550.)

⁷⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/695.

⁷⁴³ İbnü'l-Cevzî, XVI/258.

⁷⁴⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, XVI/281-284; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/321, 330-331. Krş İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/166.

⁷⁴⁵ Yâkut el-Hamevî, *Mucem*, II/283; Arıkan, *Selçuklular Devrinde Şia*, 102. Hangi kolunun olduğu belirtilmemekle birlikte Halep'in Şîî olduğuna dair vurgular için bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, I/60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/695.

⁷⁴⁶ Merçil, "Mirdasiler," XXX/149.

kendi anlayışları doğrultusunda mezheplerini yaşamaları için uygun bir ortam temin ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Mirdâsî emiri Mahmud (452/1060), Selçuklu sultanı Alparslan'ın kendilerine zarar vermesinden endişe ettiği için 462/1070 yılında Abbasiler ve Selçuklular adına hutbe okuyarak onlara siyasi bağlılığını ifade etmeye karar verdiğinde hatip ve müezzinlerin, Sünnî Abbâsîlerin simgesi olan siyah renkli elbiselerle hutbeye çıkması o zamana kadar kendi sembollerinin hâkim olduğu anlaşılan İmâmî halkı rahatsız etmiş, hatta hutbede Abbâsî halifesi ve Selçuklu sultanının adı geçince camiye terk etmelerine sebep olmuştur.⁷⁴⁷

Aslen İran asıllı olan Bâvendîler'in dokuzuncu asrın başlarından itibaren Müslümanlığı tanımaya ve kabul etmeye başladığı bilinmektedir.⁷⁴⁸ Bir görüşü göre bu hanedandan Müslümanlığı ilk kabul eden kişi olan İspehbed Şâpûr (210-222/825-836) İsnâaşeriyye imamlarından Muhammed Takî zamanında Müslüman olmuş, iftihar için Cafer ismini almış, ondan sonra Bâvendîler'in bu kolundan devam edenler Caferî mezhebine mensup olmuşlardır. Diğer taraftan Şapur'un neslinden Kârin b. Şehriyâr'ın (222-253/836-867) bu hanedandan ilk Şîf olduğu kaydedilmiş, ayrıca Rüstem b. Şervîn (335-370/946-980) zamanında basılan sikkelerin bir yüzünde "Ali veliyyullah" ifadesinin yazılı olduğu tespit edilmiştir. Bulunan bir takım delillerden ise onların İmâmiyye'ye mensubiyetlerinin kesin olduğu belirtilmiştir.⁷⁴⁹ Altıncı asır İmami âlimlerden Tabersi (548/1153) de yazdığı bir eserin girişinde devrin Bâvendî emirlerinden Alauddevle Ali b. Şehriyâr'dan övgüyle bahsetmiş, onu "adil bir melik, dinin ve dünyanın şerefi, İslam'ın ve Müslümanlar'ın destekçisi" diye tavsif etmiştir.⁷⁵⁰ Ali taraftarı hangi fırka olduğu bilinmemekle birlikte milâdî dokuzuncu asrın sonlarında bir dönem bölgedeki Ali taraftarlarıyla mücadele ettikleri de nakledilmiştir.⁷⁵¹

Anlaşıldığı kadarıyla yönetiminde İmâmiyye mensupları bulunan ya da İmâmiyye'nin faaliyetlerine ses çıkarmayan bu emirlikler, çoğunlukla denge siyaseti güderek hutbeyi Abbasî halifesi ile Selçuklu sultanları adına okumakla ve genel siyasi faaliyetlerinde onlara itaat etmekle⁷⁵² birlikte İmâmiyye açısından sembolik değeri olan kutsal mekânları restore etmek, zaman zaman onlarla Sünniler arasında meydana gelen olaylarda İmâmiyye mensuplarını desteklemek ya da himaye etmek, bir takım İmâmî uygulamalara müsaade etmek, mescid, kütüphane, medrese ve

⁷⁴⁷ Bkz. İbnü'l-Adîm (660/1262), *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi'l-Haleb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1996, 173-174; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII/221; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 188-189; M. Şerafuddin Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler," Sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, S. 4, 2009, 193.

⁷⁴⁸ Merçil, "Bâvendîler," V/214.

⁷⁴⁹ Bâvendîler'in mezhebi konusundaki iddialar ve değerlendirmeler için bkz. Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 194.

⁷⁵⁰ Bkz. Ebu Ali b. Fazl b. Hasan et-Tabersî (548/1153), *İ'lâmü'l-Vera bi-A'lâmi'l-Hüda*, Thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1979, 10-11.

⁷⁵¹ Bkz. Merçil, "Bâvendîler," V/214.

⁷⁵² Bu emirliklerin Selçuklu sultanlarıyla ilişkileri konusunda ayrıntılı açıklama için bkz. Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 118-199.

benzeri kurumlar kurmak ve İmâmî âlimleri desteklemek suretiyle İmâmiyye'nin ilim ve kültür seviyesinin yükselmesine ve İmâmî kimliğinin sosyal hayatta görünür bir hâl almasına katkıda bulunmuşlardır.

c) Büveyhîler

Hicrî dördüncü asırda İmâmiyye tarihi açısından hiç kuşkusuz en önemli siyasal gelişme Büveyhîler'in iktidarı ele geçirmesi olmuştur. Büveyhîler, aslen Hazar Denizi'nin güney batısındaki Deylem adlı küçük dağlık bölgede yaşayan halkın içinden çıkmış bir ailedir. Soy olarak Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un soyundan olduğu rivayet edilen Büveyh b. Fennâ Hüsrev'e dayanırlar.⁷⁵³ Siyasal arenada dördüncü/onuncu asırdan itibaren bölgede etkin olan Sâmânîler ile Ziyârîler'in ordularında asker ve komutan olarak görev yapan İmâduddevle Ebu'l-Hasan Ali (322/934-338/949), Rüküddevle Hasan (331/943-366/977) ve Muizzüdevle Ebu'l-Hüseyn Ahmed (334/946-356/967) isimli kardeşler ile etkin bir şekilde görünmeye başlamışlardır. Abbâsîler'in zayıflaması ve özellikle de Ziyârîler'in kurucusu Merdâvic b. Ziyâr'ın (323/934) vefatıyla bölgede etkin olmaya başlamışlar, 320/932-454/1062 yılları arasında kendi yarı bağımsız hanedanlıklarını kurarak Irak ve İran bölgesinin siyasi ve dini tarihinde etkin olmuşlardır. Gücü ellerinde bulundurdıkları bir buçuk asır boyunca Hazar Denizi'nin güneybatısı ile Basra Körfezi'nin kuzeyinde, Horasan Bölgesi'nin batısında kalan Fars ve Irak bölgelerindeki zamanın önemli kültür merkezlerinden olan İsfahan, Hemedân, Şirâz, Kirmân, Ehvaz ve Taberistan gibi önemli şehirleri kontrolleri altında tutmuşlardır.⁷⁵⁴ Özellikle 334/945 yılında bizzat halifenin davetiyle Muizzüdevle'nin Bağdat'a girmesi,⁷⁵⁵ Abbâsîler'in tarihinde bir dönüm noktası niteliğindedir. Abbâsî Halifesi Müstekfî, Muizzüdevle Ahmed'e emîr'ül-ümerâlik payesi vermek zorunda kalmış, Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim oldukları bir asırdan fazla zaman içinde halifeler onların kuklaları durumuna düşmüş, istedikleri her şeyi yapmak zorunda kalmış,

⁷⁵³ Büveyhîler'in kendi soylarını Sasanîlere bağlama gayretlerinin "büyük bir ihtimalle iktidara gelişlerinden sonra gündeme geldiği ve böyle köklü bir aileden geldiklerini ortaya koyarak İranlıların gözlerinde itibar sağlamayı ummuş olabilecekleri" belirtilmiştir. (Söz konusu iddialar için bkz. Mehmet Azimli, "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şii Hanedan: Büveyhîler," *DÜİFD*, VII/2, Diyarbakır 2005, 19; Zettersten, "Büveyhiler", II/843.)

⁷⁵⁴ Büveyhoğulları'nın siyasi hayatta ortaya çıkışı ve bölgeye egemen oluş süreçleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/5-16, 22-24 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/196-239 vd; Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Mısıriyye, Mısır (ty), II/78-79; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler," *DİA*, Ankara 1992, VI/496-497; Zettersten, "Büveyhiler", II/843; Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiilik*, 37-53; Azimli, 19-22; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Meârif, Mısır (ty), V/233-234; Güner, "Büveyhîler ve Çok Sesslilik," 48-49.

⁷⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/157; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/239.

siyasî ve askerî bütün otoritelerini kaybetmişlerdir.⁷⁵⁶ Bu yönüyle Büveyhler dönemi, halifenin kudreti açısından en karanlık dönem olmuştur.⁷⁵⁷

Büveyhîler'in iktidarı ele geçirmesi, sadece Abbasî tarihinde değil aynı zamanda İmâmiyye tarihinde de bir dönüm noktası niteliğindedir. Zira İmâmî düşünce Büveyhîler tarafından açıkça himaye edilmiş ve entellektüel temellerini oluşturmalarında kendilerine önemli destekler sunulmuştur. İmâmiyye'nin kültürel himaye işini açıkça üstlendikleri⁷⁵⁸ bilinmesine rağmen Büveyhîler'in İmâmî düşünceyi benimseyip benimsemediği konusunda net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu kapsamda birinci nesil Büveyhîler'in Zeydî imamlar eliyle İslam'ı kabul eden⁷⁵⁹ hemşehrileri Deylemliler gibi Zeydî oldukları,⁷⁶⁰ sonraki Büveyhîler'in ise "İmâmiyye'yi benimsediği, bununla birlikte kendi siyasî faaliyetleri için uygun bulmamaları sebebiyle mezhebî aidiyetlerini ikinci planda tuttukları," genel bir kanaat olarak ifade edilmektedir.⁷⁶¹ İslam Tarihi kaynaklarında bu kanaati destekleyen ilginç bir olay aktarılır. Buna göre Muizzüddavle, Bağdat'ı ele geçirdikten sonra hilefetin aslında Ali evladının hakkı olduğu ve Abbasîler'in bunu onlardan gaspettiği gerekçesiyle Ali ailesinden bir şahsı hilafete getirmek ister.⁷⁶² Bu düşüncesi çevresi tarafından da genel kabul görür. Ne var ki danışmanlarından bir tanesinin "Sünnî bir halifeyi, istediği gibi idare edebileceği ve hatta gerektiğinde öldürtebileceği, ancak Hz. Ali'nin soyundan bir şahsı halife tayin ederse iktidarın tamamen o şahsın eline geçeceği ve insanların kendisine değil o şahsın sözlerine itibar edeceği" yönündeki tavsiyesi, onu bu kararından vazgeçirir.⁷⁶³

⁷⁵⁶ Yıldız, "Abbasîler," I/35; Güner, "Büveyhîler ve Çok Sesslilik," 53; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik," *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993, 70-71.

⁷⁵⁷ Azimli, 30.

⁷⁵⁸ Hodgson, II/37.

⁷⁵⁹ İslam'la tanışmadan önce "Mecûsîlik, Putperestlik, Zerdüştlük ve Hıristiyanlık" gibi çeşitli dinlere inanıldığı bilinen Deylem Bölgenin İslamlaşması, çok geç bir dönemde olmuş, Abbasîler'in takibinden kaçıp bölgeye sığınan Ehl-i Beyt mensupları ve taraftarları sayesinde İslam ile tanışmış, 301/917 yılında Hz. Ali soyundan Hasan el-Utrûş'un gayretleriyle Müslüman olmuş ve hepsi Zeydîlik'i benimsemiştir. (Mesûdî, *Murûc*, IV/241, 297; İbn Hazm (456/967), *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*, Thk. İhsân Abbâs, el-Müessesetül-Arabiyye, Beyrut 1987, II/132-133; Merçil, "Büveyhîler," IV/496; Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiilik*, 100.) Akoğlu'na göre gölgede Zeydî düşüncenin temelleri özellikle 169/786 yılında cereyan eden Fahreddin er-Râzî Vak'ası ile atılmış, bu tarihten sonra gelişen bir dizi olay, Zeydî düşüncenin bölgede etkin bir İslam anlayışı olmasında çok önemli rol oynamıştır. Bu noktada onun dikkat çektiği bir diğer önemli nokta ise bölgedeki Zeydîlik'in Zeydiyye-Mutezile diye adlandırılacak şekilde iç içe geçtiğidir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, İlahiyât Yay., Ankara 2008, 116-128.)

⁷⁶⁰ Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiilik*, 97.

⁷⁶¹ Güner, "Büveyhîler ve Çok Sesslilik," 40; Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiilik*, 101; Ferhad Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan Ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi Ve Milliyetçi Hareketler," *Kelam Araştırmaları*, IV/2, 2006, 149; Zettersten, "Büveyhîler", II/843; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 151, 154.

⁷⁶² Bir rivayete göre halife tayin edilmek istenen bu kişi Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yahya ez-Zeydî'dir. (Bkz. Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 139.)

⁷⁶³ Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/240.

Bu rivayet eğer doğruysa, Büveyhîler'in başlangıçta İmâmî düşünceyi benimsemediğini söylemek mümkündür. Zira Muizzüdevle'nin Abbasî halifesini ortadan kaldırarak Ali taraftarı bir şahsa biat etme arzusu, İmâmiyye tarafından on ikinci imamın gaybette olduğuna inanılması nedeniyle onun Zeydî ya da Fâtımî bir imama biat etmek istediğini göstermektedir. Dolayısıyla imam olacak şahısta aradıkları şartlar bakımından ciddi farklılıklar arz etmesine rağmen bu şahıslara bile biat edilebileceğinin düşünülmesi, İmâmî doktrinini tam olarak benimsenmiş olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte onların Şîî düşünceye olan temayülleri açıktır. Ancak hiçbir zaman Şia temelinde bir devlet kurmayı göze alamamışlar, sadece deyim yerindeyse “yöneticileri Şîî olan bir yönetim” özelliğini taşımışlardır.⁷⁶⁴ Bunun yanında Büveyhî idarecileri mezhepler arasında bir denge siyaseti gütmüş ve değişik yerlerde değişik mezhepleri desteklemekten de çekinmemişlerdir. Mesela Bağdat'ta Hanbelîler'e karşı İmâmiyye Şiası'nı desteklemelerine karşılık devletin başkenti Şiraz ve havalisinde daha çok Mutezile'den yana tavır almışlardır.⁷⁶⁵ Ayrıca onlar, hiçbir mezhebî anlayışı resmen lanetleyip kınamamışlar,⁷⁶⁶ İmâmiyye'ye açık desteklerine rağmen genel olarak Sünnîlik karşıtlığı üzerinden bir politika izlememişler, mesela Abbasî halifesinin Sünnîlik lehine bir takım uygulamalarına dâhî herhangi bir müdahalede bulunmamışlar,⁷⁶⁷ hatta Eş'arîliğin önemli âlimlerinden birisi olan Bakıllânî (403/1013) ile yakın bir ilişki içine girip⁷⁶⁸ Eş'arîliğin Horasan bölgesinde yayılmasına ve ciddi taraftar kazanmasına imkân sağlayan uygun bir zemin hazırlamışlar,⁷⁶⁹ sadece Bağdat'ta Şia karşıtı faaliyetlerde bulunan Ashâbu'l-hadis'e yönelik⁷⁷⁰ bir baskı politikası izlemişlerdir. Bağdat'ta İmâmiyye'ye destek vermeleri ise yabancı oldukları ve Abbasî halifesinin etrafında kümelenmiş Sünnî halka karşı, şehirdeki Şîî İmâmî potansiyelin kendilerine destek verebileceğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.⁷⁷¹ Onların mezheplere yönelik genel devlet politikaları, dinî hayata karışmama, farklı mezhep ve inançlara mensup zümrelerin toplumsal hayatta boy göstermelerine izin verme, ancak kendi siyasal bekâlarını temin edecek mezhebî yapıları desteklemekten de çekinmeme yönünde olmuş, bu siyasetlerini ilim ve kültür hayatında da uygulayıp zaman ve zemine göre değişik inanç ve fikirlere sahip ilim adamlarına olabildiğince destek olmuşlardır.⁷⁷²

⁷⁶⁴ Büveyhîler'in Şîî bir devlet kurmayı göze alamayıklarının siyasî, sosyal ve dinî sebepleri konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Güner, “Büveyhîler ve Çok Seslilik,” 50-53.

⁷⁶⁵ Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 139-140.

⁷⁶⁶ Güner, “Büveyhîler ve Çok Seslilik,” 54.

⁷⁶⁷ Hodgson, 37.

⁷⁶⁸ Bkz. Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III/364; Kâdî İyâz (544/1149), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, Thk. İbn Tâvît et-Tancî vd., Matbaatu Fadâleti'l-Muhammediyye, Mağrib 1965-1983, VII/50-55; Şerâfeddin Gölcük, “Bakıllânî,” *DİA*, Ankara 1991, IV/531.

⁷⁶⁹ Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 139-142.

⁷⁷⁰ Hodgson, 37.

⁷⁷¹ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 154.

⁷⁷² Güner, “Büveyhîler ve Çok Seslilik,” 65; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 128-129.

Büveyhîler'in değişik görüşlere kendilerini ifade etme imkânı sağlayan bu pragmatist hürriyet ortamından en fazla yararlanan mezheplerden bir tanesi, hiç kuşkusuz İmâmiyye olmuştur.⁷⁷³ İlk açık katkı, demografik yapıda gözlenmiş, onların Bağdat'ı ele geçirmesine kadar daha çok Hanbelî mezhebine mensup Sünnîler'in etkin olduğu şehre, bu tarihten sonra Şîî halk, göç etmeye başlamış ve sadece İmâmiyye mensuplarının ikamet ettiği Kerh mahallesinin yanında Bâbu't-Tâk gibi Şîî nüfusun yoğunlaştığı yeni bölgeler ortaya çıkmıştır.⁷⁷⁴ Bir asrı aşkın bir süre devam eden bu dönemde İmâmî düşünce tarihte ilk defa sosyo-kültürel alanda kendisini açıkça ifade edebilme, akidesini yayma ve yazma şansına kavuşmuş,⁷⁷⁵ Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde zaman zaman maruz kaldıkları baskılar nedeniyle geliştirdikleri takiyye anlayışına artık ihtiyaçları kalmamış, toplumsal hayatta takiyyeye başvurmadan kendilerini ifade edebilir hale gelmişlerdir.⁷⁷⁶

İmâmî halkın Büveyhîler eliyle elde ettiği özgürlük ortamında sosyal hayatta kendisini açıkça ifade etmeye başladığı ilk toplumsal eylemi, Sünnî halkı son derece rahatsız eden sebbü's-sahâbe, yani sahabeye lanet okumak olmuştur. Bu çerçevede 351/962 yılı Rebûlâhir ayında Muizzüdevle'nin emriyle⁷⁷⁷ mescitlerin kapılarına şunları yazmışlardır: "Muaviye b. Ebî Süfyan'a lanet olsun. Fatıma'dan Fedek Arazisini gasp edene lanet olsun. Hasan'ın, dedesi Hz. Peygamber'in yanına defnedilmesine engel olana lanet olsun. Ebu Zer el-Gıfârî'yi Medine'den sürgün edene, Hz. Abbas'ı şurâdan çıkarana lanet olsun."⁷⁷⁸ Bu yazıyı yazan kişiler, "Hz. Fâtıma'ya fedek arazisini vermeyen kişiyle Hz. Ebû Bekir'i; Ebu Zer'i sürgün eden kişiyle Hz. Osman'ı, Hz. Abbas'ı şuradan çıkaran kişi olarak Hz. Ömer'i; Hz. Hasan'ı dedesinin yanına defnettirmeyen kişiyle Mervân b. Hakem'i kastediyorlardı."⁷⁷⁹ Akşam olduğunda Bağdat Hanbelîlerden bazıları bunları silmiş, Muizzüdevle, bunu "kendi iradesine karşı bir meydan okuma olarak algılayıp"⁷⁸⁰ bunları tekrar yazmak istemiştir. Ancak vezir Ebu Muhammed el-Mühellebî'nin silinenlerin yerine sadece "Rasulullah'n ailesine zulmedenlere lanet olsun!" şeklinde yazmasını, "Muaviye dışında kimseye de lanet edilmemesini" söylemiş, o da söz konusu tavsiyeye uyarak böyle yapmıştır.⁷⁸¹

Bu olaydan sadece dokuz ay sonra 10 Muharrem 352 (8 Şubat 963) tarihinde Muizzüdevle, o zamana kadar Şîî ve İmâmî halk arasında Kerbela'yı ziyaret şeklinde gayrı resmî olarak uygulanan ve Mütevekkil döneminde (232/847-

⁷⁷³ Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, 103, 105.

⁷⁷⁴ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 129-130.

⁷⁷⁵ Fırlıklı, *İmâmiyye Şiası*, 180; Aka, 71.

⁷⁷⁶ Güner, "Büveyhîler ve Çok Seslilik," 55-56. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 251; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 140.

⁷⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/239-240.

⁷⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/239; Ebu'l-Fidâ, II/104; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/274; Dayf, V/266.

⁷⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/274.

⁷⁸⁰ Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, 120.

⁷⁸¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/240; Ebu'l-Fidâ, II/104; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/274.

247/861) yasaklanmış olan faaliyetleri⁷⁸² resmî bir mahiyete de kavuşturarak yeniden yürürlüğe koymuş, Hüseyin b. Ali'nin şehit edildiği gün olan Muharrem ayının onuncu gününün birtakım törenlerle anılmasını emretmiştir. Bu kapsamda o, insanlardan “dükkanlarını kapatmalarını, çarşı pazarda bütün alışverişi durdurmalarını, sokaklara dökülerek kaba ve çuldan elbiseler içinde ağıtlar yakmalarını, kadınların da aynı şekilde üst başları yırtık, yüzleri karaya boyanmış bir şekilde Hz. Hüseyin'e şiirler okuyup ağıtlar söylemelerini” istemiş, halk da bu emre uymuştur.⁷⁸³ Bu aşure töreni, Bağdat'ta toplumsal hayatta açıkça yapılan ilk Şîî tören olma özelliğine sahiptir.⁷⁸⁴ Kaynakların verdiği bilgilere göre bu törenlerin, daha sonraki tarihlerde de devam ettiği, mesela hicrî 357,⁷⁸⁵ 358,⁷⁸⁶ 361,⁷⁸⁷ 362,⁷⁸⁸ 363,⁷⁸⁹ 402,⁷⁹⁰ 421⁷⁹¹ yıllarında da aşure törenlerinin yapıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁹²

Kerbela Matemi'nden on bir ay sonra Muizzüddeve, bu sefer de İmâmiyye tarihinde ilk defa⁷⁹³ Gadir Hum Bayramı kutlamalarını başlatmıştır. Gadir Hûm, İmâmî düşüncede “Hz. Ali'nin 18 Zilhicce 10/17 Mart 632 tarihinde Hz. Peygamber tarafından kendisinden sonraki imam olduğunun ilan edildiği” gün olarak kabul edilmektedir. Muizzüddeve, 352/963 yılı Zilhicce ayının 18'inde, bu günün bayram olarak kutlanmasını ve tüm şehrin süslenmesini emretmiş, bunun neticesinde emniyet birimlerinde meşaleler yakılmış, diğer bayramlarda olduğu gibi dükkanlar ile çarşı ve pazarlar gece de açık kalmış, davul ve zurnalar eşliğinde eğlenceler düzenlenmiş, Şîîler imamların türbelerinin bulunduğu Kureyş Mezarlığı'na gidilerek orada sabahlanmış ve namazlar kılınmış, hatta Zehebî'ye göre orada bir bayram namazı kılınmış,⁷⁹⁴ dolayısıyla eşi benzeri görülmemiş bir şenlik tertip edilmiştir.⁷⁹⁵ Üstelik

⁷⁸² Bkz. Taberî, IX/185; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X/347, XI/143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI/130; Ebu'l-Fidâ, II/38. Mütevekkil'in Şîa karşıtlığının ve türbeyi yıkmasının sebebi hakkında bkz. İbn Teğrîberdî, II/283-284.

⁷⁸³ İbnü'l-Cevzî, XIV/150; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/245; Ebu'l-Fidâ, II/104; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn Süyûtî (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Hamdî ed-Demirdâş, Mektebetü Nizâri Mustafâ el-Bâz, (yy) 2004, 288; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/276.

⁷⁸⁴ Teğrîberdî, III/334; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 288.

⁷⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/288.

⁷⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, XIV/196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/288.

⁷⁸⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/306.

⁷⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/309.

⁷⁸⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/312.

⁷⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, XV/82.

⁷⁹¹ İbnü'l-Cevzî, XV/204.

⁷⁹² Kaynakların verdiği bilgilere göre Aşure törenleri, Selçuklular döneminde de devam etmiştir. (Bkz. Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şîa*, 200.)

⁷⁹³ Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn en-Nüveyrî (733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûn'l-Edeb*, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2002, I/185; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 288; Dayf, V/267; Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik*, 128; Ahmet el-Kâtip, 241.

⁷⁹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI/12; *el-İber*, II/90.

⁷⁹⁵ Gadir Hûm Bayramı'nın kutlanma biçimleri hakkında ayrıntılı tasvirler için bkz. Taberî, XI/400; İbnü'l-Cevzî, XIV/151, 162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/245; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/276; Ebu'l-Fidâ, II/104; İbnü'l-Verdî (749/1348), *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1996, I/280; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI/12; *el-İber*, II/90; Neveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I/185; Dayf, V/267.

bu kutlamalar, tek bir defayla sınırlı kalmamış ve bazı seneler⁷⁹⁶ hariç Büveyhiler döneminin bütününde devam etmiştir.⁷⁹⁷ Mesela kaynaklar 354,⁷⁹⁸ 357,⁷⁹⁹ 358⁸⁰⁰ ve 389⁸⁰¹ yıllarında bu bayramın kutlandığını, hatta 400'lerde dahi devam ettiğini⁸⁰² haber vermektedir. Hatta bu törenler sadece Bağdat'ta değil, Büveyhîlerin hâkim oldukları her yerde icra edilmiştir.⁸⁰³

Büveyhîler döneminde İmâmiyye tarafından icrâ edilen ve Ehl-i Sünnet açısından sembolik bir anlam taşıyan önemli bir uygulama da ezanla ilgili olmuştur. İmâmiyye, bu dönemde sadece kendilerinin çoğunlukta olduğu şehir ve kasabalardaki mescit ve türbelerle de sınırlı olsa ezanda Sünnîler'den farklı olarak “hayyâ alâ hayri'l-amel” ifadesine yer verme imkânını elde etmişlerdir.⁸⁰⁴ Kaynaklar bu ilavenin tam olarak ne zamandan itibaren uygulandığı⁸⁰⁵ konusunda net bir tarih vermemektedir.⁸⁰⁶ Bununla birlikte 442/1050 yılında Sünnîler ile Şîîler'in karşılıklı dostluk anlaşması yaptığı yıl, her iki tarafın da şehirdeki türbeleri ziyaret ettiklerinde Şîîlerin ezanlarında “hayyâ alâ hayri'l-amel” demeleri, Sünnîlerin de “es-salâtu hayru'n mine'n-nevm” diye ezan okuması;⁸⁰⁷ ayrıca 443/1051 yılı Safer ayında Ehl-i Sünnet ile Şia arasında bir çarşının surları üzerine “Ali ve Muhammed insanların en hayırlısıdır.” yazılmasıyla patlak veren çatışma ortamında Sünnîler'in olaylara son vermek için bu yazının silinmesine ilave olarak ezanlarındaki “hayyâ alâ hayri'l-amel” kısmının söylenmemesini de şart koşmaları;⁸⁰⁸ 444/1052 yılında Şîîler'in ezanlarında yine “hayyâ alâ hayri'l-amel” demeye başlamaları ve bir de camilerine

⁷⁹⁶ Büveyhî emirlerinden Adûddevle (368/978-373/983), toplumda Şîî-Sünnî çatışmalarını tetikleyen bu gibi uygulamaları yasaklamış, ancak onun vefatından sonra bu tür uygulamalara tekrar müsaade edilmiştir. (Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 147.)

⁷⁹⁷ Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, 133.

⁷⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, XIV/189.

⁷⁹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/278.

⁸⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, XIV/196; İbn Teğrîberdî, IV/27; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/245.

⁸⁰¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/510-511.

⁸⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/371.

⁸⁰³ Aka, 70-71.

⁸⁰⁴ Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, 137.

⁸⁰⁵ İmâmî müelliflere göre ezanda ve kametteki “hayyâ alâ hayri'l-amel” ifadesi Şîa'nın ortaya çıkardığı bir şey değil, bizzat Hz. Peygamber'in uygulamasıdır. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde de bu şekilde devam etmiş, Hz. Ömer'in döneminde “insanların zekat, oruç, hac ve cihad gibi diğer amellerden gaflete düşüp daha çok namazı tercih etmelerine sebep olacağı” gerekçesiyle terk edilmiştir. Muaviye döneminde ise bizim bir farkımız olsun denilmiş, “es-salâtu hayrun-mine'n-nevm” ifadesi eklenmiştir. (Bkz. Abdurrahman Çetin, “Ezan,” *DİA*, Ankara 1995, XII/37; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 207.)

⁸⁰⁶ Ezandaki bu ifade, İmâmiyye'nin yaşadığı bölgelerde daha geç bir tarihte uygulanmaya başlanmakla birlikte İsmâiliyye Şîîliğini devletin resmî ideolojisi olarak benimseyen Fâtımîler tarafından Mısır'da çok daha erken bir tarihte uygulanmaya konmuştur. Kaynaklarda bildirildiğine göre “Hayyâ alâ hayri'l-amel” ifadesi ilk defa Mısır'da 359/970 yılında Fâtımî halifesi el-Muizz Lidînillâh döneminde (341/953-364/975) Mısır'ı ele geçiren ordu komutanı Cevher es-Sıkkî emriyle açıktan okunmuştur. (Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/280; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 289; İbnü'l-İmâd, IV/426.)

⁸⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, XV/325.

⁸⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, XV/329-331; Zehebî, *el-İber*, II/282; İbnü'l-İmâd, V/191-192; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/95-97.

“Muhammed ve Ali, insanların en hayırlısıdır.” diye yazmaları nedeniyle büyük olayların patlak vermesi,⁸⁰⁹ söz konusu tarihte ya da biraz öncesinde bu tür bir uygulamanın ve karşı hassasiyetlerin çok canlı olduğunu göstermektedir.

Büveyhîler’in İmâmiyye’nin sosyo-kültürel etkinliği açısından bölgede ne kadar önemli bir rol oynadıklarını göstermesi bakımından Berâsâ Câmii’nin yaşadığı dönüşüm önemlidir. Şeyh Müfid döneminde İmâmiyye’nin bir anlamda ilim ve kültür merkezi olan, İmâmî âlimlerin ders verdiği ve öğrenci yetiştirdiği bu camii, Büveyhîler’in etkinliğini kaybetmesiyle birlikte tamamen âtil hale gelmiş ve kapılarına kilit vurulmuştur. Öyle ki Büveyhîler’in yıkılışından sadece çeyrek asır sonra, 473/1081 yılında bu caminin terk edilmiş bir halde kapılarının kapalı olduğu bilinmektedir.⁸¹⁰

2) İmâmiyye'nin Yaşayan En Büyük Öteki Haline Gelmesi

Siyasî iktidarların İslam tarihinin başlangıcından beri kendi yönetimlerini daha sağlam şekilde tesis etmek amacıyla zaman zaman kimi mezheplere ayrıcalık gösterdiği, zaman zaman da değişik mezhepler arasında denge politikası izlediği, bunun da mezheplerin görüşlerinin yayılmasında ve nüfuz alanının genişlemesinde olumlu veya olumsuz önemli rol oynadığı bilinmektedir.⁸¹¹ İşte Büveyhîler’le birlikte başlayan süreç, İmâmî düşünce açısından olumlu bir rol oynamış, kendisine açılan alan, onun sadece toplumsal hayatta kendisini açıkça ifade etmesine imkân sağlamakla kalmamış, aynı zamanda onu, Sünnî düşünce açısından “yaşayan en büyük öteki”⁸¹² haline getirmiştir. Tarih boyunca sadece ideolojik bir karşıt konumunda olan İmâmiyye, siyasal gelişmelerin de etkisiyle örgütlü bir öteki haline gelmiştir. Mesela devlet düzeyinde dinî bakımdan en yüksek mevkide temsil edilmeye başlanmıştır. Zira Bahâuddevle, Ebû Muhammed el-Mûsevî’yi (400/1010) hac emiri, mezâlîm (ceza) mahkemesinin reisi, Ali taraftarlarının temsilcisi (nikabetü’-Tâlibiyyin) ve baş kadı tayin etmiş ve Abbasî halifesi Kâdir de baş kadılık hâriç diğer görevleri kabul etmek zorunda kalmıştır.⁸¹³ Bu dört önemli vazifenin onda toplanması, Şîî bir kişiyi, halifenin karşısında Bağdat’ın en değerli dini şahsiyeti haline getirmiş,⁸¹⁴ ondan sonra bu görevleri, İmâmiyye’nin önemli âlimlerinden olan oğulları Şerif er-Radî (406/1016) ile Şerif el-Murtaza (436/1044) devam ettirmiştir.⁸¹⁵ Ancak bundan daha da önemlisi İmâmiyye’nin ilmî gelişim

⁸⁰⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/109.

⁸¹⁰ Bkz. İbnü’l-Cevzî, XVI/211-212.

⁸¹¹ Kalaycı, *Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, 129.

⁸¹² Bkz. Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 84.

⁸¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/382; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/537; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/43, 72.

⁸¹⁴ Loust, *Ayrılkçı Görüşler*, 184.

⁸¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/3; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/609; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/72; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 105.

seviyesinde yaşanmıştır. İmâmiyye, tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi İslâmî ilimlerin hemen hepsinde bu gün dahi referans alınan temel eserlerini bu dönemde yazmış,⁸¹⁶ bir buçuk asırlık dönemde yetiştirdiği âlimler ve ürettiği eserler ile geleneksel kabullerinin nazârî temellerini atıp “nihâî bir mezhep formunu almıştır.”⁸¹⁷ Bu kapsamda İmami düşüncenin dört muteber hadis külliyyatını oluşturan Küleynî'nin (329/939), *Usûl el-Kâfi*'sinin, Şeyh Sadûk'un (381/991), *Kitâbu Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*'inin ve Ebu Cafer et-Tûsî'nin (460/1068), *Tehzîbi'l-Ahkâm*'ı ile *Kitâbu'l-İstibsâr*'ının bu döneme ait olduğunu öncelikle belirtmek gerekir.

Ehl-i Beyt imamlarının düşüncelerini derleyen en geniş ve en düzenli ilk kaynak olma özelliğine sahip olan⁸¹⁸ *el-Kâfi*, kendi doktrinini ortaya koyma ve meşrulaştırma metodu bakımından Ehl-i Sünnet'in Hanbelî formuna benzemektedir.⁸¹⁹ Bu dönemin en önemli âlimlerinden birisi hiç kuşkusuz Şeyh Sadûk'tur. O, İslam düşüncesinin hadis, tefsir, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi hemen her alanında üç yüze yakın⁸²⁰ eser yazmıştır.⁸²¹ *Risâletü'l-İ'tikâdât* adlı eseri, bu fırkanın inanç sisteminin tanınması için otorite konumunda olup⁸²² tevhid, teklif, kulların fiilleri, irade, kader, vahiy, imamet, takiyye, recat gibi çeşitli konularda İmâmiyye'nin itikâdî görüşlerini ilk defa derli toplu bir şekilde ele alan eser olma özelliğine sahiptir.⁸²³ İmâmiyye içinde Ahbârî ekolün en önemli temsilcilerinden birisidir.⁸²⁴ Ancak o, daha önceki Ahbârîler'den ve özellikle Küleynî'den farklı bir yol takip etmiş, akli müstakil bir delil kabul etmemişse de kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vermek üzere bazı akli izahlarda bulunmaktan da uzak durmamıştır.⁸²⁵

Şîî yüzyılında İmâmiyye'nin Ehl-i Sünnet'in en güçlü muhalifi olmasında Şeyh Müfid (413/1023) tartışmasız bir öneme sahiptir. O, kelim, fıkıh, tefsir, hadis, tarih, nahiv, şiir ve biyografi gibi değişik alanlarda⁸²⁶ büyüklü küçüklü iki yüz

⁸¹⁶ İmâmiyye tarihinde dördüncü/onuncu asrın ilk çeyreğinden onuncu/on altıncı asrın başlarına kadar İmâmiyye içinde yetişmiş belli başlı âlimlerin ayrıntılı bir listesi ve kısa hal tercümeleri için bkz. Ağa Radiyuddin Muhammed b. Hasan Kazvînî, “Târîh-i Meşâhir-i İmâmiyye (İmâmiyye'nin Önde Gelen Âlimleri),” Çev. Metin Bozan, *DÜİFD*, VIII/2, Diyarbakır 2006, 337-345; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 208-229; Alessandro Bausani, “Selçuklular Döneminde Din,” Çev. Ali Ertuğrul, *CÜİFD*, XI/2, 2007, 455-456.

⁸¹⁷ Hodgson, II/38.

⁸¹⁸ Muhammed Hüseyin, “Mukaddime,” (Ahmed b. Zeynelâbidîn el-Âmilî, *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfi* içinde), 5.

⁸¹⁹ Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 164-165.

⁸²⁰ Tûsî, *Fihrist*, 443.

⁸²¹ Eserlerinin geniş bir listesi için bkz. Necâşî, *Ricâl*, 372-375; Tûsî, *Fihrist*, 443-444; Hüseyin el-A'lemî, “el-Müellif fi's-Sutûr,” (Şeyh Sâdûk, *Men La Yahduruhu'l-Fakîh* içinde), I/9.

⁸²² Loust, *Ayrılkçı Görüşler*, 197.

⁸²³ Mustafa Öz, “İbn Bâbeveyh, Şeyh Sâdûk,” *DİA*, Ankara 1999, XIX/346-347; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 84.

⁸²⁴ Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 81; Öz, “İbn Bâbeveyh, Şeyh Sâdûk,” XIX/346.

⁸²⁵ Öz, “İbn Bâbeveyh, Şeyh Sâdûk,” XIX/346.

⁸²⁶ Şeyh Müfid'in çalışmalarını yoğunlaştırdığı ilim dalları için bkz. Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 129-165.

civarında eser yazmış,⁸²⁷ başta kelim olmak üzere fıkıh ve cedelde İmâmiyye'nin lideri olmuş⁸²⁸ ve bütün akîde mensuplarıyla şiddetli münazaralarda bulunmuş⁸²⁹ üretken bir âlimdir.⁸³⁰ Keskin zekası, delil getirmede başarısı ve muhaliflerinin tüm eserlerini ezberlemiş olması sayesinde muhalifleriyle giriştiği tartışmalardan genellikle galibiyetle çıkmış, İmâmiyye'ye yöneltilen eleştirileri cevaplandırıp mezhebini savunmuştur.⁸³¹ Kendisinden önceki İmâmî âlimlerin aksine eserlerinde ve tartışmalarında akla sınırsız bir yer vermiş, bu yönüyle İmâmiyye tarihinde Usûlî ekolün kurucu lideri⁸³² olarak yeni bir çağır açmış, Şerif el-Murtaza (436/1045) ve Ebû Cafer et-Tûsî (460/1068) gibi yetiştirdiği öğrenciler, İmâmî gelenekte Usûlî anlayışın vazgeçilmez âlimleri arasında yer almıştır.⁸³³ Bunlardan Şerif el-Murtaza (436/1045), eserlerinde akla hocasından daha fazla yer vermiş,⁸³⁴ bunun yanında kelim, fıkıh, fıkıhusulü, nahiv gibi İslâmî ilimlerin hemen her sahasında yazdığı önemli eserlerle İmâmî düşüncenin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.⁸³⁵ Onun *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şeria* adlı eseri, İmâmiyye fikhına dair ilk sistematik eser olma özelliğini taşımaktadır.⁸³⁶ Ebu Cafer et-Tûsî (460/1068) ise Ahbârîlik'le Usûlîlik arasında orta yol takip etmek suretiyle mutedil bir yaklaşıma öncülük etmiş, bu iki ekolü sentezlemeye çalışmıştır.⁸³⁷ O da tefsir, fıkıh, fıkıh Usûlü, kelim, hadis, İlmü'r-ricâl (tabakât) gibi ilimlerde yazdığı iki yüzden fazla eserle İmâmiyye'nin yayılmasında önemli katkıları olmuştur.⁸³⁸ Öyle ki Büyük Selçuklular dönemi “Şîf-İmâmî düşüncenin duraklama asrı” olarak isimlendirilmiş, bu asrın böyle nitelenmesinin sebepleri arasında Ebû Cafer et-Tûsî'nin “yazdığı kitaplar ve yetiştirdiği öğrenciler ile fikirlerinin kutsiyet kazanması ve yaklaşık bir asır gibi uzun bir dönem onun fikirlerinin taklit edilmesi” gösterilmiştir.⁸³⁹

⁸²⁷ Tûsî, *Fihrist*, 445; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/368; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII/344; Şeyh Müfîd'in eserlerinin bir listesi için bkz. Tûsî, *Fihrist*, 445; Necâşî, *Ricâl*, 381-384; Ayrıca bu eserlerin kapsamlı bir içerik analizi ve değerlendirmesi konusunda bkz. Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 129-165.

⁸²⁸ Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 129.

⁸²⁹ İbnü'l-İmâd, V/72.

⁸³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV/374; İbnü'l-İmâd, V/72; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/368; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 129.

⁸³¹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII/344; Tabâtabâî, “Hayâtu Şeyh Tûsî ve Meşâyihî,” (Tûsî, *Fihristü Kitâbi's-Şia* içinde), 70; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 72.

⁸³² Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 8.

⁸³³ Tabâtabâî, “Hayâtu Şeyh Tûsî ve Meşâyihî,” (Tûsî, *Fihristü Kitâbi's-Şia* içinde), 68; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 98.

⁸³⁴ Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 108.

⁸³⁵ Şerif el-Murtaza'nın İmamiyye içindeki önemi ve belli başlı eserleri için bkz. Tûsî, *Fihrist*, 288-289; Muhammed b. Ali el-Hâirî el-Erdebîlî (1098/1686), *Câmiu'r-Ruvât*, Menşûrâtu Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ, Kum 1982, I/575; Hasan b. Yusuf b. Mutahhar el-Hillî (726/1325), *Hulâsatu'l-Akvâl fî Marifeti'r-Ricâl*, Thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetu Neşri'l-Fakâhe, Kum 1968, 179; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVII/589; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 107.

⁸³⁶ Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 109.

⁸³⁷ Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 111.

⁸³⁸ Bu ilimlerdeki yeri ve yazdığı eserler için bkz. Tabâtabâî, “Hayâtu Şeyh Tûsî ve Meşâyihî,” (Tûsî, *Fihristü Kitâbi's-Şia* içinde), 16-29.

⁸³⁹ Bu konudaki değerlendirmeler ve sahipleri için bkz. Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 211-212.

Bütün bunlar göstermektedir ki İmâmî düşünce, Şîf yüzyılında aklî ve naklî delillerle tahkim edilmiş, bu gibi faaliyetler İmâmiyye'nin sonraki kuşaklara naklinde önemli bir destek sağlamıştır. İmâmiyye'nin bu şekilde ilmî bir birikime sahip olması ve neredeyse bütün ilim dallarında kendi bağımsız literatürünü oluşturması, Ehl-i Sünnet açısından onu yaşayan en büyük ve en tehlikeli öteki haline getirmiştir. Bu kapsamda İmâmiyye'nin özellikle fıkıh alanında kendi özgün fikhini inşa etmesinin fikhî uygulamaların günlük hayatı ilgilendirmesi ve teorik ihtilaflara nazaran daha görünür bir mahiyet taşıması nedeniyle ayrı bir önemi bulunmaktadır. Çünkü bu durum, itikatta farklı bir takım kabul ve teorilerine rağmen bölgesel ölçekte de olsa Hanefî fikhına göre amel eden⁸⁴⁰ ve dolayısıyla birlikte yaşadıkları Sünnî toplumla bir şekilde bağları bulunan çeşitli Mutezilî ve Kerrâmî grupların aksine, onların fikhî bazı uygulamalar bakımından da Sünnî dünyayla ayrışmalarına sebep olmuştur.

3) İmâmî Yükselişe Yönelik Sünnî Tepkiler

İmâmî kimliğin sosyo-politik ve kültürel alandaki güçlü temsiliyetine rağmen İslam dünyasında toplumsal ve kültürel hayata Ehl-i Sünnet hâkimdi.⁸⁴¹ Zahiren avantajlı görünmesine rağmen İmâmiyye, kitleleri kendilerine çekme konusunda pek başarılı olamamıştı.⁸⁴² Öyle ki Bağdat'ı ele geçiren Büveyhîler'in Abbâsî hilafetine son vermemelerinin en önemli sebeplerinden birisi, Sünnî halkın halifeyi imam kabul etmesi ve Horasan ile bitişiğindeki Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan halk arasında Sünnîliğin egemenliği idi.⁸⁴³ Mesela IV/X. asrın ikinci yarısında yazdığı eserinde mezheplerin dağılımı konusunda önemli bilgiler veren Müslüman coğrafyacı ve seyyahlardan Makdisî'ye (380/990) göre Horasan Bölgesi'nde toplumun hâkim dokusunu Ebû Hanife'nin ashâbı teşkil etmekteydi.⁸⁴⁴ Bununla birlikte Tûs, Nesâ, Tırâz, Senc, İsfârâyin, Buhâra'nın banliyölerinde halkın tamamı Şâfiî'ydi.⁸⁴⁵ Bunun yanında Herat, Sicistan, Serahsin gibi yerlerde de Şâfiîlik güçlü bir konumdaydı ve buralara hem Hanefî hem de Şâfiî kadılar atanıyordu.⁸⁴⁶ Taberistan bölgesi için de aynı durum söz konusuydu. Çok sayıda mezhebin bulunduğu ve bu yönüyle kozmopolit bir yapıya sahip olan bölgede Cürcan gibi doğu ve Horasan tarafında

⁸⁴⁰ Kalaycı, *Eş'arilik-Maturîdilik İlişkisi*, 20.

⁸⁴¹ Aka, 72; Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, 113; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 50; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 136.

⁸⁴² Hodgson, II/39; Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, 103-104.

⁸⁴³ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 32; Azimli, 30.

⁸⁴⁴ Makdisî, *Ahsen*, 311, 323. Gerçi Mutezile, Kerrâmîyye ve Neccâriyye gibi gayri Sünnî fırkaların da bölgede Hanefî mezhebine mensup olduğu (Kalaycı, *Eş'arilik-Maturîdilik İlişkisi*, 20.) bilinmekle birlikte bunların çok yaygın bir konumda olmadıkları ve sınırlı bazı bölgelerde kabul gördükleri de bilinen bir diğer husustur. Meselâ Makdisî, Mutezile'nin Nişabur'da kısmen, Kandahar'da ise çoğunlukla kabul gördüğünü, aynı şekilde Neccâriyye'nin de sadece Rey'de çoğunluk olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Makdisî, *Ahsen*, 323, 395.)

⁸⁴⁵ Makdisî, *Ahsen*, 323.

⁸⁴⁶ Makdisî, *Ahsen*, 323.

kalan bölgeler ile Taberistan'ın bir kısmında halkın çoğunluğu Hanefîler'den oluşmaktaydı. Geri kalan bölgeler ise Hanbelî ve Şâfîî'ydi.⁸⁴⁷

Cebel bölgesi, mezhebi aidiyet bakımından karışıktı. Rey şehrinde Hanefî Neccârîler çoktu.⁸⁴⁸ Bunun yanında Mutezile⁸⁴⁹ ve İmâmiyye⁸⁵⁰ de yaygındı. Bununla birlikte şehirde Şâfîîler ve Hanbelîler de bulunmaktaydı.⁸⁵¹ Yine Hemedân ve çevresi'nde de Ashâbu'l-hadis düşüncesine, Dinever'de ise Süfyân es-Sevrî mezhebine inanılmaktaydı.⁸⁵²

Daha güneye inildiğinde Hûzistan bölgesinin çoğunluğu Mutezile olsa da bazı yerlerinde Hanbelîler de bulunmaktaydı. Bölgede yer alan Ehvaz'ın yarısı Şîî olmakla birlikte Hanefîliğe inananlar da çoktu ve bu mezhebe mensup büyük âlimler ve fakihler bulunmaktaydı. Ehvaz'da bulunan bir diğer mezhep de Mâlikîlik'ti.⁸⁵³ Şiraz'da Mutezile de bulunmasına ve sahillerinde Şia çoğunlukta olmasına rağmen çoğunlukla Ashâbu'l-hadis'e ve Hanefî mezhebine göre amel edilmekteydi. Zâhirîlik için de ders halkaları ve toplantılar yapılmakta, yargı faaliyetlerinde bulunmakta ve ibadetler konusunda bu mezhebe göre amel edilmekteydi.⁸⁵⁴ Yani Huzistan bölgesinde Şîî nüfus, çok küçük bir azınlığı temsil etmekteydi.⁸⁵⁵

Bütün bunlar göz önüne alındığında Horasan ve Meverâünnehir bölgesinde gayrı Sünnî fırkaların belli bazı şehirlerde baskın konumda olmalarına rağmen genel olarak Sünnî bir yapının egemen olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî (256/870), Müslim (261/875), İbn Mâce (273/887), Ebû Dâvud (275/889), Tirmizî (279/892), Nesâî (303/915) gibi büyük muhaddislerin Horasan-Mâverâünnehir bölgelerine mensup olmaları da Ehl-i hadis'in bölgede ne kadar güçlü olduğunun göstermesi bakımından önemlidir.⁸⁵⁶ Başta İmam Şâfîî olmak üzere Şâfîîler'in Ehl-i Rey'e karşı takındıkları olumsuz tutum, Ehl-i hadis çevrelerinde Şâfîîlik'in popüler hale gelmesine sebebiyet vermiş, nitekim İsfahan, Dinever ve Hemedan'da belirli oranda destek bulmuş olan Süfyân es-Sevrî'nin yerini Şâfîîlik almıştır. Aynı şekilde Şiraz'da Zahirîler'in, Ehvaz'da Malikîler'in, Cüzcan, Rey ve Kazvin'de ise Hanbelîler'in yerini almıştır. Bu durum, Horasan-Mâverâünnehir'deki Ehl-i hadis çevrelerinin zamanla neredeyse tamamen Şâfîîlik şeklinde tezahür etmeleri sonucunu doğurmuş, Şâfîîler, IV/X. asırdan itibaren itikatta Eş'arîliği benimsemiştir. V/XI. asrın sonlarına gelindiğinde

⁸⁴⁷ Makdisî, *Ahsen*, 365.

⁸⁴⁸ Makdisî, *Ahsen*, 395.

⁸⁴⁹ Makdisî, *Ahsen*, 395.

⁸⁵⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mucem*, III/121; Necâşî, *Ricâl*, 360-361.

⁸⁵¹ Makdisî, *Ahsen*, 391.

⁸⁵² Makdisî, *Ahsen*, 395.

⁸⁵³ Makdisî, *Ahsen*, 415.

⁸⁵⁴ Makdisî, *Ahsen*, 439.

⁸⁵⁵ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 134.

⁸⁵⁶ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 93. Hicrî IV, milâdî 10. asrın sonuna kadar Ashâbu'l-Hadis'in Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki ilk temsilcilerinin listesi ve Ehlî'r-Rey ile ilişkileri için bkz. Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 173-188, 193-195.

ise Eş'arılık, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Şâfîîlerin büyük çoğunluğunun itikâdî mezhebi haline gelmiştir.⁸⁵⁷

Bu atmosferde İmâmiyye'nin sosyo-politik ve kültürel alandaki güçlü temsiliyeti ve sahabeye hakaret etmeleri gibi bir takım uygulamaları, Sünnî dünyada içten içe büyüyen kin ve nefret duygularını beslemiş,⁸⁵⁸ zaman zaman çok şiddetli tepkiler görmüştür. Zira Sosyolojik bir vakıa olarak bilinmektedir ki “kurumsallaşmış ve genel kabul görmüş bir dini geleneğin dışına çıkan ve sapkınlık olarak nitelenen yapıların dini otoriteyi tehdit edecek şekilde büyümesi, dini topluluğun bütünsel yapısının korunması karşısında tehdit olarak algılanmakta ve bu da dinî çatışmanın yoğunluğunu artırmaktadır.”⁸⁵⁹ Çünkü ister azınlık, isterse çoğunluk olsun herhangi bir grubun kendi sosyal kimliğini tehdit altında hissetmesi, kendisini korumaya yönelik bir strateji geliştirmesine sebep olmaktadır.⁸⁶⁰ Dolayısıyla siyâsî ve sosyal çatışmalar ile duygusal kinlerin hâkim olduğu bu tür ortamlarda “normal zamanlarda tolere edilebilecek ve hatta fark edilemeyecek birçok nokta akîdevî ayrılıklar seviyesine çıkartılabilmekte, çoğunlukla muhalifin eksik yanlarını ve kusurlarını ön plana çıkartan bir portre çizilmekte, böylece muhaliflerini teşhir etmeyi ve insanları onlar aleyhine kışkırtmayı amaçlayan bir üslup benimsenmektedir.”⁸⁶¹ İşte İmâmiyye'nin başta Büveyhîler olmak üzere İslam dünyasının merkezinde ciddi bir siyasal, sosyal ve dinsel güç olarak ortaya çıkması, iki mezhep arasında kuvvetli bariyerler oluşturmuş, Sünnî kesimin onlara bakışının daha olumsuz bir mahiyet almasına ve olumsuz söylemlerin daha da sertleşmesine sebep olmuştur. Çünkü yeni sosyo-politik ve dinsel gelişmeler, Sünnî dünyada dinî-sosyal kimliklerine yönelik açık bir tehdit olarak algılanmış, bu da söz konusu tehdide karşı “fiilî ve sözlü mücadele şekillerini gündeme getirmiştir.”⁸⁶²

İmâmiyye yükselişine karşı en şiddetli tepkiyi, hiç kuşkusuz hilafetin başkenti ve İmâmiyye'nin en etkin olduğu şehir olan Bağdat'taki Hanbelîler göstermiş, Büveyhîler'in idaresindeki Bağdat'ın tarihi, bir açıdan, Sünnî Hanbelîler ile Şiî İmâmîler arasındaki⁸⁶³ çatışmaların tarihi olmuştur.⁸⁶⁴ Hiç kuşkusuz bu çatışmaların tek sebebi mezhep farklılığı değildir. Hatta bu çatışmalara çoğunlukla siyasi istikrarsızlığın doğurduğu sonuçlar olarak bakmak daha doğru gözükmektedir. Mesela II/VIII-VI/XII. yüzyıllar arasında İran, Türkistan ve Irak'ın

⁸⁵⁷ Kalaycı, *Eşarılık-Maturidilik İlişkisi*, 102-103.

⁸⁵⁸ Kara, *Mezhep Kavgaları*, 38-39; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 130.

⁸⁵⁹ Aydınalp, 202.

⁸⁶⁰ Yapıcı, 116.

⁸⁶¹ Ahmet el-Kâtip, 10-11.

⁸⁶² Yapıcı ve Albayrak, 42.

⁸⁶³ O dönem Bağdat'taki çatışmalar daha çok Hanbelîler'in ikamet ettiği Bâbü'l-Basra ve Nehru'l-Kalâin mahalleleriyle sadece İmâmiyye mensupları oturduğu Kerh mahalleleri arasında cereyan etmiştir. (Bkz. Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 95, 204.)

⁸⁶⁴ Güner, “Büveyhîler ve Çok Sessizlik,” 58.

belli başlı şehirlerinde çoğunluğunu şehirlerdeki işsiz güçsüz kimselerin, topraksız köylülerle ordudan ayrılmış askerlerin oluşturduğu ayyâr adı verilen sokak çetelerinin, özellikle yönetimin zayıf olduğu dönemlerde ortaya çıkarak çarşı ve pazarlardan haraç toplama, çarşı ve pazarları yağmalama gibi halkın can ve mal emniyetine kasteden terör faaliyetlerinde buldukları bilinmektedir.⁸⁶⁵ Ne var ki sebep her zaman mezhebi hassasiyetler olmasa da bir şekilde patlak veren olaylardan sonra mezhebî kabuller de devreye girmiş ve vicdanları sızlatan mezhebî sloganların etkisiyle olaylar, mezhebî bir renk almıştır. Bununla birlikte Sünnî hassasiyetlere dokunan İmâmî kabullerin toplumsal hayatta görünür olmasından duyulan rahatsızlığı dile getiren ve mezhep temelli bir mahiyet taşıyan çatışmalar da olmamış değildir. Yani bir taraftan muhalif bir fırkanın büyük yükselişi, Sünnî çevrelerde ciddi bir tepki sebebi olmuşken, bir diğer taraftan söz konusu fırkanın sahip olduğu ilk özgürlük ortamında muhalifinin en temel hassasiyetlerini küfür ve sövgü malzemesi haline getirmesi, zaten hassas olan duyguları tahrik etmiş, karşılıklı çatışmaların en önemli sebeplerinden birisi olmuştur. Mesela Hz. Ali'nin Hâricîler'in isyanını bastırmak üzere Nehrevan'a giderken abdest alıp namaz kıldığı yerde inşa edildiği için Şîîler arasında kutsal bir mahiyet kazanan⁸⁶⁶ ve 313/925 yılında içinde namaz kılınmadığı, sahabeye küfredildiği ve Karmatî dâîler için sığınak olduğu gerekçesiyle yıkılmış olan⁸⁶⁷ Berâsâ Camii'nin 12 Cemâziyelevvel 329/12 Şubat 941 Cuma günü halifenin de katıldığı büyük bir merasimle yeniden ibadete açıldığı⁸⁶⁸ yıl Hanbelîler'in camiye saldırıp onu yıkmak istemesi,⁸⁶⁹ namaz ve sahabe karşıtlığıyla özdeşleşmiş sembol bir kuruma gösterilen tepkidir. Sebebi net olmamakla birlikte İbn Kesîr'in naklettiği kadarıyla 354/965 yılında Sünnî Hanbelîler'in Berâsâ Camii'ne saldırıp birkaç İmâmî'yi öldürmesinin sebebi de Kerbelâ Mâtemi törenleri gibi muhalif bir kimliğin görünürlüğünden duyulan rahatsızlıktır.⁸⁷⁰ Hicrî dördüncü asırdan sonraki en bariz niteliklerinden birisi İmâmiyye'nin merkezî şehirlerinden birisi olması olan ve neredeyse bütün kaynaklarda Şîî yönüne vurgu yapılan⁸⁷¹ Kum

⁸⁶⁵ Ayyârlar ve faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat," IV/430-431; Abdülkâdir Özcan, "Ayyâr," *DİA*, Ankara 1991, 4/296.

⁸⁶⁶ Yakut el-Hamevî, *Mucem*, I/363; Abdülkerim Özaydın, "Berâsâ," *DİA*, Ankara 1992, V/471. Berâsâ Câmîi, bir iddiaya göre Hz. Ali tarafından yaptırılmıştır. (Bkz. İbn Havkal (367/977), *Suretü'l-Arz*, Dâru Sâdır, Bayrut 1938, I/241.)

⁸⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, XIII/247-248; Yakut el-Hamevî, *Mucem*, I/363; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/173.

⁸⁶⁸ Taberî, XI/325; Ebu Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah es-Sûlî (335/946), *Ahbâru'r-Râzî Billâh ve'l-Müttakî Lillah (Târihu'd-Devleti'l-Abbâsiyye)*, Thk. C. Heyors Dan, Mabaatu's-Sâvî, Mısır 1935, 136; Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub Miskeveyh (421/1030), *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*, Thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî, Tahrân 2000, VI/38; Muhammed b. Abdülmelik b. İbrahim b. Ahmed Ebu'l-Hasan el-Hemedânî (521/1127), *Tekmiletü Târihi't-Taberî*, Thk. Albert Yusuf Kenân, el-Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut 1958, 120; İbnü'l-Cevzî, XIV/4.

⁸⁶⁹ es-Sûlî, *Ahbâr*, 198.

⁸⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/288.

⁸⁷¹ Bkz. Makdisî, *Ahsen*, 395; İbn Havkal, II/361; Yâkût el-Hamevî, *Mucem*, IV/397-398; eş-Şerîf Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-İdrîsî (560/1164), *Nüzhetü'l-Müşâk fi İhtirâki'l-Âfâk*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, II/676, 684; Resul Caferiyân, "Geçmişten Günümüze Kum Kenti,"

halkıyla İsfahan Sünnîleri arasında 345/956 yılında çıkan olayın sebebi, Kum halkının sahabeye küfretmesi olmuş, İsfahan halkı ayaklanıp Kum’lu çok sayıda kişiyi öldürmüş, Kum’lu tüccarların mallarını yağmalamıştır.⁸⁷² 361/972 yılında İmâmî halkın Aşûre Matemini icrâ ederken meydana gelen olaylarda ise Hanbelîler, aynı günlerde Bizans’ın el-Cezîre ve Diyarbakır’ı ele geçirip işgal ettiği yerlerdeki halkı kılıçtan geçirmesinden İmâmîyye’yi sorumlu tutmuş ve “Bütün olumsuzlukların kaynağı sizsiniz!” diye bağırıştır.⁸⁷³ 363/973 yılında yine Aşûre Törenleri esnasında yaşanan olaylar, muhalif bir fırkanın sembollerine duyulan öfkenin aklîselimi nasıl devre dışı bıraktığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira İmâmî halk aşure törenlerini icrâ ederken Ehl-i Sünnet’ten bir topluluk Aîşe adını verdikleri bir kadını eşeğe bindirmiş, bazıları da Talha ve Zübeyr adlarını takınarak sokaklarda Ali taraftarlarıyla savaşıyoruz diye bağırışlardır.⁸⁷⁴ Oysa genel Sünnî tavır, bu durumda Aîşe taraftarlarını da onaylamamakta, Ali özelinde meşru halifeyle mücadeleyi doğru bulmamaktadır. Ancak sembol aşure kutlamalarına ve muhalif bir kimliğin görünürlüğüne duyulan öfke, sağlıklı düşünmeye engel olmuş, makul bir insana normalde yaptırmayacağı şeyleri yaptırmış gözükmektedir. Benzer bir durum Ehl-i Sünnet tarihinde bir örneği bulunmayan “Mağara Bayramı” ve “Musab b. Zübeyr Günü” gibi alternatif kutlamaların ihdasında da görülmektedir.⁸⁷⁵ Zira 389/999 yılında Zilhicce ayının 27’sinde Bâbu’l-Basra halkı, Gadîr Hum Bayramı’na mukabil, Kerh bölgesindeki İmâmî halkın kutlamalarından sekiz gün sonra ona denk bir eğlence tertip etmiş, sokakları süsleyip meşaleler yakmış ve “Mağara Bayramı” adını verdikleri bu bayramın “Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir’in mağaraya girdiği günün anısına kutlandığını” söylemişlerdir.⁸⁷⁶ Aynı şekilde İmâmîyye tarafından Muharrem’in onunda yapılan Aşûre Matemî’ne mukabil olarak aynı yıl içinde sekiz gün sonra ayın on sekizinde bir yas günü ihdas edip bunu da Musab b. Zübeyr’in (72/691) öldürüldüğü günü⁸⁷⁷ anmak için yaptıklarını belirtmişler ve Şîl’er’in Hüseyin’in kabrini ziyaret etmesi gibi onun kabrini ziyarete gitmişlerdir.⁸⁷⁸ 425/1034

Çev. Metin Bozan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, Ankara 2007,309; Daftary, “Horasan Ve Mâverâünnehir’deki Hareketler,” 149; Emin, *Zuhru’l-İslam*, II/268.

⁸⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/261; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/217.

⁸⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/306-307.

⁸⁷⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/312; İbnü’l-Esîr, VII/314;

⁸⁷⁵ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu’tezile*, 130.

⁸⁷⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/510-511; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/373; Nüveyrî, I/185; Dayf, V/267.

⁸⁷⁷ Musab b. Zübeyr (72/691), Emevîler’le hilafet mücadelesine girişen Abdullah b. Zübeyr’in yanında yer almış ve onun tarafından Irak bölgesinde Basra valiliğine atanmıştır. Bu görevi esnasında sergilediği yönetim ile halkın memnuniyetini kazanmış, o dönem itibarıyla Irak’ta etkin olan ve Hz. Hüseyin’in intikamını almak gerekçesiyle ayaklanan Muhtâr es-Sakafî ile mücadeleye girişmiş, Kûfe yakınlarındaki Harura’da 67/687 tarihinde yaptıkları bir savaştan sonra onu öldürmüştür. Böylece Irak bölgesinde Abdullah’ın hakimiyetini sağlamış, ancak Irak’ı ele geçirmek isteyen Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan’ın kendisine saldırmasıyla 72/691 yılında aralarında meydana gelen savaşta çok zor durumda kalmasına rağmen Abdülmelik’in eman dilemesi teklifini reddetmiş ve sonuçta öldürülmüştür. (Bkz. İrfan Aycan, “Musab b. Zübeyr,” *DİA*, XXXI/227.)

⁸⁷⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/510-511; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/373; Nüveyrî, I/185; Dayf, V/267.

yılında da Kerh halkının Şaban ayının ortalarında Kerbela'da Hz. Hüseyin'in kabrini ziyarete gitmesine karşılık Ramazan ayında Musab b. Zübeyr'in kabrini ziyarete gidip ziyaret sonrasında sloganlar atarak sokaklarda dolaşmaya başlamışlardır.⁸⁷⁹

Büveyhî iktidarı boyunca Bağdat'ta bunlar gibi daha birçok olay cereyan etmiştir. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in 447/1055 yılında Bağdat'a girip Büveyhî iktidarını tamamen ortadan kaldırmasından sonra yaşanan olaylar İmâmî söylem ve sembollere yönelik Sünnî antipatinin siyasal ve sosyal ifadesi olması bakımından önemlidir. Dönemin Abbasî halifesi Kâim Biemrillah (422/1031-467/1075) 448/1056 yılında Tuğrul Bey'in de şehirde olduğu bir dönemde⁸⁸⁰ Bağdat'ta Kureyş Mezarlığı'nda, Atîka Türbesi'nde ve Kerh camilerinde ezanın "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" şeklinde okunmasını emretmiş, Şiîler'in ezanda kullandığı "hayyâalâ hayrî'l-amel" cümlesi kaldırılmış, çarşı ve pazarlarda kapıların üzerlerinde yazılı bulunan "Muhammed ve Ali, insanların en hayırlılarıdır." ifadeleri sökülümüş, sahabeyi öven şiirler eşliğinde Kerh'e girilmiş ve İmâmî halka ait evler tahrip edilip çok sayıda kişi öldürülmüştür.⁸⁸¹ Aynı sene Abbasî halifesinin veziri Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Müslime'nin emriyle İmâmî halkın yaşadığı Kerh Mahallesi'ne siyah bir bayrak dikilmiş ve halk, bundan çok tedirgin olmuştur.⁸⁸² Bu siyah bayrak, bir anlamda bir buçuk asırlık İmâmiyye hakimiyetine duyulan öfkenin sembolü ve camilere, surlara, çarşı pazar girişlerine yazılan sahabeyle ilgili sözlere duyulan tepkinin adıdır. Bundan daha şiddetli bir tepki, 451/1059 yılında Tuğrul Bey'in tekrar Bağdat'a geldiği sene gösterilmiş, onun Bağdat'a yaklaştığını haber alan İmâmî halk, kendilerini destekleyen Besâsirî'nin şehri terk etmesiyle birlikte onun peşine düşmüş, onlar şehirden çıktıktan sonra Hâşimîler ve Bâbu'l-Basra halkı, Kerh mahallesine saldırmış, şehri yerle bir edip çarşı ve evleri ateşe vermişlerdir. Bu olaylar esnasında Büveyhî veziri Sâbûr b. Erdeşir (416/1025) tarafından 381/991 yılında yaptırılmış olan ve içerisinde çok miktarda kitap bulunan Daru'l-İlm adlı kütüphane ile maddî değeri çok yüksek olan birçok ev de yanmıştır. Benzer bir yağma ve talan faaliyeti otuz küsur gün boyunca Kufe'de de devam etmiştir.⁸⁸³

⁸⁷⁹ Bu olaydan sonra Kerh halkının onlara saldırmasıyla iki grup arasında çıkan olaylar güçlükle bastırılabilmiştir. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, XV/241.)

⁸⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, Tuğrul Bey'in 448 yılında Musul'u almak üzere Bağdat'tan ayrıldığını belirtir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, XVI/8-9.

⁸⁸¹ İbnü'l-Cevzî, XVI/7-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/145; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/86; İbn Teğrîberdî, V/59.

⁸⁸² İbnü'l-Cevzî, XVI/6.

⁸⁸³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/172, XVI/48-49; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/691, VIII/158. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/172. İki müellif de kütüphanenin 450 yılında Tuğrul Bey Bağdat'a gelince yakıldığını söylemekle birlikte başka bir yerde Tuğrul Bey'in Bağdat'a 451 yılı, Zilkâde ayında geldiğini belirtmektedirler. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI/48; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/158.) Dolayısıyla kütüphane, Besâsirî'nin de şehri terk ettiği ve bir takım olayların meydana geldiği bu sene yakılmış olmalıdır. Dolayısıyla kütüphanenin yakılmasında ya da yakılması emrinin verilmesinde Tuğrul Bey'in herhangi bir rolü olmamış, Besâsirî'nin hakimiyeti döneminde Bağdat'da Şiîler tarafından büyük mağduriyetlere uğramış olan Sünnî halkın bir eylemi olmuştur. (Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 98, 141-142.)

B) Şia Karşıtı Sünnileştirme Politikaları

Sistematik bir şekilde uygulanamasa da Halife Mütevekkil'den beri devam eden ve daha çok Ahmed b. Hanbel ile onun doktrinini kabul ederek doğrudan veya dolaylı öğrencileri konumunda olan Kütübü's-Sitte müellifleri tarafından temsil edilen Sünniliği destekleme ve İmâmiyye gibi muhaliflerinin en azından saray içindeki nüfuzunu bertaraf etme siyaseti,⁸⁸⁴ Büveyhîler'in 334/945 yılında iktidara gelmesiyle kesintiye uğramıştır.⁸⁸⁵ Bu yüzden İmâmî kimliğin sosyo-politik alandaki etkinliği baştan beri Sünnî dünyada hoş görülmemiş, ancak Büveyhîler faktörü nedeniyle çok ciddi bir tepki de gösterilememiştir. Beşinci/On birinci asrın başlarına gelindiğinde ise Büveyhî gücünün zayıflamasıyla birlikte başta İmâmiyye olmak üzere muhalif fırkalara yönelik hoşnutsuzluk açık bir şekilde dillendirilmeye başlanmış, halkın ve ulemanın bunları desteklemesi engellenmeye çalışılmıştır. Bilindiği kadarıyla Abbâsî halifesi Kâdir Billâh'ın 408/1017 senesinde Mutezile itikâdını benimseyen Hanefîler'i tövbeye davet ettiği ve onlara "Mu'tezile, Râfızîlik ve İslam'a aykırı diğer görüşler lehine faaliyetlerde bulunmayı yasakladı"⁸⁸⁶ fermanıyla başlayan ve Sünniliği Hanbelî formuyla devletin resmî mezhebi haline getiren⁸⁸⁷ bu süreç, 420/1029,⁸⁸⁸ 433/1042⁸⁸⁹ ve 460/1068⁸⁹⁰ yıllarında yayınlanan yeni fermanlarla devam etmiş ve hepsinde de açıkça ifade edilmese de Şîf düşüncenin sahabe karşıtlığı gibi temel kabullerine tepki gösterilmiştir. Bağdâdî'nin vefatından birkaç yıl sonra, öğrencisi İsfârâyînî'nin (471/1079) ise hayatta olduğu bir dönemde (433/1042 yılında) yayınlanan ve içerik itibariyle Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye karşıtlığının referans çerçevesiyle paralel bir mahiyet taşıyan uzun metinde sahabe ile ilgili olarak şunlar söylenmiştir: "Rasulullah'ın ashabının hepsini sevmek şarttır. Biliyoruz ki onlar, Rasulullahtan sonra yaratılmışların en hayırlılarıdır. Onların da Rasulullahtan sonraki en üstünü sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Ayrıca on kişinin cennetlik olduğuna şahitlik etmek ve Hz. Peygamber'in eşlerini rahmetle anmak zorunludur. Annemiz Aişe'ye sövenin İslam'da payı yoktur. Muaviye hakkında da hayırdan başka bir şey söylenemez. Zira yüce Allah şöyle buyurmuştur: 'Onlardan sonra gelenler, Rabbimiz! Bizi, kardeşlerimizi ve imanda bizden önce gelenleri bağışla. İman edenlere yönelik

⁸⁸⁴ Bkz. Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 166-167.

⁸⁸⁵ Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 141-145.

⁸⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, XV/125-126; Yafii, *Miratu'l-Cinan*, III/17; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/27; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/8.

⁸⁸⁷ Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 186.

⁸⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, XV/197-198; Yafii, *Miratu'l-Cinan*, III/27; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/568; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/33-34.

⁸⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, XV/279-282; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX/322-324, XXXX/457; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/62.

⁸⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, XVI/105-106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/118.

kalbimizde bir kin bırakma. Yâ rabbi! Şüphesiz sen, şefkatlisin, merhametlisin.⁸⁹¹ ‘Gönüllerinde kin adına ne varsa çıkarmışızdır. Kardeşler olarak karşılıklı bir şekilde tahtlar üzerinde otururlar.’⁸⁹² Bütün bunlar, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın görüşüdür. Tutunanlar hak üzere, din yolunda ve istikamet üzerindedir.”⁸⁹³

“Me’ mûn döneminden (198/813-218/833) sonra resmî bir makamdan halka dayatılan ilk inanç bildirisi özelliğini taşıyan”⁸⁹⁴ bu fermanlar sayesinde, Şia ve Mutezile gibi fırkaların tamamı ötekileştirilerek onlarla topyekün mücadele etmenin önü açılmıştır.⁸⁹⁵ Bu mücadelede Abbasî halifelerine en büyük desteği aynı dönemde Horasan bölgesinde hakimiyet alanları giderek genişleyen Selçuklular ve Gazneliler gibi Türk devletleri vermiş, özellikle Şîî fırkalara yönelik büyük bir takibat başlatılmıştır.

1) Gazneliler

Gazneliler (352/963-579/1183), merkezi Buhara olan ve Horasan ve Maverâünnehir bölgelerini yönetimleri altında bulunduran Sâ mânî ordularında görev yapmaktayken 352/963 yılında Alptegin tarafından bu günkü Afganistan sınırları içerisinde yer alan Gazne merkezli olarak kurulmuş ilk Müslüman Türk devletlerinden birisidir. Kuruluşundan kısa bir süre sonra sınırlarını genişletmiş, IV/10. asrın sonlarına gelindiğinde o dönem itibariyle Bağdâdî (429/1038) ve İsferyînî’nin (471/1079) yaşadığı şehirler olan Nişabur, İsferyîn ve Tus’u da içine alan bütün bir Horasan’a hâkim olmuş,⁸⁹⁶ 427/1036’da Selçuklular’ın Ceyhun’u aşarak bölgeye girmesine kadar buraları yönetiminde tutmayı başarmıştır.⁸⁹⁷

Gazneli sultanları, muhtemelen içinden çıktıkları Sâ mânîler’in tesiriyle⁸⁹⁸ Hanefî ve Sünnî bir düşünceye sahip olmuşlar, bu mezhebe büyük bir destek verirken muhaliflerine yönelik Abbasî halifelerinin fermanları doğrultusunda bir baskı politikası izlemişlerdir. Ancak uyguladığı mezhep politikasıyla Abbasî halifelerinin yayınladığı fermanları içtenlikle benimsediğini gösteren ve hâkim olduğu bölgelerde başta Şîî İmâmiyye, İsmâiliyyeye Gulatolmak üzere bütün gayrı Sünnî fırkalara savaş

⁸⁹¹ 59. Haşr, 10.

⁸⁹² 15. Hicr, 47.

⁸⁹³ İbnü’l-Cevzî, XV/281; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXIX/323.

⁸⁹⁴ Güner, “Büveyhîler ve Çok Seslilik,” 69-70.

⁸⁹⁵ Avcu, *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâilîlik*, 200.

⁸⁹⁶ Erdoğan Merçil, *Gazneli Mahmûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986, 1-15; Mantran, 158.

⁸⁹⁷ Osman Çetin, “Horasan,” *DİA*, Ankara 1998, XVIII/237.

⁸⁹⁸ Sâ mânîler’in Hanefîliğe ve Sünnîliğe katkıları konusunda bkz. Makdisî, *Ahsen*, 339; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 250; Robert L. Canfield, “Introduction: the Turko-Persian Tradition,” *Turko-Persian in Historical Perspective*, Edt. Robert L. Canfield, Cambridge University Press, 1991, 9; Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı,” *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, 87; Ak, *Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 29; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 28-29; Kalaycı, *Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, 134.

açan en önemli Gazneli padişahı, Sultan Mahmûd (421/1030) olmuştur. Onun mezhebî kimliği konusunda çok farklı iddialar söz konusu olsa da⁸⁹⁹ hadis eksenli düşünen Sünnîler'in sapkın olarak gördüğü kişi ve fırkalara kanlı bir baskı rejimi uyguladığını belirtilmiştir.⁹⁰⁰ Onun Sünnî olmayan fırkalara açtığı savaşta Horasan bölgesinde çok sayıda taraftarı bulunan ve sadece Nişabur'daki sayılarının yirmi bine ulaştığı belirtilen⁹⁰¹ Kerrâmîyye fırkası, en azından ilk dönemlerde istisnâ bir konum teşkil etmiş, hatta Kerrâmî âlimler himaye edilerek kendilerine geniş yetkiler verilmiştir. Mesela sapkın mezheplere açtığı savaşta Kerrâmî Ebu Bekir Muhammed'in "mezhebi bozuktur." dediği herkesi öldürmüştü,⁹⁰² Eş'arî âlim İbn Fûrek'e karşı da Kerrâmî İbnü'l-Hişâm'ı desteklemiştir.⁹⁰³ Ancak 403/1012 senesinde yaptığı bir hac dönüşünde Gazne'ye uğrayan Kadı Saîd isimli bir âlimin, bir münâzarada Kerrâmîyye Mezhebi'nin Sünnîlik dışında fikirler ihtiva ettiğini ortaya koyması üzerine bu mezhebe de cephe almış, daha önce koruyup kollanan Ebu Bekir Muhammed, ancak Kerrâmî inançları reddederek canını kurtarabilmiştir. Ayrıca her tarafa fermanlar gönderilerek bundan sonra açıktan açığa bu mezhebe taraftar olmak yasaklanmış, buna rağmen taraftarlığını devam ettirenler cezalandırılmış, cami ve minberlerden uzaklaştırılmıştır.⁹⁰⁴ Bunun yanında o, hâkim olunan topraklarda sünnetin yayılması konusunda halifenin emrine uyarak camilerin minberlerinden Mu'tezile, Ravâfız, İsmâiliyye, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi diğer mezheplerin lanetlenmesini emretmiş, bunların mensuplarını idam, hapis ve sürgün gibi çeşitli cezalara mahkum etmiştir.⁹⁰⁵ Bu çerçevede vefatından bir önceki yıl olan 420/1029 yılında Büveyhi emirlerinden Mecdüddavle'nin elinden İmâmiyye'nin önemli yerleşim yerlerinden ve ilim merkezlerinden birisi olan⁹⁰⁶ Rey şehrini aldığında Abbasi halifesi Kadir Billah'a yazdığı mektupta "Rey şehrinin Mutezile, Râfıza ve Bâtıniyye fırkalarından temizlendiğini, hatta fukahânın fetvası doğrultusunda Bâtıniyye'den çok sayıda kişinin asıldığını, Râfıza ve Mutezile'nin ise Horasan'a sürüldüğünü, şehirdeki kütüphanelerde bulunan felsefe, Râfıza, itizal ve ilmi nücum kitaplarının yakıldığını ve böylece Ehl-i Sünnet'in büyük zafer kazandığını" haber

⁸⁹⁹ Gazneli Mahmud'un kesin bir şekilde Sünnî olduğunu söyleyenler olduğu gibi (Bkz. Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 72.) fıkıh yönünden Şâfiî mezhebi üzerine yettiği halde itikâdî bakımdan Kerrâmîyye nazariyesini takip ettiğini söyleyenler (Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 185.) de bulunmaktadır. Kalaycı'ya göre Hanefî olmakla birlikte onun Hanefiliği esnek bir mahiyet teşkil etmekte, gayri Sünnî mezhep mensuplarını devlet içinde görevlendirmesine engel olmamakta, ayrıca sufi yönü onun Şâfilik'ten etkilenmiş olmasını da ihtimal dahiline getirmektedir. (Bkz. Kalaycı, *Eş'arilik-Matudridilik İlişkisi*. 137.)

⁹⁰⁰ Bkz. Hodgson, 43.

⁹⁰¹ Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 73.

⁹⁰² Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 73.

⁹⁰³ Loust, *Ayrılkçı Görüşler*, 185.

⁹⁰⁴ Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 73-74; Hodgson, II/43.

⁹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, XV/125-126; Yafii, *Miratu'l-Cinan*, III/17; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/8.

⁹⁰⁶ Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 360-361; Yâkût el-Hamevî, *Mucem*, II/284, III/117, 121; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 89-90; Daftary, "Horasan Ve Mâverâünnehir'deki Hareketler," 149.

vermiş,⁹⁰⁷ boşalan idarî görevlere de Hanefî ve Şafîiler'den Râfîzî, Hâricî ve Bâtînîlerin can düşmanı olan kişileri görevlendirmiştir.⁹⁰⁸ Hatta şehirde Ebu Hâtim b. Hâmûş adındaki Hanbelî bir âlim dışındaki hiç kimsenin vaaz etmesine ve minbere çıkmasına izin vermemiş, daha sonraki yıllarda bile Rey'e gelen herkes, ilk önce bu şahsa itikadını arz etmiş, şayet o rıza gösterirse şehre girebilmiş ve insanlarla konuşabilmiştir.⁹⁰⁹ Nizâmülmülk, bu baskının Sultan Mahmud'dan(388/998-421/1030) sonra oğlu Mesud(422/1031-432/1041) tarafından da devam ettirildiğini, Şîî düşünceye sahip insanlara ne kamuda, ne de sivil hayatta hiç görev verilmediğini nakletmiştir.⁹¹⁰

Anlaşıldığı üzere V/11.asrın ilk yarısında Horasan Bölgesi'nde İmâmiyye'nin de içinde bulunduğu Şîî fırkalara yönelik ciddi bir duyarlılık hâkimdir. Bu yönüyle denilebilir ki Şîî yüzyılına ve ona gösterilen ilk tepkilere bizzat şahit olan tek Eş'arî makâlât yazarı Bağdâdî (429/1038) olmuştur. Zira onun çocukluk ve ilk gençlik yılları, İmâmiyye yükselişinin en yoğun şekilde hissedildiği Bağdat'ta geçmiş,⁹¹¹ ilk eğitimini burada almış,⁹¹² İmâmiyye hakkındaki ilk izlenimlerini onların güçlü bir şekilde desteklendikleri, en azında akidelerini serbestçe yaymalarına ve ritüellerini özgürce icra etmelerine müsaade edilen bir ortamda edinmiştir. Daha sonra, tüccar olan babasıyla birlikte Sâmânîler'in yönetimi altında bulunan, ancak 389/999 yılında Gazneli Mahmud'un eline geçen⁹¹³ Nişabur'a göçüp eğitimini burada tamamlamış,⁹¹⁴ ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Nişabur'da da İmâmiyye'nin durumuna yakından şahit olmuştur. Çünkü o dönem itibarıyla halkının önemli bir kısmı Şâfîî, Hanefî ve özellikle yirmi bine yakın nüfusuyla⁹¹⁵ Kerrâmiyye mezheplerine mensup olan⁹¹⁶ Nişabur, Bağdat kadar yoğun olmasa da Şîî nüfusun ve İmâmiyye mensuplarının bulunduğu şehirlerden bir tanesiydi. Zira dördüncü asrın sonunda meşhur edip ve şairlerden Ebu Bekir el-Havârizmî'nin (383/993) Nişabur'daki Şîî cemaate yazdığı bir mektuptan, o dönemde Nişabur'da Şîî bir halkın bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹¹⁷ Bu Şîîlerin kim olduğu net değildir. Ancak Şeyh Sadûk'un (381/991) burada yaşayan insanların sorularına yönelik bir risale yazmış

⁹⁰⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/711; İbnü'l-Cevzî, XV/194-196; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXVIII/266-267; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/33; İbn Haldûn, *Târih*, IV/494, 637-638.

⁹⁰⁸ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 87-88; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 47.

⁹⁰⁹ Bu çerçevede 424/1033 yılında yaşanan ilginç bir olay için bkz. Zehebî, *Siyer*, XVIII/507-508; *Tezkire*, III/250-251; İbn Receb (795/1393), *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, Thk. Abdurrahman b. Süleyman Useymîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 2005, I/119-120.

⁹¹⁰ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 231; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 115.

⁹¹¹ Kütübî, Bağdâdî'nin Bağdat'ta doğup büyüdüğünü belirtir. (Bkz. el-Kütübî, II/371.)

⁹¹² Bağdâdî, kesin olmamakla birlikte 350/961 yılı civarında Bağdat'ta doğmuş, 365/975'te ölen Ebû Bekir b. Adî'den ders okumuştur. (Bkz. Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245.)

⁹¹³ Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 22.

⁹¹⁴ Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; es-Sarîfinî, 394; İbn Hallikân, III/373; el-Kütübî, II/371; İbn Şühbe, I/211; Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî," 245.

⁹¹⁵ Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 73.

⁹¹⁶ Osman Gazi Özgüdenli, "Nişabur," *DİA*, Ankara 2007, XXXIII/150.

⁹¹⁷ Bkz. Ebû Bekir el-Havârizmî (383/993) *Resâilu Ebî Bekr el-Havârizmî*, Matbaatu'l-Cevâib, İstanbul 1297, 130-139.

olması,⁹¹⁸ yine Fazl b. Şâzân'ın (260/874) buradaki faaliyetleri,⁹¹⁹ şehirde kaydedeğer İmâmî bir nüfusun bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Bağdâdî (429/1038), vefat ettiği yıllarda hâlâ Büveyhîler'in elinde bulunan Bağdat'ın durumunu uzaktan, Gazneliler'in kontrolündeki Horasan bölgesinin durumunu ise yakından müşahade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında muhalif bir mezhebin yükselişinin zamansal ve mekânsal bakımdan daha yakın olması nedeniyle İmâmiyye algısında sosyo-politik faktörlerin etkisine diğerlerine nazaran daha fazla maruz kalan âlimin Bağdâdî olduğu söylenebilir. Öyle ki Bağdâdî'nin fırkalara yönelik üslubundaki sertliği bile bir ölçüde buna bağlamak mümkündür. Yakından hissedilen tehdit algısı, onun ötekileştirici argümanlara daha fazla müracaat etmesine sebep olmuş gözükmektedir. Zira Annalestarih okulu öncülerinden Fransız tarihçi Lucien Febvre'ye göre tarih, "geçmişin olaylarını bugünün ihtiyaçlarına göre seçer, toplar, sınıflandırır ve düzenler; yani geçmişi bugün için inceler. Bu, tarihin toplumsal işlevidir."⁹²⁰ Bu, bütün tarih araştırmalarında mutlak anlamda böyle olduğu anlamına gelmese de özellikle romantik tarih yazıcılığında ve normatif Mezhepler Tarihi anlatımlarında bugünün ihtiyaçları, tarihsel olguların seçiminde belirleyici bir rol oynayabilmektedir. Zaten Sosyolojik bir vakıa olarak da bilinmektedir ki kişiler, eğer toplumsal kimliklerinin tehdit altında olduğu duygusuna kapılırlarsa kendi gruplarıyla daha yüksek düzeyde özdeşlik kurup karşıt gruplarla aralarındaki farkı artırmaya çalışmaktadırlar.⁹²¹ Bağdâdî'nin sürekli Sünnîlik üst kimliğine vurgu yapması ve hatta Mezhepler Tarihi'ne dair eserini, *el-Fark beyne'l-Fırak*, yani *Mezhepler Arasındaki Farklar* diye adlandırması, bu bağlamda dikkat çekici bir husustur. Şîî yüzyılını doğrudan müşahade edememiş olsa da Selçuklular döneminin Şia ve İmâmiyye karşıtı sosyo-politik atmosferinde yaşamış olan İsferyî'nin (471/1079) de aynı şekilde eserini *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciyeti an Fıraki'l-Hâlikîn (Dinî Konularda Yol Gösterme ve Kurtuluşa Ermiş Olan Fırkayı Helak Olanların Fırkalarından Ayırma)* diye isimlendirmesi ve böylece Ehl-i Sünnet ile bidat ehli olarak gördüğü fırkaların arasını ayırmaya çalışması, söz konusu teoriyi doğrulayan önemli bir ayrıntıdır.

2) Selçuklular

Şîî yüzyılına son veren en önemli tarihsel gelişme, hiç kuşkusuz Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkması olmuştur. Oğuzlar'ın Kınık Boyu'na mensup

⁹¹⁸ Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 375.

⁹¹⁹ Daftary, "Horasan Ve Mâverâünnehir'deki Hareketler," 149; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*, 97.

⁹²⁰ İ. Hakkı Öztürk, "Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurgusal Metinler Üzerine Bir İnceleme," *JSSER (Journal of Social Studies Education Research)*, II/1, 2011, 40-41.

⁹²¹ Bkz. Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, 273; Yapıcı, 111, 115, 116.

olan⁹²² Selçuklular, V/11. asrın ilk çeyreğinde liderleri Tuğrul (455/1063) ve Çağrı Beyler'in öncülüğünde Ceyhun Nehri'ni aşır Horasan Bölgesi'ne girmişler ve burada ilk önce Gazneli Mahmud (421/1030), daha sonra da Sultan Mesud (432/1041) ile giriştikleri bir dizi mücadeleden sonra otoriteyi tamamen ele geçirmişlerdir.⁹²³ 428/1037 yılından itibaren birisinin Nişabur'da, diğerinin de Merv'de olmak üzere adları hutbelerde anılmaya başlanmış,⁹²⁴ 431/1040 Dandanakan Savaşı'ndan sonra ise bölge tamamen onların eline geçmiştir.⁹²⁵ Selçuklu ilerleyişi sonraki yıllarda da devam etmiş, 447/1055 yılında Bağdat'a girilerek bir asrı aşkın süredir İmâmî düşüncüyü destekleyen Büveyhîler'e son verilmiştir.⁹²⁶ Güçlerinin zirvesine ulaştıkları Melikşah döneminde (465/1072-485/1092) hâkimiyet alanları doğuda Uygur ülkeleri sınırından batıda Akdeniz'e kadar bütün İslam dünyasına ulaşmış, sadece Afganistan ve Hindistan'daki Gazneliler, bir müddet daha müstakil olarak kalabilmiş, ancak Sencer zamanında (512/1118-552/1157), onlar da hutbede Selçuklu sultanının adını okutmak zorunda kalmışlardır.⁹²⁷

Selçuklular'ın Horasan'a gelmeden çok önce, daha Maverâünnehir'de iken Sünnîliği⁹²⁸ mezhep olarak benimsediği anlaşılmaktadır. Zira ataları Selçuk (397/1007), yanındaki Oğuz boylarıyla birlikte IV/10. yüzyılda⁹²⁹ Semerkant yakınlarında yer alan Cend'e gelip yerleştiğinde⁹³⁰ bölge, Abbasî halifeleri katında saygın bir yere sahip olan Samânîler (260/874-389/999) vasıtasıyla çoktan Müslümanlaşmış durumdaydı.⁹³¹ Samânîler, Hanefî mezhebine mensuptu ve devlet işlerinde bile Hanefî âlimlerin görüşleri doğrulusunda hareket etmekteydi.⁹³² Tarihte ilk defa bir devlet, Hanefîliğe bu ölçüde bir destek vermekte ve bu sayede onun Mâverâünnehir ile Horasan'ın doğu kesimlerinde güçlü bir şekilde tesis edilmesini sağlamaktaydı.⁹³³ Onların desteğiyle olsa gerek bölge, Hanefîliğin kalesi konumuna

⁹²² Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993, 13; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, 19; Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni: Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı*, Şema Yay., İstanbul, 2006, 64.

⁹²³ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/784-785.

⁹²⁴ V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Haz. Kâzım Yaşar Koprıman, Afşar İsmail Aka, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1975, 142.

⁹²⁵ Hodgson, II/44; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 35-37; Osman Çetin, "Horasan," *DİA*, Ankara 1998, XVIII/237.

⁹²⁶ İbnü'l-Cevzî, XV/348-349; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/125-127.

⁹²⁷ Barthold, *Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 150-151.

⁹²⁸ Hodgson, 45.

⁹²⁹ Selçuk'un Cend'e geldiği tarih konusunda 313/925'ten 375/985'e kadar değişen çok farklı tarihler zikredilmektedir. Bu konudaki değişik iddialar ve sahipleri için bkz. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 24; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, s.34, Dipnot 6; Abdülkerim Özyayın, "Selçuk Bey," *DİA*, XXXVI, Ankara 2009, XXXVI/364.

⁹³⁰ Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 24-25; *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (I. Cilt: Kuruluş Devri)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993, 10-17; Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, 73-74; 78; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 34.

⁹³¹ Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, 23.

⁹³² Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, 77.

⁹³³ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 133.

gelmişti.⁹³⁴Diğer taraftan ifade etmek gerekir ki o dönem itibariyle Meverâunnehir bölgesindeki Hanefilik, Ebu Hanife'nin hem fikhî hem de itikâdî görüşlerinin bir arada benimsendiği bir mahiyete sahipti ve bu yönüyle Horasan bölgesindeki Mutezilî, Kerrâmî ve Neccârî bir kısım kesimler tarafından sadece fikhî mezhep olarak tercih edildiği sınırlı şeklinden oldukça farklıydı.⁹³⁵Yaşadığı dönemde bağımsız bir mezhep lideri olarak anılmasa da Ebu Mansûrl el-Mâturîdî (333/944), bu geleneğin en önemli temsilcilerinden birisiydi.⁹³⁶

Cend'de birlikte yaşamak zorunda oldukları halkın dinini ve âdetlerini benimsemedikleri takdirde tecrit edilmiş küçük bir topluluk olarak kalıp bir devlet haline gelemeyeceklerini düşünen⁹³⁷ ve kendilerine otlaklar ve yerleşecek yerler temin etmek gibi konjoktürel şartları göz önüne alan⁹³⁸ Selçuk, IV/10. asrın ikinci yarısında⁹³⁹ yanındaki Oğuz boylarıyla birlikte İslam'ı kabul etmiştir.

Selçuklular'ın İslam'ı hangi mezhep üzerinden tanıdığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte onlar, Müslüman olmaya karar verdiklerinde, Buhârâ'nın kuzeyindeki Zandak şehrinin valisinden,⁹⁴⁰kendilerine İslam'ı öğretecek âlimler istemişler, Sâ mânîler'e bağlı bir uç valisi olduğu tahmin edilen⁹⁴¹ bu şahıs da onlara bir takım âlimler göndermiştir. Bu âlimlerin mezhebi kimlikleri kesin olarak bilinmemekle birlikte Sâ mânîler'in mezhebi temeyüllerine uygun olarak Hanefî ve Sünnî kişilerin onlara hoca olarak gönderilmiş olması en kuvvetli ihtimaldir.⁹⁴²

Hanefî mezhebine mensubiyetleri kimi zaman taassup derecesine ulaşan⁹⁴³bütün Selçuklu yöneticileri, Hanefî âlimleri desteklemiş, birçok yerde onlar adına medreseler inşâ etmiş, elçilik, kadılık, hatiplik ve reislik gibi çeşitli

⁹³⁴ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâunnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 9, 2003, 50.

⁹³⁵ Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler," *İmam Mâturîdî ve Maturidilik (Haz. Sönmez Kutlu)*, Kitâbiyât, Ankara 2003, 319; Kalaycı, *Eş'arilik-Mâturîdilik İlişkisi*, 20, 122-125.

⁹³⁶ Kalaycı, *Eş'arilik-Mâturîdilik İlişkisi*, 126. Ahmet Ak, söz konusu dönemde Semerkant bölgesindeki Sünnî Hanefî âlimlerin sadece Rey Taraftarından ibaret olmadığını, bilakis onlardan bir kısmının Hadis Taraftarı bir zihniyete kaydığını, bunların genel olarak Ebû Hanife'nin görüşlerini benimsemekle birlikte İmam Mâturîdî'nin aksine teville karşı çıktıklarını ve Sâ mânî emirleri tarafından Rey Taraftarı Hanefîlerin değil, daha çok bunların desteklendiklerini belirtir. (Bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdilik*, Bayrak Matbaası, İst. 2008, 108-125.)

⁹³⁷ Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 25; Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Kuruluş Devri)*, 21; Sevim ve Merçil, 19; Özaydın, "Selçuk Bey," XXXVI/364-365.

⁹³⁸ Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, 75-76.

⁹³⁹ Selçuk Bey'in Müslüman olduğu tarih konusundaki çeşitli görüşler ve delilleri için bkz. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 6; Sevim ve Merçil, 20; Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, 75-76; Kara, *Mezhep Kavgaı*, 35, 168; Arıkan, *Selçuklular Döneminde*, s.26, Dipnot 19.

⁹⁴⁰ Özaydın, "Selçuk Bey," XXXVI/365; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 34; "Selçukluların Hanefîlere Destekleri," 155.

⁹⁴¹ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Kuruluş Devri)*, 22; Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, 76; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 28.

⁹⁴² Kara, *Mezhep Kavgaı*, 168-169; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 28-29; "Selçukluların Hanefîlere Destekleri," 154-155.

⁹⁴³ Kalaycı, *Eş'arilik-Maturidilik İlişkisi*, 148.

görevlendirmelerinde hep onlara öncelik tanımıştır.⁹⁴⁴ Mesela eskiden beri Nişabur'da hatiplik ve reislik makamları Şâfiî mezhebinden olan din adamlarının, kadılık makamı ise Hanefî mezhebine mensup olanların elindeyken Tuğrul bey zamanında bu usul değiştirilmiş, hatiplik ve reislik makamları da Hanefî mezhebenden mutaassıp bir din adamının eline verilmişti.⁹⁴⁵ Yine Tuğrul Bey zamanında Abbasî halifesi, Şâfiî mezhebenden olan baş kadı İbn Mâkûlâ'nın(447/1056) ölümü üzerine Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'e ve vezirine yakınlaşabilmek için Hanefî mezhebine mensup olan Ebu Abdullah ed-Dâmeğânî'yi (478/1085) baş kadılığa tayin etmiş,⁹⁴⁶ Dâmeğânî otuz yıl gibi çok uzun bir süre⁹⁴⁷ burada baş kadılık yapmıştır.⁹⁴⁸ Devlet teşkilatında görev verilirken Hanefîler'e öncelik tanıma yönündeki Tuğrul Bey'in siyaseti, halefi Alp Arslan zamanında da aynen tatbik edilmiştir.⁹⁴⁹ Zira Şâfiî mezhebine mensup olan veziri Nizâmülmülk, Alparslan'ın Hanefî mezhebine yönelik taassubundan şikâyet etmiş, onun sık sık "Şu vezirimiz mezhebi Şafîlik olmaydı çok daha iyi olurdu!" dediğini belirtmiş, sırf Şafî olduğu için en ufak bir hatasında kendisini cezalandırmasından korktuğunu söylemiştir.⁹⁵⁰ Yine Buharalı Ebu Nasr Muhammed b. Abdilmelik adındaki Hanefî bir fakih, kaynaklarda "Alparslan'ın imamı ve fakihî" diye nitelenmiş, sultanın yanından hiç ayrılmayacak ve Malazgirt Savaşı'nın hemen arifesinde bir ara canı sıkılan sultanı teselli edecek derecede yakınında bulunmuştur.⁹⁵¹ Selçuklu sultanlarının bu desteği, daha önce Hanefîler'in bulunmadıkları ya da çok az buldukları İsfahan ve Hemedân gibi şehirlerde Hanefîler'in de görülmeye başlanmasına sebep olmuş, sultanların bu şehirleri ikamet merkezi olarak seçmeleri, onları bu şehirlere çekmiştir.⁹⁵² Yine bu dönem, İmam Maturidi'nin görüşlerini savunan âlimlerin yetişmesi bakımından en verimli dönem olmuş, Hanefî ve Mâturîdî çizgide hem fıkıh hem de kelim sahasında çok sayıda eser yazılmıştır.⁹⁵³

Selçuklular döneminde Ebu Hanife'nin kelâmî ve fikhî görüşlerini ifade eden Hanefîlik, bazen Şâfiîlik ve Eş'arîlik aleyhine bir gelişme göstermiştir.⁹⁵⁴ Özellikle Tuğrul Bey (455/1063) ve Sultan Mesud (552/1157) dönemleri, bu konuda dikkat

⁹⁴⁴ Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü," *İmam Mâturîdî ve Maturidîlik (Haz. Sönmez Kutlu)*, Kitâbiyât, Ankara 2003, 370.

⁹⁴⁵ Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, 481.

⁹⁴⁶ Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, 481.

⁹⁴⁷ Kara, *Mezhep Kavgaları*, 170.

⁹⁴⁸ Tuğrul Bey'in Hanefîliği ve Hanefîler'e destekleriyle ilgili bkz. Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı," 322; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 45; Barthold, *Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 147; Kara, *Mezhep Kavgaları*, 170-171.

⁹⁴⁹ Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Alparslan ve Zamanı)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011, III/482.

⁹⁵⁰ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Ayar, 135; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 69-70.

⁹⁵¹ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/223-224; Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri," 47; Yalçınkaya, 186; Kara, *Mezhep Kavgaları*, 171.

⁹⁵² Kara, *Mezhep Kavgaları*, 169.

⁹⁵³ Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Mâturîdî," 26.

⁹⁵⁴ Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, 481.

çekici bir takım uygulamalara sahne olmuştur. En başta Tuğrul Bey döneminde (420/1029-455/1063) İmam Eş'arî,445/1053 yılından itibaren on yıl boyunca minberlerden lanetlenmiş, bunun yanında Eş'arî âlimler hapse atılmış, sürgün edilmiş ya da mallarına el konulmuştur.⁹⁵⁵Yine Sultan Mesud, 537/1143 yılında Sultan Sencer'den Rey'in kontrolünü devralıp şehre gelince İbn Vezzân ve İbnü'l-Meşşât isimli önde gelen iki Şafii âlimi, kendilerine ait bir takım Eş'arî görüşleri reddeden ve İmam Eş'arî'yi lanetleyen belgeleri bizzat sultanın huzurunda imzalamaya zorlamış, onlar da korkularından bu emri yerine getirmiş, dahası Eş'arî'ye yönelik bu lanet metni Horasan'ın diğer şehirlerine de gönderilmiştir.⁹⁵⁶Bunun yanında o, 538/1144 yılında Bağdat'a geldiğinde Nizâmiye Medresesi'nden İmam Eş'arî'nin adını silip yerine İmam Şâfiî'nin adını yazdırmış, kendisiyle birlikte gelen Hanefî âlim Hasan b. Ebû Bekir en-Nisâbü'rî'nin (545/1151) minberlerden İmam Eş'arî'yi ağır ifadelerle eleştirip Eş'arîler'e lanetlemesine müsaade etmiş, kendisine fitneci diye şikâyet edilen bazı Eş'arî âlimleri sürgün etmiştir.⁹⁵⁷ Şehristânî'nin (548/1153) vefatından on yıl önce gerçekleşen bu olaylar, bu dönemde Nizâmiye medreselerinde dahi Eş'arî görüşler doğrultusunda dersler yapılamadığını ve Eş'arîlik'in büyük bir baskı altında olduğunu göstermektedir.

Bütün bunları ve benzeri örnekleri göz önüne alan Madelung gibi bazı araştırmacılar, “Selçuklu döneminin çoğunlukla zannedildiği üzere Şii'lik tehdidi karşısında Sünnî dayanışmanın geliştiği bir dönem olmadığını, aksine Selçukluların resmi mezhep olarak Hanefîliği kurumsallaştırma çabalarının Sünnî ekoller arasındaki dengeleri bozduğunu, Şâfiîlik ve Eş'arîlik düşmanlığı ile buna karşı oluşan kuvvetli Şâfiî tepkisinin Selçuklular dönemindeki dini durumu belirleyen temel faktör olduğunu ve hatta bu durumun altıncı/on ikinci asrın ikinci yarısına kadar neredeyse tüm Selçuklu tarihi boyunca devam ettiğini” ileri sürmüştür.⁹⁵⁸ Ne var ki Sultan Mesud'u istisna tutup Selçuklu sultanlarının genel uygulamalarına baktığımızda bu tespitin çok genelleyci bir yargıyı içerdiğini görmekteyiz. Zira Selçuklu sultanları kişisel olarak Hanefîliği desteklemiş olsalar da hâkimiyetleri altındaki bölgelerde diğer Sünnî mezheplerin faaliyetlerine ses çıkarmamış ve doğrudan onların aleyhine bir tasarrufta bulunmamışlardır. Onlar, Hanefîlik lehine tedbir alırken genel olarak Şâfiîlik'i yasaklamamış, baskı altına almamış ve kurumlarını kapatma yoluna gitmemiştir. Eğer iddia edildiği gibi sistematik bir Eş'arîlik ve Şâfiîlik karşıtlığı olsaydı, ne Nizâmülmülk gibi Şâfiî bir şahsın vezirlik gibi üst düzey bir göreve gelmesi mümkün olabilirdi, ne de sırf Şâfiî ve Eş'arî

⁹⁵⁵ Sübkî, III/390-393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/190; İbn Teğrîberdî, V/54; Yalçınkaya, 179-180; Madelung, “Maturidîliğin Yayılışı,” 324; Ali Muhammed es-Sallâbî, *Devletü's-Salâcika*, Müessesetü İkra, Kahire 2006, 80; Kara, *Mezhep Kavgaıları*, 174, 273-283; Okumuşlar, 143; Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 68, 147.

⁹⁵⁶ Madelung, “Maturidîliğin Yayılışı,” 326-327; Arıkan, “Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri,” 48.

⁹⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, XVII/245, XVIII/31-32, 36; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVI/9.

⁹⁵⁸ Madelung, “Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler,” 322.

düşünceye hizmet etmesi için vakfedilmiş olan Nizâmiye Medreseleri gibi kurumların yapılmasına müsaade edilirdi.⁹⁵⁹Zira Tuğrul Bey'in (455/1063) vefatından sonra Seluklular'ın başına geçen Sultan Alp Arslan, devlet içinde Ehl-i Sünnet dışındaki herhangi bir mezhep mensubuna görev verilmesine hiçbir şekilde müsaade etmediği⁹⁶⁰ halde bir hırsızlık olayına adı karışan⁹⁶¹ vezir Kündürî'yi (456/1064) idam ettirdikten sonra onun yerine Şâfîî ve Eş'arî olan⁹⁶² Nizâmülmülk'ü görevlendirmiştir.⁹⁶³ Vezirin ilk icraatı da Eş'arîler'in minberlerden lanetlenmesi uygulamasına son vermek olmuş, sürgüne gönderilen Eş'arî âlimlere iade-i itibarda bulunarak onların yurtlarına dönmesini sağlamıştır.⁹⁶⁴En meşhuru yapımı 459/1067 yılında tamamlanmış⁹⁶⁵ olan Bağdat Nizâmiye Medresesi olmak üzere “Nişabur, İsfahan, Belh,⁹⁶⁶ Musul, Basra, Herat, Hûzistan, Basra, Merv, Tus ve Taberistan beldelerinden Âmül” gibi İslam coğrafyasının önemli kültür merkezlerinde⁹⁶⁷ açtığı Nizâmiye Medreseleri ise Şâfîî ve Eş'arî düşünce açısından bir dönüm noktası olmuş, bu iki mezhebin başta Hanefilik ve Mâturîdîlik olmak üzere diğer mezheplere karşı gelişmesinde önderlik etmiştir.⁹⁶⁸Bir vakfiye ile sadece Şâfîî âlimlere tahsis edilen⁹⁶⁹ ve İmam Şâfîî'nin eserleri ile Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin itikadî görüşleri temel alınan⁹⁷⁰ bu medreselerde, Sünnî bile olsa başka hiçbir mezhep mensubunun ders veremediği iddia edilmiş,⁹⁷¹ hatta Ebu'l-Feth Ahmed b.

⁹⁵⁹ Madelung'a yöneltilen bu yöndeki çeşitli eleştiriler için bkz. Kara, *Mezhep Kavgaaları*, 247-248, 250.

⁹⁶⁰ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 232-234; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 115-117.

⁹⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/188.

⁹⁶² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/172; Hodgson, II/46; Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 150.

⁹⁶³ Sübkî, III/393.

⁹⁶⁴ Yaltkaya, 184-185; Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 150.

⁹⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/212.

⁹⁶⁶ Halkı çoğunlukla Hanefî ve diğer mezheplere mensup olan Belh'te bir medrese inşa edilmiş, Belh fakihlerinin tamamı Hanefî olduğu için medreseye dışarıdan müderris tayin edilmiştir. (Bkz. Arıkan, “Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Katkıları,” 53-54.)

⁹⁶⁷ Nizâmülmülk'ün Irak ve Horasan'ın her bir şehrinde bir medrese kurdurduğu iddia edilmiş (Bkz. Sübkî, IV/314.), hatta Musul yakınlarındaki kuş uçmaz, kervan geçmez bir yer olan İbn Amr Adası'nda bile büyük ve güzel bir medrese yaptırdığı ve yedinci asırda hâlâ hayatta olduğu belirtilmiştir. (Bkz. İbnü'l-Esîr, *et-Târihu'l-Bâhir*, Thk. A. Ahmed Tuleymât, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, Kahire (ty), 9; Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 151.) Nizâmülmülk tarafından medrese kurulan şehirler, hocaları ve yapıları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sübkî *Tabakât*, IV/313-314; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/335, X/224, X/225; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/173; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXIII/116, 146; Sallâbî, *Devletü Salâcika*, 284; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, 357-359; Özaydın, “Nizâmiye Medresesi,” XXXIII/190-191; Yaltkaya, 186; Bausani, 449; Okumuşlar, “Ehli Sünnetin Kuruluşunda Nizamiye Medreselerinin Etkisi,” 141.

⁹⁶⁸ Özaydın, “Nizâmiye Medresesi,” XXXIII/191.

⁹⁶⁹ Bkz. İbnü'l-Cevzî, XVI/304.

⁹⁷⁰ Okumuşlar, 144; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, 380.

⁹⁷¹ Bu genellemenin istisnaları ve Hanefî, Hanbelî ve hatta Mutezilî müderrislerin Nizâmiye Medreselerinde ders verdiğine dair iddialar ve örnekleri için bkz. Bekir Biçer, “Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri,” *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl:6, S. 16, 2013, 269-286; Mehmet Köroğlu, *Nizâmiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, 69-70.

Ali (518/1124),⁹⁷² Vecîh b. Dehhân, Hatîb el-Bağdâdî, el-Vecîh diye bilinen Mübârek b. Mübârek (612/1216),⁹⁷³ İbnü'l-Hubeyr es-Selâmî diye meşhur Ebu Bekr Muhammed b. Yahya (689/1290)⁹⁷⁴ ve daha başka birçok Hanbelî kökenli âlimin Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde ders verebilmek için veya ikbal kaygısıyla mezhep değiştirdiği ve Eş'arîliğe geçtiği belirtilmiştir.⁹⁷⁵ Yine Büyük Selçuklular'ın en geniş sınırlarına ulaştığı dönemin sultanı olan Melikşah (485/1092), kendisi Hanefî olmasına ve bu mezhebe destek doğrultusunda Kûfe gibi şehirlerde medreseler inşa etmesine⁹⁷⁶ rağmen Isfehan'da yaptırdığı ve masraflarını temin için vakıflar tayin ettiği bir medrese için vakfiye tanzim edilirken “medreseyi hangi mezhebe tahsis ettiği” sorulmuş o da şu cevabı vermiştir: “Ben her ne kadar Hanefî mezhebinden isem de bu hayrı Allah rızası için yaptırdım. Bir gruba engel olup mahrum bırakmak istemem. Bu medreseden din ashabı, adalet ve eşitlik üzere faydalansınlar.”⁹⁷⁷

Bu çerçevede Tuğrul Bey'in İmam Eş'arî'yi lanetletmesinin bile onun Eş'arîlik karşıtlığının değil, tam tersine Sünnî hassasiyetlerinin ve bidat karşıtlığının bir sonucu olduğunu belirtmek gerekir. Zira onun büyük tepkisini çeken görüş, İmam Eş'arî'ye nispet edilen “yeryüzünde Allah'a ait bir kelâmın olmadığı” anlamına gelen bir görüştü ve sırf bu yüzden Eş'arî'nin lanetlenmesini emretmişti.⁹⁷⁸ Onun nazarında bu düşünce, İmam Eş'arî'yi Mutezile'den bile daha büyük bir bidatçi konumuna getiriyordu.⁹⁷⁹ Çünkü Mutezile, en azından Kur'an'ın mushaflarda olduğunu ortaya koyuyor, Eş'arî ise onu da nefyediyordu.⁹⁸⁰ Zaten Kuşeyrî gibi Eş'arî âlimler dahi Tuğrul Bey'in Sünnîliğini kabul edip kendisinden “sünneti ihyâ eden kişi” diye bahsetmiş, bu yüzden onun İmam Eş'arî hakkındaki sözlerini duyunca “hayretler içinde kaldıklarını, bunu bir başkasından duysalar inanmayacaklarını, rüyalarında görseler kâbus olarak yorumlayacaklarını” söylemiş ve onun, “çevresindeki bazı bidat ehli kişiler tarafından kandırıldığını” belirtip⁹⁸¹ olayın tüm sorumluluğunu Mu'tezilî vezir Kündürî'ye ve onun siyasal ihtiraslarına mâl etmeye çalışmışlardır.⁹⁸² Diğer taraftan Tuğrul Bey'in Nişabur'u ilk ele geçirdiğinde “kendisine en büyük desteği Gazneliler'in desteğini kaybetmekten çekinen Hanefîler'in değil Şâfiîler'in vermiş

⁹⁷² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII/255.

⁹⁷³ Bkz. Yâkût el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemü'l-Üdebâ (İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib)*, Thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, V/2266.

⁹⁷⁴ Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII/185.

⁹⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, XVII/25; Sallâbî, *Devletü's-Salâcika*, 289; Özeydî, “Nizâmiye Medresesi,” XXXIII/189; Biçer, 271; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, 481. Bu konudaki daha başka iddialar ve bunlara yöneltilen eleştiriler için bkz. Arıkan, “Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Katkısı,” 54.

⁹⁷⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/176.

⁹⁷⁷ Kara, *Mezhep Kavgaları*, 175; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 59-60.

⁹⁷⁸ İbn Teğrîberdî, V/54; Sübkî, III/405.

⁹⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, XV/340; Sübkî, III/405; Şerefüddin, “Selçuklular Devrinde Mezhepler,” 182-183.

⁹⁸⁰ İbn Teğrîberdî, V/54.

⁹⁸¹ Sübkî, III/389, 403, 405.

⁹⁸² Sübkî, III/390-393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/190; Bu yöndeki tespitler için ayrıca bkz. Yaltkaya, 189-182; Sallâbî, 80; Kara, *Mezhep Kavgaları*, 174, 273-283; Okumuşlar, 143; Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 147.

olması ve onun adına ilk hutbenin Şâfiî mezhebinden Ebu Osman es-Sâbûnî tarafından okunması, onun da bu desteği karşılıksız bırakmayarak aynı mezhepten Ebu Sehl İbnü'l-Muvaffak'ı danışmanı olarak tayin etmesi,⁹⁸³ onun Şâfiî ve Eş'arî düşünceye genel bir karşıtlığının olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekici hadiselerdir. Aynı şekilde "Sultan Mesud'un da 538/1144 yılında Bağdat'a geldiğinde Nizâmiye Medresesi'nden İmam Eş'arî'nin adını sildirirken yerine İmam Şâfiî'nin adını yazdırmış olması"⁹⁸⁴ da oldukça dikkat çekicidir.

Anlaşıldığı üzere Selçuklular dönemindeki Eş'arîlik ve Şâfiîlik karşıtlığı, bireysel ve dönemsal bazı örneklerden ibaretti ve genel bir tutumu ifade etmiyordu.⁹⁸⁵ Oysa aynı şeyi İmâmiyye gibi gayri Sünnî mezhepler hakkında söylemek mümkün değildir. En başta devletin kurucusu Tuğrul Bey, Dandanakan Savaşı'nı kazandığında başta Abbasî halifesi olmak üzere çevre ülkelerin hükümdarlarına ve emirlerine gönderdiği fetihnâmede "kendilerinin farz ve sünnetlere riayetkâr bir topluluk olduklarını belirtip halifeye bağlılıklarını" bildirmiş,⁹⁸⁶ bir anlamda mezhebî tercihini ve bundan sonra izleyeceği mezhep politikasını ortaya koymuştur. Bir diğer ifadeyle onunla birlikte başlayan süreçte Selçuklu sultanları, Sünnî Abbâsî halifesinin imametini kabulle, dolaylı olarak Şia karşıtı bir konumda yer almışlardır.⁹⁸⁷ Gerçi Selçuklular tarihinde Şiî ve İmâmî halka yönelik kitlesel bir kıyım veya fiilî saldırı faaliyetine girişildiği bilinmemektedir. Hatta Tuğrul Bey, 447 yılında Bağdat'a girdiğinde Selçuklu askerlerine saldıran Bağdatlı isyancılar ile giriştiği mücadelede onlardan çok sayıda kişiyi öldürdüğü halde bu tür bir davranış içine girmeyen ve tam tersine Selçuklu askerlerini koruyan İmâmî halka en iyi şekilde muamele edilmesini emretmiş, vezir Kündürî, Şiîler'in nakibi Adnan b. Rızâ'yı huzuruna çağırarak ona sultanın teşekkürlerini bildirmiş, sultanın emriyle onu ve mahallesini koruması için bir süvari grubu görevlendirmiştir.⁹⁸⁸ Daha sonraki dönemlerde de Şiî halka saldırıldığı ya da kurumlarına zarar verildiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte başta Tuğrul Bey ve Sultan Alparslan olmak üzere bütün Selçuklu padişahlarının takip ettiği dinî siyaset, "Sünnîliğin muhafazasından ve müdafaa edilmesinden başka Şiîlik'e ve ondan çıkan cereyanlara karşı çıkmak şeklinde olmuş,"⁹⁸⁹ bu kapsamda onların ne kamusal hayatta görev almalarına, ne de toplumsal hayatta Sünnî halk ile yakınlaşmalarına müsaade edilmiştir. Öyle ki kahyalık ve temizlikçilik gibi gündelik işler için dahi Hanefî ve Şâfiî mezhebinden insanlar tercih edilmiş, Şiî düşünceye sahip olanlar "biz koynumuzda yılan beslemeyiz." denilerek uzaklaştırılmış, her şeye rağmen onlara iş verenler sultanlar

⁹⁸³ Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 146-147.

⁹⁸⁴ İbnü'l-Cevzî, XVII/245, XVIII/31-32, 36; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVI/9.

⁹⁸⁵ Kara, *Mezhep Kavgaaları*, 174, 247.

⁹⁸⁶ Bkz. Köymen, *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 359-360; Sevim ve Merçil, 34.)

⁹⁸⁷ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 32.

⁹⁸⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/127-128.

⁹⁸⁹ Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 207.

tarafından azarlanmıştır.⁹⁹⁰ Bu kapsamda Nizamülmülk'ün (485/1092) kaydettiği bir olay, inanç bakımında Bâtınîler'in İmâmiyye'den daha beter olduğu düşünülmeyle⁹⁹¹ birlikte ötekileştirme bakımından Şîî fırkalar arasında bir ayırım yapılmadığını göstermektedir. Buna göre Sultan Alparslan'a Erdem isimli komutanının Hurdâbe isimli bir Bâtınî'yi katip olarak çalıştırdığı söylenmiş, o da bu haber üzerine “Sen benim düşmanım ve saltanatımın hasmı mısın?” diyerek komutanını azarlamıştır. Daha sonra sorguya çektiği Hurdâbe'nin “kendisinin Bâtınî değil Şîî olduğunu” söylemesi onu tekrar sinirlendirmiş, “Sanki Râfızîlik, Bâtınîlik'ten daha iyi bir şeymiş gibi bana savunma yapıyorsun. Her iki gruba da lanet olsun!” diyerek adamı huzurundan kovmuştur.⁹⁹² Dahası sultanların Şîî fırkaların aleyhine izlediği bu politika, İmam Muşattab (486/1093)⁹⁹³ gibi zamanın Sünnî âlimleri tarafından da meşru ve yerinde bir uygulama olarak görülmüş, sultanın Râfızîler, Bâtınîler ve Bidatçiler hakkındaki kanaatleri ile Allah'ın ve elçisinin söylediklerinin uyum halinde olduğu söylenmiş, bu konuda çok sayıda ayet ve hadis zikredilmiştir.⁹⁹⁴

Şîî fırkalara karşı böyle bir politika izlenmesinde hiç kuşkusuz Büveyhoğulları taraftarlarının devletin hizmetine girerek imparatorluğu içten çökertmelerinden endişe edilmesinin büyük rolü olmuştur.⁹⁹⁵ Zira Selçuklular, Büveyhîler'den muhalif bir mezhebî yapı miras almış, “Deylem, Taberistân, Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap ile Huzistân ve Kirmân'da en büyükleri İmâmiyye ve İsmâiliyye olmak üzere çeşitli Şîî güçlerin etkin olduğu bir anda iktidarı ele geçirmiştir.”⁹⁹⁶ Sultan Alparslan'ın Bâtınî olmakla itham edilen Hurdâbe'yi sorguladıktan ve görevden aldıktan sonra söyledikleri bu hassasiyeti göstermektedir. Zira o, “Türkler ile Deylemliler arasında tarihten gelen bir husumete dikkat çekmekte, onların sadece güçsüz oldukları zamanlarda Tüklere bağlılık göstereceklerini, zayıflamaya başladığında ise işlerin aksaması için ellerinden geleni yapacaklarını ve Irak bölgesinde isyanlara kalkışacaklarını” ifade etmektedir. Ancak onun Şîî hassasiyetinin tek sebebi reel durum değildir. Bunun yanında o, “Türklerin,

⁹⁹⁰ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 231-232; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 115.

⁹⁹¹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 119.

⁹⁹² Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 232-233; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 115-116.

⁹⁹³ İsmi sadece bu kadar zikredilen bu şahıs, hakkında verilen bilgiler göz önüne alındığında Ebû'l-Muzaffer el-Muşattab b. Muhammed b. Usâmeel-Fergânî (d. 414/1023-ö.486/1093) adlı Hanefî mezhebine mensup Türk fakîh olmalıdır. Ebu'l-Muzaffer Muşattab, Fergana'da doğmuş, vezir Nizâmülmülk ile birlikte Bağdat'a gelerek oradaki ilim ehli ile çeşitli münazaralarda bulunmuştur. Özellikle Melikşah döneminde yıldızı parlamış, onun hizmetine girerek önde gelen adamlarından birisi olmuştur. Kaynaklarda usta bir cedelci ve Hanefî mezhebinin önde gelen bir şahsiyeti olduğu belirtilmiş, ancak giyim kuşamı ve hal ve tavırlarıyla bir fakihten çok devlet erkanına benzediği, ipek elbise giydiği ve altın yüzük taktığı için eleştirilmiş, Bağdat'ın o zamanki baş kadısı olan Şâfîî mezhebine mensup Ebû Bekir eş-Şâmî (488/1095) adlı kadının onun şahitliğini kabul etmediği belirtilmiştir. Vefatından sonra Ebû Hanife'nin yanına defnedilmiştir. (Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXIII/190; İbnü'l-Cevzî, XVII/29; İbnü'l-esîr, *el-Kâmil*, VIII/374, 398; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/186; Madelung, “Hanefî âlimlerin Göçü,” 372-373.)

⁹⁹⁴ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 234-237; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 117-119.

⁹⁹⁵ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 58, 106.

⁹⁹⁶ Bausani, 451.

itikadının tertemiz olduğu halde Irak ahalisinin kahir ekseriyetinin mezheplerinin sapkın olduğunu” düşünmekte ve “Allah’ın kendilerine bu yüzden zafer nasip ettiğine” inanmaktadır.⁹⁹⁷ Yani bir anlamda sapkın olarak gördükleri mezheplerin önünü açtıklarında kendi iktidarlarının da zevale uğrayacağından korkmakta, onların devlet kadrolarına yaklaştırılmamasını istemektedir.

Özellikle Nizâmülmülk eliyle Büveyhîler ve Fâtımîler gibi destekçilerine cephe olarak Şia karşıtlığının bir siyasî projeye dönüşmesi, genel ölçekte Şîî ve Sünnî şeklinde iki kutuplu bir din algısının oluşmasına yol açmıştır.⁹⁹⁸ Eş'arî makâlât yazarlarından İsferyîni'nin (471/1079) hayatta olduğu bir dönemde ve bölgede Şîî fırkalara karşı hâkim olan bu siyasal duyarlılık, hocası Bağdâdî gibi onun üslubunu da etkilemiş gözükmektedir. Zira ilerleyen bölümlerde örneklerini göreceğimiz üzere her iki âlim de İmâmiyye karşıtlığını en sert tonda ortaya koyan ve onlar hakkında tekfire varan hükümler veren makâlât yazarlarıdır. Diğer taraftan İsferyîni'nin ilim için seferler yaptığı⁹⁹⁹ ve muhtemelen bu sebeple gittiği Tûs şehrinde İmâmiyye karşıtlığıyla bilinen Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk ile irtibat kurduğu¹⁰⁰⁰ bilinmektedir. Dahası Sultan Alparslan'ın huzurunda kendisinin İmâmiyye ve Bâtıniyye karşıtı politikalarının dinen meşru ve naslara uygun olduğunu söyleyen âlimlerin zikrettiği hadislerin¹⁰⁰¹ İsferyîni'nin olumsuz algısının temel sebeplerinden birisi olması¹⁰⁰² da oldukça dikkat çekicidir. Oysa onun büyük oranda taklit ettiği hocası Bağdâdî'nin eserlerinde bu hadisler bulunmamakta, İmâmiyye algısına meşruiyet sağlayan referanslar arasında yer almamaktadır. O, muhtemelen daha sonra gittiği Tus şehrinde bu hadislerden haberdar olmuş ya da hocası sahih bulmadığı için kullanmadığı halde popüler söylemin etkisinde kalarak bu hadisleri eserine almakta bir beis görmemiştir.

Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) İmâmiyye algısının şekillendiği dönemde Selçuklular'ın Şîî fırkalara yönelik politikalarının eski duyarlılığını kaybettiğini görmekteyiz. Sultan Alparslan (455/1063-465/1072) ve Melikşah (465/1072-485/1082) dönemlerinin veziri olan Nizâmülmülk (485/1092), Melikşah döneminden itibaren gayrı Sünnî fırkalara yönelik eski duyarlılığın kalmadığından şikâyet etmektedir. Onun kaydettiğine göre daha önceki dönemlerde sadece Türklerin ve Sünnîlerin ifa ettiği birçok vazifeye artık İmâmî ve Bâtınî şahısların getirilmesinde bir beis görülmemektedir. Öyle ki dergâh ve divanlar, tıka basa onlarla dolmuştur. Hâlbuki bunlar, Sünnîlerin bu kurumların önünden geçmesine bile tahammül edememekte, buralardan bir lokma ekmek yemelerini dahi istememektedirler. Yaklaşan tehlikeye karşı tam bir gaflet içinde olan yöneticiler ise

⁹⁹⁷ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 233-234; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 116-117.

⁹⁹⁸ Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 167.

⁹⁹⁹ Sübkî, V/11.

¹⁰⁰⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 276.

¹⁰⁰¹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Haz. Köymen, 117-119.

¹⁰⁰² İsferyîni, 42.

işlerin nereye varacağını kestirememekte, devlet işlerini dinde vurdumduymaz, malda ihmalkâr ve halka karşı zâlim olan bu insanlara emanet etmektedirler.¹⁰⁰³ Nizâmülmülk'ün Şia karşıtı mutaassıp tutumu nedeniyle meseleyi biraz abartmış olabileceği muhtemel olmakla birlikte onun söz konusu ifadelerini doğrulayacak bazı örnekler de yok değildir. Mesela Selçukluların son dönemlerinde yaşamış İmâmî âlim Abdulcelîl Kazvî'nî'ye (VI/12. asrın ikinci yarısı) göre de “Şîliler, hiçbir bir zaman bu dönemde oldukları kadar kuvvetli bir konumda olmamışlardır. Şîî olmayan Türk sarayı yok gibidir. Divanlardaki kâtipler, neredeyse tamamen Şîilerden oluşmaktadır.”¹⁰⁰⁴ Bunun yanında hem Melikşah'ın, hem de haleflerinden Muhammed Tapar'ın (498/1105-512/1118), kendi kızlarını İmâmiyye Şia'sına mensup bir bölge olduğu bilinen¹⁰⁰⁵ ve Rey ve Hazar Denizi arasındaki Taberistan bölgesi için kullanılan bir diğer isim olan¹⁰⁰⁶ Mâzenderân meliki Sipehbud Ali ve kardeşi ile evlendirmiştir.¹⁰⁰⁷ Bunun yanında Bâtınîlere karşı savaş açan Muhammed Tapar, huzurunda Bâtınîler ile münazara yapan İmâmî âlim Ebu İsmâil'e ihsanlar yapmış, ayrıca onların kendileri adına medreseler yapmalarına ses çıkarmamıştır.¹⁰⁰⁸ Ancak bu desteklerin genellikle politik olduğu ve eski gücünü kaybeden devletin otoriteyi yeniden kurmak adına denge politikası güttüğü anlaşılmaktadır. Zira yine Muhammed Tapar zamanında, Rafizî kethüdaların (zenginlerin hizmetinde çalışan kimselerin) kendilerinin Sünnî veya Hanefî olduğunu söylemesi için Sünnî âlimlere rüşvet verdiği belirtilmiştir.¹⁰⁰⁹ Dolayısıyla eski duyarlılık kaybolmuş olsa da devlet içinde Şia karşıtlığı, belli ölçüde hâlâ varlığını korumaktadır. Bununla birlikte İmâmiyye'nin zaman zaman bir denge unsuru olarak kullanıldığı ve ön plana çıkarıldığı da olmuştur. Mesela Selçuklular'ın bölgedeki etkinliğini tamamen kaybedip otoriteyi Harzemşahlar'a (532/1138-628/1231) bıraktıkları bir dönemde başa geçen Alâuddîn Muhammed Harzemşah (617/1220), kendisini Selçuklular'ın vârisi, İslam âleminin hükümdarı ve cihan padişahı olarak görmüş,¹⁰¹⁰ ancak Abbasî halifesinin Selçuklu sultanlarına verdiği imtiyazı kendilerine vermemesi üzerine Şia'dan Alâû'l-Mülk Alevî'yi halife olarak önerip ülkesindeki ulemayı, Hüseyinlere ait olması gereken hilafete Abbasîlerin lâıyk olmadıklarını ilâna davet edecek kadar ileri gitmiştir.¹⁰¹¹ Eş'arî âlimlerden Fahreddin er-Râzî (606/1210) ile arası çok iyi olan ve hatta hiç kimseye vermediği ölçüde kendisine değer verdiği bilinen¹⁰¹² Muhammed Harzemşah'ın bu tavrı, İmâmiyye'nin eski marjinal imajını kaybettiğini

¹⁰⁰³ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 231.

¹⁰⁰⁴ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 106.

¹⁰⁰⁵ Bkz. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, Thk. Ebû Zabî, el-Mecmaü's-Sekafi, (yy) 2002, V/164; Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 93.

¹⁰⁰⁶ Yakut el-Hamevi, *Mucem*, V/41; Kazvini, *Âsaru'l-Bilad*, 403.

¹⁰⁰⁷ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 65-66, 71.

¹⁰⁰⁸ Bu ve benzeri uygulamalar için bkz. Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 71.

¹⁰⁰⁹ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 106.

¹⁰¹⁰ Abdülkerim Özaydın, “Muhammed b. Tekiş,” *DİA*, Ankara 2005, XXX/582.

¹⁰¹¹ Hodgson, II/311; Bausani, 452-453.

¹⁰¹² İbn Hallikân, IV/250; Zehebî, *el-İber*, III/142; Safedî, IV/176; Yâfî, IV/7; İbnü'l-İmâd, VII/40;

göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla İsferyîni (471/1079) sonrasındaki Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) gibi Eş'arî makâlât yazarlarının üslubundaki yumuşaklığı belli oranda buna bağlamak mümkündür.

C) İmâmiyye Algısında İsmâiliyye'nin Rolü

İnsanlar, etraflarındaki dünyayı birbiriyle ilişkilerini kurmak ve belli gruplara ayırmak suretiyle örgütleyerek algırlar. Bu örgütlenme faaliyetinde nesnelere, kişiler ve olaylar arasındaki benzerlikler önemli bir işlev görür ve birbirine benzer, birbiriyle ilişkili unsurlar, ortak bir bağlam içerisinde algılanırlar.¹⁰¹³ Ortak bir bağlamda, bir diğer ifadeyle aynı şema içerisinde algılanan durumlar, şemaya ait bilgilerin algı konusu nesne hakkında da genelleştirilmesine, herhangi bir özel çaba harcanmaksızın şemaya uygun çıkarsamalarda bulunulmasına, yani inanç, duygu ve davranışların örgütlenmesine imkân sağlamaktadır.¹⁰¹⁴ Bu çerçevede aralarındaki bir takım benzerlikler, ilişkiler ve geçişkenlikler nedeniyle Eş'arî makâlât yazarları tarafından İsmâiliyye ile İmâmiyye'nin aynı zihinsel şema içerisine yerleştirildiğini ve öncelikli tehdit olarak algılanan İsmâilîliğe ait bir takım izlenimlerin İmâmiyye'ye de yansıtıldığını söylemek mümkündür.

İsmâilîlik, en genel tanımıyla İmâmiyye'nin altıncı imamı olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765) büyük oğlu İsmail b. Ca'fer (145/763) ile onun oğlu Muhammed b. İsmâil'in (179/795) imâmetini benimseyen gruplara verilmiş genel bir addır.¹⁰¹⁵ İlk yüzyıllık tarihi oldukça karanlık olan İsmâilîler,¹⁰¹⁶ 286/899 yılına kadar genel olarak Muhammed b. İsmâil'i mehdî olarak bekleyip hüccet adı verilen görevliler ile onun adına gizli davette bulunmuşlardır. Bu tarihten sonra ise Ubeydullah el-Mehdî (322/934), eski öğretiyi reddedip kendisinden itibaren Cafer es-Sâdık'a ulaşan bir imamlar silsilesi yayınlarak gizli davet döneminin sona erdiğini ve mehdînin gelmeyeceğini iddia etmiştir.¹⁰¹⁷ Ancak onun bu iddiası, İsmâilîlik içinde büyük bir krizin ve önemli bir bölünmenin yaşanmasına sebep olmuş, en başta 260/873'lü yıllardan beri Kûfe'de İsmâilîlik'i yaymaya çalışan¹⁰¹⁸ ve geliştirdiği hareket Karmatîlik diye anılan Hamdân el-Karmât ve kayınbiraderi Abdân olmak üzere Bahreyn, Rey, Deylem ve Yemen gibi şehirlerdeki birçok dâî Ubeydullah'a tepki gösterip onunla yollarını ayırmışlardır.¹⁰¹⁹ Ne var ki klasik

¹⁰¹³ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 125.

¹⁰¹⁴ Sears vd., 108-109; Ali Dönmez, "Bilişsel Sosyal Şemalar," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, C. 14, 1992, 134-135.

¹⁰¹⁵ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2011, 165; Ferhad Daftary, *İsmâilîler (Tarihleri ve Öğretileri)*, Çev. Erdal Toprak, Doruk Yay., Ankara 2002, 7; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 34-38.

¹⁰¹⁶ Daftary, *İsmâilîler*, 7; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 166.

¹⁰¹⁷ Nüveyrî, XXV/228; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 167, 169, 192 vd.

¹⁰¹⁸ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 35.

¹⁰¹⁹ Ubeydullah'a tepki gösteren veya sâdık kalan dâîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 170-172; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 200.

öğretiye sadık kalan Karmatîler ve diğer İsmâilî gruplar, varlıklarını çok fazla devam ettirememişler ve IV/X. asrın ortalarından itibaren Ubeydullah'ın kurduğu Fâtımî İsmâilîler'i içinde ya da başka gruplar arasında yok olup gitmişlerdir.¹⁰²⁰

İsmâilîlik tarihinin bölünmeden sonraki en önemli olayı hiç kuşkusuz Fâtımîler Devleti'ni (293/909-566/1171) kurup ilk önce 358/969 yılında Mısır'ı,¹⁰²¹ daha sonra 400/1010'lu yıllarda da Suriye'nin büyük bir kısmını ele geçirmeleri ve böylece Abbasî hilâfetine karşısında ikinci bir hilafet merkezi olarak ortaya çıkmaları olmuştur.¹⁰²² “İmametın kendilerine Allah tarafından verildiğini ve insanlığı kurtuluşa erdirecek ilâhî ilimleri, onlardan başka kimsenin bilemeyeceğini düşünen ve bunun bir sonucu olarak kendilerinden başka imamet iddiasında bulunanlara savaş açmanın farz olduğunu kabul eden”¹⁰²³ Fâtımî halifeleri, diğer topluluklara karşı savaşmayı (kendi perspektiflerinden cihadı) gerekli görmüşler ve tüm dünyada yayılma siyaseti gütmüşlerdir. Bu hedeflerine ulaşmak için hem askerî, hem de kültürel tedbirleri birlikte almışlar, bu kapsamda 361/971 yılında Kahire'de yaptıkları el-Ezher Camii'ni 378/988 yılında medreseye dönüştürerek kendi dinsel ve siyasal söylemlerini geniş halk kitlelerine ulaştırarak davetçiler yetiştirmeye yönelmişler, burada yetiştirdikleri davetçileri İslam dünyasının her yerine göndererek mezheplerini yaymaya çalışmışlardır. Nitekim İslam dünyasının farklı yerlerine dağılan bu davetçilerin de katkısıyla “Musul, Enbâr, Medâin ve Kûfe”¹⁰²⁴ gibi birçok şehirde hutbeler, Fâtımî halifeleri adına okunmaya başlanmış,¹⁰²⁵ 363/974 yılına gelindiğinde Mekke ve Medine'de dahi Fâtımî halifesinin adına okunmuştur.¹⁰²⁶ Şii fırkalara karşı müsamahakar bir tutum içerisinde olan Büveyhiler'in iktidarı da İsmâilî davet için uygun imkanlar sunmuş, İsmâilî dailer, Bağdat da dâhil birçok şehirde açık davet faaliyetlerinde bulunmuş, münazaralara katılmış ve ders halkaları düzenlemiştir.¹⁰²⁷

İsmâiliyye'nin bütün dikkatleri üstüne çekmesine sebep olan durum, sadece Fâtımîler Devleti'ni kurmuş olmalarından kaynaklanmamıştır. Bunun yanında bazı İsmâilî grupların geçmişte ve o gün sergiledikleri bir takım aşırı inanç ve uygulamalar da başta Ehl-i Sünnet mensupları olmak üzere genel Müslüman kitlenin zihninde olumsuz bir imaj bırakmıştır. Bu kapsamda Bahreyn Karmatîleri'nin baş dâisi Ebû Saîd el-Cennâbî'ye (301/913) nispet edilen mehdînin zuhurunun yakın

¹⁰²⁰ Bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 223-224, 272-274, 323.

¹⁰²¹ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, VII/280.

¹⁰²² Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 207; Kara, *Mezhep Kavgaıarı*, 40-41.

¹⁰²³ Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 186-188.

¹⁰²⁴ Bazı örnekler için bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, VII/571, VIII/156.

¹⁰²⁵ Fatımîler'in yayılma politikası ve el-Ezher'in rolü ile ilgili olarak bkz. Kara, *Mezhep Kavgaıarı*, 41-42.

¹⁰²⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, VII/325, 341; Loust, *Ayrılkçı Görüşler*, 182.

¹⁰²⁷ Fâtımî halifesi Mustansır Billah döneminin (427/1036-487/1094) baş dâisi Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî'nin (470/1078) Bağdat'ta Büveyhî emiri Ebu Kaliçar'ın huzurunda yaptığı dersler ve tartışmalar ile diğer Abbasî topraklarında yürüttüğü faaliyetler, bunun açık bir göstergesidir. (Bkz. Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 49-50.)

olduğuna ve taraftarlarına her şeyi helal kıldığına dair iddialar,¹⁰²⁸ eşini bir taraftarına teklif ettiğine dair ithamlar,¹⁰²⁹ fethetmek istediği yerlerdeki halktan kendilerine katılanları affedip katılmayanları katlettiğine,¹⁰³⁰ onları kendi düşüncelerini kabul etmeye zorlamak için haftalarca aç ve susuz bıraktığına,¹⁰³¹ bunun yanında oğlu Ebu Tâhir Süleyman'ın (332/943) Bağdat ve Horasan'dan hacca giden Müslümanlar'ın çeşitli zamanlarda önünü kesip mallarını yağmaladığına, bineklerine, kadınlarına ve bazı eşyalarına el koyup erkekleri çölde yiyeceksiz ve bineksiz bıraktığına ve çoğunun sıcağın da etkisiyle açlık ve susuzluktan dolayı ödüđüne¹⁰³² dair rivayetler, bazı yıllarda onların yüzünden Hacca gidilememesi,¹⁰³³ sonraki senelerde ille de gitmek isteyenlerden Abbasîler'i anlaşmaya zorlayarak bir nevi geçiş vergisi almaları¹⁰³⁴ ve bu vergilerin verilemediği zamanlarda haccın yapılmasına engel olmaları,¹⁰³⁵ dahası 317/929 yılı Zilhicce ayında Terviye günü Mekke'ye saldırıp Mescid-i Haram'da tavaf yapan yaklaşık bin yedi yüz hacıyı¹⁰³⁶ öldürmeleri, bir kısmını Zemzem kuyusuna atıp bir kısmını yıkamaksızın ve kefenlemeksizin Mescid-i Haram'a defnetmeleri, Hacerü'l-Esved'i yerinden söküp karargâhlarının bulunduğu Ahsa'ya götürmeleri¹⁰³⁷ ve 339/950 yılına kadar da Ka'be'deki yerine koymamaları,¹⁰³⁸ Mescid-i Haram'daki taşkın hareketleri esnasında “*Kendisi gökte, evi ise yerde;*”¹⁰³⁹ *Hani bu eve giren emniyet içinde olurdu.*”¹⁰⁴⁰ gibi sözlerle alay etmeleri gibi örnekler, kaynaklarda sıkça zikredilmiştir.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere İsmâilî düşünce 286/899 yılında ciddi bir bölünme yaşamıştır. Ancak muhalif kaynaklar, İsmâiliyye tarihindeki bu bölünmeyi

¹⁰²⁸ Kadı Abdülcabbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, II/378-380.

¹⁰²⁹ Kadı Abdülcabbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, II/379.

¹⁰³⁰ İbnü'l-Cevzî, XII/402; Makrîzî (845/1441), *İttiâzu'l-Hunefâi bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtümiyyini'l-Hulefâi*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (I. cilt) ve M. Hilmi Muhammed Ahmed (II.-III. cilt), el-Meclisü'l-Alâ li-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire (ty), I/160; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 213, 242-243.

¹⁰³¹ Makrîzî, el-*İttiâz*, I/160-162; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 243.

¹⁰³² Bağdâdî, el-*Fark*, 290; İbnü'l-Cevzî, XIII/238-239; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VI/689-690; Nüveyrî, XXV/279-285; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 247.

¹⁰³³ Arîb el-Kurtubî (369/980), *Sılatu't-Târîhi't-Taberî*, (Ebû Cafer et-Taberî, Dâru't-Turâs, Beyrut 1966.) içinde, XI/106-107; Nüveyrî, XXV/285-286; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VI/697-698; İbnü'l-Cevzî, XIII/248-249, 350.

¹⁰³⁴ Nüveyrî, XXIII/300-301; Kadı Abdülcabbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, II/394; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VII/29.

¹⁰³⁵ Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 265-266.

¹⁰³⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII/380.

¹⁰³⁷ Nüveyrî, XXIII/88; İbnü'l-Cevzî, XIII/281-282; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VI/742; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII/380; Nüveyrî, XXV/296-297; İbn Haldûn, III/472, IV/116, IV/128-129; Kadı Abdülcabbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, II/385.

¹⁰³⁸ Hacerü'l-Esved'in Ka'be'deki yerine konuluş tarihi ve sebebiyle ilgili çeşitli değerlendirmeler için bkz. Nüveyrî, XXV/303; İbnü'l-Cevzî, XIV/80-81; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VI/742. İbn Haldûn, III/472, IV/116, IV/128-129; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 252-254.

¹⁰³⁹ Kadı Abdülcabbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, II/385.

¹⁰⁴⁰ Söz konusu ifadelerin “insanların öldürülmesi ya da Hacerü'l-Esved'in Kabe'deki yerinden sökülmesi” esnasında zikredildiğine dair çeşitli iddialar vardır. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, el-*Muntazam*, XIII/282; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII/381; Kadı Abdülcabbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, II/385.)

hiçbir zaman çok fazla dikkate almamış¹⁰⁴¹ ve Karmatîler gibi bir takım kolların aşırı inanç ve uygulamalarını genel İsmâîlî kimliğin bir yansıması olarak görmüştür.¹⁰⁴² Muhtemelen bir kısmı uydurulmuş, bir kısmı çarpıtılmış, bir kısmı da abartılmış olan bu gibi eylem ve görüşlerin tarihsel gerçeliği bir tarafa kaynaklarda zikredilmesi, “şüyu vukuundan beter” bir durum olarak kendilerine yönelik algıyı etkilemiştir. Özellikle geçmişe ait bu gibi olumsuz hatıralar üzerinden İsmâîlîlik’in sapkın ve İslam düşmanı bir oluşum olduğu düşünülmüş, Fâtımî Devleti’nin kurucu ve yöneticilerinin bunlarla organik ve düşünsel bağlarının olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Horasan bölgesindeki temel meşruiyet zemini mezhep olan siyâsî mücadelede İmâmiyye, daha güncel bir tehlike olan İsmâiliyye ile bir tutulmuş, âlimiyle, yöneticisiyle ve halkıyla birlikte İsmâîlîlik’e karşı yürütülen topyekün mücadeleden o da dolaylı bir şekilde nasibini almıştır. İsmâiliyye ile İmâmiyye’yi zihinlerde ilişkili hale getiren durumların başında ise hiç kuşkusuz ikisinin de Şîî fırkalar olmaları dolayısıyla Hz. Ali’nin ve diğer Ehl-i Beyt mensuplarının imametine inanmaları ve buna engel olduğunu düşündükleri sahabe ile aralarına belli bir mesafe koymalarıdır. Bunun yanında etkin oldukları bölgelerde ezanları aynı şekilde okumaları ve çoğu defa aynı coğrafi mekânları paylaşmaları gibi durumlar da onların İmâmiyye ile ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. Ancak “İsmâîlî davetçilerin İmâmî kişileri öncelikli hedef kitlesi olarak görmeleri, propaganda faaliyetlerine genellikle İmâmî merkezlerden başlamaları” ve “daha çok onların yaşadığı yerlerde kendilerine taban bulabilmeleri” gibi faktörler bu aynîleştirmede daha belirleyici olmuş gözükmektedir.¹⁰⁴³ Zira Horasan-Maverâünnehir’deki ilk İsmâîlî Dâilerin asıl hedef kitlesi, İslam beldelerinin diğer bölgelerinde olduğu gibi öncelikle İmâmiyye mensupları olmuş, mesela enteresan bir şekilde İsmâîlî davet, İmâmiyye’nin Kum’dan sonraki ikinci önemli merkezi olan Rey’den başlatılmıştır. Hiç kuşkusuz her ikisinin de Şîî olmasının yanında İmâmiyye’nin 260/873 tarihinden itibaren bir imamet krizi içerisine düşmüş olması, bunda önemli bir faktör olmuş, İsmâîlîler, tüm stratejilerini bu derin imamet krizi ile boğuşan İmâmîler’i kendi saflarına çekme üzerine kurmuşlardır.¹⁰⁴⁴ Nizâmülmülk, bu kapsamda Abdullâh b. Meymûn el-Kaddâh’ın Halef isimli bir şahsı halife tayin ettiğinde kendisine şöyle değini belirtmiştir: “Rey taraflarına git. Zira Rey, Kum, Kâşân, Âbe ve Save’nin kahir çoğunluğu Şîîliği tebliğ eden Rafizîlerle dolu olduğu için senin davetine icabet edeceklerdir. Oralarda işlerini ilerletme imkânı bulacaksın.”¹⁰⁴⁵ Öyle ki

¹⁰⁴¹ Avcu, *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâîlîlik*, 35.

¹⁰⁴² Bağdâdî’nin bu şekildeki bir tasviri için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 290-291.

¹⁰⁴³ Altıncı asırda yaşamış Sünnî müellif Şihâbüddin Razî, İsnâaşeriyye ile Âlamut Batnileri arasında on dört açıdan benzerlik kurmuş ve bir anlamda iki fırka arasında bir fark olmadığını göstermeye çalışmıştır. (Bkz. Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 209-210.)

¹⁰⁴⁴ Avcu, *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâîlîlik*, 59, 77-78, 99.

¹⁰⁴⁵ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 298.

Nizâmülmülk'e göre Bâtınî dâvetçiler, insanları Bâtınîliğe davet etmeden önce Şîîliğe çağırılmış, zamanla onlara kendi öğretilerini aşlamışlardır.¹⁰⁴⁶

Bu strateji belli ölçüde başarılı olmuş da gözükmektedir. Zira Fâtımîler'in teşvik ve destekleriyle yapılan Bâtınî propagandalar, daha çok mutedil Şîîler arasında tesir icra etmiştir.¹⁰⁴⁷ Mesela meşhur Yemen dâîlerinden Hasan b. Ferec b. Havşeb'in (302/914) daha önce İmâmî iken daha sonra İsmâîlîliğe geçtiği belirtilmiştir.¹⁰⁴⁸ Yine Selçuklular döneminin meşhur İsmâîlî dâîlerinden Hasan Sabbah'ın (518/1124) da İmâmî inançlara sahip bir aileye mensupken Rey dolaylarında Fatımîler adına faaliyet gösteren dâîlerin tesiri ile İsmâîlî olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁴⁹ Dolayısıyla İmâmîliğe ile İsmâîliye arasındaki bu geçişkenlik, aşırı bir takım Karmatî uygulamaların İmâmîliğe ile de ilişkilendirilmesine, bu şekilde açık organik bir bağ kurulmamış olsa bile en azından "İmâmîliğe'nin İsmâîliye için dehliz olduğunun düşünülmesine"¹⁰⁵⁰ ve bu yüzden de öncelikli tehdit konumundaki İsmâîlîliğe giden önemli yollardan birisinin kapatılmak istenmesine yol açmış gözükmektedir. İsmâîlî davetin etkin olduğu bir dönemde ve coğrafyada yaşamış olan Bağdâdî (429/1038 ve İsferyânî (471/1079) gibi Eş'arî makâlât yazarlarının fırkalara yönelik sert üslubu, belli bir noktaya kadar söz konusu sosyo-politik ve dinsel şartlarla ilişkili olmalıdır. Yaşadığı dönemde İsmâîlî düşüncenin etkinliğini korumaya devam ettiği Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) da Bağdâdî gibi onları, İslam fırkalarının dışında ayrı bir konumda tasnif etmesi,¹⁰⁵¹ dikkat çekicidir. Öncelikli tehdit algısı, gerek İsmâîliye'ye, gerekse onunla ilişkili diğer fırkalara yaklaşımını etkilemiş ve ileride örneklerini sunacağımız bir takım sert ithamlarda bulunmasına sebep olmuş olabilir.

V) DEVRİN İDEAL ÂLİM PROFİLİ

Tarih bilincinin temel unsurlarından bir tanesi, "önceki çağlar ile kendi çağımız arasında uçurum yaratan ortam ve zihniyet farklılıklarını kavramaktır."¹⁰⁵² Zira insan, sosyalleşen bir varlık olarak içinde yaşadığı toplumun kültürel havasını, örf ve âdetlerini, sosyal norm ve değerlerini ve bu arada çeşitli gruplara yönelik kalıp yargılarını (stereotiplerini) çoğu defa farkında bile olmadan içselleştirmektedir.¹⁰⁵³ Ayrıca bireyler, grup normlarına uygun tutumlar

¹⁰⁴⁶ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 303.

¹⁰⁴⁷ Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1965, 225; Kara, *Mezhep Kavgaları*, 42.

¹⁰⁴⁸ Bkz. Yahya b. Hüseyin b. el-Müeyyed el-Yemenî (1100/1689), *Enbâü 'z-Zemân fi Ahbâri 'l-Yemen*, Thk. Muhammed Abdullah, (yay), (yy) 1936, 38-41; Ahmed Hüseyin Şerafüddin, *Târîhu 'l-Fikri 'l-İslâmî fi 'l-Yemen (ez-Zeydiyye, eş-Şâfiyye, el-İsmâîliyye)*, (yay), (yy), 1980, 81-92.

¹⁰⁴⁹ Bkz. Aka, 74.

¹⁰⁵⁰ Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şia*, 208; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 98-99.

¹⁰⁵¹ Râzî, *İ'tikâdât*, 75.

¹⁰⁵² Tosh, 16.

¹⁰⁵³ Sosyalleşmenin gruplar arasındaki kalıp yargılara etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yapıcı, 37-42.

benimsedikleri, kendilerine yüklenen rolü en ideal şekilde yerine getirdikleri¹⁰⁵⁴ nispette grup tarafından takdir edileceklerini, aksi durumlarda dışlanacaklarını bilmekte, bu yüzden de genellikle sosyal uyum göstererek toplumun ortak tutumlarını benimsemekte,¹⁰⁵⁵ gerçeğin tam tersini gösterdiği durumlarda bile grubun gerçeğini kendi gerçeği olarak ortaya koyabilmektedir.¹⁰⁵⁶ Çünkü beklenen davranışı yapmadığı takdirde en hafifi kabul görmeme olmak üzere çeşitli derecelerde ceza göreceğini çok iyi bilmektedir.¹⁰⁵⁷

Bu kapsamda belli bir mezhebin ya da şahsın anlaşılmasının, “ait olduğu dönemin ya da bölgenin ekonomik ve toplumsal koşullarının, zihinsel yapısının, inanç biçiminin ve önyargılarının anlaşılmasını da zorunlu kıldığı”¹⁰⁵⁸ bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Her devrin sahip olduğu ideal âlim profili, bu çerçevede sistemli bir araştırmaya tabi tutulması gereken hususlar arasında yer almaktadır.

Tabakât yazarlarının verdiği bilgilere bakarsak, hicrî dört, beş ve altıncı asrın sosyo-kültürel hayatında bir âlimin övgüye lâyık olabilmesinin yolu, sadece “nitelikli eserler ortaya koymasından ve iyi öğrenciler yetiştirmesinden” değil, aynı zamanda “bidat ehli olarak görülen kişi ya da gruplarla mücadele etmesinden” geçmektedir. Bu eserlerde ortaya koyduğu perspektife göre bidat ehlinin argümanlarını çürütmeye, onları ilmî ve toplumsal hayattan silmeye yönelik çabalar, başarılı olduğu ölçüde takdirle karşılanmış ve kişinin nitelikli bir âlim addedilmesinde önemli bir karîne olarak ileri sürülmüştür. Mesela İmam Eş'arî'den (324/936)¹⁰⁵⁹ ve Fahreddin er-Râzî'den (606/1210)¹⁰⁶⁰ bahseden tabakât türü eserlere baktığımızda büyük bir kısmı, onların “Mutezile, Havaric, Ravâfız, Mürcie” gibi “bidat ehli” diye niteledikleri gruplara karşı mücadele etmelerinden ve eser yazmalarından büyük bir övgüyle bahsetmektedirler. Hatta imam Eş'arî, Mutezile'den ayrılıp da Sünniliği tercih edince Bağdat'a geldikten sonra ilk iş olarak bidat ehline karşı verdiği mücadelesiyle tanınan¹⁰⁶¹ Hanbelî âlim Berbehari (329/940) ile görüşmüş ve ona “Cübbâî ve Ebû Hâşim'e karşı reddiyelerde bulunduğunu, Hıristiyan, Yahudi ve Mecusiler'in görüşlerini de çürüttüğünü anlatmış,” bu konuda uzun uzun açıklamalarda bulunmuştur. Hatta diğer eserlerinin aksine Hanbelîler'ce takdir edilebilecek delillere sahip olan¹⁰⁶² *el-İbâne* adlı eserini yazarak kendisine arz

¹⁰⁵⁴ Gülay Cezayirli, “Dinî Grup ve Toplumsal Grup,” *AÜİFD*, XXXVII/1, 1997, 366.

¹⁰⁵⁵ Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi*, Andaç Yay., Anara 2003, 152.

¹⁰⁵⁶ Bkz. Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, 54-58.

¹⁰⁵⁷ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 547.

¹⁰⁵⁸ Rickman, 54.

¹⁰⁵⁹ Zehebî, *Siyerü Alâmi'n-Nübelâ*, XI/393; Sübkî, III/360-361; İbn Fûrek, 361-362; İbn Hallikan, III/284, 286; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/260.

¹⁰⁶⁰ Sübkî, VIII/82; İbn Hallikân, IV/249-250; Salahu'd-Dîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV/176; Yâfî, IV/7, 9; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, I/779; İbn Şühbe, II/65.

¹⁰⁶¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid el-Fâkî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut (ty), II/18; Kılavuz, Ahmet Saim, "Berbehari," *DİA*, Ankara 1992, V/477.

¹⁰⁶² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 380.

etmiştir.¹⁰⁶³ Ebü'l- Hasan el-Eş'arî'nin Berbehârî'yi ziyaret edip Ehl-i Sünnet muhaliflerine karşı mücadele içinde olduğunu zikretme nedenini “yeni muhitinde kendisine yer arama çabası” olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁰⁶⁴ Ancak Berbehârî onun “naklî delillerin aklî yorumuna dayanan” mücadele yöntemini tasvip etmemiş ve “bu konuda Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in dediğinden başka bir şeyi bilmediğini ve bundan ne az ne de çok başka bir şey söylemeyeceğini” belirterek kendisini reddetmiştir.¹⁰⁶⁵ Yani Hanbelî çevrelerde bir âlimden beklenen, bidat ehli ile sadece mücadele etmesi değil aynı zamanda aklı mümkün olduğunca kullanmayarak selefin görüşleriyle iktifa etmesiydi. Bu bağlamda Hâris el-Muhâsibî'nin (243/858) yaşadıkları da enteresandır. O, Ashabu'l-hadis'ten olmasına, Mutezile'yi tekfir etmesine ve sırf Mutezili olduğu için babasının mirasını kabul etmemesine,¹⁰⁶⁶ ondan annesini boşamasını talep edecek kadar ileri gitmesine¹⁰⁶⁷ rağmen gerek olmadığı halde kelamla uğraştığı,¹⁰⁶⁸ Cehm'in sözlerini yaydığı¹⁰⁶⁹ ve reddiye amaçlı da olsa Mutezile'nin görüşlerini tanıttığı, Mutezile ile ilgili detaylı bilgi verdiği ve yayılmasına sebep olduğu için¹⁰⁷⁰ Ahmed b. Hanbel (241/855) tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiş, kendisiyle sohbet edilmesinin uygun olmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁷¹ Hanbelîler'in baskılarına dayanamayarak Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalan Muhâsibî, ancak İbn Hanbel'in vefatından sonra Bağdat'a dönebilmiş, bir iki yıl sonra vefat ettiğinde cenazesinde sadece dört kişi bulunmuştur.¹⁰⁷²

Söz konusu örnekler, sadece bir döneme ait marjinal uygulamalar olarak görülebilir. Ancak yaklaşık üç asırlık süreçte yaşanan benzer tecrübeler baktığımızda çok fazla bir şeyin değişmediğini görmekteyiz. Zira Hanbelî âlimlerden Ebu'l-Vefâ İbn Akîl (513/1119), Mutezile ile yakınlık kurduğu için Hanbelîler tarafından dışlanmış, hatta birkaç yıl gizli yaşamış, sonra 465/1073 senesinde Bağdat'ta bir yazı yazıp çok sayıda kişinin de şahit olduğu bir ortamda tövbe ettiğini bildirmek ve şunları kaydetmek zorunda kalmıştır: “Bidat mezheplerden, Mutezile'den, diğerlerinden, bunlarla sohbet etmekten, onlara saygı göstermekten, seleflerine merhamet edip halefleri ile bir araya gelmekten Allah'a sığınıyorum. Yazımı, okunması ve inanılması helal olmadığı halde onlardan bir takım şeyler yazdığım, onlarla oturup kalktığım, onlara saygı gösterdiğim için Allah'a tövbe ediyorum... Çünkü bütün bunlar, bir Müslüman'ın yapması helal olamayan haram

¹⁰⁶³ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II/18; Abdülhamid, XI/444.

¹⁰⁶⁴ Kalaycı, “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı,” 401.

¹⁰⁶⁵ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II/18; Abdülhamid, “Eş'arî,” XI/444.

¹⁰⁶⁶ Sübkî, II/277.

¹⁰⁶⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, IX/488.

¹⁰⁶⁸ Sübkî, II/277-278; Zahebi, *Alam*, IX/488.

¹⁰⁶⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I/233.

¹⁰⁷⁰ Watt, “İslam Mezheplerinin Gelişimi,” 166; Zafer Erginli, “Muhâsibî,” *DİA*, Ankara 2006, XXXI/13-14.

¹⁰⁷¹ Sübkî, II/275.

¹⁰⁷² Erginli, “Muhâsibî,” XXXI/13-14.

şeylerdir. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bidat ehline saygı gösteren, İslam’ın ortadan kalkmasına yardım etmiş olur.”¹⁰⁷³ Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî (606/1210) de “muhalif din ve mezhep mensuplarının şüphelerine eserlerinde geniş bir şekilde yer vermek suretiyle dinin temel meselelerinde insanları şüpheye düşürdüğü” için eleştirilmiştir.¹⁰⁷⁴ Râzî, döneminde de benzer eleştirilere muhatap olmuş olmalı ki hayatının sonlarına doğru öğrencisi İbrâhim bin Ebû Bekr İsfehânî’ye bizzat yazdırdığı vasiyetinde bir anlamda bu eleştirilere cevap vermiş ve “hakikati ortaya koymak için kelam yolunu ve felsefenin metodunu kullandığını, akli işletmek suretiyle konunun daha iyi anlaşılması adına kitaplarında meseleleri uzun uzun ele aldığını, Allah’tan kendisine niyetine göre muamelede bulunmasını temenni ettiğini” belirtmiştir.¹⁰⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî (852/1448) bile aynı şekilde Râzî’nin muhalif fırkaları uzun uzun anlatmasını “muhaliflerinin tüm şüphelerini ayrıntılarıyla ortaya koyup daha sonra bu şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle Ehl-i Sünnet itikâdını tahkim etmek için yaptığının” söylendiğini belirterek meşrulaştırma yoluna gitmiştir.¹⁰⁷⁶

Anlaşılabileceği üzere devrin algı biçimine göre âlimlerden beklenen şey, sadece muhalif bir duruş değil aynı zamanda ötekini bütün olarak ortaya koyacak, muhalif grupların görüşlerinin toplum nezdinde ayrıntılı bir şekilde bilinir hâle gelmesine sebep olacak tutum ve tavırlardan da sakınmaktır. Mücadele yöntemi olarak “bir fırkanın ya da kişinin bütün görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyup eleştirmek yerine muhaliflerinin görüşleri bakımından çok fazla ayrıntıya girmeden sadece temel unsurlarını belirtip bütün yönleriyle eleştirmek” yeterli görülmektedir. Zira “hangi mezhebe mensup olursa olsun muhtelif okullara mensup erken dönem Müslüman düşünürleri, toplumun gerçeğin tümünü anlayan bir seçkinler tabakası ile bu hakikati anlamaktan aciz bir çoğunluğa bölündüğü yönünde bir düşünce içindeydiler. Gerçeği anlamaktan aciz bu insanlar için gerçeği öğrenmek, faydadan çok zarar getirebilir, kitlelerin kafasını karıştırabilirdi.”¹⁰⁷⁷ Bu yüzden İslam Mezhepleri Tarihi’nde görülen fırkalara yönelik normatif ve teolojik yaklaşımın, devrin ulema vizyonu, âlimlerin yaşadığı psikolojik ve kültürel baskıyla yakından alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Zira normatif yaklaşım, “eşyanın yer ve konumu, belli bir düşüncenin dayanak ve referans aldığı değerler manzumesine göre belirlemek” anlamına gelmektedir.¹⁰⁷⁸ Bu yaklaşımda bir fırkanın yeri, konumu ve değeri, onun İslâm düşüncesindeki kendi özgül yeri, önemi ve değerinden değil başka bir fırkanın referans aldığı değerler manzumesinden anlaşılır. O fırka, baz alınan değerler manzumesine ya da referans çerçevesine göre iyi veya kötü, hak veya batıldır. İslam toplumunun birlik ve bütünlüğünü bozmaya çalışan ve İslam’ı yıkmak

¹⁰⁷³ Bkz. İbnü’l-Cevzî, XVI/143-144; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/648; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/129.

¹⁰⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-Mizân*, IV/426-427.

¹⁰⁷⁵ İbn Kesîr, *Tabakâtu’s-Şâfiyyîn*, I/782-783; İbn Şühbe, II/65-66.

¹⁰⁷⁶ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-Mizân*, IV/428.

¹⁰⁷⁷ N. R. Keddie, “Symbol and Sincerity In İslam,” *Studia İslamica*, S. 19, 1963, 27.

¹⁰⁷⁸ Câbirî, 38.

isteyen bu hareketler, uzak durulması gereken bidat veya sapkın hareketlerdir. Bu mezheplerin toplumda taraftar bulmasının önüne geçilmesi için, onların görüşlerinin hataları ve saçmalıkları ortaya konulmalıdır.¹⁰⁷⁹ Bu vizyonun bir sonucu olarak Mezhepler Tarihi, çağdaş dönemin aksine ilk dönemlerde bağımsız bir ilim dalı olarak görülmemiş, o dönem için fırka anlatımı, bir fırkanın tanıtımından ziyade mahkum edilmesine yönelik kelâmî bir çabanın sadece bir boyutu olarak kabul edilmiştir. Dahası zaman zaman bu ilim dalı, âlimlerin eleştirdiklerini ve övdüklerini ortaya koymak suretiyle kendi durdukları yeri göstermek için tercih ettikleri ideolojik bir uğraş olmuştur. Zira “bir döneme, bir çağa, bir topluma, bir sınıfa ya da bir toplumsal gruba ait düşünceler, inançlar ve doktrinler bütünü, toplumsal çevrenin belli bir sistem dâhilinde yorumlanmasını” ifade eden¹⁰⁸⁰ ideolojinin gerçeğe sadece belli bir perspektiften bakmaya dayanan, bu yüzden “gerçekleri olduğu gibi yansıtmayan, gerçeği maskeleyen bir fikir yapısı”¹⁰⁸¹ olma gibi olumsuz bir yönü bulunmaktadır.

Belirttiğimiz üzere o dönemde toplumsal hayatta yer edinebilmenin, en azından Ashâbu'l-hadis kültür coğrafyasında yer bulabilmenin yolu, bidat ehli olarak kabul edilen fırkalara karşı en sert şekilde mücadele etmekten geçiyordu. Sosyolojik anlamda ifade edecek olursak o gruba girebilmek için bireylere yüklenmiş olan rol, bu ötekileştirici dil ve üsluptu. Eş'arî'nin (324/936) Bağdat'a geldiğinde yaşadıkları, hatta ondan önce Hâris el-Muhâsibî'nin başına gelenler, hep kendilerine yüklenen bu rolü ideal çerçevede yerine getirememiş olmaktan kaynaklanmaktaydı. Dolayısıyla çağdaş Mezhepler Tarihi açısından sorun olarak addedilen birçok nokta, o dönem açısından olumlu bir misyonu yerine getirmekteydi. Bu çerçeveden bakıldığında ilerleyen bölümlerde Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye tasvirinde bir takım örneklerini sunacağımız üzere herhangi bir makâlât yazarının bir fırka hakkında niçin bazı noktaları daha fazla ön plana çıkardığı, tarihsel birçok görüşü niçin sürekli gündemde tuttuğu, “niçin mezheplerin görüşlerini açıklamaktan daha çok bu görüşleri reddetmek için zaman harcadığı”¹⁰⁸² gayet anlaşılabilir bir durumdur. Zira bu yaklaşımda fırka hakkındaki algı zaten mevcuttur. Bu durumda sadece bu algının meşru olduğunu ispatlayabilecek dinsel argümanların yanında bir takım tarihsel örneklerin bulunması gerekmektedir. Tarihsel gerçekliği olmayan söylentilere kolay bir şekilde itibar edilmesinin, herhangi bir tahkike ihtiyaç hissedilmemesinin nedenlerinden birisi de söz konusu yaklaşım ve bu yaklaşımı teşvik eden ideal âlim

¹⁰⁷⁹ Normatif-Teolojik yaklaşımın ayrıntıları ve tarih içinde ortaya çıkan diğer yaklaşım türleri için bkz. Kutlu, “Usul Sorunu,” 412-422.

¹⁰⁸⁰ Söz konusu tanım ve ideoloji kavramının geçirdiği tarihsel gelişim seyri için bkz. Mardin, *İdeoloji*, 15-22; Yıldız-Günay, “Yazımsal Söylemin İdeolojik Boyutu,” 154-155.

¹⁰⁸¹ Bkz. Mardin, *İdeoloji*, 15-16.

¹⁰⁸² Watt, bu kapsamda Malatî'nin bir tasvirinin % 10'unun ele alınan mezhep veya görüşle ilgili izah cümlelerinden oluştuğu, geriye kalan % 90'ın ise bu görüşü savunanlara karşı yazılan reddiyelerden müteşekkil olduğu” örneğini verir. (Bkz. Watt, “İslam Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi,” 166.)

profilidir. Bu yönüyle denilebilir ki devrin ideal âlim profili, İmâmiyye'ye yönelik algının mahiyetini değil daha çok ortaya konuluş biçimini etkilemiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

İMÂMİYYE'YE İSNAD EDİLEN İDDİALAR VE YAPILAN İTHAMLAR

D) MEZHEPLER TARİHİNDE İMÂMİYYE FARKLILAŞMASI

Eş'arî makâlât yazarlarına göre Şia, zamanla bir takım farklılaşmalara ve fırkalaşmalara maruz kalmış olsa da İslam mezhepleri arasında Hz. Ali taraftarlığıyla ön plana çıkan ve onu herkesten üstün tutarak her zaman ve zeminde onun ailesinin imam olması gerektiğini iddia eden fırkaların ortak adı olmuştur. İmam Eş'arî'ye göre Şia, Ali taraftarı olan ve onu ashaptan üstün tutan fırkanın adıdır.¹⁰⁸³ Gelenek içerisinde en spesifik tanımı yapan Şehristânî'ye göre Şia, imametın toplumun menfaat ve maslahatına dayanan, ümmetin iradesine bırakılmış bir husus olmadığını ve bu yüzden Ali'nin imametinin açık ya da kapalı nass ile sabit olduğunu,¹⁰⁸⁴ ayrıca bu imametın onun evlatlarından başkasına intikal edemeyeceğini, eğer ederse bunun ya bir başkasının zulmü ya da kendilerinin takıyyeleri sebebiyle olduğunu kabul edenlere verilen ortak addır.¹⁰⁸⁵ Fahreddin er-Râzî ise Şia'nın ilk asırda "Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan daha üstün görenleri" niteleyen bir isim olduğunu, ancak kendi hayatta olduğu dönem itibariyle "teşbih, teccüm, kader, cebr, ircâ ve vâid" gibi dinin asıllarına dair temel inanç konularında farklı düşüncelere sahip olsalar da "Hz. Peygamber'den sonra Ali b. Ebî Tâlib'e itaatın şart olduğunu kabul eden" herkesi içine alan genel bir isim olduğunu belirtir.¹⁰⁸⁶ Onlara göre İmâmiyye, bu ana bakış açısından "Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imam olması gerektiği hususunda açık nass olduğuna inanması ve bu açık nassa göre amel etmedikleri gerekçesiyle sahabenin ileri gelenleri hakkında en azı zulüm ve düşmanlık olmak üzere ta'n ve tekfir yolunu tutması" itibariyle ayrılmış ve kendisine özgü bağımsız bir alt kimlik kazanmıştır.¹⁰⁸⁷

İmâmî müellifler, bu temel kabul doğrultusunda tarihsel köklerinin Hz. Peygamber'in hayatta olduğu döneme kadar gittiğine inanmaktadırlar. Bu âlimlerden Kummî (301/913) ve Nevbahtî'ye (310/922) göre aralarında "Selman el-Fârisî, Ebû

¹⁰⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, 5.

¹⁰⁸⁴ Ancak Şehristânî'nin bu tanımı yaparken genellemeci bir mantıkla hareket edip Zeydiyye'yi istisna kabul ettiği ve genel temayül üzerinden Şiîlik üst kimliğini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisinin de anlattığı Şiî fırkalar arasında Zeydiyye'den Süleymâniyye (Cerîriyye) ve Bütriyye, imâmetin belirlenmesi hususunda nassı değil şûrâyı esas almış, daha az faziletlinin de imam seçilebileceğini kabul etmiş ve bu yüzden sahabenin içlerindeki en üstün kişi olan Ali'yi halife seçmemekle en fazla hata ettiğinin söylenebileceğini belirtmiştir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 159, 161.) Yani bu iki fırka, Hz. Ali'nin imameti konusunda nass olduğu düşüncesini bir anlamda reddetmişlerdir.

¹⁰⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 146-147.

¹⁰⁸⁶ Râzî, *er-Riyâzu'l-Mûnika*, 32.

¹⁰⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17; Şehristânî, *el-Milel*, 162, 164.

Zer el-Ğıffârî, Mikdâd b. el-Esved ve Ammâr b. Yâsir” gibi sahabilerin bulunduğu bazı kişiler, daha Hz. Peygamber (as) zamanında teşeyyu, yani Şia taraftarı adıyla anılan ve nebiden sonra da Ali’ye bağlılıklarıyla tanınıp onun imametine inanan ilk kişilerdir.¹⁰⁸⁸ Şia’nın bütün kolları, bu firkadan doğduğu gibi¹⁰⁸⁹ Hz. Peygamber’in bizzat ismi, şahsı ve soyuyla birlikte Hz. Ali’yi imam tayin ettiğine ve kendisine itaatin Allah ve rasulü tarafından farz kılındığına inanan İmâmiyye de bunlardan doğmuş ve daha Hz. Peygamberin vefat ettiği gün söz konusu iddiaları dillendirmiştir.¹⁰⁹⁰

İmâmî âlimlerin “Hz. Ali hakkında nass olduğu gerekçesiyle kendilerini Hz. Peygamber devri ile irtibatlandırma” gayretleri Eş'arî makâlât geleneği müellifleri tarafından kesin bir şekilde reddedilir. Onlara göre, Hz. Ali’nin imameti konusunda nass olduğu ve bu yüzden çevresinde bir grup insanın toplandığı iddiaları tarihsel gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁰⁹¹ Bununla birlikte gelenek içinde ilk önce İsferyânî, (471/1079), daha sonra da Şehristânî (548/1153), ileride Ali taraftarı bir takım grupların ortaya çıkacağını aslında bizzat Hz. Peygamber’in haber verdiğini belirtmişlerdir. Ne var ki bu haber, Şîî âlimlerin iddia ettiği gibi onlara meşruiyet sağlayan değil, tam tersine onları ötekileştiren bir mahiyete sahiptir. İsferyânî’ye (471/1079) göre İbn Ömer, (ra) Nebî’nin (as) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “*Ey Ali, sen Cennet'te olacaksın. Senin şian (taraftarların) da cennette olacaktır. Benden sonra senin velayetini iddia eden ve Râfıza diye çağrılan bir kavim gelecektir. Şayet onları bulursan öldür. Çünkü onlar, Müşriklerdir.*” Ali “Onların alameti nedir ey Allah'ın elçisi?” diye sorduğunda şöyle buyurmuştur: “*Onların ne birliği ne de cemaati vardır. Ebû Bekir ve Ömer'e de küfredeler.*”¹⁰⁹² O, bir başka bağlamda da Nebî’nin “*Ravâfız, bu ümmetin Yahudileridir.*” diyerek Ravâfız'ı Yahudiler'e benzettiğini belirtmiştir.¹⁰⁹³

Şehristânî’ye (548/1153) göre Hz. Peygamber (as), bu ümmet içinde ortaya çıkacak olan her dalalet ehli fırkayı geçmiş ümmetlerin dalâlet ehli toplumlarına benzetmiş ve “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleri; Müşebbihe Yahudileri; Râfızîler de Nasrânîleri’dir.” demiştir.¹⁰⁹⁴ Yine Şehristânî’ye (548/1153) göre Hz. Peygamber

¹⁰⁸⁸ Kummî/Nevbahtî, 87-88.

¹⁰⁸⁹ Kummî/Nevbahtî, 51.

¹⁰⁹⁰ Bkz. Kummî/Nevbahtî, 88-90. Buna rağmen aynı âlimler, bir başka yerde Abdullah İbn Sebe’nin Ali’nin imametinin farziyetini ilan edip açıkça düşmanlarını tekfir eden ilk kimse” olduğundan bahsetmektedirler. (Bkz. Kummî/Nevbahtî, 98. Şia’nın bağımsız bir ekol olarak ortaya çıkış sürecinin kapsamlı bir analizi ve bu konuda ileri sürülen bazı delillerin eleştirisi için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri*, 13-14; Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 116; *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, 64-65.)

¹⁰⁹¹ İbn Fûrek, 182-183, 188-189; Bağdâdî, *el-Fark*, 349; Şehristânî, *el-Milel*, I/103; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 145; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI/288; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 251, 262.

¹⁰⁹² İsferyânî, 42.

¹⁰⁹³ İsferyânî, 42.

¹⁰⁹⁴ Şehristani, *el-Milel*, 20.

“Ali hakkında iki grubun helak olduğunu” bildirmiş, bunların da “onu aşırı sevenler ve “ona buğzedenler” olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹⁵

Râfızîliği Hz. Peygamber’e haber verdiren bu rivayetleri eserlerine alıp sıhhatini tartışmadan nakleden müellifler, “Râfızîliğin nasıl bir kökenden geldiğini göstermeyi hedeflemiş olmalıdır.”¹⁰⁹⁶ İsferyîni’nin Hz. Ali’nin şiası ile Râfıza arasında nasıl bir ayırım yaptığı belli değildir. Ancak Hz. Peygamber’in dilinden açıkça tarihte Şia diye bilinen fırkanın özellikleri tarif edilmiş, bu tarifte de Şia, Râfıza diye isimlendirilerek Hz. Ali muhabbeti ve sahabe karşıtlığı üzerinden ortaya çıktıklarında öldürülmesi gereken Müşrikler olarak ortaya konmuştur. Diğer taraftan Râfıza, görüşleri bakımından bu ümmetin Yahudileri olarak tanımlanmış ve bir yönüyle Yahudilik ile olan ilişkisine işaret edilmiştir. Şehristânî’ye (548/1153) göre ise Râfıza, geçmiş sapkın toplumlardan Nasrânîler’in İslam ümmetindeki izdüşümüdür. Şia’nın bu rivayetlerde Râfıza ismi tercih edilmek suretiyle Hıristiyanlar’a benzetilmesi, her ikisinin de bir şahsın dini konumu hakkında aşırı bir takım kabullerle yoldan çıkmış olduklarının düşünülmesiyle ilgili olmalıdır. Çünkü dini grup algısında bazı dinsel sapmalar, o dinin veya fırkanın mensuplarının kolektif hafızasında sürekli olarak canlılığını korumaktadır. Bu sembol sapma örnekleri, bazen dini metinlerde zikredilen ve sapkınlığı ilahî olarak onaylanan kadîm örnekler şeklinde,¹⁰⁹⁷ bazen de o dinin tarihinde yaşanan tecrübeler olarak¹⁰⁹⁸ bilinçaltında varlığını muhafaza etmekte, sonraki benzer söylemlerin algılanmasını ve dolayısıyla mezheplerin birbirine bakışını etkilemektedir.

Gerek İsferyîni (471/1079), gerekse Şehristânî (548/1153) tarafından Râfızî olarak nitelendirilen hususlar, bizzat Hz. Peygamber’in ağzından marjinalleştirilmek istenmiş gözükmektedir. İleride ortaya çıkacağı anlaşılan ve bir anlamda ahir zaman alameti olan bu Râfıza fırkası, “Ehl-i Beyt sevgisinde samimi olmama, başta Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere sahabe hakkında kötü konuşma, şirk koşma, benimsediği görüşler bakımından Yahudi ve Hıristiyanlar’a benzeme” gibi vasıflarla ön plana çıkartılmıştır. Burada Râfızî olarak nitelenen ve Hz. Peygamber’in gelecekte ortaya çıkacağını haber verdiği mezhep, İsferyîni’ye göre üst kimlik olarak Şia, Şehristânî’ye göreyse Şia’nın kendisi değil aşırı kollarıdır. Dolayısıyla İsferyîni, bu rivayetler ile İmâmiyye’nin de içinde bulunduğu bütün bir Şia’yı,

¹⁰⁹⁵ Şehristânî, burada aşırı sevenler ile İbn Sebe gibi gulat fırkaları, aşırı buğzedenler ile de Havâric’i kastetmektedir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 27.)

¹⁰⁹⁶ Benli, “Râfıza Adlandırması,” 39.

¹⁰⁹⁷ Şirk, Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta gözlemlenen ve Kur’an’da zikredilen bir takım sapmalar, bunlara örnektir. Mesela Râzî, Şia tarihinde Hz. Aişe’ye tan edilmesini, Müşriklerin ona, Yahudiler’in de Hz. Meryem’e zina iftirasında bulunmasına benzetmekte, Şia’nın bu yönüyle Yahudiler’e benzediğini söylemektedir. (bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XI/259.)

¹⁰⁹⁸ Yalancı peygamberler olgusu, bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi’nde dini gruplara bakışın oluşmasında çokça kullanılan tarihsel bir örnektir. Mesela Bağdâdî, Ali’nin bir ilah veya peygamber olduğunu iddia eden Sebeiyi’nin İslam fırkaları arasında sayılamayacağına delil olarak Müseylime örneğini zikreder. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 236.)

Şehristânî ise Şia'nın gulat fırkalarını ve bu arada İmâmiyye'nin aşırılık olarak değerlendirdiği sahabe karşıtı tavrını mahkum etmek istemiştir.

Peki, bir takım Eş'arî makâlât yazarlarına göre ileride ortaya çıkacakları Hz. Peygamber tarafından haber verilen Şia ve İmâmiyye ne zaman ortaya çıkmıştır? Dönemin Mezhepler Tarihçiliği ile paralel bir şekilde Eş'arî makâlât geleneğinde de amaç kronolojik bir malumat vermek olmadığından Şia'nın ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili net bir şey söylenmemektedir. Bununla birlikte onların imam anlamında her türlü Hz. Ali taraftarlığını Şia olarak niteledikleri göz önüne alındığında, onların Şîî olarak niteledikleri kişi ve fırkalara baktığımızda Şîî düşüncenin ortaya çıkışını Hz. Ali (38/658) devrinin hemen sonrasında başlattıklarını görürüz. Bu bağlamda Abdullah İbn Sebe ve Sebeiyye, Hz. Ali'nin imameti hakkında söz söyleyen ilk kişi ve ilk Şîî fırkası olarak karşımıza çıkmaktadır. İmam Eş'arî, İbn Sebe'nin Ali devrinde yaşadığı bilgisini İbn Sebe taraftarlarına dayandırır.¹⁰⁹⁹ Yani o, bu hususu bir anlamda kuşkuya açık bırakır. Oysa geleneğin diğer tüm müellifleri, Abdullah İbn Sebe ile Hz. Ali'nin irtibatını kesin bir şekilde kurmaktadır. Bağdâdî ve İsfereyînî, “*Ravâfız'dan Sebeiyye, bidatini Ali devrinde ortaya koydu.*”¹¹⁰⁰ diyerek ilk Şîî fırkasının Hz. Ali devrinde ortaya çıktığına işaret eder. Şehristânî, İbn Sebe'yi açıkça “*Hz. Ali'nin imameti konusunda nass bulunduğu sözünü ilk söyleyen kişi*” olarak niteler ve ayrıca gulat fırkaların kendisinden türediğini belirtir.¹¹⁰¹ Ayrıca o, daha Hz. Ali hayattayken ortaya çıkan Eş'as b. Kays, Misâr b. Fedekî et-Temîmî, Zeyd b. Hüsayn et-Tâî gibi karşıtları ile Abdullah b. Sebe gibi aşırı taraftarlarının ortaya çıkardıkları bidatler ile Hz. Peygamber'in “Ali'yi aşırı seven ve ondan nefret edenler helak olmuştur.” sözünün doğru olduğunu gösterdiklerini söylemiştir.¹¹⁰² Fahreddin er-Râzî ise Sebbâbiyye diye isimlendirdiği bir grubun Hz. Ali tarafından “kendisi hakkındaki aşırı görüşleri nedeniyle yakıldığını” ifade ederek ilk Şîî grubun Hz. Ali devriyle olan irtibatını kurmuştur.¹¹⁰³

¹⁰⁹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 15.

¹¹⁰⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 21.

¹¹⁰¹ Şehristânî, *el-Milel*, 174.

¹¹⁰² Şehristânî, *el-Milel*, 27.

¹¹⁰³ Râzî, İbn Sebe'nin “Yahudi olduğu ve Hz. Ali'nin imametine dair görüş zikrettiği” hususunda bir şey söylemez. “Hz. Ali'nin öldürülmeyip göğe yükseltildiği, onun yerine aslında cin türünden bir varlığın öldürüldüğü, gök gürültüsü ve şimşegın Ali'nin sesi olduğu, daha sonra yeryüzüne inip Ebû Bekir ile Ömer'den intikamını alacağı” şeklindeki bilgileri ise Sebeiyye'ye değil İmâmiyye'den anonim bir fırkaya nispet eder. (Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, 53.) Ancak, Muhassal adlı eserinde bu fırkayı, kurucusundan bahsetmeksizin bizzat Sebeiyye diye isimlendirmiş ve aynı görüşleri nakletmiştir. (Bkz. Râzî, *Muhassal*, 241.) Dolayısıyla onun nazarında Abdullah b. Sebe'nin taraftarları Sebbâbiyye, kurucusu belli olmayan diğer İmâmiyye fırkası ise Sebeiyye olup farklı iki fırkayı temsil etmektedirler.

Eş'arî makâlât yazarlarına göre Hz. Ali devrinde ortaya çıkan bu ilk Şif grubun lideri olan Abdullah İbn Sebe, “Müslüman olmuş eski bir Yahudi'dir.”¹¹⁰⁴ “Hz. Ali'nin imameti konusunda nass bulunduğu” sözünün¹¹⁰⁵ yanında Ali'nin “peygamber” olduğunu da iddia etmiş,¹¹⁰⁶ sonra onun hakkında, ilâh olduğunu iddia edecek kadar aşırı gitmiş¹¹⁰⁷ ve Kûfe'nin azgınlarından bir topluluğu, bu fikre çağırmıştır.¹¹⁰⁸ Onlar hakkındaki haberler, Ali'ye duyurulmuş, bunun üzerine o da onlardan bir kısmının yakılmasını emretmiştir.¹¹⁰⁹ Sonra Ali, Şamlıların (Muaviye taraftarlarının) alay etmelerinden ve kendi taraftarlarının ihtilâfa düşmelerinden korktuğu için onların geri kalanlarını yaktırmayıp İbn Sebe'yi Medâin dolaylarına sürmüştür.¹¹¹⁰ Ali şehit edilince İbn Sebe, tekrar ortaya çıkıp “öldürülenin Ali olmadığını, onun ancak insanlara Ali şeklinde görülen Şeytan olduğunu; Ali'nin İsa b. Meryem'in göğe çıkışı gibi göğe çıktığını” iddia etmiştir. Ona göre “Yahudiler ve Hıristiyanların İsa'nın öldürülmesi iddialarında yalan söyleyişleri gibi Hâricîler ve Ali'nin imametini kabul etmeyen tüm kesimler de onun öldürülmesi hakkında yalan söylemişlerdir. Yahudiler ve Hıristiyanlar, ancak İsa'ya benzeyen çarmıha gerilmiş bir şahıs gördüler. Aynı şekilde Ali'nin öldürüldüğünü söyleyenler de Ali'ye benzeyen öldürülmüş birini gördüler ve onun, Ali olduğunu sandılar. Ali ise göğe çıkmıştır. Gök gürültüsü onun sesi, şimşek de tebessümüdür. Sonraki bir dönemde dünyaya incek ve düşmanlarından tüm intikamını alacaktır.”¹¹¹¹ “Kûfe mescidinde Hz. Ali için iki kaynak ortaya çıkacak, bunların birinden bal, diğerinden de yağ fişkıracaktır. Bu iki kaynaktan, onun yanı sıra taraftarları da avuç avuç içeceklerdir.”¹¹¹² Yine onun kendisine “Ali öldü.” denildiğinde, “Bize, onun beynini

¹¹⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 174. Bağdâdî ve İsferyânî, onun Yahudi olduğundan bahsetmez. Ancak Sebeiyye'ye daha sonra katıldığı ifade ettikleri Abdullah İbn Sevdâ adlı, Hire'li bir Yahudi'den bahsediler. Onların nazarında İbn Sevdâ, “aslında Hire'li bir Yahudi'dir. Yahudilik'e de çok bağlı birisidir. Hıristiyanların İsa hakkında inandığı şeyleri Müslümanların Ali ile ilgili olarak inanmalarını sağlamak için Ehlul'Ehvâ'nın küfür konusunda en köklüsü olarak gördüğü Ravâfıza'nın Sebeiyye fırkasına intisâb etmiş ve sapkınlıklarını, yorumları içinde gizlemiştir.” (Bağdâdî, *el-Fark*, 235; İsferyânî, 124.) Her ne kadar Sebeiyye'ye daha sonra katıldığı ifade edilse de İbn Sebe ile aynı zamanlarda, aynı yerlerde, aynı tavırlarla insanların karşısına çıkan bu kişinin İbn Sebe'den farklı yönlerini tespit etmek, daha doğrusu İbn Sebe'den farklı bir kişi olup olmadığını ortaya çıkartabilmek neredeyse güçtür. Sıddık Korkmaz'a göre “İbnü's-Sevdâ ile İbn Sebe, aslında aynı şahıslardır. Bağdâdî, bunları farklı iki kişi gibi göstererek bu fırkanın tabilerini çoğaltmak istemiş olabilir.” (Bkz. Sıddık Korkmaz, *Tarihî Tahrîfî (İbn Sebe Meselesi)*, 119, 139.)

¹¹⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 174.

¹¹⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 233; İsferyânî, 123-124.

¹¹⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 15; Bağdâdî, *el-Fark*, 233; İsferyânî, 37, 123-124; Şehristânî, *el-Milel*, 174; Râzî, *İ'tikâdât*, 53.

¹¹⁰⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 233.

¹¹⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 233; İsferyânî, 123; Râzî, *İ'tikâdât*, 53.

¹¹¹⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 233; İsferyânî, 123; Şehristânî, *el-Milel*, 174.

¹¹¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 15; Bağdâdî, *el-Fark*, 21, 233-234; İsferyânî, 123; Şehristânî, *el-Milel*, 174. Râzî, *İ'tikâdât*, 53.

¹¹¹² Bağdâdî, *el-Fark*, 235. Benzer bir görüş, Keysâniyye'den Kerbiyye tarafından Muhammed b. Hanefiyye adına da zikredilmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 19; Bağdâdî, *el-Fark*, 39; *el-Milel*, 50; İsferyânî, 31; Râzî, *İ'tikâdât*, 62.)

bir torba içinde getirseniz bile ölümünü kabul etmeyiz. Zira O, gökten inip yeryüzünün her bucağına hâkim oluncaya kadar ölmez.” dediği nakledilmiştir.¹¹¹³ İbn Sebe'nin iddiasına göre bu hususları, her ne kadar hilafını belirtmiş olsalar da ashap da bilmektedir.¹¹¹⁴ Şehristânî, Ali'nin ölümünden sonra İbn Sebe'nin çevresinde teşekkül eden bu zümrenin aynı zamanda “tevakkuf, gaybet ve rec'at konularını ve Ali'de bulunan ilâhî cüz'ün tenasüh yoluyla diğer imamlara geçtiğini” ileri süren ilk fırka olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹⁵

Tarihsel süreçte benzer bir takım görüşleri kendisi de dillendiren İmâmiyye, Sebeiyye'nin bu olumsuz algısını hep üzerinde hissetmiş olmalıdır. Zira onun da en temel niteliği Hz. Ali'nin imametinin nassla belirlendiği iddiası olmuş, bunun yanında Hz. Ebû Bekir ile Ömer başta olmak üzere sahabenin ileri gelenlerinden teberri edilmesi gerektiği yönündeki kabulüyle ön plana çıkmıştır. Onun özellikle bu ikinci tavrının ortaya çıkışı ise tüm Eş'arî makâlât yazarlarına göre Abdullah İbn Sebe'den yaklaşık yarım asır sonra Zeyd b. Ali'nin Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik devrinde (105/724-125/743), İrakeyn¹¹¹⁶ bölgesi valisi Yusuf b. Ömer es-Sakafî'ye karşı Kûfe'de isyan etmesinden sonra olmuştur. Buna göre Zeyd b. Ali'ye Kûfeliler'den on beş bin kişi biat etmiştir. Kendisine biat edenlerle Zeyd b. Ali arasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in imameti, onlardan teberri edilip edilmeyeceği meselesi üzerinde bir tartışma yaşanmıştır. Çünkü Zeyd, Hz. Ebû Bekir ve Ömer hakkında olumlu bir kanaate sahip bulunmaktadır.¹¹¹⁷ Kûfeliler ise kesinlikle buna karşı çıkmakta ve ilk iki halifeden kesinlikle teberri edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Aralarındaki bu düşünce farklılığı, iki grubun yollarının ayrılmasına sebep olmuştur. Zeyd, sitemkâr bir şekilde kendilerine “Beni terk mi ediyorsunuz (*rafaztumûni*)?” diye sormuş ve o günden sonra bunlar, Râfıza diye isimlendirilegelmiştir.¹¹¹⁸

¹¹¹³ Bağdâdî, *el-Fark*, 234.

¹¹¹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 174.

¹¹¹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 174.

¹¹¹⁶ Emevîler döneminde Basra ve Kûfe şehirlerine verilen isimdir. Bkz. Şihâbuddîn Ebu Abdullah Yâkut el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sadr, Beyrut 1995, IV/93; Fığlalı, *Fırkalar Arasındaki Farklar*, 29, * dipnotu.

¹¹¹⁷ Zeyd b. Ali'nin sahabe hakkında ne düşündüğü konusunda çok farklı iddialar söz konusudur. Bazı kaynaklar, onun “Hz. Ali'yi sahabenin en üstünü kabul ettiğini, bununla birlikte sahabenin Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i halife seçmesini onların bir takım maslahatları gözeterek içtihat etmesine bağladığını, bunu da ne küfrü ne de fiski gerektiren bir suç olarak gördüğünü, çünkü efdal varken mefdulün imam olabileceğini savunduğunu” belirtirler. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 155; Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 573-574.) Ne var ki, bazı araştırmacılar, “Zeydî olarak nitelenen fırkalar arasında sahabenin durumu konusunda tartışmaların olmasını ve hatta Cârûdiyye'nin sahabeyi tekfir etmesini (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 66-67; Bağdâdî, *el-Fark*, 30; İsferyânî, 27-28; Şehristânî, *el-Milel*, 157-158; Râzî, *I'tikâdât*, 52; Râzî, *el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 259.) dikkate alarak, Zeyd b. Ali'nin sahabe hakkında olumlu bir yaklaşım içinde olmakla birlikte ilk baştan itibaren tam olarak böyle düşünmediğini, Mutezile tarafından sistematik hale getirilen efdal varken mefdulün de imam olabileceği prensibinin, daha sonra Zeydî düşünceye uyarlanmaya çalışıldığını” ifade etmektedir. (Bkz. Gökalp, 153.

¹¹¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 65; Bağdâdî, *el-Fark*, 35-36; İsferyânî, 29-30; Şehristânî, *el-Milel*, 155; Râzî, *I'tikâdât*, 52.

Şia'yı "Ali'ye (ra) taraf oldukları ve onu Resûlullah'ın diğer ashabından üstün saydıkları için Şia denilir." diye tanımladığı halde¹¹¹⁹ İmâmiyye'ye "Ebû Bekir ve Ömer'in imametini kabul etmedikleri için Râfıza denildiğini" belirten¹¹²⁰ İmam Eş'arî (324/936), Kûfe Şiası ile İmâmiyye'yi isimlendirme ve bariz özellik yoluyla özdeşleştiren tek müellif olmuştur. Bağdâdî, İsferyînî, Şehristânî ve Râzî ise ne doğrudan ne de isimlendirme yoluyla böyle bir ilişkiden bahsetmiştir. Bununla birlikte Şehristânî'nin "Hz. Ali'nin imametinin nass ile belirlendiğine inanmalarını ve bu açık nassa rağmen başkasını halife seçen sahabe hakkında ta'n ve tekfir yolunu tutmalarını" İmâmiyye'ye bağımsız alt kimliğini kazandıran husus olarak ortaya koyması,¹¹²¹ diğer taraftan sonraki süreçte Zeydiyye karşısında Ebû Bekir ve Ömer'den uzaklaşma hususunda en radikal tavrı İmâmiyye fırkasının sergilemesi, Zeyd b. Ali'den ayrılan ve Râfıza diye isimlendirilen Kûfeli grup ile İmâmiyye'nin algısal düzeyde özdeşleşmesine sebep olmaktadır. Bağdâdî, İsferyînî ve Râzî ise bu olayla ortaya çıkan Râfıza ismini Şia'nın genel ismi olarak kullanmak suretiyle İmâmiyye'yi ve hatta Zeydiyye'yi de içine alacak şekilde sahabe karşıtı tüm Şif tutumların ortaya çıkışı şeklinde bir anlam yüklemişlerdir.

II) İMÂMIYYE İÇİN KULLANILAN İSİMLER

İslam tarihinde ortaya çıkan ve tarihsel süreçte kurumsal bir kimliğe kavuşan bütün fırkalar, muhtelif isim ve lakaplarla anılmışlardır. Fırka isimleri, ya fırka mensuplarının bizzat kendileri tarafından ya da o fırkanın muhaliflerince verilmiştir. Fırka mensuplarının kendilerini isimlendirmeleri olumlu bir anlam içeriğine sahipken muhalifleri tarafından yapılan isimlendirmeler, çoğunlukla küçük düşürücü, ötekileştirici anlamlar çağrıştırmıştır. Diğer taraftan fırka isimleri ya da içerikleri hep aynı şekilde devam etmemiş, tarihsel süreçte ya yeni isimlendirmeler yapılmış ya da mevcut isimler farklı anlamlar kazanabilmiştir. Şüphesiz, "fırka adlandırmaları ve onlara yüklenen anlam, dönemin şartlarıyla ilişkilidir ve o dönemin dinî-siyâsî anlayışını, değer yargılarını yansıtmaktadır."¹¹²²

Şia, gerek üst kimliğin gerekse alt kollarının adlandırılması bakımından ideolojik adlandırma biçimlerinin en sık rastlandığı fırkalardan birisidir. Tarih sahnesine çıkıp insanların dikkatini çekmeye başlamasından itibaren kaynaklarda "Şia" ve "Râfıza" olmak üzere iki farklı isimle anılmış, gerek hangi ismin tercih edileceğinde, gerekse tercih edilen isme yüklenen anlam üzerinde onun algılanış biçimi belirleyici bir mahiyet arz etmiştir. Günümüze değin varlığını korumayı

¹¹¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 5.

¹¹²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 16.

¹¹²¹ Şehristânî, *el-Milel*, 162, 164.

¹¹²² Benli, "Râfıza Adlandırması," 32. Mezheplerin İsimlendirilmesiyle ilgili yaşanan sıkıntılar için bkz. Kutlu, "Usul Sorunu," 397; Hasan Onat, *Şiiliğin Doğuşu Meselesi*, "AÜİFD" (1996), XXXVI/79; *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 12-43; Büyükkara, "Metodolojik Problemler," 445-446.

başaran İmâmiyye Şiasının isimlendirilmesi de benzer bir algısal operasyona maruz kalmıştır.

Eş'arî makâlât yazarları arasında Bağdâdî (429/1038), İsferyînî (471/1079) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210), Râfıza ismini bütün Şîî fırkaları kapsayan şemsiye kavram olarak kullanmış,¹¹²³ onun dört asıl fırkasından birisi olan İmâmiyye'nin isimlendirilmesinde ise daha tarafsız bir anlam ifade eden İmâmiyye ismini tercih etmişlerdir.¹¹²⁴ İmam Eş'arî, Râfıza kavramını alt kol olan İmâmiyye'yi isimlendirmek için seçmiş,¹¹²⁵ bunun yanında onların İmâmiyye olarak isimlendirildiğini de söylemiş,¹¹²⁶ asıl fırkanın isimlendirilmesinde ise daha tarafsız bir kavram olan Şia'yı tercih etmiştir.¹¹²⁷ Şehristânî de ana fırkanın isimlendirilmesinde aynı yolu tutmuş,¹¹²⁸ alt kolun isimlendirilmesinde Bağdâdî (429/1038), İsferyînî (471/1079) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) ile aynı yolu izleyerek İmâmiyye ismini tercih etmiş,¹¹²⁹ Râfıza nitelemesini ise bazen bir takım İmâmî fırka ya da şahısları da ifade etmek üzere genelde aşırı bulduğu görüş sahiplerini nitelerken benimsemiştir.¹¹³⁰

Görüldüğü üzere Râfıza kavramının kimi ifade ettiği hususunda Eş'arî makâlât yazarları arasında ortak bir gelenek oluşabilmiş değildir. Ancak ifade ettiği fırka farklı olsa da Râfıza kavramının “Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametini reddedip bunlardan teberrî edilmesi gerektiğini savunan” kesimler için benimsenen bir isim olduğu hususunda hepsi de ortak bir algıya sahiptir. Diğer taraftan bu kavramın Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik devrinde (105/724-125/743), isyan etmesinden sonra ortaya çıktığı hususunda da aynı fikirdedirler.¹¹³¹

İmam Eş'arî (324/936), daha önce de belirttiğimiz gibi Râfıza diye nitelediği Kûfe Şiası ile İmâmiyye'yi dolaylı yollardan özdeşleştirmiştir.¹¹³² Bağdâdî (429/1038), İsferyînî (471/1079) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210), Zeyd b. Ali'yi en kritik bir zamanda terk eden bu Kûfe'li grubun, belli bir fırkanın orijinini oluşturmadığını, bilakis bunun bir tavrı yansıttığını, bu tavrın da sadece İmâmiyye'yi değil bütün Şia'yı temsil ettiğini düşünmüş, bu kişilerin tutumunu kurumsal kimliği yansıtan bir olgu olarak kabul etmişlerdir. Üstelik bu kişilerin Râfıza kavramına, Zeydiyye'yi de kapsayacak şekilde daha geniş bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır.

¹¹²³ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 29; İsferyînî, 27; Râzî, *İ'tikâdât*, 52.

¹¹²⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 53; İsferyînî, 35; Râzî, *İ'tikâdât*, 53.

¹¹²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 16.

¹¹²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 17.

¹¹²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 16;

¹¹²⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 146.

¹¹²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 162.

¹¹³⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 155, 160, 164-165, 166.

¹¹³¹ Eş'arî, *Makâlât*, 65; Bağdâdî, *el-Fark*, 35-36; İsferyînî, 29-30; Şehristânî, *el-Milel*, 155; Râzî, *İ'tikâdât*, 52.

¹¹³² Eş'arî, *Makâlât*, 5, 16.

Zira onların sunumunda sahabe hakkında sadece kötü konuşmak değil, sahebentin imamet konusunda en doğru davranışı terk ederek hata ettiklerini kabul etmek ve onlar hakkında çekimser bir tavır takınmak dahi Râfîzî olmak anlamına gelmektedir. Mesela Zeydiyye'den Süleymâniyye ve Bütriyye, sahabenin Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i halife seçmekle en fazla hata etmiş olabileceklerini söylemiş,¹¹³³ Bütriyye bunun yanında Hz. Osman hakkında methetme ya da kötöleme yoluna gitmeksizin susmayı tercih etmiş,¹¹³⁴ buna rağmen Râfîzî bir fırka olmaktan kurtulamamıştır. Hatta Bağdâdî (429/1038), “fırkanın lideri el-Hasan b. Sâlih b. Hayy'ın Ehl-i Sünnet katında nispeten olumlu bir yere sahip olduğunu ve kendisinden hadis alındığını söylerken İsferyîni (471/1079), Sünnî muhaddislerden Müslim b. Haccâc'ın, “ondaki bu hususiyetleri bilmediği ve zahir duruma göre onu değerlendirdiği için *el-Müsnedü's-Sahîh* adlı eserinde kendisinden hadis rivayet ettiğini”¹¹³⁵ söyleyerek Hz. Osman hakkında susmaya bile olumlu bakmadığını ortaya koymuştur. Zaten bu müelliflerin Zeydiyye ile Zeyd b. Ali arasını da ayırdıkları anlaşılmaktadır. Çünkü onlar, Zeyd b. Ali'yi genel olarak sahabe hakkında olumlu düşünen bir şahıs olarak algılamışlar, Zeydiyye'nin ona bağlılığını ise sahabe hakkındaki genel tavrı üzerinden değil ancak sahabeden sadece Ebu Bekir ve Ömer hakkında biraz daha ihtiyatlı bir dil kullanmalarıyla¹¹³⁶ ve bunun yanında hayatta oldukları sürece Zeyd'in ve oğlu Yahya'nın imametini savunmalarıyla sınırlamışlardır.¹¹³⁷

Şehristânî (548/1153), Râfîza kavramını üst kimlik anlamında kullanmadığı gibi herhangi bir alt kol için de doğrudan özel isim olarak tercih etmemiştir. Ne var ki o, metin içinde bu ismi zikretmiş ve Râfîza ismini kullandığı iki yerde onu bir şekilde İmâmiyye fırkasıyla ilişkilendirmiş, Râfîza olarak nitelediği kişilerin başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere sahabe hakkındaki muhalif duruşlarına ve onlara yönelik kullandıkları tan ve tekfir diline atıfta bulunmuştur.¹¹³⁸ Bir başka iki yerde ise Râfîza kavramını gulat görüşlerle irtibatlandırmıştır.¹¹³⁹ Dolayısıyla onun algısında Rafîza kavramı, sahabe hakkındaki olumsuz kanaatlerin yanında aşırı görüşleri de kapsayan olumsuz bir anlam dünyasına sahiptir.

Anlaşılmaktadır ki Râfîza ismi, muhtelif kullanımlarda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile diğer ashaba tan ve teberrî edenlerin müşterek adı olmuştur.¹¹⁴⁰ Kastettiği fırka farklılık arz etmekle birlikte genelde Sünnî, özelde Eş'arî makâlât yazarları

¹¹³³ Bağdâdî, *el-Fark*, 32-33; İsferyîni, 28-29; Râzî, *İ'tikâdât*, 52-53; *el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 259.

¹¹³⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 33; İsferyîni, 29; Râzî, *İ'tikâdât*, 62; *el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 259.

¹¹³⁵ İsferyîni, 29.

¹¹³⁶ Zeydiyye'den Cârûdiyye fırkası, bu ihtiyatlı tavrı da sergilememiş, İmâmiyye gibi sahabeyi tekfir etmiştir. Dolayısıyla Zeyd'e bağlılığı, sadece imametini desteklemekle sınırlı kalmıştır. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 30; İsferyîni, 28.)

¹¹³⁷ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 34-35; İsferyîni, 29; Râzî, *İ'tikâdât*, 52.

¹¹³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 155, 164-165.

¹¹³⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 160, 166.

¹¹⁴⁰ Benli, “Râfîza Adlandırması,” 52.

tarafından Râfıza veya Ravâfız isminin bir yergi ifadesi, kötüleme sıfatı olarak kullanılmasında en etkili hususun, “ilk iki halifenin reddedilmesi ve sahabeye karşı dillendirilen teberri düşüncesi” olduğu görülmektedir.¹¹⁴¹ Özellikle Sünnîler, bu isimle ilk iki halifenin reddedilmesi şeklindeki büyük bir günahı hatırlatmayı amaçlamışlardır.¹¹⁴²

Şia ya da alt kolları için üst isim olarak Râfıza kavramının tercih edilmesi, onun fırka olarak algılanış biçimiyle doğrudan alakalıdır. En başta üst kimlik için Şia isimlendirmesi, daha tarafsız bir bakış açısını yansıtmakta, Şîlik’e onun kendini tanıttığı ve tanımladığı noktadan bakışı ifade etmekte ve “Hz. Ali ve ailesinin imametini taraftar olanlar” anlamında bir Şîlik algısını yansıtmaktadır. Râfıza kavramının isim olarak tercih edilmesi ise daha ideolojik ve muhalif bir algılayış biçimini ortaya koymakta, “Şîi kimdir?” sorusuna verilecek cevap, bütün alt kolları da kapsayacak şekilde “onun aşırı taraflarını ön plana çıkartan” ve özellikle de “sahabeye muhalif olanlar” vurgusunu içeren hususları ihtiva etmektedir. Bu bağlamda İmam Eş’arî’nin (324/936) algısında Şia adı Ali taraftarlığını, Râfıza ismi ise “Ebû Bekir ve Ömer’in imametini kabul etmemeyi” ön plana çıkartmaktadır. Dolayısıyla kendilerine İmâmiyye de dendiğini zikrettiği halde¹¹⁴³ Râfıza ismini ana isim olarak tercih etmesi, onun zihin dünyasında İmâmiyye’nin “sadece Ali’yi kabul edenler değil, daha önemli bir husus olarak Ebû Bekir ve Ömer’i kabul etmeyenler” olarak algılandığını gösterir.¹¹⁴⁴ İsimlendirme üzerinden yansıtılan algıda İmâmiyye ismi birincisini, Râfıza ismi ise ikincisini temsil etmektedir. Bağdâdî (429/1038), İsferyânî (471/1079) ve Râzî’nin (606/1210) algı dünyasında ise Şîi fırkalar öncelikle Ali taraftarı değil, sahabe karşıtıdır. Üst kimlik olarak mahkum edildikten sonra alt kol için İmâmiyye isminin tercih edilmesi, bu açıdan objektif bir duruşu yansıtmamaktadır.

Şia ve Râfıza kavramının üst yapı için isim olarak kullanılması arasında “Şia adının sebepler, Râfıza’nın ise sonuçlar üzerinden adlandırmayı” ifade etmesi gibi hassas bir farklılık da söz konusudur. Râfıza kavramının içi ister sahabe karşıtlığı ile isterse aşırı görüşlerle doldurulsun her halükarda bunlar, Şîi düşüncenin sebepleri değil sonuçlarıdır. Bütün bunların sebebi Hz. Ali ve ailesine yüklenen karizmatik niteliklerdir. Dolayısıyla Râfıza kavramı isim olarak tercih edildiğinde, Şîiler’in Hz. Ali ve ailesi taraftarlığı, bir sebep olarak değil “sahabe karşıtlığından ya da aşırı görüşlerden kaynaklanan bir sonuç” konumunda algılanmaktadır. Dolayısıyla gerek İmam Eş’arî’nin gerekse Şehristânî’nin algısında Şia tarihinde görülen sahabe karşıtlığı ve bir takım aşırı görüşler, onların Ehl-i Beyt taraftarlığından kaynaklanırken, Bağdâdî, İsferyânî ve Râzî’ye göre tam tersine onların Ali

¹¹⁴¹ Benli, “Râfıza Adlandırması,” 52.

¹¹⁴² Kohlberg, “İmâmiyye’de Râfızî Terimi,” 117.

¹¹⁴³ Eş’arî, *Makâlât*, 17.

¹¹⁴⁴ Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 16-17.

tarafırlığı “sahabe karşıtlığından ya da aşırı görüşlerinden kaynaklanan” bir sonuç konumundadır.

III) ELEŞTİRİLEN GÖRÜŞLER

A) İmâmet

EŞ'arî makâlât yazarlarına göre imamet meselesi ve bu mesele etrafında ortaya çıkan görüşler, Şia'ya İslam düşüncesi içinde bağımsız kimliğini kazandıran ana konudur. İmam EŞ'arî (324/936), Şîî fırkaları, imam olarak kabul ettikleri şahıslara yükledikleri misyonlar üzerinden tasnif etmiş, üzerinde durdukları diğerk görüşleri ise ayrı bir başlık altında ele almak suretiyle onlar için tâli bir mesele olarak görmüştür. Ona göre Gâliyye, Ali hakkında “aşırı giden ve büyük (azîm) sözler söyleyen” fırkaları;¹¹⁴⁵ Râfıza, Ali b. Ebî Tâlib'in nass ile tayin edildiğine inanıp¹¹⁴⁶ Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in imametini kabul etmeyen fırkaları;¹¹⁴⁷ Zeydiyye ise imamet konusunda¹¹⁴⁸ Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in görüşüne sarılan fırkaları¹¹⁴⁹ ifade etmektedir. Diğerk müelliflerin çizdiği Şîilik portresinde de Şia, aynı şekilde imamet meselesi etrafında cerayan eden tartışmalardan müteşekkil bir fırka konumundadır. Bunların zikrettiği İmâmiyye,¹¹⁵⁰ Zeydiyye,¹¹⁵¹ Keysâniyye¹¹⁵² ve Gâliyye¹¹⁵³ fırkalarının ana ayrışma konusu imam olacak kişinin kimliği ya da nitelikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

1) İmâmet Konusunda Nass

EŞ'arî makâlât yazarlarının olumsuz İmâmiyye algısının temelinde onların sahabe hakkında zaman zaman hakarete varan sözleri gelmektedir. Sahabe hakkındaki bu tutumlarının sebebi ise Hz. Ali'nin imameti konusunda nass olduğunu kabul etmeleridir. EŞ'arî makâlât yazarlarına bakılırsa İmâmiyye'nin imâmet anlayışı, “imama dâir Rasulullah'm diliyle Allah'tan gelen bir nass olduğu” kabulüne dayanmakta,¹¹⁵⁴ İmâmiyye bütün alt kollarıyla Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğunu ve bu yüzden onun imâmeti konusunda açık nass bulunduğunu iddia

¹¹⁴⁵ EŞ'arî, *Makâlât*, 5.

¹¹⁴⁶ EŞ'arî, *Makâlât*, 17.

¹¹⁴⁷ EŞ'arî, *Makâlât*, 16..

¹¹⁴⁸ EŞ'arî, Zeyd b. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e sövülmesine karşı çıkan tavrıyla ön plana çıkartmaktadır. (Bkz. EŞ'arî, *Makâlât*, 65.)

¹¹⁴⁹ EŞ'arî, *Makâlât*, 65.

¹¹⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 53-72; İsferyânî, 35-41; Şehristânî, *el-Milel*, 162-173; Râzî, *İ'tikâdât*, 52-53.

¹¹⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 30-38; İsferyânî, 27-30; Şehristânî, *el-Milel*, 154-162; Râzî, *İ'tikâdât*, 53-56.

¹¹⁵² Bağdâdî, *el-Fark*, 38-53; İsferyânî, 30-34; Şehristânî, *el-Milel*, 147-154; Râzî, *İ'tikâdât*, 62-63.

¹¹⁵³ Bağdâdî, *el-Fark*, 230-312; İsferyânî, 123-147; Şehristânî, *el-Milel*, 173-190; Râzî, *İ'tikâdât*, 60-61, 76-80.

¹¹⁵⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309.

etmektedir.¹¹⁵⁵ Şehristânî'ye göre İmâmiyye'nin imamet konusundaki nass iddiaları “dinde ve İslâm'da imam tayininden daha önemli bir rükün görmemelerinden” kaynaklanmaktadır. Çünkü onların nazarında Hz. Peygamber, insanlar arasında hilafı ortadan kaldırıp, beraberliği sağlamak için gönderilmiştir. Bu yüzden onun ümmetini ihmal ederek, her biri başka görüşe sahip, biri diğerine uymayan yollara yönelmiş olarak terk edip ahirete intikal ettiğini düşünmek caiz değildir. Onun kendisinden sonra güvenilen ve dayanılan bir kimseyi açıkça ortaya koyması, vacip olan görevleri arasındadır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Ali'nin imametini bazı durumlarda imâ etmek suretiyle, bazı durumlarda da açık bir şekilde belirtmiş bulunmaktadır.¹¹⁵⁶

İmâmiyye bu kanaatte olmasına rağmen Eş'arî makâlât yazarlarının hepsine göre de onların imamet konusunda nass iddiaları tamamıyla bâtıldır.¹¹⁵⁷ Gerçi onların nazarında bu tür rivayetler, yok hükmünde olan ve tamamen uydurulmuş şeyler değildir. Ancak Ali'nin imam olması gerektiğine dair delil olarak ileri sürülen bu nassların hiç birisi, bu konuda delil kabul edilebilecek bir mahiyet arz etmemektedir. Genelde ahad olarak nakledilmiştir ve tevile açıktır.¹¹⁵⁸ Bu hususta İmâmiyye, “reel tarihe itibar etmeyen,¹¹⁵⁹ sadece işlerine gelen rivayetleri alıp diğerlerini görmezden gelen,¹¹⁶⁰ normalde delil olarak kabul etmedikleri halde sırf ahad haberlere dayanan,¹¹⁶¹ dayandığı haberler zorunlu bir ilim ortaya koymayan,¹¹⁶² ayetlerin siyak ve sibakına dikkat etmeyen,¹¹⁶³ kelimelere bağlamından kopuk anlamlar yükleyen,¹¹⁶⁴ sadece Hz. Ali veya Ehl-i Beyt ile ilişkilendirmek suretiyle ayetlerin anlam dünyasını daraltan¹¹⁶⁵ fırka” olarak algılanmıştır.

İmam Eş'arî (324/936)'ye göre imamet konusundaki en meşhur delillerden olan Gadîr Hum gibi haberler ve Hz. Ali hakkında söylediği belirtilen “Bana göre senin konumun, Musa'ya göre Harun'un konumu gibidir.” ve “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.” gibi sözler,¹¹⁶⁶ Ali'nin imâmetine nassteşkil etmez. Bilakis Hz. Peygamber'in söylediği iddia edilen busözlerden muhtemel yorum

¹¹⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17; İbn Fûrek, 188-189; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309; Şehristânî, *el-Milel*, 162-163; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/378.

¹¹⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 162.

¹¹⁵⁷ İbn Fûrek, 182-183, 188-189; Bağdâdî, *el-Fark*, 344; Şehristânî, *el-Milel*, 103; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 480-481; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI/288; *Meâlim*, 144-145.

¹¹⁵⁸ İbn Fûrek, 188-189; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309.

¹¹⁵⁹ İbn Fûrek, 182-183; Bağdâdî, *el-Fark*, 349; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309; Şehristânî, *el-Milel*, 103; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 148, 480-481; Râzî, *Meâlim*, 144.

¹¹⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 494-495; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/380-381.

¹¹⁶¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/380; *Meâlim*, 146.

¹¹⁶² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309.

¹¹⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/384, XII/401.

¹¹⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/384.

¹¹⁶⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 490.

¹¹⁶⁶ Gadîr Hum'un Eş'arî makâlât geleneğindeki diğer tasvirleri için bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 494-495; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/401.

tarzları ile bir içtihat yapılabilir. Ancak bu tevil, diğer tevillerden daha fazla tercih edilebilir değildir.¹¹⁶⁷

Şehristânî (548/1153), bu rivayetleri “Bu tür haberlere inanacaksınız, benzer haberleri Ebû Bekir hakkında bizden alın.” denildiğini belirterek eleştirir. Ona göre, Müslim’in *Sahih*’inde Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Bana bir divit ve kürek kemiği getirin. Ebû Bekir'e iki kişinin onun hakkında ihtilaf etmeyeceği bir mektup yazayım.” “İnsanlara Ebû Bekir namaz kıldırın.” “Ebû Bekir'i veli edinirseniz onu nefsinde zayıf, Allah'ın emri hususunda kuvvetli bulursunuz. Ömer'i veli edinirseniz onu hem nefsinde hem de Allah'ın emirlerinde kuvvetli bulursunuz. Osman'ı veli edinirseniz, sizi doğru yola götürür. Ali'yi veli edinirseniz, onu hidayete ermiş ve hidayete erdirici olarak bulursunuz ve sizi dosdoğru yola götürür.”¹¹⁶⁸ Onun nazarında bütün bu haberler, bir kişinin imametine değil, bilakis imamet konusunda ancak tercihe delil teşkil eder.¹¹⁶⁹ Dolayısıyla Şehristânî, zımnem “sahabenin bu deliller ışığında tercihini Hz. Ebû Bekir hakkında kullandığını” ifade etmiştir.

İmâmiyye tarafından delil olarak kabul edildiği belirtilen bir olay da “Kırtas hadisesi” olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında yaşandığı söylenen bir tartışmadır. Buna göre “Hz. Peygamber'in sonunda öldüğü hastalığı şiddetlenince “Bana bir kalem ve kâğıt getirin de size benden sonra yoldan çıkmayacağınız bir mektup yazayım.” demiştir. Bunun üzerine Ömer (ra) “Allah'ın elçisinin acısı arttı. Allah'ın kitabı bize yeter.” deyince tartışma çoğalmış, Nebî (as) da “Yanımdan çıkın. Benim yanımda tartışma olmaz.” demiştir. İbn Abbas şöyle demiştir: “Kaybımız, kayıpların en büyüğüdür. Zira peygamberimizin bırakacağı mektupla aramıza girmiştir.”¹¹⁷⁰ Şia'ya göre eğer Hz. Ömer engel olmamış olsaydı, Hz. Peygamber, Ali'nin kendisinden sonra imam olacağını yazdıracaktı.¹¹⁷¹

Şehristânî, bu rivayeti İmâmiyye ile ilişkilendirmemekle birlikte ümmet içinde meydana gelmiş ilk ihtilaf olarak kaydetmiştir. Ancak İmâmiyye'nin yaptığının aksine Nebî'nin (as) ne yazdıracağını tartışmamış, yazdırmadığı için Ömer'i de eleştirmemiştir. Tam tersine olayı savunup şöyle demiştir: “Muhallifler, Hz. Peygamberin hastalığı esnasında yaşanan bu olayı, din konusunda etkili olmuş

¹¹⁶⁷ İbn Fûrek, 188-189.

¹¹⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 494-495; Bağdâdî ve İsferyânî de benzer şekilde Muhammed el-Bâkır'ın imameti konusunda delil teşkil ettiğini söyledikleri ve Hz. Muhammed'e nispet edilen “Doğrusu sen onunla görüşeceksin; o zaman, ona, benim selâmımı söyle!” şeklindeki bir rivayeti eleştirirken “Aynı sözün benzerinin Veysel Karânî hakkında da olduğunu, ancak bunun onun imametine delil teşkil etmediğini” söylerler. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 60, İsferyânî, 37.)

¹¹⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 494-495. İmâmî âlimlerden Şeyh Müfid'in Hz. Ebu Bekir'in namaz kıldırmasına yönelik rivayetlerin ahad kategorisinden olduğu ve delil olarak kullanılamayacağı yönündeki eleştirileri için bkz. Şeyh Müfid, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, 52-56.

¹¹⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 22.

¹¹⁷¹ Kırtas Hadisesi'nin İmâmî literatürdeki ayrıntılı bir tasviri için bkz. Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, I/184-186; Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays*, 211.

ihtilaflardan birisi olarak kabul etmişlerdir. Ne var ki durum hiç de böyle değildir. Zira bütün amaç kalplerin sarsıldığı bir anda, şerî ilkeleri uygulamak ve işler değişince etkili olan fitne ateşini söndürmektir.”¹¹⁷² Bir başka ortamda da gerek hastalığı esnasında, gerekse vefatından sonra ortaya çıkan ilk tartışmaların “içtîhâdî ihtilaflardan kaynaklandığını, bu farklı görüşlerdeki amacın da şerî prensipleri uygulayıp din yolunu devam ettirmek” olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷³

İmâmiyye tarafından delil olarak kabul edildiği iddia edilen ayetlere gelince, özellikle Râzî (606/1210), bu ayetler üzerinde durmuş, niçin delil olarak kullanılamayacağını tartışmış ve başta onları Râfîzîler¹¹⁷⁴ diye anmak, zaman zaman da onlar hakkında ağır ithamlarda bulunmak suretiyle İmâmiyye’ye dair algısını ortaya koymuştur. Onun kendilerine lanet okuyarak naklettiğine göre İmâmiyye, “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, bilsin ki Allah yakında öyle bir toplum getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Müminlere karşı yumuşak, kâfirlere karşı da onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda mücadele eder, hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. Bu, Allah’ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah, geniş ihsan sahibidir, her şeyi çok iyi bilendir.*”¹¹⁷⁵ ayetini Hz. Peygamber (as)’in Hayber günü “Yarın sancağı, Allah’ı ve Resulünü seven ve Allah’ın ve Resulünün de kendisini sevdiği bir yiğide vereceğim.” hadisi ile ilişkilendirerek hadiste bahsedilenin Hz. Ali olduğunu, dolayısıyla bu ayetin Hz. Ali hakkında indiğini iddia etmişlerdir.¹¹⁷⁶ Râzî’ye göre bu hadis, ahad bir hadistir ve İmâmiyye’ye göre ahad hadisleri amelde delil getirmek caiz değildir. Bu yüzden o, onları ahad hadisleri aslında delil olarak kabul etmedikleri halde pratikte görüşlerini desteklemek için kullanmakla eleştirmektedir.¹¹⁷⁷ Ayrıca onları Kur’an’ın zâhir hükmünü bırakıp ahad rivayetlere tutunmakla ve üstelik de aynı konuda Hz. Ebû Bekir’in faziletlerinin zikredildiği rivayetleri işlerine gelmediği için almamakla itham etmektedir. Onun nazarında bu hadis, hem Hz. Ebû Bekir’in, Allah’ı ve Resulünü seven bir kimse olduğuna, hem de Allah’ın onu sevdiğine ve kendisinden razı olduğunadelâlet eden “*Allah’a karşı en müttaki olan kimse cehennemden uzaklaştırılacaktır. O ki malını verir ve kendisini temizler. Yüceler yücesi Rabbinin rızasından başka hiç kimseden bir beklentisi yoktur. Çok yakında bu yaptıklarının karşılığını görecektir ve Allah’tan razı olacaktır.*”¹¹⁷⁸ ayetiyle çelişmektedir. Bunun

¹¹⁷² Şehristânî, *el-Milel*, 23.

¹¹⁷³ Şehristânî, *el-Milel*, 22.

¹¹⁷⁴ Râzî, tefsirinde Râfîza ismini kullanmış ve bu isimle çoğunlukla İmâmiyye’yi kastetmiştir. Zira bir yerde “Bu âyet, Râfîzîlerden İmâmiyye mezhebinin bozukluğunu gösteren en kuvvetli delillerden biridir.” diyerek İmâmiyye’nin kullandığı bir delile işaret etmiş (Bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XII/378.), bir başka bağlamda ise “Râfîzîlere göre, bir zamanda sadece bir imam bulunur.” (Bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, X/114.) diyerek İmâmiyye’ye ait bir görüşe atıfta bulunmuştur.

¹¹⁷⁵ 5. Maide, 54.

¹¹⁷⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XII/380.

¹¹⁷⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XII/380; *Meâlim*, 146.

¹¹⁷⁸ 92. Leyl, 17-21.

yanında “Allah Teâlâ, (cennette), insanlara umûmi olarak tecelli edecek. Ebû Bekir'e ise husûsî olarak tecelli edecek.”¹¹⁷⁹ ve “Allah, benim gönlüme ne bırakmışsa, mutlaka Ebû Bekir'in kalbine de bırakmıştır.”¹¹⁸⁰ şeklindeki hadislerle de çelişmektedir.”¹¹⁸¹ Hem ayetteki sıfatların Hz. Ali'de bulunduğunu söylemek, Hz. Ebû Bekir'de bulunmamasını gerektirmez.¹¹⁸²

Râzî (606/1210), bu ayetin tevili sadedinde bir adım daha ileri gider ve “Bu ayet, Râfizîlerden İmâmiyye mezhebinin bozukluğunu ve yalancılığını gösteren en kuvvetli delillerden birisidir.” der. Ona göre iddia edildiği gibi sahabe, Hz. Ali hakkındaki açık nassı inkâr edip Hz. Ebû Bekir'in (ra) halifeliğini kabul ettikleri için kâfir ve mürted olmuş olsaydı “İçinizden kim dininden dönerse, Allah mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve çetin, kendisinin seveceği ve kendisini seven bir kavim getirir.”¹¹⁸³ ayetinin de delâlet ettiği gibi, Cenâb-ı Hak, onlarla muharebe edip perişan eden ve onları hak dine çeviren bir topluluk getirirdi. Çünkü ayette geçen “kim” kelimesi, şart sadedinde gelmiş olup umûm ifâde eder. Böylece bu ayet, Allah'ın İslam'dan dönen herkesi perişan edip püskürtecek, saltanatlarını yıkacak olan bir topluluk getireceğine delâlet eder. Halbuki durum böyle olmayıp tam aksi ortaya çıkmıştır. Zira mezheplerinin bâtil olduğunu bildiğimizden itibaren, sıkıştırılıp perişan edilen ve bâtil iddialarını yaymaktan men edilenler Rafizîlerdir.¹¹⁸⁴ Aynı şekilde “*Bugün kâfirler, dininize karşı ümitsizliğe düşmüşlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun.*”¹¹⁸⁵ ayeti de İmâmiyye'nin görüşlerinin bâtil olduğuna delâlet etmektedir. Zira Hz. Ali'nin imamlığı hususunda, itaat edilmesi vacip olacak şekilde gerek Allah, gerek Resûlullah tarafından kesin bir nass bulunsaydı, bu nassı gizlemek veya değiştirmek isteyen, bu ayete göre, artık bu işten ümidini kesmiş olurdu. O zaman da sahabeden hiçbirinin, öyle bir nassı inkâra, değiştirmeye veya gizlemeye güç yetirememesi gerekirdi. Ama durum böyle olmayıp, aksine böyle bir nassın zikri dahi geçmediğine ve kendisinden ne bir eser, ne bir haber olmadığına göre, biz böyle bir nassın mevcudiyetini iddia etmenin bir

¹¹⁷⁹ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed bin Abdullah en-Nisâbü'rî (405/1015), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Thk. Mustafa Abdü'l-Kâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, III/83; el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, V/11. [Bu rivayet, daha çok uydurma hadisleri tespit etmeye yönelik literatürde ve uydurma hadisler arasında zikredilmişlerdir. (Bkz. Cemâlû'd-Dîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî (597/1201), *el-Mevzûât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966, 304-305; Ömer b. Bedr b. Saîd Ebû Hafs (622/1225), *el-Muğni'ani'l-Hıfz ve'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1986, 147; Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî (986/1578), *Tezkiratü'l-Huffâz*, İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye, (yy) 1924, 93; Ebu'l-Hasan Nûreddîn Ali el-Kârî el-Herevî (1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa*, Thk. Muhammed es-Sibâğ, Dâru'l-Emâme, Beyrut (ty), 476.)

¹¹⁸⁰ Söz konusu rivayet, temel hadis kitapların hiç birisinde rivayet edilmemiş, sadece mevzu (uydurma) hadisler tespit etmeye yönelik kitaplarda kendisine yer bulabilmiştir. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I/319; Ebû Hafs, 147; Fettenî, 93; Ali el-Kârî, 476.)

¹¹⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/381.

¹¹⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/380.

¹¹⁸³ 5. Maide, 54.

¹¹⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/378.

¹¹⁸⁵ 5. Mâide, 3.

yalan olduğunu ve de Hz. Ali'nin hilafetine dair bir nassın bulunmadığını anlamış oluruz.”¹¹⁸⁶

Fahreddin er-Râzî, İmâmiyye'nin Gadîr Hum'da indiğini iddia ettiği “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Böyle yapmazsan elçiliğini yapmamış olursun.*”¹¹⁸⁷ ayetini tefsir ederken onları isim zikretmeden ayetin siyak ve sibakına dikkat etmemekle eleştirmektedir. Ona göre bu ayette Yüce Allah, Hz. Muhammed'e (as) “Yahûdî ve Hristiyanların hile ve tuzaklarından emin olmasını, onlara hiç aldırış etmeden tebliği görevini yapmasını ve başına bir şey gelecek korkusu ile kendisine indirilen ayetlerin tebliğini ertelememesini” emretmektedir. Çünkü bu ayetten önceki ve sonraki birçok ayet Yahudi ve Hristiyanlarla ilgilidir. Dolayısıyla aradaki bu tek ayeti, öncesine ve sonrasına uygun düşmeyen bir mânaya hamletmek imkânsız olur.¹¹⁸⁸

Râzî'ye (606/1210) göre İmâmiyye “*Sizin asıl dostunuz (velîiniz) ancak ve ancak Allah'tır, O'nun Resulüdür ve namazlarını kılan zekatlarını veren ve rükû eden müminlerdir.*”¹¹⁸⁹ ayetini de Ehl-i Beyt'in imameti için nass olarak ileri sürmüş ve şöyle demiştir: “Bu ayet, Allah'ın Resulünden sonra halife olacak şahsın Ali b. Ebî Talip olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü sözlükte “dost, birisi/bir şey üzerinde tasarrufta bulunan ve yardımcı olan” anlamlarına gelen velî kavramı, burada tasarrufta bulunan anlamında kullanılmış ve Müminler üzerinde tasarruf sahibi olabilecek kişilerin “ancak ve ancak Allah, Resûlullah ve söz konusu sıfatlarla vafedilmiş mü'minler, yani imamlar” olduğunu belirtmiştir.”¹¹⁹⁰ Râzî'nin algı dünyasında İmâmiyye, bu ayet kapsamında en başta taassupla hareket edip insafli davranmayan, ayetin siyak ve sibakını dikkate almayan, ayetlerde geçen kavramlara bağlamından kopuk anlamlar yükleyen ve Allah'ın ayetlerini ifade şekli bakımından zayıf bir konuma düşüren” fırka konumundadır. Ona göre bağlam göz önüne alındığında ayette geçen velî kavramının “yardım eden” manasında kullanıldığı görülür. Çünkü ayetin öncesinde geçen “*Ey iman edenler, Yahudileri de Hristiyanları da dost edinmeyin.*”¹¹⁹¹ ayeti “Yahudi ve Hristiyanları birer dost ve yardımcı edinmeyiniz. Onlarla içli dışlı olmayınız ve onlarla birbirinize destek ve yardım sağlamayınız.” manasını ifade etmiştir. Şia'nın verdiği anlam kabul edilirse ayetin ifade ettiği mana ve vermek istediği mesaj “Yahudi ve Hristiyanları, gerek canlarınız gerekse mallarınız hususunda tasarrufta bulunan imamlar edinmeyin.” şeklinde olacaktır. Yine ayetten sonra gelen “*Ey iman edenler, sizden evvel kendilerine kitap verilenlerle kâfirlerden dininizi oyun ve eğlence edinenleri, veliler*

¹¹⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI/288.

¹¹⁸⁷ 5. Mâide, 67.

¹¹⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII/401.

¹¹⁸⁹ 5. Maide, 55

¹¹⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII/383.

¹¹⁹¹ 5. Mâide, 51.

edinmeyin. Eğer inanmış kimselerseniz Allah'tan sakının”¹¹⁹² ayeti Yahudî, Hristiyan ve kâfirleri dost edinme yasağını tekrar etmiştir. Dolayısıyla burada nehyedilen “velayet (dostluk),” yardım etme (nusret) manasındır.¹¹⁹³ Ona göre ayet bağlamından kopuk anlaşılırsa aynı maksat için söylenmiş iki söz arasına yabancı bir söz sokulmuş olur. Bu ise son derece zayıf ve düşük bir ifâde şeklidir ki Allah'ın kelamını böylesi şeylerden tenzih etmek vaciptir.¹¹⁹⁴ Diğer taraftan Râzî (606/1210), ayeti tarihe arz etmek suretiyle de değerlendirmekte ve “Hz. Ali, Kur'ân'ın tefsirini, şu Allah'ın laneti üzerlerine olasıca Râfîzîlerden daha iyi biliyordu. Binâenaleyh eğer bu ayet, kendisinin Hz. Peygamber (as)'den sonra ilk halife olacağına delâlet etseydi, o bunu her toplulukta delil olarak getirirdi. Hâlbuki o, imametini ispat için bu ayete kesinlikle tutunmamıştır.”¹¹⁹⁵ diyerek Râfîzî diye isimlendirdiği İmâmiyye'yi eleştirmektedir.

İmamet konusunda İmâmiyye'nin delil olarak kullandığı zikredilen bir ayet de “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resulüne ve sizden olan ulu'l-emr'e de itaat edin.*”¹¹⁹⁶ ayetidir. Şehristânî (548/1153) ve Râzî (606/1210)'nin naklettiğine göre İmâmiyye, ulu'l-emr kavramına “kendisine itaat edilmesi emredilen masum imam” anlamını vermiştir.¹¹⁹⁷ Oysa Şehristânî'ye (548/1153) göre ulu'l-emre ve sâdıklara itaat hususu, onların iddia ettiği gibi belli bir şahsa değil, bilakis bir Müslümanın genel olarak imama itaatının vücutluğuyla ilgilidir.¹¹⁹⁸ Râzî'nin ulu'l-emr kavramına yüklediği anlam ise daha başkadır. Onun nazarında bu ifade, “ümmeğin icmâ etmesini” kastetmektedir. Çünkü ayet, emir sahiplerine itaat etmeyi herhangi bir şarta bağlamaksızın kesin keskin emretmekte, bu da kesin itaat istenen kimsenin masum olmasını gerektirmektedir. Bu durumda yöneticilere itaat, ancak onlar haklı ve hakkın yanında buldukları zaman vâcib olmaktadır. Oysa yöneticilerin her zaman hakkın yanında olmadıkları bilinmektedir. Bununla birlikte bu ifadenin İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi masum imamı kastettiği de söylenemez. Çünkü söz konusu ifade çoğul bir ifade olup onların nazarında herhangi bir zaman diliminde sadece bir imam bulunabilir. Diğer taraftan masum imam anlamı verilirse “bilinmeyen ve ulaşılamamış bir imama itaat” emredilmiş olur ki bu da insanların güç yetiremeyecekleri bir şeyle sorumlu tutulmaları anlamına gelir. Dolayısıyla bu ifade, icmâ manasına hamledildiğinde, ayete herhangi bir şart giydirilmemiş ve zahirine uygun olarak mutlak anlam verilmiş olur.¹¹⁹⁹

Eş'arî müellifler tarafından Hz. Ali'nin imametine dair nass olduğu hususunda İmâmiyye'ye yöneltilen ortak eleştiri, bu konuda bir tevatür söz konusu olmaması,

¹¹⁹² 5. Mâide, 57.

¹¹⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/384.

¹¹⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/384.

¹¹⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/385.

¹¹⁹⁶ 4. Nisa, 59.

¹¹⁹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 484-485; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/113.

¹¹⁹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 490.

¹¹⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/113-114.

hatta tam aksi yönde bir icmâ gerçekleşmiş olmasıdır. Onlara göre İmâmiyye'nin iddiaları, fikir-hâdisi irtibatı çerçevesinde gerçek bir zemine oturmamaktadır. İmam Eş'arî (324/936), Bağdâdî (429/1038) ve Râzî (606/1210), bu konuda “eğer onların dediği gibi bir nass olsaydı, mutlaka bir topluluk tarafından nakledilir, gizli kalmazdı.” demektedirler.¹²⁰⁰ Bağdâdî'ye ve Fahreddin er-Râzî'ye göre kendisinden sonra imam olacak kişi için nass ortaya koymak, Hz. Peygamber'e vacip olsaydı, bunu mutlaka yapardı.¹²⁰¹ Çünkü imamet konusu, kıble, namaz rekatları gibi toplumda herkesi ilgilendiren bir husustur.¹²⁰² Dolayısıyla diğer meselelerde tevatüren haberler geldiği gibi imamet konusunda da bir tevatür mutlaka gerçekleşir, ümmet silsile halinde ona itaat etmekle ve onu arayıp bulmakla mükellef olurdu.¹²⁰³ Ayrıca insanlar bu konuda Rasulullahtan bir söz işitmiş olsaydı ihtiyaç anında ve ümmetin isyanında bunu muhaliflerine mutlaka naklederlerdi... Diğer taraftan bu konuda tayin edilmiş bir şahıs olsaydı, o bu konuda harekete geçip hakkını arar ve bu hakkından mahrum bırakılıncaya kadar bu işle uğraşır. Bu durumda da ona zulmeden kişi zâhir olurdu. Tarihsel olarak böyle bir durum nakledilmediğine göre böyle bir tayinin olmadığı anlaşılmaktadır.¹²⁰⁴ Diğer taraftan Şehristânî'ye göre imamın tayininin şeriat koyucunun belirlemesiyle olacağı konusunda bir şey olsaydı mutlaka nakledilirdi. Mesela Hz. Ebû Bekir, kendisinde imametın Kureyş'e tahsisiyle ilgili bir nass olduğu için ensar'ın imamet iddiaları esnasında bunu rivayet etmiş, onlar da bu rivayeti duyunca susmak zorunda kalmıştır. Böylece imamet, nass ile Kureyş'e mahsus olmuştur. Ancak imameti Kureyş'e tahsis eden haber, mütevâtir derecesine ulaşmamıştır. Zira bu haber tevatüren gelseydi ensar, bu meselede ortaklık iddiasında bulunmazdı. Aynı şekilde imametın Hâşimoğullarına tahsisiyle ilgili bir nass olsaydı, anlaşmazlığın ortadan kalkması için mutlaka nakledilirdi.¹²⁰⁵ Yani Şehristânî'ye göre ahad da olsa imametın Kureyş'e ait olduğunu ortaya koyan bir hadis karşısında susan sahabe, bu konuda Kurayş'in Hâşimoğulları koluna ait ahad ya da mütevatir herhangi bir nass duymuş olsaydı Hâşimoğulları'ndan olmayan Hz. Ebû Bekir'e biat etmez ve hadise göre amel ederdi.

İmam Eş'arî (324/936), hilafet sıralamasında sahabenin icma etmesini Allah'ın takdirine bağlamış ve olanı takdir-i ilâhî olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah, sahabeden halife atamayı istediği kimse için onların kalbini topluca bir araya getirmiştir. Allah şöyle buyurur: “Allah, sizden iman edip güzel işler yapanları, kendilerinden öncekileri halife kıldığı gibi muhakkak onları da yeryüzünün halifeleri

¹²⁰⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 349; Râzî, *Meâlim*, 144. Bu konuda Eş'arî'nin görüşleri için bkz. İbn Fûrek, 182-183; Şehristânî, *el-Milel*, 103.

¹²⁰¹ Şehristânî'ye göre Hz. Peygamber'in kendisinden sonra imamete kimin oturacağını ve kendisine kimin vekalet edeceğini bilmediğini söylemek mümkün değildir. Ancak o, bununla görevli olmadığı için bir şahsa dair nass ortaya koymaması ve onu izhar etmemesi normaldir. (Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 149.)

¹²⁰² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309; Râzî, *Meâlim*, 144.

¹²⁰³ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 480-481; Râzî, *Meâlim*, 144.

¹²⁰⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 480-481.

¹²⁰⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 148.

kılacağını (hükümranları yapacağını) ve onlar için razı olduğu dinlerini kuvvetle icrâ etme gücü vereceğini vaat etmiştir."¹²⁰⁶ Allah, onların kalplerini halifelerin sırası üzerinde bir araya getirmiştir. Zira eğer cemaat, Ömer'i öne geçirseydi bu durumda Ebû Bekir, Allah'ın vadinin dışına çıkardı. Aynı şekilde Osman öne geçirilseydi, bu sefer de Ebû Bekir ve Ömer Allah'ın vadinin dışına çıkardı. Çünkü Allah, onun ikisinden sonraya kalacağını, ikisinin de ondan önce öleceğini bilmektedir. Ali için de aynı durum söz konusudur. Şayet Ali hepsinin önüne geçirilseydi Allah, onların hepsinin önce öleceğini bildiği için vaatten dışarı çıkarlardı. Bu yüzden Allah, onları sıralamış ve Allah'ın vaat ettiğine topluca nail olmaları için Mü'minler'in kalplerini bu hususta bir araya getirmiştir.¹²⁰⁷ Sözün bağlamından İmam Eş'arî'nin Şia için şunu söylediğini ileri sürmek mümkündür: "Genelde Şia, özelde ise İmâmiyye, Hz. Ali'yi tüm halifelerin en önüne geçirmek suretiyle Allah'ın vadinine ve takdirine karşı çıkmaktadır."

İmamet konusundaki ilk ihtilaf olan ve Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, bedeni henüz toprağa verilmemişken Benî Sâide Gölgeği'nde yaşanan¹²⁰⁸ anlaşmazlığı da Allah, Şehristânî (548/1153)'ye göre Müslümanlara kolaylaştırmıştır. Anlaşmazlık Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "İmamlar, Kureyş'tendir." hadisiyle çözülmüş, Hz. Ebû Bekir hemen mescide gelmiş Hz. Ali haricindeki tüm insanlar da akın akın gelerek kendi arzularıyla ona biat etmiştir. Hz. Ali ise Hz. Peygamber'in teçhiz, tekfin ve defin işlemleriyle meşgul olduğu için peygamberimizin kabrinden ayrılmamış, halife seçimi konusunda da ne müspet ne de menfî hiçbir şey söylememiştir.¹²⁰⁹ Ancak daha sonra Hz. Ali ve Hz. Abbas da dahil tüm insanlar, topluca Hz. Ebû Bekir'e tabi olup onun Rasulullah'tan sonra kendisinin halifesi olmasına icmâ etmişlerdir.¹²¹⁰

Eş'arî makâlât yazarlarının nazarında Hz. Ebû Bekir'in ilk halife seçilmiş olmasında ve ondan sonra da diğer halifelerin seçiminde sahabenin icmâ etmiş olmasının büyük bir önemi vardır. Çünkü bu icmada bulunanlar, onlara göre öyle sıradan kişiler değildir. İmam Eş'arî (324/936)'ye göre ümmet, hatâ üzerine icmâ etmez.¹²¹¹ Diğer taraftan bütün ashap, dinde itham edilemeyen güvenilir imamlardır. Allah ve rasulü onların hepsini övmüş, onlara saygı ve hürmet göstermek,¹²¹² onları dost edinip onlardan bir kimsenin değerini noksanlaştıran kimselerden uzak durmak

¹²⁰⁶ 24. Nûr, 55.

¹²⁰⁷ Eş'arî, *Risâle*, 171. Bağdâdî de Keysâniyye'den Kerbiyye'ye mensup bir şâir olan Küseyyir'i eleştirirken sırasıyla dört halifeyi zikretmiş ve daha sonra da "Benim verdiğim bu sıra içinde geldiler. Takdir böyle indi" diyerek o da imamet sıralamasını takdir-i ilâhî olarak nitelendirmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 42.)

¹²⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 24.

¹²⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 24.

¹²¹⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 72-73; 81; İbn Fûrek, 185; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 310; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 489.

¹²¹¹ Eş'arî, *Lümea*, 81.

¹²¹² Eş'arî, *el-İbâne*, 74; Şehristânî, *el-Milel*, 164-165.

(teberrî) hususunda bizi kul olarak sorumlu tutmuştur.¹²¹³ Şehristânî'ye (548/1153) göre bunlar, “dinin baharında, kalpleri tertemiz, inançları kin ve nefretten hâlis, ayette de buyrulduğu üzere “Allah'ın kalplerini birleştirdiği ve onun nimetiyle kardeş olan insanlardı.”¹²¹⁴ Ayrıca onun nazarında sahabe bir konuda ittifak ettiği zaman bu ittifak onlardan ancak gizli bir nass (nassun hafiyyun) ile meydana gelir.¹²¹⁵ Râzî (606/1210) ise sahabenin Hz. Peygamber'den sâdır olacak bir nassa karşı koyamayacağını “onlar, peygambere muhalefetin büyük bir azap sebebi olacağına inanıyorlardı” diyerek açıklar.¹²¹⁶ Hem sahabe onun nazarında “insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmettir. Hz. Ali hakkındaki açık nassa rağmen bir başkasını halife seçselerdi “insanlık için en hayırlı değil en şerli ümmet olurlardı.”¹²¹⁷

Eş'arî makâlât yazarlarının Şia'ya dair eleştirilerinin ekseninde Hz. Ali'nin imameti konusundaki nass iddiaları bulunsa da bu meselede Hz. Ali'den sonraki imamların tayin edilme biçimi de tenkit edilmiş, hatta bu konu, imamette nass olmadığının somut bir gerekçesi olarak sunulmuştur. Onların yaptığı tasvire bakılırsa Hz. Ali'den sonraki imamlarla ilgili nassı ortaya koyanın kimliği konusundaki hâkim İmâmî temayül, her imamın kendisinden sonraki imama vasiyette bulunduğu yönündedir.¹²¹⁸ Alt kolların tasvirinde bu konu biraz daha açıklığa kavuşturulmuş, imametın naklinin de “peygamberden gelen nass” ile olduğu, bu nassın “önceki imam tarafından imam olduğu kabul edilen yeni kişiye vasiyet yoluyla ulaştırıldığı” çoğunlukla ifade edilmiştir.¹²¹⁹

Bağdâdî imamet konusundaki tartışmalardan dolayı genel olarak Şia'yı, ne yapacağını, nerede duracağını bilmeyen şaşkınlık içinde olan bir fırka olarak nitelmiştir.¹²²⁰ Şehristânî, yedinci imam Musa el-Kâzım'a kadarki ihtilafları fırka olarak sunduğu halde ondan sonraki tartışmaları meşhur isim ve lakapları bulunmadığı için fırka olarak anlatmadığını belirterek¹²²¹ tek tek saymış,¹²²² en sonunda ise şu sonuca ulaşmıştır: “Aranızdaki bunca ihtilafa rağmen on ikinci imam konusundaki gaybet iddianız nasıl sahih olabilir?”¹²²³ Öyle ki ona göre İmâmiyye

¹²¹³ Eş'arî, *el-İbâne*, 74.

¹²¹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 480-481.

¹²¹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 488.

¹²¹⁶ Râzî, *Meâlim*, 145.

¹²¹⁷ Râzî, *Meâlim*, 149.

¹²¹⁸ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 17-18; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 309.

¹²¹⁹ İmam Eş'arî, bunu doğrudan ifade etmez. Ancak İmâmiyye'nin alt kollarını tasvir ederken anlatımına genelde “Peygamberden gelen nassı falan kişiye ulaştırırlar ve imamın ona vasiyette bulunduğunu iddia edenler” diye başlar. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 23, 24, 26 vd.) Bağdâdî, alt kolların tasvirinde nasstan bahsetmeksizin zaman zaman vefat eden imamın kendisinden sonrakine vasiyette bulunduğunun iddia edildiğini belirtir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 59-60, 61, 64.) Şehristânî, imamlar hakkındaki nassın imamlar tarafından birbirlerine nakledildiğini belirtir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 165.)

¹²²⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 65.

¹²²¹ Şehristânî, *el-Milel*, 170.

¹²²² Şehristânî tarafından zikredilen bütün bu tartışmalar için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 169-172.

¹²²³ Şehristânî, *el-Milel*, 172.

içindeki büyük kopuşlar, imametteki nass hakkında yaşanmış, Ali b. Hüseyin el-Zeynelâbidîn'e (95/713) kadar aralarında bir ihtilaf olmamakla birlikte ondan sonra imamet hakkındaki nassın kimi ifade ettiği konusunda hiç bir araya gelinememiş, hatta İslam dünyasındaki bütün ihtilaflardan daha fazla ihtilaf sadece bunlar arasında gerçekleşmiş, dahası bu dönemden sonra ortaya çıkmış İmâmî gruplar, ümmetten de kopmuşlardır.¹²²⁴

Râzî'nin (606/1210) aralarındaki bunca ihtilafın imamet konusunda nass olmadığını gösterdiği konusunda Şehristânî'nin (548/1153) yolunu takip ettiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre de "Bu kadar çok ihtilâf, on iki imama ait açık ve mutevatir bir nass (dinî delil) olmadığına getirilebilecek en büyük delilidir."¹²²⁵ Râzî, bunu göstermek için *Muhassal*'da kronolojik bir yol tercih etmiş ve Hz. Ali'den itibaren onun nesli etrafında yaşanan tüm tartışmaları, her imamdan sonra İmâmiyye içinde ortaya çıkan görüşleri ve gruplaşmaları ortaya koymuştur. Buna göre Hz. Ali de dâhil olmak üzere her imamın vefatından sonra mutlaka bir veya birden fazla ihtilaf meydana gelmiş, her seferinde farklı bir imama yönelenler olmuştur. En fazla ihtilaf ve fırkalaşma altıncı imam Cefer es-Sâdık'ın vefatından sonra yaşanmış ve on üç farklı grup ortaya çıkmıştır. On birinci imam Hasan el-Askerî'den sonra ise imametın devam edip etmeyeceği, edecekse nasıl edeceği gibi konularda on iki ihtilaf meydana gelmiş,¹²²⁶ ondan sonra ise on ikinci imamın gaybete girdiği iddia edilmiştir.¹²²⁷ Râzî (606/1210), bütün bu anlattıklarından sonra tümevarımcı bir akıl yürütmeyle yukarıda belirttiğimiz sonuca ulaşmış ve "Bu kadar çok ihtilâf, on iki imama ait açık ve mutevatir bir nass (dinî delil) olmadığına getirilebilecek en büyük delilidir." demiştir.¹²²⁸ Ona göre "Hz. Ali'nin imameti konusundaki haberi ortaya atan aslında İbnü'r-Râvendî (301/913) olmuştur. Ancak Şia, Ehl-i Beyt hakkındaki aşırı muhabbetinden dolayı değişik bölgelerdeki kalabalıklıklarına ve farklılıklarına rağmen bu haberin meşhur olmasını sağlamıştır."¹²²⁹

Fahreddin er-Râzî'ye göre imametın verâset yoluyla olması gerektiğini düşünen İmâmiyye, Bakara suresinde belirtildiği üzere¹²³⁰ İsrailoğulları'nın kendi krallarının kral soyundan gelmemesini yadırgamalarıyla benzer bir düşünce yanlışlığı içine düşmüşler, "(Allah'im!) Sen mülkü kime dilerse ona verirsin, dilediğinden de mülkü geri alırsın."¹²³¹ ayetinde de ifâde edildiği üzere hükümdar olmaya, Allah'ın bunun için seçtiği kimselerin müstehak olduğunu fark edememişlerdir. Dolayısıyla

¹²²⁴ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 165.

¹²²⁵ Râzî, *el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 251.

¹²²⁶ Şehristânî, Hasan el-Askerî'den sonra on bir ihtilaf meydana geldiğini belirtmiştir. (Şehristânî, *el-Milel*, 169-172.)

¹²²⁷ Râzî, *el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 246-253.

¹²²⁸ Râzî, *el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 251.

¹²²⁹ Râzî, *Meâlim*, 146.

¹²³⁰ 2. Bakara, 247.

¹²³¹ Al-i İmran, 26.

imametın veraset yoluyla geçtiğini söyleyenlerin görüşlerinin bătıl olduğu, bu ayetler kapsamında açıkça anlaşılmaktadır.¹²³²

2) Sahabeye Hakaret

Mezhepler hakkındaki herhangi bir algı konusu, grup içinde ne kadar çok kişiye dağılmışsa, o alanda bir grup belleği oluşmuş demektir.¹²³³ Bu çerçevede Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısına baktığımızda, İmâmiyye'nin sahabe karşıtlığı, mezhep belleğine yerleşmiş gözükmektedir. Zira algının hepsinde de ortak olan ve bireyden bireye değişmeyen tek yönünü teşkil etmektedir. Hatta onları İmâmiyye ile karşı karşıya getiren hususların başında ve olumsuz İmâmiyye algısının temelinde onların sahabe hakkında yaptıkları eleştiriler ve zaman zaman hakarete varan sözleri gelmektedir. Bu yüzden imamet konusunda nass olduğu iddiaları sadece eleştirilmekle yetinildiği halde sahabe hakkındaki tekfire varan sözler, Sünnî hassasiyetlere çarpmış ve en az misliyle karşılık bulmuştur. "Farkındalık olmadan hatırlamak mümkün değildir."¹²³⁴ ilkesi göz önüne alındığında İmâmiyye'nin sahabe karşıtlığı müelliflerimizin hepsinde yoğun bir farkındalık yaratmış gözükmektedir.

Eş'arî makâlât yazarlarının verdiği bilgilere bakılırsa İmâmiyye, Hz. Ali'nin yanında yer aldığı iddia ettikleri kişiler dışındaki sahabenin tamamını, imam olacağına dair açık nassa rağmen Hz. Ali'yi değil de Hz. Ebû Bekir'i ve daha sonra da diğer kişileri halife seçtikleri için tekfir etmekte, onlardan teberri edip ileri gelenleri hakkında en azı zulüm ve düşmanlık olmak üzere ağır ithamlarda bulunmaktadır.¹²³⁵ Ayrıca Hz. Ali'nin halife olmasından sonra kendisinin imametini kabul etmeyen Müslümanlar'la yaptığı Cemel, Siffin ve Harura savaşlarını da onlar, mürtetlerle yapılmış bir savaş olarak yorumlamaktadır.¹²³⁶

İmâmiyye'nin sahabe için kullandığı olumsuz ifadelerin Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısını nasıl etkilediğine gelince, öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Eş'arî âlimler nazarında, bidate düşmemiş olduğu sürece, sahabe de dâhil sefîn tamamının kutsal bir konumu söz konusudur. Onlar hakkında ne olumsuz bir ifade kullanmak, ne de değerlerini düşürecek herhangi bir yorumda bulunmak mümkündür. Onları incitecek her söz, aslında dine duyulan kinin sahabe üzerinden

¹²³² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI/504.

¹²³³ Assmann, bireyler açısından belleğin çok katmanlı bir yığışım iken gruplar açısından grup üyeleri arasında dağıtılan bir bilgi sorunu olduğunu belirtir. (Bkz. Assmann, 45.)

¹²³⁴ Assmann, 44.

¹²³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17; Bağdâdî, *el-Fark*, 321-322; *el-Milel*, 155; İsferyânî, 41; Şehristânî, *el-Milel*, 162, 164; Râzî, *İ'tikâdât*, 56; *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/378-379.

¹²³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 56-57; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 316; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/379. İmam Eş'arî, Ali'ye karşı savaşın hatalı olduğu konusunda İmâmiyye'nin görüş birliği içinde olmakla birlikte eğer peygambere inat olsun düşüncesiyle yapmamışlarsa bir grubun bunları ve sahabeyi tekfir etmediğini, sadece fıska düşmekle suçladığını belirtir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 56-57.)

dile gelmiş şekli¹²³⁷ olarak değerlendirilir. Onlar, Allah'ın kitabında “*Rabbimiz; bizi ve iman bakımından bizden önce gelen kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde iman edenlere dair bir kin meydana getirme. Zira sen, şefkatlisin, merhametlisin.*”¹²³⁸ buyrulduğu üzere bu ümmetin önce gelenlerine dua etmeyi vâcip kabul edip onlar hakkında hoşça gitmeyecek şeyler (münker) konuşmayı ve onlara ağır ifadeler kullanmayı (tan etmeyi) câiz görmezler.¹²³⁹ Öyle ki İslam Mezhepleri Tarihi'nin en objektif müelliflerinden sayılan Şehristânî (548/1153) bile “İmâmiyye'nin sahabe hakkındaki görüşlerini “kendileriyle kitapları doldurmak ve kalem tüketmek uygun olmayan uydurma ve çirkin şeyler” diye nitelemiş¹²⁴⁰ ve *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde genelde betimleyici bir dil kullandığı halde sahabe söz konusu olduğunda onları savunma ihtiyacı hissedip sahabeye dil uzatan İmâmiyye'yi Râfıza diye isimlendirmiş ve bidatçilikle suçlamıştır.¹²⁴¹ Ona göre “İmâmiyye, sahabenin ileri gelenleri hakkında en azı zulüm ve düşmanlık olmak üzere, onlar hakkında ta'n ve tekfir yolunu tutmuştur. Oysaki Kur'an ayetleri, onların adaletli olduğunu ve hepsinden Allah'ın râzı olduğunu belirtmekte, onların Allah katındaki derecelerinin yüceliğine işaret etmektedir.¹²⁴² Bütün bu ayetlere rağmen İslam'a mensubiyetini belirten bir kimsenin, onlar hakkında ithamda bulunmayı ve onlara küfür nispet etmeyi nasıl caiz gördüğünü doğrusu bilmek isterdim. Halbuki Hz. Peygamber ashâbı için “Ashabımdan on tanesi, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr, Sad b. Ebî Vakkâs, Said b. Zeyd, Abdurrahman b. Avf ve Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh, cennettedir.”¹²⁴³ buyurmuştur. Bunun gibi her birinin hakkında birçok haberler mevcut bulunmaktadır. Burada bazı haberlerden naklettiğim bazı şeyleri düşünsünler. Zira Rafizîler'in yalanları ve bid'atçilerinin ortaya koydukları bid'atler pek çoktur.”¹²⁴⁴

Diğer birçok hususta olduğu gibi sahabe hakkındaki olumsuz değerlendirmelere de en sert tepkiyi Bağdâdî (429/1038) göstermiş ve bu konuda tekfire varan bir dil kullanmıştır. Öğrencisi İsferyânî (471/1079) de bu hususta onu takip edip zaman zaman benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Bağdâdî

¹²³⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 55-56.

¹²³⁸ 59. Haşr, 10.

¹²³⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 361-362. Fahreddin er-Râzî bu bağlamda Şûrâ Suresinin 23. ayetindeki “Ey Muhammed! De ki; Ben bu tebliğime karşılık sizden, yakınlıkta (kurbâ) sevgiden başka bir ücret istemiyorum.” ifadesinin kapsamına hem Ehl-i Beyt olarak kabul ettiği Hz. Peygamber'in eşleriyle kızının, damadının ve torunlarının (Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV/168.), hem de sahabenin girdiği kanaatindedir. Ona göre Allah'a itaat eden herkes, Allah katında mukarreblerden olur. Dolayısıyla bu ayet, ona göre Hz. Peygamber'in ailesini ve ashâbını sevmenin vücûbiyetine delildir. (Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII/595-596.)

¹²⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 147.

¹²⁴¹ Şehristânî, aynı tavrı Mutezile'den Nazzâm hakkında da sergilemiş, onun sahabe hakkında çirkin sözler söylediğini ve Râfıza'ya meylettiğini söylemiştir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 57-58.)

¹²⁴² Şehristânî, bu çerçevede “48. Feth, 18; 9. Tevbe, 100, 117; 24. Nur, 55” ayetlerine atıfta bulunmuştur. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 164-165.)

¹²⁴³ Ebû Dâvud, 8.

¹²⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 164-165.

(429/1038), her ne sebeple olursa olsun sahabenin tekfir edilmesini, tekfiri gerektiren bir suç olarak algılamış ve bu bağlamda İmâmiyye'den Kâmiyye'yi,¹²⁴⁵ Zeydiyye'den Cârûdiyye¹²⁴⁶ ile Süleymâniyye'yi¹²⁴⁷ bizzat tekfir etmiştir. Bunun yanında Ehl-i Sünnet'in Hz. Ali'yi Cemel, Sıffin ve Nehrevan Savaşları ile Tahkim hadisesi'nde haklı bulmakla birlikte¹²⁴⁸ “Hz. Peygamber tarafından cennetlik olduklarına şahitlik edilen on kişiden¹²⁴⁹ herhangi birini ya da Rasulullahın eşlerinden birisini ya da bir kısmını tekfir eden herkesin küfre düştüğüne inandığını” söylemiş¹²⁵⁰ ve açıkça söylemese de böyle düşündüğü bilinen İmâmiyye'yi¹²⁵¹ küfürle özdeşleştirmiştir. Ayrıca Kâmiyye'nin lideri olan Ebû Kâmil'in “hem sahabeyi hem de onlarla mücadele etmediği için Ali'yi tekfir ettiğini” belirtmiş, bu yüzden de bu şahıs, onun nazarında İmâmiyye fırkalarından ashap hakkında en iğrenç, en çirkin görüşleri ortaya koyan kişi olmuştur.¹²⁵² Ayrıca o, Kâmiyye'yi normal tasnifinde İmâmiyye'nin bir kolu olarak saymasına rağmen¹²⁵³ fırkaların hukûkî hükmünü anlatırken onu, İslam ile bir ilgileri olmadığı halde İslam'dan sayılan gulat fırkalar arasında değerlendirmiş ve “tövbe etmezlerse mutlaka öldürülürler.” diyerek¹²⁵⁴ sahabe hakkındaki olumsuz söylemin sertliği oranında kendi üslubunu da sertleştirmiştir. Yine İmâmiyye'den Kâmiyye'ye mensup kör bir

¹²⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 56.

¹²⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 32.

¹²⁴⁷ Bağdâdî ve İsferyânî, Süleyman b. Cerîr'i, imamet meselesinden dolayı değil onun Hz. Osman'ı “intikamcılarının kendisinden ölçerini aldığı bidatlerinden ötürü tekfir ettiği” için tekfir eder. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 33; İsferyânî, 29.) Anlaşıldığı üzere onun nazarında sahabe hakkında her ne sebeple olursa olsun olumsuz ifadelerde bulunmak tekfir sebebidir. Diğer bütün görüşlerinde Süleyman b. Cerîr ile aynı düşünen Bütriyye fırkası hakkında ise Hz. Osman ile ilgili olumlu veya olumsuz yorum yapmadığı için o da olumsuz bir değerlendirmede bulunmamış, hatta bu fırka mensuplarının Sünnet ehli katında çok daha makbul olduğunu belirtmiş ve liderlerinden olan Hasan b. Sâlih b. Hayy'dan Ehl-i Sünnet âlimlerinin hadis rivayet ettiğini zikretmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 33-34.) İsferyânî ise, Müslim'in ondan onu makbul gördüğü için değil ondaki Hz. Osman hakkında susması gibi hususiyetleri bilmediği ve onu zahir duruma göre değerlendirdiği için hadis rivayet ettiğini söylemiştir. (Bkz. İsferyânî, 29.)

¹²⁴⁸ Bağdâdî'ye göre Ehl-i Sünnet, “Talha ve Zübeyr'in tövbe ettiklerini ve Ali'ye karşı savaşmaktan vazgeçtiklerini; Hz. Aişe'nin iki tarafın arasını düzeltmek amacıyla hareket ettiği halde Benî Dâbbe ve Ezd Kabilesi mensuplarının onun fikrini çalıp izni dışında Ali ile savaştıklarını; Sıffin konusunda Muaviye'nin küfre düşmesine sebep olmayan bir tevile hataya düştüğünü” belirtmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 350-351; *Usûlü 'd-Dîn*, 315.)

¹²⁴⁹ Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelendiği belirtilen kişiler “Dört halife, Talha, Zübeyr, Sad b. Ebî Vakkâs, Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Abdurrahman b. Avf ve Ebû Ubeyde b. Cerrah'tır.” (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 352; Şehristânî, *el-Milel*, 164-165.)

¹²⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 360. Fahreddin er-Râzî de İmâmiyye'yi “Allah kendilerine lanet etsin, şu Râfizîler'in söylediği bu söz, hem bütün Müslümanlar'a, hem de Hz. Ali'ye atılmış bir iftiradır.” diyerek sert tepki göstermiş ve “imamet konusunda Hz. Ali'ye karşı gelmenin irtidat olmayacağını, Hz. Ali'nin de hiçbir zaman onlarla İslam'dan çıktıkları için savaştığını söylemediğini” belirtmiştir. (Bkz. Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, XII/379.)

¹²⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 56-57; Bağdâdî, *el-Fark*, 155, 321-322; Şehristânî, *el-Milel*, 166; Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, XII/379.

¹²⁵² Bağdâdî, *el-Fark*, 23.

¹²⁵³ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 23.

¹²⁵⁴ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 356-357; *Usûlü 'd-Dîn*, 357.

şâir diye tanıttığı¹²⁵⁵ Beşşâr b. Bürd hakkında Safvân el-Ensârî'nin bir kasidesini nakletmiş ve onu sahabe ile Hz. Ali'yi tekfir etmesinin yanında recat ve ateşi topraktan üstün gören görüşleri üzerinden “aslında dine kızgın olmakla, menfaat peşinde koşarak dine bir şeyler sokmaya çalışmakla, haddini bilmeyerek sahabe ile yarışmakla” suçlamıştır.¹²⁵⁶

Bağdâdî, sahabe hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri İmâmiyye dışındaki Şîî fırkalar üzerinden de eleştirmiş ve “imamet sıralamasının takdir-i ilahî olduğunu ve takdirin böyle gerçekleştiğini, bu kişilere buğzedenin lanetlendiğini ve cehennemde mutlaka cezalarını çekeceklerini;”¹²⁵⁷ “imamet meselesi üzerinden sahabeye duyulan kinin Allah'tan uzaklaşma sebebi olduğunu, Allah'ın dine kendileriyle hayat verdiği böyle iyi insanlara buğzetmenin ancak kâfirlerin bir niteliği olabileceğini”¹²⁵⁸ ve “ahirette Hz. Ebû Bekir'in kendisine düşman olduğu birisinin cennete girme şansının olmadığını”¹²⁵⁹ söylemiştir.

Bağdâdî (429/1038) gibi öğrencisi İsferyînî (471/1079) de sahabe karşıtlığını sahabeye kin duyan müşriklerin durumuyla özdeşleştirerek algılamış ve şöyle demiştir: “Ne hayret vericidir ki Râfıziler, sahabe hakkında konuşurlar ve onlarla ilgili kötü sözler söylerler. Allah'ın Kur'an'da onları övdüğünü ve kendilerine büyük değer atfettiğini, onların durumunun ancak kâfirleri öfkeliendirdiğini belirttiğini¹²⁶⁰ hiç dikkate almazlar. Bu ayetlerden yola çıkan Ebû İdrîs el-Müfessir, kalpalerinin sahabeye karşı kin ve öfkeyle dolu olması nedeniyle Râfıziler'in küfrüne delâlet ettiğini belirtmiştir.”¹²⁶¹

Bağdâdî, bütün bunlardan hareketle Şia'nın İmâmiyye de dahil bütün alt kollarıyla birlikte Hz. Peygamber'e (as) kurtuluşa eren fırka (fırka-i nâciye) sorulunca söylediği “benim ve ashabımın gittiği yola tâbi olanlar” sözü kapsamında yer almasının mümkün olmadığı kanaatine ulaşır. Çünkü onun nazarında Şîî fırkalardan hiç birisi, sahabenin olduğu hâl üzere bulunmamaktadır.¹²⁶² Mesela İmâmiyye, Hz. Ali, iki oğlu ve yaklaşık on üç kişi dışında sahabeden çoğunun Nebî'den sonra dinden döndüğünü iddia etmektedir. Onlardan Kâmilîyye, Ali'nin de onlarla savaşmayı terk ederek küfre düştüğünü ileri sürmektedir.¹²⁶³ Dolayısıyla “sahabenin küfre girdiğini ileri süren” birisi, nasıl olur da sahabenin yolunda olabilir?¹²⁶⁴ Çünkü onların çoğunu tekfir eden, onları rehber edinmez.¹²⁶⁵ Diğer taraftan İmâmiyye, imamın sözünden

¹²⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 54.

¹²⁵⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 55-56. Ayrıca şiirin tamamı için bkz. Câhız, *el-Beyân*, I/27-29.

¹²⁵⁷ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 42.

¹²⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 42.

¹²⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 300.

¹²⁶⁰ 48. Feth, 29.

¹²⁶¹ İsferyînî, 42.

¹²⁶² Bağdâdî, *el-Fark*, 318-319; *el-Milel*, 154.

¹²⁶³ Bağdâdî, *el-Fark*, 155, 321-322.

¹²⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 322.

¹²⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 321; *el-Milel*, 155.

başka bir delil tanımadığı gibi sahabenin hükümlerini ve sözlerini içeren rivayetleri de kabul etmez. Hal böyle olunca İmâmiyye'nin onları önder kabul etmesi nasıl söz konusu olabilir.¹²⁶⁶

Görüldüğü üzere Bağdâdî, kurtuluşa eren fırka olmanın ölçütü olarak “sahabeyi rehber edinmeyi” ortaya koymuştur. Bir fırkanın kurtuluşa eren fırka olup olmadığının en temel ölçütlerinden bir tanesi sahabe hakkındaki söylem ve tutumlarıdır. Hal böyle olunca Râfizîler, sahabeyi tekfir etmeleri ve sahabenin görüşlerini ve hükümlerini dinde delil olarak kabul etmemeleri nedeniyle ashâbın olduğu hal üzere olmaları, dolayısıyla da kurtuluşa erecek fırka olmaları mümkün değildir.

Bu yaklaşımın bir adım sonrasında Bağdâdî, sahabenin söz ve uygulamalarına sahip çıkıp nakleden Ehl-i Sünnet âlimlerinin nakillerini kabul etmemeyi de sahabeyi kabul etmemekle eş değerde zikretmekte ve şöyle demektedir: “Râfıza, nasıl olur da sahabeye muvâfık (sahabenin olduğu hal üzere) olabilir? Onlar, sahabelerden rivayet edilen hiçbir şeyi çoğunlukla kabul etmiyor, Ashâbu'l-hadis'i ve ümmetin fakihlerini tekfir ettikleri için hadis, siyer ve megâzî (tarih) rivayetlerini kabulden imtina ediyorlar. Oysa Ashâbu'l-hadis, haberlerin ve hadislerin (âsârın) nakledicileri, tarih ve siyerin ravileridir. Ümmetin fukahası da sahabenin sözlerini zapt edip fûrûa dair meseleleri onların fetvalarına kıyas eden kişilerdir. Böylece açıkça ortaya çıkmaktadır ki sahabeye uyanlar, verdikleri hükümlerde ve yaşadıkları hayatta sahih rivayetlerle ortaya çıkan hususlara göre amel edenlerdir. Bu da bidat ehlinin değil Ehl-i Sünnet'in yaşam tarzıdır.¹²⁶⁷

Bağdâdî, Şia'dan ve bu arada diğer fırkalardan değişik ilim dallarında otorite kabul edilebilecek âlimlerin çıkmamasını da sahabeyi önder kabul etmemelerine ve dolayısıyla onlardan gelen rivayetleri araştırmaya gerek duymamalarına bağlar. Onun nazarında “fıkıh, hadis, lügat, nahiv, megâzî (savaşlar), siyer, târih, vaaz ve nasihat, tefsir ve tevil ilimlerinin hiç birinde sapık fırka mensuplarından otorite (imam) bir şahıs çıkmamıştır. Bütün bu ilim dallarının otoriteleri, ister genel isterse özel anlamda olsun Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tendir. Yoldan çıkmış hevâ ehli, verdikleri hükümler ve yaşamları hakkında sahabelerden gelen rivayetleri reddettikleri, “onlardan nakledenlerin” rivayetlerini kabul etmedikleri ve onları (hakikate) şahit tutmadıkları sürece, gerçekten sahabeye uymuş olmazlar.”¹²⁶⁸

Eş'arî makâlât yazarlarının nazarında “Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebu Bekir'den daha üstün bir kişi olduğunun tahayyül edilmesi,” aslında sahabeye yapılmış hakaretlerin başında gelmektedir. Zira onların hepsine göre de Hz. Ebû Bekir, ilk halife değil aynı zamanda devrinin en üstün (efdal) kişisidir. Dahası,

¹²⁶⁶ Bağdâdî, *el-Milel*, 155. İsferyîni de hocası Bağdâdî'nin söz konusu argümanlarını aynen tekrarlamıştır. (Bkz. İsferyîni, 185.)

¹²⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 322.

¹²⁶⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 322, 362-365.

imamet sıralaması aynı zamanda değer bakımından başka hiç kimsenin onlara denk olmadığı fazilet (üstünlük) sıralamasıdır.¹²⁶⁹ Öyle ki İmam Eş'arî (324/936), Hz. Ali'nin kendisinden önceki halifeler devrinde geri durmasını,¹²⁷⁰ bir anlamda haddini bilme olarak yorumlamaktadır. O, gerek Hz. Ali'nin, gerekse diğer halifelerin kendilerinden önceki dönemlerde sessiz kalmasını, imâmet sırasının henüz gelmediğini bilmesine bağlamış ve şöyle demişlerdir: “İmamlar üstünlük esasına göre sırasıyla seçilince Ali, kendisinden önceki imamlar döneminde kendisi adına ortaya çıkmaktan geri durmuştur. Çünkü onun harekete geçme döneminin olmadığını kesin bir şekilde bilmiştir. Ne zaman ki kendisinden önceki imamlar dönemi sona ermiştir, işte o zaman kendi vaktinin geldiğini kesin bir şekilde bilmiş, kendisini ortaya koymuş, kendisinden önceki imamların Allah'ın kitabına ve peygamberinin sünnetine tabi olarak hak ve doğru olanı yerine getirdikleri gibi kendisi de bu hususta kusur etmemiştir.”¹²⁷¹ Dolayısıyla gerek sahabe, gerekse diğer kişileri halife seçen şûra üyeleri, halife seçtikleri kişinin devrinin en üstünü olduğunda icmâ etmişlerdir.¹²⁷²

İmam Eş'arî'den sonra Şehristânî (548/1153), bu konuda hem İmâmiyye'yi, hem de Zeydiyye'yi sert bir şekilde eleştirilmiş, Hz. Ali'nin hem sahabenin en üstünü olduğu, hem de imâmeti konusunda nass olduğu için imam olması gerektiğini savunan İmâmiyye'yi, zihin dünyasında Hz. Peygamber'e iftira atan bir fırka olarak konumlandırmış, “Hz. Ali, en üstün (efdal) insan olduğu halde sahabe, daha az erdem sahibi (mefdûl) olan Hz. Ebû Bekir'i halife seçmekle fıska veya tekfiri gerektirmeyen bir hata ile hata etmiştir.” diyen Zeydî fırkaların açıklamalarını ise “kendileriyle kitapları doldurmak ve kalem tüketmek uygun olmayan uydurma şeyler.” diye nitelemiştir.¹²⁷³

Fahreddin er-Râzî (606/1210), Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den (as) sonraki en üstün kişi olduğu hususunda ayetlere ve hadislerle de müracaat etmiş ve bunu nass ile de temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'i (as) tasdikte öncü olmuş, Hz. Peygamber (as) de onun hakkında “İslâm'ı her kime arz ettiysem, Ebû Bekir dışında herkes, mutlaka bir duraklamıştır. O ise hiç tereddüt etmedi.” demiştir. Onun Müslüman olması başkasından daha önce olunca, sevabı da daha ileri olmuştur. Zira Hz. Peygamber (as), “Her kim güzel bir

¹²⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 72; *el-İbâne*, 11; İbn Fûrek, 182; Şehristânî, *el-Milel*, 103; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/134; *Meâlim*, 151. İlk iki halifenin üstünlüğü konusunda ihtilaf yoksa da Hz. Ali mi üstün yoksa Hz. Osman mı daha üstün olduğu konusunda Bağdâdî (429/1038), Ehl-i Sünnet'in bu konuda ihtilaf ettiğini, buna rağmen Osman'a dostluğu benimseyip onu tekfir edenlerden uzaklaştıklarını belirtmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 350; *Usûlü'd-Dîn*, 318.)

¹²⁷⁰ İmam Eş'arî, İmâmiyye'nin bu durumu takiiye ile açıkladığını belirtmektedir. Ona göre, Hz. Ali hakkındaki bu bâtnlık ve gizli hesaplar iddiası, “meseleyi işin içinden çıkılmaz bir hâle getirmektedir. Çünkü Allah bizi, bâtna göre değil zâhire göre kul kılmıştır. Zâhirde ise Ebû Bekir'in imâmetinde icmâ vardır.” (Eş'arî, *el-İbâne*, 73.)

¹²⁷¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 73; İbn Fûrek, 187.

¹²⁷² Eş'arî, *el-İbâne*, 73; İbn Fûrek, 185; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/135.

¹²⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 48

adet ihdas ederse, o kimseye onun ecriyle, kıyamete kadar onunla amel edecek kimselerin mükâfaatı da vardır.” buyurmuştur.¹²⁷⁴

Râzî (606/1210), “Mü'minlerden özürleri olmaksızın oturanlarla Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaşanlar eşit olmaz. Allah, mallarıyla ve canlarıyla cihadını ortaya koyanları oturanlara üstün tutmuştur.”¹²⁷⁵ ayetinin tefsirinde Şia'nın “Bu ayet, Hz. Ali'nin, Ebu Bekir'den daha faziletli olduğuna delâlet eder. Çünkü Hz. Ali daha fazla cihad yapmıştır. Fazilet bakımından farklılığı meydana getiren şey, Hz. Ebu Bekir'in, savaşa katılmayanlardan; Hz. Ali'nin katılanlardan olmasıdır.” dediğini nakletmiş¹²⁷⁶ ve şöyle eleştirmiştir: “Hz. Ali'nin kâfirlere karşı bizzat savaşması, Hz. Peygamber (as)'in bizzat savaşmasından da daha fazladır. Binaenaleyh bu ayetin hükmüne göre sizin, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den üstün olduğunu söylemeniz gerekir. Bunu ise hiçbir akıllı söylemez. Eğer siz, Hz. Peygamber'in (as)kâfirlere karşı cihadının, Hz. Ali'ninkinden daha büyük olduğunu, çünkü Hz. Peygamber (as)'in kâfirlere karşı, deliller ve açıklamaları ortaya koymak ve onların şüpheleri ile dalâletlerini gidermek için cihâd ettiğini, bu cihadın ise, Hz. Ali'nin cihadından daha mükemmel olduğunu söylerseniz, o zaman biz deriz ki, o zaman aynı şeyin, Hz. Ebu Bekir hakkında da söyleneceğini kabul ediniz. Zira Hz. Ebu Bekir (ra), daha işin başında Müslüman olunca, diğer insanların da Müslüman olmaları hususunda gayret göstermiştir. Hatta Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Sa'd İbn Ebî Vakkas ve Osman İbn Maz'un gibi zevat, onun vasıtasıyla Müslüman olmuşlardır. O, canı ve malıyla, insanları iman etmeye ve Hz. Muhammed'i müdafaa etmeye bütün gücünü sarf ederek çalışıyordu. Hâlbuki Hz. Ali o zaman henüz çocuktü. Hiç kimse onun sözüyle Müslüman olmamış ve Hz. Muhammed (as)'i müdafaa edememişti.¹²⁷⁷ Ayrıca Hz. Ali, Uhud ve Hendek savaşlarında kâfirleri öldürmek için cihad etmişti. Hz. Ebu Bekir'in cihadı, sahabelerin gözdeleri olan kimselerin Müslüman olmasına vesile olurken, Hz. Ali'nin cihadı kâfirleri öldürmeye sebep olmuştur. Şüphesiz birincisi daha faziletlidir.”¹²⁷⁸

Yine Hz. Ebu Bekir, İslâm'ın başlangıcında, Hz. Peygamber'in son derece zayıf olduğu bir sırada cihad etmiştir. Hz. Ali ise, ancak Uhud ve Hendek savaşlarında cihada katılabiliştir. Oysa İslâmiyet, bu günlerde güçlü idi. Malûmdur ki, zayıf olunan zamanda yapılan cihad, güçlü olunan zamanda yapılan cihaddan daha efdaldir. İşte bundan dolayı Cenâb-ı Allah, “İçinizde fetihten evvel harcayan ve muharebe eden kimseler, (diğerleriyle) bir olmaz. Onlar derece itibariyle (o fetihten) sonra harcayan ve muharebe edenlerden daha yüksektirler.”¹²⁷⁹ buyurmuş, böylece

¹²⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/134.

¹²⁷⁵ 4. Nisa, 95-96.

¹²⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI/194.

¹²⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI/194-195, X/134.

¹²⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/134.

¹²⁷⁹ 57. Hadîd, 10.

zayıf olduğu sırada İslâm'a yapılan yardımın sevabının, güçlü olduğu sırada yapılan yardımın sevabından daha büyük olduğunu açıklamıştır.¹²⁸⁰

Râzî (606/1210), bütün bu zikredilenlere binaen “*Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimetler vermiş olduğu peygamberlerle, siddiklerle, şehidlerle ve iyi kullarla beraberdirler. Onlar ne iyi arkadaşlardır! Bu, Allah'tan bir lütuftur. Hakkıyla bilen olarak Allah yeter.*”¹²⁸¹ ayetinde zikredilen “siddik” vasfına en lâyık kimsenin Hz. Ebu Bekir olduğu kanaatine ulaşır. Onun nazarında fazilet ve ilim bakımından nübüvvetten sonra, insanın siddik olmasından başka bir mertebe yoktur. Çünkü hangi ayette “siddik” ismiyle “nebi” kelimesi beraber zikredilse, bu iki isim arasına her hangi bir şey girmemiştir. Meselâ Cenâb-ı Hak, İsmail'i (a.s) vasfederken, “Çünkü o, va'dinde sadıktı.”¹²⁸² İdris'i (as) tavsif ederken, “Çünkü o, sıdkı bütün bir peygamberdi.”¹²⁸³ Cenâb-ı Hak başka bir ayet-i kerimede, “Sıdkı getirene ve onu tasdik edenlere...”¹²⁸⁴ buyurmuştur. Bu ayette de “...peygamberlerle, siddiklerle...” denilmiştir. Yani, “Sen, siddikiyyet mertebesinden terakkî eder, yükselirsen nübüvvet mertebesine yükselirsin; nübüvvet mertebesinden inersen, siddikiyyet mertebesine varırsın. Bu iki mertebe arasında başka bir mertebe bulunmamaktadır.” demektir.¹²⁸⁵ Hem Allah Teâlâ, en hayırlı ümmet olarak vasfedilmiş olan bu ümmeti, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebu Bekir'i icmâ ile halife seçmeye; O (ra) vefat ettiği zaman, onu Hz. Peygamber'in hemen yanına defnetmeye muvaffak kılmıştır.¹²⁸⁶

Fahreddin er-Râzî'ye göre İmâmiyye'nin “gerçeğin peşinde olmaması ve tenkidi tek maksadı haline getirmesi,¹²⁸⁷ Hz. Ebu Bekir düşmanlığı üzerine kurulu olan ve sofistlerin (aşırı şüphecilerin) bile aklına gelmeyecek derecede insanı çarpık düşüncelere sevk eden bir taassup içinde olması,”¹²⁸⁸ kendi imamet teorilerine destek sağlamak adına bazı ayetleri yanlış ve işine geldiği şekilde anlamasına sebep olduğu gibi bizzat Hz. Ebû Bekir'e ve faziletine işaret eden bazı ayetleri de görememesine, görmezden gelmesine ya da güneşi balçıkla sıvama kabilinden istidlaller yaparak Hz. Ebu Bekir'e (ra) tân etmeye yönelmesine yol açmıştır.¹²⁸⁹ Mesela “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, bilsin ki Allah yakında öyle bir toplum getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Müminlere karşı yumuşak, kâfirlere karşı da onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda mücadele eder, hiçbir kınayıcının*

¹²⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/134, XI/195.

¹²⁸¹ 4. Nisa, 69-70.

¹²⁸² Meryem, 54.

¹²⁸³ Meryem, 56.

¹²⁸⁴ Zümer, 33

¹²⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/134-135.

¹²⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/135; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den sonraki en üstün kişi olduğu hususunda Fahreddin er-Râzî'nin delil olarak kabul ettiği diğer ayetler için bkz. Râzî, *Meâlim*, 147.

¹²⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/53-54.

¹²⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/51.

¹²⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/53.

*kinamasından da korkmazlar. Bu, Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah, geniş ihsan sahibidir, her şeyi çok iyi bilendir.*¹²⁹⁰ ayeti bunlardan birisidir. Zira bu ayette dinden dönenlerden bahsedilerek “Allah getirecektir.” şeklinde istikbâle ait bir ifade kullanılmakta, bu da ayetin kesinlikle Hz. Ebû Bekir (ra) hakkında nazil olduğunu göstermektedir. Çünkü mürtetlerle savaşmayı üstlenmiş olan kişi, sadece Ebu Bekir olmuştur. Onun dışında Hz. Muhammed'in (as) mürtetlerle savaştığı vaki olmadığı gibi Hz. Ali'nin ridde ehli ile savaştığı da bilinmemektedir. Zira Ali'ye karşı çıkanların hiçbirisi, zahiren İslâmî ilkeleri terk etmemiş, bu yüzden İmâmiyye dışındaki hiç kimse de “Hz. Ali'nin İslâm'dan çıktıkları için onlarla savaştığını” söylememiştir. Dahası Hz. Ali (as) de onları katiyyen mürted olarak adlandırmamıştır. Binâenaleyh, -Allah kendilerine lanet etsin- şu Rafizîlerin söylemiş oldukları bu söz, hem bütün Müslümanlara, hem de Hz. Ali'ye atılmış bir iftiradır.¹²⁹¹ Onun nazarında “*Hani o kâfirler, onu Mekke'den çıkardıkları vakit sadece iki kişiden biri iken, ikisi de mağarada buldukları sırada arkadaşına “Üzülme, çünkü Allah bizimledir.” diyordu.*”¹²⁹² ayeti de açıkça Hz. Ebû Bekir'in faziletine işaret etmektedir. Zira Allah Teâlâ, Hz. Ebu Bekir'i, Hz. Peygamberin arkadaşı olarak nitelemek suretiyle onore etmiş, Hz. Ebu Bekir endişe duyunca da Hz. Peygamber (SAV), “Sen, üçüncüleri Allah olan iki kişi hakkında ne düşünürsün?” diyerek ona yüce bir makam ve yüksek bir derece vermiştir.¹²⁹³ Onun ifadesiyle “bazı ahmak Rafizîler” ise Hz. Ebû Bekir hakkındaki nitelermeleri “Kur'an'da Allah'ın kendi aralarında fısıldaşan insanların dördüncüleri veya beşincileri olarak nitelenmesi¹²⁹⁴ ve ayrıca kâfirlerin Müminlere dost olarak zikredilmesi¹²⁹⁵” üzerinden eleştirmiş ve bu yüzden “söz konusu ifadelerin onun için bir üstünlük sebebi sayılamayacağını” söylemiştir. Oysa Râzî'ye göre Rafizîler, “dinî bir meselede yemin ettikleri zaman, Hz. Peygamber'in (SAV) mübahale gününde (Hıristiyanları lanetleşmeye davet ettiği günde), Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i bir örtü altında toplayışını ve Cebrail'in gelip altıncıları olarak onlara katılışını kastederek “Altıncısı Cebrail olan beş kişinin hakkı adına (yemin ederim.)” demek, bir anlamda içinde bulunduğu taassup nedeniyle kendisi hakkında kabul ettiği onore edici bir durumu muhalifleri söz konusu olunca kabul etmemektedirler. Yine Allah, her ne kadar kâfiri mü'minin arkadaşı olarak nitelemiş ise de bunun peşi sıra o kâfirin hor, hakir ve zelil olduğunu gösteren ifadelere de yer vermiş, Hz. Ebu Bekir hakkında ise saygınlık ifade eden nitelermelerde bulunmuştur. Dolayısıyla İmâmiyye, Hz. Ebu Bekir düşmanlığından ve aşırılıklarından dolayı hiçbir ilgisi olmayan meseleler arasında alaka kurmaktadır.¹²⁹⁶ Bunun yanında Râzî, bu ayet

¹²⁹⁰ 5. Maide, 54.

¹²⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/379.

¹²⁹² 9. Tevbe, 40.

¹²⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/51.

¹²⁹⁴ 58. Mücâdele, 7.

¹²⁹⁵ 18. Kehf, 37.

¹²⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/51.

kapsamında İmâmiyye'ye nispet ettiği "Hz. Peygamber, hicret esnasında Hz. Ebu Bekir'i kendisine yol arkadaşı yapmıştır. Çünkü onu Mekke'de bırakması durumunda tüm sırlarını ifşâ edeceğinden ve Müşriklere yerlerini bildireceğinden endişe etmiştir. Diğer taraftan mağarada yersiz bir şekilde endişeye kapılan ve bu yüzden günaha giren Ebu Bekir'i "tasalanma" diye uyarmak zorunda kalmıştır." şeklindeki yorumları "çok zayıf, tutarsız ve güneşi balçıkla sıvama kabilinden istidlaller" olarak nitelemiş,¹²⁹⁷ onları "Kur'an'ın bütünlüğünü" dikkate almamakla ve sadece kendi görüşlerini destekleyecek ayetlerle sınırlı kalmakla eleştirmiştir. Mesela onların Hz. Ebû Bekir'i Sevr Mağarası'ndayken korktuğu için günahh işlemle itham etmelerini "Allah'ın Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Lût'a da korkma diye hitap etmesi"¹²⁹⁸ üzerinden tenkit edip kendilerine bu peygamberlerin de mi günah işlediğini sormuş, daha sonra onları "Şaşıyorum o Râfîzîlere! Şimdi biz Hz. Ebu Bekir'in korkmadığını söylersek, onlar o zaman da, O'nun, Hz. Peygamber (SAV)'in bir belaya uğramasından dolayı sevindiğini söyleyeceklerdi. Hz. Ebu Bekir korkup ağladığı için de böyle çarpık şeyler ileri sürmüşlerdir. Bu da onların gerçeğin peşinde olmadıklarını ve maksatlarının sadece ve sadece tenkit etmek olduğunu gösterir." diyerek eleştirmiş,¹²⁹⁹ onların "her şeyden şüphe eden kişilerin bile aklına gelmeyecek derecede insanı çarpık düşüncelere sevk eden bir taassup içinde olduklarını" belirtmiş ve böylesi bir tavırdan Allah'a sığınmıştır. Ona göre Hz. Ebu Bekir'in Hz. Muhammed'i ihbar etme gibi bir niyeti olsaydı, bunu Müşrikler Sevr Mağarası'nın kapısına dayandıklarında yapar ve "Biz buradayız." diye selenirdi. Yine oğlu Abdurrahman ve kızı Esmâ da bunu yapabilir ve kâfirlere "Biz Muhammed'in yerini biliyoruz; size gösterebiliriz." diyebilirlerdi. Ancak İmâmiyye öyle bir taassup içerisine düşmüştür ki bütün bunları düşünmesine imkân yoktur.¹³⁰⁰

Anlaşıldığı üzere Eş'arî makâlât yazarları, Hz. Ali konusunda ismen veya vasfen herhangi bir nass olduğunu kabul etmezken aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'i sahabenin en üstün kişisi olarak kabul etmektedir. Yani o, sadece ilk halife değil, aynı zamanda en üstün kişidir. Dolayısıyla onu halife seçen sahabe de yanlış bir iş yapmamış, bilakis içtihadında isabet etmiştir. Dolayısıyla olmuş olan bu mevcut duruma karşı çıkmak büyük bir dalâletin eseridir. Eş'arî müellifler, bu hususta Şia ile aynı şekilde tarihi geriye doğru işletmek suretiyle bir imamet teorisi ortaya koymuşlardır. Şu farkla ki Şia, olması gerektiğini düşündüğü karşısında olana kızıp yaşanmış olanı mahkum etmeye yönelik bir teori geliştirirken Eş'arîler, olanın olması gereken olduğunu kabul edip yaşanmış olana dinsel bir mahiyet yüklemişlerdir. Onların "reel tarihi dinsel argümanlarla meşrulaştırma" çabaları, Şia'yı mahkum etmek suretiyle cemaatin bütünlüğünü ve sahabenin karizmasını koruma amacına matuftur. Bu bağlamda Eş'arî'ye göre imamet, nass ve tayinle değil, ittifak ve

¹²⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/53.

¹²⁹⁸ Bkz. 20. Tâhâ, 68; 11. Hûd, 69; 29. Ankebût, 53.

¹²⁹⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/53.

¹³⁰⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/53.

seçmek suretiyle gerçekleşmesi,¹³⁰¹ Ebû Bekir'in Ömer'e işaret edip insanların da onu kabul etmesi örneğinde olduğu gibi ümmetin kabul edeceği en az bir kişinin akdi ve seçimiyle bile imametin sahih olabilmesi,¹³⁰² üstünlüğü tespit edilen bir kişi önde gelen kişiler tarafından imam seçilince, diğer insanların buna itaat edip imama tabi olmasının ve onu lider kabul etmesinin vacip olarak görülmesi, aksi bir durum ortaya çıkarsa itiraz eden kişi ya da kişilerin tövbeye çağrılıp imama tabi olmama hususunda diretirlerse bundan bir şekilde alıkonulmaları,¹³⁰³ efdal (en üstün) varken mefdulün (kendisinden üstün kişi ya da kişiler bulunan birisinin) imam olmasının câiz görülmemesi¹³⁰⁴ gibi teoriler, ilk halifeler üzerinden geliştirilmiş olan ve belli bir tecrübeyi kelâmî bir dogma hâline getiren siyaset teorileridir.

3) Kur'an'ın Tahrifi

Ehl-i Sünnet âlimleri, Kur'an'ın ilk geldiği günkü şekliyle mevsûkiyeti hususunda hemfikirdirler. Onların nazarında Kur'an, peygamberimize geldiği şekliyle muhfaza edilmiş, kendisinde “ne eksiklik, ne fazlalık, ne de bir değişiklik” söz konusu olmuş ve tevatüren bu güne kadar nakledilmiştir.

Şia tarihinde ise çok erken dönemlerden itibaren bu gün elimizde bulunan Kur'an'ın aslında olduğu halden çok farklı olduğu hususunda bir takım görüşler serdedilmiştir.¹³⁰⁵ Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ali'nin imameti konusunda nass olduğunu iddia eden bazı Şiî şahsiyetler, muhtemelen bu konuda Kur'an'da açık bir nass bulunmamasının yarattığı zihinsel krizden ve kendilerine yöneltilen eleştirilerden kurtulmanın yolunu bu ayetlerin tahrif edildiğini iddia etmekte bulmuşlardır.

Eş'arî makâlât âlimlerinin verdiği bilgiler Şia tarihinde Kur'an'ın tahrif edildiği hususunda tek bir görüşün olmadığını ve bu iddianın bireysel kabulleri aşip kurumsal bir nitelik kazanmadığını göstermektedir. İmam Eş'arî (324/936), bu meseleyi İmâmiyye'nin ihtilaf ettiği görüşler kapsamında dile getirmiş ve bu hususta fırka içinde üç görüş olduğunu belirtmiştir. İmâmiyye içinde kabul gören ikinci görüşün ne olduğu bilinmemekle¹³⁰⁶ birlikte onun naklettiği iki görüşten birincisine göre Kur'an'da eksiltme yapılmış, Kur'an'ın çoğu yok edilmiştir. Ancak bu gün elimizde bulunduğu kadarıyla Kur'an'da bulunan ayetlere herhangi bir müdahalede bulunulmamış, onlara ne başka bir ayet eklenmiş ne de herhangi bir ayet

¹³⁰¹ Şehristânî, *el-Milel*, I/103; İbn Fûrek, 182-183.

¹³⁰² İbn Fûrek, 182-183.

¹³⁰³ İbn Fûrek, 183.

¹³⁰⁴ İbn Fûrek, 181-182.

¹³⁰⁵ Bu iddiaların tarihsel süreciyle ilgili ayrıntılı değerlendirme üçüncü bölümde yapılacaktır.

¹³⁰⁶ Eş'arî, İmâmiyye'nin bu hususta üç fırkaya ayrıldığını belirtmiş olmakla birlikte eldeki mevcut nüshada sadece iki uç görüş zikredilmiş, ikincisi atlanmak suretiyle üçüncü görüşe geçilmiştir. Muhtemelen ya Eş'arî'nin ya da zaman içinde müstensihlerin gözünden kaçmış olmalıdır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 47.)

değiştirilmiştir.¹³⁰⁷ Bunun tam karşısında yer alan diğer bir görüşe göre ise “Kur’an’dan ne bir şeyeksiltilmiş, ne de ona bir şey ilave edilmiştir. O Allah Teâlâ’nın peygamberine (SAV) indirdiği şekilde orijinal halini korumaktadır.”¹³⁰⁸

Eş’arî’den sonra Bağdâdî (429/1038) Kur’an’ın tahrif edildiği iddialarını anonim bir şekilde gündeme getirmiş ve şöyle demiştir: “Şia’dan bazılarının iddia ettiğine göre sahabe, Kur’an’ın bir kısmını değiştirmiş (tağyir), bir kısmını da tahrif etmiştir. Bu yüzden de Kur’an ve sünnet bu gün için kesinlikle delil olamaz.”¹³⁰⁹ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn* adlı eserinde bu konuyu biraz daha açmış ve İmâmiyye’den Cafer es-Sâdık’ı bekleyen Nâvûsiyye’nin, Muhammed b. İsmâil b. Cafer’i bekleyen Mübârekiyye’nin, Musa b. Cafer’i (183/799) bekleyen bir grubun ve Me’mun (197/813-217/833) döneminden beri dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa’yı (220/835) bekleyen bir fırkanın¹³¹⁰ “Kur’an ve sünnetin tahrif ve tebdil edildiğine inandıkları için imam ortaya çıkıncaya kadar bunlarla amel edilemeyeceğini söylediklerini” belirtmiştir.¹³¹¹ Bağdâdî, kaynaklardan şerî hüküm çıkartmama ile Kur’an’ın tahrif edilmesi iddiaları arasında doğrudan bir bağlantı kurmuş, Kur’an ve sünnetin tahrif edildiği gerekçesiyle dinde delil olamayacağını söylemelerinin tekfir edilme sebebi olduğunu,¹³¹² ayrıca bunun “rezillik bakımından onlara yeteceğini” söylemiştir.¹³¹³

İsferâyinî (471/1079) de hocasıyla aynı şekilde meseleyi şeriatın inkârı çerçevesinde değerlendirmiş, farklı olarak bu iddiayı sadece İmâmiyye’nin bütün fırkalarına nispet etmiştir. O bu konuda çok sert bir dil kullanmış ve şunları söylemiştir: “İmâmiyye’den zikrettiğimiz bütün fırkalar, “Kur’an’ın aslında olduğundan değiştirildiğini, sahabe tarafından içinde noksanlık ve fazlalık meydana getirildiğini” iddia ederler. Onlara göre “Kur’an’da Ali’nin imametine dair nass bulunmaktaydı. Ancak sahabe Kur’an’dan bunu çıkarmıştır. Bu yüzden şimdi ne Kur’an’a, ne Mustafa’dan (as) gelen rivayetlere, ne de Müslümanların elinde bulunan şeriata hiçbir şekilde itimat edilemez.” İsferâyinî’nin onların bu iddiaları konusundaki kişisel değerlendirmesi ise şudur: “Küfrün bu çeşidini aşan başka bir şey bulunmamaktadır. Çünkü Kur’an’da din adına hiçbir şey kalmamıştır.”¹³¹⁴

Eş’arî makâlât yazarlarından eserlerinde bu meseleyi en kapsamlı şekilde ele alan müellif ise Fahreddîn er-Râzî (606/1210) olmuştur. O, kendi algı dünyasında

¹³⁰⁷ Eş’arî, *Makâlât*, 47.

¹³⁰⁸ Eş’arî, *Makâlât*, 47.

¹³⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 327.

¹³¹⁰ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 300-302. Bağdâdî, bu İmâmî grupların yanında Zeydiyye’den Muhammed en-Nefsü’z-Zekiyye’yi; Muhammed b. Kâsım’ı; Yahyâ b. Ömer’i bekleyen fırkalar ile Keysâniyye’den Muhammed b. El-Hanefiyye’yi bekleyen fırkaları da şeriati yaşamak için imam bekleyen fırkalar olarak zikretmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 298-302.)

¹³¹¹ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 302-303.

¹³¹² Bağdâdî, *el-Fark*, 327, 346.

¹³¹³ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 303.

¹³¹⁴ İsferâyinî, 41.

firkaların en fazla temayüz ettiği sadece bir iki husus üzerinden firkaları kısaca anlattığı *İ'tikâdât* adlı Mezhepler Tarihi eserinde bu görüşü hiçbir firkaya nispet etmemiş, ancak tefsirinde bu iddiaya birkaç ayrı yerde atıfta bulunarak bu iddiada bulunanların delillerini ve kendi karşıt argümanlarını ortaya koymuştur. O, Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasında bulunan fırka konusunda genelde “Râfizîler” veya “Râfizîler'den bir grup” diye genel bir isim kullanmış,¹³¹⁵ bir yerde bunların Râfizîler'in eskilerinden bir grup olduğunu belirtmiş,¹³¹⁶ iki yerde de İmâmiyye'nin bu görüşte olduğunu söylemiştir.¹³¹⁷ Ona göre Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia eden Râvâfiz, “Belki de Kur'ân'da, Hz. Ali'nin halifelğine delâlet eden ayetler vardı. Aynı şekilde şeriatın hükümlerinin çoğunun neshedildiğini ifâde eden ayetler de bulunmaktaydı. Ne var ki onlar bize kadar nakledilmedi.” diyerek Kur'an'a ta'nda bulunmuş,¹³¹⁸ “Elimizde bulunan şu Kur'ân, Hz. Muhammed'in (SAV) getirdiği Kur'ân değildir. O, tağyir edilmiş ve değiştirilmiştir.” demiştir.¹³¹⁹ Mesela Râzî'nin naklettiğine göre “*O gün zâlim kimse ellerini ısıracak ve “Eyvah! Keşke Peygamberin yanında bir yol tutsaydım!diyecek.”*¹³²⁰ ayeti konusunda Râfizîler, Rasûlullah'ın iki sahabisinin adını verip “Bu zâlim, ismi açıkça verilmiş olan biri idi. Fakat Müslümanlar onun ismini değiştirdiler, sakladılar ve onun isminin yerine, ayete (falanca) diye yazdılar.” şeklinde bir iddiada bulunmuştur.”¹³²¹

Râzî'ye göre Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunu iddia edenler, Kur'an'da çelişkilerin bulunduğunu söyleyerek kendilerine delil sunmuşlardır. Onlara göre “Mutezile, Allah'a itaate ve iman etmeye hiçbir engelin olmadığını gösteren birçok ayet bulunduğunu söylerken haklıdır.” Cebriye de “Allah'ın, kâfirlerin iman etmeyeceğini bilmesi, onların iman etmelerine mânidir.” şeklindeki görüşlerinde haklıdır. O halde bu durum Kur'ân'da tezatlar bulunduğuna delalet etmektedir. Bunun sebebi ise, Kur'an'ın tahrif ve tebdil edilmiş olmasıdır.”¹³²² Ayrıca bu düşüncede olanlar, “*Onu hemen okumak için dilini hareket ettirme. Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir.*”¹³²³ mealindeki ayetlerin önceki ayetlerle hiçbir münasebetinin olmadığını söyleyip buna sebep olarak da Kur'an'ın tertibinin Allah tarafından değil insanların tasarrufuyla gerçekleşmesini dile getirmişlerdir.¹³²⁴

Bağdâdî (429/1038) ve İsferyânî (471/1079) gibi Râzî'nin (606/1210) nazarında da Kur'an'ın tahrif edildiğini söyleyip ona tan etmek, büyük bir sapkınlık

¹³¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289, XIV/454.

¹³¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX/726.

¹³¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/522, XIX/124.

¹³¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX/124.

¹³¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289.

¹³²⁰ 25. Furkan, 27.

¹³²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV/454.

¹³²² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289.

¹³²³ 75. Kıyâmet, 16-19.

¹³²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX/726.

olup¹³²⁵ bunun kişiyi küfre düşürdüğünde hiçbir şüphe bulunmamaktadır.¹³²⁶ Ona göre onların böyle bir sapkınlığa düşmelerinin sebebi tevatürü görmezden gelip şâzz iddialara itibar etmeleri¹³²⁷ ve sahabenin Kur'an'ı korumak için gösterdiği hassasiyeti dikkate almamalarıdır. Sahabenin Kur'an'ı tahrif ve tağyirden koruma konusunda gösterdiği hassasiyet, onun nazarında İmâmiyye'nin görüşünü doğru kabul etmeye imkân vermemektedir. Mesela Tevbe suresinin başına besmele konulmaması konusunda gösterdikleri titizlik, İmâmiyye'nin görüşünü kesinlikle iptal etmektedir. Şöyle ki sahabe, Enfâl ve Tevbe surelerinin, tek sure mi, yoksa iki ayrı sure mi olduğu hususunda ihtilâf etmiş, bazıları "Bu ikisi tek bir suredir." derken¹³²⁸ bazıları da "ayrı iki sure olduğunu" söylemişlerdir.¹³²⁹ Binâenaleyh, sahabe arasında bu konuda bir ihtilâf zuhur edince onlar, "Bu iki sure, ayrı ayrı iki suredir." diyenlerin görüşüne dikkat çekmek için aralarında bir boşluk bırakmışlar; "Bu iki sure, tek bir suredir." diyenlerin görüşüne dikkat çekmek içinse iki sure arasına besmeleyi yazmamışlardır. Dolayısıyla onlar, aralarında bir karışıklık, bir kapalılık meydana gelince, bu iki görüşten birisine kesinlikle hüküm vermeyip, bu kapalılığın her zaman söz konusu olduğuna delâlet edecek bir şekilde muamelede bulunmuşlardır. Bu kadarcık bir şüphede bile müsamahalı davranmamaları, onların Kur'an'ı tahrif ve tağyirden koruma hususunda ne kadar titiz olduklarını gösterir. Bu da İmâmiyye'nin görüşünü ortadan kaldırır.¹³³⁰

Kur'an'ın tahrifine yönelik tartışmalarda görüş bildiren bir diğer Eş'arî makâlât yazarı, Şehristânî (548/1153) olmuştur. Ancak o, hiçbir eserinde Şia'nın hiçbir koluna böyle bir görüş nispet etmemiş, bununla birlikte tefsirinde "Ehl-i Beyt merkezli bir yaklaşım biçimini"¹³³¹ tercih ederek İmâmî kaynaklarda yer alan ifadelerle benzer görüşler ileri sürmüştür. En başta o, Zeyd b. Sâbit'e ait olan ve Sünnî kaynaklarda da geçen¹³³² "Rasulullah'ın okuduğunu bildiği Ahzab suresinden bir ayeti Hz. Osman devrinde Kur'an'ı çoğaltırken bulamadığı ve daha sonra Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulup kayıt altına aldığı" yönündeki bir ifadeyi sahih olduğunu belirterek nakletmiş, bundan sonra da kim olduklarını belirtmediği ilim ehlinde anonim bir grubun "Acaba Ehl-i Beyt'in faziletlerinden bahseden kaç ayeti kaybettiler?" şeklindeki bir yakınmasına yer vermiştir.¹³³³ Bundan sonra o, "Hz.

¹³²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289.

¹³²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV/454.

¹³²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV/355.

¹³²⁸ Bu görüşte olanların delili şudur: "Her iki sure de savaş hakkında nazil olmuştur. Bu konu birliğinin yanında bu iki surenin toplamı ile bunlar yedi uzun surelerden olmuş olurlar. Bunlardan sonra ise ayet sayısı yüz civarında olan sureler gelmektedir. Zira bu iki sure beraberce, iki yüz altı ayet olup her ikisi de tek bir sure durumundadır." (Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/522.)

¹³²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/522.

¹³³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/522.

¹³³¹ Ömer Dinç, "Şehristânî'nin Kur'an'ın Toplanma Sürecine İlişkin Yorumları (Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma)," *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV*, İstanbul 2013, 1055.

¹³³² Buhârî, *Sahih*, IV/19, V/95, VI/183 vd.

¹³³³ Bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/3b.

Osman mushafında bir takım gramer hataları ve bazı kelimelerin yazımında yanlışlıklar bulunduğu, kimi surelerin ve recm ayeti ile münafıkların isimlerinin yazılı olduğu bazı ayetlerin Kur'an'a alınmadığı” yönündeki iddiaları zikretmiş¹³³⁴ ve bütün bunlardan sonra şöyle bir eleştiride bulunmuştur: “Kur'an'ın mevsukiyetine dair söz konusu bütün tartışmalar bir kenara bırakılsa bile nasıl olur da Kur'an'ın cem edilmesini Ali b. Ebî Tâlib'ten talep etmezler? Yoksa o, Zeyd b. Sâbit'ten daha iyi yazan, Saîd b. Âs'tan daha Arap ve Hz. Peygamber'e diğer herkesten daha yakın değil midir? Üstelik o, Rasulullahın teçhiz ve tedfin işlemlerini tamamlayınca Kur'an'ı cem edinceye kadar evden çıkmayacağına dair yemin etmiş bir kişidir. Çünkü o, bununla sorumlu tutulmuştur. Gerçekten de Kur'an'ı, herhangi bir tahrif, değişiklik, fazlalık veya noksanlık söz konusu olmadan tıpkı indiği gibi bir araya toplamıştır.”¹³³⁵ Ayrıca o, “Kur'an'ı cem etme işini tamamlayınca bunu Mescidi Nebvî'de bulunan sahabeye arz etmiş, ancak sahabe bunu kabul etmemiştir. O da bir daha bunu asla göremeyeceksiniz diyerek oradan ayrılmıştır.”¹³³⁶ Bu Kur'an'ı toplayanlar, nasıl olur da bir harfte bile Ehl-i Beyt'e müracaat etmezler? Hâlbuki “Kur'an'ın onlara mahsus olduğunda,” Nebî'nin sözüyle “onların kendilerine tutunulduğunda yoldan çıkılmamasını sağlayacak iki delilden birisi olduklarında ve bu iki delilin Ali'ye Kevser Havuzu verilmesine kadar birbirinden ayrılmayacağına” ittifak etmektedirler.¹³³⁷

Şehristânî, bütün bunlara rağmen Kur'an'ın Ehl-i Beyt sayesinde korunmuş olduğunu belirtir. Ona göre “Onu biz indirdik ve onu yine biz koruyacağız.”¹³³⁸ ayetinden dolayı Allah Kur'an'ı Ehl-i Beyt ile korumuştur. Bu ikisi (Ehl-i Beyt ve Kur'an) kesinlikle ayrılmazlar. Bir kavim Ehl-i Beyt'in nüshalarını terk etmiş olsa da Allah'a hamdolsun başka bir topluluk tarafından gizlice korunmuştur. Bu, Tevrat'ın tahrif edildiği halde Hz. Harun'un evlatlarında onun aslının levhalarda bulunması gibi bir durumdur. Yoksa Kur'an'da Tevrat'ın hidayet rehberi ve nur olarak sunulup ona saygı gösterilmesini istemesi¹³³⁹ nasıl mümkün olurdu. İşte Allah'ın kelamını iki kapak arasında bizlere sunan Kur'an, “değiştirilmekten, yazı ve imlâ hatalarından, yazarından kaynaklanan hatalardan” Allah'ın korumasıyla korunmuştur. “Kur'an'ı hakkıyla okuyan, tenzilini ve tevilini bilen, kalbi bâtıla meyledenlerin sapmasından onu koruyan” bir topluluk vardır.¹³⁴⁰ Bir başka bağlamda da “Allah, peygamberini kendisine ne önünden ne de ardından batılın ulaşamayacağı aziz bir kitapla hâss kılmıştır.” diyerek Kur'an'da sahih

¹³³⁴ Bizzat sahabe tarafından söylendiği belirtilen bu iddialar için bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/4e-5e.

¹³³⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/5e.

¹³³⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/5e.

¹³³⁷ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, 5b; Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,” 20.

¹³³⁸ Hicr, 9.

¹³³⁹ “İçinde hidayet ve nûr bulunan Tevrat'ı, elbette biz indirdik.” (5. Maide, 44)

¹³⁴⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/5b-6e.

olmayan bir şeyin bulunduğunu kabul etmemiştir.¹³⁴¹ Şehristânî'nin korunmuş Kur'an ile bu gün Müslümanlar'ın elinde bulunan Hz. Osman mushafını mı, yoksa "Hz. Ali'nin sahabeye getirdiği, ancak onların kabul etmemesi üzerine bir daha onu asla göremeyeceklerini söylediği" Hz. Ali'ye ait nüshayı¹³⁴² mı kastettiği net değildir.¹³⁴³ Bununla birlikte bağlamdan onun nazarındaki korunmuş Kur'an'ın, Hz. Harun'un elindeki orijinal Tevrat nüshası örneğinde olduğu gibi Hz. Ali'nin elindeki nüsha olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴⁴

Şehristânî'nin "Kur'an'ın tahrifiyle ilgili savunduğu görüşlerin bâtinî tevil konusunda bir takım aşırı görüşleri olmakla birlikte en azından Kuran'ın mevsukiyetiyle ilgili herhangi bir kuşkuya sahip olmayan İsmâiliyye'den bile daha uç noktadaki Şîf fırkaların iddialarıyla paralellik arz etmesi, gerçekten çok hayret vericidir. Anlaşıldığı kadarıyla o, Kur'an'ın tahrif edilmişliği konusunda İmâmiyye Şiası'nın Ahbârî kanadına mensup müelliflerin zikre değer buldukları rivayetlere doğruluk değeri atfetmiş ve böylece İmâmiyye âlimlerinin çoğunluğunca reddedilen bir anlayışı benimsemiştir."¹³⁴⁵

Burada Şehristânî'nin Kur'an'da tahrifin kesinlikle olmadığını açıkça dile getirdiği¹³⁴⁶ halde İmâmî-Ahbârî âlimlerce benimsenen tahrif iddialarını da aşağı yukarı aynen alıp kendi görüşü olarak zikretmek suretiyle çelişkiye düşmesi nasıl izah edilebilir? Kanaatimizce bunun asıl sebebi, Şehristânî'nin kendi görüşlerini desteklemek için muhaliflerinin argümanlarını çekinmeden kullanma konusundaki yaklaşımında yatmaktadır. Mesela o, Hz. Adem'den itibaren din konusundaki bütün tartışmaların ve fırkalaşmaların İblis'in yedi adet şüphesinden doğduğu yönündeki fikrini ispatlamak için İncil şerhlerinden aldığını belirttiği İblis ile melekler arasında geçen bir diyalogu kullanmaktan çekinmemiş ve bunlara doğruluk değeri atfederek onları kendi teorisi için delil olarak sunmuştur.¹³⁴⁷ Burada da aynı şekilde davranarak Kur'an ilimlerine ve Kur'an'ın esrarına vukufiyet konusunda Ehl-i Beyt'ten başka otorite kabul etmemesi yönündeki kanaatini desteklemek, söylem gücünü kuvvetlendirmek için bu şekilde bir ifade tarzı geliştirmiş, bu konuda da Ahbârî ekolün söylemlerini kullanmış olmalıdır. Ancak durum her ne olursa olsun, onun söz konusu yaklaşımı Eş'arî ve hatta genel Sünnî sınırları çok zorlayan bir mahiyet arz etmekte, üçüncü bölümde ele alacağımız üzere Ahbârî ulemanın söylemleri ile büyük benzerlikler taşımaktadır.

¹³⁴¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/1b.

¹³⁴² Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, 5e.

¹³⁴³ Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği," 20.

¹³⁴⁴ Süheybânî, 164.

¹³⁴⁵ Bu konuda Şehristânî'ye yöneltilen eleştiriler ile konunun kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği," 21.

¹³⁴⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/1b.

¹³⁴⁷ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 16-18.

4) İmamın İlmi, Masumiyeti ve Dindeki Yeri

İslam düşünce tarihinin bize sunduğu ortak tecrübe, liderlerin merkeze konduğu din anlayışlarında liderin, bir süre sonra dini bilginin tek kaynağı olarak görülmeye başlandığı ve grup içinde tartışılmaz bir otoriteye kavuştuğu yönündedir. Eş'arî makâlât geleneğine baktığımızda bunun en müşahhas örneğini Şîî fırkalar arasında görmekteyiz. Onların yaptığı tasvirler özelinde Bâtınîlik, bu yaklaşımın odağında yer almakta,¹³⁴⁸ daha sonra onu İmâmiyye takip etmektedir.

Eş'arî makâlât geleneğinde verilen bilgilere bakılırsa İmâmiyye'nin nazarında imamlar, “bütün günahlardan masumdur.”¹³⁴⁹ Onlar, her hadisede en iyi şekilde hüküm veren insanlardır. Hükmetme ise her türlü bilgiye sahip olmayı gerektirir. “Allah'a, Resulüne ve sizden olan emir sahiplerine (ulu'l-emre) itaat edin.”¹³⁵⁰ ayetinin mânâsı da budur. Bu ayetteki ulü'l-emr ifâdesi, hükmetme yetkisi kendisine verilmiş olan kimseyi, yani Hz. Ali'yi ve diğer imamları ifade etmektedir.¹³⁵¹ Bu bağlamda Kâmilîyye hariç bütün İmâmî fırkaların “Ali'nin bütün işlerinde isabet ettiğini ve onun dinî konuların hiçbirinde hata etmediğini” ileri sürdükleri belirtilmiştir.¹³⁵² İmam Eş'arî'ye göre imamların hüküm vermedeki bu isabetinin sebebi konusunda İmâmiyye iki kola ayrılmıştır. Onlardan birinci fırka, “imamların, olmuş ve olmakta olan her şeyi bildiğini, din ve dünya işlerinden hiçbir şeyin onların bilgisi dışında kalmadığını, ikinci fırka ise “imamın, ilim bakımından her şeyi bilmese de şeriatı uygulayan ve koruyan bir kimse olduğu için şeriata dair bütün hususları bildiğini, insanların ihtiyacı olmayan şeyleri ise imamın bilmemesinin mümkün (câiz) olduğunu” söylemiştir.¹³⁵³ Eş'arî, imama ait bu bilginin kaynağının da yine onlar içinde tartışmalı bir konu olduğunu, “sadece bir grup¹³⁵⁴ haricindeki diğer bütün İmâmîler'in meleklerin onlara vahiy getirdiğine

¹³⁴⁸ Bâtınî düşüncenin düalist bakış açısına göre gerek dış dünyaya, gerekse Kur'an'a “zâhir ve bâtın” olmak üzere çift kutupluluk hâkimdir. Kur'an'ın zahirî yönünü, Hz. Muhammed tevîl etmiştir. Ancak aslanan, zâhirin altında gizli olan bâtınî hakikatleri elde ederek cüzî nefislerin kurtuluşunu sağlamak için. Peygamber, sadece zahiri açıklamakla yükümlü olduğundan bâtınî açıklamamış, bunu başta Hz. Ali olmak üzere imamlara vasiyet etmiştir. Dolayısıyla imamlardan ve kendilerine yetki verilmiş kişilerden başkasının tevîl yapıp zâhirin altındaki bâtınî çıkartabilmeleri mümkün değildir. Zira İmamın yaptığı teviller, onun kendi heva ve hevesinden değil Allah'tan gelen bir ilham ve nur ile gerçekleşir. Bu yüzden din, imamdan başkasından öğrenilemez. (Bâtınî düşüncede imamın bilgisinin mahiyeti konusunda ayrıntılı bir bilgi için bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, 251, 254; Bağdâdî, *el-Fark*, 296; Şehristânî, *el-Milel*, 196-197; Râzî, *Münâzarât*, 156; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 37-38; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*, 283-286.)

¹³⁴⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 350.

¹³⁵⁰ 4. Nisa, 58.

¹³⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, 163-164.

¹³⁵² Eş'arî, *Makâlât*, 17.

¹³⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, 50.

¹³⁵⁴ İmam Eş'arî, imamların vahiy aldığını kabul etmeyen İmâmî grubun hangisi olduğu konusunda açık bir şey söylememiştir. Ancak onun ve Bağdâdî'nin Hişâm b. Hakem'den naklettikleri “İmamlar, Allah'tan sürekli olarak vahiy almadıkları için günah işlemekten korunmuşlardır.” şeklindeki görüşten bu grubun Hişâm b. Hakem ve taraftarları olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 48; Bağdâdî, *el-Fark*, 68; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 188.)

inandıklarını, hatta bunlardan bir kısmının imamların bu vahiy ile şeriatı ortadan kaldırıp değiştirebildiğini iddia ettiklerini nakletmiştir.” Aynı şekilde bir grup haricindeki büyük bir çoğunluk imamın aynen bir peygamber gibi Allah’ın hücceti olarak mucizeler gösterebildiğini ileri sürmüştür.¹³⁵⁵

Bilindiği üzere Hıristiyanlığın aksine İslam’da, en azından Sünnî telakkide “bilgiyi ve hakikati tekeline almış addedilen resmî bir kurum bulunmamaktadır.”¹³⁵⁶ İmâmiyye’nin imamın bilgisini tek gerçek bilgi ve imamı tek otorite kabul eden perspektifi, hakikati imamın tekeline vermesi ve Hz. Muhammed’den sonra onun statüsüne eş bir statü ihdas edilmesi nedeniyle muhtemelen İslâmî bulunmamış ve karşı çıkılmıştır. Zira imam hakkında dile getirilen söz konusu hususiyetler ve bu arada imamın masum addedilmesi, Eş'arî düşüncede “imama nebevî bir nitelik atfedilmesi ve hatta yeni bir şeriat ihdası olarak algılanmış, imamın masumiyeti, genelde peygamberin masumiyeti karşılaştırılarak ele alınmıştır. Diğer taraftan kendilerinin geliştirdiği hilafet teorisi, çoğu defa doğrudan zikredilmese de bir yönüyle İmâmî imamet teorisinin bir antitezi ve onlara verilen bir cevap mahiyetinde olmuştur.

Eş'arî siyaset teorisine göre imamın görevi, “mevcut şeriatın muhafazası ve yayılmasından ibarettir. İmam, Hz. Peygamberin sadece siyasî görevlerini devam ettirir. O, dini hükümlerin ve hadlerin uygulanması, zâlime karşı mazluma yardım edilmesi bakımından rasule hilafet etmek konumundadır. Ne var ki hilafetü'r-rasûl makamında olan imam, “yeni bir şeriat getiremeyeceği” gibi “mevcut şeriatı” da değiştiremez. Onun durumu, kitaba, sünnete ve aklî bakımdan elde ettiği verilere göre ümmetten hakkı idâme eden herhangi bir kimseden farklı değildir. İlim bakımından başkaları da onunla müşterektir.”¹³⁵⁷ İmam Eş'arî tarafından dile getirilen bu ifadelerde geçen “rasule hilafet” ifadesinin İmâmiyye algısı açısından özel bir anlamının olduğunu düşünüyoruz. Çünkü İmâmî telakkide doğrudan Allah tarafından tayin edilen ve “Allah’ın temsilcisi” olarak görev icra eden imam yerine Rasulullahın sadece siyasi görevlerini yerine getirmekle ve mevcut şeriatı muhafaza etmekle yükümlü bir halife ortaya konmaktadır. İmam Eş'arî'nin (324/936) imamın niçin masum olmadığını açıklayan şu ifadeleri de İmâmiyye'deki imamın masumiyeti karinesinin açıkça yeni bir şeriat getirme olarak algıladığını göstermekte ve zımnen onlara verilen bir cevap gibi gözükmektedir: “İsmet, risaletin şartlarından olmakla birlikte imametın şartlarından değildir. Çünkü “elçi, gayptan haber verir; şeriat getirir ve kendisinden başka bir kimse vasıtasıyla ulaşılması mümkün olmayan bilgilere onun vasıtasıyla ulaşılır.” İmam ise böyle değildir ve ilim bakımından başkaları da onunla müşterektir. Bu yüzden imamda “adaletten, doğruluktan,

¹³⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 50-51.

¹³⁵⁶ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 197.

¹³⁵⁷ İbn Fûrek, 181.

görevine dair bilgi sahibi olmasından ve üstlendiği sorumluluğu kaldırabilmesinden” başka bir şey aranmaz.”¹³⁵⁸

Bağdâdî (429/1038), çok kapsamlı bir tasvire gerek duymadığı ve sadece bir cümleyle geçiştirdiği bu konuda İmâmiyye'den “İmam, bütün günahlardan masumdur.” diyenlerin aksine “günahlardan bütünüyle masum olmak, Ehl-i Sünnet'e göre imametın şartlarından değildir.” demekle iktifa etmiştir.¹³⁵⁹ Bunun yanında imamın masum kabul edilmesini, diğer söylemleriyle bütünlük içinde değerlendirmiş, “masum addedilen bir kişinin takiyye durumunda kâfir olduğunu söyleyebileceğinin nasıl kabul edilebildiğini, kendilerine karşı da takiyye yapıp yapmadıklarını nereden bildiklerini” sormuş,¹³⁶⁰ böylece onları çeşitli görüşleri itibariyle tutarsız bir konumda algıladığını göstermiştir.

Dikkat edildiği üzere gerek İmam Eş'arî, gerekse Bağdâdî imamın masumiyeti ve ilmi konusunda İmâmiyye'yi eleştirmekle birlikte itham edici herhangi bir ifade kullanmamaktadırlar. Muhtemelen Eş'arî âlimlerin kendi epistemolojileri çinde ilhama verdikleri büyük önem,¹³⁶¹ “ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen mezheplere nazaran imamların her şeyi bilebileceğine inanan İmâmiyye mensuplarına daha yakın durmalarına”¹³⁶² ve en azından sert eleştiriler yöneltmemelerine sebep olmuştur. Eş'arî makâlât geleneği içinde bu konudaki en enteresan ve en açık yaklaşımı Şehristânî sergilemiştir. O da bu konuda İmâmiyye'ye bir takım eleştiriler yöneltmiş olmakla birlikte açıkça ifade etmese de ana hatlarıyla onlara katıldığını, imamın ilminden en doğru şekilde onların istifade ettiğini ortaya koyan yorumlarda bulunmuştur. Zira o, gerek dinde sırlı bir takım ilimlerin mevcudiyeti, gerekse bunların Ehl-i Beyt'ten başkasından elde edilemeyeceği konusunda Şiî fırkalara yakın bir bakış açısına sahiptir. O, *Milel* adlı eserinde buna işaret eden ifadeler kullanmış,¹³⁶³ *Mefâtihu'l-Esrârve Mesabihü'l Ebrar* adlı tefsirinde ise bunu açıkça dile getirmiştir.¹³⁶⁴ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere onun nazarında Hz. Ali,¹³⁶⁵ Muhammed el-Bâkır,¹³⁶⁶ Cafer es-Sâdık,¹³⁶⁷ Muhammed b. el-Hanefiyye¹³⁶⁸ ve hatta İsmâiliyye'nin gizli imamları¹³⁶⁹ özel bir takım ilimlere sahiptir. Bunlar, ilimlerdeki bir takım sırları çevresindekilere öğretmiş, onların ilim

¹³⁵⁸ İbn Fûrek, 181-182.

¹³⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 350.

¹³⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 308.

¹³⁶¹ Eş'arî âlimlerin ilhamı konusundaki olumlu yaklaşımları için bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 28-29; Gazâlî, 11.

¹³⁶² Kalaycı, *Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 66.

¹³⁶³ Şehristânî, *el-Milel*, 149-150, 166, 181, 186.

¹³⁶⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/159b.

¹³⁶⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/2e.

¹³⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 186.

¹³⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 156, 165-166.

¹³⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 149-150.

¹³⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 181.

meclislerine devam edenler, onların ilminden istifade etmiştir.¹³⁷⁰ Ancak “Ali, Hitte Kapısıdır.”¹³⁷¹ve “Ben ilmin şehriyim. Ali de kapısıdır.” buyurulduğu halde ümmet, onların bu ilmi konusunda şaşkınlığa düşmüş, bu yüzden de Beyt’i Makdis’in kapısından girmeyen İsrâiloğulları’nın cezalandırılması gibi ağır bir cezaya çarptırılmıştır.¹³⁷² Bilindiği üzere Şîî fırkalar, imamlardaki bu tür üstün nitelikleri kabul etmektedir. Bu yüzden Şehristânî de bunu açıkça ifade etmemiş olsa da Ehl-i Beyt’te olduğu tasavvur edilen özel ilimler konusunda Şîî fırkalar hakkında olumlu bir algıya sahiptir. Ancak o, ilimlerde bulunduğunu kabul ettiği esrârın, İmâmiyye ve Bâtîniyye’nin aksine sadece imamlar tarafından ortaya konmayacağını, Abdullah b. Abbas ve kendi örneğinde olduğu gibi kişisel çalışma ve gayret yoluyla onlardan istifade edildiğinde bu ilimlere Ehl-i Beyt dışındaki kişilerin de ulaşabileceğini düşünmektedir. Onun eleştirdiği tavır, Ehl-i Beyt’ten bu hususta Şia dışındaki grupların istifade etmemesi, Şîîler’in ise imamet iddialarına ve buna bağlı olarak sahabeye hakaret gibi diğer görüşlere savrulmak suretiyle sınırları aşmasıdır.¹³⁷³ Anlaşıldığı kadarıyla o özel ilmi imametle, daha doğrusu belli bir imamet silsilesiyle değil Ehl-i Beyt’le özdeşleştirmektedir. İmâmî, Zeydî, Keysânî ve İsmâîlî imamet silsilelerinde yer alan farklı kişiler hakkında dile getirilen özel ilim iddialarını kabul etmesi bunu açıkça göstermektedir. Dahası o, dinin bilinmesi ve yaşanması için imamın tek otorite olarak kabul edilmesine rağmen bu şahsın belli olmamasını açık bir şekilde eleştirmiştir: “Kendisine muhtaç olunan kişi nerede, benim için ilahiyat konusunda neye inanmamı söylüyor? Akılla anlaşılacak konularda benim için koyduğu kurallar nedir? Zira maksat öğreticinin şahsı değil, öğretmesidir. İlim kapısını kapatıp teslimiyet ve taklit kapısını açtınız. Basirete uymayan bir mezhebi ve delilsiz olarak bir yola girmeyi hiçbir akıllı kişi kabul etmez.”¹³⁷⁴ Sizin imamınız bir topluluğu yönlendirmek, hidayet ve adalet etmekle, topluluk da ona uymak, onun yolundan gitmekle mükelleftir. Görünmeyen (yani ortada olmayan ve örnek alınamayan) bir kimseye nasıl uyulur, onun yolundan nasıl gidilir?”¹³⁷⁵ Görüldüğü üzere Şehristânî’nin nazarında ilim kapısı kapatılıp taklit kapısı açılınca öğreticinin mutlaka ortada olması, inanılacak hususları, aklın sınırlarını net bir şekilde ortaya

¹³⁷⁰ Şehristânî, Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık’a böyle bir nitelik atfetmiştir. (Bkz. Şehristânî, *Mefâtîhu’l-Esrâr*, I/159b; *el-Milel*, 166, 186.)

¹³⁷¹ Farklı versiyonlarıyla birlikte rivayet için bkz. Alâuddîn el-Muttakî el-Hindî (975/1567), *Kenzü’l-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Efâl*, Thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekâ, Müessesetü’r-Risâle, (yy) 1981, XI/603, XII/99.

¹³⁷² Şehristânî, *Mefâtîhu’l-Esrâr*, I/159b.

¹³⁷³ Şehristânî’nin nazarında imamet konusunda kesinlikle açık bir nass yoktur. “Ben ilmin şehriyim. Ali de kapısıdır.” rivayeti Ali’nin ilmine delil teşkil etse de kesinlikle imamet konusunda delil teşkil etmez. İlk halifelerin seçiminde ümmet kesin bir şekilde isabet etmiştir. Sahabenin Ali ile yaptıkları savaş da sadece içtihat hatasından ibarettir. (Bu ve benzeri değerlendirmeler hakkında bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 22, 24, 103, 164-165; *Nihâyetü’l-Ekdâm*, 480-481, 494-495.)

¹³⁷⁴ Şehristânî bu eleştirilerini doğrudan İmâmiyye ile ilgili olarak değil Hasan Sabbah (518/1124) üzerinden ortaya koymuş ve anlatım tarzından birebir tecrübe yoluyla gözlemlerini aktardığı anlaşılan bilgilerde onlar hakkında söz konusu değerlendirmelerde bulunmuştur. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 196-198.)

¹³⁷⁵ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 172.

koyması gerekir. Bunun yanında o, imamın ilminin kaynağı konusunda Cafer es-Sâdık'ın taraftarları arasında yaygın olan "imamın ilminin ihtiyaç duyduğu her durumda kulağına fısıldanması, sürekli vahiy alması, kalbine doğması, rüyasında görmesi, atalarından kalan kitaplar ile hüküm vermesi" şeklindeki iddialara Cafer es-Sâdık'tan naklettiği bir rivayet üzerinden karşı çıkmış ve onların bildirdiği helallerin de haramların da Allah'ın kitabından ibaret olduğuna işaret etmiştir.¹³⁷⁶

O, imamların ilminden istifade etme anlamında İmâmiyye'nin başlangıçta imamların görüşleri üzere olduğunu, ancak imamalar hakkındaki rivayetleri iltif etmeye başlayıp zaman da uzayınca Mutezilî ya da Ahbârî olduklarını belirtmiş ve "Allah dalaletle düşüp şaşkınlık içinde olanların hangi vadiye helak olduklarına bakmaz." diyerek onları eleştirmiştir.¹³⁷⁷ Yani o, bir taraftan ilk defa Şeyh Müfid (413/1023) ile temsil edilen ve daha geç bir dönemde ortaya çıkıp Mutezile'nin etkisinde akılcı bir kelam inşâ eden Usûlî Şîlik'i,¹³⁷⁸ diğer taraftansa nasların zahirine ve imamların sözlerine sıkı sıkıya bağlılığı savunan Ahbârî Şîlik'i¹³⁷⁹ imamların görüşlerinden uzaklaştıkları için eleştirmiştir. Şehristânî'nin burada imamların görüşlerine sadık kalmak anlamında Ahbârî ekole daha yakın durmakla birlikte naslara literal yaklaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan teşbih gibi görüşleri dolayısıyla onları tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Zira o, Ehl-i Beyt imamlarıyla "teşbih, tecsîm, recat, gaybet, bedâ, itizal, kader, zâhirî hükümlerin inkârı" ve benzeri görüşlerin arasını ısrarla ayırmakta ve Şia'nın özellikle Cafer es-Sâdık'ın vefatından sonra bu meselelerde değişik görüşlere ayrıldığını, her mezhebin kendisini onun ashabından göstermek istediği için kendilerinin bir şekilde onunla irtibatını kurduklarını, bazısının onlardan öğrendikleriyle kendi bâtil görüşlerini karıştırdıklarını, hâlbuki gerek Cafer'in gerekse diğer imamların bütün bunlarla bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir.¹³⁸⁰ Onun nazarında bu temayüldeki Şîî fırkalar,¹³⁸¹ imamların durumuyla ilgili "şaşkın, sapkın, cahil ve yolunu kaybetmiş" başıboş gruplardır.¹³⁸²

5) Gaybet, Mehdî ve Recat İnancı

İmâmiyye'nin imamet düşüncesine damgasını vuran ve muhalifleri tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmelerine sebep olan görüşlerinden bir kısmı da birbirleriyle sıkı bir şekilde irtibatlı bulunan "gaybet, mehdî ve recat" inançlarıdır. Bu inançların

¹³⁷⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/24e

¹³⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 165.

¹³⁷⁸ Bulut, *Şia'da Usûlîlik*, 222; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Ahbârilik*, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 1996, 58.

¹³⁷⁹ Uyar, 57; Bulut, *Şia'da Usûlîlik*, 222.

¹³⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 148, 166, 179, 181, 186.

¹³⁸¹ Şehristânî burada doğrudan İmâmiyye'den Bâkiriyye ve Caferiyyetü'l-Vâkıfa'nın; Gulat'tan Numâniyye'nin (Şeytâniyye'nin), Hattâbiyye'nin ve Keyyâliyye'nin; Keysâniyye'den de Muhtârîyye'nin adını zikreder. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 148, 166, 179, 181, 186.)

¹³⁸² Şehristânî, *el-Milel*, 181.

arkasında her imamın vefatından sonra yaşanan imamet krizinin etkisi bulunmaktadır. Şia tarihinde Ehl-i Beyt'ten imam olarak kabul edilen kişilerden her birinin vefatından sonra bir kriz ortaya çıkmış ve genelde iki görüşten birine meyledilerek bir parçalanma yaşanmıştır. Ya imamın öldüğü kabul edilip imamet bir başka kişide devam ettirilmiş (sevk), ya da imamın ölmediği ve çeşitli gerekçelerle gizlendiği iddia edilerek (tevakkuf) imamet o kişide durdurulmuştur.¹³⁸³

Gaybet, İmâmî düşüncede “imamın öldüğünü reddeden” ve “onun tarihin bir döneminde çeşitli sebeplerle gözden kaybolduğunu, tekrar ortaya çıkacağı zamana kadar dünyanın bir yerlerinde insanlardan gizlendiğini” ifade eden inançtır.¹³⁸⁴ Rec'at ise öldüğü kabul edilen bir imamın ya da sıradan bir kişinin ve hatta Ehl-i Beyt'in muhaliflerinin, yine kıyamet kopmadan önce bir süreliğine dünyaya yeniden gelmesi” anlamına gelen terimdir.¹³⁸⁵ Mehdi ise çoğunlukla ölmeyip gaybete girdiği, zaman zaman da gerçekten öldüğü kabul edilen,¹³⁸⁶ ancak her halükarda kıyametten önce tekrar ortaya çıkarak kendisinin yokluğunda zulümle dolmuş olan dünyayı yeniden adaletle dolduracağına inanılan imami”¹³⁸⁷ ifade eden kavramdır.¹³⁸⁸

Eş'arî makâlât yazarlarının verdiği bilgilere bakılırsa gaybet iddiaları İslam tarihinde ilk defa Hz. Ali'nin (38/658) vefatından sonra Abdullah b. Sebe ve kendisine nispet edilen Sebeyye tarafından Hz. Ali hakkında gündeme getirilmiştir.¹³⁸⁹ Buna göre Hz. Ali tarafından Kûfe'den Medâin'e sürgün edilmiş olan İbn Sebe, Ali öldükten sonra tekrar ortaya çıkmış, çevresinde bir cemaat teşekkül etmiş ve “öldürüldüğü iddia edilen kişinin Hz. Ali olmadığını, Ali şeklinde görülen Şeytan olduğunu, onun Hz. İsa gibi göğe yükseltildiğini, yakın bir zamanda dünyaya inip düşmanlarından intikam alacağını ve zulümle dolan yeryüzünü adaletle

¹³⁸³ Şehristânî, *el-Milel*, 147.

¹³⁸⁴ Çeşitli örnekleri için bkz. Kummî/Nevbahtî, 195, 202-203, 220-221, 250, 242, 248; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'-Dîn*, 46, 49; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 44-46; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305; *el-Mukni'*, 38-39; Ebu Temmâm, 121-122, 124-125; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, V/129.

¹³⁸⁵ Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 77-78; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, I/125-126; İlyas Üzüm, “İsnâaşeriyye,” *DİA*, Ankara 2001, XXIII/148-149; Fığlalı, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine,” 182,198; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 316.

¹³⁸⁶ Ölmüş bir şahsın recatine ve mehdî olarak geleceğine inanan Vâkıfa içindeki bir grup için bkz. Kummî/Nevbahtî, 220-221, 250; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 313.

¹³⁸⁷ Kummî/Nevbahtî, 195, 220-221, 250; İbn Bâbeveyh, 119-120; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305, 313; Ebu Temmâm, 121-122, 124-125.

¹³⁸⁸ Mehdi kavramı Şii literatürde daha çok “el-kâim el-mehdi (yaşayan hidayet erdirici),” (Kummî/Nevbahtî, 195; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305.) “el-kâim el-muntazar (beklenmekte olan kişi)” (Kummî/Nevbahtî, 195-196; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305.) veya “el-mehdi el-muntazar (beklenen hidayet erdirici)” (Kummî/Nevbahtî, 219, 221, 250; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'-Dîn*, 46; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 313; *el-Mukni'*, 38-39.) şeklinde geçmektedir.

¹³⁸⁹ Mürcie'den Hasan b. Muhammed (100/718), 75/694 ila 80/699 yılları arasında bir dönemle tarihlendirilen (Bkz. Kutlu, “İlk Mürciî Metinler,” 322.) *Kitabu'l-İrcâ* adlı risalesinde doğrudan mehdiden bahsetmemekle birlikte Sebeyye'nin “Kur'an'dan yüz çevirip kâhinlere uyduğunu ve kıyametten önce bir devletin kurulacağı beklentisi içine girdiğini” belirtmiştir. (Bkz. Hasan b. Muhammed, “Kitâbu'l-İrcâ,” 327.)

dolduracağını, yeryüzünün tamamına hâkim oluncaya kadar da ölmeyeceğini” iddia etmiştir.¹³⁹⁰ Şehristânî, Ali'nin ölümünden sonra İbn Sebe'nin çevresinde teşekkül eden bu zümrenin aynı zamanda “tevakkuf, gaybet ve rec'at” konularını ileri süren ilk fırka olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹¹ Ancak o, bir başka yerde bu fikri tarihlendirirken kendi içinde çelişkiye düşmüş ve Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700) hakkındaki iddiaların¹³⁹² Şia tarafından hükme bağlanan gaybetle ve gaybetten sonraki dönüşle ilgili ilk iddia olduğunu, bazı fırkaların bunu bir itikat haline getirdiğini ve bunun Şif sayılmanın şartlarından birisi haline geldiğini” belirtmiştir.¹³⁹³

İlk gaybet iddialarının daha hicrî birinci asırda Hz. Ali (38/658) hakkında gündeme getirilmiş olması tarihsel gerçeklerle pek uyumlu bulunmamış ve gaybet ve rec'at inançlarının Müslümanlar arasında ilk olarak Keysâniyye fırkası tarafından Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700) hakkında gündeme getirildiği ve ancak bu tarihten sonra Müslümanlar arasında görülmeye başlandığı belirtilmiştir.¹³⁹⁴ Gaybet düşüncesi, bir inanç esası olarak 260/874 yılından beri İmâmî fırkalardan İsnâaşeriyye'de varlığını sürdürmektedir. Üstelik yaşayan İslâm mezhepleri arasında “süresi bilinmeyen bir gaybet döneminden sonra imamlarının dönüp dünyayı ıslah edeceği fikrini tam manasıyla bir inanç esası haline getiren ve akaidini buna göre şekillendiren tek fırka da İsnâaşeriyye'dir.”¹³⁹⁵

Eş'arî makâlât geleneğinde verilen bilgiler bakılırsa İmâmiyye tarihinde gaybette olduğuna ve mehdî olarak kıyametten önce ortaya çıkacağına dair bir inanç beslenen ilk kişi, Hz. Ali (38/658) olmuştur. Gelenek içinde ilk ve tek olarak Şehristânî, İmâmiyye'den Nâvûsiyye'nin “Ali'nin hayatta olduğunu ve kıyamet günü ortaya çıkarak dünyayı adaletle dolduracağını” iddia ettiğini belirtmiştir.¹³⁹⁶ Ancak Eş'arî makâlât geleneğinde bunun çok büyük bir karşılığı olmamış, mehdî olduğuna dair bir inanç taşınan ilk kişinin daha çok Muhammed el-Bâkır(113-119/731-737) olduğuna işaret edilmiştir. İmam Eş'arî dışındaki müelliflere göre İmâmiyye'den Bâkırıyye, kendisini mehdî olarak beklemektedir.¹³⁹⁷ Ondan sonra da Cafer es-Sâdık

¹³⁹⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 21, 233-234; İsferyânî, 37, 123-124; Şehristânî, *el-Milel*, 174.

¹³⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, 174. İmam Eş'arî ise benzer ifadeleri İbn Sebe'ye değil, Sebeiyye fırkasına nispet etmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 15.)

¹³⁹² Eş'arî, *Makâlât*, 19, 20-21; Bağdâdî, *el-Fark*, 39; *el-Milel*, 50; İsferyânî, 31; Şehristânî, *el-Milel*, 147; Râzî, *İ'tikâdât*, 62.

¹³⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 150.

¹³⁹⁴ Cemil Hakyemez, *Gaybet İnançlı Ve Şiilik'teki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006, 19; Avni İlhan, “Gaybet,” *DİA*, Ankara 1996, XIII/412; Fığlalı, “Mesih ve Mehdî İnançlı Üzerine,” 205.

¹³⁹⁵ Fığlalı, “Mesih ve Mehdî İnançlı Üzerine,” 205; İlhan, “Gaybet,” 410.

¹³⁹⁶ Şehristânî, İmâmiyye'den Nâvûsiyye'nin “Ali'nin hayatta olduğunu ve kıyamet günü ortaya çıkarak dünyayı adaletle dolduracağını” iddia ettiğini belirtmiştir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 167.)

¹³⁹⁷ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 59-60; İsferyânî, 36-37; Şehristânî, *el-Milel*, 165-166; Râzî, *İ'tikâdât*, 53. Şehristânî, bunların gaybet değil recat fikrini savunduklarını, Muhammed el-Bâkır'ın ölümüyle imametinde tevakkuf edip onun tekrar diriltileceği günü (recatini) beklediklerini belirtmektedir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 165.)

(148/765),¹³⁹⁸ İsmail b. Câfer 145/762),¹³⁹⁹ Muhammed b. İsmâil b. Cafer (179/795?),¹⁴⁰⁰ Musa b. Cafer (183/799),¹⁴⁰¹ Muhammed b. Ali b. Musa (220/835),¹⁴⁰² Hasan b. Ali el-Askerî (260/873)¹⁴⁰³ ve on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin¹⁴⁰⁴ gaybette olduğuna ve mehdi olarak kıyametten önce bir gün mutlaka ortaya çıkacağına dair iddiaların dillendirildiği nakledilmiştir.

Rec'at düşüncesine gelince, bu görüş, İmam Eş'arî tarafından İmâmiyye'nin kıyameti ve ahireti kabul eden genel çoğunluğu ile ilişkilendirilmiş,¹⁴⁰⁵ Bağdâdî ve İsferyânî tarafından ise İmâmiyye kapsamında sadece "Kamiliyye'den kör bir şair" diye niteledikleri Beşşâr b. Bürd'e (167/783) nispet edilerek ve Şia'nın recat

¹³⁹⁸ İmâmiyye'den Nâvûsiyye, mehdî olarak onu beklemiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 25; Bağdâdî, *el-Fark*, 61; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 300; İsferyânî, 37; Şehristânî, *el-Milel*, 166; Râzî, *İ'tikâdât*, 53; *Muhassal*, 242; Kummî/Nevbahtî, 195.) Şehristânî, Caferiyye adlı onun imametini kabul eden bir fırkanın ise imameti onda sona erdirip (tevakkuf) kendisinin recatine inandıklarını belirtmektedir. Gerçi Şehristânî, recatten bahsetmeyerek sadece tevakkuf ettiklerini belirtse de bir taraftan sözün bağlamından, diğer taraftansa aksi bir durumda bu fırkanın Nâvûsiyye'den bir farkının kalmamasından recat fikrine sahip oldukları anlaşılmaktadır. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 165-166.)

¹³⁹⁹ İmâmiyye'den Hâlis İsmâiliyye'nin onu beklediği belirtilmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 26; Bağdâdî, *el-Fark*, 61-62; İsferyânî, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 167; Kummî/Nevbahtî, 195-196.) Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu hareketin devamı olmamış ve İsmâillîğin ilk ana gövdesi sayılabilecek olan ve Muhammed b. İsmâil'i bekleyen Mübârekiyye içinde yok olmuşlardır. (Bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 44, 47-48.)

¹⁴⁰⁰ İmâmiyye'den Mübârekiyye, onu mehdî olarak beklediği belirtilmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 300-301.) Şehristânî ise Mübârekiyye'den bir kısmının imameti onda durdurduğunu belirtmiştir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 168.) Bağdâdî ve İsferyânî, İmâmiyye'den Şumeytiyye'nin, Mübârekiyye ve Bâtıniyye gibi imameti Muhammed b. İsmâil'e getirdiğini, ancak onlardan farklı olarak beklenen şahsın o değil onun çocuklarından birisi olacağını iddia ettiklerini, ne var ki kimin beklediğini belirtmediklerini zikretmişlerdir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 61-62; İsferyânî, 38.) Eş'arî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî ise bunların imameti Cafer es-Sâdık'tan sonra Muhammed b. İsmâil'e geçirdiklerini söylemekle birlikte imameti durdurduklarına ya da devam ettirdiklerine dair bir şey söylememişlerdir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 27; Şehristânî, *el-Milel*, 167; Râzî, *İ'tikâdât*, 54.)

¹⁴⁰¹ İmâmiyye'den Vâkıfa'nın onu beklediği belirtilmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 28; Bağdâdî, *el-Fark*, 63; *Usûlü'd-Dîn*, 301; İsferyânî, 38-39; Şehristânî, *el-Milel*, 168; Râzî, *İ'tikâdât*, 54 (Memtûra diye isimlendirir); Kummî/Nevbahtî, 221, 250.)

¹⁴⁰² İmâmiyye'den bir grubun, halife Mehdi döneminden beri kendisini beklediği ve hatta şeriatı yaşamak için masum imamın ortaya çıkmasını beklediği belirtilmiştir (Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 298-302.)

¹⁴⁰³ İmâmiyye tarihinde on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî'nin (260/873) imametinden sonra ortaya çıkan ihtilafta, Şehristânî'nin meşhur isimlerinin olmadığını belirttiği on bir ayrı gruptan birisi, "Hasan el-Askerî'nin çocuğunun olmadığını, arzın da imamdan aslâ hâlî kalmayacağını, dolayısıyla onun ölmediğini, gaybete girdiğini ve yakında ortaya çıkacağını, ortaya çıktıktan sonra bir kez daha uzun süreli gaybete gireceğini" iddia etmişlerdir. (Şehristânî, *el-Milel*, 170.). Bir başka grup ise onun öldüğünü, çocuğunun olmadığını ve bu sebeple kendisinin kıyametten önce dirileceğini, kâimin anlamının kendilerine göre "ölünün dirilmesi" olduğunu ileri sürmüştür. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 170.)

¹⁴⁰⁴ İmâmiyye'den İsnâşeriyye, hâlâ kendisini beklemeye devam etmektedir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 18; Bağdâdî, *el-Fark*, 64-65; İsferyânî, 39; Şehristânî, *el-Milel*, 173; Râzî, *İ'tikâdât*, 55-56; İlhan, "Gaybet," XIII/412.)

¹⁴⁰⁵ İmam Eş'arî, İmâmiyye fırkaları arasında ahiret ve kıyamet konusunda iki görüş olduğunu belirtmiş, gulat bir grubun tenasuha inandığı için kıyameti ve ahiret yaşamını kabul etmediğini, bunların karşısındaki İmâmiyye'nin çoğunluğunu görüşünü temsil eden diğer grubun ise rec'ati kabul ettiğini belirtmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 46.)

düşüncesini savunanlarından birisi olduğu belirtilerek gündeme getirilmiştir.¹⁴⁰⁶Bağdâdî, bunun yanında İmâmî fırkalar arasında zikrettiği Muhammediyye'ye mensup Câbîr b. Yezîd el-Cu'fi'nin (128/746) de recat düşüncesini kabul ettiğini belirtir.¹⁴⁰⁷Eş'arî'nin verdiği bilgilere göre İmâmiyye'de recat düşüncesini kabul edenler, İsrailoğulları hakkında meydana gelen her şeyin benzerinin bu ümmet için de olacağını; Allah'ın İsrailoğulları'ndan bir topluluğu öldükten sonra dirilttiğini ve dolayısıyla bu ümmetten de ölüleri diriltilip kıyametten önce onları dünyaya göndereceğini” iddia etmektedirler.¹⁴⁰⁸

Eş'arî makâlât yazarları, İmâmiyye tarafından savunulan recat düşüncesini kesinlikle reddetmişler, böyle bir görüşü benimsemenin tekfiri gerektirdiğini düşünmemekle birlikte bu düşüncenin “bir kişi hakkında haddinin ve derecesinin üzerinde bir inanç ortaya koymakla” alakalı olduğunu belirtip¹⁴⁰⁹ bu görüşü savunanları sapkınlıkla (dalâletle),¹⁴¹⁰ dine bidat sokmakla¹⁴¹¹ ve ahmaklıkla¹⁴¹² nitelmişlerdir.

Gaybet ve mehdî inançlarına gelince, Eş'arî makâlât yazarları, recat inancının aksine bu görüşleri benimseyenleri ne itham etmişler, ne de bidatçilikle ya da dalâlete düşmekle suçlamışlardır. Bu inançlar, Eş'arî makâlât yazarları tarafından “*gaybetin mümkün olup olmadığı, gaybette olduğu iddia edilen kişinin mehdî olarak geri gelip gelmeyeceği, böyle bir şeyin aklen ve şeran mümkün olup olmadığı*” açısından değil “dini yaşam açısından imam gerekliyse ve bu kadar önemli bir fonksiyonu varsa niçin hala ortada olmadığı, ölümünün tarihen sabit olduğu” gibi diğer konularla ilgisi çerçevesinde eleştirilmiştir. İmam Eş'arî (324/936) ve İsferyîni (471/1079), bu meselede İmâmiyye'ye yönelik olumsuz hiç bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Gelenek içerisinde İmâmiyye'ye yönelik ilk eleştiriyi Bağdâdî (429/1038) yapmış ve İmâmî fırkalar arasındaki gaybet ve mehdî iddialarını “şaşkınlık” olarak nitelmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi o, Kur'an ve sünnetin tahrifi, imamın dindeki tek otorite kabul edilmesi ve gaybet iddialarını birleştirmiş ve bu gün Şia'dan imam bekleyen fırkaların “imam olmadan Kur'an ve sünnetten delil çıkartılamayacağına inandıkları” için “din konusunda ne yapacaklarını bilemediklerini, şeri hükümler hususunda şaşkınlık içinde bulduklarını”

¹⁴⁰⁶ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 54; İsferyîni, 35. Bağdâdî ve İsferyîni'nin aksine İmam Eş'arî ve Şehristânî'nin verdiği bilgilerden Kâmiyye'nin rec'ate inanmak bir tarafa tenasuhu kabul ettiği ve dolayısıyla ahiret yaşamını kabul etmediği anlaşılmaktadır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 46; Şehristânî, *el-Milel*, 174.)

¹⁴⁰⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 59.

¹⁴⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 46.

¹⁴⁰⁹ Şehristânî (548/1153), söz konusu tespiti, recat düşüncesinin Keysâniyye içindeki yansımalarını dile getirirken yapmıştır. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 147.)

¹⁴¹⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 54, 56.

¹⁴¹¹ İsferyîni, 35.

¹⁴¹² Şehristânî, *el-Milel*, 166.

belirtmiştir.¹⁴¹³ Bunun yanında o, gaybet konusunda İmâmî fırkaların yanlış düşündüğünü ya gaybete girdiği ve mehdî olarak geri döneceği iddia edilen kişinin tarihen öldüğünü, ya o kişiyi beklemenin tutarsız olduğunu ya da delilin yetersizliğini ispat etmeye çalışarak göstermek istemiştir. Mesela İmâmiyye'den saydığı ve İsmâil b. Cafer'i beklediklerini belirttiği İsmâiliyye'yi "tarihçiler İsmail'in, daha babasının sağlığında öldüğü hususunda ittifak etmişlerdir."¹⁴¹⁴ şeklinde; yine İmâmiyye'den Mûsâ b. Câfer'i bekleyen Mûseviyye'yi "Siz de biliyorsunuz ki, Mûsâ b. Câfer'in türbesi Bağdad'ın batı yakasında, meşhur bir ziyâret yeridir." diyerek eleştirmiştir.¹⁴¹⁵ Yine o, daha geç dönemlerdeki kişilerin öldüklerinin kabul edilmeyip mehdî olarak beklenmesinden Hz. Hüseyin'in ya da Sebeiyye gibi Hz. Ali'nin beklenmesinin daha tutarlı bir davranış olacağına inanmaktadır.¹⁴¹⁶ Ne var ki onun nazarında bir kişinin değeri ve yüceliğine dair sahip olunan inançtan kaynaklanana bu düşünce, tarihsel ve dinsel gerçeklerle uyuşmamaktadır. Çünkü değeri ve yüceliğinden dolayı bir kişi ebedî yaşasaydı, bu kişi hiç kuşkusuz Hz. Muhammed olurdu. O öldüğüne göre diğerleri de mutlaka ölmüştür. Zaten onların öldükleri de tarihsel olarak sabittir.¹⁴¹⁷

Bağdâdî'den (429/1038) yaklaşık bir asır sonra Şehristânî (548/1153) de imamın İmâmî düşüncedeki önemi üzerinden meseleye yaklaşmış, onlara "on ikinci imamın gaybetini kaç yıl olarak tasavvur ettikleri" sorulunca onların "Hızır ve İlyas, sağ olup binlerce yıldan beri, yemeye içmeye muhtaç olmadan yaşamıyorlar mı? Bu niçin Ehl-i Beyt'ten birisi için caiz olmasın?" dediklerini belirtmiş ve onları şöyle eleştirmiştir: "Aranızdaki bu ihtilaflarla beraber gaybet davanız nasıl sahih olabilir? Sonra Hızır ve İlyas, bir topluluğun sevk ve idaresini üstlenmiş değillerdir. Sizin imamınız bir topluluğu yönlendirmek, hidayet ve adalet etmekle, topluluk da ona uymak, onun yolundan gitmekle mükelleftir. Görünmeyen bir kimseye nasıl uyulur, onun yolundan nasıl gidilir?"¹⁴¹⁸ Yani onun algısında Hızır ve İlyas, bir topluluğun dini yaşamını sevk ve idare etmekle sorumlu olmadıkları için gaybette olmalarının bir mahsuru yoktur. Oysa görünmeyen bir kimseye uyulup yolundan gidilmesi, onun zihin dünyasında makul gözükmemektedir. Diğer taraftan onun nazarında on ikinci imamın mahiyeti hakkında aralarında var olan on bir ayrı görüş,¹⁴¹⁹ gaybet iddiasını ayrıca tartışmalı bir hale getirmektedir. Zira ona göre aralarındaki bunca ihtilafa ve bekledikleri imamın uzun süredir ortada olmamasından dolayı imamların yolundan

¹⁴¹³ Bağdâdî, imam olarak beklenen kişiler arasında Muhammed el-Mehdî'nin adını zikretmekle birlikte (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 64-65.) söz konusu değerlendirmeyi yaptığı bölümde (Bkz. Bağdâdî, *el-Milel*, 53-56; *Usûlü'd-Dîn*, 301-302.) İsnâaşeriyye'nin ve Muhammed el-Mehdî'yi bekleyenlerin adını zikretmez.

¹⁴¹⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 61-62.

¹⁴¹⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 63.

¹⁴¹⁶ Bağdâdî, bu eleştirisini Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'yi bekleyen Muğîriyye üzerinden yapmıştır. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 242.)

¹⁴¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 42-43; *el-Milel*, 51.

¹⁴¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 172.

¹⁴¹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 170.

uzaklaşmalarına ve usul konularında bir şaşkınlığa düşerek Mu'tezile ve Müşebbihe gibi fırkalara meyletmelerine, kendi aralarında Usûlî ve Ahbârî diye gruplara ayrılmalarına rağmen onların “bu konuda ilâhî hükümlerin bulunduğunu iddia ederek “*De ki: yapacağınızı yapın, amelinizi Allah da, Resulü de, müminler de görecektir. Sonra görüleni ve görülmeiyeni bilen Allah'a döndürüleceksiniz.*”¹⁴²⁰ ayetini te'vil etmeleri, gerçekten garip bir durum olmasının yanında apaçık bir utanmazlıktır.¹⁴²¹ Şehristânî, bütün bunlardan sonra “Allah, doğru yoldan sapan ve şaşkınlık içinde olanların hangi vadiye helak olduklarına bakmaz.”¹⁴²² diyerek onların helake sebep olabilecek bir dalâletin içine düştüklerini söylemiş ve “Allah bizi şaşkınlıktan korusun.”¹⁴²³ diye dua etmiştir. Diğer taraftan o, İmâmiyye'nin mehdî konusunda söylediğini belirttiği “Beklenen İmam, kendisine kıyametin bilgisi verilen kişidir. O, bizden gaip değildir. Halkı hesaba çekme sırasında, bize ahvâlimizi haber verecektir.” şeklindeki ifadeleri “soğuk hüküm ve dağılık akılla söylenmiş ifadeler” diye eleştirmiş,¹⁴²⁴ onların mehdî beklentisini “şaşkınlık içinde ne yapacağını bilmeyip kara kara düşünen, sonra da yaptıklarından pişmanlık duyup kendine kızan” kişilerin durumuna benzetmiştir.¹⁴²⁵

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Bağdâdî'nin “Eğer değeri ve yüceliğinden dolayı bir adam temelli yaşasaydı, şüphe yok ki Mustafa daima yaşardı.” ifadelerinden onun herhangi bir şahsın çok uzun zamandan beri hayatta olduğunu ve kıyamete kadar da yaşayacağını kabul etmediği sonucu çıkartılabilmekle birlikte Şia'nın anladığı anlamada asırlar boyu yaşayabilen bir mehdî düşüncesi hakkında ne Bağdâdî'nin ne de diğer Eş'arî makâlât yazarlarının ne düşündüğü bilinmemektedir. Çünkü onların eserlerinde Ehl-i Sünnet'teki mehdî beklentisine dair herhangi bir açıklama yoktur. Oysa Şî' iddiaların tartışıldığı konularda genel üslup, onların iddialarına karşı Ehl-i Sünnet'in kabullerinin ispatlanmasına yöneliktir. Mehdî konusunda ise sadece Şia tarafından gaybete girdiği iddia edilen kişilerin niçin mehdî olarak beklenemeyeceği ispatlanmaya çalışılmıştır. Yani Şia'nın mehdîsine karşı kendi bekledikleri bir mehdîden bahsedilmemiştir. Bu da onların yaşadığı dönemdeki ya da kültür havzasındaki Eş'arî âlimler arasında mehdî beklentisinin dinin asılları arasında görülmediğini ve kelâmî bir mesele olarak ele alınmaya gerek duyulmadığını göstermektedir. Bununla birlikte göğe yükseltilmiş Hz. İsa, gâip Hızır ve uzun süre uyuduktan sonra ortaya çıkan Ashâb-ı Kehf, gaybet

¹⁴²⁰ 9. Tevbe, 105.

¹⁴²¹ Şehristânî, *el-Milel*, 172-173.

¹⁴²² Şehristânî, *el-Milel*, 165.

¹⁴²³ Şehristânî, *el-Milel*, 172.

¹⁴²⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 173.

¹⁴²⁵ Şehristânî, İsnâaşeriyye'nin mehdî beklentisiyle ilgili olarak şu dörtlüğü söylemiştir: “Şu bilinen yerlerde gezdim. Gözümü o meskenlerde gezdirdim. Şaşkınlıktan avucunu çenesine koyandan ya da; Pişmanlıktan diş gıcırdatandan başkasını görmedim.” (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 173.)

ve mehdî düşüncesini andırır şekilde kabul edilmektedir.¹⁴²⁶ Mesela İmam Eş'arî (324/936), Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kendisinin de bir mensubu olduğunu belirttiği¹⁴²⁷ selef âlimlerinin “kıyamet kopmadan önce Hz. İsa'nın yere inerek Deccali öldüreceğine iman etmenin vacib olduğunda icma ettiklerini” belirtmiştir.¹⁴²⁸ Yine daha önce de belirttiğimiz gibi Şehristânî (548/1153) Hızır ve İlyas'ın, bir topluluğun dini yaşamını sevk ve idare etmekle sorumlu olmadıkları için gaybette olmalarının bir mahsuru olmadığını söylemiştir.¹⁴²⁹ Son olarak Fahreddin er-Râzî (606/1210) de “Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından öldürülmekten korunarak göğe yükseltildiğinin kesin olduğunu, diğer taraftan kıyamet kapmadan önce geri dönmesinin ve Hz. Peygamberin dinine tabi olmasının imkansız olmadığını” belirtmiş,¹⁴³⁰ Şia tarafından mehdî konusunda delil olarak kullanıldığını belirttiği ayetlerin yorumlanış biçimini eleştirmiştir.¹⁴³¹ Muhtemelen Hz. İsa, Hızır, Hz. İlyas ve Ashâb-ı Kehf üzerinden bir şahsın ölümsüzlüğüne ve geri döneceğine dair var olan inanç, onların İmâmî düşüncedeki gaybet ve mehdî iddialarını, kurumsal yapıları üzerinden değil şahıslar üzerinden eleştirmelerine ve bu düşüncüyü tekfir ve bidat çizgisinde değerlendirmemelerine sebep olmuştur. Kur'an'da “Hz. Musa'nın yanında kendisine özel ilim verilmiş bir kul olduğuna,¹⁴³² Hz. İsa'nın Yahudiler'in elinden kurtarılarak göğe yükseltildiğine,¹⁴³³ Ashâb-ı Kehf'in mağarada yaklaşık üç yüz sene uyutulduktan sonra uyandırıldığına¹⁴³⁴” işaret eden ifadelerin bulunmasının Müslüman zihnini gaybet ve mehdî inancını kabul etmeye hazır bir hale getirmesinin bunda rolü bulunmuş olmalıdır. Bunun içindir ki onlar, Şia'nın gaybet ve mehdî fikrini ısrarla imamların öldüğü üzerinden tartışmışlar, genelde Şia'yı, özelde ise İmâmiyye'yi mehdî beklediği için değil, öldüğünü ispat etmeye çalıştıkları kişilerin öldüğünü kabul etmedikleri için eleştirmişlerdir. Recat düşüncesi hakkında bir takım eleştiriler yapılmasına ve ithamlarda bulunulmasına rağmen tekfire varan bir hükmün

¹⁴²⁶ Mehdî düşüncesi, Sünnî hadis literatüründe çok erken dönemlerden itibaren işlenmeye başlanmış, Kütübü's-Sitte müelliflerinden Buhârî (256/869) ve Müslim (261/874) bu tür hadislere eserlerinde yer vermemiş olsa da ilk olarak İbn Ebî Şeybe (235/850), daha sonra da Ahmed b. Hanbel (241/855), İbn Mace (273/887), Ebû Dâvut (275/888) ve Tirmizî (279/892) gibi muhaddislerin hadis külliyatlarında mehdî hadisleri yaygın bir şekilde rivayet edilmiştir. (Bkz. İbn Ebî Şeybe, VII/512-514; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/74, XVII/254, XVII/309-310; İbn Mâce, II/1340, II/1366-1368; Ebû Dâvut, IV/107-108; Tirmizî, IV/505; İbn Hibbân (354/965), *es-Sikât*, Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1973, XV/236-238.) Bu meselenin Sünnî kelim literatüründe kendisine yer bulması ise tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Eş'arî âlimlerden Sadu'd-Dîn et-Taftâzânî'nin (793/1391) *Şerhü'l-Makâsid* adlı eseriyle söz konusu olmuştur. (Bkz. Sadu'd-Dîn et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid*, Thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, V/312-313.)

¹⁴²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 297; İbnü's-Salâh, II/604; İbn Şühbe, I/113-114; İbn Hallikan, III/284; Zehebî, *Siyerü Alâmi'n-Nübelâ*, XI/392, 394; Abdülhamid, XI/444.

¹⁴²⁸ Eş'arî, *Risâle*, 166.

¹⁴²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 172.

¹⁴³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII/237, XI/262-263.

¹⁴³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/274.

¹⁴³² 18. Kehf, 65-82.

¹⁴³³ 3. Âl-i İmrân, 55; 4. Nisa, 156.

¹⁴³⁴ 18. Kehf, 9-25.

verilmeyişinin arkasında da bu kabullerin etkisi olmalıdır. Zira diğer müelliflerin eserlerinde bu konuda herhangi bir kayıt bulunmamakla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) tefsirinde, recat düşüncesinin en azından geçmiş milletlerde kabul edildiği görülmektedir. O, İmâmiyye tarafından bu konuda delil olarak kullanılan ayetleri tevil etmiş ve İsrâiloğullarından bir kavmin peygamberlerinin duasıyla diriltildiklerini,¹⁴³⁵ yine Hz. İsa'nın da Allah'ın izniyle ölmüş olan bazı kişilerin dirilmelerine ve kabirlerinden çıkıp bu dünyaya dönmelerine vesile olduğunu¹⁴³⁶ belirtmiştir.

6) Şeriatın İnkârı

Yapılıp yapılmaması konusunda “mübah (helal), farz (vacip) ve haram” üçgeninde ana çerçevesi belirlenen İslam'ın şerî hükümlerinin iman ile ilişkisi, geçmişten günümüze İslam Mezhepleri Tarihi'nin en tartışmalı konuları arasında yer almıştır. Bununla birlikte İslam mezheplerinin kâhir ekseriyeti, her ne sebeple olursa olsun şeriatın herhangi bir ilkesinin açık inkârına olumlu yaklaşmamış ve bunlar hakkında tekfire varan bir hüküm vermiştir. İman nokta-i nazarından bazı İslam mezhepleri, şerî esasların sadece zihnen ya da kalben kabul edilmesini yeterli görürken bazılarıysa bunun yanında onlarla amel edilmesini de iman kapsamında değerlendirmiş ve kabul ettiği halde çeşitli gerekçelerle uygulamayanları Müslüman kabul etmemiştir.¹⁴³⁷ Mutezile gibi bir kısım mezhepler ise bunları ne tam Müslüman, ne de tam kâfir kabul etmek suretiyle bu ikisi arasında üçüncü bir sınıflamaya tabi tutmuştur.

Şeriatın inkârı, en teknik anlamıyla “namaz, oruç, hac, zekat gibi emirlerin farzietini ortadan kaldırmak” ya da “içki, zina, kumar, faiz gibi haramları yok saymak” suretiyle her şeyin mübah (helal) kategorisinde değerlendirildiği kuralsız bir İslam anlayışını ifade etmektedir. Eş'arî makâlât yazarlarının verdiği bilgilere göre Şîî fırkalar kapsamında genelde “Mansûriyye,¹⁴³⁸ Cenâhiyye,¹⁴³⁹ Beyâniyye,¹⁴⁴⁰ Ebû Müslimiyye,¹⁴⁴¹ Mukannâiyye,¹⁴⁴² Hattâbiyye,¹⁴⁴³ Muğîriyye¹⁴⁴⁴ ve Mufavviza¹⁴⁴⁵”

¹⁴³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI/495-496.

¹⁴³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/460.

¹⁴³⁷ İman-amel ilişkisi konusunda Hadis Taraftarlarının kapsamlı bir incelemesi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2002.

¹⁴³⁸ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 9-10; Şehristânî, *el-Milel*, 179; Bağdâdî, *el-Fark*, 245; İsferyânî, 126; Râzî, *İ'tikâdât*, 58.

¹⁴³⁹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 6; Bağdâdî, *el-Fark*, 246; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 258; İsferyânî, 126; Râzî, *İ'tikâdât*, 58.

¹⁴⁴⁰ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 237; İsferyânî, 124.

¹⁴⁴¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 21-22.

¹⁴⁴² Şehristânî, *el-Milel*, 154; İsferyânî, 131-132.

¹⁴⁴³ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 11; Bağdâdî, *el-Fark*, 247, 248; İsferyânî, 127; Şehristânî, *el-Milel*, 180.

¹⁴⁴⁴ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 177.

¹⁴⁴⁵ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 16.

gibi gulat fırkalar ile Bâtıniyye¹⁴⁴⁶ ve Keysâniyye'nin¹⁴⁴⁷ İslam'ın şerî esaslarıyla sorunu olduğu belirtilmiş, bunlar arasında da özellikle Bâtıniyye'ye daha geniş bir yer verilmiştir. Bu fırkalar tarafından kabul edilmeyen hususlar arasında “namaz, oruç ve hac” gibi ritüellerle¹⁴⁴⁸ “içki içme,¹⁴⁴⁹ domuz eti yeme¹⁴⁵⁰ ve muhaliflerini öldürme¹⁴⁵¹” gibi daha görünür bir konumda olan yasaklar özellikle ön plana çıkartılmış, bunun yanında “cinsel serbestlik” diyebileceğimiz kadınlarla nikahsız birlikteliklere,¹⁴⁵² livata (homoseksüellik) türü ilişkilere¹⁴⁵³ ve aile içi evliliklere cevaz veren söylemlere¹⁴⁵⁴ çok sık vurgu yapılmış veya en azından örnek olarak seçilmiştir.¹⁴⁵⁵ Şîî gulat fırkaları mevcut İslam şeriatını reddetmeye sürükleyen ana motivasyonun ise “yaratılışın arzu ettiği kuralsızca yaşama ve sorumluluktan kaçma arzusu ile İslam'ı tahrif etme düşüncesi” olduğuna,¹⁴⁵⁶ bunun yanında “imama atfedilen bir takım karizmatik niteliklerin İslam'ı ona itaat etmekle yeterli görmeleri, emirleri onu sevmek, yasakları da düşmanlarından teberrî etmek şeklinde yorumlamaları gibi bir sonuç doğurduğuna işaret edilmiştir.¹⁴⁵⁷ Çağdaş bir takım tespitlerde ise onların başta Emevîler olmak üzere çağdaş devletlerle ya da bölgesel güçlerle sürekli isyan içerisinde olmaları nedeniyle taraftar desteğini sağlamak adına bir takım yasaklarda gevşek davranmış olabilecekleri belirtilmiştir.¹⁴⁵⁸

İmâmiyye'ye gelince, Eş'arî makâlât geleneğinde Şehristânî (548/1153) dışındaki tüm müellifler, İmâmiyye'yi şeriatın inkârıyla ilişkilendirmiştir. Bu müelliflerden ilk olarak İmam Eş'arî (324/936), İmâmiyye'den bir grubun “imama erişen insanların sadece imamları bilmeleri gerektiğini ve onları bilince artık başka bir şey yapmaları gerekmediğini” iddia ettiklerini belirterek¹⁴⁵⁹ bunun hepsini değil bir kısmına kapsayan bir kabul olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, açıkça

¹⁴⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 285-286, 296-298, 304, 346; *Usûlü'd-Dîn*, 349, 355; İsferyânî, 142, 144, 147; Şehristânî, *el-Milel*, 194; Râzî, *İ'tikâdât*, 80-81.

¹⁴⁴⁷ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 147; Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 255.)

¹⁴⁴⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 246, 296; *Usûlü'd-Dîn*, 355; İsferyânî, 126, 132; Şehristânî, *el-Milel*, 147.

¹⁴⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 9-10; Bağdâdî, *el-Fark*, 285-286, 297-298; İsferyânî, 142.

¹⁴⁵⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 9-10; İsferyânî, 131-132.

¹⁴⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 9-10; Bağdâdî, *el-Fark*, 245; İsferyânî, 126; Şehristânî, *el-Milel*, 179.

¹⁴⁵² Eş'arî, *Makâlât*, 9-10, 11; Bağdâdî, *el-Fark*, 246, 304; *Usûlü'd-Dîn*, 258; İsferyânî, 126, 131-132; Şehristânî, *el-Milel*, 180; Râzî, *İ'tikâdât*, 58.

¹⁴⁵³ Bağdâdî, *el-Fark*, 246, 286; İsferyânî, 126; Râzî, *İ'tikâdât*, 58.

¹⁴⁵⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 285-286, 297-298; İsferyânî, 142.

¹⁴⁵⁵ Bu hususların tarihsel gerçeklikleri bir tarafa örnek olarak ön plana çıkartılmasının algıda seçicilik dediğimiz durumla ilgili olduğunu öncelikle belirtmek gerekmektedir. Zira bütün bunlar, Müslüman zihninde ve insan fitratında hassas bir konumda olup bu tür fikirleri taşıyanlar, toplumsal vicdanda daha kolay mahkum edilebilmekte, diğer bütün söylemleri çoğunlukla bunların gölgesinde kalmaktadır.

¹⁴⁵⁶ Özellikle Bâtınîlik hakkında yapılan bu tür değerlendirmeler için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 285-286, 305-307; *Usûlü'd-Dîn*, 349, 355; İsferyânî, 142, 147; Râzî, *İ'tikâdât*, 76, 80-81.

¹⁴⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 9-10, 49; Bağdâdî, *el-Fark*, 246; *Usûlü'd-Dîn*, 258; İsferyânî, 126; Şehristânî, *el-Milel*, 147, 154, 179; Râzî, *İ'tikâdât*, 58.

¹⁴⁵⁸ Fıçlalı, “Abdullâh b. Muaviye,” *DİA*, Ankara 1988, I/118-119.

¹⁴⁵⁹ Bir diğer grup ise hem imamlara itaatın hem de peygamberin getirdiği şeriatı uygulamanın vacip olduğunu söylemiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 49.)

eşleştirmese de yasakları helal addeden bir gurubun imkân bulduklarında muhaliflerinin kadınlarını esir etmeyi ve mallarını almayı mübah ve hatta müstehab gördüğünü, “*İnanıp iyi işler yapanlara bundan böyle korunup inandıkları ve iyi işler yaptıkları takdirde yediklerinden ötürü bir günah yoktur.*”¹⁴⁶⁰ve “*De ki: Allah'ın, kulları için çıkardığı süsü ve güzel rızkları kim haram etti? O, dünya hayatında inananlarıdır, kıyamet günü de yalnız onlarıdır.*”¹⁴⁶¹sözlerini tevil ederek “haramları helal addettiğini,” bunların tam karşısındaki bir grubun ise bunu kesinlikle kabul etmediğini ifade etmiştir.¹⁴⁶² Yine İmam Eş'arî tarafından verilen bilgilere baktığımızda İmâmiyye'nin büyük bir çoğunluğu, imamların ilminin vahiy mahsulü olduğuna inanmaktadır.¹⁴⁶³ Ancak bu düşüncede olan bazı gruplar, mevcut şeriatı inkâr etmemekle birlikte imamın bu vahiy ile mevcut şeriatı kaldırabileceğini ifade etmektedir.¹⁴⁶⁴

İmam Eş'arî'den sonra Bağdâdî (429/1038), bir taraftan Kur'an'ın tahrif edildiğine inanılırken diğer taraftan bir mehdî beklentisi içinde olunmasının İmâmiyye'de mevcut şerî kuralların kabul edilmemesine sebep olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: “Zeydiyye, Keysâniyye ve İmâmiyye'den gâip bir imama inanan ve bu imamın gaybette olduğu süre zarfında yeni bir imam atanmasına karşı çıkıp onun beklenmesi gerektiğini kabul eden gruplar,¹⁴⁶⁵ “Kur'an ve sünnetin tahrif ve tebdil edildiğini, bu yüzden de onlardan şeriat hükümlerinin çıkartılamayacağını,¹⁴⁶⁶ bunun ancak ortaya çıktığında masum imam tarafından yapılabileceğini, imamlarınsa bu gün ortada olmadığını” iddia etmiştir.”¹⁴⁶⁷ Bağdâdî'ye göre, Kur'an ve sünnetin tahrif edildiği gerekçesiyle dinde delil olamayacağını söyleyenler, “dinde bir şaşkınlık içinde bulunmakta, dolayısıyla bu durum rezillik bakımından onlara yetmektedir.”¹⁴⁶⁸ Ayrıca onun din anlayışında böyle bir iddiada bulunmak, tekfir edilme sebebidir.¹⁴⁶⁹ Ancak Bağdâdî bu hükmü verirken İmam Eş'arî gibi İmâmiyye'nin tamamını itham etmemiş, hatta bu düşüncede olan belli grupların adını saymış ve onlardan “Cafer es-Sâdık'ı bekleyen Nâvûsiyye'nin, Muhammed b. İsmâil b. Cafer'i bekleyen Mübârekiyye'nin, Musa b. Cafer'i (183/799) bekleyen bir grubun

¹⁴⁶⁰ 5. Mâide, 93.

¹⁴⁶¹ 7. Araf, 32.

¹⁴⁶² Eş'arî, *Makâlât*, 58-59; Şehristânî, *el-Milel*, 147.

¹⁴⁶³ İmam Eş'arî'ye göre İmâmiyye'nin çoğunluğu bu kanaattedir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 50-51.)

¹⁴⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 50-51.

¹⁴⁶⁵ Zeydiyye'den Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'i (Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'yi); Tâlikân lideri Muhammed b. Kâsım'ı; Tâhîrîler döneminde Kûfe lideri olan Yahyâ b. Ömer'i bekleyen fırkalari; Keysâniyye'den Muhammed b. El-Hanefiyye'yi bekleyenleri; İmâmiyye'den “Cafer b. Muhammed es-Sâdık'ı bekleyen Nâvûsiyye'yi, Muhammed b. İsmâil b. Cafer'i bekleyen Mübârekiyye'yi, Musa b. Cafer'i bekleyen bir grubu ve Muhammed b. Ali b. Musa'yı bekleyen fırkayı bu kapsamda şeriatı yaşamak için imam bekleyen fırkalar olarak zikretmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 298-302.)

¹⁴⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 327.

¹⁴⁶⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 302-303.

¹⁴⁶⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 346; *Usûlü'd-Dîn*, 302-303.

¹⁴⁶⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 327, 346.

ve Me'mun (197/813-217/833) döneminden beri dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'yı (220/835) bekleyen bir fırkanın," şeriatı yaşamak için masum imamın ortaya çıkmasını beklediğini belirtmiştir.¹⁴⁷⁰ Dahası, İsnâaşeriyye'nin de Muhammed b. Hasan el-Askerî'yi mehdî beklediğini belirtmekle birlikte¹⁴⁷¹ şeriatı ve mevcut Kur'an'ı reddettiklerine dair hiç bir şey zikretmemiştir.

Eş'arî makâlât geleneği içinde İslam'ın şerî kurallarının kabul edilmemesinin hükmünü diğer birçok konuda olduğu gibi yine Bağdâdî açıklamıştır. Ona göre Ehl-i Sünnet, İslam'ın beş esas üzerine kurulduğunda icmâ edip bu beş esastan herhangi birinin bir şekilde farzietini ortadan kaldıranları veya "Ehl-i Beyt gibi herhangi bir topluluğun dostluğu" anlamında tevil edip başka bir forma sokanları tekfir etmiştir. Bunun yanında "beklenen imam ortaya çıkıncaya kadar Cuma namazı gibi bir takım şeri kuralların farz olmadığını" söylemek de onların nazarında küfürdür. Aynı şekilde haramların "kendileriyle dostluk kurmanın" yasak sayıldığı insanlardan kinaye olduğunu söyleyip mevcut haliyle kabul etmemek de küfür kategorisinde değerlendirilmiştir. Çünkü Ehl-i Sünnet, şeriat hükümlerinin esaslarının "Kitap, sünnet ve selefin icmâ" olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷² Bağdâdî'nin burada kişisel görüşlerini değil de Ehl-i Sünnet'in hükümlerini ortaya koyması, çoğunluğu temsil eden ve toplumsal hayatta merkezî bir konuma sahip olan bir fırkanın gücünü arkasına almaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Dolayısıyla İmâmiyye sadece kendisinin değil toplumsal hayatta merkezî bir konuma sahip olan ve geniş kitleler tarafından benimsenen bir fırkanın karşısında konumlandırılmış olmaktadır.

Hicrî beşinci asrın ikinci yarısına gelindiğinde İsferyîni (471/1079), kendisinden önceki iki Eş'arî makâlât yazarının aksine şeriatın reddine yönelik iddiaları, İmâmiyye'nin bütün alt kollarına nispet etmiştir. Onun verdiği bilgilere bakılırsa "İmâmî fırkaların hepsi, Kur'an'ın sahabe tarafından değiştirilerek içinde noksanlık ve fazlalık meydana getirildiğini, bu yüzden ne Kur'an'a ne de Mustafa'dan (as) gelen rivayetlere ve bu arada Müslümanların elinde bulunan şeriata hiçbir şekilde itimat edilemeyeceğini düşünmektedirler. Onlar, mehdî olarak isimlendirdikleri ve ortaya çıkıp onlara şeriatı öğretecek bir imamı beklemekte ve şu anda dinden herhangi bir şey üzere bulunmamaktadırlar."¹⁴⁷³

İsferyîni'ye göre İmâmî fırkaların bu tür şeyler söylemedeki amaçları, "imamet konusunda doğru bir görüşe ulaşmak değil kendilerinden şeriatın getirdiği sorumluluğu kaldırmaktır. Bu yüzden haramları helal addetme hususunda sınırları alabildiğince genişletmişler, Kur'an'da din adına hiçbir şey bırakmamışlardır. Dolayısıyla da küfrün bu çeşidini aşan başka bir şey bulunmamaktadır."¹⁴⁷⁴ Yani

¹⁴⁷⁰ Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 298-302.

¹⁴⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, 18; Bağdâdî, *el-Fark*, 64-65; İsferyîni, 39; Şehristânî, *el-Milel*, 173; Râzî, *İ'tikâdât*, 55-56.

¹⁴⁷² Bağdâdî, *el-Fark*, 345-346.

¹⁴⁷³ İsferyîni, 41.

¹⁴⁷⁴ İsferyîni, 41.

onun nazarında İmâmiyye'nin asıl derdi şeriatın insanlara yüklediği sorumluluklardan kurtulmaktır. Ancak bunu açıkça ortaya koymak yerine Kur'an'ın tahrif edildiği ve bu yüzden de mehdînin beklenmesi gerektiği söyleminin arkasına sığınmaktadırlar.

Mevcut İslam şeriatının kabul edilip edilmeyeceği konusunda İmâmiyye tarihinde dillendirilen iddialar konusunda bilgi veren son âlim olan Fahreddin er-Râzî, konuyu on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî'nin (260/873) vefatından sonraki tartışma ortamı ile ilişkilendirmiş, ortaya çıkan on iki ayrı gruptan birisinin "İmam, çocuk bırakmadan ölmüştür. Yani zaman imamsız kalmış, bu yüzden de insanlardan sorumluluk düşmüştür." dediğini belirtmiştir.¹⁴⁷⁵ Görüldüğü üzere o da şeriatın reddine yönelik iddiaları İmâmiyye tarihindeki çok küçük bir grupla sınırlı tutmuş, ayrıca bu grup üzerinden İmâmiyye'nin ötekileştirilmesine yönelik herhangi bir argüman geliştirmemiştir.

7) Takiyye

İslam Mezhepleri tarafından ittifakla kabul edilmiş bir tanımını bulmak çok güç olan ve hicri birinci asırdan itibaren kitleler tarafından içinde buldukları siyasal ve toplumsal şartlara göre değerlendirilen¹⁴⁷⁶ takiyye kavramı, sözlük anlamı itibariyle "kendini koruma düşüncesiyle içindeki gerçek niyeti gizleyip barışçıl ve uyumlu bir görüntü çizmek"¹⁴⁷⁷ anlamına gelmektedir. İslam Mezheplerinde takiyyenin genelde "açık veya kapalı bir baskı, ölüm tehdidi ve işkence söz konusu olduğunda gündeme getirildiği"¹⁴⁷⁸ göz ününe alınırsa bu kavramı terim olarak "kişinin canına, malına, namusuna, çevresindekilere veya davasına yönelik bir tehlike karşısında gerçek inancını gizleyip gerektiğinde aksi yönde davranması ve hatta zaman zaman muhalifi ile aynı fikirdeymiş gibi görünmesi" şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁴⁷⁹ Takiyye, kavram olarak Kur'an'da yer almamakla birlikte mana itibariyle geçmekte¹⁴⁸⁰ ve ayetler cebr durumunda böyle bir yola gidilebileceğine ruhsat vermektedir.¹⁴⁸¹

Şia tarihinde özellikle İmâmî ve İsmâilî düşünce sisteminde çok önemli bir yeri olan takiyye inancı, Eş'arî makâlât geleneğinde Bâtınlık dışında kendisine çok fazla yer bulabilmiş değildir. Bâtıniyye hakkında gündeme getirilen takiyye ise çok

¹⁴⁷⁵ Râzî, *Münika*, 355.

¹⁴⁷⁶ Dalkılıç, "Bir Kimlik Olarak Takiyye," 117; Ekinci, 32.

¹⁴⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/404.

¹⁴⁷⁸ Dalkılıç, "Bir Kimlik Olarak Takiyye," 117; İlhan, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi," 158.

¹⁴⁷⁹ Takiyye kavramının etimolojisine ve ıstılâhî manasına yönelik yapılan çeşitli açıklamalar için bkz. Dalkılıç, "Bir Kimlik Olarak Takiyye," 117; İlhan, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi," 158-160; Mustafa Öz, "Takiyye," *DİA*, Ankara 2010, XXXIX/453; Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 120; Ekinci, 30-31; Adıgüzel, 112.

¹⁴⁸⁰ 3. Âl-i İmran, 28; 16. Nahl, 106; 40. Mü'min, 28.

¹⁴⁸¹ Öz, Takiyye, XXXIX/453.

olumsuz bir algı üzerine bina edilmiş, İslam'ı içten tahrif etme amaçları nedeniyle hissettikleri can emniyeti kaygısıyla ilişkilendirilmiştir. Bağdâdî (429/1038) tarafından ilk defa ortaya konan algı, kendisinden sonra İsferyânî (471/1079) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) tarafından aynen devam ettirilmiş ve Bâtınlık, İslam dışı bir konuma yerleştirilmiş, doğrudan takiiye ifadesi kullanılmasa da onlar hakkında anlatılan tüm hususlar, takiiye yaparak Münâfıklık ettikleri üzerine bina edilmiştir.¹⁴⁸²

Gelenek içinde İmam Eş'arî, Bağdâdî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî takiiye meselesini İmâmiyye ile ilişkili olarak ele almış, İsferyânî ise herhangi bir bilgi vermemiştir. Bu konuda bilgi veren her âlim, takiiyenin İmâmî düşüncedeki farklı bir boyutuna dikkat çekmiş ve bu zaviyeden eleştiriye tabi tutmuştur. Diğer taraftan takiiye, bir inanç ifade etmesi yönüyle değil daha çok metodolojik yönden eleştirilmiş, görüşlerini meşrulaştırmak için başvurdukları bir yöntem olarak ön plana çıkartılmıştır.

İmam Eş'arî'ye göre İmâmiyye, “imamın takiiye yaparak imam olmadığını söylemesinin caiz olduğu hususunda ittifak etmektedir.”¹⁴⁸³ Hatta onlardan bir kısmı can korkusu durumunda takiiyeyi câiz gördükleri için Hz. Ali'nin ilk dönemdeki sessizliğini takiiye ile açıklamışlardır.¹⁴⁸⁴ Diğer taraftan onlar, kendi fırkalarından olmayan fâsık kişilerin arkasında takiiye yaparak namaz kılip sonra kaza etmektedirler.”¹⁴⁸⁵ O, söz konusu görüşleri sadece tasvir etmekle yetindiği *Makâlât*'ın aksine *el-İbâne* adlı eserinde “Hz. Ali'nin ilk dönemdeki sessizliğininve hak arama mücadelesine girişmemesinin takiiye ile açıklanması” üzerine yoğunlaşmış ve onları şöyle eleştirmiştir: “Hz. Ali hakkındaki bu bâtınlık ve gizli hesaplar peşinde olduğuidiaları, meseleyi işin içinden çıkılmaz bir hâle sokmaktadır. Çünkü Allah bizi, bâtına göre değil zâhire göre kul kılmıştır. Zâhirde ise Ebû Bekir'in imâmetinde icmâ vardır.”¹⁴⁸⁶ Dolayısıyla imam Eş'arî'nin nazarında Hz. Ali'nin hayatı boyunca takiiye yaptığını iddia edip olaya bu şekilde gizli bir anlam verilmesi, zahire göre amel etmeyi ve düşünmeyi imkânsız hale getirmekte, dahası meseleyi anlaşılabilir ve üzerinde akıl yürütülemez bir hale sokmaktadır.

¹⁴⁸² Buna göre Bâtınîler, asılları itibariyle Senevîlik (Düalizm) ile mezcettikleri Mecûsî davetçileridir. Zira Mecûsîler, Me'mun döneminde (197/813-217/833) kendi mülklerini yeniden ortaya çıkarmak için aralarında görüş alışverişinde bulunmaya başlamış, ancak Müslümanların güçleri karşısında bunu başaramayacaklarını anlayınca şeriatın ilkelerini, onu ortadan kaldırmaya yönelik çeşitli biçimlerde tevil etmeyi tasarlamışlar, ilk Bâtınî liderleri bu amaçla görevlendirmişlerdir. Ancak bunu açıkça ortaya koyamadıklarından, münafıkça bir tavır takınıp İslam'ı kabul ettiklerini belirtmişler, şeriatın esaslarından her birini sapıklığa götürecek biçimde tevil etmeye ve akılsız halk kitlelerini kandırmaya yönelmişlerdir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 296, 305; *Usûlü'd-Dîn*, 355; İsferyânî, 140-142; Râzî, *İ'tikâdât*, 76.)

¹⁴⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17.

¹⁴⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 57-58.

¹⁴⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 58.

¹⁴⁸⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, 73.

Bağdâdî (429/1038), imamlara atfedilen takiyye düşüncesinin “masum imam” inancı ile olan çelişmesine dikkat çekmiş ve onların “İmam, takiyye yapmak suretiyle muhaliflerine kâfir olduğunu dahi söyleyebilir.” dediklerini belirterek kendilerine “masum addedilen bir şahsa (imama) böyle bir hususu nasıl yakıştırabildiklerini, dahası başkalarına karşı böyle davranabilen bir şahsın onlara karşı da takiyye yapıp yapmadığını nereden bildiklerini?” sormuştur.¹⁴⁸⁷ Bağdâdî’nin amacı, burada imamları zan altında bırakmak değildir. Çünkü onun imam kabul edilen kişiler hakkındaki olumlu kanaatleri bilinmektedir. Ancak o, İmâmî düşünce sistemindeki tenakuzlara dikkat çekmek suretiyle onları kitleler nezdinde itibarsızlaştırmak istemiş gözükmektedir.

Şehristânî’ye göre takiyye, tüm Şîî fırkaların kabul ettiği ortak bir ilkedir. Onun dikkat çektiği yön ise İmâmîyye de dâhil tüm Şîî fırkaların, bu ilke üzerinden muhalifleriyle nasıl bir ilişki yürüttükleridir. Ona göre Şîî fırkalar, takiyye yapmak durumunda kalmadıkları sürece Şîî düşüncüyü paylaşmayanlardan uzak durmanın vacip olduğunu kabul etmekte, kendilerini mecbur hissettikleri durumlarda ise takiyye yaparak dost görüntüsü takınmaya cevaz vermektedirler.¹⁴⁸⁸ O, bu konuda İmâmîyye’ye kendisi herhangi bir eleştiri yöneltmemekle birlikte Zeydiyye’den Süleyman b. Cerîr’in bir eleştirisini nakletmiş ve onun bu konuda İmâmîyye’yi şöyle suçladığını belirtmiştir: “Hiç kimsenin onların gerçek yüzüne muttali olması mümkün değildir. Çünkü istedikleri her şeyi konuşup istedikleri gibi davrandıktan sonra konuştukları hususun doğru olmadığı kendilerine söylendiği veya batıl olduğu ortaya konduğu zaman “biz onu takiyye olarak söyledik” veya “takiyye olarak yaptık” derler.”¹⁴⁸⁹

İmâmîyye’nin takiyye görüşüne en geniş yer ayıran ve kendi bakışını en sert şekilde ortaya koyan Eş’arî makâlât yazarı, Fahreddin er-Râzî olmuştur. Onun nazarında İmâmîyye’nin benimsediği takiyye ilkesi, “sosyo-politik şartların dayattığı zaruretler karşısında “canlarını veya mallarını korumak” için geliştirdikleri “amelî bir taktik”¹⁴⁹⁰ değil, bilakis “mantıklı bir şekilde açıklayamadıkları iddialarından dolayı “kendilerine yöneltilen itirazları savuşturmak için geliştirdikleri” bir tür savunma mekanizmasıdır.”¹⁴⁹¹ Ona göre İmâmîyye, “kendilerine yöneltilen eleştirileri, fikirlerindeki tenakuzları akılla cevaplayamadıklarında takiyyeye sığınmış ve bu sayede tartışmadan kurtulmuştur. Örneğin bunlara “Ali ve oğulları imam idiye niçin imamette haklarını arayıp zâlimlerle savaşmamıştır?” diye bir itiraz yöneltildiğinde bunu ancak takiyye ile açıklayabilmişlerdir. Oysa imamet gerekliliğini açıklarken yoğun bir şekilde aklî argümanları kullanmışlar, akılla açıklayamadıkları hususlarda

¹⁴⁸⁷ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 308.

¹⁴⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 146.

¹⁴⁸⁹ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 160.

¹⁴⁹⁰ “Amelî taktik” kavramsallaştırması için bkz. Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 123, 124.

¹⁴⁹¹ Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 119.

takiyyeye müracaat etmişlerdir.”¹⁴⁹² Nitekim Zeydiyye’den Süleyman b. Cerîr, bu konuda onlar için şöyle demiştir: “Hiç kimsenin onlara galip gelmesi mümkün değildir. Çünkü istedikleri her şeyi konuşup diledikleri gibi davrandıktan sonra konuştukları hususun doğru olmadığı kendilerine söylendiği veya batıl olduğu ortaya konduğu zaman ya “biz onu takiyye olarak söyledik.” veya “takiyye olarak yaptık.” derler ya da “Allah’ın bu konuda fikir değiştirdiğini (bedâda bulunduğunu)” söylerler.”¹⁴⁹³

8) Ehl-i Beyt’in Suistimali

Ehl-i Beyt teriminin tarihi kökeni, cahiliye dönemi Araplarının güçlü kabilecilik hislerine dayanmaktadır. Cahiliyye Arapları arasında Ehl-i Beyt kelimesi, kabilenin riyasetini elinde bulunduran aileye atfedilmiştir.¹⁴⁹⁴ Bu kavram sadece üç yerde Kur’an’da da geçmiş, üçünde de aile anlamında kullanılarak birisinde Hz. İbrahim’in ailesini,¹⁴⁹⁵ birinde Hz. Musa’nın annesini ve ailesini,¹⁴⁹⁶ Şia tarafından yoğun bir şekilde kullanılan diğesinde ise Hz. Peygamber’in (as) eşlerini¹⁴⁹⁷ ifade etmiştir.¹⁴⁹⁸ Özellikle Muaviye’nin iktidarı ele geçirmesinden sonra yaşanan süreçte bu kavram, Cahiliye devrinde olduğu gibi “kabile riyaseti” anlamında kullanılmış ve gerek Hâşimoğulları gerekse Ümeyyeoğulları kendilerinin Ehl-i Beyt olduğunu ifade etmiştir. Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinden sonra ise ilk defa siyasal bir mahiyete büründürülmüş, Abbasîler ve Hz. Ali taraftarları, kendilerini kastederek bu kavram üzerinden destek talep etmişlerdir.¹⁴⁹⁹ Ancak literatürde daha çok “Hz. Ali ve oğulları” anlamındaki Şîi kullanım meşhur olmuştur.

Eş’arî makâlât yazarları, çeşitli Şîi fırkalar tarafından imam olarak kabul edilen Ehl-i Beyt mensupları hakkında genel olarak olumsuz bir algıya sahip değildir. Bilakis başta Hz. Ali¹⁵⁰⁰ ile Hasan ve Hüseyin¹⁵⁰¹ olmak üzere “Muhammed b. el-Hanefiyye,¹⁵⁰² Ali Zeynelâbidîn,¹⁵⁰³ Muhammed el-Bâkır,¹⁵⁰⁴ Zeyd b. Ali,¹⁵⁰⁵

¹⁴⁹² Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 262.

¹⁴⁹³ Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 264-265.

¹⁴⁹⁴ Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sâdık’ın Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2004, 29.

¹⁴⁹⁵ 11. Hûd, 73.

¹⁴⁹⁶ 28. Kasas, 12.

¹⁴⁹⁷ 33. Ahzab, 33.

¹⁴⁹⁸ Kavram’ın Kur’an’daki kullanımları ve anlamları için bkz. Karabiber,11, 27-44; Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 149-168.

¹⁴⁹⁹ Ehl-i Beyt kavramının tarihsel süreçte farklı gruplar tarafında kullanılış ve algılanış biçimleriyle ilgili olarak bkz. Kutlu, “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçerisinde Semerelendirilmesi,” *İslâmiyât*, III/3, Ankara 2000, 99-120; Atalan, 29-33; Karabiber,169-170.

¹⁵⁰⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-Ekdâm*, 129-130.

¹⁵⁰¹ Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 76-78; Bağdâdî, *el-Fark*, 43-44; Şehristânî, *el-Milel*, 148.)

¹⁵⁰² Şehristânî, *el-Milel*, 149-150.

¹⁵⁰³ Bağdâdî, *el-Fark*, 360, 362.

¹⁵⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 186-187.

¹⁵⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 363.

Cafer es-Sâdık,¹⁵⁰⁶ Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye,¹⁵⁰⁷ Musa el-Kâzım¹⁵⁰⁸ ve Ali er-Rıza¹⁵⁰⁹” gibi kişiler hakkında Allah’tan rahmet dilenmekte, saygı ve övgü dolu ifadeler kullanılmaktadır. Bunun yanında zaman zaman onlar hakkında çok olumlu değerlendirmeler yapıldığı bile olmuştur. Mesela İmam Eş’arî, Hüseyin’in Yezid’in zulümlerine karşı çıkararak isyan ettiğini belirtmiş, genelde betimleyici bir dil kullandığı halde Hz. Hüseyin’in başı kendisine getirilen Yezid’in yaptıklarını “Hüseyin’in başı önüne konulan Yezid, Peygamberin (SAV) öptüğü dişlerine değnekle vurdu.” diyerek duygusal bir formda anlatmıştır. Bunun yanında Hz. Hüseyin’i öldürenleri “kendileri canlı, akılları ise ölü diye niteleyen, Bedir’in intikamını almak için böyle yaptıklarını belirten, onlara dalâlet askeri diyen” üç ayrı şiiri zikretmiştir.¹⁵¹⁰ Bağdâdî ise Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehit olduğunu söylemiş ve onun ölümüne dinsel bir anlam yüklemiştir.¹⁵¹¹ Şehristânî de Hz. Hüseyin’in öldürülmesinde dahil bulunanları zalim diye nitelemiştir.¹⁵¹² Bağdâdî biraz daha ileri giderek Hz. Ali’yi “muhaliflerine karşı Ehl-i Sünnet düşüncesini savunan ilk Sünnî kelamcı” saymış, Zeyd b. Ali’yi (122/740) tâbiûn, Cafer es-Sâdık’ı (148/765) da tâbiîn sonrası döneminin Sünnî kelamcıları arasında zikretmiştir.¹⁵¹³ Onların “atalarının temiz yolundan gittiklerini, Ehl-i Sünnet’in bunlara sevgi ve bağlılık gösterdiğini belirtmiştir.”¹⁵¹⁴ İsferyîni, cennetle müjdelenen on sahabînin yanında Hz. Peygamber’in eşlerinin, çocuklarının ve torunlarının da cennetlik olduğu konusunda Sünnî fırkaların icma ettiğini belirtir ve bunların dinin bilginleri olduğunu söyler.¹⁵¹⁵ Şehristânî ise daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız üzere Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700), Muhammed el-Bâkır (113-119/731-737) ve Cafer es-Sâdık’ta (148/765) gizli bir takım ilimlerin bulunduğunu kabul etmiş,¹⁵¹⁶ Şîsiyle Sünnîsiyle tüm ümmeti Ehl-i Beyt’in ilminden doğru dürüst istifade etmediği için eleştirmiştir.¹⁵¹⁷ Razi’nin de aynı şekilde bazı eserlerinde ve öğrencileriyle işlediği derslerde “Ali, diğerlerinin aksine cesur bir kişiydi. O, seçilmiş imamdır. Dünyanın ustası, âlemlerin en üstünü, âdem oğlunun gururu ve Allah’ın mahlukata hüccetidir.” dediği nakledilmiş, Ehl-i Beyt sevgisi bakımından Şîî olarak nitelendiği belirtilmiştir.¹⁵¹⁸

¹⁵⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 360, 362; Şehristânî, *el-Milel*, 165, 166, 167; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/435, XVIII/439, XXII/6, XXXI/80, XXXII/240-241, vd.

¹⁵⁰⁷ İsferyîni, 36. Fahreddin er-Râzî, imamet konusunda kendisini eleştirir. (Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/520.)

¹⁵⁰⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 360, 362.

¹⁵⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 360, 362.

¹⁵¹⁰ Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 76-78.

¹⁵¹¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 43-44.

¹⁵¹² Şehristânî, *el-Milel*, 148.

¹⁵¹³ Bağdâdî, *el-Fark*, 363.

¹⁵¹⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 360, 362.

¹⁵¹⁵ İsferyîni, 178.

¹⁵¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 149-150, 165-166, 186.

¹⁵¹⁷ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/159b; Süheybânî, 170-172.

¹⁵¹⁸ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, IV/429.

Eş'arî makâlât yazarlarının nazarında imamların Şîî fırkaların iddialarıyla bir alakası bulunmamaktadır. Bilakis bazı Şîî fırkaların lider şahsiyetleri, imamların toplumsal karizmasını kullanmak suretiyle ya kendi kişisel görüşlerini halka kabul ettirmeye çalışmış ya da kendi siyasal ihtirasları için Ehl-i Beyt'i basamak olarak kullanmıştır.

İmâmiyye'ye bu yönde ithamlarda bulunan ilk Eş'arî makâlât yazarı, Bağdâdî (429/1038) olmuştur. O, bir kısım İmâmî iddiaları, onların imam kabul ettiği Ehl-i Beyt mensuplarının görüşlerini nakletmek suretiyle eleştirmiş, bu şekilde o, bu konuda daha farklı görüşleri savunan Şîîler'in, Ehl-i Beyt'e rağmen onların taraftarı olduklarını iddia ettiklerini göstermeye çalışmıştır. Mesela o, Hişâmiyye'nin "Allah'ın arşına temas ettiği" yönündeki görüşünü, Hz. Ali'nin "Allah, arşı zâtına mekân olarak değil kudretini izhar etmek için yaratmıştır. O, hiçbir mekân yok iken vardı. Şimdi de daha önce olduğu hâl üzeredir." şeklindeki bir görüşüyle itibarsızlaştırmaya çalışmıştır.¹⁵¹⁹ Yine o, İmâmî fırkalar arasında zikrettiği Mübârekiyye'yi,¹⁵²⁰ "biyografi bilgilerinin Muhammed b. İsmail b. Câfer'in çocuk bırakmaksızın öldüğünü bildirdikleri halde imameti onun evlatlarında devam ettirdiği için eleştirmiştir."¹⁵²¹

Bağdâdî'nin öğrencisi ve damadı İsferyînî (471/1079), Ehl-i Beyt'in suiistimalini bütün Şîî fırkalar için genellemiş ve bu konuda onları şöyle suçlamıştır: "Şunu bil ki, Şia'dan naklettiğimiz görüşler, onların fesadını gösterecek derecede değildir. Kuşkusuz akıl, sezgi ile onların fesadını bilir ve reddeder. Onların bu görüşlerine tahammül etmen, şer ve ilhaddan gizlediklerini Ehl-i Beyt'ten bir grup saygın kişiyi veli edinmek suretiyle açıklamaya yönelmedikleri sürece mümkün değildir. Kendisine dayandıkları, görüşlerindeki hurafeleri ona emanet ettikleri bir delil de yoktur. Her ne zaman bir bidat ortaya çıkarmayı ya da bir yalan icat etmeyi isteseler, onu bu dürüst lidere, yani Cafer es-Sâdık'a nispet etmişlerdir. O ise bundan münezzehtir ve iki cihanda da onların görüşlerinden berîdir."¹⁵²²

Şehristânî, İmâmiyye tarihinde de görülen özellikle "teşbih, teccîm, recat, gaybet, bedâ, Kur'an'daki zâhirî hükümlerin inkârı" gibi gulat görüşleri savunan Şîî fırkaların Ehl-i Beyt imamlarının isminin arkasına sığındığını düşünmüş ve Ehl-i Beyt ile bunların arasını ayırma gayreti içerisine girmiştir. O, Şia'nın özellikle Cafer es-Sâdık'ın vefatından sonra bu meselelerde "değişik görüşlere ayrıldığını, her mezhebin kendisini onun ashabından göstermek istediği için kendilerini bir şekilde onunla irtibatlandırdığını, bazısının onlardan öğrendikleriyle kendi bâtil görüşlerini

¹⁵¹⁹ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 333.

¹⁵²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 41; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 64; İsferyînî, 39; Şehristânî, *el-Milel*, 167; Râzî, *İ'tikâdât*, 54.

¹⁵²¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 64; İsferyînî, 141.

¹⁵²² İsferyînî, *el-Fark*, 42-43.

kariştırdıklarını, hâlbuki gerek Cafer'in gerekse diğer imamların bütün bunlarla bir ilgisinin olmadığını ve hatta bunlardan haberdar olduğunda kendilerine lanet ettiğini ve taraftarlarını onlara karşı uyardığını” belirtmiştir.¹⁵²³ Onun nazarında bu tür görüşleri zikreden fırkalar, imamların durumuyla ilgili “şaşkın, sapkın, cahil, yolunu kaybetmiş, onların isimleri üzerinden kendilerine otorite temin eden” başıboş gruplardır.¹⁵²⁴ Diğer taraftan o, İmâmiyye'nin başlangıçta dinin asıllarına müteallik meselelerde imamların görüşleri üzerine olduğu halde sonraki dönemlerde imamlardan gelen rivayetlerin ihtilaf etmesi ve aradaki zamanın uzaması nedeniyle onların yollarından uzaklaşarak Mutezile ya da Müşebbihe'nin görüşlerine yöneldiğini belirtmiş, bu tavrı ise onların doğru yoldan sapması şeklinde yorumlayarak şöyle eleştirmiştir: “Allah, doğru yoldan sapan ve şaşkınlık içinde olanların hangi vadide helak olduklarına bakmaz.”¹⁵²⁵

İmamların, bütün bu tartışmalı meseleler arasında hiç kuşkusuz imamet kapsamındaki görüş ve tavırları daha önemli bir yer teşkil etmektedir. Çünkü bu mesele, bir taraftan şiî düşüncenin en temel kabulünü yansıtmakta, diğer taraftansa muhalifleriyle arasındaki en ciddi ihtilaf olarak tarih boyunca canlılığını korumaktadır. Bu kapsamda, Eş'arî makâlât yazarlarına göre, Ehl-i Beyt imamlarının genel olarak imamet gibi bir talebi olmamıştır. Bu konuda özellikle şehristânî ısrarcı olmuş ve Ehl-i Beyt'in hiçbir zaman imamet mücadelesine girişmediğini belirtmiştir. Gerçi şehristânî'nin de içinde bulunduğu bazı Eş'arî makâlât yazarları Muhammed el-Bâkır,¹⁵²⁶ Zeyd b. Ali¹⁵²⁷ ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin¹⁵²⁸ imameti Ehl-i Beyt'in hakkı olarak gördüğünü açıkça belirtmiştir. Ancak Ehl-i Beyt'ten imamet mücadelesine girişmeyen ve hatta bu konuda kendisine teklifte bulunanları reddeden Cafer es-Sâdık gibi kişilerden övgüyle bahsedilmiş, “hiçbir zaman imamet konusunda teşebbüste bulunmadığı ve kimseyle de bu konuda tartışmaya girmediği”

¹⁵²³ şehristânî, *el-Milel*, 148, 166, 179, 181, 186; *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/26b; Öztürk, “şehristânî'nin Mezhebî Kimliği,” 27.

¹⁵²⁴ şehristânî, “Keysâniyye'den Muhtâriyye, İmâmiyye'den Bâkiriyye ve Caferiyyetü'l-Vâkıfa, Gulat'tan Muğiriyye,¹⁵²⁴ Mansûriyye, Hattâbiyye, Keyyâliyye, ve Numâniyye (şeytâniyye)” fırkalarının bu tür görüşleri savunduğunu belirtmiştir. (Bkz. şehristânî, *el-Milel*, 148, 166, 177, 178, 179, 181, 186.) şehristânî, Zeydiyye'den Ebu'l-Cârûd'u Cafer es-Sâdık'ın ona lanet okuduğunu (Bkz. şehristânî, *el-Milel*, 162.), Muhammed el-Bâkır'ın da onu “serhûb (denizde yaşayan kör yılan)” diye isimlendirdiğini (Bkz. şehristânî, *el-Milel*, 159.) belirtmek suretiyle ötekileştirmiş, ancak her iki durumda da bunun sebebini zikretmemiştir.

¹⁵²⁵ şehristânî, *el-Milel*, 165.

¹⁵²⁶ şehristânî, Muhammed el-Bâkır'ın isyan etmemiş olsa bile imameti Hz. Ali'nin hakkı olarak gördüğünü, hatta kardeşi Zeyd b. Ali'yi dedelerini Cemel, Sıffin ve Harura savaşlarında hatalı bulan bir kişiden ilim aldığı ve imamette kılıcını çekerek ortaya çıkmayı şart koştuğu için eleştirdiğini belirtmiştir. (Bkz. şehristânî, *el-Milel*, 156.)

¹⁵²⁷ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 74; şehristânî, *el-Milel*, 154-155.

¹⁵²⁸ Râzi, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin (145/762) imametini Ehl-i Beyt'in hakkı olduğuna inandığını ve “Daha sonradan hicret edip sizinle beraber savaşa katılanlar da sizdendirler. Bir de akraba olanlar, Allah'ın kitabına göre, birbirlerine daha yakındırlar. şüphe yok ki, Allah her şeyi bilir.” (8. Enfal, 75.) ayetine dayanarak bunu Abbasî halifesi Mansûr'a (158/775) ispatlamaya çalıştığını belirtmiş, bu ayetin Ali'nin imametine delil olamayacağını belirterek kendisini eleştirmiştir. (Bkz. Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/520.)

belirtmiştir.¹⁵²⁹ Bunun yanında Zeyd b. Ali'nin "Hz. Ali'nin imametinin, hakkında vârit olan nass sebebiyle değil, zamanının en üstün (efdal) insanı olması sebebiyle gerekli olduğu, sahabenin bu konuda maslahatı gözeterek sadece içtihat hatası yaptığı ve dolayısıyla haklarında olumsuz konuşmayı gerektirecek bir hataya sapmadıkları" yönündeki görüşleri¹⁵³⁰ olumlu bir bağlam içinde ele alınmış, hatta Ebu'l-Cârûd'un Ali hakkında vasfen nass bulunduğu gerekçesiyle sahabeyi tekfir etmesi, Zeyd b. Ali'ye muhalefet olarak sunulmuştur.¹⁵³¹ Şehristânî, bu tespiti ortaya koymak suretiyle bir anlamda imamet tartışmalarının sahabeyi ötekileştirici bir araç olarak görülmesi konusunda Ehl-i Beyt ile taraftarları arasındaki farka dikkat çekmiş, imamları överken taraftarlarını itibarsızlaştırmaya çalışmıştır.

Fahreddin er-Râzî de kendinden önceki Eş'arî makâlât yazarları gibi İmâmiyye'yi, bir nevi kraldan çok kralcı olmakla suçlamış, onları Râfıza diye yaftalayıcı bir isimle zikretmek ve kendilerine lanet okumak suretiyle şöyle demiştir: "İmamet konusunda nass olduğu iddia edilen ayetlerin gerçekten öyle bir anlamı olsaydı Kur'an tefsirini onlardan çok daha iyi bilen Hz. Ali, bunu her toplulukta delil getirip hakkını arardı."¹⁵³² Bunun yanında o, Hz. Ali'nin, kendi imametini kabul etmeyenleri kesinlikle mürted olarak görmediğini ve Rafizîlerin ileri sürdüğü bu iddianın hem bütün Müslümanlara, hem de Hz. Ali'ye atılmış bir iftira olduğunu belirtmiş, kendilerine yine lanet okumuştur.¹⁵³³

B) Uluhiyet

İslam Mezhepleri Tarihi, karizmatik lider merkezli din anlayışlarının ya da dini hareketlerin liderler hakkında taşıdıkları çok sayıda aşırı görüşün örnekleriyle doludur. Karizmatik lider merkezli bir fırka olarak Şia,¹⁵³⁴ ürettiği aşırı (gulat) görüşler ve fırkalar bakımından hiçbir zaman genel kabul görmemiş olsa da bu hususun en fazla temerküz ettiği ve imamların ya da bazı lider şahsiyetlerin peygamberliğinin iddia edilmesinden ölümleri dirilttiğine inanılmasına, sahip olduğu ilahî güçlerle savaşlar kazanmasından Allah'ın oğulları olduklarının ileri sürülmesine, Allah'ın onlara hulül ettiğinin iddia edilmesine ve hatta onların ilahlılığının ileri sürülüp kendilerine tapınılmasına kadar varan aşırılıkların görüldüğü mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta ürettiği bu tür aşırı görüşler, "küfrün herhangi bir çeşidini duymadık ve görmedik ki Şia'nın mezhepleri arasında onun bir kolunu bulmayalım." denilerek¹⁵³⁵ kurumsal Şiilik karşıtlığının ana sebepleri arasında sayılmıştır. Ayrıca bu görüşlerden hulül ve teşbih gibi bir kısmının İslam

¹⁵²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 154,166; Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 257.

¹⁵³⁰ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 74; Şehristânî, *el-Milel*, 154-155.

¹⁵³¹ Şehristânî, *el-Milel*, 158.

¹⁵³² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/385.

¹⁵³³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/379.

¹⁵³⁴ Kutlu, "Tarihsel Din Söylemleri Olgusu," 29.

¹⁵³⁵ Bağdâdî, *el-Milel*, 53-56.

düşüncesinde ilk defa Şîî fırkalar arasında görüldüğü ve onlardan diğer Müslümanlara sirayet ettiği ileri sürülmüş,¹⁵³⁶ bu hususta özellikle gulat fırkalar ile Bâtînîlik ismi merkeze oturmuştur.¹⁵³⁷ Ancak sahip olduğu ilah anlayışından dolayı İmâmiyye'ye yöneltilen eleştiriler hiçbir zaman bunlar kadar sert olmamış, oolumsuz İmâmiyye algısına sebep olan hususlar, daha çok “bedâ görüşü, Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu kabul etmemeleri ve teşbih içeren fikirlere sahip olmaları” olmuştur.

1) Bedâ

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye'ye yönelik olumsuz bir algıya sahip olmasına sebep olan görüşlerden bir tanesi, hiç kuşkusuz bedâ görüşüdür. Sözlükte “bir konuda hiç bir fikir yok iken yeni bir görüşün ortaya çıkması ve daha önce bilinmeyen bir şeyin öğrenilmesinden sonra mevcut fikrin değişip yeni bir görüşün doğru bulunmaya başlanması”¹⁵³⁸ anlamlarına gelen bedâ kavramı, terim anlamı itibarıyla, “Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında meydana gelen değişme nedeniyle daha sonra farklı bir şekilde meydana gelmesi” olarak tanımlanmıştır.¹⁵³⁹

Eş'arî makâlât yazarlarının nazarında dönemin ilim anlayışına uygun olarak fırkalar tarafından hangi görüşlerin savunulduğunu ortaya koymak, daha önemli olduğundan onlar, bedâ görüşünün Şia içinde ne zaman ve niçin ortaya çıktığını tespit etmeye çalışmamışlardır. Onların verdiği bilgilere göre bu görüş, Şia içinde en yoğun şekilde Keysâniyye tarafından savunulmuş, bunun yanında İmâmiyye fırkaları arasında da taraftar bulmuştur. Ancak onlar içinde bedâ görüşünü İmâmiyye'ye nispet eden iki müellif, sadece İmam Eş'arî (324/936) ile Fahreddin er-Râzî (606/1210) olmuş, diğerleri ise meseleyi sadece Keysâniyye kapsamında ele almıştır.¹⁵⁴⁰

İmam Eş'arî'ye göre, İmâmiyye'nin çok az bir kesimi dışındaki genel çoğunluğu, Allah'ın bir şeyi irade etmesinden sonra bu konuda kendisinde bedânın ortaya çıkabileceğini, yani olmasını irade ettiği husustan vazgeçerek görüş değiştirebileceğini kabul etmektedir.¹⁵⁴¹ Bunu kabul edenlerden bir kısmı, bedâyı Allah'ın kullarına henüz bildirmemiş olduğu hususlarda caiz görürken bir kısmı da

¹⁵³⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 272; Şehristânî, *el-Milel*, 79, 174; Râzî, *İ'tikâdât*, 63-64.

¹⁵³⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 285-286, 293-294, 307; *Usûlü'd-Dîn*, 355; İsferyânî, 145; Râzî, *İ'tikâdât*, 76, 81.

¹⁵³⁸ Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1993 XIV/66; Seyyid Şerif Cürcanî (816/1413), *Kitabu't-Ta'rifât*, Thk. Heyet, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 43.

¹⁵³⁹ İlhan, “Bedâ,” V/290; Cemil Hakyemez, “Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri,” *HÜİFD*, V/10 (2006/2), 8; Üzümlü, “İsnâaşeriyye,” XXIII/149; Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia inanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul 2000,90.

¹⁵⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 38-39; İsferyânî, 30; Şehristânî, *el-Milel*, 148.

¹⁵⁴¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 36,39.

gerek bildirdiği gerekse bildirmediği her durumda caiz kabul etmektedir.¹⁵⁴² Mesela o, sekizinci imam Ali er-Rıza'nın (203/818) önde gelen taraftarlarından Muhammed b. Hüseyin b. Cumhûr'un oğlu olan¹⁵⁴³ ve kendisini İmâmiyye'nin önde gelen liderlerinden birisi diye nitelediği Hasan b. Muhammed b. Cumhûr'dan, "Allah'ın bildiği ama insanların henüz bilmediği bir şeyden Allah'ın vazgeçmesinin mümkün olduğunu, kulların haberdar olduğu hususlardan ise vazgeçmesinin söz konusu olamayacağını" bizzat duyduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴⁴ İmam Eş'arî, insanlara bildirilmiş olan haberlerde nâsîh-mensuh ilişkisi bulunduğunu kabul edenlerin çoğunlukla İmâmiyye'nin selef âlimleri olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴⁵

Fahreddin er-Râzî, bedâyı "Allah'a ait bir görüşün daha sonra zıttına bir durumun ortaya çıkması ile değişmesi" şeklinde tanımlamış¹⁵⁴⁶ ve tefsirinde Rafiziler diye isimlendirerek onların reislerinden birisi olarak nitelediği İmâmî âlimlerden Hişâm b. Hakem'in (179/795) bedâyı kabul ettiğini, bundan dolayı eski Rafiziler'in bedâgörüşüne sahip olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴⁷ O, Hişâm'a nispet ettiği bedâ görüşünü daha çok sıfatların hâdisliği kapsamında ele alıp hâdis sıfatlar görüşünü ve bedâ inancını Allah'ın ilminin ezeliği tartışmasından kaynaklanan "büyük yoldan çıkmalardan" birisi olarak sunmuştur.¹⁵⁴⁸ Onun naklettiği kadarıyla Hişâm, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği hususların zıddının ortaya çıkmasını mümkün görmektedir. Mesela onun nazarında "*İnkar edenleri uyarırsan da uyarmasan da onlar için ayındır. Onlar iman etmezler.*"¹⁵⁴⁹ ayetinde zikredilen şeyin aksinin meydana gelmesi mümkündür.¹⁵⁵⁰ Çünkü Allah, eşyayı sonradan bilmektedir. Dolayısıyla daha önce bildirdiği şeyin dışında yeni bir durum ortaya çıkması, Allah'ın ilminde değişikliğe sebep olmaktadır. Fahreddin er-Râzî'ye göre Hişâm, bu görüşe ezeli sıfatlar görüşünün yol açtığı ve Mutezile ile Cebriyye arasındaki kulların mükellefiyeti tartışmasından ve bu arada Kur'an'da çelişkilerin bulunduğu yönündeki şüphelerden kaçınmak için başvurmuştur.¹⁵⁵¹

İmâmiyye'nin bedâ görüşü üzerinden Eş'arî makâlât yazarları nazarında olumsuz bir konuma yerleşmesinin temel sebebi, onların bedâ iddialarını "Allah'ın bilmediği bir şeyi biliyor hale gelmesi ve bunun üzerine söylediğinden pişman olup

¹⁵⁴² Eş'arî, *Makâlât*, 39, 53. Bağdâdî, bedâ konusunda bu şekilde bir ihtilafı İmâmiyye'ye değil Keysâniyye'ye nispet etmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Milel*, 52.)

¹⁵⁴³ İbn Nedîm, 274.

¹⁵⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 492.

¹⁵⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 53. Mutezili âlim Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'a (300/912) göreyse bedâyı kabul etmeyen İmâmî âlimler, Mutezile ile yakınlık kuran ve tevhide inanan küçük bir kesimdir. Onlar dışındaki Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Şeytânû't-Tâk, Ali b. Meysem, Ali b. Mansûr, Sükkâk gibi önemli İmâmî şahsiyetler ise bedâ görüşünü savunmuştur. (Bkz. Hayyât, 14.)

¹⁵⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII/452, XIX/52.

¹⁵⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289, IV/32.

¹⁵⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289, IV/32.

¹⁵⁴⁹ 2. Bakara, 6.

¹⁵⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289.

¹⁵⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289.

yanlışından dönmesi, yani Allah'ın ezeli ve mutlak bilgisinde noksanlık olduğunun ileri sürülmesi" şeklinde algılamalarıdır. Özellikle Bağdâdî ve Şehristânî, Keysâniyye hakkında bu hususta aynı argümanları kullanmışlardır. Mesela Bağdâdî, "bedâ, ancak sonuç kendisine gizli olana mümkündür." diyerek buna işaret etmiş, gaybı bilen için bedânın söz konusu olamayacağını belirtmiştir.¹⁵⁵² Şehristânî de "Allah'ın bildiği şeyin aksinin ortaya çıkması" anlamına gelen ilimde bedâ görüşüne "aklı olan hiç kimsenin yöneleceğini sanmıyorum." diyerek tepki göstermiştir.¹⁵⁵³ Ayrıca o, başlangıçta tasavvur ettiğinin aksine bir durumun meydana gelmesi ya da başka maslahatların ortaya çıkması nedeniyle ilk teklifine pişmanlık duyması gibi bir durumun "yerde ve gökte bir zerre bile kendisinden gizli olmayan, her şeyin mülkiyeti kendisine ait olan ve kulları hakkında dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olan" Allah hakkında imkansız olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵⁴ Fahreddin er-Râzî de aynı şekilde Allah hakkında bedâ kabul etmenin bâtıl bir iddiadan ibaret olduğunu, çünkü "Allah'ın ilminin zatına mahsus olup bir başka bilgi ile değişmesinin (tebeddül) ya da başkalaşmasının (teğayyür) söz konusu olamayacağını" belirtmiştir.¹⁵⁵⁵

Bu bağlamda gerek Bağdâdî gerekse Şehristânî, Keysâniyye'yi bedâ ile neshi birbirinden ayırmamakla itham etmişler ve onların "ahkâm konusunda nesh caiz olduğu gibi haberlerde de bedânın geçerli olduğunu" sandıklarını belirtmişlerdir.¹⁵⁵⁶ Onlara göre nesh, Allah'ın sonucunu bilmiyorken daha sonra biliyor hale geldiği için bir hükmü ortadan kaldırması değildir. Bilakis nesh, daha baştan Allah'ın o hükmü belli bir süreyle sınırlı olarak koymuş olması ve süresi dolunca da onu ortadan kaldırarak asıl hükmü bildirmesidir. Yani ilk koyduğu hükümden pişman olduğu, bilmezken bilmeye başladığı bir husustan dolayı nesheden hükmü ortaya koymamıştır.¹⁵⁵⁷

Şehristânî'nin algı dünyasında bedâ görüşünün olumsuz bir yere sahip olmasının sebeplerinden bir tanesi de Cafer es-Sâdık gibi önemli bir şahsiyetin Râfıza mezheplerinin özelliklerinden birisi olan ve ahmaklık diye nitelediği bedâ gibi bir görüşten teberrî etmesi ve onlardan uzaklaşıp kendilerini lanetlemesidir.¹⁵⁵⁸ Diğer bir çok hususta yaptığı gibi o, böylece hem Cafer es-Sâdık'ı bu tür aşırı görüşlerden temize çıkarmış, hem de Ehl-i Beyt adına hareket ettiğini belirten fırkaları kolektif algıda mahkum etmiştir.

Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî'ye göre bedâ görüşünün Şii fırkalar arasında ortaya çıkması çok da halisâne niyetlerle olmamıştır. Onlar, bu düşüncelerini ortaya

¹⁵⁵² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 251.

¹⁵⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, 148-149.

¹⁵⁵⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 151.

¹⁵⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX/52.

¹⁵⁵⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 251; Şehristânî, *el-Milel*, 149.

¹⁵⁵⁷ Bağdâdî, *el-Milel*, 52; *Usûlü'd-Dîn*, 251; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 151.

¹⁵⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 166.

koymak için Zeydiyye fırkasının liderlerinden Süleyman b. Cerîr'e (149/766) nispet edilen şöyle bir ifadeyi aktarırlar: “Bedâ görüşü, Rafizî imamlar'ın “güç, kuvvet ve üstünlüğün kendilerinin olacağına dair bir açıklama yapıp da durumun onların açıkladığı gibi çıkmadığı zamanlarda “Allah, bu konuda bedâ'da bulundu (görüş değiştirdi)” dedikleri, “kendilerine hesap sormanın, galip gelmenin mümkün olmadığı” bir kaçış yoludur.”¹⁵⁵⁹

İşte Şîî fırkalar arasında daha çok Keysâniyye'ye ve İmâmiyye'ye nispet edilen, Zeydiyye'den Süleymân b. Cerîr (149/766) tarafından ise kesinlikle reddedildiği anlaşılan bedâ görüşü, bütün bu sebeplerle Eş'arî makâlât geleneğinde tekfire varan bir şiddetle reddedilmiş, bu görüşün savunulması “küfür,¹⁵⁶⁰ bidat,¹⁵⁶¹ dalâlet (sapkınlık, yoldan çıkmışlık)¹⁵⁶² ve ahmaklık¹⁵⁶³” diye nitelenerek Allah, böyle bir şeyden tenzih edilmiştir.¹⁵⁶⁴ Hatta Bağdâdî, bedâ görüşünü savunanları Mecûsîler'den Mazdekiyye ve Hürremdîniyye'ye benzetmiş, onların Allah hakkında bedâyı ve tağyîri (fikir değiştirmesini) mümkün görerek küfrün her çeşidini bir koluyla bünyesinde barındıran Şia'nın bu bağlamdaki örneği olduklarını belirtmiştir.¹⁵⁶⁵

Bedâ görüşünün en yoğun şekilde Keysâniyye'ye nispet edilmesinin sebebi kanaatimizce bu görüşün nasıl bir kökenden geldiğini ortaya koymak suretiyle bu görüşü savunanları mahkum etme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü özellikle Bağdâdî tarafından Şîî fırkalardan nakledilen görüşler, alt kollardan daha ziyâde bir bütün olarak Şia'yı ötekileştirmeye yönelik bir amaç taşımaktadır. Bu suretle o, Şîî düşüncesinin ne tür görüşlere kaynaklık ettiğini göstermeye çalışmış, bedâ özelinde ise bu görüşün suiistimale açık kökeni ortaya konmuş ve bu ilk köken üzerinden genel bir algı oluşturulmak istenmiştir.

2) Kadîm Sıfatların Reddi

Eş'arî makâlât yazarları ile Şîî fırkaları karşı karşıya getiren ve onlara yönelik olumsuz bir algı oluşturan görüşlerden bir tanesi de Allah'ın ezeli sıfatlarının reddedilip bunların hâdis (sonradan ortaya çıkmış) kabul edilmesidir. İslam düşüncesinde ilk olarak Ca'd b. Dirhem (118/736) ve Cehm b. Safvân (128/746)

¹⁵⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 160; Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 264.

¹⁵⁶⁰ Bağdâdî, bu hüküm ile İmâmiyye'yi değil Keysâniyye'yi hedef almıştır. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 38-39; *el-Milel*, 52.)

¹⁵⁶¹ İsferyânî, bedâ görüşünü İmâmiyye'ye nispet etmediğinden bu hüküm ile onları değil Keysâniyye'yi hedef almıştır. (Bkz. İsferyânî, 30.)

¹⁵⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289.

¹⁵⁶³ Şehristânî, *el-Milel*, 166.

¹⁵⁶⁴ İsferyânî, 30.

¹⁵⁶⁵ Bağdâdî, *el-Milel*, 53-56.

tarafından hakkında fikir beyân edildiği kabul edilen¹⁵⁶⁶ ve genelde Kerrâmiyye'ye¹⁵⁶⁷ ve İslam filozoflarına¹⁵⁶⁸ nispet edilen¹⁵⁶⁹ bu görüşe göre, Allah'ın zatıyla birlikte ezeli sıfatlar kabul etmek, Allah'la birlikte başka ezeli varlıkları da akla getirdiğinden tevhid ilkesine zarar vermektedir. Meselâ Allah'ın kelam sıfatı ezeli kabul edildiğinde, kelam sıfatının bir tecellisi olan Kur'an'ın da ezeli kabul edilmesi gerekmektedir. Bu da Allah'la birlikte başka kadim varlıkların mevcudiyetini akla getirmektedir ki bu, tevhit ilkesiyle kesinlikle çelişir ve insanı şirke götürür.¹⁵⁷⁰ Allah'ın ilim sıfatı ezeli kabul edildiğindeyse insanın iradesinin ve sorumluluğunun ortadan kalkması gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Zira Allah ezelde her şeyi biliyorsa ve bu bilgi değişmiyorsa insanların yaptığı fiillerde tercih şansı kalmamaktadır. Çünkü insanlar, fiillerini Allah'ın bilgisine göre yapmak zorundadır.¹⁵⁷¹

Eş'arî makâlât geleneğinde hâdis sıfatlar görüşü, Şîî fırkalar arasında sadece İmâmiyye ile ilişkili olarak gündeme gelmiştir. Onların hepsi de bu düşünceyi İmâmiyye'ye nispet etmiş, İmam Eş'arî, Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî onların bu konudaki akli ve nakli argümanlarının yanı sıra dinsel hassasiyetlerini de belirtmiş, Bağdâdî, İsferyâinî ve Fahreddin er-Râzî, diğer müelliflerin aksine doğrudan İmâmiyye'yi hedef alarak çok sert eleştirilerde de bulunmuş veya kalıp yargılar dile getirmiştir.

İmâmiyye'nin hâdis sıfatlar konusundaki belli başlı görüşlerine baktığımızda İmam Eş'arî, sıfatlar meselesinin İmâmiyye içinde tartışmalı bir konu olduğunu ve bu hususta dokuz ayrı gruba ayrıldıklarını belirtmiş, bunlardan yedisinin bir şekilde sıfatların hâdis olduğunu kabul ettiklerini nakletmiştir.¹⁵⁷² Gelenek içinde İmâmiyye'den Hişâm b. Hakem (179/795),¹⁵⁷³ Zürâre b. A'yen (2/8. asrın üçüncü çeyreği)¹⁵⁷⁴ ve Şeytânü't-Tâk (2/8. asrın üçüncü çeyreği)¹⁵⁷⁵ bu görüşle

¹⁵⁶⁶ Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 336; İsa Doğan, "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme," *OMÜİFD*, S. 6, Samsun 1992, 165.

¹⁵⁶⁷ Mehmed Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu," *Kelam araştırmaları*, I/2, 2003, 94.

¹⁵⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 38; Baktır, 96-97.

¹⁵⁶⁹ Mutezile'nin özellikle Bağdat ekolü, ezeli sıfatları reddetme anlamında aynı görüşleri paylaşmakla birlikte o, hâdis sıfatları da kabul etmemiş, bunun kadim olan zâtın hâdislere mahal olmasını, dolayısıyla onun mahluklara benzemesi yahut iki zıt şeyin bir yerde buluşmasını gerektirdiğini, bunun da İslam'ın kurallarına ve aklın prensiplerine aykırı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla onların nazarında Allah, "zatıyla kadîr, zatıyla alîm, zatıyla hayy'dir. Diğer özellikler de böyledir. Zâtının dışında ne ezeli ne de hâdis sıfatı yoktur. (Bkz. Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 335-337; Baktır, Allah'ın Sıfatları, 95.)

¹⁵⁷⁰ Baktır, 93-95; Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 336-337.

¹⁵⁷¹ Baktır, 97.

¹⁵⁷² Eş'arî, *Makâlât*, 36-39.

¹⁵⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, 37-38; Bağdâdî, *el-Fark*, 67; İsferyâinî, 41; Şehristânî, *el-Milel*, 185; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289, IV/31-32, XII/544, XVI/8, XXIV/412 vd. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, II/126, IV/182.

¹⁵⁷⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 36; Bağdâdî, *el-Fark*, 70, 335; *Usûlü'd-Dîn*, 117-118, 124-125; İsferyâinî, 40, 121; Şehristânî, *el-Milel*, 186.

¹⁵⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 37; Bağdâdî, *el-Fark*, 71; İsferyâinî, 41; Şehristânî, *el-Milel*, 186.

ilişkilendirilen şahıslardır. Bunlar içinde özellikle Hişâm b. Hakem, merkezi konuma sahip bir şahsiyet olarak sunulmuş, diğer kişi ve fırkaların görüşleri, bir şekilde onunla ilişkilendirilmiştir. Mesela Şehristânî, Zürâre b. A'yen'in Allah'ın ilminin hâdis olduğu görüşünde Hişâm b. Hakem'e tabi olduktan sonra bu görüşe eklemelerde bulunarak onu geliştirdiğini belirtmiştir.¹⁵⁷⁶ Yine tarihte muhalifleri arasında Şeytânü't-Tâk, Şia içinde ise Mü'minü't-Tâk diye meşhur olan Muhammed b. Ali b. Nu'mân er-Râfızî'nin Allah'ın bir şey vücuda gelmeden o şeyi bilmeyeceği konusunda Hişâm b. Hakem ile hemfikir olduğu söylenmiştir.¹⁵⁷⁷ Ancak o, "Allah eşyayı ezelde bilmez." şeklinde keskin bir dil kullanmamış ve şöyle demiştir: "Allah, eşyayı ancak takdir ettiği zaman bilebilir.¹⁵⁷⁸ Takdir ise irade anındadır.¹⁵⁷⁹ Allah'ın eşyayı takdir ve irade etmeden önce bilmemesi ve hatta bilmesinin imkansız olması âlim olmadığı için değil bunların takdirden önce ortada olmaması sebebiyledir. Yoksa Allah, câhil olmayıp kendi zâtı itibariyle bilen bir varlıktır."¹⁵⁸⁰ Bununla birlikte İmâmiyye tarihinde "Allah'ın ezelde hayy (hayat sahibi) olmadığını, daha sonra hayat sahibi olduğunu" kabul eden İmâmî grupların dahi söz konusu olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁸¹

Hâdis sıfatlar görüşünü benimseyen İmâmî âlimlerin böyle bir görüşü savunmalarına sebep olan dinsel hassasiyetlere gelince, bu konuda İmam Eş'arî, Bağdâdî ve Râzî'nin verdiği bilgilere bakılırsa onlar, ezeli sıfatlar görüşünü bir taraftan Allah'la birlikte ezeli varlıklar akla getireceği için, diğer taraftan kulların seçme özgürlüğünü ve mükellefiyetini (sorumluluklarını) ortadan kaldıracağı için eleştirmişlerdir. Onlara göre, eğer sıfatlar ezeli kabul edilirse, mevcut bir bilinen olmadan âlim olunamayacağı için hem bunların taalluk ettiği nesnelere de ezeli kabul edilmek durumunda kalınacak, hem de Allah'ın kullarının fiillerini önceden bildiği için imtihan ve denemeden söz edilemeyecektir.¹⁵⁸² Diğer taraftan "Sizden cihâd edenlerle sabredenleri bilelim diye sizi imtihan edeceğiz."¹⁵⁸³ ayetinde olduğu gibi Allah'ın kullarını imtihan edip denediğini belirten ayetlerle¹⁵⁸⁴ "belki düşünürsünüz." şeklinde umut (teraccî) ifade eden ayetler¹⁵⁸⁵ ve ayrıca Kur'an'da zikredilen şarta bağlı karşılıklar,¹⁵⁸⁶ Hak Teâlâ'nın eşya meydana gelmezden önce onların meydana geleceğini bilmediğini, bundan ötürü Allah'ın deneme ve imtihan yapmasının caiz

¹⁵⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 186.

¹⁵⁷⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 71; İsferyânî, 41; Şehristânî, *el-Milel*, 181.

¹⁵⁷⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 71.

¹⁵⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 181.

¹⁵⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 37.

¹⁵⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, 37.

¹⁵⁸² Eş'arî, *Makâlât*, 37; Bağdâdî, *el-Fark*, 67. Hişâm b. Hakem'in söz konusu görüşünü delillendirmek için zikrettiği belirtilen diğer akli deliller için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV/32-33, XXI/427.

¹⁵⁸³ 47. Muhammed, 31.

¹⁵⁸⁴ 2. Bakara, 143, 155; 3. Âl-i İmran, 140, 142; 11. Hud, 7; 18. Kehf, 7, 12; 29. Ankebut, 3; 67. Mülk, 2.

¹⁵⁸⁵ 2. Bakara, 21; 20. Tâhâ, 44.

¹⁵⁸⁶ 8. Enfal, 70.

olduğunu göstermektedir.¹⁵⁸⁷ Dolayısıyla Allah kendisi için “hayat, kudret, ilim, irâde, sem’ (işitme) ve basar (görme) gibi sıfatları yaratıncaya kadar hayy (hayat sâhibi), kâdir (güçlü), semi’ (işitici), basîr (görücü), âlim (bilici) ve murîd (irade eden-isteyen) olmayıp ancak bu sıfatları kendisi için yarattıktan sonra Hayy, Kâdir, Âlim, Murîd, Semî’ ve Basîr hale gelmiştir.”¹⁵⁸⁸ Hatta İsferyânî, Zürâre’nin Allah’ın sıfatlarının aynen cisimlerin sıfatları gibi hâdis olduğunu iddia ettiğini belirtmiş ve onu bu yönüyle Müşebbihe’den birisi olarak sunmuştur.¹⁵⁸⁹ Bütün bunlara rağmen İmam Eş’arî ve Şehristânî, gelenek içindeki diğer yazarların aksine Hişâm b. Hakem’in görüşündeki önemli bir ayrıntıya dikkat çekmiş ve onun “Allah’ın ilim sıfatının eşyayı bilmesi yönüyle hâdis iken kendisini bilmesi yönüyle kadîm olduğunu, onun ezeli ilminin zâtı olduğunu ve zatından ayrı bir ilminin olmadığını, bu yönüyle de muhdes varlıklardan ayrıldığını” söylediğini nakletmiştir.¹⁵⁹⁰ Bunun yanında İmam Eş’arî, İmâmiyye’den kimlerin olduğunu belirtmediği, ancak teşbih ve tescimi reddetme temeyülünde olduklarını söylediği bir grubun, ilmin hâdis olduğunu kabul etmediği ve “Allah’ın ezelden beri âlim, hayy ve kâdir olduğunu” kabul ettiklerini zikretmiştir.¹⁵⁹¹ Aynı şekilde Hişâm b. Hakem’in de “kudret ve hayat” sıfatları hakkındaki görüşlerinin ilim sıfatı hakkındaki görüşleri gibi olmadığı, yani eşyayı yaratmadan önce de Allah’ın kudret ve hayat sıfatlarına sahip olduğunu söylediği belirtilmiştir.¹⁵⁹²

Her ne sebeple olursa olsun hâdis sıfatlar görüşünün savunulması, bazı Eş’arî makâlât yazarlarının nazarında İmâmiyye’nin olumsuz bir şekilde algılanmasına sebep olmuş ve bu görüşü savunduğu belirtilen İmâmî âlimler, Müslümanlar’ın çoğu tarafından kabul edilen bir görüşü terk edip¹⁵⁹³ sapkın (dalâlet)¹⁵⁹⁴ ve bidat¹⁵⁹⁵ bir görüşü savunmakla itham edilmiştir. Bağdâdî’ye göre Hişâm b. Hakem, sıfatların hâdisliği konusundaki görüşüne ilmin madûm (mevcut olmayan) ile ilgisini imkansız

¹⁵⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV/31-32, IX/373, XXI/427.

¹⁵⁸⁸ Eş’arî, *Makâlât*, 36; Bağdâdî, *el-Fark*, 70, 335; *Usûlü'd-Dîn*, 117-118, 124-125; İsferyânî, 40-121; Şehristânî, *el-Milel*, 186.

¹⁵⁸⁹ İsferyânî, 121.

¹⁵⁹⁰ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 185. İmam Eş’arî de onun “Allah’ın mevcut bir bilinen olmadıkça âlim olmasının söz konusu olamayacağı” düşüncesinde olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 37.) Dolayısıyla mevcut bir bilinen olarak Allah’ın zatının ezelde mevcut olduğu göz önüne alındığında Eş’arî makâlât yazarlarının verdiği bilgiler çerçevesinde onun, Şehristânî’nin de belirttiği gibi ezelde sadece kendisini bildiği, eşyayı ise daha sonra bildiğini düşündüğü söylenebilir. Aynı şekilde Şeytanu’t-Tâk’ın da “Allah’ın kendi zâtını bildiğini iddia ettiği” belirtilmiştir. (Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 37, 38.) Bunun yanında spesifik olarak kimlerin kastedildiği belirtilmeyen ancak “Allah, bilir.” demenin “Allah fiilde bulur.” anlamına geldiği düşüncesinde olan İmâmiyye mensuplarından bir kısmının da yine Allah’ın zâtını bildiği fikrinde olduğu nakledilmiştir. (Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 38.)

¹⁵⁹¹ Eş’arî, *Makâlât*, 39.

¹⁵⁹² Eş’arî, *Makâlât*, 38, 49; Şehristânî, *el-Milel*, 185.

¹⁵⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV/32-33.

¹⁵⁹⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 67; İsferyânî, 40; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289.

¹⁵⁹⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 70; İsferyânî, 40.

gördüğü için ulaşmış,¹⁵⁹⁶ böylece diğer sapkın görüşlerine bir sapkınlık daha eklemiştir.¹⁵⁹⁷ O ve öğrencisi İsferyânî, Zürâre b. Ayyen'i de bu görüşünden dolayı kendisine bidat bir görüşün nispet edildiği bir kişi olarak nitelemiş ve onu Basra Kaderiyyesi ve Kerrâmîyye ile karşılaştırarak sapkın (dalâlet) bir görüşü ortaya koymada aynı yaklaşımla hareket ettiklerini belirtmiştir.¹⁵⁹⁸

Şehristânî, gerek sıfatların tamamen reddedilmesini, gerekse Allah'ın ezeli sıfatlarının olmadığına belirtilmesini ta'til (sıfatların inkârı) kapsamında ele almış,¹⁵⁹⁹ doğrudan İmâmîyye'den hâdis sıfatlar görüşünü savunan kişi ya da fırkaları hedef almamakla birlikte "ta'til iddialarının batıl bir görüş olduğunu, eğer Kur'an ayetleri onu vehmettiriyorsa mezhebi taassuptan uzak durmak, vasata ve örfe riayet etmek suretiyle akıl ve dil kuralları kapsamında ayetlerin yorumlanması gerektiğini, çünkü Kur'an ifadelerinin kesinlikle batıla hamledilemeyeceğini" belirtmiştir.¹⁶⁰⁰ Bu şekilde o, bir anlamda ayetlerin zâhirinden böyle bir anlam çıkarılabileceğini kabul etmekte, ancak onları akıl ve dil kuralları çerçevesinde ayetleri yorumlamamakla ve böylece Kur'an'ı bâtıl bir görüş için referans olarak kullanmakla itham etmektedir.

Râzî (606/1210) de Hişâm b. Hakem'i, aynen Şehristânî gib görüşlerine delil olarak kullandığı ayetlerin sadece zâhirine baktığı için eleştirmiş, onu Kur'an'daki ifadelerin mecazlarına dikkat etmemekle¹⁶⁰¹ ve yeterince düşünmemekle¹⁶⁰² itham etmiş, şeylerin olmadan önce de Allah tarafından bilindiğini kabul eden Müslümanların çoğuna muhalefet ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁰³ Ona göre ilim kelimesinin malum (bilinen); kudret kelimesinin de makdûr (güç yetirilen şey) manasına kullanılması meşhur bir mecazdır. Meselâ bir insanın bildiği şeyler kastedilerek, "Bu, falancanın ilmidir." Yine gücünün yettiği şeyler kastedilerek, "Bu, falancanın kudretidir." denilir. Dolayısıyla ayetler Allah'ın ilminin teceddüd ettiğini (yenilendiğini, değiştiğini) hissettirse bile, yenilenen Allah'ın ilmi değil, ilminin taalluk ettiği şeylerdir. Dolayısıyla Allah, bu vakıanın onlardan sudur edeceğini bildiği gibi bizzat sudur ettiğini görmek için böyle yapmıştır. Çünkü mucâzat ve mükâfaat, gerçekleşmemiş bilgiye göre olmayıp bizzat tahakkuk eden şeye göre olur.¹⁶⁰⁴ Yani Allah, bir şey henüz meydana gelmeden önce onu meydana gelecek bir

¹⁵⁹⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 67.

¹⁵⁹⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 67.

¹⁵⁹⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 70; İsferyânî, 40.

¹⁵⁹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 37.

¹⁶⁰⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/25b.

¹⁶⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX/373.

¹⁶⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI/8.

¹⁶⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV/32.

¹⁶⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX/373, Râzî'nin sıfatlar konusunda Hişâm'a yönelttiği diğer eleştirileri için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV/32-33.

şey olarak bilir. Ama o iş meydana gelip olurken de onun meydana gelmiş olduğunu bilir. Diğer bir ifadeyle o işin olup bittiğine dâir ilim, tahakkuk etmiştir.¹⁶⁰⁵

Eş'arî makâlât yazarlarının hâdis sıfatlar meselesi üzerinden İmâmiyye'ye yoğun tepki göstermesinin teolojik ve tarihsel sebeplerine gelince, teolojik sebep Allah'ın tüm sıfatları zatıyla kâim ezeli sıfatlar olarak kabul edilmeyip isim ve sıfatları sonradan kazandığı düşünülduğünde, Allah'ın zâtında değişmenin meydana geleceği ve bu haliyle diğer hâdis varlıklara benzeyeceği yönündeki endişeleridir.¹⁶⁰⁶ Onlara göre “Allah'a sonradan bir özelliğin ilişmesi, O'na bir eksiklik yüklemek anlamına gelmektedir. Çünkü sonradan kazanılan nitelikler, onların nazarında bir gelişmeyi ifade eder.”¹⁶⁰⁷ Mesela Bağdâdî, Allah'ın bir sıfatı ancak kendisi için yarattıktan sonra kazandığını iddia eden Zürâre'ye “Allah'ın sahip olmadığı bir güçle kendisi için nasıl olup da bir kudret yaratabildiğini” sormuş,¹⁶⁰⁸ bir anlamda Allah'ın sahip olmadığı eksik bir özellik nasıl fiilde bulunabildiğini sorgulayarak onun görüşüne karşı çıkmıştır. Aynı şekilde Râzî (606/1210), Hişâm b. Hakem'i Allah'ın iman edip sâlih amel işleyenleri yeryüzünde hükümler kılacağını vaat etmesi gibi gelecekte haber verdiği¹⁶⁰⁹ ya da gaybı bildiğini ifade ettiği¹⁶¹⁰ ayetler üzerinden eleştirmiş, Allah'ın bu gibi meseleleri meydana gelmeden önce haber vermesinin ve gaybı bilmesinin ancak kendisinde mevcut olan bir ilim ile mümkün olduğunu, diğer bir ifadeyle kendisinin ezelde yetkin olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹¹

Hâdis sıfatlar görüşüne sert tepki gösterilmesinin tarihsel sebebi ise Abbasî halifesi Me'mun döneminde (197/813-218/833) Bağdat'taki temsilcisi İshak b. İbrâhim'e gönderdiği bir mektupla başlayan ve tarihte mihne hâdiseleri diye meşhur olan olayların toplumsal muhayyilede canlılığını koruyan etkileri ile ilgili olmalıdır. Tarihte ilk defa Emevî halifelerinden 2. Mervan'ın (132/749) dayısı ve mürebbsi Ca'd b. Dirhem (124/742) tarafından gündeme getirilen¹⁶¹² Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesi, yaklaşık bir asır boyunca ilim erbabı arasında entelektüel bir faaliyet olarak kaldıktan sonra Abbasî halifesi Me'mun'un hilafetinin son yılında (218/833) yeniden gündeme gelmiş, Mu'tasım (218/833-227/842) ve Vâsık (227/842-232/847) dönemlerinde de devam ederek on dört yıl boyunca bir devlet politikası olarak siyasî ve sosyal tartışmaların odağına yerleşmiştir.¹⁶¹³ Allah'ın ezeli sıfatlarını

¹⁶⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV/507.

¹⁶⁰⁶ Râzî, *Meâlim*, 49-50.

¹⁶⁰⁷ Baktır, “Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu,” 94-95.

¹⁶⁰⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 115-116.

¹⁶⁰⁹ Bkz. 24. Nur, 55.

¹⁶¹⁰ Bkz. 2. Bakara, 33.

¹⁶¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/425, XXIV/412

¹⁶¹² Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2001, 72.

¹⁶¹³ Mihne hâdiselerinin ortaya çıkış süreciyle ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Akoğlu, *Mihne Hâdiseleri*, 73-79.

nefyetmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan¹⁶¹⁴ bu tartışmada, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyen âlimler, bizzat halife Me'mun'un ağzından "sapkınlığın önderi, tevhidin tadına varamamış, imandan nasibini yeterince alamamış, cehalet içinde yüzen, şahitliği kabul edilmeye layık olmayan, ameline güvenilemeyecek" kişiler olarak nitelenmiş,¹⁶¹⁵ bu görüşü kabul etmemekte direnenlerin idam edilmesini emretmiş,¹⁶¹⁶ gerek kendisi gerekse kendisinden sonraki iki halife dönemlerinde (218/833-232/847) başta kadılar ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler olmak üzere toplumun önde gelen kesimleri imtihana tabi tutulmuş,¹⁶¹⁷ yapılan sorgulamada Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyenlerin bürokrasideki görevine son verilmiş,¹⁶¹⁸ ilmî faaliyetleri yasaklanmış,¹⁶¹⁹ mahkemelerde şahitlikleri ve kadılık yapıları kabul edilmemiş,¹⁶²⁰ bir kısmı hapsedilmiş,¹⁶²¹ hatta bir kısmı psikolojik¹⁶²² ve fizyolojik¹⁶²³ işkencelere maruz kalmıştır.¹⁶²⁴ İşte Allah için ezeli sıfatlar kabul etmemekten kaynaklandığı anlaşılan halku'l-Kur'ân inancının sebep olduğu bu siyasî olaylar, kollektif muhayyilede canlılığını muhafaza etmiş ve bu olaylara sebep olan asıl görüş uzun bir zaman sonra bile tepkiyle karşılanmış olmalıdır. Çünkü tartışma güncelliğini korumaktadır. Zira Allah için ezeli bir ilim ve kelam sıfatı kabul edilmediğinde bu sıfatların bir tezahürü olarak Kur'an'ın da hâdis ve yaratılmış olduğunu kabul etmek gerekmekte, bu da bir taraftan benimsenen temel kabullerle çelişmekte, diğer taraftansa Ahmed b. Hanbel gibi gelenek içinde saygın bir yeri olan şahsiyetin aziz hatırasına saygısızlık anlamına gelmektedir. Watt da bu hususa dikkat çekmiş, Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancı ile ezeli sıfatların reddedilmesi arasında mantikî bir bağ bulunduğunu, ancak bu iki akideye de karşı olanların nazarında bu bağlantının daha bariz olduğunu belirtmiştir.¹⁶²⁵

¹⁶¹⁴ Halku'l-Kur'an tartışmasının ortaya çıkmasına sebep olan İslam dışı değişik din, akım ve inançtan behsedilmekle birlikte birçok âlim ve araştırmacı, bu meselenin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmalardan kaynaklandığını ifade etmişlerdir. (Bkz. İbn Teymiye (728/1328), *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, (yy) (ty),27-33; Neşşâr, I/408; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 302-303; Akoğlu, *Mihne Hadiseleri*, 72-77.)

¹⁶¹⁵ Bkz. İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, Thk. Es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhîre 2002, 180-182; Taberî, VIII/631-632; Sübkî, II/39; Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989, 194-195; Akoğlu, 99.

¹⁶¹⁶ Taberî, VIII/641.

¹⁶¹⁷ Taberî, VIII/638-640; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/572-576; Sübkî, II/40-42.

¹⁶¹⁸ Bkz. İbn Tayfûr, 185; Sübkî, II/41; Akoğlu, 107.

¹⁶¹⁹ Bkz. Taberî, VIII/640; Sübkî, II/41.

¹⁶²⁰ İbn Tayfûr, 185

¹⁶²¹ Mesela Ahmed b. Hanbel, hapsedilen şahıslardandır. (Bkz. Sübkî, II/43, Akoğlu, 114.)

¹⁶²² Me'mun'un gönderdiği mektuplar yüzlerine karşı okunmuş, Ahmet b. Hanbel gibi bazı şahıslar bizzat isimleriyle bu mektuplarda "cahil, fesatçı, çocuk kadar akli olmayan, ticareti gibi akli da kıt olan" gibi aşağılayıcı ifadelerle anılmıştır. (Bkz. Taberî, VIII/641-642.)

¹⁶²³ Taberî, VIII/644-645.

¹⁶²⁴ Bu dönemde yaşananların ayrıntılı bir sunumu ve kişilere özel yapılan değerlendirmeler için bkz. Koçyiğit, 194-214; Akoğlu, *Mihne Hâdiseleri*, 120-121; Yücesoy, "Mihne," *DİA*, Ankara 2005, XXX/26-27.

¹⁶²⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 303.

3) Teşbîh ve Tecsîm

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye hakkında olumsuz bir algıya sahip olmasına sebep olan konulardan birisi de kendilerine nispet ettikleri teşbih düşüncesine dayalı uluhiyet anlayışıdır. Sözlük anlamı olarak “benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek” manasına gelen teşbih, terim anlamı itibariyle “zâtı, sıfatları ve mabud oluşu yönünden Allah ile yaratılmış varlıklar arasında bir takım benzerlikler kurma” anlamına gelmektedir.¹⁶²⁶ Yine “bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun boyutlarının olduğunu kabul etmek”¹⁶²⁷ manasına gelen tecsîm kavramı da teşbih ile yaklaşık aynı anlama gelecek şekilde “Allah’ı bilinen belli bir cisim suretinde tahayyül etme” şeklindeki anlayışın adıdır.

Eş'arî makâlât yazarlarının verdiği bilgilere göre teşbihe dayalı bir Allah anlayışı, Şîî düşüncede en uç örnekleriyle gulat fırkalardan Muğîriyye,¹⁶²⁸ Beyâniyye¹⁶²⁹ ve Dâvut el-Cevâribî¹⁶³⁰ tarafından savunulmuş, bu fırkalar daha çok erkeğe benzeyen bir Allah tasavvuru ortaya koymuş, Allah’ın bir erkek gibi organları olduğunu, bu organların alfabedeki harflere benzediğini ve kılık kıyafeti itibariyle bir kralı andırdığını ileri sürmüşlerdir.¹⁶³¹ Bütün Eş'arî makâlât yazarlarının nazarında İmâmiyye’nin de teşbih düşüncesiyle irtibatı kesin gibidir. Zira İmâmiyye tarihinden Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî, Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî ve Şeytanu't-Tâk (Ebû Cafer el-Ahvel) gibi ilk İmâmî kelamcılarının, bu düşünceyi savunduğu belirtilmiştir. Ne var ki onların ortaya koyduğu algıda İmâmiyye’nin teşbih konusundaki görüşü konusunda net bir fotoğraf çıkartmak mümkün gözükmemektedir.

Eş'arî makâlât yazarları, teşbih konusunda en fazla Hişâm b. Hakem’in görüşleri üzerinde durmuşlardır. İmam Eş'arî’nin verdiği bilgilere bakılırsa o, uluhiyet anlayışı konusunda belli bir görüşte istikrar bulabilmiş değildir. Zira tasavvur ettiği tanrısı hakkında, bir yılda birden fazla görüş ileri sürmüş, “Allah’ın bazen billur, bazen külçe gibi saf, bazen suretsiz, bazen hangi taraftan bakılırsa bakılsın aynı yüzü görülen bir mum gibi, bazen de kendi karışıyla yedi karış uzunluğunda olduğunu” iddia etmiştir.¹⁶³² Çünkü o, “Tanrı ile görülen cisimler arasında bir benzerlik yoksa bunların onun varlığına delâlet etmesinin mümkün

¹⁶²⁶ Yavuz, “Teşbih,”XL/558; Fığlalı, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, s. 18, Dipnot 13 (Çevirenin Notu).

¹⁶²⁷ Üzüm, “Mücessime,”XXXI/449.

¹⁶²⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 6-7; Bağdâdî, *el-Fark*, 232-233, 239; *Usûlü'd-Dîn*, 95, 361; İsferyânî, 125; Şehristânî, *el-Milel*, 177; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 103-104.

¹⁶²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 5; Bağdâdî, *el-Fark*, 237-238; *Usûlü'd-Dîn*, 94-95, 124, 361; İsferyânî, 119; Şehristânî, *el-Milel*, 153; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 103-104; Râzî, *İ'tikâdât*, 57.

¹⁶³⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 332-333; *Usûlü'd-Dîn*, 96; Şehristânî, *el-Milel*, 187; Râzî, *İ'tikâdât*, 65-66.

¹⁶³¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 5, 6-7; Bağdâdî, *el-Fark*, 232-233, 239; *Usûlü'd-Dîn*, 94-95, 361; İsferyânî, 119, 125; Şehristânî, *el-Milel*, 153, 177; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 103-104

¹⁶³² Eş'arî, *Makâlât*, 33; Râzî, *İ'tikâdât*, 64.

olamayacağını” ileri sürmüştür.¹⁶³³ Ancak İmam Eş'arî'ye göre Hişâm b. Hakem, en sonunda bütün bu görüşlerden dönerek “Allah’ın bir cisim olduğunu, fakat diğer cisimlerin hiçbirine benzemediğini” söylemiştir.¹⁶³⁴

Bağdâdî, Hişâm b. Hakem hakkında İmam Eş'arî'nin zikrettiği bütün isnatlardan sadece “Allah’ın kendi karışıyla yedi karış olduğu” yönündeki görüş¹⁶³⁵ ile “Tanrı ile görülen cisimler arasında bir yönden benzerlik bulunduğunu, aksi takdirde bunların Allah’ın varlığına delalet edemeyeceğini” ortaya koyan ifadeyi¹⁶³⁶ nakletmiş, bunun yanında onun “dağın Allah’tan daha büyük olduğunu” söyleyecek kadar ileri gittiğini belirtmiştir.¹⁶³⁷ Diğer taraftan Hişâmiyye’nin Kerrâmiyye ile aynı şekilde “Allah’ın arşa istiva ettiğini” belirten ayeti¹⁶³⁸ delil olarak zikretmek suretiyle “Allah’ın, içinde yerleştiği özel bir mekânda olduğunu” ve “Allah’ın arada bir ayrılık olmaksızın arşına dokunduğunu” söylediğini de nakletmiştir.¹⁶³⁹

İsferâyinî, İmam Eş'arî tarafından Hişâm b. Hakem’in farklı zamanlarda benimsediği belirtilen görüşleri mezcetmiş ve onun bütün bu görüşleri aynı anda benimsediği gibi bir algı yaratmıştır. Ona göre Müşebbihe'den Hişâm b. Hakem, teşbîh ve teccîmi, sınırlılık ve sonluluğu din olarak kabul etmiş,¹⁶⁴⁰ “Allah, saf bir külçe parçası ya da bembeyaz bir inci gibi parıldayan bir nurdur.” demiş,¹⁶⁴¹ mabudunu insanlara kıyas ederek onun kendi karışı ile yedi karış olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁴²

Şehristânî de İsferâyinî gibi Hişâm b. Hakem’in bütün görüşlerini mezcetmiş, Mutezilî âlimler kanalıyla bazen birbiriyle çelişen çok sayıda görüş nakletmiştir. Buna göre kendisinden nakledilen bir görüşte o, “Allah’ın parçaları bulunan bir cisim olduğunu, bir kaderi (boyutu) bulunduğunu, bununla birlikte mahlukattan hiç birine benzemediği gibi mahlukatın da kendisine benzemediğini, onun diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer suretler gibi olmayan bir suret, boyutlar gibi olmaksızın boyutlu olduğunu” söylerken bir başka görüşte ise “mabudu ile cisimler arasında bir şekilde benzerlik bulunduğunu, eğer aralarında bir benzerlik olmasaydı cisimlerin onun varlığına delil teşkil edemeyeceğini” söylemiştir.¹⁶⁴³ Kendisinden nakledilen diğer görüşlerde ise “Allah’ın kendi karışı ile yedi karış olduğunu, özel bir mekanda ve hususî bir cihette bulunduğunu, O’nun hareket ettiğinin ancak bunun bir mekandan diğerine gitmek şeklinde olmadığını ve hareketinin onun fiili olduğunu, Allah’ın

¹⁶³³ Eş'arî, *Makâlât*, 32.

¹⁶³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 32-33.

¹⁶³⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 65; *Usûlü'd-Dîn*, 93.

¹⁶³⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 66.

¹⁶³⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 93.

¹⁶³⁸ 20. Tâhâ, 5.

¹⁶³⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 333; *Usûlü'd-Dîn*, 98.

¹⁶⁴⁰ İsferâyinî, 39.

¹⁶⁴¹ İsferâyinî, 40, 120.

¹⁶⁴² İsferâyinî, 120.

¹⁶⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, 184-185.

arşa temas ettiğini ve kendisi arşa fazla gelip taşmadığı gibi arşın da ona büyük gelmediğini, yani arşa hiçbir boşluk kalmadığını” söylemiştir.¹⁶⁴⁴

Hişâm b. Hakem’in teşbih görüşü itibariyle belli bir görüşte istikrara kavuşmadığını İmam Eş'arî gibi Fahreddin er-Râzî de nakletmiş ve onun Allah'ı “billura, külçeye veya her yönden aynı görülen muma” benzetmek gibi farklı zamanlarda farklı şeyler söylediğini,¹⁶⁴⁵ bununla birlikte en sonunda bütün bu görüşlerinden dönerek “diğer ölçülere göre en mutedil ölçü olduğu için Allah'ın kendi karışıyla yedi karış uzunluğunda olduğu” görüşünde karar kıldığını belirtmiştir.¹⁶⁴⁶

Hişâm b. Hakem’in aksine Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî hakkında ortaya konan algı daha nettir. Onların hepsine göre de Hişâm b. Sâlim, Allah'ın insan görüntüsüne benzer bir suretinin olduğunu kabul etmiş,¹⁶⁴⁷ O'nun aynen insan duyuları gibi beş duyusunun, ayrıca elinin, ayağının, ağzının, burnunun, gözünün ve kulağının bulunduğunu ileri sürmüş,¹⁶⁴⁸ bununla birlikte Allah'ın, etten ve kondan oluşan bir cisim olduğunu kabul etmemiştir.¹⁶⁴⁹ Ona göre Allah, etten ve kandan oluşmamakta, bilakis yükseklerde parlayan beyaz bir nur şeklinde bulunmaktadır.¹⁶⁵⁰ Başında da kulakları üzerine sarkan¹⁶⁵¹ siyah nurdan saçları bulunmaktadır.¹⁶⁵² Ayrıca o, “Allah'ın üst yarısının boş alt yarısının ise dolu ve katı olduğunu,¹⁶⁵³ pınarlardan su fişkırması gibi kalbinden hikmet fişkırdığını”¹⁶⁵⁴ da ileri sürmüştür.

Eş'arî makâlât yazarlarına göre imâmet meselesinde İmâmiyye'nin Kat'iyye mezhebine bağlı bulunan¹⁶⁵⁵ ve Şia için teşbih konusunda muhtelif kitaplar yazan¹⁶⁵⁶ Yûnus b. Abdurrahmân el-Kummî, Allah hakkında şu iddiada bulunmuştur: “Bir tur-na kuşunun iki bacağından daha kuvvetli olmasına rağmen iki bacağı tarafından taşınması gibi Allah da onlardan daha kuvvetli olduğu halde arşının taşıyıcıları

¹⁶⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 184.

¹⁶⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 33; Râzî, *İ'tikâdât*, 64.

¹⁶⁴⁶ Râzî, 64.

¹⁶⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 34; Bağdâdî, *el-Fark*, 69, 332-333; *Usûlü'd-Dîn*, 96; İsferyânî, 40; Şehristânî, *el-Milel*, 185; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 103-104; Râzî, *İ'tikâdât*, 64-65.

¹⁶⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 34; Bağdâdî, *el-Fark*, 69; İsferyânî, 40; Şehristânî, *el-Milel*, 185; Râzî, *İ'tikâdât*, 64-65.

¹⁶⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 34; Bağdâdî, *el-Fark*, 68-69; Şehristânî, *el-Milel*, 185; Râzî, *İ'tikâdât*, 64-65; Krş. İsferyânî, 40.

¹⁶⁵⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 34; Bağdâdî, *el-Fark*, 68-69; Şehristânî, *el-Milel*, 185; Râzî, *İ'tikâdât*, 64-65.

¹⁶⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, 185.

¹⁶⁵² Eş'arî, *Makâlât*, 34; Bağdâdî, *el-Fark*, 332-333; *Usûlü'd-Dîn*, 96; Şehristânî, *el-Milel*, 185; Krş. İsferyânî, 120.

¹⁶⁵³ Bağdâdî, *el-Fark*, 332-333; *Usûlü'd-Dîn*, 96; İsferyânî, 120; Şehristânî, *el-Milel*, 185. Râzî, bu görüşü Hişâm b. Sâlim'e değil Yûnus b. Abdurrahmân el-Kummî'nin takipçilerine nispet eder. (Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, 65.)

¹⁶⁵⁴ İsferyânî, 120. Muğiriyye hakkındaki benzer bir iddia için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 239.

¹⁶⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 70; İsferyânî, 40, 120; İbn Nedîm, 272.

¹⁶⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 188; İbn Nedîm, 272.

tarafından taşınır.¹⁶⁵⁷ Melekler arşı, arş da Allah'ı taşımaktadır.”¹⁶⁵⁸ Onun nazarında Allah'ın taşındığına delil “...O gün Rabbinin arşını onlardan başka sekiz tanesi yüklenir.”¹⁶⁵⁹ ayetidir.¹⁶⁶⁰ Ayrıca “Allah'ın arşa uyguladığı ağırlıktan meleklerin zaman zaman bitkin hale geldiklerini” belirten bir haber de bunu göstermektedir.¹⁶⁶¹

Sünnî müellifler tarafından Şeytânü't-Tâk diye isimlendirilen Ebû Cafer el-Ahvel'den nakledildiğine göreyse o, “Allah'ın cisim olduğunu nefyetmiş, bununla birlikte sahih olduğunda kuşku duymadığı bazı rivayetlerde geçen “Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı.” “Allah Adem'i Rahman'ın sureti üzere yarattı”¹⁶⁶² şeklindeki ifadelerden yola çıkarak “Allah'ın rabbanî insan suretinde bir nur olduğunu” söylemiştir.¹⁶⁶³

Bütün bu zikredilen görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın Hz. Adem'i kendi suretinde yarattığını ifade eden haberler ile arşa istiva ettiğini belirten ayetler, zahiri bir şekilde okunduğu için bazı Şîî fırka veya şahıslarda Allah'ın insan veya başka bir varlık suretinde algılanmasına sebep olmuştur. Eş'arî makâlât yazarları tarafından sebep her ne olursa olsun bu şekilde bir Allah tasavvuru sert bir şekilde eleştirilmiş ve bir şekilde teşbih ve tecsîm görüşünü savunanlar ya da Allah hakkında cisim kavramını kullananlar, “bütün Müslümanlar tarafından apaçık küfür olarak kabul edilen,¹⁶⁶⁴ İslam'da bir payının olmadığını aklın apaçık bildiği,¹⁶⁶⁵ bidat,¹⁶⁶⁶ dalâlete sürükleyen,¹⁶⁶⁷ rezalet¹⁶⁶⁸ ve ahmakça¹⁶⁶⁹ fikirleri kabul eden, hurafelerle taraftarlarının kafasını karıştıran,¹⁶⁷⁰ iğrenç bir görüşü savunan,¹⁶⁷¹ müfrit,¹⁶⁷² Allah'ın laneti üzerlerine olası”¹⁶⁷³ kişiler olarak nitelenmiştir.

Şehristânî, nassların zahirine tutunulup “zahir benimle birliktedir. Tevil ise zan ürünüdür. Zanna dayalı bir şeyle zahiri terk etmem.” denilerek nassların teşbihe

¹⁶⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 35; Bağdâdî, *el-Fark*, 70; İsferyîni, 40, 120. Fahreddin er-Râzî, bu görüşü, Şeytânü't-Tâk'ın taraftarları olduğunu belirttiği Şeytâniyye'ye nispet eder.(Bkz.Râzî, *İ'tikâdât*, 65.)

¹⁶⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 188.

¹⁶⁵⁹ 9. Hâkka, 17.

¹⁶⁶⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 70.

¹⁶⁶¹ Şehristânî, *el-Milel*, 188.

¹⁶⁶² Benzer rivayetler için bkz. Buhârî, *Sahîh*, 1422, VIII/50; Müslim, IV/2017.

¹⁶⁶³ Bağdâdî, *el-Fark*, 216; Şehristânî, *el-Milel*, 187; Râzî, *İ'tikâdât*, 63-64, 65.

¹⁶⁶⁴ İsferyîni, 41-42.

¹⁶⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 242; İsferyîni, 40.

¹⁶⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 65; *Usûlü'd-Dîn*, 124.

¹⁶⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 65.

¹⁶⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 94; Şehristânî, *el-Milel*, 153.

¹⁶⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 166.

¹⁶⁷⁰ İsferyîni, 125.

¹⁶⁷¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 216.

¹⁶⁷² Bağdâdî, *el-Fark*, 68-69.

¹⁶⁷³ Eş'arî, bu değerlendirmeyi hem İmâmiyye, hem de gulat fırkalar arasında tasnif ettiği Muğîriyye'nin teşbih kapsamındaki gulat bir takım görüşlerini naklettikten sonra yapmıştır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 6-7.)

hamledilmesini doğru bulmaz.¹⁶⁷⁴ Çünkü onun nazarında teşbih düşüncesi kesin bir şekilde bâtil olup Kur'an ifadeleri herhangi bir yönden batıla hamledilemez. Bu durumda dil kurallarının gerekli şartlarını aşmamak, örfü göz önünde bulundurmamak ve hiçbir mezhebe göre hareket etmeksizin vasata riayet etmek gerekir.¹⁶⁷⁵ Kelâm konusunda derinlemesine bilgiye sahip olduğunu belirttiği Hişâm b. Hakem'i de "hasmı susturup ilzam etmekte ne kadar güçlü ise teşbih konusunda onun çok aşağısında kalmaktadır." diyerek bir anlamda aklını bu meselede işletmediği için eleştirmiştir.¹⁶⁷⁶

Bağdâdî, Allah'ın arşa yerleşmesi şeklindeki bir teşbih anlayışını, Allah'ı bir mekânın kapsadığını ve dolayısıyla Allah'ın sınırlı olduğunu ifade ettiği için eleştirmiş, ayrıca bunun Allah için mekândan bağımsız bir varlığın olmadığı anlamına geldiğini belirtmiştir.¹⁶⁷⁷ Bu yüzden Hişâmiyye'nin bu görüşünü Kerrâmiyye ile aynı bağlam içerisinde ele alarak tenkit etmiş ve Ehl-i Sünnet'in bunların aksine "Allah'ı ne bir mekânın kapsadığı ne de O'nun üzerinden herhangi bir zamanın geçtiği" hususunda icmâ ettiklerini, Hz. Ali'nin de bu konuda "O, hiçbir mekân yok iken vardı. Şimdi de daha önce olduğu hâl üzeredir." dediğini belirtmiştir.¹⁶⁷⁸ Allah'a bir mekân izafe edenlerin delil olarak kullandığı "Allah arşa istiva etti." ayeti konusunda ise onları zımnen "ifadelerin mecazlarına dikkat etmemekle" eleştirmiş ve bunun "Allah'ın mülkiyeti ele geçirmesi anlamına geldiğini, mesela birinin "mülkü (otoritesi, yetkisi, hükümdarlığı) elinden gittiğinde "filanın arşı devrildi." denildiğini söylemiştir.¹⁶⁷⁹ Yine Hz. Ali'nin bu konuda "Allah, arşı zâtına mekân olarak değil kudretini izhar etmek için yaratmıştır." dediğini belirtmiştir.¹⁶⁸⁰

Bağdâdî'nin bu tenkidinde Hişâmiyye'yi Kerrâmiyye ile aynı bağlam içerisine yerleştirmesi, diğer taraftan Ehl-i Sünnet'in görüşünün meşruiyetine delil olarak Hz. Ali'nin sözlerini kullanması, algı inşası nokta-i nazarından önemlidir. Zira bir taraftan onları Kerrâmiyye gibi dalâletinin dörtleri ve yedileri aşmış binleri bulduğunu belirttiği¹⁶⁸¹ muhalif bir fırka ile aynı zihinsel bağlam içerisine yerleştirmiş, diğer taraftan Hz. Ali sevgisi ile hareket ettiğini belirten bir fırkanın Ali'ye ve görüşlerine rağmen güya Ali taraftarı bir fırka olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

¹⁶⁷⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/25b-26e.

¹⁶⁷⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I/25b.

¹⁶⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 185.

¹⁶⁷⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 333. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* adlı Kalam eserinde de onları aynı şekilde "Allah'ın bir Mekandan Bağımsız Varlığını İmkansız Görenler" başlığı altında ele almıştır. (Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 98-99.

¹⁶⁷⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 333.

¹⁶⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 99-100.

¹⁶⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 333

¹⁶⁸¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 216.

Bağdâdî, bunun yanında daha sert bir dil kullanmış ve “küfrün her çeşidinden birisini bir koluyla bünyesinde barındırdığını” düşündüğü ve bu yüzden kurumsal olarak karşı olduğu Şia için teşbih görüşünü bunun örneklerinden sadece birisi olarak zikretmiş ve onları Yahudiler’in Müşebbihesi’nin İslam toplumundaki yansıması olarak görmüştür.¹⁶⁸² Ayrıca Dâvut el-Cevâribî, Muğîre b. Saîd ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî’nin savunduğu şekilde bir teşbih anlayışına sahip olanların, “kestiklerini yeme ve kendileriyle nikahlanma bakımından putperestlerin hükmüne tabi olduğunu” belirtmiştir.¹⁶⁸³

İslam tarihinde ortaya çıkan ve kötü olarak nitelenen her gelişmeyi gayr-i Müslim unsurlara ait dışsal etkilere bağlayan bir düşünce alışkanlığı sürekli var olagelmiştir.¹⁶⁸⁴ Bu bağlamda Şia’nın Yahudiler’e ait teşbih fikrini İslam düşüncesi adı altında savunduğunu düşünen tek müellif Bağdâdî olmamış, teşbih düşüncesi bakımından Şia’nın Yahudilik ile mukayese edilmesi, ondan sonra Eş’arî makâlât yazarları arasında yaygın bir temayül olarak varlığını korumuştur. Mesela İsferyînî, teşbih görüşünün bütün Müslümanlar tarafından apaçık küfür olarak kabul edildiğini belirtmiş ve Hişâmiyye’nin bu görüşü “Üzeyir, Allah’ın oğludur.” diyerek ona evlat nispet eden Yahudiler’den aldığını söylemiştir. Bundan sonra da Hz. Peygamber’in “Ravâfız, bu ümmetin Yahudileridir.” diyerek Şia’yı Yahudiler’e benzettiğini belirtmiştir.¹⁶⁸⁵ İsferyînî’nin teşbih görüşünün Şia’daki kaynağı olduğunu belirttiği Yahudiler’in “Üzeyir, Allah’ın oğludur.” demelerine vurgu yapması, bu görüşü “Allah’a oğul isnat eden batıl bir dinden aldıklarını” göstermeye yöneliktir. Diğer taraftan Hz. Peygambere nispet edilen “Ravâfız, bu ümmetin Yahudileridir.” sözünün teşbih görüşü ile aynı bağlam içinde zikredilmesi onların bizzat Hz. Peygamber tarafından bu görüş nedeniyle Yahudiler’e benzetildiği yönündeki algısını yansıtmaktadır. Şehristânî, yaratıcıyı yaratılana benzetme anlamındaki teşbih düşüncesinin aslında Yahudilik’ten kaynaklandığını söylemiş ve bu fikir ile gulat fırkaların imamlarını yaratılmışların sınırlarının dışına çıkartmaları arasında bir bağlantı kurmuştur. Onun nazarında imamlar hakkında aşırılık gösterip ilahî niteliklere sahip olduklarına hükmedenler, Yahudiler’den zihinlerine sirayet eden şüphelerle bazen ilahî yaratılmışlardan birine benzetmişlerdir. Bu fikir Ehl-i Sünnet’e de onlardan geçmiştir.¹⁶⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, Yahudiler tarafından benimsenen teşbih düşüncesinin Müslümanlar arasında ortaya çıkışının Allah’ın organları ve uzuvları olduğunu kabul eden “Beyân b. Semân, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî ve Şeytanu’t-Tâk (Ebû Cafer el-Ahvel)” gibi gulat Râfîzîler eliyle olduğunu belirtmiş, Şehristânî gibi o da “aklî ilimlerden nasipleri

¹⁶⁸² Bağdâdî, *el-Milel*, 53-56.

¹⁶⁸³ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, 361.

¹⁶⁸⁴ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 182.

¹⁶⁸⁵ İsferyînî, 41-42.

¹⁶⁸⁶ İsferyînî, 173.

olmayan bir takım hadisçilerin (el-Muhaddisûn) onlardan sonra bu konuda saçmaladığını” söylemiştir.¹⁶⁸⁷

Şehristânî, gelenek içerisinde teşbih düşüncesi üzerinden İmâmiyye’ye en sert tepkiyi gösteren müelliflerdendir. Onun teşbih fikri üzerinden İmâmiyye’yi zihninde olumsuz bir konuma yerleştirmesinin tek sebebi, bu fikrin Yahudilik kaynaklı olması değildir. Bilakis onun nazarında bu görüş, ilk melun diye nitelediği İblis’in Allah hakkındaki şüphelerinin bir devamı ve bidat fırkalarındaki bir yansımasıdır. Çünkü o, aklın hüküm vermemesi gereken bir konuda akli hâkim kılmış, bu yüzden de ya yaratıcıyı yaratılmışlara, ya da yaratılmış varlıkları yaratıcıya benzetmiştir.¹⁶⁸⁸ İşte Müşebbihe ve Şia’nın gulatı da diğer bazı fırkalar gibi Şeytan’ın bu şüphesinden ortaya çıkmıştır. Üstelik bu tür iddialar, Şeytan’dan itibaren sürekli olarak gündeme gelmiş, öncekiler kaynak, sonrakiler ise bunun tekrar ortaya çıkışları olmuştur. İşte bu yüzden yüce Allah, “Şeytan’ın adımlarına uymayın. Çünkü o, sizin için açık bir düşmandır.”¹⁶⁸⁹ buyurmuştur. Hz. Peygamber de her dalâlet ehli fırkayı önceki toplumların dalâlet ehli fırkalarına benzetmiş ve “Kaderiyye bu toplumun Mecûsîleri,¹⁶⁹⁰ Müşebbihe Yahudileri, Râfıza da Hıristiyanları’dır.”¹⁶⁹¹ demiştir. Allah’ı gerek zâtı gerekse sıfatları ve fiilleri bakımından insan gibi düşünme şaşkınlığından kaynaklanan¹⁶⁹² bu bakış, Şehristânî’ye göre hakikati elde etme değil aynen Şeytan gibi nassa karşı kendi görüşünü ortaya koyup ilâhî emirle mücadele etme ve kendi hevasına uyma derindedir.¹⁶⁹³ Teşbih düşüncesinin bu özelliği sebebiyledir ki Cafer es-Sâdık ve Muhammed el-Bâkır gibi kişiler, Râfıza mezheplerinin özelliklerinden saydığı bu düşünceden teberrî etmişler ve savunmaları lanetlemişlerdir.¹⁶⁹⁴

Şehristânî’nin nazarında bu şekilde olumsuz bir imaja sahip olan teşbih görüşüne İmâmiyye’nin savrulması daha sonraki bir süreçte gerçekleşmiş, bunda da “imamlar hakkındaki rivayetlerin ihtilaf etmeye başlaması ve aradaki zamanın uzaması” etkili olmuştur. Oysa İmâmiyye, başlangıçta usule dair konularda imamların görüşleri üzerine bulunmaktaydı. Onlar imamların yolundan uzaklaşınca şaşkınlık ve bocalama içinde usulde Adliyye’ye (Mutezile’ye), sıfatlar konusunda da Müşebbihe’ye tâbî olmuşlar, Allah da “doğru yoldan sapan ve şaşkınlık içinde

¹⁶⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 79; Râzî, *İ’tikâdât*, 63-64.

¹⁶⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 16, 19.

¹⁶⁸⁹ 2. Bakara, 168.

¹⁶⁹⁰ Benzer hadis rivayetleri için bkz. Ebû Dâvud, IV/222; İbn Mâce, I/35.

¹⁶⁹¹ Müşebbihe ve Rafizileri çeşitli dinlere benzeten rivayetler, temel hadis kaynaklarında bulunamamıştır. Şehristânî tarafından kaynaklarda bulunmayan bu tür hadislerin rivayet edilmesini Yörükân, “istediği şeyleri mühim kaynaklara atfetmek suretiyle verdiği malumata dikkat çekmek isteğinden” kaynaklandığını belirtmiş, rivayet nokta-i nazarından onu zaaf içinde bulunmakla suçlamıştır. (Bkz. Yörükân, 68-69.)

¹⁶⁹² Şehristânî, *el-Milel*, 19.

¹⁶⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 16.

¹⁶⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 153, 166.

olanların hangi vadide helak olduklarına bakmayarak” onları helake sürüklemiştir.¹⁶⁹⁵

Şehristânî'nin Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık isimleri üzerinden bu düşünceye karşıtlığını ortaya koyması, bir taraftan “Ehl-i Beyt'in bu tür düşüncelerden uzak olduğunu” ifade etmek, diğer taraftansa “Ehl-i Beyt adına hareket ettiğini iddia eden bazı grupların onlarla bir ilgisinin olmadığını” ortaya koymak amacına matuftur.

Eş'arî makâlât yazarlarının bazı Şîî fırkaların teşbih görüşünü savunmasına bu şekilde sert tepki göstermesinin muhtemel tarihsel sebebi, İslam'ın tebliğ sürecinin merkezinde putperestlik karşıtlığının bulunması ve tüm sistemini tevhit esası üzerine kurmasıdır. “İnsandaki sıfatları Allah'a atfederek Allah'ı bir insan veya bir eşya suretinde tasavvur eden Müşebbihe veya Mücessime, putperestlikten kurtulmak üzere olan dünyada tevhid için bir tehlike olarak görülmüş”¹⁶⁹⁶ olmalıdır. Onlar, bu konudaki karşıt argümanlarını “Ehl-i Sünnet'in Allah'ın şekil ve organlarla vasıflanmasının imkânsızlığı, Allah'ın bundan münezze ve yüce olduğu,¹⁶⁹⁷ ne Allah'ın yaratılmışlardan birine ne de yaratılmış varlıkların benzerlik ve denklik bakımından Allah'a benzediği; O'nun “cevher, cisim, araz” olmadığı gibi “bir zamanda ve mekânda” da bulunmadığı¹⁶⁹⁸ üzerinde icmâ ettiği üzerine kurmuşlardır. Bağdâdî'nin “Dâvut el-Cevâribî, Muğîre b. Saîd ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin savunduğu şekilde bir teşbih anlayışına sahip olanların “kestiklerini yeme ve kendileriyle nikahlanma bakımından putperestlerin hükmüne tabi olduğunu belirtmesi”¹⁶⁹⁹ de benzer bir zihinsel arka planı yansıtmaktadır. Yine Bağdâdî, İsferyîni, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî tarafından ısrarla bu düşünce ile Yahudilik arasında bir benzerlik kurulması,¹⁷⁰⁰ bu fikir ile Allah'ın gönderdiği dinin tahrif edilmesi arasında bilinçaltında kurdukları bağlantının bir işaretidir.

C) Nübüvvet

Aralarında teknik bir takım farklılıklar olduğu ifade edilse de¹⁷⁰¹ yaklaşık olarak risalet ve peygamberlik kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanılan ve İslam dininin temel inanç esaslarından birisi olan nübüvveti “Allah ile kulları arasındaki iletişimi sağlamak için yapılan elçilik görevi” diye tarif etmek mümkündür. Nübüvvette asıl unsur, peygamber olarak seçilen kişinin Allah'ın kendisine vahiy

¹⁶⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 165, 172.

¹⁶⁹⁶ Doğan, 166.

¹⁶⁹⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 332-333; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 103.

¹⁶⁹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 103.

¹⁶⁹⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 361.

¹⁷⁰⁰ Bağdâdî, *Milel*, 53-56; İsferyîni, 41-42; Şehristânî, *el-Milel*, 19, 173; Râzî, *İ'tikâdât*, 63-64.

¹⁷⁰¹ Nübüvvet ile risalet arasında var olduğu ifade edilen farklılıklar için bkz. İbn Fûrek, 174; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 173.

yoluyla öğrettiği bilgileri ve emrettiği hususları, hemcinsleri olan diğer insanlara ulaştırmasıdır.¹⁷⁰²

Peygamberlik kurumunun kabul edilmesi, İslam'ın en temel inanç esaslarından bir tanesidir. Çünkü din, peygamberlerin getirdiği esasların doğru kabul edilmesi üzerine bina edilmiş, diğer tüm unsurlara olan güven, peygamberliğe olan imana dayandırılmıştır. Dolayısıyla peygamberin reddi, doğal olarak onun getirdiği kitabın da reddedilmesini, bu da kitabın haber verdiği Allah, melek ve ahiret gibi gaybî varlıklarla insanlardan istenen emir ve yasakların inkârını beraberinde getirmektedir. Bu yüzden “nübüvvetin gerekliliği, peygamberlerin masumiyeti, sayısı, sırası, birbirlerine ve diğer insanlara karşı üstünlükleri, mucize göstermesi” gibi değişik hususlar, İslam düşünce tarihinde çeşitli yönleriyle tartışılmıştır.

Eş'arî makâlât yazarları tarafından nübüvvet meselesinde Şia'dan Zeydiyye hakkında muhalif herhangi bir görüş nakledilmezken Keysâniyye, Gâliyye ve özellikle Bâtıniyye'ye “peygamberliğin kurumsal olarak kabulü,¹⁷⁰³ peygamberliğin ebediyen devam edeceğine olan inanç ve Hz. Muhammed'den sonra peygamberlik iddiaları,¹⁷⁰⁴ peygamberlik hakkının Hz. Muhammed'den ziyade Hz. Ali'nin hakkı olduğunun ileri sürülmesi¹⁷⁰⁵” gibi esasa müteallik meseleler üzerinden eleştiriler yöneltmiş, haklarında zaman zaman tekfire varan hükümler verilmiştir. İmâmiyye'ye gelince, onlarla “nübüvvetin kabulü, Kur'an'daki peygamberlerin tasdik edilmesi, Hz. Muhammed'in (as) son peygamber olması” gibi temel meselelerde herhangi bir görüş ayrılığı nakledilmemiş, onlara daha çok peygamberlerin ismet sıfatına zara verdiğini düşündükleri bazı yorumları dolayısıyla olumsuz bir algı ortaya konmuştur.

1) Peygamberlerin Takiyye Yapması

Peygamberlerin takiyye yapması, daha doğrusu olduğundan farklı gözükmesi, doğrudan sahip oldukları ismet sıfatıyla alakalı bir durumdur. Eş'arî makâlât geleneğinde, gerek İmam Eş'arî, gerekse ondan sonra Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî, İmâmiyye'nin genelinin peygamberlerin masumiyetini kabul ettiklerini belirtmişlerdir.¹⁷⁰⁶ Hatta Fahreddin er-Râzî'ye bakılırsa onlar, “peygamberlerin doğumdan ölüme kadar tüm hayatları boyunca masum olduğunu kabul etmekte”¹⁷⁰⁷ ve böylece “peygamberlerin risaletin başlamasından itibaren masum olduklarını,

¹⁷⁰² Yavuz, “Nübüvvet,” *DİA*, Ankara 2007, XXVI/279.

¹⁷⁰³ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 295-296, 301-302, 304; *Usûlü'd-Dîn*, 355; İsferyânî, 143-145; Râzî, *İ'tikâdât*, 80-81.

¹⁷⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 5-7, 9, 16; Bağdâdî, *el-Fark*, 47, 233, 237, 239, 243-244, 251, 333; İsferyânî, 33, 120, 124-126, 128; Şehristânî, *el-Milel*, 153, 177, 179.

¹⁷⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 250; İsferyânî, 128; Râzî, *İ'tikâdât*, 59-60.

¹⁷⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 48-49; Bağdâdî, *el-Fark*, 68; *Usûlü'd-Dîn*, 308; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III/455; *İsmetü'l-Enbiyâ*, 39-40; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 222, 224.

¹⁷⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III/455; *İsmetü'l-Enbiyâ*, 39-40; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 222, 224.

nübüvvetten önce ise “zelle” adı verilen küçük hatalar işleyebildiklerini” ifade eden¹⁷⁰⁸ Eş'arî makâlât yazarlarına göre daha radikal bir tavır sergilemektedir. Ne var ki o, İmâmiyye'nin peygamberlerin takiiye yapabileceğini söylediklerini iddia etmiş ve bunun ismet sıfatına zarar vereceğini söyleyerek onları eleştirmiştir. Ona göre İmâmiyye, “peygamberlerin küfre düşmesini mümkün görmemekle birlikte sadece korunma gayesiyle ve takiiye yaparak küfür sözü izhar etmelerinin caiz olduğunu, çünkü İslâmiyet'i izhar etmek ölüme sebep olacaksa bunu yapmanın kişinin kendisini tehlikeye atması anlamına geleceğini” söylemiştir.¹⁷⁰⁹ Oysa onun nazarında peygamberlerin takiiye yapabileceğini kabul etmek, dinin tamamen gizli kalmasına sebep olacağı için bâtil bir iddiadan ibarettir. Eğer bu doğru olsaydı, buna en uygun zaman, ilk davetin ortaya çıkışı olurdu. Zira o zamanda halk büsbütün onu inkâr ediyordu ve bu durumda hiç bir peygamber için daveti ilân etmenin doğru olmaması gerekirdi. Nemrud zamanında Hz. İbrahim için, Firavun zamanında da Hz. Musa için şiddetli bir şekilde korku atmosferi mevcut idi. Buna rağmen onlar, hakkı ortaya atmaktan geri durmamışlardır.¹⁷¹⁰ Râzî, nübüvvet öncesi dönemde ise muhtemelen zelle kapsamında peygamberler için takiiyenin mümkün olduğunu belirtmiş, “Hz. Yusuf'un peygamberlik öncesinde bir köle olduğu için hissettiği korkudan dolayı tevhid akidesini ve imanını izhar edemediğini, ancak onların küfür itikadını beyân etmektense takiiye yaparak Allah'a inanmayan ve ahireti inkâr edenlerin inancından korunduğunu, dolayısıyla bu inancı terk ettiğini söylemiştir.¹⁷¹¹

2) İmamların Peygamberlerden Üstünlüğü

Eş'arî makâlât geleneğinde İmâmiyye Şiası ile karşı karşıya gelinen hususlardan bir tanesi de imamların mı yoksa peygamberlerin mi daha üstün olduğu konusundaki görüş ayrılığından meydana gelmiştir. İmam Eş'arî ve Bağdâdî tarafından nakledildiği kadarıyla İmâmiyye'den Hişam b. Hakem'in liderlik ettiği Hişamîyye, imamlarını peygamberlerden daha üstün görmüş ve şöyle demiştir: “Peygamber, Allah ile doğrudan bir ilişki içinde olduğu, Allah'tan sürekli vahiy aldığı ve hata yaptığı anda düzeltilebildiği için masum değildir. Mesela Hz. Peygamber, Bedir esirlerinden fidye aldığı anda Allah'a isyan etmiş, ancak Allah onu bu konuda bağışlamıştır. İmamlar ise Allah'tan sürekli olarak vahiy almadıkları için günah işlemekten korunmuşlardır.”¹⁷¹² Fahreddin er-Râzî ise İsnâaşeriyye'den kendi döneminde Rey şehrinde yaşayan Mahmud İbn Hasan el-Hımsî isminde bir muallimin “Hz. Ali, Hz. Muhammed (as) dışındaki bütün peygamberlerden daha üstündür.” dediğini söylemiştir. Râzî'ye göre bu kişi şöyle demiştir: “Hz. Ali'nin Hz.

¹⁷⁰⁸ İbn Fûrek, 176; Bağdâdî, *el-Fark*, 343; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 40; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 223.

¹⁷⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III/455; *İsmetü'l-Enbiyâ*, 39-40; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 222, 224.

¹⁷¹⁰ Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 222.

¹⁷¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII/456.

¹⁷¹² Eş'arî, *Makâlât*, 48; Bağdâdî, *el-Fark*, 68; *Usûlü'd-Dîn*, 188.

Peygamber dışındaki tüm peygamberlerden üstün olduğunun delili, “Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı; kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağırıp sonra duâ edelim ve Allah'ın lanetinin yalanlayanların üstüne olmasını isteyelim.”¹⁷¹³ Ayetindeki “Kendimiz ve kendinizi çağıralım.” ifadesidir. Çünkü “kendimiz” kelimesinden maksat, Hz. Peygamber (as)'in bizzat kendisi değildir. Çünkü insan kendi kendini çağırılmaz. Aksine bu tabirden murat, Hz. Peygamberin kendisinden başkasıdır. Âlimler o başkasının, Hz. Ali (ra) olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Sonra icmâ Hz. Muhammed (as)'in, diğer peygamberlerden efdal olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin de diğer peygamberlerden efdal olması gerekir. Âyetle bu şekilde istidlal etmeyi, bizim görüşümüzü kabul eden ve reddedenlerin kabul ettikleri şu hadis de te'yid eder: Hz. Peygamber (as), “İlminde Hz. Âdem'e, taatında Hz. Nuh'a, dostluğunda Hz. İbrahim'e, heybetinde Hz. Musa'ya, saflığında Hz. İsa'ya (benzer birisine) bakmak isteyen Ali b. Ebî Tâlib'e baksın.” buyurmuştur. Bu hadis, her peygamberde ayrı ayrı bulunan hasletlerin Hz. Ali'de toplanmış olduğunu gösterir. Bu da, Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed (as) dışındaki peygamberlerden efdal olduğuna delalet eder. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'e göre konumu ise delillerin tahsis ettiği özellikler dışında aynen onun gibi olmasıdır. Söz konusu ayet açıkça bunu göstermektedir.”¹⁷¹⁴

Bağdâdî (429/1038), Hişam'ın imamı masum addettiği halde peygamberi masum saymamasını, “imamın peygamberden üstün görülmesi” olarak algılamış ve bunu “gulat” kapsamında değerlendirmiştir. O, normal tasnifinde Hişam b. Hakem'i İmâmiyye'den bir fırkanın lideri olarak sunduğu halde¹⁷¹⁵ onun bu yöndeki sözlerini Râfıza'nın gulatına nispet ettiği “imamın nebiden daha üstün olduğunu iddia ederler.” şeklindeki görüşe delil olarak zikretmiş ve hatta en sonunda bizzat onun da “imamın masumiyet bakımından peygambere göre daha üstün olduğunu söylediğini” belirtmiştir.¹⁷¹⁶ Ayrıca imâmet konusunda aynı görüşte oldukları halde İmâmiyye'nin öteki kollarının Hişam b. Hakem'i nebilerin günah işlemesini câiz gördüğü için tekfir ettiğini belirtmiştir.¹⁷¹⁷ Genelde olumsuz hususları ön plana çıkartan Bağdâdî'nin, “İmâmiyye'nin Hişam b. Hakem'i tekfir ettiğini” belirtmesi, genel olarak İmâmiyye hakkında olumlu bir algı ortaya koysa da onun amacı bu olmayıp tam tersine, “görüşleri bir şekilde mahkum etme” düşüncesine dayanmaktadır. O, mensubu bulunduğu fırka tarafından bile böyle bir görüşün marjinal ve kabul edilemez bulunduğunu belirtmek suretiyle bir taraftan İmâmiyye'nin sistematize olmasında önemli katkıları olan bu kişiyi ve görüşlerini itibarsızlaştırmak istemiş, diğer taraftansa İmâmî âlimlerin kendi içlerinde bile birlikteliklerinin olmadığını göstermeyi amaçlamış olmalıdır.

¹⁷¹³ 3. Âl-i İmran, 61.

¹⁷¹⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII/248.

¹⁷¹⁵ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 65.

¹⁷¹⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 188.

¹⁷¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 68.

İmamların Hz. Muhammed'den ya da onun dışındaki peygamberlerden daha üstün bir konumda görülmelerine gelince, Eş'arî âlimler nazarında peygamberler, insanların en üstünüdür. Hz. Peygamber'in de bütün peygamberlerden daha üstün olduğu ifade edilmiştir.¹⁷¹⁸ Bu yüzden Fahreddin er-Râzî, Hz. Ali de dâhil herhangi bir şahsın Hz. Peygamber'den daha üstün olduğunu akıllı hiçbir kimsenin söyleyemeyeceğini,¹⁷¹⁹ Hz. Ali'nin de peygamber olmadığı için bütün peygamberlerden aşağı bir konumda olduğunda icmâ olduğunu belirtmiş,¹⁷²⁰ Bağdâdî ise "kişilerin peygamberlerden üstün olduğunu iddia etmek, sahibinin hakkında söz söylemeyi hak etmediği bir görüştür." diyerek¹⁷²¹ böyle bir iddiayı küçümsemiştir. Dolayısıyla milâdî sekizinci asrın son çeyreğinde Hişâm b. Hakem (179/795), ondan yaklaşık üç asır sonra on ikinci asrın sonlarında ise Mahmud İbn Hasan el-Hımsî, imamların peygamberlerden üstün olduğunu ifade eden görüşlerinden dolayı haklarında söz söylemeyi hak etmeyen, akıllarını kullanmayan, sahip oldukları gulat bir görüş nedeniyle fırkadaşları tarafından bile kabul edilmeyen ve hatta tekfiri hak eden şahıslar olarak algılanmışlardır.

D) Ahiretin Reddi

İslam'ın emir ve yasaklarını anlamlı hale gelmesi, kendi iç sistematığı içinde mahşer, cennet ve cehennem gibi alt unsurlarıyla birlikte ahiret hayatının kabul edilmesine bağlı bulunmaktadır. Ahiret hayatının kabulü, bu yönüyle Müslümanlara bir takım sorumluluklar yükleyen en temel inanç esaslarından bir tanesidir. İşte bu yüzden gerek Kur'an ayetlerinde¹⁷²² gerekse İslam düşünce tarihinde ahiret inancının reddedilmesine yönelik bütün söylemler, en sert şekilde tepki görmüştür.

Eş'arî makâlât yazarları tarafından ahiret inancı bulunmadığı bildirilen Şîfî fırkalar, Keysâniyye,¹⁷²³ Bâtıniyye¹⁷²⁴ ve genelde gulat fırkalar arasında sayılan "Mansûriyye,¹⁷²⁵ Cenâhiyye,¹⁷²⁶ Muammeriyye,¹⁷²⁷ Umeyriyye¹⁷²⁸ ile

¹⁷¹⁸ İbn Fûrek, 175, 180; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 186, 187-188, 325; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII/248, X/134.

¹⁷¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI/194.

¹⁷²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII/248

¹⁷²¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 326.

¹⁷²² 4. Nisâ, 136; 10. Yunus, 7-8; 16. Nahl, 22; 17. İsrâ, 45-46; 27. Neml, 4-5; 34. Sebe, 3-8 vd.

¹⁷²³ Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 255.

¹⁷²⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 299, 303-304; İsferyânî, 144, 147; Râzî, *İ'tikâdât*, 76. Şehristânî ise net bir sunum yapmamış olmakla birlikte Bâtıniyye'de kıyamet ve yapılanlardan hesaba çekilme inancının olduğuna işaret etmiş, bununla birlikte cennet ve cehennem hakkında bir şey söylememiştir. Ne var ki onun tasvirinden Bâtıniyye'nin bizim anladığımız manada bir cennet ve cehennem anlayışına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 194.)

¹⁷²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 9; Bağdâdî, *el-Fark*, 245; *Usûlü'd-Dîn*, 258; İsferyânî, 126; Şehristânî, *el-Milel*, 179.

¹⁷²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 6; Bağdâdî, *el-Fark*, 246, 247; *Usûlü'd-Dîn*, 258; İsferyânî, 126.

¹⁷²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 11; Bağdâdî, *el-Fark*, 248; İsferyânî, 127; Şehristânî, *el-Milel*, 180.

¹⁷²⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 12; Bağdâdî, *el-Fark*, 249.

Bezîgiyye'dir.¹⁷²⁹ Eş'arî makâlât yazarlarının verdiği bilgilere bakılırsa “bazen karizmatik lider merkezli düşünme biçiminin,¹⁷³⁰ bazen grup taassubunun,¹⁷³¹ bazen de materyalist ve hedonist yaşam tarzının tenasuh fikriyle birleşmesinin,¹⁷³²” Şif kökenli gulat fırkalarda ahiretin inkârını beraberinde getirdiği görülmektedir.

İmâmiyye'ye gelince Eş'arî makâlât geleneği içinde sadece İmam Eş'arî, çoğunluğu ahireti kabul etmekle birlikte İmâmiyye içindeki gulat bir grubun tenasuh inancına sahip olduğu için ahiret inancını kabul etmediğini belirtmiş ve şöyle demiştir: “İmâmiyye'ye mensup bu kimselere göre iyi kimselerin ruhları kendisine zarar ve elemin dokunmayacağı bir bedene, kötü kimselerin ruhlarysa içinde acı çekeceği bedenlere nakledilmek suretiyle dünya hayatı ebediyyen devam edecek, dolayısıyla kıyamet ve ahiret diye bir şey söz konusu olmayacaktır.”¹⁷³³

İmam Eş'arî, doğrudan hedef almak suretiyle herhangi bir eleştiri yöneltmiş olmamakla birlikte bunları “İmâmiyye içindeki gulat bir grup” olarak nitelemek suretiyle bu tür görüşleri aşırılık olarak değerlendirdiğini ortaya koymuştur. Ne var ki onun imanı genel bir şekilde “İman, Allah'ın ve rasulünün haber verdiklerini tasdik etmektir” diye tanımladığı¹⁷³⁴ ve ahirete imanın ayet ve hadislerde açık bir inanç esası olarak ortaya konduğu, bunun yanında ahiret hayatını, ceza ve mükafatı kabul etmenin bütün Ehl-i Sünnet'in nazarında iman şartı olduğu göz önüne alınırsa ahirete inanmayan grupları küfür kategorisinde değerlendirdiği söylenebilir. Buna rağmen o, böyle bir hükmü hiçbir eserinde açıkça ortaya koymamıştır. Oysa kendisinin takipçilerinden Bağdâdî, Mansûriyye fırkasından bahsederken “bunlar, kıyamet, cennet ve cehennemî inkâr edişlerinden dolayı, İslâm fırkaları arasında sayılamaz.”¹⁷³⁵ demek suretiyle bu tür görüşleri savunanları açıkça tekfir etmiştir. Bunun yanında ahireti reddederek dünya lezzetlerine tutunmayı tavsiye ettiklerini belirttiği Bâtınîler'in bu düşüncelerini “utanmazlık” diye nitelemiş ve “bu inancın sadece bir avuntu olduğunu” söylemiştir.¹⁷³⁶

IV) İMÂMİYYE'YE YÖNELİK SOSYAL MESAFE NORMLARI

A) İmâmiyye'nin İslam Mezhepleri Arasındaki Yeri

Etrafımızdaki âlemi sınıflandırmadan yaşamamız mümkün değildir.¹⁷³⁷ Sınıflandırmalar, bizler için dünyayı daha anlaşılır bir hale getirirler. Zaman zaman

¹⁷²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 12; Bağdâdî, *el-Fark*, 249; İsferyânî, 127; Şehristânî, *el-Milel*, 180.

¹⁷³⁰ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 9; Şehristânî, *el-Milel*, 179.

¹⁷³¹ Eş'arî, *Makâlât*, 12; Bağdâdî, *el-Fark*, 249; İsferyânî, 127; Şehristânî, *el-Milel*, 180.

¹⁷³² Eş'arî, *Makâlât*, 11; Bağdâdî, *el-Fark*, 245, 248; *Usûlü'd-Dîn*, 258; İsferyânî, 126, 127; Şehristânî, *el-Milel*, 180.

¹⁷³³ Eş'arî, *Makâlât*, 46.

¹⁷³⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 273-274; Şehristânî, *el-Milel*, 101; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 472.

¹⁷³⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 245.

¹⁷³⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 299.

¹⁷³⁷ Mardin, *İdeoloji*, 98.

birbirinden ayrılması çok zor olan bir takım olgular, hadiseler ve kurumlar, kategorizasyonlar sayesinde daha anlaşılabilir bir hale gelirler.

Klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihi müellifleri, dini gruplaşmaları genel olarak “hak ehli-hevâ/bidat ehli” veya “kurtuluşa eren fırka-sapkın fırka” ana tasnifine dayanan bir zihinsel konumlandırma ile algılamışlardır. Her mezhep mensubu kendisini hak, ötekileştirdiği muhaliflerini ise hevâ ve bidat ehli olarak zihin dünyasında anlamlandırmıştır. Şehristânî’ye göre Müslümanlar, genel olarak “Allah’ın ve rasulünün haber verdiği her şeyin doğru olduğuna iman eden ve bütün emir ve yasaklarıyla mevcut İslam şeriatını benimseyen herkesin,” hem Allah, hem de halk katında Mü’min olduğunu,¹⁷³⁸ açık bir şekilde bunlara zıt bir şey kabul edenlerin ise kesinlikle küfrüne hükmedileceğini belirtmişlerdir.¹⁷³⁹ Ne var ki açıkça inkâr etmediği halde inandığı mezhebin hükümlerinden bir ya da birkaçının bu rükünlerden herhangi birinin zıddını gerektirdiği sonucuna ulaşılan kişiler hakkında verilecek hüküm konusunda ihtilaf etmişler, bunların nasıl isimlendirileceği ve kendileriyle nasıl bir ilişki yürütüleceği konusunda anlaşamamışlardır. Bir gruba göre “bunların mutlak olarak küfrüne hükmedilmez. Tam tersine bu kişinin dalaletine ve bidatine hükmedilir. Onun ahiretteki durumu, cehennemde ebedî kalmak ya da belli bir süreyle kayıtlı kalmak hususunda Allah'a kalmıştır.”¹⁷⁴⁰ Diğer bir grup âlim ise “bunları tekfir ederek ebedî cehennemlik olduğuna” hükmettiği gibi onlar hakkında “şerî bir takım ahkâm da ortaya koymuştur.”¹⁷⁴¹ Mezhep mensuplarının küfrüne hükmedilip hükmedilmeyeceği konusunda, “mezhebî taassup içinde olup olmamak” temel belirleyici faktör olmuş, mezhebi lehinde mübalağa ile hareket edip taassup gösterenler, muhalifinin tekfir edilmesine ve dalâlet ehli olduğuna karar vermiş, bunları İslam dışı din mensuplarıyla heva ehline (ehlü’l-ehvâ ve’l-milel’e) benzetip nikah, kestiklerini yemek gibi hususlarda onlar hakkında verdiği hükmü, mezhep mensuplarına da uygulamıştır. Bu konuda müsamaha içinde olup mezhepler arasını telif etmeye çalışanlar ise onları tekfir etmemiş, sadece onların dalâlette olduklarına hükmedip ahirette helak olacakları sonucuna varmıştır.¹⁷⁴²

Bu çerçevede Eş'arî makâlât yazarlarının İslam mezheplerini genel tasniflerine baktığımızda, onların hepsinin de Ehl-i Sünnet’i kurtuluşa eren fırka olarak gördüklerini, onun dışındaki tüm fırkaları ise en hafif şekliyle “dalâlete düşmüş (sapkın) bidat ehli fırkalar” olarak kabul ettiklerini ve onların bir süreliğine de olsa cehennemde cezalandırılacaklarını düşündüklerini görmekteyiz. Bununla birlikte İslam mezheplerini “Kurtuluşa eren hak ehli” ve “haktan sapmış hevâ ehli” olarak tasnif etmelerine rağmen “İmam Eş'arî (324/936), Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210),” ikinci grup hakkında tekfir yolunu tutmadıkları gibi

¹⁷³⁸ Bağdâdî’nin benzer bir açıklaması için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 323-535.

¹⁷³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-Ekdâm*, 472.

¹⁷⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-Ekdâm*, 472-473.

¹⁷⁴¹ Şehristânî, *el-Milel*, 203.

¹⁷⁴² Şehristânî, *el-Milel*, 203.

onlar hakkında şerî bir hüküm de vermemişlerdir. Buna karşın Bağdâdî (429/1038) ve İsferyînî(471/1079), açık bir şekilde tekfir dilini kullanmış, Bağdâdî'nin yanında fırkalar hakkında şerî hükümler de ortaya koymuştur.

İmam Eş'arî (324/936), İslam mezheplerine dair yazdığı eserinde tüm fırkaları “Müslümanlar, on gruba ayrılmıştır.”¹⁷⁴³ diyerek Müslümanlık üst başlığı altında değerlendirmiş ve bunun dışında herhangi bir ayırıcı nitelirmede bulunmamıştır. Onun bu bağlamda eserini, “*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*” diye isimlendirmiş olması da anlamlıdır.¹⁷⁴⁴ Bu ismi, “*İslâm'a Nispet Edilenlerin Görüşleri ve Namaz Kılanların İhtilafları*” şeklinde Türkçe'ye çevirmek mümkündür. Burada “İslâmiyyîn” ifadesi, “İslâm dini ile ilgili olan, İslâm'a nispet edilen veya kendilerini İslâm'a nispet eden veyahut da İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde ortaya çıkan grupları” ifade eder. “İhtilâfu'l-Musallîn” yani ‘namaz kılanların ihtilafları’ ifadesi ise eserin isminin ilk kısmını açıklar niteliktedir ve İslâmiyyîn olmanın ayırıcı vasfı olan Ehl-i Salât olmayı yansıtır.¹⁷⁴⁵ Zira muhtelif fırkalarıyla birlikte tüm Müslüman toplumunun, ehl-i salât veya ehl-i kible terimleriyle ifade edilmesi, Eş'arî'nin hem kendi döneminde hem de öncesinde mevcuttur.¹⁷⁴⁶ Dolayısıyla *Makâlât*'ın genel tasnif sistemi içinde Şia, İmâmiyye de dahil diğer tüm alt kollarıyla birlikte Ehl-i Sünnet'in ve diğer dokuz fırkanın da içinde bulunduğu, İslam kültür ve medeniyetinin ürettiği, Ehl-i Kible olan bir fırka olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Eş'arî'nin (324/936) *Makâlât* dışındaki bazı eserlerinde fırkaları ana hatlarıyla “Haktan sapmış bidat ehli fırkalar” ve “Hak üzere olan sünnet ehli fırka” olmak üzere iki gruba ayırdığı görülmektedir.¹⁷⁴⁷ Yaptığı bu tasnif ile İmam Eş'arî'nin bidat ehli olmayı, sünnet ehli olmanın tam karşısına yerleştirdiğini, sünnete bağlı olmayı hak ehli olmak, sünnetin dışında yeni bir şey ortaya koymayı (bidati) ise haktan sapmak şeklinde yorumladığını anlamaktayız. O, bu genel tasnifinde İmâmiyye'yi, Râfıza diye isimlendirerek Mutezile, Mürcie, Harûriyye ve Cehmiyye ile birlikte haktan sapmış bidat ehli fırkalar arasına yerleştirmiştir. Bu yönüyle o, dinsel mesafe ölçütleri çerçevesinde İmâmiyye'yi Ashâbu'l-hadis dışındaki diğer fırkalar gibi “hevâ ve

¹⁷⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, 5.

¹⁷⁴⁴ *Makâlât*'için en yaygın isimlendirme biçimi bu şekildedir. (Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Thk. Helmut Ritter, Franz Steiner, Wiesbaden 1970; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısri, Kâhire 1950; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, II/217; İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-Mürsele*, II/782-783.) Sübkî ise bu eseri muhtemelen doğrudan yararlandığı İbn Asâkir'in “Müslümanlar'ın görüşleri konusunda bir kitap yazdık.” ifadesinden (Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 131.) hareketle *Makâlâtü'l-Müslimîn* şeklinde zikretmiştir. (Bkz. Sübkî, III/361; Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 75.)

¹⁷⁴⁵ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 76.

¹⁷⁴⁶ Mesela Eş'arî ile yakın bir zamanda yaşamış olan Nâşî el-Ekber, (293/906) *Mesâilu'l-İmâme* adlı eserinde “Biz bu kitabımızda Ehl-i Salât'ın ayrıldıkları fırkaların esaslarını zikredeceğiz.” diyerek (Bkz. Nâşî el-Ekber, 9.) İslâm cemaatini Ehl-i Salât kelimesi ile ifade etmiştir. (Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 76.)

¹⁷⁴⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 7-8; *Risâle*, 174.

heveslerinin liderlerini ve seleflerini taklit etmeye yönelttiği, bidatler ortaya atan, kitaba, sünnete, Rasulullah ile ashabının olduğu hale ve ümmetin icmâ ettiği hususlara muhalefet eden”¹⁷⁴⁸ bir fırka olarak sunmuş, İslam mezhepleri arasındaki dinsel konumlarının bu olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte o, İslam mezheplerini hiçbir zaman tekfir etmemiş, hatta Bağdat’ta ölümünün yaklaştığını hissettiği bir dönemde Zahir b. Ahmed es-Serahsi adlı bir şahsı yanına çağırarak ona şöyle demiştir: “Hayatım boyunca kible ehli hiç kimseyi tekfir etmediğime şahit ol. Çünkü bunların hepsi de farklı yorum biçimleri kullanarak tek bir mabuda işaret ediyorlar.”¹⁷⁴⁹ Muhtemelen o, Mutezile’den ayrıldıktan sonra girdiği Ashâbu’l-hadis kültür coğrafyasında kendisine yer bulma kaygısıyla¹⁷⁵⁰ fırkalar hakkında daha keskin bir dil kullanmış, Hanbelî ulemanın üslubuna yaklaşan bir üslubu tercih etmiştir. Kitâbu’l-Lümea ve İstihsânu’l-Havz ile başlayan kendi özgün kimliğini ve metodolojisini ortaya koyma sürecinde ise fırkaları yaftalamaya yönelik keskin dilini bir kenara bırakmış, daha sistematik ve analitik eleştirilere yönelmiştir. Diğer taraftan İmam Eş’arî’nin (324/936) kelam alanında yer alan eserlerinde pragmatik düşündüğü ve İmâmiyye’yi aslında bidat ehli fırkalar arasında gördüğü, kelâmî eserlerinde hedef kitleyi etkilemeye yönelik bir amaç güttüğü için bu düşüncesini açıkça ifade ettiği, *Makâlât*’ta ise İslam dünyasında ortaya çıkan fırkaları sadece tanıtmayı amaçlayıp onların haklılığı ya da bâtıllığını ortaya koymaya yönelik bir çaba içerisine girmeyi düşünmediği için onu diğer bütün fırkalarla birlikte İslam fırkaları arasında eşit statüde zikrettiğini söylemek de mümkündür.¹⁷⁵¹

Eş’arî makâlât yazarlarının fırkaları algılayış biçiminin şekillenmesinde “yetmiş üç fırka hadisinin” belirleyici bir etkisi olmuştur. Gerçi İmam Eş’arî, bu hadise eserlerinde doğrudan hiç yer vermemiştir. Ancak o, *Ehlü’z-Zeyğ ve’l-Bid’a* diye isimlendirdiği fırkaların “Rasulullah ile ashabının olduğu hale muhalefet ettiklerini”¹⁷⁵² belirterek “kurtuluşa erecek firkanın en temel niteliğinden” uzaklaştıklarına işaret etmiştir. Kendisinden sonra ise bütün Eş’arî makâlât yazarları, tasniflerini olmasa bile fırkalara yaklaşımlarını açık bir şekilde bu hadise dayandırmışlardır.

İmam Eş’arî’nin takipçilerinden yetmiş üç fırka hadisine eserinde doğrudan yer veren ve fırkalara yönelik bakış açısının oluşumunda bu hadisin katkısını açıkça

¹⁷⁴⁸ Eş’arî, *el-İbâne*, 7-8.

¹⁷⁴⁹ Zehebî, *Siyerü Alâmi’n-Nübelâ*, XI/393. Bununla birlikte İmam Eş’arî, ilkesel olarak Kur’an’ın mahluk olduğuna inananların kâfir olduğunu belirtmiş, hatta bu yöndeki görüşünden dolayı bizzat Mutezile’yi Müşrikler’in kardeşleri diye nitelemiş, yine onların Allah’ın şerri yaratmayacağı yönündeki görüşünden dolayı da Mecûsî olduklarını söylemiştir. (Bkz. Eş’arî, *el-İbâne*, 8-9, 10.)

¹⁷⁵⁰ Kalaycı, *Eşariliğin Tarihsel Arka Planı*, 401.

¹⁷⁵¹ İslam Mezhepleri Tarihi’nde bazı müellifler, makâlât türü eserlerindeki kelâmî bir faaliyeti incelemiş, bazıları ise kelâm eserleri ile makâlât eserlerini birbirinden ayırarak kelâm eserlerinde gerçekleştirdiği savunma ve reddiye pratiğini makâlât türü eserlerinde sergilememiştir. (Söz konusu tespit ve örnekleri için bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 48-49.)

¹⁷⁵² Eş’arî, *el-İbâne*, 7-8.

ortaya koyan ilk Eş'arî makâlât yazarı, Bağdâdî (429/1038) olmuştur. Ona göre, ümmetin bölünmesiyle ilgili yetmiş üç fırka hadisinin çok sayıda isnadı bulunmaktadır ve o kesinlikle sahihtir.¹⁷⁵³ Üstelik hulefâ-i râşidînden de ümmetin firkalara bölüneceği, bunlardan sadece bir tanesinin kurtuluşa erip diğerlerinin dünyada sapkınlığa düşeceği, ahirette ise helak olacakları hususunda sözler rivayet edilmiştir.¹⁷⁵⁴ Buna rağmen onun nazarında ümmetin mezheplere bölünmesiyle ilgili hadiste Nebi (as), cehennemlik olan firkalar ile dinin asıllarında ittifak ettiği halde fûru meselelerde ihtilaf eden fukahânın firkalarını kastetmemiştir. Bilakis onun (as) kastettiği firkalar, “adl ve tevhid, va'd ve va'îd, kader ve istitaat, hayır ve şerrin takdiri, hidayet ve dalalet, irade ve meşiet, ru'yet ve idrak, Allah'ın sıfatları, isimleri ve nitelikleri, adalet ve zulüm, nübüvvet ve şartları ile imamet” meselelerinde kurtuluşa eren firkaya muhalefet eden firkalardır.¹⁷⁵⁵

Bağdâdî (429/1038), yetmiş üç fırka hadisi doğrultusunda İslam'ında doğru yolundan ayrıldığını ve dolayısıyla helak olacağını düşündüğü firkaları, kendi içinde iki ayrı gruba ayırmak suretiyle üçlü bir tasnif yapmıştır:

- 1) Kurtuluşa eren fırka¹⁷⁵⁶
- 2) Hevâ ehli firkalar¹⁷⁵⁷
- 3) Aslında İslam'dan olmadığı halde İslam'a nispet edilen gulat firkalar¹⁷⁵⁸

Bağdâdî'nin (429/1038) yaptığı bu tasnif, itikâdî olmaktan daha ziyade fikhî ve sosyal ilişkileri belirlemeye yönelik bir sınıflamadır. Bununla birlikte, heva ehli olarak gördüğü ve sadece eleştiriye müsait fikirler taşıyan firkalarla İslam'ın temel sınırlarını zorlayan gulat firkaları aynı dinsel bağlam içersine yerleştirmemesi ve tek bir kategori olarak sunmaması gibi önemli bir işlev de görmektedir. Ona göre “âlemin hâdis olduğunu; âlemi yaratanın tekliğini, kadîm olduğunu, sıfatlarını, adaletini, hikmetini, hiç bir şeye benzemediğini (teşbihin nefyini); Hz. Muhammed'in (as) nübüvvetini ve herkese elçi olarak gönderildiğini; Hz. Muhammed'in (SAV) getirdiği şeriatın sonsuzluğunu ve getirdiği şeylerin hepsinin doğru olduğunu; Kur'an'ın şeriat hükümlerinin kaynağı olduğunu; Kabe'nin namazda dönülecek kible olduğunu” ikrar eden herkes, kurtuluşa eren firkaya mensup “tevhit ehli bir Sünnî'dir.”¹⁷⁵⁹ Eğer bu ve benzeri hususlara getirdiği yeni ve farklı görüş,¹⁷⁶⁰ “emir

¹⁷⁵³ Bağdâdî, *el-Fark*, 4-9.

¹⁷⁵⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 9.

¹⁷⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 9-11; *İsferâyinî*, 185-187.

¹⁷⁵⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 312.

¹⁷⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 28.

¹⁷⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 23. Bağdâdî, doğrudan gulat firkalar ifadesini kullanmaz. Bununla birlikte Şia'nın alt kollarını sayarken söylediği Râfıza, “Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Gulat olmak üzere dört gruba ayrılmıştır... Gulat firkaların hiç birisi de İslam firkalarının arasında değildir.” şeklindeki ifade (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 21), onun gulat kavramına, “İslam'dan olmadığı halde İslam'dan sayılanlar” anlamını verdiğini gösterir. (Bağdâdî, *el-Fark*, 232-233.)

¹⁷⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 13, 231-232.

¹⁷⁶⁰ Bağdâdî buna çirkin bidat demektedir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 14.)

ve yasakların inkârı, şeriatın reddi, teşbih, teccîm, hulûl ve tenasühün kabulü ile benzeri hususları” içermiyorsa bu kişiler İslam dininin bir mensubu olarak kabul edilip “hevâ ehli” diye addedilirler. Bununla birlikte sosyal hayatta karşılıklı ilişkileri düzenleyen bütün hususlarda Ehl-i Sünnet ile aynı hükme tabi olamazlar.¹⁷⁶¹ Bağdâdî’ye (429/1038) göre Şia’dan İmâmiyye ve Zeydiyye fırkaları, “Mutezile, Havâric,¹⁷⁶² Neccâriyye, Cehmiyye, Dırâriyye ve Mücessime” ile birlikte bu kategoride yer almaktadır.¹⁷⁶³ Bunun tek istisnası İmâmiyye’den Kâmiliyye’dir. O, gulat fırkaların hükmünü anlatırken bunlar arasına normal tasnifinde İmâmiyye’nin bir kolu olarak gördüğü halde sahabe ile Hz. Ali’yi küfürle suçlayan Kâmiliyye’yi de eklemiş,¹⁷⁶⁴ bunları, “İslam devletinde ortaya çıkmış, dış görünüşüyle Müslüman kılığına bürünmüş ve gizlice Müslümanları aldatmış olan kâfirler” diye nitelemiştir.¹⁷⁶⁵ Yani o, Kâmiliyye’yi şematik tasnifinde ümmetin içinde, algısal tasnifinde ise İslam ile ilgisi olmayan küfür kategorisinde değerlendirmiştir.

Bağdâdî’nin (429/1038) yaptığı üçlü tasnif, genel çatı itibariyle kendinden sonra İsferyânî (471/1079) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) tarafından da aynen devam ettirilmiştir. Özellikle *et-Tabsîr fi’l-Dîn ve Temyîzü’l-Fırkati’n-Nâciyeti ani’l-Fıraki’l-Hâlikîn* adlı eserinin neredeyse tamamı Bağdâdî’nin *el-Fark*’ının yeniden gözden geçirilmiş tekrarı gibi olan İsferyânî (471/1079), dayandığı yetmiş üç fırka hadisi¹⁷⁶⁶ ve üçlü tasnifi¹⁷⁶⁷ bakımından hocası Bağdâdî’nin (429/1038) mezheplere yönelik genel algısını aynen devam ettirmiş, yine hocasıyla aynı çizgide Şia’nın “İmâmiyye, Zeydiyye ve Keysâniyye” fırkalarını teşkil eden yirmi iki kolunu Müslümanlar zümresinden kabul etmiş,¹⁷⁶⁸ gulat ifadesini kullanmaksızın “Beyâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye ve Cenâhiyye” gibi fırkalarını ise İslam’a nispet edilseler de kesinlikle İslam’dan olmadıklarını¹⁷⁶⁹ belirtmiş,¹⁷⁷⁰ Ehl-i Sünnet dışındaki yetmiş iki fırkanın cehenneme gireceğini kabul etmekle¹⁷⁷¹ birlikte hocasından farklı olarak bu fırkalarla dünyevî ilişkilerin nasıl olacağı konusunda herhangi bir hüküm ortaya koymamıştır.

Yetmiş üç fırka hadisi doğrultusunda fırkaları sayısal ve algısal bir kategorizasyona tabi tutan Şehristânî (548/1153) ise dünyadaki tüm insanları düşünce

¹⁷⁶¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 14, 232.

¹⁷⁶² Bağdâdî, *Usûl* adlı eserinde Kaderiyye ile Havâric’i, Râfıza’nın Gulat’ı ile özdeşleştirmekte ve ebediyen cehennemlik olacak inançlar arasında saymaktadır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 266.

¹⁷⁶³ Bağdâdî, *el-Fark*, 9-11, 14, 232; İsferyânî, 185-187.

¹⁷⁶⁴ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 356-357; *Usûlü’l-Dîn*, 357.

¹⁷⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 356-357.

¹⁷⁶⁶ Bkz. İsferyânî, 23.

¹⁷⁶⁷ İsferyânî (471/1079), bizzat “Hevâ Ehli” bu ismi kullanmasa da yetmiş üç fırka hadisine dayanan genel tasnif sistemi, bu üçlü tasnif üzerine kurulmuştur. (Bkz. İsferyânî, 23, 25, 123.)

¹⁷⁶⁸ Bkz. İsferyânî, 23.

¹⁷⁶⁹ İsferyânî’nin “İslam’dan Olmadığı Halde İslam’a Nispet Edilen Fırkalar” listesi de hocası Bağdâdî’ninki ile aynıdır. (Bkz. İsferyânî, 123-147.)

¹⁷⁷⁰ Bkz. İsferyânî, 23, 123.

¹⁷⁷¹ İsferyânî, 23.

ve görüşleri bakımından genelden özele doğru bir sınıflamaya tabi tutup “*erbâbü'd-diyânât ve'l-milel*” ve “*ehlü'l-ehvâi ve'n-nihal*” olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır.¹⁷⁷² O, birinci gruba Mecûsîleri, Yahudileri, Hıristiyanları ve Müslümanları, ikinci gruba ise filozofları, Dehriîleri, Sâbiîleri, yıldızlara ve putlara tapanlar ile Brahmanistleri örnek vermiştir.¹⁷⁷³ Birinci grubun ortak özelliklerine baktığımızda "Kur'an gibi vahye dayanan veya Tevrat ve İncil gibi vahye dayandığı kabul edilen yahut Mecûsîlik ve Maniheizm'de olduğu gibi şüpheli bir kitaba sahip olan din mensupları oldukları, yani başka bir kaynağa dayandıkları; ikinci grubun ise “herhangi bir dış kaynağa dayanmayan beşer kaynaklı inanç sahipleri” oldukları görülmektedir.¹⁷⁷⁴

Şehristânî'ye göre bir dine mensup olmayanlar, yani heva ehli, bilinen bir sayıda sabitlenememiştir. Dinlere mensup olanların mezhepleri (görüşleri) ise bu konuda vârit olan haberle sınırlanmıştır. Buna göre Mecûsîler yetmiş, Yahudîler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki ve Müslümanlar yetmiş üç fırkaya ayrılmıştır. Bu fırkalardan *ebediyen kurtulacak* olan, sadece bir tanedir. Zira birbirine karşıt iki hüküm arasında hak olan sadece bir tanesidir. Çünkü birbirine karşıt ve birbirini nakzeden iki hüküm, karşıtlık ilkelerine göre ancak doğru ve yanlış diye sınıflanabilir. Bunlardan da hakikati ifade eden sadece bir tanesidir. Aklî ilkeler çerçevesinde zıt hükümlerden ikisinin de doğru olması mümkün değildir. Dolayısıyla bütün aklî meselelerde hakikat tek olduğu zaman, bütün meselelerde de hakkın, bir fırkayla birlikte olması icap eder. Biz bunu vahiy ile de öğrenmiş bulunuyoruz. Zira Yüce Allah, “*Yarattıklarımız içinde hakka rehberlik eden ve onun sayesinde âdil davranan bir topluluk vardır.*”¹⁷⁷⁵ buyurarak bunu haber vermiştir. Nebî (as) de yetmiş üç fırka hadisiyle hakkın “*O gün itibariyle kendisinin ve ashabının üzerine olduğu hali muhafaza edecek olan Ehlü's-sünne ve'l-Cemâat*” ile birlikte olduğunu söylemiş,¹⁷⁷⁶ bu konuda ayrıca “*Ümmetimden bir taife, kıyamet'e kadar hak üzere olandır.*”¹⁷⁷⁷ ve “*Ümmetim, dalâlet üzere birleşmez.*”¹⁷⁷⁸ de demiştir.¹⁷⁷⁹

Şehristânî, (548/1153) bu genel tasnif içerisinde hangi fırkanın nerede durduğu hususunda açık bir şey söylememiştir. Hatta İmam Eş'arî gibi gerek Şia, gerekse diğer fırkalar hakkında “İslam fırkaları” başlığını kullanmak¹⁷⁸⁰ suretiyle hepsine eşit bir statü de addetmiştir. Bununla birlikte onun algı dünyasında

¹⁷⁷² Şehristânî, *el-Milel*, 12.

¹⁷⁷³ Şehristânî, *el-Milel*, 13.

¹⁷⁷⁴ Harman, "Milel ve Nihal," XXX/57-58.

¹⁷⁷⁵ 7. Araf, 181.

¹⁷⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 13.

¹⁷⁷⁷ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru Tûğî'n-Necât, IX/101; Müslim, I/137, III/1523 vd.

¹⁷⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV/200; Dârimî, I/200; İbn Mâce, II/1303; Ebû Dâvud, IV/498; Tirmizî, IV/466.

¹⁷⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 13, 201-202.

¹⁷⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 15.

İmâmiyye'nin de dâhil olduğu Şîî fırkaların,¹⁷⁸¹ “Mutezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Mürchie” ile birlikte “*erbâbü'd-diyânât ve'l-milel*” içerisinde, ancak “yetmiş üç fırkaya ayrılmış olan ümmetin helak olan yetmiş iki fırkası arasında”¹⁷⁸² yer aldığı görülmektedir. Ancak Şehristânî (548/1153) de fırkasının lideri İmam Eş'arî gibi bu fırkaları ne tekfir etmiş, ne de onlar için genel Müslüman kitleden farklı dünyevî bir hüküm ortaya koymuştur.

Fahreddin er-Râzî (606/1210), yetmiş üç fırka hadisini fırkaların algısal kategorizasyonunda kendisine temel almış, ancak sayısal tasnifinde bu sayıya itibar etmemiştir.¹⁷⁸³ Bununla birlikte İslam'a dâhil olup olmama bakımından onun Şîî fırkaları sınıflamasında Bağdâdî'nin (429/1038) açık etkisi görülmektedir.¹⁷⁸⁴ O, bu bağlamda anlattığı toplam elli beş adet Şîî fırkayı, en başta “İslam'a dâhil olanlar” ve “Müslüman olmadıkları halde Müslüman olduklarını beyân edenler” diye iki ana gruba ayırmaktadır.¹⁷⁸⁵ Onun nazarında “*Sabbâhiyye, Nasîriyye, Karâmita, Bâbekiyye, Mukannaiyye ve Seb'iyye'den*” oluşan Bâtıniyye fırkaları “Müslüman olmadıkları halde Müslüman olduklarını ifade eden Şîî fırkalar” iken¹⁷⁸⁶ “İmâmiyye, Zeydiyye, Keysâniyye, Müşebbihe ve Gâliyye,” İslam'a dâhil olan Şîî fırkalar arasında yer almaktadır.¹⁷⁸⁷ Ancak o, *er-Riyâzu'l-Mûnika'da* Gâliyye'nin de İslam'a

¹⁷⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, 146-188.

¹⁷⁸² Bu bağlamda şunu açık bir şekilde belirtmeliyiz: Şehristânî (548/1153), yetmiş üçüncü fırkanın kimliğini tamamen muğlak bırakmıştır. Zira *Milel*'de mensubu bulunduğu Eş'arîlik'i de Sıfâtiyye'nin bir kolu olarak “yetmiş iki fırka arasında” saymıştır. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 94.) Bununla birlikte o, aynı yerde İmam Eş'arî'nin liderlik ettiği mezhebin, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat içinde bir mezhep olduğunu belirtmiş, *Nihâyetü'l-Ekdâm* başta olmak üzere *Milel* dışındaki eserlerinde de Sünnî ve Eş'arî kimliğini açıkça ortaya koymuştur. Zira O, İmam Eş'arî hakkında *Milel*'de tamamen tarafsız bir dil kullandığı halde *Nihâyetü'l-Ekdâm*'da ondan “şeyhimiz (liderimiz)” diye bahsedip ona “Allah rahmet eylesin, Allah ondan razı olsun” diye hayır duada bulunmuş ve ileri sürdüğü fikirleri onun görüşleriyle desteklemiştir. (Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 11, 12, 68, 72, 78, 87, 91, 131, 341 vd.) Diğer taraftan “uluhiyet, kaza ve kader, ru'yetullah, sıfatlar, husun-kubuh, iman, nübüvvet, imamet” vb konularda tarafların görüşlerinden bahsederken Ehl-i Sünnet'in görüşlerini Ehlü'l-Hakdiye nitelendirmiş (Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 5, 54, 371, 373, 397, 399, 445 vd.) ve bir anlamda kendi durduğu yeri ortaya koymuştur.

¹⁷⁸³ Râzî'ye göre yetmiş üç fırka hadisiyle kastedilen “ümmetin fırkalarının sayısının yetmiş üçten az veya çok olmayacağı değil, ümmet içinde ihtilafın kesinlikle gerçekleşeceğidir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in fırkaları zikretmekten muradı, muhtemelen büyük fırkalar. O, bunu yetmiş üç ile kayıt altına aldığı için büyük fırkaların sayısı bunun altında olamaz. Ancak (küçük fırkalarla birlikte) sayı yetmiş üçten fazla olduğunda bunun bir sakıncası yoktur.” (Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, Terc. Suad Yıldırım, Lütfullah Cebeci, vd., Akçağ Yay., Ankara 1993, XXVI/226 (21. Enbiya, 93. ayetin tefsiri); Râzî, *İ'tikâdât*, 75.)

¹⁷⁸⁴ Gömbeyaz, “Fahreddin er-Râzî,” 362.

¹⁷⁸⁵ Râzî (606/1210), bu kategorizasyonu bizzat yapmamıştır. Ancak o, “Müslüman olmadıkları halde Müslüman olduklarını beyân edenler” başlığı altında bir takım fırkalar anlatmaktadır. (Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, 76-81.) Mefhum-ı muhalifinden yola çıkılarak onun bunlar dışındaki fırkaları “Müslümanlıklarını kabul ettiği fırkalar” arasında gördüğü sonucuna ulaşılabilir.

¹⁷⁸⁶ Râzî, *İ'tikâdât*, 78-80; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 252. Ancak şu da açıkça belirtilmelidir ki Fahreddin er-Râzî, bu fırkalardan herhangi birisini hiçbir şekilde Şia ile ilişkilendirmemiş, sadece Bâtıniyye'nin Muhammed b. İsmail'in imametini kabul ettiğine işaret etmiştir. (Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, 76-77.)

¹⁷⁸⁷ Râzî, *İ'tikâdât*, 52-61; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 242-255.

dâhil olmadığını belirtmiş ve onları daha sonra anlatacağını söylemiştir.¹⁷⁸⁸ Bu durumda o, *el-İtikâdât* adlı eserinde İslam fırkaları arasında zikrettiği¹⁷⁸⁹ “Sebeyye, Beyâniyye, Muğriyye, Mansûriyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Bezîgiyye, Gurâbiyye, Mufavvza ve Zemmiyye” gibi gulat fırkaları da aynen Bağdâdî gibi İsmâiliyye’nin yanında İslam dışı bir konuma yerleştirmiştir.¹⁷⁹⁰ Bununla birlikte İsferyînî gibi o da Bağdâdî’nin aksine fırkalar konusunda dünyevî herhangi bir hükümden bahsetmemiş, sadece yetmiş üç fırka hadisinin doğal bir sonucu olarak cehennemlik olduklarını düşünmüştür.

B) İmâmiyye’nin Sosyo-Politik Konumu

Sosyolojik anlamda dinsel ve toplumsal grupların üyeleri, farklı grupları çok çeşitli sosyal mesafelere yerleştirebilir. Görünürde ilk ortaya çıkacak olan olumsuz durum, ön yargılar ve kalıp yargılardır. Bunun yanında gruplar arasında aşamalı bir şekilde “karşıtlığı açıkça ifade etme, uzak durma/uzak tutma (bir arada olmaktan kaçınma), iş, konut, sağlık, eğitim ve yönetim gibi çeşitli alanlarda haklarını inkâr etme, haklarını kullanmasına yönelik ayrımcı tutum takınma (ayrımcılık), bir diğer ifadeyle sosyal, ekonomik ve politik planda dezavantajlı bir duruma sokma, fiziksel saldırıda bulunma ve hatta toplu kıyım gitme” gibi çok çeşitli olumsuz davranış biçimleri görülebilir.¹⁷⁹¹

Eş'arî makâlât yazarları içerisinde ilk olarak İmam Eş'arî (324/936) *Makâlât*'ında böyle bir yola gitmediği halde bazı eserlerinde genelde bidat ehli olarak gördüğü fırkalar, özeldense İmâmiyye'ye karşı nasıl bir sosyal mesafe uygulanacağı konusunda değişik açıklamalarda bulunmuş, ondan sonra ise Bağdâdî (429/1038), bu konuda en keskin tavrı ortaya koymuştur. Ondan sonraki müellifler ise ne firak türü eserlerinde ne de diğer eserlerinde onlarla girişilecek sosyal ilişkiler konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamış, fırkaları sadece eleştirmekle yetinmişlerdir. Bu durum, onların fırkalarla ilişkilerinde “karşıtlığı açıkça ifade etme” aşmasında olduklarını ve hiçbir fırka mensubunun genel Müslüman kitleden farklı bir muameleye tabi tutulmasını tercih etmediklerini göstermektedir.

İmam Eş'arî'nin (324/936) bu konudaki kanaatlerine baktığımızda o, doğrudan kendi görüşlerini ortaya koymak yerine selef âlimlerinin görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Onun bidat ehlinden teberrî etme hususunda referans çerçevesi, bir taraftan onlara işaret ettiğini düşündüğü ayet ve hadisler, diğer taraftansa selef âlimlerinin bu konudaki icmâdır. Ona göre selef, “Ravâfiz, Havâric, Mürcie ve Kaderiyye” gibi bidat ehlinin zemmedilmesi, onlardan uzaklaşılması

¹⁷⁸⁸ Bkz. Râzî, *er-Riyâzu'l-Mûnika*, 328.

¹⁷⁸⁹ Râzî, *İ'tikâdât*, 56-61; *Muhassal*,

¹⁷⁹⁰ Bu konuda benzer bir takım değerlendirmeler için bkz. Gömbeyaz, “Fahreddin er-Râzî,” 362-363.

¹⁷⁹¹ Gruplar arası ayrımcı davranış örnekleri ve süreçleri hakkında bkz. Yapıcı, 23; Bilgin, 242-243; Gürses, 156; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2011, 473-484.

(teberrî) ve onlar ile samimi ilişkiler kurmaktan (ihtilât) kaçınılması hususunda icmâ etmiştir. Çünkü Rasulullah'tan onlar hakkında “Havâric, ateş ehlinin köpekleridir.” “İki fırka şefaate nail olamaz: Mürcie ve Kaderiyye.” gibi rivayetler vardır. Allah Teâlâ da “Ayetlerimizle alay edenleri gördüğün zaman onlardan yüz çevir.”¹⁷⁹² ayetiyle onlardan uzaklaşılmasını emretmiştir.¹⁷⁹³ O, bir başka bağlamda da isim vermeksizin Şîiler'den uzak durulması gerektiğini şu şekilde ortaya koymuştur: “Selef, Rasulullah'ın ashabından, Ehl-i Beytinden ve eşlerinden herhangi birisini zemmedenden uzaklaşılması (teberrî edilmesi) ve onlar ile samimi ilişkiler kurulmaması hususunda icmâ etmişlerdir.¹⁷⁹⁴ Ayrıca “Bütün sahabeler, dinde itham edilemeyen güvenilir imamlardır. Allah ve rasulü onların hepsini övmüş, onlara saygı ve hürmet gösterilmesi, onlardan herhangi birisinin değerini noksanlaştıran kimselerden de uzak durulması hususunda bizi kul olarak sorumlu tutmuştur.”¹⁷⁹⁵ Bu çerçevede İmâmiyye, onun nazarında bir taraftan “Allah'ın ayetleriyle alay eden” fırkalar arasında algılandığı, diğer taraftansa “sahabenin değerini noksanlaştırdığı” için kendisinden uzak durulması gereken bir fırka olmuştur. Ancak o, sosyal mesafenin “uzak durma/uzak tutma” aşamasında kabul edilmiş, bunun ötesinde haklarının inkâr edildiği ve hatta ayrımcı bir takım uygulamalara tabi tutulduğu bir konumda görülmemiştir.

İmam Eş'arî, söz konusu tavrını *Risâle İlä Ehli's-Seğrile el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. O, söz konusu eserlerini, Mutezile'den ayrılıp Ashâbu'l-Hadis düşüncesini kabul etmesinden sonraki ilk birkaç yıl içinde kaleme almıştır.¹⁷⁹⁶ Bu geçiş döneminin izleri, her iki eserde de bâriz bir şekilde görülmektedir. Mesela *Risâle İlä Ehli's-Seğr*'dedaha çok rivayet dili (ihbârî usul) kullanılmakta¹⁷⁹⁷ ve sadece selefin icmâ ettiği görüşler elli bir madde halinde¹⁷⁹⁸ nakledilmekle yetinilmektedir. Eserin girişinde ise “selefin tartışmalı meselelerde hak

¹⁷⁹² 6. En'am, 68.

¹⁷⁹³ Eş'arî, *Risâle*, 174-175.

¹⁷⁹⁴ Eş'arî, *Risâle*, 176.

¹⁷⁹⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 74.

¹⁷⁹⁶ *Risâle İlä Ehli's-Seğr*'de eserin yazılış tarihiyle ilgili ipucu olabilecek şekilde 267/880 tarihi geçmektedir. Ancak söz konusu tarihin bir taraftan Eş'arî'nin çocukluk dönemine denk gelmesi, diğer taraftan eserin muhtevasının Mutezile'den ayrılmasından sonraki bir zaman diliminde kaleme alındığını kesin bir şekilde ortaya koyması, müstensihlerin hatasından kaynaklanan bir yazım yanlış olduğunu ve muhtemelen 297/909'dan sonraki bir dönemde yazıldığını göstermektedir. (Eserin yazılış tarihiyle ilgili çeşitli tartışmalar için bkz. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, “Mukaddimetü'l-Muhakkik,” *Risâle İlä Ehli's-Seğr*, 63-65; Mehmet Keskin, İmam Eş'arî ve Eş'arîlik, Düşün Yay., İstanbul 2013, 17-18, Yar, 33.) Yine *el-İbâne* adlı eserini de onun Mutezile'den ayrıldıktan sonra kaleme aldığı ve hatta muhalif fırka mensuplarına karşı verdiği mücadelesiyle tanınan Hanbelî âlim Berbehari'ye (329/940) sunduğu belirtilmiştir. (Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid el-Fâkî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut (ty), II/18; Abdülhamid, 444.) Keskin'e göre Eş'arî, eserini Berbehârî ile görüşmeden önce kaleme almış, onunla görüşme esnasında da kendisine ona takdim etmiştir. (Bkz. Keskin, 157-158.)

¹⁷⁹⁷ Keskin, 19.

¹⁷⁹⁸ Abdülhamid, 447.

ve hakikati elde etmek arzusuyla Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını arayıp bulduğu, Allah'ın bu suretle kitabını ve dinini muhafaza ettiği¹⁷⁹⁹ belirtilmektedir. *el-İbâne* adlı eserinde de o, aynı şekilde kendisinin inandığı ve bağlandığı din anlayışının “Allah'ın kitabının ve rasulünün sünnetinin yanı sıra sahabe, tâbiûn ve hadis imamlarından nakledilen rivayetlere yapışmaktan ibaret olduğunu” söylemiş, Ahmed b. Hanbel'i bu kapsamda özellikle zikretmiştir.¹⁸⁰⁰ Dolayısıyla her iki eser de Eş'arî'nin kendisine has kelâmî metot ve sistemini tam olarak yansıtmaktan uzaktır.¹⁸⁰¹ Çünkü o, eserlerini telif ederken Bağdat'ın yeni girdiği sosyo-kültürel atmosferinde Hanbelîler'i göz önüne almış, bir taraftan onları kendisine çekmek, diğer tarftansa onların saldırılarından korunmak amacıyla Ashâbu'l-Hadis düşüncesine yakın bir bakış açısı ortaya koymuştur.¹⁸⁰² Bu yüzden onun genelde muhalif mezhepler, özelde ise İmâmiyye hakkında dile getirdiği sosyal mesafe normlarının kendi düşüncelerinden daha çok Ashâbu'l-Hadis'in bakış açısını yansıttığını söylemek mümkündür. O, kendisi de yeni mezhep değiştirmiş bir kişi olarak Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerle fikrî ya da organik bir bağının kalmadığını göstermek adına böyle bir perspektif ortaya koymuş olabilir. Hanbelî âlimlerin, muhalif mezhep mensuplarına yönelik mutedil bir yaklaşım sergileyen Sünnî âlimlere karşı sergiledikleri sert tutumlar ve uyguladıkları sosyal baskılar göz önüne alındığında,¹⁸⁰³ bu tavır anlaşılabilir bir mahiyet de arz etmektedir. Bütün bunlara rağmen onun, aslında zaten savunduğu görüşleri, içinde bulunduğu şartlar gereği sadece farklı bir üslupla dile getirdiğini¹⁸⁰⁴ düşünmek de uzak bir ihtimal değildir. Çünkü Eş'arî düşünce yapısının en karakteristik özelliklerinden bir tanesi, dinin asılları olarak kabul edilen ilkeleri kelâmî bir perspektifle açıklamaktan ve bu kapsamda selefte ait söz ve kabullere rasyonel bir yapı kazandırmaktan ibarettir. Dahası İmam Eş'arî, İmâmiyye'ye konulacak sosyal mesafe konusunda *Risâle*'nin aksine *el-İbâne*'de sadece selefin görüşünü nakletmemiş, bunu kendi tercihi olarak ortaya koymuştur.

Gelenek içerisinde ilk defa Bağdâdî (429/1038), muhalif fırka mensuplarına konulacak sosyal mesafenin sınırlarını tayin konusunda en radikal tavrı sergilemiş, çeşitli mezhep mensupları ile “kurtuluşa eren fırka, heva ehli firkalar ve gulat firkalar” genel tasnifine uygun farklı sosyo-politik ilişkiler önermiştir. Ona göre, Ehl-i Sünnet âlimleri, birinci grubu oluşturan Sünnet Ehli'nin hepsini dost (velî) kabul ederler. Ancak İslam'dan çıkan mezhep (milel) mensupları ile sapkınlığa düşmüş heva ehlinden uzak dururlar.¹⁸⁰⁵ Ne var ki onun nazarında bu teberrînin derecesi çok

¹⁷⁹⁹ Bkz. Eş'arî, *Risâle*, 106-113.

¹⁸⁰⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 8-9.

¹⁸⁰¹ Keskin, 19, 159.

¹⁸⁰² Keskin, 159; Yar, 36.

¹⁸⁰³ Bu konuda somut bir örnek olarak Hâris el-Muhâsibî'nin (243/858) yaşadığı sıkıntılar hakkında bkz. Sübkî, II/275; Watt, “İslam Düşüncesinin Gelişimi,” 166; Erginli, 13-14.

¹⁸⁰⁴ Keskin, 159.

¹⁸⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 360-361.

farklıdır. Ona göre başta Bâtınîler olmak üzere gulat fırkalar “İslam devletinde ortaya çıkmış, dış görünüşüyle Müslüman kılığına bürünmüş ve gizlice Müslümanları aldatmış olan kâfirler¹⁸⁰⁶ olarak toplum içinde mürtetlerle (dinden dönenlerle) aynı hükme tabi tutulması gereken, kestiklerini yemek, kadınları ile nikâhlanmak helal olmayan ve hatta cizye karşılığında Müslümanların yurdunda yaşamalarına dahi müsamaha gösterilemeyecek olan” kesimi temsil etmektedir.¹⁸⁰⁷

İmâmiyye'nin de içinde yer aldığı hevâ ehli fırkalar ile yürütülecek sosyal ilişkilere gelince, onun nazarında bunlar İslam toplumunda gulat fırka mensuplarıyla mukayese edilemeyecek bir hoşgörü ortamına sahiptirler. Buna göre İmâmiyye gibi bidat ehli fırka mensuplarının “Müslüman mezarlığına defnedilme, Müslümanlarla birlikte savaşa çıkarsa ganimetten ve feyden¹⁸⁰⁸ payını alma, mescitlerde namaz kılabilmek” gibi bakımlardan İslam toplumunun diğer fertlerinden hiçbir farkı yoktur.¹⁸⁰⁹ Ne var ki bunların dışındaki hükümlerde ümmet kategorisinde değerlendirilmezler. Mesela “arkalarında namaz kılmak ve cenaze namazlarına katılmak caiz değildir. Kestikleri helal sayılmaz. Ne onların Sünnî bir kadınla evlenmeleri, ne de Sünnî bir erkeğin onların inançları üzerine olduğu sürece onlardan bir kadınla evlenmesi helaldir.”¹⁸¹⁰ O, bu içtihadında Hz. Ali'nin Hâricîler için söylediğini belirttiği bir sözü baz almıştır. Buna göre Ali b. Ebî Tâlip (ra) Havâric'e şöyle demiştir: “Size karşı zorunlu olduğumuz üç husus vardır. Sizinle savaşmaya biz başlamayız. İçlerinde Allah'ın adlarının anıldığı mescitlere girmenize engel olmayız. Biatiniz devam ettiği sürece İslam ümmetinin gelirlerinden (feyden) pay almanızı engellemeyiz.”¹⁸¹¹

Dünyada yapılmış “sosyal mesafe” araştırmalarında en göze çarpan bulgulardan biri, evlilik bağı ile kurulan toplumsal ilişkilerin, tüm sosyal mesafe enstrümanları arasında en problemli konu olduğunu göstermektedir.¹⁸¹² Eş'arî gelenek içerisinde evlilik hukuku bağlamında Bağdâdî (429/1038), İmâmiyye gibi bidat ehli de olsa Müslüman bir fırka mensubu ile evlilik konusunda onları Müşriklerle¹⁸¹³ aynı kategoride gören bir içtihadta bulunmuş, onların ne kadınları ne

¹⁸⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 356-357.

¹⁸⁰⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 357; *el-Milel*, 154; *Usûlü'd-Dîn*, 343-350, 355-357.

¹⁸⁰⁸ Fey, terim olarak gayri Müslimlerden alınan harac, cizye, ticari mal vergisi (uşur) ve diğer bazı gelirleri ifade eder. Devlet hazinesinin temel gelir kaynaklarından bir tanesidir. Fethedilen bölgelerdeki taşınmaz mallar, sahiplerinde bırakılmak suretiyle işletilmeleri karşılığında kendilerinden vergi alınır ya da askerler arasında dağıtılır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Fey,” *DİA*, Ankara 1995, XII/511-513.)

¹⁸⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 14.

¹⁸¹⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 14, 357.

¹⁸¹¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 14.

¹⁸¹² Bülent Aras, Ertan Aydın, Selin M. Bölme vd., *Türkiye'nin Kürt Sorunu Algısı*, SETA Yay., Ankara 2009, 132.

¹⁸¹³ Müşrik bir kadın veya erkekle evlenme konusunda Kur'an, ikisini de açık bir şekilde yasaklamıştır. (Bkz. 2. Bakara, 221.)

de erkekleriyle evlenilebileceğini söylemiş,¹⁸¹⁴ onları Ehl-i Kitap'tan¹⁸¹⁵ bile daha uzak bir noktaya yerleştirmiştir. O, muhtemelen sosyal gerçeklik üzerinden hareket edip çoğunlukla erkeklerin evlendiğini dikkate alarak onu da yasaklayan bir hüküm vermiştir.

Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî (429/1038), İmâmiyye gibi hevâ ehli olarak gördüğü fırkalar için bir daha çok sosyal baskıyı öngörmektedir. Bununla birlikte o, “miras, mahkemede şahitlik ve alışveriş” gibi karşılıklı ilişkilerin kamuyu ilgilendiren boyutlarında, muhalif fırka mensupları için ayırıcı bir takım hükümler de önermiştir. Buna göre onun miras hukuku bağlamında öngördüğü sosyal ilişki, Sünnîlerle onlar arasında mirasçılık hükümlerinin uygulanmaması, atalarının mirasından onlara herhangi bir pay verilmediği gibi onların mallarının da fey olarak devlet hazinesine aktarılmasıdır. Onun bu konudaki ideal referans çerçevesi, şeyhimiz diye nitelendirdiği Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhasibî'nin babası Kaderî olduğu için babasının mirasından hiçbir şey almamasıdır.¹⁸¹⁶ Hevâ Ehli olarak nitelendirdiği bu grupların şahitlikleri hususunda da İmam Şâfiî'nin içtihatlarına referansta bulunmuş, ondan farklı rivayetler söz konusu olmakla birlikte “hevâ ehlinin şahitliğini kabul etmekten rücu ettiğini”¹⁸¹⁷ belirtmiş, “İmam Mâlik'ten de benzer bir görüş nakledilmiştir.”¹⁸¹⁸ diyerek bu konuda onların şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁸¹⁹

Heva Ehli ile alışveriş muamelelerine gelince, Bağdâdî'nin (429/1038) nazarında bunun hükmü, “sınır bölgelerinde bulunan Müslümanlarla Harb Ehli arasındaki ortaklık anlaşması gibidir. Buna göre İslam ülkesinde bulunan ehl-i harb¹⁸²⁰ ile sadece ticaret amacıyla alışveriş yapılabilir. Ancak onlardan mushaf ve

¹⁸¹⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 353-356.

¹⁸¹⁵ Ehl-i Kitapla evlilik konusunda Kur'an, onların kadınlarıyla evlenilebileceği konusunda açık hüküm ortaya koyarken erkekleriyle evlilik konusunda susmuştur. “Namuslu olur, gizli dost tutmaz, mehirlerini de verirseniz namuslu mümin kadınlar ile “kendilerine kitap verilmiş olanların namuslu kadınları” size helâldir”. (5. Maide, 5) Ehl-i Kitap'ın erkekleriyle evliliği haram kabul edenler, bu ayetin mefhum-u muhalifinden hareket ederler.

¹⁸¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 357-358; *Usûlü'd-Dîn*, 363.

¹⁸¹⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Şâfiî, heva ehlinin şahitliğini kabul etmeme değil tam tersine kabul etme görüşündedir. Onun bu konudaki tek çekincesi Hattâbiyye gibi bazı Şiî gulat fırkalardır. Bunun sebebi ise onların çok fazla kendilerine lehine şahitlikte bulduklarına tanık olmasıdır. (Bkz. Lâlekâî (418/1027), *Şerhu Usûli İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Ğâmidî, Dâru Tayyibe, Suudi Arabsitan 2003, VIII/1544; el-İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX/114; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, X/352; Hatîb el-Bağdâdî (463/1072), *el-Kifâyetü fi İlmi'r-Rivâye*, Thk. Ebu Abdullah es-Sûrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine (ty), 120, 125.)

¹⁸¹⁸ Açıkça şahitlikten bahsedilmese de heva ehlinin verdiği habere itibar edilemeyeceğine dair görüşü için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 120.

¹⁸¹⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 358.

¹⁸²⁰ Fiilî veya muhtemel düşmanlık ilişkisi sebebiyle yabancı ülkelerin (dârülharp) tebaasına "muharip" ve "düşman" anlamında harbî veya ehl-i harb denilmiştir. Ülkeleriyle fiilî veya muhtemel savaş ilişkisi bulunması sebebiyle muharip sayılan harbîlerin can ve malları mubah kabul edilmiştir. Ancak böyle bir kimse elçi veya tüccar olduğunu iddia ederse yanında resmî

Müslüman köle satın almak caiz değildir. Çünkü Şâfiî Mezhebi'nden sahih olan görüşe bu şekildedir.”¹⁸²¹Yani Bağdâdî’ye göre İmâmiyye ile de mushaf ve Müslüman köle dışındaki şeylerde alışveriş câizdir.

Bağdâdî, şahitlik ve mushaf alışverişi konusunda hevâ ehli olarak kabul ettiği fırkaların muhtemelen mezhebî tasarruflarda bulunabileceğinden endişe etmektedir. Özellikle mushaf konusunun hâlâ güncelliğini koruması ve 398/1008 yılı Recep ayında Bağdat’ta bazı İmâmiyye mensuplarının İbn Mesud mushafı olduğunu iddia ettikleri ve eldeki mevcut Kur’an nüshasından farklı bir nüshanın ellerde dolaşması, hatta sırf bu sebeple Şiîler ile Sünnîler arasında yaklaşık üç ay süren çatışmaların yaşanması¹⁸²² gibi Bağdâdî’nin (429/1038) muhtemelen haberdar olduğu yakın somut tecrübeler, kendisinin böyle bir fetva vermesinde etkili olmuş olmalıdır. Müslüman köle alışverişini ise o, muhtemelen onur meselesi yapmış ve bunu yasaklamak suretiyle bir Sünnî’nin bir Şiî veya başka bir muhalif mezhep mensubunun yanında köle olarak çalıştırılmasının önünü almayı amaçlamıştır. Bunun yanında kölenin efendisinin inancına tabi olması kaygısı da bu fetvada etkili olmuş olabilir.

Bağdâdî’nin İmâmiyye gibi dalâlet ehli olarak zikrettiği fırka mensuplarının toplumsal ve siyasal üstünlüğü ele geçirdiği yerlere gelince, ona göre “böyle ortamlarda Ehl-i Sünnet, şayet can ve mal emniyetinden endişe duymadan sünneti ortaya koyabiliyorsa, burası dâru’l-İslam olarak değerlendirilir. Ancak çekinmeden ya da cizye ödemediği hakkı ortaya koyması mümkün değilse orası harp ve küfür yurdu (dâru harp ve küfür) sayılır.”¹⁸²³

Bütün bunlarla birlikte Bağdâdî, gerek hevâ ehline, gerekse gulat fırkalara mensup ilim ehli dışındaki normal halk tabakasıyla ilişkiler hususunda, *Usûl* adlı eserinde bir yumuşatmaya gitmiş, âlim sınıfının tartışmalarından ve görüşlerinden haberdar olmayan, onun ne dediğini anlamayan halktan insanların onların itikatlarında sayılamayacağını, bu yüzden de onlar ile evliliğin, kestiklerini yemenin ve onların cenaze namazını kılmanın helal olduğunu belirtmiştir.¹⁸²⁴ Bir başka bağlamda da “Müslümanlar’ın avâmının ve kendisinden sâdir olan bir bidat bilmediğimiz herkesin iman üzere olduğunu ve hükümlerinin de Mü’minlerin hükmü gibi olacağını, ahiretteki durumlarını ise en iyi Allah’ın bileceğini” söylemiştir.¹⁸²⁵ Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî’nin böyle bir görüşe ulaşmasında da sosyal tecrübesinin ve kişisel gözlemlerinin rolü olmuştur. Zira o, Nişabur’da aynı sosyal

belge, mektup, ticaret malı gibi iddiasını destekleyecek deliller bulunması halinde canına ve malına dokunulmaz. (Ehl-i Harb hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Harbî,” *DİA*, Ankara 1997, XVI/112-114.)

¹⁸²¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 358.

¹⁸²² Bkz. İbnü’l-Cevzî, XV/58-59; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/558; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/389.

¹⁸²³ Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 364-365.

¹⁸²⁴ Bağdâdî, 280-281, 363.

¹⁸²⁵ Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 281, 289.

ortamı paylaştığı¹⁸²⁶ Kerrâmiyye'nin halk tabakasından bir topluluğun, önde gelen kişilerin “Yaratıcı'nın zâtı hakkında hâdis şeylerin ortaya çıkabilmesi” görüşlerinden haberdar olmadıklarına şahit olduğunu belirtmiş ve bu hususu görüşüne delil olarak zikretmiştir.¹⁸²⁷ Zaten Bağdâdî'nin bu açıklamalarının bütünü de onun konjunktürel şartları göz önünde bulundurarak söz konusu hükümleri verdiğini göstermektedir. Zira üçüncü grubu “İslam ile bir ilgileri olmadığı halde İslam'a nispet edilenler” diye nitelendirdiği ve “İslam devletinde ortaya çıkmış, dış görünüşüyle Müslüman kılığına bürünmüş ve gizlice Müslümanları aldatmış olan kâfirlerdir.” diye tanımladığı, yani bunları hiç Müslüman kabul etmediği¹⁸²⁸ halde bunlara Müslümanlığı açıkça anlaşılmışken daha sonra dinden çıkan mürtetlerin hükmünün uygulanması gerektiğini söylemiştir. Oysa bu tanımlamaya en çok onun ikinci grupta zikrettiği fırkalar uymaktadır. Zira bunların Müslümanlığını tasdik etmekte, zaman zaman bazı görüşleri dolayısıyla da bunları tekfir etmektedir.¹⁸²⁹ Dolayısıyla irtidat suçu nedeniyle öldürülmesi konusunda bir hüküm verilecekse, mantıksal tutarlılık açısından en fazla bunlara uymaktadır. Ayrıca bir fırkayı bazı yönlerden Müslüman, bazı yönlerden de İslam dışı kabul etmek anlaşılabilir bir durum değildir.

Bağdâdî'nin (429/1038)söz konusu değerlendirmeleri, kendisinin ilmî kişiliğiyle de doğrudan alakalıdır. Fıkha dair eserleri günümüze ulaşmamış olmakla birlikte tabakât türü eserlerde kelamcılığının yanında fıkıhçı yönüyle de meşhur olduğu belirtilmiştir.¹⁸³⁰ Eserlerine ve özellikle de *Usûlü'd-Dîn* adlı eserine baktığımızda, onun fıkıhçı ve kelamcı kimliğini mezcedip “fikhî kelam” diye adlandırabileceğimiz bir tarzda kelam ilmiyle iştiğal ettiğini görürüz. O, kelamî eserlerde yapılanın aksine fırkaların görüşlerinin doğruluğu veya yanlışlığı ile değil daha çok bunların fikhî hükmü üzerinde durmuştur. Oysa Şehristânî (548/1153), kelamî tartışmalar neticesinde ulaşılan neticelerin tasvip edilip edilmemesinin “aklî bir hüküm” olduğunu ve bu konuda “şerî bir hüküm” vermenin doğru olmadığını, şerî hüküm vermenin mezhebi taassuptan kaynaklandığını belirtmiştir.¹⁸³¹

¹⁸²⁶ Bağdâdî, Bağdâ'taki ilk eğitiminden sonra Nişabur'a göç etmiş ve ömrünün büyük bir kısmını bu şehirde geçirek öğrencilik ve müderrislik yapmıştır. (Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; es-Sarîfînî, 394; İbn Hallikân, III/373; el-Kütübî, II/371; İbn Şühbe, I/211; Fığlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî,” 245.) Nişabur, o dönemde sayısı yirmi binlere ulaşan mensubu ve Gazneli Mahmud tarafından desteklenmesi itibarıyla Kerrâmiyye'nin önemli bir ilim ve kültür merkezidir. (Bkz. Merçil, *Gazneli Mahmûd*, 73.)

¹⁸²⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 363.

¹⁸²⁸ Bağdâdî, *el-Milel*, 153-154.

¹⁸²⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 357.

¹⁸³⁰ İbn Asakir, *Tebyîn*, 255; İbn Hallikân, III/373; Zehebî, *Siyer*, XIII/223; el-Kütübî, II/371; Sübkî, V/140; İbn Şühbe, I/211; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vüât*, II/105.

¹⁸³¹ Şehristânî, *el-Milel*, 203.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMÂMİYYE ALGISİNİN OLGU İLE İRTİBATI

D) ALGININ ÇAĞDAŞ OLGUYLA MUTABİK YÖNLERİ

Eş'arî makâlât geleneğinde toplam kırk adet fırka, bazen doğrudan tasnife dâhil edilmek, bazen de tasnif dışı zikredilmek suretiyle İmâmiyye ile ilişkilendirilmiş ve mevcut algı bu fırkaların iddiaları üzerine bina edilmiştir. Bu kırk fırkadan sadece İsnâaşeriyye onların yaşadığı asırlara kadar varlığını korumayı başarmış, diğerleri ya İsnâaşeriyye içinde, ya da başka fırkalar arasında kaybolup gitmiştir. İsnâaşeriyye mensupları da kendilerinden önceki fırkalara nispet edilen birçok görüşü ya aynen devam ettirmiş, ya revize ederek yeni bir forma sokmuş, ya da reddi mirasta bulunarak tamamen karşı çıkmıştır. Bir diğer ifadeyle kendileriyle çağdaş İmâmî âlimler, olumsuz algıya sebep olan görüşlerden bir kısmını aynen devralmış, bir kısmını yorumlamak suretiyle daha kabul edilebilir bir forma sokmuş, bir kısmını ise tamamen reddetmiştir. Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının olumsuz İmâmiyye algısının kendi yaşadıkları dönem itibarıyla hem güncel, hem de tarihsel boyutları bulunmaktadır.

Eş'arî makâlât yazarlarının olumsuz İmâmiyye algısını beslemeye devam eden kronik ihtilafların başında hiç kuşkusuz “Hz. Ali'nin ve onun yanında diğer on bir imamın imametinin nass ile sâbit olduğu” yönündeki iddialar gelmektedir. İhtilaf konusu diğer tüm İmâmî görüşlerin bir şekilde bu iddia üzerine bina edilmesi nedeniyle, bu meselenin diğer meselelere nazaran ayrı bir yeri bulunmaktadır. Tarihte ilk defa, hicrî ikinci asrın sonlarında Hişâm b. Hakem (179/795) tarafından ortaya atıldığı¹⁸³² anlaşılan açık nass iddiaları, Büveyhî iktidarının kendilerine sağadığı hürriyet ortamının da etkisiyle İmâmî âlimlerin en önemli gündemleri olmuş, Ahbârî veya Usûlî olması fark etmeksizin hemen hepsi, bu konudaki kabullerini temellendirmeye çalışmıştır. Öyle ki birçok eser, sadece bu konuya hasredilmiş,¹⁸³³ bunun yanında “tefsir, hadis, fıkıh, İslam tarihi ve kelâm” gibi İslâmî

¹⁸³² Hişâm b. Hakem'in imamette nass düşüncesine katkısıyla ilgili çeşitli tespitler için bkz. Kâdî Abdülcabbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, 223, 225; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, II/119-124; Malatî, *et-Tenbîh*, 25; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV/86; İbn Nedîm, 217; Bozan, 90-98.

¹⁸³³ Mesela Fazl b. Şâzân'ın (260/874) *el-İzâh* adlı tarihinin, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (329/941) *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Nu'mânî'nin (360/971 civarı) *el-Ğaybe* ve Şeyh Sadûk'un (381/991) *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me* adlı ahbâr türü eserlerinin, Şeyh Müfid'in (413/1022) Eş'arî âlimlerden Bakillânî ile aralarında geçen bir münazarayı kaleme aldığı *Meseletün Uhrâ fi'n-Nass alâ Ali* adlı eseriyle *el-Fusûlu'l-Aşera fi'l-Ğaybe* adlı kelâm türü eserinin, yine on iki imama ait bilgileri kapsamlı bir şekilde derleyen ilk kitap olma özelliğine sahip olan (Bkz. Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 150-151.) *el-İrşâdadlı menâkıb türü eserinin*, Şerif el-Murtaza'nın (436/1045) *eş-Şâfi fi'l-İmâme veel-Mukni' fi'l-Ğaybe* adlı kelâmî eserlerinin,

ilimlere dair eserlerin büyük bir kısmında daasıl konuya giriş mahiyetinde imamet kapsamındaki çeşitli meseleler işlenmiştir.¹⁸³⁴Hâl böyle olunca Eş'arî makâlât yazarlarının imamet merkezli bir İmâmiyye anlatımını benimsemiş olmalarında ve hatta onu çoğunlukla sadece imamet konusundaki tartışmalara hasretmelerinde çok da fazla yadırganacak bir durum görülmemektedir. Dahası bu eserlerde ortaya konan perspektif, Eş'arî makâlât yazarlarının algısını büyük oranda doğrulamakta, Hz. Ali'den Muhammed el-Mehdî'ye gelinceye kadar on iki imamın her birisinin ulu'l-emr olarak imametlerine iman etmek, Kur'an ayetleri,¹⁸³⁵Gadîr Hum olayı,¹⁸³⁶ kırtas hadisesi,¹⁸³⁷ Hz. Peygamber'in çeşitli zaman ve zeminlerde serdettiği sözlerle ortaya koyduğu sembolik tavırlar¹⁸³⁸ üzerinden en temel inanç esası¹⁸³⁹ olarak ispatlanmaya çalışılmaktadır.Öylekiözellikle Fahreddin er-Râzî tarafından dillendirilen İmâmiyye'nin bu konuda ayetleri bile bağlamından kopartarak kullandığı tespitinin objektif bir bakış açısını yansıttığı, çağdaş İmâmî kaynakların ayetleri sadece siyak ve sibakından değil bazen cümle bütünlüğünden dahi kopartarak mesela mirasla ilgili bir ayetin sadece belli bir kısmını almak suretiyle imamete delil olarak kullandığı görülmektedir.

İkinci bölümde ele aldığımız üzere Eş'arî makâlât yazarlarının olumsuz İmâmiyye algısının şekillenmesinde en önemli yeri, hiç kuşkusuz kendilerine nispet ettikleri sahabeden teberrî düşüncesi teşkil etmektedir. Bu tavrın tarihine baktığımızda peygamber sonrası meydana gelen hadiseler ve bu hadiseler ile başlayan kimin hilafete daha layık olduğuna dair tartışmalar, sahabeden teberrî

tamamen imamet konusundaki nasslar, imamın ilmi, din içindeki konumu ve masumiyeti, gaybet ve mehdî gibi çeşitli meselelere ayrıldığı görülmektedir.

¹⁸³⁴ İlk Şii muhaddislerden Berkî'nin *Kitabu'l-Mehasin*, Küleynî'nin *Usûl el-Kâfi*, Şeyh Sadûk'un *Emâli* adlı hadis külliyatlarının ilgili yerleri, Ebu'l-Hasan el-Kummî'nin *Tefsîru'l-Kummî* adlı tefsirinin mukaddimesi, Ayyâşî'nin *Tefsîru'l-Ayyâşî* adlı tefsirinin bazı kısımları, Şeyh Müfid'in *el-Mukni'a* adlı fıkıh kitabının mukaddimesi, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, *Tashîhu'l-İ'tikâdât*, *Evâilu'l-Makâlât*, *el-Mesâilü'l-Sereviyye*, *el-Mesâilü'l-Ukberiyye* adlı kelam eserinin ilgili bölümleri ve Şerif el-Murtaza'nın *Resâilü'l-Murtazâ*, ve *Tenzîhu'l-Enbiyâ* adlı kelam kitaplarının ilgili bölümleri, imametle ilgili çeşitli meselelere hasredilmiş önemli eserlerden sadece birkaçıdır.

¹⁸³⁵ İmamette nass olarak kabul edilen çeşitli ayetler için bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, I/200, 208, 209, 210-211, 215; İbn Bâbeveyh el-Kummî, 47-49; Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-Mensûb li'l-Hasan el-Askerî*, 411-412, 568, 604; Ebu'l-Hasan el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/174; Süleym b. Kays, 235, 355; Numânî, *Ğaybe*, 76, 77; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 44; *Emâli*, 98, 344, 454; *Kemâlü'l-Dîn*, 34-35; Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, 45-55; *Cemel*, 32-33; *el-İrşâd*, I/7; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 40-41; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, II/217-230, II/257-258, III/133-135; *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 53.

¹⁸³⁶ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 211-215; Süleym b. Kays, 208, 355; Numânî, *Ğaybe*, 74-78; Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-Mensûb li'l-Hasan el-Askerî*, 117-118, 555-556; Şeyh Sadûk, *Emâli*, 13, 98-99, 410; *Kemâlü'l-Dîn*, I/229; Ebu'l-Hasan el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/174; Numânî, *Ğaybe*, 78; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, I/8, 174-178; *Mesâilü'l-Ukberiyye*, 77-78; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, IV/130-131; *eş-Şâfi*, II/258-326.

¹⁸³⁷ Süleym b. Kays, 211; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, I/184-186.

¹⁸³⁸ Bkz. Kummî/Nevbahtî, 88-91; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 40-42; *el-İrşâd*, I/7-8, 47; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, II/65, 67, 258-326; İbn Bâbeveyh, 111-112; Süleym b. Kays, 209, 241; Şeyh Sadûk, *Emâli*, 98-99; *el-İ'tikâdât*, 44.

¹⁸³⁹ Şeyh Sadûk, *Emâli*, 199, 454.

düşüncesini tetiklemiş gözükmektedir.¹⁸⁴⁰ Eldeki mevcut bilgilere göre bu tavır, hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren Kûfe kaynaklı olarak bazı gruplar arasında yaygın olan bir olgudur. Bununla birlikte, söz konusu kayıtlar, bu dönem itibariyle sahabenin genelinden değil, sadece ilk iki halifeden teberrî düşüncesinin yaygın olduğunu göstermektedir.¹⁸⁴¹ Bu tartışmaların İmâmiyye'ye yansımalarına baktığımızda imamatin nass ve tayine dayandığı iddialarının Hişâm b. Hakem'le (179/795) birlikte ilk defa ortaya konması¹⁸⁴² veya en azından sistematik bir hale kavuşturulmasıyla¹⁸⁴³ birlikte ilk iki halifeden teberrî düşüncesinin ciddi bir evrime uğradığı anlaşılmaktadır. Zira Ali'nin imamete tayin edildiğine dair kesin nassların bulunduğu yönündeki iddiaların ortaya konmasıyla teberrînin kapsamı genişlemiş, tüm sahabeyi içine almaya başlamış, önceki dönemde "siyasal maslahat, ahlaki olgunluk ve akrabalıktaki yakınlık gibi sebeplerle daha layık olanın hilafetten mahrum bırakılması" şeklindeki siyasi ve ahlâkî bir ton taşıyan ithamlar, sahabenin kesin naslara karşı çıktığı gerekçesiyle dalâlet ve küfre düştükleri söylemine evrilmiş gözükmektedir. Zira Hişâm b. Hakem ekolünün takipçilerinden¹⁸⁴⁴ İbnü'r-Râvendî'den (301/913)¹⁸⁴⁵ nakledildiğine göre Hişâm b. Hakem, "Ali'yi terk edip başkalarına yöneldikleri için ümmetin çoğunluğunun¹⁸⁴⁶ dalâlete düştüğünü" iddia etmiştir.¹⁸⁴⁷ Mu'tezilî âlim Kâdi Abdülcabbar (415/1025) da onun Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın yanı sıra muhacir ve ensara sövme konusunda insanları cesaretlendiren ve hatta bu geleneği başlatan kişi olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁴⁸ Bu noktada şunu mutlaka belirtmeliyiz ki onun "İmâmiyye tarihindeki sahabeye sövme geleneğini başlatan ilk kişi" olarak nitelenmesi, teberrî düşüncesinden sövgü ve hakaret söylemine geçişe sebep olan ilk kişi olması bakımından doğru bir tespit olmalıdır. Yoksa "kendisinden önce İmâmiyye'den kimsenin Ebu Bekir ve Ömer de dâhil sahabeden teberrî etmedikleri ve hatta Ali'nin de onayladığı stratejik hesaplarla Ebu Bekir'e biat edildiği" yönündeki rivayetler,¹⁸⁴⁹ kanaatimizce yaşanan gerçeklerle uyuşmamaktadır.¹⁸⁵⁰ Zira Hişâm b. Hakem'le birlikte İmâmî düşüncede çok keskin

¹⁸⁴⁰ Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 286-287.

¹⁸⁴¹ Bkz. Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eseri," 467, 472; "İlk Mürciî Metinler," 322; Hasan b. Muhammed, "Kitâbu'l-İrcâ," 326; Dârakutnî, *Fezâil*, 77; Ebu Bekir Muhammed b. Halef Veki' (306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, Thk. Abdülaziz Mustafa el-Merağî, el-Mektebetü'n-Neccâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1947, III/28, 29; Taberî, VII/180-181; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/266; İbn Haldûn, III/123.)

¹⁸⁴² Kâdi Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, 223, 225; Bozan, 90-98.

¹⁸⁴³ İbn Nedîm, 217.

¹⁸⁴⁴ Bozan, 103.

¹⁸⁴⁵ İbnü'r-Râvendî'nin vefat tarihi konusundaki çeşitli tartışmalar ile hayatı hakkında bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî," *DİA*, XXI/179-184, Ankara 2000, 179-184.

¹⁸⁴⁶ Hişâm'ın burada ümmetin hepsinden istisna tuttuğu kesim, Ali'nin imametini ve velayetini kabul eden İmâmiyye mensuplarıdır.

¹⁸⁴⁷ Bkz. Hayyât, 101.

¹⁸⁴⁸ Kâdi Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, 225.

¹⁸⁴⁹ Bu yöndeki bir iddia için bkz. Kâdi Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, 224.

¹⁸⁵⁰ Tam ters yöndeki tespitler ve delilleri için bkz. Bozan, 60, 92, 103-104.

bir dönüşüm yaşandığını kabul etmek gerekir ki, fikir-hadise irtibatı¹⁸⁵¹ çerçevesinde bakıldığında ve fikirlerin gelişim seyrinin keskin dönüşlerden ziyade evrilmeye daha müsait olduğu göz önüne alındığında bu çok uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir.

Eş'arî makâlât literatürünün vücut bulmaya başladığı hicrî dördüncü asra gelince, bu dönemde ve sonrasında yaşayan İmâmî âlimlere ait eserlere baktığımızda da Hişâm b. Hakem geleneğinin aynen devam ettirildiğini, söz konusu tutumun marjinal kişi ve gruplara ait tasvip edilmeyen bir aşırılık şekli olarak değerlendirilip tarihselliğe mahkum edilmesi bir yana bu yöndeki benzer ifadelerin en sert tondan dillendirildiğini ve çeşitli açılardan delillendirilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Dahası imametle ilgili birçok konuda olduğu gibi sahabeye tan edilmesi hususunda da Usûlî-Ahbârî ayırımının bulunmadığını, aralarındaki tek farkın bunun gerekçelendirme biçiminden kaynaklandığını müşahade etmekteyiz. Bu bağlamda İmâmiyye'nin "Hz. Ali'den önceki halifelerin fasık oldukları, Rasulullah'ın makamından onu geciktirdikleri için zâlim asiler oldukları ve işledikleri bu zulümlerden dolayı ebediyyen cehennemde kalacakları konusunda ittifak ettiği" bizzat İmâmî âlimler tarafından ifade edilmiştir.¹⁸⁵² Bunun yanında Eş'arî makâlât yazarları tarafından sahabeye büyük hakaret olarak algılanan "Hz. Ali'nin Ebu Bekir ve Ömer de dâhil sahabenin hepsinden daha üstün olduğu" konusunda "İmâmiyye'den herkesin bunu kabul ettiği" belirtilmiş,¹⁸⁵³ hatta "bundan ancak kâfirlerin şüphe edebileceği" söylenmiştir.¹⁸⁵⁴

Bu noktada İmâmî düşünceyi biçimlendiren bakış açısı, "*Peygamberin emrine muhalefet edenler, kendilerine bir fitne ve acı bir azap isabet etmesinden sakınınsınlar.*"¹⁸⁵⁵ ayetinde ifadesini bulan peygamberin emrine açık muhalefet edildiği düşüncesidir.¹⁸⁵⁶ Çünkü imamlar hakkındaki naslar, onlar açısından sadece ihbârî değil hükmî bir anlam da ifade etmekte ve imamlara itaati farz kılmaktadır.¹⁸⁵⁷ Onlar açısından Ali, "itaat edilmesi, kendisine dost olunması, gerektiğinde cana dahi tercih edilmesi Allah ve rasulü tarafından farz kılınmış, vasî, halife ve vezir ilan edilmiş imamdır. Zira onun imameti konusundaki naslar gizli kapaklı şeyler olmayıp Gadîr Hum¹⁸⁵⁸ ve benzeri¹⁸⁵⁹ ortamlarda alenen ilan edilmiştir. Hatta olayın ilk tarafları

¹⁸⁵¹ Fikir-Hadise irtibatı ve Şia'nın ortaya çıkış sürecinin tespitinde uygulanması için bkz. Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 1-2.

¹⁸⁵² Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 41-42.

¹⁸⁵³ Fazl b. Şâzân, 203-204. Bu genellemeyi doğrulayan açıklamalar için bkz. Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 21, 344; Şeyh Müfîd, *el-Mukni'a*, 32; *el-İrşâd*, I/38; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 96-97.

¹⁸⁵⁴ Bkz. Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, I/36-39.

¹⁸⁵⁵ 24. Nur, 63.

¹⁸⁵⁶ Numânî, *Ğaybe*, 63.

¹⁸⁵⁷ Bkz. Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, II/65; Kummî/Nevbahtî, 88-89.

¹⁸⁵⁸ Kadîr Hum'da yapılan alenî beyân için bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 211-215; Süleym b. Kays, 208, 355; Numânî, *Ğaybe*, 74-78; Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-Mensûb li'l-Hasan el-Askerî*, 117-118, 555-556; Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 13, 98-99, 410; *Kemâlü'd-Dîn*, I/229; Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, I/8; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, IV/130-131; *eş-Şâfi*, II/258-326.

¹⁸⁵⁹ Bkz. Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 344.

olan Ebû Bekir ve Ömer gibi şahsiyetler, Rasulullah'ın Ali hakkındaki sözlerini bizzat duymuşlar,¹⁸⁶⁰ bir takım imaların açıklamalarını dahi özel görüşmeler esnasında sorup açık cevabı almışlar¹⁸⁶¹ ve hatta Ali'yi kendileri tebrik edip ona biat etmişlerdir.¹⁸⁶² Hâl böyle olunca Ebû Bekir ve Ömer başta olmak üzere sahabenin ileri gelenlerinin Ali hakkındaki hükümden haberleri yokmuş gibi davranmaları apaçık münafıklıktır. Zaten Yüce Allah da “onların bu tebrik ve biatlarının sadece görüntüden ibaret olduğunu, gizli saklı Hz. Peygamber ve Ali hakkında ileri geri konuşmaya başladıklarını, aslında bunların probleminin Allah'a ve ahiret gününe iman problemi olduğunu” peygamberine haber vermiştir.¹⁸⁶³ Bu yüzden Hz. Peygamber'den sonra Mikdâd b. Esved, Ebû Zer el-Ğıffârî ve Selmân el-Fârisî gibi belli sayıdaki kişi dışında sahabenin tamamı, dinden dönmüştür.¹⁸⁶⁴ Ebu Bekir, Ömer, Talha, Zübeyr ve Emevîler, Kur'an'ı bölüp sünneti iptal etmişler ve hükümleri ortadan kaldırmışlardır.”¹⁸⁶⁵

İmâmî âlimler açısından sahabenin imamet konusunda bu şekilde davranmasında, aslında şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü onlara göre Hz. Ebu Bekir ve Ömer ile peygamberimizin eşleri ve aynı zamanda ilk iki halifenin kızları olan Hz. Aişe ve Hz. Hafsa başta olmak üzere sahabeden birçok kişinin zaman zaman Hz. Peygamber'i kızdıracak söz ve eylemlerde bulunduğu, hatta bazen onun emirlerini dinlemedikleri çok olmuştur.¹⁸⁶⁶ Öyle ki Hz. Peygamber daha hayattayken onun adına yalan sözler uyduranlar bile olmuş, Hz. Peygamber bu yüzden bir hutbe vererek “böyle yapan, cehennemdeki yerine hazırlansın” demek durumunda kalmış, Allah da bu münafıkların durumunu “Onları gördüğün zaman, görüntüleri seni hayrete düşürür. Konuştukları zaman, sözlerine kulak verirsin.”¹⁸⁶⁷ buyurarak açıklamıştır. Allah'ın korudukları dışında insanların çoğu da ne yazık ki meliklerin ve dünya çıkarının yanında yer almayı tercih etmiştir.¹⁸⁶⁸ Bu yüzden söz konusu kişilerin “Rasulullah'a sahabelik etmesi, onu görmesi, ondan duyması ve dini ondan alması” kimseyi kandırmamalıdır.¹⁸⁶⁹

Hicrî dört ve beşinci asırlarda yaşamış İmâmî âlimlerin eserlerine dikkatle baktığımızda, sahabenin çoğunlukla doğrudan hedef alınmak yerine öncelikle Ehl-i Beyt'i dinî ve siyâsî bir imam olarak kabul etmeyen herkes üzerinden dolaylı bir şekilde eleştirildiğini görmekteyiz. Ne var ki Hz. Ali'yi imam kabul etmeyen ilk

¹⁸⁶⁰ Süleym b. Kays, 241.

¹⁸⁶¹ Bkz. Hasan el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/174.

¹⁸⁶² Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-Mensûn li'l-Hasan el-Askerî*, 117-120, 555-556; Şeyh Sadûk, *Emâli*, 13, 98, 410; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, IV/130-131.

¹⁸⁶³ Bkz. Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-Mensûn li'l-Hasan el-Askerî*, 118-120, 555-556; Süleym b. Kays, 240.

¹⁸⁶⁴ Küleynî (329/939), *Ravzatu'l-Kâfi*, Dâru't-Taâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1990, VIII/198.

¹⁸⁶⁵ Ayyâşî, I/16.

¹⁸⁶⁶ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, I/182-184; *Mesâilü'l-Ukberiyeye*, 77-78; Süleym b. Kays, 233-240, 310-311.

¹⁸⁶⁷ 63. Münâfikûn, 4.

¹⁸⁶⁸ Şeyh Müfid, *Mesâilü'l-Ukberiyeye*, 63-64.

¹⁸⁶⁹ Bkz. Nu'mânî, 80-82; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 42-43.

neslin sahabe olması, en azından algısal düzeyde öncelikle sahabenin hedef alındığını düşündürmektedir.¹⁸⁷⁰ Sahabenin öncelikle dolaylı bir şekilde hedef alınmasının kanaatimizce en muhtemel nedenlerinden birisi, onların çoğunlukla belli bir köy, belde veya şehirde azınlık bir konumda yaşamaları ve birlikte yaşamak durumunda oldukları Sünnî halkın ve iktidarları altında yaşadıkları yönetimlerin baskısını üzerlerinde hissetmeleridir. Diğer dikkat çekici bir husus da daha çok Hz. Ömer'in isminin ön planda olması ve ilk halife Hz. Ebû Bekir olduğu halde onu yönlendirenin Ömer olduğu düşüncesiyle en sert ifadelerin Ömer'e yöneltilmesidir.¹⁸⁷¹ Bunda da Hz. Ömer'in baskın kişiliği ile hilafeti süresince bir çok olayda Hz. Fâtıma ile karşı karşıya gelmesinin rolü bulunmalıdır. Ömer ile birlikte doğrudan ithamların alenen yöneltildiği bir diğer kesim de Cemel ve Sıffin'e katılanlar ile özellikle Talha ve Zübeyr'dir. Bu rivayetlerde de Talha ve Zübeyr, aynen Ömer gibi öncü bir konumda tasvir edilmekte, onlar haklarında ikiyüzlü, fitneci, kâfir, tövbe etmeden fâsık ve bâğî bir şekilde öldükleri yönünde nitelermeler yapıldığı halde muhtemelen yine sosyal baskının etkisiyle Hz. Aişe konusunda daha çekimser ifadeler kullanılmakta,¹⁸⁷² onun Talha ve Zübeyr tarafından kandırıldığı, hatta bir ara isyan fikrinden tamamen vazgeçtiği, ancak her nedense bir gece ansızın bu karından da vazgeçip Talha ve Zübeyr'e katıldığı belirtilmektedir.¹⁸⁷³ Dolayısıyla "Ali'ye biatlerini bozarak ona savaş açan gerek Cemel ve Sıffin ashabının, gerekse Hâricîler'in küfre düştüğü" hususunda tüm İmâmiyye'nin ittifak ettiği,¹⁸⁷⁴ hatta bunların küfrünün şirkten daha büyük bir küfür olduğu,¹⁸⁷⁵ Rasulullah'ın diliyle lanetlenmiş kâfirler oldukları¹⁸⁷⁶ açıkça belirtilmiştir. Diğer taraftan bunlar arasında cennetle müjdelenen on kişinin bulunduğu yönündeki iddiaların gerçeği yansıtmadığı ve aşere-i mübeşşere olarak bilinen listenin çok daha farklı kişilerden oluştuğu söylenmiştir.¹⁸⁷⁷

İmâmî âlimlerden naklettiğimiz söz konusu görüşler, Şehristânî'nin "İmâmiyye, en azı zulüm ve düşmanlık olmak üzere sahabe hakkında ta'n ve tekfir yolunu tutmuştur." şeklindeki ifadelerinin çok kapsayıcı ve olguyla birebir mutabık soyutlamalar olduğunu göstermektedir. Dahası onun söz konusu ifadesi, "İmâmiyye,

¹⁸⁷⁰ Doğrudan sahabe hakkında dile getirilmemiş ve soyut bir zeminde Ehl-i Beyt'i dinî ve siyâsî bir lider olarak kabul etmeyen herkes için ifade edilmiş ağır nitelermeler için bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 279, 281-282, 326, 671-672; Numânî, *Gaybe*, 63-64,126, 128-129, 131; Kummî/Nevbahtî, 90; Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 20-21, 199, 220, 245, 269-270, 343, 345-346; *Kemâli'd-Dîn*, I/230-231; Süleym b. Kays, 169-170, 433-434; İbn Bâbeveyh, 82, 111; Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-Mensûb li'l-Hasan el-Askerî*, 568; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 40, 44; *el-Mukni'a*, 32-33.

¹⁸⁷¹ Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 240-244; Şeyh Müfid, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, 60-61.)

¹⁸⁷² Bununla birlikte zaman zaman zaman Aişe hakkında ağır ithamların yapıldığı da olmuş, münafık olarak nitelenmiş, Hz. Ali'nin Cemel'den sonra onu cariyeye edinmemesinin onun Münâfık olmamasından değil Hz. Peygamber'in hatrasına ve Kur'an'ın peygamberin eşleriyle evlenmeyin hükmüne saygısından kaynaklandığı söylenmiştir. (Şeyh Müfid, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, 75-76.)

¹⁸⁷³ Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 141-142; *Resâil*, IV/65-68.

¹⁸⁷⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 41-42.

¹⁸⁷⁵ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 669.

¹⁸⁷⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 42-43; Süleym b. Kays, 327.

¹⁸⁷⁷ Süleym b. Kays, 328-329.

sahabeden teberri eden ve onları tekfir edenlerdir.” şeklinde etiketler üzerinden değil daha somut veriler üzerinden hareket ettiğini göstermesi bakımından da önemlidir.

Eş'arî makâlât yazarlarıyla çağdaş İmâmî âlimlerin gaybet, mehdî ve rec'at hakkındaki görüşlerine baktığımızda da sahip olunan algının olgu ile birebir mutabık olduğunu görmekteyiz. Onların nazarında dinî bir inanç ifade etmesi bakımından gaybet düşüncesini imkânsız kılan aklî ve naklî bir delil bulunmamaktadır. Bilakis Rasulullahtan gelen sahih hadislerde bunun vuku bulacağını belirten çok sayıda rivayet bulunmaktadır.¹⁸⁷⁸ Hatta “Hiç düşünüyor musunuz? Eğer suyunuz yok olup gitse, size suyu kim getirecektir.”¹⁸⁷⁹ gibi bazı ayetler dahi mehdîye işaret etmektedir.¹⁸⁸⁰ Bunların yanında geçmiş peygamberlerin ve velî şahsiyetlerin hayatlarında da gaybet ve mehdî düşüncesinin örnekleri bulunmaktadır.¹⁸⁸¹ Dolayısıyla gerek peygamberlerin hayatlarından gelen örneklikler, gerekse peygamberden gelen sözler, kişilerin hayatında bir gaybet döneminin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak İmâmiyye tarihinde on ikinci imamdan önceki bazı şahısların gaybetine yönelik iddialar, onlar tarafından da doğrulanmakla¹⁸⁸² birlikte bu mesele üzerinden Eş'arî makâlât yazarlarının bütün bir İmâmiyye'ye yönelttiği eleştirileri onlar da seleflerine yöneltmektedirler. Onlara göre de mesela altıncı imam Cafer es-Sâdık'ın, yedinci imam Musa el-Kâzım'ın ve on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî'nin öldüğü kesin olup bu konuda çok sayıda şahit ve delil bulunmaktadır.¹⁸⁸³ Oysa Hz. Peygamber'e nispet edilen “ismi ismime, künyesi de künyeme uygun,”¹⁸⁸⁴ türü rivayetler, bu arada “imamların sayısını on iki olarak belirleyen¹⁸⁸⁵ ve hatta bir kısmında on ikinci imamın adı veya künyesi bizzat zikredilen¹⁸⁸⁶” rivayetler, mehdî olarak dönecek olan şahsın on ikinci imamın

¹⁸⁷⁸ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 251; İbn Bâbeveyh, 119-121; Ayyâşî, I/25-26; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, I/220, 244-245; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 43-44.

¹⁸⁷⁹ 67. Mülk, 30.

¹⁸⁸⁰ Bkz. İbn Bâbeveyh, 115-116.

¹⁸⁸¹ İbn Bâbeveyh, 121-122.

¹⁸⁸² İmâmî âlimlerin “Cafer es-Sâdık (148/765), İsmail b. Câfer 145/762), Muhammed b. İsmâil b. Cafer (179/795?), Musa b. Cafer (183/799), Hasan b. Ali el-Askerî (260/873) ve Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin” gaybeti ve mehdîliğine yönelik değerlendirmeleri için bkz. Kummî/Nevbahtî, 195-196, 202-203, 219, 221, 242, 248, 250; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 46, 49; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305-306, 313; *el-Mukni'*, 38-39. Ayrıca bkz. Nâşî el-Ekber, 47-48; Ebu Temmâm, 124-125. Ancak Eş'arî makâlât geleneğinde zikredilen Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır ve Muhammed et-Tâkî'nin gaybetine yönelik İmâmî kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

¹⁸⁸³ Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 46, 49-54; Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'*, 38-39; *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 307, 314.

¹⁸⁸⁴ İbn Bâbeveyh, 119-120; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 43-44.

¹⁸⁸⁵ Süleym b. Kays, 132; İbn Bâbeveyh, 54, 110-113; Ayyâşî, I/26-27; Numânî, *Ğaybe*, 73, 76 vd.; Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 89, 229; *el-İ'tikâdât*, 44-45; *Kemâlû'd-Dîn*, I/245; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 43.

¹⁸⁸⁶ Bu tür rivayetlerde ya Allah tarafından gönderildiği kabul edilen bir levhada (Bkz. Numânî, *Ğaybe*, 70-72; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, I/291-292, I/293-294.) veya bazı özel görüşmeler esnasında (Bkz. Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 44-45.) Hz. Peygamberin on iki imamın her birisinin adını zikrettiği belirtilmektedir.

Muhammed b. Hasan el-Askerî olduğunu yoruma mahal bırakmayacak şekilde göstermektedir. Muhammed el-Mehdî, düşmanının çokluğu ve yardımcısının azlığı sebebiyle öldürülmekten korktuğu için gaybete girmiştir.¹⁸⁸⁷ Ancak onun gizlenmesinde Allah'ın kimseyle paylaşmadığı daha başka gizli maslahatlar da olabilir.¹⁸⁸⁸ Bu konuda bilinen husus, onun Allah kendisine izin verinceye kadar saklanmakta olduğudur.¹⁸⁸⁹ Dolayısıyla bu konu, Allah'ın kullarını sınadığı açık bir imtihandır.¹⁸⁹⁰ Allah kendisine izin verdiğinde zuhur edecek, yokluğunda zulüm ve haksızlıkla dolmuş olan dünyayı adalet ve eşitlikle dolduracaktır.¹⁸⁹¹

İmam Eş'arî tarafından İmâmiyye'nin genel çoğunluğunca kabul edildiği belirtilen¹⁸⁹² ve gelenek içinde "sapkın (dalâlete düşmüş),¹⁸⁹³ bidat¹⁸⁹⁴ ve ahmakça¹⁸⁹⁵" bir görüş olarak nitelenen recat düşüncesine gelince, Eş'arî makâlât yazarlarının bu konudaki değerlendirmelerinin de objektif bir zeminde yükseldiğini,¹⁸⁹⁶ çağdaş İmâmî âlimlerin bu düşüncüyü tarihe gömmek bir yana samimiyetle sahiplendiğini görmekteyiz. İmâmiyye'nin bu düşüncede icmâ ettiği¹⁸⁹⁷ ve hatta Cafer es-Sâdık'ın "recatimizi kabul etmeyen bizden değildir." dediği¹⁸⁹⁸ bizzat İmâmî şahıslar tarafından belirtilmiştir.

İmâmiyye açısından bir grup insanın kıyametten önce bu dünyaya geri dönmesi, "vukuu mümkün" bir husus olmayıp "vukuu vacip" hükmünde mutlaka gerçekleşeceği kabul edilen bir olaydır.¹⁸⁹⁹ Recat düşüncesinin dinî bir kabul olarak benimsenmesinde aklî ve naklî bir engel bulunmadığı gibi tam tersine bunun mümkün olduğunu gösteren çok sayıda delil kaynaklarda yer almaktadır.¹⁹⁰⁰ Mesela İsrailoğulları'nın diriltilmesi, Hz. İsa'nın dirilttiği ölümler, Ashâb-ı Kehf'in üç yüz dokuz sene ölü kaldıktan sonra dirilmesi, Hz. Üzeyir'in yüz yıl ölü kaldıktan sonra dirilmesi, veba salgını nedeniyle helak olmuş bir kavmin Yeremya peygamberin duasıyla yeniden dirilmesi gibi örnekler, geçmiş milletlerde recatin vuku bulmuş

¹⁸⁸⁷ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 251; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 45; Şerif el-Murtaza, *el-Mukni*, 52.

¹⁸⁸⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 45.

¹⁸⁸⁹ İbn Bâbeveyh, 121-122; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 44.

¹⁸⁹⁰ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 249.

¹⁸⁹¹ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 251; İbn Bâbeveyh, 119-121; Numânî, *Ğaybe*, 68; Ayyâsî, I/25-26; Şeyh Sadûk, *Kemâli'd-Dîn*, I/244-245; *el-İ'tikâdât*, 45; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 43-44.

¹⁸⁹² Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 46.

¹⁸⁹³ Bağdâdî, *el-Fark*, 54.

¹⁸⁹⁴ İsferyânî, 35.

¹⁸⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 166.

¹⁸⁹⁶ Eş'arî makâlât yazarlarıyla çağdaş diğer muhalif fırka mensuplarının aynı yöndeki açıklamaları için bkz. Ebu Temmâm, 121; Hayyât, 14, 95-96.

¹⁸⁹⁷ Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 46; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, I/125-126.

¹⁸⁹⁸ Şeyh Müfid, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, 32.

¹⁸⁹⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 46. Fazl b. Şâzân bu konuda Allah'ın dilemesinden bahsetmiş ve "Allah, şayet istemezse recatı gerçekleştiremeyebilir." demiştir. (Bkz. Fazl b. Şâzân, 426.)

¹⁹⁰⁰ Fazl b. Şâzân, 381-427; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 20; Şeyh Müfid, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, 32-35; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, III/135. Ayrıca bkz. Hayyât, 96.

olduğunu göstermektedir.¹⁹⁰¹ Hz. Peygamberin “Geçmiş ümmetlerin başına gelenler, tıpatıp bu ümmetin de başına gelecektir.”¹⁹⁰² hadisi göz önüne alındığında recatin bu ümmette de olacağı kesin bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁹⁰³ Recat yoluyla Yüce Allah, bir taraftan Ehl-i Beyt taraftarlarına “onun devletini görüp mutlu olmalarını, ona yardımlarının mükâfatını almalarını, dünyadan temenni ettikleri şeylere kavuşmalarını, düşmanlarından intikamlarını alarak öfkelerinin dinmesini” sağlayacak, diğer taraftansa onların düşmanlarının “hakkın zuhuruna şahit olarak bunun acısını tatmalarını, yaptıkları kötülüklerin karşılığını görmelerini” sağlayacaktır.¹⁹⁰⁴ Daha sonra her iki grup tekrar ölüm kıyametin kopmasından sonra sevap ve cezadan hak ettiğini alacak,¹⁹⁰⁵ dünyanın bu kötülerden temizlenmesiyle din sadece Allah’a ait olacaktır.¹⁹⁰⁶

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısının İmâmî âlimler tarafından doğrulanan bir diğer örneği de imamın dindeki konumuyla alakalıdır. İmâmî âlimlerin verdiği bilgiler, peygamberin dindeki konumuyla imamın konumu arasında en azından misyon itibarıyla bir fark olmadığını ortaya koymaktadır. Onlar, teorik planda imam ile peygamberin arasını net bir şekilde ayırıp “imamın bir peygamber olmadığını, imamet ve nübüvvetin birbirinden çok farklı iki kurum olduğunu” kesin bir şekilde ifade etseler¹⁹⁰⁷ de yaptıkları açıklamalarla imam ile peygamberi algısal düzeyde özdeşleştirmekte, peygamberler gibi imamları da Allah’ın seçtiğini,¹⁹⁰⁸ imamların, peygamber sonrası dönemde peygamberlik misyonunu aynen devam ettirdiğini,¹⁹⁰⁹ Allah’ın helal ve haramlarını getirebildiğini,¹⁹¹⁰ imamların peygamberlerin sahip olduğu ismet sıfatı gibi bütün kemâl niteliklerine sahip olduğunu,¹⁹¹¹ din ve şeriata müteallik her şeyi bildiğini,¹⁹¹² Allah’ın göklerin ve

¹⁹⁰¹ Bütün bu deliller için Bkz. Fazl b. Şâzân, 426; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 18-20.

¹⁹⁰² Sünnî hadis külliyyatında yer alan ve İslam ümmetinin kendinden önceki ümmetlerin yolunu aynen takip edeceğini belirten benzer hadisler için bkz. İbn Mâce, II/1322; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, IX/102-103; İbn Ebî Şeybe, VII/479; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV/508.

¹⁹⁰³ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 19-20; Süleym b. Kays, 129. Ayrıca bkz. Hayyât, 96.

¹⁹⁰⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 78; *el-Mesâilu's-Sereviyye*, 35; *Tashîhu'l-İtikâd*, 90; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 153-157; *Resâil*, I/125, III/136-137.

¹⁹⁰⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 78.

¹⁹⁰⁶ Şeyh Müfid, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, 35.

¹⁹⁰⁷ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 190,194-195; Kummî/Nevbahtî, 88-91; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 269; *el-Mukni'a*, 32.

¹⁹⁰⁸ Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 99; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, III/325-326.

¹⁹⁰⁹ Numânî, *Ğaybe*, 76-77; Kummî/Nevbahtî, 88-91; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 65; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 39; Uyar, 14.

¹⁹¹⁰ İbn Bâbeveyh, 115-116.

¹⁹¹¹ Kummî/Nevbahtî, 88-91; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 32; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 40; *Evâilu'l-Makâlât*, 65; *Meseletün Uhrâ fi'n-Nass*, 24-25; *Cemel*, 30-31; Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'*, 34-35; *eş-Şâfi*, I/179-180; *Resâil*, II/294, III/325-326; *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, 15, 183; Uyar, 12; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 274.

¹⁹¹² Bu konuda Ahbârî âlimlerin ifade ettiği görüşler için bkz. Ayyâşî, I/22-24, 27-29; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 165, 185-186. Bu konuda Usûlî âlimlerin ifade ettiği görüşler için bkz. Tûsî, *Marifetü'r-Ricâl*, 447; Şeyh Müfid, *el-Mesâilu'l-Ukberiyeye*, 69; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, III/130-131. Ayrıca bkz. Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 277, 282; Uyar, 14.

yerlerin ilmini ondan esirgemediğini¹⁹¹³ ve hatta onların olmuş ve olacak her şeyi bildiklerini¹⁹¹⁴ söyleyebilmekte, şeriatın kaybolmamasını kendilerine bağlayabilmekte,¹⁹¹⁵ imamların mucizeler gösterebildiğini kabul edebilmekte¹⁹¹⁶ ve imam ile peygamber arasında çok sınırlı bir fark ortaya koyabilmektedir.¹⁹¹⁷ Hatta Bağdâdî'nin İmâmiyye tarihinde zaman zaman imamların peygamberlerden üstün tutulduğuna dair iddiaları, onlar tarafından da doğrulanmaktadır. Gerçi Hişâm b. Hakem tarafından dile getirildiği iddia edilen¹⁹¹⁸ ve Bağdâdî tarafından gulat bir görüş olarak nitelenen¹⁹¹⁹ “imamlar için kabul edilmediği halde peygamberlerin günah işleminin câiz kabul edilmesi, bir diğer ifadeyle peygamberlerin ismet sıfatlarının kabul edilmemesi” şeklindeki görüş, bizzat Bağdâdî'nin ortaya koyduğu üzere İmâmiyye içinde dahi marjinal bir görüş olarak kalmış ve hatta tekfir edilmiştir.¹⁹²⁰ Öyle ki İmâmiyye bu konuda bir adım daha ileri gitmiş ve peygamberlerin masumiyetinin doğumdan ölüme devam eden bir süreç olduğunu, peygamberlerin nübüvvetten ne önce ne de sonra, ne büyük ne de küçük, ne kasten ne de unutmak suretiyle herhangi bir günah işleminin mümkün olmadığını kabul etmiştir.¹⁹²¹ Bununla birlikte kendilerine nispet edilen “peygamberlerin takiiye yapabilmesiyle imamların peygamberlerden üstün görülmesi” şeklindeki görüşler, kendileriyle çağdaş İmâmî kaynaklar tarafından da doğrulanmış ve çeşitli yönleriyle savunulmuştur. Gerçi tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâmî kaynaklarda peygamberlerin takiiye yapmasıyla ilgili spesifik bir yorum yapılmamış, müspet veya menfî herhangi bir söz serdedilmemiştir. Ancak peygamberleri imamların

¹⁹¹³ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 189-190.

¹⁹¹⁴ Mesela Usûlî âlimlerden Şeyh Müfid'in özellikle ahbâr ağırlıklı eserlerinde bile bu tür rivayetler yer almaktadır. (Bkz. Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 278-279.) Bunun yanında imamların gaybı bilmediğine veya en azından sadece Allah'a ait bir ilim alanının mevcudiyetine dair ifadeler, Ahbârî ve Usûlî tüm kesimler tarafından dile getirilmiştir. (Bkz. Ayyâşî, I/27-28; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 166, 185-186; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 134; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 67; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, III/130-131.

¹⁹¹⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, I/34-35.

¹⁹¹⁶ Şeyh Müfid, *el-Fusûlu'l-Aşere fi'l-Ğaybe*, 123-124; *el-İrşâd*, I/305-354; *Evâilu'l-Makâlât*, 40-41, 68-69. *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 44-45; Şeyh Müfid'in Hz. Ali'nin imametini ispat bağlamında zikrettiği mucizelerin tasnifi ve ayrıntıları için bkz. Bulut, *Usulîliğin doğuşu*, 300-305.

¹⁹¹⁷ Mesela Küleynî, İmâmî düşünceye göre imamlarla peygamberler arasındaki tek farkın “peygamberlere helal olan çok kadınla evliliğin imamlara helal olmaması” olduğunu nakletmiştir. (Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 195.)

¹⁹¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 48; Bağdâdî, *el-Fark*, 68; *Usûlü'd-Dîn*, 188.

¹⁹¹⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 188.

¹⁹²⁰ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 68. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Hişâm b. Hakem'e nispet edilen bu görüşe yönelik İmâmî kaynaklarda müspet veya menfî herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Çağdaş bir takım araştırmalar da Bağdâdî'nin bu isnadını doğrulayıcı tespitler ortaya koymaktadır. (Bkz. Demir, 75.)

¹⁹²¹ Kummi/Nevbahtî, 88-91; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 33; *Emâlî*, 454; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 31, 32; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 37-38; *Evâilu'l-Makâlât*, 62, 65; Şerif el-Murtaza, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 15, 17, 183; *Resâil*, III/325-326. Şeyh Sadûk, peygamberin masum olduğunu kabul etmekle birlikte tebliğ görevi dışındaki insânî unutmama ve yanılmalarının bu masumiyetine zarar vermeyeceğini belirtmiştir. (Bkz. Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, I/248-249.)

asılları, imamları ise onların halefleri olarak gören,¹⁹²² bir diğer ifadeyle her bir peygamberi aynı zamanda imam olarak kabul eden¹⁹²³ İmâmî düşüncenin imamlar için takıyyeyi câiz gördüğü¹⁹²⁴ göz önüne alındığında peygamberler hakkında da bunu mümkün gördüğü pekâlâ söylenebilir. Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının nispetinin iftira olarak yorumlanmasına sebep olacak herhangi bir karine bulunmamaktadır.

İmamların peygamberlerden üstünlüğü iddiasına gelince, daha önce de ifade ettiğimiz üzere İmâmî düşüncede imamet ve nübüvvet kurumlarının birbirinden farklı olduğu kesin bir şekilde ifade edilmiştir.¹⁹²⁵ Bununla birlikte imam ile peygamberin özellikle görev itibariyle eşitlendiği, tek farklarının geldikleri zamanla alakalı olduğunun düşünüldüğü¹⁹²⁶ ve dolayısıyla peygamberlerden bazısının bazısından üstün olması¹⁹²⁷ gibi bir durumun imamlarla peygamberler arasında da tahayyül edildiği görülmektedir.¹⁹²⁸ Dolayısıyla görevlerini icrâ ederken sahip oldukları nitelikler bakımından, imamlarla peygamberler arasında bir takım farklar olduğu varsayılmış, bu kıyaslamada imamlar, her zaman açıkça ifade edilmese de Hz. Muhammed dışındaki¹⁹²⁹ peygamberlerin önüne geçirilmiştir. Bu konuda bizzat Şeyh Müfid, İmâmiyye içinde üç yaklaşım bulunduğu dair bir tanıklık ortaya koymuştur. Buna göre “İmâmiyye’den bir grup “Hz. Muhammed soyundan gelen imamların peygamberimiz Hz. Muhammed haricindeki tüm elçi ve nebilerden daha üstün olduğuna” inanmıştır. İkinci bir grup, imamların üstün olduğu peygamberlerden “ulu’l-azm peygamberleri” istisna tutmuş ve “imamların bunlar dışındaki tüm peygamberlerden daha üstün olduğunu” belirtmiştir. Üçüncü ve son bir grup ise her iki görüşü de reddederek “peygamberlerin hepsinin imamlardan kesinlikle daha üstün olduğunu” söylemiştir.”¹⁹³⁰ Bunlardan hangi akımın İmâmiyye içinde daha güçlü bir yoğunluğa sahip olduğu konusunda kaynaklarda bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak üçüncü yaklaşımın İmâmî düşüncede sadece Usûlî

¹⁹²² Şeyh Sadûk, *Kemâlî’-Dîn*, I/34-35. Benzer diğer değerlendirmeler için bkz. Numânî, *Ğaybe*, 76-77; Kummî/Nevbahtî, 88-91; İbn Bâbeveyh, 115-116; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 65; *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*, 39.

¹⁹²³ Şeyh Sadûk, *Kemâlî’-Dîn*, 35.

¹⁹²⁴ Kummî/Nevbahtî, 186-188; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 573; *Ravzatu’l-Kâfi*, VIII/234; Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 42; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 9; *Meseletün Uhrâ fi’n-Nass*, 24-25, 27-32; Şerif el-Murtaza, *Tenzîhu’l-Enbiyâ*, 184, 233; *Resâil*, II/295, III/20-21; *eş-Şâfi*, II/154-156; Ebû Cafer et-Tüsî, *Marifetü’r-Ricâl*, 205-206.

¹⁹²⁵ Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 190,194-195; Kummî/Nevbahtî, 88-91; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 269; *el-Mukni’a*, 32.

¹⁹²⁶ Bkz. Kummî/Nevbahtî, 88-91; Şeyh Sadûk, *Kemâlî’-Dîn*, I/34-35; *Emâli*, 99; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 65; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, III/325-326.

¹⁹²⁷ 2. Bakara, 253; 17. İsrâ, 55.

¹⁹²⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlî’-Dîn*, 34-36.

¹⁹²⁹ Bazı İmâmî âlimlere bakılırsa İmâmî düşüncede “Hz. Muhammed’in hem imamlardan, hem de kendisinden önceki tüm peygamberlerden daha üstün olduğu” konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. (Bkz. Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 30; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 70; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, 30.)

¹⁹³⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 70.

âlimlerle sınırlı olduğu söylenebilir. Zira Usûlîliğin (akılcı) kurucu âlimlerinden Şeyh Müfîd bile “bu meselenin akılla halledilebilecek bir mesele olmadığını, kendisinin de bu konuda düşünmekte olduğunu, bununla birlikte Hz. Ali ve diğer imamların faziletleri hakkında gerek Hz. Peygamberden, gerekse imamlardan haberler geldiğini, Kur’an’da da imamların üstünlüğü görüşünü destekleyen hususların olduğunu” söyleyerek¹⁹³¹ “imamların peygamberlerden üstün olduğu görüşüne daha yakın durduğuna” işaret etmiştir.¹⁹³² Dolayısıyla İmâmiyye içinde imamların peygamberlerden üstün olduğuna inanan güçlü bir damarın olduğu anlaşılmaktadır. Bu üstünlüğün tasavvur edildiği en öncelikli konu ise imamların sahip olduğuna inanılan ilimlerdir.¹⁹³³ Onlara göre geçmiş peygamberlere ilimlerin sadece bir kısmı verilmiş, Hz. Muhammed neslinden imamlara ise onlara göre daha fazla bir pay ayrılmıştır.¹⁹³⁴ Mesela Musa ve Hızır’a sadece olmuş olanın ilmi verilmiş, olmakta olanın ve kıyamete kadar olacak olanın ilmi verilmemiştir. İmamlar ise Hz. Peygamberden (as) onu tamamen miras almışlardır. Yine yetmiş üç harften oluşan Allah’ın en büyük isminden (ism-i azamdan) yetmiş iki harf Hz. Muhammed kanalıyla imamların yanındadır. Hâlbuki bunlardan Hz. İsa’ya sadece iki, Musa’ya dört, İbrahim’e sekiz, Nuh’a on beş, Âdem’e yirmi beş harf verilmiştir.¹⁹³⁵ İlim dışında imamların ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunun düşünüldüğü bir diğer hususiyet ise geçmiş peygamberlerin tek tek sahip olduğu bir takım mucizevî ayrıcalıkların hepsinin imamlarda toplanmış olduğunun kabul edilmesidir. Mesela İmâmî düşüncede “Hz. Musa’nın esasının ve levhalarının, Hz. Süleyman’ın yüzüğünün, Hz. Âdem’in gömleğinin, Hz. İbrahim’in ateşe atıldığında ateşten korunmasını sağlayan ve daha sonra Hz. Yusuf’a geçip babasının gözlerinin açılmasına vesile olan gömleğin onların yanında olduğuna” inanılmaktadır.¹⁹³⁶

Bütün bunlar göz önünde alındığında Fahreddin er-Râzî (606/1210) tarafından kendi döneminde Rey şehrinde yaşayan Mahmud İbn Hasan el-Hımsî isminde bir muallime nispet ederek sunduğu “Hz. Ali’nin Hz. Muhammed (as) dışındaki bütün peygamberlerden daha üstün olduğu” yönündeki görüşün¹⁹³⁷ tarihsel veya bölgesel bir görüş olmayıp hicrî dördüncü asırdan itibaren tedavülde olan yaygın bir İmâmî düşüncüyü yansıttığını söylemek mümkündür.

II) ALGININ OLGUYLA İRTİBATINDA SORUNLU YÖNLER

Eş’arî makâlât yazarlarının olumsuz İmâmiyye algısına sebep olan özellikle imamete dair birçok görüş, bizzat çağdaş İmâmî kaynaklar tarafından doğrulanmış ve

¹⁹³¹ Bkz. Şeyh Müfîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 71.

¹⁹³² Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 288.

¹⁹³³ Uyar, 15-16.

¹⁹³⁴ Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, I/37.

¹⁹³⁵ Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 166, 188.

¹⁹³⁶ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 167.

¹⁹³⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VIII/248.

algının olguyla irtibatını sorunsuz bir hâle getirmiştir. Bununla birlikte algının olguyla irtibatını sorunlu kılan çok önemli metodolojik problemler de söz konusudur. Bundan sonraki kısımda, genel olarak bu husus ele alınacaktır.

A) Seçmeci ve İndirgemeci Yaklaşım

Tüm elemanlarıyla birlikte anlamlı olan, parçalanınca anlamını yitiren bir bütünün, kendisini oluşturan parçalarından birisi üzerinden anlaşılması,¹⁹³⁸ bir başka ifadeyle “iç içe geçmiş kompleks bir sürecin ürünü olan sosyal olay ve olguların tek bir sebeple açıklanması”¹⁹³⁹ anlamına gelen indirgemecilik, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının en problemlili alanlarından birisini teşkil etmektedir. Zira toplumsal hayattaki dine dayalı gruplaşmaları ifade eden mezhepler, dinî, siyasî, sosyal, ekonomik vb. ilişkiler ağının insan unsurunu etkilemesiyle ortaya çıkmış olan beşerî oluşumlardır. Bu yüzden mezhepleri, sadece “fıkrî cereyanlar” olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmak mümkün olamayacağı gibi tarihte yaşamış herhangi bir şahsın ortaya attığı fikirlerle büyük bir topluluğu arkasından sürüklediği de tasavvur edilemez. Bununla birlikte ilk İslam Mezhepleri Tarihçileri'nin ortaya koyduğu perspektif tam da budur. Onlar, mezhepleri sadece itikadi sebeplerle doğmuş fikir ekolleri olarak kabul ettiklerinden olacak ki içtimai sebepler üzerinde hemen hiç durmamışlardır.¹⁹⁴⁰ Ne var ki bu perspektif, çağdaş Mezhepler Tarihi'nin ulaştığı bir merhale olup Eş'arî makâlât literatürünün vücut bulduğu dönem itibariyle söz konusu değildir. O dönem için Mezhepler Tarihi yazıcılığı, kelâmî bir uğraşın sadece bir yönünü teşkil etmekte, dolayısıyla da mezheplerin daha çok görüşlerini önemsemektedir. Dolayısıyla onlar üzerinden eleştirilebilecek indirgemecilik, fırkaların görüşlerinin bir bütün olarak ortaya konmaması ve sadece belli bir dönem, bölge ya da şahsa ait görüşler üzerinden bir fırka tasvirinin yapılmış olmasıdır. Zira Mezhepler Tarihi söz konusu olduğunda nakledilmeyen birçok görüş, fırkanın algılanışı bakımından nakledilenlerden çok daha önemli olabilmektedir. Çünkü İslam Mezhepleri Tarihi'nde kişi ve fırkalar, belli görüşlere indirgendiğinde onu sembolleştirmenin de kapısı açılmış olunmaktadır. Burada indirgenen ve dolayısıyla sembolleştirilen görüş, çoğu defa müellifin ve kitlelerin hassasiyetlerinin yoğunlaştığı tartışma noktaları olmaktadır. Fırkalar, seçilen belli görüşlere indirgendiğinde, bu kimlik, artık onun sembolü olmakta ve kitleler nezdinde onun diğer görüşleri ile yapıp etmelerinin pek bir anlamı kalmamaktadır. Bu yönüyle seçmeci ve indirgemeci yaklaşımı, sembolleştirme eylemi olarak nitelenmek ve bu sembol üzerinden onu algısal düzeyde tüketme çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Söz konusu önemi dolayısıyla ki bilimsel araştırmaların metin tenkidinde izlediği ve “sadece metinde söyleneneler ve söyleniş keyfiyetiyle değil,

¹⁹³⁸ Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed (İki Tasavvur Bir Gerçek)*, Düşün Yay., İstanbul 2009, 131.

¹⁹³⁹ Büyükkara, “Metodolojik Problemler,” 460.

¹⁹⁴⁰ Hizmetli, “Mezheplerin Doğuşunda İctimâî Hâdiselerin Rolü,” 666.

bunun yanında metnin göz ardı ettikleri ve bunları göz ardı ediş keyfiyetiyle de ilgilenmek¹⁹⁴¹ şeklindeki metodolojik ilke, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının da benimsediği en temel yaklaşımlardan bir tanesi olmuştur.

İndirgemeci yaklaşımın birçok sebebinden bahsetmek mümkündür. “Meseleye doğru bir açıdan bakmama, yetersiz bilgilenme, bütünü algılayacak kapasiteden yoksun olma”¹⁹⁴² gibi durumların yanında göz ardı edilen hususların yazarın ilgi dairesine girmeyişi ve özellikle de “ideolojik bir takım saikler”¹⁹⁴³ bunda etkin olmuş olabilir. Kasıtlı durumlar söz konusu olduğunda kuşkusuz müellifin Mezhepler Tarihi yazış gerekçesi, seçmeci yaklaşımda belirleyici faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü “İnsan belleğinin, geçmiş deneyimleri bu günün ışığında ayıklayıp düzenleme gibi bir özelliği söz konusudur. Kişi, bu günün ışığında kendi hedeflerini belirleyerek geçmişten önemli gördüğü şeyleri seçer ve onun tarihini yeniden yazar.”¹⁹⁴⁴ Bu yönüyle seçmeci ve indirgemeci yaklaşımlar, birbirini besleyen tavrılardır.

1) Kasıtlı İhmal

Kasıtlı ihmal, İslam Mezhepleri Tarihi’nde müelliflerin herhangi bir fırkayı anlatırken onun herhangi bir görüşünü, “savunduğu mezhebin yararına görmüyorsa veya eleştirebilme gücünü çekiyoorsa”¹⁹⁴⁵ ya da “fırka hakkında olumlu bir algı yaratmasından endişe ediyorsa” susması durumudur. Bu durumda müellif, muhalif fırkanın görüşleri veya fırkaları arasından, mezhebinin veya kendisinin savunduğu görüşlere benzemeyenleri seçip almakta, birebir aynı olan veya çok benzeyen görüşleri nakletmeye değer bulmamaktadır. Bu tavrın Mezhepler Tarihi’ndeki yansımalarını “farklılıklara dayalı Mezhepler Tarihi yazıcılığı ve benzer görüşleri görmezden gelme” olmak üzere iki başlık altında ele almak mümkündür.

a) Farklılıklara Dayalı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı

Psikolojik anlamda “tembel algılayıcılar” olan insanlar, dikkatlerini çevrelerindeki her şeye eşit olarak paylaşmaktan çok algısal alanın göze çarpan yönleri üzerine çevirirler ve en çarpıcı unsurlar üzerinden bir takım izlenimler oluştururlar.¹⁹⁴⁶ Mezhepler Tarihi açısından bir mezhebin en ayırt edici niteliği, hiç kuşkusuz onun farklı fikirleridir. Bu yüzden olacak ki daha çok farklılıklara dayanan,

¹⁹⁴¹ Câbirî, 75.

¹⁹⁴² İslamoğlu, *Üç Muhammed*, 131

¹⁹⁴³ Câbirî, 75.

¹⁹⁴⁴ Rickman, 126-127.

¹⁹⁴⁵ İbrahim H. İnal, *The Presentation of the Murjia in Islamic Literature*, Basılmamış Doktora Tezi, The University of Manchester, 2002, 216-217’den naklen, Büyükkara, “Metodolojik Problemler,” 465.

¹⁹⁴⁶ Sears vd., 108, 109.

firkalar arasındaki benzerlikleri gölgede bırakan bir Mezhepler Tarihi yazım tarzı tercih edilmiştir. Bu doğal durumun yanında mezheplerin sosyal tezahürlerinin büyük oranda benzer hususlara dayanması ve farklılıkların çoğu zaman görünmemesi de mezheplerin bir takım farklı yönlerinin daha fazla dikkat çekmesine ve onların aslında bu olduğunu insanlara göstermeye yönelik bir çaba içerisine girilmesine sebep olmuş gözükmektedir.

Ümmet arasında “tevhit ve sıfatlar, kader ve adalet, va’d ve va’id, ruyetullah, nübüvvet ve imamet” gibi firkalaşma sebebi olan ihtilaflara¹⁹⁴⁷ baktığımızda Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye arasındaki en esaslı ihtilafın “imamet” kapsamında yaşandığını görmekteyiz. Diğer meselelerde ise aralarında tarih boyunca önemli hiçbir ihtilaf meydana gelmemiş, gelenlerin büyük bir kısmı da zamanla ortadan kalkmıştır. Ancak İmâmiyye, “uluhiyet, nübüvvet, kitap ve ahiret” gibi bütün konuları bir şekilde imamet teorisi ile ilişkilendirmiş, dolayısıyla tüm alanlarda belli ölçülerde farklılıklar meydana gelmiştir. Bununla birlikte bu ayrılıklar İslam’ın özünü etkileyecek bir boyuta ulaşmamış, imameti ilgilendiren meselelerde çok sınırlı bir alanda kalmıştır. Mesela tevhit konusunda zikrettiklerine baktığımızda “tevhidin İslam’ın özü ve esası olduğu,¹⁹⁴⁸ Allah’ın zatına mahsus bir vahdâniyetle¹⁹⁴⁹ bir, tek ve kadîm olduğu,¹⁹⁵⁰ hiçbir şeyde herhangi bir ortağının olmadığı,¹⁹⁵¹ herhangi bir şekilde eşi veya benzerinin bulunmadığı,¹⁹⁵² Allah’ın her şeyi, hiçbir örneği olmaksızın yarattığı,¹⁹⁵³ Allah’ın zatından önce herhangi bir şey bulunmadığı gibi kendisinin de bir başlangıcının ve sonunun olmadığı,¹⁹⁵⁴ hiçbir zaman ölmeyecek olan yegane diri (Hayy) olduğu,¹⁹⁵⁵ hâdis (sonradan meydana gelen) ve mümkün olan her şeyi Allah’ın yarattığı ve ondan başka yaratıcının bulunmadığı,¹⁹⁵⁶ Allah’ın sıfatları için herhangi bir sınır, süre ve dönem tayin edilemeyeceği,¹⁹⁵⁷ Allah’ın hiçbir şeye ve kimseye muhtaç olmadığı, tam tersine her şeyin ve herkesin kendisine muhtaç olduğu,¹⁹⁵⁸ yerde ve gökte kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmadığı ve her şeyi bir başkasından öğrenmeksizin bildiği,¹⁹⁵⁹ kendisinden zulüm, haksızlık ve

¹⁹⁴⁷ Bağdâdî ve Şehristânî tarafından firkalaşma sebebi olarak zikredilen meseleler hakkında bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 9-11; Şehristânî, *el-Milel*, 14-15.

¹⁹⁴⁸ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 35-36.

¹⁹⁴⁹ Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 80.

¹⁹⁵⁰ Ayyâşî, I/17; Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/1; Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, 16-17; *Emâlî*, 454; Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 29; Şerif er-Râdî, *Resâilu’l-Murtazâ*, III/10.

¹⁹⁵¹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 47, 48; Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 30; *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*, 25.

¹⁹⁵² Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/1; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 47; *İ’tikâdât*, 17; Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 29.

¹⁹⁵³ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 45; Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 29.

¹⁹⁵⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/1; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 46, 48; Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 29, 30; *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*, 16; *Mesâilü’l-Ukberîyye*, 65; Şerif er-Râdî, *Resâilu’l-Murtazâ*, III/10.

¹⁹⁵⁵ Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 29.

¹⁹⁵⁶ Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 61-62; Şeyh Müfid, *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*, 19-20.

¹⁹⁵⁷ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/1.

¹⁹⁵⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*, 30.

¹⁹⁵⁹ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/1; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 47; Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 55.

çirkin bir fiilin tezahür etmeyeceği¹⁹⁶⁰, gibi kimsenin reddedemeyeceği şeyler zikredildiğini görmekteyiz. Nübüvvet bahsinde zikrettiklerine baktığımızda da sürekli farklılıklara yapılan vurguların ortak düşünceleri gölgelediğini görmekteyiz. Zira onların nazarında da peygamberlerden her birisinin gönderildikleri topluma Allah'ın hüccetleri olduğunu ve Allah'la onlar arasındaki elçiler olduklarını tasdik etmek vaciptir.¹⁹⁶¹ Nübüvvet, bir hikmete ve sahip olduğu ilme binaen bizzat Allah'ın seçtiği bir kurumdur.¹⁹⁶² Hz. Muhammed, Allah'ın kulu ve bu ümmete gönderilmiş elçisi olup¹⁹⁶³ bizzat Kur'an'ın beyanıyla son peygamberdir.¹⁹⁶⁴ Ondan sonra nebi, şeriatından sonra da şeriat gelmesi söz konusu olmadığı gibi böyle bir iddiada bulunan cehennemlik kâfirdir.¹⁹⁶⁵ Onun nübüvveti başta Kur'an olmak üzere gösterdiği mucizelerle¹⁹⁶⁶ sabit olmuştur.¹⁹⁶⁷ Hz. Muhammed, imamlar dâhil tüm insanlardan¹⁹⁶⁸ ve bu arada kendisinden önceki bütün peygamberlerden daha üstündür.¹⁹⁶⁹

Ahiret konusundaki temel inançlar için de aynı durum söz konusudur. Ölümden sonra dirilmeye, hesaba, yapılanların karşılığını görmeye, cennete ve cehenneme inanmak, İmâmiyye açısından da vacip addedilmiştir.¹⁹⁷⁰ Aynı şekilde Mü'min ve kâfir tanımları farklı olsa da Allah'ın Müminleri cennetlerde sürekli nimetlerle ödüllendireceğine, kâfirlere ise cehennemde ebediyyen azab edileceğine inanmanın vacip olduğu da söylenmiştir.¹⁹⁷¹ Onlara göre Allah, sâlih amellerin karşılığını verecektir. İyi olan hiçbir şey, onun yanında zayi olmaz. Hatta iyilikleri katlar. Kötülüklerden ise çoğunu bağışlar. Kimseye zerre miktarı haksızlık yapılmaz.¹⁹⁷² Büyük günah sahipleri için şefaet söz konusu olup peygamberlerin, meleklerin, vasîlerin ve Müminlerin şefaet etmesiyle bu kişiler cennete gidebilirler.¹⁹⁷³ Yine günah işleyen Müminlerin durumu, Allah'ın rahmetine kalmış olup azap edebileceği gibi doğrudan cehenneme de koyabilir. Ancak cehenneme koysa bile daha sonra cennete sokacaktır.¹⁹⁷⁴ Kabir azabı ve suali haktır.¹⁹⁷⁵ Ahirete

¹⁹⁶⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 56.

¹⁹⁶¹ Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 30.

¹⁹⁶² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 63.

¹⁹⁶³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/2; Ayyâşî, I/18.

¹⁹⁶⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn*, 16; *Emâlî*, 454; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 35; *el-İrşâd*, I/5; Kuleyni, *Usul el-Kafi*, I/126.

¹⁹⁶⁵ Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 30.

¹⁹⁶⁶ Hz. Peygambere nispet edilen mucizeler hakkında bkz. Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 36.

¹⁹⁶⁷ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 35.

¹⁹⁶⁸ Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 21; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 96-97; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, I/38.

¹⁹⁶⁹ Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 454; Şeyh Müfid, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, 34, 40.

¹⁹⁷⁰ Süleym b. Kays, 170-174; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 33-34; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 46-47; *Evâilu'l-Makâlât*, 78.

¹⁹⁷¹ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 14-18; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 33-34.

¹⁹⁷² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/1; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 14-18; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 30.

¹⁹⁷³ Süleym b. Kays, 170-174.

¹⁹⁷⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 21; Süleym b. Kays, 170-174.

¹⁹⁷⁵ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 18; *Emâlî*, 455.

müteallik bu gibi temel hususlardan şüphe içinde olan veya bunları inkâr eden kimse İslam dininden çıkar ve onun amelleri kabul edilmez.¹⁹⁷⁶

İki fırka arasında herhangi bir ihtilafın yer almadığı benzer örnekleri “meleklerle iman,¹⁹⁷⁷ Kur’an’ın benzeri ortaya konulamayacak en büyük mucize olması,¹⁹⁷⁸ kaza ve kader,¹⁹⁷⁹ İslam şeriatının kendisinden önceki tüm şeriatları ortadan kaldırması¹⁹⁸⁰” gibi daha başka konularda da vermek mümkündür. Ancak Eş’arî makâlât geleneğine baktığımızda İmam Eş’arî¹⁹⁸¹ dışındaki hiçbir müellifin, iki fırka arasındaki bu gibi benzer görüşlere çok fazla atıfta bulunmadığını, daha çok iki mezhep arasındaki farklılıkları ortaya koyan bir tasvir metodunu tercih ettiğini görmekteyiz. Bu arada çık sınırlı düzeyde de olsa Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî’nin de hakkını teslim etmek durumundayız. Bağdâdî, sadece bir meselede onların ekserisinin “peygamberlere günah nispet edilemeyeceğini” kabul ettiklerini, hatta bunun tersini kabul eden Hişâm b. Hakem gibi kişileri tekfir ettiklerini belirtmiştir.¹⁹⁸² Fahreddin er-Râzî de aynı şekilde sadece vaîd görüşüyle ilgili bir konuda Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye’nin ittifak ettiğini söylemiş ve onların görüşlerini nakletmiştir.¹⁹⁸³ Gerek Bağdâdî ve Râzî’nin, gerekse diğer müelliflerin, İmam Eş’arî’nin eserinden haberdar olduğu halde benzer görüşlere çok fazla atıfta bulunmaması, konunun sınırlarının çok geniş olmasıyla açıklanabilirse de asıl faktörün onlar hakkında olumlu algı yaratmakaygısı olduğunu söylemek, çok da uzak bir ihtimal değildir. Bu bağlamda İmam Eş’arî’nin genelde tüm fırkaların, özeldense İmâmiyye’nin tasvirinde anonim bir şekilde de olsa fırkaların dinsel açıdan kabulünde hiçbir sakınca bulunmayan görüşlerine de eserinde yer vermesi, gerçekten zamanını aşan objektif bir tavırdır. Zira sadece farklılıklara odaklanmış bir mezhep

¹⁹⁷⁶ Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, 21; *Emâlî*, 455; Şeyh Müfid, *en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye*, 47; *el-Mesâilü’s-Sereviyye*, 32-35; *el-Mukni’a*, 33-34.

¹⁹⁷⁷ Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 31-32.

¹⁹⁷⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 63.

¹⁹⁷⁹ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/1; Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, 8; *et-Tevhîd*, 354-379; Şeyh Müfid, *Tashîhu İ’tikâdâtı’l-İmâmiyye*, 54-59.

¹⁹⁸⁰ Şeyh Müfid, *el-Mukni’a*, 30.

¹⁹⁸¹ İmam Eş’arî, doğrudan ittifak edildiğini belirtmese de İmâmiyye içindeki ihtilafları zikrettiği konu merkezli bölümde, İmâmiyye içindeki marjinal görüşlerin yanı sıra herhangi bir eleştiri yöneltilemeyecek görüşleri de zikretmiştir. [Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 35 (teşbih ve teccüm, meleklerin Allah’ı değil arşı taşıması), 39 (Allah’ın sıfatlarının ezeliyeti, Allah’ın görüş değiştirmekten münezzeh olması), 40-41 (Hişâm b. Hakem’in kullar’ın fiillerinin yaratıcısının da Allah olduğu görüşü), 47 (Kur’an’ın hiçbir şekilde tahrif edilmediği), 48 (peygamberlerin imamlardan üstünlüğü), 48-49 (peygamberlerin masumluluğu), 51 (peygamberden başka hiç kimseye vahiy gelmeyeceği ve mucize gösteremeyeceği), 53 (haberlerde neshi kabul etmenin Allah’a yalan isnat etmek anlamına geleceği), 55-56 (ahirette çocukların herhangi bir azaba uğramayacağı ve cennetlik olduğu), 59 (şerî ilkelerin kabulü ve muhalif mezhep mensuplarına saldırının haram kabul edilmesi), 60 (Allah’ın zâtında arazlar bulunmadığı için kendisine cisim de denilemeyeceği)]. İmam Eş’arî’nin zikrettiği bu görüşler, genellikle İmâmiyye’nin sonraki dönemlerde geldiği noktayı işaret etmekte olup zaten zaman zaman kendisi de buna işaret etmiştir. (Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 35, 55-56.)

¹⁹⁸² Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 68.

¹⁹⁸³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III/569.

anlatımı, firkalar hakkındaki “aynı dinin sadece bir veya birkaç meselesindeki yorum farklılıklarına dayanan gruplaşmalar” şeklindeki algının buharlaşmasına, “İslam’la bir bağı bulunmayan sapkın oluşum” algısının yaygınlaşmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki “gerek İmâmiyye, gerekse Ehl-i Sünnet arasındaki asgarî müşterekler, ihtilaf konusu meselelerden çok daha fazladır.”¹⁹⁸⁴

Benzer bir durum, İmâmiyye tasvirinin sadece imamete hasredilmesinde de görülmektedir. Çünkü İmâmiyye firkaları, imamet tartışmalarına indirgenmiş, genelde sadece imametle ilgili görüşleriyle gündeme gelmiştir. Bu yönüyle “sığ, dar bir alana hapsolmuş, dini de sadece imamet meselesine hasretmiş, İslam düşüncesinde imametten başka bir meseleyle ilgilenmeyen, bu arada bu mesele üzerinden gulat bir takım görüşlerin de merkezi olan” fırka algısı hâkimdir. Ancak İmam Eş'arî'nin İmâmî firkalar arasındaki ihtilafı meseleleri zikrettiği konu merkezli ikinci bölüm,¹⁹⁸⁵ onların İslam dünyasındaki tartışmalardan genel olarak haberdar olduğunu, bu tartışmalara bir yönüyle katıldıklarını ve hatta zaman zaman İslam düşüncesine katkıda bulduklarını gösterir. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, geleneğin ilk eseridir ve diğer müelliflerin hepsi bu eserden haberdardır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi İmâmiyye'nin kendisine özgün kimliğini kazandıran görüşünün imamet olması ve kendilerinin de bu görüşlerini meşrulaştırmaya yönelik yoğun mesailer, algıda seçicilik yaratarak tüm muhalif algıların bu noktaya odaklanmasına sebep olmuş gözükmektedir. Diğer taraftan İmam Eş'arî'nin (324/936) objektif ilmî kişiliğinin yanında hayatta olduğu dönem itibariyle İmâmiyye'nin Şeyh Sadûk (381/991), Şeyh Müfid (413/1022), Şerif el-Murtaza (436/1045) gibi önemli âlimlerinin henüz hayatta olmaması, İmâmiyye'nin güçlü bir muhalif olarak algılanmaması, iki ekol mensupları arasında toplumsal hayatta henüz ciddi çatışmaların yaşanmamış olması da bunda etkin olmuş olmalıdır.

b) Benzer Görüşleri Görmezden Gelme

Makâlât eserlerinde bir fırka hakkında verilen bilgiler kadar verilmeyen ve görmezden gelinen bilgiler de önemlidir. İkinci bölümde geniş bir şekilde üzerinde durduğumuz üzere Eş'arî makâlât geleneğinde takiyye üzerinden yaratılan algıda İmâmiyye, “Hz. Ali'nin halifelere biatı ve bazı Şîî görüşlerin çelişkili yönleri gibi açıklamakta zorlandıkları bütün hususları takiyye ile açıklayan fırka” konumundadır. Fahreddin er-Râzî (606/1210) tarafından gündeme getirilen söz konusu algıyı, yaşadığı dönemdeki İmâmî âlimlerin ifadeleriyle mukayese ettiğimizde, algının bu

¹⁹⁸⁴ Ahmet el-Kâtip, 224-225.

¹⁹⁸⁵ İmam Eş'arî, fırka tasvirini ikiye ayırmış, ilk önce temel bir mesele belirleyerek aynı zamanda firkalaşma sebebi de kabul ettiği bu mesele etrafındaki farklı görüşleri ve firkalaşmaları zikretmiş, bunu takip eden bölümde ise o mezhep içinde somut gruplaşma nedeni olarak görmediği diğer ihtilafı meseleleri nakletmiştir. (İmâmî fırka ve kişiler arasındaki bu tür ihtilaflar için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 31-63.)

yönüyle tamamen gerçek bir temele dayandığını, bununla birlikte gerçeğin sadece bir yönünü temsil ettiğini görmekteyiz. Zira İmâmî âlimler, takiyyeyi çok daha kapsamlı bir kavram olarak ele almış, birçok konuda takiyye yapmayı dinsel bir zorunluluk olarak kabul edip çoğu defa imamlara nispet edilen sözlerle teşvik etmiş,¹⁹⁸⁶ hatta bunu “İmâmiyye inancının temel şartlarından bir tanesi sayarak terk edenin Allah’a, rasulüne ve imamlara muhalefet etmiş sayılacağını”¹⁹⁸⁷ belirtmiştir. Hiç kuşkusuz bunda Hüseyin b. Ali (ö. 61/680), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Muhammed en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) ve diğer birçok Ali evladı ile Ehl-i Beyt taraftarlarının Emevîler (61-132/661-750) ve Abbâsîler’e (132-656/750-1258) karşı ayaklanmalarının en sert ve acımasız şekilde bastırılmasının, Şia’nın bazı öncülerinin öldürülüp başlarının mızraklara takılarak şehirlerde teşhir edilmesinin, İslâm’ın ilk asırlarından itibaren sürekli iktidar emelleri taşıması nedeniyle sürekli takip ve baskıya maruz kalmasının,¹⁹⁸⁸ bu gibi uygulamaların devletleri yönetenlerin resmî siyasetleri haline gelmesinin¹⁹⁸⁹ ve bu gibi durumların imamları siyasî otoriteye muhalefetten kaçınmaya, dolayısıyla takiyye yapmaya sevk etmesinin¹⁹⁹⁰ rolü bulunmaktadır. Şia tarihinde imam olarak kabul edilen kişilerin birer zorunluluk olarak ortaya koydukları bu ilk takiyye pratikleri, İmâmî âlimler tarafından idaresini kabul etmedikleri bir toplum içinde yaşama mecburiyetinden kaynaklanan azınlık psikolojisinin etkisiyle¹⁹⁹¹ zamanla soyut bir çerçeveye taşınarak İmâmî düşüncenin ana ilkelerinden bir tanesi haline getirilmiş ve yalnızca hayatın tehlikede olduğu zamanlarda değil, genel olarak düşmanca tutumun görüldüğü her yerde uygulanması gereken bir ana görev olarak¹⁹⁹² benimsenmiştir. Dahası, Sünnîler tarafından sadece ahlakî bir tercih olarak ele alınan bu mesele, hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren İmâmî düşüncede mezhebin doktrinel bir parçası haline getirilmiştir.¹⁹⁹³

İmâmî âlimlerin ifadelerinden başlıca iki durumla karşı karşıya kaldıklarında kendilerini takiyye yapmak mecburiyetinde hissettikleri ya da bunları takiyye yapılabilecek meşru durumlar olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, hiç kuşkusuz imamlardan gelen ve temel İmâmî öğretisi ile çelişen söz ve uygulama örneklerini açıklama konusunda yaşadıkları zorluktur. İmâmiyye içinde özellikle imametin nassla belirlendiği yönündeki temel kabulün teşekkülünden sonra

¹⁹⁸⁶ Bkz. Berkî, 255-257-259; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 572-574; Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, 38; *Kemâlî’ d-Dîn*, 347.

¹⁹⁸⁷ Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 462-463; *Kemâlî’ d-Dîn*, 347; *İ’tikâdât*, 38.

¹⁹⁸⁸ Hakyemez, “Şiî Takiyye İnancının Teşekkülü,” 132.

¹⁹⁸⁹ İlhan, “Takiyye,” 162-163.

¹⁹⁹⁰ Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 128-129; Adıgüzel, 114; Avcu, *İmamet Anlayışının Doğuşu*, 91.

¹⁹⁹¹ Dalkılıç, “Bir Kimlik Olarak Takiyye,” 125.

¹⁹⁹² Fazlurrahman, 218.

¹⁹⁹³ İmâmiyye tarihinde takiyye düşüncesinin ortaya çıkışının tarihsel süreci konusundaki yaklaşık değerlendirmeler için bkz. Hakyemez, “Şiî Takiyye İnancının Teşekkülü,” 138; Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 128-129; Müsevî, “Takiyye,” 280; İlhan, “Takiyye,” 162-163; Dalkılıç, “Bir Kimlik Olarak Takiyye,” 124, 128..

“Hz. Ali’nin Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman’a karşı herhangi bir faaliyette bulunmaması, kendilerine biat edip arkalarında namaz kılması, tahkime karar vermesi, Hz. Hasan’ın idareyi Muaviye’ye devreşi, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt mensuplarının sahabeyle iyi ilişkiler kurmaları” gibi tarihsel gerçekliği sabit olayların açıklanmasında bir takım güçlükler yaşanmış, bunun yanında “imamlarından gelen aynı konuyla ilgili birbirine zıt farklı rivayetlerin nasıl telif edileceği konusunda bir takım tartışmalar meydana gelmiş,” sonuçta bütün bu açmazlar takiiye düşüncesiyle temellendirilmeye çalışılmıştır.¹⁹⁹⁴ Mesela Hz. Ali’nin kendinden önceki halifelere biat etmiş olmasını meşrulaştırmak için ileri sürülen argümanlara baktığımızda takiiye, bunların başında gelmektedir. İmam hakkındaki nass iddialarıyla doğrudan alakalı olan bu çabanın ilk örneklerine Hişâm b. Hakem’de rastlanmaktadır. İmamet nassla sabit olduğunu ilk defa sistematik bir şekilde iddia eden Hişâm b. Hakem’e göre “Ali b. Ebî Tâlib, imameti konusunda peygamberin nassını ve ümmete vasî olduğunu hiçbir zaman delil olarak ileri sürmemiş ve bunu gizlemiştir. Çünkü o, ensar ve muhacirden korkmuş, bu yüzden de kendisini tutup susmuştur.”¹⁹⁹⁵ Hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren İmâmî düşünceyi sistematik bir şekilde kayıt altına alan eserlerde de bu yaklaşım aynen devam ettirilmiş, Hz. Ali’nin otuz yıllık imamet sürecinin ilk yirmi dört yılının takiiye ile geçtiği,¹⁹⁹⁶ Hz. Hârûn’un Sâmîrî, Hz. Musa’nın Firavun, Hz. Nuh ve Hz. Lût’un kavimlerine karşı duydukları korku ve acziyete benzediği,¹⁹⁹⁷ zaman zaman icrâ ettiği bazı görevlerinse Hz. Yusuf misali imkân bulduğu durumlarda Allah’ın hükümlerinin hayat bulması için çalışmasından kaynaklandığı,¹⁹⁹⁸ ancak onun hayatının büyük bir kısmının “can korkusu, dinde kendi imametini izhar etmemesinden daha büyük ve telafisi imkansız bir fesadın meydana geleceğini görmesi, muhaliflerden bir kısmının kısa bir süre sonra batıldan hakka döneceklerini bilmesi, hakkında nass olduğunu ortaya koyarsa, kabile asabiyetiyle insanların Hz. Muhammed’in elçi olduğunu dahi inkâr etmelerinden korkması, evlatlarıyla taraftarlarının tamamen ortadan kaldırılarak imamet sisteminin kesintiye uğratılmasından çekinmesi”¹⁹⁹⁹ gibi çeşitli maslahatlara binaen takiiye ile geçtiği belirtilmiştir.

Aynı şekilde yalan ve yanlış konuşmak gibi her türlü hatadan masum oldukları kabul edilen imamların farklı zamanlarda çelişkili ifade ve beyanlarda bulunmaları da takiiye ile açıklanmış, onun bir zarurete binaen böyle bir şey

¹⁹⁹⁴ Hakyemez, “Şîî Takiiye İnancının Teşekkülü,” 131-132; Dalkılıç, “Bir Kimlik Olarak Takiiye,” 125.

¹⁹⁹⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, 226; Ebû Temmâm, 60.

¹⁹⁹⁶ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 9.

¹⁹⁹⁷ Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu’l-Muhtâra*, 69-70.

¹⁹⁹⁸ Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu’l-Muhtâra*, 69; *Tenzîhu’l-Enbiyâ*, 183.

¹⁹⁹⁹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Küleynî, *Ravzatu’l-Kâfi*, VIII/234; Şeyh Müfid, *Meseletün Uhrâ fi’n-Nass*, 24-25; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, III/20-21; *Tenzîhu’l-Enbiyâ*, 184; *eş-Şâfi*, II/154-156.

söylemek durumunda kaldığı belirtilmiştir.²⁰⁰⁰ İmamlardan gelen bu tür çelişkili rivayetlerden birisinin takiiye ile yorumlanması gerektiği bizzat imamların dilinden ortaya konulmuş,²⁰⁰¹ bir sene arayla aynı konuda Muhammed el-Bâkır'a sorduğu bir soruya iki zıt cevap alan Ömer b. Reyyâh'ın "bu soruyu sorarken her iki seferinde de kendisiyle baş başa olduklarını, dolayısıyla takiiye yapması için bir sebep olmadığını, ayrıca takiiye icabı da olsa Allah indinde makbul olmayan bir şekilde fetva veren bir şahsın imam olamayacağını" belirterek bazı arkadaşlarıyla birlikte Büttriyye fırkasına iltihak etmesini²⁰⁰² Ebû Cafer et-Tûsî (460/1077) dalâlet diye nitelemiştir.²⁰⁰³

Sadece bunlarla da yetinmeyen İmâmiyye, muhalifleri tarafından eleştirilen görüşlerinin her ortamda tartışılmamasını ve hatta gerekirse kitaplarında dâhi zikredilmemesini istemiştir.²⁰⁰⁴ Dolayısıyla onların tarih boyunca takiiyenin uygulama alanını mümkün olduğunca genişletmeleri, başta Eş'arî makâlât yazarları olmak üzere diğer Müslümanlar tarafından sözlerinin ihtiyatla karşılanmasına sebep olmuş, ileri sürdükleri herhangi bir görüşün aksinin ispatlanması durumunda "takiiye gereği böyle bir fikir beyan ettiklerini" söylemeleri nedeniyle nerede ve ne zaman gerçek inançlarını ortaya koyduklarının tespitinin neredeyse imkansızlaştığı söylenmiştir.²⁰⁰⁵

Bütün bunlara rağmen takiiyenin İmâmî düşüncede kendilerine yöneltilen eleştirileri savuşturmak için başvurdukları bir savunma mekânizmasına indirgenmesi²⁰⁰⁶ sorunlu bir yaklaşımdır. Zira İmâmiyye açısından takiiye, çok daha kapsamlı bir yere sahip olup öncelikle kendilerine yönelik baskı ve şiddet ortamında can, mal ve mezheplerinin emniyetini sağlamaya yönelik korunma içgüdüsünün ürünüdür. Bu kapsamda zikrettikleri birçok husus, bizzat Eş'arî makâlât yazarları tarafından da savunulmuş, ancak İmâmiyye'nin bu konudaki benzer hiçbir görüşüne herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Mesela Fahreddin er-Râzî (606/1210), "Müminler, Müminleri bırakıp da kâfirleri velî (koruyucu otorite, dost) edinmesinler. Böyle yapan kimse, şayet bunu onlardan sakınmak (onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmak) için yapmıyorsa bilsin ki hiçbir hususta Allah ile bir dostluğu kalmaz."²⁰⁰⁷ ayetini Nahl Suresinin 106. ayetiyle birlikte düşünüp takiiye ile ilişkilendirerek uzun uzun üzerinde durmuş ve bu ayetten yola çıkarak takiiyenin şartlarını ortaya koymuştur. Ona göre bir kişi eğer "kâfir bir toplumda" yaşar ve canına ve malına karşı onlardan bir korku hissederse, düşmanlığını açıkça izhar

²⁰⁰⁰ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 42.)

²⁰⁰¹ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 573.

²⁰⁰² Kummî/Nevbahtî, 186-188; Ebû Cafer et-Tûsî, *Marifetü'r-Ricâl*, 205-206.

²⁰⁰³ Ebû Cafer et-Tûsî, *Marifetü'r-Ricâl*, 205.

²⁰⁰⁴ Hayyât, 96-97.

²⁰⁰⁵ Dalkılıç, "Bir Kimlik Olarak Takiiye," 127.

²⁰⁰⁶ Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 262, 264-265.

²⁰⁰⁷ 3. Âl-i İmran, 28.

etmeyerek diliyle onları kandırabilir. Hatta onlara karşı dost olduğunu ve sevgi beslediğini vehmettirecek sözler söylemesi bile caizdir. Ancak bunlar, hiçbir şekilde görüntüyü aşip kalbe ulaşmamalıdır. Bunun yanında normalde sadece kâfirlere karşı caiz olan takiiye, İmam Şâfiî'ye göre Müslümanlar arasındaki durum da benzer bir mahiyet arz ettiğinde, onlara karşı da helal olur.²⁰⁰⁸ Ne var ki o, bu ayet kapsamında kendisinden çok önce bir takım yorumlarda bulunmuş olmalarına rağmen İmâmiyye'nin bu konudaki görüşlerine, bu ayeti nasıl anladıklarına hiç değinmemiştir. Zira Şeyh Sadûk, Âl-i İmran suresinin aynı ayetini delil olarak zikretmek suretiyle “Allah, kâfirlere karşı dost görüntüsü takınılmasını takiiye halinde uygun görmüştür.” değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁰⁰⁹ Yine takiiyede “Gönlü imanla dolu olduğu halde baskı ve şiddet yoluyla inkârcılığa zorlanan hariç...”²⁰¹⁰ ayetinde buyurulduğu üzere Ammâr b. Yâsir'in durumunun temel bir ilke olduğu, kalbindeki imanda bir problem olmadığı sürece baskı ve şiddet ortamında küfrü mucip bir takım söz ve eylemlerde bulunmanın imana zarar vermeyeceği belirtilmiştir.²⁰¹¹ Bunun yanında İmâmî âlimlerin takiiye kapsamında zikrettikleri “insanlarla sadece dıştan kaynaşıp içten içe muhalefet edilmesi gerektiğine,²⁰¹² takiiyenin dinî ve dünyevî konularda olumsuz neticeler verecek hususlarda hakkın gizlenmesi, o konudaki inancın gizli tutulması, muhalif olanlara karşı ketum davranıp gerçek durumun terk edilmesi anlamına geldiğine ve hakkı açıklamanın bir zarara yol açmayacağı durumlarda takiiyenin gerekliliğinin ortadan kalkacağına²⁰¹³” yönelik ifadeler de yukarıda Râzî'nin naklettiği görüşlerle birebir benzerlik göstermektedir. Ayrıca imamlara nispet edilen “Takiiye, kanı korumak için konulmuş bir hükümdür. Takiiye, Mümin'nin kalkanıdır.”²⁰¹⁴ ve “Takiiye ile Allah'ın düşmanları kandırılarak onların şerrinden ve küfürlerinden korunulur. Takiiye, senin ve Müminlerin onlardan eziyet görmesini engeller.”²⁰¹⁵ gibi ifadeler de takiiyenin Eş'arî makâlât yazarları tarafından da savunulduğu üzere baskı ve şiddet ortamıyla bağlantılı doğal bir tepki biçimi olarak ele alındığını göstermekte ve sadece imamların durumunu açıklamaya yönelik bir girşimden ibaret olmadığını ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla takiiye kelimesi söylendiğinde ya da okunduğunda bir İmâmî'nin aklına gelenlerle Râzî'nin aklına gelenler birebir örtüşmemekte,²⁰¹⁶ Fahreddin er-Râzî (606/1210)'nin takiiye üzerinden sahip olduğu İmâmiyye algısı daha dar ve eleştiriye müsait bir mahiyet arz etmektedir. Ehl-i Sünnet'in toplum olarak fazla bir

²⁰⁰⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII/193-194.

²⁰⁰⁹ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 38.

²⁰¹⁰ 16. Nahl, 106.

²⁰¹¹ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 573-574.

²⁰¹² Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 38.

²⁰¹³ Şeyh Müfid, *Tashihi'l-İ'tikâdât*, 137.

²⁰¹⁴ Berkî, 258, 259; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 574.

²⁰¹⁵ Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-Mensûb li'l-Hasan el-Askerî*, 605.

²⁰¹⁶ Ekinci, 32, 35-36.

baskı ve korku altında bulunmaması, takiyyeyi daha dar bir çerçevede, belirli ve sınırlı şartlar doğrultusunda ele almasına sebep olmuştur.²⁰¹⁷ Oysa değişik mezhep ve fırkalarda farklı çağrışımları söz konusu olsa da takiyye tavrının temelinde baskı altında olduğunu düşünen kişi veya grupların hissettiği psikolojik gerginlik yatmakta, kişi veya gruplar, kendilerine uygulanan baskı karşısında din ve dünyalarına bir zarar gelmesini engellemek için böyle bir tavrı meşru bir savunma mekânizması olarak devreye sokmaktadır.²⁰¹⁸ Ancak muhalif bir fırkanın benzer görüşlerine hiçbir atıf yapılmamasının temelinde “mezhebi muhalefetten kaynaklanan hasmâne tutumun” bulunduğu kuşku yoktur.²⁰¹⁹ Takiyyenin İmâmiyye ile özdeşleşmiş olması ve benzer görüşler üzerinden onların görüşlerine meşruiyet atfedilmek istenmemesi de bunda etkin olmuş gözükmektedir.²⁰²⁰ Hişâm b. Hakem’in sihir, keramet ve mucizeyi karşılaştırdığı görüşünün naklediliş biçimi, bunu daha net bir şekilde göstermektedir. Zira İmam Eş'arî, onun görüşlerini naklederken bu konuda “Sihir, bir hile ve el çabukluğudur. Sihirbazın, insanı eşeğe, âsâyı yılanı dönüştürmesi mümkün değildir. Aynı şekilde peygamber olmayan birinin suda yürümesi mümkün olmakla birlikte, mucizeler göstermesimümkün değildir.”²⁰²¹ dediğini belirtmiş, Bağdâdî ise bu görüşü Eş'arî'den birebir naklettiği halde sihir hakkındaki görüşlerini atlamış ve sadece keramet ile mucizeyi karşılaştırmıştır.²⁰²² Dolayısıyla Eş'arî'nin tasvirinde sihir konusunda tamamen İslamî bir tavır takınan Hişâm'ın bu görüşü Bağdâdî tarafından görmezden gelinmiş, görüşün sadece bir kısmını nakletmek suretiyle onun hakkında olumlu algı yaratabilecek bir husus ihmal edilmiştir.

2) Süreç İhmali ve Genellemecilik

İslam Mezhepleri Tarihi'nde süreç ihmali, fırkaların tasvirinde onların fikirlerindeki değişim ve dönüşüm, hatta zaman zaman gelişim sürecini dikkate almayarak, bir diğer ifadeyle onu tarihten soyutlayarak fırkayı zaman ve zemin üstü bâtil, bidat ve dalâlet ehli bir konuma yerleştirme çabasına verilebilecek isimdir. Bu yöntem, iki ana çerçevede temsil edilmektedir. Bunlardan birincisi, fırkanın bu görüşe nasıl ulaştığının, hangi tarihsel tartışmaların ürünü olarak bunları zikrettiğinin, yani görüşün ve fırkanın öncesinin zikredilmemesidir. Süreç ihmalinin ikinci versiyonu ise fırkanın bir kez bu görüşü ifade ettikten sonra müteakip dönemlerde bu görüşlerde herhangi bir revizyona gidip gitmediğinin belirtilmemesidir. Normatif yaklaşımın doğal bir sonucu olarak ilk dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığında fırkanın o görüşe nasıl ulaştığının pek bir önemi yoktur. Önemli olan o görüşü bir kez ifade etmiş olmasıdır. Fırkanın eleştiriye müsait görüşü

²⁰¹⁷ Dalkılıç, “Bir Kimlik Olarak Takiyye,” 114; Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 127-128.

²⁰¹⁸ Hakyemez, “Şîi Takiyye İnancının Teşekkülü,” 132; İlhan, “Takiyye,” 160.

²⁰¹⁹ Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 145; Ekinci, 32, 35-36.

²⁰²⁰ Bkz. Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 137.

²⁰²¹ Eş'arî, *Makâlât*, 63.

²⁰²² Bağdâdî, *el-Fark*, 68.

savunduğu dönem, onun kendisine en uzak bulunduğu noktayı temsil ettiğinden fırka genellikle o dönemdeki görüşlerine indirgenmekte, onlar baz alınarak bir fırka tasviri yapılmakta, daha sonraki dönemlerdeki muhtemel yakınlaşmalar göz ardı edilmektedir. Zamanla tarihten silinip gitmiş olsa bile bazı fırka ve akımlar, bazı tarihsel olay ve görüşler, kendi sistemini haklı çıkartma adına bir öteki olarak sürekli canlı tutulmaktadır.

Her metin, belli bir oranda çağının tanığıdır. Eserlere, yazarının din anlayışını ve dünya görüşünü yansıtan metinler olmasının yanında üretildiği toplumun siyasal hassasiyetlerine, sosyal yapısına ilişkin ipuçları taşıyan “tanık metinler”²⁰²³ olarak bakmak mümkündür. Ancak Eş'arî geleneğe üretilen makâlât türü eserlere baktığımızda çağa tanıklık etmek yerine çoğunlukla tarihsel görüşler, firkalar ve şahıslar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.²⁰²⁴ Onların algısına temel teşkil eden dönem, bir anlamda İmâmî düşüncenin geçiş dönemi olarak nitelenebilecek olan ve henüz kurumsallaşma sürecini tamamlamadığı ilk dönemdir. Bunun tek istisnası İsnâaşeriyye'dir. Ancak zikredilen örneklerin büyük bir kısmı ona değil geçmiş firkalara aittir. İmam Eş'arî (324/936) ile Fahreddiner-Râzî (606/1210) arasındaki yaklaşık üç asırlık dönemi kapsayan uzun zaman diliminde “seçilen firkalar ve bu firkalar hakkında verilen görüşler” neredeyse aynen birbirinin tekrarı konumundadır. Zamansal ve mekânsal farklılıklarla eserlerden beklenen tanık metin niteliğini, İmâmiyye algısı özelinde bir iki küçük fark dışında görmek, neredeyse mümkün değildir. Hatta geleneğin ilk eseri olan İmam Eş'arî'nin kitapları, bu konuda daha zengin bir içeriğe sahiptir. Bu durum Câbirî'nin İslam düşünce tarihi hakkında “*her birisi bir diğerinin tekrarı olan ciltler dolusu kitap*” diyerek “*durağan hareketlilik*” veya “*kültürel geniş getirme olgusu*” olarak isimlendirdiği²⁰²⁵ duruma benzemektedir. Bu durumun temel nedeni, kanaatimizce sahip olunan olumsuz Şîlik algısını haklılaştıracak verilerin bir kısmının tarihte bulunması ve o gün itibariyle bazı marjinal görüşlerin ve firkaların tarihin derinliklerinde yok olmasıdır. İsnâaşeriyye dışındaki firkalar tarafından savunulan ve tarihte kalan aşırı görüşlerin İmâmiyye üst başlığı altında nakledilmesi, kurumsal mezhep algısı bakımından önemlidir. Bu önemin ipuçlarını Bağdâdî, genel olumsuz Şîlik algısının gerekçelerini zikrederken verir. Onun nazarında “küfrün herhangi bir çeşidi duyulmamış veya görülmemiştir ki Şia'nın mezhepleri arasında onun bir kolu bulunmasın.”²⁰²⁶ Yani onun nazarında bir fırka, sonuçta geldiği nokta kadar tarihte ürettiği ya da İslam düşüncesine girmesine sebep olduğu görüşlerden de mesuldür. Dolayısıyla onun İmâmiyye ile ilgili bir şekilde tarihte kalan ihtilafli noktaları sürekli olarak canlı tutmasını, bu mezhebin İslam düşüncesi açısından taşıdığı tehlikeli potansiyeli göstermeye yönelik bir

²⁰²³ “Tanık metin” kavramsallaştırması için bkz. Evkuran, *Sünni Paradigma*, 52.

²⁰²⁴ Bilgi verdiği firkalar itibariyle bu eserler çoğunlukla “tanık metin” niteliği taşımasalar da bir başka yönden “bir dönemin âlim profilini, Mezhepler Tarihi geleneğini” yansıtımları bakımından “tanık metin” niteliklerini muhafaza etmektedirler.

²⁰²⁵ Câbirî, 57.

²⁰²⁶ Bağdâdî, *el-Milel*, 53-56.

girişim olarak değerlendirmek mümkündür. Tamamen terk edilmiş teşbih, teccîm ve şeriatın inkârına yönelik görüşler ile tamamen terk edilmemiş olsa da yorumlanıp daha kabul edilebilir bir forma sokulmuş Kur'an'ın tahrifi, Allah'ın sıfatlarının ezeliği ve bedâ ile ilgili kabuller, bunun güzel bir örneğidir.

a) Kur'an'ın Tahrifi

Mürcie'den Hasan b. Muhammed'in (100/718), 75/694 ila 80/699 yılları arasında bir dönemle tarihlendirilen²⁰²⁷ *Kitabu'l-İrcâ* adlı risalesine bakılırsa Şia tarihinde Kur'an'ın tahrifine yönelik iddialar, çok erken sayılabilecek bir dönemden itibaren dillendirilmeye başlanmıştır. Söz konusu kaynağa göre Ehl-i Beyt'i imam edinin onların dinlerini taklit eden Sebeiyye, "Hz. Peygamber'in (as) Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini, kendilerinin insanların yüz çevirdiği bir vahiy ve gizli bir ilimle hidayete erdiklerini" iddia etmiştir.²⁰²⁸ Bu iddianın İmâmiyye'deki yansımalarına baktığımızda Kur'an'ın herhangi bir ayetinin Hz. Peygamber tarafından saklandığına dair görüşlerin kesinlikle reddedilmekle birlikte sahabe tarafından gerçekleştirilen bir takım tahrif iddialarının yaygın bir şekilde dillendirildiğini görmekteyiz. Şî-İmâmî literatürde Kur'an'ın tahrif edildiğine dair ifadeler içeren ilk kaynak, Süleym b. Kays'a (76/695) ait olduğu belirtilen, ancak ona aidiyeti şüpheli olan²⁰²⁹ *Kitâbu Süleym b. Kays* adlı eserdir.²⁰³⁰ Elimizde mevcut olmamakla ve içeriği itibariyle tahrif iddialarını benimsediği mi yoksa eleştirdiği mi bilinmemekle birlikte hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren Ebu Cafer Muhammed b. Hasan es-Sayrâfi'nin (148/765) *et-Tahrîf ve't-Tebdîl* ve Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî'nin (268/882) *Kitâbu'l-Kırâat (et-Tenzîl ve't-Tahrîf)* adlı eserleri, bu meseleye hasredilmiş ilk eserler mahiyetindedir.²⁰³¹ Ashâbu'l-hadis'ten Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (377/988) ise "Kur'an'ın tahrifi ve Kur'an ve sünnetin tahrifi dolayısıyla da şerî yasakların hükmünü kaybettiği" iddialarını Hişâm b. Hakem (179/795) ile ilişkilendirmiştir.²⁰³²

Eldeki mevcut eserler muvacehesinde İmâmiyye içinde Kur'an'ın tahrif edildiğine yönelik bir düşüncenin bulunduğu dair ilk somut örnekler, hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın ilk çeyreğinde yaşadığı bilinen Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (307/919 [?]) *Tefsîru'l-Kummî* adlı eserinde bulunmaktadır. Ondan sonra Ayyâşî (320/932) ve Küleynî (329/939) tarafından da tahrife dair rivayetlere eserlerinde yer verilmiştir. İmâmiyye'nin Usûlî âlimlerinde Şeyh Müfid ise belli bir tarih belirtmemekle birlikte bu konuda kendilerine nispet edilen iddiaları

²⁰²⁷ Kutlu, "İlk Mürciî Metinler," 322.

²⁰²⁸ Hasan b. Muhammed, "Kitâbu'l-İrcâ," 327.

²⁰²⁹ Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 177.

²⁰³⁰ Bkz. Süleym b. Kays, 209-212.

²⁰³¹ Kur'an'da tahrif iddiasının tarihsel kökenleri hakkında daha kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 177-180.

²⁰³² Malatî, 21-24.

kabul etmiş ve “İmâmî âlimlerden Nevbaht oğulları²⁰³³ ile İmâmiyye'nin itibar edilen kişilerinden bir çok kişinin Kur'an'da fazlalık ve noksanlık bulunduğunu söylediğini” belirtmiştir.²⁰³⁴

Tahrif konusunda ilk somut örnekleri veren Kummî'ye göre ilim konusunda mutlak anlamda imamlara dayanılmalı ve onlara kesinlikle muhalefet edilmemelidir. Çünkü eldeki Kur'an'da nâsîh ve mensuh, muhkem ve müteşâbih, âmm ve hâss vb. ayetler bulunmakta, azimet veya ruhsat ifade etmesi, zahiri ile anlaşılıp anlaşılamayacağı gibi hususlar tevili gerektirmektedir. Daha da önemlisi onun bir kısmında Allah'ın indirdiğine muhalif şeyler bulunmaktadır.²⁰³⁵ Küleynî de Cafer es-Sadık'ın “Cabrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an, on yedi bin ayetten oluşuyordu.” dediğini nakletmiş,²⁰³⁶ ayrıca “Ali b. Ebî Tâlip ve imamlardan başka hiç kimse, Allah'ın indirdiği şekliyle Kur'an'ın hepsini ne ezberlemiş ne de toplamıştır.”²⁰³⁷ diyerek Kur'an'ı cem eden komisyonu bir anlamda yalancılıkla itham etmiştir.

Kur'an'da tahrifi savunan âlimler tarafından verilen bilgilere bakılırsa Hz. Osman tarafından telif edilen mushafta Kur'an'ın aslında böyle olmadığı halde ayetler arasında takdim ve tehirler yapılarak nâsîh ayetler önce, mensuh ayetler ise daha sonra zikredilmiş,²⁰³⁸ ayetlerin içindeki kelimelerin yerlerinin değiştirilip bazı kelimeler asıl yerine göre daha önce ya da sonra zikredilmiş;²⁰³⁹ ayetlerin bağlamlarında, siyak ve sibaklarında değişiklik yapılarak konu bütünlüğünü bozacak şekilde ayetlerin arasına başka bir yerde yer alması gereken ayetler getirilmiş;²⁰⁴⁰ ayetlerin anlamlarını değiştirecek şekilde harf, edat veya bağlaç tasarruflarında bulunulmuş;²⁰⁴¹ en önemlisi de Allah'ın indirdiğinden başka anlamlar ifade edecek şekilde kelime tasarruflarında bulunulmuş, bazen bir takım kelimeler değiştirilerek başka bir kelime kullanılmış,²⁰⁴² bazen de aradan kelimeler çıkartılıp atılmıştır.²⁰⁴³

²⁰³³ Nevbaht ailesi, en meşhur iki siması Ebu Sehl İsmâil (311/923) ve *Fıraku's-Şia* adlı eseri ile meşhur Hasan b. Musa en-Nevbahtî (300/912 veya 310/922) olan ve Bağdat'ta yaşayan bir ailedir. İmâmiyye kelamının gelişmesinde etkili olmuşlar, İmâmiyye'yi rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmışlar ve Kum ekolünün ahbâr merkezli anlayışına karşı Mutezilenin de tesiriyle akılcılığı ön plana çıkarmışlardır. İmâmiyye'nin imamet nazariyesi hariç Mutezile'nin kelam metodundan önemli ölçüde etkilendiği kabul edilen Nevbahtîler, Mu'tezile ile İmâmiyye arasında bir sentez yapmaya çalışmışlardır. (Nevbaht ailesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 219,-220; Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu*, 49-53; Kummî/Nevbahtî, “Neşredenlerin Mukaddimesi,” 11-25.)

²⁰³⁴ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 82.

²⁰³⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/2-5.

²⁰³⁶ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, II/826.

²⁰³⁷ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, I/165.

²⁰³⁸ Bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/8.

²⁰³⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/8-9.

²⁰⁴⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/9.

²⁰⁴¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/9-10.

²⁰⁴² Mesela “Siz, insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmetsiniz” (3. Âl-i İmran, 110.) ayetinin aslı “Siz, insanlar için çıkartılmış en hayırlı imamlarsınız” şeklindedir. (Bu ve benzeri diğer örnekler için bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/10.)

Söz konusu tahrif iddialarına rağmen İmâmiyye içinde çok güçlü bir ekolün de buna kesinlikle karşı çıktığı görülmektedir. Eldeki eserler kapsamında bu konuda adı ön plana çıkan ilk kişi, Fazl b. Şâzân (260/874)'dir. O, Sünnî kaynaklarda geçtiğini iddia ettiği Kur'an'ın tahrif edildiğine dair bazı ifadeler²⁰⁴⁴ hakkında “Yeryüzündeki bütün Şiîler toplansa yine de Kur'an'a bu kadar hakaret etmeye ve Allah'a karşı cüretkâr bir tavır takınmaya cesaret edemezlerdi.” diyerek²⁰⁴⁵ bunu “Kur'an'a yapılmış büyük bir hakaret” olarak yorumlamıştır. Onun bu ifadeleri, bir taraftan kendisinin hayatta olduğu dönemde İmâmiyye'ye yönelik bu tür ithamların bulunduğu işaret ederken, diğer taraftansa mevcut kaynaklar çerçevesinde onun “dolaylı bir şekilde de olsa bu iddiaların kabul edilemez olduğuna işaret eden ilk İmâmî âlim”²⁰⁴⁶ olmasını sağlamıştır.

Bilebildiğimiz kadarıyla tahrif iddialarını “çok sarîh bir biçimde reddeden ilk İmâmî âlim, Şeyh Sadûk (381/991) olmuştur.”²⁰⁴⁷ Ona göre “Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'e indirdiği Kur'an, şu anda insanların elinde iki kapak arasında bulunan kitaptır. Bundan daha fazla değildir. Kur'an'ın şu anda elimizde bulunandan daha fazla olduğunu kabul ettiğimizi söyleyen, kesinlikle yalancıdır. Kur'an'daki bütün surelerin okunmasının ve Kur'an'ın tamamının hatmedilmesinin sevabından, nafîle bir namazın bir rekatında iki sure okunmasına cevaz verilmesinden, farz bir namazdaki bir rekatta iki sure arasında Kur'an'dan başka bir bölümün okunmasının yasaklanması, Kur'an'ın tahrif edilmediğini ispatlar. Yine Kur'an'ın tamamının bir gecede okunmasını yasaklayan ve en az üç günde hatmedilmesine izin veren rivayetler de eldeki mushafın Kur'an'ın tamamı olduğunu gösteren hususlardır.”²⁰⁴⁸ Kur'an'ın on yedi bin ayetten oluştuğuna dair rivayetlere gelince, onun nazarında bunun anlamı şudur: “Allah, Kur'an'da yer almayan vahiy de indirmiştir. Şayet bütün bunlar Kur'an'da toplansaydı, miktarı on yedi bin ayet olurdu. Ancak bunlar,

²⁰⁴³ Mesela Kummî'ye göre “Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder” (4. Nisa, 166.) ayetinin aslı “Fakat Allah, Ali hakkında sana indirdiğine şahitlik eder” şeklindedir. (Bu ve benzeri diğer örnekler için bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/10-11.) Küleynî'nin naklettiği bir rivayette de Ebu'l-Hasan'ın içine bakma” diye emrederek kendisine verdiği bir mushafın içini açan ve Beyyine suresini okuyan Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr, bu surede Kureyş'ten yetmiş kişinin bizzat babasının adlarıyla birlikte isminin yazılı olduğunu görmüş, daha sonra bu mushafı Ebu'l-Hasan'a iade etmiştir. (Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, II/824.) Ayyâşî'nin naklettiğine göreyse bir kişi “Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ve İmran ailelerini seçip tüm âlemlere üstün tutmuştur.” (3. Âl-i İmran, 133.) ayetini okuduğunda Cafer es-Sâdık şöyle demiştir: Burada sayılanlar arasında “Muhammed Ailesi” ifadesi vardı. Ancak insanlar onu silip sadece İbrâhim ve İmran ailelerini bıraktılar.” (Bkz. Ayyâşî, I/192-193.) (İmâmiyye tarihindeki tahrif iddialarına dair daha kapsamlı bir araştırma için bkz. Ziya Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, Düşün Yay., İstanbul 2013, 251-271.)

²⁰⁴⁴ Bkz. Fazl b. Şâzân, 211, 215-219, 221.

²⁰⁴⁵ Fazl b. Şâzân, 227-228.

²⁰⁴⁶ Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri*, 184.

²⁰⁴⁷ İhsan İlahî Zahîr, *eş-Şîatu ve's-Sünne*, İdâratü Tercümânî's-Sünne, Lahor 1976, 124; Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri*, 185.

²⁰⁴⁸ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 38.

Kur'an ayeti değildir. Zira Kur'an olsalardı, ondan ayrı olmazlar ve Kur'an ile bitişik olurlardı.”²⁰⁴⁹

Şeyh Müfid (413/1022) de bu konuda hocası Şeyh Sadûk'un kanaatlerini aynen paylaşmış, klasik ahbârdaki ifadeleri daha kabul edilebilir meşru bir zemine çekmeye çalışmıştır.²⁰⁵⁰ Ona göre “Kur'an'ın indirildiği halden farklı olduğuna” dair seleften gelen haberler, “Kur'an'ın telifinde geç olanın öne alınması, önce olanın da sonraya bırakılması” şeklindeki takdim tehirlere ifade etmektedir. Ancak nâsih ve mensûhu, Mekkî ve Medenî ayetleri bilenler açısından bu durum Kur'an hakkında bir şüphe meydana getirmez.²⁰⁵¹ Kur'an'da noksanlık yapıldığına dair ifadelere gelince, aslında Kur'an'dan ne bir kelime, ne bir ayet ne de bir sure eksiltmiştir. Ne var ki Hz. Ali'nin elindeki Kur'an'da var olan bazı ayetlerin teviline ve manalarının tefsirine dair hususlar hazfedilmiştir. Her ne kadar bunlar bizzat Allah tarafından indirilmiş olsalar da mucize Kur'an olan Allah'ın kelamı cümlesinden değildirler. Kur'an'a eklemeler yapıldığına dair ifadeler de aynı şekilde gerçeği yansıtmayıp Kur'an'a ne bir ayet ne de bir sure eklenmiştir. Kur'an'a bir şey ilave edilmesi onun mucizevî yönüyle çelişmektedir.²⁰⁵²

Şeyh Müfid'den sonra İmâmiyye'nin Şerif el-Murtazâ (436/1044),²⁰⁵³ Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1067)²⁰⁵⁴ Ebû Ali et-Tabersî (548/1553)²⁰⁵⁵ ve Abdulcelîl Kazvînî (VI/12.asır) gibi muteber âlimleri de Kur'an'ın tahrifine yönelik iddialara şiddetle karşı çıkmış ve hatta bazen bu tür iddialarda bulunanlar için tekfire varan hükümler verilmiştir.²⁰⁵⁶ Bütün bunlar göz önüne alındığında denilebilir ki gerek kaynaklardaki somut örnekler, gerek Şeyh Müfid gibi bazı İmâmî âlimlerin şahadeti, gerekse bu iddiaları reddedenlerin konuyu ele alış tarzları,²⁰⁵⁷ İmâmiyye tarihindeki “bir takım tahrif ve tenkis iddialarının mevcudiyetini”²⁰⁵⁸ göstermektedir. Bununla birlikte tahrif konusunda fikir beyan eden âlimlerin isimlerine baktığımızda, gerek Ahbâriyye'den Şeyh Sadûk'un (381/991), gerekse Usûlîlik'ten Şeyh Müfid'in (413/1022) ve diğer âlimlerin daha geç bir dönemde yaşadığını, dolayısıyla başta Usûlî âlimler olmak üzere İmâmiyye'nin tamamının bu iddiaları tarihin gizli

²⁰⁴⁹ Şeyh Sadûk, bu kapsamda Sünnî literatürde kutsî hadis olarak nitelenen hadisleri örnek verir. (Bkz. Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 38-39.)

²⁰⁵⁰ Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu*, 245.

²⁰⁵¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 80-81.

²⁰⁵² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 81-82. Şeyh Müfid, bir başka eserinde ise çok muğlak bir şekilde Kur'an'ın hepsinin değil, çoğunun hüccet olduğundan bahsetmiş, ancak ne kastettiğini net bir şekilde ortaya koymamıştır. (Bkz. Şeyh Müfid, *Mesâilü'l-Ukberiyye*, 118-119.)

²⁰⁵³ Ebû Cafer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kurân*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut (ty), I/3; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005, I/14-15,

²⁰⁵⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, I/3-4.

²⁰⁵⁵ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I/14-15, VI/80.

²⁰⁵⁶ Bu konudaki daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Şen, 271-288.

²⁰⁵⁷ Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 174.

²⁰⁵⁸ Demir, 81.

dehlizlerinde bırakmak istediğini,²⁰⁵⁹ özellikle de hiç bir zaman genel bir temayülü yansıtmadığını söyleyebiliriz.²⁰⁶⁰

Bu iddialar göz önüne alındığında İmam Eş'arî'nin İmâmiyye'den bir gruba nispet ettiği "Kur'an'da eksiltme yapılmış, Kur'an'ın çoğu yok edilmiştir. Ancak bu gün elimizde bulunduğu kadarıyla Kur'an'da bulunan ayetlere herhangi bir müdahalede bulunulmamış, onlara ne başka bir ayet eklenmiş ne de herhangi bir ayet değiştirilmiştir."²⁰⁶¹ şeklindeki görüşün tam olarak gereçe tekabül etmediğini ve çağdaşı bazı âlimler tarafından eldeki mevcut ayetlerin de tahrif edildiğinin ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Bununla birlikte Kur'an'ın tahrife uğradığı, mevcut ayetlerinde aslında bir takım değişikliklerin bulunduğu, bunun dışında birçok ayetin Kur'an'a alınmadığı veya yeni ayetlerin ilave edildiği iddialarının hiçbir zaman İmâmiyye içindeki genel bir kanaati yansıtmadığını ve Eş'arî'nin dediği gibi belli gruplarla sınırlı kaldığını anlamaktayız. Fahreddin er-Râzî (606/1210), bu görüşte olanların İmâmiyye'nin eskilerinden bir grup olduğunu belirterek²⁰⁶² olguyla mutabık bir şekilde kendi dönemine kadar olan süreçte bu tür iddiaların ortadan kalktığına işaret etmiştir. Gelenek içinde Bağdâdî (429/1038) de tahrif iddialarını hiçbir zaman İsnâaşeriyye ile ilişkilendirmemiştir. Ancak bu meseleyi tamamen muğlak bırakması ve bir mehdî beklentisi içerisinde olan grupların Kur'an'ın tahrifine inanıyormuş gibi bir algı yaratması, sorunlu bir tasvir biçimidir. Ancak bu meselenin tasvirinde en sorunlu yaklaşımı İsferyînî (471/1079) sergilemiştir. O, İmâmiyye'nin tüm fırkalarının "Kur'an'ın aslının değiştirildiğine, sahabe tarafından Kur'an'da eksiklik ve fazlalık meydana getirildiğine inandıklarını"²⁰⁶³ ne tarihsel, ne de içinde bulunduğu olgusal durumla mutabık olan, açık bir şekilde genelleme problemi taşıyan²⁰⁶⁴ ve İmâmiyye'yi belli bazı kişilerin görüşlerine indirgeyen bir tasvir yapmış ve bunun üzerinden bir İmâmiyye algısı ortaya koymuştur. Muhtemelen o, yaşadığı Selçuklular döneminin İmâmiyye karşıtı atmosferinde onlarla ilgili algıyı daha olumsuz bir zemine oturtmak ve onları tamamen marjinalize etmek istemiştir.

²⁰⁵⁹ A. İshak Demir, "bu tür iddiaları İmâmiyye'nin henüz şekillenme aşamasında ortaya çıkan ve ortak bir fikir ve isim etrafında toplanmamış gruplar tarafından seslendirilen görüşler olarak kabul etmenin, daha sonra esasları netleşip belirginleşen İmâmiyye'de bu yaklaşımların devam etmediğini söylemenin daha isabetli bir yaklaşım olacağını" belirtmiştir. (Bkz. Demir, 81.) Öztürk ise klasik tahrif iddialarının İmâmî-Usûlî âlimlerce bilhassa senet/sübut yönünden incelendiğini ve gerek haberi vâhid türünden olduğu, gerekse râvileri arasında gulat Şiîlerin bulunduğu gerekçesiyle muteber kabul edilmediğini belirtmiştir. (Bkz. Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği," 21.)

²⁰⁶⁰ İhsan İlâhî Zahîr, tam aksi kanaattedir ve hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına kadar İmâmî düşünce içinde tahrif iddialarının daha baskın olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Zahîr, 124-126.)

²⁰⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, 47.

²⁰⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX/726.

²⁰⁶³ İsferyînî, 41.

²⁰⁶⁴ Öztürk'e göre Sünnî âlimler arasında daha sonraki dönemlerde de görülen ve özellikle Ahbârî (Ehl-i Hadis)-Usûlî (Ehl-i Rey) ayırımı yapmamaktan kaynaklanan genellemeci ifadeler, ideolojik yaklaşımın bir eseridir. (Bkz. Öztürk, *Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 175.)

b) Şeriatın Reddi

Eş'arî makâlât geleneğinde İmâmiyye hakkında sahip olunan olumsuz algının sebeplerinden bir tanesi de onların tamamının²⁰⁶⁵ veya bir bölümünün²⁰⁶⁶ mevcut İslam şeriatını reddettiklerine yönelik inançtır. Onların verdiği bilgilere bakılırsa İmâmiyye tarihinde “mehdî beklentisiyle birlikte Kur'an'ın tahrif edildiğine inanılması,²⁰⁶⁷ imama erişen insanların sadece imamları bilmelerinin gerektiğine ve onları bilince artık başka bir şey yapmaya gerek olmadığını kabul edilmesi²⁰⁶⁸ ve imamın ilminin vahiy mahsulü olduğunun düşünülmesi,²⁰⁶⁹” mevcut şeriatın inkârına sebep olmuştur.

Ashâbu'l-hadis'ten Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (377/988), Kur'an'ın tahrif edildiği için şerî yasakların hükmünü kaybettiği ve şerî hükümlere kaynaklık edemeyeceği yönündeki iddiayı Hişâm b. Hakem'e nispet etmiş ve ondan başka hiç bir Ali taraftarından böyle bir iddianın duyulmadığını söylemiştir.²⁰⁷⁰ Ölümünden birkaç ay önce Hişâm b. Hakem'in (179/795) yaşadığı bir olay nedeniyle sarfettiği iddia edilen sözler, ona nispet edilen şeriatın reddi düşüncesini zımnen doğrular niteliktedir. Ona, Abbasî halifesi Harun er-Reşid'in vezirlerinden Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (190/805) “Râfıza dinlerini ifsat etmiştir. Çünkü “hayatta bir imam olmadıkça din olmaz.” demekte ve “imamlarının bu gün hayatta olup olmadığını bilmemektedirler.” dediği” söylenmiş, o da buna şöyle cevap vermiştir: “İmamın canlı ve hayatta olduğunu kabul etmek bize vaciptir. O, ya yanımızda hazırdır ya da ölümü bize ulaşıncaya kadar bize gözükmemektedir. Ölümü bize gelmemişse, biz onun hayatta olduğuna inanırız. Bu, ailesiyle birlikte hacca giden bir adamın durumuna benzer. Onun ölüm haberi gelmediği sürece hayatta olduğu kabul edilir.”²⁰⁷¹ Bu ifade, eğer doğruysa imamın varlığıyla şeriatın yaşanması arasında kurulan bağı göstermekte ve Hişâm b. Hakem tarafından zımnen kabul edilmektedir. Ne var ki imam olarak kabul ettikleri kişinin hayatta olması onun açısından şeriata bağlılık için sebep teşkil etmekte ve onu, Yahyâ b. Hâlid'in söz konusu ithamın dışında tutmaktadır. Zira söz konusu tartışma, Cafer es-Sâdık'ın (148/765) vefatından sonraki kaotik ortamla alakalı olmalıdır. Hişâm b. Hakem de dâhil İmâmî grupların çoğunlukla benimsediği imam ise o dönem itibariyle Musa el-Kâzım (183/799)'dır ve hâlâ hayattadır. Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa o dönemde imamlarının gaybette olduğunu iddia eden kesimler, Cafer es-Sâdık'ı (148/765) bekleyenler,²⁰⁷²

²⁰⁶⁵ İsferyâinî, 41.

²⁰⁶⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 49-51, 58-59; Bağdâdî, *el-Fark*, 327; *Usûlü'd-Dîn*, 298-302.

²⁰⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 327; *Usûlü'd-Dîn*, 298-302; İsferyâinî, 41.

²⁰⁶⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 49.

²⁰⁶⁹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 50-51.

²⁰⁷⁰ Malatî, 21-24.

²⁰⁷¹ Tûsî, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, 227.

²⁰⁷² Eş'arî, *Makâlât*, 25; Bağdâdî, *el-Fark*, 61; *Usûlü'd-Dîn*, 300; İsferyâinî, 37; Şehristânî, *el-Milel*, 166; Râzî, *İ'tikâdât*, 53; *Muhassal*, 242; Kummî/Nevbahtî, 195; Şeyh Sadûk, *Kemâlî'd-Dîn*, 46;

İsmâil b. Cafer'in (145/762) mehdî olduğunu benimseyenler²⁰⁷³ ve onun oğlu Muhammed b. İsmâil'in (179/795 [?]) mehdî olduğunu²⁰⁷⁴ iddia edenlerdir. Dolayısıyla Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den (190/805) nakledilen söz konusu iddia doğruysa bu gruplara mensup bazı şahıslar tarafından gündeme getirilmiş olmalıdır.²⁰⁷⁵ Dolayısıyla Bağdâdî'nin sadece bu gruplara isnat ederek eleştirdiği durum, olguyla mutabık gözükmektedir. Ne var ki eğer bu fırka mensupları da aynen Hişâm b. Hakem gibi düşünüyorlarsa, imamlarının hayatta olduğunu, sadece insanlardan gizlendiğini kabul etmeleri nedeniyle şerî ilkeler konusunda olumsuz bir görüş beyan etmiş olmaları söz konusu değildir. Bu itham, Yahyâ b. Hâlid'in kendi yorumu da olabilir.

Tüm İmâmî grupların tarihin süzgecinden geçerek İsnâaşeriyye çatısı altında toplandığı ve İmâmiyye'nin artık tek bir fırka olarak temsil edilmeye başlandığı hicrî üçüncü asrın ikinci yarısına gelindiğinde, her ne sebeple olursa olsun gerek mevcut şeriatın inkârına, gerekse bu şeriatın değişebileceğine yönelik her türlü iddianın kesinlikle reddedildiği görülmektedir.²⁰⁷⁶ Özellikle İmâmiyye'nin fıkıh literatürüne baktığımızda, bunun sadece soyut bir iddiadan ibaret olmadığını vamevcut İslam şeriatının sınırları çerçevesinde meselelerin halli konusunda yoğun bir mesainin harcandığını görmekteyiz.²⁰⁷⁷ Dahası Kur'an'ın şeriat için kaynaklık değerine vurgu yapılmış, Kur'an'ın emirlerinin farz, yasaklarının da haram ifade ettiği belirtilmiş, ayetlerin zâhirinden ve Rasulullahın sünnetinden kendisiyle kesin kanaate ulaşılabilecek herhangi bir delil bulunduğu durumlarda, bunun şerî hüküm ortaya koyduğu hususunda İmâmiyye içinde bir ittifak meydana getirdiği ifade edilmiştir.²⁰⁷⁸ Ayrıca "Allah'ın Kur'an'da helal ya da haram kıldıklarının hepsinin zahirinden anlaşıldığı

Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305; *el-Mukni'*, 38-39; Nâşî el-Ekber, 46; Ebu Temmâm, 121-122; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, V/129.

²⁰⁷³ İmâmiyye'den Hâlis İsmâiliyye'nin onu beklediği belirtilmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 26; Bağdâdî, *el-Fark*, 61-62; İsfereyînî, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 167; Kummî/Nevbahtî, 195-196; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305.) Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu hareketin devamı olmamış ve İsmâilîliğin ilk ana gövdesi sayılabilecek olan ve Muhammed b. İsmâil'i bekleyen Mübârekiyye içinde yok olmuşlardır. (Bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 44, 47-48.)

²⁰⁷⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 300-301; Şehristânî, *el-Milel*, 168; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 305-306; Kummî/Nevbahtî, 202-203; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 55; İlhan, "Gaybet," XIII/412.

²⁰⁷⁵ Bağdâdî'nin iddialarının bir başka bağlamda değerlendirmesi için bkz. "Anonim Fırkalar ve Görüşler" konusu

²⁰⁷⁶ Bkz. Nu'mânî, 130; Şeyh Sadûk, *Emâlî*, 454-463; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 30; Şerif el-Murtaza, *Resâil*, I/209-210; *eş-Şâfi*, I/285.

²⁰⁷⁷ Şeriata müteallik çeşitli meseleleri dinin asılları çerçevesinde çözmeye çalışan İmâmî bazı eserler için bkz. Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*; *Kitâbu Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*; Şeyh Müfid, *el-Mukni'*; Şerif el-Murtaza, *el-İntisâr*; Ebu's-Salâh el-Halebî, *el-Kâfi fi'l-Fıkh*, Thk. Rıza Üstâdî, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-İmâm Ali, İsfahan (ty); Ebu Cafer et-Tûsî (460/1067), *el-İstibsâr fî mâ Uhtilife mine'l-Ahbâr*, Menşûrâtü Müesseseti'l-A'lâ, Beyrut 2005; Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm fi Şerhi'l-Mukni'a li's-Şeyhi'l-Müfid*, Thk. Muhammed Cafer Şemsüddin, Dâru'l-Ârif li'l-Matbûât, Beyrut 1992. Karaman, İmâmiyye'nin, sadece 17 kadar esas meselede Sünnî fıkıh mezheplerine muhalif olduklarının ifade edildiğini belirtmiştir. (Bkz. Karaman, Hayrettin, "İmâmiyye," *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul 1999.)

²⁰⁷⁸ Şerif el-Murtaza, *Resâil*, I/209-210.

üzere helal veya haram ifade ettiği, bunun yanında bu ayetlerden haram hüküm ifade edenlerin bâtinî anlamı itibariyle zâlim imamlara, helal hüküm bildirenlerinse hak imamlara da hamledilebileceği” söylenmiştir.²⁰⁷⁹ Kur’an’ın sahabe tarafından tahrif edildiği kanaatinde olan Ebu’l-Hasan el-Kummî (III/9. asrın sonları) dâhi “Kur’an emir ve yasaklar getiren, hadleri ve sünnetleri açıklayan kitaptır. Allah, peygamberine Kur’an’da olan hüküm, kanun, farz ve sünnetleri açıklamasını, insanlara da onun inceliklerini kavramasını (tefakkuh), öğretmesini ve içindekilerle amel etmesini farz kılmıştır. Bundan dolayı onu terk edene mazeret yoktur.”²⁰⁸⁰ demiştir.

Bu noktada çok önemli bir hususun altını çizmek gerekir. Bazı İmâmî âlimler, eserlerinde Kur’an’ın şeriattaki kaynaklık değerini kabul etmekle birlikte aynı eserin bir başka yerinde hayret verici bir şekilde Kur’an’ın tahrif edildiğine dair sözler sarf etmiştir.²⁰⁸¹ Hal böyle olunca bu âlimlerin hangi Kur’an’a bu derece büyük önem attıkları büyük bir merak konusu olarak karşımızda durmaktadır. Bu durumda onlar, söz konusu övgü ifadelerini elimizdeki mevcut mushaf için değil, kuvvetle muhtemel bütün otantikliğiyle on ikinci imamın yanında olduğuna inandıkları Ali mushafı için kullanmaktadırlar. Mevcut mushafın pratik olarak ayetlerin tefsirinde, hükümlerin çıkartılmasında kullanılması ise imamlardan gelen rivayetlerle tahrifin en azından mana düzeyinde aşılması olduğunu düşünmelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Dolayısıyla tahrife inananlar açısından imamlardan gelen ilim, mevcut mushafa göre daha öncelikli bir konuma sahip olup “mevcut ayetlerin zâhiri ile anlaşılıp anlaşılamayacağını, mensuh olup olmadığını, azimet mi yoksa ruhsat mı ifade ettiğini” belirleyebilecek bir misyona sahiptir. Bu yönüyle Allah’ın, meleklerinin ve elçilerinin razı olacağı din, ancak İmâmî âlim ve imamlardan alınan dindir. Gerçek ilim, onların katındadır ve Kur’an onlarla birlikte.²⁰⁸² Usûlî âlimler ise rivayetlere göre Kur’an’a daha öncelikli bir konum vermiş, rivayetlerin Kur’an’ı değil, Kur’an’ın rivayetleri tayin edeceğini söylemiştir.²⁰⁸³

Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında Bağdâdî ve İsferyânî tarafından zikredilen İmâmîyye’nin Kur’an’ı şerî bir kaynak olarak görmediği yönündeki iddianın,²⁰⁸⁴ mazideki olguya tekabülüne bile muğlak olmakla birlikte kısmen doğruluk değeri taşıdığı, ancak çağdaş olgu ile karşılaştırıldığında açık bir şekilde süreç ihmali yapılarak tarihin bir ânı üzerinden bir genellemenin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan İsferyânî, İmâmîyye’nin tüm kollarının Kur’an’ın tahrif edildiği gerekçesiyle mehdî ortaya çıkıncaya kadar şeriatı reddettiklerini belirten tek Eş’arî

²⁰⁷⁹ Nu’ mânî, 130.

²⁰⁸⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/4.

²⁰⁸¹ Kur’an’ın faziletlerine dair ifadeler kullanan kişilerin tahrife dair serdettikleri iddialar için bkz. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/2-5; Ayyâşî, I/192-193; Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, II/824, 826.

²⁰⁸² Bu meyandaki değerlendirmeler için bkz. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I/4-5.

²⁰⁸³ Bkz. Şeyh Müfîd, *Tashîhu İ’tikâdât*, 44-45; Bkz. Ayyâşî, I/19-20.

²⁰⁸⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 327; *Usûlü’l-Dîn*, 298-302; İsferyânî, 41.

makâlât yazarı olmuş, kendisinden önce veya sonra, Eş'arî makâlât yazarları tarafından İmâmiyye'nin hepsinin şeriatı reddettiğine dair bir şey söylenmemiş, sadece İmâmiyye içindeki bazı grupların böyle bir kanaatte olduğu belirtilmiştir.²⁰⁸⁵ Dahası İmâmiyye, diğer muhalifleri tarafından da hiçbir zaman bütün kollarıyla birlikte şeriatı inkâr ettiği yönünde bir ithama maruz kalmamış, bu temayül, genel olarak belli kişi ya da gruplarla sınırlı bir tavır olarak sunulmuştur.²⁰⁸⁶ İsferyânî, muhtemelen içinde yaşadığı İmâmiyye karşıtı sosyo-politik ve kültürel atmosferin ve mezhep taassubunun etkisiyle tarihsel, bireysel veya bölgesel marjinal bir iddiayı genelleştirmiş ve İmâmiyye'yi bunların kabullerine indirgemiş gözükmektedir.

İmamın vahye dayanan ve ihtiyaç olduğu her durumda yine vahiy ile beslenen ilmi bakımından mevcut şeriat üzerinde bir takım tasarruflarda bulunabileceğine inandıklarına dair ithamlara²⁰⁸⁷ gelince, imamın sahip olduğu karizmatik konum itibariyle bazı İmâmîler'in böyle bir tahayyüle kapılabilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Daha önce Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den (190/805) naklettiğimiz ifadeler ve buna karşı Hişâm b. Hakem'in yaptığı savunma da bu ihtimali güçlendirmektedir. Özellikle Ahbârî ulemanın imamlardan gelen rivayetlere, Kur'an'ın anlam dairesini belirleyici bir konum vermesi, böyle bir kanaat gelişmesine sebep olabilmektedir. Bununla birlikte söz konusu iddiayı dile getiren İmam Eş'arî'den (324/936) kısa bir süre sonra yaşayan Şeyh Sadûk (381/991) gibi Ahbârî ve Şeyh Müfid (413/1022) gibi Usûlî âlimler, bunun tam tersi bir kanaati dile getirmişler ve "imamların misyon itibariyle peygamberin bulunmadığı dönemde Allah'ın hadlerinin ve şeriatının kaybolmaması için tayin edilmiş kişiler olduğunu,²⁰⁸⁸ Hz. Muhammed'in getirdiği son şeriat olan İslam şeriatını değiştiren kimsenin ise küfre düşeceğini²⁰⁸⁹" kesin bir şekilde ifade etmişlerdir. Dolayısıyla tarihin bir döneminde böyle bir tahayyüle kapılmış kişiler olmuş olsa bile bu kanaatin zaman içinde taraftar kazanamadığı ve tarihe karıştığı anlaşılmaktadır.

c) Teşbih ve Tecsîm İddiaları

İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğumuz üzere İmâmiyye'ye nispet edilen teşbih görüşü, olumsuz bir İmâmiyye algısının ortaya çıkmasına sebep olan en temel konulardan birisini teşkil etmektedir. Eş'arî makâlât yazarlarıyla çağdaş Mutezilî, Zeydî ve Bâtınî bazı âlimler de İmâmiyye'yi aynı görüşle ilişkilendirmiş ve birkaç küçük farkla teşbîhe inanan bir İmâmiyye algısı ortaya

²⁰⁸⁵ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 49-51, 58-59; Bağdâdî, *el-Fark*, 327; *Usûlü'd-Dîn*, 298-302. (Onların bu tasvirinin değerlendirmesi için bkz. "Anonim Fırkalar ve Görüşler" konusu)

²⁰⁸⁶ Bkz. Hayyât, 14; Malatî, 21-24.

²⁰⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 50-51.

²⁰⁸⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'-Dîn*, 34-35.

²⁰⁸⁹ Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 30.

koymuştur.²⁰⁹⁰ Dahası o dönemki İmâmî âlimler de “selef ulemamız, aslında zannedildiği gibi demek istememiştir.” yönündeki beyanlarla teşbih ve teccîm konusunda muhaliflerinin iddialarını doğrulayan bir şahitlik ortaya koymuştur.²⁰⁹¹ Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının teşbih ve teccîm konusundaki nakillerinde objektif bir duruş sergilediklerini söylemek mümkündür. Ne var ki bu objektif duruş, Hişâm b. Hakem'den nakledilen ve ilerleyen satırlarda sorunlu bazı yönlerine işaret edeceğimiz ifadeler istisna tutulursa tarihsel algıyı ifade etmesi bakımından olumlu bir anlam ifade etmekte, muahhar İmâmî âlimlerin benimsediği ve kelâmî açıdan sorunsuz bir mahiyet taşıyan görüşlere yönelik herhangi bir atıf içermemesi yönüyle sorunlu bir mahiyet arz etmektedir.

İmâmî âlimlerin, hicrî üçüncü asrın ortalarından²⁰⁹² itibaren “akide ve fıkıhlarının tedvin sürecinde tarihlerinden miras kalan teccîm, teşbih ve benzeri görüşlerin fikrî kalıntılarını temizlemeye çalıştıkları”²⁰⁹³ anlaşılmaktadır. Zira onlar, bazı Eş'arî makâlât yazarlarının, herhangi bir zaman kaydı ortaya koymaksızın İmâmîyeye tarihinden olumsuz bir örnek olarak canlı tutmaya çalıştığı bu yöndeki iddiaları, kullanılan kavramlar da dâhil bütünüyle terk etmiş ve ilke olarak Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini söylemişlerdir. Onlar, selef ulemanın teşbih ve teccîm ifade eden görüşler ortaya koyduğunu kabul etmekle birlikte açık bir redd-i mirasta bulunmuş, Allah'a suret veya cisim nispet eden, onu yaratılmış varlıklara benzeten seleflerini, “Şu şaşkınlığın şaşkınlıklarını bırak ve şeytandan Allah'a sığın.²⁰⁹⁴ Allah'a suret isnat edip Rabbini mahlûkata benzetenlere zekat dahi verme²⁰⁹⁵ ve arkalarında namaz kılma.²⁰⁹⁶ “Allah cisimdir.” diyenlere yazıklar olsun. Bilmezler mi ki cisim de, suret de sınırlı ve sonludur.²⁰⁹⁷ Allah'ın cisim olduğunu iddia eden kimse

²⁰⁹⁰ Bkz. Ressî, *er-Redd ale'r-Râfıza*, 92-93; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, V/132; Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, 225; Neşvânü'l-Himyerî, 200-201, 308; Ebu Temmâm, 56-57, 60-61, 121; Hayyât, 14, 104-105; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV/85.

²⁰⁹¹ Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 74-77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 94-97, 99, 101; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79-81; Tûsî, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, 240-241.

²⁰⁹² İmâmî âlimler, bizzat Muhammed el-Bâkır [113/731 (?)] ve Cafer es-Sâdık gibi imamları tarafından teşbih görüşünün hep reddedildiğini iddia etmektedirler. Ancak Cafer es-Sâdık'tan nakledilen ve “Allah'ın cisim olduğunu” reddeden rivayetlerin birisinin râvîleri arasında Hişâm b. Hakem'in bulunması, onun ise tam tersi yönde görüşlerinin olduğunu bilmesi (bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 62-63.), bu tür görüşlerin imamlara isnadının, geriye dönük bir inşâ faaliyetinin ürünü olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetleri, imamlardan ziyade eserine alan Küleynî gibi müelliflerin görüşü olarak değerlendirmek daha makul gözükmektedir. Bu anlamda Fazl b. Şâzân'ın (260/873) “Allah, cisim değildir. Onun vasıfları, bütün anlamlarıyla yaratılmışların aksinedir. Onun benzeri hiçbir şey yoktur.” şeklindeki görüşü (Bkz. Tûsî, *Marifetü'r-Ricâl*, 447.) dikkate alındığında, üçüncü asrın ortalarından itibaren Allah hakkında teşbih ve teccîmi reddeden bir yaklaşımın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Dahası Hişâm b. Hakem'in (179/795) cisim kavramıyla teşbihi ifade etmediğini (Bkz. Bozan, 56.) göz önünde bulundurduğumuzda, bu dönemi hicrî ikinci asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür.

²⁰⁹³ Keskin, 92.

²⁰⁹⁴ Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 95.

²⁰⁹⁵ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 98; Tûsî, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, 241.

²⁰⁹⁶ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 98.

²⁰⁹⁷ Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 80-81.

bizden değildir. Ben, dünyada da ahirette de ondan berfîyim.²⁰⁹⁸ “Allah’ın Hz. Âdem’i kendi suretinde yarattığını” ifade eden hadisi teşbihe hamleden kişi, bu hadisin manası konusunda kendisi dalâlete düştüğü gibi başkalarını da dalâlete sürüklemiştir.”²⁰⁹⁹ gibi ifadelerle ötekileştirmişlerdir.²¹⁰⁰

Eş'arî makâlât yazarlarının da hayatta olduğu IV/10 ilâ VI/12. asır arasında yaşamış İmâmî âlimler, bu ifadelerinin yanında kendi görüşlerini de ortaya koymuş, Allah hakkında net bir şekilde şu ifadeleri kullanmışlardır: “Allah, ancak kendisi gibidir ve bunu ondan başka kimse bilmez. Allah’ın ne zâtı ne de sıfatları itibariyle bir eşi ve benzeri vardır. Allah, yarattıklarından, yarattığı varlıklar da Allah’tan farklıdır. O, ne bir cisimdir; ne surettir; ne hissedilir; ne cisimleştirilebilir; ne beş duyuyla idrak edilebilir; ne bir şablona konabilir (tahtî); ne de belirli sınırlarla sınırlanabilir. Çünkü Allah, aşkın (müteal) bir varlık olup insanların onun azametinin künhüne vâkıf olması mümkün değildir. O, vehmedilen her şeyden daha başkadır. O’nun diğer cisimler gibi bir sonu ve sınırı yoktur. Kendisi yarattığı varlıkların sıfatları ile tavsif edilemez. O, cisimlerin cisimleştiricisi, suretlerin suret vericisidir. Şeylerin yaratıcısı olan Allah’ı cisim, suret, boyut veya organlarla nitelemekten daha büyük bir ihanet ve kötülük söz konusu olamaz.”²¹⁰¹ Ayrıca “Allah’ın bir şeyde, bir şeyden veya bir şeyin üzerinde olduğunu iddia eden Allah’a şirk koşturmuş. Çünkü Allah bir şeyin üzerinde olsa taşınan, bir şeyin içinde olsa kuşatılan ve bir şeyden olsa muhdes bir varlık olurdu.”²¹⁰² Dolayısıyla “teşbih fikrini kabul eden kimse, İmâmiyye’nin nazarında Müşrik olduğu gibi tevhid konusunda zikredilen hususlar dışında bir görüşü İmâmiyye’ye nispet eden de yalancıdır.”²¹⁰³ Şeyh Sadûk’a göre cahillerin teşbih görüşünü vehmetmesine sebep olan haberlerin manaları, Kur’an’daki benzer ayetlere hamledildiğinde, aslında teşbihin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.²¹⁰⁴

İmam Eş'arî, Eş'arî makâlât geleneği içinde bir süreç takibini yapan ve İmâmiyye’nin teşbih konusunda geldiği son noktayı işaret eden tek âlim olmuş, diğerleri sadece teşbihe dair görüşleri bulunan tarihsel şahsiyetlerin görüşlerini nakletmekle iktifa etmiştir. İmam Eş'arî ise “Öncekiler, teşbihi benimsedikleri halde sonraki âlimleri tevhit ve Allah’ın birliği konusunda Mutezile ve Hariciler’in görüşünü benimseyerek “Rablerinin cisim olmadığını, herhangi bir şeklinin bulunmadığını, bir yerde meskûn olmadığını ve herhangi bir şeye temas etmediğini

²⁰⁹⁸ Sadûk, *Tevhîd*, 101.

²⁰⁹⁹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 147-148.

²¹⁰⁰ Teşbih ve teccîme dayalı bir Allah tasavvurunu reddeden diğer değerlendirmeler için bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 74; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 100-101.

²¹⁰¹ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 61-63, 73-77, 80; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 34-35, 48, 94-98, 101; *İ'tikâdât*, 3-4; *Emâlî*, 304, 454; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 80-81; *el-Mukni'a*, 29-30; *Mesâilü'l-Ukberiyye*, 38; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 24-25; Tûsî, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, 240-241, 447.

²¹⁰² Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 173; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 29; *Mesâilü'l-Ukberiyye*, 38.)

²¹⁰³ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 3.

²¹⁰⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 4.

kabul etmişlerdir.” demiştir.²¹⁰⁵ Böylece o, İmâmiyye’nin görüşlerindeki olumlu değişmeyi zikretmekte herhangi bir sakınca görmemiş, onları ilelebet eleştirebileceği bir görüşe mahkûm etmemiştir.

Bazı Eş’arî makâlât yazarları, süreç takibini sadece ana fırkanın düşüncelerindeki gelişim seyrine işaret etmeyerek değil, bazen de tarihsel bir şahsiyetin fikirlerindeki değişimi belirtmeyerek de yapmışlardır. Bu bağlamda fırka içindeki önemine binaen Hişâm b. Hakem’in fikirleri, ayrı bir önem taşımaktadır. Bazı İmâmî âlimler, “onun herhangi bir şekilde teşbihe düşmediğini, kullandığı cisim kavramının tecsime hamledilemeyeceğini, asıl olanın mana olduğunu, onun ise bu kavramı kullanırken Allah’ı herhangi bir şekilde yaratılmış varlıklara benzetmeyi (teşbih) değil, Allah’ın var demeye lâyık bir varlık olduğunu ispat etmeyi amaçladığını” söyleyerek savunmaya çalışmışlardır.²¹⁰⁶ Bu âlimlerin naklettğine göre Hişâm b. Hakem, hiçbir şekilde teşbihe düşmeksizin Allah hakkında şöyle demiştir: “Var olan her şey, ya cisim olarak ya da bir cismin fiili olarak bulunur. Allah, bir cismin fiili olamayacağına göre, ancak fâil manasında cisim olabilir.”²¹⁰⁷ Bununla birlikte Allah, diğer cisimler gibi olmayan, başka cisimlere benzemeyen,²¹⁰⁸ “ebedî, nuranî, içi dolu ve somut”²¹⁰⁹ bir cisimdir. Bunun manası “Allah’ın yok (madûm ve mefkûd) hükmünde olmayan varlığı sâbit bir varlık olmasıdır.”²¹¹⁰

Bazı İmâmî âlimler ise Hişâm b. Hakem’in teşbihe düştüğünü düşünmese de onu, Allah hakkında cisim kavramını kullandığı için tenkit etmişlerdir. Zira Ahbârî veya Usûlî olması fark etmeksizin hicrî 4 ilâ 6. asır arasında yaşamış bütün İmâmî âlimler, “Allah hakkında “cisim” kavramının kullanılmayacağını, aslı ve ferî itibariyle savunduğu düşüncenin içeriğinde bir yanlışlık bulunmamakla birlikte Hişâm’ın düşüncesini ortaya koymak için seçtiği kavramda hata ettiğini” kesin bir şekilde belirtmişlerdir. Bu âlimlere göre “Cisim kavramı, Allah hakkında sınırlılık ve sonluluğu düşündürmektedir. Oysa sınırlılık özelliğini yüklenen bir şey, artıp noksanlaşmakta, artıp noksanlaşma ise yaratılmış varlıklara özgü bir nitelik olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla cisim kavramı, Allah hakkında yaratılmışlığı, bir diğer ifadeyle yaratılmış varlıklarla benzerliği (teşbihi) akla getirdiği için kesinlikle kullanılmaması gereken bir kavramdır.”²¹¹¹ Ancak onlara göre, başlangıçta cisim kavramının bu yönünü dikkate almayan Hişâm b. Hakem, daha sonra yaptığı hatanın

²¹⁰⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 35.

²¹⁰⁶ Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/83-84; Tûsî, *Ma’rifetü’r-Ricâl*, 241; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 77.

²¹⁰⁷ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 80-81; Kerâcîkî, *Kenzü’l-Fevâid*, Thk. Abdullah Ni’me, Dâru’l-Edvâ, Beyrut 1985, II/40-41.

²¹⁰⁸ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79; Tûsî, *Ma’rifetü’r-Ricâl*, 240; Kerâcîkî, II/40-41. Şerif el-Murtaza, Hişâm b. Hakem’in bu sözü söylediğini dahi reddetmektedir. (Bkz. Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/83-84.)

²¹⁰⁹ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 76; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 95.

²¹¹⁰ Tûsî, *Ma’rifetü’r-Ricâl*, 240.

²¹¹¹ Allah hakkında cisim kavramını kullandığı için İmâmî âlimler tarafından Hişâm b. Hakem’e yöneltilen eleştiriler için bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 80-81; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/83-84.

farkına vararak Allah hakkında bu kavramı kullanmaktan dahi vazgeçmiştir.²¹¹² Ona nispet edilen “Allah’ın yedi karış uzunluğunda olduğu” yönündeki iddialar ise tamamen reddedilmiş ve “sürekli Cafer es-Sâdık ile birlikte bulunan birisinin böylesi çirkin bir söz söylediğinin vehmedilemeyeceği, Cafer es-Sâdık’ın buna müsaade etmeyeceği” söylenmiştir.²¹¹³

Söz konusu açıklamalar, İmâmî âlimlerin, düşünce tarihlerinde öncü bir konuma sahip bir şahsı ve görüşlerini tezkiye çabası olarak yorumlanabilir. Zira onun cisim konusundaki görüşleri hakkında bilgi veren bütün muhalif âlimler, kendisini “teşbih ve tescîmi savunmakla” itham etmişlerdir.²¹¹⁴ Bununla birlikte İmam Eş'arî, bu konuda da bir süreç takibi yaparak çok önemli bir hususa işaret etmiştir. Ona göre Hişâm b. Hakem, hayatının bir döneminde “Allah’ı billura veya külçeye benzetmek, kendi karışıyla yedi karış uzunluğunda olduğunu söylemek” suretiyle teşbihe hamledilebilecek bir takım ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte daha sonra bu görüşünden dönmüş ve “Allah’ın bir cisim olduğunu, fakat diğer cisimlerin hiçbirine benzemediğini” söylemiştir.²¹¹⁵ Dahası onun Allah hakkında dile getirdiği “Allah’ın sonu, sınırı, uzunluğu, eni ve derinliği, yani boyutları olan bir cisim olduğu” yönündeki sözlerinde “bunları hakiki manada değil, mecaz anlamında söylemiştir.” diyerek teşbihi kastetmediğini ortaya koymuştur.²¹¹⁶ Yani onun nazarında Hişâm b. Hakem, İmâmî âlimlerin ifade ettiği gibi “cisim” kavramından değil “teşbihe hamledilebilecek ifadelerinden” “cisim görüşüne” dönmüştür. Çağdaş bir takım araştırmalar da “Hişâm b. Hakem’in “Allah cisimdir.” demesinin itikâdî değil semantik bir yanılgıyı ifade ettiğini, onun cisim kavramını kullanmasının “Allah şeydir.” diyen İmam Mâturîdî’nin görüşüne²¹¹⁷ benzediğini, onun sadece Allah hakkında kullandığı bir kavrama, kelamcılarının genel kabulünden farklı bir anlam verdiğini”²¹¹⁸ dolayısıyla “onun cisim fikrinin teşbihten tamamen farklı olduğunu ve Allah’ı mahlûkata, sadece boyutlu bir cisim oluşu ve mekânda bir yer işgal etmesi yönüyle benzettiğini”²¹¹⁹ belirtmiştir.

Eş'arî makâlât geleneğinde İmam Eş'arî (324/936) tarafından ortaya konan makul Hişâm b. Hakem algısı, sonraki makâlât yazarları tarafından çoğunlukla devam ettirilmemiştir. Ondan sonra ilk olarak Bağdâdî (429/1038) ve İsferyânî (471/1079), indirgemeci bir yaklaşımla Eş'arî’nin ortaya koyduğu mutedil algıyı tam

²¹¹² Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79; Kerâcîkî, II/40-41.

²¹¹³ Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/85-86.

²¹¹⁴ Bkz. Ressî, *er-Redd ale'r-Râfıza*, 92-93; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, V/132; Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, 225; Neşvânü'l-Himyerî, 200-201, 308; Ebu Temmâm, 56-57, 60-61, 121; Hayyât, 14, 104-105; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV/85.

²¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 33.

²¹¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 31.

²¹¹⁷ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Toplaoğlu, TDV Yay., Ankara 2003, 52-53, 54-58.

²¹¹⁸ Keskin, *Şia'da İnanç Esasları*, 97-98.

²¹¹⁹ Bozan, 56.

tersine çevirmişler ve salt teşbihe inanan bir algı yaratmışlardır. Zira onlar, Hişâm b. Hakem'in sadece "Allah, kendi karışıyla yedi karıştır."²¹²⁰ O, saf bir külçe parçası ya da bembeyaz bir inci gibi parıldayan bir nurdur.²¹²¹ Tanrı ile görülen cisimler arasında bir yönden benzerlik vardır.²¹²² Ebu Kubeys Dağı, Allah'tan daha büyüktür.²¹²³ Allah, içinde yerleştiği özel bir mekândadır ve arada bir ayrılık olmaksızın arşına dokunmaktadır.²¹²⁴ yönündeki açık teşbih ifade eden görüşlerine atıfta bulunmakla yetinmişlerdir. Hatta İsferyîni, en sonunda "Müşebbihe'den Hişâm b. Hakem, teşbîh ve tescîmi, sınırlılık ve sonluluğu din olarak kabul etmiştir."²¹²⁵ şeklinde genel bir tespitte bulunmuşlardır.

Bağdâdî ve İsferyîni'nin aksine Şehristânî (548/1153), Hişâm b. Hakem'in "Allah, mahlûkattan hiç birine benzemediği gibi mahlûkat da kendisine benzemez. O, diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer suretler gibi olmayan bir suret, boyutlar gibi olmaksızın boyutludur." dediğini belirterek kısmen İmam Eş'arî'nin mutedil çizgisine yaklaşmış, ancak Hişâm b. Hakem'in "Mutezilî âlimler kanalıyla birbiriyle çelişen çok sayıda teşbih görüşüne yer verdiği" tespitinde bulunarak²¹²⁶ kendisini teşbihle ilişkilendirmiştir. Eş'arî'den farklı olarak o, Hişâm'ın görüşlerindeki kronolojiye de dikkat etmemiş ve ona nispet edilen tüm görüşleri bir arada nakletmeye çalışmıştır. Bu durum, ortaya çıkardığı algı bakımından sıkıntılıdır. Çünkü "çelişkiler içinde, sistematik düşünemeyen bir âlim" algısı yaratmaktadır.

Fahreddin er-Râzî (606/1210), taşbih konusunda Bağdâdî ve İsferyîni'nin ortaya koyduğu Hişâm b. Hakem algısını devam ettirmeyi tercih etmiş, mensubu bulunduğu fırkanın lideri İmam Eş'arî'nin tam tersine Hişâm b. Hakem'in karar kıldığı görüş olarak "diğer ölçülere göre en mutedil ölçü olduğu için Allah'ın yedi karış uzunluğunda olduğu" iddiasında bulunmuştur.²¹²⁷

Oysa yukarıda açıkça ortaya koyduğumuz üzere ister cisim kavramını terk etmiş olsun, isterse bu kavram ile hiçbir zaman teşbih ve tescîme hamledilebilecek bir manayı kastetmemiş olsun, Hişâm b. Hakem'in fikirlerinin kemâle erdiği bir dönemde teşbih ve tescîm fikrini hiçbir şekilde savunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âlimlerimiz, muhtemelen mezhep taassubunun etkisiyle onun görüşlerinin tasvirinde seçmeci bir yaklaşıma tercih etmişler ve Hişâm b. Hakem'in fikrî gelişim serüvenini, hayatının bir dönemine indirgemişlerdir. Diğer taraftan bu noktada psikolojik bakımdan algıda seçicilik adı verilen süreç devreye girmiş, her müellif, kendi tanımladığı noktaya göre kişilerin görüşlerine dikkat edip onun

²¹²⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 65; *Usûlü'd-Dîn*, 93; İsferyîni, 120.

²¹²¹ İsferyîni, 40, 120.

²¹²² Bağdâdî, *el-Fark*, 66.

²¹²³ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 93.

²¹²⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 333; *Usûlü'd-Dîn*, 98.

²¹²⁵ İsferyîni, 39.

²¹²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 184.

²¹²⁷ Râzî, *İ'tikâdât*, 64.

hakkındaki tezini destekleyecek verileri kendisinden nakletmiştir. Zira Fahreddin er-Râzî'nin “diğer ölçülere göre en mutedil ölçü olduğu için Allah'ın yedi karış uzunluğunda olduğu görüşünde karar kıldığımı” söylemesi²¹²⁸ onun Hişâm b. Hakem'i ve görüşlerini, Müşebbihe üst başlığı altında anlatmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu görüş, onun teşbihçi yönünü daha fazla ön plana çıkartmaktadır. İsferyînî'nin tasviri için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu da göstermektedir ki fırkaların tasnifi, fırkaların hangi görüşlerinin tasvir edileceği konusunda belirleyici bir yere sahiptir.

d) Bedâ

İslam Mezhepleri Tarihinde birçok kavram ya da terim, fırkaların kendine has coğrafi, tarihi, toplumsal ilişkilerinden ya da kendine özgü epistemolojik sisteminden kaynaklanan kavramsallaştırmalardır. Bu yüzden birçok durumda bunların başka bir fırka mensubunun düşünce sisteminde birebir karşılığı bulunmamaktadır. Kendi içinde muhtemelen bir anlam bütünlüğüne sahip olan ve bir topluluğu niteleyen bu tür kavramların farklı değer yargılarına, kültür yapılarına ve bilgi sistemlerine sahip başka bir topluluğa ya da fırkaya aynen uyarlanması söz konusu olamayacağı gibi söz konusu farklılıklar baz alınarak anlaşılmaya çalışılması veya muhalif terminolojinin anlam dünyası içine yerleştirilmesi de mümkün değildir. İşte bedâ, bu tarz özgün kavramsallaştırmalardan ve kapsamının tespitinde tarihsel sürecin mutlaka dikkate alınması gereken terimlerden sadece bir tanesidir.

Sözlükte “herhangi bir konuda daha önce hiç bir fikir yok iken fikir sahibi olunması veya daha önce bilinmeyen bir şeyin öğrenilmesinden sonra mevcut fikrin değişip yeni bir görüşün doğru bulunmaya başlanması”²¹²⁹ anlamlarına gelen bedâ kavramı, bazı Eş'arî makâlât yazarları tarafından dinsel bir görüş olarak İmâmiyye'ye nispet edilmiştir.²¹³⁰ İmâmiyye dışında Keysâniyye'ye de nispet edilen²¹³¹ bu görüş, Allah'la ilgili olarak sözlük anlamı doğrultusunda “eksik bir ilme sahipken yeni şeyler öğrenen, sahip olduğu bu yeni bilgiyle eski görüşünü ıslah eden bir Allah tasavvuruna sahip olunduğu” şeklinde algılanmıştır.²¹³² Söz konusu algı, bedâ fikrinin tarihteki ilk yansımalarından kaynaklanmış olmalıdır. Zira İslam Mezhepleri Tarihi'nde verilen bilgilere göre “bölge olarak Kûfe ve fırka olarak Muhtâr es-

²¹²⁸ Râzî, *İ'tikâdât*, 64.

²¹²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, XIV/66; Seyyid Şerif Cürcanî, 43.

²¹³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 36, 39, 53. Fahreddin er-Râzî, İmâmiyye'den sadece Hişâm b. Hakem'e ve onun üzerinden İmâmiyye'nin ilk âlimlerine nispet etmiştir. (Bkz. Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, II/289, IV/32.) Mutezilî âlim Hayyât (IV/10. asrın ilk çeyreği) ile İsmâilî âlim Ebû Temmâm (IV/X. asır) da “İmâmiyye'nin geneline” bedâ görüşünü nispet eden âlimlerdendir. (Bkz. Hayyât, 14, 93-95; Ebu Temmâm, 121.)

²¹³¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 38-39; İsferyînî, 30; Şehristânî, *el-Milel*, 148.

²¹³² Bağdâdî, *el-Fark*, 50-52; *el-Milel*, 48-49, 52; *Usûlü'd-Dîn*, 251; İsferyînî, 34; Şehristânî, *Nihâyetü 'l-Ekdâm*, 151; Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, XVIII/452, XIX/52.

Sekaffî'nin (67/686) liderlik ettiği Keysâniyye kaynaklı olan²¹³³ bedâ görüşü, “sahip olduğu ilmin vahye dayandığını iddia eden bir liderin, zafer vaat ederek savaşa teşvik ettiği taraftarlarının hezimetle geri dönmesi üzerine onlar nezdindeki otoritesini korumak için sığındığı bir görüş” olmuştur.²¹³⁴

Bu görüşün İmâmiyye'deki yansımalarına ise ilk defa Cafer es-Sâdık (148/765) döneminden itibaren rastlamaktayız.²¹³⁵ “Bu döneme kadar zaman zaman müracaat edilen bedâ fikri, Ca'fer es-Sadık döneminden itibaren daha esaslı bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır.”²¹³⁶ Bunun sebebi, Ca'fer es-Sadık tarafından imam tayin edildiğine inanılan²¹³⁷ ve ondan sonraki imam olması beklenen oğlu İsmail'in (145/762), babası daha hayattayken ansızın vefat etmesidir.²¹³⁸ İmamın masumiyetine ve ilminin vahiy mahsulü olduğuna olan mutlak inançla birlikte düşünüldüğünde bu durumun büyük bir krize sebep olduğunu anlamak güç değildir. Belirtildiğine göre Cafer es-Sâdık bu krizi “Allah, oğlum İsmail hakkında fikir değiştirdiği (bedâ) gibi hiçbir konuda fikir değiştirmemiştir.”²¹³⁹ diyerek çözmüştür.²¹⁴⁰ Onun gerçekten böyle deyiş demediği tartışmaya açık olmakla birlikte öğrencilerinden Hişâm b. Hakem (179/795), İsmâil b. Cafer'in ölümü üzerine, Cafer es-Sâdık'ın İsmâil'den sonraki en büyük oğlu olan ve bu yüzden imam olması gerektiği düşünülen Abdullah el-Eftah'ın yerine bir diğer oğlu Musa el-Kâzım'ın imametini savunmuş, bunu muhtemelen bedâ düşüncesiyle temellendirmiş²¹⁴¹ ve “Allah'ın ilminini hâdisliği” düşüncesiyle de ilişkilendirmiştir.²¹⁴² Dolayısıyla bedâ fikrinin İmâmiyye'de ortaya çıkışı da “gayba ait haberleri bildiğine inanılan bir imamın, vuku bulacağını önceden haber verdiği bir olayın daha sonra başka türlü

²¹³³ Bağdâdî, *el-Fark*, 50-52; *el-Milel*, 48-49; İsferyânî, 34; Şehristânî, *el-Milel*, 149; İlhan, “Bedâ,” V/290; Keskin, 90-91. Hakyemez ise bedâ fikrinin ortaya çıkışını, hicrî birinci asrın ikinci yarısıyla tarihlendirmektedir. (Bkz. Hakyemez, “Bedâ,” 12.)

²¹³⁴ Keysâniyye ve bazı gulat fırkaların bu şekildeki bedâ görüşü hakkında bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 50-52; *el-Milel*, 48-49; İsferyânî, 34; Şehristânî, *el-Milel*, 149; Taberî, VI/104; Kummî/Nevbahtî, 198-199. Muhtâr es-Sakafî Ayaklanmasının kapsamlı bir analizi ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde bu tür aşırı fikirlerle bir alakasının olmadığına dair tespitler için bkz. Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 93-114; Hakyemez, “Bedâ,” 11-12.

²¹³⁵ Bozan, 109; İlhan, “Bedâ,” V/290; Hakyemez, “Bedâ,” 12.

²¹³⁶ Cemil Hakyemez, “Bedâ,” 12.

²¹³⁷ Kummî/Nevbahtî, 191-192, 195-197, Metin Bozan, İsmâil konusundaki bir nasstan daha ziyade “Cafer es-Sâdık'a kadar büyük oğlun babasının yerini alması” şeklindeki bir gelenekten ve bu yüzden “Cafer'den sonra liderliği oğlu İsmâil'in alacağına dair bir beklentiden” bahseder. (Bkz. Bozan, 109.)

²¹³⁸ İsmâil'in babası daha hayattayken ölmesinin Şia içinde ortaya çıkardığı tartışmalar için bkz. Kummî/Nevbahtî, 191-194.

²¹³⁹ Kummî/Nevbahtî, 192.

²¹⁴⁰ Kummî/Nevbahtî, 192-193; Şehristânî, *el-Milel*, 160; Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 264.

²¹⁴¹ Bozan, 109.

²¹⁴² Bkz. Hayyât, 14; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/87 (Muhalifleri tarafından algılandığı haliyle bedâyı savunmadığını iddia eder.); Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289, IV/32; İlhan, “Bedâ,” V/290.

gerçekleşmesi üzerine etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden” kaynaklanmıştır.²¹⁴³

Cafer es-Sâdık’tan yaklaşık bir buçuk asır sonra Eş’arî makâlât yazarlarıyla çağdaş İmâmî âlimlere baktığımızda, bedânın yine sahiplenilmeye devam edildiğini görmekteyiz.²¹⁴⁴ Mesela Küleynî’nin naklettiğine göre “Allah’ın iki çeşit ilmi vardır. Onun birinci grup ilmi, meleklerine, nebilerine ve rasullerine bildirdiği ve bizim de bildiğimiz ilimdir. Bunlar, kesinlikle vuku bulacaktır. Çünkü Allah kendisini, meleklerini ve elçilerini yalancı çıkarmaz. Diğer ilim ise kendi katında saklı olan ve kendisinden başka kimsenin bilgi sahibi olmadığı ilimdir. İşte bedâ, bu ilimde meydana gelir. Zira Allah, dilediğini öne alır, dilediğini geri bırakır, dilediğini ise sâbit tutar.”²¹⁴⁵ Anlaşılacağı üzere Küleynî, bedâyı “Allah’ın kimseyle paylaşmamış olduğu kendine özgü ilim alanında cereyan eden ve bir takım şeylerin takdimi, tehiri veya olduğu gibi bırakılması şeklinde âleme yansıyan iradesindeki bir değişiklik” olarak kabul etmektedir. Onun bu tavrı, İmam Eş’arî’nin İmâmiyye’den naklettiği üç yaklaşımdan²¹⁴⁶ birisine uymaktadır.

Küleynî ve İmam Eş’arî’nin çağdaşı Mutezilî âlim Hayyât’ın (IV/10. asrın ilk çeyreği) bedâ görüşü hakkında yaptığı bir değerlendirme “hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar olan dönemde İmâmiyye’nin genelinin haberlerde bedânın meydana gelebileceğini kabul ettiğini ve Allah’ın bir şeyi yapacağını haber verdiği halde onda bedâ meydana gelmesi nedeniyle onu yapmayacağını söylediklerini” ortaya koymaktadır. Hayyât’ın verdiği bir diğer bilgiye göreyse bu genel kabulün yanında çok kısa bir süre öncesinden beri Mutezile ile yakınlık kuran bir grup “Bedâ’nın nesh ile aynı anlama geldiğini ve dolayısıyla farklılığın sadece seçilen isimden kaynaklandığını” iddia etmiştir.²¹⁴⁷

İmâmiyye tarihinde bedâ görüşünün ıslah süreciyle ilgili Hayyât’ın söz konusu şahitliğini doğrulayan o döneme ait İmâmî bir kaynak bulunmamakla birlikte bu yaklaşımın ilk izlerini kendisinden kısa bir süre sonra Şeyh Sadûk’ta (381/991) görmekteyiz.²¹⁴⁸ İlk olarak Şeyh Sadûk, ondan sonra da Şeyh Müfid (413/1022) ve Şerif el-Murtazâ (436/1045), bedâ görüşünü daha meşru bir zemine çekmeye çalışmışlardır. Mesela Şeyh Sadûk, Cafer es-Sâdık’ın otoritesini arkasına alarak bedâ kapsamında kendilerine yöneltilen en ciddi eleştiri olan “Allah hakkında kendisine dün bilmediği bir şey bu gün zahir olmuştur.” ithamını reddetmiş,²¹⁴⁹ “Böyle diyen

²¹⁴³ İlhan, “Bedâ,” V/291; Yusuf Şevki Yavuz, “İmâmiyye’nin Usûlî’-d-Dîn’e İlişkin Görüşleri,” *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993, 669; Keskin, 90-91; Cemil Hakyemez, “Bedâ,” 12.

²¹⁴⁴ Küleynî, *Kâfî*, 104; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 324-325.

²¹⁴⁵ Küleynî, *Kâfî*, 105.

²¹⁴⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 36, 39.

²¹⁴⁷ Hayyât, 14, 93-95.

²¹⁴⁸ Hakyemez, “Bedâ,” 21.

²¹⁴⁹ Küleynî, *Kâfî*, 106; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 325.

kimse, kendisinden uzaklaşmak vacip olan bir kâfirdir.” demiştir.²¹⁵⁰ Bunun yanında “bedânın “Allah’ın bir şeyden pişmanlık duyması” anlamına geldiği şeklindeki eleştiriye de karşı çıkmış ve “bunun bazı cahillerin zannını yansıttığını, böyle bir iddiada bulunan kimsenin de küfre düştüğünü, Allah’ın pişmanlıkla nitelenmekten yüce olduğunu” belirtmiştir.²¹⁵¹ Şeyh Müfid ise Allah açısından bedâdan kastın “Allah’ın bir fikrin doğruluğunu araştırması, kendisine gizli olan bir durumun açıklığa kavuşması, kesin karar verdiği bir husustan vazgeçip başka bir şeye azmetmesiyle, doğru bir düşünceyi araştırmasıyla alakasının olmadığını” söylemiştir.²¹⁵²

Peki, bedâ nedir? Şeyh Sadûk’a göre bedâda temel husus, bir taraftan Allah’ın, Yahudiler’in kabul ettiğinin aksine, “hayat verme, öldürme ve rızıklandırma” gibi sürekli bir iş halinde olması, diğer taraftansa “dilediğini öne alıp dilediğini de geride bırakabilmesidir.”²¹⁵³ Dolayısıyla bedâ, “ahirette insanların hiç hesap etmedikleri, akıllarına hayallerine gelmeyen şeylerle karşılaşmalarında”²¹⁵⁴ olduğu gibi insanların hiç hesap etmedikleri ve düşünmedikleri, mutad olmayan bir durumun “Allah’ın fiili olarak” bu dünyada da ortaya çıkmasını ifade eden bir kavramdır.²¹⁵⁵ Allah’ın bu fillerinin ortaya çıkmasını sağlayan temel faktörler ise bir taraftan insanlar için hayırlı olacak hususların,²¹⁵⁶ diğer taraftansa takdiri bir şarta bağlı olan şeylerin²¹⁵⁷ Allah’a zâhir olmasıdır. Bu yönüyle bedâ, şeriatların neshedilmesi ve kıblenin değiştirilmesine benzemektedir. Zira Allah, kullarına ancak onlar için herhangi bir vakitte hayırlı ve iyi bildiği şeyleri emreder. Başka bir vakitte ise daha önce emrettiği şeyin yasaklanmasının onlar için daha iyi olacağını bilir ve bu sefer de onu yasaklar. Dolayısıyla “Allah’ın dilediğini öne alıp dilediğini geri bıraktığını” ikrar eden herkes bedâyı kabul etmiş olur.²¹⁵⁸ Kulların şarta bağlı fiillerine dayalı bedâyaya gelince bu, ecel ve rızıklarda amellere bağlı olarak artma veya eksilme meydana gelmesini ifade eder. Mesela bir kulun sıla-i rahim yaptığı Allah için her ne zaman ortaya çıksa, onun ömründe bir uzama meydana gelir. Allah’a kulun akrabalarıyla ilişkilerini koparttığı durumu ortaya çıktığında ise onun ömrünü kısaltır. Yine bir kişinin zina ettiği Allah’a zahir olduğunda da rızık ve ömrü azalır. Tersinde de aynı şekilde rızık artar; ömrü uzar.²¹⁵⁹ İşte onlar açısından Allah

²¹⁵⁰ Şeyh Sadûk, *Kemalü’-d-Din*, 75; *İ’tikâdât*, 10.

²¹⁵¹ Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, 10; *Kemalü’-d-Din*, 75; *et-Tevhîd*, 325-327.

²¹⁵² Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İtikâd*, 65-67.

²¹⁵³ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 325-327.

²¹⁵⁴ 39. Zümer, 47.

²¹⁵⁵ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İtikâd*, 65, 67; *Mesâilü’l-Ukberîyye*, 99-100. (Bu durumda bedâ, Allah’ta değil insanların düşüncelerinde meydana gelmektedir. Çünkü beklemedikleri yeni bir durum ortaya çıktığı için eski düşüncelerinden vazgeçmişlerdir.)

²¹⁵⁶ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 326-327.

²¹⁵⁷ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 326-327; Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İtikâd*, 66-67.

²¹⁵⁸ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 326-327. Bedâyı neshe benzeten diğer değerlendirmeler için bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 80; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/87.

²¹⁵⁹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 326-327; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 80; *Tashîhu’l-İtikâd*, 66-67.

hakkında söz konusu olan bedâ, bu şekilde takdiri bir şarta bağlı olan hususlara mahsus olup Allah'ın bütün fiillerinde söz konusu değildir ve böyle bir iddianın ittifakla bâtil olduğu belirtilmiştir.²¹⁶⁰ Aslında onlar da bedâ kavramının linguistik bakımdan “doğru düşüncenin araştırılması (taakkubu'r-rey), azmedilen bir husustan vazgeçilip başka bir şeye azmedilmesi” anlamına geldiğini kabul etmektedirler. Bununla birlikte gerek seleflerinin gerekse kendilerinin Allah için “gazap, rıza ve sevgi gibi kelimelerin gerçek anlamının dışında mecaz anlamıyla kullanıldığını bildikleri için bedânın da aynı şekilde kullanımında bir sakınca görmediklerini” belirtmişlerdir.²¹⁶¹ Dolayısıyla onlara göre bedâ konusunda muhalifleriyle aralarındaki tek fark, aslında sadece kullanılan kelimedenden kaynaklanmaktadır.²¹⁶² Bu bağlamda Cafer es-Sâdık'ın söylediği iddia edilen “Oğlum İsmâil hakkında Allah'ta bedâ meydana geldiği gibi başka hiçbir hususta bedâ meydana gelmemiştir.” şeklindeki sözün onların nazarında İsmâil'in imamlığından vazgeçilmesiyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü bu söz, onun imameti bağlamında söylenmemiştir. Zira on iki imamın her birisi ile ilgili nass onlara göre zaten bilinmektedir.²¹⁶³ Dolayısıyla bu sözle kastedilen şey, Şeyh Sadûk'a göre, onun Cafer'den sonraki imam olmadığına bilinmesi için ölümün İsmâil'i alıp götürmesinin Allah'a zâhir olmasıdır.²¹⁶⁴ Şeyh Müfid'e göre ise bu söz, “Allah'tan, İsmâil hakkında zâhir olan fiil, Ehl-i Beyt'ten hiç kimse hakkında zâhir olmamıştır” anlamına gelmekte olup “kendisinin öldürülmekten kurtarılması” yönündeki fiilin Allah'tan ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Çünkü toplumda onun öldürüleceğine dair büyük bir beklenti ve korku söz konusuydu.²¹⁶⁵ Muhtemelen onun ölümü bir şarta bağlı olarak yazılmıştı. Onun öldürülmekten kurtarılması için Cafer es-Sâdık'ın dua etmesiyle Allah kendisini öldürülmekten korumuştur. Yoksa iddia edildiği gibi İsmâil'in imametine dair nass ortaya konmuşken onun ölümüyle vazgeçilip Musa'ya dair nass ortaya konduğu doğru değildir.²¹⁶⁶

Görüldüğü üzere İmâmîyye'nin Şeyh Sadûk'tan sonra gelen özellikle Usûlî âlimleri, klasik algılanış biçimiyle bedâ görüşünü reddetmektedir. Gerçi “*Allah, dilediğini öne alır, dilediğini geri bırakır, dilediğini sâbit tutar.*” ifadesinden anlaşıldığı üzere kulların dua, sadaka gibi fiillerine veya Allah'ın bildiği bir hayra binaen Allah'ın iradesinde bir değişiklik meydana geldiğini onlar da kabul etmekle birlikte bu değişikliğin ilimdeki bir eksiklikten ya da duyduğu bir pişmanlıktan kaynaklanmadığını belirtmişlerdir. “Bedâ tezini ele alan ve ona nihai formunu veren, Mu'tezile ile de iletişim kuran bu kelâmcılar, bedânın ilk Şîî formunu temellendirmenin dinsel ve teolojik açılardan oldukça problemlili olduğunu

²¹⁶⁰ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, 67.

²¹⁶¹ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, 67; *Evâilu'l-Makâlât*, 80.

²¹⁶² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 80; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/87.

²¹⁶³ Şeyh Sadûk, *Kemalü'd-Din*, 75-76.

²¹⁶⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 10; *Kemalü'd-Din*, 75; *et-Tevhîd*, 327.

²¹⁶⁵ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, 66; *Mesâilü'l-Ukberiyye*, 100.

²¹⁶⁶ Şeyh Müfid, *Mesâilü'l-Ukberiyye*, 100.

hissetmişler, temel olarak bedâdan vazgeçmemekle beraber daha makul ve kabul edilebilir bir bedâ tezi ortaya koymuşlardır. On ikinci imamdan sonra bir başka imam beklentisi içerisinde girilmemiş olması ve kıyamete kadar gaybetteki imamın beklenmesi gerektiği düşüncesinde karar kılınması, böylece İmâmiyye tarihinde imamet tartışmalarının sona ermesi, bedânın, imamların atanmasındaki fikir değişikliği ile değil, onların durumunun belirgin olması şeklinde açıklanmasında etkili olmuştur. Bu durum, aynı zamanda İmâmiyye Şiası'nın geldiği nihai aşama olmuş, bu andan itibaren İmâmî bedâ doktrininde önemli bir değişiklik yapılmamıştır.²¹⁶⁷ Allah'ın her şeyi ezelde bildiğini ve ilminde hiçbir değişimin asla olmayacağını kabul eden İmâmiyye için bedâ, içi boşaltılmış bir kavram olarak muhafaza edilmiştir.²¹⁶⁸

Bütün bunlar göz önüne alındığında Eş'arî makâlât geleneğinde bedâ üzerinden sahip olunan İmâmiyye algısının objektif bir zeminde yükseldiğini, ancak tarihsel İmâmî kabullere dayalı bir algı olduğunu anlamaktayız. Bununla birlikte İmâmiyye'ye bedâ düşüncesini nispet eden gerek İmam Eş'arî (324/936), gerekse Fahreddin er-Râzî (606/1210) bu düşüncenin tarihsel yönüne de işaret etmiş ve bu fikrin Hişâm b. Hakem gibi İmâmiyye'nin seleflerine ait bir kabul olduğunu ortaya koymuştur.²¹⁶⁹ Bu yönüyle İmam Eş'arî, kendi yaşadığı dönem itibarıyla “Çok azı hariç²¹⁷⁰ İmâmiyye'nin hepsi, Allah'ın bir şeyi irade etmesinden sonra bu konuda kendisinde bedânın ortaya çıkabileceğini, yani irade ettiğinden vazgeçerek görüş değiştirebileceğini kabul etmektedir.”²¹⁷¹ derken haklı gözükmektedir. Çünkü İmâmiyye'nin genelinde klasik bedâ doktrininden keskin şekilde kopuş, İmam Eş'arî'den (324/936) sonra Şeyh Sadûk (381/991) ile birlikte başlamıştır. Hâl böyle olmasına rağmen Râzî, bu görüşün İmâmiyye'deki tarihsel en uç örneğini nakletmekle iktifa etmiş, kendi dönemine kadarki farklı arayışlara değinmemiş, sadece İmâmiyye'nin eskilerine ait bir görüş demekle yetinmiştir. Muhtemelen onun iki mezhep arasındaki mesafeyi mümkün olduğunca uzak tutmak istemesi, böyle bir tasvir biçiminde etkin olmuştur. Ondan önceki Eş'arî makâlât yazarlarının bu düşüncüyü İmâmiyye'ye hiç nispet etmeyerek sadece Keysâniyye'ye ait bir görüş olarak zikretmelerinin arkasında da aynı düşünce yatıyor olabilir.

3) Uç Noktaları Ön Plana Çıkartma

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İmâmiyye, imamın gerek misyonu, gerek sahip olduğu ilmi ve gerekse imametini ispat etmek üzere mucizeler gösterebilmesi

²¹⁶⁷ Bütün bu açıklamalar için bkz. Hakyemez, “Bedâ,” 26.

²¹⁶⁸ Keskin, 92.

²¹⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 53; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/289, IV/32.

²¹⁷⁰ Eş'arî'ye göre İmâmiyye'den bir grup Allah hakkında bedânın kesinlikle caiz olmadığını düşünmektedir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 39.)

²¹⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, 36. Ayrıca bkz. Hayyât, 14.

itibariyle aynen peygamberlere benzediğini belirtmektedir. Eş'arî makâlât geleneğinde İmam Eş'arî tarafından bu benzerliğin kurulduğu bir diğer husus “imamların aynen peygamberler gibi vahiy aldığını kabul ettikleri” yönündeki bir iddiadır.²¹⁷² İmam Eş'arî'nin hayatta olduğu hicrî dördüncü asır ve sonrasında yaşayan İmâmî âlimlerin eserlerine baktığımızda bu iddianın büyük oranda doğrulandığını, ancak “peygamber seviyesine yükseltilmiş kişi” algısından hareketle en uç örnek üzerinden bir tasvir yapıldığını görmekteyiz. Şöyle ki imamların gerek dinî, gerekse dünyevî hususlarda ortaya koydukları ve mutlak doğruluk ifade eden bilgiler, gerek Usûlî, gerekse Ahbârî âlimlerin nazarında kesinlikle rey ve içtihadın eseri olmadığı gibi başka bir âlim veya eserden öğrenilmiş hususlar da değildir.²¹⁷³ Bilakis, onların tüm ilimlerinin kaynağını ana hatlarıyla üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi Allah'ın kitabı olan Kur'an'dır. Onların nazarında Kur'an, aslında insanların dinleri hakkında ihtiyaç duyacakları bütün ilimleri kapsar. Ancak bunu imamlardan başkası bilemez.²¹⁷⁴ Hatta Kur'an'da olmuş ve olacakların ilminin yer aldığına ve imamların bunu avucunun içi gibi bildiğine dair rivayetler de söz konusudur.²¹⁷⁵

İmâmî âlimlerin nazarında imamların ikinci temel bilgi kaynağı, Hz. Peygamber yoluyla elde ettikleri ve tek bir harfini dahi unutmadıkları, veraset yoluyla da kendilerinden sonraki imamlara naklettikleri ilimlerden oluşmaktadır.²¹⁷⁶ Hz. Peygamber kanalıyla elde edilen bu ilimlerin bir kısmı yazılı, bir kısmı ise sözlü bir mahiyet taşımaktadır. İmamların yazılı bir mahiyet taşıyan ilim kaynakları, Hz. Ali'den itibaren sahip oldukları “câmîa,²¹⁷⁷ cefr (Allah'ın en büyük ismi kitabı)²¹⁷⁸ ve Fâtıma mushafı²¹⁷⁹” adlı sahifeleri içermektedir. Bu sahifelerde olanların tamamı

²¹⁷² Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 50-51.

²¹⁷³ Fazl b. Şâzân, 461; Uyar, 16-17; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 276.

²¹⁷⁴ Fazl b. Şâzân, 461.

²¹⁷⁵ Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 165.

²¹⁷⁶ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 190; Ayyâşî, I/26; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 44; *et-Tevhîd*, 302; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 269.

²¹⁷⁷ Câmîa, Hz. Peygamber'in yazdırması, Hz. Ali'nin de hattıyla vücut bulmuş olan, içinde bütün helal ve haramlar ile bazı suçlar karşısındaki para cezalarına varıncaya kadar insanların ihtiyaç duyduğu her şeyin bilgisinin bulunduğu kitaptır. (Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 172. Fazl b. Şâzân'ın sadece sâhife diye bahsettiği kitap da budur. (Bkz. Fazl b. Şâzân, 461.)

²¹⁷⁸ Cefr, Hz. Adem'den kalma olup içinde bütün peygamberlerin, vasîlerin ve İsrâiloğullarının geçmiş âlimlerinin ilmi bulunmaktadır. Bazen beyaz cefr diye de isimlendirilir ve biraz daha farklı bilgiler zikredilir. (Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 172-173.) Bazı kaynaklarda “Allah'ın en büyük ismi kitabı” adlı bir kitaptan bahsedilmekte, ancak verilen bilgiler büyük oranda cefr kitabı ile aynı şeyleri kapsamaktadır. İmâmî âlimlere göre bu kitap “*Biz elçilerimize apaçık ayetleri gönderdik ve onlarla beraber kitabı ve mizanı indirdik.*” (57. Hadîd, 25.) ve “*Kuşkusuz bu, İbrâhim ve Musa'nın sahifeleri gibi ilk sahifelerdedir.*” (87. A'lâ, 18-19.) ayetlerinde de ifade edilen, bu sahifeleri içine alan kitaptır. (Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 214.)

²¹⁷⁹ Fâtıma Mushafı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Fâtıma'ya gelen Cebrâil'in getirdiği, elimizde bulunan Kur'an'ın üç katı büyüklüğünde olan ve içinde şimdiki kadar olmuş olanlarla kıyamete kadar olacak olan her durumun bilgisinin yer aldığı kitaptır. Onda helal ve harama dair dini bilgiler yer almaz. Ancak Ehl-i Beyt'in başına gelecekler de dahil geleceğe müteallik bilgiler yer alır. (Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 172-174.)

Allah'ın kitabındaki olanların açıklamasıdır.²¹⁸⁰ Ancak bunlar sadece imamların elinde bulunup muhtevasına da sadece imamlar vâkıftır.²¹⁸¹ Hz. Peygamber kanalıyla elde edilen ancak yazılı bir formda olmadığı anlaşılan ilimler ise verâset yoluyla imamlara aktarılan, Allah'ın peygamberine öğrettiği bütün bilgileri ve tevilleri ihtiva eden nübüvvet ilmidir.²¹⁸²

İmâmî düşüncede imamların bütün bunların dışındaki üçüncü ilim kaynağı ise gerektiğinde ortaya çıkan vahiy, ilham ve rüya türü bilgilerdir.²¹⁸³ İmâmî âlimlere göre imamlar bir şeyi bilmek istediğinde, “Allah bunu kendisine bildirmiştir.”²¹⁸⁴ Yani imamlar, sürekli bir şekilde ilahî kontrol ve destek altında bulunmaktadır. Bunların bir kısmı imamların bir melekle doğrudan irtibata geçmesi suretiyle elde edilir.²¹⁸⁵ Zira imamlar peygamber olmasalar dahi kendilerine vahiy gelmesini aklen imkânsız kılacak herhangi bir durum söz konusu değildir. Mesela Allah, Hz. Musa'nın annesine vahyetmiştir.²¹⁸⁶ Üstelik bu, kendisi peygamber veya imam olmadığı, Allah'ın sadece sâlih bir kulu olduğu halde gerçekleşmiştir.²¹⁸⁷ Ancak Allah ile imamlar arasındaki bu iletişim, kesinlikle peygamberleriyle olan iletişim gibi değildir.²¹⁸⁸ Bu konuda imam ile peygamber arasındaki fark, peygamber bizzat Cebrail'i görüp ondan vahiy aldığı halde imam Cebrail'i bizzat göremez. Ancak onun kelamını duyabilir.²¹⁸⁹ Bu bazen de doğrudan kalbe ilham şeklinde tezahür edebilir.²¹⁹⁰ İmamların aldığı bu vahiy, Musa'nın annesine, arkadaşı Hızır'a ve ayrıca Zülkarneyn'e gönderilen vahye benzemektedir.²¹⁹¹ İhtiyaç hasıl olduğunda ortaya çıkan bir diğer bilgi kaynağı olan rüyalara gelince, Şeyh Müfid'e göre rasul, nebî ve imamların gördüğü rüyalar sâdik rüyalar olup Allah onları düş görmekten

²¹⁸⁰ Fazl b. Şâzân, bu sahifenin üç ayrı kitaptan oluştuğundan bahsetmeksizin sahife diye tek bir tür olarak bahseder. (Bkz. Fazl b. Şâzân, 461.)

²¹⁸¹ Uyar, 16-17.

²¹⁸² Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 190, 200, 211, 213-214, 216-217; Ayyâşî, I/26; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 44; Süleym b. Kays, 330, 432; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 272-274; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 107.

²¹⁸³ Fazl b. Şâzân (260/874), imamın rey ve içtihadta bulunmadığı gibi vahiy veya ilham da almadığını, onun ilminin sadece Kur'an ile kendilerine ulaşan sahifelerden ibaret olduğunu kabul etmektedir. (Bkz. Fazl b. Şâzân, 461.) Bu arada Eş'arî kaynaklarda yer alan “Hişâm b. Hakem'in imamların vahiy almadığı” yönündeki görüşüne (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 48; Bağdâdî, *el-Fark*, 68; *Usûlü'd-Dîn*, 188.) İmâmî kaynaklarda herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Eş'arî makâlât yazarlarının verdiği bilgiyi doğru kabul edersek Hişâm b. Hakem'in imamların vahiy almamasına rağmen hiç hata etmediğini kabul etmesi, onun imamların her hadisede isabet etme yeteneğini ontolojik bir meleke olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

²¹⁸⁴ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, I/186; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 275; Tûsî, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, 233; Uyar, 16-17; Bulut, *Usuliliğin Doğuşu*, 279.

²¹⁸⁵ Uyar, 16-17.

²¹⁸⁶ 28. Kasas, 7.

²¹⁸⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 68.

²¹⁸⁸ Şeyh Müfid'in naklettiğine göre İmâmiyye'nin genelinin görüşü bu yöndedir. (Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 68.)

²¹⁸⁹ Küleynî, *Usul el-Kâfi*, I/125; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 276.

²¹⁹⁰ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 276.

²¹⁹¹ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 276-277; *Evâilu'l-Makâlât*, 68.

korumuştur. Bu bağlamda onlardan rüyalarının ortaya çıktığını gösteren haberler gelmiştir.²¹⁹²

Görüldüğü üzere İmâmî âlimlerin kanaatleri, Eş'arî makâlât yazarları tarafından verilen “imamların vahiy aldıklarına inandıkları” yönündeki bilgiyi doğrulamakta, ancak bundan çok daha kapsamlı bir mahiyet arz etmektedir. Zikredilmeyen diğer hususlar da en az bu iddia kadar eleştiriye müsait olduğu halde söz konusu görüşleri de kapsayabilecek bir özetleme yoluna gidilmiş, algıda seçicilikle açıklanabilecek en marjinal görüş üzerinden İmâmiyye'nin bütün düşüncesi tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Uç noktalar üzerinden bir İmâmiyye tasviri ortaya konan ve bu yönüyle algının olguya tekabülünü kısmen sorunlu hale getiren bir diğer konu “İmâmiyye'nin sahabe hakkındaki düşünceleriyle” ilgilidir. Daha önce de belirttiğimiz üzere çağdaşları olan İmâmî âlimler, bu konuda Eş'arî makâlât yazarlarının algısını ana hatlarıyla doğrulamaktadır. Bununla birlikte onların verdiği bilgiler, Eş'arî makâlât yazarları tarafından zikredilmeyen çok önemli bir ayrıntıyı da ortaya koymaktadır. Bu da Ebu Bekir, Ömer, Aişe gibi Ali'nin imametini “bilinçli bir şekilde reddedip” hilafeti başkasına reddedenlerle “bu tür tartışmalardan haberi olmayan bilinçsiz halk yığınları” arasında yaptıkları ayırımıdır. Onların nazarında “mustazaf” olarak isimlendirilen²¹⁹³ bu ikinci grup, sonuç itibarıyla Ebu Bekir, Ömer ve Osman gibi halifelere ve bu arada daha sonraki devlet başkanlarına itaat edip bunlardan teberrî etmemişlerse de bunların Ehl- Beyt'in yanında yer almama sebepleri farklıdır. Zira bunlar, tevhidi kabul etmekle ve Hz. Peygamber'e iman etmekle birlikte imamlara düşmanlık kastıyla hareket etmeyen, sadece imamların durumu hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan, imamların velî edinilmesi gerektiğini bilmeyen, imana veya küfre çaresi olmayan, Ali'yi imametten edenlerin münafıklığından da haberi olmayan çocuk akıllı insanlardır.²¹⁹⁴ Hatta Hz. Ali'nin ilk dönemde hakları gasp edildiğinde imamet mücadelesine girişip hakkını aramamasında ve diğer halifelere biat etmesinde hiçbir şeyden haberi olmayan bu insanların irtidat edip eski dinlerine dönmelerinden korkmasının rolü bulunmaktadır.²¹⁹⁵ Sayıca çok olan bu insanlar,²¹⁹⁶ hiçbir şekilde İslam'dan çıkmış kâfirler olmayıp²¹⁹⁷ ahirette de Mü'minlerle Müşrikler arasında bir konumda değerlendirilecekler ve aynen İmâmiyye'den büyük günah sahipleri gibi Araf ehli arasında yer alacaklardır.²¹⁹⁸ Durumları Allah'ın rahmetine kalmış olup Allah dilerse rahmetiyle affedecek, dilerse de

²¹⁹² Şeyh Müfid'e göre İmâmiyye'nin fukaha ve muhaddisleri (ashâbu'n-nakl) bu düşüncededir. Onların kelamcıları ise bu konuda nefy veya ispat yoluna gitmemişlerdir. (Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 70.)

²¹⁹³ Süleym b. Kays, 170; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*; 681.

²¹⁹⁴ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*; 681, 685; Küleynî, *Ravzatu'l-Kâfi*, VIII/234; Süleym b. Kays, 170-174.

²¹⁹⁵ Küleynî, *Ravzatu'l-Kâfi*, VIII/234.

²¹⁹⁶ Süleym b. Kays, 170-174.

²¹⁹⁷ Küleynî, *Ravzatu'l-Kâfi*, VIII/234.

²¹⁹⁸ Süleym b. Kays, 173.

cezalandıracaktır.²¹⁹⁹ Bunlar, doğrudan cennete girebilecekleri gibi cehenneme girmelerinden sonra peygamberlerin, meleklerin ve Müminlerin şefaet etmesiyle cennete girmeleri de mümkündür.²²⁰⁰

İmâmiyye'nin sahabe hakkındaki bu görüşüne değinen tek âlim, İmam Eş'arî olmuştur. Gerçi o, dönem veya şahıs belirtmeyerek anonim bir şekilde bu görüşe atıf yapmıştır ama yine de çok önemli bir ayrıntıyı ortaya koymuştur.²²⁰¹ Böyle bir istisnanın Eş'arî makâlât geleneğinde diğer âlimler tarafından zikredilmemesinde işaret ettiğimiz kaynaklardan da anlaşılacağı üzere bu düşüncenin İmâmiyye içinde çok yaygın bir şekilde dillendirilmemesinin ve hatta diğer görüş içerisinde kaybolmasının önemli rolü olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca "Hz. Peygamber'den sonra Mikdâd b. Esved, Ebû Zer el-Ğıffârî ve Selmân el-Fârisî gibi belli sayıdaki kişi dışında sahabenin tamamı, dinden dönmüştür."²²⁰² şeklindeki İmâmî genellemeler de bunda etkin olmuş olmalıdır. Bunun yanında Büveyhîler döneminde Sünnîler ile Şîîler arasında cereyan eden ve tarih kitaplarında yoğun bir yer tutan birçok olayın, bazı Şîîler'in önde gelen sahabelere hakaret etmelerinden kaynaklanması²²⁰³ da İmâmiyye algısının sahabeye hakaretle özdeşleşmesinde ve istisnaların görülememesinde büyük rol oynamış olmalıdır. Zaten İmâmiyye'nin bu konuda Ehl-i Sünnet dışındaki muhalifleri nazarındaki imajına baktığımızda da aynı algının hâkim olduğunu, sadece sahabenin çoğunu tekfir ettiklerini nakletmekle yetindiklerini görmekteyiz.²²⁰⁴ İmam Eş'arî döneminde ise özellikle Büveyhîler dönemindeki olumsuz örneklerle büyük oranda şahit olunmuş değildi ve verilen bilgiler üzerinde sosyo-politik faktörlerin etkisi daha azdı. Ancak yine de diğer Eş'arî makâlât yazarlarının onun eserinden haberdar olmalarına rağmen İmâmiyye'nin bu görüşüne herhangi bir atıfta bulunmamış olmaları, objektif yaklaşım ile uyumsuzdur.

Olumsuz algının tarihteki en uç örneği üzerinden ortaya konduğu bir diğer konu, hâdis (sonradan kazanılan) sıfatlar görüşüdür. "Hişâm b. Hakem (179/795),²²⁰⁵ Zürâre b. A'yen (2/8. asrın üçüncü çeyreği)²²⁰⁶ ve Şeytânü't-Tâk (2/8. asrın üçüncü çeyreği)²²⁰⁷ gibi İmâmiyye'nin ilk kelamcı âlimlerinin ve fırkanın genelçoğunluğunun Allah'ın sıfatlarının hâdis olduğuna inandıkları" yönündeki Eş'arî makâlât yazarlarının iddiaları, kendilerine çağdaş muhalif fırka mensubu başka

²¹⁹⁹ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*; 672; Süleym b. Kays, 170-174.

²²⁰⁰ Süleym b. Kays, 170-174.

²²⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, 57.

²²⁰² Küleynî, *Ravzatu'l-Kâfi*, VIII/198.

²²⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/261, XII/86; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/217, VIII/81-82, 95-97, 109, 145; İbnü'l-Cevzî, XV/329-331, 340, XVI/7-8; Zehebî, *el-İber*, II/282; İbnü'l-İmâd, V/191-192; İbn Teğrîberdî, V/59.

²²⁰⁴ Hayyât, 14, 100-104; Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, 224-225.

²²⁰⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 37-38; Bağdâdî, *el-Fark*, 67; Şehristânî, *el-Milel*, 185; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II/289, IV/31-32, XII/544, XVI/8, XXIV/412 vd.

²²⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 36; Bağdâdî, *el-Fark*, 70, 335; *Usûlü'd-Dîn*, 117-118, 124-125; İsferyânî, 40-121; Şehristânî, *el-Milel*, 186.

²²⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 37; Bağdâdî, *el-Fark*, 71; İsferyânî, 71; Şehristânî, *el-Milel*, 186.

âlimler tarafından da doğrulanmaktadır.²²⁰⁸ Her ne kadar İmâmiyye'nin Usûlî âlimleri, Hişâm b. Hakem'e nispet edilen bu gibi görüşler hakkında "kendisinden ne tasnif edilmiş bir kitap, ne de düzenlenmiş bir meclis bildiklerini, muhtemelen kendisinden nakledenlerin yaptığı bir hata veya uydurmadan kaynaklandığını" belirtseler²²⁰⁹ de bazı kaynakların Ebû Cafer'e sorulduğunu naklettikleri "Allah'ın ezelde ilim sıfatına sahip olup olmadığı" yönündeki bir soru²²¹⁰ İmâmiyye içinde böyle bir tartışmanın yaşanmış olduğunu ortaya koymaktadır. Yani genelde "ilim" sıfatı üzerinden gerçekleşen karşılıklı cedelleşme, tarihsel olguyla mutabık gözükmektedir. Ne var ki söz konusu ihtilaf tarihte kalmış, hepsi olmasa da bazı sıfatların hâdis olduğuna yönelik klasik İmâmî iddialar terk edilmiştir. Zira hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren "hâdis sıfatlar" görüşünde bir sınırlamaya gidildiği açık bir şekilde bilinmektedir. İmâmî âlimler, bu asırdan sonra sıfatların hâdisliği meselesini "zâtî sıfat ve fiilî sıfat" ayırımı yaparak ele almışlardır.²²¹¹ Bu bağlamda aralarında ittifak ettikleri ortak bir liste söz konusu olmasa²²¹² da "hayat, ilim ve kudret" sıfatlarının Allah'a ait zâtî ve ezeli bir sıfat olduğu, hepsi tarafından ortaya konmuştur.²²¹³ Bunun yanında "semi (duyma), basar (görme), hikmet, izzet, hilm ve adalet" sıfatlarının zâtî ve ezeli sıfatlar olduğu konusunda Küleynî ve Şeyh Sadûk'ta ortak ifadeler söz konusudur.²²¹⁴ Bunlar dışındaki "Yaratan (Hâlik), Rızık veren (Rezzâk), Dirilten (Muhyî), İrade eden (Mürîd), Konuşan (Mütakellim)" gibi isimlerin ise hâdis olduğu belirtilmiştir.²²¹⁵ Bir sıfatın ezeli veya hâdis olması konusunda "Allah'ın aynı zaman diliminde zıddıyla tavsif edilmesinin mümkün olup olmadığı" temel ölçüt olarak kabul edilmiş, Allah'ın hem âlim hem de câhil olarak düşünülememesi örneğinde olduğu gibi herhangi bir zaman diliminde zıddıyla tavsifi imkânsız olan sıfatların zâtî ve ezeli, rezzâk gibi zıddıyla birlikte düşünülebilen sıfatların ise fiilî ve hâdis olduğu kabul edilmiştir.²²¹⁶ Onlara göre eğer fiilî sıfatların zatıyla kâim ezeli sıfatlar olduğu, meselâ Allah'ın ezelde hâlik (yaratan) olduğu

²²⁰⁸ Ressî, *er-Redd ale'r-Râfıza*, 92-93; Ebu Temmâm, 57-58, 121; Hayyât, 14; Neşvânü'l-Himyerî, 201; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/126, IV/182.

²²⁰⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 54-55; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, I/86.

²²¹⁰ Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 78-79; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 132.

²²¹¹ Konuyu zâtî sıfat, fiilî sıfat bağlamında ele alan eserler için bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 79; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 5; Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, 40.

²²¹² İmâmî âlimler arasında hangi sıfatların Allah'ın zatına mahsus ve dolayısıyla kadim sıfatlar olduğu, hangi sıfatlarınsa fiilî ve dolayısıyla muhdes sıfatlardan sayıldığı konusunda ortak bir liste bulunmamakta, hatta bu konuda imamlara nispet edilen görüşlerle İmâmî âlimlerin kanaatleri arasında bile farklılıklar yer almaktadır. (Bu konudaki bazı örnekler için bkz. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 134-144; Keskin, 81-98.)

²²¹³ Bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 78-79, 81; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 5; *et-Tevhîd*, 131, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, 41; *Evâilu'l-Makâlât*, 52; *el-Mukni'a*, 29.

²²¹⁴ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 78, 81; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 5; *et-Tevhîd*, 131, 134, 143-144.

²²¹⁵ İmâmî düşüncedeki hâdis sıfatlar için bkz. Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 79-81; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 5; *et-Tevhîd*, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 52-53; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 27; *Tashîhu'l-İtikâd*, 41.

²²¹⁶ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 80-81; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 5; *et-Tevhîd*, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, 41; *el-Mukni'a*, 29; *Evâilu'l-Makâlât*, 54-55.

kabul edilirse, bu sıfatın bir tecellisi olan mahlûkun (yaratılmışın) da mevcut olması gerektiği için Allah'la birlikte ezeli varlıklar kabul edilmiş olur.²²¹⁷

Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında İmam Eş'arî dışında²²¹⁸ hiçbir müellifin tartışmanın bazı sıfatlar itibariyle de olsa tarihselliğine atıf yapmadığını ve İmâmiyye içinde farklı bir temayülün de varlığını ortaya koymadığını görmekteyiz. Onun haricindeki bütün Eş'arî makâlât yazarları, tarihteki en uç örnek üzerinden tek bir algı yaratmış, bazı sıfatların ezeli kabul edildiğine dair herhangi bir kayıt ortaya koymamıştır. Dahası İmam Eş'arî (324/936) ve Şehristânî (548/1153) dışındaki diğer Eş'arî makâlât yazarları, tarihsel olgu üzerine kurdukları algıyı da yine en uç noktalar üzerine binâ etmiş ve istisnâî durumları göz önünde bulundurmamıştır. Zira İmam Eş'arî ve Şehristânî tarafından gerek Hişâm b. Hakem'in, gerekse Şeytanu't-Tâk'ın "Allah'ın ilim sıfatının eşyayı bilmesi yönüyle hâdis iken kendisini bilmesi yönüyle kadîm olduğunu, onun ezeli ilminin zâtı olduğunu ve zatından ayrı bir ilminin olmadığını, bu yönüyle de muhdes varlıklardan ayrıldığını" söylediği nakledilmiştir.²²¹⁹ Yine Hişâm b. Hakem'in "kudret ve hayat" sıfatları hakkındaki görüşlerinin ilim sıfatı hakkındaki görüşleri gibi olmadığını, yani eşyayı yaratmadan önce de Allah'ın kudret ve hayat sıfatlarına sahip olduğunu söylediğini belirtmişlerdir.²²²⁰ Bunun yanında İmam Eş'arî, spesifik olarak kimlerin olduğunu belirtmemekle birlikte "Allah, bilir" demenin "Allah fiilde bulur" anlamına geldiği düşüncesinde olan bir kısım İmâmiyye mensuplarının da Allah'ın ezelde sadece zâtını bildiği fikrinde olduklarını,²²²¹ yani Allah'ın ezelde en azından zâtını bildiğini düşündüklerini nakletmiştir.

B) Delilsiz ve Bağlamından Kopuk İddialar

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye tasvirine baktığımızda, düşüncenin safhaları yerine bütün zaman dilimlerinin tek bir evrede anlatıldığı bir tür "düşünceler yığını" özelliğini taşıdığını görmekteyiz.²²²² Oysa insan bilimlerinin geldiği noktada bir şeyin ifade ettiği "gerçek anlamı" anlamının koşullardan bir tanesi, onların ortaya çıktıkları somut bağlamların anlaşılmasıdır. İfadeler, "Wittgenstein'in dediği gibi "kendi başlarına duran ve tek başlarına bilinebilen atomik olgular olarak kavranamazlar. Tersine bütün ifadeler, daima bağlamlar içinde ortaya çıkar ve dolayısıyla bağlamlara aittir."²²²³ Bu durum, Mezhepler Tarihi'nde söylenen her sözün, sözel bağlamının yanında "tarihsel, sosyal ve dinsel bir bağlama" sahip olduğu anlamına gelmektedir. O görüş veya kavram, kendi tarihsel,

²²¹⁷ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 131, 143-144.

²²¹⁸ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 39.

²²¹⁹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 37, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 185.

²²²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 38, 49; Şehristânî, *el-Milel*, 185.

²²²¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 38.

²²²² Kavramsallaştırmalar için bkz. Câbirî, 178.

²²²³ Rickman, 68, 118-119.

sözel ve dinsel bağlamından kopartılıp başka bir bağlamda sunulduğunda anlamı ve yarattığı algı da değişebilmektedir. Tarihsellikten kopuk, görüşlerin peş peşe sıralandığı bu tür bir sunum şekli, tarihsel koşulların değil de “heva ve heveslerin ürünü, dini yozlaştırmayı amaçlayan fırka algısının” doğal bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu algıda fırkalar, tarih boyunca bu meyanda görüşler üretmeye devam etmektedir. Normatif yaklaşımın bir neticesi olarak, nakledilen görüşlerin dayandığı dinî referansların zikredilmemesinin, fırkanın delilsiz ve sistemsiz bir “düşünceler yığını” olarak sunulmasının temel nedeni de budur. Onların nazarında, heva ehli fırkaların düşüncelerini dizginleyecek ve ona belli bir sistematiklik kazandıracak, Kur’an ve sünnet gibi sahih bir delil bulunmadığı için, görüşleri ancak bir düşünceler yığını olmak durumundadır. Çünkü milâdî yirminci yüzyılın başlarına kadar İslam toplumları, o zamanların birçok toplumu gibi öncelikle bir din toplumdur. Her dinî, siyasî ve sosyal grup, meşruiyetini öncelikle dinden almaktadır. Heva ehli-sünnet ehli sınıflamasının arkasında da bu düşünce yatmaktadır. Dolayısıyla muhalif fırkaları, dine dayanmayan heva ehli göstermek suretiyle marjinalleştirme, kendilerini ise dini bir bağlamda zikretmek suretiyle meşrulaştırma isteği, fırkaların dini referanslarına ve hassasiyetlerine çok fazla atıfta bulunmamanın temel sebepleridir. Sadece mezhepler tarihi kitaplarında değil, kelim kitaplarında dahi âlimlerin, muhaliflerinin görüşlerini sadece özetlemekle yetinirken kendi karşıt görüşlerini uzun uzun ayet ve hadislerle destekleyerek ortaya koymaları, bu düşüncenin birer yansımasıdır. Mesela sıfatların hâdisliği konusundaki tartışmalar, bu konuda bariz bir özellik taşımaktadır. Zira İmâmiyye’nin zaman zaman ağır eleştirilere maruz kaldığı ezeli sıfat-hâdis sıfat tartışmasında her iki tarafın da İslâmî duyarlılık nokta-i nazarından önemli gerekçeleri bulunmaktadır. Bu konuda sıfatların ezeliğini savunan Sünnî âlimler, “eksik olan ve diğer varlıklar gibi zaman içinde tekâmül eden bir Allah tasavvuruna yol açtığı” için yoğun bir duyarlılık içindedirler.²²²⁴ Bunların karşısında sıfatların hâdisliğini savunan muhalif fırkalar ise ezeli sıfatlar düşüncesinin, öncelikle “tevhid” ilkesine ve bunun yanında “kulların mükellefiyeti” inancına zarar vereceği için karşı çıkılması gereken bir düşünce olduğunu kabul etmektedirler.²²²⁵ Dolayısıyla fırka veya şahısların bu konudaki görüşler tasvir edilirken gerekçesiz ve bağlamından kopuk bir şekilde “Allah’ın, ezelde bilgi sahibi olmadığını kabul ederler” şeklindeki bir tasvir, söz konusu fırka veya şahıs hakkında, daha marjinal bir algı yaratmaktadır. Sıfatların hâdisliği bağlamında Eş’arî makâlât geleneği içinde Şehristânî ile İsferyânî’nin İmâmiyye tasvirleri, söz konusu problemleri içermekte, İmâmî âlimlerin bu konudaki gerekçelerine dair herhangi bir kayıt yer almaksızın sadece fırkaların görüşlerinin

²²²⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II/425, XXIV/412; *Meâlim*, 49-50; Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 115-116; Baktır, “Allah’ın Sıfatlarında Zaman Sorunu,” 94-95.

²²²⁵ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 131, 143-144. Ayrıca bkz. Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 336-337; Baktır, 93-95.

tasviri bulunmaktadır.²²²⁶ Hatta İsferyîni bu konuda Zürrâ b. A'yen'in Allah hakkındaki görüşlerini sıradan varlıklarla mukayese ederek sunmuş ve onun bu yönüyle Müşebbihe'den olduğunu belirtmiştir.²²²⁷ Oysa Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) tefsirinde yaptığı tasvir, bu konuda İmâmiyye'nin marjinal yönünü ortadan kaldırmakta, ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açık olmakla birlikte "Allah hakkında tutarlı bir teoloji kurmaya, Kur'an'ın ayetlerini anlamaya" yönelik bir çaba kendini hissettirmektedir.²²²⁸

Bu bağlamda Hişâm b. Hakem'den nakledilen "Hişâm, yağmur hakkında şöyle diyordu: Allah'ın suyu yukarı çıkarıp, sonra insanlara yağdırması mümkündür. Ayrıca Allah'ın onu havada yaratması, sonra yağdırması da mümkündür."²²²⁹ şeklindeki bir görüş de çarpıcı bir örnektir. Hişâm'ın böyle bir sözü niçin söylediğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Muhtemelen Allah'ın araçlara ihtiyacı olmadığını ifade etmeye çalışan bir görüşün kendisi değil de örneği seçilip sunulduğunda, sözün hangi bağlam içinde zikredildiği belirtilmediğinde kişinin ne demek istediğini anlamak mümkün olmadığı gibi saçma sapan meseleler hakkında kafa yorduğu gibi bir algılanmayla da karşı karşıya kalmaktadır. İmamet meselesi etrafında meydana gelen fırkalaşmaların tasvirinde de aynı durum söz konusudur. Eş'arî makâlât geleneğinde yapıldığı gibi süreç değil de sonuçlar merkeze alındığında, fırkanın o görüşe nasıl ulaştığı, hangi tarihsel bağlamda zikrettiği önemsenmediğinde, "falan kişinin imametini savunanlar" tarzında bir anlatım benimsendiğinde, bu meseledeki dini hassasiyetini anlamak mümkün olmadığı gibi fırkanın tarihsel yerini anlama, olguyla irtibatını kurma imkânı da ortadan kalkmaktadır.

Belli bir mezhebe nispet edilen ve bunun üzerinden ağır ithamlarda bulunan delilsiz görüşlerin tek sebebi, onun hakkında daha marjinal bir algı yaratmak düşüncesi değildir. Bunun yanında epistemolojik sistemdeki bir takım benzerliklerin de fırkaların bazı görüşlerindeki delillerinin saklanması sebep olduğu görülmektedir. Bağdâdî ve İsferyîni'nin recat düşüncesi hakkındaki tasvirleri, bu konuda açık bir örnek teşkil etmektedir. Zira her ikisinin de tasvirinde sadece Muhammediyye'den Câbir b. Yezid el-Cüfî'nin (128/746) ve Kâmilîyye'den aşırı bir takım daha görüşleri olan Beşşâr b. Bürd'ün (167/783) bu düşüncede olduğu belirtilmiş, başka bir malumat verilmemiştir.²²³⁰ Yani onlar, İmâmiyye tarihindeki bir kabulden insanları haberdar etmiş, ancak bu görüşün dinsel arka planını zikretmeyerek onu ucu açık bir algı konusu haline getirmişlerdir. Oysa kendilerinden önce İmam Eş'arî, İsrâiloğulları'ndan bir topluluğun dünyaya gelişi ve onların başına gelmiş her şeyin bu ümmetin de başına geleceği ön kabulü üzerinden bu düşüncüyü

²²²⁶ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 185, 186; İsferyîni, 40, 41, 121.

²²²⁷ Bkz. İsferyîni, 121.

²²²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV/31-32, IX/373, XII/544, XV/507, XV/514, XVI/8, XXI/427.

²²²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 63.

²²³⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 54, 59; İsferyîni, 35.

delillendirdiklerini söyleyerek²²³¹ konuyu biraz daha anlaşılır kılmıştır. Daha enteresan bir durum ise İmâmiyye'nin bir intikam psikolojisiyle savundukları²²³² bu görüşlerini ispatlamak için kullandıkların delillerin, genel olarak Eş'arî düşüncede muteber bir yeri olan Sünnî kaynaklarda da zikredilmesidir. Mesela İmâmî âlimlerin zikrettiği²²³³ “geçmiş ümmetlerin başına gelen her şeyin bu ümmetin de başına geleceğine” dair hadis, benzer ifadelerle Sünnî hadis literatüründe yer almaktadır.²²³⁴ Diğer taraftan Fahreddin er-Râzî, recat olgusunun en azından geçmiş ümmetlerde vuku bulmuş olduğunu kabul etmekte ve İmâmiyye'nin de kullandığı ayetleri bu kapsamda yorumlamakta,²²³⁵ ancak onların bu konudaki görüşlerine herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla o, bu konuda İmâmiyye'nin görüşüne hiç yer vermemek, Bağdâdî ve İsferyînî ise görüşün ayrıntılarını ve delillerini zikretmemek suretiyle, muhalif bir fırkayla fikrîsel ya da epistemolojik bir benzerlik kurulmasını engellemeye çalışmışlardır.

C) Fırkalara Demediklerini Dedirtme

İster eleştiri, isterse salt tasvir amaçlı yapılmış olsun, tüm Mezhepler Tarihi araştırmalarından beklenen asgarî şart, ele alınan fırkanın görüşlerinin aslına uygun bir şekilde nakledilip olduğu gibi ortaya konmasıdır.²²³⁶ Bununla birlikte özellikle romantik Mezhepler Tarihi araştırmalarında, zaman zaman normatif yaklaşımın doğal bir sonucu olarak “fırkalara demediklerini dedirtme” diye isimlendirebileceğimiz bir olguyla karşılaşmaktadır. Bu durumda “fırkaların görüşleri bazen çarpıtılmak, bazen eksik aktarılmak, bazen onlara eklemelerde bulunulmak, bazen başka bir fırkanın görüşleriyle karıştırılmak, bazen ortak bir bağlam içinde zikredilmek, bazen de genellemeler yapılmak” suretiyle fırkalara hiç düşünmedikleri düşündürülebilme ve hiç söylemedikleri söyletebilmektedir.

1) Görüşleri Çarpıtma

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Eş'arî makâlât yazarlarının algısını birebir doğrulayan İmâmî iddiaların başında imametın nassa dayandığı konusundaki görüşler gelmektedir. Hz. Ali'nin imameti konusundaki nass iddiaları konusunda bu durum böyle olmakla birlikte ondan sonra imamların naklediliş biçiminde bir takım sorunlu tasvirler söz konusudur. Zira İmâmî tasavvurda imameti konusunda nass

²²³¹ Eş'arî, *Makâlât*, 46.

²²³² Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 78; *el-Mesâilu's-Sereviyye*, 35; *Tashîhu'l-İtikâd*, 90; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 153-157; *Resâil*, I/125, III/136-137.

²²³³ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 19-20; Süleym b. Kays, 129. Ayrıca bkz. Hayyât, 96.

²²³⁴ Sünnî hadis külliyyatında yer alan ve İslam ümmetinin kendinden önceki ümmetlerin yolunu aynen takip edeceğini belirten hadisler için bkz. İbn Mâce, II/1322; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, IX/102-103; İbn Ebî Şeybe, VII/479; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV/508.

²²³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI/495-496, XII/460.

²²³⁶ Hizmetli, “Mezheplerin Doğuşunda İctimâî Hâdiselerin Rolü,” 659.

ortaya konan tek kişi, Hz. Ali değildir. Onun yanında Hz. Fâtıma'dan olma on bir oğlunun imameti konusunda da bizzat Hz. Peygamber tarafından ortaya konmuş nasslar bulunmaktadır.²²³⁷ Teorik kabule bakılırsa Hz. Ali'den sonraki her imam, kendisinden sonraki imamı nass ile tayin etmiş ve kendisinden sonraki imamı görmeden ölmemiş,²²³⁸ Hz. Âdem'den beri bu durum, hep böyle devam edegelmiştir.²²³⁹ Üstelik bu nass, hiç bir zaman imamın kendi tasarrufu olmamış, bizzat Allah tarafından peygamberine bildirilmiş, ondan da diğer imamlara intikal etmiş olan bir nass olmuştur.²²⁴⁰ Her imam, Allah'tan Hz. Muhammed'e, ondan da kendilerine ulaşan mühürlü bir kitap sayesinde imameti kime bırakacağını bilmiştir.²²⁴¹ Dolayısıyla bir imamın, kendi inisiyatifini kullanarak kendisinden sonraki imamı engellemesi, bir başka kişiyi imam tayin etmesi, Allah'ın iradesine karşı gelmesi gibi bir durum hiç bir zaman söz konusu olmamıştır.²²⁴²

Bütün bu açıklamalar, Hz. Ali sonrası imametın naklediliş biçimine dair Bağdâdî'nin algısının olguyla mutabık olmadığını, meseleyi ya yanlış anladığını ya da bilerek çarpıttığını ortaya koymaktadır. Zira ona göre İmâmiyye'nin ekseriyeti, "imametın verâsetle olacağını söylemiş, buna rağmen veraset kurallarına uymamışlardır. Zira onun nazarında dedikleri gibi imamet vârislikle olsaydı, onların imameti Hz. Hasan'dan sonra kardeşi Hz. Hüseyin'e değil Hz. Hasan'ın oğullarına nakletmeleri gerekirdi."²²⁴³ Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere İmâmiyye imameti miras olarak değil nass ile tayin edilmiş bir hak olarak görmektedir. İmametın babadan oğula geçmesi, onlar açısından ne saltanat sisteminden, ne babanın tayininden, ne o şahsın insanlar tarafından imamete en layık kişi görülmesinden kaynaklanmakta, bilakis her imamın bizzat kendisi hakkındaki nassa dayanmaktadır. Bağdâdî, muhtemelen mezhep taassubunun etkisiyle görüşü çarpıtmış, onları kendi koydukları ilkeye sadık kalmayan tutarsız bir fırka konumuna düşürmek için meseleyi hiç alakasız bir bağlamda tartışmıştır.

²²³⁷ Bkz. İbn Bâbeveyh, 54, 110-113; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 405; Ayyâşî, I/26-27; Numânî, *Ğaybe*, 73, 76, 78 vd.; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 44-45; *Kemâlü'd-Dîn*, I/245; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 43; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 40-41.

²²³⁸ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 201; İbn Bâbeveyh, 37; Kummi/Nevbahtî, 90; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn*, I/220-221; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 44.

²²³⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn*, I/220-221.

²²⁴⁰ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 201-203; İbn Bâbeveyh, 37-38; Numânî, *Ğaybe*, 60.

²²⁴¹ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 203-205; İbn Bâbeveyh, 38-39; Numânî, *Ğaybe*, 59-62; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn*, I/223. Bazı rivayetlere göreyse bu kitap mühürlü filan değildir ve zaman zaman imamlar ve hatta sıradan kişiler tarafından görülmüştür. (Bkz. Numânî, *Ğaybe*, 70-72; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn*, I/291-294; İbn Bâbeveyh, 51)

²²⁴² Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 202; İbn Bâbeveyh, 38.

²²⁴³ Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 312.

2) Görüşlere Eklemelerde Bulunma

İslam Mezhepleri Tarihi'nde fırkalara demediklerini dedirtmek için en sık başvurulan yollardan bir tanesi, fırkaların görüşlerine bir takım ilavelerde bulunulmasıdır. Bu kapsamda İmam Eş'arî (324/935), daha hicrî dördüncü asrın başlarında kendinden önceki bazı Mezhepler Tarihi yazarlarının “bütün deliller onları bununla ilzam ediyor düşüncesiyle muhaliflerinin görüşlerine bazı ilaveler yaptıklarından” şikâyet etmektedir.²²⁴⁴ Bu yaklaşımda fırkaların aslında doğrudan söylemediği, ancak sözlerinin bütününden çıkartılabilen ve nakleden açısından hassas olunan, bu yüzden de algıda seçicilik yaratan bir husus, fırkaların doğrudan görüşleri olarak sunulmaktadır. Mesela Hişâm b. Hakem'e nispet edilen “imamın peygamberden üstün olduğunu söylediği” şeklindeki iddia,²²⁴⁵ Hişâm'ın kendi görüşünden ziyade nakleden Bağdâdî'nin algısını yansıtmaktadır. Zira İmam Eş'arî ve hatta bizzat Bağdâdî tarafından Hişâm b. Hakem'e isnat edilen ifadelere baktığımızda onun sadece şöyle dediğini görmekteyiz: “Peygamber, Allah ile doğrudan bir ilişki içinde olduğu, Allah'tan sürekli vahiy aldığı ve hata yaptığında anında düzeltilebildiği için masum değildir. Mesela Hz. Peygamber, Bedir esirlerinden fidye aldığında Allah'a isyan etmiş, ancak Allah onu bu konuda bağışlamıştır. İmamlar ise Allah'tan sürekli olarak vahiy almadıkları için günah işlemekten korunmuşlardır.”²²⁴⁶ Dolayısıyla Bağdâdî (429/1038), imamın masum addedildiği halde peygamberin masum sayılmamasını, “imamın peygamberden üstün görülmesi” olarak algılamış ve Hişâm b. Hakem'i normal tasnifinde İmâmiyye'den bir fırkanın lideri olarak sunduğu halde²²⁴⁷ bu görüşü dolayısıyla Râfıza'nın gulatından saymıştır.

Algının olguyla irtibatını bu kadar sorunlu hale getirmese de benzer bir tahrifatı İmâmiyye'nin takiyye konusundaki görüşlerinin tasvirinde de bulmak mümkündür. Mesela Bağdâdî, İmâmiyye'nin “İmam, takiyye yapmak suretiyle muhaliflerine kâfir olduğunu dahi söyleyebilir.” dediğini belirtmiştir.²²⁴⁸ Ancak İmâmî âlimlerin bu konudaki ifadelerine baktığımızda onların Hz. Ali de dâhil bütün imamların baskı ve şiddet ortamında imametini gizleyerek imam olmadığını söyleyebileceğini,²²⁴⁹ Ammâr b. Yâsir örneğini vererek takiyye durumunda kişilerin “sözle sınırlı kalmak, kalben tersine inanmak” kaydıyla “Hz. Ali'den teberrî ettiğini dahi söyleyerek takiyye yapabileceğini,”²²⁵⁰ belirtmişler, dahası “sözle takiyyenin

²²⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1.

²²⁴⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 188.

²²⁴⁶ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 48; Bağdâdî, *el-Fark*, 68; *Usûlü'd-Dîn*, 188.

²²⁴⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 65.

²²⁴⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 308.

²²⁴⁹ Kummi/Nevbahtî, 246; Küleynî, *Ravzatu'l-Kâfi*, VIII/234; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 9; Süleym b. Kays, 148-159, 385-390; Fazlurrahman, 218; Hakyemez, “Şiî Takiyye İnancının Teşekkülü,” 131-132.

²²⁵⁰ Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 573-574.

her türlüünün câiz olduğunu”²²⁵¹ söylemişlerdir.²²⁵² Ne var ki tespit edebildiğimiz kadarıyla spesifik örnek olarak ne imamların, ne de diğer şahısların küfür sözünü söyleyebileceği zikredilmemiştir. Bağdâdî, normatif yaklaşımın bir neticesi olarak İmâmiyye’nin bu konudaki görüşlerinin bütününden zımnen çıkabilecek olan, ancak muhtemelen imamlarla küfür kavramını bir arada düşünmekten haya ettikleri için doğrudan bir arada zikretmedikleri bir ifadeyi doğrudan onların görüşü olarak zikretmiş olmalıdır.

Benzer bir örneği, zamanındaki bazı âlimlerin görüşlere ilave yapmasından yakınan Eş'arî’de de bulmaktayız. O, “İmâmiyye mensuplarının kendi fırkalarından olmayan fâsik kişilerin arkasında takiyye yaparak namaz kılıp sonra kaza ettiklerini” nakletmiştir.²²⁵³ İmamiyye’nin kendi kaynaklarına baktığımızda namaz üzerinden takiyye yapıldığına dair benzer bir bilginin İmam Eş'arî’den (324/936) yaklaşık yarım asır sonra vefat etmiş olan Şeyh Sadûk (381/992) tarafından da ifade edildiğini görmekteyiz. Bu konuda o şöyle demiştir: “İnsanlarla dıştan kaynaşıp içten onlara muhalefet edin. Dış görüntü itibariyle onlara karşı dost tavrı takının. Mü’min’e karşı riya şirk olsa da münafığın yurdunda ona riyakârca davranmak, ibadettir. Muhaliflerin hastalarını ziyaret edip cenazelerine katılın. Onların mescitlerinde namaz kılın. Çünkü Onlarla birlikte birinci safta namaz kılan kimse, Rasulullah’la ilk safta namaz kılmış gibidir.”²²⁵⁴ Görüldüğü üzere muhtemelen güvenlik tehdidi karşısında münafık olarak nitelenen muhaliflerinin yurdunda takiyye yapılmasını ve hatta onların mescitlerinde namaz kılınmasını tavsiye eden Şeyh Sadûk, bu namazın daha sonra kaza edilmesine dair herhangi bir şey söylememektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla başka bir kaynaktan da bu konuda İmam Eş'arî’yi haklı çıkaracak herhangi bir malumat bulunmamaktadır. İmam Eş'arî, eğer çağdaşı ya da selefi bir âlim ya da fırkanın görüşünü nakletmiyorsa bu durumda o, onların takiyye gereği birlikte namaz kıldıklarını bildiği için bu namazı daha sonra kaza etmiş olacaklarını düşünmüş olabilir. İmâmiyye’nin takiyye konusundaki genel yaklaşımını göz önüne alırsak, onların diğer Müslümanlar’ın arkasında kılmış oldukları namazlarını kaza etmiş olmaları, çok uzak bir ihtimal de değildir. Bununla birlikte eserlerinde bunu net bir şekilde ifade etmemiş olmaları nedeniyle ihtiyatlı davranmak, daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

²²⁵¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 118.

²²⁵² Takiyye kapsamında İmâmî âlimler tarafından uygun görülen diğer meşru davranış şekilleri için bkz. Berkî, 255-256, 259; Kummî/Nevbahtî, 246; Küleynî, *Usûl el-Kâfi*, 572-574; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 38-39; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 118; *Tashîhu'l-İ'tikâdât*, 137.

²²⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, 58.

²²⁵⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 38-39.

3) Görüşleri Eksik Aktarma

Hicrî dördüncü asrın başlarında İmam Eş'arî (324/936), “fırkalar hakkında bilgi veren kişi ya da eserlerin, onlardan yaptıkları nakillerde bir takım kısaltmalarda bulduklarından” yakınmaktaydı.²²⁵⁵ Oysa kendisi de dâhil Eş'arî makâlât yazarlarının Kâmilîyye tasvirine baktığımızda, bilerek veya bilmeyerek hepsinin de açık bir şekilde söz konusu yanlışın içinde oldukları görülmektedir. Zira onların verdiği bilgiye bakılırsa İmâmiyye'den Kâmilîyye fırkası,²²⁵⁶ imamet kapsamında şöyle demiştir: “Hakkındaki naslara rağmen Ali'nin imametini gasp ederek Ebu Bekir'i halife yapan ve Ali'ye biat etmeyen sahabenin tamamı küfre düşmüştür. Dahası onlarla savaşıp hakkını aramadığı için Ali de küfre düşmüştür. Çünkü Cemel ve Sıffin'de savaştığı gibi onlarla da savaşması, üzerine vacip bir durumdu.”²²⁵⁷ Sadece bu tasvirle yetindiğimizde Kâmilîyye'nin Hz. Ali'yi tekfir ettiği halde nasıl olup da hâlâ Şîî fırkalar arasında tasnif edilebildiği büyük bir muamma olarak karşımızda durmaktadır. Ancak Kâmilîyye fırkasının söz konusu görüşünü araştırdığımızda söylediklerinin burada bitmediği ve devamının yer aldığı görülmektedir. Buna göre Kâmilîyye, yukarıdaki ifadeleri söyledikten sonra sözüne şöyle devam etmiştir: “Hz. Ali, hakkını aramayarak küfre düştükten sonra Muaviye ile savaştığı için yeniden İslam'a girmiş, onun yanında savaşan herkes de yeniden Müslüman olmuştur. Geri kalan sahabe ise hak uğruna mücadeleden geri durdukları, ona yardım etmeyerek Ali'nin velayetinin elinden alınmasına sebep oldukları için kâfir olarak ömürlerine devam etmiştir.”²²⁵⁸ Âlimlerimizin, söz konusu fırkanın “geleneğin içerisinde sadece farklılaştığı bir görüşünü özetlemekle yetinmek istemesi, söz konusu bilgiyi aldıkları kaynak ya da kaynaklarda bilginin sadece bu kadar yer alması ya da Ebu Kâmil'e yönelik sahabe hakkında en çirkin görüşlere sahip kişi algısını²²⁵⁹ kısmen de olsa yumuşatmak istememeleri” gibi faktörler böyle bir tasarruf üzerinde etkili olmuş olmalıdır.

Kâmilîyye hakkında ideolojik faktörlerden ziyade bilgi noksanlığının böyle bir şeye sebep olduğu düşünülebilirse de İsferyânî'nin (471/1079), teccîme dayalı bir Allah tasavvuruna sahip olduklarını belirttiği İmâmiyye fırkaları hakkındaki anlatımında, açık bir şekilde ideolojik manipülasyonun izleri görülmektedir. Zira onun sunumuna bakılırsa “teşbîh ve teccîmi, sınırlılık ve sonluluğu” din olarak kabul eden Şia'nın Müşebbihesi'nden Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Allah'ın el, ayak, burun, kulak, göz gibi organlarının “et ve kandan oluştuğunu” ve bu haliyle “insan suretinde

²²⁵⁵ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1.

²²⁵⁶ Kâmilîyye'yi sadece Bağdâdî ve İsferyânî, İmâmiyye'nin bir alt kolu olarak saymakta; İmam Eş'arî, tasnif dışı olarak zikretmekte; Şehristânî ve Râzî ise gulat fırkalar arasında anlatmaktadır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 17; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 54; İsferyânî, 35; Şehristânî, *el-Milel*, 174; Râzî, *İ'tikâdât*, 60.)

²²⁵⁷ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 17; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 54; İsferyânî, 35; Şehristânî, *el-Milel*, 174; Râzî, *İ'tikâdât*, 60.

²²⁵⁸ Bkz. Kummî/Nevbahtî, 85-86.

²²⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 56.

olduğunu” ileri sürmüştür.²²⁶⁰ Ancak gelenek içinde gerek kendisinden önceki gerekse sonraki makâlât yazarlarına baktığımızda Hişâm b. Sâlim, Allah’ın insan suretinde olduğunu ve “el, yüz, kol, bacak, burun” gibi organlarının bulunduğunu söylemekle birlikte bunların “et ve kandan oluştuğunu” kesinlikle düşünmemekte, Allah’ın cisim olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre Allah, et ve kandan oluşan somut bir varlık değil, insan suretinde bembeyaz bir nurdur.²²⁶¹

İsferâyinî’nin kendisinden önceki eserleri gördüğü ve hatta hocası Bağdâdî’nin eserini büyük oranda aynen naklettiği halde görüşü bu şekilde sunması, daha girişte bu şahsı “teşbîh ve teccîmi, sınırlılık ve sonluluğu” din olarak kabul eden²²⁶² birisi olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. O, bu tanımına uydurmak için onun görüşleri üzerinde açık bir takım tasarruflarda bulunmuş ve tanrının “et ve kandan oluşmayan nurdan organlara sahip olduğu” şeklindeki salt cisimleştirmeye uymayan görüşünü bir taraftan eksik aktarmak, diğer taraftansa bir takım ilavelerde bulunmak suretiyle manipüle etmiş gözükmektedir.

Aynı şeyi tarihte muhalifleri arasında Şeytânü’t-Tâk, Şia içinde ise Mü’minü’t-Tâk diye meşhur olan Muhammed b. Ali b. Nu’mân er-Râfîzî’nin hâdis sıfatlar konusundaki görüşünün sunumunda da görmek mümkündür. Kaynaklar arasında bütüncül bir okuma yapıldığında onun Allah’ın bir şey vücuda gelmeden o şeyi bilmeyeceği konusunda Hişâm b. Hakem ile muvafık olmakla²²⁶³ birlikte Hişâm’ın görüşlerini yorumladığı ve belli ölçüde yumuşatmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre Allah, eşyayı ancak takdir ettiği zaman bilebilir.²²⁶⁴ Takdir ise irade anıdır.²²⁶⁵ Allah’ın eşyayı takdir ve irade etmeden önce bilmemesi ve hatta bilmesinin imkansız olması²²⁶⁶ âlim olmadığı için değil bunların takdirden önce ortada olmaması sebebiyledir. Yoksa Allah, câhil olmayıp kendi varlığının farkındadır.²²⁶⁷

Oysa Bağdâdî, hâdis sıfatlar meselesinde onun Hişâm b. Hakem’e katıldığını belirtmiş ve bu görüşü sadece şu şekilde nakletmiştir: “Yüce Allah eşyayı, takdir ve irâde ettiği zaman bilebilir. Eşyayı takdirinden önce bilemez. Aksi takdirde kulların sorumluluğu doğru olmaz.”²²⁶⁸ Bağdâdî, görüşü ana hatlarıyla sunmuş, ancak amacına hizmet etmeyen ve olumlu bir bakış oluşturabilecek hususları eserine almamıştır. İsferâyinî, görüş üzerindeki tasarrufunu daha da artırmış ve onun Hişâm b. Hakem’in de dediği gibi “Allah Teâlâ, şerri olmasından önce bilmez.” dediğini

²²⁶⁰ İsferâyinî, 39-40, 120. Ayrıca bkz. Ressî, *er-Redd ale’r-Râfıza*, 92.

²²⁶¹ Eş’arî, *Makâlât*, 34; Bağdâdî, *el-Fark*, 69, 332-333; *Usûlü’l-Dîn*, 96; Şehristânî, *el-Milel*, 185; Râzî, *İ’tikâdât*, 64-65. Ayrıca bkz. Neşvânü’l-Hümyerî, *Hûru’l-Iyn*, 201;

²²⁶² İsferâyinî, 39.

²²⁶³ Bağdâdî, *el-Fark*, 71; İsferâyinî, 41; Şehristânî, *el-Milel*, 181.

²²⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 71.

²²⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 181.

²²⁶⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 37.

²²⁶⁷ Eş’arî, *Makâlât*, 37.

²²⁶⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 71.

nakletmiştir.²²⁶⁹ Bu sunumda onun Hişâm'dan ayrılan hiçbir özgün yönü bulunmamaktadır. Şehristânî ise “Allah'ın bir şey vücuda gelmeden o şeyi bilmeyeceği konusunda Hişâm b. Hakem ile muvafık olduğunun söylendiğini belirtmiş, bunun yanında onun “takdir, irâde anındadır. İrâde ise Allah'ın bir fiilidir.” dediğini nakletmiştir.²²⁷⁰ Onun bu şekildeki özetlemesinden Muhammed b. Ali b. Nu'mân'ın görüşü konusunda net bir şey anlamak mümkün değildir.

D) Algıyı Meşrulaştırmaya Yönelik Kurgular

1) Anakronik Genellemeler

Sözlükte “tarihsel aykırılık, tarihsel yanılğı, tarih ve çağ yanılması, bir olayın tarihi ve çağı ile ilgili olarak düşülen karışıklık” anlamına gelen²²⁷¹ anakronizm, “belli bir zamana ait olayların ya da kişilerin tarihsel gerçekliğinin tahrif edilerek başka bir dönemde gösterilmesini, bir diğer ifadeyle geçmişte mevcut olmayan bir tarihsel olgunun gerçekte varmış gibi tahayyül edilerek, geçmişin olgusal gerçekliğinin yanlış bir biçimde yansıtılmasını” ifade eden terimdir.²²⁷² Bu terim İslam Mezhepleri Tarihi'nde kullanıldığında “başka bir döneme ait olan bazı fırka, görüş ya da tartışmalardan önce olanın sonra, sonra olanın önce gibi gösterilmesini ifade eden yaklaşım biçimini” yansıtmaktadır.²²⁷³

“Tarih yazımında bugünle geçmiş arasında bulunan kuvvetli ilişki, geçmiş olayların bir çok defa bugünün ihtiyaçlarına göre seçilip kurgulanması, tarihçilerin anakronizm hatalarına düşmesine sebep olan hususların başında gelmektedir.”²²⁷⁴ İslam Mezhepleri Tarihi'nde bu tür anakronik hatalar, bazen olumsuz algıyı derinleştirmek için bilinçli bir şekilde yapılmış çarpıtmalar şeklinde karşımıza çıkarken bazen de müelliflerin, amacına hizmet eden nakilleri yeterli araştırma ve incelemeye tabi tutmadan kaynaklarda bulunduğu şekliyle nakletmesinden kaynaklanabilen yanılığlar şeklinde görülebilmektedir.

Bu bağlamda Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye tasvirine baktığımızda imametın nass ve tayinle belirlendiğini kabul eden fırkalar konusunda açık bir anakronik yanlışlık içinde oldukları görülmektedir. Zira onların hepsi, açık bir şekilde İmâmî fırkaların imametın nass ve tayinle olduğu konusunda ittifak ettiklerini dile getirmekte, İmâmiyye'yi “imametın nass ve tayinle olduğuna inananlar” diye

²²⁶⁹ İsferyâinî, 41.

²²⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 186.

²²⁷¹ TDK, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 2005, 95 (Anakronizm maddesi); Mehmed Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., (yy) 1996, 53 (Anakronizm maddesi); TÜBA, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü (Sosyal Bilimler)*, (yay) Ankara 2011, 45 (Anakronizm) ve 1104 (Tarihsel aykırılık).

²²⁷² Bkz. TÜBA, 1104; Öztürk, “Tarih Öğretiminde Anakronizm,” 39-41.

²²⁷³ İslam Mezhepleri Tarihindeki bazı anakronizm örnekleri için bkz. Büyükkara, “Metodolojik Problemler,” 477-480.

²²⁷⁴ Öztürk, “Tarih Öğretiminde Anakronizm,” 41.

tanımlamaktadır.²²⁷⁵ Onların İmâmiyye kapsamında anlattıkları mezheplere baktığımızda, Kâmiyye²²⁷⁶ ile “imamet Ali’nin hakkı olduğu için ister kendisine alır isterse başkasına devredebilir.” diyen grup²²⁷⁷ hakkında bir tespit yapamasak²²⁷⁸ da savundukları imam dolayısıyla diğer fırkaların ne zaman ortaya çıkmış olabilecekleri konusunda bir şeyler söylemek mümkündür. Bununla birlikte Râzî’nin tasvirinde net olmasa da Kâmiyye fırkasını Hz. Ali dönemi ile irtibatlandırıldığı sezilmektedir.²²⁷⁹ Bunun yanında onun, imamet konusunda açık nass olduğunu kabul eden kişilerin Hz. Hasan ve Hüseyin dönemlerinde olduğunu düşündüğü de kesin gibidir.²²⁸⁰ Hatta Muhassal’daki sunuma bakılırsa bu konuda İmâmî makâlât yazarlarıyla neredeyse aynı düşünmekte ve daha Hz. Peygamber ölür ölmez Ali konusunda nass olduğu düşüncesiyle onun imametini kabul edenlerin bulunduğunu öne sürmektedir.²²⁸¹ Bunun yanında o, ilk İmâmî fırka olarak Sebeiyye’yi saymış²²⁸² ve bunları Hz. Ali’nin (38/658) vefatının hemen sonrasında tarihlendirmiştir.²²⁸³ Ondan önce Şehristânî (548/1153) de benzer şekilde Hz. Ali hakkındaki nass iddialarını Hz. Ali devriyle irtibatlandırmış, hatta onun vefatına kadar bu konuda bir ihtilaf bulunmadığını ve ancak onun ölümünden sonra ihtilafların meydana geldiğini belirtmiştir. Öyle ki onun iddiasına göre Zeydiyye bile imametini Ali’den sonra Hüseyin evladında devam etmesi gerektiğini kabul eden gruplar arasından çıkmıştır.²²⁸⁴ Ne var ki ilk İmâmî fırka konusundaki en yaygın ortak temâyül Muhammed el-Bâkır’ın (113-119/731-737) imametini inanan Bâkiriyye’ye yöneliktir.²²⁸⁵ Söz konusu İmâmiyye tanımıyla birlikte düşünüldüğünde Şehristânî ve Râzî’nin nazarında nass iddialarının daha Hz. Ali devrinde, çoğunluğun algısında ise

²²⁷⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 16-17; İbn Fûrek, 188-189; Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 309; Şehristânî, *el-Milel*, 162-163; Râzî, *er-Riyâzu’l-Mûnika*, 332; *Mefâtihu’l-Ğayb*, XII/378.

²²⁷⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 17; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 54; İsferyîni, 35; Şehristânî, *el-Milel*, 174; Râzî, *İ’tikâdât*, 60; *Mûnika*, 333.

²²⁷⁷ Râzî, *Mûnika*, 333.

²²⁷⁸ Gerek Kâmiyye, gerekse “imamet Ali’nin hakkı olduğu için ister kendisine alır isterse başkasına devredebilir.” diyen grup, açık nass iddiaları karşısında Hz. Ali’nin kendisinden önceki halifeler devrindeki tutumunu tartıştıkları için muhtemelen nass iddialarının ilk defa gündeme geldiği Cafer es-Sâdik sonrası döneme ait fırkalar olmalıdırlar.

²²⁷⁹ Bkz. Râzî, *er-Riyâzu’l-Mûnika*, 333; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 248.

²²⁸⁰ Râzî, *er-Riyâzu’l-Mûnika*, 335.

²²⁸¹ Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 248.

²²⁸² Bkz. Râzî, *İ’tikâdât*, 53; *er-Riyâzu’l-Mûnika*, 332. Ondan önce Şehristânî de İbn Sebe’nin “Ali’nin imametinin nassa dayandığı iddiasında bulunan ilk kişi olduğunu” söylemiş, ancak aşırı bir takım fikirlerinden dolayı onu gulat fırkalar arasında saymıştır. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 174.) Yani o da nass iddialarının Hz. Ali devrinde mevcut olduğunu düşünenlerdendir.

²²⁸³ Râzî, *er-Riyâzu’l-Mûnika*, 334.

²²⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 28-29.

²²⁸⁵ Bağdâdî, İsferyîni, Şehristânî ve Râzî, açıkça imametini Ali Zeynelâbidîn’den (95/713) sonra onun tayiniyle Muhammed el-Bâkır’a geçtiğini iddia eden ve hatta mehdî olarak kendisini bekleyen Bâkiriyye isimli bir fırkadan bahsederler. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 59-60; İsferyîni, 35; Şehristânî, *el-Milel*, 165; Râzî, *İ’tikâdât*, 53.) İmam Eş’arî, bu isimle bir fırka anlatmaz. Ancak Muğiriyye ve Mansûriyye fırkalarının imametini nass ve tayin yoluyla ona getirdiğinden, onun ölümünden sonra ise değişik kişilerin mehdiliğini iddia ettiklerinden bahseder. (Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 23-24.)

hicrî ikinci asrın başlarında tedavülde olduğu anlaşılmaktadır.²²⁸⁶ Ne var ki yapılan araştırmalar, İmâmiyye tarihindeki imametın nassla belirlendiği düşüncesinin yaklaşık bir asır daha geç bir döneme ait olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre Cafer es-Sâdık (148/765) dönemine kadar imamet düşüncesi, “Ehl-i Beyt’ten kendisine itaat edilmesi farz olan efdal imam” düşüncesinden öteye geçmemektedir. Bu dönemden itibaren “efdal olanı kimin belirleyeceği” konusundaki bir tartışma, nass ve tayin düşüncesini ortaya çıkarmış olmalıdır.²²⁸⁷ İmametın nass ve tayinle olduğu fikrini işleyerek geliştiren²²⁸⁸ ve bu günkü İmâmî formuna kavuşturan ilk kelamcı ise İmâmiyye’den Hişam b. Hakem (179/795) olmuştur.²²⁸⁹ O, kendisine nispet edilen “*Kitâbu’r-Red alâ men Gâle bi-İmâmeti’l-Mefdûl, Kitâbu İhtilâfi’n-Nâs fi’l-İmâme ve Kitâbu’l-Vasiyye ve’r-Red alâ Münkirihâ*” adlı kitaplarında²²⁹⁰ muhtemelen bu konuyu işlemiş ve sistematize etmiştir. Mutezîlî âlim Kâdî Abdulcabbâr’a (415/1025) göre de Hişam b. Hakem’den önce hiç kimse, nass ve halef tayini iddiasında bulunmamış, aslında Hz. Ali’nin sadece faziletlerini ifade eden nasslar, onun tarafından Hz. Ali’nin Hz. Muhammed’den sonra imam olmasını ifade ettiği şeklinde yorumlanmış, Şiîler de bu iddiaları ondan alarak seleflerinin bunları Rasulullah’tan naklettiğini ileri sürmüşlerdir.²²⁹¹ Hişam b. Hakem’in yanında kendisi ile çağdaş Ali b. Mîsem et-Temîmî (2/8. asrın sonları), Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî (II/8. asrın sonları)²²⁹² ve Muhammed b. Ali b. Numan el-Ahvel (Şeytânü’t-Tâk)²²⁹³ gibi İmâmî âlimlerin imamet konusuyla yakından ilgilendiği, hatta Ali b. Mîsem’in “imametî kelâmî bir üslupla temellendirmeye çalışan ilk kişi olduğu ve *Kitâbu’l-İmâme* adlı bir eser kaleme aldığı” belirtilmiştir.²²⁹⁴

²²⁸⁶ İmam Eş’arî, Keysâniyye’yi de İmâmiyye’nin bir alt kolu saymaktadır. (Bkz. Eş’arî, *Makâlât*, 18.) Bu durumda Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700), daha birinci asrın ortalarında Muhtâr es-Sakafî (67/687) tarafından imametî konusunda nass bulunduğu iddia edilen ilk kişi olmaktadır. Râzî de onu bağımsız bir fırka saysa da imamette nass düşüncesini kabul eden ayrışmalar içerisinde zikretmiş, Hz. Hasan’a yönelenlerin tam karşısına yerleştirmiştir. (Bkz. Râzî, *er-Riyâzu’l-Mûnika*, 335; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 248.)

²²⁸⁷ Bozan, 91.

²²⁸⁸ İbn Nedîm, 217. Ayrıca bkz. Malatî, 25; Mesûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, IV/86.

²²⁸⁹ Bozan, nass ve tayin fikrinin Hişam b. Hakem tarafından ilk defa ortaya atıldığı ve onun da bunu kuvvetle muhtemel 167/783-179/795 arası bir tarihte gündeme getirdiğini ifade etmekte, bu konuda belli bir ihtiyat payı da bırakmakta, doğrudan Hişam b. Hakem’e nispet edilemese dahi Musa el-Kâzım (183/799) döneminden önce ortaya atılmış olduğunu söylemenin güç olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Bozan, 90-98.)

²²⁹⁰ İbn Nedîm, 217-218; Necâşî, *Ricâl*, 415; Tûsî, *Fihrist*, 494.

²²⁹¹ Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, 223, 225. (Bu fikrin eleştirisi için bkz. Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi*, II/119-124.)

²²⁹² Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî’nin (II/8. asrın sonları) *Kitâbu’l-İmâme* adlı bir eser kaleme aldığı ve Mutezile’den Cubbâî ile de imamet konusunda bir münazarada tartıştığı belirtilmiştir. (Bkz. İbn Nedîm, 220-221.)

²²⁹³ Muhammed b. Ali b. Numan el-Ahvel’in (Şeytânü’t-Tâk) *Kitâbu’l-İmâme*, *Kitâbu’r-Red ale’l-Mutezile fi-İmâmeti’l-Mefdûl*, *Kitâbu’l-İhticâc fi-İmâmeti Emîri’l-Müminîn*, *Kitâbu İsbâti’l-Vasiyye* adlı imametle alakalı çeşitli kitaplar yazdığı belirtilmiştir. (Bkz. İbn Nedîm, 218-219; Tûsî, *Fihrist*, 388-389; Necâşî, *Ricâl*, 311.)

²²⁹⁴ Bkz. İbn Nedîm, 217; Kummî/Nevbahfî, 71, 65.dipnot; Tûsî, *Fihrist*, 263; Erdebîlî, I/558.

Sonuç olarak ifade edecek olursak Eş'arî makâlât yazarlarından Eş'arî ve Şehristânî'nin İmâmiyye'yi "imametın nass ve tayinle olduğuna inananlar" diye tanımlamalarının anakronik bir tanım olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda ele aldıkları fırkalar kapsamında özellikle Musa el-Kâzım dönemi öncesinde ortaya çıkan fırkalar, henüz nass ve tayin düşüncesine sahip olmadıkları için bu genellemenin dışında kalmaktadırlar. Dönemin Mezhepler Tarihi araştırmalarında yaygın bir şekilde görüldüğü üzere müelliflerimizin öncelikli amaçlarının fikirleri tarihlendirmek olmayıp sadece fırkalara nispet edilen görüşleri tespit etmek olması, bu tür anakronik genellemelerin yapılmasına yol açmış gözükmektedir. Diğer taraftan bu tür bir tanımın yapılmasında yaşanan dönemdeki hâkim temayül de etkili olmuş, İsnâaşeriyye'nin istisnasız bir şekilde bu görüşü savunması geçmişten bu güne hep öyle olduğunun, bu inancın köklerinin çok eskilere dayandığının zannedilmesine sebep teşkil etmiş gözükmektedir.

Anakronik kurgunun bir diğer örneği İmam Eş'arî, Bağdâdî ve İsferyâinî tarafından bir yönüyle İmâmiyye ile ilişkilendirilen Muğîre b. Sâid el-İclî'nin (119/731) görüşleriyle ilgilidir. Bu şahsın "Muhammed el-Bâkır'ın (113/731 veya 119/737) imametine inandığı, onun vefatından sonra ise imametın Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye'ye (145/762) geçtiğini söylemeye başladığı, taraftarlarına onun sağ olduğunu ve ölmeydiğini belirttiği ve dolayısıyla mehdî olarak onu beklemelerini emrettiği, mehdî ortaya çıkıncaya kadarsa imametın kendisine vasiyet edildiğini iddia ettiği" nakledilir.²²⁹⁵ Muğîre b. Saîd, Muhammed el-Bâkır'dan sonra imametın kendisine vasiyet edildiğini iddia ettiğine göre Muhammed el-Bâkır'ın 113/731 yılında, yani Muğîre'den altı yıl önce öldüğü, Muğîre'nin bu süre zarfında bir takım iddialarda bulunduğu düşünülebilir. Zaten İmâmî müellifler Kummî ve Nevbahtî de Muhammed el-Bâkır'dan sonra Cafer es-Sâdik'ın imametini kabul eden bir grubun, onun Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametine yönelik iddialarını reddederek kendisinden ayrıldığını belirtmişlerdir.²²⁹⁶ Buna rağmen onun, taraftarlarına "Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ölmeydiğini, mehdî olarak onu beklemeleri gerektiğini ve mehdî ortaya çıkıncaya kadar imametın kendisine vasiyet edildiğini" söylediğini ve hatta onun bu görüşleri üzerinden "Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye öldükten sonra Muğîre'nin doğru söyleyip söylemediğine yönelik bir tartışmanın yaşandığını" düşünmek imkânsızdır. Zira Muğîre, mehdî kabul ettiği iddia edilen Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'den yaklaşık yirmi altı yıl önce ölmüştür.²²⁹⁷ Muhtemelen o, Muhammed el-Bâkır'dan sonra Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametine ve onun dünyaya hâkim olacağına dair bir takım iddialarda bulunmuş ve ondan önce de ölmüştür.

²²⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 23; Bağdâdî, *el-Fark*, 58, 238-240; Şehristânî, *el-Milel*, 177.

²²⁹⁶ Bkz. Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 289-290.

²²⁹⁷ Muğîre b. Saîd, Emevî halifesi Hişâm b. Abdümelik'in Kûfe valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından 119/737 yılında öldürülmüştür. (Bkz. Taberî, VII/128; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, V/130; İbnü'l-Cevzî, VII/193; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/238; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII/476-477.)

Onun iddiaları gerçekleşmeden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin de ölmesi, taraftarları arasında yeni bir tartışmaya sebep olmuş, bir grup onun fikirlerine karşı güvenmediğini belirtip tüm yollarını ayırmış, bir diğer grup ise Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye hakkında mehdî iddiasında bulunarak Muğîre'nin aslında doğru söylediğini dillendirmeye başlamıştır.²²⁹⁸ Kuvvetle muhtemel, Muğîre b. Sâid'in daha geç taraftarlarına ait bu mehdî iddiası, Muğîre'ye nispet edilmiş ve anakronizm de buradan kaynaklanmıştır.

2) Tarihsel Olaylardaki Çarpıtmalar

İkinci bölümde de ifade ettiğimiz üzere Eş'arî makâlât yazarlarının nazarında “Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametini reddedip bunlardan teberri edilmesi gerektiğini savunanları” niteleyen bir alem olarak Râfıza isminin ortaya çıkmasına ve bu tavrın İmâmiyye ile özdeşleşmesine sebep olan olay, Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılında Hişâm b. Abdülmelik'in İrakeyn (Basra ve Kûfe)²²⁹⁹ bölgesi valisi Yusuf b. Ömer es-Sakaffî'ye karşı Kûfe'de isyan etmesidir. Ne var ki söz konusu olayın Eş'arî makâlât geleneğindeki tasvirinde yer alan bir takım farklılıklar, yarattığı algı itibarıyla çok önemli hususlar içermektedir.

Tarih kaynaklarında verilen bilgilere göre Zeyd b. Ali, Kûfe'de isyan kararı alıp kendi adına biat almaya başladığında²³⁰⁰ ve ona biat edenlerin sayısının yaklaşık on beş bin kişiye ulaştığında²³⁰¹ hiç beklenmedik bir durum ortaya çıkar. Kûfe halkından Süleyman b. Sürâka el-Barikî isimli bir kişi, vali Yusuf b. Ömer'e giderek olanları ihbar eder. Bu kapsamda yakalanarak tutuklanan iki kişinin de konuşturulması, gizli hazırlıkların tamamen deşifre olmasına sebep olur. Bu andan itibaren şehrin valisi, Zeyd b. Ali'yi yakalamaya yönelik baskınlar yapmaya başlar. Bu kritik noktada Zeyd, hiç beklemediği bir durumla daha karşı karşıya kalır. Ona biat eden Kufeliler'in lider kadrosundan “Ebu Bekir ve Ömer'in Ehl-i Beyt'e zulmettiğine” inanan bir grup kendisine gelerek o ikisi hakkındaki görüşlerini sorar. Ancak aldıkları “Onlar hakkında iyilikten başka bir şey söyleyemem. Babamın da onlar hakkında iyilikten başka bir şey söylediğini duymadım. Bütün insanlardan çok hilafete biz layığız. Onlar bizden bunu aldılar, ancak onlar Kuran ve Sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletli oldukça bu davranışları onları küfre götürmez.” cevabından memnun kalmayarak “Ebu Bekir ve Ömer, size zulmetmiş olmuyor da Emevîler nasıl zulmetmiş oluyor? Sen niçin insanları zulmetmeyen bir toplulukla

²²⁹⁸ Söz konusu tartışma için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 58; İsferyânî, 36.

²²⁹⁹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV/93.

²³⁰⁰ Zeyd b. Ali'nin dini sebeplerden daha çok siyasal ve sosyal faktörlere vurgu yaparak isyanını kurguladığı hususunda deliller ve değerlendirmeler için bkz. İbn Haldûn, III/122; Gökalp, 32-43.

²³⁰¹ Taberî, VII/171.

savaşa davet ediyorsun?” diyerek onu terk ederler ve gidip Cafer es-Sâdık’a biat ederler.²³⁰²

Zeyd, bütün olanlara rağmen isyan konusundaki kararlılığını ortaya koyar. Ancak yakalanma endişesine kapıldığı için taraftar toplama çalışmalarına son verir ve mevcut taraftarlarına isyan için hazırlanmalarını söyler. Yusuf b. Ömer, bir şekilde Zeyd’in 1 Safer 122/6 Ocak 740, Çarşamba gününü isyan için kararlaştırıldığından haberdar olur. Bunun üzerine Kûfe şehrinin yönetiminden sorumlu olan Hakem b. Salt’a haber göndererek Kûfe halkını şehrin en büyük camisine toplamasını ve muhasara altında tutmasını emreder. Hakem b. Salt, isyandan bir gün önce herkesi mescide toplar ve hareket halinde olanlardan kesinlikle sorumlu olmayacağını belirterek halkı tehdit eder.²³⁰³

Zeyd, harekete geçmek için kararlaştırdığı Çarşamba günü akşam bir araya geldiklerinde yanında sadece iki yüz civarında kişi olduğunu görünce şaşırır ve “kendisine biat edenlerin nerede olduğunu?” sorar. Ona insanların camide muhasara altında olduğu söylenince “bunun biat etmiş olan kişiler için bir mazeret olmayacağını” söyleyip tepki gösterir.²³⁰⁴ Yeni gelişmelere rağmen isyan kararından vazgeçmez ve isyanı başlatır. Hatta Perşembe günü sabah bir takım kısmî başarılar da elde edilir. Ancak sürekli takviye edilen Şam ordusu karşısında daha fazla dayanılmaz. Zeyd’in fiilî isyanı, günün sonunda başına aldığı derin bir ok yarası sebebiyle ölmesi üzerine sadece bir gün içinde sona erer.²³⁰⁵

Anlaşılabacağı üzere İslam Tarihi’ne dair kaynaklar, Zeyd ile Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’den teberri edilip edilmeyeceği konusunda tartışmaya girip ona olan biatını bozan ve daha sonra Râfıza diye adlandırılan Kûfeli grubun fiilî isyan başlamadan önce Zeyd’den ayrıldıklarını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Zeyd’den ayrılan bu kişilerin kaç kişi olduğu belli olmamakla birlikte bunların ayrılmasına rağmen Zeyd’in isyana devam etme kararı alması sayılarının çok fazla olmadığını ve Zeyd’in bunlara güvenerek fiilî isyana başlamadığını gösterir. Diğer taraftan Zeyd’in isyan akşamı, yanında sadece iki yüz kişilik bir grubun olduğunu görünce şaşırıp diğerlerinin nerede olduğunu sorması ve bir camide muhasara altında tutulduklarını öğrenince “bize biat edenler için bu bir mazeret olamaz” diye tepki göstermesi, onu hayal kırıklığına uğratan asıl grubun “isyandan önce biatını bozup ayrılanlar” değil “yönetimin baskıları karşısında camiye sığınarak kendisini terk edenler” olduğunu göstermektedir. Zira eğer Kûfeliler’in tamamı daha önceden biatlarını bozmuş olsaydı, herhalde Zeyd bu kadar şaşırmazdı.

²³⁰² Taberî, VII/180-181; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/266; İbn Haldûn, III/123.

²³⁰³ Taberî, VII/180-181; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/266; İbn Haldûn, III/123; Gökalp, 40.

²³⁰⁴ Bkz. Taberî, VII/182; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/267; İbn Haldûn, III/124.

²³⁰⁵ Zeyd b. Ali İsyani’nin ayrıntıları için bkz. Taberî, VII/180-191; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/266-269; İbn Haldûn, III/122-125; Gökalp, 32-43; Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, 34-37.

Oysa Eş'arî makâlât yazarlarına baktığımızda bambaşka bir tarihsel kurguyla karşılaşmaktayız. Hepsine göre de Zeyd'den ayrılıp küçük bir grupla kalmasına ve sonuçta öldürülmesine sebep olanlar, onunla “imamet konusunda tartışmaya girip onun görüşlerini tasvip etmedikleri için yollarını ayıran” ve daha sonra Râfıza olarak isimlendirilen insanlardır.²³⁰⁶ Yani Kûfe Şiasî'nin neredeyse tamamıdır. Halbuki tarihsel gerçekler, tüm Kûfeliler'in Zeyd b. Ali'yi görüşlerini tasvip etmedikleri için yalnız bırakmadıklarını, bu şekilde davrananların sadece önde gelen bazı kişileri temsil ettiğini, Zeyd'i asıl zor durumda bırakanların yönetimin baskıları nedeniyle sindirilmiş ve bir camide muhasara altına alınmış geniş halk kitlelerinin olduğunu göstermektedir. Eş'arî makâlât yazarları, hem böyle bir ayırımı hem de halk üzerindeki baskı ve korkutmaları gizlemek suretiyle daha olumsuz bir algı yaratmakta, onları “ahde vefası olmayan hâin insanlar” konumuna yerleştirmektedir.

Olayın tarihsel gerçekliğinden çarpıtılan bir kurgu da tartışmanın zamanıyla ilgilidir. İmam Eş'arî (324/936) ve Şehristânî (548/1153), tartışmanın ne zaman yaşandığına dair net bir açıklama ortaya koymamışlardır. Ancak İmam Eş'arî'nin tasviri, Zeyd b. Ali'nin isyandan önce taraftarlarının arasında bulunduğu bir dönemde onlarla tartıştığını hissettirmektedir.²³⁰⁷ Şehristânî'nin tasvirinde ise tartışmanın savaş esnasında yaşanmış olduğu gibi bir algı ortaya çıkmaktadır.²³⁰⁸ Bağdâdî (429/1038), İsferyânî (471/1079) ve Fahredin er-Râzî'nin (606/1210) verdiği bilgilerde ise bu algı çok nettir. Onlara göre açıkça isyan devam ederken bir grup Zeyd ile tartışma çıkartıp ayrılmış ve bunların Zeyd'i terk etmesi nedeniyle sadece iki yüz civarında insan onunla birlikte kalmıştır.²³⁰⁹ Oysa sadece bir gün süren²³¹⁰ bu isyanda, özellikle imamet konusundaki tartışmalar nedeniyle Zeyd'den ayrılanlar, isyandan fiilî olarak başlamadan önce onu terk etmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu Eş'arî makâlât yazarlarının kurgusunda savaş devam ederken yaşanan bir tartışma ve ordu içindeki ciddi bir grubun ayrılması, bunların vefasız ve hâin olarak algılanmasına sebep olmaktadır.

Eş'arî makâlât geleneğinde Zeyd b. Ali'nin isyanıyla alakalı sıkça vurgulanan bir konu da Râfıza isminin bu olaydan sonra ortaya çıktığıdır.²³¹¹ Ne var ki kaynaklarda zikredilen bazı bilgiler, söz konusu isyandan önce de Râfıza isminin kullandığına işaret etmektedir. Mesela tâbiîn neslinden meşhur muhaddis Şa'bî'nin (103/721 veya 110/728), “dalâlete düşüren hevâ ehli (el-ehvâ el-mudille) gulat firkalar” anlamına²³¹² gelecek şekilde birçok defa bu ismi

²³⁰⁶ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 65; Bağdâdî, *el-Fark*, 35-37; İsferyânî, 29-30; Şehristânî, *el-Milel*, 155; Râzî, *İ'tikâdât*, 52.

²³⁰⁷ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 65.

²³⁰⁸ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 155.

²³⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 35-36; İsferyânî, 29-30; Râzî, *İ'tikâdât*, 52.

²³¹⁰ Bazı tespitlere göreyse isyan iki gün sürmüştür. (Bkz. Gökalp, 40-41.)

²³¹¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 65; Bağdâdî, *el-Fark*, 36; İsferyânî, 29-30; Şehristânî, *el-Milel*, 155; Râzî, *İ'tikâdât*, 52.

²³¹² İbn Hallâl, III/496.

zikrettiği belirtilmektedir.²³¹³Eğer, Şa'bi'ye nispet edilen ifadeler doğruysa, bu durumda söz konusu ismin Zeyd b. Ali'nin (122/740) Kufe'deki isyanından sonra ortaya çıktığına dair ifadelerin gerçeği yansıtmadığı ve en azından o dönemde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

3) Muhalif Din ve Fırkalarla Benzeştirici Kurgular

Eş'arî makâlât yazarlarından bir kısmının algı dünyasında genelde Şia'nın, özelde ise İmâmiyye'nin kurumsal kimliği itibariyle Müşriklere, Yahudilere ve Hıristiyanlara benzediğinden ve bu benzerliğin referans çerçevesinin Hz. Peygamber'e nispet edilen bir takım hadisler olduğundan daha önce bahsetmiştik. Hadis olarak rivayet edilen bu ifadelerin Hz. Peygamber'e aidiyeti açısından isnad ve metin tenkidine tabi tutulması bizim alanımıza girmediğinden, bunu başka çalışmalara bırakarak biz sadece müelliflerimizin algısının oluşmasına zemin hazırlayan bu sözlerin selef kaynaklarını tespit etmek istiyoruz. Bunlardan İsferyînî'nin (471/1079) zikrettiği ve Râfıza'yı Müşriklere benzeten hadis, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ahmed b. Hanbel (241/855) ile temel hadis kaynaklarına girmiştir.²³¹⁴Ne var ki kendisinden sonra Kütübü't-Tisa' müelliflerinin hiç birisi bu rivayetlere eserlerinde yer vermemiş, sadece Buhârî (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî* adlı hadis kitabına almadığı halde *Târîhu'l-Kebîr* adlı eserinde zikretmiştir.²³¹⁵Bunun yanında birçok kişi, farklı versiyonlarıyla birlikte bu rivayete eserlerinde yer vermiş²³¹⁶ ve yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.

Hız. Peygamber'in (as), Ravâfız'ı Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a benzettiği söylenen ve İsferyînî (471/1079) ile Şehristânî (548/1153) tarafından rivayet edilen²³¹⁷ hadisler ise temel hadis kaynaklarında hiç yer almamaktadır. Sadece İsmâiliyye'den Ebû Hâtim er-Râzî (322/934), "Ebu Bekir ve Ömer'i Ali'nin önüne geçirenler" diye tanımladığı²³¹⁸ Mürcie'den Şehristânî'nin nakline benzer bir rivayeti aktarır. Bu bilgiye göre Mürcie, Hız. Peygamber'in "Râfızîler bu ümmetin

²³¹³ Bkz. İbn Muîn (233/848), *Târîhu İbn Muîn*, Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, Mekke 1979, III/248; İbn Hallâl, III/496; Lâlekâî, VIII/1549; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XXV/374; İbn Manzûr (711/1311), *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li-İbn Asâkir*, Thk. Rûhiye en-Nuhâs, Riyâz Abdülhamîd, Muhammed Mutî', Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984, XI/255.

²³¹⁴ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/186-187; *es-Sünne*, II/546-547; *Fezâilü's-Sahâbe*, I/417, I/440.

²³¹⁵ Bkz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, Haydarâbad (ty), I/279.

²³¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, 165; Ebû Muhammed el-Hâris b. Ebî Üsâme (282/895), *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, Thk. H. A. Sâlih el-Bâkirî, Merkezü Hıdmeti's-Sünne ve's-Siyreti'n-Nebeviyye, Medîne 1992, II/945; Ebû Bekir b. Ebî Âsım (287/900), *es-Sünne*, Thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1400, II/474-475; Ebu'l-Kâsım et-Taberânî (360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1994, XII/442.

²³¹⁷ İsferyînî, 41-42; Şehristânî, 20.

²³¹⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, 264-265.

Nasrânîleri'dir.” dediğini ileri sürmüştür.²³¹⁹ İsferyînî (471/1079) tarafından nakledilen ve Şia'yı Yahudiler'e benzeten rivayet ise muhaddis Şa'bî'ye ait ifadelerin hadis olarak rivayet edilmiş şekli gibi gözükmetedir. Zira Şa'bî (103/721 veya 110/728), “gulat fırkaları” kastederek²³²⁰ Ravâfız'ı Yahudilerle mukayese edip birçok bakımdan aralarında benzerlik kurmuş,²³²¹ onları “*bu ümmetin Yahudileri*” olarak tanımlamış,²³²² İsferyînî'nin (471/1079) de kendisinden naklettiği üzere²³²³ “Yahudilere dinleri sorulsa “Musa'nın ashabındanız.” derler. Hıristiyanlara sorulsa “İsa (as) ile birlikte olanlarız.” derler. Râfıza'ya ise bu ümmetin en şerlisi sorulsa “Muhammed'in (as) ashâbı” derler.” diyerek Yahudi ve Hıristiyanları bazı bakımlardan onlardan daha üstün bir konuma yerleştirmiştir.²³²⁴

Şa'bî'nin (103/721 veya 110/728), bu ifadelerine algı inşası nokta-i nazarından bakmak ve sebeplerini sosyal ve dinsel çevrelerinde aramak mümkündür. Zira o, “Muhtar es-Sakafî (67/686), Küseyyir (105/723), Muğire b. Saîd el-İclî (119/737), Beyân b. Sem'ân (119/737), Ebu Mansûr (121/738-126/743 arası)” gibi bir takım Şîî gulat fırkalara mensup kişilerle yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla gerek bunların, gerekse İslam dünyasındaki diğer başka bazı kesimlerin isrâiliyyat adı verilen rivayetler ya da Yahudi ve Hıristiyan mühtediler yoluyla yaygın bir şekilde bu dinlerin etkisine maruz kalmasını göz önüne alarak böyle bir özdeşlik kurma yoluna gitmiş olmalıdır. Ancak enteresan olan husus, aradan yaklaşık üç buçuk asır gibi bir süre geçmiş olmasına rağmen onlar hakkındaki aynı algının devam ettirilmesidir. Üstelik Şa'bî'nin gulat anlamında kullandığı Râfıza kavramının anlamı çarpıtılmak ve Şia ile eş anlama gelecek şekilde kullanmak suretiyle bütün bir fırka hakkında aynı algı yaratılmıştır. Diğer taraftan gerek Şa'bî, gerekse onun ifadelerini aynen nakleden İsferyînî, sorulan sorularda sıra Şia'ya geldiğinde, sorunun formu değiştirerek kurgusal zeminde de olsa onların “Ehl-i Beyt taraftarı Müslümanlarız” demelerine müsaade etmemişlerdir.

4) Görüşlerden Dolayı Başa Gelen Olumsuzluklar

Mezhep taassubu bazen o noktaya ulaşır ki insanların yaşadığı doğal olaylar veya siyasal sebeplerle maruz kaldıkları sıkıntılar, onların fikir ya da sözlerinden dolayı başlarına gelmiş ilahî cezalar olarak görülür. Dahası genelde sadece görüşleri nakletmekle yetinmeyi tercih eden müelliflerimiz, böyle durumlarda tarihsel olgunun gerçekliğini biraz da tahrif ederek onların görüşlerini siyasal ve sosyal ortamlarla irtibatlandırmayı ihmal etmezler. Bu yolla aslında, sadece o fırka veya şahsa duyulan

²³¹⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, 271.

²³²⁰ İbn Hallâl, III/496.

²³²¹ Bkz. İbn Abdürabbih, II/249-250; İbn Hallâl, III/496; Lâlekâî, VIII/1549.

²³²² İbn Abdürabbih, II/249.

²³²³ İsferyînî, 41-42.

²³²⁴ İbn Abdürabbih, II/250; Lâlekâî, VIII/1549.

öfke dile getirilmemekte, aynı zamanda o düşüncenin yol açabileceği sıkıntılara karşı kitleler uyarılmaktadır. Bu bağlamda Bağdâdî ve İsferyânî'nin İmâmî bir fırka saydıkları Kâmilîye hakkında zikrettikleri, bu yaklaşıma yönelik somut bir örnek teşkil etmektedir. Bağdâdî, Kâmilîye'den kör bir şâir diye nitelediği Beşşâr b. Bürd'ün (166/783), “ateşi topraktan üstün saydığı ve Şeytan'ı Hz. Âdem'e secde etmediği için haklı bulduğu” yönündeki görüşünü naklettikten sonra fikirlerinin cezasını çektiğine dair şu tespitte bulunur: “Onun sapkınlıklarından bir kısmını anlatmış durumdayız. Allah da ona hak ettiği cezayı vermiştir. Zira o, Abbasî halifesi Mehdî'yi (169/785) hicvetmiş, o da onun Dicle'ye atılarak boğulmasını emretmiştir. Bu, onun için dünyadaki bir cezadır. Onun sapkınlıklarına uyanlar içinse ahirette acı bir azap vardır.”²³²⁵

Görüldüğü üzere Bağdâdî, onun Mehdî'yi hicvettiği için Dicle'ye atıldığını söyler ve bunu sahip olduğu görüşlere yönelik ilahî bir karşılık olarak yorumlar. Bağdâdî'nin öğrencisi İsferyânî'nin tasviri ise algıyı daha da olumsuz bir konuma getirir. Zira onun Mehdî'yi hicvettiği için cezalandırıldığından hiç bahsetmez. Onun görüşlerinden dolayı cezalandırıldığı algısını yaratır ve kendisiyle birlikte taraftarlarının da cezalandırıldığını belirtir.²³²⁶

Oysa tarihsel gerçeklere baktığımızda Beşşâr b. Bürd'ün sahip olduğu görüşlerindeğil rakiplerinin siyasal ihtiraslarının kurbanı olduğunu görmekteyiz. Zira İslam Tarihi kaynaklarına göre doğuştan kör olan Beşşâr b. Bürd (166/783), zamanının önemli bir şairi olarak Halife Mehdî'ye yönelik övgü dolu şiirler yazmakta,²³²⁷ bu yüzden de halifenin yakınları tarafından çok kıskanılmaktadır.²³²⁸ Halifenin çok değer verdiği ve hatta devletin bütün işlerinden sorumlu kıldığı Yakup b. Davud isimli veziri, onu çekemeyen kişilerin başında gelmektedir. Vezirin kardeşi Sâlih b. Davud, Basra'ya vâli olarak atandığında Beşşâr b. Bürd, onu hicveden bir şiir yazar. Bunu haber alan vezir, halifeye giderek “kör Müşrik” diye nitelediği Beşşâr'ın “halifeyi hicvettiğini, alaya aldığını ve hatta halasıyla zina ettiğini söylediğini” belirtir. Bunun yanında bazı kişiler de onun “ateşi topraktan üstün tutan ve Âdem'e secde etmediği için şeytanı mazur gören” bir zındık olduğu yönünde şahitlik eder.²³²⁹ Bunun üzerine Beşşâr b. Bürd, halifenin emriyle ölünceye kadar

²³²⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 56.

²³²⁶ İsferyânî, 35.

²³²⁷ Taberî, VIII/156; İbnü'l-İmâd, II/301; Yâfiî, 275.

²³²⁸ Taberî, VIII/156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/242.

²³²⁹ Bkz. Taberî, VIII/156, 181; İbnü'l-Cevzî, VIII/290; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/242, 245, 257; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X/21; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X/157, 159; İbnü'l-İmâd, II/301; İbn Teğrîberdî, II/53.

dövülür.²³³⁰ Ne var ki zındıklık gerekçesiyle öldürülen Beşşâr'ın eserleri incelendiğinde bu yönde herhangi bir sözünün bulunamadığı belirtilmiştir.²³³¹

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren siyasi iktidarların çeşitli sebeplerle kimi mezheplere ayrıcalık gösterdiği, kimilerini de dezavantajlı bir konuma düşürdüğü bilinmektedir. Öyle ki İslam tarihi boyunca pek çok mezhebî yönelimin doğrudan sebebinin sosyo-politik faktörler teşkil edebilmiştir.²³³² Dolayısıyla mezheplerin gerek toplumsal yapıda belli bir taban bulup geniş kitleler tarafından benimsenmesi, gerekse önemli âlimler yetiştirmesi ya da toplum içinde etkin bir konuma yükselmesi, “her zaman görüşlerinin dinsel bakımdan daha doğru olması nedeniyle olmamış, bunun yanında çoğu defa sosyo-politik bir takım avantajlara sahip olması sayesinde gerçekleşmiştir.”²³³³ Ancak bazı Eş'arî makâlât yazarlarına göre genelde Şia'nın, özelde ise İmâmiyye'nin tarih boyunca sosyo-kültürel bakımdan azınlık bir konumda olmasının temel sebebi, sahip olduğu görüşlerin bâtil karakterinden kaynaklanmıştır. Bu âlimlerden Bağdâdî'ye göre Şia'dan ve diğer bidat ehli fırkalardan, çeşitli ilim dallarından hiçbirisinde otorite kabul edilebilecek bir âlimin çıkamamış olmasının nedeni, bu tür kişileri yetiştirecek uygun şartlara sahip olamamalarından değil, rasulullahın kurtuluşu kendilerine tabi olmaya bağladığı sahebeyi önder kabul etmemelerinden kaynaklanmıştır.²³³⁴ Fahreddin er-Râzî de benzer şekilde “İçinizden kim dininden dönerse, Allah mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve çetin, kendisinin seveceği ve kendisini seven bir kavim getirir.”²³³⁵ ayetinin “İmâmiyye mezhebinin bozukluğunu ve yalancılığını gösteren en kuvvetli delillerden birisi” olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre ayetteki “kim” kelimesi, şart sadedinde gelmiş olup umûm ifâde etmekte, Allah'ın İslam'dan dönen herkesi perişan edip püskürteceğine ve onların saltanatlarını yıkacak olan bir topluluk getireceğine delâlet etmektedir. Dolayısıyla Şia'nın, tarih boyunca sıkıştırılıp perişan edilen ve iddialarını yaymaktan alıkonulan kesimi temsil etmesi, Allah'ın dininden uzaklaşanların, iddia ettikleri gibi muhalifleri değil, asıl kendileri olduğunu göstermektedir.²³³⁶

²³³⁰ İbnü'l-Cevzî, VIII/290; İbnü'l-İmâd, II/301. Taberî'ye göre vezir Yakub b. Dâvud, onun gelip halifeyi ikna etmesinden ve affedilmesinden çekindiği için hemen yola çıkmış ve Basra yakınlarındaki Batîha'da kendisini döverek öldürmüştür. (Bkz. Taberî, VIII/181; Yâfiî, 276.)

²³³¹ Yâfiî, 276. (Bağdâdî ve İsfereyînî gibi Beşşâr'ın zındıklığından kuşku duymayan tespitler için bkz. Ebu'l-Fidâ, II/10; İbnü'l-Cevzî, *el-İber*, I/194.)

²³³² Kalaycı, *Eşarîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 16.

²³³³ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, 67.

²³³⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 322, 362-365.

²³³⁵ 5. Maide, 54.

²³³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII/378.

III) ALGIYA TEMEL TEŞKİL EDEN FIRKALAR SORUNU

A) İmâmî Kimliği Temsil Eden Fırkalar

İslam Mezhepleri Tarihi'nde fırkalar hakkında verilen bilgiler kadar önemli bir diğer husus da hangi fırkalar hakkında bilgi verileceğine ve seçilen fırkalar arasındaki irtibatın nasıl sağlanacağına karar vermektir. Şehristânî'nin de şikâyet ettiği üzere²³³⁷ İslam düşünce tarihinde mezhepler hakkında eser kaleme alan müelliflerin bu konuda ittifak ettikleri bir ilke yok gibidir. Zaman zaman bir takım etkileşimler söz konusu olsa da genellikle her müellif kendi belirlediği “sübjektif kriterlere göre”²³³⁸ bir kategorizasyona gitmekte, bu da gerek asıl fırkaların, gerekse alt kollarının tespitinde muazzam bir karmaşaya sebep olmaktadır.²³³⁹ Genel olarak “herhangi bir konuda müstakil veya bilinenden farklı bir görüş belirten ya da bazı noktalarda diğer görüş sahiplerine ters düşen her zümrenin ve hatta kimsenin tutumu mezhep olarak mütalaa edilmiştir.”²³⁴⁰ Ancak bunlar içinden mümkün olduğunca en fazla meşhur olan ve amaca en fazla hizmet edecek gruplaşmalar üzerinden bir tasvir ortaya konmuş ve bir takım değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu durumun en önemli sebeplerinden bir tanesi, hiç kuşkusuz yetmiş üç fırkalı tasnif sistemlerinde yetmiş üç sayısını aşmama çabası, bir diğeri de bazı grupların bağımsız bir fırka sayılmasının müellifin Mezhepler Tarihi yazma amacına hizmet etmemesidir.

Bu çerçevede Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmî kimliği temsil ettiğini düşündükleri fırkalara baktığımızda, çok dağınık bir tabloyla karşılaşmaktayız. Bu konuda üzerinde ittifak ettikleri ortak bir fırka sayısı bulunmamaktadır. Onların bağımsız oluşumlar olarak sundukları tüm İmâmî fırkaları göz önüne aldığımızda hepsi tarafından zikredilen toplam İmâmî fırka sayısı, kırka ulaşmaktadır.²³⁴¹ Ne var ki İmam Eş'arî bu fırkalardan otuz dört tanesini,²³⁴² Bağdâdî ve İsferyânî on

²³³⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 14.

²³³⁸ Büyükkara, “Metodolojik Problemler,” 452.

²³³⁹ Mesela asıl fırkaların sayısı Mutezilî âlim Nâşî el-Ekber'e göre 5 (Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 20.); Hanefî âlimler Ebû Mûtî en-Nesefî, Ömer en-Nesefî ve Irakî'ye, Ashâbu'l-Hadis'ten Malatî'ye ve Eş'arîler'den Şehristânî'ye göre 6 (Mekhûl en-Nesefî, *er-Red alâ Ehli'l-Bid'a*, 60; Ömer en-Nesefî, 26; Irakî, 6; Malatî, 91; Şehristânî, *el-Milel*, 15, 85, 139.); Eş'arî âlimlerden İmam Eş'arî'ye göre 13 (Eş'arî, ana fırkaların sayısının on olduğunu söyler ancak on üç fırka anlatır. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 5 vd.) Bağdâdî'ye göre 10 (Bağdâdî, *el-Fark*, 14-28.); Ashâbu'l-Hadis'ten Yemenî'ye ve Zâhirîler'den İbn Hazm'a göre 5 (Yemenî, *Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka*, I/10, 452; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/111.)'tir. Bunlardan bazıları bir diğerrinin asıl fırka saydığını bir başka fırkanın alt kolu saymış, bazıları ise bir başka fırkanın alt kolu olarak bile anlatmaya gerek duymamıştır. (Bu konudaki çeşitli örnekler için bkz. Kubat, “Yetmiş Üç Fırka Hadisi,” 34-35; Toru, *Yemenî'nin Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka Adlı Eseri*, 47-56.)

²³⁴⁰ Hizmetli, “İctimâî Hâdiselerin Rolü,” 654.

²³⁴¹ Bu sayıyı imameti Ehl-i Beyt dışına çıkartan altı fırkayı da İmâmiyye başlığı altında zikreden Fahreddin er-Râzî gibi müelliflerin tasniflerini dikkate aldığımızda çok daha artırmak mümkündür. (Râzî, *Mûnika*, 347-349; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 251.)

²³⁴² İmam Eş'arî, İmâmiyye'nin yirmi dört fırkadan oluştuğunu söylemiştir. Onun zikrettiği fırkalardan on biri İslam Mezhepleri Tarihi'nde genelde ayrı bir fırka olarak tasnif edilen Keysânî fırkalardan oluşmaktadır. O bunun yanında diğer Eş'arî makâlât yazarları tarafından zikredilen on fırkayı daha ana tasnifine dahil etmeksizin zikretmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 16-64.)

beşini,²³⁴³ Şehristânî on birini,²³⁴⁴ Râzî ise yirmi beşini²³⁴⁵ şu veya bu şekilde İmâmî düşünce içinde yer alan bir grup olarak sunmuştur. Ancak bu fırkalardan sadece dört tanesi, hepsi tarafından ortak bir şekilde tasnife dâhil edilmiştir.²³⁴⁶ Üç adet İmâmî fırka ise gelenek içindeki diğer dört müellif tarafından zikredilmeye değer bulunduğu halde birisi tarafından ya hiç zikredilmemiş²³⁴⁷ ya da tasnife dâhil edilmemiştir.²³⁴⁸ İmâmiyye'nin kolları arasında adları sayılan fırkalardan yirmi yedisi ise Eş'arî makâlât geleneğinde sadece bir tek müellif tarafından²³⁴⁹ İmâmî fırka olarak tasnif edilmeye lâyık bulunmuş, diğerleri tarafından ise ya İmâmiyye kapsamında hiç değerlendirilmemiş, ya da İmâmiyye kapsamında ele alınsa bile tasnife dâhil edilecek kadar önemli bir ayrışma olarak görülmemiştir. Bunlardan “On bir Keysânî fırkanın yanı sıra Muğîriyye, Muğîre'nin İmametini Reddedenler, Karâmîta, Ahmed b. Musa'nın İmametini İnanalar ve Muhammed el-Mehdî'den sonra başka bir imam bekleyenler” sadece İmam Eş'arî tarafından,²³⁵⁰ “Hişâmiyye, Şeytâniyye, Yûnusiyye ve Zürâriyye” sadece Bağdâdî ve İsferyânî tarafından,²³⁵¹ “Sebâiyye, Memtûra (Musa el-Kâzım'ın ölüp ölmediği konusunda tereddütlü olanlar), Ali b. Musa er-Rıza'da Tevakkuf Edenler, Askeriyye, Ca'feriyye (Hasan el-Askerî'nin kardeşi), Ya'fûriyye ve “imamet onun hakkı olduğu için isterse başkasına

²³⁴³ Bağdâdî, normalde İmâmiyye'nin on beş firkadan müteşekkil olduğunu söylemiş, anlatımında ise Katiyye ile İsnâaşeriyye'yi birleştirerek on dört fırkanın tasvirini yapmıştır. Bunun yanında gelenek içindeki diğer kaynaklarda İmâmî fırka sayılan iki fırkayı (Muğîriyye ile Muğîre'nin imametini reddedenleri) da başka bir İmâmî fırka altında tasnif dışı olarak zikretmiş, ancak onların Gulat'tan olduğunu da belirtmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 53-64.) İsferyânî de hocası Bağdâdî gibi İmâmiyye'nin on beş firkadan müteşekkil olduğunu belirtmiştir. Ancak o, hocasından farklı olarak Katiyye ile İsnâaşeriyye'yi Katiyye başlığı altında birleştirip tek fırka olarak tasnif etmiş, bunun yerine Hişâm b. Hakem ile Hişâm b. Sâlim'in taraftarlarını iki ayrı fırka saymıştır. (Bkz. İsferyânî, 35-40.)

²³⁴⁴ Şehristânî, yetmiş üç firkalı tasnifinde yedi fırkanın İmâmî fırkalardan oluştuğunu belirtir. Ancak diğer kaynaklarda bağımsız fırka olarak zikredilen dört fırkayı daha çeşitli kolların altında bulunan veya İmâmiyye tarihinde yaşanmış fırka sayılmayacak ihtilaf olarak zikreder. Bunun yanında fırka saymadığı başka ihtilaf da anlatmıştır. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 162-173.)

²³⁴⁵ Bkz. Râzî, *Mûnika*, 328-356; *İ'tikâdât*, 53-56.

²³⁴⁶ Eş'arî makâlât geleneğinde tüm müellifler tarafından ortak olarak zikredilen İmâmî fırkalar Ammâriyye (Eftâhiyye), İsmâiliyye, Nâvûsiyye ve Şumeytiyye'dir. (Fırkalar hakkında sırasıyla bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 27-28, 26, 25, 27; Bağdâdî, *el-Fark*, 62, 61-63, 23 ve 61, 23 ve 61; İsferyânî, 38, 38, 37, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 167, 168, 166, 167; Râzî, 341-343 (*Mûnika*), 344 (*Mûnika*) ve 54 (*İ'tikâdât*), 338 (*Mûnika*) ve 54 (*İ'tikâdât*), 343-344 (*Mûnika*) ve 54 (*İ'tikâdât*).

²³⁴⁷ Bâkiriyye fırkası İmam Eş'arî tarafından [Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 59-60; İsferyânî, 36; Şehristânî, *el-Milel*, 165; Râzî, 336 (*Mûnika*) ve 53 (*İ'tikâdât*)], Mübarekiyye fırkası ise Şehristânî tarafından [Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 26-27; Bağdâdî, *el-Fark*, 64; İsferyânî, 39; Râzî, *İ'tikâdât*, 54.] İmâmiyye kapsamında zikre değer bulunmamıştır.

²³⁴⁸ Vâkıfa (Musa el-Kâzım'ı mehdî olarak bekleyenler) fırkası, diğer müellifler tarafından İmâmiyye'nin alt kolları arasında zikredilmiş, Şehristânî ise onu ancak Musâ'nın imametini inananlar arasında tasnif dışı olarak anlatmıştır. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 28; Bağdâdî, *el-Fark*, 63; İsferyânî, 38-39; Şehristânî, *el-Milel*, 169; Râzî, *Mûnika*, 350.)

²³⁴⁹ İsferyânî'nin İmâmiyye tasnifi, İsnâaşeriyye dışında hocası Bağdâdî'nin tasnifinin birebir aynısı olması nedeniyle her iki müellif tarafından da zikredilen fırkalar, tek bir müellifin zikrettiği fırka kabul edilmiştir.

²³⁵⁰ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 23-24, 26, 29-30.

²³⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 54, 66-69, 70-71; İsferyânî, 35, 39, 40, 120.

da devredebilir.” diyenler” ise sadece Fahreddin er-Râzî tarafından²³⁵² İmâmî kimliği temsil eden fırkalar olarak sunulmuştur. Şehristânî'nin zikrettiği halde başka bir müellifte olmayan İmâmî fırka ise bulunmamaktadır.

Bütün bunlar dikkate alındığında Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısının farklılaşmasında, yaşadıkları tarihsel tecrübelerin farklılığından kaynaklanan sebeplerin yanı sıra algıya temel oluşturan fırkaların farklılığı da etkin olmuş gözükmektedir. Her müellifin algısı, esas aldığı alt kolların kabulleri çerçevesinde şekillenmiş ve farklı fırkalardan beslenmiş olmalıdır. Diğer taraftan İmâmî fırkaların sayısına dair farklı kanaatleri ve birisinin fırka saydığını diğerinin hiç dikkate almaması gibi durumlar, onların İmâmiyye tasnifinin, bir kısmının tarihsel ve toplumsal karşılığı bulunsa da daha çok zihinsel bir kategorizasyonu ifade ettiğini, İmâmiyye tasnifinde “fırkaların keşfine” değil “icadına” yönelik bir bakış açısının daha etkin olduğunu göstermektedir.²³⁵³ Burada “sosyal tecrübeden ya da tarihsel karşılığı bulunan dini grupların tespitinden” yola çıkılarak İmâmî kimliği temsil eden fırkalar belirlenmeye çalışılmamış, tündengelimci genel kabullerle bu düşüncelerini doğrulayan fırkalar icad edilmiştir. Bu ön kabullerin başında Sünnî düşüncedeki yetmiş üç fırka hadisi tarafından da beslenen “hakikatin tekliği”²³⁵⁴ anlayışı gelmektedir.²³⁵⁵ İmâmiyye özelinde ise bu ön kabul, “imamet konusundaki çok sayıdaki ihtilafın, her bir imamın imameti için nass bulunduğu iddialarını geçersiz kıldığı” düşüncesine dayanmaktadır.²³⁵⁶ Bu düşünceden hareketle her bir ihtilaf başta yapılmış İmâmiyye tanımının ya da yetmiş üç fırka hadisinin izin verdiği ölçüde mümkün olduğunca fırkalaştırılma yoluna gidilmiştir. Gerçi birçok İmâmî fırka, daha önce de ifade ettiğimiz üzere “zihnin ürettiği bir olgu, tarihte herhangi bir karşılığı olmayan tamamen “yapay fırka” konumunda olmamakla birlikte büyük bir kısmının tarihsel devamlılığı ve geniş bir toplumsal tabanı olmaması itibarıyla kolay bir fırkalaştırmayı ifade etmektedir.”²³⁵⁷ Oysa “bir kurucu şahıs ile onun ashabından oluşan fırka” tanımlaması, fırkalaştırma eyleminde kullanılan en yaygın yöntemdir ve bu tanımlama, “belli bir lider ile onun fikirleri etrafında kümeleşen insanlardan müteşekkil sosyal ve dinsel grup” algısına yol açmaktadır. Hâlbuki birçok fırkanın tarihsel veya toplumsal herhangi bir karşılığı bulunmamakta, birçoğu ise tarihin bir döneminde, hatta çok dar bir bölgede ve belli bir konuda yaşanan kısmî

²³⁵² Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, 53, 55; *Münika*, 332, 334, 349; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 241.

²³⁵³ Watt, bu çerçevede “klasik İslam Mezhepleri Tarihi literatüründe zikredilen fırkaların çoğunlukla uydurma ya da en iyi ihtimalle çok silik bir tarihi geçmişe sahip fırkalardan müteşekkil olduğunu” belirtmektedir. (Bkz. Watt, “İslam Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi,” 167.)

²³⁵⁴ Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 73-74.

²³⁵⁵ Hakikatin tekliği anlayışının Eş'arî makâlât geleneğindeki somut izleri için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 361; Şehristânî, *el-Milel*, 13; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I/22.

²³⁵⁶ Bkz. “İkinci Bölüm-İmâmette Nass Düşüncesi”

²³⁵⁷ Câbirî'nin Arapça'nın gramer kurallarının ilk tespitine yönelik bize ışık tutan benzer açıklamaları için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 94.

tartışmalardan ve bireysel ihtilaflardan öte bir anlam taşımamaktadır.²³⁵⁸ Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri, “bir taraftan yetmiş üç fırka hadisini meşrulaştırmak, bir taraftansa bunların toplumsal bir taban bularak İslam toplumu için tehlike arz edebilecek boyutlara ulaşabileceği endişesiyle onları firkalaştırma ve sert bir şekilde eleştirme yoluna gitmiştir.”²³⁵⁹ Çünkü herhangi bir ihtilafın bireysel bir görüş olarak sunulması ile fırka olarak sunulması, onun algılanış biçimi üzerinde muazzam bir farklılık yaratmakta, firkalaştırma, zihinsel ve hatta tarihsel çağrışımı itibariyle muhalif cephenin daha güçlü ve kalabalık algılanmasına sebep olmaktadır. Mesela Abbasî halifesi Mehdî'nin (169/785) hevâ ehline karşı açtığı savaşta İbn Mufaddal adlı bir şahsa hazırlattığı söylenen bir raporda Eş'arî makâlât geleneğinde de isimleri zikredilen “Zürariyye, Ya'furiyye ve Cevalikiyye” adlı gruplardan bahsedilmiş,²³⁶⁰ bununla birlikte bazı Şîî âlimler, “İbn Mufaddal'ın bu firkaları kafasından uydurduğunu, halife Mehdî'nin göz altında tutmayı veya ortadan kaldırmayı istediği muhalif kimselere bu tür firkalar nispet ettiğini” iddia etmiştir.²³⁶¹ Eş'arî makâlât yazarları tarafından zikredilen İmâmî firkalardan hangisinin yapay, hangisinin kolay bir şekilde grup kimliği atfedilmiş firkalardan müteşekkil olduğunu tespit etmeye yönelik bir çaba, tezimizin sınırlarını çok aşacağından bunu müstakil bir araştırmaya bırakıyoruz. Bununla birlikte “birisinin fırka saydığını diğersinin saymaması, fırka sayılanların farklı şahıslar tarafından farklı firkalara nispet edilebilmesi” gibi hususlar, tasnifin sosyal değil zihinsel kategorileri ifade ettiğini net bir şekilde göstermekte, özellikle İmam Eş'arî'nin Keysâniyye tasnifi, bu konuda somut bir delil teşkil etmektedir. Gelenek içinde ilk ve son olarak o, Keysâniyye'yi on bir alt kollarıyla birlikte İmâmiyye firkaları arasında saymış,²³⁶² diğer tüm müellifler ise onu bağımsız bir Şîî fırkaolarak zikretmiştir.²³⁶³ İmam Eş'arî'nin bu fırkayı İmâmiyye kapsamında değerlendirmesi, tarihsel veya fikrî irtibatlarından değil, benimsediği İmâmiyye tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Zira onun nazarında İmâmiyye, Ebu Bekir ve Ömer'in imametini kabul etmeyen, Hz. Ali'nin imameti konusunda açık nass olduğunu kabul eden ve bu yüzden sahabenin çoğunu sapkınlıkla suçlayan fırkanın adıdır.²³⁶⁴ Bu tanım Keysâniyye'yi de içine aldığından onun tasnifinde Keysâniyye, İmâmî bir fırka olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tasnif,

²³⁵⁸ İslam Mezhepleri Tarihi'ndeki firkalaştırma problemine dair benzer bir takım değerlendirmeler için bkz. Fazlurrahman, *İslam*, 211; Watt, “İslam Mezheplerinin Gelişimi,” 167; Okumuş, “Ehl-i Sünnet'in Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı,” 50-51.

²³⁵⁹ Okumuş, “Ehl-i Sünnet'in Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı,” 50-51.

²³⁶⁰ Tûsî, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, 226-227. Bu raporun güvenilirlik derecesine dair bazı değerlendirmeler için bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 29-30.

²³⁶¹ Ca'fer Murtazâ el-Hüseynî el-Âmilî, *el-Hayâtu's-Siyâsiyye li'l-İmâm er-Rızâ*, <http://www.aqaed.com/book/161/i-rida-05.html>, (Görüntüleme Tarihi: 30.03.2016.), 90.

²³⁶² Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 18-23.

²³⁶³ Bağdâdî, *el-Fark*, 23; İsferyânî, 30; Şehristânî, *el-Milel*, 147-153. Aslında Fahreddin er-Râzî de imamette nass iddiasından dolayı bu fırkayı İmâmiyye ile ilişkilendirmiş, ancak başka görüşlerini de dikkate alarak bağımsız bir şekilde sunmuştur. (Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, 62-63; *Mûnika*, 335, 357-370.)

²³⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17.

benimsediği İmâmiyye üst kimliğiyle irtibatından dolayı kendi içinde tutarlı bir mahiyet arz etmekle birlikte tarihsel gerçeklikten kopuk olması itibariyle kurgusal bir tasnif olarak karşımızda durmaktadır. Diğer müellifler muhtemelen bu durumu dikkate alarak onu, kendine özgü bir kimliği ve imamet çizgisi olan bağımsız bir fırka olarak ele almışlardır.

B) Üst Fırka Alt Kol Uyumsuzluğu

İslam Mezhepleri Tarihi'nin özellikle ilk dönemlerinde fırkalar, daha çok görüşleri üzerinden bir tasnife tabi tutulmuştur. Dolayısıyla fırkalar arasında kurulan üst fırka-alt kol ilişkisi, onların en azından temel unsurlarda ortak hareket ettiklerini, yani aralarında fikrî bir bağ bulunduğunu, bununla birlikte bir takım meselelerde benimsedikleri orijinal görüşleri dolayısıyla ana yapıdan ayrıştıklarını düşündürmektedir. Halbuki aralarında hiçbir fikrî bağ bulunmayan veya bir zamanlar bulunsun bile zamanla taban tabana zıt fikirler savunmaya başlayan şahıs veya gruplar arasında üst fırka-alt kol ilişkisi kurulduğu bilinmektedir. Bu tarz bir eşleştirme, büyük bir ihtimalle bazı fırkaların başka din ve ideolojilerle eşleştirilmesi örneğinde de görüldüğü üzere üst fırkanın görüşlerinin olumsuzluğu ve kötülüğü üzerinden alt fırkayı da algısal düzeyde mahkum etme düşüncesinden ya da üst fırkanın ürettiği görüşlere dikkat çeken tam tersi bir durumdan kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Eş'arî makâlât geleneğinde zikredilen İmâmî fırkalara baktığımızda, bir takım fırkaların İmâmiyye tanımlamasıyla bir ilgisinin olmadığını, bir kısmında süreç içerisinde bu ilginin koptuğunu, bir kısmının ise kendi ilkeleri çerçevesinde başka bir çatı altında tasnifinin daha makul olduğunu görmekteyiz.

1) Fırkaların Nispetinde İlkesel Tutarsızlıklar

Eş'arî makâlât geleneğinde bazı fırkaların İmâmiyye ile irtibatını sorunlu kılan faktörlerin başında, alt kolların nispetinde çeşitli sebeplerle tutarsız bir yaklaşımın ortaya konması gelmektedir. Mesela geleneğe ait eserlerde genelde Şia'nın, özelden ise İmâmiyye'nin alt kollarının tespitinde ana ilke, imamet konusundaki tartışmalar ve farklılaşmalardır. Bunun tek istisnası Hişâmiyye, Yûnusiyeye, Şeytâniyye ve Zürâriyye fırkalarıdır. Bunları tasniflerine dâhil ederek sunan Bağdâdî ve İsferyâni, bu fırkaların imamet konusundaki görüşlerine çok kısa bir atıfta bulduktan sonra anlatımlarını asıl “kendilerine nispet edilen bidat” diye niteledikleri “teşbih ve hâdis sıfatlar” konusundaki görüşleri üzerine kurmuşlardır.²³⁶⁵ Oysa Bağdâdî, teşbih ve hâdis sıfatlar konusundaki görüşleri gulat kapsamında değerlendirmektedir.²³⁶⁶ Hatta *Usûlü'd-Dînad*lı eserinde Hişâmiyye'yi

²³⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 65-69, 70-71; İsferyâni, 39-40, 120.

²³⁶⁶ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 231.

teşbih konusundaki görüşlerinden dolayı gulat fırkalar arasında zikretmiştir.²³⁶⁷ İmam Eş'arî de söz konusu fırkaları gulat kapsamında değerlendirmemiş, ancak İmâmî fırkaları anlattığı ve imamet konusundaki ihtilaflar üzerinden kategorizasyona gittiği bölümde asıl tasnifine katmayarak genelde konu merkezli bölümde zikretmiş, kendilerine özgü farklı görüşleri olan İmâmî gruplar olarak sunmuştur.²³⁶⁸ Teşbihi ve tescim ile sıfatların inkârını gulat fırkaların ayrılmaz bir parçası olarak gören Şehristânî²³⁶⁹ ise kendi ilkeleri çerçevesinde haklı olarak söz konusu fırkaları gulat kapsamında değerlendirmiştir.²³⁷⁰ Râzî (606/1210) de bunları, ayrı bir ana fırka saydığı Müşebbihe'nin alt kolları arasında tasnif etmiştir.²³⁷¹

Dolayısıyla Bağdâdî'nin ilkeleri çerçevesinde bu fırkaların gulat kapsamına alınabilmesine rağmen İmâmiyye kapsamında zikredilmesi, başta Hişâm b. Hakem olmak üzere İmâmiyye tarihinde önemli bir yeri olduğu bilinen şahıslar üzerinden İmâmiyye algısını olumsuz bir zemine oturtma, onun ne tür görüşler ürettiğini gösterme amacına matuf olmalıdır. Benzer bir durum Kâmiyye fırkası hakkında da söz konusudur. Zira o, normal tasnifinde İmâmiyye'nin bir kolu olarak zikrettiği Kâmiyye'yi *Usûlü'd-Dîn*'de gulat kapsamında değerlendirmiş ve kendileriyle ve bu arada bu bakış açısında olanlarla gulat kapsamında bir ilişki yürütülmesi gerektiğini söylemiştir.²³⁷² Yani onun algı dünyasında kendileriyle yürütülecek sosyal ilişkiler bakımından küfür kategorisinde yer alan Kâmiyye'nin İmâmî fırkalar arasında sayılması, onların ürettiği fikirler itibarıyla ne denli aşırı oluşumlara kaynaklık ettiğini göstermeye yönelik bir çabanın ürünü olmalıdır.

2) Tasnife Uygun Tasvirler

“İnsan gibi çok yönlü bir varlığı belli kategorilerin altına yerleştirme ameliyesi zaman zaman gerçekliğin iskanması ve hatta tahrifi ile sonuçlanabilir. Çünkü bir görüşüyle bir fırkanın sınırları içerisinde görülebilen bir kişi bir başka görüşüyle bir başka fırkanın ve yine başka bir görüşüyle de diğer bir fırkanın kapsamına dâhil olabilir.”²³⁷³ Bu, bazen fırkanın tarihsel süreciyle de alakalı olabilmektedir. İlk başta belli bir fırkanın sınırları çerçevesinde yer alan bir fırka, zaman içerisinde bünyesine başka görüşlerin girmesiyle birlikte ana bünyeden apayrı bir yapıya kavuşabilmektedir. Bu durumun farkına varan müelliflerimiz, zaman zaman söz konusu kişi veya grubun diğer görüşlerini görmezden gelerek onu sadece

²³⁶⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 93.

²³⁶⁸ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 31-34, 36-38, 40-45, 48, 51-53, 55-56, 59-63 (Hişâmiyye); 28 (Zürâriyye), 29 (Yûnusiyye), 36 (Şeytâniyye).

²³⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 18-20, 173; *Nihâyetü'l-Ekdâm*, 129-130.

²³⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 184-188.

²³⁷¹ Fahreddin er-Râzî'nin saydığı bu fırkalar arasında Zürâriyye yoktur. (Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, 64-65; *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 252.)

²³⁷² Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 356-357; *Usûlü'd-Dîn*, 357.

²³⁷³ Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 51-52.

ele aldığı fırka kapsamındaki görüşlerine indirgemek suretiyle tasvir etme yoluna gitmişlerdir. Mesela Râzî'nin İmâmiyye'den bir fırka şeklinde anonim bir formda sunduğu Sebeiyye, bunun en bâriz örneklerinden bir tanesidir. Râzî'ye göre İmamiyye'den bir fırka şöyle demiştir: “Abdurrahman b. Mülcem, Hz. Ali'yi öldürmemiştir. Öldürülen kimse, insanlara Ali şeklinde görünen cin türünden bir varlıktır. Ali, göğe yükselmiştir. Ancak daha sonra yeryüzüne inecek ve Ebû Bekir ile Ömer'e gidip o ikisinden intikam alacaktır. Ayrıca onlar, gök gürültüsünün ve şimşegın Ali'nin sesi olduğunu iddia etmişlerdir. Gök gürültüsünün sesini duyduklarında “Ey müminlerin emîri selam senin üzerine olsun!” derlerdi.”²³⁷⁴ O bu fırkayı, kurucusundan bahsetmeksizin *Muhassal* adlı eserinde Sebeiyye, *Mûnika*’da ise Sebâiyye diye isimlendirmiş ve aynı görüşleri nakletmiştir.²³⁷⁵ O, gulat fırkaları anlattığı bölümde ise Abdullah b. Sebe'nin takipçileri olduğunu söylediği Sebbâbiyye²³⁷⁶ isimli bir gruptan bahseder ve şu bilgileri verir: “O, Ali'nin Allah olduğunu iddia ediyordu. Ali onlardan bir topluluğu yaktırmış ve “Ben kötü bir şey gördüğümde bir ateş yakarım ve tarla kuşunu çağırırım.” demiştir.”²³⁷⁷ Dolayısıyla onun nazarında Abdullah b. Sebe'nin taraftarları Sebbâbiyye ile kurucusu belli olmayan İmâmiyye fırkası olan Sebeiyye veya Sebâiyye farklı iki fırkayı temsil etmektedirler. Oysa kaynaklara baktığımızda söz konusu iki görüş de Abdullah b. Sebe'nin taraftarları sayılan Sebeiyye'ye, en azından onlardan bir gruba nispet edilmiş ve diğer görüşleriyle birlikte gulat kapsamında değerlendirilmiştir.²³⁷⁸ Onun Bağdâdî'nin eserini gördüğü bilindiğine²³⁷⁹ göre bu şekilde bir tasvirde bulunmuş olmasında, ideolojik bir takım faktörler de etkin olmuş olabilir. Diğer taraftan üst kimlik tespiti yapılmadığında, fırka tasnifi daha subjektif bir zemine oturmakta, o üst fırkanın kapsamına dahil edilmek istenen tüm marjinal fırka ve görüşler, onunla ilişkilendirilebilmektedir. Râzî'nin burada yaptığı, tam da budur. Sebeiyye veya Sebâiyye diye isimlendirdiği fırkanın İmâmiyye ile gerçekten tarihsel veya fikrî bir bağının olup olmadığı bilinmemekle birlikte onun nazarında İmâmiyye algısına hizmet ettiğinde kuşku bulunmamaktadır.

Eş'arî makâlât yazarlarının bir kısmı bu durumda bazen fırkaları ikiye bölerek tasvir etme yoluna gitmişlerdir. Mesela İmam Eş'arî, Muğîriyye'yi hem İmâmiyye, hem de gulat fırkalar arasında zikretmiş, İmâmiyye kapsamında bu fırkanın sadece “Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ali Zeyenlâbidîn ve Muhammed el-Bâkir hakkında nass fikrini benimsediği, Bâkir'dan sonra ise mehdî ortaya çıkıncaya kadar

²³⁷⁴ Râzî, *İ'tikâdât*, 53.

²³⁷⁵ Bkz. Râzî, *Muhassal*, 241; *Mûnika*, 334.

²³⁷⁶ Eğer müstansihlerden kaynaklanan matbu bir hata söz konusu değilse, Râzî burada kelimenin etimolojik köküyle de uyumsuz bir şekilde fırkayı “سب” fiilinin mübalağalı ism-i fâil'i olan Sebbâbiyye (çok söven, çok fazla kötü söz söyleyen) diye isimlendirmiştir.

²³⁷⁷ Râzî, *İ'tikâdât*, 56. Ayrıca krş. Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986, 71.

²³⁷⁸ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 234; İsferâyinî, 123.

²³⁷⁹ Râzî, *Münâzarât*, 153-154.

imameti Muğîre'ye vasiyet ettiği” yönündeki iddialarını nakletmiştir.²³⁸⁰ Aslında Bağdâdî ve İsferyânî'nin Muhammediyye ismiyle anlattığı fırka da aynı durumdadır. Çünkü fırka tamamen Muğîre b. Saîd'in (119/737) fikirleri ekseninde tasvir edilmiş, ancak isimlendirmede farklı bir yol izlenerek fırkanın görüşleri Muhammediyye başlığı altında sunulmuştur.²³⁸¹ Bu sunumda Muğîriyye ile Muhammediyye'nin imamet görüşleri arasında fark yok gibidir.²³⁸² Oysa gerek onun, gerekse diğer kaynakların verdiği bilgiler çerçevesinde bir bütün olarak ele alındığında Muğîriyye'nin İmâmiyye'den ziyade gulat kapsamında tasnif edilmesi daha uygun gözükmektedir. Zira o, “peygamberlik iddiasında bulunmuş, ölüleri dirilttiğini iddia etmiş, haramları helal saymış, Allah hakkında aşırı ifadelerle teşbihe dayalı bir tasavvur ortaya koymuştur.”²³⁸³ İmam Eş'arî ile Bağdâdî ve İsferyânî, Muğîriyye'nin bu görüşlerini gulat altında tasnif ettiği bölümde zikretmişlerdir. Yani tasnife göre tasvirde bulunmuşlar, indirgemeci bir yöntemle onu İmâmiyye ile ilişkilendirmişlerdir.

Fırkanın zaman içindeki farklılaşması göz önüne alınmayarak sadece belli bir dönemi üzerinden tasvire tabi tutulmasının en somut örneği İsmâiliyye, Mübârekiyye ve Karâmîta fırkalarıdır. Eş'arî makâlât geleneğinde İsmâiliyye ve Mübârekiyye tüm müellifler tarafından,²³⁸⁴ Karâmîta ise sadece İmam Eş'arî tarafından İmâmiyye kapsamında zikredilmiş²³⁸⁵ ve tamamen Cafer es-Sâdık'tan sonra İsmâil b. Cafer'in mi yoksa Muhammed b. İsmâil'in mi imam olacağı konusundaki ilk görüşlerine indirgenmiştir. Oysa bilindiği üzere Cafer es-Sâdık'tan sonraki bu farklılaşma, daha sonra Bâtınîlik (İsmâiliyye) olarak bilinen özgün bir İslam anlayışını doğurmuş²³⁸⁶ ve bu fırka, gelenek içinde İmam Eş'arî dışındaki tüm müellifler tarafından bağımsız

²³⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 23.

²³⁸¹ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 53-59; İsferyânî, 35-36.

²³⁸² Bu durumda Muhammediyye diye isimlendirilen grup, muhtemelen Muğîre öncesinde de var olan, Muğîre'nin bunlara katılmasından sonra ortaya attığı aşırı bir takım fikirlerine katılmayan bazı kişilerle güçlenen ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametine bağlı kalmaya devam eden grubu niteleyen bir isim olmalıdır. (Bu çıkarımı destekleyen veriler için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 24; Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 184, 188-190.)

²³⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, 6-7; Bağdâdî, *el-Fark*, 239; İsferyânî, 125; Şehristânî, *el-Milel*, 177; Râzî, *İ'tikâdât*, 58.

²³⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 26-27; Bağdâdî, *el-Fark*, 61-64; İsferyânî, 38-39; Şehristânî, *el-Milel*, 167-168 (Mübârekiyye'yi ayrı bir kol olarak değil, İsmâiliyye içinde anlatmıştır.); Râzî, *İ'tikâdât*, 54; *Münika*, 413-415.

²³⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 26.

²³⁸⁶ İsmâîlîliğin ilk orijini ve süreç içinde kazandığı yeni biçim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniv. Yay., Sivas 2011; Daftary, *İsmâîlîler*, 139-221; Tan, *İsamîlîliğin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005, 20-114; Muzaffer Tan, “Tarihsel Süreçte İsmâîlîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar,” *FÜİFD*, XVII/2, 2012, 111-145; Avcu, “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam düşüncesine Katkıları,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/3, 2010, 199-246; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 34-40; Öz, *Şiîlik ve Kolları*, 133-144; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtunî Te'vil Geleneği*, Düşün Yay., İstanbul 2011, 27-81.

bir fırka olarak ele alınmıştır.²³⁸⁷ Fırkanın zaman içinde farklılaştığı bu gibi durumlarda fırkaların ikiye bölünerek tasvir edilmesinin aslında olumlu bir yönü de bulunmaktadır. Şöyle ki böyle bir sunum, fırkanın geriye doğru inşâ edilip sonraki gelinen aşama üzerinden ilk orijinin de mahkûm edilmemesini sağlamakta, en azından anakronik bir algıya sebep olmamaktadır. Diğer taraftan bu sunumun, son fırkanın hangi dinî oluşumla tarihsel ve fikrî²³⁸⁸ bir bağı olduğunu göstermek gibi olumlu bir işlevi de bulunmaktadır.

3) Anonim Fırkalar ve Görüşler

Bir fikrin hangi fırka tarafından savunulduğu kadar ve hatta bazen ondan da önemli bir husus, bu fikrin kim ya da kimler tarafından savunulduğudur. Zira şahısla özdeşleştirilmiş fikirler, bir taraftan fikrin tarihlendirilmesini, diğer taraftansa o fikri etkileyen dış faktörlerin tespitini mümkün hâle getirmektedir. Bu yüzden çağdaş İslam Mezhepleri Tarihi'nin en vazgeçilmez araştırma ilkelerinden bir tanesi, “şahıslar ve zamanlar üzerine odaklanmadır.”²³⁸⁹ Ancak klasik dönem Mezhepler Tarihçilerimiz açısından önemli husus, fikri tarihlendirmekten ziyade mahkum etmek olduğundan “şahıs, zaman ve mekân” unsurlarına çok fazla dikkat edilmemiş, bir çok görüş “anonim bir formda” fırkalara nispet edilebilmiş ve hatta bazen bu görüşler üzerinden alt kollar üretilebilmiştir. Bu tarz bir sunumun en büyük problemi, böyle bir fırkanın yaşayıp yaşamadığının ya da böyle bir görüşün gerçekten söylenip söylenmediğinin tespit edilememesidir. Dolayısıyla çoğu defa olumsuz olan o görüş, bir hafta olarak o fırkanın üzerinde kalmakta, tüm fırkayı zan altında bırakmakta, o fırka veya şahsın nispet edildiği ana fırka ise ürettiği görüşler itibariyle tarihiyle yüzleşmek durumunda bırakılmaktadır. Klasik kaynaklarımızın genellikle bilgi kaynaklarını nakletmemeleri ve bazen bir takım fırka ve görüşler hakkında yegâne kaynak durumunda olmaları, anonim görüşler üzerine kurulan algıları kronik bir hale getirmektedir.

Bu çerçevede Eş'arî makâlât geleneğinde zikredilen İmâmî fırkalara baktığımızda onların neredeyse tamamının birkaç istisna dışında “falancının imametini savunanlar” şeklinde zikredilen ve kim ya da kimler tarafından ne zaman ve nerede savunulduğuna dair hiçbir malumat verilmeyen anonim fırkalardan oluştuğunu görmekteyiz. Zira gelenek içerisinde İmâmî fırka olarak zikredilen

²³⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 282; İsferyânî, 141; Şehristânî, *el-Milel*, 191-197; Râzî, *İ'tikâdât*, 77-78; *er-Riyâzu'l-Mûnika*, 416. İmam Eş'arî'nin eserini yazdığı dönemde Bâtınîler'in “henüz ciddî bir siyasî ve dînî tehlike olarak algılanmaması” nedeniyle olsa gerek o, böyle bir bağımsız oluşumdan hiç bahsetmemiştir. Avcu ise aynı sebeple İmam Eş'arî'nin daha objektif bilgi verdiğini söyler. (Bkz. Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 25.)

²³⁸⁸ Siddık Korkmaz, “İmam Eş'arî'nin Şiîlik Anlayışı,” *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Siirt Üniv. İlahiyat Fak. (21-23 Eylül 2014), Beyan Yay., İstanbul 2015, 125.

²³⁸⁹ İslam Mezhepleri Tarihi'nin bu ve benzeri temel araştırma ilkeleri için bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihi'nde Giriş*, 23-29.

toplam kırk gruptan sadece “Eftahiyye,²³⁹⁰ Hişâmiyye,²³⁹¹ Hüseyniyye,²³⁹² Kâmilîyye,²³⁹³ Keysânîyye,²³⁹⁴ Muğîriyye,²³⁹⁵ Nâvûsiyye,²³⁹⁶ Seyyâbiyye,²³⁹⁷ Şeytânîyye,²³⁹⁸ Şumeytiyye,²³⁹⁹ Ya’fûriyye,²⁴⁰⁰ Yûnusiyye²⁴⁰¹ ve Zûrâriyye²⁴⁰²” hakkında fırkanın kurucusu ya da bazı önde gelen mensupları hakkında bilgi verilmiştir. Dolayısıyla bunlar dışındaki fırkaların ortaya çıktıkları dönem hakkındaki muhtemel tek çıkarım savundukları imam üzerinden yapılabilmekte, fırkaların sosyal kimliğine, İmâmiyye tarihindeki önemine, mensuplarının özelliklerine dair bir şey söylemek mümkün olmamaktadır.

İmâmiyye tasvirinde anonim fırkalar kadar önemli bir diğer faktör, İmâmiyye’ye nispet edilen anonim görüşlerdir. Bu görüşlerden bir kısmı, algısal düzeyde İmâmiyye’yi de içine alan ve üst kimlik olarak Şia kapsamında zikredilen iddialardır. Mesela Bağdâdî’ye göre “Ehl-i Sünnet, Cuma namazının farz olduğunu belirtmiş ve Hâvâric ile Şia’dan “Bekledikleri imam ortaya çıkıncaya kadar Cuma namazının olmadığını” söyleyenleri tekfir etmiştir.”²⁴⁰³ Bağdâdî’nin anonim istisnasının kapsamına İmâmiyye’den kimlerin girip girmediğini anlamak mümkün değildir.²⁴⁰⁴ Yine o, *el-Fark Beyne’l-Fırak*’ta Şia’dan bazılarının “Sahabe, Kur’an’ın bir kısmını değiştirmiş (tağyir), bir kısmını da tahrif etmiştir. Bu yüzden de Kur’an ve sünnet bu gün için kesinlikle delil olamaz.” dediğini nakletmiş,²⁴⁰⁵ böylece Kur’an’ın tahrifine dair görüşleri olduğu bilinen bazı İmâmî kişi ve grupları önemli bir algı operasyonuna maruz bırakmıştır. Fırkaları tanıtmayı amaçlayan Mezhepler Tarihi’ne ait eserinde sadece anonim bir şekilde bahsettiği bu grupları *Usûlü’l-Dîn* adlı kelim türü eserinde biraz daha spesifik bir kimliğe kavuşturmuş, ancak burada da tasvirdeki probleme yeni bir boyut kazandırmıştır. O, bu eserinde “Cafer es-Sâdık’ı bekleyen Nâvûsiyye’nin, Muhammed b. İsmâil b. Cafer’i bekleyen Mübârekiyye’nin, Musa b. Cafer’i (183/799) bekleyen bir grubun ve Me’mun (197/813-217/833) döneminden

²³⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 28, Bağdâdî, *el-Fark*, 62.

²³⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 31-34 vd; Bağdâdî, *el-Fark*, 65; İsferyânî, 39-40, 120.

²³⁹² Eş'arî, *Makâlât*, 24.

²³⁹³ Kâmilîyye’nin kurucusu hakkında Ebû Kâmil isimli bir şahıstan bahsedilir. Ancak kurucu şahıs olarak zikredilen bu kişinin tarihsel kişiliği hakkında hiçbir bilgi yoktur. (Eş'arî, *Makâlât*, 17; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 54; İsferyânî, 35; Râzî, *Mûnika*, 333.)

²³⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 18.

²³⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 23-24.

²³⁹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 25; Bağdâdî, *el-Fark*, 23-61; İsferyânî, 37; Şehristânî, *el-Milel*, 166.

²³⁹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 36.

²³⁹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 36-37; Bağdâdî, *el-Fark*, 71; İsferyânî, 40-41.

²³⁹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 27; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 61; İsferyânî, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 167; Râzî, *Mûnika*, 343-344.

²⁴⁰⁰ Râzî, *Mûnika*, 349; *Muhassal*, 243.

²⁴⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, 29, 35; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 70; İsferyânî, 40, 120.

²⁴⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 28; Bağdâdî, *el-Fark*, 23, 70; İsferyânî, 40.

²⁴⁰³ Bağdâdî, *el-Fark*, 345.

²⁴⁰⁴ İsnâaşeriyye’nin bu konudaki görüşleri ve İmâmiyye tarihindeki bu ithamın muhtemel muhatapları için bkz. “Seçmeci ve İndirgemeci Yaklaşım-Süreç İhmali”

²⁴⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 327.

beri dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'yı (220/835) bekleyen bir fırkanın²⁴⁰⁶ yeni bir imam atamaksızın gaybetteki imam beklemeyi vacip gördüklerini belirtmiş,²⁴⁰⁷ söz konusu fırkaların bekledikleri şahısların isimlerini zikrettikten sonra şöyle bir ifade kullanmıştır: “Şia'dan bir imam bekleyenler, bu gün dinde şaşkınlık içindedirler. Çünkü “Kur'an ve sünnetin tahrif ve tebdil edildiğini, bu yüzden de onlardan ayrıntılı bir şekilde şeriat hükümlerinin çıkartılamayacağını, bunun ancak ortaya çıktığında masum imam tarafından yapılabileceğini, imamlarınsa bu gün çölde olduğunu” iddia ederler. Bu iddia, rezillik bakımından onlara yeter.”²⁴⁰⁸ Bu sunum, bağlamı itibariyle şeriatı reddeden fırkaların kimliğini vuzuha kavuşturmakla birlikte mehdî bekleyen tüm Şiî fırkalar, Kur'an'ın tahrifine inanıyormuş ve mehdî dönünceye kadar şeriatı da inkâr ediyormuş gibi bir algı ortaya çıkarmıştır. Oysa aynı bağlamda zikredilen Zeydî ve Keysânî fırkalar bir tarafa, İmâmî fırkaların dahi hepsinin bu inançta olmadığı bilinmektedir. Zira bunlar hakkındaki algıyı doğrulayabilecek bazı muğlak veriler bulunan iki fırka, sadece Nâvûsiyye ve Mübârekiyye'dir.²⁴⁰⁹ Diğer iki fırka içinse aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü Musa b. Cafer'i (183/799) beklediği belirtilen Vâkıfa²⁴¹⁰ hakkında bilgi veren Bağdâdî ile çağdaş ya da kendisine selef kaynakların hiç birisinde onun Kur'an'ın tahrifine veya şeriatın reddine yönelik bir görüşünden bahsedilmemiş, sadece mehdî beklentisine dair görüşlerine atıfta bulunulmuştur.²⁴¹¹ Me'mun (197/813-217/833) döneminden beri Muhammed b. Ali b. Musa'yı (220/835) bekleyen bir fırka hakkında da aynı durum söz konusudur.²⁴¹² Bağdâdî'nin burada adlarını zikretmemiş olmakla birlikte başka bağlamlarda mehdî beklentisi içerisinde olduklarını belirttiği Bâkriyye,²⁴¹³ Hâlis İsmâiliyye²⁴¹⁴ ve İsnâaşeriyye²⁴¹⁵ ile birlikte düşündüğümüzde söz konusu anonim genellemelerin ne kadar vahim sonuçlar doğurduğu ve İmâmiyye'nin yaşayan isnâaşeriyye kolu da dâhil birçok

²⁴⁰⁶ Bağdâdî, bu İmâmî grupların yanında Zeydiyye'den Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'i (Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'yi); Tâlikân lideri Muhammed b. Kâsım'ı; Tâhîrîler döneminde Kûfe lideri olan Yahyâ b. Ömer'i bekleyen fırkaları; Keysânîyye'den Muhammed b. El-Hanefîyye'yi bekleyenlerin de şeriatı yaşamak için imam bekleyen fırkalar olarak zikretmiştir. (Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 298-303.)

²⁴⁰⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 298.

²⁴⁰⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 302-303.

²⁴⁰⁹ Bkz. “Süreç İhmali” konusu.

²⁴¹⁰ Musa b. Cafer'i bekleyen grup kastedilmektedir.

²⁴¹¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 28; İsferyânî, 38-39; Şehristânî, *el-Milel*, 168; Râzî, *İ'tikâdât*, 54 (Memtûra diye isimlendirir); Kummî/Nevbahtî, 221, 250; Şeyh Sadûk, *Kemâlî'd-Dîn*, 46; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 313; *el-Mukni'*, 38-39; Ebu Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 124-125.

²⁴¹² Bağdâdî, söz konusu grup hakkında bilgi veren kaynaklar içerisinde dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'nın mehdî olarak beklendiği konusunda ilk, şeriatın reddi konusunda ise yegâne kaynak durumundadır. (Bkz. Râzî, *Mûnika*, 354; Kummî/Nevbahtî, 236-237; Şerif el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 317.)

²⁴¹³ Bağdâdî, *el-Fark*, 59-60; İsferyânî, 36-37; Şehristânî, *el-Milel*, 165-166; Râzî, *İ'tikâdât*, 53.

²⁴¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 26; Bağdâdî, *el-Fark*, 61-62; İsferyânî, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 167; Kummî/Nevbahtî, 195-196.

²⁴¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 18; Bağdâdî, *el-Fark*, 64-65; İsferyânî, 39; Şehristânî, *el-Milel*, 173; Râzî, *İ'tikâdât*, 55-56; İlhan, “Gaybet,” XIII/412.

fırkası hakkında hak etmediği ve tarihsel olguyla mutabık olmayan bir algı yarattığı açıkça anlaşılmaktadır.

İmam Eş'arî'nin "İmâmiyye'den bir grup" kaydıyla anonim bir şekilde gündeme getirdiği iddia ise "karizmatik lider fikrinin İmâmiyye içinde şeriatın inkârına sebep olduğu" algısına yol açmaktadır.²⁴¹⁶ Ancak bu iddia, dikkatli bir şekilde tahkik edildiğinde söz konusu algının muhatabının İmâmiyye'den daha ziyade Keysâniyye olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, Keysâniyye'yi İmâmî fırkalardan birisi olarak saymıştır²⁴¹⁷ ve Keysâniyye kapsamında anlatılan birçok fırkanın şerî emir ve yasakları tevil ederek reddettiği bilinmektedir. Mesela Eş'arî'nin İmâmî fırkalar arasında saydığı Keysânî Rızâmiyye'nin "imamı bilen bir kimseden teklif düşer" dediği;²⁴¹⁸ Ebû Müslimiyye'nin "seleflerinin helal görmediği şeyleri helal kabul ettiği";²⁴¹⁹ Keysâniyye'nin kurucusu sayılan Muhtâr es-Sakafî'nin takipçilerinin şerî ilkeleri reddedecek kadar ileri gittikleri²⁴²⁰ ve bu rükünlerin bazı kişileri ifade ettiğini iddia ettikleri²⁴²¹ belirtilmiştir. Bunun yanında Eş'arî tarafından gulat kapsamında zikredilse de Keysâniyye kökenli olan Cenâhiyye²⁴²² ve Beyâniyye'nin²⁴²³ de çeşitli gerekçelerle farzları reddettiği, haramları helal addettiği nakledilmiştir.

Mevcut bilgiler çerçevesinde İmâmiyye'yi hak etmediği bir algıyla karşı karşıya bırakan bir diğer anonim rivayet, ahiretin inkârına yöneliktir. Eş'arî makâlât geleneğinde ilk ve tek olarak İmam Eş'arî, "İmâmiyye içindeki gulat ve azınlık bir grubun, tenasuh inancına sahip olduğu için kıyamet ve ahiret inancını kabul etmediğini, bu dünyanın ebediyyen bu şekilde devam edeceğine inandığını" belirtmiştir.²⁴²⁴ Onun anonim bir şekilde zikrettiği bu grubun en muhtemel muhatabı da bazı Keysânî fırkalardır. Çünkü Keysânî fırkalardan Rızâmiyye'nin bazı kollarının tenâsuha inandığı bilinmektedir.²⁴²⁵ İmâmiyye kapsamında zikredilen bir diğer muhtemel muhatap ise Kâmiliyye'dir. Çünkü Şehristânî ile İbâdî makâlât yazarlarından Ebu Abdullah Muhammed b. Saîd el-Kalhatî,²⁴²⁶ Kâmiliyye'nin

²⁴¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 49.

²⁴¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 18.

²⁴¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 154.

²⁴¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 21-22.

²⁴²⁰ Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, 255.

²⁴²¹ Şehristânî, *el-Milel*, 147.

²⁴²² Eş'arî, *Makâlât*, 6; Bağdâdî, *el-Fark*, 246; *Usûlü'd-Dîn*, 258; İsferyîni, 126; Şehristânî, *el-Milel*, 151-152; Râzî, *İ'tikâdât*, 58.

²⁴²³ Bağdâdî, *el-Fark*, 237; İsferyîni, 124.

²⁴²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 46.

²⁴²⁵ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 154.

²⁴²⁶ *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı tahkik eden Seyyide İsmâil Kâşif, Kalhatî'nin yaşadığı dönemin IV/10.asrın başları olduğunu belirtmiş (Kalhatî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, "Mukaddimetü Seyyide İsmâil Kâşif," 8-9), Gömbeyaz ise Kalhatî'nin VI/12. yüzyılın sonları ile VII/13. yüzyılın başları gibi daha geç bir dönemde yaşadığını ileri sürmüştür. (Kalhatî'nin Şehristânî'den etkilendiği tezi ve aralarındaki benzerlikler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gömbeyaz, "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi," 149-168.)

“tenâsuha inandığını, imametin bir şahıstan diğerine geçen bir nur olduğunu ve bunun bazı kişilerde nübüvvet, bazılarında da imamet olduğunu, hatta imametin nübüvveti dönüşebildiğini” söylemişlerdir.²⁴²⁷ Eş'arî makâlât yazarlarından Bağdâdî ve İsferyânî ise Kâmilîyye'nin ahireti inkâr ettiğini değil onlardan Beşşâr b. Bürd'e nispet ederek recati kabul ettiğini söylemiştir.²⁴²⁸ Bu iki sunum arasında Kâmilîyye'nin tenâsuha mı yoksa ahireti kabul etmekle birlikte recate mi inandığı noktasında ciddi bir ihtilaf bulunmaktadır.²⁴²⁹ Ne var ki her iki tarafın tasvirini doğrulamak veya yanlışlamak adına şimdilik herhangi bir veriye sahip bulunmamaktayız. Ancak söz konusu anonim rivayetin muhatabının bu gün anlaşıldığı itibariyle İmâmiyye olmadığı ortadadır.²⁴³⁰

Bütün bu hususlar dikkate alındığında İmam Eş'arî'nin İmâmiyye tanımı, söz konusu grupları da İmâmiyye kapsamında değerlendirmesine ve onlara ait bir görüşü İmâmiyye içindeki bir ihtilaf olarak zikretmesine sebep olmuş gözükmektedir. Bu da çağdaş araştırmacıların klasik eserlerdeki üst kimlik üzerinden yapılan anonim ithamlar karşısında dikkatli olmasının zaruretini ortaya koymaktadır. Zira imam Eş'arî, her fırkanın anlatımından sonra fırka içindeki ihtilafları dile getirdiği bölümde, gruplaşmaları genelde anonim bir şekilde tasnif etmiş, belli bir şahıs veya gruba nispet etmemiştir. Onun bu şekilde sunduğu görüşler arasında genelde Ehl-i Sünnet'in, özelde ise Eş'arîler'in karşı olduğu ve kaynaklarda ciddi eleştiriler yönelttiği görüşler²⁴³¹ olduğu gibi temel Sünnî kabullerle birebir mutabık olan görüşler²⁴³² de bulunmaktadır. Bu durum, anonim görüşler nakletmekle onun İmâmiyye'ye yönelik olumsuz bir kastının olmadığını göstermektedir. O, muhtemelen fırka tarihinde yaygın olan, bununla birlikte spesifik belli şahıs veya gruplarla özdeşleşmemiş bulunan temayülleri bu şekilde anonim bir formda zikretmeyi daha uygun bulmuş olmalıdır. Ayrıca diğer Eş'arî makâlât yazarlarının, İmam Eş'arî vasıtasıyla haberdar oldukları bu bölümdeki eleştiriye müsait birçok görüşü nakletmemeleri de benzer bir nedenle açıklanabilir. Onlar, fırka merkezli bir

²⁴²⁷ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 174; Kalhatî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II/465.

²⁴²⁸ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 54; İsferyânî, 35.

²⁴²⁹ Sünnî-Hanefî makâlât yazarlarından Irakî (VI/12. asırdan sonra) ise Bağdâdî ile yaklaşık aynı bilgileri verdiği ve benzer eleştirilerde bulunduğu halde recat veya tenasuh konusunda bir şey söylemez. (Bkz. Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 31-32.)

²⁴³⁰ İmâmiyye'nin bu gün yaşayan tek kolu olan İsnâaşeriyye'nin “ölümden sonra dirilmeye, hesaba, yapılanların karşılığını görmeye, cennete ve cehenneme inanmanın vacip olduğuna” ve hatta “ahirete müteallik hususiyetlerin herhangi birisinden şüphe içinde olan kimselerin İslam dininden çıkacağına” dair ifadeleri için bkz. Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays*, 170-174; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I/1; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, 14-18, 20; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 33-34; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 46-47; *Evâilu'l-Makâlât*, 78; *el-Mesâihu's-Sereviyye*, 32-35.

²⁴³¹ Anonim bir formda İmâmiyye'ye nispet edilen ve temel Eş'arî kabullerle çelişen görüşler için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 34-64.

²⁴³² İmam Eş'arî, doğrudan ittifak edildiğini belirtmese de İmâmiyye içindeki marjinal görüşlerin yanı sıra herhangi bir eleştiri yöneltilemeyecek görüşleri de zikretmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 35, 39, 40-41, 47, 48-49 51, 39, 53, 55-56, 59, 60.) İmam Eş'arî'nin zikrettiği bu görüşler, muhtemelen İmâmiyye'nin sonraki dönemlerde geldiği noktayı işaret etmekte olup zaman zaman kendisi de buna işaret etmiştir. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 35, 55-56.)

anlatımı tercih ettikleri için eleştiriye müsait olsalar bile kendi tasnif ettikleri gruplarla özdeşleştiremedikleri görüşlerle çok meşhur olmamış görüşleri nakletmemiş,²⁴³³ ilişkilendirebildikleri görüşlerden ise en dikkat çekici olanları seçmiş ve bunlar üzerinden o fırkayı tanıtmayı daha uygun bulmuş gözükmektedirler.

²⁴³³ Mesela Eş'arî, İmâmiyye'den bir grubun Allah'ın zulümlerle vasıflanabileceğini kabul ettiğini belirtir. Yine bir grubun "Kurân'ın yaratılmış ve sonradan meydana gelmiş (muhtes) olduğunu" kabul ettiğini nakleder. (Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 35, 40.) Diğer Eş'arî makâlât yazarları, bu görüşlerden haberdar olmalarına rağmen nakletmeye gerek duymamışlardır.

SONUÇ

Mezhepler, tarihsel süreçte birbirlerinden tamamen farklı mecralarda teşekkül eden oluşumlar değildir. Bilakis aralarında aktif bir iletişim söz konusudur ve biri diğerini eleştirirken dâhi aslında hem kendisini hem de muhatabını inşâ etmektedir. Bu inşâ sürecinde kimi zaman yeni fikirlerin benimsenmesinde, kimi zaman mevcut fikirlerin revize edilmesinde, kimi zaman da mevcut fikirler üzerindeki hassasiyetlerin derinlik ve süreklilik kazanmasında muhalif oluşumların önemli katkısı bulunmaktadır. Mesela Sünnî düşüncedeki imamet teorisinin ve sahabe hassasiyetinin hem oluşumunda hem de sürekliliğini korumasında İmâmiyye gibi Şîî fırkaların imamet teorilerinin ve sahabeye yönelik kimi zaman tekfire varan hakaretvârî söz ve uygulamalarının etkisi çok büyük olmuştur. Sünnî âlimler, sahabeye yönelik söz ve değerlendirmelerde bulunurken açıkça kendilerini muhatap almadıkları durumlarda dâhi hep İmâmiyye'ye cevap verme düşüncesiyle hareket etmiş, onların imamet teorisini çürütmeye çalışmıştır. Aslı itibarıyla Hâricî düşüncenin tekfir anlayışını hedef alan Mürcie'nin ircâ teorisi ile başlayan bu çaba, hicrî ikinci asrın ortalarına gelindiğinde özellikle açık bir şekilde sahabenin kutsandığı ve tamamen idealize edildiği bir düşünceye evrilmiş, ilk örneklerini Ebu Hanife'nin sözlerinde bulmuş, bu asrın sonlarında İmam Şâfiî (205/820) ile birlikte dinsel meşruiyet zeminine kavuşmuştur. Hicrî üçüncü asrın ortalarına doğru temel hadis literatürünün teşekkül etmesiyle birlikte özellikle Ashâbu'l-Hadîs kültür coğrafyasında sahabe dinde tartışmasız bir konum elde etmiş, sahabe algısı, Sünnî ulemanın Şia'ya bakışında temel refleks sebebi olmuştur. Bilindiği üzere sahabe karşıtlığı, İslam Mezhepleri Tarihi'nde en uç hâliyle Hz. Ali'nin imametinin nass ile belirlendiğine inanan ve bu açık nassa rağmen Hz. Ebu Bekir'i halife seçtikleri için sahabe hakkında ta'n ve tekfir yolunu tutan İmâmiyye ile özdeşleşmiştir. Dolayısıyla İmâmiyye hakkındaki olumsuz algı, hicrî üçüncü asrın ortalarında tarihsel ve dinsel temellerine kavuşmuş durumdadır. Bundan sonra sadece olumsuz algıyı yansıtan tepkinin ifade ediliş biçiminde bir takım farklılaşmaların yaşanmış, olumsuz algının muhtevasında ve epistemolojik argümanlarında çok ciddi bir farklılık olmamıştır. Eş'arî makâlât yazarları, İmâmiyye hakkındaki söz konusu algıyı aynen devralmış ve tasvirlerini onların "imamette nass iddiaları ile sahabe hakkındaki ithamları" üzerine kurmuştur. Başta Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere sahabeyi reddedenler, sahabe ile aralarına mesafe koyanlar anlamında kullandıkları Râfıza isimlendirmesi ise İmâmiyye hakkındaki algılarını ortaya koydukları en bâriz ortak tavır olmuştur. Kendileriyle çağdaş İmâmî âlimler tarafından da bu fikirlerin meşruiyeti ve hatta itikat ifade eden yönü hararetle savunulmuş, dolayısıyla iki fırka arasında derin uçurumlar yaratan en esaslı ihtilaflar olarak varlığını devam ettirmiştir.

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye hakkında olumsuz bir kanaat geliştirilmesine sebep olan en esaslı ihtilaflardan bir diğeri de bedâ görüşü olmuştur. Allah'ın ezeli ve mutlak ilminde sanki noksanlık varmış da zamanla kemale eriyormuş gibi algılandığı için karşı çıkılan bu görüşün İmâmî düşüncede bir kaçış

yolu olarak kullanıldığı düşünölmüş, bu yüzden de kendilerine hesap sormanın mümkün olmadığı belirtilmiştir. Takiyye görüşü de aynı şekilde anlamlandırılmış, İmâmiyye'nin bu ilke sayesinde can ve mal emniyetini sağladığı değil kendilerine yöneltilen eleştirileri kolayca savuşturduğu ileri sürölmüştür. Bedâ görüşüyle yakından ilişkili bir diğer iddia olan hâdis sıfatlar görüşü ise daha çok Hişâm b. Hakem üzerinden eleştirilmiş, İmâmiyye, Allah'ı hâdis varlıklara benzeten fırka olarak algılanmıştır. Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim gibi İmâmiyye'nin ilk kelamcılarına nispet edilen teşbih ve teccime dayalı Allah tasavvuru ise doğal olarak küfre düşüren bir inanç olarak değerlendirilmiş, bu tür iddiaların dile getirilebilmesinin Şia'nın küfrün her çeşidini bir yönüyle bünyesinde barındırdığının en bâriz örneklerinden birisi olduğu belirtilmiştir. Kur'an'ın tahrifine yönelik kabuller ve buna binaen ileri sürölen şeriatın reddine yönelik iddialar da iki mezhep arasındaki tekfire varan en sert tartışma konularından bir tanesidir. Ancak bu düşöncenin İmâmiyye içinde yaygın bir karşılığının olmadığı hep göz önünde bulundurulmuş, bu yüzden de yapılan eleştirilerde daha ihtiyatlı davranılarak sadece bu iddia sahiplerine yönelik eleştirilerde bulunulmuştur.

Gaybet inancı ve mehdî beklentisi ise gelenek içindeki benzer görüşlerden dolayı en az tepki çeken görüşler arasında yer almaktadır. Bu meseleler, tekfir veya bidat çizgisinde değerlendirilmemiş, İmâmî fırkalar mehdî inancına sahip oldukları için değil öldüğü kesin olan kişilerin öldüğünü kabul etmedikleri için eleştirilmişlerdir. İmamın ilmi konusundaki eleştirilerde de benzer bir durum söz konusudur. Ancak imamı masum ve tek otirite kabul eden, onun bilgisini tek gerçek bilgi sayan İmâmî perspektif, hakikati imamın tekeline vermesi ve Hz. Muhammed'den sonra onun statüsüne eş bir statü ihdas etmesi nedeniyle tepki görmüş, "imama "nebevî" bir nitelik atfedilmesi ve hatta "yeni bir şeriat ihdası" olarak algılandığı için karşı çıkılmıştır. Bu konuda en enteresan yaklaşımı Şehristânî sergileyerek bir anlamda İmâmiyye'ye hak vermiş, hatta Şia dışındaki ümmeti Ehl-i Beyt'in ilminden yeterince istifade edemediği için eleştirmiş, bununla birlikte İmâmiyye'yi de imamet iddialarına yönelip sınırları koruyamamakla tenkit etmiştir. İmaları sahip oldukları ilim gibi belli nitelikleriyle bazı peygamberlerden daha üstün gören İmâmî tasavvur ise tekfir edilmemiş, ancak akıllı bir kimsenin böyle bir şeyi düşünemeyeceği söylenerek algısal düzeyde mahkum edilmiştir.

Mezhep algısı, öncelikle mezhep farklılığından beslenmektedir. Her mezhep, kendi toplumsal ve dinsel kimliğini korumak adına muhaliflerine yönelik doğal bir mesafe koymak ve kendisinin onlara göre daha doğruyu temsil ettiğini düşünmek durumundadır. Bu da kendi farklılığını ortaya koyucu argümanlara ağırlık vermesini ve en azından belli konularda onları eleştirmesini beraberinde getirmektedir. Ne var ki Mezhepler Tarihi'nde fırkalar arasındaki tartışmalar daha çok dinin asılları kabul edilen ya da kendileri tarafından asıllaştırılan meseleler etrafında cereyan ettiğinden eleştiri konusu yapılan hususlar, bazen tekfire varan ötekileştirici hükümlerin verilmesine sebep olabilmektedir. Bu yüzden dinin asılları ile mezheplerin asıllarının

birbirlerine karıştırılmaması büyük önem arz etmektedir. Bu çerçevede bütün olumsuzluğuna rağmen Eş'arî makâlât geleneği içinde Bağdâdî ve öğrencisi İsferyânî dışındaki müelliflerin İmâmiyye'ye yönelik tekfirci bir dil ve üslup içine girmemesi, Müslümanların mezhep temelindeki farklılıklar üzerinden birbirlerine yönelttikleri eleştirilerinde bir denge ve itidal arayışı içinde olduklarını, kendilerini İslam'la özdeşleştirmediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada Bağdâdî ve İsferyânî'nin tekfirci söylemi ile yaşadıkları sosyo-politik şartların yakından alakalı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bağdâdî, Büveyhî himayesindeki İmâmiyye'nin sosyo-kültürel hayattaki yükselişine yakından şahit olmuştur. Yine o, yaşadığı Gazneliler dönemindeki Şia karşıtı siyasal ve sosyal atmosferi de birebir görmüştür. Öğrencisi İsferyânî ise Şîî yüzyılının hemen akabinde yaşamıştır ve Selçuklular'la birlikte zirveye ulaşan Şia karşıtı politikaların içinde olmuştur. Yani bu iki âlimin sahip oldukları İmâmiyye algısı, siyasî çatışmaların duygusal kını körüklediği bir zeminde şekillenmiştir. Bu açıdan bakıldığında İmâmiyye'nin henüz siyasal bir güç olarak ön plana çıkmamış olması nedeniyle İmâmiyye algısında siyasal gelişmelerin etkisine en az maruz kalan âlimin İmam Eş'arî olduğunu söylemek mümkündür. Bütün bunlar göstermektedir ki mezhep algısı ve onlarla ilgili bu algıya dayanan olumlu veya olumsuz değerlendirmeler, sosyal çatışma, siyasal rekabet ve egemenlik yarışı gibi sosyo-politik gelişmelerden bağımsız değildir. Bu ilişkiyi göz ardı etmek, mezhepler arasındaki fiilî ve fikrî tüm çatışmaları salt dinî çatışmalar olarak görmeye sebep olacaktır. Dahası bu çatışmayı ideal bir tepki biçimi olarak bu günlere taşımak, yeni sorunlara kapı aralayacak, belli bir döneme ait siyasal, sosyal, kültürel ve dinsel yönleri olan eklektik bir tepki biçiminin evrenselleşmesine yol açacaktır.

Bununla birlikte mezhep algısında ve tasvirinde mezhebî aidiyet duygusunun sosyo-politik faktörlerden daha baskın bir etki gücüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Bağdâdî ve İsferyânî tarafından sosyo-politik bir tehdit unsuru olmamasına rağmen diğer fırkaların tasvirinde de aynı reddiyeci dil kullanılmakta ve benzer kalıp yargılar dile getirilmektedir. Bu durumda sosyo-politik yapı, zaten mevcut algının daha açık bir şekilde ifade edilmesine olanak sağlamakta, bu da iktidar erkine o grupla mücadelesinde belli bir meşruiyet sunmaktadır. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin diğer fırkaları da içine alan tekfirden uzak tasvir metodu, onun salt Şia karşıtı siyasal atmosferin dışında yer almasından kaynaklanmamakta, bunun yanında onun kişilik özellikleri ve zihniyet yapısıyla da doğrudan alakalı bulunmaktadır.

Mezhep farklılığın doğasında ötekine yönelik olumsuz bir bakış bulunmakla birlikte Eş'arî makâlât yazarlarının olumsuz İmâmiyye algısının oluşumunda anahtar rol oynayan faktörlerden bir tanesi, Fitne hadiseleri'nden itibaren Sünnî düşüncüyü ilmek ilmek dokuyan "cemaat" hassasiyeti olmuştur. Sünnî âlimler, ilk dönemlerden itibaren siyasal, sosyal ve teorik meselelerin tahlilinde idealist bir bakış açısından ziyade realist bir bakış açısıyla hareket etmiş, "asr-ı saâdet" olarak isimlendirdiği ilk dönemlere özlemlerle farklılıkları ortadan kaldırmanın, ümmeti birlik ve beraberlik

içinde tutmamın argümanlarından beslenmiş, tüm fırkalara bu hassasiyet temelinde bir refleks göstermiştir. Bu yaklaşım, realitenin meşrulaştırılması, geleneğin kutsallık kazanması ve tektipleştirici bir bakış açısının güçlenmesi gibi olumsuz bir takım sonuçlar vermiş olmakla birlikte siyasal ve sosyal gerçekliğe daha uygun olması, Müslümanları terörize etmemesi, ahlakî, siyâsî ve sosyal idealizmin sebep olabileceği kaotik ortamlar yaratmaması, tasvip edilmeyen her siyasal ve sosyal gerçekliği düzeltmeye yönelik kitlesel hareketlere yol açmaması ve insanları poltize etmeyerek enerjilerini sosyo-kültürel faaliyetlere kanalize etmesigibi sebeplerle sosolojik anlamda çok önemli katkıları da olmuştur. Özellikle günümüzün çoğulcu toplu yapılarında tek tipleştirilmeden arınmış bu hassasiyetin sağlayacağı katkılar çok büyük olacak, mezhepler arası hoşgörünün egemen hâle gelmesinde uygun düşünsel zemini sağlayabilecektir. Ancak bu idealin gerçekleşmesinde geleneğin kutsallığından ve tektipleştirici bakış açısından kurtulmak, cemaat olmanın koşulu olarak kendini dayatmamak, hiç kuşkusuz asgârî şarttır.

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısı göstermiştir ki mezheplerin birbirlerine yönelik ötekileştirici bakış açılarını besleyen faktörlerden bir tanesi de nasslardır. Nassların tüm Müslümanların ana meşruiyet çerçevesini teşkil etmesi ve İslam dinine ait hiçbir oluşumun, kendisini Kur'an ve sünnetle temellendirmeden meşruiyet iddiasında bulunamaması nedeniyle bazı ayet ve hadisler, muhalifinin gayrı meşru olduğunu ortaya koymada başvurulan temel araçlardan birisi olmaktadır. Özellikle Hz. Peygambere nispet edilen bir takım sözler, İslam mezheplerinin birbirine bakışını belirleyen en güçlü referanslar arasında yer almaktadır. Bunlar arasında bilhassa belli bir mezhebi hedef alan hadisler, yetmiş üç fırka hadisi gibi daha genel algı ortaya koyan hadisleri şerh edici bir misyon üstlenmekte ve algıyı daha spesifik bir hâle getirmektedir. Bu yüzden doğrudan veya dolaylı olarak mezheplerle ilgili hadislerin sıhhat değeri ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda İslam dünyasında bir an önce zihinsel netliğin sağlanması gerekmektedir. Bu da ancak kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşımı esas alan bilimsel çalışmalarla mümkün olacaktır.

İslam Mezhepleri Tarihi'nde makâlât türü eserlerin yazılış gerekçelerine baktığımızda "bilgilendirmek veya duygu kazandırmak" gibi iki amaçtan birisi ya da her ikisi için yazıldığı görülmektedir. Duygu kazandırmak amacıyla yazılan eserlerin, tutum oluşturmak, algı yaratmak gibi bir amacının olduğu da muhakkaktır. Bu bağlamda Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye tasvirlerini karşılaştırdığımızda İmam Eş'arî'nin salt bilgi vermek, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî'nin bilgilendirmek ve kısmen duygu kazandırmak, Bağdâdî ile İsferyînî'nin ise daha çok duygu kazandırmak, algı yaratmak ve tutum oluşturmak gibi bir amaçla hareket ettiği görülmektedir. Zira İmam Eş'arî ile Şehristânî, makâlât türü eserlerinde sadece tasvirle, diğer eserlerinde ise çok fazla bidat ve tekfir söylemine kaymadan daha çok eleştirmekle yetinmiş, Fahreddin er-Râzî makâlât türü eserlerinde çok özet bilgiler verdiği halde diğer eserlerinde karşıt argümanların yanında zaman zaman değer

yargısı içeren ötekileştirici ifadeler de kullanmış, Bağdâdî ve İsferyînî ise İmâmiyye'yi muhatap aldıkları her durumda en sert tepkiyi göstererek tekfire varan hükümler vermişlerdir. Dolayısıyla her durumda eleştirel yaklaşan bu âlimler, Mezhepler Tarihi ile kelim arasında çok fazla bir ayırım yapmamış, fırka tasvirini muhatabını tanıtmaktan ziyade ötekileştirmeye yönelik bir araç olarak kullanmıştır. Duygu kazandırmayı ve algı yaratmayı önceleyen bu müelliflerin öncelikli amacı, kendi sistematik bütünlüğü içinde muhalifini anlatmak olmamıştır. Bilakis onlar, kullandıkları dil ve üslup ile muhaliflerinin hedef kitlesini etkilemeye, mümkünse onlardan uzaklaştırmaya yönelik bir anlatım tarzı geliştirmiş, Mezhepler Tarihi'ni kelim ilmi için bir araç olarak kullanmıştır. Bu yönüyle onların Mezhepler Tarihi'ni, kelâmî faaliyetlerinin bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yüzden bu tür eserlerin fırka tasvirlerinde seçmecilik, abartı, çarpıtma gibi problemler hususlara çok daha sık rastlanmaktadır. Bu da fırkalarla ilgili olarak Mezhepler Tarihi'nin ilk eserlerinde yer alan bazı bilgilerin, fırkanın tarihinden ziyade algının tarihini yansıttığını ve dolayısıyla onlara karşı eleştirel bir bakış açısıyla hareket edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Eş'arî makâlât yazarlarıyla İmâmiyye arasındaki ihtilafî konulara baktığımızda olumsuz algıya temel teşkil eden "imametın nass ile tayini, imamların dindeki konumu, sahabeye hakaret ve takiyye" gibi esas meselelerin o dönem itibariyle güncelliğini hâlâ koruduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte teşbih ve tescîme dayalı bir Allah tasavvuru ile İslam şeriatının inkârına yönelik görüşler tamamen terk edilmiş, Kur'an'ın tahrifi, Allah'ın sıfatlarının ezeliği ve bedâ ile ilgili kabuller ise özellikle Usûlî âilemler tarafından daha kabul edilebilir bir forma sokulmuştur. Yani hicrî dördüncü asrın ortalarına gelindiğinde iki mezhep arasındaki farklılıklar, sosyo-kültürel hayat ve siyasal hedefler noktasında düğümlenmiş, uluhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi inanca müteallik meselelerde ise tarihsel ve teorik bir hâl almıştır. Ne var ki sınırlı da olsa söz konusu yakınlaşmalar, İmam Eş'arî dışındaki Eş'arî makâlât yazarlarının eserlerinde tamamen göz ardı edilmiş, zamanla yok olup gitmiş olmasına rağmen bazı fırka ve akımlar, bazı tarihsel olay ve görüşler, bir "öteki" olarak hep canlı tutulmuştur. Uluhiyet, nübüvvet ve ahiret konularındaki ortak görüşlerin görmezden gelindiği ve tamamen farklılıkların ortaya konduğu tasvir yöntemi ile birlikte bu yaklaşım, bir düşünce biçimin üretebileceği aşırılıklar konusunda fikir verme gibi olumlu bir misyon görse de fırkalar hakkındaki "sadece birkaç meselede yaşanan bakış açısı farklılığı" düşüncesinin ortadan kalkmasına ve bunun yerine "İslam'la bağı kalmamış sapkın oluşum" algısının hâkim hâle gelmesine sebep olmaktadır. Bunun yanında bazı görüşlerin tasvirinde en uç noktaların ön plana çıkartılması, bazı görüşlerde bir takım çarpıtmaların yapılması, bazı durumlarda ise çeşitli din ve akımlarla benzeştirici bir kurgunun ortaya konması, söz konusu olumsuz algıyı daha da derinleştirmekte, İmâmiyye'nin Ehl-i Sünnet'le arasına ciddi bir mesafe koymaktadır. Oysa küfür, bidat ve dalâlet kategorilerinin ötesinde dinde kardeş olduğumuzu hatırlatacak, inanç noktasındaki ortak müşterekleri yok saymayacak ve aradaki sosyal ve dinsel mesafeleri kapatacak farklı

söylem biçimlerine ihtiyaç vardır. Bu da tarihsel algı problemlerini görmeyi ve onlarla samimi, eleştirel, yapıcı ve üretken bir hesaplaşma içerisine girmeyi gerektirmektedir. Bu, gerçekleri görmezden gelen, her düşünceye, her anlayışa eşit oranda doğruluk değeri atfeden hoşgörü rölativizminin teklif edildiği anlamına gelmemektedir. Ancak romantik ve tekfirci söylemin yerine objektif, rasyonel, yapıcı ve derinlikli eleştirilerin daha hayırlı sonuçlar vereceği, bütün mezheplerin tarihiyle hesaplaşmasına ve sorunlu yönlerini ıslah etmesine zemin hazırlayabileceği unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, "Eş'arî," *DİA*, Ankara 1995.
- Adıgüzel, Abdulcabbar "Şîî-İmâmî Takiyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları," *Marife*, 2013, s. 111-132.
- Advân, Ahmed Muhammed, *ed-Devletü'l-Hamdâniyye*, Menşûrâtü'l-Menşe'ti's-Şa'biyye, Libya 1981.
- Ahmet el-Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnîlik-Şîîlik*, Mana Yay., İstanbul 2013.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İst. 2008.
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîîlik," *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İSAV (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı), İstanbul 1993.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, EÜSBE Kayseri 2001.
- , *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, İlahiyât Yay., Ankara 2008.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nüreddîn (1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbârî'l-Mevzûa*, Thk. Muhammed es-Sibâğ, âru'l-Emâme, Beyrut (ty).
- el-Âmilî, Ahmed b. Zeynelâbidîn (V/XI. asrın ikinci yarısı), *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfi*, Thk. Hüseyin el-İşkavî, Merkezü Tahkîkâtü Dâri'l-Hadîs, Kum 2004.
- Arıkan, Adem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- , "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri," *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 5-6, Bişkek2008.
- Arkonaç, Sibel A., *Sosyal Psikoloji*, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2015.
- Atalan, Mehmet, *Şîîliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE Ankara 2004.
- Ateş, Orhan, "el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları," *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, I/2, 2008.
- Avcı, Casim, "Mesûdî," *DİA*, XXIX, Ankara 2004.
- Avcu, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniv. Yay., Sivas 2011.
- , *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, Asitan Yay., Ankara 2014.
- , *İmâmîyye Şiası'nda İmâmet Anlayışının Doğuşu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜSBE, Samsun 2002.
- Aycan, İrfan, "Musab b. Zübeyr," *DİA*, XXXI, Ankara 2006.
- Aydınalp, Halil, "Sosyal Çatışma ve Din," *UÜİFD*, XIX/2, 2010.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed b. Ayyâş es-Seerkandî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1991.

- Azimli, Mehmet, “Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîf Hanedan: Büveyhîler,” *DÜİFD*, VII/2, Diyarbakır 2005.
- el-Bâbânî, İsmâil b. Muhammed (1399/1920), *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Maarif Bakanlığı Matbaası, İstanbul 1951.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1038), *el-Fark Beyne'l-Firak*, Dâru'l-Maarif, Mısır (ty).
- , *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara 2005.
- , *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1986.
- , *Usûlü'd-Dîn*, Thk. Muhammed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Barthold, V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990.
- , *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Haz. Kâzım Yaşar Koprıman, Afşar İsmail Aka, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1975.
- Baktır, Mehmed, “Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu,” *kelamAraştırmaları*, I/2, 2003.
- Bausani, Alessandro, “Selçuklular Döneminde Din,” Çev. Ali Ertuğrul, *CÜİFD*, XI/2, 2007.
- Benli, Yusuf, “Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler,” *Hikmet Yurdu*, S. 1, 2008.
- , “Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı,” *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- (Tartışmalı İlmî Toplantı Tebliğ ve Müzakereler)*, Edt. Abdullah Aydınlı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- el-Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid (274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehâsin*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kum (ty).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *Menâkıbu's-Şafîi*, Thk. Ahmed Sakr, Mektebetü Dari't-Turâs, Kâhire 1970.
- , *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Bezzâr, Ebû bekir Ahmed b. Amr (292/905), *Müsnedü'l-Bezzâr*, Thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynüllah, Adil b. Sa'd vd., Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009.
- Biçer, Bekir, “Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri,” *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl:6, S. 16 (263-287), 2013.
- Bilgin, Nuri (Edt.), *Sosyal Psikoloji*, Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 2014.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBEAnkara 2004.
- Bozkuş, Metin, *Mürücu'z-Zehab'te İslâm Mezhepleri*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- , *Büveyhîler ve Şîlik*, Vizyon Yay., Sivas 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullâh (256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir, Dâru Tûgi'n-Necât, Dımeşk 2001.

- , *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad (ty).
- Bulut, Halil İbrahim, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı," *CÜİFD*, VIII/2, Sivas 2004, 49-68.
- , *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, Araştırma Yay., Ankara 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları," *Usûl İslam Araştırmaları*, S. 7, 2007.
- , "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepler Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler," *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Sorunu (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 3)*, Org. Mustafa Öz, İstanbul, 27-28 Eylül 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Caferiyan, Resul, "Geçmişten Günümüze Kum Kenti," Çev. Metin Bozan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, Ankara 2007.
- Canfield, Robert L., "Introduction: the Turko-Persian Tradition," *Turko-Persian in Historical Perspective*, Edt. Robert L. Canfield, Canbridge Universty Pres, 1991, s. 1-35.
- Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yay., Anara 2003.
- Cezayirli, Gülay, "Dinî Grup ve Toplumsal Grup," *AÜİFD*, XXXVII/1, 1997, 365-375.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf (816/1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Thk. Heyet, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1983.
- Çetin, Abdurrahman, "Ezan," *DİA*, XII, Ankara 1995.
- Çolak, Ali, "Müslüman Toplumlarında Anlayış ve Fikirlere Meşruiyet Kazandırma ve Norm Oluşturmada hadisin Önemi," *ÇÜİFD*, V/1, 2005.
- Daftary, Ferhad, "Emeviler Döneminde Ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan Ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi Ve Milliyetçi Hareketler," *kelam Araştırmaları*, IV/2, 2006.
- Daftary, Ferhad, *İsmâilîler (Tarihleri ve Öğretileri)*, Çev. Erdal Toprak, Doruk Yay., Ankara 2002.
- Dalkılıç, Mehmet, "İbn Hazm'a Göre Şia," *İÜİFD*, S. 14, İstanbul 2006.
- , "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye," *İÜİFD*, S. 7, İstanbul 2003.
- Dalkıran, Sayın "Yetmiş Üç Fırka hadisi ve Düşündürdükleri," *Ekev Akademi Dergisi*, C. 1, Kasım 1997.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer (385/995), *Sünenü'd-Dârakutnî*, Thk. Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- , *Fezâilü's-Sahâbe ve Menâkibihim*, Thk. Muhammed b. Halîfe er-Ribâh, Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Suudi Arabistan, 1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî (255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, Thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Suudî Arabistan 2000.

- Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Meârif, Mısır (ty).
- Demir, Ahmet İshak, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şiası Örneği)*, (yay), Rize 2011.
- Demircan, Adnan, *Fitne (Kardeşlerin Kavgası)*, Beyân Yay., İstanbul 2015.
- Dinç, Ömer, “Şehristânî'nin Kur'an'ın Toplanma Sürecine İlişkin Yorumları (Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma),” *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV*, İstanbul 2013.
- ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud (282/895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, Thk. Abdül-Münim Âmir, Dâru İhyâî'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1960.
- Doğan, İsa “İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme,” *OMÜİFD*, S. 6, Samsun 1992.
- Doğan, Mehmed, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., (yy) 1996.
- Dönmez, Ali, “Bilişsel Sosyal Şemalar,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1992, C. 14, 131-146.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eşas (275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut (ty).
- Ebû Hanife, “el-Fıkhu'l-Ebsat,” *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, MÜİFVY, İstanbul 2002.
- , “el-Fıkhu'l-Ekber,” *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, MÜİFVY, İstanbul 2002.
- , “Ebû Hanife'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Mektup,” *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, MÜİFVY, İstanbul 2002.
- , “Ebû Hanife'nin Vasiyeti,” *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, MÜİFVY, İstanbul 2002.
- Ebû Hafs, Ömer b. Bedr b. Saîd (622/1225), *el-Muğnî ani'l-Hıfz ve'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- Ebu Temmâm (IV/X. Asır Ortaları), *Bâbu's-Şeytân min-Kitâbi's-Şecere*, Thk. Wilfred Madelung-Paul E. Walker, Leiden 1998.
- Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsna el-Mûsulî (307/920), *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Thk. Hüseyin selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk 1984.
- Ebu'l-Fidâ, İmâduddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Mısriyye, Mısır (ty).
- Efendioğlu, Mehmet, “Fezâilu's-Sahâbe,” C. XII, *DİA*, Ankara 1995.
- Ekinci, Mustafa, “İmâmiyye Şiasında Takıyyeye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım,” *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 5, Ocak-Haziran 2006, s. 29-50.
- Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012.
- , *Fecrü'l-İslâm*, Mektebetü'l-İskenderiyye, (yy) (ty).
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFV Yay., İstanbul 2001.
- Erdebilî, Muhammed b. Ali el-Hâirî (1098/1686), *Câmiu'r-Ruvât*, Menşûrâtu Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ, Kum 1982.
- Eren, M. Emin “Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine,” *AÜİFD*, L/II, 2014.

- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara 2000.
- , “Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yoruma Etkisi,” *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, Bursa 2004.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet: Kavramın Doğuş ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu, Ankara 2014.
- el-Eşarî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Thk. Helmut Ritter, Dâru'n-Neşr, Wiesbaden 1980.
- , *Kitabü'l-Lümea fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, Thk. Richard J., McCarthy, el-Matbaatu'l-Kâsûliyye, Beyrut 1953.
- , *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut (ty).
- , *Risâletü İlâ Ehli's-Seğr bi-Bâbil'l-Ebvâb*, Thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, İmâdü'l-Bahsi'l-İlmî, Medîne 1992.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- , “Hanefî-Mâturidî kelam Sistemi Üzerine,” *Eski Yeni Dergisi*, 25 (2012).
- Fayda, Mustafa, “Halife b. Hayyât,” *DİA*, XV, Ankara 1997.
- , “İbn Sa'd,” C. XX, *DİA*, Ankara 1999.
- , “Fey,” *DİA*, XII, Ankara 1995.
- Fazl b. Şâzân (260/874), *el-İzâh fi'r-Red alâ Sâiri'l-Fırak*, Thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî, Bayrut 1971.
- Fazlurrahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981.
- el-Fesevî, Ebu Yusuf Yakub b. Süfyân (277/890), *el-Marife ve't-Târîh*, Thk. Ekrem Ziyâu'd-Dîn el-Ömerî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- el-Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali (986/1578), *Tezkiratü'l-Huffâz*, İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, (yy) 1924.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Çevirenin Önsözü,” *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Yzr. Abdülkâhir Bağdâdî, Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara 2005.
- , “Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine,” *AÜİFD*, XXV/1, 1982.
- , *İmâmiyye Şiası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984.
- , “Abdülkâhir el-Bağdâdî,” *DİA*, Ankara 1988.
- Gazâlî, Ebû Hâmid (505/1111), *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, Thk. Sa'd el-Kerîm el-Fakî, Dâru İbn Haldun, İskenderiye (ty).
- Geçit, Mehmet Salih, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Din-Siyaset İlişkisi Konusundaki Görüşleri,” *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 19, S, 61, 2015.
- Gıvony, Joseph, “Fırak Edebiyatında İmam Ebu Hanîfe'nin Tasviri İle İlgili Meseleler,” Çev. Muzaffer Tan, N. Kemal Karabiber, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.
- Gökalp, Yusuf, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005.
- Gömbeyaz, Kadir, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa 2005.

- , “Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî,” *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Edt. Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2011.
- , *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2015.
- Görgün, Tahsin, “İbn Habîb es-Sülemî,” *DİA*, XIX, Ankara 1999.
- Gülener, Serdar, “Türk Siyaseti’nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi,” *Bilgi*, XIV/1, 2007, 36-66.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Güner, Ahmet, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik,” *DEÜİFD*, S. 12, 1999.
- , “Nasîruddevle,” *DİA*, XXXII, Ankara 2006.
- Gürses, İbrahim, “Önyargının Nedenleri,” *UÜİFD*, XIV/1, 2005, 143-160.
- Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdullah el-Kustantinî (1067/1657), *Keşfü’z-Zünûn an Esâmiyi’l-Kütûbi ve’l-Fünûn*, Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdat 1941.
- el-Halebî, Ebu’s-Salâh (447/1055), *el-Kâfî fi’l-Fıkh*, Thk. Rızâ Üstâdî, Menşûrâtu’l-Mektebeti’l-İmâm Ali, İsfahan (ty).
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah(405/1014), *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye Beyrut 1990.
- Hakyemez, Cemil, “İtikâdî Mezheplerin Görüşlerini hadislerle Temellendirme Gayretleri,” *GÜÇİFD*, II/4, 2003.
- , “Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü,” *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6, 2004/2, s. 129-146.
- , “Bedâ Düşüncesi Ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/10, 2006.
- , *Gaybet İnancı Ve Şîîlik’teki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.
- , “Ehl-i Sünnet’in Şîîlik Algısı ve Temel Etkenler,” *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri Sempozyumu (27-29 Eylül 2013)*, Editörler: Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2014.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr el-Basrî (240/855), *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*, Thk. Süheyl Zekkâr, Dâru’l-Fıkr, Beyrut 1993.
- , *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, Thk. Ekrem Ziyau’d-Dîn el-Ömerî, Müessesetü’r-Risâle, Riyad 1985.
- Harman, Ömer Faruk, “Milel ve Nihal,” XXX/57, *DİA*, Ankara 2005.
- , “Şehristânî,” XXXVIII, *DİA*, Ankara 2010.
- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718), “Kitâbu’l-İrcâ,” (“İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu’l-İrcâ” içinde), Çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXVII/1, 1997.
- Hatiboğlu, Mehmet Sait, “Hilafetin Kureyşîliği,” *AÜİFD*, XXIII, 1978.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali (463/1072), *el-Kifayetü fi İlmi'r-Rivâye*, Thk. Ebu Abdullah es-Sûrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine (ty).
- , *Târîhu Bağdâd*, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.
- Havansârî, Muhammed el-Bâkır el-Müsevî (1313/1895), *Ravzâtu'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, Müessesetü İsmâliyyân, Tahran 1970.
- Havârizmî, Ebû Bekir (383/993) *Resâilu Ebî Bekr el-Hâvârizmî*, Matbaatu'l-Cevâib, İstanbul 1297.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân (IV/10. asrın ilk çeyreği), *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî*, el-Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut 1957.
- el-Helîl, Abdülaziz b. Abdullah, *et-Tasnîf fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine (ty).
- el-Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik b. İbrahim b. Ahmed Ebu'l-Hasan (521/1127), *Tekmiletü Târîhi'-Taberî*, Thk. Albert Yusuf Kenân, el-Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut 1958.
- Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Müşavir: H. Dursun Yıldız, Çağ Yay., İstanbul (ty).
- Hillî, Hasan b. Yusuf b. Mutahhar (726/1325), *Hulâsatu'l-Akvâl fi Marifeti'r-Ricâl*, Thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü Neşri'l-Fakâhe, Kum 1968.
- Hizmetli, Sabri, "İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme," *AÜİFD*, XXVI (1983).
- , *İslam Tarihi*, (yay), Ankara 1999.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni*, Çev. Metin Karabaşlığlı vd., İz Yay., İstanbul 1993.
- Hortaçsu, Nuran, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, İmge Kitabevi, Ankara 2014.
- , *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)*, İmge Kitabevi, Ankara 2007.
- Hökelekli, Hayati, *İslam Psikolojisi Yazıları*, DEM (Değerler Eğitimi Merkezi) Yay., İstanbul 2009.
- İbn Abdülber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İntikâ fi Fezâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâi Mâlik ve's-Şâfî ve Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).
- İbn Abdürabbih, Ebu Ömer Şihâbüddin Ahmed el-Endülüsî (328/940), *el-İkdü'l-Ferîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1176), *Târîhu Dimeşk*, Thk. Amr b. Ğurâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, (yy) 1995.
- , *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984.

- İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (329/941), *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Tahkîk ve Neşr: El-Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum 1984.
- İbn Batta el-Ukberî, Ebu Abdullah Ubeydullah b. Muhammed (387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, Thk. Rızâ Mu'tî, Dâru'r-Râye, Riyad, 1988.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir (287/900), *es-Sünne*, Thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslmâmî, Beyrut 1980.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir (235/850), *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Ebî Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed (282/896), *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, Thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Merkezü Hidmetü's-Sünne, Medine 1992.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihabuddin Ahmed b. Yahya (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*, Thk. Ebû Zabî, el-Mecmaü's-Sekafi, (yy) 2002.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gımert, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (241/855), *Fezâilu's-Sahâbe*, Thk. Vasiyyullâh b. Muhammed b. Abbâs, Dâru'l-Cevzî, Riyad 1999.
- , *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- , *es-Sünne*, Thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbn Kayyim, Demmâm 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali (852/1448), *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, Thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdînî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- , *Lisânu'l-Mîzân*, Thk. Dâiretü'l-Marifi'n-Nizâmiyye, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1971.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed (808/1406), *Târihu İbn Haldûn (Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber)*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1988.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*, Thk. İhsan Abbâs Dâru Sadr, Beyrut 1994.
- İbn Hallâl, Ebu Bekir Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hanbelî (311/923), *es-Sünne*, Thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyad 1989.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî (367/977), *Suretü'l-Arz*, Dâru Sâdir, Bayrut 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/967), *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan 1986.
- , Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, (456/967), *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*, Thk. İhsân Abbâs, el-Müessesetül-Arabiyye, Beyrut 1987.

- İbn Hibbân, Ebu Hâtim ed-Dârimî (354/965), *es-Sikât*, Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk. Ali Şibrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1988.
- , *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, Thk. Ahmed Ömer Hâşim & Muhammed Zinhum Muhammed Azb, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1993.
- İbn Kuteybe, Muhammed b. Abdullâh b. Müslim (276/890), *el-İmâme ve's-Siyâse (Târîhu'l-Hulefâ)*, Thk. Ali eş-Şîrî, Dâru'l-Edvâi, Beyrut 1990.
- , *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- , *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadîs (hadis Müdâfaası)*, Çev. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (273/887), *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut (ty)
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1993.
- , *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li-İbn Asâkir*, Thk. Rûhiye en-Nuhâs, Riyâz Abdülhamîd, Muhammed Mutî', Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984.
- İbn Muîn, Ebu Zekerriyya Yahyâ b. Muîn b. Avn (233/848), *Târîhu İbn Muîn*, Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, Mekke 1979.
- İbn Receb, Zeynü'd-Dîn Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî (795/1393), *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, Thk. Abdurrahman b. Süleyman Useymîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 2005.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd (230/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Semûn el-Vâiz Ebu'l-Huseyin Ahmed b. İsmâil, (387/997), *Emâlî İbn Semûn el-Vâiz*, Thk. Âmir Hasan Sabrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed (851/1447), *Tabakâtu's-Şâfiyye*, Thk. Abûlâlîm Hân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.
- İbn Tayfûr, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir (280/893), *Kitâbu Bağdâd*, Thk. Es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2002.
- İbn Teğrîberdî, Cemâlu'd-Dîn Yusuf (874/1470), *en-Nücûmu'z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütüb, Mısır (ty).
- İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed Ahmed b. Abdülhâlim (728/1328), *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, (yy) (ty).
- , *Derü Tearizi'l-Akl ve'n-Nakl*, Thk. Muhammed Râşid Sâlim, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1411/1991.
- , *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, Thk. Muhammed Raşâd Sâlim, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, (yy) 1986.
- İbnü'l-Adîm, Ömer b. Ahmed b. Hibetullah (660/1262), *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi'l-Haleb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1996.

- İbnü'l-A'rabî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed el-Basrî (340/952), *Mucemü İbni'l-A'rabî*, Thk. Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân (597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- , *el-Mevzûât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966.
- İbnü'l-Esîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Hasan (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- , *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabakiyye*, Thk. A. Ahmed Tuleymât, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, Kahire (ty).
- İbnü'l-İmâd, Abdülhây b. Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Fellâh (1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Thk. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Beyrut 1961.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (438/1047), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997.
- İbnü'l-Verdî, Zeynü'd-Dîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer (749/1348), *Târîhu İbni'l-Verdî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1996.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebu Amr (643/1245), *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, Thk. Muhyiddin Ali Necîb, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâm, Bayrut 1992.
- İdrisî, eş-Şerîf Muhammed b. Muhammed b. Abdullah (560/1164), *Nüzhetü'l-Müşâtâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- İlhan, Avni, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi," *DEÜİFD*, İzmir 1985.
- , "Bedâ," *DİA*, V, Ankara 1992.
- , "Gaybet," *DİA*, XIII, Ankara 1996.
- , "Ebû Yusuf el-Kazvînî," *DİA*, X, Ankara 1994.
- İmam Mâlik, Malik b. Enes b. Mâlik (179/795), *el-Muvatta*, Thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, Müessesetü Zâyid b. Sultân, (yy) 2004.
- İmam Şâfiî (205/820), *Divânu'l-İmâmi's-Şafîi*, Haz., Abdurrahman el-Mustavafî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- , *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, Çev. Abdülkâdir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara 1997.
- İnal, İbrahim Hakkı, "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği," *HÜİFD*, S. 31, 2014.
- el-İsbehânî, Ebu'l-Kasım İsmail b. Muhammed b. el-Fazl (353/1141), *Siyerü's-Selefi's-Salihîn*, Thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat, Dâru'r-Râye, Riyad (ty).
- el-İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (430/1039), *Fezâilu'l-Hulefâi'l-Erbaa ve Ğayrihim*, Thk. Sâlih b. Muhammed el-Ukeyl, Dâru'l-Buhârî, Medine 1997.
- , *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâti'l-Esfiyâ*, es-Saâde, Mısır 1974.

- el-İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer (471/1079), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciyeti an Fıraki'l-Hâlikîn*, Matbaatu'l-Envâr, Kahire 1940.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed (İki Tasavvur Bir Gerçek)*, Düşün Yay., İstanbul 2009, 131.
- , *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, Denge Yay., İstanbul 2011.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Selefliğin Şîlik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi," *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şî-Sünnî İlişkileri Sempozyumu (27-29 Eylül 2013)*, Editörler: Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2014.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ahmed el-Hemedânî (415/1025), *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut (ty).
- , *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'-Adl (fi'l-Îmâme)*, Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, (yay), (yy) (ty).
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl el-Kâdî İyâd b. Mûsâ (544/1149), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, Thk. İbn Tâvî et-Tancî vd., Matbaatu Fadâleti'l-Muhammediyye, Mağrib 1965-1983.
- Kahraman, Hüseyin, İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi, *UÛİFD*, XV/1, 2006. 133-163.
- Kalaycı, Mehmet, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik," *AÛİFD*, LI/2, 2010.
- , *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Ömer b. Hattab," *DİA*, I, Ankara 1988.
- Kara, Seyfullah, *Selçuklular'ın Dini Serüveni: Türkiye'nin Dinî Yapısının Tarihsel Arka Planı*, Şema Yay., İstanbul, 2006.
- , *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Hamdânîler," *DİA*, XV, Ankara 1997.
- Karabiber, N. Kemal, "İmam Şafî'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı," *ÇÛİFD*, IX/1, 2009, 97-121
- Karaman, Hayrettin, "İmâmiyye," *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul 1999, <http://www.hayrettinkâraman.net/kitap/tarih/0226.htm> (Erişim: 1 Mart 2016.).
- Kaygısız, Mehmet Ali, *Mâturîdî'nin Çeşitli Fırkalara Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, DEÜSBE, İzmir 1996.
- Kazvînî, Ağa Radiyuddin Muhammed b. Hasan (1096/1685), "Târîh-i Meşâhir-i İmâmiyye (İmâmiyye'nin Önde Gelen Âlimleri)," Çev. Metin Bozan, *DÛİFD*, VIII/2, Diyarbakır 2006, 337-345.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ b. Muhamed, (1408/1987). *Mu'cemu Kabâili'l-Arabi'l-Kadîme ve'l-Hadîse*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka hadisi Üzerine Bir İnceleme," *Marîfe Dergisi*, S. 3 (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), 2005.
- Kerâcîkî, Ebu'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osman et-Tarablûsî (449/1057), *Kenzü'l-Fevâid*, Thk. Abdullah Ni'me, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985.

- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia inanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul 2000.
- el-Keşşî, Ebû Muhammed Abdülhamid b. Hamîd (249/863), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Hamîd*, Thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmirâî-Mahmûd Muhammed Halîl es-Saîdî, Mektebetü's-Sünne, Kâhire 1988.
- Kılıç, Recep, "Dinî Çoğulculuk Mu, Dinde Çoğulculuk Mu?," *Dinî Araştırmalar*, VII/XIX, 2004.
- Kubat, Mehmet, "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek," *İÜİFD*, III/2, 2012, 9-45.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 2013.
- Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005.
- Koçyiğit, Talat, *hadiscilerle kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989.
- Koloğlu, Orhan Ş., "Kâdî Abdülcebbar'a Göre İmâmiyye Fırkaları: Mutezilî 'Makâlât'tan Bir Kesit," *UÜİFD*, XII/2, 2003, 203-255.
- Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay., Ankara 2012.
- , "İmam Eş'arî'nin Şîlik Anlayışı," *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Siirt Ün. İlahiyat Fak. (21-23 Eylül 2014), Beyan Yay., İstanbul 2015.
- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (I. Cilt: Kuruluş Devri)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993.
- , *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993.
- , *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (III. Cilt: Alparslan ve Zamanı)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011.
- Kubat, Mehmet, "Öteki'ni Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu," *Ekev Akademi Dergisi*, S. 21, 2004.
- , "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mutezile Tanımlamaları," *Ekev Akademi Dergisi*, S. 25, 2005.
- el-Küleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kûb (329/939), *Usûl el-Kâfî*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2005.
- , *Ravzatü'l-Kâfî*, Dâru't-Taâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1990.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhim (III/9. asır), *Tefsîru'l-Kummî*, Thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, Müessesetü Dâri'l-Kütüb, Kum 1984.
- Kummî/Nevbahtî, *Şî Fırkalar*, Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Kurtubî, Arîb b. Saîd (369/980), *Sılatu't-Târîhi't-Taberî*, (Ebû Cafer et-Taberî (310/923), *Târîhu't-Taberî* içinde, XI/11-687), Dâru't-Turâs, Beyrut 1966.
- Kutlu, Sönmez, "Sâlim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi," *AÜİFD*, XXXV/1, 1996.
- , "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ," *AÜİFD*, XXXVII/1, 1997.
- , "İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) Ve İrcâ Kasidesi(II)," *AÜİFD*, XXXIX/1, 1999.

- , "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemlei Olgusu," *İslâmiyât*, IV/4, 2001.
- , *Türkelerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2002.
- , *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyyât, Ankara 2002.
- , "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu," *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Sorunu (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 3)*, Org. Mustafa Öz, İstanbul, 27-28 Eylül 2003.
- , "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması," *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, I/1, 2008.
- , Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, DEM (Değerler Eğitimi Merkezi) Yay., İstanbul 2010.
- Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Râvendî," *DİA*, XXI, Ankara 2000.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed Salâhu'd-Dîn (764/1363), *Fevâtu'l-Vefeyât*, Thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1974.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan (418/1027), *Şerhu Usûli İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Ğâmidî, Dâru Tayyibe, Suudi Arabsitan 2003.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999.
- Madelung, Wilfred F., "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler," *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyyât, Ankara 2003.
- , "Horasan ve Mâverâunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı," *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyyât, Ankara 2003.
- , "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü," *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyyât, Ankara 2003.
- , "İmam Kâsım b. İbrahim ve Mutezililik," Çev. Mehmet Ümit, *GÜÇİFD*, I/1, 2002.
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (355/966), *el-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, (yy) (ty).
- el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (380/990), *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Mektebetü Medbûlî, Kâhire 1991.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir (845/1441), *İttiâzu'l-Hunefâi bi-Ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtumiyyîni'l-Hulefâi*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (I. cilt) ve M. Hilmi Muhammed Ahmed (II.-III. cilt), el-Meclisü'l-Alâ li-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire (ty).
- el-Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bidai*, Kahire 1991
- Ma'mer b. Râşid, İbn Ebî Amr el-Ezdî (153/770), *el-Câmi'*, Thk. Habîburrahmân el-Azamî, el-Meclisü'l-İlmî ve Tevzîu'l-Mektebi'l-İslâmî, Beyrut (ty).
- Mantran, Robert, *İslam'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıl)*, Çev. İsmet Kayaoğlu, AÜİF Yay., Ankara 1981.

- Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yay. İstanbul 2010.
- , *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay. İstanbul 2011.
- , *Bedüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yay. İstanbul 2011.
- , *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Der. Mümtazer Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr (333/944), *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Toplaoğlu, TDV Yay., Ankara 2003.
- Mayer, Toby, “Şehristânî’ye Göre Kur’an’ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme,” Çev. Mehmet Kaya, *Milel be Nihal*, V/1, 2008.
- Merçil, Erdoğan, *Gazneli Mahmûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986.
- , “Bâvendîler,” *DİA*, V, Ankara 1992.
- , “Büveyhîler,” *DİA*, VI, Ankara 1992.
- , “Mirdasiler,” *DİA*, XXX, Ankara 2005.
- Mes’ûdî, Ebu’l-Hasan b. Ali (346/957), *Murûcu’z-Zeheb ve Meâdinu’l-Cevher*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2005.
- , *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*, Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Mektebetü’ş-Şarki’l-İslâmiyye, Kâhire 1938.
- Mezz, Adam, *el-Hadâratu’l-İslâmiyye fi’l-Karnî’r-Râbii’l-Hicrî ev Asru’n-Nehda fi’l-İslâm*, Arapça’ya Çev. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1947.
- Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub (421/1030), *Tecâribü’l-Ümem ve Teâkübü’l-Himem*, Thk. Ebu’l-Kâsım İmâmî, Tahrân 2000.
- Muhammed Mescd-i Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, Çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Muhârib b. Disâr (116/732), “İrcâ Kasidesi,” (“İlk Mürcîî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) Ve İrcâ Kasidesi (II)” içinde), Çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXIX/1, 1999.
- Mustafa, Nevin Abdülhâlık, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990.
- Müslim, İbn Haccâc Ebu’l-Hasan en-Nîsâbûrî(261/874), *el-Müsnedü’s-Sahîh*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut (ty.)
- Namlı, Tuncer, “İlke ve Olgu, Görüş ve Fırka Süreçlerinde Mezhep,” *Eski Yeni Dergisi*, 25, 2012.
- Nâşî el-Ekber, Abu’l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbârî (293/906) *Mesâilu’l-İmâme*, Thk. Joseph Vann Ess, Dâru’n-Neşr, Beyrut 1971.
- Necâşî, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs (450/1058), *Fihristü Esmâi Musannifeti’ş-Şia (el-Meşhûr bi-Ricâli’n-Necâşî)*, Şirketü’l-A’lemî li’l-Matbûât, Beyrut 2010.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (303/915), *Fezâilu’s-Sahâbe*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- , *es-Sünenü’s-Suğrâ*, Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Haleb 1986.

- en-Neseî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl (318/930), *Kitâbu'r-Red alâ Ehli'l-Bida ve'l-Ehvâi*, Thk. Seyit Bahçivan, Hikmetevi Yay., İstanbul 2013.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1966.
- Neşvânu'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1178), *Hûru'l-Îyn*, Thk. Kemâl Mustafâ, el-Mektebetü'l-Yemeniyye, Sanaa 1975.
- en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed bin Abdullah (405/1015), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Thk. Mustafa Abdü'l-Kâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, III/83.
- Nizâmülmülk, Ebu Ali Hasan et-Tûsî (485/1092), *Siyâset-Nâme*, Haz. Mehmet Altay Köymen, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- , *Siyâset-Nâme*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., (yy) 2009.
- Nuaym b. Hammâd, Ebu Abdullah (228/843), *Kitâbu'l-Fiten*, Thk. Semîr Âmîn ez-Züheyri, Mektebetü't-Tevhîd, Kâhire 1991.
- Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb (Muhammed b. İbrâhim b. Cafer) (360/971 civarı), *el-Ğaybe*, Thk. Fâris Hassûn Kerîm, Dâru'l-Cevâdîn, (yy) 2011.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn (733/1333), *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûn'l-Edeb*, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 2003.
- Okumuş, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşruiyet Aracı Olarak İstihdamı," *Marife*, S. 3 (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), 2005.
- , *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Yay., İstanbul 2005.
- Okumuşlar, Muhiddin, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi," *Marife*, Yıl: 8, S. 1 (137-148), 2008.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay., Ankara 1993.
- , "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Hicrî Birinci Asır)," *AÜİFD*, XXXVI/1, 1997.
- Öz, Mustafa, "Haşebîyye," *DİA*, XVI, Ankara 1997.
- , "Küleynî," *DİA*, XXVI, Ankara 2002.
- , "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sâdûk," *DİA*, C. XIX, Ankara 1999.
- , "Takiyye," *DİA*, C. XXXIX, Ankara 2010.
- , *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, Ensar Yay., İstanbul 2011.
- , *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2011.
- Özafşar, M. Emin, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması," *AÜİFD*, XLI, 2000.
- Özaydın, Abdülkerim, "Ammâroğulları," *DİA*, III, Ankara 1991.
- , "Berâsâ," *DİA*, V, Ankara 1992.
- , "Hâlid b. Abdullah el-Kasrî," *DİA*, XV, Ankara 1997.
- , "Mezyedîler," *DİA*, XXIX, Ankara 2004.
- , "Muhammed b. Tekiş," *DİA*, XXX, Ankara 2005.
- , "Nizâmiye Medresesi," *DİA*, XXXIII, Ankara 2007.
- , "Seyfuddevle," *DİA*, XXXVII, Ankara 2009.

- , "Selçuk Bey," *DİA*, XXXVI, Ankara 2009.
- Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannameesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 9, 2003.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Nişabur," *DİA*, XXXIII, Ankara 2007.
- Özpinar, Ömer, "Fezâilü's-Sahâbe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine," *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- (Tartışmalı İlmî Toplantı Tebliğ ve Müzakereler)*, Edt. Abdullah Aydınlı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, Ankara Okulu, Ankara 2012.
- , "Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme," *ÇÜİFD*, XXII/1, Adana 2012.
- , *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yay., İstanbul 2011.
- Öztürk, İbrahim Hakkı, "Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurgusal Metinler Üzerine Bir İnceleme," *JSSER (Journal of Social Studies Education Research)*, II/1, 2011.
- er-Râzî, Fahreddin (606/1209), *Menâkibul-İmâm eş-Şafî*, Thk. Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Kulliyatil-Ezheriyye, Kahire 1986.
- , *I'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- , *er-Riyâzu'l-Mûnika fî-Ârâi Ehli'l-İlm*, Thk. Esad Cuma, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Tunus 2004.
- , *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Thk. Tahâ Abdurraûf Sad, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Lübnan (ty).
- , *İsmetü'l-Enbiyâ*, Thk. Muhammed Hicazî, Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, Kahire 1986.
- , *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kahire (ty).
- , *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1978.
- , *Mefatihü'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitâbu'z-Zîne III*, Thk. Abdullah Sellûm es-Sâmarrâi, Dâru Vâsıt, Bağdat 1988.
- er-Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil (246/860), *er-Red ale'r-Râfıza*, Thk. Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000.
- Sâbit Kutna (110/728), "İrcâ Kasidesi," ("İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) Ve İrcâ Kasidesi (II) içinde), Çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXIX/1, 1999.
- Sabûnî, Nureddin (580/1184), *Mâturîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 1978.

- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Eybek b. Abdullâh (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Thk. Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *Devletü's-Salâcika*, Müessesetü İkra, Kahire 2006.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Müslümanlar Arası Fırkalaşma ve Hz. Peygamber'in (SAV) Şahsında Dini Zihniyetin Yeniden Teşekkülü," *SDÜİF III. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta, 20 Nisan 2000.
- , "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdari Sistem ve Devlet Reisine İtaat," *SDÜİFD*, Sayı: 4, Isparta 1997.
- es-Sarîfînî, Takiyyüddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed (641/1244), *el-Müntehab Min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nîsâbûr*, Thk. Hâlid Haydar, Dâru'l-Fikr, 1993.
- Sears, D. O.; Freedman, J. L.; Peplau, L. A., "Sosyal Biliş," Çev. Nizâmettin Koç ve Ali Dönmez, *AÜEBF Dergisi*, XXIV/1, 1991, 108-131.
- Seksekî, Ebû'l-Fazl Abbas b. Mansûr, *el-Burhân fî Marifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1988.
- Selâm, Ahmed, *Mâ Ene Aleyhi ve Ashâbî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998.
- es-Semânî, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (562/1167), *et-Tahbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr*, Thk. Münîre Nâcî Sâlim, Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, Bağdat 1975.
- es-Semânî, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (562/1167), *el-Müntehab min Mucemi Şüyûhi's-Semânî*, Thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâhir, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 1996.
- Sevim, Ali-Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014.
- Seyyid Şerif Cürcanî (816/1413), *Kitabu't-Ta'rifât*, Thk. Heyet, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Sobernheim, M., "Hamdânîler," *MEBİA*, V, İstanbul 1988.
- es-Sûlî, Ebu Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah (335/946), *Ahbâru'r-Râzî Billâh ve'l-Müttakî Lillah (Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsiyye)*, Thk. C. Heyors Dan, Mabaatu'-Sâvî, Mısır 1935.
- Sübki, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi (771/1311) *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi, Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, 1964.
- Süheybânî, Muhammed b. Nâsır b. Sâlih, *Menhecü's-Şehristânî fî Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Vatan, Riyad (ty).
- Süleym b. Kays (76/696), *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*, Thk. Muhammed el-Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî, Matbaatu'l-Hâdî, Kum 1999.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Hamdî ed-Demirdâş, Mektebetü Nizâri Mustafâ el-Bâz, (yy) 2004.
- , *Buğyetü'l-Vüât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Necât*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan (ty).
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010.

- , "İbn Teymiyye'nin Şif Karşıtlığında Bazı Parametreler," *Ekev Akademi Dergisi*, S. 51, 2012.
- Şen, Ziya, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, Düşün Yay., İstanbul 2013.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim (548/1153), *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, Thk Muhammed Seyyid Keysânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.
- , *İslam Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihal)*, Terc. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- , *Mefâtihu'l Esrâr Mesâbîhu'l Ebrâr*, Giriş ve İndeks: Parviz Ezkâî ve Abdu'l-Hüseyin Câirî, Dâru'l-Meârifî'l-İslâmî (Tıpkıbasım), Tahran 1989.
- , *Nihayetü'l-Ekdâm*, Thk. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934.
- , *Kitâbu Musâraati'l-Felâsife*, Thk. Süheyr Muhammed Muhtâr, Matbaatu'l-Cebelâvî, Kahire 1976.
- Şemsü'd-Dîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Fâsî (1094/1683), *Sılatu'l-Halef bi-Mûsuli's-Selef*, Thk. Muhammed Hacî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Şerafüddin, Ahmed Hüseyin, *Târîhu'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen (ez-Zeydiyye, eş-Şâfiyye, el-İsmâiliyye)*, (yay), (yy) 1980.
- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebu'l-Hasan (436/1045), *Resâilu'l-Murtazâ*, Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Dâru'l-Kur'ani'l-Kerîm, Kum 1985.
- , *el-Mukni' fi'l-Ğaybe*, Thk. Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1995.
- , *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Thk. Seyyid Abduzzehrâ el-Huseynî, Müessesetü's-Sâdik li't-Tibâa ve'n-Neşr, Tahran 2004.
- , *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, Matbaatu Emîr, Kum 1956.
- , *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, el-Mütemerü'l-Âlemî li'l-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, (yy) 1992.
- , *el-İntisâr*, Thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1994.
- Şeybânî, Ebu Bekir b. Ebî Âsım (287/900), *es-Sünne*, Thk. Muhammed Nâsıru'd-Dîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1980.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numân (413/1022), *Meseletün Uhrâ fi'n-Nass alâ Ali (as)*, Thk. Rızâ el-Ensârî, (Musannefâtu's-Şeyhi'l-Müfid (15)) içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.
- , *Hikâyât*, Thk. Muhammed Rızâ el-Hüseyinî, (Musannefâtu's-Şeyhi'l-Müfid (9)) içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1991.
- , *el-Muknia*, Thk. Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Müessesetü Neşri'l-İslâmî li-Câmiati'l-Müderrişîn, Kum 1989.
- , *en-Nuketü'l-İ'tikâdiyye*, Thk. Rızâ el-Muhtârî, (Musannefâtu's-Şeyhi'l-Müfid (46)) içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.

- , *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, (Musannefâtü's-Şeyhi'l-Müfid (6))içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.
- , *Evâilü'l-Makâlât*, Thk. İbrahim el-Ensârî, (Musannefâtü's-Şeyhi'l-Müfid (8))içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.
- , *el-İrşâd fî Marifeti Huceci'l-lâhi ale'l-İbâd*, Thk. Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, Beyrut 1995.
- , *el-Mesâilü's-Sereviyye*, Thk. Sâib Abdülhamid, (Musannefâtü's-Şeyhi'l-Müfid (4))içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.
- , *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, Thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horasânî, (Musannefâtü's-Şeyhi'l-Müfid (49))içinde, el-Mü'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, (yy) 1992.
- , *el-Cemel (en-Nusra fî Harbi'l-Basra)*, Mektebetu'd-Dâverî, Kum 1983.
- , *el-İhtisâs*, Thk. Ali Ekber el-Ğıffârî, Müessesetü'l-Âlâ, Beyrut 2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmu'n-Nime*, Thk. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut 1991.
- , *Risaletü'l-İ'tikâdâtî'l-İmamiyye*, Çev. E. Ruhi Fıglalı, AÜİF Yay., Ankara 1978.
- , *et-Tevhîd*, Thk. Es-Seyyid Hâşim el-Hüseyinî, Müessesetü'n-Neşrü'l-İslâmî, Kum 1430/2009.
- , *Kitâbu Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbûât, Beyrut 1986.
- , *Emâliyu's-Sadûk*, Thk. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut 2009.
- , *el-Mukni'*, Thk. Müessesetü'l-İmâm el-Hâdî (as), Müessesetü'l-İmam es-Sâdûk, Kum 2005.
- Şilek, el-Fadl, "Başlamayan Diyalog," Çev. Kadir Albyarak, *ÇÜİFD*, I/1, 2001, 279-285.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Ebû Ca'fer (310/923), *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk)*, Dâru't-Turâs, Beyrut 1387.
- et-Tabersî, Ebu Ali b. Fazl b. Hasan (548/1153), *İ'lâmü'l-Vera bi-A'lâmi'l-Hüda*, Thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1979.
- , *Mecmeu'l-Beyân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005.
- TDK (Türk Dil Kurumu), *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 2005.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. İbrâhim Utve Ivaz vd., Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975.
- Topuz, İlhan, "Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi," *Marife*, 2013, 69-88.
- Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yay., İstanbul 2005.
- Tosun, Necdet "Silsile," *DİA*, XXXVII, Ankara 2009.

- Tuncel, Gökhan; Gündoğmuş, Bekir, “Türkiye Siyasetinde Merkez-Çevrenin Dönüşümü Ve Geleneksel Merkezin Konumlanma Sorunu,” *GÜİİBF Dergisi*, XIV/3, 2012, 137-158.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1965.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan (460/1067), *İhtiyâru Ma’rifeti’r-Ricâl (Ricâlu’l-Keşşî)*, Thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî, Müessesetu’n-Neşri’l-İslâmî, Kum 2006.
- , *Fihristü Kütübi’ş-Şîa ve Usûlihîm ve Esmâi’l-Musannifîn*, Thk. Abdülaziz et-Tabâtâbâî, Mektebetü’l-Muhakkik et-Tabâtâbâî, (yy) 1999.
- , *el-İstîbâr fîmâ Uhtilife mine’l-Ahbâr*, Menşûrâtu Müesseseti’l-A’lâ, Beyrut 2005.
- , *Tehzîbu’l-Ahkâm fî Şerhi’l-Muknia li’ş-Şeyh el-Müfîd*, Thk. Muhammed Cafer Şemsüddin, Dâru’l-Ârif li’l-Matbûât, Beyrut 1992.
- , *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kurân*, Dâru İhyâi Turâsi’l-Arabî, Beyrut (ty),
- TÜBA (Türkiye Bilimler Akademisi), *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü (Sosyal Bilimler)*, (yay), Ankara 2011.
- Tüsterî, Nurullah el-Meraşî (1019/1610), *Mecâlisü’l-Mü’minîn*, Dâru Hişâm, (yy) 2011.
- Uludağ, Süleyman, “Hasan-ı Basrî,” *DİA*, XVI, Ankara 1997.
- Uyar, Mazlum, *İmâmîyye Şiasî’nda Ahbârîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 1996.
- Üzüm, İlyas, “İsnâşeriyye,” *DİA*, XXIII, Ankara 2001.
- , “Mücessime,” *DİA*, XXXI, Ankara 2006.
- el-Vâdî Âşî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Câbir b. Muhammed el-Endülüsî (749/1348), *Bernâmicu’l-Vâdî Âşî*, Thk. Muhammed Mahfûz, Dâru’l-Mağribi’l-İslâmî, Beyrut 1980.
- Veki’, Ebu Bekir Muhammed b. Halef (306/918), *Ahbâru’l-Kudât*, Thk. Abdülaziz Mustafa el-Merağî, el-Mektebetü’n-Neccâriyyeti’l-Kübrâ, Mısır 1947.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Şa-To İlahiyat, İstanbul 2001.
- , “İslam Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi,” Terc. İ. Hakkı İnal, *HÜİFD*, S. 19, 2008.
- , “İslam keliminde Mezheplerin Önemi,” Terc. İ. Hakkı İnal, *HÜİFD*, S. III, 2002.
- el-Yâfîî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es’ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî (768/1367), *Mir’âtü’l-Cenân ve İbretü’l-Yagzân fî Ma’rifeti mâ Yu’teberü min Havâdisi’z-Zamân*, Thk. Halîl el-Mansûr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yahya b. Hüseyin, İbnü’-Müeyyed el-Yemenî (1100/1689), *Enbâü’z-Zemân fî Ahbâri’l-Yemen*, Thk.: Muhammed Abdullah, (yay), (yy) 1936.

- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullah er-Rûmî (626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrût 1995.
- , *Mu'cemü'l-Üdebâ (İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*, Thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Yaltkaya, M. Şerafuddin, "Selçuklular Devrinde Mezhepler," Sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, S. 4, 2009.
- Yapıcı, Asım, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*, Karahan Kitabevi, Seyhan 2004.
- Yapıcı, Asım ve Albayrak, Kadir, "Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler," *Dinî Araştırmalar*, V/14, 2002, 35-59.
- Yar, Erkan, "Eş'arî ve Metodolojisi," *FÜİFD*, X/2, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İmâmiyye'nin Usûli'd-Dîn'e İlişkin Görüşleri," *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993.
- , "Fahreddin er-Râzî," *DİA*, XII, Ankara 1995.
- , "Hasan-ı Basrî," *DİA*, XVI, Ankara 1997.
- , "Hulûl (İslam Düşüncesinde Hulûl)," *DİA*, XVIII, Ankara 1998.
- , "Mücerredü Makâlât," *DİA*, XXXI, Ankara 2006.
- , "Nübüvvet," *DİA*, XXVI, Ankara 2007.
- , "Teşbih," *DİA*, XL, Ankara 2011.
- Yazıcı, Muhammet, *İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bidat Fırkalar'a Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum 1998.
- el-Yemenî, Ebû Muhammed, *Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka*, Thk.: Muhammed Zebrân el-Ğâmidî, el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1993.
- Yıldırım, Ahmet, "İmam Eş'arî'nin Eserlerinde hadis Kültürü," *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Siirt Üniv. İlahiyat Fak. (21-23 Eylül 2014), Beyan Yay., İstanbul 2015, 701.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasîler," *DİA*, I, Ankara 1988.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Ebû'l-Feth Şehristânî: "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Yayına Hazırlayan, Murat Memiş, T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Yücesoy, Hayreddin, "Mihne," *DİA*, XXX, Ankara 2005.
- Zahîr, İhsan İlâhî, *eş-Şîatu ve's-Sünne, İdâratü Tercümâni's-Sünne*, Lahor 1976.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk. Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- , *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- , *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut (ty).
- , *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Özgeçmiş

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Ümüt TORU
Uyruğu : TC
Doğum Tarihi ve Yeri : 25.05.1980, Aybastı
e-posta : umittoru@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2003
Yüksek Lisans	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü	2006
Doktora	Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü	2017

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2005-2010	MEB	Öğretmen
2010-2013	MEB	Okul Müdür Yardımcılığı
2013-	Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Arş. Gör.

YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce KPDS (78,75) ÜDS () TOEFL () IELTS ()