ŞİÎLİK ÜZERİNE İNCELEMELER

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

sonçağ akademi

ŞİÎLİK ÜZERİNE İNCELEMELER

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

sonçağ akademi

Kitabın Adı : ŞÎÎLİK ÜZERİNE İNCELEMELER
Editör : Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU
Yazar : Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

1. Baskı : Aralık 2023 ANKARA

Yayın Koordinatörü : Ceyda ŞEREFLİOĞLU
Yayın Yönetmeni : Selva ALİM
e-ISBN : 978-625-6614-25-3
Yayın No : 2337

© Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64
www.soncagyayincilik.com.tr
soncagyayincilik@gmail.com
Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ

UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67
www.uzundijital.com
uzun@uzundijital.com

İÇİNDEKİLER

Son Çağ **2**

(Logo konulacak) **2**

ÖNSÖZ **7**

OLCAYTU VE İRAN'DA ŞİÎLİĞİN RESMÎ MEZHEP HALİNE GELİŞ SÜRECİ **9**

Giriş **9**

Olcaytu Sultan ve Mezhebî Yönelişleri **11**

Olcaytu'nun Mezhep Değişikliği İçin Gerekçe Olarak Sunulan Rivayetler **12**

Olcaytu'nun Mezhep Değişikliğinin Sonuçları **21**

Sonuç **25**

ABBASÎLER-İLHANLILAR DÖNEMİ ŞİÎ-SÜNNÎ İLİŞKİLERİNİN TARİHİ SEYRİ **27**

Giriş **27**

Mezheplerin İktidar Algıları **29**

Şiî-Sünnî İlişiklilerinde Belirleyici Unsur Olarak Bağdat'ın Düşüşü **30**

Mezhepler Arası İlişkileri **36**

Sonuç **52**

ŞİÎ İMÂMÎ KAYNAKLARDA MANİPULATİF ÖMER ALGISI **55**

Giriş 55

Şiî Düşüncede Sahabe 58

İmâmî Kaynaklarda Hz. Ömer'in Soyu, Lakapları ve Unvanları Üzerinden Eleştiriler 61

Hilafet Tartışmaları ve Bazı Tasarrufları Üzerinden Yapılan Eleştiriler 65

Sonuç 84

ŞİÎ İMÂMÎ KAYNAKLARDA EBÛ HANİFE ALGISI 86

Giriş 86

Ashâbu'l-Hadîsin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Yaklaşımı 88

Ebû Hanîfe ve Siyaset 95

Şiî-İmâmîlere Göre Ebû Hanîfe 99

Sonuç 110

Şİİ DÜŞÜNCENİN SİYASAL UFKU: GAYBET, MEHDÎLİK, VELÂYET-İ FAKÎH 113

Giriş 113

Gaybet Fikrinin Tarihi Arka Planı ve Mehdîlik 115

Ahbârî-Usûlî Mücadelesi ve Şiî Siyaset Nazariyesine Yansımaları 119

Şiî Siyasetinde Ulemanın Otoritesi ve Velâyet-i Fakîh Düşüncesi 122

Sonuç 134

ŞÎA DÜŞÜNCESİNDE BİR SEMBOL OLARAK EZAN. 137

Giriş 137

Büveyhîler Döneminde Şiî Ezan Yapısı..... 139

İlhanlılar Döneminde Şiî Ezan Yapısı 146

Safevîler Döneminde Şiî Ezan Yapısı 149

"Ali Veliyyullah" Lafzının Dini Temeli..... 155

Kaçarlar ve Sonraki Dönemlerde Şiî Ezan Yapısı 159

Sonuç 164

İBN TEYMİYYE DÜŞÜNCESİNDE ÖTEKİ OLARAK ŞİÎLER 167

Giriş 167

Allâme Hillî'nin Şahsında Şîa'ya Yönelttiği Eleştirler 169

Şîa'yı Fikri Düzeyde Doğrudan Hedef Aldığı Eseri: Minhâcü's-Sünne..... 171

İbn Teymiyye'ye Göre Şiî/Râfızî..... 178

Münafık Zındıkların Var Ettikleri Bir Mezhep: Rafızîlik 180

Sonuç 189

RADİKAL GRUPLARIN "ÖTEKİSİ" OLARAK ŞİÎLER 191

Giriş 191

IŞİD'in Tarihi ve Diğer İslamcı Örgütlerle İlişkisi 192

***DABIG* Nedir, Neyi Hedeflemektedir? 198**

Tarihsel Bağlamda Râfizîlik: "Tarihin Sayfalarından: Safevîyye"..... 201

***DABIG*'ta Şiîliğin Kökeni ve Düşünce Yapısı: "İbn Sebe'den Deccal'a Râfızîler" 207**

Yahudilik Râfizîlik İlişkisi..... 207

Kavramsal Çerçeve ve Râfizîlere İlişkin Hüküm..... 210

Cihadistler ve Râfizî Algıları..... 216

Zerkâvî Özelinde IŞİD'in Râfizî Algısı..... 225

Sonuç 236

KAYNAKÇA 242

ÖNSÖZ

İslam Mezhepleri Tarihi içinde yer alan düşünce ekolleri arasında teşekkül sürecinden günümüze kadar değişerek dönüşerek varlığını entelektüel ve siyasi zeminde sürdürebilen mezheplerden biri İmâmiyye Şiîliğidir. Günümüz Ortadoğu'sundaki dini oluşumları, kaotik durumları anlamanın en önemli anahtarlarından birisi olan Şiîlik, imamet kavramının odak fenomen olarak merkeze alındığı, 1979 İran Devrimi'nden sonra yayılmacı bir karakterle dünyanın farklı bölgelerinde aktör olmaya çalışan dinamik bir yapı olarak görülmektedir. Ahbârîlik ekolünün öngördüğü gibi rivayetlere bağlı kalarak dini anlamaya çalışmanın, her şeyi 12. İmam'ın varlığına bağlayan anlayışların Şiî idealizmini zayıflattığını ve yerelleştirdiğini gören Usûlî ulemanın, klasik kabullerden vaçgeçmeden, daha evrensele talip olmanın yolunun aklî çıkarımlara imkân tanıyan anlayışı, Şiî düşüncede geleneksel algıların oluşturduğu kabukların kırılmasına ve Şiîliğin yeni bir heyacanla iddilarına sahip çıkılmasına katkı sağlamıştır.

Farklı tonları olmasına rağmen günümüzde Şiîlik denildiğinde; İran Anayasası'nda mezhep düzeyinde atıf yapılan İmâmiye Şiîliği akla gelmektedir. Hemen her alanda kendine özgü bir dinî düşünce yapısı inşa etmesi bu mezhebin dinamik boyutunu göstermektedir. Yemen'den Lübnan'a; Suriye'den Körfez ülkelerine hemen her bölgede güç elde etme gayreti içerisinde olan İmâmiye Şiîliği, İran-Kum merkezli yönlendirmeleriyle siyasi ve fikri hedeflerine ulaşmak için çalışmaktadır. Pakistan-Afganistan bölgelerinde yer alan Şiîlerin bulundukları yerlerde çatışmanın aracı haline gelmeleri, bu bölgelere dair Şiî siyaset geleneğinin amaçlarına hizmet etmenin bir yansımasıdır. Fikri lojistiği İran'dan sağlanan Lübnan merkezli

Hizbullah hareketinin aktivist yönünün İsrail üzerinden dünyaya yaymaya çalıştığı tipoloji, bir yandan İslam dünyasının geri kalanının muhayyilesinde Şiîlere dönük olumlu tepkileri toplarken, diğer yandan Lübnan'ın çoklu toplumsal yapısından İran adına pay kapmanın önemli bir enstrümanı olarak işlevselliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla bugün itibariyle Şiîliğin kızıl elması olarak görülen *Şiî Hilali*'nin de bir gereği olarak, uzak olmayan bir gelecekte, İslam ülkelerinin birçoğunda belirleyici güç haline geleceği, *Rehberiyet* makamının desteğiyle belirlenen hedeflerin gerçekleştirileceği, Şiîliğin farklı renklerinin yavaş yavaş tarihten çekilerek yerlerini İmâmiyye Şiîliğine bırakacağı şimdiden öngörülmektedir.

Bu çalışma; tarihi, teşekkül süreci, mezhepler tarihine kazandırdığı dini-siyasi birçok kavram ve konularıyla oldukça geniş bir anlam evrenini işgal eden İmâmiyye Şiîliğinin bazı konularını anlmaya dönük bir çabanın ürünüdür. Bu mezhebin literatürü dikkate alındığında çalışmada ele alınan konular sadece aysbergin görünen kısmına ikilişkin bir sosyal bilimci gözüyle yapılan kısmı değerlendirmeler olarak görülmeldidir. Şiî düşüncenin anlaşılmasına, siyasi ve dini ufkunun, hedeflerinin görülmesine katkı sağlamasını umduğumuz eserin basımını gereçekeleştiren Yayınevi'nin saygıdeğer yetkililerine şükranlarımı sunuyorum.

Gayret bizden, başarı Allâh (c.c)'tandır.

ERZURUM-2023

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

OLCAYTU VE İRAN'DA ŞİÎLİĞİN RESMÎ MEZHEP HALİNE GELİŞ SÜRECİ*

Giriş

İlhanlı Devleti veya İran Moğolları, Cengiz Han'ın torunu Hülâgû tarafından imparatorluk merkezine göre batıda kurulmuş bir Moğol Devleti'dir.[1] Bu devletin temel hedefleri arasında, Ceyhun'dan Mısır'a kadar olan bütün toprakların kontrolünü sağlamak, fitne unsuru olan Bâtınileri/İsmailileri/Alamut'u yok etmek ve Abbasi hilafetini ortadan kaldırmak bulunmaktadır. Bu hedefler 1253 Moğol kurultayında karara bağlanmıştır.[2] Yaklaşık bir asır kadar tarih sahnesinde görülen bu devlet, siyasî, toplumsal, dinî ve kültürel açılar başta olmak üzere, birçok değişimin baş aktörü olmuştur. Siyasî alanda Abbasî devletine son vermiş, teşkilatlanması ve kurumları açısından sonraki Türk devletlerini etkilemiştir. Dinî açıdan ise iktidarda bulunan Han'ın dini tutumuna göre, dinler arasında mücadeleler yaşanmıştır. Gâzân Hân'ın iktidarıyla birlikte devletin resmi dini İslam olmuştur. Bu dönemden başlayıp Olcaytu Sultan döneminde hızlanan bir ivmeyle, dinî kaygılı mücadeleler, İslam mezhepleri arasında görülmeye başlanmıştır.

İlhanlılar döneminde dikkatleri çeken bir ayrıntı söz konusudur: İmamiyye Şiîliği İran topraklarında ilk defa devletin resmi mezhebi

---

* Bu çalışma daha önce makale olarak yayımlanmıştır. "Sebep ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiîliği" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64 (2012), 115-128.

[1] Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed Cüzcânî, *Tabâkat-ı Nâsırî*, nşr. Abdulhay Habibi (Kabil: 1964), 2/181-182; Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh,* nşr. Behmen Kerîmî (Tahran: 1943), 2/684; Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzîde*, nşr. Edward Brown (London: 1910), 584.

[2] Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh,* 2/685.

olmuştur. Olcaytu Sultan'ın (ö.1316) yönetimi dönemine rastlayan bu süreç, özelde Şiîlik, genelde İslam mezhepleri tarihi için önemli sonuçlar doğurmuştur. Olcaytu Sultan'ın Şiîliğe geçiş gerekçeleri ve bu durumun İslam toplumlarına getirmiş olduğu sonuçlar incelenmelidir. Çünkü İran'da Şiîliğin tarihine yönelik çalışmalarda genellikle bu dönem dikkate alınmamaktadır. Hatta sonraki dönemlerde, İlhanlıların kurmuş olduğu zemini kullanarak İran topraklarında Şiîliği devletin resmî mezhebi haline getirmeye çalışan Serbedârîler (1337-1386) ve Muzaffarîler (1318-1393) dönemleri de arzu edilen oranda dikkate alınmamıştır. İran tarihinde Şiîliğin yayılması, resmi mezhep haline gelmesi, Anadolu'ya etkisi gibi konular, iki buçuk asır sonra tarih sahnesinde görülen Safevîler (1501-1736) dönemiyle temellendirilmiştir. Oysa İlhanlılar döneminden başlamak üzere, İran topraklarında aşamalı olarak Şiîliğe geçişler yaşanmaya başlanmıştır.[3] Sünnî iken giderek Şiîleşen tarikatların varlığı söz konusudur. Necmeddin Kübra (618/1222)'ya nispet edilen *Kübrevîyye* ile Safiyyüddîn el-Erdebilî'ye nispet edilen *Safeviyye* tarikatları, İlhanlı döneminin en etkili tarikatlarıdır. Bu tarikatlardaki dönüşüm; *Nurbahşiyye, Zehebiyye* ve *Ni'metullâhiyye*[4] gibi Kübrevîlik'in kollarındaki değişim bilinmeden Şiîliğin İran'da resmi mezhep hâline gelmesini ve oradan Anadolu'ya yansımalarını temellendirmek eksik olacaktır.

---

[3] Lawrence Goddar Potter, *The Kart Dynasty of Herat: Religion and Politics in Medieval Iran* (USA: Columbia Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992), 84.

[4] Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/7-8 (2001), 85-98.

Olcaytu Sultan ve Mezhebî Yönelişleri

Olcaytu b. Argun b. Hülâgû b. Cengiz Han 680/1281'de doğmuş, 716/1316'da vefat etmiştir. Doğumunun bazı manevi işaretler içerdiği ifade edilen Olcaytu'nun dinî hayatı oldukça hareketli geçmiştir.[5] Yedi yaşına kadar Budist olarak yaşamıştır. Daha sonra Hıristiyan olan annesi tarafından *Nikolay* adı verilerek vaftiz edilmiştir.[6] Annesinin vefatına kadar Hıristiyan olarak kalan Olcaytu, Müslüman eşinin teşviki ile Horasan'da Türkler arasında yaygın olan Hanefî mezhebini benimseyerek 694/1295'te Müslüman olmuştur.[7] Oniki yıl Hanefî mezhebinde kaldıktan sonra 709/1309'da Şiî mezhebine geçmiş, son yedi yılını bu mezhepte geçirerek vefat etmiştir. İbn Kesîr ve Suyûtî, Olcaytu'nun Şiî olarak öldüğünde ittifak ederlerken,[8] İbn Battûta'ya göre Olcaytu tekrar Sünnîliğe geçmiştir.[9]

Olcaytu, İlhanlı Devleti yöneticileri içerisinde ismi üzerinden ideolojik tartışmaların yapıldığı tek isimdir.[10] Kâşânî'ye göre *Olcaytu Buka* ve *Matmodar* adları olan Olcaytu'ya son olarak *Hârbende* (eşekçi,

---

[5] Abdullah b. Ali b. Muhammed Kâşanî, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 60.

[6] Henry Howorth, *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century* (London: 1927), 3/557; Thomas W. Arnold, *ed-Da've ile'l-İslam bahs fî târîhi neşri'l-akâideti'l-İslamî*, Arapça'ya çev. H. İbrahim Hasan (Kahire: 1970), 265; E. Granwille Browne, *ez-Sa'di ta Câmi: Tarih-i Edebi İran'Asr-ı İstila-yı Moğol ve Tatar*, çev. Ali Asgar Hikmet (Tahran: Çaphane-i Dânişgâh 1960), 50.

[7] Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulm'ûti es-Sayyâd (Kahire: 2000), 416; Kâşanî, *Tarih-i Olcaytu*, 131.

[8] Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut 1981), 14/56; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ* (Beyrut 1989), 538.

[9] Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Levâtî İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nuzzâr fî garîbi'l-emsâr ve- a'câibi'l-esfâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1984), 1/226.

[10] Ebu Süleyman Fahruddîn Dâvud Benâketî, *Ravzatü üli'l- elbâb fi m'arifeti't-tevârih ve'l-ensâb*, nşr, Ca'fer Şiar (Tahran: 1348), 472-473.

katırcı) ismi verilmiştir.[11] Bazı kaynaklar bu ismin verilme gerekçesi olarak Moğol geleneklerini göstermektedir. Geleneğe göre önem atfedilen çocukların uzun ömürlü olmaları ve nazardan korunmaları için bebeklere doğumlarında verilen isimlerin, olumsuz anlamlar çağrıştıran yeni isimlerle değiştirilmesi gerekmektedir.[12] Ancak diğer bazı kaynaklara göre ise *Hârbende* ismi, Olcaytu Sultan'a tahta oturmasından sonra verilen *Hüdâbende* (Allah'ın kulu) ismi üzerinde tahrifat sonucu oluşturulmuş bir isimdir. İsim üzerindeki bu değişiklikle Olcaytu, Sünnîler tarafından cezalandırılmıştır. Çünkü o Şiîliği mezhep olarak benimsemiş ve devletin resmi mezhebi haline getirmiştir.[13]

Rivayetlerden anlaşıldığına göre Olcaytu'ya, *Hüdâbende* ismi, tüm mezheplerin onayı ile verilmiştir. Ama Olcaytu Şiîliği mezhep olarak benimseyince bu davranışı, İlhanlı hanedanı içerisinde Ahmet Teküdar'la başlayan ve Gâzân Hân'la kurumsallaşan Sünnî İslam çizgisinden sapma olarak değerlendirilmiştir. Sünnîler, yeni lakabın toplumdaki tasavvurunu kaldırmak ve Olcaytu'yu cezalandırmak için *Hüdâbende* ismini *Hârbende* şekline dönüştürmüşlerdir.

Olcaytu'nun Mezhep Değişikliği İçin Gerekçe Olarak Sunulan Rivayetler

Olcaytu'nun mezhep değişikliği konusunda birden çok neden ileri sürülmektedir. İlk rivayet, İlhanlı tarihçisi Abdullah b. Ali el-

---

[11] Kâşanî, *Tarih-i Olcaytu*, 61.

[12] Benâketî, *Ravzatü üli'l-elbâb*, 473; Hafız Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh (Zeyl-ü camü't-tevârih-i Reşidî)*, nşr. Hanbâbâ Beyânî (Tahran: Şirketi Tezâmün-i İlmî 1937), 7.

[13] Howorth, *History of the Mongols*, 3/535; Abbas İkbal Aştiyânî, *Târih-i Mufassal-i İrân: ez Sadr ı İslam tâ İnkiraz-ı Kâçariyye* (Tehran: Kütübhâne-i Hayyâm 1366), 308; a.gmlf. *Târih-u İran ba'de'l-İslam min bidâyeti'd-devleti't-Tâhiriyye hatta nihayeti'd-devleti'l-Kaçariyye*, Arapçaya çev. Muhammed Alauddin Mansur (Kahire: 1989), 476.

Kâşânî (ö.VIII/XIV. Yüzyılın ilk yarısı)'ye aittir. Ona göre Moğol emirlerinden Sa'duddin Âvecî, bir grup Şiî âlimle birlikte, kul olma şerefini kazanmak üzere Olcaytu'ya sığınmıştır. Bunlar hep birlikte Olcaytu'ya Şiîliği telkin etmeye başlamışlar, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisini anlatarak Olcaytu'nun kalbine onların sevgisini işlemişlerdir. Bu Şiî kuşatmasına, sadece Şafiî âlim Kadı'l-Kudât Nizamüddîn Abdülmelik el-Merâğî karşı durmuştur. Nizamüddîn Abdülmelik 709/1309'da vakıf işlerini yürütmek için Azerbaycan'a gittiğinde Şiîler Olcaytu'ya, Hz. Ali'nin meşhedini ziyaret etmesini tavsiye etmişlerdir. O da bu tavsiye gereği Necef'e gidip Hz. Ali'nin kabrini ziyaret etmiştir. Bu ziyaret esnasında "müjdeleyici, kurtuluşa ve felâha erdirici bir rüya" görmüştür. Sabah olunca emirlerine, nedimlerine ve yakınlarına bu rüyayı anlatmış, Şia mezhebini seçmiş, sonra şöyle bir konuşma yapmıştır: "Ey arkadaşlarım ve adamlarım! Kim bu yeni mezhep tercihimde bana muvafakat ederse ne güzel. Kim de muhalefet ederse ona bir itirazım yoktur. Fakat üzerindeki mansıbı bırakır, çeker gider."[14]

Olcaytu'nun Şiîliğe geçmesi konusunda ikinci rivayet dönemin seyyâhı İbn Battûta (ö. 770/1368-69)'ya aittir. Ona göre Olcaytu, Allâme Hillî (ö.726/1325) ile daha Müslüman olmadan önce tanışmıştır. Müslüman olunca Allâme Hillî ona Şiîliği telkin etmiş, Şiîliğin, diğer mezheplerden üstün olduğunu anlatmıştır. Hilâfet konusunda, diğer halifelerin Hz. Peygamber'e vezaret ettiğini, ama Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in damadı ve vârisi olduğu için, Moğollarda olduğu gibi, mülkün veraset yoluyla ona intikal etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yeni Müslüman olan Olcaytu, dinî meselelere tam vakıf olmadığı için Allâme Hillî'nin sözlerine kanarak, halkın zorla

[14] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu,* 135.

Şiîleştirilmesini, hutbelerin yapısının değiştirilmesi için fermanlar çıkartmıştır. Ancak Bağdat, Şîrâz, İsfahân gibi, çoğunluğu Hanbelîlerin oluşturduğu bazı Sünnî bölgelerde, buna karşı çıkılmış, hutbenin değiştirilmesi halinde hatiplerin öldürülmesi kararlaştırılmıştır. Bu durum Olcaytu'ya anlatıldığında o, bu üç şehrin kâdılarının saraya çağrılmalarını, geldiklerinde de köpeklere atılmalarını emretmiştir. İlhanlı sarayına ilk olarak Şiraz kadısı Mecdüddin getirilmiştir. Köpekler Kâdı Mecdüddin'e saldırmak üzere salındığında, onun yanına gelip alçalmaya başlamışlardır. Sultan bunu duyunca sarayından yalın ayak çıkıp, Kâdı Mecdüddin'in ayaklarına kapanmıştır. Olcaytu, Râfizî mezhebinden dönüp halkın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinde kalmasına dair ülkesinin her tarafına emirler göndermiştir.[15]

Üçüncü rivayet ise son dönem Şiî âlimlerinden Hânsârî (ö. 1313/1895)'ye aittir. Bu rivayet, Olcaytu'nun Şiîliğe geçmesine gerekçe olarak sunulan rivayetler arasında en yaygın olanıdır. Bu rivayete göre Olcaytu, sinirlenip karısını üç talakla boşar. Sonra pişman olur ve âlimleri toplayarak "Her konuda farklı fetvalarınız var, bu konuda fetvanız nedir?" diye sorar. Mecliste bulunan âlimler, bu evliliğin bittiğini; ancak hülle yoluyla dönebileceğini ittifakla ifade ederler. Bu esnada vezirlerinden birisi Olcaytu'ya, Hille'de bulunan bir Şiî âlimin (Allâme Hillî), bu boşama şeklini batıl saydığını söyler. Oradaki Sünnî âlimler Allâme Hillî ve taraftarlarının batıl fikirlere sahip olduklarını, dolayısıyla onun fetvasına itibar edilmemesi gerektiğini ifade ederler. Ancak Olcaytu, Sünnî âlimleri susturur, bahsi geçen Şiî âlimin huzura davet edilmesini emreder. Zaten gelenek hâlini almış olan ilmî toplantı meclisi bu kez Olcaytu'nun hanımıyla yaşadığı durumu tartışmak üzere toplanır. Allâme Hillî huzura girince

[15] İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nuzzâr*, 1/223-226.

ayakkabılarını eline alır, selam vererek gidip Olcaytu'nun yanına oturur. Sünnî âlimler, Allâme Hillî'nin bu davranışını onun akılsızlığına ve görgüsüzlüğüne hamlederek Olcaytu'ya hitaben: "Efendim, biz size bunların akılsız insanlar olduğu söylememiş miydik?" derler. Olcaytu ise, "Sorun bakalım niye böyle davrandı?" der. Bunun üzerine Allâme Hillî ile Sünnî âlimler arasında şu tartışma geçer:

Sünnî âlimler: "Neden İlhan'a rükû şeklinde eğilip saygıda bulunmadın?" derler. Allâme Hillî: "Hz. Peygamber, hiç kimsenin huzurunda eğilmemiş, sadece selam vermiştir. Zaten Allah da "Evlere girdiğinizde Allah tarafından mübarek ve pek güzel bir yaşama dileği olarak birbirinize selam verin" (Nûr, 24/61) demektedir. Allah'tan başkasına rükû ve secde yapılamaz" der. Sünnî âlimler: "Neden Padişah'ın yanına oturdun? diye sorarlar. Allâme Hillî: "Başka boş yer yoktu" der. Sünnî âlimler: "Neden ayakkabılarını eline alıp içeri girdin? ki bu edebe aykırı bir davranıştır" diye sorarlar. Allâme Hillî: "Bazı mezhep mensuplarının, tıpkı Hz. Peygamber'in ayakkabılarını çaldıkları gibi, benim de ayakkabılarımı çalmalarından korktum" der. Sünnî âlimler: "Nasıl olur? Hz. Peygamber döneminde mezhepler yoktu ki! Mezhepler, onun vefatından yüz veya daha sonraki senelerde ortaya çıktı" der. Allâme Hillî Olcaytu'ya dönerek: "Sünnî âlimlerin itiraflarını duydunuz. Mezhep imamlarının Hz. Peygamber zamanında olmadığını ifade ettiler. O halde imamların içtihatlarının kaynağı nedir?" diye sorar. Bunun üzerine Olcaytu orada bulunan âlimlere: "Peygamber ve sahabe döneminde mezheplerden hiçbiri yok muydu?" diye sorar. Sünnîler: "Hayır, yoktu." derler. Allâme Hillî: "Biz mezhebimizi Ali'den, Peygamber'in canı, kardeşi, amcaoğlu ve vâsisinden; ondan sonra da evladından alıyoruz" der. Daha sonra Olcaytu, Allâme Hillî'den kendi durumuyla ilgili fetva ister. Allâme

Hillî, boşama eyleminin iki âdil şâhidin huzurunda olması gerektiğini ileri sürerek geçersiz olduğuna hükmeder. Bundan sonra Olcaytu, Şiîliğe geçer. Bütün hutbelerde On İki İmam'ın isimlerinin zikredilmesini, paraların üzerine ve mescit duvarlarına yazılmasını emreder.[16]

Olcaytu'nun mezhep değişikliği konusunda farklı gerekçelerin ileri sürülmesi, meselenin tahlil ve tenkit süzgecinden geçirildikten sonra bir kanaat oluşturulması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kâşânî'ye bakıldığında Olcaytu'nun kolay sayılabilecek bir şekilde Şiîliğe geçtiği ifade edilebilir. Olcaytu, gördüğü bir rüya sayesinde Şiîliği mezhep olarak seçmiştir. Mezhep seçimi konusunda yönetici kadroyu serbest bırakmıştır. Ancak Şiîliğe geçmeyenlerin, idarî görevlerini bırakmalarını istemiştir. Olcaytu ile aynı mezhepte olmanın maddi beklentisi içerisinde olanlar, Şiîliğe geçerken bu tür beklentileri olmayanlar, o zamana kadarki mezhebî konumlarını korumuşlardır. Moğolların önemli komutanlarından olan Emir Çoban (ö. 728/1327) ile İsen Kutlug (ö.717-8/1318) mezheplerini değiştirmeleri konusunda çeşitli baskılara maruz kalsalar da Sünnî Hanefî mezhebî konumlarını korumuşlardır. Hâfız Ebrû, Şiîlerin her zaman bu iki komutandan çekindiklerini ve onların Şiî olması için çalıştıklarını ancak başarılı olamadıklarını ifade etmiştir.[17]

Olcaytu'nun Şiîliğe geçişi kolay olmuş mudur? Bu durumu anlamak için onu yönetimi ele almasından Şiîliği benimsediği tarihe kadarki döneme, yani 703 ile 709 yılları arasındaki olaylara bakmak gerekmektedir. Kâşânî'nin rivayeti esas alınacak olursa bu süreçte,

---

[16] Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (Tahran: 1972), 2/279-286.
[17] Hafız Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 51.

Olcaytu'yu Şiîliğe yaklaştıran dinî, siyasî bir zeminin olduğu görülmektedir. Bunların başında Hanefî-Şafiî mezhepleri arasındaki çatışmalar dikkatleri çekmektedir. Olcaytu yönetimi ele aldığında Hanefî âlimler onu kuşatma altına almaya çalışmışlardır. Bu durum, İslam dininin amelî mezhepleri arasında çatışmayı körüklemiştir. Dönemin anlayışına uygun olarak mezhepler, padişahların gözüne girebilmek adına, "öteki" kabul ettikleri mezheplerin kusurlarını ortaya çıkarmaktan çekinmemişlerdir. Bu nedenle, Hanefîlerle Şâfiîler arasında çatışmalar çıkmıştır.[18]

Hanefî âlimler, mezhep sürtüşmesi kapsamında, daha önceleri uygulamada olmayan bir durum ihdas etmişler, minberlerden Yahudilere lanet etmeye başlamışlardır. Bununla ulaşılmak istenen hedef, aslen Yahudi olan Şafiî vezir Reşîdüddîn'e lanet etmektir. Hanefîler karşısında sıkıştığını hisseden Reşîdüddîn, dönemin önemli Şafiî âlimi Nizamüddîn Abdülmelik el-Merâğî ile kendi damadı Nasîruddîn Tûsî'nin oğlu Hoca Asiluddîn'i İlhanlı sarayına yerleştirmiştir. Bu sayede Hanefîlere karşı verilen mücadelede Şâfiîlerin elini kuvvetlendirmiştir.[19]

Olcaytu, Sünnî ameli mezheplerin birbirleriyle çatışmasında tercihini, Şafiîlikten yana kullanmıştır. Bu durum Hanefîlerde rahatsızlığa neden olmuştur. Hanefîler bu rahatsızlıklarını 709/1309'da Olcaytu'nun yanına gelen dönemin etkili Hanefî âlimi İbn Sadr-ı Cihan'a aktarmışlardır. Bu problemi çözeceğini belirten İbn Sadr-ı Cihan, cuma namazından sonra, Olcaytu ve diğer İlhanlı yöneticilerinin de bulunduğu ilmî bir mecliste, İslam âlimlerinin kolayca bildiği fakat ilk bakışta yanlış anlaşılmalara müsait bir konuyu gündeme

[18] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu,* 131-132.
[19] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu,*132.

getirmiştir.[20] İbn Sadr-ı Cihan'ın temel hedefi, Şafiîlerin siyaset kurumu üzerindeki etkisini kırmak, Olcaytu Sultan'ı, önceden olduğu gibi tekrar Hanefî mezhebi mensuplarının etkisi altına almaktır. Her iki taraf, Olcaytu'nun gözünde diğerinin itibarını yıkmak için, birbirlerinin açıklarını ortaya koymaya başlarlar. Hanefî ve Şafiîlerin hakarete varan tartışmalarına tanık olan Olcaytu, emirler, vezirler ve orada bulunan cemaat, şaşkınlık içinde birbirlerine bakarlar. Bu duruma sinirlenen Olcaytu meclisi terk eder. Bu esnada Kutluğ Şah Noyan, orada bulunanlara hitâben: "Nedir bizim şu yaptığımız? Cengiz Han'ın Yasa ve Yeysünü'nü bırakıp Arab'ın köhne dinîne girdik. Birinde kızı ile

[20] Tartışmaya konu olan soru şudur: Hanefî âlimi İbn Sadr Cihan Şafiî âlimi Nizamüddîn'e, "Şafiî mezhebine göre kişi, kendi kızıyla evlenebilir mi" diye sorar? Nizamüddîn cevap olarak, Şafiî mezhebindeki bu durumun, Hanefî mezhebindeki "anne ve kızın aynı nikâhta toplanması" konusuna benzediğini söyler. Tartışma konusu olan durumun özeti şudur: Şafiî mezhebine göre, evlilik kurumunun beraberinde getirdiği tarafların diğer akrabalarla evlenme yasağının oluşabilmesi için karı-koca arasında sahih nikâhla birliktelik şarttır. Nikâhsız ilişkiyle musâharat kurulamaz (Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 6/177). Dolayısıyla, bir erkeğin, nikâh olmadan ilişkiye girdiği kadının hem anasıyla hem de ondan olan kendi kızıyla evlenmesinde bir sakınca yoktur; Çünkü evliliğin yasaklanabilmesi için gerekli dinî süreç-ki sahih nikâh şarttır- gerçekleşmemiştir. Şartlarına uygun olmadan yapılan birleşmelerden doğan kız çocuğu, kişinin kendi kızı olsa da, "yabancı" kabul edilmiştir. (Bkz. Şemseddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Müğni'l-muhtâc ilâ ma'rifet-i meâni'l-elfâzi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife 1998), 3/232). Ancak burada ifade edilmelidir ki, bu yaklaşımın fıkıhta bir dayanağı olsa da pratikte uygulandığı bilinmemektedir. Zaten Şafiî fakihlerinden bu konuda farklı düşünenler de vardır. Yani bu mesele, Şafiî fıkhında ittifak edilmiş bir durum değildir. Hanefîlerin bu meseleyi gündeme getirmeleri, tamamen siyasidir. Şafiîlerin Hanefîleri suçladığı mesele de ilk bakışta yanlış anlaşılmaya müsait bir konudur. Hanefî mezhebine göre bir erkek, bilerek, iki kız kardeşi veya anne ile kızını, daha kapsamlı bir ifadeyle "biri erkek diğeri kadın olarak düşünüldüğünde, birbirleriyle evlenmeleri mümkün olmayan iki akrabanın aynı erkeğin nikâhında toplanması" caiz değildir. Bir erkeğin nikâhında olan iki kadının akrabalık bağının bilinmesi halinde, nikâh derhal fasit olur (Bkz.Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'î fî tertîbi'ş-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye 1997), 2/414-415).

nikâhlanmak diğerinde anası ve bacısı ile zina etmek caiz olan bu iki çirkin ve rezil mezhepten değil birini, ikisini de seçmekten Tanrı'ya sığınırız. Biz Cengiz Han Yasası'na geri dönelim"[21] der. Kâşânî'ye göre Olcaytu, İslam'ı kabul ile inkâr arasında tereddütler yaşamış olsa da İslam'dan ayrılıp bir başka dine girmeyi uygun görmemiştir.[22]

Kâşânî meseleyi siyaset düzleminde ele almış, Hanefî-Şafiî çatışmasının Olcaytu'yu Şiîliğe yaklaştırdığını, İlhanlı ileri gelenlerinin baskısı, Şiî âlimlerin telkinleri ve gördüğü bir rüya sonucu Şiîliği tercih ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Kâşânî, Hanefîlerle Şâfiîler arasında tartışmalara neden olan fıkhî tartışmaların kasıtlı olarak ileri sürüldüğünün fakındadır. Bunu şu ifadesinden çıkarmak mümkündür. "Mezhep mensuplarının âdeti ve geleneği, başka inançları ve mezhepleri kınayıp eleştirmektir".[23] Fakat her iki mezhep mensupları da karşılaştığı soruların ne anlama geldiğini bilmektedirler. Burada iktidara yön verme mücadelesinde galip gelmek için her iki mezhep de tartışılan ve ilk bakışta anlaşılmayan konuları ileri sürmüşlerdir.

Kâşânî, Olcaytu'nun Sünnî Hanefî olarak Müslüman olduğunu ifade ederken, Olcaytu'nun Şiîliğini doğrudan Allâme Hillî'ye bağlayan İbn Battuta onun Allâme Hillî ile Müslüman olmadan önce tanıştığını ve onun etkisiyle daha başından itibaren Şiîlik formunda Müslüman olduğunu; ancak vefatına yakın Rafızîlikten döndüğünü ifade etmektedir.[24]

Şiî âlim Hansârî ise kaynak belirtmeden Olcaytu'nun Şiîliğe geçişini "üç talak"ın kullanılması durumunda ortaya çıkan fıkhî

---

[21] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 133; Hafız Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 50; Kadı Nurullah Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Tahran: Kitâbfuruş-i İslamiyye 1945), 2/357-358.
[22] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu,* 134.
[23] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu,* 131.
[24] İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nuzzâr,* 1/226.

problemin sonuca bağlamaktadır. Oysa ilgili rivayet, Olcaytu ile çağdaş olan kaynaklarda yer almamaktadır. Diğer bazı Şiî kaynaklar, "üç talak" rivayetine kaynak olarak Hâfız Ebrû (ö. 833/1430)'yu göstermektedirler.[25] Ancak Hâfız Ebrû, Timurlular (1370-1507) dönemi tarihçisidir. eserinde Olcaytu'nun hanımını boşamasıyla ilgili bir durum yer almamaktadır. Ayrıca Hafız Ebrû'nun İlhanlı tarihi konusundaki en önemli kaynağı, İlhanlı dönemi tarihçisi Kâşânî'dir. Kâşânî'de Olcaytu'nun Şiîliği seçmesi "üç talak"ın kullanılmasına değil, bir rüyaya bağlanmıştır.

Hansârî'deki rivayetlere bakıldığında Olcaytu, çözüm bekleyen bir müsteftî (fetva isteyen) konumundadır. Dolayısıyla Olcaytu, bu sıkıntıda önünü açan fetvâya ve fetvâ sahibine itibar etmiştir. Ancak burada Olcaytu'nun neden Hanbelî mezhebini seçmediği sorusu akla gelmektedir. Çünkü bu dönemde Allâme Hillî'nin çağdaşı olan ve İlhanlı sarayınca bilinen İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin Olcaytu'nun sıkıntısını çözecek çok daha pratik ve bir fetvası vardır. İbn Teymiyye, bir anda/tek celsede verilen üç talakı/boşama işlemini, tek talak/boşama saymıştır.[26] Bu fetvaya göre nikâh akdinde tarafları bir birine bağlayan üç manevî bağdan sadece birisi düşmüştür. Evlilik ilişkisi, geride kalan iki bağla devam eder. O halde diyebiliriz ki, Olcaytu'nun Şiîliğe geçmesini sırf eşinden ayrılmamak için mezhepler arasındaki ihtilaflardan "kendisini kurtaracak" fetvaya- ki burada özellikle Şia mezhebi işaret edilmektedir- bağlamak ikna edici görünmemektedir.

İbn Battûta ile Hansârî'nin rivayetlerinde, Şiî düşüncesine varoluşsal ölçekte katkı sağlayan "İmam, vasî" gibi kavramlara atıflar

---

[25] A. Kevrânî Amilî, *Keyfe redde'ş-Şîatu gazve'l-Moğul* (Kum: 2006), 184.
[26] Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhali İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Riyad: Dâru'l-Vefâ 1998), 33/13.

söz konusudur. Her iki rivayetin ortak noktaları şunlardır: Hz. Ali dışındaki halifelerin, hakları olmadığı halde görev almış olmaları, onları gerçek anlamda halife yapmamıştır. Onlar Hz. Peygamber'in sadece veziridirler. Gerçek otoriteye sahip değildirler. Hz. Peygamber'in otoritesine sahibi olmak için, Moğol iktidar algısında olduğu gibi, kan bağı olması gerekir. Bu da yalnızca Hz. Ali' de vardır. O halde Hz. Ali, diğer halifelerden farklı olarak hem ontolojik hem de teolojik zemine sahiptir. Ayrıca Hansârî, Şiîlerin ve Sünnîlerin bilgi kaynaklarını da sorgulamaktadır. Sünnîlerin bilgi kaynakları içtihada; Şiîlerin bilgi kaynağı ise rivayet zincirine dayalıdır. Sünni bilgi kaynağı her an hata ile karşı karşıya iken, Şiî bilgi kaynağı Hz. Ali ve onun çocukları vasıtasıyla masum imamlar tarafından doğrudan Hz. Peygamberden alınmaktadır. Böylece Şia düşüncesinde bilgi, kutsala referansla temellendirilmektedir.

Olcaytu'nun Mezhep Değişikliğinin Sonuçları

Olcaytu'nun Şiîliği mezhep olarak seçmesi, birçok açıdan değişikliğe neden olmuştur. Öncelikle Şiîlik tarihte ilk defa resmî mezhep hüviyeti kazanmıştır. Bu ayrıntı önemlidir çünkü Şiîlik, İlhanlıların hâkim olduğu bu topraklarda daha önce Büveyhîlerle birlikte en etkili dönemlerinden birini yaşamış olmasına rağmen, çeşitli nedenlerle resmi mezhep olamamıştı.[27]

Olcaytu'nun Şiîliği siyasî alanda başta Şafiî vezir Reşîdüddîn'in olmak üzere, Sünnîlerin siyasetteki ağırlığını azaltmış, Sünnî yöneticilerin sorgulanamaz yetki alanlarını daraltmıştır.

[27] Nedenler için bkz. Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti* (İzmir:1999), 26-44; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik* (Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003), 107-117.

Dinî alanda başta camilerde olmak üzere, topluma ve kurumlara yansıyan bazı değişiklikler olmuştur. Buna göre 709/1310'da hutbelerden Hz. Ali dışındaki halifelerin isimleri kaldırılmıştır. Yerine Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve on iki imamın isimleri okunmaya başlanmış, bu isimler paraların üstüne kazınmıştır. Bütün İran'da ve Şiîlerin hâkim olduğu şehirlerde ezana *hayye alâ hayri'l-amel* ibaresi eklenmiştir.[28]

Ali evladı (Alevîler)[29] açısından Olcaytu'nun mezhep değişikliği, beraberinde değişimi getirmiştir. Çünkü Olcaytu'nun Şiî olmasında katkısı olan Seyyid Tacüddin Âvecî, İlhanlı yönetimi altındaki bütün topraklarda yaşayan Seyyidlerin nakîbi olarak tayin edilmiştir.[30]

Mezhep değişikliği, Olcaytu döneminde Şiî değerlerinin toplumda rahatlıkla dolaşıp kabul görmesini sağlamıştır. Şiîlerin siyasetteki rollerinin artması, çoğunluğu teşkil eden ve iktidar tecrübesinin ellerinden kayıp Şiîlere geçtiğine tanıklık eden Sünnîlerde rahatsızlıklara neden olmuştur. Sünnîler, hutbelerde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın isimlerinin kaldırılmasına üzülmüşlerdir.[31] Nitekim hutbelerdeki yeni emri uygulamak zorunda olan Bâbülezec bölgesi hatibi, hutbeyi okuduğu esnada dört halifenin isimlerine geldiğinde, hem kendisi hem de cemaat hıçkırarak ağlamışlardır.[32]

---

[28] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*,135-36.

[29] İlhanlı dönemi kaynaklarında, Hz. Peygamber'in ailesini tanımlamak üzere kullanılan bazı kavramlar vardır. Bunlar: *Alevi, Talibi, Seyyid, Ehl-i Beyt* ve *Şia* terimleridir. Bunlar içerisinde sadece 'Şiîlik'kavramında mezhep temsili vardır. Diğerlerinde nesep düzlemi söz konusudur. Bkz. Reşîduddin, *Câmi'ü't-Tevârîh*, 948-949; Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 126.

[30] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*,166; Hanifi Şahin, "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", *Ekev Akademi Dergisi* 13/41 (2009), 96-98.

[31] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/77; Suyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, 538.

[32] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/56.

Olcaytu dönemi Sünnîleri, siyasette ve diğer alanlarda Şiîlerin, kendilerine egemen olmalarını hazmedememişlerdir. Tepki amacıyla Olcaytu'nun Şiîliğini resmen açıkladığı sene (709/1309) hacca gitmemişlerdir.[33] Sünnîlerin Olcaytu'ya tepkili olmalarının diğer bir nedeni de, onun Şiîliğe geçmesinden sonra, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kabirlerini yıkmak için üç bin askerini Medine'ye gönderme kararının duyulmasıdır.[34] İbn Tağriberdî'ye göre bu amacından dolayı Allah Olcaytu'yu helâk etmiştir.[35]

Anadolu'da Olcaytu'nun mezhep değişikliği sonrası izlediği politikaların yansımaları farklı olmuştur. Bu dönemde uygulanan politikalar sonucu, halk camilere gitmemiş; imamlar ve din adamlarına değer verilmez olmuştur.[36] Hatta Mevlânâ'nın oğlu ve üçüncü Mevlevî postnişini Sultan Veled (ö.712/1312)'e Olcaytu'yu Şiîlerin kandırdığı, onun Râfizî olduğu, sahabeye sövdüğü, Hz. Peygamber'in kabrinin yanında Ebû Bekir ve Ömer'in kabirlerini sökmek için adam gönderdiği, hutbenin yapısında değişiklikler yaparak halifelerin isimlerini kaldırdığı anlatılınca heyecana gelmiş, canı sıkılmış, orada bulunanlar ağlamış ve halk feryat etmiştir. Kendisinden sonraki postnişini olan Ulu Arif Çelebi (ö.719/1319)'yi Olcaytu'ya nasihat etmesi, onu Şiîlerin ve Râfızîlerin mezhebinden men etmesi için Sultaniye'ye gönderme kararı almıştır. Vefat ederken de: "Arif, Hârbende Han'ı ihmâl etme!" diyerek, vefat etse bile bu görevi

[33] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/56.
[34] Şemseddin Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkîbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (Ankara: MEB Yayınları, 1986), 2/264.
[35] Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi İbn Tağriberdî, *en-Nucûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır, ty.), 9/239.
[36] Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar* (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 59.

yapmasını istemiştir. Arif Çelebi de 715'te yola çıkmış, ancak yolda iken Olcaytu'nun vefat haberi kendisine ulaşmıştır.[37]

Olcaytu'nun Şiîliği benimsemesi, Moğol eyaleti konumunda olan Anadolu'da, Sünnî olmayan köylü ve göçebeler arasında sevinçle karşılanmıştır. Şiîliğin bir sonucu olarak Anadolu'da Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın adlarının anılması yasaklanmıştır. Anadolu Türklerinin Olcaytu'nun, Hârbende ismi de dâhil olmak üzere, Moğollara mahsus isimleri kullandıkları gibi, Türkmenler ve Moğollar arasında bir kaynaşmanın başlamasına da vesile olmuştur.[38]

Olcaytu'nun mezhep değişikliği sonrası ülkede uyulmasını istediği yeni uygulamalar, toplumun her kesiminde aynı kabulü görmemiştir. Kaynakların bir kısmı bu emirlerin, Kazvîn'in dışında bütün İran'da uygulandığını,[39] bir kısmı da her yerde uygulanmadığını ifade etmektedir.[40] Bu nedenle Şiîler, İlhanlı yönetimine yeni uygulamaların toplumda yerleşebilmesi için Sünnîlere baskı yapılmasını teklif etmişlerdir. Şiîliğin tüm ülkede yayılması için fermanlar yayınlanmış, insanlar Şiîliği kabul etmeleri konusunda çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Bu baskılar, ülkede toplumsal kargaşaya neden olmuş, Sünnîler yönetime küstürülmüştür. Olcaytu döneminde Sünnî halk, İlhanlı yöneticileri ile üstünlüğü ele geçiren Şiîler arasında sıkışıp kalmıştır.[41]

---

[37] Eflâkî, *Ariflerin Menkîbeleri,* 2/265.

[38] Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 9-10.

[39] Hafız Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh,* 52

[40] İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nuzzâr,* 1/223-226.

[41] Resul Ca'feriyan, *eş-Şia fî İran: dirâsatun tarihiyye mine'l-bidâye hatte'l-karni't-tasi'el-Hicrî*, Fars. çev. Ali Haşim el-Esedi (Meşhed: 1420), 481-482.

Sonuç

İlhanlılar döneminde siyaset-din ilişkilerinde, birçok dini ve mezhebi grup, iktidara yön verme gayreti içinde olmuştur. Grupların verdiği mücadele beraberinde toplum katmanlarının birbirlerini suçlayan, ötekileştiren bir eğilimi ve siyaset dilini intaç etmiştir. Gâzân Hân'ın İslamiyet'i resmî din olarak ilanından sonra İslam mezhepleri arasında siyaset kurumunu yönlendirmek için mücadeleler yaşanmıştır. Mezhep çatışmaları, Şiîlerin takıyyeyi bırakıp aktif siyasete girmelerini sağlamıştır.

Olcaytu'nun Şiîliği tercih gerekçesi olarak birden çok rivayetin olması, bu konunun objektif ölçülerle ve bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle Sünnî-amelî mezhepler arasındaki tartışmalardan hareketle bir hükümdarın mezhep değişikliğini temellendirmek, parçacı bir yaklaşım olacaktır. Bunun yerine konjonktüre bağlı faktörlerin, İslam toplumunun ve dönemdeki tarikatların geçirmiş olduğu değişimleri de dikkate almak daha isabetli görünmektedir.

İlhanlıların yıkılmasından sonra bölgede oluşan siyasî durum, bu bölgede Şiî kökenli bazı tasavvufî hareketlerin yaygın hale gelmesine neden olmuştur. VII/XIII. yüzyıldan IX/XV. yüzyıla kadar İran'da Safevîlerin yanı sıra, tasavvufla Şiîliğin iç içe girdiği diğer bazı hareketler de Şiîliğin İran topraklarında tutunmasına katkı sağlamıştır. Mar'aşîler, Serbedârîler, Muşa'şa'iyye ve Hurûfîlik hareketleri bu açıdan önemlidir. İlhanlı sonrası İran topraklarında Şiîliğin tutunmasında bu hareketlerde yaşanan değişim-dönüşümün izlerinin takibi bu hareketlerin Anadolu'ya yansımalarının tespiti bakımından yardımcı olacak hususlardır.

İlhanlıların Şiîliği benimsemeleri, Memlüklere karşı alternatif bir İslamî yönetim biçimi oluşturma çabası gibi siyasal bir probleme işaret etmektedir. Şiîlik, Moğol ailesinin yönetimlerindeki ontolojik problemi aşmaya yönelik yardımcı bir unsur olarak görev yapmıştır. Yaşanılan siyasî ve toplumsal süreçler, İlhanlıları Şiîlikten yana tavır almaya sevk etmiştir. İlhanlıların Şiîliği kabul etmesi, Memlüklerin İslam dünyasında tek Müslüman otorite olduğu iddiasını ortadan kaldırmıştır. Şiîleşen İlhanlılar, diğer Sünnî yönetimlerin savunduğu tüm projelerin meşrûiyetini ve Sünnî hilâfet çizgisini sorgulayabilecek konuma ulaşmıştır. İlhanlılar Ehl-i Beyt'in haklarını, velâyet ve diğer geleneksel Şiî söylemlerini rahatlıkla savunabilir bir dinî, mezhebî zemine kavuşmuşlardır.

ABBASÎLER-İLHANLILAR DÖNEMİ ŞİÎ-SÜNNÎ İLİŞKİLERİNİN TARİHİ SEYRİ*

Giriş

İlhanlı devleti ya da İran Moğolları, Cengiz Han'ın torunu Hülâgû tarafından imparatorluğun batısında İran'da kurulan bir Moğol devletidir. Cengiz Han (ö.1227)'dan önce Moğollar, birbirleriyle mücadele halinde olan, Çinlilere vergi veren, siyasî birlikten yoksun kabileler halinde yaşayan dağınık haldeki topluluklardı.[42] Yaklaşık bir asır kadar tarih sahnesinde görülen İlhanlılar, Abbâsîleri ve Harizmşahları tarihten silmiş, kurumları açısından sonraki Türk devletlerini etkilemiş önemli bir devlettir.[43]

Moğollar tarih sahnesine çıktıklarında İslâm dünyası, özellikle İran, Irak ve Suriye bölgesi VII/XIII. yüzyılda siyasî ve içtimaî açıdan karışık bir durum arz etmekteydi. Bu dönemde İran Selçukluları ortadan kalkmış (1157); Anadolu Selçukluları, Haçlı Seferleri yüzünden zayıf düşmüş, İran Selçuklularına ait yıkıntının üzerine Hârizmşahlar Devleti kurulmuştu. Bu esnada Mısır ve Suriye'ye hâkim olan Eyyûbiler, Anadolu Selçuklularıyla yaptıkları mücadelelerde oldukça yıpranarak parçalanma dönemine girmişlerdi. Anadolu'da ise Bizans ve Anadolu Selçukluları Devleti, önemli birer siyasî teşekkül olarak ön plana

---

* Bu çalışma makale ve kitapta bölüm olarak yayımlanmıştır. "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şiî-Sünnî İlişkileri, e-*Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 17-42; "Abbasîlerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şiî-Sünnî İlişkileri", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şiî-Sünnî İlişkileri*, ed. Cemil Hakyemez-Mesut Okumuş (Çorum: 2014), 35-53.

[42] Manghol-un Niuça Tobça'an (Yüan- Ch'ao Pi-shi), *Moğolların Gizli Tarihi (1240)*, çev. Ahmet Temir (Ankara: TTK Yayınları, 1986), 58

[43] Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlı Devletinin Kuruluşu: Hülegü Han ve Zamanı* (Ankara: Doktora Tezi, 1973), 195; Yılmaz Öztuna, *İslam Devletleri Devletler ve Hanedanlar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 1/556.

çıkmaktaydı. Özellikle Sultan Alâeddin Keykubâd (1179-1236)'ın başarılı icraatları nedeniyle, gücünün zirvesine ulaşan Anadolu Selçuklu Devleti, Moğol istilasına kadar bölgenin en güçlü ülkesi konumundaydı. Bizans ise 1204'te Latinlerin İstanbul'u ele geçirmesiyle o zamana kadarki sahip olduğu nüfuz sahasının sadece bir kısmında tutunabilmişti. Gürcistan ve Ermenistan, İran, Irak, Suriye'de değişen siyasî dengelere göre politika takip etmeye çalışan iki küçük devletçik konumundaydılar.[44]

VII/XIII. yüzyılın başlarında bu bölgelerin büyük bir bölümü Müslümanların elindeydi. Abbâsî halifeliği Bağdat ve çevresinde Halife Nâsır Lidinîllah'ın (575-622/1180-1225) başarılı idaresi sayesinde geçici itibar kazanmıştı.[45] Ancak hilafet yönetimi, dışarıda ve içeride çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kalmıştı. Dışarıda; Haçlıların İslam fetihleriyle başlayan kadim düşmanlıkları devam etmekteydi. İçeride ise doğuda gittikçe önem kazanan, sınırları halifelik aleyhine genişleyen Hârizmşahlar Devleti vardı. Bu devlet, İran'ın büyük bir bölümünü elinde bulundurmaktaydı. Aynı zamanda Abbâsî devleti için büyük bir tehdit unsuruydu. Nitekim Hârizmşah Alâeddin Muhammed (ö.617/1220), Halife Nâsır'ın azledilip, yerine Hz. Hüseyin soyundan gerçek hak sahibi birisinin halife olması gerektiğini düşünmekteydi.[46] Bazı kaynaklarda, Alâeddin Muhammed'in bu siyasî atağı karşısında

---

[44] Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220- 1350*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: TTK Yayınları, 1987) 29-30; Ayşe D. Erdem Kuşçu, "İlhanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Memlüklerle İlk Teması", *Türkler,* ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 8/364.

[45] F. Taeschner, "Nâsır Li-dinillah", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1977), IX, 92-94.

[46] Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 2/330.

sıkışan Halife Nâsır'ın, Cengiz Han'dan yardım istediği ifade edilmektedir.[47]

Mezheplerin İktidar Algıları

Sünnîlerin Moğollara yönelik bakış açısı tam anlamıyla olumsuzdur. Buna karşın Şiîlerin bakış açısını olumsuz olarak nitelemek zordur. Sünnî bakış açısını, hadis olarak kabul gören rivayetler ile Sünnî tarihçilerin abartılı tasvirleri belirlemiştir. Aslında bu rivayetlerde geçen "kantûra" kelimesi hem Moğollar hem de Türkler için kullanılmıştır.[48] Bu bağlamda Hz. Peygamber'e şu rivayet nispet edilmiştir: "Ahir zaman olduğunda geniş yüzlü, küçük gözlü kantûra oğulları çıkacaklar ve gelip nehrin diğer bir yerinde konaklayacaklardır. Bunun üzerine şehir halkı üç kısma ayrılacaktır. Bir kısmı, öküzlerinin peşlerine takılıp kırlara kaçacaklar; ancak helakten kurtulamayacaktır. Bir kısmı da canlarının derdine düşüp dinlerinden dönecektir. Üçüncü kısmı ise, ailelerini yanlarına alarak onlarla savaşacaktır. İşte bunlar şehit kimselerdir."[49]

Sünnî bakış açısına göre İslam tarihinde terör ve tahrip açısından Moğol istilasıyla mukayese edilebilecek ikinci bir olay yoktur. Moğolların yürüyüşü, dağların tepelerinden kopup gelen ve önüne kattığı her şeyi ezip geçen bir kaya parçası gibi, İslam'ın gelişen kültür ve medeniyetini çiğneyip geçen bir çığlıktır. Bu nedenle Sünnîler, Moğolların aleyhine olabilecek her hareketi desteklemeyi dinî bir görev saymışlar, bu uğurda mallarının üçte birini tartışmasız bir şekilde

[47] Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/107; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,* çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 3/758.
[48] Bkz. Ebû Dâvud, "Kitâbü'l-Melâhim", 10 (no. 4306).
[49] İbn Hanbel, *Müsned*, 5/40 (no. 20413).

vermeyi göze almışlardır.[50] Sünniler nezdinde Moğolların Cürcân, Herat, Rey, Sâve, Erdebil, Merv, Nisâbur, Buhara ve Halep şehirlerinde yaptıkları katliam, ibadethanelerdeki çirkin uygulamalar unutulacak gibi değildir.[51]

Şiîlerin Moğollara/İlhanlılara bakışı olumludur. Hristiyanlar nasıl Moğolları Tanrı'nın kendilerine bir vaadi ve düşmanlarından intikam aracı olarak algılamışlarsa,[52] Şiîler de Moğolları, beklenen Mehdî'nin çıkışını hızlandıran kavim olarak değerlendirmişlerdir.[53] Öte yandan Şiîlerin İlhanlılara yönelik olumlu bakış açılarına, Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetler de katkı sağlamıştır. Hz. Ali'den gelen bir rivayete göre Bağdat, mutlaka Moğolların eline geçecektir. Onların düşmanları zavallı hale gelecektir. Bu rivayetten hareketle Hülâgû Bağdat'a girdiğinde Hille ve diğer beldelerdeki Şiî âlimler, Allâme Hillî'nin babasının önderliğinde, Hülâgû'dan eman talep etmişlerdir. Hülâgû'nun neden direnmediklerine dair sorusuna, Hz. Ali'den gelen bu rivayeti ileri sürerek, direnmenin gereksiz olduğunu düşündükleri için teslim olduklarını beyan etmişlerdir.[54]

Şiî-Sünnî İlişiklilerinde Belirleyici Unsur Olarak Bağdat'ın Düşüşü

Kaynaklar, son Abbâsî Halifesi Mu'tasım Billâh (640-656/1242-1258)'ı zayıf karakterli, idaresindeki kadrolaşmaların ve mezhep

---

[50] Ismail b. Ali Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Kahire: 1912), 4/46.

[51] Bkz. Ebu Abdillah Şihabuddin b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: 1955-57), 1/145-146, 353-356, 2/119-123, 3/112-116,117-179, 5/332, 396; Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa*, 1/136.

[52] Müverrih Vardan, "Türk Fütuhatı Tarihi: 889-1269". çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi* 1/1-2 (1937), 232, 242.

[53] A. Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din". çev. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/32 (2002), 225; Abdürrefi' Hakikat Refi', *Târih-i cümbüşha-yı mezhebi der İran* (Tahran: 1377), 3/974.

[54] Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 2/352.

çatışmalarının farkında olmayan, otoritesinin zafiyeti yüzünden yerinde tedbirlerle meseleyi halledemeyen bir kişilik olarak sunarlar.[55] Halife Mu'tasım döneminde Şiî vezir Müeyyidüddin İbnü'l Alkamî ile Devâtdâr-ı Sağîr[56] makamında bulunan Mücâhidüddin Aybeg el-Müstansırî arasındaki mücadele ve bu mücadelede halifenin yeterli önlemleri almaması, hem halifenin otoritesini koruyamamasına hem de Şiîlerle Sünnî çatışma halinde olmasına neden olmuştur. Örneğin Bağdat dışında önemli görevlerde bulunan bazı devlet adamlarının, Moğol tehlikesine karşı uyarı amacıyla Halife Mu'tasım'a gönderdikleri mektupların bizzat Alkamî tarafından engellendiği ifade edilmektedir. [57]

İlhanlılar döneminde mezhep ilişkilerinde dikkatleri çeken en önemli husus, Sünnî hilafetin Şiî veziri Alkamî'nin, mezhep taassubuyla, Abbâsî hilafetine ihanet edip etmediği konusudur. Alkamî, on dört yıl son Abbâsî Halifesi Mu'tasım'a vezirlik yapmış, adına kitaplar yazılmış[58] ve Bağdat'ın düşmesinden sonra da Hülâgû

[55] Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* XIII, 204-205; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* thk. Şuayb el-Arnaud (Beyrut: 1996), 33/175.

[56] *Devât-Dâr* terkibi, Arapça 'devât'(divit) ile Farsça 'dâr' (tutan) kelimelerinin terkibinden oluşmuştur. Devâtdâr-ı Sağîr ve Devâtdâr-i Kebîr kavramları, ilk başlarda bazı İslam devletlerinde hükümdarın divit takımından sorumlu olan kişiler için kullanılmıştır. Giderek anlam zenginliğine uğrayan kavram, sonraki dönemlerde siyasi, askeri ve toplumsal birçok konuda farklı ve önemli görevler üstlenen kişilere sıfat olarak kullanılmıştır. Asri Çubukçu, "Devâtdâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/221-222.

[57] Zehebî, *el-'İber fî haberi men gaber,* thk. Muhammed Zaglul (Beyrut: 1985), 3/277.

[58] Bkz. Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi'ş-Şî'a: el-envârü's-sâti'a fi'l-mieti's-sâbi'a*, çev. Alinaki Münzevi (Beyrut: 1972), 88.

tarafından İlhanlı devleti adına İran'da vezir olarak naspedilmiş önemli bir devlet adamıdır.[59]

Sünnî kaynaklara göre Alkamî, Ehl-i Sünnet'e kin duyan bir Şiî'dir. Bu kini nedeniyle o, yönetici yapılması yönünde Hülâgû'dan söz aldıktan sonra Bağdat'ın kuşatılmasında adeta bir Moğol işçisi gibi çalışmıştır.[60] Abbâsî hilafetinin kaldırılıp yerine "Alevi" hilafetinin kurulmasını isteyen Alkamî, bu amacına ulaşmak için bir yandan Hülâgû'yu Bağdat'ı istila konusunda teşvik ederken; diğer yandan asker sayısını azaltması konusunda halifeyi ikna etmiştir. Ancak Hülâgû, siyasi geleceği açısından tehlikeli olan bu teklife sıcak bakmamıştır. Bağdat'ın düşmesine katkı sağlayan Alkamî'nin, emeğinin karşılığı olarak Alevî bir hilâfetin kurulması isteği reddedilmiştir.[61] Alkamî, bu isteğine ulaşamadığı için kahrından ölmüştür.[62]

Sünnîlere göre Alkamî'nin ihanetini tartışmaya gerek yoktur. Bağdat'ta meydana gelen her olaydan Alkamî sorumludur. 648/1250'de bir grup asker, maaşlarını alamadıkları gerekçesiyle isyan etmiş, Cuma günü hatibin hutbe okumasına engel olmuşlardır. Sünnî kaynaklar Alkamî'yi bu isyanın nedeni olarak göstermektedirler. Sünnî kaynaklara göre Alkamî ve Şiîler, İlhanlılardan yana tavır almalarının getirisi olarak, İlhanlılardan beklentilerine ulaşamamışlardır. Bu ilahî bir cezadır. Çünkü onlar, İlhanlılardan yana tavır alarak, büyük günah

---

[59] Muhammed b. Ali b. Tabataba İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahri fî adâbi's-sultaniye ve'd-düveli'l-islâmiyye* (Beyrut: 1966), 338.

[60] Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah Yûnînî, *Zeylu mirâti'z-zemân* (Haydarâbâd: 1954), 1/87, 89.

[61] Muhammed b. Şakir Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: 1973), 3/253-254.

[62] Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z- zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut: ty.), 3/272.

olan "küfre ve kâfire yol gösterme" eylemini üstlenmişlerdir. Bu nedenle Alkamî, yaptıklarıyla kötüye delaletin örneği olarak sunulmuştur. Sünnilerdeki ortak kanaate göre, Alkami'nin Şiîler lehine yaptığı her faaliyetin arkasında, Sünnî Kerh mahallesinde Şiîlere yaptıklarının intikamını almak vardır.[63]

Şiîlere göre ise Alkamî'yi ihanetle suçlamak, tarihi gerçekleri görmemektir. Bağdat'ın düşüşünde kusur, halifenin kendi zaafı, oğlu Ebû Bekir'in zulmü, emirlerin ve komutanların aşırı vergi yüklemeleri, toplumda bir çatışma kültürünün hâkim olmasıdır. Bir suçlu varsa o, Hülâgû'nun tehdidini göremeyen halifenin bizzat kendisidir. Müslümanların karşılaştığı felaketi sezen tek kişi olan Alkamî'nin bu konuda bir suçu yoktur. Ayrıca Alkamî'nin ihanetle suçlanmasının temel nedeni, onun Şiî olmasıdır. O, Şiî olmasaydı kesinlikle böyle bir ithamla karşılaşmazdı. Çünkü Sünnî kaynaklarca edip, vakarlı ve başarılı bir devlet adamı olarak sunulan bir insanın, daha sonra ihanetle suçlanması, bu kaynakların düştüğü bir çelişkidir. Kaldı ki, Şîa'nın tarih kaynakları, bu ihaneti doğrulamamaktadır. O halde Sünnî kaynakların ihanet suçlaması tutarsızdır. Bir diğer görüşe göre, Alkamî'nin Abbasî devletine karşı yaptıkları, Şiî siyaset felsefesiyle uyumludur, çünkü Alkamî'nin çabaları gayr-i meşru bir yönetimi devirme mücadelesidir.[64]

Şiî-Sünni ilişkilerinde belirleyici role sahip diğer isim de Nasîruddîn Tûsî'dir. Tûsî, Nîsâbur'da iken ilk Moğol saldırıları

---

[63] Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed Cüzcânî *Tabâkat-ı nâsırî,* nşr. Abdulhay Habibi (Kabil: 1964), 2/191.

[64] İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahri,* 335; Muhsin Emin, *A'yânü'ş-Şî'a*, nşr. Hasan el-Emin (Beyrut: 1983), 9/83, 96; Abbas İkbal Aştiyânî, *Târih-i Moğol ez hamele-i Cengiz tâ teşkil-i devlet-i Timûr* (Tahran: 1365), 187; Ca'feriyan, *eş-Şia fî İran: dirâsatun tarihiyye mine'l-bidâye hatte'l-karni't-tasi'el-Hicrî*, Fars. çev. Ali Haşim el-Esedi (Meşhed: 1420), 404.

başlamıştır. Hârizmşahların yıkılmasından sonra, Moğollara karşı durması muhtemel bütün gruplar ortadan kaldırılmıştır. Tûsî, bu ortamda tek güvenli yer olarak kalan İsmâîlî kalelere sığınmıştır. Çünkü İsmâililerin Kuhistan temsilcisi Muhteşem Nasîruddîn Abdurrahim b. Ebi Mansur, Tûsî'nin şöhretini, ilmî kişiliğini bildiği için onu Kuhistan'a davet etmiştir. Bu davet böylesi kritik bir ortamda geldiği için, Tûsî tarafından kabul edilmiştir. Kuhistan'da bir süre kaldıktan sonra İsmâilî liderlerin o dönemdeki reisi Alâeddin Muhammed'in davetiyle bir başka İsmailî kale olan Meymundiz'e gitmiştir.[65]

Nasîruddin Tûsî, Alamut'un düşmesinden sonra (654/1256) Hülâgû tarafından özel danışman olarak görevlendirilmiştir.[66] Bağdat'ın İlhanlıların eline geçmesi sürecinde Hülâgû'nun yanında olan Tûsî, bu noktadan sonra Şiîlerin İlhanlılar nezdinde güçlenmesine katkı sağlayan en önemli isimdir. O, Hülâgû'yu tesiri altına almıştır. Bu tesiri, Şiîliğe siyasî alanda katkı sağlarken, eserleri de düşünce alanında katkı sağlamıştır.[67] Nasîruddin Tûsî, Moğol tehdidi altında yok olmasından korktuğu İslam kültür mirasını korumaya çalışmıştır. Bu amaçla medreselerin ve bilimsel araştırmaların yapılacağı araştırma merkezlerinin kurulması konusunda Hülâgû'yu ikna etmiş, bu işler için tahsis edilen vakıfların yönetimini üstlenmiştir.[68]

---

[65] Emin, *A'yânü'ş-Şî'a,* 9/416; Hasan el-Emin, *Müstedrikâtu a'yâni'ş-Şî'a* (Beyrut: 1372), 1/197.

[66] Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin Mirhond, *Târih-i ravzatu's-safâ* (Tahran: 1901), 5/237.

[67] Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: 2002), 139.

[68] Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mieti's-sâbi'a,* thk. Mehdi en-Necm (Beyrut: 2003), 266.

Nasîruddin Tûsî'nin bu çalışması, bazı Şiî yazarlarca bugünkü akademiler şeklinde yorumlanmıştır.[69] Onlara göre Tusî'nin Hülâgû yönetimine katkısı siyasî değil, Müslümanların kültür ve medeniyetini de korumayı amaçlayan bir katkıdır. Zira istila esnasında toplumu birbirine bağlayan manevi güçler zayıflamıştır. Ama Müslüman toplumun başına gelenler sadece kültürel alanda yıkımı değil, Müslümanların kendine güvenlerini de yok etmiş, teslimiyet düşüncesi insanlara hâkim olmaya başlamıştır.

Şîa'ya göre Tûsî'nin gayretleri, çok sayıda âlim ve kitabın kurtarılmasına yönelik olumlu sonuçlar doğurmuştur. Müslümanlar, İlhanlılara karşı direnebilecek, kılıçla karşılık verecek durumda değillerdir; ama bu onları mücadeleden uzak tutmamıştır. İşte bu ortamda Tûsî, savaşçı ruhlarını tespit ettiği Cengiz evladının boş bırakılmaya gelmediğini anlamıştır. Bu yüzden o, hem Hülâgû hem de Abaka döneminde Sünnî-Şiî ayrımı yapmadan, Müslümanları Hülâgû'nun gazabından korumaya çalışmış; İlhanlı yöneticilerini ülkenin mamur edilmesine ve çeşitli kurumların inşasına sevk etmiştir. Bu amaçla Merağa'da rasathane yaptırarak âlimleri oraya toplamıştır. İslam dünyasından ve Çin'den birçok bilgin oraya gelmiştir. Ayrıca rasathanede dört yüz bin ciltten oluşan bir kütüphane kurmuştur.[70]

Dönemin Sünnî yazarlarında Nasîruddîn Tûsî'nin Bağdat'ın düşüşü konusundaki konumuna ilişkin iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birinci grupta yer alan yazarlar, Bağdat'ın düşüşünü detaylı işlerken, Tûsî'nin rolü konusunda bir şey belirtmemişlerdir. Bunlardan bazıları Alkamî'yi ihanetle suçlamalarına rağmen, Tûsî hakkında bir

[69] Hasan el-Emin, *el-İsmâîliyyûn ve'l-Moğûl ve Nasîruddîn et-Tûsî*, Beyrut 1997, 53.

[70] İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,* 266; Emin, *A'yânü'ş-Şî'a*, 9/416-17; Arif Tamir, *Târihü'l-İsmailiyye* (London: 1991), 4/182.

ihanetten bahsetmemişlerdir. Cüveynî, Cüzcânî, İbnü'l-Fuvatî, Hamdullah Müstevfî, İbn Şakir el-Kütübî bu gruba örnek olarak verilebilir. İkinci grupta yer alan yazarlar ise, Tûsî'nin Bağdat'ın düşmesi konusunda katkısı olduğunu düşünmektedirler. Bu grubu, çoğunlukla İbn Teymiyye ve onun öğrencileri oluşturmaktadır. Bu yazarlar, sıklıkla Tûsî'ye hakaret etmişler; onun Müslümanlığını dahi sorgulamışlardır. İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim elCevziyye (ö.751/1350), İlhanlıların Bağdat ve civarında yaptıkları her şeyin kaynağı olarak Tûsî'yi göstermektedir. İbn Kayyim, Tûsî'ye "Nasîrü'ş-Şirk ve'l-Küfr ve'l-İlhâd" lakabını vererek ismi üzerinde ona hakaret dahi etmiştir.[71]

Şiî yazarlarda yaygın kanaat ise, Nasîruddîn Tûsî'nin, Sünnî hilafetin düşmesinde ve halifenin öldürülmesinde doğrudan bir katkısı olmadığı yönündedir. Onlara göre Sünnî Tûsî'ye yönelik eleştirileri büyük haksızlıktır. Şiîlere göre Sünnî âlimler, Tûsî'nin Sünnî Kelâm'a yaptığı katkılar nedeniyle, Tûsî hakkında bir karara varma noktasında çelişki içerisindedirler. Bu nedenle Şiîler, Tûsî'nin eleştirilmesini yersiz bulmaktadırlar.[72]

Mezhepler Arası İlişkileri

Şiîler, İlhanlılar dönemine kadar, yaklaşık iki asır boyunca siyasî iradeye yön verme imkânını kaybetmişlerdir. İlhanlı dönemine kadar her fırsatta siyasî iradeleri etkileme gayretinde olmuşlardır. Bu nedenle Şiîler için İlhanlılar dönemi, Fatımîler ve Büveyhîlerden sonra, yönetimde inisiyatifi elde ettikleri önemli bir dönemdir. Bunun farkında

---

[71] Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kasidetü'l-imam İbnü'l-Cevziyye* (Beyrut: 1986), 1/245-248.

[72] Seyyid Ali Hüseyin Meylâni, *eş-Şeyh Nasîrüddin et-Tûsî ve sukût-i Bağdâd* (Irak: Merkezî'l- Ebhâsi'l-Akâidyye, 1421), 9.

olan Şiîler, İlhanlı yöneticilerinin etrafını sarmaya, yönetim ve vakıf işlerine el atmaya, devlet toplantılarında devamlı bulunmaya başlamışlardır. Şiîler, yönetimdeki etkinliklerini artırmak için, kâdılık, devâtdârlık, bekçilik ve benzeri hizmetleri üstlenmişlerdir. Hülâgû döneminde korunma elde eden Şiîler, özellikle Gâzân Hân zamanında artan bir nüfuza sahip olmuşlardır. Bu dönemde Hz. Ali'nin torunlarına ait "Dârü's-Siyâde" kurulmuştur.[73] Kardeşi Olcaytu ise Şiîliği benimsemiş ve onu, tarihinde ilk defa İran topraklarında devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiştir. Bu mezhebi değişim, sonuçlarını her alanda göstermiştir.[74]

İlhanlı döneminde fırsat yakalayan Şiîlerin, bu yeni dönemde yeni bir strateji; geçmişte yaşadıkları sıkıntıları bertaraf etmek için yeni bir siyaset dili oluşturması gerekmiştir. Şiîler dönüm noktasında bulunmaktadırlar. Ya yeni stratejilerini, Şiîlerin var oluş koşullarıyla ilintili düşünecekler; siyasî otoriteyle ilişkilerini uzlaşı zemininde tutacaklar, ya da Şiîlerin toplumda pasif olma hali devam edecektir.[75]

Şiîler, İlhanlılar döneminde, *takiyye* prensibini kullanmaktan vazgeçmişlerdir. Şiî düşüncesinde özgürlükçü yaklaşımlar ifade edilmeye başlanmıştır. "Kul fiilinin yaratıcısıdır, eylemlerinde hürdür, onu kimse zorlayamaz" gibi bireyi önceleyen prensiplere ağırlık verilerek, asırlardır eli kolu bağlanan halkın, Şiî telkinler çerçevesinde bilinçlendirilmesine çalışılmıştır. Şiîler, takiyyeden çıkmak suretiyle Sünnîlerin dinî ve siyasî bazı suçlamalarından da kurtulmuşlardır. Şiîlerin bu ilerleyişi ve yönetimde söz sahibi olmaları, Sünnîleri korkutmuştur. Şiîler, tarihte çok az zaman diliminde bu kadar güçlü

[73] Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân,* 227.
[74] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu,* 91.
[75] Şirin Beyânî, *Din u devlet der Îrân 'ahd-i Moğol* (Tahran: 1375), 2/570-571.

olabilmişlerdir. Onların kendilerine güveni gelmiş, adeta İlhanlı saraylarını kuşatma altında tutmaya başlamışlardır. Ortaya çıkan bu yeni tabloda İlhanlılar, dönemin halifeleri; Şiîler de onların vezirleri gibi algılanmıştır.[76]

Bazı Şiî âlimler, Moğolları/İlhanlıları, Gaib İmam'ın çıkışını hızlandıran bir millet olarak algılamışlardır. Bu bakış açısı, Şiîlerin İlhanlılara yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, zaten gayr-i meşru olan Abbâsî yönetiminin, İlhanlılar veya bir başkası tarafından kaldırılmış olması, İmam'ın çıkışını hızlandıran bir süreç olduğu için, Şiîler açısından bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımın Şiî geleneksel siyasetiyle uyum gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Sünnî kaynaklar, Şiîlerin, İlhanlılardan yana tavır almalarını 'ihanet' olarak sunmuşlardır.[77]

Sünnîlerle Şiîler arasında işgal sırasında direnmeye dönüşebilecek bir birliktelik yoktur. Bu iki zümre, İlhanlılar döneminde olduğu gibi, geçmişte de çatışma halindedir. Kerh mahallesinde yaşanan isyanlar, akabinde çıkan çatışmalar, bunun sadece bir örneğidir. Kaldı ki, eğer bir ittifak aranacaksa, bu ittifakın, Şiî-Sünnî ittifakından önce, Sünnîler arasında aranması gerekmektedir. Çünkü onlar da Hanefî-Şâfiî ayrımında birbirleriyle çatışma halindedirler.[78] Bunun en önemli göstergesi Gazan Han ve Olcaytu'nun Müslümanlığı konusundaki ameli/fıkhî mezheplerin birbiriyle rekabetinde görülebilmektedir. Olcaytu sultan, rivayetlerde ortaya konulduğuna göre, bu mezhep tartışmamaları sonucu Sünnilikten Şiîliğe geçmiştir.[79]

---

[76] Beyânî, *Din u devlet*, 2/572.
[77] Refi', *Târih-i cümbüşha-yı mezhebi der İran,* 3/974; Fuad İbrahim, *el-Fakîh ve'd-devle: tadavvuru'l-fikhi's-siyâsiyyi eş-şi'îyyi* (Beyrut: 1998), 111.
[78] İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,* 216-217; Şüşterî, *Mecâlis*, 2/355.
[79] Kaşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 96.

Şîa'nın, işgal karşısındaki suskunluğunun temel nedenini başka yerde aramak gerekir. Geleneksel Şiî siyaset teorileri, Şiîlerin işgal karşısındaki tavrını belirlemede önemli bir unsurdur. Çünkü Şiî siyaset felsefesinde bir teori sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu teoriye göre gaybet-i kübra'dan sonra mehdiy-i müntazar inancı ve bu inanca göre İmam'ın mutlaka bir gün geri döneceği düşüncesi, yeryüzündeki tüm yönetimlerin gayr-i meşru olarak kabul edilmesini doğurmuştur. Bu teoriyi, Küleynî (ö. 329/940) ve Şeyh Sadûk (ö.381/991) gibi ilk dönem Ahbârî ulemasının düşünceleri beslemektedir. Onlara göre imamın haricindeki tüm yönetimler câir, tâğût veya ehl-i cevr'dir.[80] Her ne kadar Küleynî burada meseleyi siyasal alana indirgemeden değerlendirmiş olsa da bu durumun, sonraki Şiî ulemayı çıkmaza soktuğu görüldüğü için, farklı düşünceler ileri sürülmek zorunda kalınmıştır. Nitekim Şeyh Müfîd (ö.413/1022)'in düşünceleri bu anlamda bir kırılmayı temsil etmektedir. Şeyh Müfîd, seleflerinin sert tutumlarına rağmen siyasetle uzlaşma zemini aramıştır.[81]

İlhanlılarla birlikte siyasetle kurulan ilişki düzeyi değişmiştir. Bu değişimi İbn Tâvûs'ta da görmek mümkündür. İbn Tâvûs, gayr-i meşru kabul ettiği Abbasîlerden gelen ifta ve vezaret gibi birçok önemli görev teklifini kabul etmezken İlhanlıların teklifini kabul etmiştir. Onun İlhanlılardan yana tavır almasında Bağdat'ın düşmesi sonrasında Alkamî'nin siyasetteki ağırlığının etkili olduğu ifade edilebilir. Çünkü Bağdat'ın düşmesinden sonra Hülâgû'nun "kâfir, fakat adil sultan mı,

[80] Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfi*, tashih ve thk. Ali Ekber el-Gaffari (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1363), 8/412; Şeyh Saduk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* (Necef: 1958), 3/2; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm fî şerhi'l-mukni'a* (Necef: 1958-62), 6/219.

[81] Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *el-Mükni'a fi'l-usûl ve'l-furû'* (Kum: 1990), 130.

yoksa Müslüman ama zalim sultan mı daha üstündür?" sorusuna mecliste bulunan âlimler cevap vermede tereddüt ettiklerinde İbn Tâvûs eline kalemi alıp, "kafir, ama adil sultan daha üstündür"[82] şeklinde cevap vermiştir. Bu imza, beraberinde Abbasîlerin Müslüman olsalar da, özellikle Şiîlerin haklarını korumada başarısız olduğunu, bir yönetimin meşruiyetinin dinle doğrudan alakalı olmadığı fikrini taşımakta, böylece Abbasîlerden esirgenen yakınlık İlhanlılara gösterilmektedir. Ayrıca İbn Tâvus, Moğolların Bağdat'ı kuşatmasına tepki olarak halkın giydiği siyah elbiseleri kaldırıp yeşil renkli elbiseler giyerek, halkın bu tepkisinin önüne geçmeye çalışmıştır.[83] Bir anlamda o, İlhanlı idaresinin halk nezdinde meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuştur. Bu sayede Şiîliğin, tüm din ve mezheplere aynı mesafede durmayı prensip edinen Moğollar nezdinde, bir adım öne çıkmasına katkı sağlamıştır.

Şeyh Müfîd'le Büveyhilerde başlayan siyasetle uzlaşma süreci İlhanlılar döneminde İbn Tavus (ö.664/1266), Muhakkîk Hillî (ö.676/1277) ve Allâme Hillî (ö.716/1316) gibi dönemin etkin Şiî âlimlerince devam ettirilmiştir. Çünkü İlhanlılar döneminde yaşamış İbn Tâvûs, Muhakkîk Hillî ve Allâme Hillî gibi önemli Şiî âlimler, usûlî düşüncesiyle yetişmiş insanlardır. Usûlî âlimler, ictihad kavramına yeni anlamlar yükleyerek, İmamî fakihlerin etkinliğini artırmışlardır. Bu etkinliğin arkasında, siyasetle kurulan uzlaşı etkili olmuştur. Ahbârî ulemasının tüm yönetimleri câir/gayr-i meşru sayarak Mehdî/Onikinci İmamın dönüşünden başka bir siyaset dili oluşturmadığı düşünülürse,

---

[82] İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahri*, 17.

[83] Yusuf b. Ahmed Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcim-i ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm (Beyrut: 1968), 237.

usûlîlerin siyasetle kurdukları bu ilişkinin ne anlama geldiği kolaylıkla anlaşılabilir.

İlhanlılar dönemi, Şiî-Sünnî çatışmaları açısından Büveyhîler dönemi kadar önemlidir. Bu dönemde yöneticilerin dinî ve mezhebî konumları siyasî erkin tarafını ve devletin ideolojisini belirlemiştir. İlhanlı dinî hayatında Ahmet Teküder'e kadar Budizm ve Hristiyanlık etkiliyken, ondan sonra Gâzân Hân ve Ebû Said dönemlerinde Sünnîlik, Olcaytu döneminde ise Şiîlik devletin ideolojisini belirlemiştir.

İlhanlı döneminde siyasî kuşatmalar, beraberinde hem siyasî mücadeleleri hem de mezhep çatışmalarını getirmiştir. Oysa İran'da Sünnî-Şiî bölünmüşlüğü nedeniyle çatışma ortamı kaçınılmaz olmuştur. Çünkü İlhanlı yönetiminde her yeni örgütlenme veya yeni siyasî yapılanma, iktidar-reaya ilişkilerinin niteliğinin değişerek farklı bir biçim almasını doğurmuştur. Yeni siyasî irade toplumdaki mevcut hiyerarşinin alt üst olmasını, dinî grupların siyasî iradeye yönelik tavrındaki değişiklikleri, toplumsal ilişkilerin yeniden inşasına yol açan değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu esnada çatışma eksenine konuşlanan mezhepler, iktidarı birbirleri aleyhine kışkırtmışlardır. Nitekim Rey'de mezhepler arası kışkırtmalar nedeniyle birçok insan hayatını kaybetmiştir.[84]

Siyasî değişim, beraberinde çatışma kültürünü de getirmektedir. Gerek yönetimde gerekse dinî ve kültürel alanda İlhanlı dönemindeki çatışmaları siyasî değişim bağlamında düşünmek mümkündür. Görülebildiği kadarıyla siyasî değişim, kendi paradigması çerçevesinde toplumsal bir değişimi her zaman arzulamıştır. Örneğin eski yönetimde revaçta olan Sünnîlik, Olcaytu ile birlikte yerini resmî ideoloji olarak

[84] Bkz. Şüşteri, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1/90-91; Beyani, *Din u devlet*, 2/612.

Şiîliğe bırakmış, Ebû Said'le birlikte tekrar Sünnîlik devlet katına egemen olmuştur.

Şiîler İlhanlılardan yana tavır almışlardır. Onlar, Büveyhîler sonrası elde ettikleri konumdan da güç alarak, öteki olarak kabul ettikleri diğer mezheplere karşı mücadele etmeye başlamışlardır. Bağdat'ın düşüşünde Irak'ın kendi ana vatanları olduğunu ve savunulması gerektiğini dikkate almadan İlhanlılara destek vermişlerdir. Tüm Sünnî grupların sıkıntı çektiği bir ortamda Şiîler, bununla kalmayıp İlhanlı ordusunda yer bile almışlardır.[85] Çünkü Şiîlere göre, altıncı yüzyılda mehdi zuhur edecek ve ordusu savaşçı Türklerden oluşacaktır.[86] Bu düşünce, yedinci asra kadar devam etmiştir. Bunun bazı siyasî sonuçları da olmuştur. Şiîlerin İlhanlılara rehberlik etmeleri, her fırsatta halifenin ve ailesinin ortadan kaldırılmasını telkin etmeleri, Nasîruddin Tûsî ve Alkamî'nin İlhanlılara yakınlığına tanık olan diğer Şiî bölgelerdeki yöneticilerin İlhanlı otoritesini kabul etmeleri, hep bu düşüncenin siyasî sonuçlarıdır.[87]

Şiîlerin, İlhanlılardan yana tavır alması konusunda, başka bir ifadeyle Sünnî-Şiî bölünmesinin oluşmasında vezir Alkamî ve Nasîuddîn Tûsî gibi önemli Şiî büyüklerinin katkı sağladığı ve onların son Abbasî Halife Mu'tasım'a ihanet ettikleri, Sünnî kaynakların ortak ifadesiyle sunulmaktadır.[88]

---

[85] İbn Tağriberdî, *en-Nucûmü'z-zâhire,* 7/49.

[86] Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din", 225; Refi', *Târih-i cümbüşha-yı mezhebi der İran,* 3/974; İbrahim, *el-Fakîh ve'd-Devle*, 111.

[87] Refi, *Târih-i cümbüşha-yı mezhebi der İran,* 3/974.

[88] Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa Aynî, *İkdü'l-cümân fî fî târih-i ehli'z-zamân*, nşr. Abdürrazık Tantavi Karmut (Kahire: 1989), 1/175; Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdillah b. Aybek İbnü'd-Devadârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'ü'l-ğurer*, nşr. Dorothea Krawulsky (Wiesbaden: 1992),7/29; Suyûtî, *Târihü'l-hulefâ,* 518.

Alkamî'nin İlhanlılardan yana tavır alıp Sünnîleri karşısına almasının gerekçesi olarak, Kerh mahallesinde çıkan Sünnî-Şiî çatışması gösterilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, Bağdat'ın düşmesinden bir sene önce 655/1257'de Kerh mahallesinde Şîa'nın Ehl-i Sünnete saldırdığı iddiasıyla Sünnîlerle Şiîler arasında bir çatışma çıkmıştır. Bu saldırıda İmam Musa Kazım'ın kabri tahrip edilmiştir. Alkamî'nin ve yakınlarının evi de dâhil olmak üzere birçok ev yağmalanmıştır. Bu saldırıya, başta Halife Musta'sım'ın oğlu Ebû Bekir olmak üzere bazı devlet ileri gelenleri ve polisin de katılmış olması, olayda devletin parmağı olduğu izlenimini doğurmuştur.[89]

Çatışmanın en önemli sonucu, Alkamî'nin ve ona bağlı olarak da Şiîlerin, İlhanlılara meyletmesine neden olmasıdır. Bu saldırıda Alkamî, adeta Şiîlerin temsilcisi olarak görülmüştür. Bunun karşısında, görünürde Sünnîlerin temsilcisi Aybeg ise de arka planda Halifenin büyük oğlu Ebû Bekir'in olduğu düşünülmektedir. Bu iki isim, mezheplerini de arkalarına alarak, birbirlerine karşı kin beslemişlerdir. Nitekim kaynaklarda Aybeg'in Halife Musta'sım'ı hal ederek yerine büyük oğlunu getirmek istediğine dair kayıtlar vardır.[90] Bu iddia Halife Musta'sım'a ulaştığında Aybeg bu suçlamaları kabul etmemiştir. Aybeg, bu düşüncenin, devâddâr-ı kebîr Feleküddin Muhammed b. Alâuddîn et-Tabersî ile Alkamî'ye ait olduğunu ileri sürmüş; ikisinden gelebilecek tehlikelerden korunmak için ordu hazırlatmıştır. Alkamî de aynı şeyi yaparak ordu hazırlatmıştır. Aybeg, Sünnî hocaların şefaatiyle aklanmıştır.[91]

---

[89] Bkz. İbn Kesîr, el-*Bidâye ve'n-nihâye*, 13/196, 201; Zehebî, *Siyer*, 23/180.
[90] İbnül-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,* 214.
[91] İbnül-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,* 215; Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-tevârîh*, 2/698.

Alkamî-Aybeg taraftarları arasında birçok insanın ölümüne neden olan çatışmalar yaşanmıştır. İnsanlar, işin içerisinde devlet temsilcilerinin de olduğu bu çatışmaların büyümesinden korkmuşlardır. Halife Musta'sım'ın müdahalesiyle Aybeg ile Alkamî arasında, dolayısıyla da Sünnîlerle Şiîler arasında çatışma hali görünürde yatışsa da el altından devam etmiştir. Çünkü bu çatışmadan sonra Alkamî ile Aybeg sık sık karşı karşıya gelmişlerdir. Alkamî'nin cuma cemaatini dağıtmaya yönelik çalışması ve Şiî medrese kurma çabaları da Sünnîlerle Şiîleri karşı karşıya getirmiştir. Alkamî'nin her iki çabası da o dönem için sonuçsuz kalmıştır.[92] Alkamî'nin cuma namazına karşı tavır alışının arkasında mezhep kaygılarının olduğu görülmektedir. Alkamî cuma cemaatini dağıtmak için gayret sarf etmiştir. Çünkü cuma günü Bağdat adeta Sünnî bir havaya bürünmektedir. Görüldüğü gibi Şiî Alkamî, cuma günleri Bağdat'ın Sünnî havaya bürünmesine katlanamamıştır.

İlhanlı dönemi Şiî-Sünnî çatışmalarının merkezînde yer alan Alkamî'nin, İlhanlılardan yana tavır alması, Sünnî kaynaklarca onun 'Alevî' bir hilafet kurma çabalarının sonucu olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre Alkamî bu amacına ulaşmak için İlhanlılara her türlü desteği vermiştir Bununla birlikte Alkamî'nin çabaları İlhanlılar tarafından olumlu karşılık bulmamıştır. İbnü'l-İmâd'a göre Hülâgû, siyasî geleceği açısından tehlikeli bulduğu için Alevî bir hilafetin kurulması isteğini reddetmiştir.[93] Aynî'ye göre ise Hülâgû, Alkamî'nin bu düşüncesini çirkin bulduğunu ifade etmiştir. Bağdat'ta yaptığı bazı uygulamaları bahane ederek onu öldürtmüştür.[94] Şiî kaynaklar, bu

[92] Zehebî, *Siyer*, 23/183.
[93] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 272.
[94] Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/203.

dönemde Şiîlerin bir imam adayı olmadığını gerekçe göstererek Alkamî'nin Alevî bir hilafet isteğinin konjonktür açısından mümkün olmadığını ifade etmiş ve işgal karşısında onun duruşunu savunmamışlardır.[95]

İlhanlı dönemi Şiî-Sünnî çatışmasında bazı bölgelerin dikkati çektiği görülmektedir. Çatışmalarda Bağdat ve mahalleleri merkezî konumdadır. Aslında buralarda Büveyhîler döneminde de çeşitli çatışmalar yaşanmıştır. Bağdat'ta Sünnîlerle Şiîler karışık biçimde yerleşmişlerdir. Nüfusunu Şiîlerin oluşturduğu mahalleler olduğu gibi Sünnîlerle birlikte yaşayan mahalleler de bulunmaktadır. Sünnî mahalleler arasında; *Ebû Hanîfe, Bâbulezec, Sûku's-Sultâniye, Vâkıa, Bâbulbasra, Rusâfe, Kutafta* sayılabilir. Şiî olan mahalleler arasında; *Kerh, Me'muniyye, Muhtara, Kureyye, Ca'feriyye*, *Hudayriyyin ve Musa Kazım* sayılabilir.[96]

629/1231'de Bağdat'ın mahallerinden Sünnî Bâbülezec halkı ile Şiî Mühtara halkı arasında şiddetli çatışmalar yaşanmıştır. 640/1242 yılında, Bağdat'ta Me'muniyye halkı ile Sünnî Bâbülezec halkı arasında da çatışmalar çıkmıştır. Sebebi; Halife Nasır döneminde olduğu gibi, safari düzenlemek isteyen Me'mune halkının, gerekli izni aldıktan sonra sokaklardan geçerken taşkınlık yapmalarıdır. Bâbülezec mahallesine geldiklerinde onlara müsaade edilmemiş, iki grup arasında çıkan çatışmalarda birçok insan hayatını kaybetmiştir. Me'muniyye kadınları esir alınmış, emniyet güçleri çatışmayı bastırmada yetersiz kalmıştır. Hemen bu çatışmanın akabinde Şiî Muhtara Mahallesi ile Sünnî Sultan mahalleleri arasında da çatışma çıkmış, birçok insan hayatını kaybetmiştir. Bu olayların neden olduğu bir başka çatışma da,

[95] Tahrânî, *Tabakâtu a'lâmi'ş-Şî'a,* 151-152.
[96] İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,* 216-220.

Nizamiyye medresesinin karşısında, Bağdat'ın batı yakasında bulunan Şiî Kureyye ile Sünnî Kutafta mahalleleri arasında çıkmıştır.[97]

653/1255'te Kerh Mahallesi ile Bâbulbasra arasında, birçok insanın ölmesine neden olan çatışmalar çıkmıştır. Bu çatışmayı yatıştırmak için ordu gönderilmiştir. Her iki mahallenin ileri gelenleri, ortak hareket ederek fitneyi yatıştırmaya çalışmışlardır.[98]

653/1255'te oldukça ilginç bir çatışma söz konusu olmuştur. İbnü'l-Fuvatî ısrarla Bağdat'ın iki Sünnî Mahallesi Rusâfe ile Ebû Hanîfe Mahallesi sakinleri arasında çatışmaların çıktığını, Ebû Hanîfe mahallesinin, Şiî Hudayriyyîn mahallesiyle ortak hareket ettiğini ifade etmektedir. Çatışmada Ebû Hanîfe ve Hudayriyyîn Mahallesi sakinleri Rusâfelileri muhasara altına alarak, onların temel ihtiyaçların karşılanmasına dahi müsaade etmemişlerdir. Daha sonra Bağdat şahnesi, Rusâfe halkı üzerindeki bu baskıyı kaldırmayı başarmıştır. Sonra onlar tekrar aralarında çatışmış, yine Rusâfeliler yenilmiştir. Rusâfe halkının yenilgisine tanık olan Sünnî Bâbulbasra mahalle sakinleri Rusâfe mahallesine, Şiî Kerh halkı ise Hudayriyyîn mahallesine yardıma koşmuştur. Ancak şahnenin ve mahallelerin ileri gelenleri araya girmesiyle sükûnet sağlanmıştır.[99]

Bu çatışmaya bakınca, Hanbelîlere karşı Hanefi-Şiî ittifakı görülmektedir. Hanefiler burada kendilerini Hanbelîlerden ziyade Şiîlere yakın bulmuşlardır. Bunun çeşitli nedenleri olabilir. Anlık tepki olabileceği gibi daha genel çerçeve içerisinde de değerlendirilebilir. O gün için Hanefiliğin daha çok gayri Arap unsurları temsil ettiği göz

---

[97] İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,*138-139.
[98] İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,* 213.
[99] İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a,* 216-217, 220.

önüne alındığında mevali unsurların Araplara olan başkaldırısı şeklinde de değerlendirebilir.

653/1255'te Sünnî Müstasımiye Mahallesi ile Şiî Ca'feriyye mahalleleri arasında da çatışmalar çıkmıştır. 654/1256'da Zilhicce ayında, sonuçları açısından oldukça önemli olan bir mezhep çatışması daha yaşanmıştır. Buna göre Şiî Kerh mahallesinden birisi Sünnî Kutaf'ta mahallesinden birini öldürmüştür. Ailesi, cesedi halifenin kapısına götürüp bırakmıştır. Saray hizmetçileri, olayı abartarak durumu Halife Mu'tasım'a aktarmışlardır. Bunun üzerine Halife, atının ve ordusunun hazırlanması emrini vermiş, halk da onların peşine düşerek Kerh'i istila etmişlerdir. Burada tam bir savaş hali yaşanmıştır. Durumun kontrolden çıktığını gören Halife, çatışmanın durdurulmasını emretmiştir. Bu esnada halktan evine girenler kurtulmuş, çatışma meydanını terk etmede yavaş davrananlar öldürülmüştür. Halife ordunun önüne geçerek, saldırı esnasında, kadınlar ve esirler de dâhil olmak üzere ele geçirilen her şeyin sahiplerine iade edilmesini emretmiştir. Daha sonra bu çatışmanın çıkmasına sebep olan Şiî asılarak öldürülmüştür. Dönemin kaynakları dikkate alınırsa, Sünnî-Şiî çatışmasında, Halifenin taraf; bu çatışmanın da devlet politikası olarak yapıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.[100]

Gâzân Hân döneminde Şiîlere duyulan öfke, Sünnîleri zaman zaman toplumsal linç uygulamasına sevk etmiştir. 702/1302-1303 yılında cuma günü Bağdat Camii'nde bir Şiî, "Sünnî imamın arkasında kıldığım namaz makbul değildir" diyerek öğle namazını kaza ettiği için öldürülüp yakılmıştır. Bu durum başta Şiîler arasında olmak üzere toplumda infiale neden olmuştur. Haber kendisine ulaştığında Gâzân Hân: "Müslümanların imamları: her kim daha çok namaz kılarsa sevabı

[100] İbnül-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a*, 225-226.

daha çok olur demiyorlar mıydı? Öyleyse namazını çoğalttı diye bir kimseyi nasıl öldürürler? Hele Peygamber (s.a.v) neslinden ve evladından birini…" diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir.[101]

Bu durum Gâzân Hân'ın Müslüman algısını sarsmıştır. Çünkü o daha önceleri Cengiz Han'ın Müslümanlara yönelik yorumunu kabul etmezken, yaşanan bu durumun, Cengiz'in yorumunu haklı çıkardığını ifade ederek şöyle demiştir: "Ben onun sözünü reddediyordum. Ama şimdi bildim ki Cengiz Han'ın görüşü doğru ve sözü haktır. Hiçbir ümmetin ve milletin ashabı, hiçbir mezhep ve fırkanın erbabı, kendi peygamberlerinin soyunu, namazı ve ibadeti artırdı diye katletmeyi reva görmez. Küstahlık ve yüzsüzlük yapmaz. İtaati ve ibadeti yüzünden bir insanı nasıl yakarlar?" Sünnî bu tavrı, dönemin sultanı Gazan Han'ı etkilemiştir. Bunun ekonomik, dinî ve toplumsal bazı sonuçları olmuştur. Ekonomik alanda Sivas ve Kûfe gibi büyük şehirlerin ve birçok vakfın gelirlerinin Şiîlere tahsis edilmesine neden olmuştur.[102]

Dinî alanda ise iki sonuç doğurmuştur. Biri, Sünnî uygulama olarak kabul edilen hutbelerde halifelerin isimlerinin okunması konusu tartışmaya açılmıştır. Diğeri ise, İlhanlılar nezdinde Şiîlerle Ehl-i Beyt arasında doğrudan ilişki kurulmasına yol açmıştır. Her Şiî, Ehl-i Beyt olarak değerlendirilmiştir.[103] Bunu, namazını kaza ettiği için öldürülen Şiî konusunda Gâzân Hân'ın ifadesinden çıkarmak mümkündür. Çünkü o öldürülen Şiî'yi 'evladı Resül' olarak nitelendirmiştir. Bu durum uzun süredir Sünnîler tarafından mağdur edildiklerini ileri süren Şiîlerin yönetim nezdinde sözlerinin karşılık bulması anlamına gelir. Toplumsal

[101] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 91
[102] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 91
[103] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 94.

alanda ise, Sünnîlerde tedirginliğe yol açmıştır. Gâzân Hân'ın bu konuda kararlı olması, onları çözüm arayışına itmiştir. Sünnîlerin yönetime açılan kapısı olan Şafii Reşîdüddîn, Şiîlerin itirazını yumuşak bir üslupla eleştirmiş ve Gâzân Hân'a toplumdaki mezheplerin ağırlığını hatırlatmıştır. Reşîdüddîn'e göre, Müslümanların çoğunluğunu Sünnî mezhebi oluşturmaktadır. Hutbedeki uygulama, yedi yüz küsur yıldır kuşaktan kuşağa aktarılarak bugüne gelmiştir. Birdenbire Sünnîlerin bu uygulamalardan vazgeçmelerini istemek doğru değildir. Bu kararda ısrar edilmesi, Sünnî halkın otoriteye küstürülmesine neden olacaktır. İlhanlı yöneticileri, Sünnî halk nezdinde değer kaybedecek, özellikle Sünnîlerde pasif direnişler başlayacaktır. Daha da önemlisi toplum Sünnî-Şiî ekseninde çatışmaya sürüklenecektir.[104]

Şiîler lehinde bir iradenin olması Sünnîlerin tepkisini çekmiştir. Sünnîler, Şiîlerin Ehl-i Beyt vurgusuyla iktidarı yanlarına almalarını eleştirmişlerdir. Durumu fark eden Gâzân Hân, Şiîler lehinde yaptığı faaliyetlerin, diğer sahabeyi, dolayısıyla da Sünnîleri yok sayma anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Şiîler lehindeki faaliyetlerinin, gördüğü bir rüyayla Hz. Peygamber'in oluşturduğu "kardeşlik" çerçevesinde değerlendirilmesini istemiştir.[105]

İlhanlılar döneminde Şiî-Sünnî çatışmasında önde gelen Şiî ulemanın da katkısı olmuştur. Örneğin Olcaytu dönemi nakibi Seyyid Taceddin Âvecî bu görevinin yanı sıra, ülkede Şiîliği resmî mezhep yapmaya çalışmıştır.[106] Şiîliğin yayılması için diğer mezhep mensuplarına baskı yapılması konusunda teşebbüste bulunmuştur.

---

[104] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 95.
[105] Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, 227.
[106] Hafız Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 46; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i güzîde*, 597.

Olcaytu'nun üzerindeki etkisi neticesinde, onun Şiîliği kabulünden bir yıl sonra vezir olan Sa'duddin Sâvecî, Şiîlerin saraydaki konumlarını sağlamlaştırmıştır. Bu yeni güçlü konumlarından destek alan Şiîler, diğer fırkalara karşı yıpratıcı çalışmalara başlamışlardır. Bu çabaları, hem İlhanlı yöneticilerinin hem de Sünnîlerin öfkesinin çekmiştir. Bununla da yetinmeyip Yahudilere ait kutsal yerleri camiye çevirmesi ve oralarda vaazlar vermesi Âvecî'nini ölümüne neden olmuştur.[107]

Âvecî, nakib olarak göreve başladığında ilk iş olarak Zülküf (a.s)'ün meşhedine, Yahudilere rağmen mihrap, minber ve minare yaptırmıştır.[108] Onun buradaki tasarrufları Yahudilerin tepkisini çekmiştir. Kâşânî'ye göre Yahudilikten dönme Şafiî vezir Reşîdüddîn de Avecî'nin bu uygulamasından rahatsız olmuş, ondan intikam almak için çalışmıştır. Bunun için o, Yahudileri Avecî ve Şiîler aleyhine kışkırtmıştır.[109] Reşîdüddîn'in yardımıyla Olcaytu'ya çıkan Yahudiler, Avecî'nin bu yaptıklarının suç olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Olcaytu'nun "Ali evladı katili" olarak suçlanmaktan çekinmesi üzerine bu grup, Avecî'nin gerçekten "Alevi" olmadığı konusunda uydurma bir belgeyi Olcaytu'ya sunar. Bunun üzerine Olcaytu, 711/1312'de Âvecî ve oğullarının öldürülmelerini emreder. Bağdat'taki Hanbelîler bu ölümleri sevinçle karşılamışlar, Âveci ve oğullarının cesetleri üzerine atlarını sürmüşlerdir. Bu haber Olcaytu'ya ulaştığında son derece öfkelenerek, grubuna sahip çıkamayan Hanbelî kadısının çarmıha gerilmesini emretmiş, ancak hocaların şefaatiyle canı bağışlanmıştır. Bununla birlikte ceza olarak çıplak bir şekilde kör bir eşeğe bindirilecek, Bağdat'ın cadde ve sokaklarında başına vurularak

---

[107] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 166; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb*, nşr. Muhammed Debir Siyâkî (Tahran: 1917), 33-34.
[108] Beyânî, *Din u devlet*, 2/418.
[109] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 132.

dolaştırılacaktır. Bununla da yetinmeyen Olcaytu, Hanbelîlerin kadılığını kaldırarak, onların hukuki konularda Şâfiî mezhebini taklit etmelerini emretmiştir.[110] Hanbelîlerin kâdı'l-kudatlığının kaldırılması, Şâfiî ve Hanbelîler arasındaki tartışmaları körüklemiştir. Onlar, bu durumdan Reşidüdin'i sorumlu tutmuşlardır.[111]

İlhanlı döneminde bürokratlar arasında çıkan çatışmalar da, toplumda Şiî-Sünnî çatışmasının derinleşmesine neden olmuştur. Örneğin Reşîdüddîn'le sekiz sene vezareti paylaşan diğer vezir Sa'duddîn Sâvecî,[112] Reşidüddîn'in siyasetteki ağırlığını kırmak için Şiîlere yakınlaşarak mevzi kazanmaya çalışmış, bunu belli oranda da başarmıştır. Şiîlerin desteğini arkasına alan Sâvecî, vezareti tek başına deruhte etmesi gerektiğini düşünerek, Reşîdüddîn'den kurtulmanın yollarını aramaya başlamıştır.[113] Bu amaçla o, Reşîdüddîn'i hırsızlıkla suçlamıştır. Bu suçlamasını belgelendiremeyince 711/1312'de Olcaytu'nun emriyle öldürülmüştür.[114] Burada Sa'duddîn Sâvecî Şiîlerin; Reşîdüddîn de Sünnîlerin temsilcisi olarak karşı karşıya gelmiştir.

İlhanlı döneminde Sünnî-Şiî çatışmasını besleyen nedenler arasında sosyal, siyasal ve psikolojik etkenler kadar, dönemin saygın kişileri ve hocalarının da var olduğu söylenebilir. Kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, hem Sünnîler hem de Şiîler, mezhep üzerinden siyaset yaparak bu çatışmaları körüklemişlerdir. Rivayete göre bir Sünnî Arab, bir Şiî'yi öküze bindirerek şehrin etrafında dolaştırmak

[110] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 132- 133.
[111] Beyânî, *Din u devlet*, 2/607
[112] Spuler, *İran Moğolları*, 111, 120.
[113] Muhammed b. Ali b Muhammed Şebânkâreî, *Mecm'u'l-ensâb fi't-tevârîh*, thk. Mîr Hâşim-i Muhaddis (Tahran: 1956), 270-271; Spuler, *İran Moğolları,* 125.
[114] Hafız Ebrû *Zübdetü't-tevârîh*, 49; Spuler, *İran Moğolları,* 125.

suretiyle ta'zir cezası uygulamaktaymış. Olayı gören bir başka Şiî: "Bu adam ne günah işledi?" diye sormuş. Arap: " O, Ebû Bekir ve Ömer'e sövdü" demiş. Sünnî'nin yaptığına kızan Şiî, öküzün üzerindeki Şiî'ye: "Ey adamcağız! Osman'ı unutma (ona da söv)" diye bağırmıştır.[115] Yine bir başka rivayete göre, Kum kentinde bir grup Şiî, 'İmrân (عمران) adlı birini, adı Ömer diye dövüyorlarmış. Adamın biri; "Yahu bu Ömer değil neden dövüyorsunuz" diye kendilerine çıkışmış. Dövenler demişler ki, "Bu hem Ömer'dir, hem de Osman'ın "elif" ve "nûn"una sahiptir."[116]

Sonuç

Moğolların XIII. yüzyılın başlarından itibaren İslam topraklarına girmesi ve buralarda kısa sürede başarılar elde etmesi, dünya tarihinde önemli değişimlere sebep olmuştur. Bir Moğol devleti olan İlhanlı devleti, Hilafet merkezi Bağdat'ta konumlanmıştır. Bu dönemde İslam mezhepleri arasındaki ilişkiler, bir açıdan Büveyhiler dönemindeki tartışmaların devamı görüntüsü verirken diğer yandan kendinden sonraki süreçlerde mezhepler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bağdat ve civarında Şiîliğin ilk defa devletin resmi mezhebi haline gelmesi, kurumsal düzeyde Sünniliğin bir süreliğine de olsa sindirilmesine neden olurken, Şiîliğin revaç bulmasına imkân sağlamıştır. Kurumsal siyasetini tüm dinler karşısında İslam lehinde geliştiren, ancak İslam içerisindeki mezhepler arasında tercihte bulunmayan Gazan Han döneminde mezhepler arasındaki ilişkiler, onun güçlü iradesi sayesinde çatışmaya dönüşmemiştir. Ancak

---

[115] Hasan Çiftçi, '*Ubeydullah Zâkânî: Toplumsal Görüşleri Ahlak ve Felsefesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 130.

[116] Çiftçi, *Ubeydullah Zâkânî*, 30.

Müslüman olduktan sonra sıklıkla mezhep değiştiren Olcaytu Sultan döneminde mezhepler arası çatışmalar sadece siyasi ve itikadi mezhepler arasında değil, aynı zamanda ameli/fıkhî mezhepler arasında da yaşanmıştır. Hatta bu değişikliğin temel etkileyeni, mezhepler arasındaki mücadelelerdir. Ebu Said Bahadır Han döneminde ise Sünnilik tekrar eski konumuna kavuşmuştur. Ancak İlhanlıların yıkılmasıyla birlikte bu devletin bakiyeleri üzerine kurulan çeşitli devletlerin karakterinin Şiîlik olması, Şiîliğin resmi ideolojiyle ilişkilendirilmesinde temel referans noktası olarak gösterilen Safevîlerden öncesine bakılmasını gerekli kılar. Bu bağlamda Şiîliğin bu toplumlarda tutunmasında, aslında Sünni birer tarikat olan Kübrevîlik ile Erdebil tekkesinde gerçekleşen dönüşümlerin dikkatle incelemesi gerekir.

Bu dönemde İslam mezhepleri arası ilişkilerinin seyrinde etkili olan unsurların başında siyasi ve dini beklentilerin etkili olduğu söylenebilir. Bu dönemde Şiîler, Büveyhiler döneminden daha etkilidirler. Şiîlik, devletin hâkim ideolojisi olmuştur. Dini bağlamda ise Şiîliğin Moğollar tarafından kaldırılan Sünni hilafetin kaldırılışına direnmeleri kendi siyaset paradigmaları bağlamında bir çelişkidir. Zira Şiîlik, imamın bizzat deruhte etmediği her yönetimi, *cair, gasıp* ve *gayri meşru* sayar. Bu nedenle Sünni hilafetin ortadan kaldırılması Şiîler için bir sorun değildir. Aksine beklenen sürecinin hızlanması adına atılmış önemli bir adımdır. Kaldı ki Şiîler, Moğolların yanında yer alışlarını çeşitli dini referanslara dayandırmışlardır. Şiî Sünni ilişkilerinde Moğollardan yana tavır alan Şiî vezir Müeyyedüddin İbnü'l-Alkamî ve Hülagü'nün danışmanı Şiî âlim Nasiruddin Tûsî'nin Şiîler lehinde yaptığı tasarrufları da belirleyici olmuştur. Şiîler, Sünni toplumun gözünde olağan şüphelidirler. Bu nedenle toplumda en ufak

bir mesele iki mezhep arasında kolaylıkla çatışmaya dönüşmüştür. Sünni toplumun Şiîler aleyhine kışkırtılmasında ise Devâtdâr-ı Sağîr Mücâhidüddin Aybeg el-Müstansırî ile halife Mustas'ım'ın büyük oğlu Ebû Bekir'in önemli katkıları olmuştur.

İlhanlı döneminde mezhepler arası ilişkilerde veya çatışmalarda olayların ve tarafların yapısına bağlı olarak farklı görüntülerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde özellikle Bağdat ve civarında "Sünni" toplumun Hanbelilerden oluştuğu ve mezhepler arası çatışmaların da büyük oranda Hanbeliler ve Şiîler arasında yaşandığı görülmektedir. Öte yandan mezhepler arası mücadelelerde Hanbelilere karşı yer yer Hanefi-Şiî birlikteliği de görülebilmektedir. Zaman zaman ameli/fıkhi mezhepler arasında da farklı sebeplere dayanan birçok çatışma gözlemlenmiştir.

ŞİÎ İMÂMÎ KAYNAKLARDA MANİPULATİF ÖMER ALGISI*

Giriş

Sünnî literatür açasından Hz. Ömer (ö.23/644), Hz. Ebû Bekir (ö.13/634)'den sonra Müslümanların ikinci halifesidir. O, Hz. Peygamber'in "Allah'ım bu dini iki Ömer'den biriyle aziz kıl." şeklindeki duasının karşılığı olarak kabul edilir. Ömer, Müslüman oluşuyla sadece Mekke'de sıkışıp kalan Müslümanlar için moral kaynağı olmamış yanı sıra Müslümanların ilk defa Kâbe'de toplu olarak namaz kılabilmelerine ve İslam'ın birçok şeairini yani İslam'ı görünür kılan unsurları açıktan yapar hale gelebilmelerine önemli katkı sağlamıştır.[117] Hz. Ömer, derin görüş sahibi, basireti yüksek, adeta gerçeğin dile gelmiş hali[118] olarak görülmüştür. Rivayetlere göre Hz. Ebû Bekir ashabın ileri gelenleriyle hilafet konusunu istişare ettiğinde aklından geçen ismin Ömer olduğunu söylemiştir. Ashaptan bazılarının onun sert mizacına işaret ettiği, ancak Hz. Ebû Bekir'in Ömer'in bu özelliğinin farkında olmakla birlikte ideal bir halife olduğu konusunda ashabı ikna ettiği kaydedilmiştir.[119]

Hz. Ömer'in itibar sahibi olmasında onun zamanın ruhunu iyi okuması ve İslam tarihindeki birçok kurumun ilk kurucusu olmasının

---

*Bu çalışma tebliğ olarak sunulmuştur. "Hz. Ömer'e Yönelik Algı". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları 2018), 3/493-516.

[117] Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar İbn İshak, *Sîretu İbn İshak*, thk. Ahmed Ferid el-Mezid (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004), 221, 225; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sad, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 3/249.

[118] Tirmizî, "Menakib", 18 (no.3682).

[119] Bkz. Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-harac* (Beyrut: Daru'l-Marife 1979), 11-12; İbn Sad, *Tabakât*, 3/254-255.

önemli bir etkisi vardır.[120] Bu nedenle Hz. Ömer döneminin en bariz özeliği fütuhatlar ve devletin kurumsallaşmasıdır. Fetihlerin önemli bir kısmı, kendisinin danışman olarak görev aldığı Hz. Ebû Bekir döneminde başlamış olsa da bitirme işi Hz. Ömer'e nasip olmuştur. Onun döneminde gerçekleştirilen fetihleri; İran-Irak fetihleri, Suriye fetihleri, Cezire fetihleri, Mısır fetihleri şeklindeki başlıklar halinde incelemek mümkündür.[121]

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in danışma heyetinde yer aldığı gibi Hz. Ebû Bekir döneminde de aktif şekilde bu göreve devam etmiştir. O, bu süreçte edindiği tecrübeleri kendi hilafetine kolayca taşımıştır. Hz. Ömer, yönetimde din farkı gözetmeden alanında ehil olan hemen herkes ile istişareye önem vermiştir.[122] Onun yönetiminde vazgeçmediği bir diğer husus, kamu adına görev yapan tüm memurları, idarecileri denetleme konusunda hassasiyet göstermesidir. Hz. Ömer, gerek barış gerekse savaş ortamında görev verdiği kamu görevlilerini farklı şekillerde denetlemeye tabi tutmuş, uygun gördüğünde bu kişilere ceza vermekten geri durmamıştır.[123]

Hz. Ömer'in cahiliyye dönemindeki yaşam tarzı, İslam'a giriş şekli, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in rehberliğinde gösterdiği gelişimi, sert mizacını Hz. Peygamber'e dahi yansıtacak

---

[120] Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı* Okumak-*2: Hz. Ömer* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11.

[121] Detay için bkz. Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi: Hulefa-i Raşidin Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 115-151.

[122] İbn Sad, *Tabakât*, 2/302-303. Hz. Ömer, Kadisiye savaşında Müslümanlara karşı savaşan ve esir düşen bir İranlı komutana "Isfahan mı Azerbaycan mı önce fethedilmeli?" şeklide görüşünü sormuştur. Bkz. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 35.

[123] Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 125; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/293; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Tarihü't-Taberî: tarihü'l-umem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru Süveydan (Beyrut: ty.), 4/165.

tabiatı, İslam'a aykırı gördüğü hususların eleştirisindeki sert tutumu, yeri geldiğinde Hz. Peygamber'in uygulamalarını sorgulayan davranışları kaynaklarda sıklıkla dile getirilmektedir. Kaynakların üzerinde durduğu bir diğer husus da Hz. Ömer'in İslam'a büyük hizmetlerinin dokunduğu gerçeğidir. Hz. Ömer, literatürde *Muvâfakât-ı Ömer*[124] adıyla bilinen ve onun feraset ve dinî hassasiyetinin yansımaları olarak görülebilecek eleştirileri ve önerileri Kur'ân tarafından desteklenen bir sahabîdir.[125] Onun din anlayışı tüm Müslümanları etkilemiş olsa da özellikle tarihte İbrahim en-Nehaî (ö.96/714) Hammâd b. Ebu Süleyman (ö.120/738) ve Ebu Hanîfe'nin (ö.150/767) öncülüğünü yaptığı *Ashabu'r-Rey* düşüncesinin şekillenmesine önemli katkısı olduğu ileri sürülebilir.

Sünnî kaynaklarda çok sayıda olumlu vasıflarla tavsif edilen Hz. Ömer, maalesef tüm İslam mezhepleri tarafından aynı kabule mazhar olamamıştır. Tarihte birçok sahabiye karşı yapılan yanlışlık, Hz. Ömer'e de yapılmıştır, zira hemen herkesin kendine uygun bir Ömer tipolojisinin olduğu görülmektedir. Özellikle sözlü kültürden yazlı geleneğe geçiş aşamasında,[126] hele birde mezhebi anlamda kopuşların, ötekileştirme ameliyelerinin tam anlamıyla yerleştiği zaman

[124] Yirmiye yakın meselede vahyin Hz. Ömer'in görüşlerine uygun biçimde geldiğini belirtmek üzere kullanılan muvâfakâtü Ömer tabiri teşriin ruhunu kavrama hususundaki özelliğini vurgulama amacı taşır. Konuyla ilgili detay için bkz. Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tez, 1987); İmadi Hâmid b. Alî b. İbrâhîm Dımaşki, *ed-Dürerü'l-müstetab fî muvafakati Ömer b. Hattab ve Ebî Bekr ve Ali Ebî Turab ve tercümetuhum maa uddeti mine'l-ashab*, thk. Mustafa Osman Samide (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1996).

[125] Hz. Ömer'in faaliyetleri hakkında detay için bkz. Buhârî, "Fezâîlü'l-Kurân", 3 (no.4986).

[126] Konuyla ilgili detay için bkz. M. Hanefi Palabıyık, "Sözlü Gelenekten İslam Tarihçiliğine". *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu* (14-15 Mayıs 2008/Şanlıurfa), 2008, 5-48.

dilimlerinde, önce inanan daha sonra inanılan değerler eşliğinde yeni bir tarih inşa eden yapılarda bu tür algı farklılarının daha net olarak ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Bu perspektif, paradigma farklılığı yaşayan mezheplere yansıtıldığında iş tam anlamıyla içinden çıkılamaz bir hale dönüşmektedir. Özellikle Şiî-İmâmî ekolün Hz. Ömer'e dair insafları zorlayan bir duruş sergilediğini ifade etmek gerekir. Bu çalışmada Şiî İmâmî kaynakların Ömer algısına bakılacak, Şiî düşüncenin Ömer algısının manipulatif/kurgu bir karakter taşıdığını gösteren iddiaları ortaya konulacaktır.

Şiî Düşüncede Sahabe

İslam düşünce tarihinde sahabe Hz. Peygamber'i bir bütün olarak sonraki nesillere taşıyan kurucu nesil olarak görülür. Onlar Hz. Peygamber'i sağlığında görmüş, onun manevi eğitiminden geçmiş, dini ve fikri tecrübesine bizzat şahit olmuş insanlardır. Bu durum sahabeye dinde birer otorite olma imkânı sunmuştur. Çünkü vahyin nüzulüne şahit olmuşlar, Hz. Peygamber'le birlikte din adına nice zorluklara katlanmışlar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da İslam'ın yayılması için bilfiil çalışmışlardır.[127]

Şu hususu tespit olarak ifade etmek gerekir ki, Şiî düşüncede ashabın önemi Hz. Peygamber'e olan konumuna ya da bireysel faziletine göre değil, Hz. Ali ile olan ilişkisinin niteliğine göre şekillenmiştir. Bu nedenle olsa gerektir ki, hemen tüm Şiî kaynak türlerinde "sahabe" vasfı bir elin parmaklarını geçemeyecek sayıda az kişiye layık görülmüştür. Şîa'nın sahabeye bakışı bununla da sınırlı

[127] M. Zeki İşcan, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı". İ*slâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı"*(Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan Sakarya), İstanbul 2013), 205.

kalmamış; Ali'nin karışında yer almak irtidat; başına gelen olaylarda sessiz kalıp Ali'den taraf olmamak ise küfür hali olarak değerlendirilmiştir. Bu yorumlara ulaşmak için, standardı olmayan bir tevil anlayışı ile naslardan iktibaslar yapılmıştır.[128] Şiî düşüncede Ali'nin imâmeti nasla tayin edilmiş olarak kabul edildiği için insanlar bu meseleyi, sanki kendilerine bırakılmış bir vazife olarak görmek suretiyle, dini olan bir konuda kendilerince bir çözüm bulduklarını sanmışlardır. Bu nedenle de Hz. Ali'yi dışlayıcı, mağdur edici sonuç veren her türlü faaliyet içerisinde yer alan ashab, mürted olarak sunulmaktadır.[129]

Şiî düşüncede sahabe ile ilgili bu iddia ve nitelemeler, ilk dönemden başlamak üzere Şiî muhayyileyi oluşturan ve varlığını sürdürmesine katkı sağlayan kaynaklarda görülmektedir. Bu nedenle sahabe dönemi, İslam'ın diğer dönemlerinden herhangi bir farklılık

---

[128] Şiîlerce ashabın irtidadına delil olarak gösterilen ayetlere örnek için bkz. Bakara, 2 /253; Ali İmran, 3/144; Nisa, 4/150-151; Maide, 5/54, 71; Enâm 6/159.

Bu ayetlerin Şiî ulema tarafından yorumlanma şekilleri için bkz. el-Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfi*, tashih ve thk. Ali Ekber el-Gaffari (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1363), 8/248, 270; Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsir*, thk. Tayyib Musave el-Cezâirî (Kum: 1404), 1/157, 170-174, 222; Muhammed b. Mesud Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî (Tahran: 1380), 1/74, 200, 385; Muhammed b. İbrahim Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe* (Kum: 1422), 54; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir el-Amüli İbn Rüstem et-Taberi, *Delâilü'l-İmâme* (Kum Dârü'z-Zuhair, 1413), 210-121; Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfîd, *el-İfsâh fî imâmeti emiri'l-mü'minin aleyhi's-selam* (Kum 1412), 52; Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib et-Tabersî, *el-İhticâc*, thk. Muhammed Bakır el-Horasan (Necef: Dâru'n-Nüman li't-Tibâ ve'n-Neşr 1966), 1/78. Tevil konusunda daha mutedil bir Şiî öneri için bkz. Aydeniz, Hüsnü. "Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20 / 1 (Haziran 2021), 347-376, s. 18 vd.

[129] Bkz. Süleym b. Kays el-Hilâli el-Kufî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâli*, thk. Muhammed Bakır el-Ensârî (Kum: Neşrü'l-Hadi, 2006), 163; Küleynî, *el-Kâfî*, 8/245; Ayyâşî, *Tefsir*, 1/199.

taşımaz. Mezheplerin ilk döneme, raşid halifelere, sahabe ve tabiin dönemlerine bakışları müntesiplerini etki altına almaktadır. Bu etki o kadar güçlü olmuştur ki, örneğin Sünnî paradigma İslam'a neredeyse bütünüyle tarihin bu bölümünden bakmaktadır. Oysa Sünnî telakkide bu dönem ve sahabe, siyaset, hukuk, dini ilimlerin teşekkülü gibi konularda kendilerini temellendirdiği ve referans olarak aldığı bir değerdir.[130] Ancak Şiî paradigma bunun aksine tarihin bu dönemine eleştirel bir bakışla bakmaktadır.[131]

İmâmiyye Şîa'sı, Sünnî telakkide yer alan sahabe tanımını yetersiz bulmaktadır. Sünnî düşüncede Hz. Peygamber'le mümin olarak karşılan ve bu hal üzere ölen herkese sahabe denilmektedir.[132] Şîa ise sahabe kavramına ilişki şu üç yaklaşım sözkonusudur: birinci olarak Hz. Peygamber'i görüp onunla birlikte olan, ister gerçek Müslüman olsun ister olmasın, herkese mecaz yoluyla sahabe denir.[133] İkinci olarak sahabe kavramı, has müminlere yani Ali ve evladına aittir. Bu kapsama Selman, Miktad, Ebû Zer, Ammar ve bunlar gibi mürted olmayan ashap da girer.[134] Üçüncü yaklaşıma göre ise bu lafız, sadece

---

[130] Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 75. Sünnî düşüncede sahabe algısı konusunda detay için bkz. Yusuf Benli, "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı* (İstanbul: İsav Yayınları, 2013), 401-442.

[131] Bkz. Muhammed Mescid-i Camiî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter (İstanbul: İnsan Yayınları,1995), 65-66.

[132] Ebu Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevî, *Şerhu'n-Nevevi 'alâ Sahîhi Müslim* (Beyrut: 1407), I, 355; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe fî Ma'rifeti's-Sahabe* (Beyrut: Dârü'l Fikr, 1989), I, 19. Ayrıca Sahabe kavramı konusunda detay için bkz. Tevhit Bakan, *Ashâb'ın Adâleti* (Erzrurm: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi 1993), 1-15.

[133] Haydar b. Ali el-Hüseyni el-Amili, *el-Keşkûl fi mâ cerâ 'alâ âl-i Rasûl* (Kum :1372), 120; Nurullah el-Hüseyni el-Mar'aşi et-Tüsteri, *İhkakü'l-hak ve izhakü'l-batıl* (y.y.,t.y), 269-270.

[134] el-Amili, *el-Keşkûl*, 120.

Ehl-i Beyt'e aittir. Gerçek sahabe, Ehl-i Beyt'tir, çünkü onların Allah'a ve Resülü'ne muhalefetleri olmamıştır.[135]

İmâmî Kaynaklarda Hz. Ömer'in Soyu, Lakapları ve Unvanları Üzerinden Eleştiriler

Hz. Ömer, İmâmî kaynaklarda tarihi kişiliğinden ziyade Ali'nin haklarını yiyen, Ali ve evladını mağdur eden bir simge, tipolojik bir karakter olarak sunulmakta, Hz. Ömer'e lakap ve unvanlar üzerinden eleştiriler yöneltilmektedir. Mesela ona verilen "el-Fârûk" lakabı iki şekilde eleştiri konusudur. Öncelikle bu lakabın Ömer'e verildiği iddiası Sünnîlerin yakıştırmasıdır. Gerçekte *el-fârûk* lakabı Hz. Ali'ye aittir ve bu, bizzat Hz. Peygamber tarafından Ali'ye verilmiştir. Ali de kendisini "en büyük sıddîk ve fârûk" olarak sunmuş ve söyle demiştir: "Ben, sıddık-i ekberim, Ebû Bekir iman etmeden önce iman ettim; Ömer, Müslüman olmadan önce Müslüman oldum."[136]

İmamî kaynaklara göre Ömer'e bu lakabı Hz. Peygamber değil, Ehl-i Kitab vermiştir.[137] Ehl-i Kitab'ın uygun gördüğü bir lakap ile gurur duymak anlamsızdır. İmâmîlerin bu konudaki dayanağı Sünnî kaynaklarda yer alan, Ömer'e ilk olarak el-faruk diyen Ehl-i Kitap'tır. Müslümanlar bu sözü kullanmayı tercih ettiler, ancak Hz. Peygamber'den bize bu konuda bir şey ulaşmamıştır."[138] şeklinde İbn Sad (ö.230 / 845)'ta yer alan rivayettir. Ancak müellif rivayetin

---

[135] Tüsteri, *İhkâk*, 269-270.

[136] Süleym, *Kitab*, 401; Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferruh Saffâr, *Besâiru'd-erecâti'l-kübrâ fi fedâili âl-i Muhammed* (Beyrut: Şirketu'l-Âlemi li'l- Matbuat, 2010), 85-86; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/196; Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu âli Ebî Tâlib*, thk, Yusuf el-Bekâi (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1991), 2/9.

[137] Lakabın bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiğine dair bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/269- 271. Konuya ilişkin tartışmalar için bkz. Azimli, *Hz. Ömer*, 16-17.

[138] İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/270; Taberi, *Tarih*, 3/195.

devamında bu lakabın bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiğini açıkça ifa eder ve Hz. Peygamber'in şu sözüne de yer verir: "Allah, gerçeği Ömer'in lisanı ve kalbi üzere yarattı, o, *Fârûk*'tur. Allah onunla hak ile batılı ayırmıştır."[139]

Benzer eleştiriler tarihte ilk defa Hz. Ömer tarafından kullanılan *müminlerin emiri* sıfatında da görülmektedir. Şiî kaynaklar Ömer'e bu sıfatın verilmesini gerektirecek hiçbir sahih dayanağın olmadığı, bu vasfın da sadece Ali'ye ait olduğu konusunda hem fikirdirler. Onlara göre *Emîru'l-müminîn* unvanı sadece Ali'ye verilmelidir; çünkü Allah bu vasfı, Peygamberi aracılığıyla Ali'ye vermiştir. Şu hâlde kim onun dışında birine bu unvanı kullanırsa o kafasından atmaktadır.[140] Oysa kaynaklar *Emîru'l-müminîn* unvanı, kendisine "Resulüllah'ın halifesinin halifesi" dediklerinde, çok uzun olduğunu gören Ömer tarafından bizzat kullanıldığını kaydetmektedir.[141]

Şîa'nın Hz. Ömer'e hakaret içerikli kullandığı lakaplar arasında şunlar da vardır: *Rum'* (رمع). Bu Ömer (عمر) kelimesinin tersten okunuşudur ve bununla kelimenin sözlük anlamından hareketle Ömer'e yüklenilir. Kelime sözlükte "acele etmek, öfkeyle hareket etmek" anlamlarına gelmektedir.[142] Nitekim Ayyâşî'nin (ö. 320/932) tefsirinde *dört put* olarak gösterilen *Ebu'l-Fasîl* lakabıyla Ebû Bekir; *Rum'* lakabıyla Ömer; *Na'sel* lakabıyla Osman ve açık ismiyle Muaviye

---

[139] İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/270.

[140] Ayyâşî, *Tefsir*, 2/116; el-Amilî Ali b. Yunus, *es-Sırâdü'l-müstakim*, thk. Muhammed Bakır el- Behbûdî (Kum: 1384), 3/85.

[141] Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/262.

[142] Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebidi, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 11/177.

Allah'ın düşmanları olarak sunulur.[143] *es-Sânî*: Ömer'in hilafeti gasbeden ikinci kişi olduğu düşünülerek verilen bir lakaptır.[144] *el-Kâfir*,[145] *Münkir, Zenim, Hâmân,* el-*Fâsuk, Züfer*,[146] *Samiri*,[147] *Bu ümmetin Firavunu*[148] *Bu ümmetin Memrud'u, Habter*,[149] *Mennai'l- li'l-hayr*,[150] *Şeytan*[151] gibi ifadeler Hz. Ömer'e Şiî kaynakların kullandığı diğer lakaplardır.[152]

Hz. Ömer'in soyu hakkındaki düşünceler uydurma rivayetler üzerinden sunulmaktadır. Nitekim İmâmî kaynaklarda Ca'fer Sâdık'a (ö.148/765) nispet edilen uzun bir uydurma hikâyede Hz. Ömer, veled-i zina olarak sunulur.[153] Hikâyeye göre Habeşli bir cariye olan Suhâk ile Ömer'in dedesi ilişkiye girer, bu ilişkiden Ömer'in babası Hattab doğar. Aslında bu kurguda Ömer değil, babası veled-i zinadır, ama bu rivayette ısrarla Ömer'in babasının günahını taşıdığına işaret edilir. Dahası Şiî kaynaklarda hakaret amaçlı olmak üzere Hz. Ömer'e "Ey İbn Suhâk" şeklinde çağrılar yapıldığı da görülmektedir.[154]

---

[143] Bkz. Ayyâşî, *Tefsir*, 2/116. Ayrıca bkz. Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali el-Meclisî es-Sanî, *Biharü'l-envari'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), 8/366, 38/58.

[144] Taberi eş-Şiî, *Delâil*, 257; Amili, *Sıradu'l-müstakim*, 2/26.

[145] Kummî, *Tefsir*, 2/115.

[146] Süleym, *Kitab*, 93, Kummî, *Tefsir*, 2/390.

[147] Süleym, *Kitab*, 92.

[148] Süleym, *Kitab*, 324; Ali Yezdi el-Hâirî, *İlzâmu'n-nâsib fî isbati'l-hücceti'l-gaib* (t.y.), 2/96.

[149] Amili, *Sıradu'l-müstakim*, 1/75.

[150] Kummî, *Tefsir*, 2/326.

[151] Amili, *Sıradu'l-müstakim*, 2/300.

[152] Şiî literatürde Ömer'e hakaret içerilikle yirmi altı isim ve lakabın kullanıldığı tespiti için bkz. Mehmet Nur Akdoğan, *Şiî kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 66.

[153] Süleym, *Kitab*, 158; Sadûk, Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *İlelü'ş-şerâi',* thk. Seyyid Muhammed Sadık Bahru'lulum (Necef: 1966), 1/192; Tabersi, *el-İhticac*, 1/127; Meclisî, *Bihâr*, 24/345.

[154] Bkz. Süleym, *Kitab*, 158; Amili, *Sıradu'l-müstakim*, 2/83; Meclisî, *Bihâr*, 29/345; Tüsteri, *İhkak*, 291. *Suhak* isminin Sünni ve Şiî literatürdeki

Hz. Ömer'e yönelik bu yaklaşımın aynı zamanda bazı sahabenin de düşüncesi olduğunu ileri sürülmektedir. Buna göre Zübeyr b. Avvam (ö.36/656), Hz. Ömer kendisini Hz. Ebû Bekir'e biate zorladığında ona ninesinin bu durumunu hatırlatarak Ömer'in nesep itibariyle zaniye bir kadının çocuğu olduğunu ifade etmiştir.[155] Yine Hz. Ali, Sa'd b. Ubâde (ö.14/635) gibi sahabeden bazı isimler de zaman zaman Hz. Ömer'in bu durumuna tarizler yapmış,[156] hatta Ensar'dan Sabit Kays'ın (ö.12/633) Hz. Ömer'in babaannesinin Habeşli siyahi bir kadın olmasıyla dalga geçmesi üzerine Hucurât suresinin 11. ayetinin nazil olduğu ifade edilmiştir.[157]

Şiîler Hz. Ömer'i, Sünnî kaynaklarda yer alan ancak bağlamı oldukça farklı bir rivayetten hareketle de veled-i zina olarak sunar. İlgili rivayet şudur: "Veled-i zina, üç şerlinin en şerlisidir.[158] Bu rivayetten

---

değerlendirmeleri hakkında detay içi bkz. Akdoğan, *Şiî Kaynaklara Göre Hz. Ömer*, 54-56.

[155] Süleym, *Kitab*, 158.

[156] Süleym, Kitab, 4, Kummî, *Tefsir*, 390-391.

[157] Bkz. Kelbî, Hişam b. Muhammed, *Mesalibü'l-arab (Kitabü'l-mesalib*), thk. Necah et-Tai (Beyrut: Dârü'l-Hedy, 1998), 103; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi, *Kitabu'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ty.), 306.

Bu eserlerden Kelbi'nin eleştirilerini sıklıkla kullanan Şiîler, onun Sünnî bir âlim olduğunu ifade ederler. Ancak Sünnî cerh ve tadil âlimleri Kelbî'yi şiddetle reddetmektedir. Bkz. İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, el-*Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 7/270-71; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye (Riyad: 1986), 7/64. Aksine onun Şiî olduğunu kaynaklar tespit etmiştir. Bkz. en- Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricalü'n-necaşi: ehadü'l-usuli'r-ricaliyye* (Kum: en-Neşru'l-İslami, 1418), 434-435.

[158] Ebû Davud, "Itk", 12 (no. 3963). Hz. Aişe, veled-i zinanın üçün en şerlisi olduğunu bildiren Ebû Hüreyre'ye "Allah ona rahmet etsin, o (veled-i zina), Hz. Peygamber'e çok eziyet eden bir münafıktı. Allah (c.c) Resulü bu adamı sordu, onun veled-i zina olduğunu söylediler. O zaman, "bu üçün en şerlisi" buyurdular. Bu hususi bir kişi için söylenmiş bir hadistir. Yoksa "Kimse kimsenin günahını yüklenmez." ayetine muhaliftir" demiştir. Bkz. Zerkeşî,

ne kastedildiği Ca'fer Sâdık'a sorulduğunda onun: "Bununla ortadaki kastedilmiştir, zira o, kendisinden öncekinden (Ebû Bekir) ve kendisinden sonrakinden (Osman) daha şerlidir. Bu kişi Ömer'dir."[159] şeklinde cevap verdiği kaydedilmiştir.

Şiî kaynaklara göre Ömer, cahiliyye döneminde zina yapmıştır, hem de bunu Muaviye'nin annesi Hind ile yapmıştır. Rivayete göre Mekke fethinde Hz. Peygamber Hind'in de aralarında bulunduğu kadınlar topluluğundan zina yapmamalarına dair biat alırken Hind: "Hiç hür kadın zina eder mi?" şeklinde karşılık verdiğinde Ömer onunla cahiliye dönemindeki ilişkilerini hatırlayarak bıyık altından gülümsemiştir.[160]

Hilafet Tartışmaları ve Bazı Tasarrufları Üzerinden Yapılan Eleştiriler

Şiîler ashaba yönelik eleştirilerini, ashabın Ali'nin imâmetini kabul edip etmemeleri ve Ali ile beraber olup olmamaları açısından temellendirmişlerdir. Ashap içinde en çok eleştirilen, bazen de hakarete uğrayan kişiler ilk üç halifedir. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini kabul etmek, Allah'ın koyduğu hükmün önüne geçmek, Kitab'ında yer alan bilgi ve hükümleri bir kenara bırakarak, kendi hevâ ve heveslerinin, arzularının peşine düşmektir.[161] Bu durum, zımni bir imansızlık olarak da gördürülmektedir. Çünkü "Allah'a isyan edene itaat etmek" yani Ebû Bekir ve Ömer'e itaat etmek, onların hilafetini kabul etmek,

---

el-İmam Bedreddin, el-*İcabe li-İradi ma İstedrekethu Aişe ale's-sahabe*, thk. Muhammed Bünyamin Erul, racea Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 213-214.

[159] Şeyh Saduk, *Me'âni'l-ahbâr*, thk: Ali Ekber el- Gaffari (Kum: 1361), 412; a.g.mlf., *İlelü'ş-Şerai*, 2/564.

[160] Meclisî, *Bihar*, 21/98; Abdülbaki Gölpınarlı, *Sosyal Açıdan İslam Tarihi: Hz. Muhammed ve İslam* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1969), 122.

[161] Küleynî, *el-Kâfî*, 1/216.

Allah'ın imamet konusunda Ali ile ilgili emirlerine isyandır, dolayısıyla küfür sebebidir.[162]

Şiî-İmamî telakkiye göre Ömer, Ebû Bekir ile birlikte imameti Ali'den gasp etmişlerdir. Bu nedenle onların İslam'dan nasipleri yoktur.[163] Onlar Allah tarafından imam tayin edilen Ali'yi tanımakla kalmamışlar, bizzat onu yerinden etmişlerdir.[164] Bu durum Küleynî'de yer alan rivayetlerde bizzat Ali tarafından dile getirilmiştir: Ali hutbede, kendinden önceki halifeleri, icraatlarıyla Hz. Peygamber'in arzusuna muhalefet etmekle, ona verdikleri sözleri tutmamakla ve onun sünnetini değiştirmekle suçlamaktadır.[165] Bu bağlamda Ca'fer Sâdık'ın (ö.148/765) Nisa suresi 137. ayetini yorumlarken ilk üç halifeyi, Ali'ye yaptıkları biati ikrar etmedikleri için, küfre düşmekle itham ettiği kayıtlıdır: "Bu âyet, *falan, falan* ve *falan* hakkında inmiştir. Onlar başlangıçta Hz. Peygamber'e iman ettiler, sonra Nebi: 'Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır' diyerek kendilerine velâyeti arz edince, onu inkâr ettiler. Sonra Emir'ül-Mü'minin'e biat ederek tekrar iman ettiler. Ardından Rasûlullah vefat edince tekrar inkâr ettiler ve biatlarını sürdürmediler. Sonra Emir'ül-Mü'minin'e bîat edenlerden kendileri için biat alınca küfürlerini artırmış oldular. İşte bunlarda iman namına bir şey kalmamıştır."[166]

Muhammed el-Bakır'a (ö.114/733) nispet edinen bir rivayette de onun şöyle dediği ifade edilir: "Yakup'un çocukları peygamber değillerdi. Ne var ki onlar, peygamber çocukları ve torunları idiler. Dünyadan ancak mutlu olarak ayrıldılar. Yaptıklarını düşünüp tövbe

---

[162] Bkz. Müfîd, *el-Emâlî*, thk. Ali Ekber el-Gaffari (Kum: 1993), 309.
[163] Küleynî, *el-Kâfî*, 1/373; Nu'manî, *el-Gaybe*, 112; Şeyh Saduk, *el-Hisâl*, thk, Ali Ekbel el-Gifari (Kum: 1403), 106; Meclisî, *Bihâr*, 30/384.
[164] Küleynî, *el-Kâfî*, 1/373.
[165] Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, 8/58-59.
[166] Küleynî, *el-Kâfî*, 1/420.

ettiler. Hâlbuki şeyheyn (Ebû Bekir ve Ömer) tövbe etmeden dünyadan ayrıldılar. Mü'minlerin Emir'ine yaptıklarını hatırlamadılar. Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti bu ikisinin üzerine olsun!"[167]

Kırtas olayında yaşananlar ise[168] Ömer'in konumunu bilmezliğinin, hatta küfrünün en önemli göstergesidir.[169] Şîa'ya göre Ömer, *Gadîr-i Hûm*'da ilan edilen Ali'nin imametini engellediği için, hem Hz. Peygamber'e eziyet etmiş hem de ümmetin geleceğini tehlikeye atmıştır. Bundan sonra imamet konusundaki bütün tartışmalardan ve olumsuz neticelerden Ömer sorumlu olacaktır. Bu durum, Ali'nin imametinin haklılığını ortaya koyarken, Ömer'in ve onun imametini kabul edenlerin de gasıplığını ve hatta sapkınlığını ortaya koymaktadır.[170] Meclisî (ö.1110/1698) Kırtas olayının hem Ömer'in küfrünün hem de onu imam ve halife olarak görenlerin cehalet ve sapıklıklarını göstermesi bakımından yeterli bir kanıt olduğunu ileri sürer.[171] Çağdaş Şiî kaynaklara göre de Ömer'in Kırtas'taki durumu tam anlamıyla ümmeti saptırmaktır, zira ümmet sapmamak için Hz. Peygamber'in yazacağı Ali'nin imametine mecburdur.[172]

Kaynaklarda Ömer'e nispet edilen "Ebû Bekir'e biat oldubittiye geldi, Allah onun şerrinden Müslümanları korudu, aynısını yapanı öldürün."[173] şeklinde özde aynı, ama farklı varyantları olan bir rivayet

---

[167] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/246.

[168] Hadisin Sünnî kaynaklardaki varyantları için bkz. Buhârî, "Merdâ", 17 (no.5669); Müslim, "Vasiyye", 22 (no.1637); İbn Hanbel, 1/324 (no.3111). Konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz. Arı, *İlk Üç Halife*, 303- 307.

[169] Süleym, *Kitab*, 400-401.

[170] Müfîd, *el-İrşad*, Daru'l-Müfîd (Beyrut: 1993), 1/98.

[171] Bkz. Meclisî, *Bihar*, 22/474.

[172] Muahmmed Ticani es-Semavi, *eş-Şia Hüm Ehlü's-Sünne* (London, t.y), 175.

[173] Buhârî, "Kitabu'l-muharibîn min ehli'l-küfri ve'r-ridde", 16 (no.6830) Hadisin orijinali şöyledir: "Hiç kimse kendi başına (bir kenara çekilip) "Ebu Bekr'e yapılan biat ansızın bir oldu bittiye geldi" demesin. Gerçi o, o şekilde

yer almaktadır. Şîa bu rivayetlerden hareketle Ebû Bekir'in hilafetinin meşru olmadığının bizzat Ömer tarafından savunulduğunu ileri sürmektedir. Örneğin her şartta Ömer'i suçlamaktan uzak durmayan İbn Atiyye (ö.505/1111) Ömer'in görüşünden destek almak üzere şöyle der: "Ebû Bekir'in hilafete gelişi azınlığı teşkil eden bir grup tarafından kaba kuvvete dayalı bir oldubittiyle gerçekleşmiştir. Bu hilafet de gayr-i meşru bir oldubittidir. Bu konuda Ömer; "İnsanların Ebû Bekir'e olan biati, cehalet devri adetlerinde olduğu gibi gafletten doğan tedbirsiz bir iş idi. Allah insanları bu işin şerrinden korudu. Bundan sonra her kim böyle bir harekete yönelirse, onu öldürün." demiştir. Kaldı ki, Ebû Bekir meşhur bir sözünde "Beni bırakın. Ali içinizde varken, ben sizin en hayırlınız değilim." diyerek kendi konumu netleştirmiştir.[174] Bu kaynaklara göre Ömer, oldukça düşük profilli olan Ebû Bekir'i, daha sonra hilafeti kendisi kolayca ele geçirmek için, geçici olarak halife seçtirmiştir. Çünkü Ebû Bekir'in bizzat kendisi bu sorumluluğu kaldırabilecek donanıma sahip olmadığını defalarca ifade etmiştir.[175]

Konuya ilişkin olarak Şeyh Tûsî (ö.460/1067) bu rivayeti verdikten sonra "Allah ve Resulünün akdettiği şeyi "felte/oldubitti olarak vasıflamak doğru değildir." diyerek zaten Ali'nin dışındaki tüm hilafet çabalarını baştan köksüz olarak görmektedir.[176] "Eğer ben halife seçersem bu, benden daha hayırlı olanın (Ebû Bekir'in) yaptığı bir

---

bir aceleye geldi, ama şu var ki, Allah bizi bu aceleciliğin şerrinden korudu. Artık bir kimse müşaveresi yapılmadan başka bir kimseye biat ederse ne biat edene, ne de biat edilene öldürülecekleri korkusuyla uyulur." Ancak Şiî kaynaklar bu rivayette çeşitli tasarrufta bulunmuşlardır.

[174] Mukatil b. Atiyye, Ebu'l-Hica Şiblüddevle, *Mutemeru ulema-i bağdat fi'l-imameti ve'l-hilafeti*, thk. Seyyid Murtaza Razavî (Tahran: Daru'l-Kutbi'l-İslamiyye, 1377), 73. Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihar,* 30/ 504.

[175] Tûsî, *Resâilü'ş-Şeyh et-Tûsî*: *er-resailü'l-aşr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî 1414), 123.

[176] Tûsî, *Telhisu'ş-şafi ve iptalu hüceci'l-amme*, thk. Seyyid Hüseyin Bahru'l-Ulum (Kum: 1382), 2/104.

şeydir, eğer seçmeyip bırakırsam bu da yine benden daha hayırlı olanın (Hz. Peygamber) uygulamasıdır." şeklindeki rivayetin Ömer'e ait olmasını imkân dâhilinde görmeyen Tûsî, Ömer'in Ebû Bekir ile ilgili bir nassın olduğunu bilmesi ve bunu da halkın huzurunda söylemiş olması halinde mutlaka bu nassın gereğine göre hareket etmek durumunda kalacağına işaret eder. Ancak ona göre böyle bir nass yoktur.[177]

Tûsî'ye göre Ömer, gerçekte Ebû Bekir'in hilafetini onaylamış değildir, ona biatinde rızası yoktur. Ömer'in temel hedefi Ali'nin önünü kesmektir, Ali'yi engellemenin en önemli yolu Ebû Bekir'i ileri sürerek Ali'yi saf dışı bırakmaktır. Zaten Ebû Bekir ve Ömer'in aralarında iyi bir uyum olduğunu, ikisinin bu ümmetin güneş ve ayı oldukları şeklindeki söylemlerin hiçbir karşılığı yoktur. Çünkü İbn Ömer babasının Muhammed b. Ebi Bekir için "Bu babasından daha iyidir." dediğini aktarır.[178]

Tûsî, Sünnî kaynaklarda Hz. Ömer'e nispet edilen "Ebu Ubeyde b. el-Cerrah ya da Salim'den biri hayatta olsaydı yerime halife seçerdim." şeklindeki rivayetleri, Ömer ve öncesinde Ebû Bekir'in hilafetleriyle ilgili hiçbir nassın olmadığının en açık kanıtı olarak yorumlamaktadır.[179] Tûsî'ye göre Ömer'in imameti, Ebû Bekir'in imameti üzerine kurulu olduğu için şu iki nedenden dolayı fasittir: onu Ebû Bekir atamıştır, bir de Ebû Bekir'e razı olanlar Ömer'e razı olmuşlardır. Dolayısıyla onun hilafeti baştan temelsiz kurulmuştur.[180] Tûsî, tüm bu ifadeleri, Ali'nin imamette ne kadar haklı ve bu iddiayı

[177] Tûsî, *Telhisu'-ş şafi*, 2/104.
[178] Tûsî, *Telhisu'ş-şafi,* 3/160.
[179] Bkz, Tûsî, *Telhisu'ş-Şafi*, 3/68-70.
[180] Tûsî, *Telhisu'ş-şafi*, 4/3.

dillendirmede Şiî düşüncenin ne kadar tutarlı olduğunu ifade etmek için kullanır.

Aslında bu tür rivayetlerin ilk dillendirildiği kaynaklardan birisi Saffâr (ö.290/903)'dır. Saffâr'a göre Ali, tartışmasız imamdır ve bu atama Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Beni Saide gölgeliğinde işler Hâşimîlerin istediği gibi sonuçlanmamıştır. Ali'nin imametine zemin oluşturmak için Hz. Peygamber devreye sokulmuştur. Bir rivayete göre Ali, Ebû Bekir'le karşılaşır ve ona imâmet konusunda yanlış yaptığını söyler. Ali, Ebû Bekir'in ikna olması için aralarında Hz. Peygamber'in hakem olmasını teklif eder ve Ebû Bekir'i Kuba mescidine götürür. Hz. Peygamber oradadır. Hz. Peygamber, Ebû Bekir aleyhine karar verince Ebû Bekir korkmuş bir halde oradan çıkar, yolda Ömer'le karşılaşır. Ona durumu anlatır. Ömer ona; "Kaygılanma sen. Hâşimîlerin sihrini bilmez misin?" diye cevap vererek Ebû Bekir'i uyarır ve imamette kalması için ikna eder.[181] Buna göre eğer Ömer'in müdahalesi olmasaydı Ebû Bekir imameti Ali'ye teslim edecekti. Ancak bunu Ömer engellemiştir.

Şiî kaynaklara göre Ebû Bekir ve Ömer'in imanı, riyasete ulaşmak için bir kılıftır. Hz. Peygamber vefat ettiğinde bu durum açıkça ortaya çıkmıştır.[182] Kur'ân, onların küfrüne şahitlik etmektedir.[183] Ebû Bekir ve Ömer imamet konusunda kendilerinden sonra Ehl-i Beyt'in haklarını ellerinden alan bir düzenleme yaparak birlikte kötü bir sünnet başlatmışlardır. Oysa imamet, imanî bir konudur ve onlar bunu dikkate

---

[181] Saffâr, *Besâir*, 314.

[182] Taberi eş-Şiî, *Delâil*, 280; Ebi'l-Kasım Rukyeddin İbn Tavus, *et-Taraif fi marifeti mezahib't-tavaif*, (Kum: 1399), 253.

[183] Örnek olarak gösterilen ayetler için bkz. Bakara, 2/8-20 ve 41. ayetler; Nisa 4/137; Tevbe 9/74; Kehf, 18/100-102.

almamışlardır.[184] Onlar, siyasette yapıtlıkları nedeniyle sonraki süreçlerde Ehl-i Beyt'e yapılan her türlü zulümden sorumludurlar.[185] Onların kurdukları sistem, Hüseyin'in öldürülmesini ve Ehl-i Beyt'e zulmü doğurmuştur.[186] Ebû Bekir ve Ömer'in bu konudaki adımları sonrakilere örneklik etmiştir. Bu yüzden Ehl-i Beyt'i sevenler onlardan teberri etmektedirler.[187]

Şiî telakkide Sünnî literatürde sabit olan Ömer'in faziletine dair hiçbir rivayet kabul edilmemektedir. Özellikle Kütüb-ü Sitte'de *fazailü's-sahabe* başlığı altında yer alan rivayetlerin tamamı ya reddedilir ya da mantık sınırlarını zorlayacak tevillerle yorumlanır. Örneğin "Şeytan Ömer'i görünce yolunu değiştirir."[188] şeklindeki rivayet, "Kur'ân'da Âdem'i cennetten çıkarmış, Musa'ya adam öldürtmüş Şeytan nasıl olur da Ömer gibi birinden çekinir?" denilerek Kur'ân'a arz ile reddedilir. Ayrıca Şeytan Uhud, Huneyn ve Hayber'de savaştan kaçan birinden neden kaçsın ki?[189] şeklinde bir de soru sorulur. Bu yoruma Sünnî düşüncenin Şeytan ile Ömer karşılaşmasını somut bir gerçeklik olarak kabul etmesi de katkı sağlamıştır. Oysa bu rivayet ile anlatılmak istenen husus "Ömer'in olduğu yerde şeytanca işler yapılamaz."[190] anlamında soyut bir durum tespitidir. Bu şekilde düşünülseydi-en azından bu rivayet için- yukarıda görüldüğü üzere Şiîlerin Hz. Ömer'e hakaret etme imkânı olmazdı.

---

[184] Eleştiriler için bkz. Ebü'l-Abbas Muhammed b. Abdullah b. Cafer Himyerî, *Kurbü'l-isnad* (Beyrut: Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1993), 29.
[185] Kummî, *Tefsir*, 1/383.
[186] Müfîd, *el-İhtisâs*, 344.
[187] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/103; Tûsî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 205-206.
[188] Buhârî, "Bedu'l-halk",11 (no.3294), "Fezâilü's-Sahabe", 7 (no.3683).
[189] Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehci'l-belağa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kum: 1959), 12/179.
[190] Azimli, *Hz. Ömer*, 44.

Yine "Ümmetlerin muhaddesleri vardır. Ümmetimde bunlardan biri varsa o da Ömer'dir."[191] şeklindeki rivayet, Şiî telakkiye göre doğru olamaz. Bu rivayet doğru ise yani Ömer muhaddes (peygamber olmadığı halde isabetli konuşan ve doğru karar veren kişi) ise neden fasık Muaviye'yi Şam'a vali tayin etmiştir? Allah, onun Şam'da yapacağı çirkinlikleri Ömer'in kalbine ilka etmemiş midir?[192]

Sünnî kaynaklarda Hz. Ömer'in faziletine dair rivayet edilen "Hak Ömer'in diliyle ortaya çıkar." şeklindeki rivayet ve buna benzer Ömer'in faziletini gösterir nitelikteki hadislerin hiçbiri kabul edilemez olarak görülür. Şîa'ya göre bu tür ifadeler doğru kabul edildiğinde Ömer'in peygamber gibi hatta ondan üstün olduğu kabul edilmiş olur. Ancak tarih ortaya koymuştur ki, Ali ve Muaz gibi sahabîler çok defa Ömer'i yanlış hükümlerinden döndürmüşlerdir. Eğer denildiği gibi ise Ömer'in hata yapmaması gerekirdi.[193]

Sünnî düşüncede Ömer'in fetihleri İslam'ın devlet olma yolunda atılmış çok önemli adımlar olarak görülürken, Şiî düşünce aksi kanaattedir. Zira onlara göre Ömer'in fetihleri İslam'a hiçbir şey katmamıştır. Ömer'in fetihleri hâkimiyet alanını genişletmek için yapılmıştır ve neticede başka ülkeler istila edilmiştir. Bu fetihlerin Ömer'e fazilet kazandırmış olduğu kabul edilse bile bu, onu hilafeti gasp etme konusunda haklı çıkarmaz. Çünkü Hz. Peygamber kendisinden sonra onu değil, Hz. Ali'yi halife tayin etmiştir. Ömer, halifeliği gasp etmiş, izinsiz olarak Hz. Peygamber'in makamına oturmuştur. Kaldı ki, Ömer'in fetihleri hatalı olduğu kadar olumsuz sonuçlar da doğurmuştur. Resûlullah'ın zamanındaki savaşlar saldırı

---

[191] Müslim, "Fezâilü's-Sahabe", 2 (no.2398).
[192] İbn Ebil Hadid, *Şerhu nehci'l-belağa,* 12/179.
[193] İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehci'l-belağa*, 12/179.

değil, savunma niteliğindeydi. Peygamber döneminde insanların gönül rızasıyla ve kitleler halinde İslamiyet'i kabul etmesi, işte bu yüzdendir. Ama Ömer'in yaptığı fetihler İslam'a hiçbir şey kazandırmadığı gibi birçok şey kaybedilmesine de neden olmuş, onun yüzünden İslamiyet'in çehresi çirkin gösterilmiştir. Eğer Ebû Bekir, Ömer ve Osman hilafetin gerçek sahibi olan Ali'nin makamını gasp etmeselerdi Ali, Hz. Peygamber'den sonra hilafet makamına geçerek Resûlullah'ın gittiği yolu takip edecek, onun ilahi programını hayata geçirerek insanların gruplar halinde ve kendi rızalarıyla aşk ve muhabbetle İslam dinine dâhil olmasına ve bu dinin büyüyerek yerkürenin her tarafını kaplamasına vesile olacaktı. Böylece İslam, insanlığın kalbinde şiddet değil sevgi dini şeklinde yer bulacaktı.[194]

Şîa Ömer karşısında oluşturduğu duruşu temellendirmek için Muhammed b. Ebû Bekir'den de alıntı yapar. Buna göre o, babası Hz. Ebû Bekir'den ve Hz. Ömer'den teberri ettiğini söyleyerek Ali'ye biat etmiş ve Ali için "Sen itaatin kendisine Allah tarafından farz kılındığı kişisin." diyerek bağlılığını ilan etmiştir.[195] Ancak Şîa'nın tüm kötülemelerine rağmen Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'ü Ömer ile evlendirmiş olması tam anlamıyla sıkıntılı bir konudur. Şiî düşünce bunun farkında olarak bu evliliği farklı şekillerde, bazen de insan havsalasının sınırlarını zorlayacak tevillerle izah etmektedir. Bir kısmı böyle bir evliliğin olmadığını söylerken, bir kısmı ise bu evliliğin bir zorlama sonucu gerçekleştiğini düşünmekte, bazıları da bu kızın Necranlı dişi bir cin olduğunu ileri sürebilmektedir.[196] Nihayetinde

[194] Mukatil b. Atiyye, *Mutemeru ulema-i Bağdat*, 169-171.
[195] Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, thk. Cevad Kayyumi el-İsfehani (Kum: 1417), 67.
[196] Müfîd, *Evâlü'lü'l-makâlât* (Beyrut: Daru'l-Müfîd, 1993), 200-201; Tûsî, *el-İktisad* (Kum: Matbatu'l-Hiyam, 1400), 340; Arı, *İlk Üç Halife*, 181.

Şiîler nezdinde bu evlilik, "namusun gasp edilişi" ve Şîa için bir kir olarak görülmüştür.[197] Öte yandan Ali'nin bu evliliğe *takiyye* gereği izin verdiği rivayeti de vardır. Ali, Ömer'in korkusundan kızının Ömer ile evliliğine izin vermiştir.[198] Ayrıca Ömer batında kâfir ise de zahirde Müslümandır. Dolayısıyla Ali, kızını buna istinaden evlendirmiştir.[199]

İmâmî kaynaklarda Hz. Ömer'in hayatı hakkında ve bazı tasarruflarına ilişkin de sert eleştiriler görülmektedir. Buna göre Ömer, Cahiliye döneminde eşek çobanıdır.[200] Ömer, Kureyş'in önemli bir ismi değildir, olsa olsa babası gibi bir oduncu olarak görülmelidir.[201] O, kabadır, çok küfürlü konuşur; münafıktır. Hz. Ali de Ömer'in münafık olduğunu açıkça söylemiştir. Ömer de münafıklığının farkındadır; zira o, Huzeyfe b. Yeman'e (ö.36/656) kendisinin münafık olup olmadığını sormuştur. İnanç bakımından kendine güveni olan biri bu soruyu sormaz.[202] Ömer, sahabenin tamamına yakınına sözlü baskı uygulamış, Ali'yi her zaman kıskanmış, Ehl-i Beyt'e karşı nefret beslemiş ve onların humustan paylarını kesmiştir.[203]

---

[197] Küleynî, *el-Kâfî*, 5/347. Bu evlilik konusunda müstakil bir çalışma yapılmıştır. Detay için bkz. Seyyid Ali el-Milani, *Tezvîcu Ummi Gulsüm min Ömer* (Kum: 1421).

[198] Müfîd, *Evail*, 200-202.

[199] Bu evlilikle ilgili olarak bak. İbn Sa'd, *Tabakat*, 8/338-339; Küleynî, *el-Kâfi*, 6/115-116; İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubi* (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), 2/149-150; Ebi'l-Kâsım Ali b. Hüseyn el-Mûsevî Murtazâ, *eş-Şafi fi'l-imame* (Tahran, 1987), 216; İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehci'l-belağa*, 3/124, 146.

[200] İbn Tavus, *et-Taraif*, 467. Sünni kaynaklara göre ise Ömer deve çobanıdır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/266. Şiî kaynaklar bu ifadeyi hakaret için kullanmaktadır.

[201] Meclisî, *Bihar*, 29/108.

[202] Amilî, es-*Sırâdü'l-müstakim*, 3/28.

[203] Süleym, *Kitâb*, 157, 173; Ayyâşî, *Tefsir*, 1/325; Tûsî, *Telhisu'ş-şafi*, 4/16; İbn Ebil Hadid, *Şerhu nehci'l-belağa*, 20/21; Meclisî, *Bihar*, 8/218.

Ömer kendi döneminde insanların Ehl-i Beyt'e ilgi göstermesini engellemiştir. Ensar'dan yaşlı bir kadın yolda giderken Ömer nereye gittiğini sorar. O da Ehl-i Beyt'in yanına gidip ahdini tazelemek istediğini söyler. Ömer; "O iş Hz. Peygamber hayatta iken geçerliydi, artık gerek yok" der ve kadını geri gönderir. Yolda Ümmü Seleme (ö. 62/881) ile karşılaşan kadın durumu ona aktarır. Ümmmi Seleme Ömer'i yalancılıkla suçlar ve "Al-i Muhammed'in hakkı her daim devam eder" der.[204]

İmamî rivayetlerde Ömer'in Fatıma ile ilgili tasarrufları yoğunluklu olarak eleştiri merkezindedir. Rivayete göre Hz. Fatıma (ö.11/632), Halife Ebû Bekir'den Fedek'i istemek için huzura çıkar, burayı babasının kendisine bıraktığını söyler ve şahit olarak da eşi Ali ile Ümmü Eymen (ö.24/645) 'i gösterir. Ebû Bekir bir kâğıda Fedek arazisini Fatıma'ya verdiğini gösteren bir emriname yazar. Fatıma huzurdan çıkarken yolda Ömer ile karşılaşır. Ömer, Fatıma'ya nerden geldiğini sorar. O da huzurdan geldiğini, Ebû Bekir'in Fedek'i kendisine verdiğini ve bunu da kayıt altına aldığı söyler. Ömer, Fatıma'nın elinden o belgeyi alır ve Ebû Bekir'in huzuruna çıkar. Ona: "Fatıma'ya Fedek'i verdin ve bunu da kayıt altına aldın öyle mi? diye sorar. Ebû Bekir; "Evet" der. Bunun üzerine Ömer: "Ali kendine yontar, Ümmü Eymen ise bir kadındır, bunlara dayanarak bu hükmü nasıl verirsin?" der ve belgeyi tükürükle ıslatır, siler. Tûsî bu rivayetin devamında aynı konuyu tartışırken Ömer'in Fedek'in Fatıma'ya verilme kararına itiraz ettiğini ve bu arazinin Fatıma'ya teslim edildiğini gösteren belgeyi yırttığını ifade eder.[205]

[204] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/156.
[205] Tûsî, *Telhisu'ş-safi*, 3/124.

Şiî düşünceye göre Ömer, Ebû Bekir'in Fedek'i Fatıma'ya veren belgesini yırttığında Fatıma ona; "Allah da senin karnını yarsın" diye beddua etmiştir. Onun bu bedduası Ebu Lü'lüe (ö.23/644) sayesinde gerçekleşmiştir."[206] Bu nedenle Ömer'in katledildiği günü bayram; katil ve Mecûsi Ebu Lü'lüe ise faziletli bir Müslüman olarak görülmüştür. Bugünün, on birinci İmam el-Askeri (ö. 260/873) tarafından ramazan, kurban, gadir ve cumadan ayrı özel bir bayram günü olarak kabul edildiği ve o günü tanımlamak üzere yetmiş iki isimlendirme yapıldığı kayıtlıdır.[207]

Ömer, Fatıma hamileyken karnına vurmak suretiyle bebeğinin düşmesine ve Hz. Peygamber'in incinmesine neden olmuştur.[208] Fatıma, Ömer'den hiç hoşlanmamaktadır. Hatta o, masum varlıkların zarar görme ihtimali olmasa Ömer'e beddua edeceğini ve dolayısıyla Allah tarafından layığına kavuşturulacağını Ömer'in yüzüne söylemiştir.[209]

Ömer hayatta iken Hz. Peygamber'e çeşitli eziyetler etmiştir.[210] Bu eziyetler nedeniyle Hz. Peygamber onu öldürmek dahi istemiştir, ama Meryem suresi 84. ayeti[211] nazil olunca Ömer'in durumu Allah'a havale dilmiştir.[212] Ömer'in eziyetinin bir diğer örneği de onun Abdullah b. Übey b. Selül'ün (ö.9/631) cenaze namazını[213] kılmak isteyen Hz. Peygamber'e engel olma çabasıdır. Ömer, bu tutumuyla

---

[206] Süleym, *Kitab*, 135-137; Taberi eş-Şiî, *Delâil*, 36.
[207] Amilî, es-*Sırâdü'l-müstakim*, 3/29, Meclisî, *Bihar*, 20/330.
[208] Saffâr, *Besâir*, 275; Tabersî, *el-İhticâc*, 1/413.
[209] Küleynî, *el-Kâfî*, 1/460.
[210] İbn Tavus, *et-Tarâif*, 440-442.
[211] Ayetin meali şöyledir: "Öyle ise onlar hakkında acele etme. Biz onlar için (günlerini) teker teker sayıyoruz."
[212] Süleym, *Kitab*, 93.
[213] Konuyla ilgili detay için bkz. Tevhid Bakan, "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übey'in Cenaze Namazını Kılması" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2013), 211-240.

haddini aşmıştır. Oysa Hz. Peygamber'in maksadı farklıdır. Ömer, bu müdahalesiyle Hz. Peygamber'in niyetini deşifre etmiştir.[214]

İmâmî kaynaklar Ömer'in diğer bazı tasarruflarını ileri sürerek onu şâr'î' olmaya çalışmakla suçlamaktadırlar. İlgili rivayetlerde Ömer şöyle demiştir: "Hz. Peygamber döneminde var olan üç şeyi yasaklıyorum, bundan sonra o üç şeyi yapanları cezalandıracağım. Bunlar: *mut'a nikâhı, hac mutası* ve ezana *hayye ale hayri'l- amel* ibarelerinin eklenmesidir."[215] Şîa'ya göre Ömer kendini şâri' yerine koyarak Hz. Peygamber'in helal kıldığı bir ibadeti, ona rağmen, yasaklamıştır.[216] Ömer'in bu konudaki tavrı re'y ile din ihdasıdır ve kesinlikle reddedilmelidir. Ca'fer Sâdık (ö.148/765), Ömer'in temettü haccıyla ilgili görüşünü, "Bu Ömer'in re'yidir. Ömer'in re'yi Hz. Peygamber'in uygulaması gibi değildir." şeklinde ortaya koymuştur.[217]

Ömer dini değiştirmiş, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun sünnetleri yerine kendi sünnetlerini ihdas etmiştir.[218] Ömer, miras hukukuna *avl*[219] konusunu sokarak nisap miktarlarıyla oynamıştır.

---

[214] Ayyâşî, *Tefsir*, 2/100; Tûsî, *Tehzîb*, 3/197. Konuyla ilgili Sünni kaynakların değerlendirmesi için bkz. Arı, *İlk Üç Halife*, 295-299.

[215] Ebü'l-Abbas Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisaburi İbn Şâzân, *el-İzah*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984), 443; Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, *Tefsirü's-safi*, thk. Hüseyin A'lemi (Beyrut: 1982), 1/346.

[216] Müfîd, *el-İrşad,* 1/174.

[217] Tûsî, *el-İstibsâr fîma uhtulife mine'l-ahbâr* (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1970), 2/57- 59.

[218] Süleym, *Kitab*, 285.

[219] *Avl*: lugatta "haktan ayrılmak, zulmetmek; yükselmek ve çoğalmak" gibi mânalara gelir. İslâm hukukunda ise bir mirasın taksiminde, belirli hisse sahiplerinin terekeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadan fazla çıkmasına bu yükselme sebebiyle avl, böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine de âile veya avliyye denir. Bkz. Hamdi Döndüren, "Avl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/117; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 38.

Böylece o, Allah'ın farzlarıyla oynayan ilk kişidir. Bu konuda İbn Abbas'a "Nisaplardaki doğru ölçüyü neden Ömer'e söylemedin?" diye sorulunca onun da "Ömer'den korktum" dediği rivayet edilmektedir. Şîa'ya göre eğer imamet Ömer'den önce, Ali'nin elinde olsaydı, Allah'ın farzlarında hiçbir değişiklik yapılmazdı.[220]

Tûsî, Ömer'e atfettiği; "Hz. Peygamber döneminde var olan iki mutayı yasaklıyorum, yapanları cezalandıracağım." şeklindeki rivayeti verdikten sonra; "Bu oldukça çirkin bir sözdür, o, kendisini emir ve yasaklama konusunda Hz. Peygamber ile aynı konumda görmektedir. Ömer şârî' değildir ki, bu şekilde bir söz söyleme hakkına sahip olsun."[221] diyerek tepki gösterir. Ömer, Ali'nin aleyhine sonucun çıkması kesin olan bir şûrâ heyeti teşkil ettirmiş, dinde yeni bidatler ortaya koymuştur. Bunun örnekleri teravih namazı, sevad arazisi ve cizye konusundaki uygulamalarıdır. Bunların tamamı Kur'ân ve sünnete aykırıdır.[222]

Ömer, yetkisi olmadığı halde Hz. Peygamber'in helal kıldığı muta'yı haram kılmıştır.[223] Ömer'in muta'yı yasaklaması, zinanın önünü açmıştır. Hz. Ali'den geldiği ileri sürülen şöyle bir rivayete yer verilir: "Eğer Ömer benden önce mutayı haram kılmasaydı, çok küçük bir azınlık dışında, başka zina eden olmazdı."[224] Çünkü muta Allah'ın ümmet için bir rahmet dileğidir.[225] Bu nedenle Ömer'in muta

---

[220] Küleynî, *el-Kâfî*, 7/80.
[221] Tûsî, *Telhisu'ş-şafî*, 4/29.
[222] Tûsî, *Telhisu'ş-şafî*, 4/34, 50.
[223] İbn Şâzân, *el-İzâh,* 432-447
[224] Küleynî, *el-Kâfî*, 5/448; Tûsî, *Tehzîb*, 7/250; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/141.
[225] İbn Tavus, *et-Tarâif*, 460-461.
Mut'a konusunda Ca'fer es-Sadık'ın ilginç bir görüşüne yer verilmektedir. Buna göre "Müslümanın ömründe en azından bir kez mut'a nikâhı yapmalıdır. Çünkü bu, Hz. Peygamber'in sünnetidir, dolayısıyla bu sünneti işlemeden dünyadan gitmeyin." Bkz. Himyerî, *Kurbü'l-isnad*, 44; Mufîd,

konusundaki tasarrufu onun küfrünün nedenleri arasında kabul edilir.[226] Meclisî (ö.1110/1698) şöyle demiştir: "Akıllı biri Ömer'in küfründe tereddüt etmez. Allah'ın ve Resulü'nün laneti onun, onu Müslüman kabul eden ve ona lanet okumayanların üzerine olsun."[227]

Şîa'ya göre Ömer, ezan ve kametten *hayye ala hayri'l-amel* ifadelerini kendi başına kaldırmıştır. Onun bu uygulaması kendi dönemi ve sonrasında sahiplenilmiştir. İnsanlar, bu ifadeleri vazeden Allah ve Resûlü'nden ziyade Ömer'den korkmuşlardır. Bu duruma rıza göstermek küfürdür. Ömer, bu ifadenin yerine *es-salatu hayrun min en-nevm* ifadesini eklemiştir.[228] Oysa ezanda yer alması gereken *hayye ala hayril amel*den kasıt velayettir. Musa Kazım'a (ö.183/799) bunun ne demek olduğu sorulduğunda o: "Görünen sebebi mi yoksa gerçekte olan ama görünmeyen sebebi mi soruyorsun? diye sorar. "Her ikisini de cevapla" karşılığını alınca Musa Kazım şöyle der: "Görünen illet: insanlar namazla yetinerek cihadı terk etmesinler içindir. Görünmeyen sebep ise: *hayye ala hayri'l-amel* ifadesinin ezandan çıkarılmasını emreden kişi, bununla insanları velayete teşvik etmek istememektedir."[229]

Ömer'e yönelik eleştiriler arasında içki cezasını, kırktan seksen sopaya çıkarması da vardır. Ömer, bu görüşüyle sünnet koymuş, bir şâri' gibi hareket etmiştir. O, hilafet seçiminde şûrâ heyeti oluşturmuştur. Bu çaba, imameti dolaylı yollardan çalma

Risâletu'l-Mut'a [(Silsiletu müellefâti'ş-Şeyh el-Mufîd içinde), Beyrut: 1993], 6/7.

[226] Amilî, *es-Sırâdü'l-müstakim*, 3/129.

[227] Meclisî, *Bihar*, 22/474.

[228], Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed b. Musa el-Kufî, *el-İstigase fî bidei's-selâse* (Tahran: 1373), 28.

[229] Şeyh Saduk, *'Ilelü'ş-şerâ'i*, 2/368.

operasyonudur.[230] Öte yandan Ömer, Ebû Bekir'le birlikte Usame ordusuna geç katılmıştır. Bu nedenle her ikisi de Hz. Peygamber tarafından lanetlenmişlerdir.[231] Ömer, Muğire b. Şu'be'nin (ö.50/670) zina ettiği ispatlanmasına rağmen had uygulamadığı gibi aksine şahitlere had uygulamıştır. Dördüncü şahit Ziyad b. Ebîh (ö.53/673), Muğire aleyhine şahitlik edecekken Ömer'in telkinleriyle şahitlikten vazgeçmiştir. Bu uygulamasıyla Ömer, Allah'ın hükmünün tam aksine hareket etmiştir.[232] Yine Ömer, Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiği zaman Kâbe'deki makam-ı İbrahim'i İbrahim as.) 'ın koyduğu yere yani orijinal yerine koydu. Ancak Ömer kendi döneminde Makam-ı İbrahim'in yerini değiştirdi.[233]

Kaynaklarda Ömer'in yaptığı en küçük şey bile eleştiri konusudur. Namazlarda sağ eli sol el üzerine koymak Ömer'in bir bidati olarak düşünülür ve uygulanmaz. Çünkü bu, Yahudi ve Hristiyanlara ait bir uygulamadır, sünnette böyle bir şey yoktur. Ömer bunu Yahudilerden görüp almıştır.[234] Ömer, net bir delili olmadığı halde Fatiha'dan sonra "âmin" ifadesini namaza eklemiştir. Ali ve Ehl-i Beyt imamları bu ifadenin namazı kesen bir fasıla olduğunu ileri sürerek reddetmişlerdir.[235]

Ömer, teyemmüme de karşıdır, zira teyemmüm ayetinden haberi yoktur. Nafile namazların cemaatle kılınması bidati de ona aittir.[236] Bunun somutlaşmış şekli teravih namazıdır. Bu uygulama, dine yeni bir şey eklemektir. Zaten Ali, Ömer'in bu uygulamasını sünnete aykırı

---

[230] Bkz. Sadûk, *el-Hisâl*, 372-74; Müfîd, *el-Emâlî*, 62-63.
[231] İbn Şâzân, *el-İzâh*, 361; Mukatil b. Atiyye, *Mutemeru ulema-i Bağdad*, 65.
[232] Tûsî, *Telhîs*, 2/149.
[233] Küleynî, *el-Kâfî*, 4/223.
[234] Kûfî, *el-İstigase fî bidei's-selase*, 28.
[235] Kûfî, *el-İstigase fî bidei's-selase*, 27.
[236] Süleym, *Kitab*, 264; İbn Tavus, *et-Tarâif*, 405; Kûfî, *el-İstiğase*, 34.

bulmuştur. Ali, cemaatle nafile namaz kılma talebini kabul etmemiş; bu amaç için bir araya gelenleri de dinde bidat oluşturdukları gerekçisiyle, azarlayıp dağıtmıştır.[237] Şîa'ya göre Ömer'in cemaate teravih namazını kıldırdıktan sonra "Ne güzel bidattir." şeklindeki ifadesi, bu uygulamanın Hz. Peygamber döneminde olmadığının açık bir kanıtıdır. Eğer Hz. Peygamber döneminde bu uygulama olsaydı Ömer bu şekilde söylemezdi. Oysa Hz. Peygamber "her bidat sapıklıktır" şeklinde durumu netleştirmiştir.[238]

Ömer, yargılama konusunda pek yetenekli değildir. Bu durum Ebû Bekir için de geçerlidir. Ali, her ikisini de yanlış kararlar verdiklerinde, adeta helak olmaktan kurtarmıştır. Her ikisi de defalarca "Eğer Ali olmasaydı helak olurdum." demiştir. Bu nedenle Şiî telakkide Ali doğru hüküm veren; Ebû Bekir ve Ömer ise işin içinden çıkamaz kişiler olarak sunulmaktadır.[239]

Ömer, Ebû Bekir ile birlikte Ali'ye yaptıkları nedeniyle tövbe etmeden öldüğü için Allah'ın lanetini hak etmiştir.[240] Her iki sahabî sonraki süreçlerde *Sanama Kureyş* (Kureyş'in iki putu) olarak kabul edilerek lanetlenmişlerdir.[241] İbn Abbas'ın Hz. Ali'den rivayet ettiği ve Şiî literatürde büyük dua" olarak vasıflandırılan bu duada Ebû Bekir ve Ömer Kureyş'in iki putu olarak sunulur ve onların şerrinden Allaha sığınılır.[242] Bu duada Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile onların kızları lanetlenmektedir. Ali'nin bunu vitirlerde kunut duası olarak okuduğu

[237] Şerif Murtaza, *eş-Şafî fîl-imâme* (Tahran: 1987), 4/219.
[238] Tûsî, *Telhisu'ş-Şafi,* 4/3.
[239] Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, 7/249, 352.
[240] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/246.
[241] Bkz. Meclisî, *Bihâr*, 20/134.
[242] Takiyyüddin İbrahim Ali el-Hasan b. Muhammed b Salih el-Kef'amî, *el-Misbâh* (Beyrut: 1983), 552-553; Meclisî, *Bihar*, 30/381; 31/631.

aktarılmaktadır.[243] Bu duayı okumak Bedir ve Huneyn savaşlarında düşmana ok atarken elde edilen milyonlarca sevaba eşittir. Bu dua üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Hepsinde de kapalı geçen ifadeler, şeyheyn ve kızları olarak anlaşılmıştır. Ancak bazen tepkiler üzerine burada kast edilen kişilerin *Firavun* ve *Haman* olduğu da ifade edilmiştir. Dualar üzerinden lanetleme işlemi şeyheynin dışında Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in karşısında olduğu düşünülen diğer bazı sahabe içinde yapıldığı görülmektedir.[244]

Ömer o kadar cahildir ki, peygamberlerin ölmeyeceğine inanmaktadır. Hz. Peygamberin ölüm haberi geldiğinde Ebû Bekir'in okuduğu ayetlere (Al-i İmran, 144; Zümer, 30) "sanki ben bu ayetleri duymamışım" şeklindeki ifadesinden hareketle onun Kur'ân'ı ezberlemediği ileri sürülür. Bu durum aynı zamanda onun peygambere imanı konusunda da problemleri olduğunu gösterir bir kanıt olarak kabul edilir.[245] Zaten Ömer cehaletle maruftur ve onun bu durumunu gösteren çok sayıda olay yaşanmıştır. Örneğin o, hamile bir kadını recim etmek istemiş, Muaz'ın (ö.17/638) uyarısıyla bu işten vazgeçmiştir.[246] Yine o, deli bir kadını recmetmek istemiş, Ali'nin sorumluluğun delilerden kaldırıldığını bildirmesi üzerine vazgeçmiştir.[247] Kadınların mehrini sınırlandırmak istemiş ancak bir kadının uyarısıyla bundan vazgeçmiştir.[248] Beytülmalden uygun olmayan harcama yapmış, istifade noktasında insanlar arasında eşit

---

[243] Bkz. el-Kef'amî, *el-Misbâh*, 552.
[244] Şeyh Saduk, *Men lâ Yahduruh'l-Fakîh*, thk. Ali Ekber el- Gaffari (Kum: 1392), 2/354, 366.
[245] Tûsî, *Telhisu'ş-şafî*, 4/4,5.
[246] Tûsî, *Telhisu'ş-şafî*, 4/7.
[247] Tûsî, *Telhisu'ş-şafî*, 4/8.
[248] Tûsî, *Telhisu'ş-şafî*, 4/11.

davranmamıştır. Ömer, Aişe ve Hafsa'ya yıllık on bin dirhem verirken diğer hanımlara beş bin dirhem vermiştir.[249]

Şiî kaynaklara göre Ömer'in küfrü Şeytanın küfründen daha ileridedir. Bu yüzden cehennemde birlikte azap çekerken şeytan kendisinden iki kat daha fazla azap çekenin kim olduğunu soracak, o kişinin Ömer olduğunu öğrenince de niye buna duçar dolduğunu soracaktır. Ona "Ali'ye buğzu nedeniyle" denilince Şeytan: "Ben Âdem'e secdeyi reddettiğimde Allah, Muhammed ve Ehl-i Beyt'ini benim tasallutumdan kurtardı. Sen neyine güvenerek ona buğz ediyorsun?" diyecektir. Ömer de : "Bana bu işi sen emrettin." diyecektir. Şeytan: "Sen niye bana itaat ettin? Rabbine itaat etseydin ya!" şeklinde karşılık verecektir.[250] Buna benzer kurguların Şiî litetatürde yer almasının temel nedeni, sıhhati konusunda tartışmalar olsa da Şiî muhayyilede oldukça etkili olan ve vefatı 76/695 gibi oldukça erken dönem olarak gösterilen Süleym b. Kays'ın *Kitabu Süleym b. Kays (es-Sakîfe)* adlı eserde bu tarz rivayetlerin yer almasıdır. Süleym'in Selman-ı Fârisî'ye (ö. 36/656) nispet ettiği bir rivayette şeytana bir, Ömer'e iki defa azap edileceği ifade edilmektedir.[251] Benzer görüşler Şeyh Saduk'ta da yer almaktadır.[252]

Neticede Ömer, Beni Saide Sakifesin'de oyunla Ali'nin imametine engel olan,[253] Fatıma'nın evini yakmaya çalışan, onun kaburga kemiğini kıran,[254] Fatıma'nın doğal mirasçı olduğu babasının Fedek'teki hisselerini verme konusunda Ebû Bekir'i engelleyen,

[249] Tûsî, *Telhisu'ş-şafi*, 4/14.
[250] Ayyâşî, *Tefsir*, 2/223-224.
[251] Süleym, *Kitab*, 93. Burada Ömer için *Züfer* kelimesi kullanılır.
[252] Şeyh Saduk, *Sevabu'l-âmâl* (Kum: Menşuratu'r-rıza, 1368), 208.
[253] Süleym, *Kitab*, 140-413; İbn Tavus, *et-Taraif*, 399.
[254] Süleym, *Kitab*, 385-388; Ayyâşî, *Tefsir* 2/308; Şeyh Müfîd, *el-İhtisas*, 185.

Allah'ın peygamberine indirdiği Kur'ân'ın topluma hâkim olmasını engelleyen bir kişidir.[255]

Sonuç

Şiî İmâmî düşüncede Ömer ile ilgili algı Şîa'nın genel olarak sahabeyle ilgili bakış açasından bağımsız değildir. Şîa'nın ashaba yaklaşımı sorunludur. Bu düşünce yapısında sahabe, Hz. Peygamber'e kumpas kurmaya kodlanmış bir kitle; birbirilerine her türlü hakareti normal gören, insani ilişkilerin dahi sıfırlandığı insanlar topluluğu olarak görülür. Şiî düşüncede sahabenin konumu Hz. Peygamber ile ilişkilerine göre değil, Hz. Ali ile olan ilişkilerine göre tespit edilmiştir. Buna göre Sünnî kaynaklarda haklarında Hz. Peygamber'in tezkiyeleri olmasına rağmen birçok sahabî gasıp, mürtet, Ehl-i Beyt düşmanı gibi çeşitli vasıflarla nitelendirilmiştir.

Şiî İmâmî kaynaklarda Hz. Ömer'in İslam ve Müslümanlar için yaptığı hiçbir faaliyeti, hiçbir eylemi, ihdas ettiği siyasi ve dini hiçbir uygulaması olumlu bir davranış olarak görülmemiştir. Ebû Bekir'in hilafete seçilmesi bile Ömer'in bir tasarrufu olarak görülür. Ömer, Allah tarafından imam olarak nasp edilen Ali'ye karşı doğrudan kendisi çıkmak yerine Ebû Bekir'i halife seçtirmiştir. Ömer'in esas niyeti kendi hilafetidir. Dikkat çekmemek için Ebû Bekir'i, belli bir süreliğine kendine tercih etmiştir.

Ömer, Şiî İmâmî kaynaklarda Ali'nin haklarını gasp eden en temel figürdür. Ömer, Ali başta olmak üzere, Eh-li Beyt'e Allah tarafından verilen hakları engellemiştir. Yanı sıra Ömer, haddini aşarak kendisini şâri' gibi görmüş, yetkisi ve hakkı olmadığı halde Kur'ân ve

---

[255] Süleym, *Kitab*, 212; Kummî, *Tefsir*, 775; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/135-136; 2/ 349- 350; 190. Şeyh Saduk, *İlelü'ş-Şerâ'i*, 1/191-192; Tûsî, *Tehzib*, 4/150; Şeyh Müfîd, *el-İhtisas*, 184.

sünnete yeri olan muta uygulamasını kaldırmış, böylece zinanın önünü açmıştır. Ayrıca o, Hz. Peygamber'e karşı nezaketsiz davranmış, onun hukukunu gözetmemiş ve onu incitmiştir. Fedek arazileri konusunda Fatıma'ya yaptıklarının tek açıklaması Ömer'in Eh-li Beyt'e duyduğu öfkedir.

Şîa'nın sadece Hz. Ömer'e değil, bir bütün olarak ashaba yaklaşım tarzı, İslam'ın Hz. Peygamber etrafındaki kurucu neslin topyekûn yok sayılmasına kadar meseleyi götürmüştür. Bu durumun Müslüman vicdanını yaraladığı açıktır. Hz. Ömer gibi İslam için yaptığı fedakârlık ve hizmetlerine tarihin tanık olduğu bu aziz sahabîyi, mezhep taassubunun kör ettiği bakış açısıyla değerlendirmek, hak ettiği değeri ondan esirgemek makro düzeyde İslam ve Müslümanlara hiçbir faydaya sağlamamaktadır. Müslümanlar mezhebi kimlikler üzerinden meselelere bakmaya devam ettikleri sürece kendi değerlerini yok saymak için harici unsurlara ihtiyaç kalmayacağı açıktır.

ŞİÎ İMÂMÎ KAYNAKLARDA EBÛ HANİFE ALGISI*

Giriş

İslam düşünce tarihinde aşırılıklar karşılıklı olarak birbirini var etmeye devam etmektedir. Bu genellemeden Ebû Hanîfe (80-150/699-767) de nasibini almıştır. Ebû Hanîfe hakkında kendi döneminden itibaren değişik görüşteki birçok âlim ve müellif tarafından, lehte ve aleyhte çok şey söylenmiş, yazılmıştır. Tarih boyunca birçok kimse tarafından takdirle anılan, hıfzı, zekâsı, fıkhı, takvası ile pek çok âlimin, hadisçinin övgüsüne mazhar olan Ebû Hanîfe, aynı zamanda hadis bilgisinin zayıflığı, hıfz ve zabt yetersizliği, sünnete muhalefet, re'y ve kıyası çok kullanma, Mürcie'den olma gibi ithamlarla eleştirilerin odağı kılınmıştır.

Ebû Hanîfe'nin hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak teşekkül eden zengin menkıbe ve rivayet birikimi içerisinde mezhep taassubunun ve diğer birçok amilin yol açtığı birtakım aşırılıklara rastlanılmaktadır. Tabakât ve Menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe'yi övme ve yerme hususunda ifrat ve tefrite varan değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Lehinde görüş serdedenlere göre Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan bir kişidir; muhaliflerine göre ise tekfir edilmesi gereken zararlı bir bidatçıdır.[256] Bu durum, söz konusu

---

* Bu çalışma daha önce yayımlanmıştır. "Şiî Kaynaklarda Ebu Hanife Algsı: Dinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Ebu Hanife'ye Yönelik Suçlamalar". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 2/153-166; "Şiî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanife Algısı ve Yönetilen Suçlamalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED),* 48 (2017), 119-140.

[256] Hz. Peygamber'e nispet edilen şu rivayetler örmek olarak verilebilir: "Ümmetimden Ebû Hanîfe en-Numan adlı birisi gelecektir. O, kıyamet gününe kadar ümmetimin kandilidir." "Allah'ın dinini ve benim sünnetimi ihya etmek üzere benden sonra ismi Numan b. Sâbit, künyesi Ebû Hanîfe

kaynaklardaki bilgilerin ihtiyatla karşılanmasını gerekli kılmaktadır. Bu tutum sadece Ebû Hanîfe için değil, düşünce tarihinde iz bırakan diğer mezhep imamları ve büyük âlimler hakkında da gözetilmelidir. Dolayısıyla kaynaklarda yer alan lehte ve aleyhteki rivayetlerin, başta mezhep taassubu olmak üzere, çeşitli gerekçelerle tedavüle sokulduğu hususu zihinlerde tutulmalıdır.

---

olan birisi gelecektir." "Ümmetlerin her asrında, o ümmetin ilim öncüleri vardır. Ebû Hanîfe de o ümmetin ilim öncüsüdür." "İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilir:"Hazret-i Peygamber (a.s)'den sonra Horasan ülkesinin tamamı üzerine Ebû Hanife künyeli bir dolunay doğacaktır." "İbn Abbas'tan bir başka rivayet de şöyledir: "Re'y (kafa yorma, görüş sâhibi olma) gerçekten güzel bir şeydir. Bizden sonra bir Hanif (muvahhid) re'yi olacak, İslâmiyet bâkî kaldıkça hükümler o re'ye göre uygulanacaktır. O re'y ve hükümler, bizim re'yimiz ve hükmümüz gibidir. Onu, ismi Numan b. Sabit el-Kûfî, künyesi Ebû Hanîfe olan birisi ikame edecektir. Bu da Kûfe ehlinden olup ilim ve fıkıhta çok gayretli, hükümleri yerli yerince kullanan Hanîf dininden ve güzel görüş sâhibi bir kişidir."

Bu rivayetleri eserine alan İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1567), bu rivayetlerin mevzu olduğunu, hadis konusunda azıcık bilgisi olanların katında bunların bir değerinin olmadığını söyler. O, delil olarak İbnü'l-Cevzî'nin bu hadislerin hepsini *Mevzûât* adlı eserine almasını gösterir. Zehebî ile Celâleddîn Süyûtî'nin adı geçen kitabın muhtasarında İbnü'l-Cevzî'ye hak verdiğini belirten Heytemi, İbn-i Hacer Askalânî'nin de *Lisânü'l-Mîzân'*da aynı görüşte olduğunu ifade eder. Ona göre eğer bu rivayetler sahih olsaydı Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatmak için eser yazan Ebû Cafer Tahâvî, *Tabakât-ı Hanefiyye* sâhibi Muhyiddîn Kureşî gibi kimseler, bunları eserlerine almak için herkesten daha çok özen gösterirlerdi. Tüm bunları söyleyen Heytemî, mezhebi kaygılarla olsa gerek, yukarıda geçen "İlim Süreyyâ yıldızında asılı olsaydı" hadisinin toptan Fars/gayr-i Araplığı işaret ediyor olsa da dini bilgilerde Ebû Hanîfe'nin ulaşılmaz bir konuma sahip olduğu, dolayısıyla da bu hadiste övülen kişinin sadece Ebû Hanife olduğunda şüphe olmadığı kanaatindedir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, Şehabeddin Ahmed el-Mekkî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân,* thk. Halil el-Meys (Mısır, 1324), 17. Rivayetlerin uydurma olduğu konusunda ayrıca bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs amma İştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nâs*, thk. Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/41.

Şiî İmâmî kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere yervereceğimiz bu çalışmanın amacı, Şiî İmâmî kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri incelemektir. Konuya geçmeden Sünnî omurganın önemli iki bileşeninden biri olan Ashâbu'l-Hadîs düşüncesinde Ebû Hanîfe'ye yönelik algının nasıl olduğu, bu algının Şiî düşünceye rehberliği konusuna bakılacaktır. Sonra Şiî düşüncedeki eleştirilerin dayanakları ve gerekçeleri ele alınıp bunun sonuçları incelenmeye çalışılacaktır. Temel referanslarımız genelde Şiî düşünce özelde ise İmâmîyye Şiîliğinin başvuru kaynağı olan Kütüb-i Erbaa olacaktır.

Ashâbu'l-Hadîsin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Yaklaşımı

Sünnîlik ya da Ehl-i Sünnet düşünce yapısı, ortak paydaları birden çok olan fikri yapıları içinde barındırır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kavramını şemsiye bir kavram olarak görmek, bu başlık altında yer alması muhtemel yapıları değerlendirmede kolaylık sağlayacaktır. Ehl-i Sünnet iki ana damar üzerinden varlığını sürdürmüştür. Bunlardan biri *Ashâbu'l-Hadîs/Ehlü'l-Hadîs, Ehlü'l-Eser* denilen damar; diğeri ise *Ashabu'r-Re'y*'dir. Bu ayrımın temel parametresini kişilerin din/nasslar karşısındaki tutumları belirlemektedir. Ashâbu'l-Hadisin anlayışına göre İslam, Kitap, Sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılmalıdır. Bunların dışında şahsi re'y ve aklî istidlaller dinde müracaat kaynağı olarak değerlendirilmez. Bu zihniyete göre insanların bütün ihtiyaçları naslarla karşılanmıştır, eldeki birikim her durumda ihtiyaca cevap verebilecek yeterliktedir. Artık bundan başka bir çözüm yolu aramak boşuna bir uğraş olacaktır.

Ashâbu'l-Hadîs aslında dinin anlaşılma biçimi/tarzına yönelik ilk İslam mezheplerinin özellikle Mürciî-Hanefî çevreler ile Mutezile gibi akılcı din anlayışının ilk temsilcileri tarafından ortaya konulan din

anlayışlarına bir tepkinin de adıdır. Ashâbu'l-Hadîs bu tür akımların çabalarını dinden kopmak ya da dini bozmak olarak görmekte, ortaya çıkan din anlayışlarının birliği değil, parçalanmışlığı teşvik ettiğini düşünmekte, çare olarak da Kitap ve Sünnete ittibaı yani rivayete dayalı din anlayışını; sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn gibi idealleştirilmiş altın neslin uygulamalarını sunmaktadır. Bu bakış açısında şahısların idolleştirilmesi yanında Medine halkı (amel-i ehl-i Medine) ideal din anlayışını yaşayan halk; Medine ise otantik dini yapının korunduğu yer olarak görülmektedir. İlk nesillerin önemini vurgulayan, Mekke, Medine ve Arapların faziletine dair rivayetleri, böyle bir bakış açısının üretimi olarak ifade etmek mümkündür. Burada Medine, cemaatçi yapılanmanın örgütlü ilk mekânı olarak sunulur. Medine'nin bu özelliği, hadisler aracılığı ile onun kutsal bir çevre kılınmasını beraberinde getirmiştir. Bazı hadislerde Medine, taşı toprağı, hayvanları, kuşları, ağaçları ve otlarına varıncaya kadar her şeyiyle "dokunulmaz bir bölge"[257] olarak sunulur. Çünkü Medine bidatlere geçit vermeyen bir zihniyetin yaşadığı yerdir. Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin nedenleri arasında oranın "yabancı kültürler"in etkisinde kalmamış olması gösterilmiş, Mekke ile birlikte buraya hâkim olan unsurun Arap-İslam kültürü olduğu ifade edilmiştir.[258] İbn Teymiyye de Medine'nin kutsallığını, buradaki halkın sünnet konusundaki titizliğine bağlamaktadır.[259]

Ashâbu'l-Hadisin amaç olarak tespit ettiği şey, dini eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlama, böylelikle

[257] Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-musannaf fi'l-ahadîs ve'l-asâr* (Bombay: 1983), 8/391-392.
[258] Ebü'l-Vefa Taftazanî, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 26-36.
[259] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-hadis*, tashih: Muhammed Zühri en-Neccar (Beyrut: 1976), 3-7.

toplumun bölünmesini önlemeye çalışmaktır. Çünkü ancak eskilerin yoluna dayanmak suretiyle birlik sağlanabilir. Eğer din akla ve insanların görüşlerine havale edilirse ihtilaflardan kurtulmak mümkün olmayacaktır.[260] Ashâbu'l-Hadîs, dini, esere uygun anlama yoluyla mahallileştirmek isteyen, bu suretle yerel kimliği kutsayan etnosantrik eğilimin bir uzantısını teşkil etmektedir.[261]

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye çeşitli eleştiriler yönelten bazı isimler vardır. Bunları aynı zamanda Ashâbu'l-Hadis akımın kurucu şahsiyetleri olarak da görmek gerekir. Evzâî (ö.157/774), Süfyan Sevrî (ö.161/777), Hammâd b. Seleme b. Zeyd (ö.165/781), Leys b. Sa'd (ö.175/791), Kadı Şerik b. Abdillah (ö.177/793), Malik b. Enes (ö.179/795), Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) Yahya b. Said el-Kattân (ö.198/813) gibi isimleri birinci kuşak; Muhammed b. İdris es-Şâfiî (ö.204/819), İbn Ebî Şeybe (ö.235/849), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855); Buhârî (ö.256/870); Müslim b. Haccâc (ö.261/875); İbn Hibbân (ö.354/965) gibi ulemayı ise ikinci kuşak Ashâbu'l-Hadisçiler olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştiriler şöyledir:

İmam Muhammed'in (ö.189/805), Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği "es-Siyerü's-Sağîr" isimli kitabı Evzâî'ye ulaşınca, o, kitabın kime ait olduğunu sormuş, İmam Muhammed'in olduğunu öğrenince de "Iraklılar nerde, bu konuda bir kitap tasnif etmek nerde" diyerek onları küçük görmüştür.[262]

---

[260] İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, 3-7.

[261] Mehmwt Zeki İşcan*, Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 145.

[262] Ebû Yusuf, *er-Redd âla siyeri'1-Evzaî* (Beyrut: t.y.), 2.

İrca fikrine oldukça tepkili olan Süfyân Sevrî'nin, bir Mürciî olarak kabul ettiği Ebû Hanîfe'yi, görüşleri nedeniyle, iki veya üç kere tövbeye davet etmiştir.[263]

Hammad b. Seleme'ye göre Ebû Hanîfe, kendisine gelen sünnetleri ve eserleri re'yi ile reddeden bir kimsedir.[264]

"Ebû Hanîfe'yi niçin tövbeye davet ettiniz? şeklindeki bir soruya Kadı Şerîk (ö.177/794) "Küfründen dolayı" cevabını vermiştir.[265]

Malik b. Enes'e göre Ebû Hanîfe'nin, eline kılıç alıp bu ümmete karşı savaşması, kıyas ve re'yi ümmet arasında yaymasından daha ehvendir.[266] İmam Malik'e göre Ebû Hanîfe dinde hile yapmıştır.[267] *Muvatta*'da yer alan ve "doktorların tedavisinden aciz kaldıkları hastalık" anlamına gelen ed-Dâu'1-udal ifadesinden maksadın Ebû Hanîfe ve ashabı olduğunu beyan eden İmam Malik, buna gerekçe olarak onların irca fikrine sahip olmalarını, re'y ile sünnetleri reddetmelerini göstermiştir. Ona göre Ebû Hanîfe ve ashabı bu iki yönden insanları sapıklığa sevk etmişlerdir.[268]

Ebû Hanîfe'ye öğrencilik etmiş olan Abdullah b. Mübarek ömrünün sonlarına doğru hocası Ebû Hanîfe'den aldığı bütün rivayetler için Allah'tan mağfiret dilediğini açıklamıştır.[269]

---

[263] Bkz. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed, Ahmed b. Hanbel, *el-'Ilel ve ma'rifetü'r-rical*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî 1988), I2/548.

[264] İbn Hanbel, *el-'Ilel,* 2, 545, 3/276.

[265] Bkz. İbn Hanbel, *el-'Ilel*, 3/236.

[266] Bkz. İbn Abdilberr, *Câmiu beyân*, 47.

[267] Bkz. İbn Hanbel, *el-'Ilel*, 2/547.

[268] Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibî el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1983), 7/300.

[269] Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad* (Kahire, 1931) 13/404. Bu rivayetin tenkidi için bkz. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri, *Te'nibü'l-Hatib ala ma sakahu fî Ebî Hanife mine'l-ekazib* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981), 123-125.

İmam Şafii'ye nispet edilen bazı rivayetler ise şöyledir: "Ebû Hanîfe'nin re'yini sihirbazın ipine benzetiyorum. Şöyle çekersen sarı, böyle çekersen yeşil gelir." Yine "Ebû Hanîfe, önce bir meseleyi yanlış olarak vazeder, sonra Kitab'ın hepsini ona kıyas ederdi.[270] Ebû Hanîfe ashabının kitaplarına baktım. Hepsi 130 varaktı. Bunlardan seksen varakı Kitap ve Sünnet'e muhalifti.[271]

İbn Ebi Şeybe, Ebû Hanîfe'nin rivayetlere aykırı davrandığını düşünmekte ve bunu ifade etmek için *Musannef*'ında 125 hadisi ihtiva eden müstakil bir bab ayırarak ona ilişkin eleştirilerini sıralamaktadır.[272]

Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine doğrudan eleştiriler yöneltse de Ebû Hanîfe'yi dolaylı yollardan eleştirmiş, bunu daha çok ilk dönem Ashâbu'l-Hadis olarak kabul edilen kişilerin görüşleri üzerinden yapmıştır. Aslında onun muhalif olarak gördüklerine karşı tutumu, sadece Ebû Hanîfe şahsında ehlürre'ye yönelik değildir. Onun eleştiri odağında Mürcie, Rafıza, Kaderiyye, Hariciler gibi İslam fırkaları da yer almıştır.[273] Ancak Ahmed b. Hanbel'in en çok muhalefet ettiği kesim, hadis rivayetlerinden ziyade ağırlıklı olarak re'yi ve daha önceki fakihlerin görüşlerini esas alan re'y ehli idi. Dolayısıyla, re'y kitaplarının yok edilmesi konusundaki tavsiyesi, fıkhıre'y ehline sormaksızın yalnızca hadislerden istihrac etme konusunda muhaddisleri yönlendirmesi, re'y ehli ile tartışmak için

---

[270] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü'ş-Şâfiî ve Menakıbuhu*, thk. Abdülganî Abdülhalik (Haleb, t.y.), 171.
[271] İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü'ş-Şâfiî*, 171-172.
[272] İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l*-Musannef, 14/148-282.
[273] Bkz. İbn Hanbel, *el-'Ilel*, 2/548. Ahmed b. Hanbel'in eleştirelini yönelttiği sınıflar için ayrıca bkz. Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal". *Arabica,* 44/2 (1997), 234-253. Türkçesi için bkz. Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, ed. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 75-100.

de olsa re'y tahsil etmeyi yasaklamış olması gibi tutumlar,[274] Ahmed b. Hanbel'in re'y ehline bakışını ortaya koyan unsurlardır. Mesela el-'Ilel'de Şerîk'in görüşü olarak şöyle bir rivayet yer almaktadır: "Kûfe'nin dört bir tarafında eşeklerin olması, oralarda Ebû Hanîfe'nin kavliyle konuşan birilerinin bulunmasından daha hayırlıdır."[275] "Kişinin ilimde en son yapacağı şey, Ebû Hanîfe'nin re'yine bakmaktır ki, bu da ilimden acizliktir."[276] İbn Hanbel, Evzai'nin "İslam'a Ebû Hanîfe'den daha fazla zarar veren bir kimse doğmamıştır." görüşüne yer verir.[277] "Ebû Hanîfe ile konuşmak kişinin sika vasfını kaybetmesi için yeterli bir kusurdur."[278]

İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inde toplamda 25 yerde kale bazu'n-nas "bazı insanlar dediler ki" şeklinde başlayan ifadeler Ebû Hanîfe'ye yöneltilmiş dolaylı eleştiriler olarak görülse de[279] Buhârî *et-Târihu's-Sağîr*'inde Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri doğrudan eserine almakta bir sakınca görmemiştir. Buhârî, Nuaym b. Hammad yoluyla naklettiği bir rivayette Fezzârî'nin şöyle dediğini kaydeder; "Süfyânu Sevrî'nin yanında idim. Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi geldi. Süfyan; "Elhamdülillah" o, İslâmî ilmek ilmek çözen birisiydi. İslam'da ondan daha uğursuz biri doğmamıştır."[280]

---

[274] Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", 236.
[275] Bkz İbn Hanbel, *el-'Ilel,* 2/574
[276] Bkz İbn Hanbel, *el-'Ilel*, 2/66.
[277] Bkz İbn Hanbel, *el-'Ilel*, 2/545.
[278] Bkz İbn Hanbel, *el-'Ilel*, 1/387.
[279] Buhârî'nin Ebû Hanife ile ilgili görüşleri için bkz. M. Hilmi Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976).
[280] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Tarihu's-sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Kahire, 1977), 2/100.

İmam Müslim, Ebû Hanîfe'yi hadisçiliği üzerinden şöyle eleştirmiştir. "Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit re'y sahibidir. Onun hadisi muztaribdir, fazla sahih hadisi yoktur."[281]

İbn Hibban, *Kitabu'l-Mecrûhîn* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin olduğu çok sayıda rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerin bazıları şöyledir: "Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi zayıftır. O, rivayet ettiği 130 hadisin 120'sinde hata etmiştir." "O, Mürcie'dendir ve halkı ircaya davet etmiştir." "O, Küfürden dolayı iki defa tövbeye davet edilmiştir." "O, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemiştir."[282] "O, bu ümmetin fitnecisidir, o, Muhammed (sav)'in dinini değiştirendir."[283]

Ebû Hanîfe'ye eleştiriler konusunda sonraki dönemlerde bayraktarlık yapan kişi kuşkusuz Hatîb el-Bağdadî (ö.463/1071)'dir. Bu eserin önemi, kendinden önce Ebû Hanîfe aleyhine söylenen hemen her ifadenin kayıt altına alınarak sonraki kuşaklara aktarmada köprü vazifesi görmesidir. Daha da ilginç olanı, Şiî kaynakların Hatîb el-Bağdadî'yi kaynak göstererek Ebû Hanîfe'ye sert ifadelerle yüklenmeleridir. Gerek Hatîb el-Bağdadi gerekse diğer eleştiren kişilere karşı Ebû Hanîfe'yi savunmak ve bu eserlerdeki iddiaları çürütmek üzere, mezhebi mensubiyeti farklı insaf sahibi ulema tarafından çok sayıda reddiye telif edilmiştir.[284]

---

[281] Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî el-Müslim, *Kitabu'l-künâ ve'l-esmâ* (Dımaşk: 1989), 31.

[282] Ebû Hanife'nin Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığıyla ilgili görüşü için bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 107-109.

[283] İlgili rivayetler için bkz., Muhammed b. Ahmed İbn Hibban, *Kitabu'l-Mecrûhîn,* thk. Mahmud İbrahim Zayed (Mekke t.y.) 3, 61-73.

[284] İlgili literatür için bkz. el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 28-vd; Yusuf Şevki Yavuz,"Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/141-142; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: D.İ.B Yayınları, 2012), 257-330.

Bu tür rivayetlerin önemli bir kısmının uydurma olduğu açıktır, ancak bunların ilgili literatürde yer almaları sonraki süreçlerde düşünce ekollerinin birbirlerine bakışını belirleyen temel referans noktası olarak işlevsel kılınmaları problemin ana kaynağıdır. Çünkü insan içine doğduğu toplumun temel paradigmaları eşliğinde hayata hazırlanmakta, çoğu kere kabulü kolay olmasa da, hazır bulduğu anlam dünyasının baskısı altında kalabilmektedir. Mesela Ebû Hanîfe'yi savunan kesimin Mekke ve Medine dışında Endülüs ve Maveraünnehir'de yaşayan âlimler olması bu açıdan tesadüf değildir. Çünkü Ashâbu'l-Hadisin baskın olduğu toplumlarda bireyler Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerle büyüdükleri için, onların doğrudan Ebû Hanîfe'yi savunmalarını beklemek zordur. Dolayısıyla bu ve benzeri rivayetleri değerlendirirken dönemin dini, toplumsal yapılarının mutlaka dikkate alınması gerekir. Aksi halde özellikle İslam düşünce geleneğinde iz bırakmış her ulemanın sevenleri ve sevmeyenleri tarafından oluşturulacak olan yeni tipolojilerle onların gerçekte ne oldukları ve ne söylediklerine dair durum tespitlerinde işleri zorlaştıracağı açıktır.

Ebû Hanîfe ve Siyaset

İslam hukukunda açtığı çığır ve bize intikal eden düşünce dünyası Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü yerlere odaklanmamıza neden olmaktadır. Kûfe ile bölgenin ikinci büyük şehri olan Basra ona etki eden şehirlerdir. Bu iki büyük kent, diğer milletler ve eski medeniyetlerle irtibatı bulunan, yeni Müslüman olanlara İslam'ın ve Arapçanın öğretildiği, siyasi faaliyetlerin yoğun olduğu önemli yerleşim yerleriydi. Aynı zamanda buralar birçok fakih, dilci, edip, şair ve filozofun da bulunduğu birer ilim merkeziydi. Böyle bir ortamda

ticaretle uğraşan parlak bir zekâya sahip Ebû Hanîfe'ye çevresindeki âlimler yakın ilgi gösterdiler ve onu ilme yönelttiler.[285]

Ebû Hanîfe akla alan açmasıyla maruftur. Bu yönüyle İslam düşünce geleneğinin önemli akımlarından re'y ehlinin en etkili isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe, Hicaz merkezli ama etki alanı her yerde görülebilen rivayete dayalı din anlayışı karşısında yerelliği de içeren akliliği temele alarak çağının problemlerine çözüm aramış isimlerden biridir.[286] Bu özelliği birçok kesim tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle Mekke ve Medine gibi yerlerde yaşayan Ashâbu'l-Hadis uleması tarafından sıklıkla eleştirilmiştir. Eleştiriler bazen insaf ölçülerini zorlamıştır. Nitekim Endülüs'lü âlim Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr (ö.463/1071), Ebû Hanîfe'yi takdir etmiş ve onu eleştirenleri insafsızlıkla suçlamıştır. O, Ebû Hanîfe'yi şöyle değerlendirmektedir: "Ebû Hanîfe fıkıhta imamdı. Re'y ve kıyası güzel, (meseleleri) istihracı latif, zihni iyi, anlayışı seri, zeki, akıllı ve dindardı. O, adil ravilerin ahad haberlerini, üzerinde icma edilmiş usullere aykırı bulduğu zaman, kabul etmezdi. Ehl-i hadis bunu hoş görmeyerek onu kötülediler ve bunda aşırı gittiler. Bazıları faziletleri, bazıları da kötülükleri üzerine kitaplar yazdılar. Hadisçilerin çoğu onu zemmederler. Hanbelilerin tamamı bugün onu

---

[285] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahıbeyh Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri- Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire, 1419), 29-30. Ayrıca bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131.

[286] Ebû Hanîfe'nin düşünceleri etrafında oluşan hukuk metodolojisi hakkında detay için bkz. Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009): 19 vd.

kötülemektedirler. Çünkü Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe ve ashabı aleyhinde konuşanlardan biri idi."[287]

Ebû Hanîfe ömrünün elli iki yılını Emevîler, on sekiz yılını ise Abbâsîler döneminde geçirmiştir. Hemen her millet Ebû Hanîfe'yi, İslam hukukundaki başarıları nedeniyle olsa gerek, kendi milletinden saymak istemiştir.[288]

Ebû Hanîfe hayatta iken şehirli din anlayışının önemli temsilcisi olmuş, siyasetten uzak durarak ilmi alanda etrafına hizmet etmiş bir fikir ve mücadele adamıdır. Ebû Hanîfe Ehl-i beyt'e karşı kalbî yakınlık ve bağlılık duymuş, Hz. Ali evladını sevdiğini açıkça ifade etmiştir. Bu sebeple Emevîlerin Ehl-i beyt'e karşı tutumu sertleşince Ebû Hanîfe onları açıkça tenkit etmiştir. Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali'nin 121/739 yılında Emevî Halifesi Hişam b. Abdülmelik'e karşı başlattığı ayaklanmayı maddi olarak desteklemiştir. Bu ayaklanma 122/740'de Zeyd'in öldürülmesiyle sona ermiş, daha sonra oğlu Yahya 125/743'te Horasan'da ayaklanmış ve o da öldürülmüştür.[289]

Ebû Hanîfe'ye son Emevî halifesi II. Mervan'ın Irak Valisi İbn Hübeyre aracılığıyla 130/748 yılında Kûfe kadılığı veya beytülmal eminliği teklif edilmiş, her türlü baskıya rağmen kabul etmeyince de hapsedilmiş ve dövülmüştür. Bütün bunlardan sonra Ebû Hanîfe, Hz.

---

[287] Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdilberr, *Kitabü'l-istignâ fi ma'rifeti'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilm bi'l-künâ*, thk. Abdullah Merhul es-Sevalime (Riyad: Darü'l-Asıme, 2013), 1/572-573.

[288] Ebû Hanife'nin etnik kimliği hakkındaki iddialar için bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *Menâkıb*, 21-22; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, trc. Kemal Kuşçu (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963), 31.

[289] Ebû Hanife'nin dönemi ve siyasetle ilişkisi hakkında detay için bkz. Taberî, *Tarihü't-Taberî,* 6/183 vd; Ebû Bekir Cassas, *Ahkâmu'l-Kur'an,* (Beyrut: 1993), 1/99, İbn Hacer Heytemi, *Menâkıb*, 143-145,151; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/5; Zehebî, *Menâkıb*, 25-28; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, trc. Osman Keskioğlu (Ankara: DIB Yayınları, 2005), 104-108.

Ali evladının haklarını koruyacağını söyleyen Abbasîlerin kuruluşundan memnun ve bu hanedandan ümitvar olduğu için Kûfe'ye dönerek arkadaşlarıyla birlikte Ebü'l-Abbas es-Seffâh'a biat etmiş, fakat Irak'taki karışıklığın sürdüğünü görünce tekrar Mekke'ye dönmüştür. Halife Mansûr zamanında ortalık yatışınca Kûfe'ye gelmiş ve eskisi gibi ders vermeye devam etmiştir. Ali evladının Abbâsîlere karşı giriştiği isyanlarda öldürülmeleri nedeniyle daha önce Abbâsîlere karşı mutedil bir duruş sergileyen Ebû Hanîfe Abbâsîlere dair eleştirilerini sertleştirmiştir. Ebû Hanîfe, Halife Mansûr tarafından teklif edilen Bağdat kadılığını kabul etmediği için baskıya maruz kalmış, hicri 150/767'de vefat etmiştir.[290]

Ebû Hanîfe derin fıkıh bilgisinin yanı sıra, inandığını ve doğru bildiğini söylemekten ve onun mücadelesini vermekten çekinmeyen güçlü bir ideal ve cesarete de sahipti. Hayatı bu yönüyle mücadele içinde geçmiş, bu uğurda birçok sıkıntı ve mahrumiyete katlanmıştı. Gerek Emevîler gerekse Abbâsîler devrinde halife ve valilerin yaptığı zulümlere açıkça karşı çıkmış, onların yanlış ve haksız tutumlarını tasvip etmiş olmamak ve halk nazarında onlara meşruiyet kazandırmamak için halifelerden gelen hediyelerin, yapılan görev tekliflerinin hiçbirini kabul etmemiş, işkenceyi ve hapse katlanmayı tercih etmiştir.[291]

Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den sonra Hz. Ali ashabın en faziletlisidir, muhalifleriyle olan anlaşmazlıklarında da haklıdır. Hilafet, idareyi zorla ellerine geçiren Emevî ve Abbasîlere

---

[290] İbn Abdülber, *el-İntika fî Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha,* thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye (Beyrut: 1997), 243; İbn Hacer Heytemî, *Menâkıb,* 151-153; Zehebi, *Menâkıb,* 151.

[291] Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *Menâkıb*, 150; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10/133.

değil, ümmetin işlerini düzeltmek isteyen Ali evladına daha layıktır. Bu kanaatine bağlı olarak Ebû Hanîfe, İmam Zeyd'in ve Ehl-i beyt'e mensup kişilerin mevcut idareye karşı giriştiği mücadeleleri meşru kabul etmiş, hatta onlara destek vermiştir.[292] Fakat buradan hareketle onun Şiî imamet anlayışını benimsediğini söylemek mümkün değildir. Zira Ebû Hanîfe imameti nasla Ehl-i beyt'e verilmiş bir hak olarak görmemiş, sadece döneminde Ehl-i beyt'e mensup olanları, imamete diğerlerinden daha layık kabul etmiştir.[293]

Şiî-İmâmîlere Göre Ebû Hanîfe

Gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem İmâmîyye kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye güçlü bir karşı duruş gözlemlenmektedir. Bu karşıtlık, bazen ona lanet okunarak bazen de hakaret içerikli bir kavram olan nâsibî[294] nitelendirilmesiyle sonuçlanır. Ebû Hanîfe, Şiî kaynaklarda özellikle Ashâbu'l-Hadis zihniyetine mensup ulemanın Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinden de istifade edilerek, itibarsızlaştırılmaya çalışılır. Şiî kaynaklarda daha çok onun Ca'fer Sâdık[295] (ö.148/765) ile re'ye/kıyasa müracaat etmemesi konusundaki diyaloğuna yer verilmekte, buradan hareketle ona hakaretler edilmektedir. Sünnî kaynaklardan istifade edilerek Ebû Hanîfe bazen dehrî, bazen de zındık olarak sunulur; Malik, Evzaî ve Şâfiî'nin

[292] Söz konusu ayaklanmalar ve Ebû Hanîfe'nin tutumu hakkında bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 93 vd.

[293] Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Muhanna- Hasan Ali Faur (Beyrut: 1993), 184; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 187.

[294] Kavram hakkında detay için bkz. Hanifi Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 227-234.

[295] Ebû Hanife ve Cafer Sadık ilişkisi hakkında detay için bkz. Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 201 vd.

taraftarlarının ittifakıyla sapıklığına işaret edilir. Dahası bu vasıflarından uzaklaşması için defalarca tövbeye davet edildiği ifade edilerek itibarsızlaştırılmaya çalışılır.

Aslında Şiî düşüncede re'y karşıtlığının İmâmîyye'nin teşekkülünden önce ortaya çıktığını, İmâmîyye'nin bu süreçte oluşan re'y karşıtı argümanları sahiplendiğini ifade etmek gerekir. Çünkü İmâmîyye'nin teşekkül sürçlerinden geçtiği dönemlerde oldukça etkili olan İbn Şâzân (ö.260/873) ve Saffâr (ö.290/903)'ın güçlü bir şekilde re'y karşıtı görüşleri vardır. Bu isimlerin aynı zamanda genelde Şiîliğin özelde ise İmâmîyye'nin başvuru kaynakları olan Kütübü Erbaa'nın kaynakları arasında olduğu dikkate alınırsa onların re'y karşıtlığının günümüz Şiî-İmâmî düşüncesini de besleyen bir görev icra ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Örneğin İbn Şâzân'a göre re'y bir Hâricî yöntemidir. Re'ye değer vermek, aslında dinin dayanağını temelsiz kılmaktır. Din denilen şey, re'ye, yani insan tercihine bırakılamaz. Çünkü bir şeyi helal veya haram kılma yetkisi, sadece Allah'a aittir. Ama Sünnî telakkide re'ye dayalı hüküm verildiği için, birinin helal dediğine diğeri haram demektedir. Şia bunun bir çelişki olduğunu söylediğinde Sünnîler Hz. Peygamber'in, "ashabımın ihtilafında rahmet vardır" sözünü delil olarak sunuyorlar. İbn Şâzân'a göre bu sözün manası onların anladıkları gibi ise, onların ittifakının azap olması gerekir. Şia'ya göre bu hadis sahihtir ancak manası şudur: "Ashabımın ihtilafı, ben aralarında olduğum sürece, rahmettir." Zira ihtilaf halinde onu Hz. Peygamber'e götürürler, o da onları doğruya yönlendirir, onlar da onun üzerinde ittifak ederler. İbn Şâzân'a göre bu hadis, bu cahillerin anladığı şekilde olsaydı, Kur'ân'da tefrikaya düşmek eleştirilmezdi.[296]

[296] İbn Şâzân, *el-Îzâh,* 48, 338-340.

İbn Şâzân Sünnî düşüncenin re'ye müracaat etme gerekçelerini eleştirir. Ona göre Sünnîler, dini konularda ihtiyaç duyulan her şeyin Hz. Peygamber'den rivayet edilmediğine, kendilerine sadece dört bin kadar hadisin ulaştığına inanmaktadırlar. Şu hâlde tefsirde, helal ve haramda, namaz ve diğer farzlarla ilgili olarak Hz. Peygamber'den intikal etmemiş konularda nazar ve re'ye başvurmak gerekir. Sünnîlerin delilini Muaz hadisi olarak gösteren İbn Şâzân, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel (ö.17/638) ile olan diyaloğundan aldığı cevap karşısında Muaz'ı onaylamasından anlaşıldığı kadarıyla dinde her konunun açıkça belli olmadığı konusunda Hz. Peygamber'in de aynı kanaatte olduğu ve re'ye başvurulmasına onay verdiği şeklinde yorumlamışlardır.[297] Ona göre Sünnî düşüncenin re'yin meşruiyeti için sunduğu bir diğer delil de Hz. Peygamber'in, "ashabım aranızda yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğruya ulaşırsınız" sözüdür. İbn Şâzân buradan hareketle Sünnî düşüncede fakihlerin re'ye başvurma konusunda, hakkında Kur'ân ve Sünnette açıklama olmayan konularda yetkili kılındıklarını, bu nedenle sahabenin ahkâm, miras, helal ve haramlar konularındaki görüşlerini incelediklerini, onların caiz olan alanda fetva verdiklerini, fetvalarının da hakka ters olmadığını, batılda ittifak etmediklerini gördüklerini ifade edip, "o halde bize düşen onları yaptıkları işlerde sapık olarak görmek değil, aksine onlara uymaktır" görüşünü benimsediklerini ifade eder.[298]

İbn Şâzân, Muaz hadisini, re'yin meşruiyeti için delil olarak kabul etmez, zira bunu kabul etmek, Kur'ân'ı ve Allah'a ait olan hüküm verme yetkisini inkâr etmektir. Muaz, Allah'ın Peygamber'ine vahyettiği şeye re'yi ile ulaşabiliyorsa o zaman Hz. Peygamber'in

[297] İbn Şâzân, *el-Îzâh,* 104.
[298] İbn Şâzân, *el-Îzâh,* 105.

rehberliğine ihtiyaç kalmaz. Muaz'ın re'y ile ulaştığı doğru, Allah'ın peygamberine vahyettiği şey gibi ise ona göre hareket etmek lazımdır, çünkü vahiyde bekleme süreci varken re'yde beklemeye ihtiyaç yoktur. Sahabe, tâbiin ve sonraki nesillerin re'yine kıymet vermek, re'y ile her şeyin belirlenmesini onaylamak, kurum olarak peygamberliğe, dolayısıyla da Allah'ın Kitabı'nı göndermesine ihtiyacın olmadığı anlamına gelir. Re'y ile Kur'ân ve Sünnetin konuşmadığı her alanı doldurmak mümkünse, bu takdirde vahye ve peygambere gerek yoktur, herşey re'y ile çözülebilir.[299] Bu durumda re'y, nübüvvetten üstündür, zira peygamber vahiy beklemek zorundayken Muaz, vahye muhtaç değildir, sadece re'yine göre hareket etmektedir. O halde Muaz, Hz. Peygamber'in imamı olur ve Muaz'ın re'yine yüklenilen anlam gereği, hükümlerde Allah'ın bir otoritesinden bahsedilmez. Bu, gerçekten kabul edilmez bir husustur.[300]

Saffâr'da da re'y karşıtlığı güçlüdür. Ona göre hiçbir Şiî re'y ile hüküm vermeye yanaşmamalıdır. Re'y, imamlar açısından bile bir helak sebebidir. Nitekim Muhammed el-Bakır (ö.114/733) şöyle demiştir: "Biz re'yimizle ve hevamızla insanlara fetva verseydik elbette helak olanlardan olurduk. Biz, Hz. Peygamber'in âsârıyla fetva veriyoruz. İlmin kökü bizdedir, biz Rasûlullah'ın ilminin mirasçılarıyız. Başkaları altın ve gümüş biriktirdi, biz ise Hz. Peygamber'in ilmini biriktiriyoruz. Biz, re'yimizle değil, ancak rabbimizin bize dedikleriyle hüküm vermekteyiz."[301] Zaten imamlar re'ye ve kıyasa gerek duymazlar. İlim denilen şey, Hz. Peygamber'in âsârıdır, o da imamlardadır.[302] Dolayısıyla hiçbir durumda re'ye iltifat

[299] İbn Şâzân, *el-Îzâh*, 118.
[300] İbn Şâzân, *el-Îzâh*, 110-111, 114-115.
[301] Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 340-341.
[302] Saffâr, *Besâir*, 341.

edilmemelidir.[303] Saffâr'ın bu düşünceleri, önemine binaen olsa gerek, Küleynî'de birçok hadisi ihtiva eden bir bap başlığı haline gelmiştir.[304]

Himyerî (ö.276/889), Ca'fer Sâdık'ın Ebû Hanîfe'yi kıyastan uzak durmaya çağırdığını belirtir.[305] Ona göre kıyasa ve re'ye başvurmak imamların kontrolünden çıkmak ya da bilgi kaynağını başka bir alana taşımak anlamına gelir. O, Ali er-Rızâ (ö.203/818)'ya, "Senden ve atalarından nakledilen rivayeti dinleyip ona kıyas yaparak amel ederiz" dediklerinde Ali er-Rızâ'nın: "Sübhanallah! Hayır, bu Ca'fer (a.s)'in dini değildir. Bu türinsanlara ihtiyacımız yoktur. Onlar bizim itaatimizden çıkıp kendilerini bizim konumumuza yerleştirmişlerdir. Taklid kim, onlar kim! Onlar Ca'fer Sâdık'ı ve babasını taklit ediyorlardı."[306] sözüne atıfla bu düşüncesini temellendirir.

İmâmî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Ca'fer Sâdık ile re'y ve kıyas çerçevesinde sıkı tartışmalarına yer verilir ve Ebû Hanîfe'nin aklı ve kıyası kullanması eleştirilir. Bazı örnekler üzerinden meseleye bakmak gerekirse; Bir rivayete göre bir adam Ca'fer Sâdık'a gelerek rüyasını tevil etmesini ister. O, yanında oturan ve âlim olarak nitelendirdiği Ebû Hanîfe'yi işaret ederek ona sormasını ister. Adam Ebû Hanîfe'ye rüyasını anlatır. Ebû Hanîfe adama, rüyanın miras ile ilgili olduğunu ve bazı zorluklardan sonra istediğini elde edeceğini söyler. Bunun üzerine Ca'fer Sâdık: "Vallahi ey Ebû Hanîfe sen doğru karar verdin" diyerek onu takdir eder. Ebû Hanîfe daha sonra huzurdan çıkar. Adam, Ca'fer Sâdık'a dönerek, neden Ebû Hanîfe'ye benim rüyamı tevil ettirdin, ben o nâsibînin yorumunu beğenmedim." der. Bunun üzerine Ca'fer Sâdık:

[303] Saffâr, *Besâir*, 340.
[304] Bkz. el-Küleynî, *el-Kâfi*, 1/69-72.
[305] Himyerî, *Kurbü'l-isnad*, 359.
[306] Himyerî, *Kurbü'l-isnad*, 357.

"Ey İbn Müslim! Allah seni üzmesin. Onların yorumları bizim, bizim yorumlarımız ise onların yorumlarıyla uyuşmaz." der ve Ebû Hanîfe'nin yaptığı tevilin doğru olmadığını belirtir. Bunun üzerine adam "sana kurban olayım, isabet etmediğini bildiğin halde az önce Ebû Hanîfe'ye yemin ederek isabet ettiğini söyledin" der. Ca'fer Sâdık: "Evet, ben onun hataya isabet ettiği konusunda yemin ettim." der ve rüyayı kendisi yeniden yorumlar.[307] Burada Ca'fer Sâdık'ın Ebû Hanîfe'yi âlim olarak nitelendirmesi dikkat çeker. Şiîlere göre bu, ya takiyye içindir, ya da az sonra yapacağı yorumun yanlışlığı ortaya çıkacağı için onun cehaletini ortaya koymak suretiyle dalga geçmek içindir.[308]

Küleynî'nin yer verdiği Musa Kâzım'a (ö.183/799) nispet edilen bir rivayette onun Ebû Hanîfe'yi lanetlediği görülmektedir. İlgili rivayet şöyledir: Musa Kazım'ın ashabından Sema'e b. Mihran adında biri şöyle der: İmam'a dedim ki: Allah, seni sâlih kılsın! Bizler bir araya geliyor ve aramızda bilgilerimiz oranında müzakerelerde bulunuyoruz. Karşımıza ne çıkarsa, mutlaka onunla ilgili yanımızda yazılı birşey vardır. Kuşkusuz bu, yüce Allah'ın sizin aracılığınızla bize bahşettiği bir lütuftur. Bazen de kimi küçük meseleler karşımıza çıkar ve biz, bunlarla ilgili bir açıklama bulamıyoruz, birbirimize bakıyoruz. Fakat yanımızda buna benzer bilgiler vardır. Bu meseleyi en güzel bilgilerimizle kıyaslayarak cevaplandırmamız doğru olur mu? Musa Kâzım: "Sizin kıyasla ne işiniz var? Sizden önce helak olanlar, bu kıyas yüzünden helak oldular." dedi ve şunları ekledi: "Karşınıza hakkında bilgi sahibi olduğunuz bir mesele çıkarsa bildiklerinizi söyleyin.

---

[307] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/292.

[308] Bkz. Mevla Muhammed Salih el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, thk. Mirzâ Ebü'l-Hasan eş-Şarânî- Seyyid Ali Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arab, 2000), 12/408.

Bilmediğiniz bir şey çıkarsa karşınıza - elini ağzına götürerek- susun." Sonra şöyle dedi: "Allah, Ebû Hanîfe'ye lanet etsinki, "Ali öyle diyor, ben de böyle diyorum; sahabeler öyle diyorlar, bende böyle diyorum derdi." dedi ve şunları ekledi: Ey Sema'e b. Mihran! Ebû Hanîfe'nin sohbetine katıldın mı?" diye sordu. Ben: Hayır. Fakat bu sözler onundur." dedim. Sonra şunları söyledim: Allah, seni sâlih kılsın, acaba Resûlullah (a.s) kendi zamanındaki insanların ihtiyaçlarına cevap verecek çözümleri sunmamış mıdır? Musa Kazım "elbette sunmuştur, hatta kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları çözümler de sunulmuştur." dedi. "Bundan bir şey kaybolmuş mudur? diye sorduğumda: "Hayır, bu bilgilerin tümü ehli olanların yanındadır." şeklinde cevap vermiştir.[309]

Küleynî bir başka rivayete de yer verir ki, orada da Ebû Hanîfe'ye lanet söz konusudur. İlgili rivayet şudur: Muhammed b. Hâkim, Musa Kazım'a şöyle der: "Sana kurban olayım. Sizin sayenizde dinde derin kavrayış sahibi olduk ve Allah, bizi başka insanlara muhtaç etmedi. Hatta bizden biri, bir mecliste oturduğunda, bir kimse arkadaşına bir soru yönelttiği zaman, Allah'ın, sizin aracılığınızla bize bahşettiği nimet sayesinde bu sorunun cevabını bilir. Ancak bazen karşımıza bir mesele çıkabilir ve bu hususta ne senden ne de atalarından bir açıklama gelmemiş olabilir. Böyle bir durumda aklımıza gelen en güzel cevabı ve sizden bize ulaşan açıklamalara en uygun açıklamayı belirleyip bunu esas alabilir miyiz?" dedim. Dedi ki: Yazık, çok yazık! Ey Hâkim'in oğlu! Bu yöntemi uyguladıkları için, Allah'a yemin ederim ki, birçok insan helak oldu. Allah Ebû Hanîfe'ye lanet etsin ki, "Ali öyle diyor, ben de böyle diyorum" derdi. Ravi bu soruyu "Allah'a yemin ederim ki, ben yukarıdaki soruyu, kıyas yapmak için izin almak

[309] Küleynî, *el-Kâfi*, 1/57.

maksadıyla yöneltmiştim." diyerek rivayetin bağlamına işaret etmiştir.[310]

Kütüb-i Erbaa sonrası Şiî-İmâmî düşüncede önemli bir yer edinen ve önemli Sünnî âlimlerden ders okuyan Şeyh Müfîd (ö.413/1022) bile Ebû Hanîfe'yi eleştirenler kervanına dâhil olmuş, düşünceleri nedeniyle Ebû Hanîfe'yi nâsibî şeytan olarak nitelendirmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe re'y düşüncesiyle 'reislik taslamak'tadır. Oysa reislik peşinde koşmak felakettir, insanları saptırmaktır, liderlik beklentisi içinde olan onu isteyen hatta içinden geçiren kişi mel'undur, çünkü liderliği takip etmek hüccet olan imamın dışında başka birini otorite kabul etmektir, liderlik talep edenler görüşlerinin tutması için imamları kullanmaktadırlar ve bu durum kesinlikle yasaktır.[311] Bu şekilde liderlik peşinde olan insanlar hadlerini bilmeyen ve imamlara hak ettikleri değeri vermeyenlerdir. Unutulmamalıdır ki, imamların bilgisinden şüphe duyulamaz, çünkü bu bir taksirdir. İmamın bilgisinin boyutu hakkında şüphe sahibi olmak, onun bazı konularda kendi şahsi görüşüne (re'y) dayandığına inanmak, taksir yani imamları noksan sıfatlarla tavsif etmektir. Ona göre bu, asla kabul edilmez bir durumdur.[312]

Rivayete göre Ebû Hanîfe, Ca'fer Sâdık'a, "bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi caiz görüyor musun?" diye sorar. O da "Evet, çünkü Hz. Peygamber ve Ali böyle yaptı" der. Ebû Hanîfe bu duruma şaşırır. Ca'fer Sâdık: "Neden şaşırıyorsun? Siz yüz şahit içinde tek bir şahitle hüküm veriyorsunuz, yüz kişinin şehadetini bir kişiyle elde ediyorsunuz" der. Ebû Hanîfe, "Hayır biz öyle yapmıyoruz" der. Ca'fer

---

[310] Küleynî, *el-Kâfi*, 1/56.
[311] Bu konuyla ilgili sekiz hadis için bkz. Küleynî, *el-Kâfi*, 2/297- 299.
[312] Şeyh Müfîd, *Tashihu'l-i'tikad* (Tebriz 1371), 65 vd.

Sâdık: "Evet yapıyorsunuz, bir adam gönderip yüz kişinin şahitliğini sorduruyorsunuz, yüz kişinin şahitliğini, gönderdiğiniz bir kişinin şahitliği üzerine dayandırıyorsunuz. Oysa bu sadece bir kişidir" der. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, "öyleyse neyin değerli, neyin çerçöp olduğu nasıl fark edilecek?" deyince, Ca'fer Sâdık: "Sünnet kıyas edilmez."[313] şeklinde bir cevap verir. Ca'fer Sâdık'ın burada kast ettiği sünnet, Hz. Peygamber ve imamların uygulamalarıdır.

Burada örneklem amacıyla bazı rivayetlere yer verilmiştir. Şiî kaynaklarda, ana teması dinde kıyası ve aklı birer anlama aracı olarak kullanan Ebû Hanîfe'ye lanetlemek olan çok sayıda rivayet vardır. Ebû Hanîfe'nin eleştiri merkezinde olmasının bir diğer önemli nedeni de "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm" şeklindeki bir rivayetin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesidir. Şiî kaynaklarda kıyas ve re'yin geçtiği hemen her rivayetin akabinde -bağlam buna müsait olmasa da- bu rivayete atıfta bulunularak Ebû Hanîfe lanetlenir. Aslında bu rivayet, Sünnî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin tâbiûn uleması hakkında söylediği belirtilen rivayetin Şiî kaynaklardaki yansımasıdır.[314]

Ebû Hanîfe dini insanın anlamasına bağlı olan inşa süreçleri olarak görmektedir. Esasında re'ye müracaat, özünde dinin rasyonelleşmesi, bir başka ifadeyle dini anlamada imamlar etrafında oluşturulmak istenen tekeli kırmaya yönelik bir tavırdır. Ebû Hanîfe'nin bu tutumuna ilişkin değerlendirmemiz şu şekildedir:

---

[313] Himyerî, *Kurbü'l-İsnad*, 359; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 6/252.

[314] Rivayetin tam şekli şöyledir: "Ebû Hanife şöyle demiştir: (bir rivayet) Hz. Peygamber'den geliyorsa baş göz üzerinedir. Hz. Peygamber'in ashabından gelenleri tercih ederiz. Bu ikisinin dışında gelenlerde ise, biz de adamız onlar da (onlar da adam biz de adamız) şeklindedir. İbn Ebi'l-Avâm, Ebü'l-Kâsım Abdullah, *Fedâilü Ebî Hanîfe: ahbâruh ve menâkıbuh*, nşr. Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî (Mekke: 2010), 97; İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 243.

Şiî düşüncede imamların bilgi merkezli otoritelerine vurgu yapılması, bilginin sadece onlardan alınması gereği, imamların din üzerinde tek belirleyiciler olduğu kabulünün sonucudur. Bu yaklaşıma göre din tamamlanmış, bu haliyle Ali ve ailesine intikal etmiştir. O halde başta din olmak üzere her konuda söylenmesi gerekenler imamlar tarafından söylenmiştir. İnsanlara düşen imamlardan gelenlere/ahbâra uymaktır. Hal böyleyken re'y'e tabi olmak, re'yi öncelemek, dinin tamamlanmış olmasına zıt bir durumdur. Bir anlamda re'y, durağan din anlayışına karşı bir meydan okumadır. Re'y konusunda bu şekilde dışlayıcı bakışla, Şiî düşüncede imamların otoritesi üzerinden bir "kolektiftik sağlanmış" olmaktadır.

Ebû Hanîfe, "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm." sözü ile rivayete dayalı din anlayışları karşısında bir kırılmayı temsil eder. Bu nedenle de lanetlenir ve nasıbi olarak görülür. Toplumu dönüştürücü etkisi olduğu bilinen Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin kabul görmesi, imamların otoritesi etrafında kurulmaya çalışılan bir din anlayışı için ciddi tehlikeler doğuracaktır. Ebû Hanîfe'nin tavrı, imamların gizemi üzerine kurulan din anlayışının üzerindeki örtüyü kaldırmaktadır. Haddi zatında bunun kalkması sorun teşkil etmez; ancak teolojisini her bakımdan imamların esrarına bağlayan, onların gizemini bir tür varoluşsal imkân olarak yorumlayan Şiî düşüncesi için adeta sorulmaması gerekeni soran, görülmemesi gerekeni gören, düşünülmemesi gerekeni düşünen bir din anlayışı olduğu için eleştirinin merkezinde yer almaktadır. Ebû Hanîfe bu tavrıyla insana düşünce alanı açmış, dinin sadece belli bir sınıfın elinde şekillenmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkmıştır.

Kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin tavrı, entelektüel bir sorgulamadır. Bu tavır, sadece bireyin bilgiye ulaşmasını öncelemez; yanı sıra bireyi

yeni bir anlam dünyası kurmaya mecbur bırakır. Sorgulama, bir bünyeye entegre olmayı sağlamaya dönük değil, bütünsellikten koparak kendisi olmaya yöneltmektir. Eklemlenmeyi değil, bilgiyi aramayı önceleyen bir bakış açsısıdır. Bireyi özne kılacak bir anlamayı ve bilgi sahibi kılmayı hedeflemektir.

Şia'nın dinî alanda aklın işlevsel kılınmasına yönelik eleştirisi, farklı akılların müdahalesi sonrası ortaya çıkacak olan dinin "yamalı bohça"yı andırır nitelikte birden çok rengin yansımasına yol açma riskidir. Bu nedenle dinin anlaşılmasında parçalanmış bilinç yerine imamların kontrolünde tek düze, imamların otoritesine teslimiyet olacağı için, düşünce anomisinin görülemeyeceği din anlayışı elzemdir. Düşünmek, imamların otoritesinden kopmak ve onları devre dışı bırakmaktır. Çünkü insana alan açmak, dinin büyüsünün kaybolmasına, lahuti olanın yerelleşmesine, insanilik vasfı taşımasına yol açacaktır. Bu durumda "hangisinin doğru din" olduğunu tespite imkân olamayacağı için bireyler bunalıma sürüklenecektir.

İmâmîyye'nin ısrarla imam kimliği etrafında bir din tasavvurunu vurgulaması, muhtemel parçalanmışlıklardan insanları koruyarak dinin çatısını korumakta, farklı araçlara dayanan anlamların dağıtacağı bütünsellikleri birleştirecek, bireyselliğin tanıdığı alanda kendisini kaybedecek olan insana yol gösterecek, tüm farklılıkları, imam gibi sembolik bir evrenin en güçlü enstrümanı etrafında birleştirecektir. Böylece belirli bir bağlama entegre olmuş insanların din anlayışı belli sabiteler üzerinden süreklilik kazanacaktır. Bu durumda imamın otoritesi güven verici bir çerçeve olarak önem kazanmakta, dini aidiyet, psiko-sosyal bir gereklilik gibi hissedilmektedir. İmam vurgusu, dini alanın anonim bir hale dönüşmemesi, net bir alanda muhafazası içindir. Aksi halde din alanı belirsizlikler alanı olacaktır. Bu durumda insan

neyin din olduğu konusunda net bir duruş sergileyemeyecektir. Bu bir anlamda belirsizlikler durumunun önünün açılması, insanın din anlayışının köksüzleşmesi demektir.

Sonuç

Ebû Hanîfe düşünce tarihimizde görüşleri ve duruşuyla eleştirilerin odağında yer almıştır. Bu eleştiriler bazen aynı cenahtan bazen de karşıt gruplarda yer alan kişilerden gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin aynı düşünce siferinde yer aldığı Ashâbu'l-Hadis tarafından sert bir şekilde eleştirilmesinin içe ve dışa dönük sonuçları olmuştur. İçte; Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında yer alan düşünce ekollerinin birbirleriyle mücadelelerine yol açmıştır. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadisin Ebû Hanîfe'yi nitelemek için insafları zorlayan yakıştırmalarını ve Ebû Hanîfe'yi savunma adına ona çeşitli olağanüstülükler izafe eden rivayetlerin kaynaklarda yer almasını bu mücadelenin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Ashâbu'l-Hadisin eleştirileri dışta ise Şiîlerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri eleştirilerine rehberlik ettiği ifade edilebilir.

Ebû Hanîfe, siyasete ilgi duymayarak düşüncenin ihtiyaç duyduğu bağımsız ortamların oluşmasına katkı sağlamıştır. O, düşünceleriyle rivayet-şahıs-mekân ekseninde oluşturulmuş olan din anlayışı üzerindeki tekelciliği kırmış, cemaatçi ve gelenekçi tahakküm karşısında bireyi öncelemek suretiyle, dini düşünceyi insani bir alan olarak görmüştür. O, bireyin küçümsenmesinin cemaatçiliği doğurduğunun, cemaatçiliğin ise insanı kutuplaşmış bir dünyaya ve kimlikçi siyasete mahkûm ettiğinin farkındadır. Ebû Hanîfe, İslâm'ı tek kültür koduna tahsis eden anlayış karşısında bir duruştur. O, evrensel bir hakikatin ifadesi olarak gördüğü dinin, özel bir kimlik koduyla veya yerel bir kültürün unsurlarıyla özdeşleşmemesi gerektiği kanaatindedir.

Şiîlik ile Ashâbu'l-Hadisin örtüştüğü nokta dinin korunması hususudur. Ashâbu'l-Hadisin amacı, dini eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlamaktır. Şiî düşüncede ise mutlak anlamda İmam'ın belirleyiciliği söz konusudur. Ashâbu'l-Hadiste bu durum rivayet, mekân ve şahıs etrafında; Şiîlikte ise imamların şahsı etrafında kurulmaktadır. Bu açıdan İmam'ın otoritesini sarsacak her türlü düşünce dışlanır. Şiî gelenekte akıl, rey ve içtihat gibi, insanı özne kılan tüm anlama enstrümanları eleştirilmektedir. Temel kaygı Ashâbu'l-Hadisçiler tarafından benimsenenle aynıdır: "Dinin kontrol dışına çıkmaması." Oysa dinî düşüncede akla alan açmak, imamların otoritesinden kopmaktır. Re'yi kullanmak dini "yamalı bohça" haline dönüştürmektir. Re'yi öncelemek, dini âsârâ ittiba olarak gören yapılara karşı kökten kopuşu temsil etmektedir. Re'y sahibi olmak mutlak bilginin tek kaynağı olarak görülen imamlardan kopmaktır. Bu nedenle Ebû Hanîfe eleştirinin merkezindedir, çünkü o, "Ali hüküm veriyorsa, ben de verebilirim" demek suretiyle, dini anlamayı lâhûtî alana çekme arayışları karşısında insanı merkeze koyan bir anlayışın savunucusu olmuştur. Şiî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin yoğun olarak eleştirilmesinde onun re'y ehlinin en güçlü ismi olması, yaşadığı yer ve görüşlerinin etkinliği itibariyle Şiî topraklarda boy göstermesi de etkili olmuştur.

Kaynaklarda İslam düşünce tarihinde iz bırakan insanlar değerlendirilirken sıklıkla grup taassubu yapıldığı görülmektedir. Bu tür kıymetler, bir mezhebe ya da gruba angaje olarak değerlendirildiğinde sonuç nettir: ya toptan kabul ya da toptan ret. Bunun yerine mezhep imamlarıyla ilgili oluşturulan edebiyatın konjonktürel olduğu ve bu tür rivayetlerin büyük oranda uydurma olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca düşünce dünyamızda iz bırakan bu

kişilerin kıymetli olması için mutlaka bu tarz rivayetlere ihtiyacımızın olmadığını, onların, düşüncüleriyle zaten kıymete sahip olduklarının farkında olmak, bu tür rivayetler üzerinden çatışma kültürünün yaygınlaştırılmasını uman yapıların beklentilerini boşa çıkaracaktır. Unutulmaması gereken bir husus da şudur: uydurma olsa bile, mezhep imamlarını yeren veya öven rivayetlerin literatürde yer alması, sonraki süreçlerde düşünce ekollerinin birbirlerine bakışını belirleyen temel referanslar olarak işlevseldirler. Bu tür rivayetler, yeni nesiller için zaman zaman problem üreten merkezler haline gelebilmektedirler.

Şİİ DÜŞÜNCENİN SİYASAL UFKU: GAYBET, MEHDÎLİK, VELÂYET-İ FAKÎH*

Giriş

Adı faklı olmakla birlikte hemen tüm toplumlarda bir kurtarıcı fikri, inanış ya da inanç düzeyinde görülmektedir. Kavrama ilişkin olarak ahir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık gibi temel özellikler değişmemekle birlikte, içinde bulunduğu dinin, mezhebin karakterine göre ayrıntılarda farklılıklar olabilmektedir. Tüm dinlerin tarihinde karanlık ve zorlu süreçlerden sonra ilahi müdahalenin rehberlik edeceği bir çıkışın olacağı, bu çıkışın da dünyanın sonu ile irtibatlı olarak kurulduğu görülmektedir.[315] Dikkatleri çeken husus, mehdi olacak kişinin din kurucusunun ya da peygamberlerin soyundan geleceğine olan inançtır. Bu da onların karizmatik bir kişilik olarak kabul görmelerini kolaylaştırmıştır. Burada mehdilerin doğumunun, tıpkı peygamberler gibi, olağan üstü olaylarla irtibatlandırılması da etkili olmuştur.[316]

Şiî düşünce tarihinde mehdi telakkilerinin başlangıçta ayrıştırtan bir rolü olsa da, İmâmiyye Şia'sıyla ana bünyeye kavuşan İmâmîler için bu düşünce yapısı, her şeye ontolojik açıdan katkı sağlayan bir inanca dönüşmüştür. Şîa'da gaybet etrafında yapılan tartışmalar, Gaybet-i

---

* Bu çalışma daha önce düzenlenen bir sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur. "Mehdi Tartışmalarının Şiî Siyasi Düşüncesine Yansımaları*". Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları 2018), 539-556

315 Avni İlhan, *Mehdilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 14-16; Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mehdî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/369.

316 Mehdi'yi normal insan olarak görüp şekli, şemaili ve soyu ile bilgiler için bkz. Nuaym b. Hammad, Ebû Abdullah Nuaym b. Hammad b. Muaviye, *el-Fiten*, nşr. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993), 225 vd.

Suğrâ (260/874) döneminde On İkinci İmam ile sefirler vasıtasıyla kurulan irtibat, 68 yıl sürmüştür. Bu Şiî toplumun genel anlamda bir kargaşa yaşamadığı söylenebilir. Esas problemli süreçler 328/949'da başlayan Gaybet-i Kübrâ'dan günümüze kadar geçen zaman diliminde yaşanmıştır.

Gaybet düşüncesi İmâmiyye Şia'sında zorunlu olarak mehdilik düşüncesini beslemektedir. Gaybette yaşamını sürdüren imam fikri, İmamiyye Şia'sını besleyen bir unsur olmuştur. Şiîliğin altında yer alan İsmâiliyye ve Zeydiyye gibi diğer Şiî gruplar İmam'ın mutlak yokluğu üzerine bir teori inşa etmedikleri için, Yemen, Kuzey Afrika, Mısır ve Taberîstan'da devletlerini kurmayı başarmışlardır. Ancak imameti nassla irtibatlandıran, onu doğrudan Allah tarafından Ali'nin sadece Fatıma'dan olan evladıyla sınırlandırıldığına inanan, imameti insanların tercihine bırakılmayacak kadar önemli bir farz olarak gören İmâmî düşüncede hemen her şey askıya alınmıştır. Zira insan aklı, Allah'ın yeryüzünde insanlara kanıtı olarak iş gören bir Hüccet/İmam kadar mükemmel işleyemez. Bu nedenle İmam'ın yerine getirmesi gereken her şey, onun yokluğunda askıya alınmalıdır. Bu esnada takiyyeye başvurulmalı ve İmam'ın dönüşü beklenmelidir. İmam'ın mutlak velayeti bölünemeyeceğinden İmam'a herhangi bir konuda vekâlet ettiğini söyleyen kişi yalan söylemektedir. Çünkü İmam'a itaat, Allah'a itaattir ve bu hususun *tevkifi* olması gerekir. Dolayısıyla imamlardan sonra *niyabet-i amme, velâyet-i fakîh* gibi çeşitli kavramlar ileri sürülerek İmam'ın otoritesi temsil iddiası temellendirilemez.

İlk dönem İmâmî kelamcılarının savundukları bu görüşler İmâmî toplumu siyaseten çıkmaza sürüklemiştir. Küleynî ve Şeyh Saduk (ö.381/991) gibi, ilk dönem Ahbârî ulemasına göre İmam'ın yokluğunda siyasi arayış, isyan ya da benzeri işlerle meşgul olmak tam

anlamıyla küfürdür. İmam'ın gaybetinde kurulmaya çalışılan devletler, *câir, tâğût ve ehl-i cevr* olarak nitelendirilir. Ancak Şeyh Müfîd (ö.413/1022) gibi sonraki kuşak İmâmî ulema, bu tarz yaklaşımların İmâmî toplumunu çıkmaza sürüklediğini gördüğü için, farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Seleflerinin sert tutumlarına rağmen Şeyh Müfîd'in siyasetle uzlaşma zemini araması, sonraki süreçlerde Şiîlerin siyasi iradelerle uzlaşı arayışları için cesaret kaynağı olmuştur.

Bu çalışmada, ideolojik bir olgu haline dönüşen mehdi düşüncesinin İmâmiyye Şîa'sının siyasetine yansımaları, Gaybet Fikrinin Tarihi Arka Planı ve Mehdi İnancına Dönüşmesi ele alınacak, başlangıçta Şiîleri birleştiren mehdi düşüncesinin günümüz İmâmî siyasetinde bu özelliğini koruyup korumadığına dair tespitlere yer verilecektir.

Gaybet Fikrinin Tarihi Arka Planı ve Mehdîlik

Gaybet fikrinin oluşmasında Şiî toplumunun yaşadığı sosyo-politik konjonktür, yaşanılan coğrafyalarda şahit olunan dini metinlerin doğrudan ya da dolaylı işaretleri ve yapısal özellikleri ile bu toplumun sahip olduğu mitolojilerin etkili olduğu ifade edilebilir.[317] Zira gerek semavi gerekse beşeri dinlerde doğrudan insanların uzun yaşadıklarına ve yeniden dirildiklerine yönelik ifadeler yer almaktadır.[318] Şiî toplumunda gaybet fikrinin karşılık bulmasında doğunun "ilâhî nur"la

[317] Bkz. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), 39-46; Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler". *Beklenen Kurtarıcı İnancı* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2017), 24-25.

[318] Bkz. Tekvin, 5/24; Matta, 17/10-12; Markos, 16/ 6-20; II Krallar, 2/1-12; Malaki, 4/5-6; Luka, 21/5- 36; en-Nîsa 4/156-158; el-A'râf 7/142-143; el-Kehf 18/65, 82.

ilgili eski inançlarının; son kurtarıcı fikrinin etkin olduğu ve gnostik bir din olan Maniheizm'in;[319] kadim geleneklere ve aşırı fikirlere ev sahipliği yapan İran topraklarındaki din ve düşüncelerin etkisi olmuştur.[320] İranlıların çoğunun erken dönemde Müslüman olması, yüzyılların birikimine dayanan İran mirasının, başta edebî eserler kanalıyla olmak üzere, İslam'a sokulmasına katkı sağlamıştır.[321] Bilinmeyen sebeplerden dolayı, İran kültürü devamlı aşırı uçlarda gezinmektedir.[322] Bu yüzden İran kültür ve coğrafyasındaki bu iniş çıkışları dikkate alınmadan yeni oluşan yapıları incelemek zordur. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700) ismi etrafında giderek artan bir çeşitlilikle oluşmaya başlayan "gaybet, vasîlik, mehdîlik, masumiyet, rec'a, beda', takiyye" gibi düşünceler, bazı gulât Şiî yapılar tarafından ifade edilmiştir. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan Şiî mezhepler de, bu ilk dönem gulâtının görüşleriyle ilgilenmişler ve geçmiş kültürlerin de etkisiyle imamları yarı ilâhî bir varlık olarak telakki etmişlerdir.[323]

Mehdi düşüncesi İslam toplumlarında öncelikli olarak aşırı gruplarda ortaya çıkmış, ilk defa Keysaniyye tarafından I./VII. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılmış ve diğer Şiîlere intikal ederek Müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır.[324] Ancak mehdi telakkisi

---

[319] Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1980), 245-246; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kufe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 162-63.

[320] Rahman, *İslâm*, 242.

[321] W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik,* çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık., 1997), 35.

[322] Nikkie Keddie, "Introduction". *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikkie Keddie, (London: 1983), 1; Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 135.

[323] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 40. Ayrıca bkz. Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, trc. İzzet Akyol (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/340.

[324] Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: 1973), 2/71-82; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'1- fikri'l-felsefi fi'l-İslam* (Kahire: 197), 2/56-77.

III./IX. yüzyıldan itibaren İmâmiyye Şia'sı arasında kökleşmiş ve bu fırkayı diğerlerinden ayıran önemli bir inanç esası haline gelmiştir.[325] İmâmiyye'nin benimsediği mehdi inancında, zuhur ettiği anda Ehl-i Beyt düşmanlarından intikam alma fikrinin yanı sıra, gaybet döneminde bulunduğu ve zuhur edeceği ana kadar taraftarlarına, mazlumlara, düşkünlere ve hastalara yardım ettiği telakkisi de büyük önem taşır.[326] Mehdi telakkisinin Şiî düşüncede yer almasında Şiîlerin gerek Emevîler gerekse Abbâsiler döneminde umduklarını bulamamaları, aksine baskı altında tutulmalarının da rolü olmuştur.[327]

Kûfe ve çevresi gulât düşüncelerin gelişimi bakımından son derece önemli bir yer konumundadır. Bu topraklarda Ali b. Mahziyar (ö.254/868?), Yunus b. Abdurrahman (ö.208/823) ve Fazl b. Şazân (ö.260/ 873) gibi âlimlerin başını çektiği III./IX. asır Fars kökenli Şiî hadisçileri, yaptıkları çalışmalarla bu rivayetlerin daha sonra oluşacak olan İmâmî külliyata aktarılmasında anahtar rol oynadılar. Kufe'den sonra Kum kenti Şiîliğin yeni merkezi haline gelmiş, Kûfe ve civarında oluşan gulât düşüncelere ait rivayetler Kum'da Küleynî ve Şeyh Saduk gibi önde gelen hadisçilerin çalışmalarıyla İmâmiyye gaybet inancının oluşumunda önemli bir rol üstlenmiştir. Şiîliğin temel kaynaklarının yazıldığı bu dönemde Harun Reşid'in (ö.193/809) veziri Yahya b. Halid el-Bermek'in (ö.188/805) özel gayretleriyle ilmi ve kültürel faaliyetlerin artması, nas ve vasiyet gibi, gaybetin alt yapısını oluşturan temel Şiî fikirlerin olgunlaşmasına yardım etmiştir.[328]

---

[325] Ignaz Goldziher, *el-Akide ve'ş-şeria fi'l-İslâm*, trc. M. Yusuf Musa v.dğr. (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri,1946), 191-193.
[326] Ca'fer Sübhani, *el-İlâhiyyât* (Beyrut: 1990) 2/633- 650.
[327] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 40.
[328] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 42.

Gaybet fikrinin mehdiliğe dönüşmesinde kilit isim On İkinci İmam'dır. On İkinci İmam'ın gerçekte var olup olmadığı konusunda farklı düşünceler görülmüştür.[329] On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin 260/873 yılında bir halef bırakmadan vefatı, Şia içerisinde yoğun tartışmalara yol açmıştır. Bu durum, On Birinci İmam'ın oğlu olmadığını iddia eden onlarca fırkanın çıkışına neden olmuştur.[330] Bu tartışmayı bitirmek için sonraki süreçlerde rivayet aktarma geleneği oluşmuştur. Musa Kâzım'ın ölümünden sonra, yaklaşık 200/815'li yıllarda gündeme gelen Vâkıfî gaybet iddiaları zamanla "imam hadislerine" dönüştürülerek problem aşılmaya çalışılmıştır. Bu rivayetler o dönemde yaşanan tartışmaların seyrine yön vermiş, İmâmiyye söz konusu rivayetlerden de destek alarak, Hasan el-Askerî'nin gizli bir oğlunun olduğunu ve bu çocuğun gaybete gittiği iddiasını gündeme taşımıştır.[331]

İmam'ın gaybeti dolayısıyla oluşan tereddütlerin giderilmesi için Şiî ulema sistemli bir doktrin ortaya koymak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Nevbahtî ailesinin, özellikle Ebû Sehl'in (ö.311/923) katkılarına ayrıca işaret etmek gerekir. Onların temel hedefi, İmam'ın

---

[329] On İkinci İmam'ın hayatı hakkındaki tartışmalar için bkz. Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, Fıraku'ş-Şîa (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 84-86; Ebû Hatim er-Razî, Ahmed b. Hamdan, *Kitâbü'z-zîne fî kelimâti'l-İslamiyye* (Bağdat: 1988), 292-293; el-Küleynî, *el-Kâfi*, 2/449-467; Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'manî el-Ukberî Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtâra mine'l-uyuni ve'l-mehâsin* (Beyrut: 1985), 258-259; Şeyh Müfîd, *el-İrşâd* (Kum: 1413), 2/339; Şeyh Sadûk, *Kemalü'd-din ve tamamü'n-ni'me*, 2/432, 474-475; Tûsî, *Kitabu'l-Gaybe* (Kum: 1417), 393; İbn Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-İmame*, 270-271; Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London 1982), 67-78,70-74; Kaşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbakıy Gölpınarlı (İstanbul: 1979), 54-55; Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 99-106.

[330] Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia*, 79.

[331] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 240.

gaybetini imamet doktrininin geçerliliği ve mantıksal sonucu sayarak, gaybetin yokluk anlamına gelmediğini ispat etmeye çalışmaktır.[332] Gaybetin rasyonel tarzda savunulmasına Şeyh Saduk, Şeyh Müfîd ve daha sonra da Şerif el-Murtaza (ö.436/1044) gibi İmâmî ulemanın da ciddi katkısı olmuştur.[333]

Ahbârî-Usûlî Mücadelesi ve Şiî Siyaset Nazariyesine Yansımaları

Şiî düşünce ekollerinden Ahbârî düşünce, fıkhı belirli kalıplar içine sıkıştırmış ve her şeyin Kur'ân ve hadislerde bulunduğunu, fıkhın imamlar tarafından vazedildiği şekliyle, tam ve gelişmiş olduğunu iddia ederek ictihâda gerek olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden ulemanın görevi, yeni bir şeyler ortaya çıkarmak değil, sadece mevcut olanı keşfetmekten ibaret olarak görülmüştür.[334] Bu durum aslında İmâmî toplumun bir anlamda çözümsüzlüğe itilmesi anlamına gelir. Şiî düşüncenin diğer ekolü Usûlîlik ise yeni arayışlar içinde olmuştur.[335] İmamlar, Peygamber gibi, hiçbir zaman bir meseleyi müdevven ve kitap halinde ortaya koymamıştır. Dolayısıyla imamların ahbârının her türlü meseleyi cevaplandırdığı söylenemez. Bu tarz bir şeye gerek de yoktur; yapılması gereken günün koşullarına göre ictihâdı işlevsel kılmaktır.[336]

---

[332] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 241.

[333] Said Amir Arjomand, T*he Shadow of God And The Hidden İmam: Religion, Political Order, and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: The University of Chicago 1984), 39-43; Uyar, *Ahbarilik*, 34.

[334] Arjomand, "Introduction: Shi'ism:Authority and Political Culture". *Authority and Political Culture in Shi'im*, ed. S.A. Arjomand, (New york: State University of New York Press 1988), 5; Uyar, *Ahbârilik*, 300.

[335] Hüseyin Tabâtabâî Müderrisî, "Rationalism and Traditionalism in Shii Jurisprudence". *Studia Islamica* 59 (1984),150-151.

[336] Rüşdî 'Ulyân, *el-'Akl İnde'ş- Şîati'l-İmâmiyye* (Bağdat 1973), 59.

Gaybet-i Kübra'dan sonraki süreçte Şiî ulemanın iki seçeneği olduğu söylenebilir. Ya imamlardan kalan ahbârla yetinip bunların yeterli olduğunu savunacaklardı ya da mezhebin ayakta durabilmesi ve yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verebilmek için ictihâda başvuracaklardı. Ancak Şiî ulema başlangıçta her türlü aklî tartışmaya ve ictihâda karşı oldukça menfi bir tavır takınmış,[337] ictihâdı Ehl-i Sünnet'in icadı olarak gördüğü için, ne pahasına olursa olsun, ona karşı çıkacak ve gerçekte aklî istinbât metotlarından herhangi bir şekilde istifade etse bile, buna içtihad ismini vermeyecekti.[338]

Şiî siyasi düşüncedeki tıkanıklığı aşmak için en önemli araç, rivayetlerde otorite olarak gösterilen ulemanın aktif figür haline getirilmesidir. Ulemanın İmam'ın dolaylı temsilcisi olabilmesi ilim ve adalet ilkelerine bağlanmış, Şiî düşüncede oldukça önemsenen Hz. Hüseyin'in soyundan olma şartı aranmamıştır. Bu husus İmâmî düşünceyi içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaran önemli bir unsur olmuştur. Bu bakımdan her ne kadar Şiîler kendilerini İmam'ın nâibi olarak kabul etseler de pratikte Sünnî ulemayla aynı konuma gelmişlerdir. Onlar da Sünnî ulema gibi, Hz. Peygamber'in pratik hayatta yegâne varisleri konumunu elde etmişlerdir.[339]

Ahbârî ve Usûlîler arasındaki tartışmaların Usûlîlerin lehine sonuçlanmış olması, İmâmî ulemanın toplum içindeki dinî, ictimâî ve siyasi rolünün artmasına yol açmıştır.[340] Ahbârîlik Şiî düşüncesinde hâkim bir unsur olmaya devam etseydi, o zaman ulemanın dinî ve içtimai meşruiyeti azalacak ve toplum içinde üstlenmiş olduğu rollerini

---

[337] Müderrisî, *Rationalism and Traditionalism*, 148-149.
[338] Uyar, *Ahbârilik*, 49.
[339] Uyar, *Ahbârilik*, 48.
[340] Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics". *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikkie Keddie (London: 1983), 48.

kaybedecekti, çünkü Ahbârîlere göre ulemanın görevi imamların ahbârını rivayet etmektir. İmamlara bu şekilde bakıldığında ulemanın içinde bulunduğu toplumun ihtiyaçlarını karşılaması mümkün olamayacak, imamlar kitlelerin lideri olma vasfını yitirecekti.[341]

Usûlî düşüncenin ictihâd müessesesini ele alıp yeni bir şekle kavuşturması, Şiî ulemanın güç ve bağımsızlığını önemli ölçüde artırmanın yanı sıra Şiî fıkhının yeniden canlandırılması, şeriatın yegâne yorumlayıcıları olarak müctehidlerin hak ve yetkilerinin artmasına da yol açmıştır. Aslında bununla Usûlî hareketi, dinî otoritenin, yöneticinin siyasi iradesinden bağımsızlığını da garantilemiştir. Toplumdaki siyasi güç ve nüfuzu da gittikçe artan ulema, gâib imam adına zekât ve humus gibi gelirleri toplamak suretiyle de maddî otonomluğunu garanti altına almıştır.[342]

Yaşanan süreçlerde Ahbârîliğin zayıflayıp yerini Usûlîliğe bırakması kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmelidir; zira yeni ortaya çıkan ihtiyaç ve durumlarla başa çıkmak için kalıplaşmış kurallarla ve nassa karşı literal bir yaklaşımla hareket edildiğinde çözüme ulaşılmayacağı açık ve netti. Usûlîliğin bu galibiyetinin Şîî sosyal ve politik düşüncesi üzerindeki tesiri, oldukça büyük ve etkili olmuştur. Akla muhalif olan Ahbârîliğe karşılık, akıl otoritesini ve ictihâdı esas alan Usûlî doktrini, meydana gelen sosyal ve siyasi değişmelere kayıtsız kalamamıştır.[343] Müctehid statüsünün yeniden ifade edilmesi ve özellikle yaşayan bir otoritenin taklit edilmesi zorunluluğu, fikhî düşünce dokusunun sertleşmesini engelleyerek Şiîliğe entelektüel bir dinamizm kazandırmıştır.[344]

---

[341] Uyar, *Ahbârilik*, 354.
[342] Uyar, *Ahbârilik*, 355.
[343] Uyar, *Ahbârilik*, 359.
[344] Hamid Enayet, *Modern Islamic Political Thought* (London:1982), 168.

Ahbarîliğin katı rivayete bağlılık anlayışı Ususliliğin ibaha yaklaşımı İmâmî toplumun karşı karşıya olduğu yeni sosyal ve siyasi problemlere fıkhın uygulanmasını esneterek kolaylaştırmıştır. Ahbârî düşüncesinin, sadece rivayetlere ve nassa dayanan çözümleri geçerli kabul etmesi, toplumdaki bu değişmelere karşı oldukça statik bir tavır takınması, Usûlî düşüncenin yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırlamanın yanı sıra bu husus, aynı zamanda gaybet boyunca ulemanın toplumda daha etkin bir rol almasını temin edecek *niyâbet-i âmme* müessesesinin gelişmesine yardımcı olmuştur.[345]

Usûlî ulemanın *niyâbet* müessesesine dayanarak, aklî tahlil metotlarını geliştirip günlük meselelerde otoriteyi ellerine almaları, Şiî ulemanın hiyerarşik müesseseleşmesine ve *müctehid-mukallid* ayırımının toplumda sağlam bir zemin bulmasına yol açmıştır. Böylece Gâib İmam'ın temsilcileri olan ulema, zekât ve humus gibi dini vergilerin toplanması; cuma namazı gibi toplu ibadetlerin icra edilmesi görevlerini yerine getirmeye başlamışlardır.[346]

Şiî Siyasetinde Ulemanın Otoritesi ve Velâyet-i Fakîh Düşüncesi

Şiî düşüncede siyasal otorite hep imamet kavramıyla birlikte düşünülmüş, "dinimiz siyasettir, siyasetimiz dindir" şeklinde temel bir yaklaşım söz konusu olduğu için, din-devlet ayrımına gidilmemiştir. Şiî siyaset düşüncesinin din ile irtibatını fıkıh kurmaktadır. Fıkıh ve siyaset arasında doğrudan bir ilişki vardır ve fıkıh siyaseti şekillendirmektedir. Şiî düşüncede fakîh, tam anlamıyla devleti kuşatır, onu etkisi ve yetkisi altına alır. Fakîhin kontrolündeki devlet ne monarşik, ne meşrutiyet ne de ulus devlet anlayışlarına benzer. Bu devletin tek ölçütü fıkıhtır.

---

[345] Uyar, *Ahbârilik*, 359.
[346] Uyar, *Ahbârilik*, 371.

Böyle olunca fakîhe sınırsız hareket alanı açılmaktadır. Fıkhın gelişimi belli aşamalardan sonra bu raddeye ulaşmıştır; zira ilk dönem İmâmî düşüncede fakîh, ya da fıkıh, günümüzde elde ettiği anlamından uzaktır. Bu dönemde Şiî fıkhı, hadis çerçevesinde gelişmiştir. İmamlar bir teşri otoritesi olarak kendi toplumlarına müdahil olmuşlardır. İmamların tedrisinde ilim tahsil eden ashabı da imamların ahbârıyla yetinmeyi esas aldığı için, Sünni düşüncedeki fıkhın geçirdiği aşamalar Şiîlikte yaşanmamış, bu nedenle de bir fıkıh usulüne ihtiyaç duyulmamıştır.[347]

Şiî ulema, gaybet dönemlerinde toplumu olası bir dağılmadan korumak amacıyla hal çareleri aramaya başlamıştır. Rivayetlerle İmamların vekilleri olma görevi sadece ulemaya tahsis edilmişti. İlgili rivayetlerden biri şöyledir: "Ortaya çıkan olaylarda hadislerimizi rivayet edenlere müracaat edin. Onlar sizin üzerinizdeki hüccetimdir. Ben de onların üzerine Allah'ın hüccetiyim."[348] Dikkat edilirse burada sorunların çözümü için müracaat edilmesi gerekenlerin hadis rivayet edenler olduğu vurgulanmakta, âlimlere sadece imam rivayetleri çerçevesinde bir hüküm çıkarma gibi kısıtlı bir yetki tanınmaktaydı.[349] Bu durum, Ahbârî düşüncenin öteden beri savunduğu bir tezdi, ancak bunun Şiî toplumunun problemlerini çözemediği zamanla anlaşılacaktı.

IV./X. asrın son çeyreğine doğru halk, ulema ve fukahânın ifadelerini neredeyse imamların sözleri gibi kabul eder hale geldiler. Fukahânın otoritesi İmam'ın karizmasına eşit olmamakla birlikte,

---

[347] Muhammed Abdülhüseyin Muhsin el-Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn* (Kum: 1993), 37-38; Hüsnü Aydeniz, *Varlıktan Eyleme İnsanın Hiyerarşideki Konumu* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2023), 265-268.

[348] Şeyh Saduk, *Kemalü'd-din*, 1/512; et-Tabersî, *el-İhticâc*, 2/283; Tusi, *el-Gaybe*, 1/314; Şeyh Müfîd, *el-Mesailü'l-Aşere fî'l-ğaybe,* thk. Faris Tebriziyan (Kum: 1426), 10; Meclisî, *Bihar*, 2/90.

[349] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 234.

onlar, İslâm doktrini ve fıkhıyla ilgili konularda İmam'ın sözcüleri olarak kabul edildiler. Böylece ulema, imamet müessesesinin yerinin doldurulamayacağını bilmesine rağmen, ortaya çıkan zaruretten dolayı, İmam'ın *nâibleri* (yardımcı) konumuna yükseltilmişlerdir.[350]

Gaybet-i Suğrâ dönemindeki *niyâbet-i hâssa* (imamın özel temsilcisi olma) prensibine dayanarak sefirlerin üstlendiği liderlik görevi, niyâbet-i âmme (imamın genel temsilcisi olma) esasından hareketle ulema tarafından üstlenildi.[351] İmamlara vekâlet ya da niyabette fakîhlerin/ ulemanın ön plan çıkması ilgili rivayetlerin yüklediği karizmanın yanı sıra, onların gaybet fikrinin oluşum sürecinde İmam adına hareket edebilmeyi başaran siyaseten kabiliyetli kişilikler olduklarını da gösterir.[352]

İmamet görevinin tam olarak fakîhler tarafından temsil edilmeye başlaması, IV. /X. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Bağdat İmâmî Kelâm ekolü sayesinde olmuştur. Bu ekolün lideri Şeyh Müfîd, gaybet durumundaki İmam'ın görevlerinin ortaya çıkmasına kadar bizzat yönetici veya emirler tarafından üstlenildiğini açıkça ifade etmiştir.[353] Tûsî ise gaybet dönemlerinde fakîhlerin imamların fonksiyonlarını yerine getirebilecek kişiler olarak görmekte ve imamların yetkilerinin fukahâya devredilmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir.[354] Müfîd ve Tûsî gibi ulemanın bu yaklaşımları, biraz da rahat bir yorumlamayla, daha sonraları imamların tüm temel fonksiyonlarının Şiî fakîh ve müctehitlere devredilmesine kadar vardırılmıştır. İmâmî âlimler, bu sayede ictihadı üstlenerek, kendi politik müesseseleri olan imamet

---

[350] Bkz. Tûsî, *el-Ğaybe*, 215; Meclîsi, *Bihâr*, 52: 99.
[351] Hussain, *The Occultation*, 148-149; Uyar, *Ahbarilik*, 48.
[352] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 106.
[353] Bkz. Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 361.
[354] Tûsî, *Tezhîbü'l-Ahkâm* (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1365), 90.

doktrinini dünyevileştirme yolunda geniş bir hareket alanı elde etmişlerdir. Söz konusu durum, İmâmiyye'nin fili liderliğini elde eden âlimlere yepyeni bir sorumluluk yüklemiştir. Bu şekilde, dini otoritenin bağımsız âlim kişileri olarak Gaib İmam'ın fonksiyonlarını ortaklaşa yerine getirme süreci başlamıştır. Görevlerinin idrakinde olan âlimlerin bu gayretleri, aynı zamanda Şiî entelektüel faaliyetlere de büyük bir ivme kazandırmıştır.[355]

İmâmî toplumda İmam'ın yokluğu önemli bir problem olsa da gaybet fikrinin bizzat kendisi, sadece hadis aktarmakla yetinen fukahâya, görevlerini müctehidliğe doğru geliştirme olanağı sağlamıştır.[356] Bu şekilde, gaybetle bir İmam'dan mahrum olmuş gibi gözüken Şiîler, imameti fakîhler yoluyla devam ettirerek bu eksikliği hissetmemişlerdir.[357] Şiî düşüncenin fukahâ tarafından temsil edilmeye başlanması, Şîa'yı içerisinde bulunmuş olduğu çıkmazdan kurtaran bir unsur olmuştur.[358] İmâmî fukahânın yetkisinin genişletilmesi, İmâmî topluluğunun birlikteliğine de önemli katkı sağlamış, Şiîleri daha fazla parçalanmaktan korumuştur.[359]

Şiî düşünce tarihine bakıldığında sistemini On İkinci İmam'ın gaybeti üzerine kuran, onun yokluğunda her şeyi askıya alan bir düşünce yapısında çıkış noktaları aranması elzemdir. İşte Usûlî düşünce Şiî toplumuna çeşitli çıkış yolları sunmuştur. Ancak ifade etmek gerekir ki, ilk başlarda Ahbârî geleneğine bağlı fakîhler toplumu

---

[355] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 236. Ayrıca bkz. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sultân al-adil) in Shi'ite İslam* (Oxford: 1988), 57; Etan Kohlberg, "Şiî Hadis". çev. M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademik Dergisi* 2/2 (Mayıs 2000), 50-51.
[356] Bkz. Hussain, *The Occultation*, 150.
[357] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 236.
[358] Uyar, *Ahbârîlik*, 48.
[359] Hakyemez, *Şia'da* Gaybet İnancı, 237.

yönlendirmede kısa sürede faydalı olmuşlardır. Şartların değişmesi, yeni ihtiyaçların ortaya çıkması ve mevcut fıkıh brikiminim bunları çözememesi neticesinde VII. asırdan itibaren içtihad fikrinin ve dolaysıyla da müçtehid düşüncesinin önü açılmıştır. Moğollar döneminde zayıf da olsa siyasetle bir ilişki kurulmuş, özellikle Safevîler dönemi (1501-1736), ulemasının siyasetle işbirliği öylesine iç içe geçmiştir ki, nerdeyse tüm işleri idare edebilecek bir konuma ulaşmıştır. Bu süreç, sonradan kavramsallaşacak olan *velâyet-i fakîh'*in anlaşılmasında önemli bir merhaledir. Kaçarlar döneminde (1796-1925), toplumun dini idaresinin devletin elinden çıkıp tamamıyla ulemanın eline geçmesi ve ictihad anlayışının gelişmesinin bir sonucu olarak, *müctehid-mukallid* arasındaki ilişkiler daha sağlam temellere oturmuştur. Bu da neticede bir taraftan *merceiyyet* müessesesinin gelişmesine yol açarken, diğer taraftan Şiî ulema arasındaki hiyerarşik yapının daha sağlam zemine kavuşmasına katkı sağlamıştır. Devletin bazı yanlışları nedeniyle bu dönemde ulema, sadece içtimai değil, zamanla milli liderler konumuna yükselmiş, İmam'la toplum arasındaki irtibatı sağlayan bir müessese olarak ulema, halkı istediği istikamete yönlendirmeye başlamıştır.[360]

Ulemanın İmam'a niyabet görevi dolayısıyla Şiî toplumdaki dini ve politik rolleri, konjonktürün de yardımıyla, tartışılmayacak bir şekilde artmıştır. İmam'ın yokluğunda dini ya da politik süreçlerde yetkin merci olarak sadece ulema kalmıştır. Bu niyabet düşüncesi bir yandan Şiî toplumunu konsolide ederken, diğer yandan imamsız bir

[360] Uyar, "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000), 79.

topluma kolay intibakta yardımcı olmuştur.[361] Onlar, İmâmî Şiîliğin oluşum dönemindeki tüm yıkılma ihtimallerine rağmen, İmâmîlerin iddia ettikleri şekliyle, bu yeni doktrinlerini formüle etmeyi başarmışlardır.[362]

Velâyet-i fakîh düşüncesi ise gaybet doktrininin bir alt gelişimi olarak, tarihsel koşulların zorlamasıyla Usûlî kontekst içerisinde gelişmiştir. Usûlilik, ictihad müessesesi ve müctehidin konumuna ilişkin getirmiş olduğu yorumlarla, ulemayı Şiî toplumunun vazgeçilmez liderleri konumuna yükseltmiştir. Velâyet-i fakîh düşüncesi, İmam'a niyabet konusu etrafında VII./XIII. yüzyılda bir türlü çözülemeyen hukuki sorunların çözümüne yönelik belirli bir ihtiyaca cevap olarak ortaya çıksa da XIX. yüzyılda İmam'ın tam ve kucaklayıcı gücünü birleştiren karmaşık bir hukuk teorisine dönüşmüştür.

Gaybet-i Kübrâ'dan (329/940) Allâme Hillî'ye (ö.726/1325) kadar geçen süreçte İmâmî toplumunun işleri üzerinde fakîhlerin rolünün önemine dair, özellikle daha sonraki dönemlerle kıyaslandığında, çok fazla vurgu yoktur. Bunun nedenleri arasında Gaib İmam'ın masum olduğu inancının yanı sıra, İmam'ın yakında döneceği düşüncesi etkili olmuştur. Neticede bu durum, İmam'ın görevlerini kimin üstleneceğine dair herhangi bir kavramın ve düşüncenin oluşmasına imkân tanımamıştır.

Velâyet-i fakîh, ilk defa Molla Ahmed Nerâkî (ö.1245/1829) tarafından tartışmaya açılan bir kavramdır. Nerâkî, *'Avâidü'l-Eyyâm*

[361] Bkz. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period". *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand (New York: State University of New York Press, 1988), 40

[362] Sachedina, *Islamic Messianism-The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, 1981), 98-99.

adlı eserinde fakîhlerin İmam'ın naibi olması gerektiğine dair çok sayıda rivayete yer vermekte, müçtehidin İmam'ın halefi ve onun tüm alanlarda gücünün temsilcisi olması gerektiğini savunmaktadır.[363] Ancak Nerâkî, bir merci-i taklid mevkiinde olsa da kurucusu olduğu doktrininin etkisi 1979'a kadar tam da anlaşılamadı. Onun bu düşüncesi talebesi Şeyh Ensari (ö.1281/1864) ve Mirza Nâînî (ö.1355/1936) tarafından şiddetle eleştirilse de Humeynî (ö.1989) tarafından devrimi gerçekleştirecek bir ideoloji olacak şekilde yeniden canlandırılmıştır. Humeynî, Nerâkî'yi Velâyet-i fakîh teorisinin öncüsü olarak isimlendirmekte, bu teoriyi oluştururken onun eserine doğrudan atıfta bulunmaktadır.[364]

Nerâkî'den önce Velâyet-i fakîh düşüncesi Şiî hukuk literatüründe dikkate değer bir konu olarak görülmedi. Özel ya da genle anlamda İmam'a niyabet kavramı, ulamanın rolünün niteliği ve kapsamı net değildi. Nerâkî Velâyet-i fakîhi bağımsız bir konu olarak gördü ve ulamanın velayetteki hak ve görevlerini teyit etmek için bütün rivayetleri kullandı. Nerâkî'nin en önemli hedefi, fakîhin gaybet döneminde otoritesine temel teşkil edebilecek prensipleri ortaya koymaktı. Onun, fıkhî hükümlerin çıkarılmasında fakîhe büyük bir kolaylık ve geniş bir alan açacağını ileri sürdüğü *zan* veya *mezanna* kavramı, Velâyet-i fakihin oluşmasında oldukça önemlidir.[365] O, bu anlayışla fakîhe hem fıkhî hem de siyasi alanda yorum yapma hakkı tanımıştır. Ona göre gaybet döneminde İmam'ın temsilcileri olmaları sebebiyle fukahânın otoritesi, temsil ettiği imamın otoritesinin

---

[363] Bkz. Ahmed b. Mehdi Nerâkî, *Avaidü'l-Eyyâm fi Beyâni Kavâidi İstinbâti'l-Ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2000), 86-100.

[364] Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye* (y.y., t.y.),115.

[365] Nerâkî, *Avaidü'l*-eyyâm, 2/97.

bütününü kapsayacak şekilde genişletilmelidir.[366] Bu yaklaşım, daha önceki Şiî ulema tarafından ifade edilmeyen bir husus olarak ilk defa dillendirilmiştir.[367]

Velâyet-i fakîh düşüncesi Humeynî ile birlikte 1979'da İran'da meydana gelen ihtilâlin ardından İran İslâm Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olmuş ve İmâmî siyaset anlayışında önemli bir dönüşümü başlatmıştır.[368] Humeynî'nin elinde yeni bir formata kavuşan Velâyet-i fakîh düşüncesine göre fukahâ, imamlar; imamlar, Hz. Peygamber; o da Allah tarafından yetkilendirilmiştir. Velâyet yetkisi gaybet dönemine kadar Hz. Peygamber ve imamlara; gaybetten sonra ise fakihlere aittir. Bu, bir imtiyaz değil, vazifedir. Peygamber ve imamlar, hükümet teşkilinde ve yürütmesinde hangi yetkiye sahipse fukahâ da aynı yetkilere sahiptir.[369]

Humeynî ile birlikte Velâyet-i fakîh düşüncesi hem siyasi hem de dini açıdan bir kalkan olarak kullanıldı. İran'ın siyasi yapısında güçlü bir kamuoyunun bulunmaması dolayısıyla halk, toplumun otonom ögesi olarak gördüğü ulema sınıfını mutlak monarşiyi kontrol etmek için destekledi. Hatta 1905-6 Meşrutiyet hareketinde görüldüğü üzere devletin siyasi hayattaki boşluğunu dolduran yegâne sınıf ulema olmuştur.[370] Bu şekilde, Velâyet-i fakîhin ilkeleri, bir yanda popüler heterodoksinin (Sufizm, Şeyhlik gibi) diğer taraftan mutlak monarşinin kontrol edilmesinde kullandı. Bununla birlikte, Velâyet-i fakîh, hiçbir zaman monarşizmin alternatifi olarak ortaya çıkmamıştır. Halk, ulemayı despotik rejimin yerini alması için değil, onu kontrol etmek

366 Nerâkî, *Avaidü'l*-eyyâm, 2/86.
367 Uyar, "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı", 80.
368 İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/19.
369 Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, 64-65.
370 Uyar, "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı", 82.

için desteklemiştir. Yine İran halkı, yaşanan aciliyetler yüzünden, ulemanın sosyal değişime uyum kabiliyetine ve kurtuluş nosyonunun Ayetullah Humeynî tarafından yüklenilmesine destek vermiştir. Ancak halk, Humeynî'nin, Nerâkî'nin doktrini temelinde geliştirdiği Velâyet-i fakîh düşüncesinde bir başka mutlakçılığın olup olmadığına dikkat etmedi. Zaten Humeynî'nin getirdiği yeni paradigma da, eleştirdiği monarşiler gibi, halka hükümette, siyasette herhangi bir ortak rol, katılım hakkı tanımamaktaydı.

Humeynî ulemanın yetiklerinin sınırlandırılması ve din-devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğine inanan siyasilerin aksine, ulemanın din-devlet işlerinde etkili olması gerektiğine inanan birçok âlimden birdir. Bu bağlamda Humeynî kendisinden önceki âlimlerin oluşturduğu zemini Velâyet-i fakîh kavramıyla son noktayı kavuşturmuştur. Ancak ifade etmek gerekir ki, Nerâkî'den sonraki ulemanın Velâyet-i fakîh düşüncesinin entelektüel düzeyde kökleşmesine bir katkıları olmadığı gibi, Humeynî'nin de bu düşünceye çok şey kattığı söylenemez.[371] O, 1979'deki İran Devrimi'ni, bu doktrinini halka tanıtmadan gerçekleştirmiştir. Yani Humeynî'nin başarısının sırrı, Nerâkî'nin teorisi değil, o anki İran toplumun içinde bulunduğu Şah ve emperyalizm karşıtlığının olduğunun altını özellikle çizmek gerekir.

Devrime gidiş sürecinin en önemli aktörü olan Humeynî'nin başarısının arkasında başka bazı unsurların olduğunu da dikkate almak lazımdır. Humeynî, Velâyet-i fakîh kavramıyla yeni bir siyasal teori geliştirmeye çalışırken bunun anlamlı olabilmesi için öteden beri Şiî

---

[371] Humeynî, bu durumu kendi ifadeleriyle teyit eder. Bkz. *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, 115.

kültüründe var olan Hüccet'i bekleme düşüncesine karşı çıkmıştır.[372] Humeynî intizar nazariyesini benimseyenlere şöyle demektedir: "Sakın Hüccet'in (Mehdi'nin) çıkışına kadar ceza hukukunu uygulamayı, İslam'ın serhaddını savunmayı ve fakirlerin haklarını toplayıp kendilerine ulaştırmayı bırakıyoruz demeye kalkmayınız. Hüccet'i bekleyişi öne sürerek, namazı terk etsenize ?!"[373]

Humeynî'nin başarısı Şiî şehadet efsanelerini yeniden ama güçlü şekilde kullanmasında da yatar. Humeynî, Hüseyin'in mirasçısı olarak sunar. Humeynî, Hz. Hüseyin, Şah ise Yezîd'tir. Humeynî kurtuluş teolojisini, Kerbelâ'dan itibaren Şiî toplumun bildiği şehadet ve ölüm kültü üzerinden inşa etmiştir. "Her yer kerbela her gün aşure" ifadesi aslında Foucault'un ifadesiyle "varoluş estetiği"dir.[374] Varoluş estetiği, "kendi zamanımız için yeniden biçimlendirilebilecek ve yeni bir maneviyat biçiminin temeli olarak iş görebilecek pratiklerdir.

Humeynî'nin bir diğer başarısı velâyet-i fakîh gibi teorik dinî söylemler yerine sıradan halkın anlayacağı, onların dertlerini dile getiren söylemler kullanmasıdır. "İslam mazlumların dinidir, zalimlerin değil.", "İslam varoşlarda (gecekondularda) yaşayanların dinidir, saraylarda yaşayanların değil.", "İslam halktan (fakirler) doğmuştur, zenginlerden değil." gibi söylemler ile Humeynî, dinî olduğu kadar siyasî bir sembol hâline gelmiş, söylemler vasıtasıyla İslam tarihinin ilk günlerini halkın bilinçaltında yeniden yaşatmayı başarmıştır.

Humeynî kendi düşüncelerini toplumda dayanak bulması için tüm yaptıklarının İmam'ın gelmesini hızlandıracak sürecin bir parçası

---

[372] Ahmed el-Katib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şuradan Velayet-İ Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat, 2005), 471.
[373] Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, 26.
[374] Janet Afary-Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 19.

olarak sunmuştur. Bu bakış açısı ve toplumun uzun süredir yaşadığı buhran, onun taleplerinin karşılık bulmasına katkı sağlamıştır. Fakat Velâyet-i fakîh ile bir fakîhin ya da ulema sınıfının On ikinci İmam da olan mehdinin görevlerini üstlenmiş olması pratikte İmam'ın geliş amacını ortadan kaldırmaktadır. "Mehdi ile birlikte imamet gökten yere doğru inerek insanileşmiştir. Geriye kalan tek fonksiyonu ise kıyametin kopmasından önce üstleneceği roldür. Yani geleneksel mehdi anlayışı yerine onun sadece kıyamete yakın gelip işleri düzenleyecek bir kurtarıcı rolüyle sınırlandırılmıştır."[375] Bu bile pratikte istenmemektedir, yani kimse ölümle karşılamak istemektedir; zira inisiyatif alan her fakih, mehdinin gelmesinin bağlandığı "işlerin kötü gitmesi" için kimse dünyayı ateşe vermemekte, normal siyasetin işleyişinin devamından yana tavır almaktadır.

Velâyet-i fakîh kurumunun Şiî siyasetine ve Ortadoğu reel politiğine yaptığı en önemli katkı, bu düşüncenin merkezi öneme sahip olduğu İran İmamiyye Şiîliğinin, dünyadaki farklı Şiîlik tonlarına rağmen, Şiîliğin tek sesi olmasını sonuçlandırmasıdır. Bu bağlamda daha önce İran'a mesafeli olan Hizbullah, bugün İran'ın Lübnan'da ve dünyanın diğer yerlerinde operasyonel eli olarak işlevseldir. Ayrıca öteden beri İran Kum şehrine her açıdan, özellikle Şiî düşüncenin şekillenmesi ve Şiî toplumun yönlendirilmesinde, alternatif bir soluk olan Necef/Irak bu özelliğini kaybetmiş; Bahreyn ve hatta Zeydî Yemen bile Kum'dan idare edilen Şiîlik şubeleri haline dönüşmüşlerdir.

İran Devrimi'nden oldukça etkilenen Michel Foucault'a göre İran'da Şiîlik "siyasi farkındalığı teşvik etmek ve körüklemek"

---

[375] Hakyemez, "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları". *Beklenen Kurtarıcı İnancı* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 89-112, 107.

konusunda kilit rol oynamanın yanında aynı zamanda "muhalefet rolünü de oynamıştır."[376] Bu nedenle onun gözünde Humeynî öncülüğündeki İran devrimi, "sıfır noktasında" olan insanlığın siyasi düşüncesi için yeni bir umuttur.[377] Ancak sadece İran'da değil tüm dünyada yankı uyandıran Devrim'in üzerinden zaman geçtikçe heyecan kaybolmakta, özellikle gençlerin devrimin niteliğini ve kazanımlarını sorgular hale geldikleri görülmektedir. Oysa Velâyet-i fakîh devletin bütün organlarına hükmetme yetkisine sahiptir. Onun izni ve rızası olmadan devlete ve hatta İran toplumuna ait hiçbir yetkinin kullanılması mümkün değildir. O, devletin önemli kurumlarının başındakileri tayin ve azletme hakkına sahip olduğu gibi, millet iradesini temsil ettiği düşünülen parlamentonun işleyişine de doğrudan müdahale edebilmektedir. Çünkü Velâyet-i fakîh, Allah'ın On İkinci İmam'a verdiği mutlak siyasi otoritenin günümüzdeki yegâne temsilcisidir. Velâyet-i fakîhin otoritesini on ikinci imamdan, onun Peygamber'den, O'nun da Allah'tan aldığı ve bu yüzden O'nun Allah'tan başka hiçbir otoriteye karşı sorumlu olmadığı anlayışının günümüz siyaset değerleriyle örtüşmediği ortadadır. Bu nedenle de sıklıkla eleştirilmekte, hukuk devletinin üstünlüğüne inanan gençlerin rehberiyet makamına eleştiriler getirdiği görülmektedir. Eğer bu durum çözülmezse zamanında Kaçarlar ve Pehlevî dönemindeki siyasi zulümleri nedeniyle kurtarıcı bekleyen, bunu da İmam'ı temsil ettiğine inandıkları ulema sınıfından bekleyen Şiî toplumu şimdi,

[376] Kevin-Anderson, *Foucault ve İran Devrimi,* 236.
[377] Afary-Anderson, *Foucault ve İran Devrimi*, 236.

"ulemakrasi"[378] dediğimiz fakîhlerin kendi elleriyle yaratıkları sıkıntılar nedeniyle mehdi beklentilerini hızlandıracaktır.[379]

Sonuç

Şiî düşüncede mehdilik bir inanış, düşünce tarzı, anlayış değil, tam anlamıyla bir inançtır; çeşitli zaaflarla muallel insanın tercihine bırakılamaz bir konudur. Mehdilik Şiî siyasetinde gaybet düşüncesinin geçirdiği aşamalardan sonra varılan son duraktır. Gaybet düşüncesi başlangıçta Şiî tolumun bocalamasına neden olsa da uzun vadede İmamî toplumu bir ideal etrafında birleştiren bir unsura dönüşmüştür. Bu birleşme sadece teolojide değil, yanı sıra politik arenada da kendini göstermiştir. Bu ideal etrafında oluşan literatür, bu konuda sonraki süreçleri şekillendirmiştir, şekillendirmeye devam etmektedir.

İmâmiyye'de her şeyin gaybetteki imama bağlanması onun da *Kaim el-Mehdi el-Muntazar* olarak dönüşünün kıyametle irtibatlandırılması Şiî toplumunun siyasetten uzak durmasına neden olmuştur. Bu, aynı zamanda İmâmî toplumu siyaseten krize sürüklemiştir. Bir yandan beklenen mehdinin bir türlü gelmemesi, öte yandan ilgili rivayetlerle imamlar adına yetkilendirilen fakîhlerin artan etkisi arasında sıkışıp kalan toplum, siyasetle uzlaşıya mecbur kalmıştır. Bu konuda toplumu ikna etme işi, Usûlî düşünce ekolüne kalmıştır.

Velâyet-i fakîh doktrini Kaçar ve Pehlevi dönemlerinde mutlak monarşinin dengelenmesinde önemli rol oynamasına rağmen, geldiğimiz süreçte kendisi yeni bir mutlakçılığı tesis etmekle

---

[378] Uyar, "Şiî Siyasi Düşüncesi Bağlamında İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda Otoritenin Kaynağı". *Avrasya Dosyası, Şiî Jeopolitiği Özel Sayısı* (2007), 264.

[379] Hakyemez, "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları", 108.

eleştirilmektedir. Eleştirilen yöneltildiği konu Ayetullahlar rejiminin gittikçe despotizme, din adamları aristokrasisine dönüşmesinedir. Velâyet-i fakîh düşüncesinin günümüz siyasi değerleriyle bağdaşmadığı ileri sürülerek teorinin tamamen reddedilmesine kapı aralanmaktadır. Özellikle gençlerin ulemaya tepkisi, İslam'ın bir dizi püriten ve hoşgörüsüz yasaya indirgenmiş bir yapı olarak sunulmasınadır. Bu eleştiriler, dinin siyasal ideolojiye indirgendiği zaman birleştirici olma vasfını kaybettiğinin önemli bir göstergesidir. Ahlak polisinin tedbirlerine rağmen özellikle kadınların-gösterebildikleri oranda-makyaj ve saçlarını süslemelerine gösterdikleri ihtimam, bir protest duruş olduğu kadar ulema sınıfının kontrolündeki siyasi yapının pek de başarılı olmadığını bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Devrimin üzerinden 38 yıllık zaman geçmesine karşın, Velâyet-i fakîh nazariyesi mevcut İran toplumunun beklentilerini karşılamaktan uzak bir görüntü sergilemektedir. Hatemi örneğinde olduğu gibi, İran siyasal tecrübesinde bazen istenmeyen kişilerin seçilmiş olmasına rağmen, Rehberiyetin kontrolündeki iktidar kaldıraçlarının otonom yapısı nedeniyle, beklenen değişim bir türlü gerçekleşmemiştir. Ulema karşısındaki tüm yapılar, şeriatın daha özgürlükçü yorumlarına ihtiyaç olduğu, din-devlet ve birey arasındaki ilişkilerin düzenlemesinde dünyayla birlikte hareket edilmesi gerektiği, eşitlik ilkesinin gözetilerek küreselleşen dünyanın modern yüzüyle tanışılmasına dair beklentiler dillendirilmektedir.

Başlangıçta İmâmî toplumu birleştiren bir unsur olarak görev icra eden mehdilik düşüncesi, eğer kendini yenilemez ve yeni bir siyaset paradigması inşa edemez ise "ulemakrasi" olarak görülen mollalar rejiminin eleştirilerden yakasını kurtarması mümkün görülmemektedir.

Birden çok boyutu olan Mehdilik düşüncesiyle ilgili olarak sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için ilahiyat, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi interdisipliner perspektiflerin rehberlik ettiği analitik bir okumaya ihtiyaç olduğu açıktır.

ŞÎA DÜŞÜNCESİNDE BİR SEMBOL OLARAK EZAN*

Giriş

Sözlükte "bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilân etmek" manasında bir mastar olan ezan kelimesi, terim olarak farz namazların vaktinin geldiğini, nasla belirlenen sözlerle ve müminlere duyurmayı ifade eder.[380] İlk Müslümanlar Mekke döneminde ezanın meşru olmasından önce insanları namaza davet etmek için farklı metotlar kullanmışlardır. Medine döneminde Hz. Peygamber'in müdahalesiyle ezanda yer alan lafızlar, bunların tertibi ve nasıl okunması konusu netleşmiştir.[381]

Ezan bir toplumda İslam'ın ve barış ortamının olduğunun kanıtıdır. Moğollar Merv'i kuşattıklarında, ezanın bu gücünün farkına varmışlar, kendilerinden saklanan halkı bulundukları yerden çıkarmak için ezan okutmuşlardır. Ezan sesini duyan halk, ortamın sakinleştiğini düşünerek saklandığı yerden çıkınca tamamını öldürmüşlerdir.[382]

Şîa düşüncesindeki ezan algısı ve şekli Sünnîlerden biraz farklıdır. Şiî ezanı, Hz. Ali ismi etrafında şekillenmiştir. En çok dikkat çeken farklılık, ezanda *eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh* ile *hayye alâ hayri'l-amel* ifadelerine yer verilmesidir. İlk ifade, Hz. Ali'nin velayetini ilan etmesi bakımından Şiîlerin en temel düşüncelerinin formüle edilmiş halidir.

---

* Bu çalışma daha önce makale olarak yayımlanmıştır. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/1 (2012), 35-65.

[380] Abdurrahman Çetin, "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/36.

[381] Ezanın oluşma süreciyle ilgili bkz. Buhârî, "Ezan", 1 (no.604); Müslim "Salat"1 (no.377).

[382] Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşâ*, 1/172.

Hayye alâ hayri'l-amel, Sünnî kaynaklarda ezanın bir bölümü olarak sadece Beyhakî'de geçmektedir. Rivayete göre Bilal bir kez sabah ezanında bu ifadeyi okumuştur. Hz. Peygamber onun yerine *es-salatu hayrün min en-nevm*i okumasını emretmiştir.[383] Ancak Şiîlere göre bu ifade, Hz. Peygamber'in yaşadığı İsrâ mucizesinde okunan ezan şeklinde vardır. Küleynî'nin aktardığına göre Hz. Peygamber İsrâ gecesinde Kudüs'e geldiğinde Allah Teâlâ önceki peygamberleri tekrar diriltmiş, Cebrail'e ezan okumasını emretmiştir. Cebrail'in okuduğu ezan şeklinde *hayye alâ hayri'l-amel* de yer almıştır.[384]

Şîa algısında bu kavrama yönelik yaklaşım aynıdır. Şiî âlimler, *hayye alâ hayri'l-amel*in ezanın bir parçası olduğu konusunda ittifak halindedirler.[385] Şîa'ya göre bu lafzın daha sonraları okunmamış olması, Hz. Ömer'in kararı nedeniyledir. Ancak Şiîler, Hz. Ömer'in *hayye alâ hayri'l-amel*i yasaklamasının gizli bir nedeni olduğunu düşünmektedirler. Nitekim Şeyh Sadûk, konuyla ilgili bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre Ali Rıza (ö.203/818), kendisine "ezanda *hayye alâ hayri'l-amel* niçin kaldırılmıştır" şeklinde soran bir kişiye: "Görünen sebebi mi, yoksa asıl sebebi mi öğrenmek istiyorsun? diye karşılık vermiştir. Adam: "Her ikisini de istiyorum" deyince, İmam şöyle cevap vermiştir: "Görünen sebep, insanların namazla uğraşıp cihadı terk etmelerini engellemektir. Asıl sebep ise şudur: öncelikle *hayye alâ hayri'l-amel*, velayettir. Ömer, onu yasaklamak suretiyle

---

[383] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye 1344), 1/425.

[384] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/121.

[385] Ebû Cafer Şeyh Saduk, *Men la Yahdur*, 1/284, 290; Şeyh Müfîd, *el-'İlâm bi mâ İttefekat aleyhi İmâmiyyetü mine'l-Ahkâm*, thk. Muhammed el-Hasun (Beyrut: Dâru'l-Müfîd 1993), 21; Şerif el-Mürteza, *el-İntisâr* (Kum: en-Neşru'l-İslâmî 1415), 138.

ezanda velayetin teşvik edilmesi ve davet edilmesini engellemek istemiştir" der.[386]

Şiîler, Ömer'in şöyle dediğini aktarırlar: "Hz. Peygamber döneminde var olan üç uygulamayı kaldırıyorum. Onları yapanları cezalandıracağım. Bunlar: *muta nikâhı, temettü haccı ve hayye alâ hayri'l-amel*dir."[387] Bazı Şiî âlimler bu ifadelerin Teftazâni'nin eserinde yer almasını[388] örnek göstererek Ömer'in ezanda tasarrufta bulunduğunu Sünnîlerin de kabul ettiğini iddia etmektedirler.[389] Ancak ilk dönem Sünnî kaynaklarda sadece Hz. Ömer'in muta nikâhını ve temettu' haccını kaldıracağına dair rivayet yer almakta, ezanla ilgili bir tasarrufundan bahsedilmemektedir.[390]

Çalışmada Şiî ezanındaki değişim ve bu değişime delil olarak sunulan rivayetler incelenecektir. Makale, *Aliyyen veliyyullâh*ın ezana eklenme çabaları üzerinde yoğunlaşacaktır. İlk dönem Şiî ulemasından başlamak üzere günümüze kadar bu konuda görüşleriyle ön plana çıkmış âlimlerin düşünceleri incelenecek, bu ifadenin kabulü ve dayanakları konusunda Şiî ulema arasındaki farklılıklar ortaya konulacaktır.

Büveyhîler Döneminde Şiî Ezan Yapısı

Büveyhîler, Şîa tarihi açısından olumlu bir dönemdir. Şiîler bu dönemde yönetimde söz sahibi olmuşlardır. Şîa'nın değer verdiği birçok konu, devlet tarafından benimsenmiştir. Büveyhî yöneticileri,

---

386 Şeyh Saduk, *İlelü'ş-Şerâi'*, 368.
387 Şerif el-Mürteza, *el-İntisâr,* 572.
388 Teftazani, *Şerhu'l- mekasid fi ilmi'l-Kelam,* thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1989), 2/294.
389 Seyyid Ali eş-Şehristânî, *Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah fi'l-ezan beyne'ş-şeriyyeti ve'l-ibridâ',* (Necef: Menşûrâtü'l-İctihâd, 1430), 24.
390 Müslim, "Hac", 23 (no.1226); Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, *el-Muvatta* (Kahire: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi 1951), 1/171.

Şiîler için kutsal kabul edilen meşhedleri ziyaret etmiş, öteden beri baskı altında tutulan Şiî edebiyatı bu baskılardan kurtulmuştur. Özellikle Şiîr, Şiî şuur altında o zaman kadar biriken tepkilerin dışa vurum aracı olarak kullanılmıştır. Devlet yetkililerinden koruma gören bazı Şiî şairlerin sahabeye sövdükleri bile olmuştur. Şîa için bir sembol olan beyaz renk kullanımına müsaade edilmesi, ezana *hayye alâ hayri'l-amel* ifadesinin eklenmiş olması bu dönemin ayırıcı diğer özellikleridir.[391]

Dönemin kaynaklarına bakıldığında Şiîlerin *hayye alâ hayri'lamel*i, kendi camilerinde okunan ezana ekledikleri görülmektedir. Büveyhîler döneminde Şiîler, hilafet merkezi Bağdat'ın Şiî mahallesi Kerh'te Berâsa camiinde; Hz. Ali ve Hüseyin meşhedlerinde; Meşhe dü'l-Atika ve Mekâbiru Kureyş meşhedlerinde *hayye alâ hayri'l-amel* ifadesini ezana eklemişlerdir.[392]

Şiîler lehine bir ortamın olmasına rağmen Büveyhîler döneminde ezanda *eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh* (Ali'nin Allah'ın dostu olduğuna şehâdet ederim) veya diğer türevlerine yaygın olarak yer verildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bu dönemde gerginliklerin ortaya çıktığı zamanlar hariç tutulursa, yöneticiler eliyle ezana müdahale edildiği bilinmemektedir. Çatışma ortamların da zaman zaman Sünnîlerin Şiîlerden ezana yapılan *hayye alâ hayri'l-amel* eklentisini kaldırmalarını istedikleri ve bunu pazarlık konusu yaptıkları

---

[391] Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti* (İzmir: 1999), 109-112; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik* (Sivas: Vizyon Yayıncılık 2003), 136-137. Dinde Semboliz konusnda bkz. Hüsnü Aydeniz, "Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği)". *EKEV Akademi Dergisi*, 15/48 (2011), 75-90

[392] Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülük ve'l-ümem* (Beyrut: Dâru Sadır 1358), 8/49-150,172.

kaynaklarda yer almaktadır.[393] Gerek Sünnî gerekse bu dönemde oluşturulan Şiî kaynaklarda *Aliyyen veliyyullâh* ifadesinin ezanda yer aldığı görülmemektedir.

İlk Ahbârî ve Şîa'nın ilk hadis kaynağı yazarı olarak kabul edilen Küleynî eserinde ezanı oluşturan bölümlerin sayısına ve ezanla ilgili çeşitli hükümlere yer vermiştir. Ancak o, *Ali veliyyullâh* ifadesine hiç değinmemiştir.[394] Şiî âlimlerden bu ifadeden ilk defa bahseden kişi Şeyh Sadûk (ö.381/991) olmuştur. Onun eserlerinde yer verdiği ezan şeklinin Sünnîlikteki ezandan tek farkı, *hayye alâ hayril amel* ifadesidir. Şeyh Sadûk şöyle der: "Ezanın doğru şekli budur. Artık onda ne eksiklik ne de fazlalık söz konusudur. Allah Mufavvida'ya lanet etsin. Onlar birtakım rivayetler uydurdular ve ezana iki defa okunmak üzere *Muhammedün ve âlü mMuhammedin hayru'l-beriyye* ifadesini eklediler. Onlar, bir rivayette *eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh,* bir başka rivayette ise *eşhedü enne Aliyyen emîru'l-müminîne hakkan* ifadelerini koydular. Şu hususta hiçbir kuşku yoktur ki, Ali, Allah'ın velisidir ve gerçek emiridir. Muhammed ve ailesi de bütün varlıkların en hayırlısıdır. Ancak yukarıda eklenen ifadeler kesinlikle ezanın aslından değildirler. Bu rivayetleri kitabımda zikretme sebebim, tefvizle suçlananlar ve kendilerini bizden göstermeye çalışanların bizden olmadıklarının bilinmesini sağlamak içindir."[395]

Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd'e göre Mufavvıda, Allah'ın Hz. Peygamber ve Ali'yi yarattıktan sonra, yaratma, rızk verme, hayat ve ölüm gibi dünyadaki her şeyi düzenleme yetkisini onlara devrettiğine

---

[393] Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Halil Me'mun Şiha (Beyrut: Dârü'l-M'arife 2002), 9/576.

[394] el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/302.

[395] Şeyh Saduk, *Men la Yahdur*, 1/290-91.

inanan kişilerdir. Onlar İslam düşüncesinde ortaya çıkan en sapık gruptur.[396]

Ahbârilikle kendisinden önceki usûlî düşüncenin sentezini yaparak usûlî düşünceciyi sistematik olarak kuran[397] Şeyh Müfîd (ö.413/1022) sadece ezanı oluşturan bölümlerden bahsetmektedir. Ona göre ezan ve kamet otuz beş bölümden oluşmaktadır. Ezanın bölümleri on sekiz, kametin lafızları ise on yedidir.[398]

Ali veliyyullâh konusuna hiç değinmeyen Şeyh Müfîd, *hayye alâ hayri'l-amel* ifadesinin ezan ve kametin lafızlarından olduklarını, bunlar üzerinde İmamiyye'nin ittifak ettiğini belirtmektedir. Ona göre bir Şiî, herhangi bir baskı olmadığı halde, bilerek ezan ve kamette *hayye alâ hayri'l-amel*'i okumazsa sünnete muhalefet etmiştir. Bu ifadeyi bilerek terk etmek, ezanı oluşturan diğer bölümlerinden herhangi birini terk etmekten farksızdır. *Hayye alâ hayri'lamel*'in okunması gerektiği konusunda Resulullah'tan, İmamlardan ve onun temiz neslinden gelen rivayetler vardır. Ancak sahabilerden sonraki dönemlerinde kamuoyu, bu rivayetlerin aksinde ittifak etmiş, sünnete muvafık olan uygulamayı terk etmiştir.[399]

Büveyhî Siyasi otoritesiyle ilişkileri sıcak olan bir diğer önemli Şiî âlimi Şerif Mürteza (ö.433/1042) da benzer yaklaşım içindedir. O, görüşlerini kendisine sorulan bir meseleye verdiği fetvada ortaya koymuştur. Soru şudur: Ezanda *Muhammedün ve Aliyyün hayru'l-beşer*

---

[396] Şeyh Saduk, *el-İtikadât fi Dîni'l-İmâmiyye: Risâletu'l İ'tikâdâti'l İmâmiyye*, thk. İsam Abdu's-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Müfîd 1993),100-101; Şeyh Mufid, *Tashîhu'l-İtikâdâti'l-İmamiyye*, thk. Hüseyin Dergahi (Beyrut: Dâru'l-Müfîd 1993), 134.

[397] Mazlum Uyar, Şiî *Ulemânın Otoritesinin Temelleri: İmâmiyye Şi'asın'da Usûlîlik ve Hiyerarşik Yapılanması*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları 2004), 23.

[398] Şeyh Müfîd, *el-Müqni'a* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami 1990), 100-101.

[399] Şeyh Müfîd, *el-İlâm*, 21-22.

ifadelerinin okunmasının hükmü nedir? Şerif Mürteza: "Bu ifade ezanın lafızlarından değildir. Kim bu hakikati bilerek okursa herhangi bir sakınca yoktur. Ancak onu ezanın bir parçası olarak kabul edip okumak caiz değildir" der.[400] Bazı Şiîler, Şerif Mürteza'nın ifadesinde geçmekte olan *ve inlem yekün felâ şeye aleyhi*'yi, okunması halinde bir günahın olmayacağı şeklinde anlamış ve dolayısıyla da bu yaklaşımı *Ali veliyyullâh*'ın ezanda olması gerektiğine delil olarak yorumlamışlardır.[401]

Şeyh Müfîd ve Şerif Mürteza'nın öğrenciliğini yapan ve Büveyhîlerle iyi ilişkileri olan Şeyh Tûsî (ö.460/1067) de ezan ve kâmetin otuz beş bölümden oluştuğunu ifade etmektedir. Bunların on sekiz bölümü ezanı; on yedi bölümü de kameti oluşturmaktadır. Ancak *eşhedü enne Aliyyen emirül-müminin* ile *âlü Muhammedin hayr'u'l-beşer* ifadeleri şaz olarak gelmiştir. Dolayısıyla bunlara ezanda yer verilemez. Bu ifadeleri okuyan insan günahkâr olur. Çünkü bunlar ezanın ne faziletlerindendir ne de tamamlayıcı unsurudurlar.[402]

Şeyh Tûsî benzer görüşlerini diğer bir eseri *en-Nihâye*'de de ifade etmektedir. Ona göre ezanın bölümleri belirlenmiştir. Bazı rivayetlerde ezanı oluşturan bölümler otuz yedi, bazılarında otuz sekiz ve bazılarında da kırk iki şeklinde geçmektedir. Bu sayılardaki farklılıklar, ezanı oluşturan lafızların iki veya dört defa okunmasından kaynaklanır. Bu rivayetlerden her biriyle amel etmek mümkündür. *Ancak eşhedü enne Aliyyen emîru'l-müminîn* ile *âlü Muhammedin*

---

[400] Şerif Mürteza, *Resailü'l-Mürteza*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm 1405), 1/279.

[401] Bkz. eş-Şehristânî, *Eşhedü*, 297.

[402] Tûsî, *el-Mebsût fî Fıkhi'l-İmâmiyye*, thk. Seyyid Muhammed Taki el-Keşfi (Meşhed: Mektebetü'l-Mürtezavi 1967), 1/99; Tusî, *el-İstibsâr*, 1/305-306; Tûsî, *en-Nihaye fî mücerredi'l-fıkh ve'l-fetâvâ* (Kum: t.y), 69.

hayr'ul-beşer ifadeleri şaz haberlere dayanmaktadır. Ezanda bunlara yer veren kişi hata etmiştir.[403]

Şerif Mürteza'nın bir diğer öğrencisi İbnü'l-Berrâc (ö.481/1088) da ezanda *eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh* veya benzeri ifadelere değinmemektedir. Ona göre kişi ezan okurken *hayye alâ hayri'l-amel*'i okuduktan sonra sessizce, içinden *âlu Muhammedin hayru'l-beşer*'i okuyabilir. Yine kişi, *hayye ale'l- felâh* dedikten sonar *lâ havle velâ kuvve* diyebilir. Yine *kad kâmeti's-salâh* dedikten sonra ezan duasını okuyabilir.[404]

Küleynî ve Şeyh Müfîd *Ali veliyyullâh* ifadesinin ezanda yer alması konusuna hiç değinmemişlerdir.[405] Şeyh Sadûk, bu ifadenin çıkışını doğrudan Mufavvıda'ya bağlamaktadır. Ona göre bu ifade, Mufavvıda'nın ayırıcı özelliğidir ve onlar tarafından uydurulmuştur. O, Mufavvıda'yı on iki imam Şiîliğinden ayrı tutmaktadır.[406] Şeyh Tûsî *Ali veliyyullâh* lafzının ezanda yer almasına delil olabilecek tek bir hadise atıfta bulunmamıştır.[407]

Şeyh Müfîd'in *Ali veliyyullâh* konusunda sessiz kalması önemlidir. Çünkü Şeyh Müfîd, Şîa tarihinde Kum ve Rey'den sonraki en önemli medrese olan Bağdat Şiî medresesinin lideridir.[408] O, Büveyhîlerle olan yakın ilişkisi nedeniyle siyasete etki edebilecek bir konumdadır. Bu nedenle de düşüncelerini her ortamda rahatlıkla ifade

---

[403] Tûsî, *en-Nihâye*, 68-69.
[404] İbnü'l-Berrâc, Abdülazîz et-Tarablûsî, *el-Mühezzeb,* thk. Cafer Sübhani (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî 1406), 1/90.
[405] el-Küleynî, *el-Kâfî,* 3/302-305.
[406] Şeyh Saduk, *Men la Yahdur,*1/291.
[407] Tusî, *el-İstibsâr*, 1/305-306; Tûsî, *en-Nihaye*, 69.
[408] Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları 2005), 215.

edebilme şansına sahiptir.[409] Buna rağmen *Ali veliyyullâh* hakkında bir şey söylememektedir.

Şiîler Şeyh Müfîd'in ezanda *Ali veliyyullâh* konusuna değinmemesini, onun Büveyhîler döneminde Sünnîliğin güçlü olduğu Bağdat'ta yaşamasına bağlamaktadırlar. Onlara göre bu dönemde Sünnî-Şiî mücadelesi yaşanmaktadır. Her grup dini ve siyasi ağırlık kazanmak için bir birleriyle mücadele halindedir. Şiîler, toplumda ağırlıklarını yavaş yavaş koymaya başlasalar da Sünnîlerin yoğun olduğu Bağdat'ta diğer ekollerin düşüncelerine saygılı olunması gereği açıktır. Bu nedenle Şeyh Müfîd, dönemindeki ortam gereği, *Ali veliyyullâh* ifadesine değinmemiştir.[410] Ancak Müfîd'in yaşadığı dönem, özellikle 380-407 yılları dikkate alındığında Şiîlerin bu yaklaşımının havada kalacağı görülecektir. Şiî-Sünnî ciddi çatışmaların ve ölümlerin olduğu bir dönemde Sünnîlerin alınacağını düşünerek Şîa için önemli bir hususu gizlemek ya da hiç dikkate sunmamak kabul edilebilir değildir.[411]

Görüldüğü üzere Büveyhîler dönemi Şiî âlimleri ezana *Ali veliyyullâh*ın eklenmesini kabul etmemişlerdir. Şiî âlimler, *hayye alâ hayri'l-amel'*i ezanın bir parçası olarak kabul etmelerine rağmen *Ali veliyyullâh*'ı tartışma ihtiyacı bile duymamışlardır. Âlimlerin bu tutumlarının Şiîlerin oldukça rahat oldukları ve takiyyeye müracaatın gerekmediği bir dönem olarak kabul edilen Büveyhîler dönemine (334-447/945-1055) rastlaması ayrıca önemlidir. Bu dönemde Şiî âlimler ne yazdıklarında ne de başka bir konuda baskı altında olmuşlardır. Buna rağmen ezanda *Ali veliyyullâh*ın okunması gerektiğini söyleyen bir Şiî

[409] Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 24
[410] Şehristani, *Eşhedü*, 283-284, 288.
[411] Detay için bkz. Bulut, *Şeyh Müfîd*, 75-77, 212-219.

âlim olmamıştır. Bu nedenle ilk dönem Şiî âlimlerin *Ali veliyyullâh* konusundaki suskunluklarının arkasında *takiyye* düşüncesinin olduğunu iddia etmemize yönelik hiçbir kanıtımız yoktur.[412]

İlhanlılar Döneminde Şiî Ezan Yapısı

1256-1353 yılları arasında tarih sahnesinde görülen İlhanlılar dönemi de Büveyhîler gibi Şîa tarihinde oldukça önemlidir. 656/1258'de Moğollar tarafından Bağdat'ın tahrip edilmesinden sonra Şiî çalışmalarının merkezi, Bağdat'tan Hille'ye taşınmıştır. Irak'ta Kûfe ile Bağdat arasında yer alan Hille, Moğol saldırılarında zarar görmemiştir. Hille, İbn İdris Hillî (ö.598/1021), Muhakkîk Hillî (ö.676/1277) ve Allâme Hillî (ö.726/1325) başta olmak üzere çok sayıda usûlî Şiî âlimin yetiştiği bir yerdir. İlhanlılarla Şiî ulema arasında iyi ilişkiler kurulmuştur. Olcaytu (ö.712/ 1316)'nun Sünnîlikten Şiîliğe geçişi konusunda Allâme Hillî'nin büyük rolü olduğu kaynaklarca ifade edilmektedir.[413]

VII-VIII/XIII-XIV. asırlarda yaşayan Şiî âlimler, ezana ilaveler konusunda selefleri gibi düşünmektedirler. Örneğin İbn İdris Hillî, eserinde, ezan ve kametin bölümleri, okunma şekli ve zamanı, ezan konusundaki bazı müstehaplardan bahsetmesine rağmen *Ali veliyyullâh* hakkında en ufak bir bilgiye yer vermemektedir.[414]

Muhakkîk Hillî ise *el-Mu'teber* adlı eserinde ezanın yapısını ve unsurlarını tek tek saydıktan sonra ezana yapılacak her türlü eklemenin

---

[412] Liyakat Takim, "From Bid'a to Sunne: The Wilaye of Ali in the Shi'î Adhan". *Journal of the American Oriental Society* 120/2 (2000), 167.

[413] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 132; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 164-184.

[414] Muhammed b. Mansur b. Ahmed İbn İdris Hillî, *Kitâbu's-Serâir* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami 1410), 1/208-210.

bidat olduğunu ve bidatin ise insanı saptıracağını ifade etmektedir.[415] Yine Muhakkîk Hillî'nin çağdaşı olan Yahya b. Said elHillî (ö.689/1290) de ezana eklenmesi istenen *Ali veliyyullâh*'ın şaz bir rivayete dayandığını ve bu nedenle de bununla amel edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.[416]

Allâme Hillî, ezana ekleme yapmanın dini bir temeli olmadığını ileri sürerek *Ali veliyyullâh*ın ezanda okunmasına cevaz vermemektedir.[417] Ona göre ezan şekli vahiyle sabit olmuştur. *Eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh* ile *âlü Muhammedin hayru'l-beriyye* ifadeleri şaz rivayetle gelmiştir. Şaz rivayet güvenilir değildir. Dolayısıyla bu ifadelere ezanda yer verilmemelidir. Bunları ezanda okuyan kişi hata etmiştir.[418]

Cebel-i Âmil kökenli Şiî âlimler de selefleri gibi, ezana *Ali veliyyullâh* ve diğer bazı ifadelerin eklenmesi konusuna sıcak bakmamaktadırlar. Örneğin Şehid-i Evvel olarak şöhret bulmuş olan Muhammed b. Mekki el-Âmilî (ö.786/1384)'ye göre ezan ve kamete *hayye alâ hayri'l-amel*den başka hiçbir şey eklenemez. Mesela, özünde doğru olsalar da-*eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh* ile *Muhammeden ve âlehu hayru'l-beriyye* gibi lafızlar ezana eklenemez.[419] Şehid-i Evvel, diğer bir eserinde de Şîa'nın ezanda yer verdiği hususların aslında

---

[415] Necmuddin Ca'fer b. Hasan Muhakkık Hillî, *el-Muteber fî şerhi'l-muhtasar*, nşr. Nasır Mekarim Şirazi (Kum: Müessesetü Seyyidi'ş-Şüheda 1374), 2/141.

[416] Yahya b. Said Hillî, *el-Câmi li'ş-Şerâyi',* thk. Ca'fer Sübhani (Kum: Matbatü'l-İlmiyye 1405), 73.

[417] İbnü'l-Mutahhar Cemaleddin Hasan b. Yusuf b. Ali el-Hillî, *Nihâyetü'l-ihkâm* (Kum: Müessesetü İsmâîliyyân 1410), 1/412.

[418] Allâme Hillî, *Müntehe'l-matlab fî tahkîki'l-mezheb* (Meşhed: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye 1415), 4/381; Allâme Hillî, *Tezkiratü'l-fukahâ* (İran: Müessesetü Ali'l- Beyt 1414), 3/45.

[419] Muhammed b. Mekki b. Muhammed Şehid-i Evvel, *el-Lümü'atü'd-Dimeşkiyye* (İran: Menşîrâtü Dârü'l- Fikr 1411), 28.

imanla ilgili konular olduğunu; bunların ezan lafızları olmadığını ifade etmektedir. Şehid Evvel, Şeyh Sadûk gibi, ezana yapılan eklemeleri Mufavvida'nın işi olarak kabul etmektedir.[420]

Cebel-i Amil'den bir diğer Şiî âlim Şehid-i Sânî (ö.966/1559) de ezana yapılan eklemeleri doğru bulmamaktadır. Ona göre ezana ekleme yapmak *bidattir* ve yeni bir hüküm (teşri') vazetmektir. Oysa sınırları Allah tarafından çizilmiş ibadetlere ekleme yapılamaz. Ezana ekleme yapılması, namaza bir rükû veya secde eklemekten farksız bir işlemdir. *Aliyyen veliyyullâh*ın eklenmesi gerektiği yönündeki rivayetler uydurmadır. Hz. Ali'nin emirliği, Hz. Peygamber ve onun Ehl-i Beyti'nin yaratılmışların en hayırlısı olması konusu tartışılmayacak kadar açıktır. Ancak bu ifadelerin ezanı oluşturan bölümlerden olmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü vahiyle belirlenen ezanda bu ifadeler yoktur. *Eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh Muhammeden ve âlehu hayru'l-beriyye* lafızları, ezanın değil imanın konularındandır. Kaldı ki biz, her doğru olan şeyi, şer'an belirlenmiş olan ibadetlerimize dâhil etme şansına sahip değiliz.[421] Şehid-i Sânî, diğer bir eserinde ise vahiyle bildirilen ölçülerin dışında ezana yapılan her türlü ekleme ve kısaltmanın haram olduğunu ifade etmektedir.[422]

Muhakkîk el-Erdebîlî (ö.993/1585) de *Ali veliyyullâh*ın ezanda okunmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre ezana bu ifadeyi eklemek Şiîler için bir çelişkidir. Çünkü bu durum Ömer'in sabah ezanına eklediği ve *tesvîb* olarak isimlendirilen *es-salatu harun min en-nevm* işleminden farksızdır. Bir yandan Ömer'i yaptıkları için

---

[420] Şehid-i Evvel, *ed-Durûs* (Kum: en-Neşru'l-İslami 1412), I, 162.

[421] Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed Cübaî Âmilî Şehîd-i Sânî, *Ravzu'l-Cinân fi Şerhi İrşâdi'l- Ezhân* (Kum: Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't- Turas ty.), 241-242; Şehîd-i Sânî, *er-Ravzatü'l-behiyye fî şerhi lüma'ti'd-Dımaşkiyye*, thk. Seyyid Muhammed Kalanter (Kum: 1410), 1/572-573.

[422] Şehîd-i Sânî, *Mesâlikü'l-efhâm* (Kum: el-Mearifü'l-İslamiyye 1413), 1/190.

eleştirmek, diğer yandan onun yaptığına benzer bir şey yapmak kabul edilebilir bir durum değildir.[423]

İlhanlı dönemi önde gelen Şiî âlimleri de *Ali veliyyullâh*ı ezanın bir parçası olarak kabul etmemektedirler. Buna rağmen İlhanlıların yıkılmasından sonra aynı soy tarafından kurulmuş ve Şiî karakter taşıyan küçük devletler ile özellikle Safevîlerin İran'da hâkim olmasından günümüze kadar *Aliyyen veliyyullâh* ifadesinin ezanda yer alması Şiîler için neden bu kadar önemlidir? Bu uygulama ne zaman başlamıştır? Meşruiyeti nasıl savunulmaktadır? Şimdi bu mesele ele alınacaktır.

Safevîler Döneminde Şiî Ezan Yapısı

Şiîlik, Büveyhîler ve İlhanlılardan sonra devlet düzeyde en güçlü şekilde Safevîler (907-1149/1501-1737) yönetimi altında kurumsallaşmıştır. Safevî hanedanlığı kurulmadan önce İran'daki dini hayatta Ehl-i Beyt taraftarları vardı.[424] Ancak Şiîler İran'da büyük ölçüde çoğunluğu teşkil etmemekteydiler. Büveyhîler ve İlhanlılarla iyi ilişkilere sahip olsalar da Şiî ulemanın etkileri, bölgedeki itikâdî görünümü Şiîlik lehine dönüştürememişti. Zira XIV. ve XV. yüzyıllarda İran'da Şiî nüfus hâlâ azınlık konumunda idi. Büyük toprak sahipleri ve şehir halkı itikâdî yönden çoğunlukla Sünnî idi. Aynı durum Azerbaycan ve Horasan halkı için de geçerliydi. Bu iki bölge halkı çoğunlukla Sünnî olup, Hanefî mezhebine bağlıydı. Mâzendaran ve Gîlân bölgelerinde Şiîlik hâkim konumda olup, ahalinin az bir kısmı Yezîdî idi. Şah İsmâîl Tebriz'de tahta oturduğu günlerde Tebriz şehrinin nüfusu yaklaşık üç yüz bin kişi olup, bu nüfusun üçte ikisi de

[423] Muhakkık Erdebîlî, *Mecmaü'l-fâide ve'l-burhan fî şerhi irşadi'l-ezhan,* thk. Aga Mücteba Iraki (Kum: 1403), 2/181.
[424] Arjomand, *The Shadow of God,* 106.

Sünnî idi.[425] Aynı devirde diğer bölgelerde de Şiîler azınlık konumunda idiler. Şiîler, sadece Kum, Kâşân ve Rey'de halkın çoğunluğunu teşkil ediyorlardı.[426]

İlk Safevî hükümdarı Şah İsmail (ö.930/1524)'in on iki imam Şiîliğini devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesiyle birlikte Şiîlik, mezhep olmaktan çıkıp milli bir din haline gelmiştir. Artık Şiîlik, daha az evrensel ve daha çok nasyonalist bir şekle bürünmüştür.[427] Şah İsmail, kamusal alanda bir Şiî'nin kendini ifade edeceği çeşitli yollar aramıştır. Bu amaçla o, hutbelerde on iki imamın isimlerinin okutulmasını emretmiştir. İlk üç halifeye alenen hakaret edilmesine ve ezana *Ali veliyyullâh*ın eklenmesine dair emirler yayımlamıştır.[428] Böylece ezanda *Ali veliyyullâh,* ilk defa bu bölgede resmi olarak uygulama alanı bulmuştur.

Daha önceki asırlarda Şiî fakihlerin onay vermediği bazı uygulamalar, Safevîler döneminde devlet desteği ile benimsenmiştir. Bunlar resmen ilan edilmiş olan Şiîliğin yayılmasını temin etmek için birer araç olarak düşünülmüşlerdir. Şah İsmail'den sonra oğlu I. Tahmasb (931-984/1524-76) İran'da Şiîliğin kurumlaşmasına yönelik faaliyetlerini sürdürmüştür. Onun döneminde ilk üç halifeye lanet ve hakaret etme faaliyetleri devam etmiştir. II. İsmail, seleflerine nispetle

---

[425] Edward G. Browne, *A Lliterary History of Persia: Modern Times (1500-1924)* (Cambridge: Cambridge University 1930), 4/53.

[426] Giyas Şükürov, *Safevî devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâîl Devri (907-930/1501-1524),* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 97-98.

[427] Uyar, *Ahbârîlik*, 137.

[428] Browne, *A Lliterary History of Persia*, 4/53; Tahsin Yazıcı, "Safevîler". *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1963), 5/54; Ö. Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 107.

daha mutedil politikalar izlemiştir.[429] Yine Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği Muharrem ayının ilk on iki günü, taziye günü ilan edilmiştir. I. Abbas döneminde (1587-1629) Muharrem ayı kutlamaları folklorik bir ritüel olmaktan çıkıp hem dini hem de sivil büyük bir bayram haline gelmiştir.[430] İmamların veya onların torunlarının kabirlerini ziyaret etmek de devlet ricali tarafından Şiîliği yaymanın bir diğer yolu olarak kullanılmıştır.

Sünnîliğin baskın olduğu yerlerde Şiîliğin kabul edilmesi için yapılan faaliyetler, Sünnî kesimden, özellikle ulema tarafında tepkiyle karşılanmıştır. Birçok Sünnî âlim idam edilirken birçoğu da Sünnîliğin ağırlıkta olduğu yerlere kaçmıştır.[431] Kaçan Sünnî âlimlerin yerine daha çok Cebel-i Amil'den olmak üzere, Şiî âlimler, Safevî topraklarına getirilmiştir. Şah İsmail, topraklarında mezhep birliğini, İran'a dışarıdan getirtmiş olduğu Şiî ulema sayesinde ve çoğu zaman baskı yaparak sağlamak istemiştir.[432]

Safevî topraklarına dışarıdan gelen Şiî fakihlerin, siyasi irade tarafından uygulamaya konulmak istenen herhangi bir yeniliğe karşı çıkmaları mümkün olmamıştır. Onlar, İran'a göç etmişlerdi ve Safevî hükümdarları tarafından himaye edilmişlerdi. Dolayısıyla Şiî ulemanın

---

[429] Hüseyin Mircaferi, *Şiîlik ve Safevî Şiîliği* (İÜEF Doktora Tezinden I. Bölüm Ayrı Basım, İstanbul 1972), 14; Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, 107.

[430] Detay için bkz. Jean Calmard, "Shi'i Rituals and Power, II: The Consolidation of Safavid Shiism: Folklore and Popular Religion". *Safavid Persia*, ed. C. Melville (London: I. B. Tauris 1996), 143.

[431] R. M. Savory, "Safevî İran'ı". çev. M. Maksudoğlu, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti* (İstanbul: 1988), 403-404.

[432] Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 25; Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, 96. Ayrıca bkz. Kemal Pâşâ-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, X. Defter, Haz. Şerafettin Severcan (Ankara: TTK Yayınları, 1996), 205-206.

böylesine içli dışlı oldukları Safevî yöneticilerinin politikalarına karşı çıkmaları oldukça zor olmuştur.[433] Bu nedenle onlar, siyasetin istediği uygulamaları, Şiî doktrine zıt olmadığı sürece kabul etmek zorunda kalmışlardır. Onların bu katkısı, halka dönük uygulamaların Şîa toplumunda kabul görmesi adına önemli katkı yapmıştır. Bu anlayışla onlar, *Ali veliyyullâh*ın ezanda yer almasına, Şiî doktrinin ruhuyla çelişmediği ve bu uygulamanın halk düzeyinde Şiîliğin yayılmasına katkı sağlayacağı düşünüldüğü için itiraz etmemişlerdir.

Ezana *Ali veliyyullâh*ın eklenmesi, Şiî olmayanlar arasında da Şiîliği yaymanın yollarından biri olarak görülmüştür. Böylece kamuya yansıyan ritüeller yavaş yavaş sosyal ve dini hayatın merkezinde yer almaya başlamıştır. Bu iş devlet politikası olarak ısrarla takip edilmiştir. Safevîler bununla bir gelenek oluşturmak istemişlerdir. Çünkü gelenek; alışılmış bir düzen kurar ve insanları kendine bağlar. Bu gelenek onların siyasi ve dini anlamda meşruiyetini anlamlandıracaktı. Mezhep üzerinden kurumsallaşmasını tamamlamaya çalışan Safevîlerin, *Ali veliyyullâh* üzerinden yürütmeye çalıştığı şey tam da budur. Bu ezan şekli, hem Safevîlerin meşruiyetini temin edecektir hem de Şiîliğin kendisini açıkça ifade etmesine imkân verecektir. Safevîlerin katkısıyla *Ali veliyyullâh* ifadesi, "maddi, sembol ve işlevsel" olmak üzere üç anlam boyutuna kavuşmuştur.[434] Artık ezan sadece insanları namaza çağırmak için okunan bir araç olmaktan çıkmış, bir sembol haline gelmiştir. Ezan, bir toplumu farklılaştıran, gruba aidiyeti işaret eden bir sembol olmuştur.

---

[433] Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Moder Iran". *Studia Islamica,* 29 (1969), 42.

[434] Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, çev. M. Emin Özcan (Ankara: Dost Kitabevi 2006), 31.

Safevîlerin Sünnîleri sindirmeye çalışmalarında Şiî ulemanın önemli desteği olmuştur. Hatta bazı Şiî âlimler, aktif olarak bu projede yer almışlardır. Bunlar arasında Muhakkîk Kerekî (ö.940/1534) ile ezanda *Ali veliyyullâh*ın dini temelini oluşturan, Allâme ve Meclis-i Sânî olarak da şöhret bulmuş Muhammed Bakır Meclisî (ö.1111/1627) gelmektedir. Özellikle Allâme Meclisî'nin temel hedeflerinden birisi, Şiîliği halk seviyesine indirmek, Şiîliğin insanların gönüllerine yerleşmesini sağlamaktır. Allâme Meclisî, Safevîlere destek olmak için, Sünnîlere baskı da dâhil olmak üzere her türlü çalışma içinde olmuştur.[435] Bu âlimler, politik alanda genişlemesini Şiîlik üzerinden yürütmeye çalışan bir devlete teolojik alanda her türlü desteği vermişlerdir.

Şiî fıkıh kitaplarında ezana *Ali veliyyullâh* ifadesinin eklenmesi gerektiği ilk defa Meclis-i Evvel olarak da bilinen Muhammed Taki b. Maksûd Ali el-Meclisî (ö.1070/1659) tarafından ifade edilmiştir. O, Şeyh Sadûk'un *Ali veliyyullâh*ı Mufavvıda'nın uydurmuş olduğu iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre bu ifade, şaz bir rivayete dayandığı gerekçesiyle de reddedilemez. Çünkü şaz; sahih olup ama meşhur olmayandır. Dolayısıyla Mufavvida'nın veya Sünnîlerin (amme) bir şeyle amel etmesi, onun aslının olmadığı veya mevzu/uydurma olduğu anlamına gelmez. Şiîler *Ali veliyyullâh*ı ezanın bir parçası olarak düşünmeden eskiden beri okumuşlardır. *Ali veliyyullâh*ı okuyan kişi, onu ezanın bir parçası olarak görmediği sürece günahkâr sayılamaz. Doğrusu *Ali veliyyullâh*, ezanın değil imanın bir parçasıdır. Zaman zaman okunmaması *takiyye* ile alakalıdır.[436]

---

[435] Uyar, *İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri*, 138.

[436] Muhammed Taki b. Maksud el-İsbehani Meclisî-yi Evvel, *Ravzatü'l-Müttekîn fi Şerhi Men Lâ Yahduruhu'l- Fakih*, thk. Hüseyin Müsevi el-Kirmani (Kum: 1406), 2/245.

Meclisî-yi Evvel, meselenin Mufavvida'ya havale edilerek ele alınmasını doğru bulmaz. Çünkü Şeyh Sadûk'un Mufavvida kavramından ne kast ettiği net değildir. Bu kavramdan maksat kimdir? Hz. Peygamber'in yanılmazlığını kabul etmeyenler mi, yoksa Hz. Peygamber'i ibadet ve benzeri konularda artırma yapabilen kişi olarak kabul edenler mi? Meclisî-yi Evvel: "Eğer Mufavvıda'nın tanımı bu ise, Şeyh Sadûk ve onun gibi düşünenler hariç, bütün Şiîler Mufavvıda'dır. Eğer Mufavvıda bundan başka bir şey ise biz, onların mezheplerini de kendilerini de tanımıyoruz. Dolayısıyla onları hadis uydurmakla suçlayamayacağımız gibi onlara lanet de okuyamayız" der.[437]

Meclisî-yi Evvel'in tüm çabalarına rağmen çağdaşları onunla aynı fikirde olmamışlardır. Örneğin Muhakkîk Sebzevârî (ö.1090 /1679)'ye göre, her ne kadar tartışmasız gerçek olsalar da, ezana *Ali veliyyullâh* ile *âlu Muhammedin hayru'l-beriyye* ifadelerini eklemek bidattir. Çünkü ezana herhangi bir şeyin eklenmesi tevkifidir, vahyin onayına bağlıdır. Bu ifadeler vahiyle bildirilen ezan şeklinde yer almamıştır.[438]

Bir diğer çağdaşı Feyz-i-Kâşânî (ö.1091/1679) de ezanda *Ali veliyyullâh*ın okunmasını mekruhlar arasında saymıştır. Ona göre ezana yapılan her türlü ekleme mekruhtur. Eklenecek ifadelerin doğruluğu tartışılmayacak kadar açık olabilir. Onları, ezanın değil imanın kapsamında düşünmek gerekmektedir. Ezana ekleme yapmak "sünnet"e muhalefet etmektir. Bu eklemenin şer'an var olduğuna inanan kişi, haram işlemektedir.[439]

---

[437] Meclisî-yi Evvel, *Ravzatü'l-Müttekîn,* 2/246.

[438] Muhammed Bakır (Muhakkık) Sebzevârî, *Zehîretü'l-Me'âd fi Şerhi'l-İrşâd* (Kum: Müessesetü Ali'l-Beyt li İhyâi't-Turâs), 2/254.

[439] Muhammed Muhsin Feyz-i-Kâşânî, *Mefâtîhu'ş-şerâi',* thk. Seyyid Mehdi er-Ricai (Kum: Mecmeu'z-Zehâiri'l-İslamiyye 1401), 1/118.

“Ali Veliyyullah” Lafzının Dini Temeli

Allâme Meclisî, babası Meclisî-yi Evvel’in *Ali veliyyullâh* ifadesine ilişkin görüşlerini daha da ileri götürmüştür. Ona göre, *Ali veliyyullâh* ezanın müstehaplarından olmalıdır. Onun görüşlerinde önünü açan şey, babası Meclisî-yi Evvel’in şaz kavramına getirmiş olduğu tanımdır. Bu tanıma göre şaz; sahih olup ama meşhur olmayandır. O halde Şeyh Tûsî, Allâme Hillî, Şehid-i Evvel ve diğer âlimlerin, konuyla ilgili rivayetleri şaz olarak değerlendirmiş olmaları, bu ifadenin ezanın müstehaplarından olması gerektiğine bir delildir. Ona göre bu yaklaşım aklın gereğidir. Ayrıca *Ali veliyyullâh*ın ezanda yer almasına onay veren bir de hadis metni vardır. Bu delil-aşağıda işaret edilecek olan-Tabersî (ö.548/1154)’nin *el-İhticâc*’ında yer almaktadır.[440]

Tabersî’nin, Kasım b. Muâviye’den rivayet ettiğine göre Kasım şöyle der: Ben Ca‘fer Sâdık’a şunlar (Sünnîler) Miraç hakkında bir hadis rivayet ediyorlar. O hadiste Hz. Peygamber’in İsra’da yürütüldüğünde arşın üzerinde *lâ ilâhe illallâh Muhammedün resulullah,* Ebû Bekir Sıddîk ifadesini gördüğünü söylüyorlar dedim. Ca‘fer Sâdık: “Sübhanallah! Onlar her şeyi değiştirmişlerdi. Bunu da mı değiştirdiler?” dedi. Kasım: “evet” dedi. Bunun üzerine Ca‘fer Sâdık şöyle dedi: Allah (cc), arşı yarattığında arşın üzerine *lâ ilâhe illallah Muhammedün resulullah Ali emîru’l-müminîn* yazdı. Sonra onu, suyun akışına, kürsinin direklerine, levhin içine, İsrafil’in anlına, Cebrâil’in kanatlarına, göklerin katlarına, yerlerin tabakalarına, dağların zirvelerine, güneşin ve ayın üzerine yazdı. Sizin ayın üzerinde gördüğünüz siyahlık işte budur. Sonra şöyle dedi: Sizden biri, “*lâ ilâhe*

[440] Meclisî, *Bihar*, 2/11-112.

illallâh Muhammedün resulullah" dediğinde *Aliyyun emîru'l-müminîn* de desin."[441]

Sıhhat konusu tartışmalı olan Kasım b. Muaviye rivayeti, Tabersî'den önceki diğer Şiî âlimler tarafından bilinmemektedir. Allâme Meclisî'den önce hiçbir Şiî âlim tarafından bu rivayete atıf yapılmamış, hiçbir Şiî âlim onu *Ali veliyyullâh*ın ezanda okunmasına izin veren bir referans olarak kabul etmemiştir. Bu rivayet, Sünnîlerin Miraç hakkındaki düşüncelerini reddetmek üzere nakledilmiştir. Yani bu rivayetin esas amacı, *Ali veliyyullâh* ifadesinin meşruiyetini temin etmek değildir. Daha çok Sünnîlerin Miraç konusundaki tutumlarını, onların tavrına benzer şekilde çürütmektir.

Allâme Meclisî, Tabersî'nin hadisinin kaynağını açıklamamaktadır. Tabersî'nin eserindeki hadislerin büyük çoğunluğu, kendisinin de bizzat ifade ettiği üzere[442] *mürsel* hadistir. Şiî âlimler zayıf kategorisinde kabul ettikleri için *mürsel* hadisin delil olarak kullanılmayacağı konusunda hemfikirdirler.[443] Ancak sonraki Şiî âlimler her türlü zayıf rivayetle amel edebilmiştir. Bu konuda Şiî âlimlerinin rahat hareket etmesine yardımcı olan husus, Şîa düşüncesinde yer bulan *et-tesâmuh fî edilleti's-sünen* ilkesidir. Tesâmuh;[444]farz ve haramların dışında müstehap ve mekruhların

---

[441] Tabersî, *el-İhticâc*,1/230-231.

[442] Tabersî, *el-İhticâc*, 1/10.

[443] Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Amili eş-Şami Şehid-i Sanî, *er-Rivâye fî Ilmi'd-dirâye,* thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal (Kum: Ayetullahü'l-Uzma el-Mar'aşi 1987), 137.

[444] Tesâmuh ismi ilk defa Şehid-i Evvel tarafından kullanılmıştır. O, şöyle der: "İlim adamları, faziletlerle ilgili haberler konusunda tesamüh gösterirler, esnek davranırlar" (Şehîd-i Evvel, *Zikra'ş-Şia fîi Ahkâmi'ş- Şeri'a,* (Kum: 1419), 2/34.) İbn Fahd el-Hillî (ö. 841/1438), "men beleğahu" tarzında gelen rivayetlerle terğib konularında amel edilmesi konusunda bütün fırkaların ittifak ettiğini belirtmektedir. (Ahmed b. İbn Fahd el-Hillî, *İddetü'-dâî* (Kum: ty), 9.) Seyyid Hasan Sadr, zayıf haberlerle amel etmenin Sünnilerde de

tespitinde tesahül/kolaylık göstermektir. Bu kuralının dayanağı, Ca'fer Sâdık'a nispet edilen *men beleğahu* tarzındaki hadislerdir. Buna göre Ca'fer Sâdık'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir. "Kim yaptığında sevap alacağını işittiği bir ameli yaparsa- kendisine ulaşan rivayet öyle olmasa dahi, Peygamber o işi yapmamış veya söylememiş olsa dahi- o sevap kendisine verilir.[445]

Muhammed Bakır Sadr, Şîa düşüncesinde delilerin durumunu tartışırken şöyle der: "Şîa'da mutlak rivayet delil olamaz. Sadece sahih rivayetlerin hücciyet değeri vardır. Fakat müstehap ve kesin bağlayıcılık gerektirmeyen konularda *mutlak haber*, haberin varlığı, tek başına delil olmak için yeterlidir. İşte bu tarz delillerin başında *men beleğahu* şeklinde ulaşan rivayetler vardır. Bunlar ister sahih bir senede sahip olsunlar isterse olmasınlar, mutlak haber olmaları cihetiyle müstehap ve mekruh kategorileri veya bağlayıcı olmayan mutlak emir ve yasaklarla ilgili hükümlerin tespitinde delil olabilirler.[446]

Men beleğahu tarzındaki hadisler *Ali veliyyullâh*ın ezanda okunmasına doğrudan delalet etmemektedir. Ezanda *Ali veliyyullâh*ın yer almasını gerekli görenler de bu durumun farkındadırlar. Ancak *tesâmuh* prensibi sayesinde, doğrudan rivayet edilmemiş olsa bile, sevap getirmesi muhtemel konular müstehap olarak kabul edilebilmiştir. Çünkü burada "reca el-matlûbiyye" "iyi olanı isteme" düşüncesi vardır.[447] Böylece Allâme Meclisî ve takipçileri, Tabersî

yaygın olduğunu ifade etmekte ve İbn Hacer'in: "İlim ehli, mevzu olmadıkları sürece, faziletler konusundaki zayıf hadislerin kullanımında esnek davranmışlardır." dediğini aktarmaktadır (Seyyid Hasan Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye* (Kum: ty), 285.)

[445] Küleyni, *el-Kâfî*, 2/87. Konuyla ilgili *Bihar'*da ise bir birine yakın anlamda dört rivayet geçmektedir. Bkz. Meclisî, *Biharü'l-Envar*, 2/256.

[446] Muhammed Bakır Sadr, *Durûs fî ilmi'l- usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutibi'l-Albani 1986), 2/155-157.

[447] Taki, "From Bid'a to Sunne", 173.

rivayetini, mutlak rivayet kabul ederek *Ali veliyyullâh*ı ezanın meşru bir parçası haline getirmişlerdir. Onlar bu yaklaşımlarıyla ezanda *Ali veliyyullâh*ın okunmasını sünnet seviyesine ulaştırmışlardır.

Allâme Meclisî'nin bu yaklaşımı ve metodu sonraki âlimlerin görüşlerini etkilemiştir. Öyle ki, Meclisî'den önceki fakihler *Ali veliyyullâh*ın okunmaması konusunda fikir birliği içindeyken Allâme Meclisî sonrasındaki fakihler bu ifadenin okunmasında-birkaç istisna ile hem fikirdirler. Hatta sonraki fakihlerin gayretlerinin önemli bir kısmı, ezanda *Ali veliyyullâh*ın eklenmesi gerektiğini ispata çalışmak olmuştur. Onlar da Tabersî tarafından rivayet edilen hadise dayanmışlardır. Örneğin Vahid Behbehânî (ö.1205/1790)'ye göre *Ali veliyyullâh*, ezanın asıl bölümlerinden biri değildir. O, böyle kabul edilerek okunmasını yasaklar ve bunun bidat olduğunu ifade eder. Ancak *Ali veliyyullâh*, sadece bereket kazanmak amacıyla okunabilir. *Allahu ekber* denilince insanlar *celle celâlühû* gibi ifadeler zikrederler. *Eşhedü enne Muhammeden resûlullah* ifadesinden sonra Hz. Peygamber'e salat gönderirler. Tüm bunlar ezanın asıl unsurlarını teşkil etmemektedirler. Bunun gibi, Tabersî'nin işaret ettiği rivayete dayanarak *Ali veliyyullâh*ı okumak müstehaptır. Behbehânî, böylesine bir müstehap amelin kural olarak benimsenmesinde ne sakınca var? diye sorar. Ona göre şaz rivayet, müstehap türünden ameller için delil olabilir ve zaten Tûsî de bunu yapmıştır. Tûsî şaz bir rivayetle karşılaşıldığında ona göre amel edilmesini tavsiye etmiştir.[448] Behbehânî'ye göre ezan ve kâmet esnasında konuşmak caizdir. Boş

[448] Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, 2/279.

konuşmalar ezana bir zarar vermiyorsa, bereket ve uğur elde etmek için kullanılan ifadelerde ne sakınca olabilir?[449]

Kaçarlar ve Sonraki Dönemlerde Şiî Ezan Yapısı

İran topraklarında hüküm süren Afşar hanedanı kurucusu Nadir Şah (ö.1160/1747)'ın dinlere karşı olan siyasetinin aksine Kaçar hanedanlarının büyük çoğunluğu, Şiîliği devletin resmi dini olarak korumayı hedef olarak seçmişlerdir. İlk Kaçar kralı Aga Muhammed Han (ö.1212/1834) 1210/1796'da kral olduğunda Şiîliğe bağlılığını yenilemiştir. Ondan sonra yeğeni Feth Ali Şah (ö.1250/1864) onun dini siyasi politikalarını sürdürmüştür. Onun döneminde camiler inşa edilmiş, türbeler tezyine dilmiş ve ulemaya eserler sipariş edilmiştir. Şiî dini hayıtında çok canlı bir dönem yaşanmıştır. O, Kum'da Feyziye medresesini inşa ettirmiştir. Ulema devlet ricali tarafından korunmuş saygı ve hürmet görmüştür.[450]

Kaçarlar döneminde (1209-1344/1794-1925) yaşayan Şiî fakihler, ezanda *Ali veliyyullâh*ın okunması konusunda Safevîler dönemi fakihleriyle aynı görüştedirler. Örneğin Vahid Behbehânî'nin talebesi ve Kaçarlar dönemi önemli Şiî âlimlerinden Kâşifu'l-Gıtâ (ö.1227/1812)'ya göre *Ali veliyyullâh*, *Muhammed ve âluhû hayru'l-beriyye*, *enne Aliyyen emîru'l-müminîne hakkan* ifadeleri ezanın birer parçası değildir. Bu konuda İmamiyye'nin icması vardır. Ezan, imanın değil İslam'ın bir şeâiri olarak vazedilmiştir. Bu nedenle ezanda Hz. Peygamber'den başka diğer imamların isimlerine yer verilmemiştir. İslam geldiğinde Hz. Ali, Hz. Peygamber'e inanmış bir tabi idi. Bu

[449] Muhammed Bakır Vahid Behbehânî, *Mesâbîhu'z- zalâm fî şerh-i mefâtîhi'ş- şerâi'* (Kum:1324), 7/31-34.

[450] Arjomand, *The Shadow of God*, 218; Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*,186-187.

nedenle Ali'nin ismi zikredilmemiştir. Çünkü namazın gerekli olması için önce iman gereklidir. Onun için de tevhid ve nübüvvet, iman unsuru olarak belirlenmiştir. Eğer bu uygulama İslam'ın geldiği ilk anda olsaydı kesinlikle Hz. Peygamber'in peygamberlik döneminde de olurdu. Eğer bu ifadeler ezanın asıl unsurları olsaydı, kesinlikle zamanımıza kadar mütevatir olarak ulaşırlardı. Onlar Mufavvıda'nın uydurmasıdır. Şu halde kim yeniden ezan oluşturmaya çalışırsa o dinde teşride (yasama) bulunmuştur. Kim de bu ifadeleri ezanın aslı unsuru olarak okursa onun ezanı geçersizdir. Ancak kim bu ifadeleri Ali'nin şanını ve yüksek derecesini ortaya koymak için okursa veya muhalifleri ve Ali'nin hakkını teslim etmekte direnenlerin burnunu sürtmek için okursa kesinlikle sevap alır.[451]

Kâşifu'l-Gıtâ için *Ali veliyyullâh*ın fiili durumu, Sadûk ve Tûsî gibi âlimlerin bu kavramın ezanda yer almasına dönük itirazlarına baskın gelmiştir. Ancak ona göre ezanda yer alan *Ali veliyyullâh* ifadesi, Hz. Ali'nin üstünlüğünü tam olarak ifade etmemektedir. Çünkü *veliyyullâh*ın birçok manası vardır. Her şeyden önce bütün müminler, Allah'ın dostlarıdırlar (evliyâullâh). *Ali veliyyullâh*ın yerine; *halife bilâ fasl, emîru'l-müminîn, hüccetüllâh-ı Teâla, efzalü'l- halk ba'de'r-resûl* gibi ifadeler konulursa daha uygun olur. Böylece halk, bu ifadelerin ezanın birer parçası olmadığını daha kolay anlar. Eğer *eşhedü* kaydı olmadan *ve enne Aliyyen veliyyullâh* ifadesi okunursa bu şüpheleri tamamen kaldırır. En güzel şekli; *Ali veliyyullâh emirü'l-müminîn* şeklinde okumaktır. Çünkü bu, Ali için olması gereken bütün vasıfları

[451] Kaşıfu'l-Gıtâ, *Keşfu'l-Gıtâ an Mübhemâti Şeriati'l- Ğarrâ* (Kum: İntişârâtü Mehdevî, 1379), 1/226.

toplamakta, Ali'ye gerekli hürmeti sunmakta ve naslarla belirlenen Ali'nin imametini herkese açıkça duyurmaktadır.[452]

Kaçarlar dönemi âlimlerinden Ebu'l-Fazl Muhakkîk Nerâkî (ö.1244/1828) de *Ali veliyyullâh*ın ezanda yer alması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu ifadenin ezanda yer almasına haram hükmü konamaz. Çünkü onun okunmasıyla ilgili teşvikler vardır. Mekruh da olamaz, çünkü ezan ve kamet okunurken dünya kelamına yer vermekte sakınca görülmezken gerçeğin ifadesi olan *Ali veliyyullâh*a neden izin verilmez? Ona göre ezan ve kamette peş peşelik şart değildir. Ayrıca ezandaki kelimeler arasında ayrımın yapılması da yasak değildir. O halde *Ali veliyyullâh*ın ezanda yer alması, ezanın şartlarına aykırı değildir. Ayrıca *Ali veliyyullâh*ın dayanağının şaz rivayet olması, onun müstehap olmasına da engel değildir.[453] Nerâkî, Tabersî'de yer alan rivayete atıfta bulunarak *Aliyyun emiru'l-müminîn* denilmesini bizzat İmam Ca'fer Sâdık'ın istediğini ifade eder.[454]

Ezanda *Ali veliyyullâh*ın sürekli olarak okunması onu ezanın bir parçası gibi algılanmasına neden olabilir. Hatta bu algı, Şiî olmayanlar açısından kaygı verici de olabilir. Nerâkî'ye göre böyle bir algının oluşmasında kusur, *Ali veliyyullâh*ın fıkhî durumuyla ilgili defalarca hatırlatma yapılmasına rağmen, hala bunun farkında olmayan cahil halk kitlesindedir.[455] Diğer bazı Şiî âlimlere göre ise bu algının oluşmaması için Şiîler tarafından bazı tedbirler alınmalıdır. Örneğin Muhakkîk el-

[452] Kaşıfu'l-Gıtâ, *Keşfu'l-Gıtâ an Mübhemâti Şeriati'l-Ğarrâ*, 1/228.
[453] Muhakkık Nerâkî, *Müstenedü'ş-Şia fi ahkâmi'ş-şeria'* (İran: Müessesetü Ali'l-Beyt, 1415), 4/486.
[454] Nerâkî, *Müstenedü'ş-Şia*, 4/486.
[455] Nerâkî, *Müstenedü'ş-Şia*, 4/487.

Kummî (ö.1231/1815), *Ali veliyyullâh*ın ezanda bir kez, kamette ise hiç okunmamasını tavsiye eder.[456]

Kaçarlar dönem âlimleri sadece ezanda *Ali veliyyullâh*ın yer almasının meşruiyetiyle değil, aynı zamanda daha önceki Şiî âlimlerin neden bunu yasakladıklarını izah etmekle de uğraşmışlardır. Seyyid Ali Bahru'l-ulûm (ö.1298/1880)'a göre Şeyh Sadûk, Tûsî ve diğer âlimlerin *Ali veliyyllah* konusundaki kararları kendi içtihatlarıdır. Dolayısıyla onların bu yaklaşımı, ezan konusunda yeni içtihatlara engel değildir. Ona göre *Ali veliyyullâh* lafzına ezanın müstehaplarındandır hükmünü vermek için ihtiyaç duyulan delil, Tabersî'de yer almaktadır.[457]

*Ali veliyyullâh*ın ezanda okunması konusunda XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Safeviler ve Kaçarlar döneninden farklı tutumlar vardır. Sözgelimi XIX. yüzyılın ortalarında birçok Şiî âlim bu ifadenin ezanda okunmasını reddetmiştir. Yine bu yüzyılın sonlarına doğru Hindistanlı Şiîler, halkı, ezanda *Ali veliyyullâh*ı okumamaları konusunda cesaretlendirmişler, ancak başarılı olamamışlardır.[458] Benzer şekilde Mahmud b. Rıza Ali el-Nakî (ö.1300/1882) Allâme Meclisî ve diğer Şiî âlimlerin görüşlerini reddetmiştir. O, delil yetersizliği nedeniyle ezanda *Ali veliyyullâh* ifadesinin müstehap kategorisinde dahi okunamayacağını ifade etmektedir. Ona göre Tabersî'nin rivayeti, ezanda *Ali veliyyullâh*ın okunmasına ruhsat olarak kabul edilemez; çünkü bu rivayet, benzer diğer rivayetlerde olduğu gibi, sadece Hz. Ali'nin üstünlüğünden bahsetmekte ve onun faziletlerini ortaya koymaktadır. Bu nedenle bu rivayet, ne ezanda ne de kamette *Ali veliyyullâh*ın okunmasına delil olabilir. Önceki âlimler şaz rivayetin

---

[456] Ali b. Seyyid b. Rıza Bahrululum, *el-Burhanu'l-katı' fi şerhi muhtaasari'n nâfi',* 3/110 (Şehristani, 417'den naklen).
[457] Bahrululum, *el-Burhanu'l-Katı'*, 3/110 (Şehristani, 417'den naklen).
[458] Taki, "From Bid'a to Sunne", 176.

sadece müstehaplar için delil olabileceğini ileri sürmüşlerdi. Fakat onlar bu yaklaşımlarına rağmen, *Ali veliyyullâh*ı eklemek suretiyle ezanın aslından başka bir halde okunmasına yönelmemişlerdir. Kısaca el-Naki, *Ali veliyyullâh*ı, ezanın müstehaplarından dahi kabul etmemektedir.[459]

Çağımızda ezanda *Ali veliyyullâh*ın okunması neredeyse ittifak edilmiş bir müstehaptır. Bu anlayışı yaklaşık beş asırlık bir birikimin beslediğini söylemek mümkündür. Bu döneme kadar dini temellendirilmesi tamamlanan *Ali veliyyullâh*ın daha çok ideolojik algılanışı söz konusudur. Örneğin Ayetullah Muhsin el-Hakim (ö.1390/1970) şöyle der: "Bu çağda *Ali veliyyullâh*, doğru inancın ve Şiîliğin sembollerinden biridir. Bu nedenle onu okumak gereklidir. Fakat bu durum, onu ezanın bir parçası haline getirmez. *Ali veliyyullâh* ifadesi Allah'a yakın olmak niyetiyle okunursa caizdir. Şeyh Tûsî, Şehid-i Evvel ve diğer âlimlerin ilgili delilin şaz olduğunu ifade etmeleri, *Ali veliyyullâh*ın ezanda müstehap olarak yer alması hükmüne engel değildir. Tabersî'nin rivayeti bu hükmü vermeye imkân sağlamaktadır.[460]

el-Hâkim'e göre ezanda *Ali veliyyullâh*, sadece sevap kazanmak ve bereket ummak amaçlarıyla sınırlandırılamaz. Bu ifade, Şiî inancını, ideallerini, kimliğini ve tutkularını sembolize eder. Bu nedenle, her ne kadar ezanın asıl unsuru olmasa da, şartlara bağlı olarak uygun olan her yerde okunmalıdır.[461] el-Hakim'in *Ali veliyyullâh*ı Şiî kimlik üzerinden okuması, Allâme Meclisî'nin tavrını andırmaktadır. Bir başka ifadeyle Safevîler döneminde *Ali veliyyullâh* ifadesi, siyasi bir mücadele aracı

[459] Taki, "From Bid'a to Sunne", 176.
[460] Muhsin el-Hâkim, *Mustamsekü'l- urveti'l- vüska* (Kum: Matbatü'l- Maraşi 1969), 5/545.
[461] Muhsin el-Hâkim, *Mustamsekü'l- urveti'l- vüska*, 5/545.

olarak algılanmış, Şiî kimliğinin korunması ve müdafaa edilmesinde önemli hizmetler görmüştü. Dolayısıyla *Ali veliyyullâh*ın tarihte gerçekleştirdiği bu hizmetleri her çağda beklenmektedir.[462]

İmam Humeyni (1989) *Ali veliyyullâh*ın ezanda müstehap kategorisinde yer alması gerektiğini düşünmektedir. O, konuyu ele alırken, klasik Şiî doktrinde yapılan tartışmalara atıfta bulunmuştur. Şeyh Sadûk'un görüşüne değinen İmam Humeyni, o'nun bu uygulamaları başlatanların Mufavvıda olduğu görüşüne yer vermektedir. Şaz rivayetin kabulü konusuna da değinen Humeyni, bunun bazı Şiî âlimlerce kabul edilmediğini, ancak çoğunlukta olan Şiî ulemanın şaz rivayetleri *tesâmuh* ilkesinin dayanağı olarak kabul ettiklerini ifade eder. Ona göre *Ali veliyyullâh*, bu son anlayışa göre ezanının müstehaplarından olarak okunmalıdır. Bu okuma, mutlak kurbiyet, sırf Allah'a yakın olmak amacıyla yapılmalıdır. Ona göre de *Ali veliyyullâh*ın ezanın müstehaplarından olabilmesi için gerekli olan teolojik zemin, Tabersî'nin rivayetinde mevcuttur.[463]

Sonuç

İlk dönem Şiî âlimleri *hayye alâ hayri'l-amel* ifadesini ezanın bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Şiî literatürünün önemli bir kısmının tedvin edildiği Büveyhîler dönemi ile Şiî düşüncesinin rasyonelleşmesinde önemli katkılar sağlayan Moğollar/İlhanlılar dönemi Şiî âlimleri, siyasi ve toplumsal zemin müsait olmasına rağmen, *hayye alâ hayri'l-amel*den başka bir ifadenin ezanda yer almasına onay vermemişlerdir. Onlar *Ali veliyyullâh*ı tartışma ihtiyacı bile duymamışlardır.

---

[462] Taki, "From Bid'a to Sunne", 176.

[463] Ayetullah Humeyni, *el-Âdâbü'l-maneviyye li's-salat,* thk. Ahmed Fahri (Kuveyt: Mektebetü'l-Fakih 1984), 264- 265.

Şiî kaynaklarda *Ali veliyyullâh*tan ilk defa bahseden Şeyh Sadûk'tur. Ona göre *Ali veliyyullâh* lafzı, Müfavvıda adlı müfrit bir grubun uydurması ve onların alameti farikasıdır. Şeyh Tûsî, Hille ve Cebel-i Amil ekollerine mensup âlimler, *Ali veliyyullâh* lafzını şaz bir uygulama olarak kabul etmişlerdir. Şazdan maksat, kural dışılıktır. Çünkü *Ali veliyyullâh* lafzı, bizzat Allah tarafından tespit edilen ezan lafızlarından biri değildir. Onlara göre bu ifade ezanın değil imanın konusudur. Şiî ezanındaki değişikliklerin kırılma noktası Safevîler dönemidir. *Ali veliyyullâh*ın ezanda yer alması, kuruluşunu Şiîlik üzerinden yürüten bir devlet için önemli katkılar sağlamıştır. Başta Meclisî ailesine mensup âlimler olmak üzere, dönemin Şiî âlimleri *Ali veliyyullâh*ın dini temelini bulma konusunda Safevîlerin en önemli yardımcıları olmuşlardır. Meclisî-yi Evvel, şaz kavramını; bilinen ama meşhur olmayan şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlayışa göre önceki âlimlerin *Ali veliyyullâh*ı şaz olarak nitelendirmeleri aleyhte değil lehte bir delildir. Allâme Meclisî, babasının ortaya koyduğu bu yeni şaz tanımından hareketle *Ali veliyyullâh*ı ezanın müstehaplarından saymıştır. Böylece Safevîlerin kendi meşruiyetleri için uygulanması konusunda ısrar ettikleri bir durumun dini meşruiyeti sağlanmıştır. *Ali veliyyullâh*ın temellendirilmesinde Şîa düşüncesinde çıkış yolu olarak algılanan ve dayanağını *men beleğahu* tarzındaki rivayetlerin oluşturduğu *tesâmuh* prensibi de önemli katkı sağlamıştır. Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber ve masum imamların yapıp yapmamaları dikkate alınmaksızın, ister zayıf, ister uydurma olsun, herhangi bir konuda rivayetin varlığı, farz, vacip ve haramların dışında, kesin bağlayıcı olmayan hususların tespitinde delil olarak kullanılabilir. Buradan hareketle *Ali veliyyullâh*ın, en azından müstehap olarak ezanda yer alması gerekir. *Ali veliyyullâh*ın ezanda yer alması gerektiğini

savunanların en büyük delili, Tabersî'de yer alan rivayettir. Aslında ezanla alakalı bir durumu içermemesine rağmen Şiî âlimler bu rivayeti, *Ali veliyyullâh*ın ezanda okunmasının delili olarak kullanmışlardır. İlginç olan durum şudur ki, Şeyh Sadûk'un Mufavvıda'yı İmamiyye'den ayıran bir unsur olarak değerlendirdiği *Ali veliyyullâh i*fadesi, Safevîler dönemi Şiî âlimlerince, Şiîleri, Şiî olmayanlardan ayıran bir unsur haline dönüşmüştür. Henüz oluşumunu tamamlamamış siyasi bir devlette Şiî kimliğini iddia etme, Şiîliğin kamusal alanda ilan edilmesine duyulan ihtiyaç, sonuç itibariyle ezana *Ali veliyyullâh* ifadesinin dâhil edilmesini gerektirmiştir. Safevîlerle başlayan bu anlayış, günümüze kadar, ideolojik arka planları yenilenerek, okunmaya ve savunulmaya devam etmektedir. Çünkü *Ali veliyyullâh* lafzı, sadece Şiî doktrin veya inanç savunması yapmamaktadır. Bunun yanı sıra o, güçlü bir şekilde Şiî kimliğin ifade edilme biçimidir. Bu özelliği nedeniyle *Ali veliyyullâh* ifadesi, hem geçmiş dönemlerde hem de şimdilerde Şiî inançların üstünlüğünü göstermek için kullanılmaktadır.

İBN TEYMİYYE DÜŞÜNCESİNDE ÖTEKİ OLARAK ŞİÎLER *

Giriş

Hicrî yedinci ve sekizinci, miladi on üçüncü ve on dördüncü asırlarda Bağdat'ta Şiî ve Sünnî âlimlerin birbirlerini eleştiren tarzda eserler ortaya koymaları, her iki grup arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Moğollardan önemli destek gören Şiî âlimlerin, sonraki dönemlerde Şîa düşüncesinin entelektüel gelişimine katkı sağlayacak önemli eserler ortaya koymaları, Sünnî âlimleri bu eserlere cevap vermeye mecbur bırakmıştır. Şiî-Sünnî âlimler arasındaki reddiye sistemi, her iki ekol arasında karşılıklı olarak bilgi aktarımının yapılmasına, mezheplerin görüşlerinin çeşitlenmesine ve entelektüel birikimin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu asırlarda yazılan birçok Şiî eser, Sünnî gelenek model alınarak yazılmıştır. Şiî âlimler, Sünnîlerden aldıkları kavramları Şiî ideolojisine uygun şekilde yeniden yorumlamışlardır.

Şiîlerden Allâme Hillî (ö.726/1325) ile Sünnîlerden İbn Teymiyye (ö.728/1328)'nin *Minhâc*'ları bu asırlarda dikkat çeken önemli eserlerdir. Allâme Hillî, Olcaytu Sultan'ın isteği üzerine, diğer itikadî mezheplerin düşünce yapılarını eleştirdiği bazı eserler yazmıştır.[464] Olcaytu Sultan'ın diğer ekollerin düşüncelerine yönelik reddiye tarzı eserler yazılmasını istemesi ayrıca düşünülmelidir. Kâşânî

---

* Bu çalışma daha önce makale olarak yayımlanmıştır. "İbn Teymiyye'nin Şiî Karşıtlığında Bazı Parametreler". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 16/51 (2012), 133-146.

464 Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa' ilâ tasânîfi'ş-Şîa* (Beyrut: 1983), 2/32, 18/69-70, 24/416; Emin, *A'yânü'ş-Şî'a*, 9/23-32; İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil* (Bağdat: 1965), 2/82-85; Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/37.

(ö.736/1335)'ye bakılırsa Olcaytu, gerçekten ilme düşkün bir sultandır. O, seyyar bir medrese inşa ettirmiş, yöneticiliğine Allâme Hillî'yi atamıştır. Medreseyi, gittiği her yere beraberinde götürmüş, medresenin taşınmasına bizzat katılmıştır.[465] Olcaytu'nun bu ilgisinin arkasında dini-siyasi veya entelektüel gerekçelere dayanan kaygılarının varlığı da düşünülebilir. Buna göre o, İslam mezheplerini iyi derecede tanımakta, mezheplerin farklılıklarından kendi toplumunun ilmi seviyesini yükseltmek için bir sinerji yaratmak istemiş olabileceği gibi, Şiîliği mezhep olarak seçtikten sonra Şiîliğin İslam toplumunda yayılmasını da istemiş olabilir.

Moğollar döneminde Bağdat ve çevresinde ilmi meclislerde Şiî âlimler Sünnî meslektaşları ile bir araya gelmeye başlamışlardır. Daha önceleri bu tartışmalı ilmi toplantılar, Sünnî ameli fıkhî mezhepleri arasında yapılırken İlhanlı hükümdarı Gazan Han ve özellikle Olcaytu Sultan dönemlerinde Şiî âlimler bu meclislere aktif olarak katılmışlardır. Olcaytu'nun Sünnîliği bırakıp Şiîliğe geçmesi bile Sünnî âlimler ile Şiî âlimler arasında yapılan bir tartışmaya bağlanmaktadır.[466] Bu toplantılar, Sünnîlerden etkile- nen yeni bir Şiî âlim tarzının oluşmasına da katkı sağlamıştır. Muhammed b. İdris (ö.598/1201), Muhakkîk Hillî (ö.676/ 1277) ve Allâme Hillî gibi bazı Şiî âlimlerin görüşlerinde Sünni düşüncenin izleri görülebilmektedir.[467]

Çalışmada İbn Teymiyye'nin *Minhâcü'l-Kerâme* adlı eserinde Allâme Hillî'nin şahsında Şîa'ya yönelttiği bazı eleştiriler incelenmektedir. Dokuz ciltlik bir eserin sadece konu başlıkları bile

---

[465] Kâşanî, *Tarih-i Olcaytu*, 143.
[466] Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, 96.
[467] Hossein Modarressi Tabatabaî, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), 47-48; Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 84.

makale kapsamını aşacak niteliktedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin Şîa'ya yönelik bazı eleştirileri müstakil olarak da çalışılmıştır.[468] Bu çalışma, İbn Teymiyye'nin önemli olarak addettiğimiz bazı genel eleştirileriyle sınırlı olacaktır.

Allâme Hillî'nin Şahsında Şîa'ya Yönelttiği Eleştirler

Allâme Hillî, akli ve nakli ilimlerde dönemi için Şîa'nın ulaştığı "son nokta",[469] Şîa'nın zekâsının göstergesi,[470] İlhanlı döneminde Şiîliğin "tek temsilcisi" olarak kabul edilmektedir.[471] Allâme Hillî ilahiyat, felsefe, mantık, gramer ve diğer birçok alanda eserler vermiş, Şiî entelektüel geleneğin oluşmasında önemli rol almıştır.[472] O aynı zamanda Sünnî akademik çevrelerde Şiî potansiyel gücünün ortaya konulmasında sembolik bir örnektir. Bu nedenle İbn Teymiyye, Allâme Hillî'yi muhatap almıştır. O, tek başına bir Şiî âlim değildir. Temsil ettiği bir zihniyet vardır ve bu zihniyet devlete yeni şeklini vermektedir. Bu nedenle Allâme Hillî ile İbn Teymiyye arasındaki tartışmalar, aynı zamanda hem kişisel prestij hem de ideolojik bir mücadele şeklinde de anlaşılabilir.

---

[468] Bkz. Ahmet İshak Demir, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1 (2005), 85-102; Adnan Gedikoğlu, *Kur'an Ayetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmamet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi Konya 2008), 41-191.

[469] Takıyyüddîn Hasan b. Ali İbn Dâvûd Hillî, *Ricâl*. thk. Seyyid Muhammed Sâdık (Necef: Menşûrâtü Matbaati'l-Haydariyye, 1972),78.

[470] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *ed-Dürül-kâmine fî ayani'l-mieti's-samine* (Beyrut: Daru'l-Ciyl 1931), 2/188-189.

[471] Michel Mazzaoui, *The Origins of The Safawids: Sî'ism, Sûfism, and the Gulât* (Wiesbaden:1972), 27.

[472] Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", 18/37; Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 80-93.

Allâme Hillî, felsefe ve akli ilimlerde hocası Nasîrüddîn Tûsi (ö. 672/1274)'den; kelam ve fıkıh alanında Hille ekolüne mensup önemli Usûlî âlimlerden istifade etmiştir. Onlardan elde ettiği birikimlerini, Şîa düşüncesinin rasyonel boyutunu daha da genişletmek amacıyla devreye sokmuştur. Önceleri hadisler *sahih-zayıf* kategorilerine ayrılmışken Allâme Hillî hadisi; *sahih, hasen, muvassak* ve *zayıf* olmak üzere dörtlü bir taksime tabi tutmuştur.[473] Böylece o, Şiî düşüncesinde eksik olan hadis usulünü, Şiî dini düşünce hayatına sokmuştur. Bu nedenle Şîa düşüncesinde dirayet ilminin metod ve terminolojisini, Sünnî modelden de istifade ederek kuran şahıs olma payesi ona verilmiştir.[474]

Allâme Hillî, ictihad kavramına yüklediği yeni anlamla hüküm çıkarmak için sadece imamlardan gelen rivayetlerinin zahirini yeterli görmemiş, müctehidin istidlal metoduna da başvurması gerektiğini ileri sürmüştür. Allâme Hillî, fıkhın konularını Sünnîlerdeki gibi tasnif etmiş, ictihadı sistemleştirerek imamî fakihin aktif hale gelmesini sağlamıştır. Bunu, *velâyet-i fakih*'in altyapısını oluşturacak bir teoriyle, *niyâbet-i amme* (imamın genel temsilcisi) kavramıyla gerçekleştirmiştir.[475]

Allâme Hillî'nin en çok eleştirilen eseri, *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*'dir. Bu ismi kitabına bizzat kendisi vermiştir.[476] 709/1309'da Olcaytu Sultan'ın isteği üzerine yazılan eserin konu başlıklarına bakıldığında onun temel amacının Sünnî hilafetin yanlışlığını ortaya koymak; Şiî imamet doktrinin hak oluşunu izah etmek olduğu görülmektedir. Bu eserde Allâme Hillî imameti, iman

---

[473] Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 2/266.
[474] Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 84, 87.
[475] Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 85.
[476] Allâme Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme fî Marifeti'l-İmâme*, thk. Abdurrahman Mübarek (Meşhed: Müesssetü Aşûra 1379), 29.

unsurlarından biri olarak göstermiştir.[477] Ancak *Minhâcü'l-Kerâme*'de kelamın diğer konularına da yer verilmiştir. O, bu özelliği nedeniyle Sünnîlik üzerine en ciddi eleştirilerin ortaya konulduğu bir eser olarak kabul edilmiştir.[478]

Farklı tarihlerde ve yerlerde basımı gerçekleştirilen eser,[479] mukaddime ile birlikte, Allâme'nin fasıl şeklinde taksim ettiği altı bölümden oluşur. Mukaddimede kitabın yazılış gayesi anlatılır. Birinci fasılda imametin gerekliliği ve bu konuda mezheplerin görüşleri; ikinci fasılda İmamiyye mezhebine uymanın zarureti işlenir. Üçüncü fasılda Hz. Ali'nin imametinin delilleri dört *menhac* başlığı altında ele alınır. Dördüncü kısımda on iki imam konusu; beşinci kısımda Hz. Ali dışındaki halifelerin hilâfetlerinin geçersizliğini işlenir. Altıncı bölümde Ehl-i Sünnet'in Hz. Ebû Bekir'in imameti ile ilgili delilleri tartışmaya açılır, bunlar çürütülmeye çalışılır.

Şîa'yı Fikri Düzeyde Doğrudan Hedef Aldığı Eseri: Minhâcü's-Sünne

Şîa'nın imamet konusundaki iddiaları, Sünnî kelamda hep tartışılmış,[480] onların iddialarını çürüten reddiyeler[481] yazılmıştır. Ancak hicrî yedinci ve sekizinci asırlarda bu konuda müstakil bir kitap yazarak Allâme Hillî'yi sert ifadelerle eleştiren kişi İbn Teymiyye olmuştur. İbn Teymiyye Şîa'nın imamet konusundaki düşüncelerine

[477] Allâme Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 27-28.
[478] Henri Laoust, "Ibn Taymiyya". *Encyclopedio of Islam* (New Editition) (London: Brill 1997), 299.
[479] Salih Sabri Yavuz, Yavuz, "Minhâcü's-Sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/111.
[480] Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: 1990), 39; Şehristânî, *el-Milel*, 1/23.
[481] Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bâkillanî, *et-Temhid fi'r-red ale'l- mülhideti'l-muattıla* (Beyrut: 1986); Ebû Nuaym el-İsbehânî, *el-İmame ve'r-red alla'r-Râfıza* (Medine: 2001).

yönelik tepkisini Minhâcü's-Sünne adlı eserinde ortaya koymuştur. İbn Teymiyye'nin bu eserinin Mısır'da hapis hayatı yaşarken 710'da yazılmış olabileceği ifade edilmektedir. Ancak İbn Receb, İbn Teymiyye'nin Mısır'dayken yazdığı eserleri sayarken *Minhâc's-Sünne*'den bahsetmemektedir.[482] Laoust herhangi bir atıfda bulunmaksızın *Minhâc's-Sünne*'nin yazılış tarihi olarak 716/1316'yı vermektedir.[483] *Minhâcü's-Sünne*'nin yazma ve matbu örnekleri vardır. Süleymaniye (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr.559) ve Nûru Osmaniye (nr.2138) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. En son M. Reşad Salim tarafından dokuz cilt olarak basılmıştır.

Birçok dini gruba reddiye yazan İbn Teymiyye, 700/1300 ve 704/1305 yıllarında iki defa savaştığı Şîa'ya karşı da reddiye yazmıştır.[484] *Minhâcü's-Sünne*, onun fikri düzeyde Şîa'yı doğrudan hedef aldığı eseridir. Eserin temel hedefi, Allâme Hillî'nin iddialarını Kur'ân, Sünnet ve sahabe uygulamalarıyla reddetmektir.

İbn Teymiyye, Şîa'ya karşı reddiye yazmasını, ilgili ayetlere atıfla Allah yolunda cihad;[485] bu mücadelenin verilmemesini hakkı gizlemek,[486] hakkın duyurulacağına dair Allah'a verilen söze ihanet[487] olarak sunmaktadır. Özellikle "yeni nesil, önceki nesillere lanet etmeye başladığında bilgisi olan herkes onu ortaya koysun. Kim bu görevi yapmazsa Allah'ın Muhammed'e indirdiğini gizleyen kimse gibi

---

[482] Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Kitâbü'z-zeyli alâ tabakât el-Hanâbile* (Kahire: 1952), 2/409-410.
[483] Laoust, "Ibn Taymiyya", 3/952.
[484] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/40.
[485] el-Hac, 22/78.
[486] el-Bakara, 2/140
[487] Al-i İmran, 3/187

olur"[488] hadisine atıfla duruşunu izah eder.[489] İbn Teymiyye'ye göre önceki nesillerden maksat, sahabedir. Hangi kesimden gelirse gelsin, sahabeye yönelik eleştiriler, mutlaka karşılığını bulmak durumundadır. Çünkü sahabe, bu ümmet içerisinde dini tasdik eden, öğrenen, yaşayan ve tebliğ eden ilk nesildir. O halde onları eleştirmek, dini eleştirmektir.[490]

İbn Teymiyye'nin hayat boyu ortaya koyduğu mücadelenin iki önemli motivasyonu vardır. Bunlar; 'bidatlere karşı savaşmak' ve 'sahabe-i kiramı korumak'tır.[491] Bunlar, bir dinin safiyetini korumasında yapılabilecek en önemli işlerdir. Burada amaç, bid'atlerle dinin otantikliğini muhafaza etmek; Hz. Peygamber'in tedrisinden geçen sahabenin yaşadığı İslam'ın saf haline dönülmeyi sağlamaktır.[492] Bu anlayıştan olsa gerek İbn Teymiye, tevhid prensibine aykırılıklar barındıran tasavvufu; İslam'ın temel kaynaklarına ters düşünceler ortaya koyan felsefe ve kelamı; Ehl-i Sünnet dışı ekollerin kendi gelenek ve göreneklerini İslam'a taşımalarını şiddetle reddetmiştir. İbn Teymiyye'ye göre dinin safiyetinin devam ettirilmesi için yapılacak tek şey vardır: Sünnet'e sarılmak. Çünkü Sünnet, bid'atin panzehridir. Bunlar, imanla küfür gibi, asla bir arada duramayan unsurlardır.[493]

İbn Teymiye'ye göre selef, sapasağlam bir din ortaya koymuştur. Onları eleştirmek, dini eleştirmektir. Şîa'nın fikirlerine cevap

---

[488] İbn Mâce, "İlim", 24 (no.26 3).
[489] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviye*, thk. M. R. Salim (Riyad: Müessesetü Kurtuba,1986), 1/17.
[490] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/18.
[491] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2/90, 3/460.
[492] Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye". *İbn Teymiyye Külliyatı*. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986), 27-31; Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmmû'u'l-Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 27-30.
[493] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/403.

vermemek, onların dinleri ve imanları konularında eleştirilmelerini gerektirir. Allah'ın hak olarak gönderdiği dinden dönmelere neden olabilir. İşte bu nedenle Şîa'nın ne olduğu ortaya konulmalıdır. Çünkü Allâme Hillî'nin amacı, Allah'ın yolunu tıkamak, Resul'ünün getirdiklerini iptal etmektir.[494]

İbn Teymiyye dini, rivayet ve geçmişin izinden gitmek olarak görmektedir. Bu tutum onunla başlamış bir süreç değildir. Ondan önce de çok sayıda âlim, bu vurguyu yapmıştır. İbn Teymiyye'den önce *ehlü'l-eser, ashabu'l-hadis, selef taifesi, selef mezhebi* gibi kavramlar, dini rivayet ve ilk neslin anladığı şey olarak kabul eden insanları tanımlamak üzere kullanılmıştır.[495] Ancak İbn Teymiyye'nin bu düşünce biçimini temsilen kullandığı selef kavramı, diğer kavramların kapsamını da içine alacak şekilde, yeni bir ideolojik çerçeveyle sunulmuştur. Selef mezhebi, ilk bir iki neslin dinde tuttukları yol değil de, sonradan gelenlerin onlara nispetle oluşturdukları bir tavır, esere, rivayete dayalı bir din anlayışı olduğu için, bu yönelişi en iyi ifade den kavram, selefe nispeti anlam olarak içinde barındıran "selefiye"dir. *Selefiye* kavramına bu kavramsal içeriği veren ilk kişinin de İbn Teymiyye'nin olabileceği ifade edilmiştir.[496]

İbn Teymiyye'nin *sünnet*'e dönüş vurgusunda rey, tefsir ve tevil gibi aklın faaliyet alanlarında üretilen din anlayışından uzak durulması istenmektedir. Bu tavır, Şîa'nın yanlışa sürüklenmesine ve din anlayışlarında bölünmesine neden olmuştur.[497] Din rivayettir ve

---

[494] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 1/17-18.

[495] Bkz. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, thk. M. Muhammed Şakir. (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1982), 1/3537 85, 2/784; Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Şuabu'l-İman*. Riyad: Mektebetü'rreşid 2003), 2/13, 457, 4/480; İşcan, *Selefilik,*17- 29.

[496] İşcan, *Selefilik,* 28.

[497] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 3/405.

delillerden elde edilir. Bu nedenle rivayetlerin muhtevaları tartışılmadan tevil ve tefsire yönelmeden kabul edilmelidir. "Neden ve nasıl" soruları, delillerin anlaşılmasına değil, aklın faaliyete geçmesine neden olacaktır. Bu da inançta birliği bozacak ve böylece de toplumun bölünmesine yol açacaktır. Yapılması gereken selefin, eskilerin yoluna uymaktır. Aksi halde din, insan aklına havale edilirse ihtilaflardan kurtulmak imkânsız bir hal alır.[498]

İbn Teymiyye doğrunun tek kriteri olarak kabul ettiği selefi, *ehl-i sünnet ve'l-cemaat, ehl-i hadis, sünnet-i mahza'* gibi kavramlarla karşılamaktadır. Selefin temel özelliğinin hülefa-i raşidini tartışmamak, Allah'ın sıfatlarını kabul etmek; Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ikrar etmek; Allah'ın ahirette görüleceğini ve kaderi kabul etmek şeklinde sıralamaktadır.[499] Bütün bunlara bakıldığında İbn Teymiyye'nin *sahih* din anlayışını tek elde, selefte topladığı, farklılıklara izin vermediği görülecektir. Mesela Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmek, onun ilahi düzlemini tartışmamaya açacaktır. Bu da Kur'ân'ın tefsir ve tevilinin kolaylıkla yapılabileceği anlamına gelecektir. Bu nedenle İbn Teymiyye, aklın faaliyet alanlarına kapı açabilecek hiçbir girişime onay vermemiştir. Çünkü bu durum, tıpkı Rafızîlikte olduğu gibi dinin parçalanmasına yol açacaktır.[500]

İbn Teymiyye Şîa'ya karşı verdiği mücadelenin gerekçesini, onların sahabeye ve dini yaralamalarına neden olan eylemleri olarak göstermektedir: "Eğer bu zalim, haddini aşan kişi, nebilerden sonra Allah'ın seçkin kullarına dini yaralayacak tarzda saldırmasaydı; kâfir ve münafıklara güç, birçok mümine şüphe ve zafiyet vermeseydi, onun

[498] İşcan, *Selefilik,* 20.
[499] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 2/221.
[500] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 2/222.

sırlarını deşifre etmeme ve gizem perdelerini yırtmama ihtiyaç kalmazdı"[501] demektedir.

İbn Teymiyye'ye göre, Allâme Hillî tam bir cahildir. Çünkü o, Hz. Peygamber'i tanımamaktadır. Yalan olduğu açıkça belli olan şeyleri hadis olarak rivayet etmektedir. Eğer o, bunların bilerek rivayet ediyorsa o zaman Hz. Peygamber'in "kim benden yalan olduğunu bilerek bir şey rivayet ederse o yalancılardan biridir" (Müslim, Mukaddime,1) sözüne muhatap olur. Eğer bu hadisten haberdar değilse bu durum onun cehaletini ortaya koyar.[502]

İbn Teymiyye'nin Allâme Hillî'ye yönelik eleştirileri zaman zaman hakarete varmaktadır. İbn Teymiyye bir ifadesinde Allâme Hillî'yi "eşek" olarak nitelendirmektedir. O, Allâme Hillî'yi, Kur'ân'da "ciltlerle kitap taşıyan eşeğe" benzetilen[503] Yahudi bilginlerinden daha ahmak olarak sunmaktadır.[504] Bu bakış açısından dolayı olsa gerek İbn Teymiyye, halk arasında revaç bulan "Rafızî, Yahudi'nin eşeğidir" ifadesinin mazur görülmesi gerektiğini belirtmektedir.[505]

İbn Teymiyye'nin Allâme Hillî'nin eserini algılama tarzında ideolojik1 kaygılar görülmektedir. O, Allâme'nin "imameti tanımada yüce metod" olarak sunduğu *Minhacü'l-Kerâme fi Marifeti'l-İmame* adlı eserini "pişmanlık metodu" olarak sunmaktadır. İbn Teymiyye, bu kitabın kusurlarını, kendisinin "istikamet metodu" dediği selefî anlayışla ortaya koyduğunu ifade etmektedir.[506] İbn Teymiyye benzer bir tahrifatı Allâme Hillî'nin künyesinde de yapmıştır. Allâme Hillî'nin

---

[501] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/292.
[502] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/127-128.
[503] el-Cum'a, 62/5.
[504] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/290.
[505] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/291.
[506] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/57.

İbnü'l-Mutahhar (saf, arınmış temiz) olan künyesini, *İbnü'l-Münecces* (pis, kirli) şeklinde sunmuştur.[507]

İbn Teymiyye ile Allâme Hillî'nin doğrudan temas halinde olup olmadıkları, birbirlerini tanıyıp tanımadıkları konusu net değildir. Bu konuda iki farklı rivayet vardır. Bir kayda göre Allâme Hillî ile İbn Teymiyye birbirlerini tanımaktadırlar. Allâme Hillî o, ömrünün sonlarına doğru gittiği hac ziyaretinde İbn Teymiyye ile karşılaşır. Aralarında fikri tartışma geçer. İbn Teymiyye konuşmasını beğendiği kişiye: "sen kimsin deyince, Allâme Hillî: "senin "İbnü'l-münecces" dediğin kişiyim" der. Bunun üzerine aralarında güzel bir dostluk oluşur.[508] Fakat bu bilgi diğer kaynaklarca teyit edilmemektedir. Kaldı ki, bu yılda İbn Teymiyye'nin hac ziyaretinde bulunduğu da tespit edilememiştir.[509]

Bir başka rivayete göre İbn Teymiyye ile Allâme Hillî arasında dolaylı yollardan bir temas olmuştur. Allâme Hillî, İbn Teymiyye'nin kendisine reddiye yazdığı haberi ulaşınca "eğer o, benim söylediğimi anlamış olsaydı elbette ona cevap verirdim" diyerek, İbn Teymiyye'yi kendisini anlayamamakla suçlamış,[510] onun kendisini bilginin merkezi olarak sunan tavrını da bir Şiîrle eleştirmiştir.[511]

Hedefinde imamet doktrinini devlet düzeyinde anlatma çabası olan Allâme Hillî'nin de ideolojik kaygıları vardır. İlhanlılar dönemi, Şîa adına tarihlerindeki önemli kırılma noktalarından birini temsil etmektedir. Bu dönem, Şîa'nın Büveyhîler (334-467/945- 1055)'den sonra ikinci defa *takiyyeden* çıkıp aktif siyasete katıldıkları bir

---

[507] İbn Tağriberdî, e*n-Nucûmü'z- zâhire*, 9/267.
[508] İbn Hacer, *ed-Dürerül-kâmine*, 2/72.
[509] Loust, "Ibn Taymiyya", 3/952; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî* (Berlin: 1991), 34.
[510] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, (Beyrut: 2002), 3/216.
[511] Emin, *A'yânü'ş-Şî'a,* 5/398.

dönemdir. Şeyh Müfîd (ö.413/1022)'in başlattığı siyasetle uzlaşma süreci, İlhanlılar döneminde İbn Tavus (ö. 664/1266), Muhakkîk Hillî ve Allâme Hillî gibi önde gelen *Usûlî* âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Onlar, ictihad kavramına yeni anlamlar yükleyerek *İmamî* bir fakihin etkinliğini artırmışlardır. Bu etkinliğin arkasında, siyasetle kurulan uzlaşı etkili olmuştur.

İbn Teymiyye, Şîa'ya, mutlaka içerisinde bid'atler ve batıl düşünceler olmayan *selef* metodunun hâkim olduğu bir bakış açısıyla cevap verilmesi gereğine inanmaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet ulemasının birçoğu, Mu'tezîle, Rafızî ve diğer bid'at ehlinin düşüncelerini reddetme çabası içinde olmuşlardır. Ancak onlar-tıpkı reddettikleri ekoller gibi- kelam metodunu kullanarak onlara karşı durmuşlardır. Oysa *'Sünnet ve selef imamları'* bu kelam metodunu ve kelamcıları eleştirmiş, bu metodun kullanılmasına cevaz vermemişlerdir. Bu endişeyi dikkate alan İbn Teymiyye, bizzat kendisinin *Minhâcü Ehli's-Sünnet'in-Nebeviye fi Nakzı Kelâmi'ş-Şiya'ı ve'l-Kaderiyye* ismini verdiği eserini telif etmek zorunda kaldığını ifade etmektedir.[512]

İbn Teymiyye'ye Göre Şiî/Râfızî

Şîa toplumunu *Râfıza, İmamiyye* ve *Zeydiyye* şeklinde üç gruba ayıran İbn Teymiyye**,** Şiîliği; Hz. Ali taraftarı olan, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i Hz. Ali'nin önüne koyan; ancak Hz. Osman konusunda ihtilaf taşıyan grup şeklinde tanımlamıştır. İlk dönemde hiç kimseye "imamî ve rafızî" şeklinde bir isimlendirme yapılmadığını ifade eden İbn Teymiyye, *Rafızî* isminin çıkışını, Zeyd b. Ali. b. Hüseyin (ö.122/740) ile taraftarları arasında gerçekleşen ayrılma olayına

[512] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2/342.

dayandırmıştır. Ona göre bu olaydan sonra Şîa toplumu, *Râfıza, İmamiyye* ve *Zeydiyye* şeklinde üç gruba ayrılmıştır.[513]

İbn Teymiyye, *Ğâliyye*'yi ise Hz. Ali hakkında aşırı fikirleri benimseyen, onun ilahlığını veya peygamberliğini iddia edenler şeklinde tanımlamaktadır.[514] Bir yerde *Ğâliyye*'yi Rafızîliğin bir kolu olarak sunmakta, her iki grubun da Şîa'ya mensup olduklarını ve bunların Şiî düşüncelere dayandığını, onların kâfir olduklarını ifade etmektedir.[515]

İbn Teymiyye'nin eserlerinde Şiî toplumunu tanımlamak üzere kullanılan kavramlar arasında geçişler görülmektedir. O, aynı toplumu *Rafızî, Ğâlî, İmamî, Zeydî* gibi birden çok kavramla karşılamakta, bazen onları aynı grup olarak sunmakta, bazen de bu topluluklar arasında ayrım yapmaktadır. Ancak bu topluma yönelik eleştirilerini sunarken *Rafızî* ve *Ğâlî* kavramlarını kullandığı dikkati çekmektedir. Nitekim İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*'de Şîa yerine birçok yerde ya sadece *Rafiza* kelimesini veya "İmamî-Rafızi" terkibini kullanmaktadır. O, bu eserde Allâme Hillî'ye iki yüz on dört yerde "bu Rafızî dedi ki" şeklinde atıfta bulunmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Şîa için "Rafızî" ismini kullanma gerekçesi, bu kavramının İslam toplumunda çağrıştırdığı olumsuz anlam olabilir. İbn Teymiyye, siyasi anlamda çalkantıların yaşandığı Moğollar döneminde yaşamıştır. Bu dönemde Şiîler siyasete yön verme iradesine kavuşmuş, bu durum, Sünnîliğin geri plana düşmesine neden olmuştur. Böyle bir ortamda İbn Teymiyye'nin *Rafızî, Ğâlî* kavramlarından hareketle Şîa'yı eleştirmesi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü İslam

[513] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 2/96.
[514] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 3/470.
[515] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,*1/482, 2/514 0; 3/470.

dünyasında bu kavramlarının çağrıştırdığı olumsuz tasavvurlar, Şîa ve İmamiyye kavramlarına oranla daha fazladır. İbn Teymiyye, *Rafızî* kavramının olumsuz referans alanına sahip olduğunun farkındadır. Bunu diğer bir eserinde şöyle ifade etmektedir: Bir insan "Ben Sünnî'yim dediği zaman bununla o, "Ben Rafızî değilim" demek ister.[516]

Münafık Zındıkların Var Ettikleri Bir Mezhep: Rafızîlik

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîlik, Hz. Ali'nin kendilerini cezalandırdığı ve bir grubunu da yaktığı münafık zındıkların var ettikleri bir mezheptir.[517] Onlar zındıklıkta Haricîlerden daha ilerdedirler. Rafızîliği ilk ortaya atan Yahûdî asıllı zındık münafık, Abdullah b. Sebe'dir.[518] Şîa, çıkışı itibariyle cehalete ve yalana dayanmaktadır. Bu nedenle Şîa'dan türeyen kolların görüşleri de cehalete ve yalana dayanmaktadır. İbn Teymiyye, Şîa ile ilgili bu genel yaklaşımından bazen *İmamiyye* ve *Zeydiyye*'yi istisna tutmaktadır.[519]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîliğin meşru bir temeli yoktur. O, zındıklığın ön hazırlığıdır. Rafızîlik, inkârcı grupların İslam'ı ifsat etmek için kullandıkları bir giriş kapısıdır.[520] Rafızîlik, Müslümanların en azılı düşmanıdır, onlar İslam'a mensup en kötü gruptur.[521] Rafızîliğin kurucusu İbn Sebe'nin asıl amacı, İslam dinini ifsat etmektir.[522]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîlerin en önemli yanlışı, Peygamberlerden sonra yeryüzündeki en hayırlı insanlar olan sahabeye

---

[516] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/356.
[517] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/11.
[518] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/23.
[519] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*,1/57.
[520] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/9, 10, 410, 459.
[521] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/131.
[522] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/479.

saldırmalarıdır. Onlar, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e yönelik çok sert ifadeler kullanmışlardır. Allah bütün sahabenin sevgisinin Müslümanların kalbine koymuştur. Özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, sahabenin ve tabiînin tamamı tarafından sevilmekteydi. Onlar, nesillerin en hayırlısıdırlar. Ancak Hz. Ali için aynı şeyler söylenemez. Sahabenin ve tabiinin büyük çoğunluğu Hz. Ali'ye kızmakta idiler.[523]

İbn Teymiyye, kimden gelirse gelsin, Hz. Ali'nin ve üç halifenin, eleştirilmesini yanlış bulur. Ona göre ilk üç halifenin sıralaması ve görev taksimi tartışılamaz.[524] İbn Teymiyye Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ümmetin işlerini deruhte etmelerini Allah'ın bir lütfu olarak görür. Eğer onlardan başkaları hilafeti üstlenmiş olsalardı bu ikisi kadar başarılı olamazlardı. Çünkü başarı için iki şey gereklidir: Tam güç ve tam irade. Hz. Ali'nin Muaviye b. Ebi Süfyan ve taraftarlarına karşı başarılı olamayışının nedeni, işte bu iki unsurun eksik olmasıdır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de bu iki özellik olduğu için Allah onlara zafer nasip etmiştir. Oysa Hz. Ali, diğer iki selefi kadar bu konularda yetkin değildi. Bu, resullerin bir kısmının diğer bir kısmına üstün tutulması gibi bir durumdur.[525]

İbn Teymiyye'ye göre Allâme Hillî ve ondan önceki Rafızîlerin yaptıkları hatırda tutulmalıdır. Çünkü onlar, sahabeye dil uzatmışlar, onlara büyük iftiralar etmişler, iyiliklerini kötü göstermişlerdir. *Ğâlî, İmamî* ve *Zeydî* olanlar dâhil olmak üzere, bu işi yapanlar Rafızîlerdir. İslam'a mensup grupların hiçbiri- dalaletlerine ve kötülüklerine rağmen- onlardan daha cahil, daha yalancı daha zalim, küfre, fıska, isyana daha yakın ve iman hakikatlerinden daha uzak değildirler.[526]

---

[523] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 7/137-138.
[524] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 7/385
[525] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 7/470.
[526] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 5/160.

İbn Teymiyye'ye göre Rafizler, Kur'ân ve Sünnet'e de hâkim değildirler. Onlar isnadı dikkate almazlar; neyin şer'î, neyin aklî delil olduğunu bilmezler. Onlara göre rivayetlerin tamamı, rivayet zincirinde herhangi bir kopukluğun olmadığı *muttasıl senetle* gelmiştir. Anlayış bu olunca kimin yalancılıkla, kimin çok hata yapmakla meşhur olduğu bilinmemektedir. Onlar bu konuda ehl-i kitaba benzemektedirler. Çünkü onların da isnad zinciri yoktur. İsnad zinciri bu ümmete, müslümanlara, onların içerisinde de *Eh-i Sünnet*'e ait bir özelliktir.[527]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîliğin dini konuları anlamada aklî ve şer'î delili vardır. Aklî kaynakları Mu'tezîledir. Şîa'nın bir kısmı sadece felsefi konulara yönelmiş ve felsefeci olmuştur. Diğer bir kısmı da, Allâme Hillî'nin yaptığı gibi, felsefe ile itizalî düşünceleri mezcedip, bir de ona Rafızîliği eklemiştir. Bunlar İslam'dan en uzak olan gruplardır. Şer'i kaynakları ise Ebû Ca'fer el-Bakır (ö.117/733) ve Ca'fer-i Sadık (ö.148/766) gibi Ehl-i Beyt'e mensup bazı âlimlerdir. Kuşkusuz bunlar Müslümanların efendileri ve dinin imamlarıdırlar. Fakat onlardan yapılan nakiller yalan ve yanlıştır. Rafızîliğin send konusunda uzmanlığı yoktur ki doğruyu yanlıştan ayırt edebilsin Onlar, ehl-i kitabın yaptığı gibi, seleflerinden nakledilen ne varsa, onu kabul etmişlerdir.[528] Rafızîler, imamların- dan gelen nakillerin hangisinin sahih, hangisinin zayıf olduğunu, delillerini, kaynaklarını bilmezler. Çünkü onlar taklit ehlidirler.[529]

İbn Teymiyye'ye göre *Râfizîlik*, fırkalar içerisinde Hz. Peygamber'e yalan isnadı konusunda en cesur olan gruptur. *Rafızîlik*, İslam dinini ifsat etmek için Allah Resul'ü adına hadis bile

---

[527] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 7/37.
[528] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 5/162.
[529] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 2/475, 479.

uydurmuştur.[530] Bunların taşkınlıkları Kûfe ve Irak'ı aşarak Medine'ye kadar ulaşmıştır. Halk bunlardan gelen hadis rivayetlerinde tereddütler yaşamış, İmam Malik (ö.179/ 795)'in ortaya koyduğu bir çözümle rahatlamışlardır. O şöyle demiştir: Rafızilerin rivayet ettiği hadisleri, ehl-i kitabın haberleri gibi kabul edip onlara yaptığınız muameleyi yapın: ne tasdik edin ne de inkar edin".[531]

İbn Teymiyye' göre Rafızîlik, eklektik bir mezheptir. Allâme Hillî ve onun gibi son dönem *İmamî* âlimlerin eliyle, en kalitesiz mezheplerden alınan şeyler Rafızîliğe katılmıştır. Örneğin sıfatlar konusu *Cehmiyye*'den; insan fiilleri konusu *Kaderiyye*'den; imamet ve tafdîl konuları da *Rafızîlik*ten alınarak bir araya getirilmiştir.[532]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîlik, bilerek hakkı inkâr eden en büyük inkârcı gruptur. Onların kabul edilemez bazı görüşleri vardır. Mesela, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Selman-ı Fârisî'nin oğullarıdır. Hz. Ali ölmemiştir. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in yanına defnedilmemişlerdir. Hz. Osman'ın eşleri Rukiye ile Ümmü Gülsüm, Hz. Peygamber'in kızları değildir. Onlar, Hz. Hatice'nin bir başka erkekten olan çocuklarıdır.[533]

Yine onların Kur'ân ve Sünnet'e zıt birçok amelleri vardır: Cuma namazını terk ederler. Mescitlere karşı ilgisizdirler. Kabirlere aşırı ilgi duyarlar, kabir ziyaretini hac ibadeti olarak algılarlar. Namazlarda sürekli *cem* uygulamasını yaparlar. Talakta şahidin bulunmasını şart koşarlar. Müslümanların kazandıklarının beşte birini (humus) imama

[530] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 7/411.
[531] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 2/467.
[532] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 8/10.
[533] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 4/368.

vermeyi vacip kabul ederler. Bütün bunlar, Allah'ın Resûlü'ne gönderdiği dine zıt olan düşüncelerdir.[534]

İbn Teymiyye'ye göre *fırka-yı nâciye* kesinlikle Ehl-i Sünnet'tir. Çünkü bu konudaki ölçü, Hz. Peygamber'in "ben ve ashabımın yolunda olmak" ifadesidir.[535] Bu vasıf sadece *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*'te bulunmaktadır. Buna göre Rafiziler, asla Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kategorisine giremez. Çünkü *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* vasfı, ancak ilk üç halifenin hilafetini onaylayanlara verilir. Ayrıca bu vasıfla, *'ehl-i hadis, sünnet-i mahza'* da kast edilir. Bu vasfın içine girebilmek için Allah'ın sıfatlarını kabul etmek; Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ikrar etmek; Allah'ın ahirette görüleceğini ve kaderi kabul etmek gibi, *ehl-i hadis* ve *sünnet*in ortaya koymuş olduğu dini usulleri benimsemek gerekir. Oysa Şîa, Kur'ân'ın da ifade ettiği üzere, dinlerini paramparça hale getirmiş bir gruptur.[536]

İbn Teymiyye'ye göre Râfizîler, kaba, medeniyetten nasipleri almamış kimselerdir. Onlar inanç bakımından zındıklar, münafıklar ve mülhidlerle aynı zemini paylaşmaktadırlar.[537] Akli ve naklî ilimlerden haberleri yoktur. Çünkü onlar, çöllerde ve dağ başlarında yetişmiş, Müslümanların arasına katılmamışlar, böylece ilim ehli dindar kimselerle oturup kalkma şansına sahip olamamışlardır. Ayrıca, cahiliye çağında olduğu gibi, heva ve hevesleriyle ya da ırkçılık derecesine vardırdıkları nesep ayrıcalığıyla mal ve liderlik kazanmış kişilerin özelliklerine sahiptirler.[538]

---

[534] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/37.
[535] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/457-458.
[536] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2/221.
[537] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/133-34.
[538] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2/81.

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîler, cahildirler ve akılları noksandır,[539]Münafıklık özellikleri taşımaktadırlar. Yalan söylemek, iftira atmak ve taassup en önemli özelliklerindendir.[540] Onların taassubu müşriklerinkine benzemektedir. Çünkü her ikisinde de din değil, nesebe vurgu vardır.[541] Rafızîlerin dinin asıllarından kabul ettikleri *takiyye* nifakın kılıfıdır. Oysa başta *Ehl-i beyt* olmak üzere, ilk dönem Müslümanlarının tutumu takiyye değil takvadır.[542]

İbn Teymiyye'ye göre Râfızîlik, bid'atçi zümreler arasında Kitap ve Sünnet'ten en uzak olan gruptur. Rafızîler, halk gözünde Sünnet'e muhalefetleriyle meşhurdurlar.[543] Onlar, dinlerini paramparça edip çok sayıda fırkalara bölünmüşlerdir. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" vasfından uzaklaşmışlardır. Ehl-i Sünnet, üç halifeyi kabul eden kimse demektir. Onlar, Hz. Ali haricindeki diğer halifelerle ilgili düşünceleri nedeniyle bu vasıftan uzak kalmışlardır.[544]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîler, fikirlerini temellendirmede çelişkiler yaşamaktadırlar. Bir yandan Hz. Peygamber'i kabul ederler öte yandan Hz. Peygamber'i Hz. Ali'ye muhtaç olarak sunarlar. Hatta Hz. Ali'yi dinin ikamesinde Allah'a ortak olarak görürler[545]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîler birbirlerine kılıç çekmekte ve zulmetmekte bir sakınca görmemişlerdir.[546] Rafızîlik, İslam düşüncesinde mevcut fırkaların en sapığı, en çok bidat üreticisi, hayırlı

[539] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/59, 89-90; 4/276.
[540] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2/467-68; 4/137-38; 8/13.
[541] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/545.
[542] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2/46, 607; 1/151; 8/318.
[543] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/433.
[544] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2/221.
[545] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/207; 8/ 335.
[546] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 6/390.

işlerden ve imandan en fazla uzak duranı; küfür, fısk ve isyana en yakın olan gruptur.[547]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîler, fitne bayrağını taşımış, şer ve fesada destek olmuş, özellikle siyaseten güçlü oldukları Olcaytu sultan döneminde (1305-1316) Ehl-i Sünnet'i baskı altına almaya çalışmışlardır.[548] Her fırsatta Müslümanların aleyhine kâfirlere yardımda bulunmuşlardır.[549] Onlar, görüntü itibariyle kendilerine Müslüman süsü vererek meşru zemine oturmaya çalışmışlardır. Ancak İslâm dininin açık ve net emirlerini kaldırmaya, filozofların dinini ikame etmeye çalışmışlardır.[550]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîler, fitnelerini toplumun her kesimine ulaştırmışlardır. Hatta bazı Sünnî âlimler bile onların yaydıkları bidatlerdeki maksadı göremeyerek onların tuzak sorularına kanmışlardır. Nitekim "hutbelerde halifelerin isimlerinin okutulmasının hükmü nedir?" sorusuna muhatap olan Sünnî âlimler "vacip değildir" demişlerdir. Sünnî âlimleri bu yanlış cevaba iten şey; onların niyetlerini bilmemeleri, onlardan korkmaları ya da takiyye yapmış olmalarıdır. Ancak onlar bu soruların amacını bilselerdi aynı fetvayı veremezlerdi. Onların amacı hutbelerden halifelerin isimlerini kaldırmak, onların yerine on iki imamın isimlerini koymaktır.[551]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîler kendi döneminde İslam toplumunun bir parçası olarak kabul edilmemiştir. Nitekim Şam'da sığındıkları bir dağda Müslümanların kanların döküp mallarına el koyan Şiî bir gruba Müslüman Türkmenler müdahale ettiklerinde Şiîler:

---

[547] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/23, 2/607.
[548] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/165.
[549] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/537.
[550] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/166.
[551] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/165-166.

"Bizler Müslümanız" demişler, ancak onlara "hayır, sizler Müslüman değilsiniz, başka bir sınıfsınız" şeklinde cevap verilmiştir"[552]

İbn Teymiyye'ye göre Rafızîler, Moğolların en büyük destekçisidir. Onlar Müslümanların kanının akıtılmasında Moğollara yardımcı olmuşlardır. Bağdat'ta Şiî vezir İbnü'l-Alkamî (ö.656/1258) ve onun gibilerinin desteği oldukça büyüktür. Hıristiyanlar Şam'da Müslümanlarla savaştıklarında Hıristiyanların en büyük yardımcısı yine Rafızîler olmuştur. Yahudiler Irak'ta devlet kurduklarında onların en büyük yardımcıları Rafızîler olmuştur. Rafızîler; müşrikler, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi, kâfir gruplarla her zaman dost olmuşlardır.[553]

İbn Teymiyye Şîa'nın Müslüman olmayan dini gruplarla dost olmasını İmam Şa'bi'nin düşünceleri üzerinden hareketle farklı bir gerekçeye dayandırır. İmam Şa'bi şöyle demiştir: "Sizi bu sapık grup ehlinden-ki en kötüleri Rafızîlerdir- sakındırırım. Onlar İslam'a ne isteyerek ne de korktukları için girmişlerdir. Aksine Müslümanlara kötülük yapmak ve onlara zulmetmek için girmişlerdir"[554]

İbn Teymiyye Şîa'yı Kur'ân'ı tahrif; sebebi nüzulleri de çarpıtmakla suçlamaktadır.[555] Ona göre Şîa, ayetleri hep *Ehl-i beyt* çerçevesinde düşünmektedir. Eleştirilerin olduğu bazı ayetleri Ehl-iBeyt'e düşman olarak kabul ettikleri kişiler bağlamında değerlendirmektedir. O, Şîa'nın yaptığı tahriflere ilişkin bazı örnekler vermektedir. Buna göre Şiîler, Rahman süresi 19. ayetindeki "iki denizin birleşmesi"ni Hz. Fâtıma ile Ali'nin evliliği; Rahman suresi 22. ayetindeki "inci-mercan"ı Hasan ve Hüseyin'şeklinde

[552] İbn Teymiyye *Minhâcü's-sünne,* 3/376.
[553] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 3/377-78.
[554] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 1/23.
[555] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* 2/401, 3/405.

yorumlamışlardır. Yâsîn suresi 12. ayetindeki "imam"dan maksat, Hz. Ali'dir. Âl-i İmrân suresi 33. ayetteki "Al-i İmran" terkibini, Talipoğluları şeklinde anlamışlardır. Çünkü Ebû Talib'in bir diğer adı "Al-i İmran"dır. Tevbe suresi 12. ayetindeki "küfrün elebaşları" olarak nitelendirilenlerden maksat Talha ve Zübeyr'dir. İsrâ suresi 60. ayetinde "lanetlenen ağaç", Emevilerdir. Zümer suresi 65. ayetini (Ayetin meali "…şayet sen Allah'a ortak koşarsan" şeklindedir) "şayet sen Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'yi hilafette ortak yaparsan" şeklinde anlamışlardır.[556]

İbn Teymiyye göre Şîa, ayetlerin sebebi nüzulünü ortadan kaldırmak için sürelerin indiği mekânları dikkate almamıştır. Şîa sebebi nüzulleri anlamak için lafzın manaya delaletini yeterli görmektedir. Örneğin Şûra süresi 42/23 ayetinde "…ben sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum" ayetinde ifade edilen akrabalığın gereği olarak Hz. Ali-Fatıma ve onların çocukları Hasan ve Hüseyin'i sevmenin vacip olduğunu ileri sürmüştür. Ancak surelerin nazil olduğu yer dikkate alınırsa bu hükme vermek imkânsızdır. Çünkü bu sure ve ayet Mekkî'dir. Hz. Ali, hicretin ikinci senesinde Medine'de evlenmiştir. Hasan hicrî 3. senede, Hüseyin ise hicri 5. senede doğmuştur. Hal böyle iken nasıl olurda burada maksat Hz. Ali ve onun çocukları olabilir? Ayrıca eğer burada Hz. Ali ve onun çocukları kastedilmiş olsaydı, İbn Abbas'ın da yerinde tespitiyle القربي şeklinde değil, Enfâl 41. ayetinde olduğu gibiلذوالقربي şeklinde doğrudan akrabalığı ifade eden kelimelerle gelirdi.[557]

---

[556] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/404-405.
[557] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/24- 25.

Sonuç

Minhacü'n-Nebeviyye ve *Minhacü's-Sünne* birbirinin lazımı olarak varlık bulmuşlardır. Bu nedenle bunlar, sadece bazı fikirlerin tartışıldığı eserler olarak algılanamaz. Eserlerin yazılış amaçları ve gerekçeleri, onların yazıldığı dönemin zihniyetini, dönemin din algılarını, din-devlet ilişkilerini ve siyasi-itikadi mezhepler arasındaki ilişkilerin tespitine katkı sağlayacak unsurları içermektedir.

Allâme Hillî, İbn Teymiyye'nin kendi döneminde Şîa'ya karşı oluşturduğu coşkulu entelektüel ve politik direnmeleri karşısında ortaya koymuş olduğu bilgi derinliği ile İbn Teymiyye'ye karşı durmuştur. O Sünnî akademik çevrelerde Şiî potansiyel gücünün ortaya konulmasında bir semboldür. Bu sembol devlete yeni şeklini vermekte, Şiîliğin İslam dünyasına yayılması için uğraş veren bir kişilik olarak kabul edilmektedir.

İbn Teymiye kendisini Şîa'ya karşı mücadeleye mecbur hissetmiştir. Şîa karşısında başarılı olmanın yolu, dini rivayetten ibaret olarak gören selef düşüncesine yönelmektedir. İbn Teymiyye Şîa'ya karşı yazdığı reddiyesini, bir düşüncenin çürütülmesi ekseninde değil de adeta gayri müslimlere karşı yapılması gereken bir cihad olarak temellendirmiştir. O, Şîa ile kendi arasındaki farkı, aynı medeniyetin ortak havzasında oluşmuş iki farklı düşünce ekolü arasındaki fark olarak görmemiştir. Onun bakış açısında Şîa, "öteki" kapsamına bile girememektedir.

İbn Teymiyye, Allâme Hillî'ye cevap verirken doğrudan Şiîliği tartışmak yerine diğer İslam mezheplerine atıflarda bulunmaktadır. Bunu yaparken de Sünnî ekoller arasındaki teorik ve pratik farkları görmezden gelmekte, Şiîliği bir bütün olarak kabul ederek genelleme yapmakta, Sünnîliği tek bir blok olarak Şiîliğin karşısına koymaktadır.

İbn Teymiyye'nin eserlerinde Şîa toplumuna yönelik kullanılan kavramlar arasında rahatlıkla geçişlerin yaşanması, kavramların ilk defa vazedilişlerindeki referans alanlarının değişmesi nedeniyledir. Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin Şîa'ya karşı verdiği mücadelenin arkasındaki tek itici güç, onun bir hayat boyu mücadelesini temellendirdiği "bid'atle mücadele ve İslam'ın saf halini koruma" anlayışı değildir. Aksine, başta Mısır ve Şam olmak üzere, ilmi mahfillerde ve siyasi alanlarda Şiî âlimlerin giderek artan etkisini kırma isteğidir. Onun Şiîlere karşı bizzat savaşması da bu iddiamızı güçlendirmektedir.

RADİKAL GRUPLARIN "ÖTEKİSİ" OLARAK ŞİÎLER*

Giriş

Orta Doğu'da İslami, dini yönelişleri ve dayanak noktaları birbirinden farklı onlarca hareket ortaya çıkmış, her biri Kur'ân ve Sünnet'i açıklamada kendine özgü bir yol tutmuştur. Onların bazıları varlığını korumaktayken önemli bir kısmı tarihteki yerlerini almışlardır. Bu hareketler yatay ve dikey olarak yayılmayı, genişlemeyi, destekçilerinin sayısını artırmayı hedeflemişlerdir. Bunu yaparken otorite olarak kabul edilen insan ve metinlerden istifadeyle oluşturulmuş paradigmalarını, müntesiplerine ya da yeni katılımcılarına benimsetmek için uygun menhec/yöntem arayışı içerisinde olmuşlardır.

Radikal dini gruplar sadece şiddet üreten vahşi birer yapılar olarak sunulsalar da onların faaliyetlerini besleyen, karanlık da olsa, iyi işleyen siyasi ve askeri stratejileri olduğu açıktır. Bu nedenle onların oluşturduğu korku imparatorluklarından sıyrılarak kullandıkları stratejileri, dini ve fikri dayanakları iyice anlayıp analiz edilmediği sürece bu tür yapılarla ilgili değerlendirmeler hep eksik kalacaktır. Tanımadığımız sürece tanımlayamayız; tanımlayamadığımız sürece de gerekli teşhisi öngöremeyiz. Aksine radikal grupların servis ettiği görüntüler eşliğinde muhayyelimizde oluşan algı nedeniyle karanlıkla mücadeleye devam edilecektir.

Başta IŞİD olmak üzere cihadist akımların fikri yapısının neliği ile ilgili olarak araştırma yapmak önemlidir. Bu hareketlerin fikri temellerinin kendilerince muteber kabul edilen bazı yazarlar üzerinden okumak, ya da kendi referans kaynaklarından hareketle anlamaya

* Bu çalışma makale olarak yayımlanmıştır. "Dabiq Dergisi Bağlamında IŞİD'in Şiîlik Algısı". *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 183-214.

çalışmak mümkün olabilir mi? Bu yöntemin çeşitli açmazları olduğu doğrudur. Öncelikle bu tür yapıların olduğu yerlerde güvenlik sorunu; farklı boyutları olan sosyolojik sorunlar, teyit edilmiş bilgi azlığı, bilgi kirliliği; birçoğu yasaklı internet siteleri aracılığı ile yayılan maksatlı bilgi ve görüntüler; ilgili bilgi ve görüntüleri teyit etmede güçlük gibi çok sayıda probleme işaret edilebilir. Tüm bu muhtemel sıkıntılara rağmen burada IŞİD ile ilgili genel bir okuma ve anlama değil, IŞİD'in Şiîlere yönelik bakışı ve algısını daha nesnel bir zeminde incelemeyi planlıyoruz. Bunun için de IŞİD'in dünyaya açılan kapısı ve propaganda savaşının en önemli enstrümanlarından biri olan *DABIG* dergisinin 13. sayısından istifade edilecektir. Örgüt, kurumsallaşma sürecinde kendini tanılamak üzere birden çok isim kullanmıştır. Makalede bu yapı genel kabule mazhar olan "IŞİD" kavramı ile karşılanacaktır. Konu bir yönüyle radikal İslamcı hareketleri, diğer yönüyle günümüzün en etkili mezhebi olan Şiîlikle ilgilidir. Makalede her iki konu *DABIG*'ta yer aldığı şekliyle ele alınmıştır, ayrıca literatürden hareketle bu iki yapıya dair bilgilendirme yapılmamıştır.

IŞİD'in Tarihi ve Diğer İslamcı Örgütlerle İlişkisi

IŞİD'in köklerini 1999'da Ürdün'de Ebu Musab ez-Zerkâvî tarafından kurulan *Cemaatu't-Tevhid ve'l-Cihad*'a kadar götürmek mümkündür. Zerkâvî, Afganistan'da Usame bin Ladin ile anlaşıp örgütünü el-Kaide ile bütünleştirdikten sonra kadrosuyla birlikte el-Kaide adına 2003'teki ABD işgaline karşı direnişi örgütlemek için Irak'a gitmiştir. İşte bu süreç, küresel cihat fikrinin[558] en önemli ürünü olarak tarih sahnesine çıkan IŞİD'in teşkilatlanmasının başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

---

[558] Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik, 2015), 73.

Zerkâvî'nin Usame bin Ladin ile anlaşması sonucu el-Kaide'ye katılmasıyla örgütün yeni adı *Tanzimu'l-Kaide fi Bilâdi'r-Râfideyn* (İki Nehir Arasındaki el-Kaide) şeklinde değişmiştir. Ancak zamanla *Irak-Mezopotamya El-Kaidesi* olarak 2006 yılına kadar kullanılmıştır. *Irak El Kaidesi* (IEK) olarak adlandırılan örgüt bu dönemde önemli bir güç elde etmiş, buna dayanarak ABD ve işgal güçlerine karşı büyük saldırılar gerçekleştirmiştir. Söz konusu dönemde kullandığı profesyonel yöntemleri ile IEK, ülkedeki en büyük silahlı yapı halini almıştır. Zerkâvî'nin 7 Haziran 2006'da ABD'nin hava saldırıları sonucunda öldürülmesiyle liderliğe Ebu Ömer el-Bağdadi getirilmiştir. Bu dönemde toplanan şura sonucu çeşitli Sünnî örgütlerin aynı çatı altında birleştirilmesi amaçlanmış, örgüt *Irak İslam Devleti* adını almıştır. 2010'da hava saldırılarında öldürülen örgüt lideri Ömer el-Bağdâdî'nin yerine getirilen Ebubekir el-Bağdâdî ile örgüt kısa sürede toparlanmıştır. 2011'de ABD'nin Irak'tan çekilmesiyle rahatlayan örgüt, keskin bir şekilde hedefine Batı'yı koymuş olan el-Kaide'den ayrılmıştır. el-Bağdâdî'nin bu dönemde Suriye'ye geçmesiyle örgütün adı *Irak ve Şam İslam Devleti* olarak değiştirilmiştir. Bu adlandırma ile örgüt bir coğrafi alanı nitelemiş ve devlet olma amacına da işaret etmiştir.[559] Ebubekir el-Bağdâdî'nin 29 Ekim 2019'da ABD operasyonuyla öldürülmesi sonrasında yerine 31 Ekim 2019 tarihinde Ebu İbrahim el-Hâşimî el-Kureyşî'nin yeni halife olarak geçtiği açıklanmıştır.[560]

---

[559] Emir Türkoğlu, "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı: Konstantiniyye Üzerine Bir İnceleme". *Erciyes İletişim Dergisi* 5/1 (2017), 166.

[560] https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50267190. Erişim: 29/11/2019.

IŞİD, özellikle Şiîlere, kendisiyle birlikte hareket etmeyen diğer Sünnî direniş örgütlerine ve aşiretlere karşı şiddet kullanmış, onların cami ve türbelerine saldırılar düzenlemiştir. el-Kâide lideri Zevâhirî bu tavrın doğru bir strateji olmadığını ileri sürerek onları eleştirmiştir. Zevâhirî de diğerleri gibi, Şiîlerin tarihten bugüne Haçlıların işbirlikçisi ve sapkın bir akidenin temsilcisi olduklarını kabul etmekle beraber, Irak'ta çoğunluğu oluşturan Şiîlere karşı yürütülecek bir mücadelenin asıl düşman olan Amerika'yı rahatlatacağı kanaatindedir. Zevâhirî'yi kaygılandıran diğer bir konu ise Zerkâvî grubunun medyaya açık şekilde tutsak ve rehineleri boğazlayarak infaz etmeleridir. Bu tür eylemler kamuoyuna olumsuz bir imajla yansıdığından, Zevâhirî bu hareketlerden mümkün olduğunca uzak durulmasını istemiştir.[561]

IŞİD kendisi gibi düşünmeyen diğer İslamcı örgütleri ciddi anlamda zarara uğratmıştır. IŞİD, koyu Vehhabî/Selefî ideolojisinin de kendisine sağladığı meşruiyet çerçevesinde sert ve acımasız bir yayılma stratejisi izlemiştir. Hem Irak'ta hem de Suriye'de el-Kaideciler de dâhil olmak üzere rakip İslamcı kuvvetlerin önemli isimleri kaçırılmış veya katledilmiştir. Onlar ele geçirdikleri yerlerde, özellikle Nusayrîlere ve Kürtlere, katliam derecesine varan muamelelerde bulunmuşlardır.[562] IŞİD'in kentlerde hücre yapılanması şeklinde faaliyet gösteren militanları vasıtasıyla sivillere yönelik gerçekleştirdiği eylemlerin amacı, mezhebi çatışmayı canlı tutmak ve örgütün "Sünnîlerin tek ve gerçek koruyucusu olduğu" izlenimini vermektir.[563] Diğer eylem türü ise daha askerî hedeflere yöneliktir. Örneğin önce üst

---

[561] Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*,74.
[562] Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar,*75.
[563] Sabri Yılmaz, "Bir Akıl Tutulması Modeli: Ehl-i Hadis'ten Daiş'e Selefîlik". *International Multidisciplinary Conference Imuco,* 21-22 (April, 2016), 44-45.

düzey komutanlar ve sivil makamlardaki yetkililer düzenlenen bireysel suikastlarla öldürülmekte, bu şekilde korku salınmakta, karşı tarafın komuta gücü zayıflatılmaktadır. Daha sonra alt düzeyde devriye ve kontrol noktalarına bombalı araç ve intihar saldırıları düzenlenmekte ve nihai olarak baskın tarzında birden fazla istikamette koordine edilmiş yaya ve motorlu saldırılarla hedef ele geçirilmektedir.[564]

Diğer İslami gruplarla ile IŞİD arasında sorun teşkil eden bir konu da IŞİD'in 29 Haziran 2014'te ismini *İslam Devleti* olarak değiştirmesidir. Bu adımın tüm dünya Müslümanlarına yönelik çeşitli sonuçları olacaktır. Nitekim İslam Devleti (İD) lideri el-Bağdâdî, 2014 Ramazan'ın ilk Cuma'sında Musul Ulu Camii'nde "müslümanların halifesi" sıfatıyla hutbe okumuş, tüm İslami cemaat, grup, cihat teşkilatı ve hayır kuruluşlarının derhal hilafete biatlarını sunmalarını istemiştir.[565] Bu talebe verecekleri cevap onların IŞİD karşısındaki konumlarını netleştirecektir. Biat teklifini kabul etmeyenler *mürted* olarak görülecek ve mürtedlere dair İslam hukukunun ilgili hükümleri uygulanacaktır. Çünkü IŞİD şiddetle savunduğu İslam anlayışına uymayanlara doğrudan mürted damgası vurmaktadır.

İslam hilafeti kurarak tüm Müslümanları tek bayrak altında toplama iddiasında olan örgütün temel hedefleri arasında, tartışmaya mahal veremeyecek bir şekilde, şeriat kanunlarının geçerli olduğu resmi bir devlet kurma düşüncesi de vardır. Bu yönde gerçekleştirilen faaliyetlerin ilkini Şiî ve Sünnî çatışmasının tetiklenmesi oluşturmaktadır. Şiîleri katlederek tetiklenen çatışma ortamında, mezhep kökenli sürtüşmelerden faydalanılarak Sünnî Müslümanların

[564] Şemsettin Erdoğan& Ergün Deligöz, "Irak Şam İslam Devleti (IŞİD): Gücü ve Geleceği". *Savunma Bilimleri Dergisi* 14/1 (2015), 16.
[565] Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 75.

örgüte katılımını sağlamak amaçlanmaktadır. Nitekim Selefi anlayışta Şîa doğrudan muhatap alınmakta, yazılan eserlere kadar birçok yerde Şiî anlayış eleştirilmektedir.[566] Uzun vadeli bir hedef olarak Sünnî devletlerde ilerleme sağlanması ile Ürdün ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin ele geçirilmesini benimseyen örgütün bu yönde faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim örgütün sloganı da "Bâkiyyetün ve Tetemedded" (Baki ve Genişleyen) sürekli yayılmacı bir politika güdüldüğünü ortaya koymaktadır.[567]

IŞİD hilafetin ilanıyla birlikte bir yandan dini açıdan Müslümanların zihin dünyasında var olan hilafet tasavvurunu kullanmak, diğer yandan Müslümanlar nezdinde meşruiyet oluşturma gibi, her ikisi de son derece pragmatik gayelere matuf, hamleler yaptı. Amaç, İslam toplumlarında önemli bir unsur olan hilafetin kullanılmasıyla Müslümanlar üzerinde otorite sağlamak, hilafeti tanımayanları da mürted ilan ederek öngördükleri "İslam Devleti"nin dışında bırakmaktır. Bu teklifi kabul etmeyenler, dini açıdan yakın-uzak şeklinde bir ayrımı gözetmeksiniz, düşman olarak ilan edilmiştir. Bu nokta aynı zamanda IŞİD'in hedefine Batı'yı koyan el-Kaide'den tam anlamıyla farklılaşmasını da getirecektir. Artık IŞİD, meselelere özellikle cihad konusuna, kendisi gibi yaklaşmayan diğer Müslümanları da mücadele edilmesi gereken bir sınıf olarak görmeye başlamıştır. "İslam topraklarında İslam inancının zayıfladığı ve yozlaştığını düşünen örgüt, mücadeleye kendi topraklarından münafıkları

---

[566] Konuya ilişkin detay için bk. Ahmet Yönem, "Şiî-Sünni İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefiliği*". e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 200-209.

[567] Türkoğlu, "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı", 167.

temizleyerek başlayacağını belirtmekte ve sıranın yabancı topraklardaki kâfirlere geleceğini vurgulamıştır."[568]

2011 yılı Aralık ayında ABD askerlerinin Irak'tan tamamen çekilmesi, iktidarın Şiî Maliki tarafından üstlendikten sonra Sünnîler üzerindeki baskıyı iyice artırması, Sünnî siyasetçilerin Baas bağlantısı vb. nedenlerle Şiîlerin başkanlık ettiği komisyonlar tarafından dışlanması, öteden beri Irak'taki Şiîlere karşı bir cephe oluşturulması gerektiğini ileri süren el-Kaide'ye yaramış; Irak'ta bu radikal örgüte mesafeli duran Sünnîlerin el-Kaide'ye yakınlaşmasına neden olmuştur. Çünkü Şiîlerle çıkacak bir mezhep çatışması Sünnîleri radikalleştirecek ve onları Zerkâvî'nin Irak'taki operasyonlarının başlangıcından itibaren gerçekleştirdiği ve kasıtlı olarak teşvik ettiği bir fenomen olan el-Kaide davasına entegre edecektir.[569]

Öte yandan Sünnîlerin dışlanması Sosyal yaşamda da kendini göstermiştir. Haksız tutuklanmalar, soruşturulmadan terörist damgası vurulan Sünnîlerin sayısındaki artış ve genelde Maliki'nin Sünnî karşıtı politikası protesto edilmiştir. Özellikle yargıda reformlar yapılmasının istendiği sivil gösterilere Maliki yönetiminin tepkisi sert olmuştur. Anbar'da kurulan bir protesto kampı Maliki yönetimi tarafından hükümeti devirmeye çalışan ve Sünnî bir otonom hükümeti amaçlayan bir girişim olarak değerlendirilmiştir. Bir Irak askerinin öldürülmesinden sonra Haviya kentindeki bir protesto kampına Irak

[568] Türkoğlu, "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı", 166.

[569] Harleen K. Gambhir, "Dabiq: The Strategic Messaging of the Islamic State". *Institute for the Study of War*, August 15 (2014), 8 http://www.understandingwar.org/backgrounder/dabiq-strategic-messaging-islamic-state).

ordusunca düzenlenen saldırıda (Nisan 2013) tamamı sivil 51 kişi hayatını kaybetmiştir.[570]

DABIG Nedir, Neyi Hedeflemektedir?

IŞİD'in medya stratejisinin uluslararası düzeydeki en önemli dergisi olan *DABIG* (Türkçe: Dabık, Arapça: دابق (IŞİD'in medya kolu *el-Hayat* tarafından uluslararası propaganda amacıyla yayın hayatına başlamıştır. *DABIG* Temmuz 2014-Temmuz 2016 tarihleri arasında toplam on beş sayı kadar yayınlanmıştır. 1. Sayının yayınlanma tarihi 5 Temmuz 2014'tür. Derginin ilk sayısı IŞİD'in Haziran 2014'te hilafetin kurulduğu iddiasının ardından gelmesi, ütopyanın gerçekleştiğini ve tüm dünyadan katılımın sağlamasına yönelik bir adım olarak görülebilir. *el-Hayat* tarafından dergiye biçilen rol ise *tevhid, menhec/yöntem, hicret, cihad* ve *cemaat* konuları üzerinde yoğunlaşan ve periyodik olarak çıkması planlanan bir dergidir.[571]

DABIG, 10 Haziran 2014'te Musul gibi oldukça büyük bir kenti ele geçirdikten sonra siyasi ve askeri bir güç olarak varlığını kısmen de olsa kanıtlamış oldu. Bu dış vizyonu taçlandırmak ve kitlelere ulaşmak için dergiye ihtiyaç olduğu açıktı. İşte *DABIG* bu beklentiyi karşılamaya yönelik bir hamledir. Bu arka plan, *DABIG*'ın ilk sayısının içeriği detaylı incelendiğinde görülecektir. *DABIG*'ın radikalar grupların tarihi açısından bakıldığında uzun sayılabilecek bir periyoda sahip olması, IŞİD'in en az siyasi kontrolü elde etmeye verdiği değer kadar dini otorite iddiasına da özel bir öne atfettiği söylenebilir.

DABIG Suriye'nin kuzeyinde bir köyün adıdır ve bu isme bazı simgesel anlamlar yüklenmiştir. Dergi çıkmaya başladığında *DABIG*

---

[570] Erdoğan& Deligöz, "Irak Şam İslam Devleti (IŞİD)", 8.
[571] DABİQ, Sayı: 1, 3.

bölgesi *sahveci*[572] olarak nitelendirdikleri mücahitlerin elindeydi. Zerkâvî şöyle der: "Allah, *DABIG*'ı sahve ihanetinden arındırsın ve Hilafet bayrağını bu bölgede dalgalandırsın, çünkü bu bölge Konstantinopolis'in fethine, ardından Roma'nın fethine kadar çıkan savaşlarda tarihi bir rol oynayacaktır."[573] Görüldüğü üzere derginin isminin *DABIG* olarak belirlenmesi rastgele yapılan bir seçim değil, IŞİD'in ideolojisini yansıtsan bir adlandırmadır. Bunu Zerkavî'nin derginin ikinci ve beşinci sayfasındaki sözlerinde görmek mümkündür.[574] O şöyle der:

Kıvılcım burada Irak'ta yakıldı ve ateşi-Allah'ın izniyle-Dabık'ta haçlı ordularını yakıncaya dek şiddetlenmeye devam edecektir.

Zerkavî'nin bu ifadesinin kaynağı Müslim'de[575] yer alan bir hadise dayandırılmaktadır. *DABIG* ismi, bu hadise göre Suriye'de, Müslümanlar ve Roma İmparatorluğu arasında, kıyametten önce çıkacak bir savaşın gerçekleşeceği yerin ismidir. Bu nedenle küffara karşı yapılacak olan bu savaşta şehit olmak her mücahidin en önemli hülyasıdır. Mademki ölüm bir keredir; bu, neden Hz. Peygamber'in Müslümanların Batı'ya (Roma) karşı zaferiyle sonuçlanacağını müjdelediği bir savaşta olmasın? Bu yaklaşım aynı zamanda IŞİD'in dünyanın her tarafında cihad aşkıyla yanan eğitimli-eğitimsiz binlerce yabancı mücahidin, özellikle Batılı mücahitlerin, kendilerine katılmasını sağlamıştır. Bir başka değişle *DABIG* ismi, sadece bazı ilim

[572] Büyükkara, "Suudi Arabistan'da Sahve şeyhlerinin tutuklanması ne anlama geliyor?" https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/suudi-arabistanda-sahve-seyhlerinin-tutuklanmasi-ne-anlama-geliyor/911197.
[573] Dabiq, Sayı: 1, 5.
[574] Dabiq, Sayı: 1, 5.
[575] Hadis metni için bk. Müslim, "Fiten" 9 (no.2897). Hadisin şerhi için bkz. Nevevi, 18/21.

adamlarının bildiği bir yerken, IŞİD tarafından dergi ismi yapılarak ideolojisinin taşıyıcı unsuru kılınmasıyla tarihi tersine çevirecek bir yer olarak kodlandı. Ancak Ekim 2016'da Dabık köyü TSK tarafından IŞİD'ten tamamen temizlenince[576] bu dergi üzerinden oluşturulan büyü bozuldu, IŞİD, *DABIG*'ın ismini *Rumiyah* olarak değiştirerek yayın hayatına devam etti.[577]

DABIG İngilizce yayın yapan en etkili radikal İslamcı dergidir. *Inspire*[578] adlı dergi Batı'da bireysel saldırılara rehberlik ederken, *DABIG* hilafetin dini temelini ortaya koymuş, tüm Müslümanları IŞİD'i desteklemeye, yurtlarından İslam Devleti'ne göç etmeye teşvik etmiştir. Bu nedenle derginin önemi yalnızca içeriğinde değil aynı zamanda varlığından da kaynaklanmaktadır. IŞİD'in İslam Devleti'ni sağlamlaştırması, güçlü bir destekçi tabanının oluşumuna bağlıdır. *DABIG*, IŞİD'in destek kazanmak için yakındaki bölgelerle yetinmediğini, devletini inşa etmek ve varlığını sürdürmek için küresel çapta bir katılıma ihtiyaç olduğunun farkındadır. *DABIG* işte bunu sağlamak üzere küresel çapta yayın yapma hedefiyle kurulmuştur. *DABIG*'ın birinci ve ikinci sayılarına bakıldığında IŞİD'in sadece bir

---

576 https://www.ntv.com.tr/turkiye/dabik-koyu-daesten-alindi,hz-w0QkcZUu2bFuVRSAdbg. Erşim: 29/11/2019; Yenal Göksun& Emin Salihi, DEAŞ'ın Medya Stratejisi (Rapor), (Ankara: SETA Yayınları, 2018), 41.

577 Yenal Göksun-Emin Salihi, DEAŞ'ın Medya Stratejisi, 41.

578 Inspire el-Kaide tarafından Avrupa'daki radikal İslamcı gruplara yönelik İngilizce olarak Temmuz 2010- Mayıs 2012 arasında toplam dokuz sayı yayımlanmıştır. Derginin kapağı, tasarımı ve modern görünüşü dikkate çekmektedir. Inspire dergisi, Batı yayıncılığı ilkleri merkezinde aşırı görsellere yer vermiştir. Detay için bk. http://articles.latimes.com/2010/nov/26/nation/la-na-terror-magazine-20101126, Erişim 12.11.2019. Ayrıca Avrupa'daki radikal akımlar konusunda detay için bkz. Oğuz Üzer, Almanya'da Radikal Dini Gruplar (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019),12-102.

askeri veya terör örgütü olmadığını, ayrıca siyasi kurumlar inşa eden, bu kurumların varlığını sürdürülebilir kılmak için dini meşruiyet arayışında olan bir yapı olduğu da görülecektir. *DABIG,* küresel cihad iddiasını dillendiren çok sayıda radikal grup içerisinde bu iddiayı ilk defa ve sistemli olarak gerçekleştiren bir yayın olma özelliğini taşır. *DABIG*, IŞİD'in gölgeli bir terörist hücre olmadığını, bunun yerine, dünyanın dikkatini çekmenin en iyi yollarını test eden, farklı bölgelerde yaşayan Müslüman topluluklardan daha geniş destek almanın gayretinde olan yeni tip bir devlet modeli olduğunu göstermiştir. *DABIG*'ta dikkatleri çeken diğer bir unsur sadece aynı davayı benimseyenleri bilgilendirmek değil, yanı sıra öteki olarak görülen düşmanlarla iletişim kurmayı da amaçlamasıdır. Hemen her sayıda "gelin bize katılın" şeklinde cihadist yapılara yönelik davetler böyle bir anlayışın sonucudur.

Tarihsel Bağlamda Râfizîlik: "Tarihin Sayfalarından: Safevîyye"

*DABIG'*ın 13. sayısında Şiîlikle ilgili doğrudan iki makale bulunmaktadır. *From the Pages of History: The Safawiyyah* ana başlıklı 10-13. sayfaları arasında yer alan makalede Şiîliğin tarihi serüveni ele alınmaktadır. Yazarı belli olmayan makalenin girişinde Ayetullah Ali el-Hameney'in resminin hedefe oturtulduğu, adeta onun ve temsil ettiği düşüncenin/dinin ortadan kaldırılması gereğini imleyen bir sübliminal bakış açasıyla *Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?* alt başlığı ile makaleye başlanmış ve Şiîliğin tarihi ele alınmıştır. Burada özetle şu bilgiler verilmiştir:

Râfizîlik Şah İsmail tarafından 906'da kurulan 1148'de yıkılan bir devlettir. Safevîler "İsnaaşeriyye'nin politik kültü"dür. Safevîler

dönemi hem Şiîlik hem de Pers açısından oldukça kıymetlidir[579]. Din olarak tanımlanan Râfizîlik (the religion of the Rāfidâh) bu dönemde baş döndüren canlanma yaşamıştır. Buna ek olarak yine bu dönemde Pers dili (Farsça) ve kültürüne büyük önem verilmiştir. Makaleye göre bugünkü Râfizîler, hiç şüphesiz bu kültün bir devamı olarak aynı Râfizîliklerini sürdürmekte; Ehl-i Sünnet'e yönelik aynı politikaları uygulamakta ve aynı Persciliği yaymaktadırlar. Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö.735/1334)'nin esas rol oynadığı Safevîyye hareketi, Sünnî Şafiî bir tarikat olarak başlamış, ancak zamanla, Persçiliğin intikamını almak için, tarikattaki Sünnîliğin izleri sökülüp atılmak suretiyle, militan bir Râfizî hareketine dönüşmüştür. Makalede Şah İsmail ile birlikte Şiîliğin yeni bir veçheye büründüğü, bu dönemde tarikatta ciddi sapmaların yaşandığı, tarikatta şiddetin bir yöntem olarak benimsendiği ifade edilir. Nitekim Şah İsmail, Şirvan sultanını mağlup ettikten sonra onun bedeninin kazanda pişirilerek ordusu tarafından yenilmesini emretmiş; Merv emirini mağlup ettiğinde ise onun vücudunu parçalara ayırtmış, altın ve mücevherle kaplattığı kafatasını kadeh olarak kullanmıştır.[580]

Çalışmada Şah İsmail'in yeni kurduğu devletteki talimatlarını "Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi" olarak gördüğü beklenen "Mehdi"den aldığı iddiasına yer verilmekte; onun Râfizîlerin "masum" kabul ettiği 12 imam anlayışını desteklediğini belirtmektedir. Şah İsmail'in sufi geçmişinden dolayı, bir tür gnostik bilgi olan "ilhâm"' aldığı iddiası da gündeme getirilmekte ve esas olarak bunun sonuçlarına işaret edilmektedir: Bu düşünce sonuç itibariyle takipçilerini "Allah'ın ruhunun Şah İsmail'in şahsında enkarne" olduğuna inanmaya

[579] "Râfıza", kavramının tarihsel süreçte Safevîler dönemindeki kullanımı için bk. Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar". *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 19-38.

[580] "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?". DABİQ 13 (1437), 11.

götürmüştür. Böylece onlar Şah İsmail'de ilahi bir statü olduğuna inanmaya başlamışlardır. Bu durum "tam anlamıyla bir küfür" hali olarak değerlendirir.[581]

Şah İsmail, Kızılbaş[582] ve Râfizî milislerin desteğiyle çok sayıda Müslüman âlimi, özellikle de Sünnî ulemayı öldürtmüş, Ehl-i Sünnet'in tüm kitaplarını yaktırmıştır. Bu vahşette Kur'ân nüshaları dahi yakılmıştır. Başlangıçta ezici bir Sünnî çoğunluğa ev sahipliği yapan İran, doğu Irak ve Horasan bir zamanlar İslami ilimlerinin hemen her alanında öne çıkan âlimleri yetiştirmişken, Safevîlerle birlikte bu topraklarda nerdeyse hiç âlim kalmamıştır.[583]

Safevîler dönemini "Karanlık çağ", olarak adlandıran makale Râfizîliğin kısa sürede İran'da yayıldığını, Şah İsmail ve torunlarının Sünnî çoğunluğa "Râfizî dinine" girmeleri için baskı yaptıklarını belirtir. Benzer bir durumun Azerbaycan da dâhil olmak üzere, diğer Sünnî çoğunluğun olduğu topraklarda da yapıldığına işaret eden makalede, bu "sapkın" mezhebi öğretmek için Lübnan, Bahreyn ve Irak'tan Arap asıllı Râfizî âlimlerin ithal edildiğini vurgulanır. Bu âlimlerin en ünlüsü, İran'a ilk ulaşanlardan ve "Şeyhülislam" görevini alarak resmi bir kurumun başına getirilen Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1534)'dir. Onun görevi bu topraklardaki Ehl-i Sünnet olan nüfusun Şiî olmalarını sağlamaktı. Kerekî, İsnaaşere Râfizîlerinin kurumsallaşmalarına katkı sağlayacak fetvalar yayınladı, bu fetvalarla Şah İsmail'in iddialarını doğruladı, yanlışlarını haklı çıkardı. Bu arada baskılar nedeniyle pek çok Sünnî, Pers'i terk etti; kalanlara zulmedildi,

---

581 "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 11.

582 Sayfa 11, 1. dipnotta şöyle bir tanım yapılır: "Kızılbaş, Şah İsmail'in babası tarafından organize dilen Türk militanlardır. Onlar kafalarına, her biri bir imamı temsil etmek üzere, on iki dilimli kırmızı börk/taç giydikleri için Kızılbaş olarak bilinirler."

583 "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 11.

onlar ölmek ya da Şiîliğe geçmek arasında tercihe zorlandı. Makalede bu dönemde Ehl-i Sünnet'e yapılan zulüm ile ilgili olarak toplumda farklı tepkilerin olduğuna değinilmekte ve bu bağlamda Şah İsmail'in şu ifadelerine yer verilir: "Bu mesele beni ilgilendirmez, çünkü Allah ve masum imamlar benimle birliktedir, bu yüzden kimseden korkmam. Eğer tebaamdan herhangi bir itiraz gelirse kılıcımı kınından çıkarırım ve hiçbirini sağ bırakmam."[584]

Makalede Safevîler döneminde ezana *eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh* ifadesi eklenerek ezan Râfizî "fıkh"ını yansıtacak şekilde değiştirildiği; cuma vaazlarında ilk üç halifeye lanet edilmesi uygulamasının başlatıldığı, yine bu dönemde Sünnî mezarlıklara saygısızlık yapıldığı, mescitlerin tahrip edildiği belirtilir. Bu husus 916-917/1510-1511'de Çin'e yolculuk yapan Portekiz büyükelçisi Tomé Pires (ö.1540?)'in görüşlerinden aktarılır. O şöyle demiştir: "Şah İsmail, kiliselerimizi yeniliyor, ancak Ehl-i Sünnet'in mescitlerini yok ediyor."[585]

Şah İsmail 4. asır âlimi Şeyh Sadûk (ö.381/991)'un Kerbela matemleriyle ilgili uygulamalarını yeniden canlandırdı. Bu esnada Sünnîler sokağa çıkamaz hale getirildi. Şiîler çoğunluğu oluşturduğu ve yönetimde etkili oldukları için Ehl-i Sünnet bu durumu engelleyemedi. Bu dönemde Hz. Ömer'in şehit edildiği gün[586] bayram olarak ilan edildi. Bunun teolojik zemini Safevî saray âlimi ve "Şeyhü'l-İslam" unvanlı Muhammed Bakır el-Meclisî (ö.1111/1699)'nin *Bihar* adlı

---

584 "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 11.
585 "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 11.
586 Makalede Hz. Ömer'in katili Mecusi Ebu Lu'lue'nin türbesi yer almakta ve "Râfizî türbesi" denilmektedir.11

eserinden sağlandı. O şöyle der: "Ömer'in Rabiülevvel'in 9. günü ölümü Şiîler ve Ehl-i beyt destekçileri için en büyük bayramdır."[587]

Makalede günümüz Râfizîleri ile Safevîler arasında bir karşılaştırma yapılır. Buna göre günümüzdekileri gibi Safevîler de Haçlılara yardımcı olmaktan uzak durmamışlardır. Nitekim Şah İsmail, Hürmüzü kontrol ettikten sonra Doğu Arap Yarımadasındaki Bahreyn ve Kadif'i 921-927 tarihlerinde işgal eden Haçlı Portekizlilere müttefik olarak yardım etmişti. Râfizîler bu desteği, Hz. Peygamber'in "Müşrikleri Arap Yarımadası'ndan çıkartın."[588] son emrine rağmen vermişlerdir.[589]

Makaleye göre Safevîlerin Haçlılarla iş birliği yapmalarının nedenleri arasında Sünnî komşularının topraklarına sızma düşüncesi de vardır. Makalede 962/1555'de imzalanan (Amasya antlaşması olarak bilinen) Osmanlı ile Safevîler arasındaki antlaşmaya atıf yapılarak bu antlaşma sayesinde "mezarlara ibadet eden/mezarlara tapan Osmanlıların" Rafızilere Arap Yarımadası'na girme izni verdiği belertilerek Osmanlı devleti eleştirilir. Aynı yanlışı bugün tağut Suud ailesi[590] Râfizîlere hac izni vererek yapmıştır.[591]

Makalede Safevî sultanlarının göreve geliş ve gidiş şekelleri özetlenir, Râfizîlerin Safevî devletine ne kadar önem atfettiği ifade

---

[587] "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 11.

[588] Hadis metni için bk. el-Buhârî, "el-Meğâzî", 8 (no.4431); Müslim, "Vasiyye", 5 (no.1637).

[589] "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 12.

[590] Metinde Suud ailesi *al-Salul* ifadesiyle sunulur. Amaç Suud ailesi ile meşhur münafık Abdullah b. Ubey b. Selül arasında özdeşlik kurmaktır. Bu ifade Suud ailesini tanımlamak için IŞİD metinlerinde sıklıkla kullanılmaktadır.

[591] "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 12. Burada Eski İran Cumhurbaşkanı Ahmed-i Necad'ın berberindekilerle birlikte tavaf ederken bir resmine yer verilmiş ve "Tağut Al-Selül (Suud ailesi) Müslümanların en kutsal şehirlerine Râfızîlerin girmesine izin verdi." notu düşülmüştür.

edilir.[592] Akabinde Safevî devletinin bittiğini, ancak onların politik ideolojilerinin ve Sünnîleri baskı altına alma gayretlerinin Afşarlar, Kaçarlar ve ilhamını Humeyni'den alan günümüz İran rejimi ile devam ettiği belirtilir. Makaleye göre Humeyni'nin destekçileri, tıpkı Safevîlerde olduğu gibi, iyi yönetimin taşıyıcı unsuru olarak fakihleri/ulemayı kabul etmiştir. Günümüz Râfizî âlimleri Şah İsmail'i Allah'ın dini için, onun yolunda savaşan bir kişi olarak kabul ederler. Ancak, günümüz Râfizîleri, soyundan geldikleri ataları Safevîler gibi, insanları İslam'dan uzaklaştırmaktan başka hiçbir şey yapmadılar, çünkü onların İslam ile bir alakaları yoktur. Râfizî devletler, çürük bir kültürel miras bıraktılar ve bu nefretin hedefi hiçbir zaman Yahudiler, Haçlılar ya da müşrikler olmadı; hedef her daim merkezi düşman olarak görülen Ehl-i Sünnet oldu. Makalede ayrıca ölülere ibadet etmek, diğer küfür ve şirk biçimlerinin yer aldığı bu kötü mirasın günümüz İran, Irak, Lübnan ve diğer yerlerdeki Râfizîlerce din olarak görüldüğünün altı çizilir. Son olarak bir benzetme yapılarak Râfizî düşüncenin serüvenine atıf yapılır. Buna göre "Roma İmparatorluğu'nun hiçbir zaman tam olarak çökmeyip yeni isimlerle ortaya çıkması gibi, Safevîler de, İran merkezli olarak, her zaman gelişti ve Ehli-Sünnet'i ortadan kaldırmak ve onları mürted bir nüfus ile değiştirmek amaçlarından hiçbir zaman vazgeçmediler."[593]

---

[592] Ömer Faruk Teber, "Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler: "Risâle fî Hakki't- Tâifeti'l-Haydariyye" Ekseninde". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 158.

[593] "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?", 12.

DABIG'ta Şiîliğin Kökeni ve Düşünce Yapısı: "İbn Sebe'den Deccal'a Râfızîler"

DABIG'ın 13. sayı 32-46. sayfaları arasında yer alan ikinci makale *The Rafidah from Ibn Saba' to the Dajjal* ana başlığını taşımaktadır. Bu başlık aynı zamanda derginin kapak konusudur. Bu makalede on bir alt başlık söz konusudur. Her birini ayrı bir ana tema olarak düşünmek mümkündür. Ancak başlıklar ve içerikleri dikkate alındığında bunları dört ana tema olarak kodlamak mümkündür.

Yahudilik Râfizîlik İlişkisi

Bu başlıktaki ilk makale *Râfizîler ve Yahudiler* şeklindedir. Râfizîliğin Yahudi kaynaklı bir düşünce olduğu ifade edilir. Râfızîlik tam anlamıyla bir tehlike arak görüldüğü için, makaleye Tabiin âlimlerinden Şa'bî (ö.104/722)'nin Râfizîlerle ilgili bir görüşünden alıntı yapılarak başlanır. Şa'bi şöyle demiştir: "Seni sapkın arzuların takipçilerine karşı uyarıyorum ki, onların en kötüsü Râfizîlerdir, çünkü onlar bu ümmetin Yahudileridir. Yahudilerin Hristiyanlığa buzğ ettikleri gibi Râfizîler de İslam'a buğz ederler. Onlar İslam'a isteyerek ya da Allah'tan korktukları için girmediler; Müslümanlardan nefret ettikleri ve onlara buzğ ettikleri için girdiler. Duaları kulaklarını aşmaz. Nitekim Ali onları canlı olarak yaktı ve başka beldelere sürdü. Bunların arasında Abdullah b. Sebe de vardı. İbn Sebe Sana Yahudilerindendi, Ali onu Sâbât'a sürgün etti."[594]

Makalede fitne olarak görülen Râfizîlik, Yahudiliğe benzetilir ve iki grubun ortak noktalarına işaret edilir. Buna göre; Yahudiler, mülkü sadece Davud soyuna tahsis ederken, Râfizîler mülkün sadece Ali b.

[594] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 13 (1437): 32. Rivayetin orijinali için bk. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/249; İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye,* 1/23.

Ebi Talip'in evladına ait olduğunu söyler. Yahudiler beklenen Mesih çıkmadıkça Allah yolunda cihat yapılamaz derken, Râfizîler de beklenen Mehdi çıkmadıkça Allah yolunda cihad olmayacağını söylerler. Yahudiler, Tevrat'ı, Râfizîler ise Kur'ân'ı tahrif etmişlerdir. Yahudiler Müslümanlara selam verdiklerinde selam yerine, ölüm anlamına gelen sam ifadesini kullanırken, Râfizîler de aynısını yaparlar. Yahudiler, tüm insanların servetlerinin kendilerine helal olduğunu söylerken, Râfizîler de aynı düşünceyi benimserler. Yahudiler tüm Müslümanların kanının helâl olduğunu ileri sürerken, Râfizîler de aynı şeyi düşünürler. Yahudiler, insanları aldatmanın helâl olduğunu kabul ederken, Râfizîler de aynı kanaati paylaşır. Yahudiler Cebrail'e buğz ederler ve onu düşman olarak görürler. Râfizîler de Cebrail'i vahyi Ali (r.a) yerine Muhammed (s.av.)'e götürdüğü için yanlış yapmakla itham ederler.[595]

Makaleye göre Yahudilik ile Şiîlik arasında tam bir uyum vardır. Onlar bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bu konu, "üzerinde kuşkunun olmadığı bir gerçeklik"tir. Râfizîlik dini (the religion of Rafd ("Shiism") Yahudi İbn Sebe'nin entrikasından başka bir şey değildir. İbn Sebe, Mesih'in saf dinini bozan selefi Paul'un izinden gitmiştir. Paul, Hristiyanlığı bozup yerine asli günah, haç uygulaması, kefaret, enkarnasyon, kutsal ruh ve benzeri düşünceleri getirmiştir.[596]

Bu ana temada ikinci makale *İbn Sebe kimdi*? başlığını taşır. Bu başlığın hedefi Râfizîliğin kuruluşlunda temel figür olarak kabul ettiği İbn Sebe'yi tanıtmaktır. Yahudi İbn Sebe İslam'dan nefret eden, Müslümanları saptırmak, İslam'ı bozmak için Paul (Pavlos)'un

---

[595] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 32. Rivayetin orijinali için bk. İbn Abdürabbih, *İkdü'l-Ferid,* 2/249.

[596] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 33.

Hıristiyanlığa yaptığının benzeri İslam'a yapmak için çalışmıştır. İbn Sebe, Ali b. Ebi Talib'in kutsallığı, onun ölmediği ve geri geleceği gibi sapkın düşünceleri Müslümanlar arasında yaymanın yanı sıra, ilk defa Ali (r.a)'nin ilah olduğu iddiasını da dillendirmiştir. Ayrıca o, halife Osman'a karşı halkı isyana teşvik etmiştir. Osman'ın öldürülmesi, daha fazla Müslümanın ölümüne ve sonunda Haricilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Makalede bu düşünceler İbn Teymiyye (ö.728/1328)'ye atıfla temellendirilir. İbn Teymiyye'ye göre Râfizîlik bidatini ilk çıkaran Abdullah b. Sebe adındaki zındıktır. Amacı, Müslümanların dinini bozmaktı. İbn Sebe, Pavlos'un Hristiyanlığa yaptığının benzerini İslam'a yapmaya çalıştı. Amacına ulaşamadı, ancak müminler arasında Osman'ın ölümüyle sonuçlanan fitnenin başını çekti.[597]

Makalede İbn Sebe konusu detaylandırılır, Taberî (ö.310/923)'den alıntılar yapılır. Taberî'ye göre İbn Sebe, Osman'ın hilafeti döneminde İslam'ı kabul etti. Daha sonra Müslüman beldeleri gezerek onları saptırmaya çalıştı. Bu iş için Hicaz'dan başladı, sırasıyla Basra'ya, Kûfe'ye ve de Şam'a gitti. Şam halkı onu kovdu. O da Mısır'da Kasa suresi 85. ayetine atıfla"[598] Hz. Muhammed'in ikinci dönüşü İsa'dan daha çok hak ettiğini ileri sürdü. Bu görüş halk arasında kısmi bir kabule mazhar oldu. Sonra İbn Sebe peygamber-vasî konusunu tartışarak Ali'yi Hz. Peygamber'in vasîsi (hâtemü'l-evsiyâ) olarak sundu, Resûllülah'ın vasiyetini atlayarak ümmetin işini deruhte eden halifeleri zalim olarak nitelendirdi.[599]

---

[597] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 33.

[598] "Kur'ân'ı sana indiren Allah, elbette seni dönülecek yere de gönderecektir. De ki: Kimin doğru yolda yürüdüğünü, kimin de apaçık bir sapkınlık içinde olduğunu en iyi bilen rabbimdir."

[599] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 33. Rivayetin orijinali için bk. Taberî, *Tarihü't-taberi,* 4/340.

Makaleye göre İbn Sebe, gelecek nesiller için Râfizîlik ve fitne tohumlarını yaydıktan sonra, 40/660'da civarında öldü. O, Râfizîliğin kurucusu ve Haricilerin de kışkırtıcısıdır. Bu nedenle, çeşitli sapkın tarikatlar hakkında yazanlar, Rāfizilik ve Haricîlikten bahsettiklerinde İbn Sebe'ye mutlaka atıf yapmaktadırlar. Hariciler, İbn Sebe'nin Osman aleyhindeki komploları sonucu, onun faaliyetleri sayesinde var oldular. İbn Sebe'nin takipçileri daha sonra, düşüncelerinin temel ilkeleri konusunda Haricilerle aynı fikirde buluşacaklardır. Yani Hariciler gibi, onlar da sahabenin büyük çoğunluğunu, tüm Müslümanları ve halifelerin çoğunu tekfir edeceklerdir.[600]

Kavramsal Çerçeve ve Râfizîlere İlişkin Hüküm

Bu temada yer alan ilk başlık *Râfizîliğin Anlamı* şeklindedir. Râfizîliğin çıkışı İbn Sebe'nin fitnesi olarak değerlendirilen makalede, tüm sapkın mezhepler gibi Râfizîliğin de zamanla geliştiğine, bidat ve küfürlerinin gittikçe arttığına işaret edilir; kavramsal analizlilere yer verilir. Buna göre "Râfizîlik" reddetmek anlamına gelen "rafada" kelimesinden türemiştir. Onlar Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (ö.122/740)'e gelerek Ebû Bekir ve Ömer'den desteklerini çektiklerini ilan etmelerini istediler. Zeyd b. Ali bunu kabul etmeyip "Allah ikisine de merhamet etsin" dedi. "O halde seni terk ediyoruz" dediler. Bundan böyle "terk edenler" olarak adlandırıldılar. Âlimler onlara Râfizî denilmesinin başka sebeplerine de işaret ederler. Onlar; Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetlerini; sahabeyi ya da Sünneti, Kur'ân'ı ve İslam'ı reddettikleri için onlara bu isim verildi.[601]

---

[600] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 34.
[601] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 34.

Râfizîler için kullanılan diğer bir kavram ise Şîa'dır[602]. Bu kelime Şy'a kökünden olup desteklemek anlamana gelir. Râfizîlere, Ali'yi, Ebû Bekir ve Ömer'e tercih ederek onu destekledikleri için bu isim verilmiştir. Oniki anlamına gelen *İsnaaşeriyye* ile imam kökünden türeyen *İmamiyye* de Râfizîler için kullanılan diğer bir kavramdır. Bu kavram, masum olduklarını iddia ettikleri on iki imam çizgisine olan inançlarından kaynaklanır. Bu on iki imam; Ali ve onun soyudur. İlk üç imam ashaptandır; kalan dokuz imamın hiçbirinin Râfizîlikle herhangi bir ilgisi yoktur. İmamları Râfızî olarak niteleyen rivayetler tamamen Râfizî'lerin uydurmasıdır.[603]

Makalede Taberî, İbn Hazm ve Yahya b. Said gibi âlimlerin görüşlerinden hareketle Râfizîlerin *Mehdi* olarak adlandırdıkları 12. İmam'ın varlığı tartışmaya açılır, Mezhepler Tarihi literatüründeki hemen her konuya değinilir. Makalede 11. İmam Hasan el-Askeri'nin gerçekte bir oğlunun olmadığı, bunun bir kurgu olduğu üzerinde durulur*; gaybet-i suğra* ve *gaybet-i kübran*"ın tarihi süreci tartışılır. Makalede dikkat çeken bir yaklaşım şöyle ifade edilir: "12. İmamın birinci derece akrabaları, imamın doğumunu ve gerçekten var olduğunu 72 yıl boyunca kitlelerden başarıyla gizlemiş olduğunu iddia etseler bile, imamın hala gaybette olduğunu ve neredeyse 1200 yıldır nasıl yaşamaya devam ettiğini izah etmeleri mümkün değildir. Eğer Mehdi'ye inanmak zorunlu olsaydı, bu konu mutlaka Kur'ân ve Sünnet'te yer alırdı. Anlaşılmaktadır ki onların "Mehdi"sinin aslı astarı yoktur. Bu inanç, Bâtinî kardeşlerinin ayak izlerini takip eden yalancı Râfizîler tarafından uydurulmuştur." Şa'bî'den hareketle Râfizîlerin

[602] Ömer Faruk Teber, "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması". *İlahiyat Akademi*: *Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 4/5 (2017), 197.
[603] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 35.

inançları "köksüz, dayanaksız" olarak nitelendirilir, bazı kötü vasıflar onlara yakıştırılır. Buna göre "Râfizîler ahmaktırlar, eğer onlar kuş olsalardı akbaba olurlardı, hayvan olsalardı eşek olurlardı."[604]

Bu temada yer alan diğer başlık *Râfizîlerle İlgili Hüküm* şeklindedir. Burada Râfizîlerin dini statüleriyle ilgili görüşler ele alınmaktadır. Bu başlığın temel hedefi, Râfizîlerin mürted ve kâfir olduklarını ispat etmektir. Buna göre "aşırı cehaletleri ve sapkınlıklarına ek olarak, Râfizîler- hem âlimleri hem de cahilleri– mürteddirler." Makalede IŞİD liderlerinden, "Emirül müminin" unvanlı Ebu Ömer Hüseyin el-Bağdadî'nin: "Râfızîlik, şirkin ve mürtedliğin partisidir." şeklindeki görüşüne yer verilir.[605]

Râfizîlerin mürtedliği ile ilgili olarak Zerkâvî üzerinden önemsedikleri otoritelerden alıntılar yapılır. Zerkâvî şöyle demiştir: "Selefin Râfizîleri tekfir eden açıklamaları ünlüdür. İmam Ahmed b. Hanbel'e, "Ömer veya Aişe'yi lanetleyen birinin durumu soruldu. İbn Hanbel şöyle cevapladı: "Onun İslam içinde olduğunu düşünmüyorum." Ayrıca, o, "Râfizîler Muhammed'in sahabîlerinden beri olduklarını ilan eden, onları lanetleyen, onları aşağılayan, Ali, Ammar, Miktad ve Selman'ın dışında diğer ashabı lanetleyenlerdir. Râfizîlerin İslam'dan payları yoktur."[606] demiştir.

Buhari de şöyle der: "Benim için bir Cehmî, Râfizî, Hristiyan ya da Yahudi'nin arkasında namaz kılmamın hiçbir farkı yoktur. Onlara selam verilmez, onların hastaları ziyaret edilmez, onlardan kız alınıp

---

604 "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 35.
605 "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 35.
606 "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 35. Rivayetin orijinal metni için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbeli el-Hallal, es-Sünne, thk. Atiyye Zehrani (Riyad: Dârü'r-Raye, 1989), 3/493.

verilmez, cenazelerine iştirak edilmez, kestikleri yenmez."[607] Muhaddis Ahmed b. Yunus (ö.227/841) da şöyle der: "Eğer bir Yahudi ve Râfizî birer koyun keserlerse Yahudi'nin kestiğinden yerim, ama Râfizî'nin kestiğinde yemem, çünkü Râfizî mürteddir."[608] İbn Hazm da "Râfizîler Müslüman değildir." demiştir."[609]

İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân'ın bazı ayetlerinin silindiğini ya da saklandığını iddia eden kişiyi tekfir etmekte herhangi bir ihtilaf yoktur. Resüllüh'ın vefatından sonra ashaptan çok az sayıda kişi dışında, sahabenin dinden döndüğünü ya da fasık olduklarını iddia edenin de tekfir edilmesinde şüphe yoktur, çünkü o, bu görüşüyle Kur'ân'ın farklı yerlerinde ashabın övülmesini reddetmiştir. Dahası böyle bir kimsenin küfründen şüphelenen kişinin de küfrü zorunludur. Çünkü bu, Kur'ân ve Sünnet'in taşıyıcıları olan ashabın kâfir ya da fasık olmaları anlamına gelir. Bu, "Sizler insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz"[610] ayetinde işaret edilen en hayırlı neslin çoğunluğunu kâfir ya da fasık olarak görmektir. Yine bu, bu ümmetin, ümmetlerin en kötüsü ve seleflerinin de insanların en kötüsü oldukları anlamına gelir. Bu kişinin küfrü İslam dinin ilkelerince zorunludur.[611] Se'manî (ö.526/1166) şöyle der: "Ümmet, İmamiyye'nin kâfir olduğunda icma etmiştir, çünkü onlar sahabenin saptığına inanıyorlar, icmaını kabul etmiyorlar, onlara yakışıksız şeyleri nispet ediyorlar."[612]

---

[607] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 35. Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad ve'r-red ale'l-cehmiyye ve ashabi't-ta'til,* thk. Fehd b. Süleyman el-Füheyd, Dâru Atlasi'l-Hadra (Riyad; Dımaşk: 2005), 33.

[608] İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Resûl,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 570.

[609] "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 35.

[610] Ali-İmran 3/110.

[611] İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 587.

[612] Zerkâvî, "Hel etake Hadisü'r-Rafizah", hutbe serisi. https://archive.org/details/ZUH03 Rivayetin aslı için bk. Ebû Sa'd

Bu bağlamda Zerkâvî de şöyle der: "Selef imamları Râfizîleri tekfir etti ve onların gerçek yüzlerini ortaya çıkardı… İmam Malik şöyle der: "Allah Resûlü'nün ashabına lanet edenin dinden bir payı yoktur." Malik, sahabeden bahseden Fetih 29.[613] "Sahabe nedeniyle öfkelenen kişi kâfirdir." şeklin yorumlamıştır. İmam Şafii de bu yoruma katılmıştır.[614]

Bu temada yer alan son başlık *Râfizîlerin Küfür Öğretileri ve Eylemleri* şeklindedir. Burada Râfizîlerin tekfir edilme nedenleri ele alınır. Râfizîlerin tekfir edilmelerini gerektiren çok sayıda eylemleri olsa da en önemlileri şunlardır:

1. Tüm sapık mezhepler içerisinde mezarlara/türbelere tapma uygulamasının en meşhur olduğu mezhep Râfizîliktir. Hatta Ehl-i Sünnet'te görülen mezar ibadetleri de Râfizîlik kaynaklıdır. Konuya ilişkin İbn Teymiyye'nin görüşlerine yer verilir: "Mezarlar üzerine inşa edilen türbeleri ziyaret etmekle ilgili hadisleri ilk uyduranlar Râfizîler ve onları seven sapkınlardır."[615] Bu alıntıdan sonra makalede şöyle denilir: "Râfizîler, şimdi mezarlara secde edip etrafını tavaf ediyorlar, orada metfun olanlara yalvarıp onlardan yardım istiyorlar. Onların kalpleri Allah'tan daha fazla buradakilere bağlıdır. Dinden çıkmalarına neden olan bu şirk, âlimiyle cahiliyle, hepsinin ortak olduğu bir suçtur. Sadece bu uygulamaları bile hepsinin mürted olarak ilan edilmelerine yeter de artar."

Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi es-Sem'anî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988), 6/365.

[613] "İncil'deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye böyle olmuştur."

[614] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 36.

[615] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 36.

2. Râfizîler ashabın çoğunluğunu tekfir eder, onlardan nefret eder ve onlara lanet ederler. Muhammed b. Abdilvehhap şöyle der: "Ashabın fazileti hakkında Kur'ân'da ayetler çoktur. Bu konudaki mütevatir hadislerin toplamı, ashabın doğruluğunu açıkça göstermektedir. Şu halde kim sahabenin tamamının ya da çoğunluğunun fasık, mürted olduğuna inanırsa ya da onları lanetlemenin mubahlığını düşünürse Allah ve Resulü'nün ashabın faziletine dair olan haberlerini inkâr etmiş olur. İbn Vahhap şöyle devam eder: "Bu, dinin temelini yıkmaktır, çünkü dinin temeli Kur'ân ve Hadistir. Şayet Peygamber (s.a.v)'den ilmi alanların, az sayıda kişi dışında, mürted olduğu varsayılırsa, insanlar Kur'ân ve Hadis'ten şüphe ederlerdi. Dinin yıkımına yol açacak bu inançtan Allah'a sığınırız."[616] Buradan hareketle makalede "Râfizîlerin çoğunluğu -takiyye gereği gizlenenler hariç- Kur'ân'ın bazı ayetlerinin çıkarıldığını, değiştirildiğini ve ashap tarafından uydurulduğunu; bu nedenle Ehl-i Sünnet'in elindeki Kur'ân'ın yanlış ve eksik olduğunu düşünmektedirler." denilerek Râfizîlere bakış ortaya konulur.

3. Râfizîlerin sahabenin çoğunluğu hakkındaki hermetik/sapkın duruşlarına ek olarak, onlar Ebû Bekir (r.a), Ömer (r.a) ve Osman (r.a)'ı da içine alacak şekilde ashabın en iyileri ve en meşhurlarına yönelik nefretlerini, lanetlerini vurgulamaktadırlar. Aynısını Peygamber'in eşlerine karşı, özellikle Ebû Bekir'in kızı Aişe (r.a) ve Ömer'in kızı Hafsa (r.a)'ya da yaptılar. Şimdi Peygamber'in eşlerinden ve ashabından nefret eden bir kişi, hardal tanesi kadar dahi olsa, imanı olduğunu iddia edebilir mi? Nitekim Evzaî (ö.157/773) ve el-Firyâbî (ö.212/827) Ebû Bekir Sıddîk (r.a)'a lanet edenin kâfir olacağını belirtmişlerdir.

[616] İbn Vehhab, er-Redd ale'r- Rafizah, 13.

4. Râfizîler Aişe (r.a)'ye, onun namusuna, dolayısıyla da Peygamber (s.av.)'in onuruna dil uzatmaktadırlar. Oysa Kur'ân Nur suresi 11-26. ayetlerinde açıkça bunları reddetmekte ve Aişe'nin masumiyetini ortaya koymaktadır. İbn Kesir tefsirinde bu ayeti şöyle yorumlar: Âlimler, bu ayetlerin vahyinden sonra Aişe'yi lanetleyen ve onu sadakatsizlikle suçlayan kimsenin Kur'ân'a karşı çıktığı için kâfir olacağında ittifak etmişlerdir."

5. Râfizîler İmamların bazılarına karşı, onları peygamberlerin birçoğuna tercih edecek düzeyde, aşırı bir sevgiye sahiptirler. Hatta onlar Allah'a ait bazı sıfatları da İmamlara atfederler. Bu imamların atomlar üzerinde kontrol sahibi olduğunu, gaybı bildiklerini, Kur'ân'ı fesh edebileceklerini ve mutlak itaati hak ettiklerini dahi iddia ederler.

Makaleye göre Râfizîler tarafından sergilenen küfür formları oldukça fazladır. Onlar her geçen gün bir yandan yeni sapmalar geliştirirlerken diğer yandan İslam'a karşı savaşmaktadırlar, Müslümanlara karşı Haçlıları ve kâfirleri desteklemektedirler.[617]

Cihadistler ve Râfizî Algıları

Bu temada ilk başlık *Cihad İddiasında Bulunanlara Göre Râfizîler* şeklindedir. Gerek bu sayıda gerekse diğer sayılarda[618] bu kavram ısrarla kullanılır; IŞİD ile İslam adına cihad yaptığını iddia edenler arasındaki fark ortaya konulmaya çalışılır. Burada temel hedef cihadı, IŞİD gibi kabul etmeyen grupları eleştirmektir. Çünkü IŞİD, Kur'ân ve Sünnett'e öngörülen gerçek cihadı yapan taraf iken, diğerleri sadece kuru bir *cihad iddiasında bulunanlar* olarak sunulur.

---

[617] "The Râfidah from Ibn Saba' to the Dajjâl", 37.

[618] "The Allies of Al-Qā'idah in Shām: Part 4", *Dabiq*, 11 (1436), 7; "From the Pages of History: Bāqiyah" *Dabiq*, 12 (1437),17.

Makaleye göre tüm İslami gruplar Râfizîleri tekfir etmemekte, bazıları Râfizîleri "cahil Müslüman mezhep" olarak tasvir etmektedirler. Bu düşünce kabul edilmez bulunur, Râfizîler hakkında bu şekilde düşünenlerin görüşlerini haklı çıkarmak için *iki gerekçe* ileri sürdükleri belirtilir.[619]

İlk gerekçe; *Râfizîlerin cehalet nedeniyle mazur görülmesi gerektiği iddiası*'dır. Makaleye göre *cihad iddiasında bulunanlar,* bu argümanı zırh olarak kullanıyorlar. Böylece Râfizîleri tekfirden ve muvahhitlerin onlara karşı yürüteceği savaştan koruyorlar. Mücahitler Irak'taki Râfizî mahalleleri bomba yüklü araçlarla patlattığında cihat iddiasında bulunanlar "Siz, cahil ve masum Müslümanları öldürüyorsunuz, onlara davayı anlatmalısınız, onları öldürmemelisiniz, savaşımız sadece Amerika'ya karşıdır." sözleriyle muhalefetlerini ortaya koyuyorlar.[620]

Makalede bu gerekçenin birçok kez yanıtlandığı ifade edilir ve Râfizîlerin dini statüleriyle ilgili olarak bir yorum getirilir. Buna göre "Müslüman olduğunu iddia eden biri, Allah'tan başka bir şeye veya birine ibadet ederse, Allah ile alay eder veya O'na teslim olmaktan tamamen vazgeçerse, o zaman o kişi Müslüman olarak kabul edilemez. Çünkü İslam, Allah'a karşı samimiyettir, O'na teslim olmaktır. Kelime-i şehadet, Allah dışında ibadete ve itaat etmeye layık herhangi bir şeyin olmadığını beyan etmektir. Onun ön koşullarından biri bilgidir, onu etkisiz hale getiren şeylerden biri ise İslam'ın temellerini öğrenmekten uzaklaşmaktır. Mürcie'nin[621] ve onun kardeşleri olan cihad iddiasında

---

619 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 37.

620 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 37.

621 Burada İrca ile ilgili detay verilir. Buna göre Mürcie'nin din anlayışı Dabiq'ın bazı sayılarında çürütüldüğü ifade edilir, ilgili sayılara ve makalelere atıf yapılır. Örnekler için bk. *Dabiq* 6. sayıda "The Qâ'idah of Adh-Dhawâhirî"; *Dabiq* 7. sayıda "Islam is The Religion of The Sword Not

bulunanların aksine İslam, gerçekliği olmayan yüzeysel bir iddia değildir. Öyle olsaydı, Müslümanlar ile kâfirler arasındaki çatışmaların çoğu savaşa ihtiyaç duyulmadan çözülürdü. Ancak "iman; söz ve eylemdir" gerçeği en çok kâfirleri kızdırmaktadır. Cihad iddiasında bulunanlar, tıpkı Tevrat ve İncil'de muhataplarına zorunlu kılınan birçok emrin bir kenara bırakılması gibi, aynı şeyin Müslümanlar tarafından da yapılmasını arzu ediyorlar. Oysa Kur'ân bu konuda Müslümanları Nisa 89. ayetiyle uyarmıştır: "Kendileri nasıl inkâr etmişlerse sizin de öyle inkâr etmenizi, böylece onlara eşit ve benzer hale gelmenizi isterler."[622]

Makalede Suud Selefiliğinde önemli bir isim olarak görülen İbn Ebi Butayn (ö.1886)'dan alıntı yapılarak Râfizîlerin tekfir edilmesi konusunda çekingen davranan İslami gruplar eleştirilir. İbn Butayn, Râfizîlerin geçmişte Ebû Bekir, Ömer ve Aişe'ye yönelik lanetleme konusunda, kör bir taklit ehli oldukları için, mazur görülmesi gerekir iddiasını kabul edilmez bulur ve "Onlar geçmişte sadece sahabeye dil uzattıkları için tekfir ediliyorlardı, oysa şimdi çok daha büyük şirk içindedirler" diyerek günümüz Râfizîlerinin tekfir edilmeye daha layık olduklarını vurgular.[623]

İkinci gerekçe ise *Râfizîleri tüm âlimler tarafından tekfir edilmemektedir* iddiasıdır. Bu iddiayı iki açıdan reddeder. Makalede öncelikle Şîa-Râfizî ayrımı yapılır, Şiîlik Râfizîlikten daha genel bir sınıf olarak sunulur, tekfir edilenlerin Şiîler değil, Râfizîler olduğu belirtilir. Şîa; "hilafette Ali'yi, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a tercih emekle birlikte üçünün de hilafetlerini de kabul edenler" şeklinde

Pacifism"; *Dabiq* 8. sayıda "Irjâ' The Most Dengerous Bid'ah"; *Dabiq* 10. sayıda "The Law of Allah or The Laws of Men".

[622] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 37.

[623] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 38.

tanımlanır. Makaleye göre onların soyları tükenmiştir ve onlar tarih kitaplarında bidat ehli (ehlül-bida‘) olarak tanımlanmaktadırlar. Çağdaş Zeydiyye’ye ise çoktan İran propagandasıyla Râfizîleştirilmişlerdir. Şimdi onlar İran’dan öğrendikleriyle sahabeyi lanetleyen bir mezhep haline getirilmişlerdir.”[624]

Diğer cevap ise şöyle temellendirilir: Râfizîleri tekfire yanaşmayanlar literatürde onları tekfir etmeyen bazı âlimlere atıf yaparak görüşlerini sunmaktadırlar. Ancak bu âlimlerin fetvalarının tarihi bağlamı esas alınmalıdır. Öte yandan Râfizî liderler, Müslümanların otoritesi altında yaşarken yüzlerce yıl *takiyye* yapmışlar, dinlerinin birçok yönünü Sünnîlerden, halktan ve hatta kendi halklarından dahi gizlemişlerdir. Bu gizlilik, Safevî devletinin yükselişine kadar devam etmiştir. Bu devletle birlikte onlar, Batini karakterli küfür inançlarını, şirklerini açıkça ilan ettiler; bariz küfür olan dinlerine ateşli kalabalıkları davet ederek herkesi bu irtidad suçuna ortak ettiler. Bu konuda saray âlimi Muhammed Bakır el-Meclisî’nin katkısı büyük olmuştur.[625]

Makalede, verilen fetvaların bağlamı da dikkate alınarak, günümüzdeki Râfizîlerin tekfir edilmelerini gerektiren çok sayıda şirke bulaştıkları gelenekten atıfla temellendirilir. Örneğin Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhab, İbn Teymiyye’nin sahabenin çoğunluğunu tekfir eden Râfizîleri tekfir ettiği fetvasına atıf yaptıktan sonra şöyle der: “Bu fetva onlarla başlayan bir hükümdür. Daha sonraki nesillere, şimdiye gelince onlar Râfizîliklerine büyük bir şirk eklediler. Onların

[624] “The Râfidah From Ibn Saba’ to the Dajjâl”, 38.
[625] “The Râfidah From Ibn Saba’ to the Dajjâl”, 38.

türbelerde uyguladıkları şirkin derecesi Hz. Peygamber'in gönderildiği Arap toplumunda dahi yoktu." [626]

Yine bir başka isme, Muhammed b. Abdillatif'e atıf yapılır. O da İbn Teymiyye'nin fetvasına dayanarak şöyle der: "Gerçekte Râfizîlerin hükmü tekfirdir. Ancak Râfizîler şuan eskiye göre çok daha kötü durumdadırlar, zira onlar Ehl-i beyt konusunda aşırı gittiler, Ehl-i beytin onlara fayda ve zarar vereceğine, onlara sıkıntılı ve rahat günlerde yalvarılması gereğine inanmaktadırlar. Bunun, onları Allah'a ve her hâlükârda bağlı olmaları gereken dine yaklaştıracak bir tabu olduğuna inanıyorlar. Bunlardan sonra Râfizîlerin kâfir olduğunda şüphe eden kişi, peygamberin getirdiklerinden ve kitapta yer alanlardan habersiz demektir. Bu nedenle ölmeden önce dini konumunu gözden geçirmelidir." Burada Hamd el-Hümeydi[627]'nin de bir yorumuna yer verilir: "Bu, İbn Teymiyye'nin çağındaydı. Bugün o, Mekke'de, Medine'de Baki mezarlığında ve başka yerlerde Râfizîlerin ortaya koydukları şirkleri görseydi nasıl tepki verirdi? Bu nedenle onların erkekleri, kadınları, âlimleri ve cahilleri kâfirdirler."[628]

Cihad İddiasında Bulunanların Sapkınlıkları başlığında sözde cihad yaptığını söyleyen Zevâhirî'nin görüşleri merkeze alınarak eleştiriler yapılır. Zevâhirî'nin eleştiriye konu olan görüşü şöyledir: "Biz On iki İmam Şiîliğini inançta Ebû Bekir, Ömer, müminlerin annesi Aişe, sahabe ve tabiinin çoğunluğuna sövme noktasına ulaşan, çeşitli bidatleri icad eden bidatçı bir mezhep olarak kabul ediyoruz. Onların kâfir olduklarını düşünüyorlar, açıktan onları lanetliyorlar, Kur'ân'ın

---

[626] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 38.

[627] Şeyh Hamd el-Hümeydi *Al-i Selül* (Suud ailesi) tarafından öldürülmüştür. O, İslam Devleti'ne bağlığını bildiren son dönem âlimidir. *Dabiq*, (1437),13/38

[628] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 38.

değiştirildiğine ve on iki imamın masumluğuna inanıyorlar. Bu imamların ne bir peygamberin ne de mukarreb meleklerin ulaşmadığı bir seviyeye ulaştığı iddiaları gibi, başkaca da uydurulmuş inançları vardır. "Şimdi kim, bunlar aleyhine deliller sabit olduğu halde bunlara inanırsa o kişi mürted olur."[629] Ancak kim de cahil olur, kendisine gerçek ulaşmadığı halde, sahih zannettiği hadisler üzerine bina edilen bu fasit ilkelere inanırsa ya da cahil olarak bunlarla amel ederse o kişi cehaleti sebebiyle mazurdur."[630]

Makalenin devamında Zevâhirî'nin Zerkâvî'yi eleştirdiği mektubuna yer verilir. Zevâhirî mektubunda şöyle der: "Eğer siz, Şiîlerin liderlerine saldırılması gerektiğini iddia ediyorsanız neden sıradan Şiî halka saldırıyorsunuz? Bu, kalplerindeki yanlış inançlarının köklerinin daha derine gitmesine yol açmaz mı? Oysa bize düşen, onlarla konuşmak, davamızı anlatmak, onları gerçeğe yönlendirmek değil midir? Mücahitler Iraklı Şiîleri her zaman öldürebilecekler midir? Tarihte hangi İslam devleti bunu yapmaya çalıştı? Cehaletlerinden dolayı mazur görülmelerine rağmen neden Şiî halk öldürülüyor? Ve biz Şîa'yı hedefe koymasaydık ne kaybederdik? …Ve kardeşler olarak biz ve İran'ın birbirimize zarar vermememiz, birbirine destek olmamız gereken bir dönemde Amerika'nın ikimizi de hedef aldığını unutuyor muyuz?"[631]

Zevâhirî, Râfizî türbe, market ve mahallelerin hedef alınmasını eleştirdiği bir diğer mektubunda da şöyle demektedir: "Bu eylemler kadın, çocuk ve Şiî çevreden dokunulmazlığı olanların-savaşanlar dışında-kanlarının akıtılmasına neden olmaktadır. Oysa onlar

[629] Bu kısım metinde yer almamaktadır, anlam bütünlüğü açısından yer vermeyi uygun bulduk.
[630] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 39.
[631] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 39.

cehaletleri nedeniyle mazur görülmelidirler. Zevâhirî alaycı bir şekilde devam ederek şunları sorar: "Irak'ın bütün Şiîlerini öldürmek mi istiyorsunuz? Daha sonra Arap Körfezi ve Yarımadasının bütün Şiîlerini öldürerek devam edin. Sonra İran, Şam ve dünyanın geri kalanındaki tüm Şiîleri de öldürün."[632]

Makalede IŞİD'in ısrarla talebine rağmen Şiî karşıtlığını kabul etmeyen Zevâhirî'nin Râfizîlere nasıl davranmaları gerektiği noktasındaki direktiflerine yer verilir. Zevâhirî şöyle der: "Mücahitler, Râfizî, İsmaili, Kadiyani ve sapkın tarikatlarla, bu mezhepler Ehl-i Sünnet'e karşı savaşmadıkları sürece, savaşmamalıdırlar. Eğer bu sayılanlar Ehl-i Sünnet ile savaşırlarsa, o zaman onlara verilecek cevap sadece savaşanlarla sınırlı olmalı ve bunun savunma amaçlı olduğu açıkça ilan edilmelidir. Savaşa katılmayanlara, ailelerine, evlerine, ibadet yerlerine, törenlerine ve dini toplantılarına karşı kesinlikle saldırıdan uzak durulmalıdır. Mücahitlerin kontrolü ve yetkisi altına giren alanlara gelince, bu mezheplere davetten sonra iyilikle muamele edilmeli, farklılıklar tolere edilmeli, şüpheler giderilmeli ve daha büyük zararlara neden olmayacak şekilde, örneğin mücahitlerin bölgeden çıkarılması, halkın isyan etmesi ya da düşmanlarının bu bölgeleri işgal etmek için istifade edeceği bir fitne ortamının oluşturulması gibi hususların gerçekleşmemesi için emri bil maruf nehyi anil münkerin uygulanması gerekir.[633]

Makaleye göre Zevâhirî'nin Râfizîlere yönelik yukarıdaki düşünceleri onun yanlış "Müslüman" anlayışından kaynaklanmaktadır. Ayrıca makalede Zevâhirî'nin 'tarih boyunca hiçbir İslam devleti Râfizîleri öldürmeye çalışmadı' şeklindeki iddiası onun cehaletine

---

[632] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 39.
[633] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 39.

bağlanmaktadır. Makaleye göre Râfizîler raşid halifeler, Emevîler ve Abbasîler döneminde yoktular. Mezhep *takiyye* pratiği yapan küçük bir azınlıktı. Râfizîler dört yüz yıl önce Safevî devletinin ortaya çıkmasıyla birlikte değişen şartlara kadar ne politik ne askeri bir güce sahip olabilmiş ne de bariz küfür ve şirklerini yayabilmişlerdir.[634]

Makalede Taliban da *Cihad İddiasında Bulunanların Sapkınlıkları* başlığı altında incelenmektedir. Milliyetçilikle suçlanan Taliban, Zevâhirî'nin el-Kaide'sine benzetilir; Taliban ile Râfizîler kardeş olarak görülür; Taliban'ın Râfizîleri hedef alan herkesi kınadığı belirtilir. Bu noktada Taliban'ın medya yetkilisi Abdullah Veziri'nin görüşlerine yer verilir. O, şöyle der: "Şiîler Müslümandır... Kim Allah'ın bir olduğu söyler, Muhammed'i onun elçisi olarak kabul ederse o Müslümandır. Mezhepler çoktur ve Allah Kıyamet Gününde onlar arasında karar verecektir."[635]

Milliyetçi Taliban, Muhammed Tayyib Ağa'nın liderliğinde yüksek seviyeli İranlı bir heyetin İslam Emirliği'nin siyasi işler başkanını ziyaret etmesini iftihar vesilesi saymaktadır. Ziyaret sırasında heyet, İranlı yetkililerle Afganistan, bölge ve dünya Müslümanlarının mevcut durumunu, İran'daki Afgan mültecilerin sorunlarını görüşmüştür. Bu ziyaretin, İslam Emirliği heyetinin iki tarafı ilgilendiren konuları görüşmek, ilişkileri geliştirmek ve güçlendirmek adına dünyanın çeşitli ülkelerine yaptığı düzenli ziyaretlerin bir parçası olduğu belirtilmiştir.[636]

Makalede Taliban'ın İran devleti ve halkını savunması eleştirilir. Afganistan İslam Emirliği, Güvenlik Konseyi tarafından İran İslam

[634] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 39.
[635] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 39.
[636] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 40.

Cumhuriyeti'ne ve halkına yönelik uygulanan yeni cezaları kınamış, bu kararları tanımadığını açıklamıştır. İslam Emirliği, milletlere saygı duyma ilkesine uygun olarak, Güvenlik Konseyi'nin İran'a yönelik eski ve yeni ekonomik tehditlerini İran ve halkına karşı büyük bir suç ve zülüm olarak değerlendirmiştir. Bu yaptırımların olumsuz sonuçları doğrudan İran halkı tarafından ödenmektedir. Bu nedenle Emirlik, tüm sorunların müzakere ve uzlaşma yoluyla çözülmesini talep edilmiştir.[637]

Makalede Taliban'ın İran ile dayanışma göstermesi kabul edilmez bulunur. Milliyetçi Taliban, 1433/2011 yılında Kabil ve Mezar-i-Şerif'te 10 Muharrem Aşure gününde gerçekleştirilen patlamaları kesin bir dille reddetmekte ve burada ölen "Râfizî kardeşlerine" taziyelerini sunmaktadır. Patlama sonrası acil toplanan Afganistan İslam Emirliği Şura Meclisi, patlamanın mağlup edilen düşman tarafından planlanan bir komplo olduğunu belirtti. Ardından kötü niyetli ve adi hedeflerine ulaşmalarını önlemek için halkın uyanık olmasını, kin ve düşmanlık ateşin uzak durulmasını, birlik olan Afgan milleti arasında mezhep, kabile, dil veya bölgesel ayrılıklara fırsat verilmemesi gerektiği kararlaştırıldı. Şura meclisi, ülkedeki tüm siyasi ve dini/mezhebi grupların bu tür krizlerde halkın ve ulusun çıkarlarını, kendi özel çıkarlarına tercih etmelerini istedi. Kendi siyasi hedeflerine hizmet etmeye çalışırken düşmanın yaktığı ateşe petrol taşımayı sonuçlandıracak, ulusun birliğine zarar verecek açıklamalardan uzak durulması istendi. Şura Meclisi toplantı sonunda İran ve halkına desteğini yinelediği dört maddelik toplantı kararlarını yayınlandı:[638]

---

[637] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 40.
[638] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 40.

Makaleye göre Taliban'ın tüm bu yaklaşımı IŞİD'li mücahitlere karşı Râfizîlerle işbirliği yapma arzusudur.[639]

Zerkâvî Özelinde IŞİD'in Râfizî Algısı

Bu temada dört başlık yer almaktadır. İlki Zerkavî'nin *Râfizîlere Yönelik Metodu* şeklindedir. Bu başlıkta temel hedef Zerkâvî'nin Râfizîleri koruyanlara karşı verdiği mücadele ekseninde bir yöntem teklifi ortaya koymaktır.

Zerkâvî, Usame Bin Ladin'e gönderdiği ünlü mektubunda şunları yazmıştı: "Râfizîler aşılmaz bir engel, gizlenmiş bir yılan, yalan ve fesat kuyusu, sinsi bir düşman ve ölümcül bir zehir gibidir. Biz iki türlü bir savaş içerisindeyiz. Savaşın birincisi alenidir ve saldırgan küffara karşıdır. İkincisi ise tüm Batini mezheplerin mirasını elde ettikten sonra yüzünde bıraktığı izi zamanın asla silemeyeceği kötülükle bir dost gibi görünen, herkesin takdirini kazanan ve birliğe davet eden ancak gece gündüz plan yaparak kendini gizleyen, arkadan iş çevirenlere karşı yapılan daha zor ve şiddetli bir savaştır. Hakiki gözlemci ve bilge sorgulayıcı da farkındadır ki, Şiîlik en önemli tehlike ve sorundur. "Asıl düşman onlardır, onlardan sakın! Allah kahretsin onları! Nasıl da haktan yüz çeviriyorlar!"[640] Yahudiler ve Hristiyanlar, farklılıklarına rağmen Ehl-i kitap ortak paydasında buluşmaktadırlar, ancak Günümüz Şiîleri yaptıklarıyla İslam'la bağdaşmayan bir görüntü vermektedirler. Şiîlik; mezarlara tapmaktan türbe tavafına, sahabeyi tekfir etmekten ümmetin göz bebeği ve müminlerin annelerini lanetlemeye, bu sapkınlıklarının bir sonucu olarak Kur'ân'ı tahrif etmeye kadar her türlü şirki içermektedir. Hatta imamlarının günahsız olduğunu iddia etmeleri ve onlara vahiy geldiğine inanmaları da kendi

[639] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.
[640] Münâfikûn 63/4.

temel kitaplarının savurduğu zındıklık ve diğer küfür biçimleri gibi inançlarının da temelini oluşturmaktadır. Ve Şiîler bu kitapları basmayı ve yayınlamayı sürdürmektedirler."[641]

Zerkâvî'ye göre Şiîlerin tarihi miraslarında *Nasibî* diye isimlendirdikleri Ehl-i Sünnet'e karşı besledikleri kinlerini unutacaklarını zannedenler yanılmaktadırlar. Bu, Hristiyan bir kişiden İsa'nın çarmıha gerildiğini inkâr etmesini istemek ve onun hala Hristiyan olarak kaldığını söylemekle aynı şeydir. Râfizîler tarih boyunca hep ihanetin bir parçası olmuşlar, her zaman Ehl-i Sünnet'e karşı savaş açmışlardır.[642]

Zerkâvî mektubunda Râfizîlerin daha sonra milis kuvvetlerini giderek yitirdiğini ve dağılmaya başladığını; ancak sonrasında Amerikalıların isteği ve yardımıyla yeni kurulan Irak hükümetinde ordu ve güvenlik birimlerinde yer almaya başladıklarını belirttir. Râfizîler Ehli Sünnet ile aralarında doğrudan gerçekleşecek bir çatışmanın EhliSünnet'te cihad fikrini harekete geçireceğini ve Şiîlere zarar vereceğini biliyorlardı. Onlar; bu çatışmanın kendi kontrolleri altındaki Haçlı destekli yönetimin tam anlamıyla istikrara kavuşana kadar ertelenmesi gerektiğine inanıyorlardı. Amerikalıların aksine Arapça konuşup Iraklı göründükleri ve bu bölgeyi çok iyi bildikleri için; kendi istedikleri hükümet kurulana kadar Ehl-i Sünnet'ten birçok bilim adamı, entelektüel, doktor ve mühendisi katletmişlerdi. Bu durum onları Amerikalılardan daha büyük bir engel ve onlardan daha tehlikeli bir düşman haline getirdi. Hatta Râfizîler; *takiyye* yaparak kendi kültürleri ve geçmişlerinden gelen husumetlerini gizleyerek, bazı Ehli-Sünnet ehlini bile kandırmışlardır. Bütün bunların bir sonucu olarak

[641] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.
[642] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.

Amerikan işgali esnasında öldürülen birçok mücahit aslında Râfizîler tarafından katledilmiştir.[643]

Zerkâvî'ye göre Râfizîler değişimin anahtarıdır. Onların dini, siyasi ve askeri yapılarının hedef alınması ve yok edilmesi gerektir. Bu; onların Ehl-i Sünnet'e karşı güttükleri kini açığa vuracak ve içlerinde sakladıkları Batini zehri kusmalarına imkan verecektir. Eğer bunu başarırsak, Sebeilerin (İbn Sebe'nin taraftarları) ellerinde yükselen bu yakın tehlikeyi bertaraf etmek için uyuyan Sünnîlerin harekete geçmesini sağlamış olacağız. Zayıflığa ve bölünmüşlüğe rağmen Ehl-i Sünnet bu Bâtınilerden daha keskin kılıçlara sahiptir ve Râfizîler çoğunlukla korkak ve hainlerden ibaret olduğu için, Ehl-i Sünnet savaş meydanında daha güçlü, azimli ve adildir. Râfizîler ise yalnızca zayıfları ezer ve savunmasızlara karşı koyarlar. Ehl-i Sünnet aslında bu insanların ne kadar tehlikeli olduklarının farkındadır ve Râfizîlere karşı yürütülecek olası bir birleşmenin ne gibi sonuçlar doğuracağı konusunda temkinli davranmaktadırlar. Eğer sufiler ve ihvan yöneticileri bu birleşme fikrinden vazgeçirilmeseydi, insanlar daha huzurlu olacaktı. Uykuda olanları harekete geçirme düşüncesi Râfizîlerin ayağını denk almasını sağlayacak ve bu kaçınılmaz savaştan önce onların önünü kesecektir. Bu, aynı zamanda bölgedeki yıkım ve kötülüğün tek müsebbibi olan Amerikalılara karşı da bir direniş mücadelesinin önünü açacaktır.[644]

Zerkâvî Râfizîlere karşı yöntem teklifinde bulunur. Zerkâvî'ye göre çözüme kavuşmak için kararlılık ve cesaretle meselenin üzerine gidilmelidir. Çözüm yolu ise Râfizîleri durdurmak, onlara karşı savaşmak ve onları ortadan kaldırmak için Ehl-i Sünnet inancını

[643] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.
[644] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.

yeniden hâkim kılmaktır. Bu birkaç sebepten ötürü bu elzemdir: a) Râfizîler Müslümanlara karşı gizli bir savaş içindedirler. Onlar Ehl-i Sünnet'in yakın ve tehlikeli düşmandırlar. Aslında Amerikalılar önemli bir düşman olsa da Râfizîler ümmete karşı onlardan daha tehlikeli ve acımasızdırlar. b) Râfizîler Amerikalıları müttefik olarak görüp onları desteklediler, mücahitlere karşı durdular, cihadı ve mücahitliği yok etmek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. c) Râfizîlere karşı yürüttüğümüz mücadele bu kutlu davada ümmetin yeniden dirilişine vesile olacaktır.[645]

Zerkâvî'ye göre Müslümanların içindeki bu mürted gruplar, özellikle de Râfizîler, temizlenmeden Yahudi ve Hristiyan kâfirlere karşı Müslümanların zafer kazanması mümkün değildir. Tarih bize bunu kanıtlamıştır; tıpkı Râfizî Ubeyd'in yardımıyla Haçlıların eline düşen Kudüs'ü Nureddin Mahmud çok uğraşmasına rağmen Haçlılardan geri alamadı. Kudüs'ü ancak Râfizî Ubeyd ile savaşıp onun hâkimiyetini yıktıktan sonra Selahaddin Eyyübî geri alabildi. Zerkâvî buradan hareketle şöyle der: "Bu, tarihin bize vermiş olduğu önemli bir derstir. Bu derse duyarsız kalınamaz. Biz gerçek kâfirlerin yanında mürted olanlarla da savaşmazsak asıl kâfirlere karşı asla zafer kazanamayız. Hulefa-i Raşidin dönemindeki İslami zaferler; Arap yarımadası bu mürted, inkârcı gruplardan temizlendikten sonra ancak mümkün olabilmiştir."[646]

Makaleye göre cihatçı gruplar arasındaki farkın temel belirleyeni, tarafların *tekfir* konusuna ilişkin yaklaşımlarıdır. Zerkâvî, Râfizîlerin kanının dökülmesini helal kabul etmiş ve onların katli için geniş çapta operasyonlar yapmaktan kaçınmamıştır. Hemen her gün

---

[645] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 42.
[646] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 42.

Irak'taki Râfizî yerleşkeleri bombalı araçlarla hedef alınmıştır. Buna karşın Zevâhirî Râfizîlerin kanının dökülmesini haram kabul ettiği için, bu pagan mürtetlere karşı cihadı yeniden canlandırmaya yönelik her türlü girişimi kınamıştır.[647]

Makalede yer alan ikinci başlık ise *Râfizîler Mürted Mi Yoksa Asli Kâfir Mi*? başlığını taşır, bu sorunun bazı cahillerin kafasını karıştırdığı belirtilir. Çünkü bu cahillere göre Râfizîleri mürted olarak görmek, gerçekte Müslüman olanların Râfizî sayılarak mürted görülmesini gerektirecektir. Yine onlara göre Râfizîleri sapkın ve dinden çıkmış olarak tanımlayanın kendisi mürted olmuştur ve İslam'ı inkâr ettiğini ilan etmiştir. Makaleye göre onların bu anlayışı yalandan başka bir şey değildir. Bu düşünceyi desteklemek için önem atfedilen kişilerden alıntılar yapılır. Örneğin Talha b. Musarrif (ö.112/730)'e göre Râfizîlerle evli olan kadınlar aslında evli sayılmazlar. Onların kestikleri hayvanın eti yenmez, çünkü onlar mürteddirler.[648]

Makaleye göre bir mezhep olarak Râfizîlerin mürted olmaları hükmü daha önce farklı dönemlerde birçok âlim tarafından verilmiştir. Bu hüküm, İbn Temiyye ve diğer âlimlerin, kendilerinden çok önce şekillenen, Dürzîleri, Nusayrîleri ve İsmailîleri de içine alan Bâtınilere verilmiş bir hükümdür. Bu hüküm Râfizî ya da Bâtınilerin Müslümanlığın şartlarını yerine getirip getirmemeleri ile ilgili değildir. Tıpkı riyakârlıkla Müslüman olduğunu iddia eden, daha sonra münafık olduğunu açıklayan ya da Yahudi olarak şehadet getirip şaka yaptığını söyleyen kişi gibi Râfizî olarak yetişen birey de aslında hiç Müslüman olmamasına rağmen bir mürted olarak değerlendirilir. Bu, âlimlerin yüzyıllardır bütün mürtedlere verdikleri hükümdür. Bu hüküm,

[647] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 42.
[648] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 43.

Râfizîlere asıl kâfirlerden farklı davranılması gerektiğini belirten bir fark ortaya koyar. Buna göre; Mürted, tutuklandıktan sonra pişmanlığını dile getirse bile öldürülebilir. Mürted, zimmi olmak için cizye ödeyemez. Mürtedle bir anlaşmaya varılamaz. Mürted erkekler köleleştirilemez. Mürted fidye karşılığı serbest kalamaz. Ona müsamaha gösterilmez. Müslüman olmaya zorlanabilir vs.[649]

Râfizîleri asıl kâfir (küfür ehli) olarak gören düşünceye göre ise Râfizî birisi pişmanlığını dile getirdikten sonra öldürülmemelidir. Onlar Râfizî olarak kalabilirler, cizye ödeyebilirler, zimmi olabilirler, onlarla anlaşma imzalanabilir, erkek olanlar köleleştirilebilir, fidye ödeyerek serbest kalabilirler ve Müslüman olmak için zorlanamazlar. Makalede ilginç bir yaklaşımla Râfizîlerin esas olarak *Ehl-i Kitab* olarak isimlendirilmesi gerektiği teklif edilir. Bu düşüncede olanlara göre "Râfizîlerin, Yahudilere ve Hristiyanlara göre *Ehl-i Kitab*'tan sayılmaları daha uygundur, çünkü Râfizîler, tahrif edildiğini düşünseler bile, bir kitaba sahiptirler. Makaleye göre Râfizîleri asli kâfir sayanlar selefin kitaplarını araştırırlarsa, bu garip düşüncelerinin mesnetsiz olduğunu göreceklerdir. Sonuç itibariyle Râfizîlerin mürted oldukları gerçeği cihad kılıcıyla onların boyunlarının vurulmasını fazlasıyla gerektirmektedir.[650]

Makalede yer alan üçüncü başlık *Râfizîlerin Ehli-Sünnet'e Karşı İşledikleri Suçlar* şeklindedir. Burada Râfizîlerin ashaba yaklaşım tarzı ele alınmaktadır. Makale Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814)'den şöyle bir rivayetle başlar: "Resullullah'ın sahabelerinden birisine kin tutmak, geri kalan tüm Müslümanlara karşı kin tutmaktan daha az günah değildir." Makalede bu durum: "Vallahi Süfyan doğruyu söylemiştir.

---

649 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 43.
650 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 43.

Peygamber (s.a.v) tarafından dünyada kendisini en çok seven iki insan Ebû Bekir Sıddîk ve kızı Aişe'ye karşı birisi nasıl kin tutabilir? Böylece o kişi, Müslümanlar arasında nefret tohumu ekmiş olmaz mı?" ki aslında Râfizîler İslam'a karşı yürütülen hemen her komploda büyük rol oynamışlardır."[651] şeklinde değerlendirilir.

Râfizîler her kötülüğün kaynağı olarak görülür ve bu İbn Teymiyye'nin düşünceleriyle temellendirilir. Ona göre Râfizîler; Müslümanları Hristiyan ve Yahudilerden daha kötü gördükleri için, İslam'a karşı düşmanlığı herkesçe bilinen Yahudi, Hristiyan ve putperestler gibi din düşmanlarıyla birlik oldular. Onlar Allah'ın sevgili kulları olan velilerine kin tutmaktalar. Her akıllı birey kendi dönemi ve önceki dönemlerdeki fitne, kötülük ve bozgunculuğa karşı uyanık olmalıdır. O, bu kötülüklerin büyük çoğunluğunun kaynağının Râfizîler olduğunu görecektir.[652]

Makalede bu alıntılardan hareketle Râfizîlere karşı daha cesur olunması istenir, bu bağlamda Zerkâvî'nin görüşlerine yer verilir. Zerkâvî''ye göre tarihin tecrübelerini, geçmiş dönemlerin tanıklığını ve bugünün olay ve deneyimlerini gözden geçirerek şu ayetin manasını doğru bir şekilde anlamlandırabiliriz: "Onlar düşmandır, onlardan sakının. Allah onları helak etsin! Onlar nasıl da aldanmıştır?" Tarih boyunca bu sapkınlar (Râfizîler) Müslümanların ilerleyişini sekteye uğratmış, Müslümanları sırtından hançerlemiş, adeta ümmet düşmanlarının geçtiği bir köprü gibi hareket etmişlerdir.[653]

Zerkâvî, İbn Teymiyye'nin Râfizîlere yönelik düşüncelerine aynen katılır. İbn Teymiyye'ye göre Râfizîler Müslümanlara karşı

[651] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.
[652] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.
[653] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.

küffara, Moğollara yardım ettiler. Râfizîler Cengiz Han'ın Müslüman beldeleri işgal etmesinin en önemli sebebidirler. Hülagu Han'ın Irak'ı işgali, Halep'i alıp Salihiyye'yi yağmalamasına da onlar sebep olmuştur. Onlar, zorbalık ve hilekârlıkla birçok ihanete imza atmışlardır. Bu sebepledir ki Müslümanların ordusunu Mısır'a dönüş yolunda yağmalamışlar, haramilik ve hırsızlıkla Müslümanların tüm ticaret güzergâhlarına büyük zarar vermişlerdir. Ayrıca Müslümanlara karşı Moğollar ve Frenklerle birlik olmuşlardır. En büyük kuyruk acıları da İslam'ın yeniden hâkim olmasıdır. Benzer şekilde, Müslümanlar Akkah ve çevresini fethettiğinde, Râfizîler Hristiyanları desteklemiş, Müslümanlar yerine onları tercih etmişlerdi. Râfizîlerin kalplerinde Müslümanlara karşı hiçbir insanın kalbinde bulunmayacak kadar çok kin ve haset yer edinmiştir. Onlara göre en büyük ibadet Allah dostlarını (Evliyaullah) lanetlemektir. Râfizîler Müslümanların birliğini bozmaya çalışan kişilerdir. En önemli prensipleri Hulefâ-i Râşidîn gibi İslam halifelerine ve âlimlere küfretmek, onları karalamaktır, çünkü onlara göre masum bir imamın varlığına inanmayan herkes Allah ve Resulü'ne de inanmıyor demektir. Râfizîler Moğolları ve yönetimlerini beğeniyorlardı, çünkü bu yönetimle elde ettikleri itibarı Müslüman bir devlet yönetimi altında elde edemeyeceklerini biliyorlardı. Müslümanlar Hristiyan ve müşriklerin topraklarını fethederse, bu onların boğazına bir düğüm gibi oturacaktır. Eğer müşrikler ve Hristiyanlar İslam beldelerini işgal ederse, bu Râfizîler için bayram olacaktır. Keza Yahudiler Irak'ta ya da başka bir yerde bir devlet kurarsa, Râfizîler onların en büyük destekçileri olacaktır, çünkü onlar hep küffarı, müşrikleri, Yahudileri ve Hristiyanları desteklemişler, her zaman Müslümanlara karşı

savaşmışlardır. İbn Teymiyye'nin bu sözleri adeta günümüz Râfizîlerini tanıtmaktır.[654]

Makaleye göre Râfizîler; Osman, Ali ve Muaviye dönemindeki fitnelerin baş sorumlusudur. Hüseyin'in şehadetinin arka planında onlar vardır. Râfizîler, Fatımiler olarak da adlandırılan devlet aracılığıyla Abbasi Halifesine karşı savaşmışlar, Abbasi halifesi ve Müslüman hükümdarlara karşı hep Moğolları desteklemişlerdir. Şam ve Filistin'in işgalinde de Frenkleri ve Haçlıları desteklemişlerdir. Safevî Devleti aracılığıyla da Ehl-i Sünnet'e karşı savaş açmışlardır. Afganistan ve Irak'ın işgalinde Amerikalılara yardım etmişlerdir. Şam'da Nusayri rejimini desteklemiş, Yemen'de Râfizî milis devletini kurmuşlardır. Râfizîler Deccal'ın bayrağı altında Yahudilerle birleşinceye kadar Müslümanlara karşı savaşmaya devam edecekler.[655]

Makalede son başlık *Râfizîler ve Deccal* şeklindedir. Burada Deccal'in özelliklerine yer verilir, Peygamber (s.a.v)'in Deccal fitnesine karşı Müslümanları uyardığına atıf yapılır. Sünnette Deccal; kırmızı derili ve devasa bir yaratık olarak tanımlanır; saçları kıvırcık ve esmer olarak sunulur. Doğu'daki denizlerde bir adada zincire vurulmuş olarak tasvir edilir. Deccal'in Doğu'dan Medine'ye doğru geleceği, dünyada kırk gün kalacağı, üzerinde duracağı su kaynağı haricindeki tüm su kaynaklarını kurutacağı, hazineleri ortaya çıkaracağı ifade edilir.

Makaleye göre yukarıdaki özellikler Râfizîlerin kitabında bahsedilen Mehdi'nin vasıflarıyla benzerlik göstermektedir. Mehdi esmer ve saçları kıvırcıktır. Büyük bir göbeği vardır. Derisi kırmızıdır. Beni İsrail erkeklerine benzer. Şu anda yeşil bir adada zincirlere vurulmuş şekilde korunmaktadır. Yerinden edilmiştir ve yalnızdır.

---

654 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.
655 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.

Çağrısına Doğu'dan başlayacaktır. Yeryüzünde kendi durduğu su kaynağı hariç, tüm pınarları kurutacak, dünya hazineleri onun için ortaya çıkacak, yanındaki "Melekler"i Davud soyuna ait kılıçları taşıyacak, Hz. Musa ve Harun'a ait ahit sandığını çıkaracak ve onunla şehirleri fethedecek, Musa'nın asası ve Süleyman'ın yüzüğünü elde edecek, Musa'nın kitabelerine sahip olacaktır. Makalede Ehli-beyte ithaf edilen bu rivayetlerin tamamı uydurma olarak görülür, gerçekte bu rivayetlerin Deccal'i yani Yahudilerin Mesih'ini tanımladığı belirtilir. Bu anlatılanların tümü uydurma olmasına rağmen Râfizîler, kendi inanışlarının temelini oluşturduğu için, bu hurafelere sıkı sıkıya bağlıdırlar.[656]

Makalenin *Sonuç* kısmında Râfizîlik ile ilgili düşünceler tekrarlanır. Buna göre Râfizîlik, sinsi bir Yahudi tarafından başlatılan, ölülere ibadet etmekle gark olmuş mürted bir mezheptir. Onlar Hz. Peygamber'in ashabına ve eşlerine küfrederek dinin temellerinde (Kur'ân ve Sünnet) şüphe uyandıran, Peygamber'in şerefine dil uzatan, "Oniki" imamı Allah'a ve peygamberlere tercih eden bir gruptur. Onların takipçileri liderlerinin mürtedliklerini paylaşmaktadırlar. Bu noktada ümmi bir Râfizî ile âlim arasında hiçbir fark yoktur, çünkü Râfizîler sadece Ebû Bekir ve Ömer'i reddetmediler, aynı zamanda İslam'ı ve dinin esaslarını da yok saydılar. Tarih boyunca da İslam'a ve Müslümanlara karşı Hristiyanlarla, Yahudilerle ve putperestlerle işbirliği yapmaktan çekinmediler.[657]

Cihad iddiasında olanlar Râfizîleri kendilerince her ortamda savunuyor olsalar da, bir tek Râfizî yeryüzünde kalmayıncaya kadar Râfizîlerin bulundukları yerde öldürülmeleri gerekir, çünkü onlar

---

656 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 45.
657 "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 45.

mürteddirler. Râfizîler ve kurucusu İbn Sebe, Müslümanların halifelerinden nefret etmekteler, "iyiliğe emretmek, kötülüğü yasaklamak" adı altında halk arasında fitne çıkarmak, tarihi hilafete karşı savaşmak *cihad iddiasında bulunanlar* ile Râfizîlerin paylaştığı bir özelliktir. Bu nedenle şimdilerde cihad iddiasında olanların, gerçek mücahitler tarafından Râfizî ibadethaneleri, pazarları ve mahalleleri hedef alan saldırıları kınarken *İslam Devleti'*ne karşı açtıkları savaş şaşırtıcı değildir.[658]

Makalede son söz olarak Râfizîlerin Müslümanlara karşı Yahudileri destekleme ve amaçlarını gerçekleştirmek için Yahudi Deccal'i dört gözle bekledikleri ifade edilir. Müslümanlar, Kıyamet alameti olarak görülen ve cehennem ateşini arzulayanların yaydığı kargaşa ortamından uzak durmalı, bunun yerine-cihad yaparken-Râfizîlerin, onları taklit edenlerin ve savunanların durumu üzerinde düşünmelidirler. Allah'tan kalplerini İslam üzere sabit kılmasını, Deccal'ın kötülüğünden ve diğer tüm fitnelerden korumasını; kendisinden memnun olarak Allah'la karşılaşıncaya kadar kalplerini doğrulukla aydınlatmasını istemelidirler.

[658] "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 45.

Sonuç

IŞİD, Siyasi, dini ve askeri hedefleri olan radikal İslamcı bir örgüttür. Çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahip olan IŞİD'i anlamak ve onunla mücadele etmek iddiasında olan her yapının, kurumun, düşüncenin en az onun kadar sofistike olması elzemdir. IŞİD siyasi idealleri yanı sıra dini idealleri olan ve bunu sadece kuru bir iddia olmanın ötesine taşıyan bir örgüttür. Hilafet merkezli İslam Devleti ile siyaset alanındaki iddiasını kanıtlayan IŞİD, *DABIG* ile de, radikal grupların tarihinde nadir görülen bir özellik olarak, uzun soluklu, biçim ve içerik yönüyle, daha önemlisi hedefleri açısından oldukça dikkat çeken bir yayın kalitesine sahiptir. Bu açıdan *DABIG* sadece IŞİD'in faaliyetlerini yansıtan bir dergi olarak görülemez, o aynı zamanda bir yandan kendisi için savaşan mücahitlerin dini, fikri altyapılarını oluştururken diğer yandan *İslam Devlet*'i sancağı altında yaşayacak olanlara ideal insan, Müslüman tipolojisini ortaya koymuştur. *İslam Devlet*'i hilafet ile dışa dönük vizyonun inşa ederken, fikri ve ideolojik olarak var olmanın yolu edebi metinlerden geçmektedir. Bu bağlamda dergi, mevcut bütün İslami hareketlerden farkını ortaya koyacak bir yayın politikası yürütmüştür.

DABIG, düşünce geleneğinde dini radikalizmi beslediği kabul edilen şahıs ve metinlerin gücünden, görüşlerinden sistemli olarak istifade etmiştir. Bu dergi aynı zamanda *İslam Devleti*'nin ilelebet var olacağına dair müntesiplerini ikna eden bir yayındır. Dinamik bir yayın anlayışına sahip olan dergi, kendi paradigması açısından sorunlu bulduğu, etki oranı yüksek çeşitli ana başlıkları kapak konusu olarak seçmiştir. Bu hususu, yayınlanan 15 sayıya bakarak görmek mümkündür. Ayrıca IŞİD'in kendi içinde geçirdiği değişim ve dönüşüm de dergiye yansımıştır. Birlikte cihat ettiklerini düşündükleri

Zevâhirî gibi birçok isim sonradan tekfir edilir hale gelmiştir. Derginin yayın stratejisinden hareketle IŞİD'in kısa ve uzun vadeli perspektifi de yakalanabilir.

From The Pages of History: The Safawiyyah ana başlıklı, *Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?* alt başlıklı ilk makalede Şiîliğin tarihine yolculuk yapılmakta, burada Şiîlik Şah İsmail üzerinden okunmaktadır. Şiîlik, *Râfizî* kavramıyla kodlanmakta ve Râfizîlik bir din olarak görülmektedir. Bir başka değişle Şiîliğin İran'daki tarihi Safevîlerle başlatılmaktadır. Bu, özellikle ideolojik Şiîliğin temellendirilmesi açısından işlevsel olduğu için genel olarak tercih edilen bir yaklaşımdır. Ancak ifade edilmelidir ki, Şiîliğin İran'da varlık bulması bir sürecin sonucudur ve bu süreç de kurumsal olarak İlhanlılar dönemimde başlamıştır. Olcaytu Sultan'ın 1309-1316 yılları arasında Şiîliğiilk defa devletin yaslandığı bir zemin olarak kullanması,[659] akabinde İlhanlıların kalıntıları üzerinde varlık bulan Celâyirlîler, Serbedârîler,[660] Muzafferîler gibi Şiîliği resmen himaye eden küçük devletler ve bu arada Şiîleşen Sünî tarikatların varlığı dikkate alınmadan, adeta iki asırlık bir zaman dilimi atlanarak meselenin temellendirilmesi tam anlamıyla eksik bir okuma olacaktır.

Safevîlerin önemine işaret edilen yerlerde çağdaş Şiî yazarlardan alıntı yapılmıştır. Ancak tüm makalelerde genel bir ilke olarak atıf yapılan kitaplar hakkında detay verilmemiş, sadece kitabın ismi zikredilmiştir. Buna göre ilk makalede Abbas Kummî (ö.1940)'nin *el-Künâ ve'l-Elkâb*'ına[661], Seyyid Hasan Sadr (ö.1935)'ın *Tekmiletu*

[659] Detay için bkz. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 164-194.
[660] Hakkında bkz. Şahin Ahmetoğlu, "Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 129-154.
[661] Abbas Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983).

Emeli'l-Âmil'ine[662] atıf yapılmıştır. Burada klasiklerden sadece İbn Kesir (ö.774/1373)'in *el-Bidaye*'[663]sine Safevîler dönemi Kerbela olayları ile ilgili bir konuda atıf yapılmıştır. Birinci makalenin içeriği İslam Tarihi ve Mezhepler tarihinde Şiîlikle ilgili olarak literatürde ortaya konulan bilgilerin özeti şeklindedir, denebilir. Makalede Safevîler dönemi Şiîliğinin her yönüyle günümüz Şiîliğini şekillendirdiği vurgulanmıştır. Bu dönem Şiîlik için "politik kült" kavramıyla kodlanmıştır. Dergideki her iki makalede de mesele İran özelinde tartışıldığında İran yerine *Pers* ifadesi özellikle kullanılmış, bununla Pers kültürünün Şiîlik üzerinden İslam'a sokulduğu imlenmiştir. Şah İsmail ile devletleşen Şiîliğin o günden beri Ehl-i Sünnet'i merkez düşman; Yahudi ve Hıristiyanları ise dost olarak gördüğünü, bu durumun günümüzde de devam ettiği belirtilmiştir. Osmanlının en büyük suçunun yapılan anıtlaşmalarla Râfizîlerin Arap topraklarına girmesine imkân tanıması olarak gösterilmiş, günümüzde Şiîlere hac izni verilmesi de aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Şiîliğin her dönem ve vasatta küllerinden yeniden doğmaya ve Sünnîlere problem olmaya devam edeceği vurgulanmıştır.

The Rafidah from Ibn Saba' to The Dajjal başlıklı ikinci makalede Şiîliğin kökeni ve düşünce yapısını yansıtacak on bir alt başlıktan oluşmuştur. Makalede Şiîlik ile Yahudilik arasında doğrudan bir ilişki kurulmuş, bu ilişkinin kurucusu olarak da İbn Sebe gösterilmiştir. İbn Sebe'nin ilk dönem İslam tarihi olayları ve Şiîliğin kurucusu olmasıyla ilgili rivayetler mutlak doğruymuşçasına değerlendirilmiş ve Şiîliğin kökeni bu kabuller üzerinden okunmuştur.

---

[662] Seyyid Hasan Sadr, *Tekmiletu Emeli'l-âmil,* thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyni (Kum: 1406).

[663] İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihaye (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.

Râfizî, Şîa ve *İmamiyye* kavramlarıyla ligi kaynak göstermeksizin literatürdeki bilgiler aktarılmış, tüm Şiîler *Rafızi* kavramıyla karşılanmıştır. Tekfir edilmesi ve ortadan kaldırılması gereken grubun Râfizîler olduğunun altı çizilmiştir. Gerçekte Şiîliğin daha kolay kabul edilebilecek bir yapı olduğu, bunu da tarihte Zeydiyye'nin temsil ettiği, bugün artık onların da İran eliyle Râfizî yapıldığı vurgulanmıştır. Ayrım yapılmaksızın günümüzde tüm Şiîlerin Râfizî olarak görülmesi istenmiştir. Râfizîlerin gelenekten de istifadeyle tekfir edilmesi gereği üzerinde durulmuştur. Onların tekfir edilmelerini gerektirecek çok sayda eylemleri olduğu belirtilmiştir. Mücahitler arasındaki Râfizî algısına değinilmiş, IŞİD gerçek cihad ehli, diğerleri ise sözde cihad iddiasında olan yapılar olarak sunulmuştur. Bu konuda Eymen Zevâhirî merkeze alınarak eleştirilmiştir. Aynı suçlamalar Taliban'ın Râfizîlere yakınlaşması nedeniyle onlara da yöneltilmiş; onlar gerçek mücahid değil, istismarcılar olarak sunulmuştur. Makalenin bu konudaki dayanağını Ebu Musab Zerkâvî'nin görüşleri oluşturmuştur. O, her hâlükârda mürted olarak kabul ettiği Şiîleri ortadan kaldırılması gereken öncelikli hedef olarak görmüştür. Çünkü onlar dün, Hz. Peygamber'in göz bebeği ashabına ve eşlerine hakaret ederken, bugün bunlara ilaveten, şirke gark olmuş, Ehl-i Sünnet'i sırtından bıçaklayan ve küfrün Müslümanlara tahakkümü için yürüdüğü bir köprü vazifesi gördüğü ifade edilmiştir. Rafiziler ortadan kaldırılmadan Ehl-i Sünnet'in rahat ve huzurlu yaşamasının imkân dışı olduğu tespiti yapılmıştır. Deccal düşüncesinin Şiîlik ve Yahudiliğin ortak paydası olduğu belirtilmiştir.

İkinci makalede de detay verilmeksizin kaynaklara, özellikle Sünnî blokta Hanbelî otoritelerin eserlerine atıf yapılmıştır. Bu bağlamda şu isim ve eserlere yer verilmiştir: el-Hallal (ö.311/923)'ın,

es-Sünne'sine; İbn Batta (ö. 387/997)'nın *el-İbane an Şeriati'l-Firkati'n-Naciye'*si; Lalekai (ö.418/1027)'nin *Şerhu Usuli İ'tikadi Ehli's-Sünne'*si[664]; İbn Teymiyye'nin *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye, Mecmû'l-Fetava* ve Es-Sârimü'l-Meslûl Alâ Şâtimi'r-Resûl adlı üç eserine defalarca atıf yapılmıştır. Hadis kaynakları Buhari, Müslim ve Ahmed b. Hanbel olarak seçilmiştir.

Şiî-İmamî kaynaklardan ise Küleyni (ö.329/940)'nin *el-Kafi*'si,[665] Nu'manî (ö.360/970)'nin *Kitabu'l-Gaybe*'si[666], Şeyh Saduk (ö.381/991)'ün *Kemalü'd-din ve temamü'n-ni'me'*si; Şeyh Tûsî (ö.460/1067)'nin *Kitabu'l-Gaybe*'si[667];Tabresi (ö.548/1153)'in *İ'lamu'l-verâ'*sı[668]; Erbilî (ö. 693/1293)'nin *Keşfü'l-Gumme*'si[669]; Meclisî (ö.1110/1698)'nin *Biharü'l-Envâr*'ı,[670]; Hairi'nin (ö.1937)'nin *İlzamü'n- nasıb fî isbati'l-hücceti'l-gaib*[671] gibi eserlere atıf yapılmıştır.

Makalelerin çağdaş selefilikten beslendiği kaynaklar, Muhammed b. Abdilvehhab'ın *Risaletü'n- fi'r-red ale'r- rafiza*'sı[672], *ed-dürerü's-seniyye*[673]; Hamd b. el-Hümeydi'nin *Aqwāl ahlil-Islām*

---

[664] Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberi Lalekai, *Şerhu Usuli i'tikadi ehli's-sünne ve'l-cemaa mine'l-kitâb ve's-sünne ve icmai's-sahabe ve't-tabiin min ba'zihim*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gamidi (Riyad: Daru Taybe, t.y).

[665] el-Küleynî, el-Kâfî, thk.1383.

[666] en-Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 1397.

[667] Tusi, *Kitabu'l-gaybe*, 1965.

[668] Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersi, İ'lâmü'l-vera bi-a'lâmi'l-hüda, thk. Ali Ekber Gaffari (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979).

[669] İbn Ebi'l-Feth el-Erbili, Keşfü'l-gümme (Beyrut: 1985).

[670] Meclisî, *Bihârü'l-Envâr* (Beyrut: 1404).

[671] Abdülkerim b. Muhammed Ca'fer el-Yezdi Hairi, İlzamü'n-nasıb fî isbati'l-hücceti'l-gaib (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984).

[672] Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman Temimi Necdi İbn Abdilvehhab, *Risaletü'n- fi'r-Red ale'r- Rafiza,* Nasır es-Sadi er-Reşidi Riyad. San'a: Daru'l-ÂsÂr, 1427.

[673] *ed-Dürerü's-seniyye, fi'l-ecvibeti'n-necdiyye.* thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 1996. Bu eser, İbn Vahhabın da içinde olduğu Necd bölgesinde yetişen selefi alimlerin fetvalarını içeren16 cilt halinde bir

*fi'l-hukm 'ala'r-Rāfidah'*sı;[674] 2006-2013 yılları arasında IŞİD'e liderlik den Ebu Ömer el-Bağdadi'nin *Qul Innî 'Alā Bayyinah Min Rabbî*[675] başlığıyla toplanan hutbeleri; Ebû Musab ez-Zerkâvî'nin *Hel etake Hadisü'r-Rafizah*,[676] adıyla toplanan hutbelerine atıflar söz konusudur. Ayrıca Eymen Zevâhirî'nin *Mawqifunā Min İrân*[677] adlı makalesine de eleştirmek üzere atıf yapılmıştır.

Sonuç olarak *DABIG*'taki Şiîlik ile ilgili yaklaşımların Sünnî kaynaklardan, özellikle Hanbelî literatüründen devşirildiği açıkça görülmektedir. Bu nedene IŞİD'in Şiî algısının yeni bir şey olduğunu söylemek imkânsızdır. IŞİD Şiî karşıtı paradigmasını inşa ederken gelenekten çokça istifade etmiştir, ancak farkını; söylemini inşa ederken kullandığı sisteme ve güçlü ifade tarzına borçludur. Şiîlerin, geçmişten getirilen ashap karşıtlığına ilaveten, türbe ziyaretlerindeki aşırılıklarından hareketle mürted olarak görülmeleri, niçin hedef seçildiklerini açıklamaktadır. Özellikle Hanbelî cenahta yazılmış eserlerden hareketle Şiîlere dair perspektif geliştirmek, zaten ön yargılı olarak bakılan bir dini grubu anlama noktasında metinlerin ideolojik olarak okunmasına yol açmıştır.

---

komisyon tarafından derlenen ve çağdaş radikal İslami hareketlerin başvuru kaynaklarından biridir.

[674] http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_12232.html

[675]https://archive.org/search.php?query=subject%3A%22%D8%AC%D9%85%D9%8A%D8%B9+%D8%AE%D8%B7%D8%A8+%D8%A3%D8%A8%D9%88+%D8%B9%D9%85%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%BA%D8%AF%D8%A7%D8%AF%D9%89+%D8%A3%D8%B3%D9%88%D8%AF+%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%81%D8%B9%22

[676] https://archive.org/details/ZUH03 Erişim, 20 Kasım2019

[677] http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_24935.html Erişim, 20 Kasım 2019

KAYNAKÇA

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve müzilü'l-ilbâs amma iştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nâs*. thk. Abdülhamid Ahmed Yûsuf Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

Afary, Janet-Anderson, Kevin B. *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*. çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.

Ahmetoğlu, Şahin. "Serbedari Hareketi ve Temel Görüşleri". e-*Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 129-154.

Akdoğan, Mehmet Nur. *Şiî kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Allâme Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâleddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali. *Müntehe'l-matlab fî tahkîki'l-mezheb*. Meşhed: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1415.

Allâme Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâleddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali. *Minhâcü'l-kerâme fî marifeti'l-imâme*, thk. Abdurrahman Mübarek Meşhed: Müesssetü Aşûra 1379.

Allâme Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâleddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali. *Tezkiratü'l-fukahâ*. Müessesetü Ali'l- Beyt. İran: 1414.

Allâme Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâleddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali. *Nihâyetü'l-ihkâm*. Kum: Müessesetü İsmailiyyan, 1410.

Amilî Ali b. Yunus. *es-Sırâdü'l-müstakîm*. thk. Muhammed Bakır el-Behbûdî. Kum: 1384.

Amilî, A. Kevrânî. *Keyfe redde'ş-Şi'atu gazve'l-Moğul*. Kum: 2006.

Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Tarihi: Hulefa-i Raşidin Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Arı, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.

Arjomand, Said Amir. "Introduction:Shi'ism: Authority and Political Culture". *Authority and Political Culture in Shi'im*. ed. S.A. Arjomand. New York: State University of New York Press 1988.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago, 1984.

Arnold, Thomas W. *ed-Da've ile'l-İslâm bahs fî târîhi neşri'l-akâideti'l-İslamî*. Arapça'ya çev. H. İbrahim Hasan. Kahire. 1970.

Aştiyanî, Abbas İkbal. *Târih-i Mufassal-i İrân: ez Sadr ı İslam tâ İnkiraz-ı Kâçariyye*. Tehran: Kütübhâne-i Hayyâm 1366. Arapçaya çev. Muhammed Alauddin Mansur. Kahire: 1989.

Atalan, Mehmet. *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer Sâdık'ın Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Aydeniz, Hüsnü. "Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2021), 347-376.

Aydeniz, Hüsnü. *Varlıktan Eyleme İnsanın Hiyerarşideki Konumu.* Erzurum: Fenomen Yayınları, 2023.

Aydeniz, Hüsnü. "Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 75-90.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *İkdü'l-cümân fî târih-i ehli'z-zamân*. nşr. Abdürrazık Tantavi Karmut. Kahire 1989.

Ayyâşî, Muhammed b. Mesud. *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî. Tahran: 1380.

Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2: Hz. Ömer*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibî. *el-Müntekā*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.

Bağdadi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi. *Kitâbu'l-muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ty.

Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm. Beyrut: Dâru'l-Azvâ, 1968.

Bakan, Tevhit. "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übey'in Cenaze Namazını Kılması" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (Haziran 2013), 211-240.

Bakan, Tevhit. *Ashâb'ın Adâleti*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Bâkillanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *et-Temhid fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla.* Beyrut: 1986.

Bausani, A. "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din". çev. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/32 (2002), 223-231.

Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: 1973.

Behbehânî, Muhammed Bakır Vahid. *Mesâbîhu'z-zalâm fi şerh-i mefâtîhi'ş-şerâi'*. Kum: 1324.

Benâketî, Ebu Süleyman Fahruddîn Dâvud. *Ravzatü üli'l-elbâb fi m'arifeti't-tevârih ve'l-ensâb*. nşr. Ca'fer Şiar, Tahran: 1930.

Benli, Yusuf. "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı*. 401-442. İstanbul: İsav Yayınları, 2013.

Beyânî, Şirin, *Din u devlet der Îrân 'ahd-i Moğol*. Tahran: 1367-1375.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Şuabu'l-İman*. Riyad: Mektebetü'rreşid 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1344.

Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şiîlik*. Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003.

Browne, E. Granwille. *Ez Sa'di ta câmi: tarih-i edebi İran'asr-ı istila-yı Moğol ve Tatar*. çev. Ali Asgar Hikmet. Tahran: Çaphane-i Dânişgâh 1960.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia: Modern Times (1500-1924)*. Cambridge: 1930.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. et-*Tarihu's-sağîr*. thk. Mahmud İbrahim Zayed, Kahire: 1977.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'ali'l-ibad ve'r-red ale'l-cehmiyye ve ashabi't-ta'til.* thk. Fehd b. Süleyman el-Füheyd. Riyad; Dımaşk: Dâru Atlasi'l-Hadra, 2005.

Bulut, Halil İbrahim. *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*. İzmir, 2005.

Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik, 2015.

Ca'feriyan, Resul, eş-*Şîa fî İran: dirâsatun târihiyye mine'l-bidâye hatte'l-karni't-tâsi'el-hicrî*. Arapçaya çev. Ali Haşim el-Esedi. Meşhed: 1420.

Calmard, Jean, "Shi'i Rituals and Power, II: The Consolidation of Safavid Shiism: Folklore and Popular Religion," *Safavid Persia*, ed. C. Melville, London: I. B. Tauris, 1996.

Cevizci Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Cüveynî, Alâeddin Ata Melik. *Târih-i cihan güşa*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

Cüzcânî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed. *Tabâkat-ı nâsırî*. nşr. Kabil: Abdulhay Habibi, 1964.

Çiftçi, Hasan. 'Ubeydullah Zâkânî: Toplumsal Görüşleri Ahlak ve Felsefesi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,1996.

Çubukçu, Asri. "Devâtdâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Demir, Ahmet İshak. "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 85-102.

Dımaşki, Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Nasırüddin. *er-Reddü'l-vafir*. Beyrut: 1393/1973.

Döndüren, Hamdi. "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Eboo Jamal, Nadia. *Surviving the Mongols*. London: 2002.

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-harac*. Beyrut: Daru'l-Marife 1979.

Ebû Yusuf. *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzaî*. Beyrut: t.y.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. trc. Osman Keskioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Ebu'l-Fidâ, Ismail b. Ali. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. Kahire: 1912.

Eflakî, Şemseddin Ahmed. *Ariflerin Menkîbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: MEB Yayınları, 1986.

Emin, Muhsin. *A'yânü'ş-Şî'a*, nşr. Hasan el-Emin. Beyrut: Dârü't-Ta'aruf,1983.

Enayet, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London:1982.

Erbili, İbn Ebi'l-Feth. *Keşfü'l-gümme*, Beyrut: 1985.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.

Erdoğan, Şemsettin-Deligöz, Ergün. "Irak Şam İslam Devleti (IŞİD): Gücü ve Geleceği". *Savunma Bilimleri Dergisi* 14/1 (2015): 16-25.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: 1990.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd. *Mefâtîhu'ş-şerâi'*. thk. Seyyid Mehdi er-Ricai. Kum: Mecmeu'z-Zehâiri'l-İslamiyye, 1401.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd. *Tefsirü's-safi*, thk. Hüseyin A'lemi. Beyrut: 1982.

Garâvî, Muhammed Abdülhüseyin Muhsin. M*esâdiru'l-ıstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Kum: 1993.

Gedikoğlu, Adnan. *Kur'ân Ayetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmamet Anlayışı*. Konya: Selçuk

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Goldziher, Ignaz. *el-Akide ve'ş-şeria fi'l-İslâm*. trc. M. Yusuf Musa v.dğr. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri 1946.

Göksun, Yenal-Salihi, Emin. *DEAŞ'ın Medya Stratejisi (Rapor).* Ankara: SETA Yayınları, 2018.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Sosyal Açıdan İslam Tarihi: Hz. Muhammed ve İslam*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1969.

Güner, Ahmet. *Büveyhîilerin Şiî-Sünnî Siyaseti*. İzmir 1999.

Hafız Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh (Zeyl-ü Camiü't-Tevârih-i Reşidî)*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Tehran: Şirketi Tezâmün-i İlmî 1937.

Hairi, Abdülkerim b. Muhammed Ca'fer el-Yezdi. *İlzamü'n-nasıb fî isbati'l-hücceti'l-gaib*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984.

Hakyemez, Cemil. "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. 89-112. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.

Hallal, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbeli. *es-Sünne*. thk. Atiyye Zehrani. Dârü'r-Raye: Riyad 1989.

Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır. *Nüzhetü'l-kulûb*. nşr. Muhammed Debir Siyâkî. Tahran: Kütüphane-i Tûhûrî, 1917.

Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır. *Târih-i güzîde*. nşr. Edward Brown, London: 1910.

Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. trc. Kemal Kuşçu. İstanbul: Ahmed Said Matbaası 1963.

Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Ca'fer el-Musevî. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. Tahran: 1972.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târihu Bağdad*. Kahire: 1931.

Haydar b. Ali el-Hüseyni el-Amili. *el-Keşkûl fi mâ cerâ 'ala Âl-i Rasûl*. Kum:1372.

Hillî, Yahya b. Said. *el-Câmi li'ş-şerâyi'*. thk. Ca'fer Sübhani. Kum: Matbatü'l-İlmiyye 1405.

Himyerî, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Abdullah b. Ca'fer. *Kurbü'l-isnad*. Beyrut: Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1993.

Hodgson, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni*. trc. İzzet Akyol. İstanbul: İz Yayınları, 1993.

Howorth, Henry. *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century*. London: 1927.

Humeyni, Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi. *el-Âdâbü'l-maneviyye li's-salat*. thk. Ahmed Fahri. Kuveyt: Mektebetü'l-Fakih, 1984.

Humeynî, Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi. *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*. y.y., t.y.

Hussain, Jassim M. *The Occultation of the Twelfth Imam*. London: 1982.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *Kitabü'l-istignâ fi ma'rifeti'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilm bi'l-künâ*. thk. Abdullah Merhûl es-Sevâlime. Riyad: Dârü'l-Asıme 2013.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *el-İntikâ fî fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997.

İbn Abdilvehhab, Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman Temimi Necdi. *Risaletü'n- fi'r-red ale'r-Rafiza*. San'a: Daru'l-Asar 1427.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye1404.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-İtikadât fi Dîni'l-İmâmiyye (Risâletu'l İ'tikâdâti'l İmâmiyye*) thk. Isam Abdu's-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Müfîd 1993.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-İstibsâr fî mâ Uhtulife mine'l- Ahbâr*. Tahran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye 1984.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-Mebsût fî Fıkhı'l-İmâmiyye*. thk. Seyyid Muhammed Taki el-Keşfi. Mektebetü'l-Mürtezavi 1967.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *İlelü'ş-şerâi'*. thk. Seyyid Muhammed Sadık Bahru'lulum. Necef: 1966.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Kemalü'd-din ve tamamü'n-ni'me*. Kum: Darü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1395/ 1975.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Me'âni'l-ahbâr*. thk: Ali Ekber el- Gaffari. Kum: 1361.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men la yahduruhü'l-fakîh*. thk. Ali Ekber el-Ğaffârî. Kum: 1982.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Sevabu'l-amal*. Kum: Menşuratu'r-Rıza, 1368.

İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Tehzîbu'l-Ahkâm*. thk. es-Seyyid Hasan Horsan. Tahran: Dâru'lKütübi'l-İslamiyye, 1390.

İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed Ukberi. *el-İbane an şeriati'l-fîrkati'n-nâciye ve mücanebeti'l-*

firaki'l-mezmume. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî. Riyad: Dârü'r-Raye, 1988.

İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Levâtî. *Tuhfetü'n-nuzzâr fî garîbi'l-emsâr ve a'câibi'l-esfâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İbn Dâvûd Hillî, Takıyyüddîn Hasan b. Ali. *Ricâl*. thk. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: Menşûrâtü Matbaati'l-Haydariyye, 1972.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitabu'l-musannaf fi'l-ehadîs ve'l-asâr*. Bombay: 1983.

İbn Ebi'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kum: 1959.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

İbn Ebü'l-Avâm, Ebü'l-Kâsım Abdullah. *Fedâilü Ebî Hanîfe: ahbâruh ve menâkıbuh.* nşr. Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî. Mekke: 2010.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed. *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe ün-Nu'mân*. thk. Halil el-Meys. Suriye: 2007.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed. *Kitabu'l-mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zayed, Mekke: t.y.

İbn İdris Hillî, Muhammed b. Mansur b. Ahmed, *Kitâbu's-serâir*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.

İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar. *Siretu İbn İshak*. thk. Ahmed Ferid el-Mezid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l- Me'arif, 1981.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vilu muhtelefî'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1976.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Kitâbü'z-zeyli 'alâ tabakâti'l-Hanâbile*. Kahire: 1952.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Sad, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İbn Şâzân, Ebü'l-Abbas Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisaburi. *el-İzâh*. thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984.

İbn Şehrâşûb, Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali. *Menâkıbu âli Ebî Tâlib*, thk, Yusuf el-Bekâi. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1991.

İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi. *en-Nucûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır: ty.

İbn Tavus, Ebi'l-Kasım Rukyeddin. *et-Taraif fi marifeti mezahib't-tavaif*. Kum: 1399.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. es-*Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Resûl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1978.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Riyad: Dâru'l-Vefâ, 1998.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-Süneti'n-nebeviye*. thk. M. R. Salim. Riyad: Müessesetü Kurtuba 1986.

İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürül-kâmine fî ayani'l-mieti's-sâmine*. Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1972.

İbnü'l-'İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

İbnü'l-Berrâc, Abdülazîz et-Tarablûsî. *el-Mühezzeb*. thk. Ca'fer Sübhani. Tahran: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1406.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. M. Abdülkadir Ahmed Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fî't-târîh*. nşr. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Dârü'l-M'arife 2002.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gabe fî ma'rifeti's-sahabe*. Beyrut: Dârü'l Fikr, 1989.

İbnü'l-Fuvatî, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mieti's-sâbi'a*. thk. Mehdi en-Necm. Beyrut: 2003.

İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*. Bağdat: 1965.

İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba. *el-Fahri fî adâbi's-sultaniye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: 1966.

İbrahim, Fuad. *el-Fakîh ve'd-devle: tadavvuru'l-fikhi's-siyâsiyyi eş-Şi'îyyi*, Beyrut: Dârü'l-Kenzi'l-Edebiyye, 1998

İlhan, Avni. *Mehdilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

İmadi, Hâmid b. Alî b. İbrâhîm Dımaşkî. *ed-Dürerü'l-müstetab: fî muvafakati Ömer b. Hattab ve Ebî Bekr ve Ali Ebî Turab ve tercümetuhum maa uddeti mine'l-ashab,* thk. Mustafa Osman Samide. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İsbehânî, Ebû Nuaym. *el-İmamme ve'r-red ala'r-Rafıza*. Medine: 2001.

İşcan, Mehmet Zeki. "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı*", İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı*, [(Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan Sakarya), İstanbul 2013, 205-218.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'î fî tertîbi'ş-şerâ'i*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiye, 1997.

Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed. *Tarih-i Olcaytu.* çev. Derya Örs. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin. *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*. çev. Abdülbakıy Gölpınarlı. İstanbul: 1979.

Kâşifu'l-Gıtâ, Muhammed Hüseyin. *Keşfu'l-Gıtâ an mübhemâti şeriati'l-ğarrâ*. İsfahan: İntişârâtü Mehdevî, ty.

Kâtib, Ahmed. *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şuradan Velayet-i Fakihe*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitabiyat, 2005.

Keddie, Nikki R. "The Roots of the Ulama's Power in Moder Iran*," Studia Islamica*, 29 (1969): 31-53.

Kef'amî, Takiyyüddin İbrahim Ali el-Hasan b. Muhammed b Salih. *el-Misbâh*. Beyrut: 1983.

Kelbî, Hişam b. Muhammed. *Mesalibü'l-Arab (Kitabü'l- Mesalib*), thk. Necah et-Tai, Beyrut: Dârü'l-Hedy, 1998.

Kemal Pâşâ-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter*. Haz. Şerafettin Severcan. Ankara: TTK Yayınları, 1996.

Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid. *Te'nibü'l-hatîb 'ala ma sakahu fî Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.

Koçak, Muhsin. *Hz. Ömer ve Fıkhı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987.

Kohlberg, "Şiî Hadis". çev. M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademik Dergisi* 2/2 (2000): 50- 51.

Kohlberg, Etan. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," *Authority and Political Culture in Shi'ism*. ed. Said Amir Arjomand. New York: State University of New York Press, 1988.

Kûfî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed b. Musa. *el-İstigase fî bidei's-selase*. Tahran: 1373.

Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsir*. thk. Tayyib Musave el-Cezâirî. Kum: 1404.

Küleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kâfi*. nşr. A. Ekber el-Gaffârî. Tahran: 1983.

Kütübî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sadır, 1973.

Laoust, Henri. "Ibn Taymiyya". *Encyclopedio of Islam* (New Edition). London: Brill 1986.

Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-Azami. Abu Dabi: 2004.

Mâzenderânî, Mevla Muhammed Salih. *Şerhu Usûli'l-Kâfî*. thk. Mirzâ Ebü'l-Hasan eş-Şarânî Seyyid Ali Âşûr. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arab, 2000.

Mazzaou, Michel. *The Origins of The Safawids: Sî'ism, Sûfism, and the Gulât*. Wiesbaden: 1972.

Meclisî es-Sanî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali. *Biharü'l-envari'l-câmia li düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.

Meclisî-yi Evvel, Muhammed Taki b. Maksud el-İsbehani, *Ravzatü'l-müttekîn fi şerhi men lâ yahduruhu'l-fakîh*. Thk. Hüseyin Müsevi el-Kirmani. Kum:1406.

Melchert, Christopher. "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal". Arabica, 44/2 (1997): 234-253.

Merttürkmen, M. Hilmi. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976.

Milani, Seyyid Ali. *Tezvîcu Ummi Gulsüm min Ömer,* Kum: 1421.

Mircaferi, Hüseyin. *Şiîlik ve Safevî Şiîliği*, İÜEF, Doktora Tezinden I. Bölüm Ayrı Basım, İstanbul: 1972.

Mirhond, Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddini. *Târih-i ravzatu's-safâ*. Tahran: 1901.

Muahmmed Ticani es-Semavi. *eş-Şîa hüm ehlü's-Sünne*. London, t.y.

Muhakkîk Erdebîlî, *Mecmaü'l-faide ve'l-burhan fî şerhi irşadi'l-ezhan*. thk. Aga Mücteba Iraki. Kum: 1403.

Muhakkîk Hillî, Necmuddin Ca'fer b. Hasan, *el-Muteber fî şerhi'l-muhtasar*. nşr. Nasır Mekarim Şirazi vd. Kum: Müessesetü Seyyidi'ş-Şüheda, 1374.

Muhakkîk Nerâkî, Molla Ahmed b. Mehdi, *Müstenedü'ş-Şîa fi ahkâmi'ş-şeria*, Tahran: Müessesetü Ali'l-Beyt, 1415.

Muhammed Bakı (Muhakkîk) Sebzevârî. *Zehîretü'l-me'âd fi şerhi'l-İrşâd*. Kum: Müessesetü Ali'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, t.y.

Muhammed Mescid-i Camiî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter. İstanbul: İnsan Yayınları,1995.

Muhsin el-Hakim, *Müstamsekü'l-'urveti'l- vüska*. Kum: Matbatü'l-Maraşi, 1969.

Mukatil b. Atiyye, Ebu'l-Hica Şiblüddevle. *Mutemeru ulemâ-i Bağdat.* thk. Seyyid Murtaza Razavî. Tahran: Daru'l-Kutbi'l-İslamiyye 1377.

Murtazâ, Ebi'l-Kâsım Ali b. Hüseyn el-Mûsevî. *eş-Şafi fi'l-İmame*. Tahran: 1987.

Müderrisî, Hüseyin Tabâtabâî. "Rationalism and Traditionalism in Shii Jurisprudence", *Studia Islamica* 59 (1984):150-151.

Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *el-'İlâm bi mâ ittefekat aleyhi imâmiyyetü mine'l-ahkâm*. thk. Muhammed el-Hasun. Beyrut: Dâru'l-Müfîd 1993.

Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *el-Mükni'a fi'l-usûl ve'l-furû'*, Kum: 1990.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *el-Emâlî*, thk. Ali Ekber el-Gaffari, Kum: 1993.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *el-Fusûlü'l-muhtâra mine'l-uyûni ve'l-mehâsin*. Beyrut: 1985.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *el-İfsâh fî İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Aleyhi's-Selam.* Kum 1412.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *el-İrşad*, Daru'l-Müfîd. Beyrut: 1993.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *el-Mesailü'l-aşere fi'l-ğaybe*. thk Faris Tebriziyan. Kum: 1426.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Evâlü'lü'l-makâlât*. Beyrut: Daru'l-Müfîd, 1993.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Risâletu'l-mut'a* [(Silsiletu müellefâti'ş-Şeyh el-Mufîd içinde). Beyrut: 1993.

Müfîd, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Tashîhu'l-İtikâdâti'l-İmamiyye.* thk. Hüseyin Dergahi. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1993.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Kitabu'l-künâ ve'l-esmâ*. Dımaşk: 1989.

Müverrih Vardan, "Türk Fütuhatı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi* 1/2 (1937): 153-244.

Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Ricalü'n-Necaşi: ehadü'l-usuli'r-ricaliyye*. Kum: en-Neşru'l-İslami, 1418.

Nerâkî, Ahmed b. Mehdi. *Avaidü'l-eyyâm fi beyâni kavâidi istinbâti'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2000.

Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam*. Kahire: 197.

Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa. *Fıraku'ş-Şîa*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.

Nevevî, Ebu Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri. *Şerhu'n-Nevevi ala Sahihi Müslim.* Beyrut: 1407.

Nikkie, Keddie. "Introduction", *Religion and Politics in Iran*. ed. Nikkie Keddie. London: 1983.

Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi 2006.

Nu'mani, Muhammed b. İbrahim. *Kitabu'l-gaybe*. thk. Ali Ekber el-Ğaffari. Tahran: 1397.

Nuaym b. Hammad, Ebû Abdullah Nuaym b. Hammad b. Muaviye. *el-Fiten*, nşr. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993.

Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: *Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler, Beklenen Kurtarıcı İnancı*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Öz, Mustafa. "Hillî, İbnü'l-Mutahhar". Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları 2009.

Palabıyık, M. Hanefi. "Sözlü Gelenekten İslam Tarihçiliğine", *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu*. 5-48. Şanlıurfa: 2008.

Potter, Lawrence Goddar. *The Kart Dynasty of Herat: Religion and Politics in Medieval Iran*. USA: Columbia Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.

Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1980.

Razî, Ebû Hatim Ahmed b. Hamdan. *Kitâbü'z-zîne fî kelimâti'l-İslamiyye*. Bağdat, 1988.

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr,1984.

Reşîdüddîn, Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî, *Câmi'ü't-Tevârîh*. nşr. Behmen Kerîmî, İntişarat-ı İkbal. Tahran: 1943.

Reşîdüddîn, Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî, *Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulm'ûti esSayyâd, Kahire, Dâru's-Sikâfe li'n- Neşr, Kahire: 2000.

Rüşdî, 'Ulyân. *el-'Akl İnde'ş- Şiati'l-İmâmiyye*. Bağdat: 1973.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism-The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism.* Albany 1981.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler (al-sultân al-adil) in Shi'ite İslam.* Oxford: 1988.

Sadr, Muhammed Bakır, *Durûs fî İlmi'l- usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutibi'l-Albani 1986.

Sadr, Seyyid Hasan. *Tekmiletu emeli'l-âmil*. thk. es-Seyyid Ahmed elHüseyni. Kum: 1406.

Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ferruh. *Besâiru'd-derecâti'l-kübrâ fî fedâili âl-i Muhammed*. Beyrut: Şirketu'l-Âlemi li'l-Matbuat, 2010.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Savory, R. M., "Safevî İran'ı", çev. M. Maksudoğlu, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. İstanbul: 1988.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-Allâma al-Hillî*. Berlin: 1991.

Sem'ani, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.

Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Spuler, Bertold. *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: TTK Yayınları, 1987.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târihü'l-hulefâ*. nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye1989.

Sübhani, Ca'fer. *el-İlâhiyyât*. Beyrut: 1990.

Süleym b. Kays el-Hilâli el-Kufî. *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâli*. thk. Muhammed Bakır el-Ensârî, Kum: Neşrü'l-Hadi, 2006.

Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Yayınları, Ankara. 1999.

Şahin, Hanifi. "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", *Ekev Akademi Dergisi*, 13/41 (2009): 91-103.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.

Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı.* İstanbul: Mana Yayınları 2016.

Şehid-i Evvel, Muhammed b. Mekki b. Muhammed. *ed-Durûs*, Kum: en-Neşru'l-İslami, 1412.

Şehid-i Evvel, Muhammed b. Mekki b. Muhammed. *el-Lümü'atü'd-Dimeşkiyye*. İran: Menşîrâtü Dârü'l- Fikr 1411.

Şehîd-i Sânî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed Cübaî Âmilî. *er-Ravzatü'l-behiyye fî şerhi lüma'ti'd-Dımaşkiyye*. thk. Seyyid Muhammed Kalanter. Kum: 1410.

Şehîd-i Sânî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed Cübaî Âmilî. *Mesâlikü'l-efhâm*, Kum: el-Mearifü'l-İslamiyye, 1413.

Şehîd-i Sânî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed Cübaî Âmilî. *Ravzu'l-cinân fi şerhi irşâdi'l-ezhân*, Kum: Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't-Turas, ty.

Şehid-i Sanî, Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Amili eş-Şami. *er-Rivâye fî ilmi'd-dirâye*. thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal. Kum: Ayetullahü''l-Uzma el-Maraşi 1987.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhanna-Hasan Ali Faur. Beyrut: 1993.

Şehristânî, Seyyid Ali. *Eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh fi'l-ezan beyne'ş-şeriyyeti ve'l-ibridâ'*. Necef: Menşûrâtü'l-İctihâd,1430.

Şerif el-Mürteza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin, *el-İntisâr*. Kum: en-Neşru'l-İslâmî, 1415.

Şerif el-Mürteza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin. *Resailü'l-Mürteza*. thk. Seyyid Mehdi er-Recâi. Kum: Dâru'l-Kurani'l-Kerîm, 1405.

Şirbînî, Şemseddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî. *Müğni'l-muhtâc ilâ ma'rifet-i meâni'l-elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1998.

Şükürov, Giyas. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâîl Devri (907-930/1501-1524)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Şüşterî, Kadı Nurullah. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. Tahran: Kitâbfuruş-i İslamiyye, 1945.

Tabari, Azar. "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", *Religion and Politics in Iran.* ed. Nikkie Keddie. London: 1983.

Tabatabaî Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: 1984.

Taberî eş-Şiî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Amüli İbn Rüstem. *Delâilü'l-imâme* Kum: Dârü'z-Zuhair, 1413.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tarihü't-Taberî*: *tarihü'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbu'l-âsâr*, thk. M. Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1982.

Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl. *İ'lâmü'l-vera bi a'lâmi'l-hüda*, thk. Ali Ekber Gaffari. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1979.

Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib. *el-İhticâc.* thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Horasan. Necef: 1966.

Taftazanî, Ebü'l-Vefa. *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

Tahrânî, Aga Büzürg. *ez-Zerîa' ila tasânîfi'ş-Şîa*. Beyrut: 1983

Takim, Liyakat. "From Bid'a to Sunne: The Wilaye of Ali in the Shi'î Adhan", *Journal of the American Oriental Society* 120/2 (2000),167-177.

Tamir, Arif. *Târihü'l-İsmailiyye*. London 1991.

Teber, Ömer Faruk. “Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler: “Risâle fî Hakki’t- Tâifeti’l- Haydariyye” Ekseninde”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 157-177.

Teber, Ömer Faruk. “Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 4/5 (2017), 193-200.

Teber, Ömer Faruk. “Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar”, *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007): 19-38.

Teber, Ömer Faruk. *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Teftazânî, Sa’deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu’l-mekâsid fi ilmi’l-Kelam.* thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989.

Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar*. Ankara: TTK Yaynıları, 1988.

Tûsî, Ebu Ca’fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali, en-*Nihaye fî mücerredi’l-fıkh ve’l-fetava*, Kum, ty.

Tûsî, Ebu Ca’fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-İktisad.* Kum: Matbatu’l-Hiyam, 1400.

Tûsî, Ebu Ca’fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-İstibsâr fima uhtulife mine’l-ahbâr*. Tahran: Dârü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1970.

Tûsî, Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali. *İhtiyâru ma'rifeti'r-rical (Ricalü'l-Keşşi*), thk. Cevad Kayyumi el-İsfehani. Kum: 1417.

Tûsî, Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali. *Kitabu'l-Gaybe*, thk. Aga Büzürgi Tahrani. Tahran 1385/1965.

Tûsî, Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali. *Resâilü'ş-Şeyh et-Tûsî: er-Resailü'l-Aşr*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414.

Tûsî, Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali. *Tehzîbü'l-ahkâm (fi Şerhi'l-Muqni'a).* thk. Seyyid Hasan Horsan. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1944.

Tûsî, Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali. *Telhisu'ş-şafi ve iptalu hüceci'l-'âmme*. thk. Seyyid Hüseyin Bahru'l-Ulum. Kum: 1382.

Tünükabûnî, M. Muhammed. *Kısasü'l-'ulema* Tahran: 1396.

Türkoğlu, Emir. "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı: Konstantiniyye Üzerine Bir İnceleme". *Erciyes İletişim Dergisi* 5/1 (2017): 161-180.

Tüsterî, Nurullah el-Hüseyni el-Mar'aşi. *İhkakü'l-hak ve izhakü'l-batıl* (y.y., t.y).

Uludağ, Süleyman. "İbn Teymiyye". *İbn Teymiyye Külliyatı*. İstanbul: Tevhid Yayınları 1986.

Uyar, Mazlum. “Safevîler Öncesi İran’da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2/7-8 (2001): 85-98.

Uyar, Mazlum. “Şiî Siyasi Düşüncesi Bağlamında İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda Otoritenin Kaynağı”. *Avrasya Dosyası, Şiî Jeopolitiği Özel Sayısı*, (2007).

Uyar, Mazlum. “Velayet-i Fakih’in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi”. *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000), 77-98.

Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiası’nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum. *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri: İmâmiyye Şi‘asın’da Usûlîlik ve Hiyerarşik Yapılanması*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 101-130.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: D.İ.B Yayınları, 2012.

Üstün, İsmail Safa. “Velâyet-İ Fakîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43: 19-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Üzer, Oğuz. *Almanya'da Radikal Dini Gruplar. Erzurum*: Atatürk Üniversitesi Sosyla Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Watt, W. Montgomery. *İslami Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları, 1997.

Ya'kubî, İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târihü'l-Ya'kubî*. Beyrut: Dâru Sadır, 1992.

Yâkût, Şihabuddin Ebu Abdillah Yakut b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut: 1957.

Yavuz, Salih Sabri. "Minhâcü's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/110-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/ 138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yazıcı, Muhammet. *İbn Teymiyye'nin Mecmmû'u'l-Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Yazıcı, Tahsin. "Safevîler", *İslam AAnsiklopedisi.* 10/53-59. İstanbul: MEB Yayınları, 1963.

Yılmaz, Sabri. "Bir Akıl Tutulması Modeli: Ehl-i Hadis'ten Daiş'e Selefîlik", *International Multidisciplinary Conference Imuco* 21-22 (April, 2016): 44-45.

Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah. *Zeylu Mirâti'z-Zemân*. Haydarâbâd: 1954.

Yuvalı, Abdulkadir. *İlhanlı Devletinin Kuruluşu: Hülegü Han ve Zamanı,* Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara 1973.

Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs,* thk. Ali eş-Şiri. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-'İber fî haberi men gaber,* thk. Muhammed Zaglul. Beyrut: 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahıbeyh Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî-Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: 1419.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaud. Beyrut: 1996.

Zerkeşî, İmam Bedreddin. *el-İcabe li-İradi ma İstedrekethu Aişe ale's-Sahabe*, thk. Muhammed Bünyamin Erul, racea Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

9 786256 614253

sonçağ akademi

SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48
İskitler 06070 ANKARA
T: (312) 341 36 67
soncagyayincilik@gmail.com
www.soncagyayincilik.com.tr