

İLÂHİİYAT

ALANINDA ULUSLARARASI
ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

EDİTÖR

DOÇ. DR. KASIM ERTAŞ

ARALIK
2023

 SERÜVEN
YAYINEVİ



Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2023

ISBN • 978-625-6450-79-0

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.serüvenyayınevi.com

e-mail: serüvenyayınevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHİİYAT

Alanında Uluslararası Araştırma ve Değerlendirmeler

Aralık 2023

Editör

DOÇ. DR. KASIM ERTAŞ

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

EMEVLERİN HORASAN VALİLERİNDEN SAİD B. OSMAN B. AFFÂN

Mehmet Nadir ÖZDEMİR 1

Bölüm 2

KUR'AN'I KERİM'E GÖRE İNSANIN GELİŞİMİNDE SOSYAL ÇEVRENİN ETKİLERİ

Yusuf CEYLAN 15

Bölüm 3

YÜKSEK DİN EĞİTİMİNDE YENİ BİR KURUM DÜŞÜNCESİ: MEKTEB-İ ULÛM-I DİNİYE (1302/1884) VE NİZAMNÂMESİ

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ 27

Bölüm 4

ŞİÂ-İMÂMİYYE'NİN İMÂMET İNANCI KODLARINI YÜKLEDİĞİ BİR KAVRAM: ERKÂNÜ'L-ERBAA

Nezir MAVİŞ 45

Bölüm 5

KLASİK DÖNEM ZEYDÎ HADİS EDEBİYATI: 7./13. YÜZYILA KADAR

Mustafa TANRIVERDİ 79

Bölüm 6

MANEVİ LİDERLİK VE DİNİ OLUŞUMLARA ETKİSİ TAHİR BÜYÜKKÖRÜKÇÜ ÖRNEĞİ

Ali Osman BALCI 111

Bölüm 7

**AİLE KURUMUNUN İŞLEVLERİ NELERDİR VE NEDEN ÖNEMLİDİR?
SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA**

Yılmaz ARI..... 127

Bölüm 8

"ÖTEKİ" NİN "ÖTEKİ" Sİ OLMAK

Fevzi RENÇBER..... 141

Bölüm 9

TÜRKİYE'DEKİ MEZHEBÎ HOŞGÖRÜ KÜLTÜRÜNÜN TEMELLERİ

Muzaffer BARLAK..... 151



Bölüm 1

**EMEVÎLERİN HORASAN VALİLERİNDEN
SAİD B. OSMAN B. AFFÂN**

Mehmet Nadir ÖZDEMİR¹

¹ Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Kastamonu, Türkiye, e-posta: mehmetnadir72@gmail.com, Orcid no: 0000-0002-1445-7541

Giriş

Çalışma her türlü ideolojik kaygıların ötesinde üzerinde dinî, ideolojik ve siyasî tartışmaların yaşandığı bir dönemi anlamaya yönelik bir kaygı taşımaktadır. Bu anlamda tarihin ideolojiden azâde bir şekilde ele alınmasının da zorluğu dikkate alınarak hareket edilmesi hedeflenmektedir.

Hz. Ömer döneminde fethine başlanan Horasan, Hz. Osman döneminde tamamlanmıştır. Farısların ve Türklerin İslâm'a girmeleri açısından önem arz eden bir bölge olan Horasan, İslâm Tarihi'nde, Hicaz, Bilâdu's Şam ve Irak'tan sonra en önemli bölge olmuştur. Mevâlî hareketinin şekillendiği ve Abbâsilerin bu bölge ile irtibatla oldukları dikkate alındığında dikkat çekicidir.

Bu çalışmada ilk dönem İslâm Tarihi'nde "Fetihler çağı" olarak da bilinen Emevîler dönemi fetihlerini anlamaya ve bu bağlamda Hz. Osman'ın oğlu Saîd b. Osman'ın valiliği döneminde gerçekleşen Horasan bölgesi fetihleri ve Türklerle münasebetleri kısaca ortaya konulmaya çalışılacaktır.

"İslâm fetihleri" ifadesinin yerine "İlk Müslüman fetihleri" ifadesini tercih etmemizin nedeni Müslüman yönetici, komutan ve askerlerin uyguladıkları siyasetin İslâm dinine ne kadar uygun olup olmadığı tartışmasını öteleyerek Müslümanların fetihlerini anlama amacından kaynaklanmaktadır. Söz konusu fetihler Emevîler dönemi olduğunda bu hususa daha da dikkat etmek gerekir. Zira Emevî fetihlerindeki uygulamalar dikkate alındığında bu söylemimiz daha da önem kazanacaktır.

Muâviye Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonraki süreçte Hz. Osman'a hayatta iken destek olmadığı gibi katlinden sonra da sahip çıkmamıştı. Her ne kadar halifenin kanını talep etmesi ve bunu sıkça dile getirmesi söz konusu olsa da, bunu Hz. Ali'ye karşı iktidar mücadelesi için kullandığı anlaşılmaktadır. Kendisi hilafeti devraldıktan sonra Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması ile ilgili hiçbir icraatta bulunmamıştır. Muâviye'nin veliaht tayin etmeye kararlı olduğu ve şûra ile halife seçimini uygulamayacağını anlaşıldığı önemli bir gelişme olarak esasen Saîd b. Osman b. Affân'ın dikkate alınmaması gösterilebilir. Zira Saîd b. Osman önde gelen halife adaylarından biri olarak görülüyordu.

Yezid'in veliaht tayin edildiği haberi Medine'ye ulaşınca Saîd b. Osman'ın halifelikte daha ziyade hak sahibi olduğu halk arasında konuşulmaya başlanmış, bunun üzerine Muâviye onu çağırarak kendisini sorguya çektiği, Saîd b. Osman'ın ise Muâviye'ye babası Hz. Osman sayesinde halife olduğunu hatırlatarak kendisinin Yezid'den daha layık olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Ardından Muâviye'den Horasan valiliğini istemiş, o da kabul etmiştir.

Emevî hanedanı arasındaki bu iktidar mücadelesinin esasen Ümeyyeoğullarının ne denli iktidar tutkusu içinde olduklarını ve bunun için de kendi

aralarında minimize olduklarını göstermektedir. Ümeyyeoğulları mensuplarının Hz. Osman'ı ve onun oğlu ve diğer akrabalarını tutmadıklarını ve kendi beklentileri doğrultusunda bir yönelime girdiklerini gösteren gelişmeler yaşanmıştır. İşte bu gelişmelerden biri de Saîd b. Osman b. Affan'ın Muaviye ile karşı karşıya gelmesi ve beklentilerini ortaya koymasındadır. Bu yıllarda ortamın Saîd b. Osman'ın lehine olmadığı reel-politiğin artık Süfyanilere doğru evrildiği anlaşılmaktadır. İşte bu şartlarda artık müslümanlar arasında liyakatın kalmadığı bir yere doğru gidildiği görülmektedir. Her ne kadar Muaviye'nin iyi bir yönetici olduğundan söz edilse de İslam'ın vurguladığı liyakat ve şûra esaslarının saf dışı kaldığı bir döneme girildiğini, artık ilkelerin önemli ölçüde terkedileceğini anlamak gerekir.

Bu çalışma Emevîler döneminde fetihlerdeki Arap-mevâlî politikası hakkında da bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir. Ümeyyeoğullarından seçkin bir kişinin Horasan'a vali tayin edilmesi bir politikanın eseri olsa da arka planda bir mevâlî anlayışını da ortaya koymaktadır.

Emevîlerin Horasan politikası her ne kadar Şam'dan belirlenmiş olsa da yerelde yani Horasan vilayetindeki uygulamalar aynı zamanda atanan vali tarafından da kısmen de olsa değişkenlik gösterebilmekteydi. Türk boylarının yaşadığı Semerkant, Buhara gibi şehirlerin Arap yönetimine geçmesi sonrası yaşanan gelişmeler aslında hem Emevîler açısından hem de Türkler açısından bir tahammül testi olarak değerlendirilebilir. Arapların öncelik sırasında bölgenin İslamlaşmasının ilk sırayı teşkil etmediği anlaşılmaktadır. İlk sırayı bu şehirlerde hakim olabilmek, ganimet ve cizye toplayabilmektir. Bu anlamda bölgede açık ya da gizli bir direnişin olması kaçınılmazdır.

İşte bu çalışmada farklı yönleriyle Horasan'da Saîd b. Osman yönetimi ele alınacak, bununla birlikte de Horasan'da durumun aydınlanmasına da katkı verilmiş olacaktır.

1. İlk hayatı

Babası Osman b. Affân b. Ebi'l-As b. Ümeyye b. Abdi Şems b. Abdi Menaf'tır. Annesi Fatıma binti Velid b. Abdi Şems b. Muğire b. Abdullah b. Ömer b. Mahzum'dur. (İbn Sa'd, 1411/1991:152) Hz. Osman'ın on bir erkek çocuğundan biridir. Saîd'in erkek kardeşlerinden başka altı da kız kardeşi bulunmaktaydı (Taberî, 4: 420). Çocukluk yılları hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte kaynaklarda onun valiliği öncesinde tanınan bir şahsiyet olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır (Taberî, 1387/1967, 4: 420). Daha çok onun hakkında bilgi vali olduktan sonraki dönemi ve özellikle fetihleri hakkındadır. Ama karakterinin özelliklerine dair bir yorum yapılacaksa kendi kabile üyelerinin genel özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Kendisinin de kabile asabiyetini sürdürdüğü, Muâviye'ye daha sonraki yıllarda karşı koymamasından ve babasının kanını talep hakkının yolu daha açık gördüğü Muâviye'ye bırakmasından anlayabiliyoruz.

Üçüncü halifenin oğlu olmasına rağmen tanınırlığının az olması hayrete muciptir. Bunun nedeni muhtemeldir ki Hz. Osman'ın hilafeti döneminde aktif bir rolünün olmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer dikkat çekici bir husus da Ümeyyeoğullarının kabileci bir bürokrasi oluşturmalarına rağmen halifenin oğlu Saîd'in bu kadro içinde yer almaması her halde o yıllarda yaşının küçük olmasından kaynaklanmaktadır. Daha kıdemli hanedan mensuplarının görev taksiminde öncelendikleri de söylenebilir.

2. Horasan valiliğine atanması ve valiliği dönemi

Hz. Ömer döneminde fethine başlanan ve Hz. Osman döneminde tamamlanan Horasan bölgesi (Akarsu, 2015: 112; Balcı, 2011: 239) dört kısma ayrılmakta, Mâverâünnehir bölgesi, yani Buhara, Şaş, Semerkant ve Soğd'un diğer bütün şehirleri Horasan'ın dördüncü bölümünü oluşturmaktadır (Aydınlı, 2011: 43).

Üçüncü halife Hz. Osman'ın oğlu Saîd'in Horasan valiliği döneminde yaşananlar dikkate alındığında da fetihlerin gerçekleşmesi, sonrası ve bölgenin İslâm dinine ve Araplara bakışı incelemesi gereken bir konudur.

Ziyad b. Ebîh'in vefatının ardından Muâviye, Ubeydullah b. Ziyad'ı Horasan'a valiliğine atadı. Ubeydullah bu sırada yirmi beş yaşındaydı. O, 24.000 askerle birlikte Mâverânnehir'e ulaştı ve Beykent'e girdi; bu esnada Kınık Hatun, Buhara'da bulunuyordu. Bu son gelişmenin ardından Hatun, elçi gönderip Türklerden yardım talep etti. Fazla sayıda Türk Hatun'un yanına geldi. Emevîler bölgedeki Türklerle yaptıkları savaşı kazandılar ancak bölgede yıkıcı davrandılar. Bunun üzerine Kınık Hatun, Müslümanlardan barış ve eman talep etti. Ubeydullah, 1.000000 dirhem ödeme karşılığında Kınık Hatun ile anlaştı. Ayrıca Beykent'i ve buraya bağlı olan Ramdin şehirlerini de fethetti. Başka bir rivayete göre de Ubeydullah, Sağanıyan'ı da ele geçirdi. Ayrıca Ubeydullah b. Ziyad Basra'ya, beraberinde Buhara halkından hatırı sayılır sayıda insan götürdü ve onlara maaş bağladı.

Ardından Muâviye, Saîd b. Osman b. Affân'ı Horasan'a vali olarak atadı. Saîd Mâverâünnehir'i geçti. Hatun Saîd'in gelmekte olduğunu öğrenince, yukarıda zikredilen andlaşmadaki vergiyi ona teslim etti. Fakat bunu haber alan, Soğd halkı, Türkler, Kişş ve Nesef-burası Nahşeb'dir-halkları, 120.000 askerle Saîd'e karşı harekete geçtiler ve Buhara'da onunla karşı karşıya geldiler. Bu durumu gören Hatun, vergileri ödediğinden ötürü pişman olarak andlaşmayı bozdu. Ancak bu sırada toplanan askerlerin arasından bir köle ortaya çıkarak yanındakilerle birlikte oradan uzaklaştı; geri kalanlar da hezimete uğradılar. Bu durumu gören Hatun Saîd'e rehinelere teslim ederek ve andlaşmayı yeniledi. Saîd de Buhara şehrine girdikten kısa bir süre sonra Saîd b. Osman Semerkand üzerine yürüdü. Hatun, Saîd'in üzerine Buharalılarından oluşan bir askerî destek gönderdi. Saîd, Semerkand şehrini fethetmeden ve kalesini mancınıkla vurmadan ayrılmayacağına yemin etti. Şehir halkıyla üç

gün savaştı. Üçüncü gün çok şiddetli geçti. Saîd ve Mühelleb b. Ebi Sufra' birer gözlerini kaybettiler. Araplar şehirden ayrılamadılar. Zira çok sayıda yaralı vardı. Bu sırada Saîd'e bir adam geldi; emirlerin ve ileri gelenlerin çocuklarının bulunduğu sarayı ona gösterdi. Saîd, üzerlerine yürüdü ve onları kuşattı. Şehir halkı, Saîd'in sarayı savaş yoluyla fethetmesinden ve orada bulunanları öldürmesinden korktukları için barış istediler. Bunun üzerine o da, 700.000 dirhem ödemeleri, ileri gelenlerinin çocuklarından ona rehineler vermeleri, onun şehre girmesi ve isteyenin de diğer kapıdan çıkması şartıyla anlaştı. Onlar Saîd'e, emirlerinin çocuklarından 25; bir diğer rivayette 40; bir başka rivayette 80 çocuğu rehin verdiler. Saîd Tirmiz'de iken Hatun, andlaşmadaki vergiyi teslim etti. Saîd barış yoluyla şehri fethedinceye kadar Tirmiz'de kaldı. Sonradan Abdullah b. Hazım es-Sülemî öldürülünce, oğlu Musa, Tirmiz Emiri'ne geldi; o da Musa'yı ve yanındakileri himayesine aldı. Ancak daha sonra Musa, emiri çıkartarak şehri ele geçirdi. Musa öldürülünce, Tirmiz, valilerin eline düştü; şehir halkının andlaşmayı bozması üzerine bölge ilerleyen yıllarda Kuteybe b. Müslim tarafından fethedildi (Belâzurî, 1987: 596-598).

Kusem b. Abbas, bu olaylar sırasında Saîd ile beraber hareket ediyordu; o Semerkant'ta öldü. Diğer bir rivayete göre, burada şehit oldu (Bakır, 2002, 26: 462-463) Abdullah b. Abbas'a onun ölüm haberi gelince: *"Doğduğu yerle öldüğü yerin arası ne kadar uzak oldu"* dedi ve namaz kılmaya başladı. Bunun üzerine kendisine; *"Bu ne namazı? Diye sorulunca, o şu cevabı verdi: "Allah'ın şöyle buyurduğunu işitmediniz mi? Sabır ve namazla Allah'a sığının; huşu duyanlardan başkasına namaz elbette ağır gelir"* (Bakara 2/45). Kusem, Saîd Horasan'da iken onunla görüştü. Saîd ile Kusem arasında ganimet konusunda geçen konuşma, Kusem'in ganimete düşkün olmadığını göstermektedir. Buna göre Saîd ona ganimetten 1000 hisse vereceğini söyleyince Kusem kabul etmeyip, ancak 1 hisse kendisine bir hisse de atına verilmesinin yeterli olacağını söyledi. Saîd, Soğd'dan aldığı rehinelerle birlikte Medine'ye döndü. O, rehinelerin elbiselerini ve eşyalarını alıp azatlılarına verdi; rehinelere de kaba çuhadan yapılmış cübbeler giydirdi; onlara su taşıma ve diğer bazı işlerde çalıştırdı (Belâzurî, 1987, 599-600; Zehebi, 1413/1993, 4:149). Bunun anlamı Türklere karşı onur kırıcı bir muamele bulunduğu şeklindedir.

Coğrafyaların kaderini fetihlerin belirlediği Orta Çağ'da hakikaten dünya tarihine yeni bir nizam veren orduların erken dönem İslam Tarihinde Emevîler tarafından oluşturulduğunu ifade etmek gerekir. Mevâlînin ötelen- diği bilhassa ilk Emevî halifeleri döneminde tüm gücü ile Arap insan gücünün öne çıktığını ve Afrika'dan Orta Asya'ya, Mâverâünnehir'e varan geniş coğrafyada etkili olduklarını ifade etmemiz gerekir. Her ne kadar çalışmamıza konu olan Horasan bölgesindeki fetihlerin mahiyeti tartışmalı olsa da esasen bölgenin İslam dini ile tanışması -yayılsa bile- açısından önem arz etmektedir.

3. Yezid b. Muaviye'nin veliaht tayin edilmesi

Yezid'in veliaht tayin edildiği Medine'de duyulması üzerine halk arasında halifelige Saîd b. Osman'ın daha layık olduğu konuşulmaya başlayınca Muâviye onu çağırıp sorguladı (Kurt, 2018, 35: 572-573) ve ona cevap olarak Saîd b. Osman şöyle dedi: *"Babam, seni şerefli bir zirveye ulaştırıncaya dek sana önem verdi, seninle ilgilendi fakat buna karşılık senin oğlun (Yezid) benim önüme geçti, halbuki ben ondan babam, annem ve kendi başarılarım açısından daha hayırlıyım"* (Ebu'l Fidâ, 1408/1988, 8: 87) dedi. Ona cevaben Muâviye b. Ebi Süfyan ise şöyle dedi, *"Senin babanın başına gelenler benim meselem olmuştur, hatta durum açığa çıkana kadar ona olan şükran borcumdan dolayı onun kanını ben talep ettim. Senin baban elbette benim babamdan üstündür, faziletlidir; senin baban vallahi benden daha hayırlıdır ve Rasülüllah'a daha yakındır. Senin annen onun (Yezid'in) annesinden daha faziletlidir bu inkâr edilemez zira Kureyşli bir kadın Kelbli bir kadından daha faziletlidir"* (Ebu'l Fidâ, 1408/1988, 8: 79) diyerek onun gönlünü almış ve onu kırmayan yatıştırıcı cümleler sarf etmiştir. Onun bu sözleri üzerine Muâviye şöyle konuşmuştu: *"Babanın başına gelen musibetten dolayı senin mükâfatlandırman gerekirdi, ancak ben elde ettiğim bu mevkiden dolayı şükür olarak babanın kanını talep ettim. Senin babanın onun babasından daha hayırlı olduğu meselesine gelince; evet, vallahi baban benden daha hayırlı idi. Annen daha hayırlı olduğu meselesine gelince, hayır, vallahi Kureyş'ten bir kadın Kelboğullarından bir kadından çok daha hayırlıdır. Senin ondan daha faziletli ve üstün olduğun meselesine gelince, senin gibi adamların Şam'a dolup taşmasına pek de razı olacak değilim".* Bu sefer de Saîd kendisine *"Seni biz vali olarak kabul ettik, seni azletmedik, seninle bir mücadeleye girmedik, seninle irtibatı kesmedik"* (Belâzurî, 1417/1996, 5: 116) diyerek ondan Horasan'ın valiliğini istemiş ve bunun üzerine Muâviye Saîd'i Horasan'a vali olarak atamıştır (Taberî, 1387/1967, 5: 306).

Bu konuşma üzerine Yezid babasına; Ey mü'minlerin emiri! Sen amcanın oğlunun işleri hususunda herkesten daha çok hak sahibisin. O sana durumunu anlatıp şikayetini iletmiş, senin de bu şikayetleri iletmen gerekir demiştir. Bunun üzerine Muâviye Saîd'i önce Horasan'daki askerî faaliyetler için, İshak b. Talha'yı da Horasan'ın haracını toplamakla görevlendirmişti (İbnu'l Esir, 1986, 3: 513-514; Belâzurî, 1417/1996, 10: 136). İshak, Muâviye'nin teyzesinin oğlu idi. İshak'ın Rey'e vardıktan kısa bir süre sonra vefat etmesi üzerine, Saîd b. Osman hem harp işlerini, hem de haraç işlerini üstlenmişti (İbnu'l Esir, 1986, 3: 513-514).

Aralarında geçen diyaloga bakıldığında Saîd b. Osman'ın bir halifelik beklentisi içerisinde olduğunu ve Yezid'in yerine kendisinin ehilce bu işe daha layık olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce Saîd b. Osman'ın başlarda bir halifelik beklentisi yokken, Yezid'in bu işe layık görülmesiyle kendisini öne sürdüğü, Muâviye nasıl ki kendi oğlunu saltanat silsilesiyle halife naibi gösterebiliyorsa, kendisinin de bir halife oğlu olarak hatta nesep açısından

daha üstün olarak bu işe daha layık olduğunu söylemektedir. Fakat Muâviye'nin yatıştırıcı konuşmaları ve Horasan valiliği onu ikna etmiş ve ikili arasında halifelik söylemleri durmuştur. Fakat Muâviye'nin bu korkusu devam etmesinden dolayı bir yıl sonra onu azletmiştir. Fakat yine kanaatimiz odur ki Muâviye'nin cömert tutumu azledildikten sonra da Saîd'i ikna etmeye yetmiştir.

Muâviye 56/676 yılında Ubeydullah b. Ziyad'ı Horasan valiliğinden azledip yerine Saîd'i tayin etti (Halife b. Hayyât, 1397/1977: 224; İbnu'l Esir, 1986, 3: 513-514). Horasan valiliğine atandıktan sonra selefi Ubeydullah b. Ziyad'ın 53/673 yılında vergiye bağladığı Buhara üzerine yürüdü. Bu sırada eşi öldüğü ve oğlu da küçük olduğu için şehrin yönetimini üstlenen Bîdûn Hatun önceden imzalanan barış antlaşmasına sadık kalarak antlaşmadaki vergi yükümlülüğünün gereğince 300.000 dirhem gönderdi. Bîdûn Hatun, bu sırada Semerkant ve Soğd şehirlerinden kalabalık birliklerin kendisine yardım için gönderileceğine dair haberler alınca Saîd'e karşı savaşa niyetlendiyse de buna cesaret edemedi ve şehri teslim etti (Kurt, 2018, 35: 572-573).

Saîd b. Osman'ın, Horasan'a geldikten sonra asıl hedefi o bölgenin en zengin ve en müreffeh şehirlerinden biri olan Semerkant'ı ele geçirmektir. Ancak o; Semerkant yolu üzerinde stratejik bir önemi olan Buhara Hanlığı'nın, diğer bir ifade ile Kınık Hatun'un kendisine sorun çıkarmasından endişe ediyordu. Bunun için de Saîd; evvela güney ticaret yolunu kontrol altında bulunduran Tirmiz şehrine gelerek burayı ele geçirdi. Bu şehir hükümdarı ve halkının çoğunluğu Türklerden oluşuyordu. Ardından Buhara'ya hareket etti. Buhara melikesi Kınık Hatun'u tekrar hakimiyeti altına aldı. Ayrıca ondan Semerkant yolunu açık ve güvenli tutmasını istediği gibi, hıyanete uğramamak için de seçkin Türk ailelerinden 50 delikanlıyı rehin aldı. Hatta daha da ileri giderek ordusunu Kınık Hatun'un askerleri ile takviye etti (Kitapçı, 1999, 2: 73). Saîd b. Osman daha sonra Ceyhun nehrini geçerek Semerkant'ı fethetti (Belâzurî, 1417/1996, 5: 614-615). Bu savaş esnasında Saîd bir gözünü kaybetti (Belâzurî, 1417/1996, 5: 614-615; Kurt, 2018, 35: 572-573). Ardından Saîd b. Osman Soğd'a geçti ve kâfirleri hezimete uğrattı, Tirmiz'i de sulh yoluyla fethetti (İbn Verdi, ts., 1: 161).

Saîd b. Osman, Semerkant'tan beklenmedik bir ganimet topladığı gibi, 30.000 Türk gencini de esir almıştır. Diğer taraftan Saîd; Kınık Hatun'un bütün ısrarlarına rağmen rehine alarak aldığı ileri gelen ailelere mensup 50 Türk gencini ailelerine iade etmemiş ve verdiği sözde durmayarak onları alarak, Medine'ye getirmiş, üstelik çok âdi bir köle imiş gibi gündelik işlerde çalıştırmak istemiştir. Bu ise hem kendisi, hem de Türk gençlerinin hayatı ile ödediği çok acı bir olay olmuştur. Saîd b. Osman; ganimet düşkünlüğü yüzünden Horasan'dan geri çağırılmış ve yerine Eslem b. Zira, Horasan'a vali olarak tayin edilmişti (Kitapçı, 1999, 2: 73-74).

Esasen diğer bir açıdan bakıldığında da Türk gençlerinin rehin alınmalarının bir diğer sebebi de Türklerin gidiş ve dönüş yollarını, dar geçitleri tutmaları ve Arap ordusunu çok zor durumlarda bırakılabileceklerinden korkmuş olması idi. O, her halükârda kendisinin ve ordusunun emniyet içinde olmasını istiyordu. Artık Semerkant yolu yeniden Arap askerlerine açılmış oluyordu. Saîd b. Osman buradan hızla yoluna devam etmiş ve kısa sürede Semerkant'a intikal etmişti. Saîd b. Osman, Kabaç Hatun'un rehineri almak için Merv'e gönderdiği elçileri huzurundan kovmuş ve onları iade edemeyeceğini bildirmiştir (Kitapçı, 1997: 164-165).

Bu bölgenin İslâm siyâsî tarihine etki sürecini üç safhada incelemek mümkündür: 1- Ekonomik katkı süreci, 2- Siyâsî otorite karşıtı isyanlara merkezlik yapma ve destek verme süreci, 3- Siyâsî otoritede söz sahibi olup idareyi ele geçirme süreci. (Varol, 2004, 18: 115-116). Genişleyen İslam coğrafyasında Emevî askerî gücü ve hareketliliği o dönemin en önemli gücü haline gelmeleri tarihçilerin dikkatini çeken bir gelişmedir. Arapların tüm savaççı özelliklerine rağmen, acaba hangi motivasyonla devasa bir coğrafyada fetih hareketlerine girişmişlerdi. Elbette dini saiklerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ganimet, zenginliklere kavuşma, verimli topraklara ve servete ulaşmanın da göz ardı edilemez bir etkisinin olduğu unutulmamalıdır.

Türk bölgelerinin fethedilmesinde Saîd b. Osman'ın katkıları büyüktür fakat aynı şeyi oralarda bulunan mevâlînin müslümanlaşması için yaptıklarını söyleyemeyeceğiz. Fethedilen bu topraklarda daha çok ganimet gelirlerine ve mevâlîyi köleleştirmeye yoğunluk verilmiştir. Ganimetlerin bir kısmı askerler arasında paylaşılmış bir kısmı ise Halifeye gönderilmiştir. Köleleştirilen mevâlî ise, mevâlâları ile beraber Medine, Mekke, Kûfe ve Basra'ya getirilmişlerdir. Daha sonraki yıllarda bu sayılan şehirlerde mevâlînin hem ilmi açıdan hem de ekonomik açıdan toplumda belli bir nüfuz sahibi olması bu sözlerimizin bir kanıtıdır.

Horasan fetihlerine Saîd b. Osman ile beraber Kusem b. Abbas ve Mühelleb b. Ebi Sufra da iştirak etmiştir. Mühelleb, aynı savaşta Saîd ile beraber bir gözünü kaybetmiştir (Ebû Ca'fer Bağdâdî, ts., 1: 302). O, Saîd'den sonraki yıllarda Abdülmelik b. Mervan döneminde Horasan valiliği yapmış ve Haricilere o dönemlerde nefes aldırmayan bir ordu komutanıdır (Aycan, 2006, 31: 510-511).

Saîd b. Osman Semerkant'ın fethinden sonra Soğd şehrine yönelmiş, Soğd'a karşı mücadeleye girişmiş ve şehirlerini kuşatıp onları mağlup etmiştir. Zor durumda kalan Soğd'lular onunla barış anlaşması yapıp ona 50 kişiyi rehin olarak vermişlerdir. Bu 50 rehin Soğd bölgesinin saygın kişilerinin evlatları idi. O söz verdiği halde rehineri serbest bırakmamış ve kendisiyle beraber daha sonra onları Medine'ye götürmüştür (Taberî, 1387/1967, 5: 306; İbnu'l Esir, 1986, 3: 513-514).

Saîd b. Osman döneminde çok sayıda Arap aile Horasan'a yerleştirilerek Horasan'ın dinî ve demografik yapısı değiştirilmeye çalışıldı. Ancak bölgeye yerleştirilen Araplar, yerli Türk ve Farslara karışarak varlıklarını yitirdikleri söylenebilir (Zeki, 2020: 40-41). Bu durum ile ilgili Velid b. Ukbe b. Ebi Mu'îd, Saîd'in katilleri acemlerdir şeklinde bir şiir irad etmiştir (Belâzurî, 1417/1996, 5: 614-615).

Saîd'in kısa süren Buhara'daki komutanlığı, fetihlerde aldığı görevler ve sonrasındaki valiliği dönemi oldukça tartışmalı icraatlarla doludur. Bölge halkını yeterince tanımadan hareket eden bu Emevî valisi fethin ruhuna uygun hareket etmemiş, yaptığı antlaşmaların gereğine uygun hareket etmemiştir. Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz bilgilerden hareketle ganimet alma isteğinin oldukça baskın bir amaç olması da onun komutanlık ve valiliğini tartışmalı hale getirmiştir ve nihayet Muaviye tarafından görevden alınmıştır.

İskân politikası gereği Horasan bölgesine Irak bölgesinden göç hareketleri olmuştur. Bu kabileler, Temîmoğulları, Bekroğulları, Ezdliler, Yemenliler, Mudariler ve Bâhililerdir. Zaman içerisinde bu kabileler, bölgede kendi aralarında ihtilafa düştükleri gibi aralarında mücadele de yapmışlardır. 96/714-715 yıllarındaki bu olaylar, Emevî fetihlerini ve İslâm'ın geniş coğrafyalara nasıl yayıldığı konusunda bilgi ve mesajlar taşımaktadır (Varol, 2004: 18: 121).

Bölge halkının büyük çoğunluğunun İslâm'ı bu kadar geç kabullenişinde Emevîlerin Horasan valilerinin büyük çoğunluğu ve Abbâsîlerin ilk valilerinin uyguladığı yanlış politikaların büyük bir rolü olmuştur (Aydın, 2011: 531).

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki mevâlinin hiçbir şekilde kılıç zoruyla değil bilakis kendi istekleriyle Müslüman olmayı tercih ettiklerine Saîd b. Osman'ın öldürülmesi olayı bir nebze de olsa bizlere ışık tutmaktadır. Zira kılıç zoruyla Müslüman olmuş olsalardı direniş göstermezler, hemen şehirlerini teslim ederler kendileri de Müslüman olurlardı.

4. Saîd b. Osman b. Affân'ın ölümü

Saîd, 61(680-81) yılında öldürülmüştür. Medineli tâbiinin ilk tabakasından sayılan Saîd, babası Hz. Osman, Hz. Ömer (Belâzurî, 1417/1996, 10: 313), Hz. Talha b. Ubeydullah ve diğer bazı sahâbilerden hadis rivayet etmiştir (Kurt, 2018, 35: 572-573).

Saîd b. Osman bir yıl valilik yaptıktan sonra Muâviye tarafından kendisinden halifelik talep edilir korkusundan dolayı onu Horasan valiliğinden azletti. O, azledildikten sonra Soğd seferinden elde ettiği rehinleri ile beraber Medine'ye gitti. O, rehinlerin elbiselerini, değerli eşyalarını aldı ve onları zor işlerde çalıştırdı (Belâzurî, 1417/1996, 5: 614-615). Soylu ailelerin çocukları olan bu rehinler, kendilerine reva görülen bu muameleyi kabullenemiyorlardı (Kurt, 2018, 35: 572-573). Bu yüzden bir gün Saîd b. Osman bahçede oturur-

ken köleler onun yanına gelip onu öldürdüler. Belâzurî’de geçen rivayete göre Saîd b. Osman’ı, rehin olan kişiler öldürdükten sonra kendileri de intihar ettiler (Belâzurî, 1417/1996, 5: 614-615). Büyük bir ihtimalle zaten kendilerinin öldürüleceğini düşünen rehin olan mevâlî kendi hayatlarına da kendileri son vermek istemişlerdir. Başka bir rivayette ise Saîd, Semerkand’dan 30.000 köle ve çok miktarda mal ile Medine’ye dönmüştü. Köleleri Saîd b. Osman’ın tavırlarından rahatsız olmuşlardı. Bir gün aralarında anlaşıp Saîd’in evine girmişler ve onu öldürmüşlerdi. Bu olay Yezid b. Muâviye döneminde olmuştu (Belâzurî, 1987: 596-598). Burada konu edilen Türklerin rehine mi yoksa köle mi oldukları konusundaki farklı ifadelerle ilgili kanaatimiz şudur: Yukarıda anlatılan bölge şehirlerinin fethi sırasında ileri gelen ailelerin çocukları rehine olarak alınmış ancak uzun süre alıkonulmaları ve daha sonra Medine’ye getirilip günlük işlerde çalıştırılmaları sebebiyle köle olarak değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür.

Onun öldürülmesi olayı bizlere bir kez daha Arap-mevâlî çatışmasını gözler önüne sermektedir. Ne yazık ki bu dönmede Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde bulunan valiler mevâlîye hak etmedikleri muamelelerde bulunarak fethedilen yerlerde İslâm’ı yaymayı zorlaştırmışlardır. Mevâlîye ne yazık ki sahabe çocukları da gereken önemi vermemiş onlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmışlardır. Bu muamelelere karşılık olarak mevâlî kendi gururlarına yediremediği esareti reva gören Mevlaları ile beraber ölmeyi tercih etmişlerdir.

Sonuç

Saîd b. Osman b. Affân’ın esasen tarihe konu olması onun dört halifenin üçüncüsü Hz. Osman’ın oğlu olmasından değil, Muâviye döneminde halifelîğe namzet gösterilmesinden, yeteneğinden ve nihayet Halife Muâviye tarafından Horasan gibi büyük bir bölgenin valiliğine tayin edilmesinden dolayıdır. Kanaatimizce tarihte önemli işler başarabilecek olan Saîd b. Osman’ın mensubu olduğu Ümeyyeoğulları tarafından önünün kesilmesi ve Horasan’da yaptığı fetih hareketlerinden sonra yaptığı bazı yanlışlar sonucunda hem tarihin kadrından hem de dünyadan ayrılması söz konusu olmuştur.

Yakın akrabaların devlette önemli görevlere getiriliş serüveni İslam tarihinde Hz. Osman ile başlamış, sonraki halifelerin dönemlerinde de rekabete dönüşen bir şekilde devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Saîd b. Osman’ın önemli bir valilik olan Horasan valiliğine getirilmesi sürpriz değildir.

Artık Muaviye ile birlikte istişarî kararlardan ziyade halifenin takdiri ile makamlara tayinler gerçekleşmiştir. Bu yaklaşım da feodal anlayışın bir ürünü olan soy, kabile, siyasî çıkar birlikteliği gibi hususları gündeme getirmektedir. Muaviye’nin halefleri de artık onun yolundan devam etmişlerdir. Muaviye, seleflerinin yolundan gitmek yerine kendince yeni ama çok eski Arap zihniyetini hayata geçirmiştir. Bunun için de muhaliflerini gerek siyasî, gerek

askerî ve gerekse de farklı yollarla bertaraf etmekten geri durmamıştır.

Saîd b. Osman ile ilgili veriler ele alındığında kendisinin başarılı bir ordu komutanı ve aynı şekilde başarılı bir vali olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim onun başarılarının Muâviye'yi korkutması ve onu her an bir tehlike olarak görmesi de ne kadar önemli bir şahsiyet olduğunu bizlere göstermektedir. Onun bu başarılı zekâsı Hz. Osman döneminde ne kadar aktifti ve Hz. Osman döneminde babası ile olan istişareleri ve uygulamaları nasıldır gibi soruların cevabı halen verilmiş değildir. Var olan rivayetler çerçevesinde görünen odur ki kendisi babasının döneminde çok aktif bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmamaktadır. Onun hayatı bizlere daha çok Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde bulunan mevâlîye karşı kendisinin ve Emevî devletinin nasıl muamelelerde bulunduğu hakkında bilgi vermektedir. Onun öldürülmesi olayı hem mevâlînin tutumunu hem de o dönemdeki Arapların mevâlîye karşı tutumu hakkında da bizlere bilgi vermektedir.

Saîd b. Osman'ın Horasan'daki bir yıllık valiliği sırasındaki icraatları ve uygulamaları esasen Arap-mevâlî ilişkileri bakımından da ele alınması gereken bir konudur. Ümeyyeoğullarının ötekileştirici ve kabileci siyasetinin izlerini Horasan fetihlerinin tamamında da görmek mümkündür.

İslam tarihinin ilk üç yüzyılının en önemli problemlerinden olan Arap-Mevâlî ilişkileri kökleri İslam öncesi döneme dayanan Arap zihniyetinin yansımasıdır. Ötekileştirici bir içeriğe sahip olan bu kavram, başlangıçta tanımlayıcı olsa da genişleyen İslam coğrafyası ile birlikte farklılaşmış, siyasallaşmış, büsbütün ikinci sınıf bir halk tasnifine kadar varabilecek bir anlayışa kapı aralamıştır. İlk dönem sahabe neslinin evlatlarından olan Saîd b. Osman da bu anlayışı esasen uygulamaları ile ortaya koymaktan geri durmamıştır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir? Acaba Muâviye yerine Saîd b. Osman halife olsaydı daha makul bir siyaset takip edilebilir miydi? Bu soruya belki de Muâviye'den sonrası için olumlu cevap verilebilir. Çünkü Muâviye sonrası dönemin en problemlî figürü şüphesiz Yezid b. Muâviye'dir. Saîd olsaydı belki de böyle olmazdı denilebilir.

Muâviye'nin Horasan'daki etkinliğini bir yıl gibi kısa bir zamanda artıran Saîd'e karşı onu saf dışı ederek tavrını koyması dikkat çekici bir iktidar mücadelesinin izlerini taşımaktadır. Liyakat esasının ve şûranın terkedildiği bu yıllarda aslında Saîd b. Osman'a Horasan valiliği verilerek âdetâ sus payı verilmiş olmaktadır. Horasan gelirleri yüksek, imkânları fazla olan bir vilayet olduğu gibi, mevâlînin de Ümeyyeoğullarından ve bilhassa da Hz. Osman'ın oğlu tarafından yönetilmesi ya da kontrol edilmesi açısından da dikkat çekicidir.

Diğer taraftan oğlu Saîd'in de babası Hz. Osman'ın kanını talep etmediği, böyle bir söylemi gündeme getirmedeği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle onun

babasından siyaseti daha iyi kavradığı söylenebilir. İlkeler değil, reel-politik üzerinden ilerleyen siyasetin kulvarı ile elbette sahabenin akide ve ilke temelli yönetiminin aynı noktada kesişmesi oldukça zordur. Hayırlı nesil arasında yer alan Hz. Osman'ın dini ve olayları yorumlama biçimi şartları okuyamadığı gerçeğini değiştirmez.

Saîd b. Osman'ın Türk şehirlerinden yaptığı askerî ve idarî faaliyetler onun da kabilesinden farklı bir yaklaşım içinde olmadığı, Arap olmayanlara karşı baskıcı ve ötekileştirici bir siyaset takip ettiğinin bir işareti olarak görülmektedir. Vali olarak Saîd b. Osman'ın bölgenin insan yapısını tanımadığı, Türkler ile mücadele ederken hele de eğer İslam dinini yaymak için mücadele verecekse nasıl davranması gerektiğini kavramadığını görmekteyiz. İncitici ve hatta küçültücü bir kavram olarak “mevâlî” kavramının kullanılması burada Araplar ile Arap olmayanları birbirlerinden uzaklaştırdığını bilhassa da Türkler arasında İslam'ın yayılmasına engel olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, M. (2015). *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman Katline Sessiz Kalınan Halife*. Ankara Okulu Yayınları.
- Aycan, İ. (2006). "Mühelleb b. Ebu Sufre". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 31, ss. 511-512.
- Aydınlı, O. (2011). *Semer Kant Tarihi Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar*. İstanbul, İsam Yayınları.
- Balcı, İ. (2011). *İlk İslam Fetihleri Savaş-Barış İlişkileri*. Pınar Yayınları, İstanbul, 2011.
- Bakır, A. (2002). "Kusem b. Abbas". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 26, ss. 462-463.
- Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî. (1417/1996). *Ensabu'l-Eşraf*. Thk.Süheyl Zekkar Riyad Zirikli, C.5, Beyrut: Dâru'l-Fikri.
- _____, (1987). *Fütuhu'l Buldân*. çev. Mustafa Fayda, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ebû Cafer Bağdâdî, *Muhbir*, thk. Elza Lichten Stettre, C.1, Beyrut: Dâru'l-Afak.
- Ebû Hafs, Zeyneddin Ebu Hafs Ömer b. El-Verdî. (ts.). *Tarihu İbn Verdi*. C. 1, Beyrut: Tarihu Kütübü'l-İlmi.
- Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd el-Eyyûbî. (1408/1988). *El-Bidaye ve'n-Nihaye*. thk.Ali Şiri, C.8, Beyrut: Dâru'l-İhya'î Tü-rasi'l-Arabî.
- Halife b. Hayyat, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. (1397/1977). *Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömeri, C. 1, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- İbnu'l Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. (1986). *El-Kamil fi't Tarih*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul, Bahar Yayınları.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağ-dâdî. (1411/1991). *Tabakatü'l-Kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer, C. 8, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Kitapçı, Z. (1997). *Saadet Asrında Türkler İlk Türk Sahabe Tabii ve Tebea Tabiileri*. Damla Ofset.
- Kitapçı, Z. (1999). *Yeni İslam Tarihi ve Türkler Türkistan'ın Araplar Tarafından Fethi*. Kuzucular Ofset, C. 2.
- Kurt, H. (2008). "Sa'id b. Osman b. Affân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 35, ss.572-573.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. (1387/1967). *Tarihur-rusül ve'l-mulûk*. C. 4., Beyrut: Dâru'l-Tü-ras.
- Varol, M. B. (2004). İlk Dönem İslam Siyasî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölge-sinin Yeri ve Önemi. *Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, Sayı: 18, C. 18, 115.

Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türk-mânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. (1413/1993). *Tarihu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, C. 4, Beyrut: Dâru'l-Küttâb Arabî.

Zeki, İ. (2020). *İlk Horasan Valiler*. Konya, Çizgi Kitabevi.



Bölüm 2

KUR'AN'I KERİM'E GÖRE İNSANIN GELİŞİMİNDE SOSYAL ÇEVRENİN ETKİLERİ

Yusuf CEYLAN¹

¹ Doç. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Giriş

İnsanın gelişimi ve eğitimi çok boyutlu bir süreçtir. Bu durum bir yönüyle insanın doğuştan getirdiği çok yönlü gizil güçlerinin çeşitliliğinden bir yönüyle de içinde yetiştiği sosyal ve kültürel çevrenin farklılığı ile karmaşıklığından kaynaklanmaktadır. Eğitimciler insanın gelişiminde etkili olan psiko-sosyal faktörlerin her biriyle ilgili araştırma yapmışlar ve onun potansiyelinde yer alan melekelerini maksimum düzeyde geliştirmeyi gaye edinmişlerdir. Bu bağlamda geçmişten günümüze bazı eğitimciler yaklaşım biçimi olarak psikolojik süreçlere ağırlık verirken bazıları da sosyal ve kültürel faktörleri merkeze almışlardır. Ancak gelinen noktada insanın gelişimi ve eğitimiyle ilgili bütüncül anlayışların benimsenmesi gerektiği üzerinde ortak bir bakış açısı oluşmuş durumdadır.

İnsanın gerek biyo-psiko-sosyal bir varlık olarak tanımlanması, eğitimin psikolojik ve kültürel temellerinin ayrı biçimde değerlendirilmesi sonucu söz konusu süreçleri bütünüyle birbirinden bağımsız düşünmenin uygun olmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü psikolojik temelde incelenen öğrenme konusunda bile odak noktasının ne olduğuna göre öğrenme yaklaşımı değişebilmekte ve öğretim süreçlerine yansımaları farklı olabilmektedir. Örneğin öğrenme psikolojisi alanında bilişsel psikologlar öğrenme ve gelişimi bireysel bir etkinlik şeklinde tanımlamış ve öğretimde bireysel yöntem ve tekniklerin kullanımına öncelik verilmiştir. Ancak özellikle sosyal yapılandırmacıların etkisiyle öğrenme ve gelişim sosyo-kültürel bir temelde açıklanmaya başlamış, öğretimde sosyal etkileşim ile dil gibi kültürel araçlara vurgu yapan yaklaşımlar geliştirilmeye başlanmıştır (Cobb, 2007: 44-46). Dolayısıyla öğrenme sürecinde bile sosyal ve kültürel faktörlerin birlikte devreye girebildiği görülebilmektedir. Bu bakımdan insanın bireysel ve sosyal yönünün bütünüyle birbirinden bağımsız ve ayrı olmadığı söylenebilir.

Öğrenme kavramında olduğu gibi gelişim konusunda da farklı yaklaşımlar benimsenebilmektedir. Gelişimin kalıtım ve çevre ürünü olduğu en yaygın biçimde kabul edilen bir ilkedir (Aydın, 2003: 36; Bacanlı, 2003: 42). Buna göre insanın gelişiminde hem doğuştan getirdiği özellikler hem de içerisinde yetiştiği sosyal çevre etkili olmaktadır.

İnsanın gelişiminde kalıtımın mı yoksa çevrenin mi tek başına etken olduğu tartışmaları geride kalmıştır. Her ne kadar bu tartışmalar neticesinde eğitimde sadece kalıtıma öncelik veren natüralist ile çevresel şartları merkeze alan formalist (Schofield, 2012: 32) şeklinde iki gelenek oluşsa da eğitimciler her iki faktörün de insan gelişiminde etkili olduğu konusunda hemfikirlerdir.

Sonuç olarak insanın eğitimi üzerine düşünüldüğünde bireysel ve sosyal süreçlerin iç içe geçtiği, birbirini etkilediği gibi her birine verilen ağırlığın farklı yaklaşımlara göre değişebildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

İnsanın Eğitim İhtiyacı ve Sosyal Çevrenin Etkisi

İnsanoğlu diğer canlılara göre gelişimi tamamlanmamış bir biçimde dünyaya gelir. Ancak doğuştan getirdiği özellikler sayesinde de gelişmeye ve eğitime uygun bir tabiatının olduğu kabul edilmektedir. İnsanın doğuştan hazır davranış kalıplarıyla doğmamaktadır. Onun edindiği tutum ve davranışlarının çoğu sonradan öğrendiklerinin sonucudur. Bu bakımdan insanın doğuştan getirdiği özellikler ve kazandığı davranış kalıpları kendiliğinden değil yetişkinlerin yardımıyla gelişmektedir. Dolayısıyla dünyaya geldiği çevrenin yardımı olmadan yaşaması zor olan bir çocuğun nasıl toplumun yetişkin bir üyesi olduğu (İsen ve Batmaz, 2006: 19) araştırmaya değer bir konu olarak düşünülmektedir.

İnsanın doğuştan biyolojik varlık olarak dünyaya gelerek içerisinde yetiştiği sosyo-kültürel anlam evreni içerisinde gelişiminde eğitimin toplumsallaşma işlevinin vazgeçilmez bir rolü bulunmaktadır. Bu bakımdan geçmişten günümüze eğitimin en temel vasıflarından biri olarak toplumsallaşma sürecine vurgu yapılmaktadır. Hatta eğitim tanımlarında bile bu durum kendini göstermektedir. Bununla birlikte toplumsallaşma sürecinin doğası konusunda farklı anlayışlar öne sürülmektedir. Çünkü eğitimle ilgili kültürlenme arasındaki ilişki ile insanın toplumsallaşma süreci çok boyutlu ve karmaşık meseledir. Dolayısıyla bir tarafta uyum sağlama veya sosyalleşme yeteneğine sahip bireyin özellikleri değerlendirilirken diğer tarafta ise içerisinde toplumsallaşan sosyo-kültürel bağlamın karakteristiği sürekli tartışma konusu yapılmaktadır.

İnsan tutum ve davranışlarının çoğunu sonradan kazanmaktadır. Doğuştan getirdiği birkaç refleksin dışında birçok davranışı öğrenme yoluyla edinir. Nitekim İslam eğitimcileri “Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi” (Nahl 16/78) ayetini insanın öğrenme yoluyla geliştiğine, öğrenme kapasitesi ve araçlarıyla donatıldığına işaret ettiği şeklinde yorumlamışlardır. İnsanoğlu eğitime ihtiyaç duymakta, eğitilmediği veya gelişimi engellediği takdirde bireysel ve toplumsal yaşantısında bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır.

Toplumsallaşma geniş anlamıyla bir öğrenme sürecine işaret eder. Aynı zamanda bireyin sosyalleşme yeteneğine de gönderme yapar. Diğer yetenek alanlarında olduğu gibi bireyin sosyalleşme kabiliyeti doğuştan bir eğilim olarak bulunmaktadır. Çocuklar üzerinde yapılan araştırmalarda bebeklikten itibaren gülümseyerek tepki vermeleri onların sosyalleşme eğiliminin bir göstergesi şeklinde değerlendirilmektedir.

İnsan ile ilgili tanımlarda onun iki yönü öne çıkmaktadır. Bireyin kendisine özgü bireysel bir yönü olduğu kadar içerisinde yetiştiği kültüre bağlı olarak şekillenen toplumsal bir tarafı da bulunmaktadır (Şişman, 2002: 38). İnsanın diğer yetenekleri kadar değerli olan toplumsallaşma yeteneği bu-

lunmaktadır. Bu özelliği ile toplumsal yaşama uyum konusunda elverişli bir yapıdadır. Ancak onun toplumsallaşma yeteneği belirli bir sosyal çevreyi ve etkileşimi zorunlu kılmaktadır. Aynı zamanda eğitimin sosyal bir etkinlik alanı olduğu gerçeğine atıfta bulunmaktadır. Çünkü insanın belirli bir toplumsal çevrede yaşamaksızın yeteneklerini aktüel hale getirmesi mümkün değildir. Bu bakımdan sosyo-kültürel bir çevrede yaşayarak toplumun değerlerini, inançlarını, normlarını, davranış kalıplarını öğrenmesinin onun doğasının bir parçası olduğu söylenebilir (Doğan, 2002: 145).

Toplumsallaşma geniş anlamıyla bir öğrenme sürecine işaret eder. Sosyalleşme aynı zamanda birey ile toplum arasında bir etkileşimin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Çocuklar çevresindeki insanları gözlemleyerek, taklit ederek ve özdeşim kurarak davranış ve normları öğrenirler. Bu şekilde toplumun değer yargılarını ve davranış kalıplarını etkileşim içerisinde içselleştirirler. Sosyalleşme sürecinde birey bir taraftan topluma ait âdet ve kurallara uyum sağlarken diğer taraftan bireysel farklılıklarına bağlı kendi kişiliklerini inşa ederler.

Çevre, genel olarak insanın etkileşimde bulunduğu, onda değişme, dönüşüm oluşturan uyaranların toplamı şeklinde tanımlanmaktadır. İnsana tutum ve davranışlar kazandıran ya da insanın davranışına kaynaklık ederek değişikliğe sebep olan eğitim de çevre değişkeni olarak değerlendirilmektedir (Başaran, 2000: 22). İnsan yaratılışı gereği bilinçli bir şekilde çevresinden etkilen, tutum ve davranışlarını sonradan kazanan ve edindiği düşünce ve davranışları sonradan değiştirmeye uygun bir yapıya sahiptir. Aynı zamanda o, hemcinslerini etkileyerek geliştirme yeteneğine mâlik bir varlıktır. Bu bakımdan insanoğlu eğitilme, eğitme, öğrenme ve öğretme süreçleriyle iç içe olup kendinin ve sosyal çevresinin gelişimini üstlenmektedir (Bilgin ve Selçuk, 1999: 25).

Eğitim, Toplum ve Kültür

İnsan bebekliğinden itibaren içinde doğduğu toplumun kültürünü öğrenmeye başlar. Toplumun değer ve normlarını sosyal etkileşimle içselleştirerek onun üyesi haline gelir. En genel biçimiyle söz konusu öğrenme süreci sosyalleşme şeklinde tanımlanmaktadır. Sosyalleşme yoluyla toplum, kültürünü yeni yetişen nesillere aktarmak suretiyle onların belirli davranış kalıplarını öğrenmesini sağlar. Bu bakımdan her bir toplumsallaşma süreci bireyin sosyalleştiği çevreye göre gerçekleşmiş olur. Bu sürecin sonucunda birey toplumun düşünme biçimlerini, davranış modellerini ve tutumları ona has biçimde kazanır. Böylece birey toplumla bütünleşerek sosyal çevresine uyum sağlayan kişi haline gelir (Çalık, 2003: 70). İnsanın kişiliği ile toplumsal çevresi arasında da doğrudan bir ilişki söz konusudur. İnsanın toplum içerisinde belirli davranış kalıplarını öğrenmesi sonucunda kişilik özellikleri de toplumsal davranış ilke ve normlarına uygun biçimde gelişmesini sağlar.

Bu çerçevede insanların kişilik özellikleri ile din, eğitim şekli, gelenek, gelenekler, etik ve hukuk anlayışı gibi sosyo-kültürel faktörler arasında bağlantı söz konusudur.

Sosyalleşme süreci, insanla toplum arasındaki karşılıklı etkileşime dayanır. Bu aynı zamanda eğitim ile toplum arasındaki etkileşimle de doğrudan ilişkili bir husustur. Her şeyden önce eğitim toplumsal bir yaşantının veya etkileşimin ürünü şeklinde ortaya çıkmıştır. Yine eğitim doğası gereği toplumsal bir bağlamda gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle hem eğitim yoluyla kazandırılması gereken özelliklerin toplumsal yansımaları itibariyle hem de öğretim uygulamalarının sosyal etkileşim içerisinde gerçekleşmesi nedeniyle eğitimle ile toplum arasındaki ilişkinin dinamik bir yapısı bulunmaktadır. Bu durum eğitimin gerçekleştiği sosyal ve kültürel çerçeveye de bağlı olduğunu ifade etmektedir.

Eğitim, amaçları itibariyle belirli bir toplum tasarımı öngörmektedir. Hedefler, içerisinde bireysel özellikleri barındırmanın yanında belirli bir toplum modeli de içermektedir. Bu bakımdan eğitimin uzak ve genel hedefleri bireylere kazandırılan yetenek ve becerilerle nasıl bir toplum oluşturulacağına yönelik bakış açısını yansıtır. Birey ile toplum ilişkisi üzerinden bu durum aslında eğitimin toplumsal zemine bağlılığının diğer bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir.

Eğitimle toplum arasındaki ilişkinin dinamik niteliği toplumsal değişimle eğitim arasındaki dönüşümün de temelini oluşturur. “Toplumsal değişim, toplumsal yapının, onu oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bu ilişkileri belirleyen kurumların değişmesidir” (Erden, 2017: 47). Bu bakımdan eğitim dâhil bütün kurumların birbirlerini etkileyerek dönüşümüne ve değişimine kaynaklık ettiği söylenebilir. Nitekim tarihsel süreç içerisinde toplumsal kurum ve olaylar eğitimin değişimine etki ettiği gibi eğitim de aynı şekilde yetiştirdiği bireyler aracılığı ile toplumsal kurumları dönüştürmüştür (Küçükahmet, 2003: 60).

Bu bakımdan eğitime ve öğrenmeye muhtaç bir varlık olarak insan kültürel bir anlam evreni içerisine doğar. Eğitimin en temel işlevlerinden biri toplumun kültürel mirasını aktarmaktadır (Erden, 2017: 77). Eğitim yoluyla birey toplumun kültürel değerlerini kazanarak kimliğini ve aidiyetini oluşturur. Ancak eğitimle ile kültürel miras arasında nasıl bir yaklaşım benimseneceği tartışma konusudur. Bu durum aynı zamanda birey ile toplum ve kültür arasındaki etkileşime dair bazı bakış açıları içerdiği söylenebilir. Buna göre kültürün öğrencilere aktarımında kültürel mirasın çerçevesini neyin oluşturacağı sorun alanı olarak görülmektedir.

Kültürün çok boyutlu ve zengin bir içeriğe sahip olmasından dolayı eğitimde kültürel özellikler arasında ister istemez bir seçim söz konusudur. Aslında eğitimin kasıtlı kültürleme süreci olarak tanımlanmasının sebebi de

budur. Aynı zamanda kültürün aktarımında bireyin konumunun ne olacağı da bir problem alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş bir eğitim sürecinde bireylerin kültürün pasif bir alıcısı mı olduğu yoksa kültürü yeniden üretecek özneler mi olduğu cevaplanması gereken kritik bir sorudur. Bu durum hem eğitim sürecinin doğasını etkileyecek hem de kültürleme sürecinde bireyin topluma göre konumu üzerinde belirleyici olacaktır. Eğitim yoluyla bireyler topluma edilgen bir biçimde uyum sağlayacaklar yoksa etkin ve aktif bir şekilde toplumsallaşarak kültürün yeniden üretilmesine ortak mı olacaklar? Daha genel bir ifadeyle eğitim, sadece kültürün korunmasına mı kaynaklık edecek yoksa bireylerin toplumsal farkındalık ve eleştirel düşünme süreçlerine etki ederek onun gelişmesine katkı mı yapacaktır.

Bireyin kültürel çevresi, onun potansiyelinde saklı yeteneklerinin yeterliliğe dönüşeceği bir ortamı ifade eder (Başaran, 2000: 24). Dolayısıyla insanın yeti ve kabiliyetlerinin hangi düzeyde gelişeceği veya yeterliliğe ulaşacağı toplumsal çevrenin seviyesi ve kalitesi ile doğrudan alakalıdır. Bu bakımdan bireylerin gelişimini destekleyen sosyal eğitici çevre ile desteklemeyen hatta ket vuran olumsuz özelliklere sahip çevre arasında bir ayrım yapmak mümkündür.

Kur'an'ı Kerim'de Eğitici Sosyal Çevrenin Özellikleri

Kur'an'da insan şerefli, mükemmel ve üstün bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Onun diğer canlılardan üstün olmasının temelinde bazı yeteneklerle donatılması yer almaktadır. “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yarattık” (Tin 95/4), “Allah gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı, sizi şekillendirdi, şeklinizi de güzel yaptı. Dönüş de ancak O'nadır” (Teğâbun 64/3) ayetlerinde de insanın yaratılışı itibarıyla iyi, güzel bir biçimde olduğu, mükemmel olma potansiyelini bünyesinde taşıdığı ve gizilgüçlerini kullanılabileceği bir alt yapısının olduğu bildirilmektedir. Yine Kur'an'da Allah'ın insana isimleri öğrettiği (Bakara 2/286), ruhundan üflediği (Hicr 15/29; Secde 32/9) ifade edilmektedir. İnsanın isimleri öğrenmesi öğrenme, bilgi ve kavram üretme kabiliyetine sahip olduğunun göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Bu yönleriyle insanoğlu şan ve şeref sahibi bir varlık olarak nitelendirilmiştir.

Kur'an'da insana iyi ve kötü davranma kabiliyeti verildiği belirtilmektedir (Şems 91/8). Yine herkesin kendi mizaç ve karakterine göre hareket ettiği (İsrâ 17/84) ifade edilmektedir. İnsan kendisine verilen üstün özellikleri nedeniyle halife olmuş ve ona emanet yüklenmiştir. Bu nitelikleri bakımından insana aynı zamanda bireysel ve toplumsal anlamda sorumluluk verilmiştir. Bireysel açıdan nefsinin tezkiye ederek gelişimini sürdürmenin yanında içerisinde yaşadığı sosyal çevreyi de kendisinin ve diğer insanların gelişimine engel olan problemleri düzeltme görevi de bulunmaktadır. Yine halife olarak insana yüklenen emanet, yeryüzünde ahlaka dayalı bir düzen kurma görevi

şeklinde anlaşılmaktadır. Bu bakımdan içinde yaşadığı sosyal çevreyi insanın gelişimi için uygun hale getirmek, eğitici bir ahlaki ortam oluşturmak onun yükümlülükleri arasında sayılmaktadır (Demircan, 2012: 10).

Kur'an'da insanın yaratılış itibarıyla iyi ve günahsız olduğu vurgulanmaktadır. Onun söz konusu eğilimi şu ayette bildirilmektedir. “Hakka yönelen bir kimse olarak (hanîf) yüzünü dine çevir, Allah insanları üzerine yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir; fakat insanların çoğu bilmezler” (Rûm 30/30). Hz. Peygamber de bir hadisinde her doğanın fitrat üzere doğduğunu sonra anne babasının onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsi yaptığını söylemektedir. İslam âlimlerine göre insanın fitratıyla getirdiği özellikler sosyal çevrenin özellikleriyle şekillenmektedir. Onun sosyal çevresi olumsuz niteliklere sahip olsa da kendi aklı ve iradesiyle fitratını koruyabilmektedir. Nitekim bazı İslam âlimleri Kur'an'da adı geçen hanifleri, kendilerini kültürel çevresinin olumsuz etkilerinden koruyabilenler şeklinde yorumlanmaktadır.

Kur'an'da insanın sorumluluğunun bireysel olduğuna vurgu yapılmaktadır. İslamiyet bireye hitap ederek olumlu duygu ve düşüncelere yönlendirerek onun iç dünyasında bir dönüşüm sağlamayı hedefler (Evkuran, 2009: 134). Böylece onun sorumluluğu kendinden başlayarak toplumsal sorunlara duyarlı olarak sosyal çevresini elverişli hale getirmektir. Nitekim Kur'an'da bireysel yönü ağır basan tezkiyede toplumsal boyuta da dikkat çekilmektedir. Tezkiyenin temel amacı kişinin kendini ıslah ederek ve ahlakını güzelleştirerek olgunlaşmasını sağlamaktır. Diğer taraftan daha geniş anlamıyla tezkiye, toplumu yanlış düşünce, tutum ve davranışlardan uzaklaştırarak bilgi ve hikmete dayalı biçimde ıslahını ve gelişimini sağlamak şeklinde değerlendirilmektedir (Bayraktutar, 2002: 253-254). Dolayısıyla tezkiyenin kapsamında bireysel çaba yoluyla arınma olduğu kadar toplumun düzeltilmesinin ve tekâmülünün de olduğu görülmektedir.

İslam dini ortaya çıkışından itibaren var olan toplumsal bozukluğu düzeltmek için uğraşmıştır. Öncelikle var olan toplumsal yapı ve uygulamalar eleştirel bir dile tabi tutulmuştur. İnsanların temel haklarını bütünüyle yok sayan kabile asabiyetine dayalı toplumsal ilişkileri bütünüyle ortadan kaldırmaya yönelik bir yaklaşım benimsendiğini söylemek mümkündür. Çünkü böyle bir toplumsal çevrede birey değil sadece kabile çıkarları ve öncelikleri söz konusudur. Böyle bir ortamda bireyin hak ve hukukunun korunması mümkün olmadığı gibi sosyal çevre onun gelişimini destekleyen bir işlev yüklenemeyecektir. Kur'an bireye eleştirel bir bakış açısı kazandırmak suretiyle yaşadığı kültürel ortamın kendisinin gelişimine engel olan baskın düşünce şekillerine karşı koyma ve değiştirme iradesi oluşturur (Düzgün, 2005: 11).

Mekke'de indirilen ayetlerin insanların kendisini ve toplumsal şartlarını anlamaya yönelik onları hazırlayıcı bir rolü vardır. Bu dönemdeki vahiylerde insanların kendi görüşlerini değerlendirmeleri, çevrelerine karşı daha duyarlı olmaları, tabiatı ve toplumsal dünyayı düşünmeleri, anlamaları ve daha derinlemesine bakmaları teşvik edilmektedir (Bilgin ve Selçuk, 1999: 43). Yeryüzünün, insanların ve hayvanların nasıl yaratıldığı üzerine insanları düşünmeleri istenilmektedir. Aynı şekilde göklerin ve yerin yaratılışını da insanların tefekkür etmeleri istenmektedir. Böylece insanın düşünme melesini geliştirmesi, çevresindeki olgu ve olaylara anlam veren bir varlık haline gelmesi beklenmektedir.

İnsanın çevresindeki olaylara anlam vermesi belirli bir bakış açısının da oluşturulmasıyla doğrudan ilişkilidir. Zaten dinler ortaya çıkışları itibariyle bir zihniyet oluşturma veya anlam dünyası kurma girişiminde bulunurlar. Bu bakış açısı toplumda çarpık anlayışları değiştirmek ve dinin hedefleri doğrultusunda yeniden bir anlam evreni oluşma gayesini taşır. Dolayısıyla Kur'an'ın Cahiliye toplumunun inanç, ahlak ve davranışlarına yönelik eleştirileri ile tevhide dayalı yeniden inşa etmek istediği topluma yönelik ilke ve kurallarını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

İslamiyet öncesi Arap toplumu kültürünün Cahiliye olarak adlandırılması ve onun karşısında eğitim ve öğrenmeye ağırlık veren bir anlayışın oluşturulmaya başlanması Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in belirli bir toplum ideali savunduğunun göstergesidir. Kabile asabiyetine dayalı Arap toplumunda geniş anlamda sosyal çevre olarak sosyo-kültürel ortam bireyin sağlıklı bir şekilde gelişiminin önünde engel durumundaydı. Çünkü insanların bireysel anlamda yeteneklerini geliştiren eğitimin verildiği bir toplum oluşturulamamıştı. Bireyin yerine kabile öne çıkarılarak birey ile toplum arasındaki ilişkinin dengesi bireyin aleyhine bozulmuştu. Onun için İslamiyet insanın gelişimine odaklanan bir bakış açısını ilk inen ayetlerle birlikte merkeze koymuş ve eğitimi, öğrenmeye, araştırmaya ve ilme her zaman öncelik veren bir yaklaşıma sahip olmuştur.^{1*}

İlk inen ayetlerde okumaya teşvik edilmesi esasen insanın gelişimi ve eğitimiyle ilgili öğrenmenin evrensel ve değişmeyecek bir ilke olarak kabul edilmesidir. Bu anlamda okumanın öğrenmeyi, araştırmayı, düşünmeyi de kapsayacak bir anlam içeriğine sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Aynı zamanda İslamiyet eğitim işini de doğrudan Müslümanlara bir sorumluluk olarak yüklemiştir. Hatta savaş durumlarında bile eğitim işini üstlenecek, çocukların yetişmesini sağlayacak bir grubun varlığını zorunlu hale getirilmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Nitekim bu durum Tevbe (9-122) suresin-

1 * İslamiyetin bilgiye ve eğitime yönelik bakış açısıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Nevzat Ayasbeyoğlu, İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an-ı Kerim'in Eğitim İle İlgili Ayetlerinin Tahlili, MEB, İstanbul, 1991; Beyza Bilgin, İslam ve Çocuk, DİB, Ankara 1991; Mualla Selçuk, Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, TDV, Ankara, 1991.

de “Ne var ki müminlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grupta, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.” şeklinde ifade edilmektedir.

İslamiyet öncesinde bireylere ait oldukları kabile ve gruplara göre değer verilir. İnsanların üstünlüğü ve kıymeti bağlı oldukları kabileye göre belirlenirdi. İslamiyet ortaya çıkışından itibaren bu bakış açısıyla sürekli bir mücadele sürdürmüştür. İnsanların bireyselliğine ve özgünlüğüne vurgu yapan ayet aslında söz konusu olumsuz toplumsal etkiyi ortadan kaldırmaya yöneliktir. İnsanların değer ve önemi artık topluma göre değil takvaya ve kişisel anlamda kendi yapıp ettiklerini göre belirlenecektir. Bilenlerle bilmeyenlerin bir olup olmaması, görenle görmeyenlerin bir olup olmaması bu farkındalığı oluşturma amacına matuftur.

Kur’an, insanın zihnini ve düşünme biçimini olumsuz şekilde etkileyen putperestliğe dayalı bir inanç anlayışını ve onu destekleyen toplumsal süreçleri reddetmektedir. Çünkü böyle bir sosyal çevrede zihni dağılmış ve parçalanmış değer üretmeyen bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine İslamiyet’in öngördüğü tevhid anlayışı, “Kur’an’ın atalar dini dediği, insanı içinde yetiştirdiği ve yaşadığı sosyal matrisin kulu ve kölesi yapma iktidarını elinde bulunduran bu sosyal tanrıları aşmanın yolu, Tek Tanrı’nın birleştirici çağrısına kulak veren” (Düzgün, 2005: 7-9) sosyal bir çevreyi oluşturma amacı taşımaktadır.

Yine Kur’an’ı Kerim’de bireylerin gelişimini olumsuz anlamda etkileyen sosyal yapı ve süreçlerin de yerildiği görülmektedir. Bu bağlamda bireyle toplum arasındaki etkileşimde bireyi yok sayan ve onun tekâmülüne ket vuran toplumsal zihniyet de kıyasıya eleştiriye tabi tutulmaktadır. Kur’an’da bireyin topluma körü körüne bir uyma davranışı göstermesi istenmez. Nitekim bireyin edilgen bir biçimde sosyalleşmesini içeren müşriklerin kabilevi taklitçiliği reddedilmektedir. Ama onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde bazıları: “Hayır, biz [yalnız] atalarımızdan gördüğümüz [inanç ve eylemler]e uyarız!” diye cevap verirler. Ya ataları akıllarını hiç kullanmamış ve hidayet nasip almamış iseler?” ayeti de körü körüne bir taklidin doğru olmadığını, asıl olanın bireyin yeteneklerinin geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece bireyin gelişimine ket vuran kültürel ortamdaki bireyin kendini kurtarması bilincinin dönüşmesine bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumu Evkuran (2007: 29) şöyle açıklamaktadır:

“Kur’an, kabile hayatı yaşayan, tek gerçekliği kabile olan insana sesleniyor ve onun kültürel ve beşeri bağlarını gevşetecek şekilde tek insan olarak ele alıyor. İnen ayetlerde bu yönde pek çok vurgu vardır. Öncelikle atalar dini bir saldırı olduğu gibi, insanın tek başına Allah’ın huzuruna çıkarılacağı şeklinde açık ifadeler de yer alır. Bu söyleme muhatap olan insanın zihninde

sanki şöyle bir gelişme gerçekleşiyor: Allah'ın huzuruna tek başına çıkarak, yaptıklarının hesabını verecek olan insan, artık eskiden olduğu gibi kabilevi değerlere ve bağlara itibar etmez, edemez. Kendi kurtuluşunun, yine kendi bireysel imanı ve doğru davranışlarıyla gerçekleşeceğinin bilincine varır. İnsanın bilinci tikel olandan tümel olana sıçrar. Toplumsal ilgileri ve dünyayı algılama tarzı da buna göre yeniden yapılandırılır.”

Taklidin egemen olduğu sosyal çevrede bireylerin yeteneklerinin istenilen düzeyde gelişimi üzerinde durulmaz. Toplumun kendisine aktardığı bilgileri taklide dayalı bir biçimde, pasif konumda alan birey olguları/gerçeklikleri olduğu gibi tanıma, akıl yürütme, zihinsel analizler yapma, sentezlere ulaşma, değerlendirme gibi zihinsel işlemler yapamaz hale gelir. Taklit becerisi gelişse de pek çok kabiliyetini kullanamaz duruma düşer (Aydın, 2018: 91). Kur'an'da insanların akıllarını kullanma, tefekkür etme gibi zihinsel kabiliyetlerine yapılan vurgunun, aslında onların toplumu ve kültürü geliştirilmesiyle de ilgili olduğu söylenebilir.

Kur'an'da bireylerin problem durumunda olan toplumsal zihniyet üzerinde de düşünerek harekete geçmesi beklenmektedir. Kur'an insanı kendi davranışından sorumlu tutmuş, herkesin yaptığı iyiliğin kendi lehine, kötülüğün de kendi aleyhinde olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan topluma edilgen değil aktif bir uyuma vurgu yapmıştır. Mekke'nin ileri gelenlerinin bireyi küçük gören tavırlarını saptırmak olarak nitelendirmiştir. Bu anlamda saptırmak dinlerin bireyin tabiatını geliştirme görevi ile çeliştiği gibi onların sağlıklı bir gelişimini sağlayacak olumsuz çevre koşulları içerisinde değerlendirmek mümkündür (Şanver 2001: 138-158).

İnsanın gelişimine engel oluşturan sosyal koşulları değiştirme görevi de yine insana verilmiştir. Buna göre “Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez” (Ra'd 13-11) ayeti insanın sorumluluğunu açık biçimde ifade etmektedir. Eğer insan kendisini çevreleyen olumsuz sosyal şartları değiştirme konusunda isteksiz davranırsa kalpleri olsa da anlayamaz, gözleri olsa da göremez ve kulakları olsa da duymaz hale gelir. Bunun gibi ayetler, her ne kadar bireysel boyutuyla yorumlansa da sosyal süreçlerin bireylerin yeteneklerinin gelişimine etkileri çerçevesinde de değerlendirmek mümkündür.

Diğer taraftan yetenekleri gelişmemiş insanlardan oluşan toplumun kendisini de yenilemesini düşünmek zor görünmektedir. Çünkü bireyin gelişimini engelleyen kalıplaşıcı kültürel ortamlar bireyi formatlayarak kültürün sınırları içerisine adeta hapseder. Böyle bir sosyal çevrede bireyin kültürün zarar verici etkilerine karşı eleştirel düşünmesi bir tarafa bütünüyle onun esiri haline gelmesiyle sonuçlanabilir. Böyle bir kültürlenme süreci tek taraflı bir biçimde bireyi edilgenleştiren ve zihinsel süreçlerinin gelişimine ket vuran bir ortama dönüştüğü (Aydın, 2018: 89-90) için eğitsel niteliğini kaybetmiş olur.

İslam dini, insanların inanç, duygu ve ahlak bakımından gelişmesini hedef olarak belirlemektedir. İnsan-ı kâmil şeklinde ifade edilen gelişim sürecinde insanın bütün alanlarda ulaşabildiği en üst seviyeye varması beklenir. Onun için her bir gelişim alanında onun gelişimini engelleyecek sosyal çevreyi ilke ve kurallar belirleyerek ortadan kaldırmak ister. Bu anlamda insanoğluna, kendi arasında, ayetlerini okuyan, kötülükten arındıran, kitap ve hikmeti öğreten peygamber vasıtasıyla sosyal çevresini gelişimi için uygun hale getirmek amaçındadır ve böylece onlar insanın gelişimini sınırlayan kültürel ortamı aşmasına yardımcı olmak için gönderilmiştir. Hem kendi gelişimine odaklanan hem de içinde yetiştiği kültürel ortamı olumlu anlamda değiştirme iradesine sahip yeni bir insan inşa edilmiş olur (Evkuran, 2007: 29).

“İnsanları hareketsizliğe, statükoculuğa itip geleneksel anlayışın hâkim olduğu ortamın devamını ister duruma getiren bu felç durumu, Kur’an’da çoğunlukla körlük, sağırlık, başka bir ifadeyle bir hipnoz durumu olarak anlatılmaktadır. İnsanlar topluca, post-hipnotik telkinlere maruz kalmış bir insanın yaşadığı trans halini yaşıyor gibiler. Peygamberlerin hitap ettikleri insanları içinde buldukları bu trans halinden ‘Kalkın! Uyanın! nidasıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı da bu noktada yatmaktadır.”

Netice itibarıyla insan onu çevreleyen sosyo-kültürel bir ortamda varlığını devam ettirir. Dolayısıyla insan ile onun eğitiminin çevresini oluşturan kültüre arasında dinamik ve karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Çünkü insan gelişiminde insan, sosyal ve kültürel çevresinin etkisinde kalmakta, aynı zamanda eğitim vasıtasıyla sosyal ve kültürel şartlarını dönüştürebilmektedir. Bu bakış açısıyla Kur’an’ın da insan gelişimini etkileyen olumsuz sosyal ve kültürel koşulları değiştirmeye yönelik tavsiyeleri söz konusudur. Ayrıca değer ve bilgi üretecek ve insanların zihinsel, ahlaki bakımdan gelişimine kaynaklık edecek bir sosyal çevrenin oluşmasına öncelik vermektedir.

KAYNAKÇA

- Arı, R. (2003). Gelişim ve Öğrenme, Konya: Atlas Kitapevi.
- Ayasbeyoğlu, N. (1991). İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an-ı Kerim'in
- Aydın, M. Ş. (2018). Açık Toplumda Din Eğitimi: Yeni Paradigma İhtiyacı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Başaran, İbrahim E. (2000). Eğitim Psikolojisi, Ankara: Feryal Matbaası.
- Bayraktutar, M. (2022). "Kur'an Bağlamında Hz. Peygamber'in Tezkiye Görevi ve Yetkisi". Apjir 6, (2), 251-276.
- Bilgin Beyza ve Selçuk M. (1999). Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, Ankara: Gün Yayıncılık.
- Bilgin, B. (1991). İslam ve Çocuk, Ankara: DİB.
- Cobb, P. (2007). Zihin Nerededir? Sosyokültürel ve Bilişsel Oluşturmacı Perspektiflerin Bir Buluşma Noktası, Oluşturmacılık: Teori, Perspektifler ve Uygulama, Çev. Soner Durmuş, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 43-64.
- Çalık, T. (2003). Eğitimin Sosyal Temelleri, Öğretmenlik Mesleğine Giriş, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Demircan, A. (2012). "Tebliğde Hz. Peygamber'in Örnekliliği", Diyanet İlmi Dergi, 48, (1), 7-28.
- Doğan, İ. (2002). Eğitimin Sosyal (Toplumsal) Temelleri, Öğretmenlik Mesleğine Giriş, Edt. Yüksek Özden, Ankara: Pegema Yayıncılık, 143-176.
- Düzgün, Şaban A. (2005). "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", Kelam Araştırmaları, 3, (1), 3-21. Eğitim İle İlgili Ayetlerinin Tahlili, İstanbul: MEB.
- Erden, M. (2017). Eğitim Bilimlerine Giriş, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Evkuran, M. (2007). Kur'an Kültür İlişkinde Zihin Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım, I. Kur'an Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yayınları.
- Evkuran, M. (2009). "Değişim Olgusu Bağlamında Toplum-Din İlişkileri", 4.Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- İsen, G. ve Batmaz, V. (2006). Ben ve Toplum, İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Schofield, H. (2012). The Philosophy of Education: An Introduction, London: Routledge.
- Selçuk, M. (1991). Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, Ankara: TDV.
- Şanver, M. (2001). "Dini Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", UÜİFD, 10, (1), 137-164.
- Topses, G. (2009). Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.



Bölüm 3

YÜKSEK DİN EĞİTİMİNDE YENİ BİR KURUM DÜŞÜNCESİ: MEKTEB-İ ULÛM-I DİNİYE (1302/1884) VE NİZAMNÂMESİ¹

Hasan Sabri Çelikleş²

¹ Bu çalışmada, Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. yüzyıllarda) başlıklı doktora tezimin ikinci bölümündeki verilerden yararlanılmıştır.

² Dr. Öğretim Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, hsceliktas@nku.edu.tr ORCID: 0000-0001-5404-4824.

Yüksek din eğitimi ve öğretimi için müstakil bir kurumunun eğitim öğretim faaliyetine başlaması XX. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. Bu döneme kadar yüksek din eğitimine konu olan ilimler, kapsamlı bir müfredata sahip medrese eğitim sistemi içerisinde verilmekteydi. Aslına bakılırsa XIX. yüzyıl boyunca kurulan yeni yüksek öğretim veren kurumların bir çoğu medrese yüksek eğitim sistemindeki istihdam alanlarıyla yakından irtibatlıdır. Örneğin medresenin kadı-hâkim yetiştirme vazifesi söz konusu yüzyılda yeni kurulan Muallimhâne-i Nüvvâb (1855) ve Mekteb-i Hukuk (1880) gibi eğitim kurumlarına geçmiştir. Bunun gibi medrese eğitim sisteminde yetişen öğretmen, idarî yönetici ve edebiyatçı yetiştirmek için de XIX. yüzyılda yeni okullar teşekkül etmiştir. Bu çerçevede toplumun imam-hatiplik, vaizlik gibi dinî hizmetlerini yerine getiren kişiler medrese tahsili görenler arasında yetişmekteydi.

Açılması yönünde daha önce üç girişimde bulunulan Dârülfünûn-ı Şâhâne, nihayet 1900 yılında beş bölümlü yüksek eğitim veren bir kurum olarak ortaya çıktığında beş bölümünden birisi Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'dir. Bu şube, günümüzdeki ilâhiyat fakültelerinin de bir anlamda öncüsü mesabesinde yüksek din eğitimi ve öğretimi veren bir kurum olarak tarih sahnesine çıkmıştır.¹

Müstakil bir yüksek din eğitim veren kurum fikri burada belirtilen tarihten öncesine denk gelmektedir. Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde farklı alanlarda ve değişik kademelerde birçok yeni eğitim kurumunun açılması gündeme gelmiştir. Osmanlı tarihinin eğitim alanında en fazla hareketliliğin ve çeşitliliğin olduğu dönemlerden birisi olan bu devirde maliye, ziraat, mülkiye, hukuk, veterinerlik, mühendislik vs. alanlarda müstakil eğitim kurumları açma girişiminde bulunulmuştur. Bunlardan bir kısmı eğitim öğretim faaliyetine başlarken bir kısmı da düşünce aşamasında kalmıştır.² Yüksek din eğitimine ilişkin müstakil bir eğitim kurumu açma girişimi de bu döneme tekabül etmektedir.

XIX. yüzyılda devletin yapısında meydana gelen çok yönlü değişim bir ihtiyaç olarak yüksek eğitim anlayışını da değiştirmiştir. Bu değişime koşut olarak yeni gelişen mesleklerde bölümleşme (bir alanda uzmanlaşma) anlayışı yüksek eğitimin belirleyici özelliği olmuştur. Bu noktada sadece dinî ilimlerin müfredatta yer aldığı yeni bir eğitim kurumu tasarlanmıştır. Tasarlanan bu eğitim kurumuna Mekteb-i Ulûm-ı Diniye ismi uygun görülmüş ve bunun için bir nizamnâme hazırlanmıştır. Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'yi ilgili olduğu dinî ilimler alanında uzmanlaşma imkânı oluşturma çabası olarak değerlendiril-

1 Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Sabri Çeliktaş, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021), 186-216.

2 Sultan II. Abdülhamid dönemi eğitim sistemi için bkz. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988).

dirmek mümkündür. Çalışmamızın konusunu tasarı halinde kalan Mekteb-i Ulûm-ı Diniye için hazırlanan nizamnâme lâyihası oluşturmaktadır. Eğitim tarihimizde önemli bir tasarı olarak gündeme gelen bu mektep, nizamnâmedeki bir takım hususlar ve özellikle okul için hazırlanan ders müfredatı bakımından 1900 yılında eğitim öğretime başlayan Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin fikrî öncülünü yapmıştır. Dolayısıyla tasarı halinde kalan bu eğitim kurumu için hazırlanan nizamnâmenin nasıl bir içeriğe sahip olduğunun ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Bu kapsamda çalışmamızda nizamnâmenin içeriği hakkında bilgi vererek nizamnâmenin çeviri yazısı ile birlikte orijinal belgesinin yayınlanması uygun görülmüştür.

Mekteb-i Ulûm-ı Diniye ve Nizamnâmesi

Bünyesinde sadece yüksek din eğitimi müfredatındaki derslere yer verecek şekilde tasarlanan Mekteb-i Ulûm-ı Diniye için on bir maddelik nizamnâme lâyihası hazırlanmıştır.³ Lâyiha Said Paşa tarafından 3 Rebiülevvel 1302/20 Aralık 1884 tarihinde Sultan II. Abdülhamid Han'a sunulmuştur.⁴ Altı fasıldan oluşan nizamnâmenin başlığında okulun ismi Ulûm-ı Diniye Mektebi olarak geçerken maddelerin içinde Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şeklindeki isimlendirme kullanılmıştır. Maddelerin içinde bu terkip öne çıktığı için bu çalışmada okulun ismi hakkında Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şeklindeki kullanım tercih edilmiştir.

Nizamnâmenin ilk maddesinde, tıpkı Hukuk ve Mülkiye mekteplerinde olduğu gibi okulun Padişah'ın himayesinde olduğu vurgulanmaktadır. Yaşları yirmi iki ile otuz beş arasında iki yüz elli öğrenci alınacak olan mektebin tahsil süresi beş senedir. Öğrenci sayısının ileride arttırılacağı bildirilen okul yatılı olacak şekilde tasarlanmıştır. Yüksek seviyeli olması düşünülen okula kabul edilecek öğrenciler için bir takım ölçütler konulmuştur. Başvuracak öğrencilerden medrese ilimlerinden sarf, nahiv, mantık ile meânîyi tahsil etmiş ve "mukaddemât-ı fıkhi" gördüklerini belgelemeleri istenmektedir. Bu belge Ders Nezâreti tarafından kendilerine verilen bir şehâdetnâmedir.

Ulûm-ı Diniye Mektebi'nin ders müfredatında okutulacak dersler nizamnâme lâyihasının beşinci maddesinde belirtilmektedir. Bu dersler tabloda gösterilmiştir.

3 Y.EE. 02.09-1.2. Ulûm-ı Diniye Mektebi Nizamnâmesi Lâyihasıdır.

4 Arz ve takdim yazısı lâyihanın ekleri arasındadır. Bkz. EK 6.

Tablo 1: Ulûm-ı Diniye Mektebi'nin Ders Programı 1884⁵

| Dersler |
|--|
| İlm-i Tefsir |
| Usûl-i Tefsir |
| İlm-i Hadis |
| Usûl-i Hadis |
| Fıkıh-ı Şerif |
| Usûl-i Fıkıh-ı Şerif |
| İlm-i Kelâm |
| Lisân-ı Arabî üzerine usûl-i tercüme ve İnşâ |

Burada medresede olduğu gibi ilimlerin kitaplar üzerinden belirlenmediği bilakis, mevcut yeni yüksek öğretim kurumlarındakine benzer şekilde ders isimleri üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Bu okulda imtihanların Ders Nâzırı'nın başkanlığında belirlenecek bir heyet huzurunda yapılması gerektiği bildirilmektedir.

Zikredilen müfredat programında dikkat çeken bir nokta, medrese müfredatındaki âlet ilimleri kapsamındaki derslerden inşâ dersinin müfredata alınmış olmasıdır. Bunun hâricindeki sarf, nahiv ve belâgat gibi derslere bu seviyedeki öğretimde yer verilmemiştir. Yüksek seviyedeki bu okulda öğrenci olmak isteyenlerden bahsi geçen ilimleri önceden görmüş olmaları beklenmektedir. Usûl-i tercüme dersinin müfredatta bulunmasıyla, öğrencilere Arapçayı daha kullanışlı bir şekilde öğretme amaçlanmış olmalıdır. Zira Safvet Paşa (1815-1883), medresede verilen eğitimin niteliği üzerine kaleme alıp 20 Muharrem 1297/3 Ocak 1880 tarihinde II. Abdülhamid Han'a (1876-1909) sunduğu bir lâyihasında⁶ Arap dili ve edebiyatının eğitim ve öğretiminin istenilen şekilde olmadığını ve bunun düzeltilmesi gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Medresede eğitim gören birçok talebenin Arapça konuşup yazmakta sorunlarının olduğunu belirtmektedir. Uzun süren eğitim sürecinin sonucunda ancak sınırlı bilgi elde ettiklerinden dolayı ne talebe ne de devlet bu durumdan istifade etmektedir. Açılması tasarlanan yüksek din eğitimi verecek olan bu okulda bahsi geçen dersin müfredata alınması o dönemdeki medrese eğitimi üzerine yapılan eleştirilerin dikkate alındığını göstermektedir.

Ulûm-ı Diniye Mektebi için 1884'te belirlenen ders programı birkaç değişiklik ile Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin ilk yıllarında uygulanan ders programı ile benzerlik arz etmektedir. Tablo 2'de 1884'tekinden farklı olarak Tarih-i Din-i İslâm ve Siyer-i Nebî derslerinin eklendiği;

5 Y.E.E. 02.09-1.2. Ulûm-ı Diniye Mektebi Nizamnamesi Lâyihası beşinci madde.

6 Atilla Çetin, "Medreselerin İslahına Dâir Safvet Paşa'nın Düşünceleri ve Bir Arızası", *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 95 (1994), 16-18.

Usûl-i Tefsir ve Lisân-ı Arabî üzerine usûl-i tercüme ve İnşâ derslerinin de çıkarıldığı görülmektedir.

Tablo 2: Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin 1901-1903 Yılına Ait Dersleri⁷

| Dersler |
|--------------------------|
| Tarih-i Din-i İslâm |
| Siyer-i Nebî |
| İlm-i Fıkıh |
| İlm-i Kelâm ⁸ |
| Hadis-i Şerif |
| Usûl-i Hadis |
| Tefsir-i Şerif |
| Usûl-i Fıkıh |

Ulûm-ı Diniye Mektebi için hazırlanan nizamnâme lâyihasında mezun olacaklar için istihdam alanlarının zikredilmesi bu okulun meslekî bir hüviyette tasavvur edildiğini göstermektedir. Nizamnâme lâyihasının dokuzuncu maddesinde, bu okuldan şehâdetnâme ile mezun olan öğrencilerin daha sonra hazırlanacak özel bir nizamnâme ile bir takım iş imkânından (imtiyâzât) bahsedilmektedir. Lâyihanın ekleri arasında bulunan müsveddesindeki⁹ dokuzuncu madde yerine yazılan kısmın üzeri “X” işareti ile çizilip iptal edilmiştir. Esas olan dokuzuncu madde bir sonraki sayfada yer almaktadır. Üzeri çizilen madde şu şekildedir:

“Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şehadetnâmesini hâiz bulunanlar intizar için imamet ve cevâmî-i şerifede vaizlik gibi şeylere dahi râğib ve tâlib oldukları halde ileride hakları zayi olmamak sekizinci maddede muayyen hizmetlerden mahlûl vukuunda hakk-ı tercihleri bâki kılınmak üzere kendileri sair talepte tercihan imam ve vaizliğe tayin kılınacaktır.”

Burada üzeri çizilen maddeden, imamlık ve vaizlik gibi din hizmetlerinin ayrı bir okulda okutulması fikrinin bu dönemde oluşmaya başladığı çıkarılabilir. Bu tespit Diyanet İşleri Başkanlığı tarihi için de önem arz et-

7 Dârülfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi (Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Tahir Bey, 1318), 10; Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye (4. Sene) (Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmire, 1319), 65; Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye (6. Sene) (Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Asır Matbaası, 1321), 66.

8 Bu ders, 9 Cemaziyevvel 1320/14 Ağustos 1902 tarihinde Mekâtib-i Umûmiye Ders Programları'nda yapılan düzenlemeler çerçevesinde Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'ne ait cetvelde görülmemektedir. Bahsi geçen programlar için bkz. Y. A. RES. 117/76.03. Ayrıca bkz. Y.PRK.MF. 4/54.2.4. Bu belgede Maârif Nâzırı Celal Bey'in Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi hakkındaki mütâlaasında sadece Siyer-i Nebi ve Tarih-i Din-i İslâm derslerinden bahsedilmektedir. Kelâm dersi ile ilgili herhangi bir açıklama yoktur. Lakin 1321 yılına ait Maârif Salnâmesi'nde İlm-i Kelâm dersi müfredatta görülmektedir.

9 Bkz. EK 5.

mektedir.¹⁰ Bu fikre benzer bir şekilde Said Paşa da hatıratında¹¹ usûl-i fıkıh, tefsir, hadis gibi derslerin orta dereceli mekteplerde ve mülkiye gibi eğitim kurumlarında okutulmasını eleştirmektedir. Yani bu dersler din hizmetlerinde çalışacak kişileri ilgilendirdiğini zımnen ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Mekteb-i Ulûm-ı Diniye gibi bir okulun din hizmetlerine mahsus kılınması fikrinin kaynağı, o dönemdeki yüksek eğitimde mesleğe yönelme anlayışı olarak görülebilmektedir. Bu durumun ne kadar isabetli olduğu ayrı bir araştırmamanın konusudur.

Bu dönemde eğitimi yönlendirenlerin zihninde, yüksek öğretim veren okulların branşlara göre ayrılması fikri merkezî bir konumdadır. Eğitim öğretimi işleriyle ilgili uygulamalarda da bu fikrin temel saik olduğu görülmektedir. Bu dönemde hemen her mesleğe yönelik yüksek eğitim veren okullar açılmıştır. Öğretmen, hukukçu, bürokrat, veteriner, eczacı, mühendis, konduktör vs. meslek alanlarında hep müstakil okulların açıldığı bir ortam bulunmaktadır.¹² Böylesi bir ortamda din hizmetlerinin de müstakil bir eğitim kurumunda öğreniminin yapılması bir anlamda dönemin yüksek eğitim anlayışından hareketle doğal bir ihtiyaç gibi gündeme gelmiş olmalıdır. Burada medreselerin konumu itibarıyla din hizmetlerini verecek kişilerin yetiştiği bir kurum olarak gündeme alınıp alınmadığı sorusu akıllara gelmektedir.

Yeni açılan orta ve yüksek seviyeli okullar organizasyon, planlı eğitim öğretimi, öğrencilerin takip edilmesi, yeni eğitim öğretim teknikleri ve yöntemlerinin uygulanması, ders kitaplarının pratik ve ihtiyacı görür bir şekilde düzenlenmesi gibi yönlerde başarılı olmuştur. Bu tür avantajların medrese eğitim sisteminde tam anlamıyla bulunmadığı bir ortamda dinî ilimlerin eğitiminin yukarıda sayılan vasıflara haız bir okulda yapılmasının iyi bir fikir olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Zira lâyihanın onuncu ve on birinci maddelerinde mekteplerin eğitim organizesine benzer uygulamalardan söz edilmektedir. Maddeler şu şekildedir:

Onuncu Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin heyet-i idâresi bir müdür ve bir müdür muavini ve bir muhasebeci ile birer nazır-ı dâhiliye ve ders ve sanduk memurlarından mürekkebe olup mektebin icabı miktar mubassır ve hademesi verilecektir.

On birinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şakirdânı ... vahidde elbise iktisa edeceklerdir. Mektebin usûl-i zabıtasına muhalif hareket eden ve tahsil-

10 Osmanlı Devleti'nde İmam Hatip yetiştirilmesine yönelik ilk teşebbüsler için bkz. Necati Döğüş, "Osmanlı Devleti'nde Açılan İlk İmam Hatip Okulu: Menşe-i Eimme ve Huteba", *Diyanet İlmî Dergi* 58/2 (2022), 837-884.

11 *Said Paşa'nın Hatıratı* (Dersaâdet: Sabah Matbaası, 1328), 2/399-400; Mekteb-i Ulûm-ı Diniye, II. Abdülhamid Han'ın maârif siyaseti açısından da önemli görülmektedir. Bkz. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti 1856-1908* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1992), 245.

12 Meslek okullarıyla ilgili bilgi için bkz. İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara, Naturel Yayıncılık, 2010, s. 195-199.

de kusur eyleyen talebe hakkında lazım gelecek muamelat-ı zecriye talimat-ı mahsusa ile tayin kılınacaktır.

Mekteb-i Ulûm-ı Diniye için bir nizamnâme hazırlandığı halde okul açılma imkânı bulamamıştır. Ancak 1900 yılında Dârulfünûn'da açılacak olan Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi için önemli bir örnek olmuştur. Özellikle iki okul arasındaki ders programı açısından benzerlikler bulunmaktadır.

EK'ler kısmında okul için hazırlanan nizamnâmenin orijinali çeviri yazısıyla birlikte verilmiştir. Arşiv dosyasındaki belgeler arasında iki adet nizamnâme belgesi bulunmaktadır. Bunlardan EK 1'deki belge okul için hazırlanan nizamnâmenin son şeklidir. EK 2'deki belge ise nizamnâmenin müsveddesi şeklindedir. Zira maddeler EK 1'deki ile büyük oranda aynıdır. Farklı olan kısımların ise üzeri çizilmiştir.

KAYNAKÇA

BOA. Y.E.E. 02.09.

Çelikleş, Hasan Sabri. *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021.

Çetin, Atilla. "Medreselerin İslahına Dâir Safvet Paşa'nın Düşünceleri ve Bir Arızası". *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 95 (1994), 16-18.

Döğüş, Necati. "Osmanlı Devleti'nde Açılan İlk İmam Hatip Okulu: Menşe-i Eimme ve Huteba". *Diyanet İlmî Dergi* 58/2 (2022), 837-884.

Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti 1856-1908*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992.

Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Dârulfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi. Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Tahir Bey, 1318.

Said Paşa'nın Hatıratı. Dersaâdet: Sabah Matbaası, 1328.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye (4. Sene). Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmire, 1319.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye (6. Sene). Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Asır Matbaası, 1321.

EK 1: Ulûm-ı Diniye Mektebi Nizamnâmesi Lâyihasıdır¹³

Ulûm-ı Diniye Mektebi Nizâm-nâmesi Lâyihasıdır

Fasl-ı Evvel

Mevâdd-ı Esasiye Beyanındadır

Birinci Madde: Taht-ı himaye-i Hazret-i Hilâfetpenâhîde olmak üzere Ulûm-ı Diniye Mektebi nâmıyla bir mekteb tesis olunmuştur.

İkinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin müddet-i tahsiliyesi beş senedir.

Üçüncü Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye leylî olub telebesi ilerüde tezyid olunmak üzere iki yüz elli neferdir.

Fasl-ı Sâni

Şerâit-i Kabul Beyânındadır

Dördüncü Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'ye kabulün şerâiti mevâd-ı âtiyeden ibarettir:

Evvela: Yirmi iki yaşından aşağı ve nihayet otuz beş yaşından yukarı olmamak.

Sâniyen: Mâni-i tahsil olacak ılel ve emrazdan sâlim bulunmak tıbben musaddak olmak.

Sâlisen: Bir cinayet veya cünha ile mahkum ve suver-i ahvâl ile müştehir olmadığı Bâb-ı Fetvâ Ders Nezâreti tarafından tasdik kılınmak.

Râbian: Dersaâdet ve vilâyâta bulunan medâris-i ulûmdan sarf ve nahiv ve mantık ve meânî tahsil etmiş ve mukaddemât-ı fıkhi görmüş olduğuna dair Ders Nezâreti tarafından yedlerinde şehâdetnâme bulunmak.

Fasl-ı Sâlis

Tedrisat Hakkındadır

Beşinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'de zikr-i âti dersler tedris olunacaktır:

İlm-i Kelâm, Fıkh-ı Şerif, Usûl-i Fıkh-ı Şerif, İlm-i Tefsir, Usûl-i Tefsir, Usûl-i Hadis, İlm-i Hadis, Lisân-ı Arabî üzerine usûl-i tercüme ve inşâ

Fasl-ı Râbi'

Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin Usûl-i İmtihanı ve Mehârici Beyânındadır

Altıncı Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin müddet-i tahsilyelerini ikmal eden talebe azası bi'l-istîzân sâdir olacak irade-i seniyye-i Hazret-i Hi-

13 Y.E.E. 02.09-1.2.

lafetpenâhîlerine mensup ve Ders Nâzırının taht-ı riyasetinde münakid bir heyet huzurunda imtihan olunarak tahsillerinin mükemmel olduğu sabit olanlara şehâdetnâme verilecektir.

Yedinci Madde: Usûl-i imtihan nizâmnâme-i mahsus ile tayin kılınacaktır.

Sekizinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şehâdetnâmesini hâiz olan zevattan müstahak olacakları hidemât-ı ilmiyenin envâi işlerde marifet-i Şeyhülislâmi ile tayine ve irâde-i Seniyye-i Hazret-i Padişâhî ile mevki-i icraya vaz olunacak nizamnâmeye tâbi' olacaktır.

Dokuzuncu Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'den şehâdetnâme ahziyle çıkan ve ileride nizâm-ı mahsus ile tayin kılınacak imtiyâzâta müstahak olan zevâta Maârif-i Umûmiye tahsisatından ayrıca maaş tahsis kılınacak ve bu maaşların mikdarı dahi nizâmnâme-i mahsus ile tayin olunacaktır.

Fasl-ı Hâmis

Heyet-i İdare ve Muallimîn Beyanındadır

Onuncu Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin heyet-i idâresi bir müdür ve bir müdür muavini ve bir muhasebeci ile birer nazır-ı dâhiliye ve ders ve sanduk memurlarından mürekkebe olup mektebin icabı mikdar mubassır ve hademesi verilecektir.

Fasl-ı Sâdis

Müteferriât Beyanındadır

On birinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şakirdânı ... vahidde elbise iktisa edeceklerdir. Mektebin usûl-i zabıtasına muhalif hareket eden ve tahsilde kusur eyleyen talebe hakkında lazım gelecek muamelat-ı zecriye talimat-ı mahsusa ile tayin kılınacaktır.

EK 2: Ulûm-ı Diniye Mektebi Nizamnâmesi Layihasıdır (Bu kısım yukarıdakinin müsveddesi gibi)

Ulûm-ı Diniye Mektebi Nizamnâmesi Layihasıdır¹⁴

Fasl-ı Evvel

Mevâdd-ı Esasiye Beyanındadır

Birinci Madde: Taht-ı himaye-i Hazret-i Hilafetpenâhiye olmak üzere Ulûm-ı Diniye Mektebi namıyla bir mekteb tesis olunmasına

İkinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin müddet-i tahsiliyesi beş senedir.

Üçüncü Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye leyli olup talebesi ileride tezyîd

14 Y.E.E. 02.09-2/3/4.

olunmak üzere iki yüz elli neferdir.

Fasl-ı Sâni

Şerâit-i Kabul Beyanındadır

Dördüncü Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'ye kabulün şerâiti mevâdd-ı âtiyeden ibarettir.

Evvala yirmi iki yaşından aşağı ve nihayet otuz beş yaşından yukarı olmayacak.

Saniyen mani-i tahsil olacak ilel ve emrazdan salim bulunacağı tıbben musaddak olacak.

Salisen bir cinayet veya cünha ile mahkum ve suver-i ahvâl ile müştehir olmadığı Bâb-ı Fetva Ders Nezâreti tarafından tasdik kılınmak.

Rabian Dersaadet ve vilayâta bulunan Medâris-i Ulûmdan sarf ve nahiv ve mantık ve meâni tahsil etmiş ve mukaddemât-ı fıkıh görmüş olduğuna dair Ders Nezâreti tarafından yedlerinde şehâdetnâme bulunmak.

Fasl-ı Sâlis

Tedirsât Hakkında

Beşinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'de zıkr-ı âti dersler tedris olunacaktır. İlm-i Kelâm, Fıkh-ı Şerif, Usûl-i Fıkh-ı Şerif, İlm-i Tefsir, Usûl-i Tefsir, Usûl-i Hadis, İlm-i Hadis ve Lisan-ı Arabi üzere Usûl-i Tercüme ve İnşâ.

Fasl-ı Râbi'

Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin Usûl-i İmtihanı ve Mehârici Beyanındadır

Altıncı Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin müddet-i tahsiliyesini ikmal eden talebe azası bi'l-istîzân sâdır olacak irâde-i Seniyye-i Hazret-i Hilafetpenahilerine mensup ve ders nâzırının taht-ı riyasetinde bir heyet huzurunda imtihan olunarak tahsillerinin mükemmel olduğu sabit olanlara şehâdetnâme verilecektir.

İleride marifet-i Şeyhü'l-İslâmî ile tayin ve idare-i seniyye-i Hazret-i Padişahi ile mevki-i icraya vaz' olunacak nizamnâmeye tâbi olacaktır.

Yedinci Madde: Usûl-i imtihan nizamnâme-i mahsus ile tayin kılınacaktır.

Sekizinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şehadetnâmesini haiz olan zevattan müstahak olacakları hidemât-ı ilmiyenin envâi işlerinde marifet-i Şeyhülislâmî ile tayin ve irade-i Seniyye-i Hazret-i Padişahi ile mevki-i icraya vaz olunacak nizamnâmeye tabi olacaktır.

[Dokuzuncu madde yerine yazılan aşağıdaki kısmın üzeri metinde X işareti ile çizilip iptal edilmiştir. Esas olan dokuzuncu madde bir sonraki sayfada yer almaktadır. Üzeri çizilen bu maddenin okunan kısımları aşağıya *italik* olarak aktarılmıştır.]

Dokuzuncu madde: sekizinci maddede muharrer için mahal... deęin intizar eyleyenler istedikleri halde...

Mekteb-i müstahak oldukları ... mahâricte mahlûl vukuuna intizar ...

Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şehadetnâmesini haiz bulunanlar intizar için imamet ve cevami-i şerifede vaizlik gibi şeylere dahi ragıb ve talib oldukları halde ileride hakları zayi olmamak sekizinci maddede muayyen hizmetlerden mahlûl vukuunda hakk-ı tercihleri bâki kılınmak üzere kendileri sair talepte tercihan imam ve vaizliğe tayin kılınacaktır.

Dokuzuncu Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniyeden şehâdetnâme ahziyle çıkan ve ileride nizam-ı mahsus ile tayin kılınacak imtiyazata müstahak olan zevata hazine-i maârif-i umumiye tahsisatından ayrıca maaş tahsis kılınacak ve bu maaşların miktarı dahi nizamnâme ile tayin olunacaktır.

Fasl-ı Hâmis

Heyet-i İdare ve Talimiye Beyanındadır

Onuncu Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye'nin heyet-i idaresi bir müdür ve bir müdür muavini ve bir muhasebeci ile birer nâzır-ı dâhiliye ve ders ve sandık memurlarından mürekkep olup mektebin icab-ı mikdar mubassır ve hademesi bulunacaktır.

Fasl-ı Sâdis

Müteferriât Beyanındadır

On birinci Madde: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye şakirdanı ... vahidde elbise iktisâ edeceklerdir. Mektebin usûl-i zabıtasına muhalif hareket eden ve tahsilde kusur eyleyen talebe hakkında lazım gelecek muamelat-ı zecriye talimat-ı mahsusa ile tayin kılınacaktır.

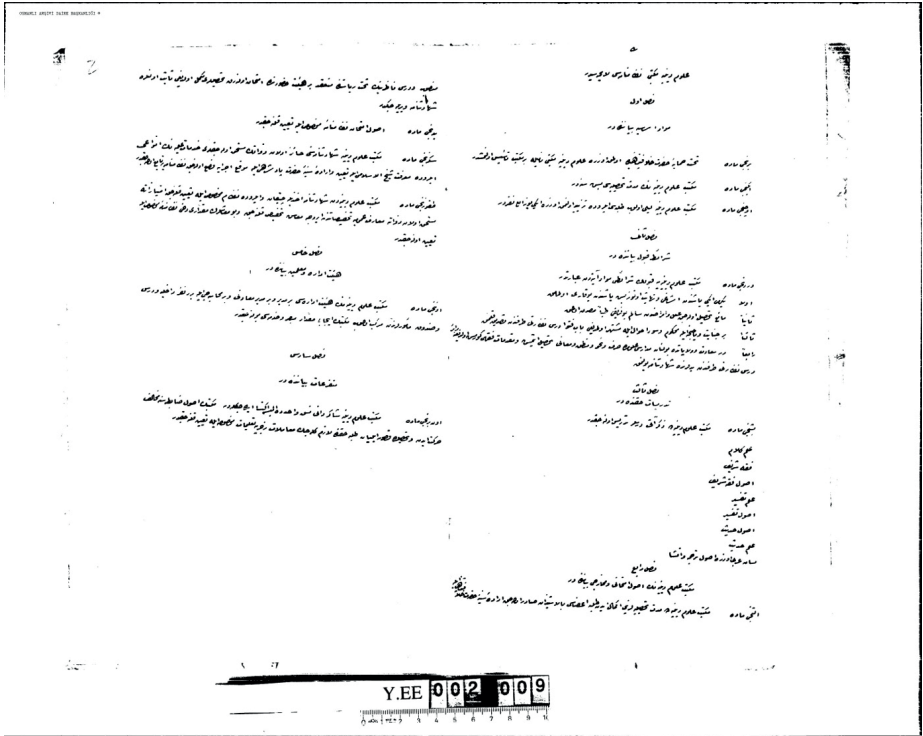
EK 3: Said Paşa'nın Arz Yazısı¹⁵

Gedikpaşa'da inşası cümle-i ta'mîmât-ı hayr-niâlde-i hazret-i padişahide olan mektebe dair kaleme alınması ferman buyrulan nizamnâme müsveddesi atabe-i seniyye-i mülûkâneye arz ve takdim olunmak üzere melfûfen ib'âs kılındı efendim.

3 Rebiülevvel 1302/8 Kanun-ı evvel 1300

Said

EK 4: Mekteb-i Ulûm-ı Diniye Nizamnâmesi'nin Aslı



EK 5: Ulûm-ı Diniye Mektebi Nizamnâmesi Layihası'nın Müsveddesinin Aslı

۵۰

علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

مواد سیم بیخورد

برنجی ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

بچہ ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

دو ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

منقہ تہ ساری

شیخہ ساری لکھیں۔

درجہ ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

اولیٰ ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

ثانی ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

ثالث ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

رابع ماہ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

کلیکٹوریٹ منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

منقہ تہ ساری

درجات لکھیں۔

منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

علم کتاب منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

تہ ساری منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

اصول تہ ساری منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

علم تہ ساری منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

اصول تہ ساری منقہ علم دین منقہ تہ ساری لکھیں۔

۵۱

Y.EE 002009

OMURLU ARŞİVE BAŞKANI İZMİR

۱۱

اصول حدیث

فقه حدیث

در احوال و فرائض اصول فقه و فرائض

فقه اربع اصول صحیح

کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح

اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح
کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح
اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح

اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح
کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح
اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح

اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح
کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح
اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح

اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح
کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح
اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح

اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح
کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح
اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح

اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح
کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح
اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح

اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح
کتابت علم و فقه اربع اصول صحیح
اصول حدیث و فقه اربع اصول صحیح

Y.EE

002 009



OSMANLI ARŞİVİ DİJİTAL BAĞRANLIĞI

ایرودره فطیم کھنڈی ایضاً
 مکتبہ فطیمہ دہلوی نے لکھا ہے کہ اس کا نام ہے شہزادہ اور اس کا تعلق ہے
 دہلوی اور وہ اس کا نام ہے شہزادہ اور اس کا تعلق ہے

دہلی شہزادہ

ایضاً
 مکتبہ فطیمہ

شہزادہ فطیمہ

مکتبہ فطیمہ دہلوی نے لکھا ہے کہ اس کا نام ہے شہزادہ اور اس کا تعلق ہے
 دہلوی اور وہ اس کا نام ہے شہزادہ اور اس کا تعلق ہے

دہلی شہزادہ

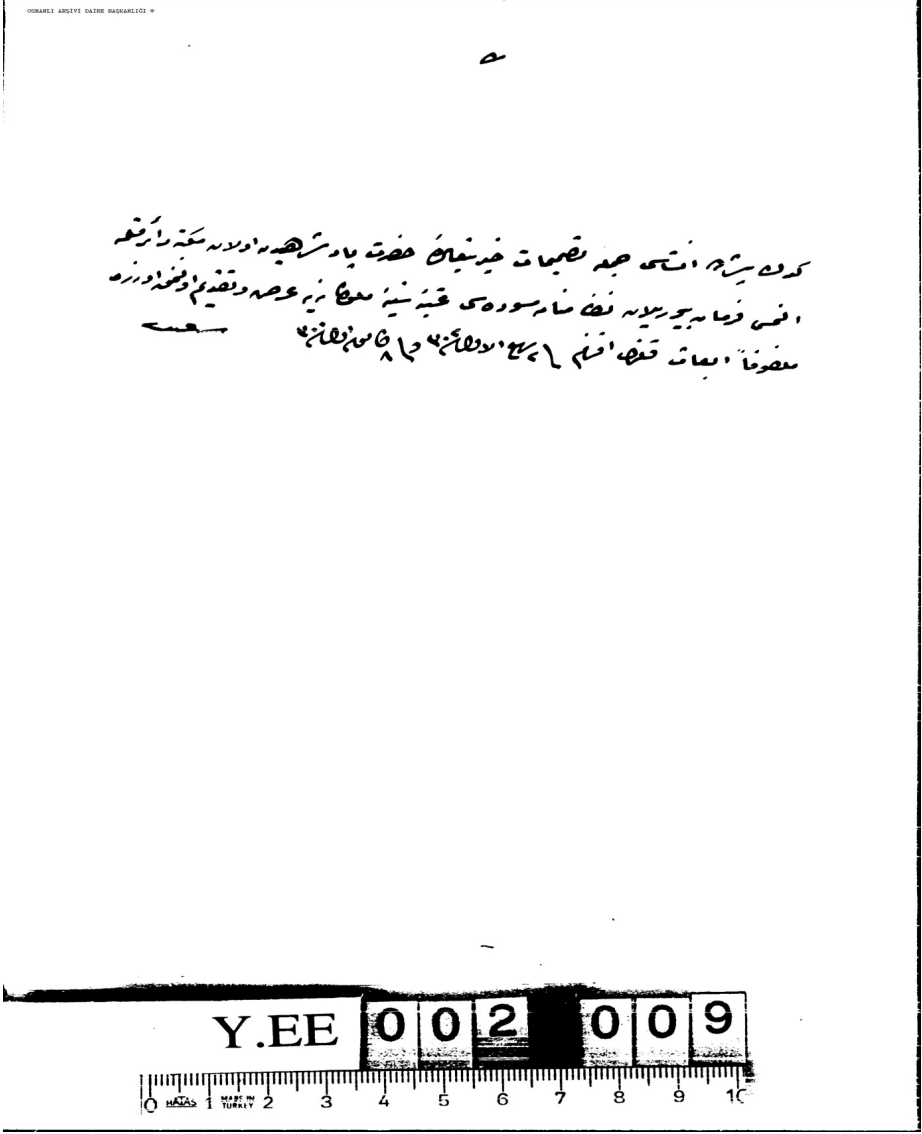
شہزادہ فطیمہ

مکتبہ فطیمہ دہلوی نے لکھا ہے کہ اس کا نام ہے شہزادہ اور اس کا تعلق ہے
 دہلوی اور وہ اس کا نام ہے شہزادہ اور اس کا تعلق ہے

Y.EE 002 009



EK 6: Said Paşa'nın Arz Yazısı





Bölüm 4

ŞİÂ-İMÂMİYYE'NİN İMÂMET İNANCI KODLARINI YÜKLEDİĞİ BİR KAVRAM: ERKÂNÜ'L-ERBAA

Nezir Maviş¹

¹ <https://orcid.org/0000-0001-9762-9849>

Doç. Dr., nezirmavis@mu.edu.tr, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, <https://ror.org/05n2cz176>
İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Muğla, Türkiye

Giriş

Her mezhebin temelinde yer alan temel fikrin karşılık bulduğu kavramlar bulunmaktadır. Mezhebi inançların merkezinde yer alan bu kavramların kitap ve sünnetle temellendirilerek meşruiyet kazanması elzendir. Nas ve tayine dayalı on iki imâm inancını benimseyen İmâmiyye el-İsnâaşeriyye [İmâmiyye], imâmet inancını temellendirmede kavramları etkin şekilde kullanan mezheplerdendir.

Bazı Kur'ân ayetlerini imâmet inancı doğrultusunda te'vil eden İmâmiyye, Hz. Peygamber'in Alî b. Ebû Tâlib'e (ö. 40/661) yönelik övgü sözlerini de buna dâhil etmektedir. Yine bu mezhepte, Rasûlullah döneminde Alî'ye sevgiyle bağlı bir grup sahâbinin, ilk halifenin seçildiği gün, Alî'nin imâmeti fikri etrafında kenetlendiği ileri sürülerek bu gruba *erkânü'l-erbaa* adı verilmektedir.¹

Çalışmamızın konusu; İmâmiyye'nin, erkânü'l-erbaa'ya nasıl bir anlam yüklediği ve bu isimle andığı sahâbilere ne gibi özellikler atfettiğini ortaya koymak, böylece İmâmiyye'nin nas ve tayine dayalı imâmet inancını temellendirmede kavramları kullanma tarzı ve bu hususta başarılı olup olmadığı konusunda, okuyucunun zihninde bir fikir oluşmasını sağlamaktır. Bu amaçla İmâmiyye'nin erkânü'l-erbaa kavramına bakışı ve bu grubun üyelerine nispet ettiği özelliklerin anlatımında mezhebin ricâl, tarih ve hadis kaynaklarına; imâmet inancıyla ilgili bazı hususlar için ise kelâmî kaynaklarına müracaat edilmiştir.

1. Erkânü'l-Erbaa Kavramı

Çoğulu erkân olan rükün, bir şeyin güçlü yanını oluşturan özellikleri ve bir şeye meyledip onda itminan bulma anlamlarına gelmektedir. *وَلَا تَزْكُنُوا إِلَيَّ* "Zalimlerin yanında olmayın!"² âyetinde rükün bu anlamında kullanılmıştır. Arapça'da bir topluluğun eşrâfi, güçlü kabile sahipleri, büyük ve yüksek dağlar "rakîn" (güçlü bir rükne dayanan) ibaresiyle nitelenmiştir.³

¹ Bk. Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makalât ve'l-firâk* (İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî, 1941), 15-16; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Firakü's-Şîa* (Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ, 2012), 51-52.

² Hûd, 11/113.

³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/147; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 13/185-186.

Erkânü'l-‘ibâde/ibadet erkânı denildiğinde, bir ibadetin bina edildiği ve yokluğunda geçersiz sayıldığı şeyin kastedildiği belirtilmiştir.⁴

Rükünün bir şeyin kendisiyle tamamlandığı tüm özelliklerini kapsamaktadır. Dolayısıyla bir rükne dayanan bir şeyin kıyamından (doğrudan var oluşundan) değil, fiil için failin, arâz için cismin ve sıfat için mevsûfun lazım olması gibi, o şeyin dolaylı şekilde var oluşundan sözü edilebilir. Öte yandan, bir şeyin şartının onun haricinde bulunmasının aksine, rükün ait olduğu şeye dâhildir. Bu anlamda ibadet erkânı, bir ibadetin bina edildiği ve yokluğunda geçersiz sayıldığı şeyi ifade etmektedir.⁵

Rükün iki kısımdır; yokluğu mürekkebin (rükün ve diğer tüm cüzlerin toplamından oluşan şeyin) hükmünü ortadan kaldırmayan şey, “zait rükün”; yokluğu mürekkebin hükmünü ortadan kaldıran şey ise “aslî rükün”dür. İmânda tasdik aslî rükün iken, ikrâr zait rükündür.⁶

Rükünün çoğulu olan “erkân” ile dört sayısının Arapça karşılığı olan “erbaa” ibarelerinin bir araya gelmesiyle oluşan erkânü'l-erbaa terkihi, bu genel çerçevesiyle dört rükün, dört temel anlamına gelmektedir. Ehl-i sünnet literatüründe bu terkihe, bazı akâid risaleleri⁷ ve namaz, oruç, hac, zekât gibi dört temel ibadeti konu alan fikhî çalışmaların isminde rastlanmaktadır.⁸ İmâmiyye’de de benzer şekilde fakat şahıs eksenli bir anlam yüklenen bu terkip, mezhebî otorite sayılan âlimlerden dördünün belli bir konuyla ilgili ortak görüşünü içeren bazı çalışmaların isminde yer almaktadır.⁹ Bu genel çerçevenin dışında, Alî b. Ebû Tâlib’in imâmeti fikri etrafında birleşerek, İmâmiyye’nin imâmet inancı kodlarının teşekkülünde etkili olduğu ileri sürülen dört sahâbîden oluşan gruba ad olan erkânü'l-erbaa’nın bu doğrultuda özel bir anlam kazanarak kavramlaştığı görülmektedir.

⁴ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Mu‘cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Miñşevî (Kahire: Dâru’l-Fazile, ts.), 97; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tavkîf alâ mühimmâti’t-te‘ârîf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdan (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1410/1990), 181.

⁵ Cürçânî, *Mu‘cemu’t-ta’rifât*, 97; Münâvî, *et-Tavkîf*, 181.

⁶ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû‘atü keşşâfi istilâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1997), 873.

⁷ Bk. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Erkânü’l-erba’a li’l-usûli’l-erba’in* (b.y.y.: y.y., ts).

⁸ Bk. Ebû’l-Hasen en-Nedvî, *el-Erkânü’l-erba’a -es-Salât ve’z-zekât ve’s-savm ve’l-hacc- fi davi’l-kitâb ve’s-sünne* (Rai Bareilly: Dâru’l-Kütüb el-İslâmiyye, 1962).

⁹ Bk. Enver Gani el-Müsevî, *İttifâku’l-erba’ati’l-erkân ‘alâ nefyi tahrîfi’l-Kur’ân -eş-Şeyh as-Sadûk, eş-Şeyh el-Müfîd, eş-Şeyh el-Murtazâ, eş-Şeyh et-Tûsi-* (Irak: Dâru Akvâs li’n-Neşr, 1990).

İmâmet inancının risâletle birlikte, bizzat Hz. Peygamber tarafından ortaya konulduğunu ileri süren İmâmiyye,¹⁰ Şîî imâmet inancının ilk nüvesinin, Rasûlullah'ın vefat ettiği gün ortaya çıkan hilâfet/imâmet tartışmalarıyla birlikte doğduğunu söylemektedir. Buna göre Hz. Peygamber hayatta iken Alî'ye yönelik sevgi ve bağlılıklarıyla شیعۃ علی/Alî Şîası diye bilinen, Resulullah'ın vefatı akabinde ise imâmeti Alî'ye hasredip onun etrafında birleşen, dört kişilik çekirdek bir grup, "Şîa" adıyla ilk anılanlardır. Erkânü'l-erbaa adı verilen bu ilk Şîî grup Ebû Zer Cündeb b. Cünâde b. Süfyân el-Gıfârî (ö. 32/653), Ebû Ma'bed el-Mikdâd b. Amr b. Sa'lebe el-Kindî el-Behrânî (ö. 33/653), Ebû Abdillâh Selmân el-Fârisî (ö. 36/656 [?]) ve Ebü'l-Yakzân Ammâr b. Yâsir b. Âmir el-Ansî'den (ö. 37/657) müteşekkildir.¹¹

İmâmiyye kaynaklarında erkânü'l-erbaa, Ebû Bekir'e biat etmekten kaçınan ve on iki imâmdan sonra en çok övülüp faziletleri bildirilenler olarak öne çıkarılmaktadır. Bu mezhebe göre masumlardan sonra sahâbe arasında şanı ve kadri Selmân, Ebû Zer ve Mikdâd'dan büyük olan hiç kimse bulunmamaktadır.¹² Alî'ye en yakın ve udûl olmakla nitelenen, dinin sağlam temelleri olarak görülen bu gruba atfedilen bu mühim özelliklerin, onlara erkânü'l-erbaa isminin verilmesinin sebebi olduğu belirtilmektedir.¹³

İmâmiyye "çardeh masum-i pâk" diye nitelediği Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma, Alî b. Ebû Tâlib ve onların soyundan gelen on bir imâma masumiyet atfetmektedir.¹⁴ Erkânü'l-erbaa'yı bu kapsama dâhil etmekle birlikte, sadece Alî'nin samimi taraftarları ve yardımcıları olmaları açısından onları yüceltmektedir. Ehl-i sünnet kaynaklarında da söz konusu dört sahâbeye dair Rasûlullah ve Alî'den gelen övgü sözlerine rastlanmaktaysa da bunlar, İmâmiyye'deki gibi belli bir gruba yüklenilen özel bir anlam ifade etmekten uzaktır.

¹⁰ Bk. Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, thk. Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2013), 2/739; Şeyh el-Müfid, *el-İrşâd fî ma'rifeti hüceccillâh ale'l-ibâd*, thk. Müessesetü Âli'l-beyt (Beyrut: Müessesetü Âli'l-beyt, 2008), 1/49-50; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs el-Arabî, 1956), 8/68; Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *eş-Şîa fî'l-İslâm* (Beyrut: Beytü'l-Kâtib, 1999), 25-26; Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şîa* (Beyrut: Dâru't-Teârûf li'l-Matbûât, 1983), 1/87.

¹¹ Bk. Sa'd b. İbrahim el-Kummî, *el-Makâlât*, 15-16; Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, 51-52.

¹² Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl fî tevârihi'n-nebî ve'l-âl* (Beyrut: Dâru'l-Mustafâ el-Âlemiyye, 1432/2011), 1/164.

¹³ Bk. Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/163-168.

¹⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hamid Algar, "Çardeh Ma'sûm-i Pâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8/227-228.

3. Erkânü'l-Erbaa'ya Atfedilen Özellikler

3.1. Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt'i Sevmek

İmâmiyye kaynaklarında Rasûlullah ve imâmlardan -çoğunlukla Alî b. Ebû Tâlib, Ebû Ca'fer (Muhammed el-Bâkır) (ö. 114/733 [?]) ve Ebû Abdullah'tan (Ca'fer es-Sâdık)- (ö. 148/765) aktarılan rivayetlerde, erkânü'l-erbaa'nın fazilet ve özelliklerine geniş yer verilmektedir.

İmâmiyye'ye göre Selmân el-Fârisî erkânü'l-erbaa'nın ilki ve bir *Ehl-i beyt* üyesidir.¹⁵ Rasûlullah ve imâmlardan gelen rivayetlerde, kendisine nisbe olarak "el-Muhammedî" denilmesi istenilen,¹⁶ Havâriiler¹⁷ ve Ebû Bekir'in hilafetini reddeden on iki kişi rivayetlerinde¹⁸ adı geçen Selmân,¹⁹ Hendek gazvesinde bulunmuş, Bedir ve Uhut gazvelerine ise katılamamıştır.²⁰ İslâmiyet'i kabul eden ilk İranlı olup Medâin'de (ö. 36/656 [?]) yılında vefat etmiştir.²¹

Ehl-i sünnet kaynaklarında da Rasûlullah'ın, "Selmân Ehl-i beyt'tendir.", "O, Fârs'ın sâbıkıdır." buyurduğu,²² "Cennetin Özlediği Dört Kişi" sözünde Alî'den sonra onun adını andığına dair rivayetler bulunmaktadır.²³ Ömer b. el-Hattâb'ın (ö. 23/644) ona da Ehl-i beyt mensuplarına ödediği maaşı bağladığı fakat onun, bu maaşı sadaka olarak dağıtmayı seçtiği belirtilmektedir.²⁴

İmâmiyye kaynaklarında Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan rivayetlerde Rasûlullah'ın, "Allah bana kendisinin de sevdiği şu dört kişiyi sevmemi

¹⁵ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr -el-Câmi'atü li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr-*, thk. Lecne (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008), 22/461; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl -fi Tevârihi'n-Nebi ve'l-Âl-* (Beyrut: Dâru'l-Mustafa el-'Alemiyye, 2011), 1/161.

¹⁶ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/477; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl -Ricâlu'l-Keşşî-*, thk. Cevad el-Kayyûmî el-İsfehânî (Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 1427/2006), 54, 71; Muhammed Takî et-Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431/2010), 5/184.

¹⁷ Bk. Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 21, 41, 42, 43, 44, 45; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/164.

¹⁸ Bk. Ebû Mansûr et-Tabersî, *el-İhticâc* (b.y.y.: İntişârâtü'ş-Şerif er-Redî, 1380/1960), 96-103.

¹⁹ Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, 5/183-184.

²⁰ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/487.

²¹ Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Selmân el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/441-443.

²² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Medine: eş-Şeriketü'd-Devliyye li't-Tiba'a, 1421/2001), 4/76-77.

²³ Bk. Tirmizî, *el-Cami'ü'l-kebir*, thk. Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1996), "Menâkıb", 20, 33, 34, 35; İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (b.y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütüb el-Arabiyye, ts.), "Mukaddime", 11.

²⁴ Bk. Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî", 36/441.

emretti.” diyerek Alî, Ebû Zer, Selmân ve Mikdâd isimlerini zikrettiğine dair sözüne sıkça atıfta bulunulmuştur.²⁵ Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) gelen bir rivayette ise Rasûlullah’ın adı geçen dört kişiyi ayrı ayrı zikredip övdükten sonra, “O, bizdendir. Allah onu seveni sevsin, ondan nefret edenden nefret etsin.” buyurduğu ve aynı ifadeleri Cabir için de kullandığı belirtilmiştir. Rivayetin devamında, Alî için “nefsim”, torunları Hasaneyn için ise “rûhum” diyen Allah Elçisi’nin, Cabir’e şu tavsiyede bulunduğu ifade edilmiştir: “Ey Câbir, Allah’a dua edip de O’nun duana icabet etmesini istediğinde bu isimleri aracı kılarak O’na dua et. Çünkü bunlar Allah’a en sevimli gelen isimlerdir.”²⁶

Erkânü’l-erbaa’nın Allah ve Peygamber sevgisinden söz eden yukarıdaki rivayette imâmetin de subliminal/gömülü bir mesaj olarak verildiği görülmektedir. Zira burada İmâmiyye’nin “nefsim” ibaresiyle Hz. Peygamber’in nefsinin Alî’nin nefsiyle eşitlediğini ileri sürdüğü Mübâhele ayetine göndermede bulunulmaktadır.²⁷ Yine her ne kadar yukarıdaki rivayette Rasûlullah’ın adı geçen şahıslar için, “Bizdendir.” dediği belirtilmişse de, İmâmiyye Selmân dışındaki erkânü’l-erbaa üyelerini Ehl-i beyt kapsamına dâhil etmemektedir. Hz. Peygamber ve imâmlardan, Ehl-i beyt’ten olduğuna dair hakkında haberlerin geldiği Selmân ise -imâmet hariç- diğer tüm hususlarda Ehl-i beyt’e yakın bir konumda yer almaktadır.

Ehl-i beyt, Şîî imâmet inancının vazgeçilmez kavramlarından biridir. Zira Ehl-i beyt’ten olmak, imâm olanın şartlarından biridir. Dolayısıyla onlara göre genel anlamda Ehl-i beyt, Hz. Peygamber’in Alî ve Fâtıma’dan olan evladını, özel anlamda ise on iki imâmı kapsamaktadır.²⁸ Selmân’ın erkânü’l-erbaa hiyerarşisinde ilk sırada yer alması ve kendisine atfedilen özellikler bakımından imâmlara yakın bir konuma yerleştirilmesinin temelinde, izâfî Ehl-i beyt kimliğinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

²⁵ Şeyh es-Sadûk, *Kitâbu’l-Hisâl* (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, ts.), 1/253-254; ; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/457, 460, 461,471, 474, 475; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha’l-âmâl*, 1/164; Şeyh el-Emîni, *el-Gadîr*, 9/26.

²⁶ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/476.

²⁷ Bk. Ebû Alî et-Tabersî, *Mecme’ûl-beyân fî tefsiri’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Murtazâ, 2006), 2/251-252; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/485; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü’l-kerâme fî ma’rifeti’l-imâme*, thk. Abdurrahîm Mübârek (Meşhed: İntişarâtü’t-Tâsûâ, 1963), 112, 123-124.

²⁸ Bk. Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, 1/155-156; Şeyh el-Müfid, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî ve Seyyid Muhammed ez-Zernûdî (Kum: Dâru’l-Hedâ, 2009), 112-116; Ebû Alî et-Tabersî, *Mecme’ûl-beyân*, 2/249-252; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/484; Muhammed Sened, *Mebâhis havle’n-nübüvât* (Tahrân: Dâru’l-Kûh li’t-Tibâeti ve’n-Neşr, 2015), 181-182.

Erkânü'l-erbaa'nın ikinci ismi Ebû Zer, Gıfâr kabilesinden olup İslâm'a ilk girenlerin üçüncüsüdür. Müslüman olduktan sonra kavmine geri döndüğünden Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarında bulunamamış, sonrasında gelip Rasûlullah'ın hizmetine girmiş ve ondan hiç ayrılmamıştır.²⁹ İmâmiyye kaynaklarında onun künyesiyle ilgili bir rivayette, kendisini görmeye giden bir şahsın, onu Kâbe kapısının halkasına tutunmuş halde şöyle söylerken bulunduğu belirtilmiştir: “Ben Ebû Zer el-Gıfârî'yim. Beni bilmeyen bilsin ki ben Hz. Peygamber'in sahâbisi Cüdeb'im. Rasûlullah'ın şöyle söylediğini işittim: Benim Ehl-i beyt'im Nûh'un gemisi gibidir. Ona binen kurtulur, binmeyen ise boğulur.”³⁰ Bu rivayette Ebû Zer'in künyesinin yanında, bir Ehl-i beyt teması ve bu temaya sinmiş bir imâmet mesajı bulunmaktadır. Bu durumu daha açık şekilde yansıtan rivayetler, “ehl-i ridde” konulu olanlardır.

3.2. Ridde Ehlerinden Olmama

Ebû Ca'fer, Rasûlullah'ın vefatından sonra, Ebû Bekir'in hilafetini reddederek Alî'ye biat ettiğini belirttiği Mikdâd, Ebû Zer ve Selmân hariç, tüm Müslümanların ehl-i ridde olduğunu söylemiştir. Akabinde, وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَأَنْتَ مَاتَ أَوْ قَتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ *Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?*³¹ âyetini okuyarak bu durumla ilişkilendirmiştir.³² Aynı rivayetin Ebû Abdullah'tan aktarılan bir varyantında ise adı geçen üç kişiye sonradan Ebû Sâsân, Ammâr, Şetîre ve Ebû Amra'nın da katılmasıyla ehl-i ridde'den olmayanların sayısının yediye çıktığı ifade edilmiştir.³³

Üç veya yedi kişi dışında Alî'nin imâmeti fikrine destek vermeyen tüm sahâbenin dinden döndüğünü belirten yukarıdaki rivayet, İmâmiyye'de imâmet fikrinin başlangıçta olmasa da sonradan bir iman esası haline dönüştüğünü göstermektedir. Nitekim İmâmiyye'de iman esasları tevhid, nübüvvet, imâmet, adalet ve meâd şeklinde ortaya konulmuştur.³⁴ Bunun

²⁹ Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/164. Ayrıca bk. Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, 11/322.

³⁰ Muhammed Takî et-Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428/2007), 11/320-321; Muhammed Hayât el-Ensârî, *el-Müsnedu's-sahîh*, (b.y.y.: y.y., ts.), 32; Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 117.

³¹ Âl-i İmrân, 3/144.

³² Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/466; Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 26-31.

³³ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 18-19, 34, 35, 38; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/479

³⁴ Bk. Muhammed Hüseyin Âlu Kâşifülğitâ, *Aslü's-Şia ve usûluha -Mukârene ma'a'l-mezâhibi'l-arba'a-* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 141-147; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 1/99-105.

yanında yukarıdaki rivayete adı geçmeyen Ammâr'ın durumuyla ilgili zihinlerde bir soru işareti oluşmaktadır. Bu noktaya değinen bir rivayete göre ilk halifenin seçilmesiyle birlikte bir grup sahâbî, kendisine biat etme talebiyle Alî'ye gelmiştir. Alî onlardan yarın (bu yola canlarını koyduklarının alameti olarak) saçlarını kazıtmış halde gelmelerini istemiştir. Sonraki gün ona gelenler yalnızca Selmân, Ebû Zer ve Mikdâd olmuştur. Rivayetin devamında, “Onların arasında Ammâr yok muydu? Yoksa o, ehl-i ridde'den miydi?” sorusunun yöneltildiği Ebû Ca'fer'in, “Hayır. Ammâr, bundan sonraki dönemde Alî ile birlikte savaşmıştır.” cevabını verdiği belirtilmiştir.³⁵ Aynı rivayetin başka bir varyantında Muhammed el-Bâkır'ın, Ammâr'la ilgili sourya şöyle cevap verdiği ifade edilmiştir:

Ammâr (Alî'nin imâmeti hususunda) biraz sapmaya meyler gibi olduktan sonra dönmüştür. Şayet bu hususta kalbine hiç şüphe girmeyeni soruyorsan o, Mikdâd'dır. Selmân'ın ise ilkin kalbine bir hâl ârız olmuştur. O, Alî'nin Ebû Bekir, Ömer ve onlara tabi olanlar için beddua etmemesi, ilkin biât etmediği Ebû Bekir'e sonradan biât etmesi gibi hususlardan hareketle, hilafette en çok hak sahibi olanın Alî ve Ebû Bekir'den hangisi olduğu ve İsm-i Âzâm duasının Alî'de olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüştür. Bunun üzerine Alî, Ebû Bekir'e biât etme sebeplerini ona açıklamış, o da ikna olup Alî'ye biât ve itaat etmiştir.³⁶

Alî'nin imâmeti konusunda küçük bir tereddüt hali yaşadığı için ehl-i ridde'den olmayanların isimlerinin sayıldığı bazı rivayetlerde adı geçmeyen Ammâr'ın, daha sonra Alî'ye biat edip onunla birlikte hareket etmesinin, hatası için bir telafi sayıldığı anlaşılmaktadır. Aynı hususta benzer bir tereddüt yaşadığı belirtilen Selmân'ın ise buna rağmen ehl-i ridde'den olmayanların ilki olarak anılmasında, onu Ehl-i beyt'e nispet eden rivayetlerin etkili olduğu söylenebilir.

Fitne temalı rivayetlerde de imâmet, gömülü mesaj olma vasfını korumaktadır. “Ey insanlar!” hitabıyla başlayan bir sözünde Selmân, fitne karanlık gece gibi çöktüğünde Âl-i Muhammed'e, Alî b. Ebû Tâlib'e uyulmasını tavsiye emektedir. Rasûlullah'la birlikte velâ'yı/imâmeti ona teslim ettiklerini hatırlatarak, ümmet-i Muhammed'i, Mûsâ'dan sonra dinden

³⁵ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, 22/460, 471; Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 38-39.

³⁶ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 51, 52, 53, 54.

döndükleri için helâk olan kavimlere³⁷ benzeten Selmân, konumumu izhar edip Rabbine iman ettiğini, Peygamberine teslim olup tüm mü'minlerin mevlâsına (Alî) tabi olduğunu ikrar ederek sözlerini noktalamaktadır.³⁸ Bu rivayette Gadir-i Hum olayına göndermede bulunmaktadır. İmâmetin Rasûlullah'la birlikte Alî'ye teslim edildiğinin belirtilmesi ve onun, tüm mü'minlerin mevlâsı diye nitelenmesi bunu göstermektedir.

İmâmiyye'ye göre Rasûlullah, Gadir-i Hum'daki hitabında Allah ve Rasûlü'nün mü'minlere nefislerinden evlâ/öncelikli olduğunu, orada hazır bulunan on binlerce sahâbiye ikrar ettirdikten sonra, "Ben kimin mevlâsı isem Alî de onun mevlâsıdır." buyurarak Alî'yi mü'minlerin mevlâsı (imamı) ilan etmiştir.³⁹ İmâmeti nübüvvetle özdeşleştirip bir iman esasına dönüştüren İmâmiyye'nin yukarıdaki rivayetinde, bu esası benimsemeyen ümmet-i Muhammed (s.a.v.) dinden dönüp helâk olan kavimlere benzetilmektedir.

3.3. Üstün Bir İlimle Donatılma

Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) Selmân, Ebû Zer, Mikdâd ve Ammâr'la ilgili düşüncesini sorduğu Rasûlullah, bu şahıslardan ilkini, "döküldüğünde tahammül edilemeyecek bir ilim deryası" diye nitelemiştir.⁴⁰ Bu rivayetin Ca'fer es-Sâdık'tan gelen varyantında bir gün Selmân'ın uğradığı bir topluluktan birisine, "Ey Allah'ın kulu, dün evinde işlediğin fiil nedeniyle Allah'a tevbe et!" dediği, adamın ise ona hiçbir karşılık vermediği belirtilmiştir. Oradakiler, ithâm etmesine karşı neden kendisini savunmadığını sorduklarında ise "Selmân, Allah ve benden başka hiç kimsenin bilmediği bir halimden söz etti." cevabını veren bu adam Ebû Bekir'dir.⁴¹

Selmân'ın üstün ilmine, Allah'tan ve failinden başka hiç kimsenin bilmediği bir durumdan, adeta gaybdan haber verdiğiğine dikkat çekilen yukarıdaki rivayet, Ebû Bekir'e dair olumsuz bir ima içermektedir.

Rasûlullah ve imâmlardan gelen rivayetlerde Ehl-i beyt'te nispet edilen, hikmet ve burhân verilenlerden olduğu belirtilen Selmân,⁴² İmâmiyye'de ilim

³⁷ Bu rivayette kullanılan ibarelerle yapılan gönderme, Hz. Şuâyb'ın kavminden bahseden A'râf Sûresi 78 ve 91. ayetlerdir. Bunların ilkinde Hz. Sâlih, ikincisinde ise Hz. Şuâyb'ın kavminden bahsedilmektedir.

³⁸ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 84, 85, 86, 87, 88, 90.

³⁹ Bk. Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/344-345; Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 117.

⁴⁰ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/476.

⁴¹ Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-â'mâl*, 1/161-162; Ayrıca bk. Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, 5/184.

⁴² Bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/476.

ve hikmetin bir rüknü sayılmıştır. Alî, “Selmân bizdendir. O, Ehl-i beyt’i veli edinmiştir. O, Lokman Hekim misali olup evvel ve ahirin ilmini bilen, onların kitabını okuyan, tükenmez bir deryadır.”⁴³ demiştir. Alî b. Hüseyin’den (ö. 94/712) aktarılan aşağıdaki rivayette ise Selmân’ın erkânü’l-erbaa hiyerarşisindeki konumuna, ilim özelinde şöyle dikkat çekilmiştir:

Vallahi şayet Ebû Zer, Selmân’ın kalbinde olanı bilseydi onu katlederdi. Kaldı ki Rasûlullah o ikisini kardeş kılmıştı. Diğer insanların bu hususla ilgili durumunu siz düşünün. Şüphesiz ki ulemânın ilmi katmerli zorluktur. Ona ancak bir peygamber, mukarrebûndan bir melek ya da Allah’ın kalbini imanla sınadığı bir mü’min tahammül edebilir. Selmân, bizden, Ehl-i beyt’ten olduğu için ulemâdandır.⁴⁴

İmâmîyye’nin, Ehl-i beyt’in peygamberler gibi ilim ve hikmetle donatıldığına dair inancını ortaya koyan yukarıdaki rivayet, Selmân’ı Ehl-i beyt kapsamına dâhil eden haberlerden hareketle -imâmet hariç- ilim, hikmet ve diğer tüm özelliklerinde onu Ehl-i beyt düzeyinde ya da onlara yakın bir konumda gördüğünü göstermektedir. Burada, “Ebû Zer, Selmân’ın kalbindekini bilseydi, onu katlederdi.” metaforu da dikkat çekmektedir. Benzer bir rivayette Selmân’ın ilmini şöyle tarif ettiği belirtilmiştir: “Bana öyle bir ilim verildi ki eğer bildiklerimin tümünü size anlatsam kimisi ‘Bu, delidir.’ der, kimisi de ‘Allah’ım, Selmân’ın katiline rahmet et!’ derdi.”⁴⁵

Muhammed Bâkır el-Meclisî’ye (ö. 1110/1698-99 [?]) göre Selmân’ın kalbindeki Allah, Rasûlullah ve imâmları tanımayla ilgili farklı bilgi mertebeleridir. Şayet Selmân bu bilgisini açıklasaydı Ebû Zer buna tahammül edemez, onun yalancı, mürted ya da garip, acayip ilimlerle ve sihirle meşgul olduğunu düşünür, katlinin caiz olduğuna hükmederdi.⁴⁶ Meclisî’nin bu izahı, Selmân’a gayb ilmin verildiğinden söz eden rivayetlerle verilen asıl mesajın imâmet olduğunu göstermektedir. Yine Selmân’a nispet edilen “evvelin ve ahirin ilmi” metaforu da dikkat çekmektedir. Ebû Ca’fer’den gelen bir rivayette bu ilmin Rasûlullah ve Alî’nin ilmi ile onların işini (vasiyet ve imâmet) kapsadığı belirtilmektedir.⁴⁷ Yani “evvelin ve ahirin ilmi”nin

⁴³ Muhammed b. Cerîr İbn Rüstem et-Taberî (el-İmâmî), *el-Musterşid*, thk. Ahmed el-Mahmudî (Kum: Müessesetü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye li-Kuşanbur, 1415/1994), 654.

⁴⁴ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/472-473.

⁴⁵ Tûsî, *Ricâlu’l-Keşşî*, 77.

⁴⁶ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/473.

⁴⁷ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/477; Tûsî, *Ricâlu’l-Keşşî*, 64; Tüsterî, *Kâmûsu’r-Ricâl*, 5/187.

merkezinde de imâmet inancı bulunmaktadır. Selmân'dan aktarılan aşağıdaki rivayet, bu durumu daha net ortaya koymaktadır:

Sizin için belaların takip ettiği ölümler vardır. Şüphesiz ki Hârûn b. İmrân (a.s.) misali olan, *ilmü'l-menâyâ* (ölüm ilmi), *ilmü'l-vesâyâ* (şeriatlerin ilmi) ve *faslü'l-hitab*'ın (hak ile bâtulı birbirinden ayıran hüküm) kendisinde bulunduğu kişi Alî'dir. Şüphesiz ki Resulullah ona, “Sen, Hârûn'un Mûsâ'ya göre konumu gibi, benim vasim ve benden sonra ehlimdeki halifemsin.”⁴⁸ dedi, fakat sizler öncekilerin (İsrâîloğulları) sünnetine uyup yolunuzu şaşkırdınız.⁴⁹

Alî'nin üstün bir ilimle donatıldığından söz eden yukarıda rivayette, Menzile hadisi temelinde imâmetine vurgu yapılmaktadır. Aynı vurguyu içeren başka bir rivayette Selmân'ın, “Vallahi, şayet Alî'yi veli/iman edinirseniz, göğün ve yerin türlü nimetlerinden yararlanırsınız.” dediği belirtilmiştir.⁵⁰ Burada Maide Sûresi'nin 66. ayetine atıfta bulunulmuş, imâmet inancının, yer ve göklerin nimetlerinden yararlanabilmenin şartı olduğu ifade edilmiştir. Ayetin bizzat metni,⁵¹ başka bir yorum ve temellendirmeye ihtiyaç duymaksızın, burada Yahudi ve Hristiyanlardan söz edildiğini ortaya koymaktadır.

Ca'fer es-Sâdik'a nispet edilen rivayetlerde, Selmân'ın ism-i a'zâm'ı ve gaybı bildiği; Resulullah'ın aldığı ilahi bir emir üzerine, hiç kimsenin tahammül edemeyeceği Allah'ın *meknûn* ve *mahzûn*⁵² ilmini, Alî ile birlikte

⁴⁸ Kaynaklar, Hz. Peygamber'in çıktığı Tebuk Seferi'nde (9/630), yerine Medine'de vekil olarak bıraktığı Alî'nin, sefere katılmadığı için üzülmeye üzerine yukarıdaki sözünü söylediğini aktarmıştır. Buhârî, *Sahih*, (Şam ve Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1423/2002), “Fedâil”, 9; Müslim, *Sahih*, (Riyad: Dârun Tayyibe, ts.), “Fedâilü's-sahâbe”, 4. İmâmîyye ise aynı ifadeyi imâmet inancının kanıtlarından saymaktadır. Bk. Şeyh es-Sadûk, *Emâli's-Sadûk* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2009), 45; Muhammed Abdülfettah et-Tinkâbenî, *Sefinetü'n-necât*, thk. Mehdi er-Ricâî (Kum: Matbaâtu Emîr, 1998), 92-93; Rıza Kardan, *Kur'an'da Ehl-i Beyt İmâmlarının İmâmet ve İsmeti*, çev. Kadri Çelik (İstanbul: Tesnim Yayınları, 2018), 132.

⁴⁹ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 78.

⁵⁰ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 80.

⁵¹ “وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ لَآتَوْا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ” *Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve rableri tarafından onlara indirilene doğru dürüst uygulamış olsalardı göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı.*” el-Mâide, 5/66.

⁵² Alî b. Ebû Tâlib, ilahi ilmi mahzûn ve meknûn kısımlarına ayırmış, bunlardan ilkinin yalnızca Allah'ın bildiğini, ikincisini ise meleklere ve rasûllerine de öğrettiğini söylemiştir. Aynı rivayetin Alî er-Rızâ'dan (ö. 203/818) gelen varyantında ise söz konusu ilimler yalnızca Allah'a nispet edilirken, bunların dışında O'nun meleklere ve rasûllerine de öğrettiği bir ilimden de söz edilmiş,

ona öğrettiği belirtilmiştir.⁵³ Selmân'ın adeta gaybı bildiğine dair anlatımların yer aldığı bir rivayete göre bir gün Fırat Nehri civarına uğrayan Selmân, vardığı bir yerin adının “Kerbela” olduğunu öğrendiğinde, “Burası kardeşlerimizin (Hüseyn b. Ali b. Ebû Tâlib ve ashabi) vuruşma yeridir. Burası, eşyalarını koyacakları, şurası bineklerini dinlendirecekleri, burası da kanlarının akıtılacağı yerdir.” demiştir. Adının “Harura” olduğunu öğrendiği başka bir yer için, “Şerrü'l-evvelinin ortaya çıkacağı bu yer, şerrü'l-ahirinin de zuhûr yeri olacaktır.” diyen Selmân, Kufe şehrini de “Kubbetü'l-İslâm” diye nitelemiştir.⁵⁴

Hız. Ömer'in emriyle kurulan Kufe şehrinin kuruluş aşamasında katkı sunan Selmân, Osman b. Affân'ın (ö. 35/656) hilafetinin sonlarında, 35/655 yılının sonu ya da 36/656 senesinin başında vefât ettiği belirtilmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla onun gelecekte vaki olacak bir takım olaylardan haber verdiğinden söz eden yukarıdaki rivayet, Selmân'ın gaipten haber verdiği iddiasını içermektedir.

İlim konulu rivayetlerde Selmân'dan sonra adı anılan Ebû Zer hakkında övgü sözlerine yer verilmiş,⁵⁶ Rasûlullah'ın onu, *sıddıku'l-ümme/ümmetin* doğru sözlüsü diye nitelediği belirtilmiştir.⁵⁷ Ali ve diğer bazı imâmlardan aktarılan rivayetlerde, Hız. Peygamber'in, “Yeryüzü Ebû Zer'den daha sâdık birini gölgelememiş ve ondan daha doğru sözlü birini tüketmemiştir. O, yalnız yaşar, yalnız ölür, yalnız diriltir ve cennete yalnız girer.”⁵⁸ dediği ifade edilmiştir.

İmâmiyye kaynaklarında Ebû Zer'in züht yönüne vurgu yapılmış, Rasûlullah'ın züht açısından onu Hız. İsa'ya (a.s.m.) benzettiğine dair rivayetler aktarılmıştır.⁵⁹ Ali'nin, Ebû Zer'i, “ilmi öğrenen, kavrayan ve sıkıca

Ehl-i beyt'in de bu ilmi bildiği ifade edilmiştir. Muhammed b. Yâkûb el-Kuleynî, *el-kâfî* (Beirut: Dâru't-Te'âruf li'l-Matbûât, 1990), 1/198.

⁵³ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 56; Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, 5/184-185; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/161-162.

⁵⁴ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 73-75.

⁵⁵ Hatiboğlu, “Selmân el-Fârisî”, 36/441.

⁵⁶ Bk. Muhammed Hayât, *el-Müsnedu's-sahîh*, 32; Şeyh es-Sadûk, *'İlelü'ş-şerâi'*, (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 1427/2006), 1/175-176. Ayrıca bk. Ayrıca bk. Tirmizî, “Menâkıb”, 35 (h. no.: 3801).

⁵⁷ Şeyh es-Saduk, *Uyûnu ahhâri'r-Rızâ* (b.y.y.: Menşûrâtü'ş-Şerif er-Redî, ts.), 2/70; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/164. Ayrıca bk. Tirmizî, “Menâkıb”, 35 (h. no.: 3801-3802).

⁵⁸ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 98; et-Taberî (el-İmâmî), *el-Musterşid*, 659; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/464, 472.

⁵⁹ Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, 11/322.

bağlayan (unutmayan)”; Ammâr’ı, “topuklarına kadar imanla dolu bir mü’min”; Selmân’ı ise “evvel ve âhir ilmîni idrâk eden, tükenmez bir derya” diye nitelediği ve “Selmân bizden, Ehl-i beyt’tendir.” dediği belirtilmiştir. Mikdâd’ın isminin geçmediği bu rivayetin devamında, erkânül-erbaa’dan olmayan Huzeife b. Yemân “münâfıkların isimlerini bilen”, Abdullah b. Mesud ise “Kur’ân’ı okuyan ve Kur’ân’ın yanında nâzil olduğu kişi” olarak nitelenmiştir.⁶⁰

İlim konulu rivayetlerde, Selmân’ın üstün bir ilimle donatıldığından söz edilirken, Ebû Zer’in ise daha düşük bir dereceye konumlandırıldığı görülmektedir. Selmân’ın tüm özellikler açısından erkânül-erbaa hiyerarşisinde ilk sıraya yerleştirilmesinde, onun izâfî Ehl-i beyt kimliğinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. İlim temalı rivayetlerde adı geçmeyen Mikdâd ve Ammâr’a ise erkânül-erbaa’ya atfedilen diğer hususiyetlerde yer verilmektedir.

3.4. İmanın Zirvesinde Bulunma ve Cennetle Müjdelene

İmanı on basamaklı bir merdivene benzeten Ebû Ca’fer, Mikdâd’ın sekizinci, Ebû Zer’in dokuzuncu, Selmân’ın ise onuncu basamakta bulunduğunu söylemiştir.⁶¹ İmâmiyye kaynaklarında, erkânül-erbaa’yı teşkil eden dört sahâbinin cennetle müjdelenenlerden olduğuna dair rivayetler yer almıştır. Bu rivayetlerde geçen “sübbâk”⁶² ibaresi, söz konusu gruptan yalnızca Selmân için kullanılmıştır. Sübbâk’ın beş kişi olduğunu belirten Ali, kendisini Arab’ın, Selmân’ı Fars’ın, Süheyb’ı Rum’un, Bilal’i Habeş’in ve Habbab’ı ise Nabt’in sâbıkı olarak nitelemiştir.⁶³ Bu rivayetin Rasûlullah’tan gelen varyantında, Alî’nin yerini o almıştır. “أَنَا سَابِقُ الْعَرَبِ إِلَى الْجَنَّةِ” “Ben, Araplar’ın cennete girenlerinin ilkiyim.”⁶⁴ diyen Hz. Peygamber, bu sözüyle sübbâk ibaresinin anlamını da ortaya koymuştur.

İmâmiyye’ye göre Ebû Zer’in cennetle müjdeleneşinin sebebi, Ehl-i beyt sevgisidir. Abdullah b. Abbâs’tan (ö. 68/667-68) gelen bir rivayette

⁶⁰ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/456-457.

⁶¹ Şeyh es-Sadûk, *Kitâbu’l-Hisâl*, 2/447-448.

⁶² Sübbâk isminin geldiği س-ب-ق kökü, yürüyüş ve diğer her şeyde öne geçmek demektir. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/214; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 10/151. Bazı Sünnî kaynaklarda Selmân’ın, Fars’ın sâbıkı olduğuna dair rivayetlere yer verilmiştir. Bk. İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Tabakâti’l-kebir*, 4/76-77.

⁶³ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/461; Muhammed Hayyât el-Ensârî, *Mu’cemu’l-hadis*, 220.

⁶⁴ Şeyh es-Saduk, *Kitâbu’l-Hisâl*, 1/312; Muhammed Hayyât el-Ensârî, *Mu’cemu’l-hadis*, 220.

Rasûlullah'ın, Ebû Zer'e cennetlik olduğu müjdesini verdikten sonra, "Ehl-i beyt'ime olan muhabbetin nedeniyle benden sonra haremimden (Mekke) kovulacak, yalnız yaşayacak ve yalnız öleceksin. Öldüğünde bir topluluk cenazeni teşhiz ve defin için sana gelecek. Onlar, müttakilere vaat edilen Cennetü'l-Huld'daki yoldaşlarımdır." buyurmuştur.⁶⁵

Ebû Zer, Medâin'de hicri 36 yılında vefât ettiğinde Alî, Medine'den gelerek, onu teşhiz edip namazını kıldırıp, oraya defnettği belirtilmiştir.⁶⁶ Rivayete göre Alî, Ebû Zer'in yüzündeki örtüyü kaldırdığında onun tebessüm ettiğini görmüş ve ona, "Merhaba ey Ebû Abdullah. Rasûlullah'la görüştüğünde kavminin kendisinden sonra kardeşine neler yaşattığını anlat." demiştir. Namaza başladığında yanında beliren iki adamdan birinin kardeşi Ca'fer, diğerinin Hızır olduğunu haber vermiştir. Onlardan her biriyle birlikte, her biri birer milyondan yetmiş bin meleğin saf tutarak namaza durduğu görülmüştür.⁶⁷

İmâmet mesajının, ölen Ebû Zer'in cenazesinin teşhizi ve namazının kılınmasından söz eden rivayetlere de yansıdığı görülmektedir. Alî'nin ölmüş olan Ebû Zer'den, imâmet hakkının gasp edildiğine dair şikâyetini, öteki âlemde bulunan Rasûlullah'a iletmesini istemesi bunu göstermektedir.

Şeyhyan ile Alî'nin fazilet yönünden yarışırıldığı bir rivayete göre bir gün Rasûlullah, "Cennet üç kişiyi özlemektedir." buyurmuş ve susmuştur. Ebû Bekir'e, "Sen siddîk ve mağaradaki ikinin ikincisisin. Rasûlullah'a cennetin özlediği üç kişinin kim olduğunu sorar mısın?" denilmiş, o ise bunu sorup da o üç kişiden biri olmadığı söylenirse, bunun kendisi için utanç kaynağı olacağını belirterek bunu yapmamıştır. Sonra Ömer b. el-Hattâb'a, "Sen, el-Melik'in lisanı üzere konuştuğu fârûk'sun. Cennetin özlediği üç kişinin kim olduğunu Rasûlullah'a sorar mısın?" denilmiş, o da öncekinin dediğini söylemiştir. Aynı talebin iletildiği Alî ise "Bunu soracağım. Şayet onlardan isem Allah'a hamd ederim, değilsem yine O'na hamd ederim." diyerek sorusunu Rasûlullah'a sormuş ve cennetin özlediği kişilerden ilkinin kendisi, diğerlerinin ise Selmân ve Ammâr olduğunu öğrenmiştir.⁶⁸

Yukarıdaki rivayette şeyhyan'ın "siddîk" ve "fârûk" lakaplarına yönelik bir tahfif, Alî'ye yönelik bir yüceltme iması bulunmaktadır. Bu durumun

⁶⁵ Şeyh es-Sadûk, *İlelü's-şerâi'*, 1/175.

⁶⁶ Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/163.

⁶⁷ Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/165.

⁶⁸ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, 22/465; Tûsi, *Ricâlu'l-Keşî*, 137.

ahirete yansımalarının örneği olan “Havârilere” rivayetinde, imâmlarla birlikte, erkânü'l-erbaa'nın üstün konumu ve iman derecelerine dikkat çekilmektedir. Mûsâ el-Kâzım'dan (ö. 183/799) aktarılan bu rivayette şöyle söylemektedir:

Kıyamet gününde bir melek, “Allah'a verdikleri sözü tutan, Allah'ın Elçisi Muhammed b. Abdullah'ın (s.a.v.) havârilere nerede?” diye seslenecek. Selmân, Mikdâd ve Ebû Zer ayağa kalkacak. Sonra melek, “Allah'ın Elçisi Muhammed b. Abdullah'ın vâsisi Alî b. Ebû Tâlib'in havârilere nerede?” diye soracak. Amr b. el-Hamak el-Huzâî, Muhammed b. Ebî Bekr, Esedoğulları'nın kölesi Meysem b. Yahyâ et-Temmâr ve Üveys el-Karnî ayağa kalkacak.⁶⁹

Biraz uzunca olan yukarıdaki rivayetin devamında, Ca'fer es-Sâdık'a kadar olan imâmların isimleri anılarak, onlar için de aynı durum ifade edildikten sonra, bunun “diğer imâmlar ve Şiaları” hakkında da yapılacağı belirtilmektedir. Ravi (Mûsâ el-Kazım) dâhil bu rivayette, toplamda yedi imâmdan söz edilmesi dikkat çekmektedir. Bu durum, İmâmiyye'de imâmların sayısının başından beri on iki olarak bilindiği ve imâmetin kıyamete kadar devam edeceği düşüncesiyle uyuşmamaktadır. Nitekim on birinci imâm Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) geride bir erkek evlat bırakmadan ölmesiyle birlikte imâmet krizi yaşayan İmâmiyye'nin, İmâmın gözlerden gizlediği ve babasının ölümüyle birlikte gaybete giren bir oğlunun bulunduğu tezini ortaya koyarak bu krizi aşma yoluna gittiği; gaybet, recat ve mehdi gibi inançlarını da bu doğrultuda sistemleştirdiği belirtilmektedir.⁷⁰

İmâmiyye'ye göre Ammâr'ın iman derecesi erkânü'l-erbaa'nın diğer üyelerinden düşüktür. Nitekim “Havârilere” rivayetinde onun adı geçmemektedir. *el-Kâfî*'de geçen irtidâd konulu bir rivayete göre Ebû Ca'fer üç kişi dışında tüm muhâcir ve ensârın gittiğini (Alî'nin imâmetinden saparak irtidâd ettiğini) söylemiştir. Ravinin Ammâr'ın durumunu sorması üzerine, “Allah Ebû'l-Yakzân Ammâr'a rahmet etsin. O, biat etti ve şehit düştü.” diye cevap vermiştir. Bu sırada, içinden, “Şehadetten daha üstün bir şey var mı ki?” diye düşündüğünü belirten ravi, Ebû Ca'fer'in kendisine dönerek “Şimdi sen, Ammâr'ı diğer üç kişi konumunda mı görüyorsun? Heyhât, heyhat!” dediğini aktarmıştır.⁷¹ Aynı rivayetin başka bir varyantında, “Ammâr'ın kalbi (Alî'nin

⁶⁹ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 21, 41, 42, 43, 44, 45; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/164.

⁷⁰ Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât*, 102-116; Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 151-171

⁷¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/244.

imâmetinden) biraz sapmaya meyleder gibi olduktan sonra dönmüştür.⁷² diye başlayan sözünde, Ammâr ve Selmân'ın Ali'nin imâmeti konusunda ilkin şüpheye düştükten sonra döndüklerini söyleyen Muhammed el-Bâkır, bu hususta hiç şüpheye düşmeyeni Mikdâd diye açıklamıştır.

Erkânü'l-erbaa'nın iman derecelerinin imâmet inancına bağlılıkla ölçüldüğü görülmektedir. Bu hususta bir şüphe yaşadığı belirtilen Selmân ve Ammâr'dan ilkinin, buna rağmen tüm özelliklerde ilk sırada yer almasının sebebi, kendisini Ehl-i beyt'e dâhil eden haberlerdir. İmâmete dair hiçbir tereddüt yaşamadığı belirtilen Mikdâd'ın ilk sırada yer almaması ve aynı hususta ilkin küçük bir şüpheye kapıldıktan sonra dönen Ammâr'ın, son sıraya konumlandırılması bunu göstermektedir. Ümeyyeoğulları, Muâviye b. Ebû Süfyân ve 3. Halife'ye yönelik eleştirileriyle öne çıkarılan Ebû Zer'in ise bunlara ek olarak, Osman b. Affân tarafından sürgün edilmiş olmasının, onun ikinci sıraya yerleştirilmesinde etkili olduğu söylenebilir.

İmâmî müelliflerin Ammâr'la ilgili değerlendirmelerine, onun yaptığı hatadan dönüp bunu telafi etme yoluna gittiğini ima eden bir tezkiye havası egemendir. Ammâr b. Yasir'den söz eden bir çalışmaya göre Ammâr'ın ilkin kendine has bir hilafet görüşü bulunmaktaydı. Ancak, Ebû Bekir'in hilafetiyle sonuçlanan gelişmeler ve Ammâr'ın bu süreçle ilgili sözleri, Ebû Bekir'e biatten sakınan küçük bir grupta yer almasındaki sırı açıklığa kavuşturmaktadır. Onun imâmet meselesindeki konumu, Ali'ye danışmadan hiçbir şeyi onaylamayan tavrıyla ilgilidir. Çünkü o, Gadîr-i Hûm'da Hz. Peygamber'in Ali'ye vasiyetin de ötesinde, mü'minlerin velâyetini veren, öncesinde de Ali'nin kendisine göre konumunu Hz. Hârûn'un Mûsâ'ya göre konumuyla kıyaslayan sözünü duyanlardandı. Bunun yanında Rasûlullah ona, Ali'ye itaatin kendisine, kendisine itaatin ise Allah'a itaat etmek olduğunu söylemişti.⁷³

Ammâr'ın, bir anlık da olsa imâmet fikrinden sapmaya meyl ettiğinden söz eden rivayette, bu durumun iman açısından vehâmetine dikkat çekilmektedir. Rivayetin, geçtiği kaynağın, Ali'in imâmetini reddeden sahâbeyi ehl-i ridde diye niteleyen bölümünde yer alması bunu teyit etmektedir. İmâmet inancının temeli olarak ileri sürülen Gadîr-i Hum olayını gören, Menzile hadisini ve imâma itaatin Allah'a itaat etmekle eşdeğer

⁷² Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 51, 52, 53, 54.

⁷³ Muhammed Cevâd, *Ammâr b. Yâsir*, *Silsiletü'l-Erkânî'l-Erba'a* 4 (b.y.y.: Daru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1992), 73.

olduğunu bizzat Rasûlullah'tan duyan Ammâr'ın imandan sapmasının söz konusu olmadığını altı çizilmektedir.

3.5. Kerâmet Sahibi Olma

Ebû Ca'fer'den rivayet edildiğine göre bir gün Selmân'a uğrayan Ebû Zer, onu bir tencere kaynatırken bulmuştur. Bu sırada yüzükoyun devrilen tenceredeki şehriye ve dövmenin dökülmediğini, Selmân'ın onu yerden alıp tekrar ocağa koyduğunu gören Ebû Zer şaşırmıştır. Bir süre sonra aynı şey tekrar etmiştir. Bunun üzerine afallamış bir halde oradan ayrılan Ebû Zer'in gördüklerini anlattığı Alî, "Şayet Selmân sana bildiklerini anlatsa, 'Allah, onun katiline rahmet etsin.' derdin. O, yeryüzündeki Bâbullah'tır. Onu tanıyan mü'min, reddeden ise kâfirdir. O, bizden, Ehl-i beyt'tendir." buyurmuştur.⁷⁴

Selmân için kerâmet türünden olağanüstü bir halden söz eden yukarıdaki rivayette bir imâmet mesajının yer aldığı anlaşılmaktadır. Selmân'ın "babullah" diye nitelenip ve Ehl-i beyt kimliğine dikkat çekilmesi bunu göstermektedir. Zira İmâmiyye on iki imâmı "babullah/Allah'a açılan kapı", "sebilullah/Allah'a giden yol", Allah'ın yer ile gök arasındakilere karşı "hüccet-i bâliğası/en büyük delili" ve "kasîmü'l-cenneti ve'n-nâr/cennet ve cehennemın paylaşımcıları" diye niteleyen İmâmiyye, imanî onları tanımak, küfrü onları reddetmekle tarif etmektedir.⁷⁵ Selmân'ın izâfî Ehl-i beyt kimliği nedeniyle -imâmet hariç- imâmlara hasredilen bazı özelliklerin ona da nispet edilmesinin yolunu açtığı anlaşılmaktadır. Zira bu, İmâmiyye'nin imâmet inancını merkezinde bulunan Ehl-i beyt kavramına bakışının bir gereğidir.

Kerâmet konulu başka bir rivayette Ebû Zer'in yerini Mikdâd almıştır. Bir gün Selmân'a uğradığında onu kaynayan bir tencere başında beklerken gören Mikdâd, yaklaştığında ocakta ateşten eser olmadığını görmüş ve şaşkınlığını dile getirmiştir. Bunun üzerine Selmân, yerden alıp ocağa koyduğu iki taş parçası anız gibi tutuşarak tencereyi fokurdattırmaya başlamıştır. Selmân, "Tencerenin kaynamasını biraz kısabilir misin?" demiş, fakat Ebû Zer bunu nasıl yapacağını bilmediğini söylemiştir. Mübârek elini tencereye daldıracağı gibi tencerenin fokurdamasını kesen Selmân, elini hiçbir zarar görmemiş fakat çorba bulaşmış bir halde tencereden çekmiştir.⁷⁶

⁷⁴ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşî*, 59/60; Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, 5/186; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/162-163.

⁷⁵ Bk. Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/253-254.

⁷⁶ Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/163.

Kerâmet konulu rivayetlerde Selmân için bazı olağanüstülüklerden söz edilirken, grubun diğer üç üyesine yer verilmediği görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında Ehl-i beyt kavramının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira, Ehl-i beyt'i üstün sıfatlarla niteleyen İmâmiyye, izâfi Ehl-i beyt kimliğinden hareketle Selmân'ı da buna dâhil etmektedir. Burada tavsif edilen şeyin "Ehl-i beyt" kavramı olduğunu belirtmek lazımdır.

3.6. Meleklerle İletişim Kurma

İmâmiyye kaynaklarında Muhammed el-Bâkır'dan gelen rivayetlerde, Selmân'ın "mütevessimîn"den olduğu,⁷⁷ Alî gibi "muhaddes" sıfatını taşıdığına dair rivayetlere yer verilmiştir.⁷⁸

Muhaddes gibi, mütevessim kavramını da imâmlara has birer sıfat sayan İmâmiyye,⁷⁹ bununla imâmların meleklerle iletişim, gayb bilgisini de içeren üstün bir ilim ve bazı mucizevi hallerle donatıldıklarına dair inancını temellendirmeyi amaçlamıştır. Bu özelliklerin Selmân gibi imâmlar silsilesinden olmayan bir isme izafe edilmesi ise müşkil bir durum arz etmektedir. Bu müşkil durumun çözümüne dair bazı rivayetler ve yorumlara rastlanmaktadır.

Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan bir rivayeti delil getirerek Selmân'ın Allah'tan tahdiste bulunmasının caiz olmadığını belirten Meclisî'ye göre o, imâmından (Alî b. Ebû Tâlib) tahdiste bulunmuştur. Çünkü söz konusu rivayette, "Selmân'a kim tahdiste bulunuyordu?" sorusuna, "Rasûlullah ve Emirülmü'minin." cevabını veren Ca'fer es-Sâdık'ın, onun muhaddesliğinin bununla sınırlı olmadığını belirterek, "Selmân'a tahdiste bulunanlar, ona başkasının taşıyamayacağı Allah'ın mahzûn ve meknûn ilmini aktarıyorlardı." dediği ifade edilmiştir.⁸⁰

İmâmiyye'nin, doğrudan Ehl-i beyt mensubu olmayan Selmân ve Alî'ye atfettiği ortak bir özelliğin, bu iki farklı karakterde aynı düzeyde bulunamayacağını, aralarında bir farkın bulunduğunu belirtme gereği duyduğu anlaşılmaktadır. Onlara atfedilen muhaddes sıfatı bağlamında bu fark; imâmın melekten, Selmân'ın ise imâmdan tahdiste bulunması şeklinde ortaya konularak, Selmân'ın imâm gibi, doğrudan meleklerle iletişim

⁷⁷ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/465-466; Şeyh Abbâs el-Kummî, *Munteha'l-âmâl*, 1/161.

⁷⁸ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşî*, 55-56.

⁷⁹ Bk. Ebû Ca'fer es-Saffâr, *Besâiru'd-derecât* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010), 361; Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/230-231.

⁸⁰ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/465; Tûsî, *Ricâlu'l-Keşî*, 61-62.

kuramayacağı anlatılmaktadır. Bununla birlikte, İmâmiyye kaynaklarında Selmân'ın melekle konuştuğuna dair bazı rivayetlere de rastlanmaktadır.

Bir gün ölüm döşegindeki bir arkadaşına uğrayan Selmân, onun can çektiğini görünce “Ey ölüm meleği, Allah'ın şu dostuna yumuşak davran.” demiştir. Bunun üzerine oradakilerin duyacağı şekilde kendisine (melek tarafından), “Ey Ebû Abdullah, ben bütün mü'minlere yumuşak davranırım.” diye seslenilmiştir.⁸¹

Görüldüğü üzere Selmân'ın, kısıtlı ve nadir de olsa melekle iletişim kurduğu, başka deyişle doğrudan meleğe seslendiği ve meleğin sesini duyduğu belirtilmektedir. İmâmları melekle iletişim kurabildiğini ileri süren İmâmiyye, peygamber ile imâmın melekle iletişiminde ilkinin meleği hem görüp hem onun sesini işittiğini, ikincisinin ise meleği görmeyip sadece onun sesini işitmesi şeklinde aralarında bir fark bulunduğunu düşünmektedir.⁸² İmâmet inancını Ehl-i beyt'le ilişkilendiren İmâmiyye, izâfî Ehl-i beyt kimliği nedeniyle Selmân'a da melekle iletişim atfettiği anlaşılmaktadır.

İmâmiyye kaynaklarında Ebû Zer'in de vahiy meleği ile elitişimine dair bazı rivayetlere rastlanmaktadır. Ebû Abdullah'tan aktarılan bir rivayete göre bir gün Rasûlullah, Cebrail'le birlikteyken Ebû Zer huzura girmiştir. Cebrail onun kim olduğunu Rasûlullah'a sorup öğrendikten sonra, onun sabah kalktığında söylediği bazı kelimelerden ötürü göklerde, melekler arasında konuşulduğunu belirtmiş ve söylediği şeyin ne olduğunu Rasûlullah'a sordurtmuştur. Bunun üzerine Ebû Zer, “Allahım! Ben Senden iman, belalardan afiyet diliyorum. Afiyet halinde halinde de şükredip insanlara muhtaç olmamayı diliyorum.” diye dua ettiğini söylemiştir.⁸³

Yukarıdaki rivayette Ebû Zer'in melekle doğrudan değil de dolaylı olarak, Rasûlullah vasıtasıyla kurduğu bir iletişiminden söz edilmektedir. Bu rivayet, Ebû Zer'in Selmân gibi dolaylı da olsa, Ehl-i beyt kimliğinin bulunmaması nedeniyle melekle doğrudan konuşmasının sakıncalı görüldüğünü göstermektedir. Her ne kadar burada Ebû Zer'in meleği görüp görmediğinden söz edilmese de, meleğin onu gördüğü halde, onunla ilgili sorusunu Hz. Peygamber'e sordurtmasından, onun meleği görmediği

⁸¹ Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Müessesetü'l-Bi'se (Kum: Dâru's-Sikâfe, 1414/...), 128; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/484.

⁸² Bk. Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/230.

⁸³ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 107-108.

anlaşılmaktadır. Yani melekle iletişimde Selmân'ın onun sesini işittiği, Ebû Zer'in ise onu görmediği gibi, sesini de işitmediği anlatılmaktadır.

Erkânü'l-erbaa'yı, melekle iletişimin de ötesinde, genel anlamda aşırı sayılabilecek anlatımların konusu yapan bazı rivayetlere de rastlanmaktadır. Ebû Ca'fer'e nispet edilen bir rivayette Alî'nin, "Yeryüzü yedi kişi için yaratıldı. Siz, onların hürmetine siz rızıklandırılırsınız. Onların hürmetine size yardım edilir ve yağmur yağdırılır. Selmân, Mikdâd, Ebû Zer, Ammâr ve Huzeyfe onlardandır. Ben de onların imâmıyım. Onlar Fâtıma'nın namazını benimle birlikte kılanlardır." dediği belirtilmiştir.⁸⁴ Buradaki yaratmanın "tekvini" değil, "takdiri" olduğunu söyleyen Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre bu haber, yeryüzünün baştan sona, adı geçen yedi kişi için yaratıldığını değil, o vakitteki faydasının Hz. Fâtıma'nın cenaze namazında hazır bulunanlar için takdir edildiğini ifade etmektedir.⁸⁵

İmâmiyye'nin, yeryüzünün erkânü'l-erbaa için yaratıldığı ve onların hürmetine idame ettirildiği iddiasını taşıyan bir rivayeti te'vil etme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Meclisî'nin bu amaçla yaptığı yorumda da görüldüğü üzere, bu tür rivayetlerde aşırı görüldüğü için te'vil yoluna gidilen bazı hususların makul bir düzeye çekilme çabasının, genel anlamda tatminkâr olmadığı söylenebilir. Özel anlamda ise -İmâmiyye ve mensupları açısından-, başkasıyla ilişkilendirildiğinde aşırılık vasfı kazanan bir hususun, doğrudan ya da dolaylı olarak Ehl-i beyt ve imâmet inancıyla ilişkilendirildiğinde normal karşılanabildiği anlaşılmaktadır.

3.7. Alî b. Ebû Tâlib'in İmâmeti Fikrinde Birleşme

Ca'fer es-Sâdık'ın, "Ebû Bekir'in Rasûlullah'ın makamına oturmasını reddeden hiç kimse yok muydu?" sorusunu, "Bunu yapan on iki kişi vardı." diye cevaplayarak başta Selmân, Ebû Zer, Mikdâd, Ammâr olmak üzere on iki isim zikrettiği belirtilmiştir.⁸⁶ Bu rivayetin devamında, hilafete getirilen Ebû Bekir'in cuma günü hutbe vermek üzere Rasûlullah'ın minberine çıktığında adı geçenlerin, Gadir-i Hum ve Menzile hadisini hatırlatarak imâmetin Alî'ye aidiyetini dile getirdikleri ifade edilmiştir.⁸⁷ Aynı rivayetin başka bir

⁸⁴ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 19, 33-34; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/461.

⁸⁵ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/461.

⁸⁶ Ebû Mansûr et-Tabersî, *el-İhticâc*, 96. Rivayette adı geçen diğer şahıslar şunlardır: Ümeyyeoğullarından Halid b. Said b. el-As; muhâcirden Büreyde el-Esemî; ensârdan Ebû'l-Heysem b. et-Teyhân, Sehl ve Osman b. Huneyf, Huzeyme b. Sâbit, Übey b. Ka'b ve Ebû Eyyub el-Ensârî.

⁸⁷ Bk. Ebû Mansûr et-Tabersî, *el-İhticâc*, 96-103.

varyantında anılan isimler ve sayıları değişmektedir. Rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, “Verdikleri (imâmetle ilgili) sözü, Peygamberlerinden sonra bozmayan şu mü'minler için velâyet vaciptir.” diyerek erkânü'l-erbaa ile birlikte dokuz isim sıralamıştır.⁸⁸

Yukarıdaki rivayette geçen, “verdikleri sözü bozmayanlar” ifadesinde, *مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا* “Müminlerden bazı kimseler Allah'a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar; (vaadlerini) asla değiştirmediler.”⁸⁹ ayetine gönderme yapılarak bu ayetin imâmet inancıyla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı İmâmî tefsirler, “verdikleri sözü yerine getirenler” ifadesinde Hamza b. Abdülmuttalib ve Ca'fer b. Ebû Tâlib; “ecellerini bekleyenler” ibaresinden ise Alî'nin kastedildiğini söylerken;⁹⁰ bazıları da burada Alî'nin imâmetinden söz edildiğini vurgulayarak bu yönde bazı rivayetler aktarmaktadır.⁹¹

Başka bir rivayette Ebû Zer'in, “İlkinde, ikincisinde ve üçüncüsünde benimle savaşanlar Deccâl'in Şiasındandır. Bu ümmet için Ehl-i beyt'im, fırtınalı denizde Nûh'un gemisi gibidir. Ona binen kurtulur, ona muhalif olan boğulur.” sözünü Resulullah'tan aktardığı belirtilmiştir. Bu rivayet için yapılan yoruma göre buradaki “ilkinde” ifadesiyle, Rasûlullah döneminde ilk tabakadan onunla savaşanlar; “ikincisi” ibaresiyle, ikinci tabakadan Alî ile savaşanlar kastedilmiştir. Çünkü Rasûlullah ona, “Senin savaşın benim savaşımdır.” demiş ve “Ben, Kur'ân'ın tenzili üzere savaştığım gibi, sizden de onun te'vili üzere savaşanlar olacaktır.” diyerek onu işaret etmiştir. “Üçüncüsünde” kelimesi ise ahir zamanda Mehdî ile savaşanları ifade etmektedir. Tüm bunlar aslında Resulullah ile savaşan Deccal'in taraftarlarıdır.⁹²

Ehl-i beyt kavramı üzerinden imâmet inancını temellendirmeyi amaçladığı anlaşılan bu rivayetlerin yanında, erkânü'l-erbaa'nın şeyhayn ve Osman b. Affân ile sürtüşmesine yer veren anlatımlar da aynı amaca hizmet

⁸⁸ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 22/461. Rivayette adı geçen diğer şahıslar şunlardır: Câbir b. Abdullah, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû'l-Heysem b. et-Teyhân, Sehl b. Huneyf, Ebû Eyyub el-Ensârî, Abdullah b. es-Samit, Ubâde b. es-Samit, Huzeyme b. Sâbit, Ebû Said el-Hudrî.

⁸⁹ el-Ahzâb, 33/23.

⁹⁰ Bk. Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, 3/824.

⁹¹ Bk. Seyyid Hâşim el-Bahrâni, *el-Burhân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Matbûât, 2006), 6/237-239.

⁹² Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 115-117.

etmektedir. Alî'nin imâmet hakkı gibi, lakaplarının da gasp edildiğini vurgulayan aşağıdaki rivayetlerde, bu işin failleri olarak ilk üç halifeye işaret edilmektedir.

Selmân ve Ebû Zer'e nispetle aktarılan bir rivayette göre Rasûlullah, "Alî, bana ilk iman eden ve kıyamet gününde bana ilk kavuşacak kişidir. O, *sıddîku'l-ekber* ve ümmetimin hak ile bâtlı birbirinden ayırt eden *fâruk*'udur. O, mü'minlerin *ya'sûbu*'arı beyidir. Zalimlerin *ya'sûbu* ise maldır."⁹³ demiştir. Benzer bir rivayette Selmân'ın, bir vasîsinin olup olmadığını sorduğu Hz. Peygamber'in, "Benim vasim, sırrımın haznesi ve dinimi idame ettirecek olan Alî'dir." dediği belirtilmiştir.⁹⁴ Yine Ebû Zer'in, Hz. Peygamber'in imâmeti Alî'ye vasiyet edip onu halife ilan etmesine rağmen, vefatıyla birlikte kavminin Allah ve Rasûlü'nün verdiği bu hakkı çiğnediğini söylediği rivayet edilmiştir.⁹⁵

Başka bir rivayete göre Rasûlullah'ın, "Benden sonra gelip fey ve haraçları saçıp savuracak imâmlarla haliniz ne olacak?" demesi üzerine, onlarla savaşağını söyleyen Ebû Zer'e, kendisine kavuşuncaya kadar sabretmesinin daha hayırlı olacağını ifade etmiştir. Bu rivayeti aktaran *Kâmûsu'r-ricâl* müellifine göre "ganimet ve haraçları saçıp savuran imâmlar" ibaresinden kastedilen Osman b. Affân'dır.⁹⁶

Erkânü'l-erbaa İmâmiyye'nin tefsir kaynaklarında da yer almıştır. İman, küfür, nübüvvet, risâlet, velâyet gibi kavramların yanında, haberi sıfatlar, sırâtü'l-müstakîm, sırât köprüsü, amellerin tartılması, ricâlü'l-a'râf gibi ahiret ahvaline dair ibareleri de imâmlarla ilişkilendirerek yorumlayan Alî b. İbrahim el-Kummî (ö. 329 veya 217/941 veya 832 [?]), bunu yaparken söz konusu dört sahâbînin ismine de sıkça atıfta bulunmuştur.⁹⁷ İmâmiyye'nin erken dönem kaynaklarından olan bu eserin tefsir alanında yapılan çalışmalar için bir model teşkil etmiştir.

Kummî'ye göre *“فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا”* Onlardan bir kısmı ona (İbrâhim) inandı, kimi de ondan yüz çevirdi. Bunlar (yüz

⁹³ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 114-115; Muhammed Hayât, *el-Müsnedu's-sahîh*, 36. Ayrıca bk. Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 6/269 (h.no.: 6184).

⁹⁴ Muhammed Hayât, *el-Müsnedu's-sahîh*, 32. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/221 (h.no.: 6063)

⁹⁵ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 99.

⁹⁶ Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, 11/322.

⁹⁷ Bk. Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, 1/188, 206, 369, 371; 2/607, 716; 3/811, 951, 976, 979, 980, 982. (Not: Bu çalışmanın ciltleri bir bütün olarak numaralandırılmıştır.)

çevirenler) için kavurucu bir ateş olarak cehennem yeter.”⁹⁸ ve ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ ”⁹⁹ “Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”⁹⁹ ayeti dâhil, bu aralıktaki tüm ayetlerin konusu Alî'nin imâmeti ve erkânü'l-erbaa'dır. Burada, “bir kısmının inandığı” belirtilen kişi Alî, inanlar ise Selmân, Ebû Zer, Mikdâd ve Ammâr'dır. “Kimi de ondan yüz çevirdi” ifadesiyle de Âl-i Muhammed'den haklarını (imâmet) gasp edenler ve onların tabileri kastedilmektedir.¹⁰⁰

İmâmeti nübüvvet makamı olarak niteleyen İmâmiyye -kurumsal vahiy hariç-, imâmeti nübüvvet, imâmı da peygamberle özdeşleştirmektedir.¹⁰¹ Bu anlayışta, Hz. İbrahim'e iman eden ve ondan yüz çevirenlerden bahseden bir ayetin yorumunda, nübüvvetin yerini imâmet, nebinin yerini de imâm almakta; imâmet inancından yüz çeviren, yani Şiî olmayan sahâbe ve diğer Müslümanlar da cehennemlik olarak nitelenebilmektedir.

Erkânü'l-erbaa'nın üçüncü üyesi Mikdâd, ashâbın önde gelenlerindedir.¹⁰² O, İslâm'a ilk girenlerden, ilk Müslüman olan yedi kişiden biridir.¹⁰³ Rasûlullah döneminde kendisi için Şîa lafzı kullanılanlardan biri olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁴ Bedir, Uhud, Hendek, Hayber ve diğer gazvelerinde bulunan Mikdâd'ın,¹⁰⁵ diğer üç isimle birlikte, Râfızîliğe nispet edilen on iki kişi rivayetlerinde adı geçmektedir.¹⁰⁶

⁹⁸ en-Nisâ, 4/55.

⁹⁹ en-Nisâ, 4/59.

¹⁰⁰ Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, 1/206-207.

¹⁰¹ Şeyh es-Sadîk, *Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-ni'me* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991), 34-37; Şeyh el-Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 41-45; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn fi imâmeti Emîrilmü'minin Alî b. Ebî Tâlib* (Büneydükar: Mektebetü'l-Elfeyn, 1985), 78-100; Sened, *Mebâhis*, 119-120; Julius Wellhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyâsî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yay., 1989), 151.

¹⁰² Muhammed Cevâd Âlu'l-Fakîh, *el-Mikdâd İbnü'l-Esved el-Kindî -Evvelü Fâris fi'l-İslâm*, Silsiletü'l-Erkânü'l-Erba'a 3 (Beyrut: Dâru't-Teârûf li'l-Matbûât, 1992), 18-19.

¹⁰³ Muhammed Cevâd, *el-Mikdâd*, 20.

¹⁰⁴ Muhammed Cevâd, *el-Mikdâd*, 177.

¹⁰⁵ Bk. Muhammed Cevâd, *el-Mikdâd*, 63, 81, 109, 115. Ayrıca bk. Mustafa Ertürk, “Mikdâd b. Amr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yay., 2020), 30/49.

¹⁰⁶ Söz konusu rivayette Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini reddederek imâmeti nas ve tayin temelinde Alî b. Ebû Tâlib'e hasredenler olarak şu isimler anılmaktadır: Selmân el-Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, el-Mikdâd b. el-Esved, Amar b. Yâsir, Câbir b. Abdullah el-Ensârî, Ebû Said el-Hudrî, Berra b. Azib b. Husayn, Huzeyfe İbnü'l-Yemân, Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî, Abdullah es-Salihî, Habeşi b. Cenade es-Selûlî ve Abdulah b. Abbâs. Bk. et-Taberî (el-İmâmî), *el-Musterşid*, 191, 411.

Söz konusu sahâbilerin ilk üç halifeyle sürtüşmelerini konu alan rivayetlerde çoğunlukla açık, bazen de subliminal bir imâmet mesajı verilmiştir. Bu husustan söz eden bir eserde Mikdâd'ın 3. Halifenin hilafetini ilan edilen gün karşılaştığı Abdurrahman b. Avf'a (ö. 32/652) bu işi dünyalık için yaptığını ima eden sözler söylediği belirtilmiştir. Sonra Alî'ye giderek "Kalk ve savaş ki biz de seninle birlikte savaşalım." dediği esnada oraya gelen Ammâr'ın da aynı talebi şu beyit ile dile getirdiği ifade edilmiştir:

| | |
|----------------------------------|---|
| قَدَمَاتِ عَرَفَ وَبَدَأَ نُكْرُ | يَا نَاعِي الْإِسْلَامِ قَمِ فَايَعِه |
| Zira örf ölmüş, tanımama baş | Ey İslâm'ın sözcüsü kalk ve onu seslendir |
| göstermiştir | |

Konuyla ilgili rivayetleri yansıtan bu anlatıma göre kendisine gelen bu talep karşısında Alî, yeterli sayıda yardımcısının bulamadığını, dolayısıyla onları güç yetiremeyecekleri bir duruma sürüklemek istemediğini söylemiştir.¹⁰⁷

Bu anlatımdan da anlaşıldığı üzere, imâmet hakkının gasp edildiğini düşünen Alî'nin buna karşı koyacak gücünün olmaması nedeniyle bu durumu kabullendiğini ileri süren İmâmiyye, onun takiyye maksadıyla biat edip kendisini kamufle ederek güç kazanmak için fırsat kolladığını,¹⁰⁸ hatta Rasûlullah'ın bile risâletinin gizli davet denilen ilk dönemlerinde takiyye yaptığını iddia etmektedir.¹⁰⁹

Ebû Zer ve Mikdâd'ın, Kufe ehlinde bir zatı irşad ettiklerinden söz eden aşağıdaki rivayette, şeyhayn'ın "sıddîk" ve "fârûk" lakapları üzerinden imâmet inancı propagandası yapılmaktadır:

Allah'ın kitabına ve Aliye sınıksız sarıl. Çünkü Alî kitaptan asla ayrılmaz. Biz Rasûlullah'ın şöyle tanıklık ederiz: "Alî hak üzeredir ve o, nereye dönerse hak onunla birlikte. O, bana ilk iman eden ve kıyamet gününde ilk kavuşacak olandır. O, sıddîku'l-ekber ve hak ile batılı birbirinden ayıran fârûk'tur. O, benim vasim, vezirim ve benden sonra ehlimdeki halifemdir. O, benim sünnetim üzere savaşacaktır." (Kufeli şahsın, "Öyleyse niçin bu lakaplar Ebû Bekir ve Ömer için kullanılıyor?" sorusuna cevap olarak) "İnsanlar, Rasûlullah'ın hilafetini cehaletle o

¹⁰⁷ Muhammed Cevâd, *el-Mikdâd*, 162-163.

¹⁰⁸ Bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/234; Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 2004), 3/236-237; Süeym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed Bâkir el-Ensârî ez-Zencânî (Kum: Matbaâtü'l-Hadî, 1999), 215.

¹⁰⁹ Bk. Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 57-58.

ikisine verdikleri gibi, Alî'nin hakkını da bilmezlikten geldiler. O sıfatlar, o ikisine değil, başkasına aittir. Vallahi Alî sıddıku'l-ekber ve fârûku'l-ezher'dir. O, Rasûlullah'ın halifesi ve mü'minlerin emiridir. Rasûlullah bize ve ona bunu emretti. Biz bu hakkını ona teslim ettik fakat o ikisi bunu engellediler.”¹¹⁰

Mikdâd'ın Osman b. Affân'la sürtüşmesine yer veren bir rivayette, onların birlikte bulunduğu bir meclise gelen bir şairin halifeyi (Osman) övmeye başladığını gören Mikdâd'ın, hemen yerden bir avuç toprak alarak onun yüzüne saçtığı ve Rasûlullah'ın meddahların yüzüne toprak saçılmasına dair öğüdünü¹¹¹ hatırlatarak yaptığı şeyi savunduğu belirtilmektedir.¹¹² Bu rivayette, Mikdâd'ın toprak saçtığı şeyin aslında Osman'ın methi olduğuna dair bir mesaj verilmektedir.

Osman b. Affân'ın biat gününde Medine'de bulunan bir şahıs, Mikdâd ile Abdurrahman b. Avf'ın sürtüşmesine şahit olduğunu konu alan bir anlatıma göre Mikdâd, “Vallahi, şu Ehl-i beyt'in başına gelen şey gibisini görmedim. Ben Rasûlullah'ı sevdiğim için onları da seviyorum. Bir yandan Rasûlullah'ın faziletiyle insanlara karşı güç kazanıp, bununla öğünen, diğer yandan onun sultanını Ehl-i beyt'inden ayıran şu Kureyş'e şaşıyorum.” demiştir. Abdurrahman da “Ben de. Vallahi, kendimi onların yolunda tükettim.” deyince Mikdâd, “Hayır! Vallahi sen, hakkı emredip adalet sağlayan bir adamı bıraktın. Vallahi Kureyş'e karşı yardımcıları bulsam onlarla Bedir ve Uhud'daki gibi savaşırım!” karşılığını vermiştir. Abdurrahman, onun bu sözlerin duyulması halinde bozguncu olarak anılmandan korktuğunu söyleyince de “Bozguncu hakka, hak ehline ve hak sahiplerine çağırın değil, insanları bâtıla sürükleyip arzularını hakka tercih edendir.” diyerek ona göndermede bulunmuştur.¹¹³

Erkânü'l-erbaa'nın son üyesi Ammâr'a, imâmet temalı rivayetlerde geniş yer verilmiştir. Rasûlullah'ın, “Ammâr, iki iş arasında muhayyer bırakıldığında hayırlı olanını seçer.”¹¹⁴ “O hak üzeredir. Nerede olursa olsun hak onunla birlikte. O, benim göz bebeğimdir. Onu bâğî bir topluluk katledecektir.” dediğini belirten rivayetlere sıkça atıfta bulunulmuştur.¹¹⁵

¹¹⁰ et-Taberî (el-İmâmî), *el-Musterşid*, 479.

¹¹¹ Bk. Müslim, “Zühd”, 69.

¹¹² Muhammed Cevâd, *el-Mikdâd*, 169.

¹¹³ Muhammed Cevâd, *el-Mikdâd*, 175-176.

¹¹⁴ Muhammed Hayât, *el-Müsnevu's-sahih*, 218; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 22/457.

¹¹⁵ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 127; Taberî (el-İmâmî), *el-Musterşid*, 658.

Ammâr ve imâmet konulu rivayetlerde, ilk halifenin seçildiği günden itibaren Alî'nin imâmetini yüksek perdeden dillendiren ve bu uğurda verilen mücadelede sonuna kadar onunla birlikte hareket eden, sadakat timsali bir karakterle karşılaşılmaktadır. İlk halifenin seçildiği gün, mescitte şu konuşmayı yaptığı belirtilmektedir:

Ey Kureyş ve ey Müslümanlar! Şunu bilin ki Peygamberinizin Ehl-i beyt'i, ona sizden daha layık, onun mirasının sahibi, din işlerini en iyi yerine getiren, mü'minler için en güvenilir, Rasûlullah'ın dinini en iyi koruyan ve ümmetine en iyi nasihat edenlerdir. Öyleyse ipiniz gerilmeden, gücünüz zayıflamadan, birliğiniz bozulmadan, aranızda fitne ve ihtilaf girmeden, düşmanlarınız harekete geçmeden sahibinize (Alî'ye) gidip, hakkı ehline teslim edin. Hâşimoğulları'nın bu işte sizden daha çok hak sahibi olduğunu katıyyen bilirsiniz. Allah ve Rasûlü'nün ahdi üzere veliniz, Peygamberinizin en yakını olan Alî'dir. Sizin de bildiğiniz gibi, Rasûlullah'ın Alî hariç her kesin mescitteki kapısını kapattırması, kızı Fâtıma'yı onunla evlendirmesi, "Ben ilmin şehriyim, Alî ise onun kapısıdır. Hikmeti öğrenmek isteyen, onun kapısından girsin." demesi bu işin alâmet-i fârikasıdır.¹¹⁶

Bu rivayette Ehl-i beyt vurgusu yapılmakta ve bunun üzerinden Alî'nin imâmeti temellendirilmeye çalışılmaktadır. Burada Gadir-i Hum olayı, Menzile hadisi ve İmâmiyye'nin imâmet inancının dayandırıldığı diğer bazı hususlardan söz edilmemesi ise dikkat çekicidir. Bu durum, erkânü'l-erbaa'nın Alî'nin imâmetini nas ve tayinle değil, diğerlerinden daha çok hak sahibi olduğu kanaatiyle savunduklarını göstermektedir.

Ammâr'ın halifelerle sürtüşmesinden söz eden anlatımlarda o, daha çok 3. Halife ile karşı karşıya getirilmiştir. Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivayete göre bir gün Rasûlullah, Alî, Ammâr ve Osman bir mescit inşa etmek üzere bir araya gelmişlerdir. Osman, unuttuğu bir şeyi almak bahanesiyle gitmek için izin isteyince Alî, onu reczetmesini/şiirle yermesini Ammâr'dan istemiştir. Ammâr bu isteği şu dörtlük ile yerine getirmiştir:¹¹⁷

يظل فيها راکعاً وساجداً
Orada rükû ve secdeye duranlarla
ومن تراه عانداً معانداً
Sapıklığında sabit kalanlar bir değildir

لا يستوى من يعمر المساجد
Mescitleri imar edip de
عن العباد لا يزال حانداً
Kullara karşı inatçı ve aykırı

¹¹⁶ Ebû Mansûr et-Tabersî, *el-İhticâc*, 1/100.

¹¹⁷ Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 138-139.

İmâmiyye'ye göre Rasûlullah'ın, Ammâr'ın bâği/asi bir topluluk tarafından katledileceği,¹¹⁸ onun hak üzere bulunduğu ve biri sünnet üzere, diğeri sapmış olan iki grubun çarpışması esnasında öldürüleceğine dair sözlerinin önemi büyüktür.¹¹⁹ İmâmiyye, Cemel ve Siffin'de Alî'nin safında yer alan bu sahâbiye ayrı bir önem atfettiği anlaşılmaktadır. Cemel savaşına hazırlık aşamasından Siffin'de şehit düşmesine kadar onu, Alî'nin sadık bir askeri, onun hak üzere olduğunun canlı vesikası olarak görmektedir.

İmâmiyye kaynaklarına göre Ammâr, Cemel savaşına asker toplamak için Basra'da icra ettiği seferberlik faaliyetiyle yedi bin kişinin Alî'nin ordusuna katılmasını sağlamıştır.¹²⁰ İki ordu karşı karşıya geldiğinde deve üzerindeki hevdecinde oturan Hz. Aişe'ye yaklaşarak amacını sorduğunda, "Osman'nın intikamı" cevabını alması üzerine, ona dönerek şu dörtlüğü okumuştur:¹²¹

| | |
|---|-------------------------------------|
| ومنك الرياح ومنك المطر | فمنك البكاء و منك العوي |
| Rüzgâr senden, yağmur sendendir | Ağlama senden, ağıt sendendir |
| وأنت أمرت بقتل الإمام | وقاتله عندنا من أمر |
| Bize göre onun katili, bu emri verendir | İmâmın öldürülmesini emreden sendin |

Biat etmeyen Muâviye konusunda nasıl hareket edileceğini görüşmek üzere mescitte toplanan sahâbe ve tabiûnun ileri gelenlerinin söz alıp Alî'nin arkasında duracaklarını söylediklerinde, Ammâr'ın onları överek düşmanla savaşa teşvik eden şiirler okuduğu belirtilmiştir. İki güç Siffin ovasında karşılaştığında Ali taraftarlarına cesaret aşılayan bir konuşma yapan Ammâr'ın, Amr b. el-As'ın (ö. 43/664) siyah sancağına işaretle, Rasûlullah'la birlikte onlarla üç kez (Bedir, Uhud ve Hüney'n'de) savaştığını, şimdi dördüncü defa savaşıacakları bu güruhu "fâsık" diye nitelediği ifade edilmiştir.¹²²

Tüm bu çabalarına rağmen Ammâr'ın üyesi bulunduğu grup hiyerarşisinde son sıraya konumlandırılmasının nedeni, başlangıçta Alî'nin imâmeti konusunda sapmaya meyletmesidir. Ebû Ca'fer'in, Selmân, Ebû Zer ve Mikdâd hariç, tüm insanların Alî'nin imâmetinden saparak ehl-i ridde

¹¹⁸ Bk. Muhammed Hayât, *el-Müsnedu's-sahih*, 68.

¹¹⁹ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, 22/462.

¹²⁰ Muhammed Cevâd, *Ammâr b. Yâsir*, 133-134.

¹²¹ Muhammed Cevâd, *Ammâr b. Yâsir*, 141.

¹²² Muhammed Cevâd, *Ammâr b. Yâsir*, 186-187, 215-216, 217.

olduğunu söylediği bir sözünde, “Ammâr’ın durumu nedir?” sorusuna, “Allah ona üç kez rahmet etsin. Emirülmü’minin’le birlikte savaştı ve şehit oldu.” cevabını verdiği belirtilmiştir. Ravi (içinden), “Bundan daha büyük bir mertebe var mıdır?” diye düşünürken, İmâm’ın ona dönerek, “Şimdi sen, ‘Bundan daha büyük bir mertebe var mıdır?’ diyorsundur. Heyhât!” dediğini aktarmıştır. Ravinin sorularından biri de Ammâr’ın o gün öleceğini nereden bildiğidir. İmâm’ın bu soruya cevabı şöyledir: “Ammâr o gün Emirülmü’minin’e gelerek ‘Ey Emirülmü’minin, bugün o gündür.’ demiş, Emirülmü’minin ise safına geri dönmesini emretmiştir. Bu durum üç kez tekrarlanmış, son seferinde Emirülmü’minin, ‘Evet.’ deyince Ammâr, ‘Bugün sevdiğime, Rasûlullah ve hizbine kavuşma günüdür.’ diyerek safına dönmüş ve şehit düşmüştür.”¹²³

İmâmet inancında sebat etmenin yanında Ammâr’ın şehadetinin bir kıymeti harbiyesinin bulunmadığını belirten bu rivayette, subliminal bir mesaj olarak da Alî’nin üstün ilmi ve gayb bilgisine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Ammâr’ın o gün öleceğini bildiği ve ısrarı üzerine bu bilgiyi onunla paylaştığının belirtilmesi bunu göstermektedir. İmâmiyye’nin muhaddes ve mütevessim gibi kavramlarla, imâmların melekle iletişim kurduğuna dair inancını temellendirmeyi hedeflediğinden daha önce bahsedilmişti. Burada ise Alî’nin sadık dostu Ammâr’ın ölümüne dair gaybî bilgisini melekten aldığı anlatılmaktadır.

Öte yandan Ammâr’ın şehadeti, Alî ve imâmetinin haklılığını gösteren kesin bir delil sayılmakta ve büyük bir önem kazanmaktadır. Aşağıdaki paragrafta görüldüğü üzere, İmâmî müelliflerin Ammâr’ın ölümüne dair anlatımları bütünüyle bu noktaya yoğunlaşmaktadır.

Sıffin günlerinin birinde ikram edilen sütü içerken, “Bu gün Muhammed (s.a.v.) ve hizbine kavuşacağım.” diyen Ammâr, kendilerinin hak, karşı tarafın ise bâtil üzere olduğunu haykırarak saldırıya geçmiş ve şehit düşmüştü. Amr b. el-As, Ammâr’ı öldürme iddiasıyla gelenlere, ölüm anında onun ne dediğini sorarak bunu teyit ediyordu. Çünkü bu büyük şehidin, hayatının son anında katilini ve uğruna şehit olduğu amacını aşıkâr eden gizli bir söz bulunmaktaydı. İbn Havvâ, onu öldürdüğünde, “Bugün sevdiğime, Muhammed (s.a.v.) ve hizbine kavuşacağım.” dediğini söyleyince Amr, “Doğru söyledin, onu öldürmüşsünüz fakat bununla zafer değil Rabbin öfkesini kazandığınızı bilin!” demiştir. Şamlıların gevşemesine yol açan bu söz

¹²³ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 22/473-474.

Muâviye'yi de öfkelenmiştir. Buna karşı Amr, Ammâr'ın şehadetiyle ilgili hadisin Sıffin'den önce de bilindiğini söyleyerek kendisini savunmuş ve yakın çevresine, "Muâviye'nin yanında durmakta hayır yoktur. Şayet bu savaştan mağlup çıkarsa ondan ayrılacağız." demiştir.¹²⁴

İmâmî müelliflere göre Alî'nin hak üzere olduğunun canlı bir kanıtı olan Ammâr'ın şehadeti, karşı taraf için büyük bir şok etkisi yaratmıştır. Çünkü Rasûlullah'ın, onun ölümüyle ilgili sözü, Sıffin'de savaşan taraflarca bilinmekteydi. Şehit düştüğünde Muâviye'nin endişeye kapılan askerlerine, onun katilinin onu mızraklarının önüne süren Alî olduğuna dair sözüne, "Öyleyse Hamza'nın katili, onu müşriklerin mızraklarının önüne süren Rasûlullah mıdır!?" diye cevap veren Alî, Muâviye'nin olayları nasıl çarpıttığına işaret etmiştir.¹²⁵

Baştan itibaren Alî'nin yanında yer alan Ammâr'ın, onun davası uğruna şehit düşmesinin, imâmet inancından bir anlık sapmaya yeltenmesini telafi için yeterli görülmediği anlaşılmaktadır. Ehl-i ridde'den olmayan üç kişiden söz edilen rivayetlerde onun adının anılmaması ve Alî'nin imâmeti uğruna canını verse de üyesi sayıldığı grubun, imâmet inancından sapmadığı düşünülen diğer isimleriyle asla aynı mertebeye erişemeyeceğinin belirtilmesi bunu göstermektedir. Buradan ortaya çıkan diğer bir husus da şudur: Her yaprağı gökkuşağının farklı bir rengine boyanmış bir rüzgâr gülü döndürüldüğünde beyaz olarak görünmesi gibi, erkânü'l-erbaa'ya atfedilen tüm özelliklerin aksettirdiği tek husus bulunmaktadır: Alî b. Ebû Tâlib'in imâmeti.

Sonuç

Dini düşüncesinin merkezine nas ve tayine dayalı imâmet inancını koyan İmâmiyye'nin, *erkânü'l-erbaa* adını verdiği dört kişilik sahâbî grubunun söz ve davranışları ve Hz. Peygamber'in onlara yönelik övgü sözlerinden hareketle bu inancı için bir meşruiyet zemini aradığı anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber ve imâmlardan aktarılan rivayetlerde söz konusu grubun Allah, Peygamber ve *Ehl-i beyt*'i sevmeye, iman ve ilmin zirvesinde, cennetle müjdelenen, kerâmet sahibi ve melekle iletişim kuran karakterler

¹²⁴ Muhammed Cevâd, *Ammâr b. Yâsir*, 227-229.

¹²⁵ Muhammed Cevâd, *Ammâr b. Yâsir*, 14.

olarak tasvir edilmesinde, İmâmiyye'nin imâmet inancını temellendirme çabası gözlemlenmektedir.

Erkânü'l-erbaa temalı rivayetlerin her birinde var olan belli bir temanın yanında, açık ya da subliminal olarak verilen bir mesaj bulunmaktadır: imâmet inancı. Bu rivayetlerde dikkat çeken diğer bir husus da bütünlükten yoksunluk olarak ortaya çıkmaktadır. Meselâ, erkânü'l-erbaa'dan herhangi bir sahâbinin künyesini konu alan bir rivayetin, Ehl-i beyt ve imâmet inancı vurgusu gibi, farklı temayla devam ettiği görülmektedir.

Konuyla rivayetlerde dikkat çeken diğer bir husus da erkânü'l-erbaa'nın ilim ve hikmetle donatıldığına dair anlatımlardır. Bu durumun, İmâmiyye'nin on iki imâmın üstün bir ilimle donatıldığına dair inancının, imâmet düşüncesinin ilk nüvesi ve Alî b. Ebû Tâlib'in havârilere olarak gördüğü bu gruba yansımaları mahiyetindedir.

Rivayetler, Şîî düşüncenin ilk çekirdek kadrosu erkânü'l-erbaa üyeleri arasında sıkı bir hiyerarşi gözetildiğini göstermektedir. Bu hiyerarşiyi ortaya çıkaran temel etmenin de imâmet inancı olduğunu belirtmek lazımdır. Söz konusu sahâbiler, imâmeti nas ve tayin temelinde Alî b. Ebû Tâlib'e hasretme açısından bir derecelendirmeye tabi tutularak, ilk sıraya Selmân el-Fârisî yerleştirilirken, Ammâr b. Yâsir son sıraya bırakılmakta, araya da sırasıyla Ebû Zer el-Gıfârî ve Mikdâd b. Amr konulmaktadır. Selmân ile ilgili rivayetler, onun grup hiyerarşisindeki üstünlüğünü belirleyen şeyin, izâfî Ehl-i beyt kimliği olduğunu ortaya koymaktadır.

Erkânü'l-erbaa'ya üstün bir ilim, gayb bilgisi, meleklerle iletişim ve mucize benzeri bazı olağanüstü durumları içeren özelliklerin atfedilmesinde bir aşırılık ve abartı söz konusudur. Bu durumun, varlığın onlar için yaratıldığı noktasına varması dikkat çekmektedir. Şîî olmayan müslümanlarca aşırı görülen bu tür hususlar, imâmları peygamberlerden üstün gören bir anlayışta makul karşılanabilmektedir.

Her ne kadar rivayetlerin büyük kısmında, erkânü'l-erbaa'yı ortaya çıkaran şey hususunda nas ve tayine dayalı imâmet inancına işaret edilse de, Ammâr b. Yâsir örneğinde olduğu gibi, Alî b. Ebû Tâlib'in imâmet içinde başkalarından daha çok hak sahibi olduğunu belirten rivayetler önemlidir. Bu tür rivayetler, İmâmiyye'nin Şîî düşüncenin nüvesi olarak nitelediği söz konusu sahâbilerin nas ve tayin düşüncesi taşımadığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid. "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Âlu Kâşifülgîtâ, Muhammed Hüseyin. *Aslü's-Şîa ve usûluha -Mukârene ma'a'l-mezâhibi'l-arba'a-*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Heyet. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbûât, 2. Bakı, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahih*. Şam ve Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1423/2002.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen es-Seyyid es-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Ertürk, Mustafa. "Mikdâd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/49-50. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Erkânü'l-erba'a li'l-usûli'l-erba'in*. b.y.y.: y.y., ts.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitabü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Selmân el-Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hillî, Ebü'l-Hasen İbnü'l-Mutahhar. *el-Elfeyn fi imâmeti Emîrilmü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. Büneydükar: Mektebetü'l-Elfeyn, 1985.
- _____, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*. thk. Abdürrahîm Mübârek. Meşhed: İntişarâtü't-Tâsûâ, 1963.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. Dâru İhyâi'l-Kütüb el-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Medine: eş-Şeriketü'd-Devliyye li't-Tiba'a, 1421/2001.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyüddîn. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*. 9 Cilt. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- Kardan, Rıza. *Kur'an'da Ehl-i Beyt İmâmlarının İmâmet ve İsmeti*. çev. Kadri Çelik. İstanbul: Tesnim Yayınları, 2018.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yâkûb. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l-Matbûât, 1990.
- Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim. *Tefsîr*. thk. Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2013.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah. *el-Makalât ve'l-firâk*. İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî, 2. Basım, 1941.
- Kummî, Şeyh Abbâs. *Munteha'l-âmâl -fi Tevârihi'n-Nebî ve'l-Âl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mustafâ el-'Âlemiyye, 3. Basım, 1432/2011.

- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr -el-Câmi'atü li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr-*. thk. Lecne. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008.
- Muhammed Cevâd Âlu'l-Fakîh. *el-Mikdâd İbnü'l-Esved el-Kindî -Evvelü Fâris fi'l-İslâm*. Silsiletü'l-Erkânî'l-Erba'a 3. Beyrut: Dâru't-Teârûf li'l-Matbûât, 1992.
- _____, *Ammâr b. Yâsir*. Silsiletü'l-Erkânî'l-Erba'a 4 (b.y.y.: Daru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1992).
- Muhammed Hayât el-Ensârî. *el-Müsnedu's-sahîh*. b.y.y.: y.y., ts.
- Muhammed Sened. *Mebâhis havle'n-nübüvvât*. Tahran: Dâru'l-Kûh li't-Tibâeti ve'n-Neşr, 2015.
- Muhsin el-Emin. *A'yânu'ş-Şîa*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teârûf li'l-Matbûât, 1983.
- Müsevi, Enver Ganî. *İttifâku'l-erba'ati'l-erkân 'alâ nefyi tahrifi'l-Kur'an -eş-Şeyh as-Sadûk, eş-Şeyh el-Müfid, eş-Şeyh el-Murtazâ, eş-Şeyh et-Tûsî-*. Irak: Dâru Akvâs li'n-Neşr, 1990.
- Münâvî, Muhammed Amdürraûf. *et-Tavkîf alâ mühimmâti't-te'ârîf*. thk. Abdülhamid Salih Hamdan. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.
- Müslim, Ebü'l-Hasen b. el-Haccâc. *Sahîh*. Riyad: Dâru'n-Tayyibe, 2006.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1956.
- _____, *el-Emâlî*. thk. Müessesetü'l-Bi'se. Kum: Dâru's-Sikâfe, 1414/1993.
- _____, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl -Ricâlu'l-Keşî-*. thk. Cevad el-Kayyûmî el-İsfehânî. Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 1427/2006.
- Nedvî, Ebü'l-Hasen. *el-Erkânü'l-erba'a -es-Salât ve'z-zekât ve's-savm ve'l-hacc- fi davi'l-kitâb ve's-sünne*. Rai Bareilly: Dâru'l-Kütüb el-İslâmiyye, 1962.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fırakü'ş-Şîa*. Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ, 2012.
- Saffâr, Ebü Ca'fer Muhammed. *Besâiru'd-derecât*. 10 Cilt. Beyrut: Şeriketu'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010.
- Süeym b. Kays el-Hilâlî. *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*. thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî. Kum: Matbaâtü'l-Hadî, 1999.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn. *eş-Şâfi fi'l-imâme*. 4 Cilt. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 2. Basım, 2004.
- Şeyh el-Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd fi mârifeti hücecellâh ale'l-ibâ*. thk. Müessesetü Âli'l-beyt. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-beyt, 2008.
- _____, *el-İhtisâs*. thk. Alî Ekber el-Gaffârî ve Seyyid Muhammed ez-Zernûdî. Kum: Dâru'l-Hedâ, 2009.
- _____, *Evâilu'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh es-Sadûk, Ebü Ca'fer b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbu'l-Hisâl*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.

- _____, *Kemâlî'd-dîn ve tamâmü'n-nî'me*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991.
- _____, *'İlelü's-şerâi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1427/2006.
- _____, *'Uyûnu ahbâri'r-Rızâ*. 2 Cilt. b.y.y.: Menşûrâtü'ş-Şerif er-Redî, ts.
- _____, *Emâli's-Sadûk*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2009.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. *eş-Şîa fi'l-İslâm*. Beyrut: Beytü'l-Kâtib, 1999.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî (el-İmâmî), Muhammed b. Cerîr İbn Rüstem. *el-Musterşid*. thk. Ahmed el-Mahmudî. Kum: Müessesetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye li-Kuşanbur, 1994.
- Tabersî, Ebü Alî el-Fazl b. el-Hasan. *Mecme'û'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Tabersî, Ebü Mansûr Ahmed b. Alî. *el-İhticâc*. b.y.y.: İntişârâtü'ş-Şerif er-Redî, 1380/1960.
- Tehânevî, Muhammed Alî. *Mevsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Dahrûc. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1997.
- Tinkâbenî, Muhammed Abdülfettah. *Sefînetü'n-necât*. thk. Mehdi er-Ricâi. Kum: Matbaâtu Emîr, 1998.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Cami'ü'l-kebîr*. thk. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1996.
- Tüsterî, Muhammed Takî. *Kâmûsu'r-Ricâl*. 12 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431/2010.
- Wellhausen, Julius. *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltañ Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.



Bölüm 5

KLASİK DÖNEM ZEYDÎ HADİS EDEBİYATI: 7./13. YÜZYILA KADAR¹

Mustafa TANRIVERDİ²

¹ Bu çalışma Eskişehir Osmangazi Üniversitesi SBE’de Prof. Dr. Kadir Demirci danışmanlığında 12.06.2019 tarihinde tamamlanan “Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsmâ’nın Emâlî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Tez savunma jürisinde yer alarak bu yazıya bir nevi hakemlik yapan A. Adıgüzel, A. Çelik, A. Yıldırım, İ. Canikli ve K. Demirci hocalarıma teşekkür ederim. Bu çalışmayı yerde çocuk, gökte kuş sesine tahammülü olmayanlar tarafından yaşam hakkı bir bir elinden alınan Gazzê’nin masum çocuklarına ithaf ediyorum.

² Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Muğla/ Türkiye, mustafatanriverdi@mu.edu.tr Orcid: 0000-0003-3329-0019

Giriş

Zeydiyye ilk olarak siyasi açıdan Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) isyan hareketiyle gündeme gelmiş, ilerleyen süreçte Emevî ve Abbâsî idaresinin siyasi ve sosyal politikalarının şekillendirdiği muhalefet zemininde, yönetimden gayr-ı memnun unsurlarla birlikte çeşitli başkaldırı hadiseleriyle adından sıkça söz ettirmiştir. Söz konusu ayaklanma hareketlerinin odağında ise hilafetin Ali evladına ait bir hak olduğu iddiası yer almaktadır. Zeyd b. Ali döneminde siyâsî-itikadî bakımdan kurumsal kimliğe sahip özgün bir oluşumdan söz etmek mümkün değildir. Bu açıdan söz konusu isyan hareketlerinde her ne kadar başat aktör Zeydiler olsa da, bu girişimleri, Ali oğullarının ismi etrafında ortaya çıkan ve birbirinden farklı gerekçelerle isyana destek veren çeşitli unsurların ortak teşebbüsü olarak okumak daha isabetli olacaktır. Bu bağlamda Zeydiyye'nin müstakil bir grup olarak teşekkülünü Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) ve Yahyâ b. Hüseyin'e (ö. 298/911) kadar götürmek mümkündür. Zeydiyye, benimsediği görüşler ve ortaya koyduğu farklı fikirlerle İslam düşünce geleneğine zenginlik katan bir oluşumdur.¹ Ayrıca Zeydî gelenekte taklidin haram kabul edilmesi, her dönemde karşı karşıya kalınan toplumsal sorunlara cevap verebilecek dinamik bir ictihad mekanizmasının işletilmesini beraberinde getirmiştir. Bu da talitten ziyade özgünlüğü esas alan ilmî çalışmalar sayesinde hadis ilmi de dahil olmak üzere hemen her bir sahada geniş bir literatür üretmiştir.²

Zeydî hadis edebiyatına dair eserler bu çalışmada tanıtılan kaynaklarla sınırlı değildir. Bu araştırmada 7./13. yüzyıla kadar, mezhebin hadis literatürünü şekillendirdiği düşünülen şahıs ve eserlere yer verilmiştir. Zira bu asırdan sonraki telifler, büyük ölçüde mezkur eserlere dayalı olarak ortaya konulan derleme, şerh, hâşiye, ta'lik vb. türünden çalışmalardır. Dolayısıyla 7./13. asır, Zeydî hadis-fıkıh bakış açısının yerleşmesi bakımından önemli bir kırılma noktası oluşturmaktadır.³

¹ Bu oluşum, başta Zeyd b. Ali olmak üzere, Zeydî gelenek içerisinde çok sayıda önemli şahsiyet yetiştirmiştir. Söz konusu isimlerin dini ilimlerin hemen her bir sahasında ortaya koyduğu geniş müktesebat ve kültürel birikim için bk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye* (Kum: Mektebetü Âyetullâhi'l-Uzma, 1413/1992)

² Zeydîlik, ictihadı bırakıp imamları taklide yönelmeyi açık bir biçimde reddetmektedir. Bu husus gelenekte ictihad mekanizmasının sürekli canlı olduğunun açık bir göstergesidir. bk. Abdullah b. Muhammed Hamidüddîn, *ez-Zeydiyye* (San'a: Merkezü'r-Râid, 1424/2004), 93.

³ Murtazâ el-Mahatvarî'nin (ö. 2015) de ifade ettiği gibi bu yüzyılın ortalarına kadar Zeydî geleneğin klasik dönemi tamamlanmış görünmektedir. İlgili sınıflandırma için bk. Murtazâ el-Mahatvarî, "Târîhu Tatavvuri'l-'Akâidi ve'l-Fikhi 'inde'z-Zeydiyye", *İslamî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 27-36.

Mahatvari, ilgili çalışmasında her ne kadar mezhebin fikhî gelişim seyrinin aşamalarına ilişkin bir tasnif ortaya koymuş olsa da biz bu sınıflandırmanın büyük ölçüde hadis ilmi için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Zira Zeydî fikhına ait literatürün mezhebin hadis birikimini de dolaylı olarak şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bu durum Zeydî hadis literatürünün oluşumunun, mezhebin fikhî gelişim seyrinden bağımsız ele alınmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Nitekim mezhebin hadis birikimini şekillendiren şahıs ve eserler incelendiğinde, zikredilen müelliflerin büyük bir kısmının fıkıh ve kelâm başta olmak üzere pek çok sahada eser telifinde bulunan sembol isimler olduğu müşahade edilecektir. Dahası bahse konu müelliflerin neredeyse tamamı, gerek siyasi gerekse ilmî ve kültürel alanda Zeydiyye nezdinde kabul görmüş, muteber imâmlardan oluşmaktadır. Görüş ve ictihadları ile mezhebin teşekkülüne katkı sağlayan bu isimler, ortaya koydukları eserlerle Zeydî çizginin yol haritasını çizmişlerdir. Şu halde gerek fikir ve düşünceleri gerekse müktesebat ve telifleri ile geleneğin şekillenmesinde rol oynayan sembol isimler, mezhebin fikhî çerçevesini oluşturduğu gibi hadis literatürünü de büyük ölçüde şekillendiren kimselerdir. Bu nedenle diğer oluşumların aksine Zeydiyye özelinde, fıkıh muhtevalı eserler ve bunlara bağlı olarak gelişen literatürden bağımsız olarak mezhebin müstakil hadis müktesebatından söz etmek mümkün görünmemektedir.

Zeydiyye mezhebi, büyük oranda Zeydî imamların görüş ve ictihadlarına göre şekillenmiş bir oluşumdur. Bu bakımdan Sünnî hadis literatürü ile mukayese edildiğinde mezhebin başlı başına hadis edebiyatının gelişim sürecini ele alan müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Çünkü Zeydî hadis literatürü, mezhebin ortaya çıkışını takip eden süreç içerisinde genellikle fıkıh, nadiren de kalam ve akaide müteallik eserlerle beraber mütalaa edilmiştir. Şu durumda Zeydiyye'nin husûsî olarak hadîs, ricâl, ilel, cerh ve ta'dîl sahalarına ait müstakil kitaplar grubundan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bunun yerine Zeydiyye'nin hadis literatürünün fıkıh eserleriyle iç içe olduğunu ve mezhebin erken dönemlerden itibaren Sünnî hadis kaynaklarını da referans kabul ettiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Bunun nedenleri arasında Zeydiyye mezhebinin hadis metodolojisinin ağırlıklı olarak usûl-i fıkıh prensiplerine dayanması gösterilebilir. Çünkü Zeydiyye, hadis değerlendirmelerinde senedi nispeten göz ardı etmiş ve metne dayalı bir yorum geliştirmiştir. İsnadtan ziyade muhtevaya öncelik tanıyan bu anlayış, mezhebin önde gelen imamlarından Kâsım er-Ressî ve Yahyâ b. Hüseyin'in eserlerinde de kendini göstermektedir. Söz konusu imamların

sıhhat noktasında isnâdın merkezî otoritesini nispeten göz ardı etmeleri ile Zeydiyye, hadis yorumunda metni isnada önceleyen bir anlayış geliştirmiş görünmektedir. Bu sayede senetten ziyade hadis metnini anlama ve anlamlandırma faaliyeti, aklın ön planda olduğu fıkıh usûlü kriterlerinin hadis yorumuna dâhil olmasına imkân tanımıştır. Senedin önemli bir kriter olarak görüldüğü dönemlerde bile Zeydiyye mezhebinde isnâdın kullanılmamasına bağlı olarak cerh-ta'dîl, ricâl, ilel vb. gibi konularla ilgili çalışmalar yeterince gelişme göstermemiştir. Aynı şekilde metnin senede tercih edilmesi, mezhebin hadis istilahlarına dair çalışmalarını olumsuz yönde etkilemiş böylece Sünnî hadis literatürü Zeydiyye mezhebi tarafından da istimal edilmiştir.⁴

Öte yandan Zeydiyye bünyesinde, Ehl-i beyt hârici tarîk ve râvileri muteber saymayan birtakım aşırı grup ve âlimler de bulunmaktadır. Nitekim Zeydiyye'nin katı bir fraksiyonu olan Cârudî ekol, sadece Ehl-i beyt kanalıyla gelen rivayetlere dayalı bir fıkıh-hadis anlayışı benimsemektedir.⁵ Mezhebin daha esnek kolu olan Betriyye ise Ehl-i beyt imamlarının rivayetlerine önem vermekle beraber, Sünnî hadis kaynaklarını da referans olarak görmektedir. Bu açıdan mezhebin hadis literatürüne dair zikredilen eserlerin fıkıh metinleriyle birlikte mütalaa edildiğini ve mezhebin hadis-fıkıh kaynağının ortak mahsülleri mesabesinde görüldüğü söylenebilir.

Zeydî Hadis Edebiyatının Önde Gelen İsim ve Eserleri

1. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin (ö. 122/740)

Zeydî kaynaklar, mezhebe ait en eski mevsuk eserin Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *el-Mecmû'* adlı eser olduğunu kaydetmektedir.⁶ Mezhebin hadis literatürü içerisinde mütalaa edilebilecek ilk eser *el-Mecmû'u'l-hadisî* isimli eserdir. Bu eser, geleneğin fıkıh literatürü arasında gösterilen *el-Mecmû'u'l-fikhî*'nin⁷ râvisi Ebû Hâlid el-Vâsıtî'nin Zeyd b. Ali'den gelen rivayetleri derlemesi ile meydana gelmiştir. Eser, Zeyd b. Ali'nin hadislerini

⁴ Kadir Demirci, "Zeydiyye ve Hadis", *İslamî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 193-218.

⁵ Wilferd Madelung, "Ahmad b. 'Isâ b. Zayd" *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 2004), (Supplement), 12/48-49; Najam Haider, "Zaydism", *Handbook of Islamic Sects and Movements*, ed. Muhammad Afzal Upal - Carole M. Cusack (Leiden: Brill, 2021), 208-209.

⁶ Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Felekû'd-devvâr fi 'ulûmi'l-hadis ve'l-fikhî ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Yahya Sâlim İzzân (San'a: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1415/1994), 55.

⁷ Birçok şerhi de yapılan *el-Mecmû'u'l-fikhî*, kendisinden sonra telif edilen çok sayıda Zeydî eser için en erken kaynak hüviyetine sahiptir. bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'u'l-hadisî ve'l-fikhî*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 21-22; Abdullâh b. Hammûd el-İzzî, *'Ulûmü'l-hadis 'inde'z-Zeydiyye ve'l-Muhaddisîn* (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001), 275; Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, 65-66; Ebû Zehrâ, *İmâm Zeyd*, 273-274.

içerdiğinden *Müsnedü'l-İmâm Zeyd* olarak da bilinmektedir.⁸ Bu eser, mezhebin hem hadis hem fıkıh müktesebatı açısından seçkin bir yere sahiptir.⁹ Ancak onun Zeyd b. Ali'ye âdiyeti noktasında birtakım tartışmalar mevcuttur. Zeydî âlimler, eserin mevsûkiyetini ileri sürerken bir kısım Batılı araştırmacılar onun daha sonraki dönemlere ait bir metin olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰ Zeydiyye nezdinde eserin İmam Zeyd'e nispeti konusunda herhangi bir kuşku bulunmamaktadır.¹¹ Zeydî âlimler, otantiklik tartışmalarının eserin râvisi Ebû Hâlid el-Vâsitî (ö. 150/767) üzerinden değerlendirilmesini doğru bulmamaktadırlar. Zira Ebû Hâlid'in eserin rivayetinde tek kalışında dönemin siyasi ve sosyal şartları etkili olmuştur. Nitekim İbrâhîm b. ez-Zibrikân (ö. 183/799), Ebû Hâlid el-Vâsitî'ye mezkûr kitabı Zeyd b. Ali'den nasıl işittiğini sormuş; Ebû Hâlid de ona "Bizler onu İmam Zeyd'ten, kendisinin derleyip hazırladığı bir kitaptan işittik. Ne var ki, ona tabi olup benimle birlikte bu kitabı ondan dinleyenlerden hiç kimse hayatta kalmadı. Benim dışımda tamamı öldürüldü." şeklinde cevap vermiştir.¹² Eser, fıkıh bâblarına göre tertip edilmiş ve ahkâma dair hadislerden oluşmaktadır. *Müsned* 14 kitâb ve 226 bâbtan oluşmaktadır.¹³ Eserde Ebû Hâlid (haddesenî) – Zeyd b. Ali – an ebîhi – an ceddihî – an Ali b. Ebî Tâlib – kâle (Resûlullâh) şeklinde bir isnad zinciri yer almaktadır. *Müsned*'in ihtiva ettiği rivayetler incelendiğinde eserin yeknesak bir rivayet

⁸ Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, der. Abdülaziz b. İshâk el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), Mukaddime, 11; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fekû'd-devvâr*, 55.

⁹ Eserin şerhleri ile Zeyd b. Ali'den nakilde bulunan 2./8. asır râvileri için bk. Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, 61-63.

¹⁰ E. Griffini, eserin Zeyd b. Ali'ye ait olduğunu kabul etmiş ve onu 1919'da Milan'da neşretmiştir. G. Bergstrasser ve R. Strothmann ise otantikliği ve telif zamanı üzerinde bazı şüpheler bulunduğunu iddia ederek eserin sonraki dönemlere ait olabileceğini ileri sürmüşlerdir. bk. Fuâd Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Fehmî Ebû'l-Fazl - Mahmûd Fehmî Hicâzî (Kahire: Câmî'atü'l-İslâmî, 1991), 1/316-317.

¹¹ Fuâd Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/324; A. K. Kazi, "Zeydî Fıkhının Gelişimine Dair Notlar", çev. Kadir Demirci, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), 184; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 262. Eserin Zeyd b. Ali'ye aidiyetine ilişkin tartışmalar için bk. Eren Gündüz, *Zeyd bin Ali: Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (Bursa: Düşünce Yayınları, 2008), 200-239; Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, 59-61; Muhammed Ebû Zehrâ, *el-İmâm Zeyd hayâtuhü ve asruhü ârâuhü ve fihuhü*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ty.), 264-265; İzzî, *Ulûmü'l-hadis*, 275.

¹² Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'u'l-hadisî ve'l-fikhî*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 22-23.

¹³ Eserin sonuna Abdülaziz b. İshâk tarafından son ikisi isimsiz olmak üzere dört bâb daha ilave edilmiştir. Böylece bâb sayısı 230 olmuştur. Eklenen alt başlıklar şunlardır: Bâbu fazli'l-ulemâ, Bâbu'l-ihlâs, Bâb, Bâb. bk. Zeyd b. Ali, *Müsned*, 341-347.

seyrine sahip olmadığı görülmektedir. Buna göre eserde; merfû, mevkuf ve maktû türde bir rivayet çeşitliliğinden söz edebiliriz. *el-Mecmû'ul-hadisî* adlı eserde 224'ü merfu, 457'si mevkuf, 6'sı maktu olmak üzere 687 rivayet bulunmaktadır.¹⁴

2. Muhammed b. Abdillâh en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/762)

Hız. Hasan'ın soyundan gelen ve ilmî kişiliğinden ziyade siyasi yönüyle tanınan Nefsüzzekiyye Medine'de doğmuştur. Kendi aile büyükleri ile babası Abdillâh b. Hasan'dan ilim tahsiline başlamış, sonrasında başta meşhur tâbiî âlimlerinden Nâfi' olmak üzere, İkrime el-Berberî, Tâvûs b. Keysân, Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec ve Ebû'z-Zinâd'tan hadis almıştır. Benzer şekilde Abdillâh b. Ca'fer el-Mahremî, Ebû Muhammed ed-Derâverdî, İsmâîl b. Uleyye ve Abdillâh b. Nâfi' el-Mahzûmî gibi bazı isimler de ondan nakilde bulunmuşlardır. İmam Nesâî ve diğer bazı münekkit âlimler onun güvenilirliği yönünde kanaat belirtmişlerdir.¹⁵ Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'a Alioğullarına ait olan onlar tarafından gasp edildiğini bildiren bir mektup yazmış¹⁶ ve Medine bölgesinde isyan başlatmıştır.¹⁷ Kûfe, Irak, Hicaz ve Horasan havalisinde, Abbâsî yönetiminden gayr-ı memnun unsurlardan da destek alan Nefsüzzekiyye, istediği sonucu elde edememiş ve Abbâsî kuvvetleri ile girdiği mücadelede 145/762 yılında şehit edilmiştir.¹⁸ Bu ayaklanmanın Basra'daki uzantısı ise kardeşi İbrahim b. Abdillâh tarafından sürdürülmek istenmişse de kardeşi adına biat alarak isyana kalkışan İbrahim de aynı yıl Kûfe yakınlarında şehit edilmiştir.¹⁹

3. Ebû Hâlid el-Vâsîtî (ö. 150/767)

Ebû Hâlid el-Kûfî el-Vâsîtî (ö. 150/767) Zeydî geleneğin önemli isimlerinden biridir. Kûfe ve Vâsît'ta bulunmuş, İmam Zeyd'e talebelik ve

¹⁴ Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, 55. Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Ebû Seleme'ye, evinde namaz kılan kadınlara nasıl imamlık yapabileceğine ilişkin sözleri buna örnek gösterilebilir. bk. Zeyd b. Ali, *Müsned*, 111. Mevkuf rivayetlerin büyük bir kısmı Hız. Ali'ye aittir. Maktû rivayetlerin büyük bir yekünü ise Zeynelabidin'e ait kavillerden oluşmaktadır.

¹⁵ Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1427/2006), 6/333; Şemsüddîn ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/904.

¹⁶ Halife Mansûr bu hadise sonrası ona el-Mâide 5/33-34 ayetlerini içeren bir mektup yazınca Nefsüzzekiyye'nin de el-Kasas 28/4-6 ayetleriyle cevap verdiği belirtilir. Mektup için bk. Belâzürî, *Kitâbu'l-Cümel min ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997), 3/323.

¹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 3/319-321; Ebû Ca'fer Muhammed et-Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1967), 8/552.

¹⁸ Taberî, *Târih*, 7/609, 622.

¹⁹ Taberî, *Târih*, 7/622; Belâzürî, *Ensâb*, 3/341.

arkadaşlık yapmış ve *el-Mecmû'* adlı eseri ondan rivayet etmiştir.²⁰ Ayrıca *el-Mecmû'*, *el-Emâlî* ve *el-Ahkâm* gibi geleneğin hadis ve fıkıh kaynaklarının her birinde yer almaktadır. Ehl-i beyt menşeli hadis ve nakil mirasının sonraki nesillere taşınmasında önemli bir konuma sahiptir.²¹ Ebû Hâlid, geleneğin birçok temsilcisi açısından makbul ve muteber bir kimse olarak kabul edilmektedir. Onun rivayetleri Zeydî geleneğin hadis ve fıkıh birikiminin teşekkülünde kayda değer bir öneme sahiptir.²²

Zeydiyye nezdinde makbul bir kimse olarak görülen Ebû Hâlid, Sünnî ve Şîî münekkitler tarafından cerh edilmiştir. Sünnî kaynaklar, onu yalancı (*kezzâb*), güvenilmez (*gayr-u sika*), hadis uyduran (*vaddâ'*), terk edilmiş (*metrûk*) gibi muhtelif kayıtlarla eleştirmişlerdir.²³ Benzer şekilde Şîî-İmâmî âlimler de Ebû Hâlid'i güvenilir bir râvi olarak görmemektedir. Hakkındaki suçlamaların hadis uydurmak ve *el-Mecmû'*un rivayetinde tek kalmak, Ehl-i beyt'in faziletine dair hadis nakletmek ve İmam Zeyd'in safında yer almak gibi hususlar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.²⁴ Bu durum Ebû Hâlid hakkında olumsuz bir kanaat uyandırır da Zeydî âlimlerin araştırmalarında söz konusu eleştirilerin tutarsız ve yanlı olduğu dile getirilmiştir.²⁵ Çünkü Ebû Hâlid'i tenkit eden âlimler farklı mezheplere mensup olduğundan söz konusu değerlendirmelerinde mezhep taassubu etkili olmuş ve nesnellikten uzaklaşmışlardır.²⁶ Ebû Hâlid hakkındaki kanaatlerin dönemin fikri ve itikadi cereyanlarıyla ilgili tenkitler olduğu anlaşılmaktadır.²⁷

²⁰ İbn Ebî'r-Ricâl, *Matla'u'l-budûr ve mecma'u'l-buhûr*, 3/382; Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlû'n-Necâşî fihristü esmâi musannifi'ş-Şia*, thk. Mûsâ Zencânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997), 288.

²¹ Murtazâ el-Mahatvarî, *ez-Zeydiyye* (San'a: Mektebetü Bedr, 2014), 105-106.

²² Mecdüddin el-Müeyyedî, *Levâmi'u'l-envâr* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmiyye, 1993), 1/ 325.

²³ Şemsüddin ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty), 3/257; İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Mu'avvez (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997) 6/217; İbn Ebî Hâtim, *Kitabü'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 6/230.

²⁴ Hüseyin b. Ahmed es-Sayyâğî, *er-Ravzu'n-nadîr şerhu mecmu'i'l-fikhî'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ty.), 1/33-46. Oysa onun yalnız kalması, dönemin siyasi koşullarının ortaya çıkardığı bir durumdur. Çünkü Zeyd b. Ali'nin başlattığı isyan hareketi neticesinde hem kendisi hem de ondan hadis semainde bulunanlar şehit olmuşlar, içlerinden sadece Ebû Hâlid hayatta kalmıştır. bk. A. K. Kazi, "Zeydî Fıkımın Gelişimine Dair Notlar", 36-40.

²⁵ Söz gelimi uydurduğu iddia edilen rivayetlerin lafzî ve manevî şahidleri bulunmaktadır. Bedrüddin el-Hûsî, *Tahrîru'l-efkâr*, thk. Ca'fer Âmilî (byy.: Mecma'u'l-Âlemî, 1437/2015), 70-71.

²⁶ Sayyâğî, *er-Ravzu'n-nadîr*, 1/ 28-30; A. K. Kazi, "Zeydî Fıkımın Gelişimine Dair Notlar", 36-40.

²⁷ Konu hakkında geniş değerlendirme için bk. Mustafa Tanrıverdi, "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 318-320.

4. Muhammed b. Bekr (ö. 171/788)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Bekr el-Kûfi el-Hemedânî (ö. 171/788) Kûfe'de yaşamış Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) talebelerindendir.²⁸ Hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Biyografik bilgi ihtiva eden eserlerde cerh ve ta'dîl durumuna ilişkin malumat yer almamaktadır. Zeydî eserlerde ise Ehl-i beyt camiasından gelen rivayet malzemesinin bir nâkili olarak anılmaktadır.²⁹ Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbı arasında zikredilen³⁰ Muhammed b. Bekr, Kûfe'de vefat etmiştir.³¹

5. Ali er-Rızâ (ö. 203/818)

Zeydî geleneğin kendisine değer atfettiği isimlerden birisi de Ehl-i beyt imamlarından Ali er-Rızâ'dır (ö. 203/818). Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) oğlu, Muhammed el-Cevâd'ın (ö. 220/835) babasıdır. Zâhid, âbid ve müttaki bir ilim adamı olarak bilinen İmam Ali er-Rızâ uzunca bir dönem siyasetten uzak kalmayı tercih etmiştir. Ne var ki 201/816'da Halife Me'mûn'un çağrısı üzerine Merv'e gitmiş ve burada Abbâsî siyaseti açısından adından çokça söz ettirecek bazı hadiselerle karşılaşmıştır.³² Yirmili yaşlarda fetva vermeye başladığı

²⁸ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlû't-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ty.), 278; Ahmed b. İsâ b. Zeyd, *Kitâbü Ra'bi's-sad'*, thk. Ali b. İsmâil el-Mueyyed (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1410/1990) 3/1684; Mustafa b. el-Hüseyn et-Tefrişî, *Nakdû'r-ricâl*, thk. Heyet (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1318) 4/152.

²⁹ Mueyyedî, *Levâmi'ul-envâr*, 1/341; Yahyâ b. Hüseyn el-Hârûnî, *Teysiru'l-metâlib fi Emâli Ebî Tâlib*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 428; Ahmed b. İsâ, *Kitâbü Ra'bi's-sad'*, 1/49, 55, 58, 66 vd. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyin*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1998), 13; Ali b. Muhammed el-Acrî, *Miftâhu's-sâde* (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003), 1390.

³⁰ Tefrişî, *Nakdû'r-ricâl*, 4/152.

³¹ Tûsî, *Ricâlû't-Tûsî*, 278; Ahmed b. İsâ, *Kitâbü Ra'bi's-sad'*, 3/1684.

³² Kardeşi Emîn'i etkisiz hale getirip hilafeti ele geçiren Me'mûn'un yönetim merkezini Bağdat'tan Merv'e taşınması, bürokraside önemli mevkilere gayr-ı Arap unsurları yerleşirmesi, veziri Fazl b. Sehl'in telkinleri doğrultusunda Fars merkezli bir siyaset benimsemiş olması gibi nedenlerle Bağdat'ta toplumsal bir tepkiye maruz kalmıştır. Hilafette Fars nüfuzuna karşı bu tepkiler yönetime muhalif kesimlerin marifetiyle örgütlü isyan hareketlerine dönüşmüştür. Dahası Bağdat merkezli bu huzursuzluk, 201/817'de Me'mûn'un yerine halife sıfatıyla İbrâhim b. Mehdi'ye biatı gündeme getirmiştir. Ebû'l-Hasan Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 4/11-13; İzzüddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 5/428-430. Alınan tedbirler Me'mûn karşıtı söylemleri önleyememiştir. Bağdat'taki huzursuzluğun Kûfe'ye sirayet etmesiyle bu bölgede başlaması muhtemel bir Alevî ayaklanmasının hilafeti zor duruma sokacağı endişesi, Abbâsî yönetimini farklı bir siyaset izlemeye sevk etmiştir. Durumun ciddiyetini gören Me'mûn, Abbâsî geleneğini terk ederek Ali er-Rızâ'yı veliaht olarak ilan ettiğini duyurmuştur. Bu kararın Alioğulları ile uzlaşmak veya en azından iktidarı hedef alan yeni bir isyan hareketine mani olmak amacıyla alındığı anlaşılmaktadır. bk. Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 1/458; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/431. Ancak Halife'nin hanedan dışından birini veliaht

Mescid-i Nebevî’de çeşitli ilmî meclisler akdetmiş; buralarda hadis, fıkıh ve tıpla meşgul olmuştur. Nîşâbur’da bulunduğu sırada meşhur münekkitlerden Ebû Zür’a er-Râzî (ö. 264/878) ve dönemin zâhid muhaddislerinden Ebû’l-Hasen Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 242/856) ile görüşmüş; her ikisinden de hadis rivayetinde bulunmuştur. Başta oğlu Muhammed el-Cevâd olmak üzere Ebû Bekir Ahmed el-Himyerî, Eyyûb b. Mansûr en-Nîsâbûrî, Ebû Ahmed Dâvûd b. Süleyman el-Kazvînî, Süleyman b. Ca’fer, Âmir b. Süleyman et-Tâî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Alî el-Alevî râviler kendisinden nakilde bulunmuşlardır.³³ Kaynaklarda ilme ve ibadete düşkün, cömert ve iyi huylu bir kimse olarak bahsedilmektedir. Ali er-Rızâ’nın *Şahîfetü’l-İmâm Rızâ* adlı bir eseri bulunmaktadır. Eser, güzel ve çirkin ahlâkî huy ve vasıfların yanı sıra Ehl-i beyt’in ve öncü isimlerinin fazileti, cihad ve ilmin kıymeti, ana-babaya iyiliğin önemi gibi hususları ihtiva eden bir rivayet seçkisine sahiptir.³⁴ Bunun yanı sıra inanç, ibadet ve ahlâk esaslarına ilişkin görüş ve rivayetler içeren *el-Müsned* isimli bir eseri de bulunmaktadır.³⁵

6. Ebû Muhammed Hüseyin b. Ulvân (ö. 210/826)

Zeydiyye’nin 3./9. asırdaki önemli isimlerinden biri de Hüseyin b. Ulvân el-Kûfî; Hişâm b. Urve, Ebû Hâlid el-Vâsîtî, Hasan b. el-Hasan, Abdullah b. Hasan el-Hâşimî, Ca’fer es-Sâdık, A’meş ve Süfyân es-Sevrî’den rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Yûnus, Câbir b. Kürdî el-Vâsîtî, Zeyd b. İsmâîl, Süleymân b. Dâvûd, Ammâr b. Recâ, Ubeyd b. el-Heyssem, İsmâîl b. İbrâhîm, Ahmed b. İsâ, Muhammed b. İbrâhîm el-Allâf gibi birçok kimse de ondan rivayette bulunmuştur.³⁶ Hüseyin b. Ulvân kizb ve vaz’ ile itham edilmiştir. Sünnî hadis münekkitleri onu büsbütün zayıf, hadisi terk edilmesi

tayin etmesi, kendisi ve Ali er-Rızâ namına sikke bastırması, geleneksel Abbâsî sembolü olan siyahı terk edip Şîî sembolü olan yeşil hil’at giymesi, kız kardeşi Ümmü Habîbe’yi onunla, kızı Ümmü’l-Fazl’ı da oğlu Muhammed Cevâd ile evlendirerek Şîî zümrelere yakınlaşma çabası, Hz. Ali’nin sahâbîlerin en faziletlisi olduğunu ilan etmesi, Zeydî ve Râfîzîlerin kullandığı “imâm” unvanını kullanması toplumda büyük bir rahatsızlığa neden olmuştur. bk. Taberî, *Târîh*, 8/554, 566, 619; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/274; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/431; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 221-222; Nahide Bozkurt, *Abbasiler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 59.

³³ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 7/254-259.

³⁴ Ali er-Rızâ, *Şahîfetü’l-İmâm Rızâ*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (Yemen: Mektebetü’t-Türâsî’l-İslâmî, 1404/2003), 27, 33.

³⁵ Ali er-Rızâ, *el-Müsned*, nşr. Azizullah el-Utâridî (Meşhed: b.y., 1406), Giriş, 1/8-9.

³⁶ Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A’lâmü’l-müellifîne’z-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 374-375.

gereken yalancı bir kimse olarak nitelemektedir.³⁷ Fakat Zeydî kaynaklar söz konusu ithamların aksine Hüseyin b. Ulvân'ı güvenilir bir râvi olarak kabul etmişlerdir.³⁸ Dahası Hüseyin b. Ulvân'ın rivayetlerinin sağlam olduğunu, bu sebeple başta Ahmed b. İsbâ ve Nâsır Müeyyed Billâh olmak üzere birçok kimse tarafından ihticac edildiğini belirtmişler; buna mukabil Nâsibe'nin yine de onu ta'n etmekten geri durmadıklarını kaydetmişlerdir.³⁹

7. Kâsım er-Ressî (ö. 246/860)

Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) daha ziyade döneminin kelâmî sahadaki tartışma konularına ilişkin risaleler yazmış olmasına rağmen⁴⁰ görüş ve ictihadlarının müstakil bir anlayışa dönüştüğü Zeydî ulemânın önde gelen simalarından biridir. O, Zeydî hadis-fıkıh birikiminin sistematik bir hale kavuşmasında önemli bir basamaktır. Zira Şîa içerisinde farklı bir imâmet nazariyesi ile ortaya çıkan Zeyd b. Ali'nin siyasi çizgisinden başlayarak Yahyâ b. Hüseyin'in kurduğu devlet ile birlikte yerleşik bir siyasi unsur haline gelen Zeydî oluşum, ilk kez Kâsım er-Ressî ile kurumsal bir kimlik kazanmaya başlamıştır. Daha önceleri itikâdî görüşleriyle ön plana çıkan Zeydî gelenek, Kâsım er-Ressî çizgisi ile farklı bir boyut kazanmıştır. Mezhebin erken dönem âlimlerinin münferit ve düzensiz fikhî görüşleri üzerinde yürüyen gelenek onunla beraber nispeten sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Bu açıdan mezhebin teşekkül sürecine önemli katkılar sunmuş bir aktördür. Nitekim kendisinden kısa süre sonra görüşleri üzerine bina edilen Kâsımîye ekolünün vucut bulması, onun Zeydî gelenek içerisindeki önemini göstermektedir. Kelam başta olmak üzere pek çok sahada telif ettiği risâleler, tahkik edilerek bugün matbu hale getirilmiştir.⁴¹ Kâsım er-Ressî'nin söz konusu eserlerinde rivayet malzemesine yer verildiğini söylemek mümkündür. Başta itikadi esasları temellendirmek maksatlı olmak üzere dönemin mevcut siyasi-itikadi fırka ve oluşumlarına yönelik reddiyeler ile irili ufaklı risale türü birçok eser

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 20029, 3/189-190; Dârekutnî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Abdullah b. Abdulkâdir, Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1984), 195; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/231; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm (Halep: Dârü'l-Vâi, 1396/1976), 1/244; İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnâut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 337.

³⁸ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1983), 6/90.

³⁹ Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 374.

⁴⁰ Eserleri için bk. Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 760-764.

⁴¹ Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ty.), 3/334; Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, *Mecmû'ü kütüb ve resâilü'l-İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001)

telifinde bulunmuş olup söz konusu eserlerin bol miktarda rivayet malzemesi ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.⁴²

8. Ahmed b. İsa b. Zeyd (ö. 247/861)

Zeydiyye'nin 3./9. asır hadis birikimini yansıtan önemli isimlerden birisi de Ahmed b. İsa b. Zeyd'tir. Kûfe'de doğmuş, Basra'da vefat etmiştir. Hüseyin b. Ulvân ve Muhammed b. Bekr gibi isimlerden nakilde bulunmuştur. İlmî yönden olduğu kadar siyasi yönden de geleneğin önemli figürlerinden biri kabul edilen İsa b. Zeyd'in oğludur. Genç yaşlarından itibaren uzun süre Abbâsî yönetimi tarafından takibata maruz kalmış birisidir.⁴³ *Emâli* adlı eser Zeydî geleneğin oluşum döneminde tasnif edilen en erken hadis kaynağı hüviyetine sahiptir. Şekil ve üslup özellikleri itibarıyla fıkıh temalı bir eser olup tertip ve iç düzenine konu olan teknik özellikleri bakımından sünen geleneğinin tasnif tarzına sahiptir. Eser, Ahmed b. İsa'nın en önemli talebesi Muhammed b. Mansûr (ö. 290/903) tarafından derlenmiştir. Muhammed b. Mansûr, gerek hocasının oğulları Ali ve Muhammed kanalıyla gerekse vasıtasız olarak doğrudan Ahmed b. İsa'dan nakilde bulunmuştur. O, eserin vücuda gelmesinde çok önemli bir role sahiptir. Zira bu eser, Muhammed b. Mansûr'un hocasından naklettiği hadis ve görüşlerin yanı sıra esere kendi ilaveleri olan kavil ve rivayetlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla *Emâli*'nin oluşumunda en büyük payın Muhammed b. Mansûr'a ait olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴ Eser başta Ali b. Ebî Tâlib'ten olmak üzere Ehl-i beyt kültürünün önde gelen imam ve râvilerinden çeşitli hadis ve görüşler ihtiva etmektedir. Ahmed b. İsa'nın içinde yer aldığı sened zincirinde Ehl-i beyt haricinde herhangi bir isme rastlanmamaktadır. Ancak Muhammed b. Mansûr'un ilave ettiği rivayet ve görüşlerde ise ağırlıklı olarak Ehl-i beyt merkezli imam ve râvi grubu yer almakla beraber bu çatı dışından da çeşitli isimler bulunmaktadır. Bu isimler, Sünnî hadis mecmualarında da

⁴² Otuz beş dolayında eser listesi için bk. Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Felekû'd-devvâr*, 56.

⁴³ Siyasi yönüyle ilgili ayrıntı için bk. Tanrıverdi, "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâli Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", 315-316.

⁴⁴ Zeydiyye mezhebi, *Emâli* türü eserler bakımından geniş sayılabilecek bir birikime sahiptir. Mezhebin fıkıh ve hadis literatürü başlıkları altında çok sayıda *Emâli* türü eser yer almaktadır. Ancak bunların bir kısmı günümüze kadar ulaşamamış, bir kısmı da başta Yemen kütüphaneleri olmak üzere dünyanın çeşitli ilim merkezlerinde mahtut halde bulunmaktadır. Mueyyed Billâh Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 411/1020), Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyin (ö. 424/1033) ve Mürşid-Billâh Yahyâ b. el-Hüseyin'e (ö. 479/1086) aittir. Bunların dışında İmam Nâsır el-Utrûş (ö. 304/917), Hüseyin b. Hakem el-Hubri el-Kûfi (ö. 286/899), İsmâ'il b. Ali es-Semmân (ö. 440/1049) ve İbn Dakikul'id (ö. 702/1302) gibi birçok kimse Zeydî kaynaklarda bu türe dair eserleri bulunanlar arasında zikredilmektedir. bk. Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Felekû'd-devvâr*, 65, 66, 113, 187, 252.

kendilerinden sıklıkla hadis nakledilen Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Hafsa bnt. Ömer (ö. 45/665), Hz. Aişe (ö. 58/678), Ümmü Seleme (ö. 62/681), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-5), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 86/705) Enes b. Mâlik (ö. 93/712) gibi sahâbîlerden oluşmaktadır. Bu noktada *Emâlî*; aynı veya benzer içerikli rivayetleri, birbirinden farklı ilmî geleneklerin benimsediği sened yapıları üzerinden ortaya koymaktadır. Bu durum *Emâlî*'nin, çeşitli ilmî ve kültürel havzaların kendilerinden izler bulabileceği, farklı kanallar üzerinden ortak referanslar elde edebilecekleri önemli bir malzemeye sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁵

9. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî (ö. 290/903)

3./9. asrın önemli muhaddislerinden Muhammed b. Mansûr, Zeydiyye'nin kendisine değer atfettiği büyük muhaddislerden biridir.⁴⁶ Doğum ve ölüm tarihleri için farklı görüşler söz konusudur.⁴⁷ Kûfe'de doğmuş, çocukluk ve gençliği Kûfe medreselerinde geçmiştir. Kûfe'de zamanının önde gelen ilim meclislerine devam etmiş ve oradaki âlimlerden çeşitli dersler almıştır.⁴⁸ Ehl-i beyt mensubu imamlara talebelik yaptığı ve ve Kûfe'nin hatırı sayılır şeyhlerinden hadis dinlediği belirtilmektedir. İmâm, hâfız ve muhaddis kimliğiyle temayüz eden Muhammed b. Mansûr, Irak bölgesinde Zeydiyye'nin en meşhur âlimleri arasında gösterilmektedir.⁴⁹ Döneminin önde gelen Zeydî âlimlerinden Kâsım er-Ressî ve Ahmed b. İsâ ile görüşerek onlardan nakilde bulunmuştur. Basra ve Kûfe'de bulunduğu süre içerisinde Ahmed b. İsâ ile görüşen el-Murâdî, ondan çok sayıda rivayetle birlikte çeşitli fikhî meselelere dair görüşler alma fırsatı elde etmiştir.⁵⁰ Aynı

⁴⁵ Ayrıntı için bk. Tanrıverdi, "Ahmed b. İsâ b. Zeyd ve *Emâlî* Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", 337-338.

⁴⁶ İbn Ebî'r-Ricâl, *Matla'u'l-Budûr*, 4/372-374.

⁴⁷ Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1000; Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/334; Ca'fer Sübhânî, *Bühûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 6/391-392.

⁴⁸ Hocaları ve talebeleri için bk. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî, *Kitâbü'z-Zikr*, thk. Yahya Sâlim İzzân (San'a: Mektebetü Bedr, 1417/1997), Mukaddime, 12-14.

⁴⁹ Murâdî, *Kitâbü'z-Zikr*, thk. Mukaddime, 5-6.

⁵⁰ Vecîh, onun Kâsım er-Ressî ile yirmi beş yıl beraber olduğunu ve Ahmed b. İsâ ile de yirmi kadar hac yaptığını belirtse de Ahmed b. İsâ'nın içinde bulunduğu siyasi ve sosyal şartların buna imkân vermeyeceği açıktır. bk. Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1000. Diğer taraftan İbn Ebî'r-Ricâl de eserinde el-Murâdî'ye ayırdığı biyografi kısmında, Buhârî'nin onunla yirmi beş yıl kadar yakınlık kurduğunu zikretmektedir. Ancak dönemin konjonktürü dikkate alındığında iddia edilen bu mülâkât ve yakınlığın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. bk. İbn Ebî'r-Ricâl, *Matla'u'l-budûr*, 4/373. Yahya Sâlim İzzân, Sârimüddîn el-Vezîr'in Murâdî'nin Buhârî'den rivayette bulunduğuna işaret ettiğine; ancak kendi kanaatinin ikisinin de birbirinden nakilde bulunmadığı yönünde olduğunu dile getirmektedir. bk. Murâdî, *Kitâbü'z-Zikr*, Mukaddime, 7.

zamanda siyasi ortam nedeniyle uzun süre gizlenen⁵¹ hocası Ahmed b. İsa'dan aracılığıyla ahzettığı Ehl-i beyt'e mensup imâm ve râvi silsilesinden gelen haber ve kavilleri bir araya getirmek ve bunlara birtakım ilavelerde bulunmak suretiyle Emâlî adlı eseri cem etmiştir.

Emâlî'nin câmii Muhammed b. Mansûr, Ahmed b. İsa'nın en faal talebesidir. Ayrıca esere hocasının târikleri dışındaki kanallardan gelen birtakım nakiller eklediği bilinmektedir. Bu rivayetlerin Hafsâ bnt. Ömer (ö. 45/665), Hz. Aişe (ö. 58/678), Ümmü Seleme (ö. 62/681), Abdullâh b. Ömer (ö. 73/692), Sâlim b. Abdillâh b. Ömer (ö. 106/725) vb. gibi kimselerden gelen rivayetler olması dikkat çekicidir. Bu durum hocası Ahmed b. İsa'nın aksine, Murâdî'nin Ehl-i beyt'e mensup olmayan kimselerin senedinde yer aldığı hadisleri esere dâhil etmede mutedil olduğu söylenebilir. *Emâlî* üzerindeki tasarruflarından onun, hocası Ahmed b. İsa'nın hadis tahammülünde Cârûdî anlayışın hâkim yaklaşımına mesafeli olduğu anlaşılmaktadır. Eserde Murâdî'nin, başta hocası olmak üzere Ehl-i beyt ulemasının yanı sıra dönemin önde gelen Sünnî muhaddis ve fakihlerinden de çok sayıda aktarımda bulunması, onun Betri çizgiye daha yakın olduğunu göstermektedir. Nitekim bu iki çizgi Zeydî gelenekte hadis ve râvi kabulü açısından dar ve geniş kapsamlı iki farklı çizgiyi temsil etmektedir. Öyle ki, Cârûdî anlayışın aksine Betriyye, siyasi-fikrî aidiyetlerin ötesinde daha geniş ölçekte Müslüman topluluğu nezdinde mütedâvel olan rivayet malzemesini kabul etmektedir.⁵² Ayrıca onun zikir ve duanın faziletleri, dua kalıpları, zikir vakitleri gibi zühd ve ahlâk temalı hadisleri bir araya getirdiği *Kitabü'z-Zikr* adlı eseri vardır.⁵³

10. Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911)

Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) ve eserleri de Zeydî hadis ve fıkıh literatürü bakımından kayda değer bir öneme sahiptir. Kâsım er-Ressî'nin torunu olan İmâm Hâdî İlel-Hak Yahyâ b. Hüseyin, başta babası ve amcaları olmak üzere birçok âlimden hadis dinlemiş ve onlardan ilim tahsilinde bulunmuştur. Özellikle Irak havzasında Ebu'l-Kâsım el-Belhî'den kelâm dersleri alarak Mutezilî çevreyi, Ebû Hanîfe'nin ashabının meclislerine iştirak

⁵¹ Hatta Abbâsî bürokrasisinin Ali soyuna mensup önemli kimseleri takibat altına aldığı dönemlerde o, Kâsım, Ahmed, Abdullah ve Hasan'ı kendi evinde saklamıştır. Bu toplantıların birinde Zeydî geleneğin ileri gelenlerinin sistemli hareket etmek amacıyla Kâsım er-Ressî'ye biat ettikleri zikredilmektedir. bk. Mecdüddîn el-Müeyyedî, *et-Tuhef şerhu'z-zülef* (San'a: Mektebetü Bedr, 1417/1997), 146; Mahallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, 2/7-8.

⁵² Madelung, "Ahmad b. Isa", ss. 48-49.

⁵³ İbn Nedîm, *el-Fihrist fî ahbâri'l-ulemâi'l-musannifîn*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: 1971), 244; Ca'fer Sübhâni, *Bühûs fî'l-mîel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü İmâm es-Sâdık, 1428/2007), 391-392; Vecih, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1000.

etmek suretiyle de Hanefî çizgiyi yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Döneminin fakîh ve muhaddisleri arasında kabul edilen Yahyâ b. Hüseyin kendine has yorum, fetvâ ve icthadları ile müctehid bir imam kabul edilmiştir.⁵⁴

Entelektüel donanımının yanı sıra Zeydî imamlar tarihinde onu farklı kılan asıl özelliği ise elde ettiği siyasi başarılarıdır.⁵⁵ Zira mezhebin teşekkül döneminde Medine ve Irak bölgesinde zayıflamaya yüz tutan Zeydîlik hareketi, Yahyâ b. Hüseyin'in onlara kazandırdığı siyasi kimlik ve devlet tecrübesi sayesinde Yemen, Taberistan ve Deylem havzasında güç kazanmaya başlamıştır. Fıkıh ve kelâm sahasında ortaya koyduğu özgün görüşler Zeydî gelenek içerisinde Hâdeviyye çizgisinin doğmasını temin etmiştir.⁵⁶ Bu bakımdan fikhî görüş ve icthadları, Yemen Zeydîleri tarafından kendisiyle amel edilen ve pratik hayatta somut karşılığı olan hukuk metinleri mesabesindedir.⁵⁷ Yahyâ b. Hüseyin'in elli civarında eser telifinde bulunduğu zikredilmektedir.⁵⁸ Özellikle *Kitâbü'l-Ahkâm*, *Kitâbü'l-Müntehab* ve *Kitâbü'l-Fünûn* adlı eserleri, mezhebin fıkıh edebiyatında olduğu kadar hadis literatüründe de önemli bir yere sahiptir.⁵⁹ Bunlar arasında özellikle *Kitâbü'l-Ahkâm* mezhebin hadis birikimi açısından değerli bir eserdir. Yahyâ b. Hüseyin'in bu eserde rivayet ettiği hadisler ile Ehl-i beyt'e ait âsâr, Abdullâh b. Muhammed b. Hamza (ö. 647/1249) tarafından toplanmış ve Abdullâh b.

⁵⁴ Wilferd Madelung, "al-Hâdî ilel-Hakk" *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 2004), (Supplement), 12/334-335.

⁵⁵ Ebû'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Ahmed el-Havsî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 581-582.

⁵⁶ Hasan Hudayrî Ahmed, *Kıyâmu'd-devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen* (Kahire: Mektebetü'l-Medbulî, 1996), 140; Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 1/19; Eymen Fuâd Seyyid, *Târihu mezâhib*, 262.

⁵⁷ Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Felekü'd-devvâr*, 34.

⁵⁸ Eserleri için bk. Ebû'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbih*, 579; Mahallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, 2/29-30; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, 3/115-116; Yahyâ b. el-Hüseyin, *Kitâbü'l-Ahkâm fi'l-halâl ve'l-harâm*, thk. Murtazâ el-Mahatvarî (San'a: Mektebetü Bedr, 2013), 1/11-12; Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Felekü'd-devvâr*, 57.

⁵⁹ *Kitâbü'l-Ahkâm* adlı eser, ibâdât, muâmelât, büyü', hudûd, ferâiz, zebâih, et'ime-eşribe-libâs, vesâyâ, 'itk, kazâ-şehâdât gibi fıkıh konularını içermekte olup İmâm Hâdî'nin imâmet meselesine bakış açısını yansıtan kısımla sona ermektedir. *Kitâbü'l-Fünûn* fıkıh temalı bir eserdir. *Kitâbü'l-Müntehab* ise İmâm Hâdî'nin talebesi Süleymân el-Kûfî tarafından cem edilmiş fıkıh muhtevalı bir eserdir. bk. Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, 3/115; Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 3/61. Söz konusu üç eser İmâm Hâdî'nin müellefâtü içerisinde ayrıcalıklı eserler olup içerisinde Ehl-i beyt kaynaklı birçok rivayet ve âsâr barındırmaktadır. Bu açıdan Zeydî hadis birikimi içerisinde mütalaa etmeyi uygun gördük.

Hammûd el-İzzî tarafından tahkik edilerek *Dürerü'l-ehâdisi'n-Nebeviyye bi'l-esânîdi'l-Yahyaviyye* ismiyle basılmıştır.⁶⁰

11. Hasan b. Ali el-Utrûş (ö. 304/917)

Zeydî hadis literatürüne katkısı olan bir başka isim, Deylem ve Taberistân bölgesinde Zeydî geleneğin yayılması için yoğun bir siyasi faaliyet içerisine giren Hasan b. Ali el-Utrûş'tur (ö. 304/917). O, Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) ve Muhammed b. Zeyd'ten (ö. 276/889) sonra Taberistan ve Deylem'de hüküm süren Zeydîlerin üçüncü imamıdır.⁶¹ Onun kendisinden önceki Zeydî imamlar gibi ictihad edebilecek seviyede ilmi yönü ön plandadır. Nitekim Zeydî gelenek içerisinde Nâsriyye anlayışı onun görüşleri etrafında şekillenmiştir.⁶² Kaynaklar onun başta kelim ve akâid olmak üzere hadis, fıkıh, tefsir ve dil sahalarında birçok eser verdiğini zikretmektedir.⁶³ Burada onun Ehl-i beyt'in faziletlerine ilişkin çok sayıda rivayetini ihtiva eden *el-Besât* isimli eserinden söz edilebilir. Onun ayrıca Ehl-i beyt'in faziletlerine dair rivayetleri içeren *el-Emâlî* adlı bir eseri de mevcuttur.⁶⁴

12. Murtaşâ-Lidînillâh Muhammed b. Yahyâ (ö. 310/923)

Muhammed b. Yahyâ 4./10. asrın erken döneminin önemli âlimlerinden kabul edilmektedir. Kâsım er-Ressî'nin torunu, İmâm Hâdî'nin oğludur. Tevarüs ettiği ilmi geleneği güçlü bir şekilde yansıtmış, gerek telifleriyle gerekse görüş ve düşünceleriyle Zeydî oluşumun kendisinden sonraki anlayışını etkilemiştir. Özellikle kullandığı usul ve yaklaşım, benimsediği prensip ve delil anlayışı dikkat çekicidir. Başta Kur'ân ilimleri olmak üzere usûl, fıkıh ve akaid alanında sahip olduğu birikimi yansıtan eserler bırakmıştır. Ayrıca Rafizîler ve Karmatîler gibi çeşitli gruplara karşı reddiye tarzı bazı risaleler telif etmesinden yaşadığı asrın fikrî itikâdî cereyanlarına karşı argümanlar geliştirebilecek yetkinliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ Ona ait irili ufaklı risale ve teliflerin bir araya getirildiği *el-Mecmû'* adlı eser önemlidir. Bu eserin içerisinde yer alan *el-Menâhî* başlıklı risalede kendisinin "*Nehâ Resûlullah*" kalıbıyla manen naklettiği muhtelif

⁶⁰ Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Felekû'd-devvâr*, 65.

⁶¹ Hayatı ve siyasi faaliyetleri için bk. Wilferd Madelung, *Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân* (Wiesbaden: Dârü Franz Shctayz, 1987), 85-91; Rudolf Strothmann, "Hasan al-Utrûsh", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), 3/254-255; Wilferd Madelung, "Alids", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: y.y., 1985), 1/882.

⁶² Görüşleri için bk. Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, 3/155-162.

⁶³ Hasan el-Utrûş, *el-Besât*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1418/1997), Mukaddime, 14-15.

⁶⁴ Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 1/153.

⁶⁵ Mahallî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, II, s. 80-81.

meselere ilişkin Nebevî yasakları içeren yaklaşık doksan rivayet derlenmiştir.⁶⁶

İmam Muhammed'in geleneğin fikhî pratiklerine ilişkin kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarda gerek Kur'an'ın verilerinden gerekse Sünnet malzemesinden son derece özlü biçimde faydalanması, ilmi birikimi hakkında fikir vermektedir. Bunlardan ilkinde dair referanslarında ilkeli, ikincisine dair göndermelerde ise benimsediği eleştirel bakış açısı kayda değer bir öneme sahiptir. Özellikle onun Kur'an'a öncelik vermesi ve rivayet malzemesinden yararlanmada onunla muvafakat arayışı titizlikle not edilmelidir. Bunun yanı sıra akla, üzerinde icmâ edilen Sünnete, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nebevî tatbikatına ve dinin temel umdelerine uygunluğu esas alan kuşatıcı bir metin tenkidi perspektifi ortaya koyması önemlidir.⁶⁷

13. Muhammed b. Süleymân el-Kûfî (ö. 322/934)

Muhammed b. Süleymân el-Kûfî'nin (ö. 322/934) Hz. Ali'nin faziletlerine dair rivayetlerden oluşan *Kitâbü'l-Menâkıb* adlı eseri de Zeydî hadis literatürü arasında sayılabilir.⁶⁸ Bununla beraber Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm el-Hasenî'nin (ö. 353/964), *Şerhu'l-Ahkâm* adlı eseri de mezhebin hadis birikimi açısından önemlidir.

14. İbn Ukde (ö. 332/944)

İbn Ukde olarak bilinen Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Cârûdî (ö. 332/944) Zeydiyye'nin önde gelen âlimlerinden birisidir. Küçük yaşlarda hadis tahsiline başlamış, Hicaz ve Bağdat dolaylarına yaptığı seyahatlerle döneminin önemli âlimleriyle görüşme imkânı elde etmiştir. Bağdat'ta Rasâfe mescidi ile Şiîler'e ait Berâsa mescidinde hadis oturumları düzenlemiştir. Hadis hıfzının geniş olduğu, hıfz ve itkan sahibi bir kimse olarak tanındığı, ilm-i ricâl konusunda da söz sahibi olduğu belirtilmektedir.⁶⁹ Bağdat rihlesinde bölgenin meşhur hadisçisi Yahyâ b. Saîd'in naklettiği bir hadise karşı çıkıp onunla tartıştığı, hakemliğine başvurulan İbn Ebî Hâtim'in değerlendirmeleri neticesinde İbn Ukde'nin haklılığının tespit edildiği belirtilir.⁷⁰

⁶⁶ Murtazâ-Lidînillâh Muhammed b. Yahyâ, *el-Menâhî (el-Mecmû' içinde)* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1423/2002), 2/755-770.

⁶⁷ Söz konusu ilkeler muvacehesinde İmam Muhammed'in hadis yorumu için bk. Kadir Demirci, "Zeydî Hadis Yorumu: Muhammed b. Yahya (ö. 310/923) Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 116-123.

⁶⁸ Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 903-904; Vezîr, *el-Felekü'd-devvâr*, 28.

⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 11/528-537.

⁷⁰ Ebü'l-Abbâs İbn Ukde, *Fedâilü emiri'l-mü'minin*, thk. Abdürrezzâk Muhammed Hüseyin (Kum: İntişârât-ı Delîl-i Mâ, 1424), 7; Şemsüddîn İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem el-Büşî - İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 3/28-32.

İbn Mes‘ûd’dan sonra Kûfe’nin mahfuzatı en geniş hadis âlimi olduğu, sayıları yüzbinlerle ifade edilen Ehl-i beyt menşeli rivayet ve nakillere en hâkim kimsenin İbn Ukde olduğu ifade edilmektedir.⁷¹ Bunun yanı sıra rivayetleri tahrif etmek, Şeyhayn’ın aleyhinde nakillerde bulunmak, bazı Kûfelileri kendi ürettiği metinleri rivayete zorlamak, münker ve meçhul hadislerle meşgul olmak gibi birtakım suçlamalar yöneltmiştir.⁷² İbn Adî, Zehebî, Ebû Alî en-Nîsâbüri gibi onu tezkiye eden münekkitlerin yanı sıra Dârekutnî gibi onu cerh edenler de bulunmaktadır. Hakkındaki ta‘n ifadelerinin Şîi olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Zira İbn Ukde’nin Zeydiyye bünyesinde Sünnî kesime yakın bir çizgi olan Betriyye’den olmadığı aksine fikri-itikadi düşüncelerinin İmâmiyye eksenine yakınlığıyla bilinen Cârûdî çizgiye daha yakın olduğu bilinmektedir.⁷³

İbn Ukde’ye nispet edilen irili ufaklı çok sayıda eser söz konusudur. Bunların birçoğu *Kitâbü men revâ ‘an* şeklinde başlayan Ali ve Fâtıma evladının hadislerini nakleden kimseleri konu edinen eserlerdir. Bunun yanı sıra *Kitâbü’l-Âdâb*, *Kitâbü’s-Sünen*, *Kitâbü’r-Ricâl*, *Cüz’ min hadîşih*, *Kitâbü Turukı hadîşih* “*men küntü mevlâhü*”, *Kitâbü Zikri’n-nebi ve’s-şahrâtü ve’r-râhib* ve *turukü zâlik* gibi gerek rivayet gerekse râvi bilgisi ihtiva eden eserleri bulunmaktadır. Eserlerinin önemli bir bölümünün günümüze ulaşmadığı yahut keşfinin henüz yapılmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁴ Ancak onun Hz. Ali’nin fedâiline dair rivayetleri sonradan cem edilmiş olup 22 fasıl halinde toplamda 236 rivayet ihtiva etmektedir. Bu yönüyle onun 4./10. asrın Zeydi hadis edebiyatına katkısı olan bir figür olduğu anlaşılmaktadır.

⁷¹ Abdullâh b. Hammûd İzzî, *‘Ulûmü’l-hadis ‘inde’z-Zeydiyye*, 276.

⁷² İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, 1/603-606.

⁷³ Muhsin el-Emin, *A’yânu’s-Şîa*, 3/112-116.

⁷⁴ Zeydiliğin tarihi kökleri 2./8. yüzyıla, coğrafi sınırları ise Yemen’in kuzeyinden İran’ın Hazar bölgesine uzanmaktadır. Siyasi, fikri, ictimai, tarihi ve kültürel her bir yönü ile kayda değer tür ve çapta geniş bir müktesebata sahip oluşumlardan biridir. Bu geleneğe ait zengin literatür tahkik ve neşir çalışmaları sayesinde gün yüzüne çıkmış görünse de halihazırda önemli bir bölümü hala mahtut halde araştırmacıları beklemektedir. Bu hassas duruma bir de bölgedeki çatışma ve gerilimin ürettiği tehlike ve tehditler eklendiğinde birçoğu hala ibtidai koşullarda hususi kütüphanelerde muhafaza edilen söz konusu kültürel mirasın risk altında olduğu söylenebilir. Kayıp, çalıntı, tahribat, kötü koşullar, yanlış muhafaza gibi sorunların yanı sıra iç ve dış birtakım problemler bahse konu yazma edebiyatının en azından dijital birtakım mecralara aktarılmak suretiyle uygun koşullarda muhafaza ve neşri mümkün olabilmektedir. Bu ve benzeri hususlara dikkat çeken bir çalışma ve proje için bk. Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. *Yemeni Manuscript Cultures in Peril*. Piscataway: Gorgias Press, 2022.

15. Ebü'l-Kâsım Fürât b. İbrahim b. Fürât el-Kûfî (ö. 352/963)

3./9. asrın önemli müfessirleri arasında gösterilmektedir. Ona nispet edilen irili ufaklı bol miktarda eserden söz edilmektedir. Bunlardan en meşhur olanı ise Ehl-i beyt hakkındaki ayetlerin tefsir edildiği *Tefsîrü Fûrât el-Kûfî* olarak bilinen eser olup bünyesinde İmam Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen çok sayıda rivayet bulunmaktadır.⁷⁵ Kimi âlimler onun İmâmiyye itikadına mensup birisi olduğunu ileri sürse de Zeydî kaynaklar, Fûrât'ı fikrî ve itikadî aidiyetleri üzerinden Zeydî bir figür olarak tanıtmışlardır. Hakkında yeterince biyografik bilgi bulunmamaktadır. Başlangıçta Zeydî fikirleri benimsediği, sonrasında İmâmiyye'ye iltifat ettiği de söylenmektedir.⁷⁶ Kendisinin yüz kadar hocadan ders aldığı yine çok sayıda talebeyle rivayette bulunduğu belirtilmektedir.⁷⁷

16. Ebü'l-Kâsım İsmâîl Sâhib b. Abbâd et-Tâlekânî (ö. 385/995)

Sâhib b. Abbâd et-Tâlekânî (ö. 385/995) ilmî yönünden ziyade siyasi kimliğiyle tanınmaktadır. Bu yönünden ötürü başta Mu'tezile ve Şîa olmak üzere çeşitli kesim ve şahıslarla irtibatlandırılmıştır. Zeydiyye'ye mensup olduğunun yanı sıra Ebû Hanîfe'nin görüşlerine iltifat eden bir kimse olduğu da belirtilmektedir. Ancak Zeydiyye'ye ilişkin hususi bir telifinin bulunması, Hz. Ali'nin faziletlerine dair hadislerin yanı sıra Ehl-i beyt'i önceleyen bir anlayış benimsemiş olması gibi hususlar İbn Abbâd'ın Zeydî kimliğine işaret etmektedir.⁷⁸ Edip ve âlim bir şahsiyet olan İbn Abbâd'ın ilme ve âlime değer verdiği, yürüttüğü vezirlik makamı dolayısıyla münazara ve şiir meclisleri akdettiği belirtilmektedir. Tarih, edebiyat, dil ve kelam alanlarında birçok telifi bulunmaktadır. Ali evladına temayülû ile tanınan İbn Abbâd'ın söz konusu siyasi yönü nedeniyle olsa gerek, Zeydî kaynaklarda bu fırkanın önde gelen ilim adamları arasında sayılmaktadır.

17. Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî (ö. 411/1020)

Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî'nin (ö. 411/1020) Zeydiyye tarihinde kendi döneminin önde gelen âlimleri arasında kabul edilmektedir. Ehl-i beyt imâmları arasında da ilmî kimliği ile temâyüz etmekle beraber yaşadığı bölgelerde izlediği politikalar onun siyasi yönüne dair ipuçları vermektedir.

⁷⁵ Vecih, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 751.

⁷⁶ Meclisî onun güvenilir bir kimse olduğundan söz etmektedir. bk. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri aḥbâri'l-e'immeti'l-ethâr* (Kum: İhyâü'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1430/2008), 1/37.

⁷⁷ Ebü'l-Kâsım Fûrât b. İbrahim, *Tefsîru Fûrât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kâzım (Beirut: Müessesetü Târîhu'l-Arabî, 1432/2011), 10-12.

⁷⁸ Sâhib b. Abbâd, *Kitâbü'z-Zeydiyye*, thk. Nâci Hasan (Beirut: ed-Dârü'l-Arabiyye, 1986), 9-11.

Zira o, Taberistan, Cîl, Deylem, Rey, Âmul bölgelerinde Zeydî fikirlere sempati duyan kesimleri bir araya getirmeye dönük siyasi faaliyetlerde bulunmuştur. Bu maksatla imâmetini ileri sürmüş ve birkaç kez isyan etmiştir.⁷⁹ Ahmed b. Hüseyin'in isyan girişimleri her ne kadar Büveyhî yönetimini tedirgin etmiş olsa da Zeydî-Mu'tezilî bir çizgi benimseyen Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) sayesinde kurtulmayı başarmıştır.⁸⁰

Dil, gramer, şiir, kelâm ve fıkıh sahaslarında uğraşları ile tanınan Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî, hadis sahasında da bir münekkit olarak meşhur olmuştur. Bu sebeple başta Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd ve çağdaşı Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) olmak üzere meclisine iştirak eden herkes onun ilmî yönünü takdir etmiştir.⁸¹ Birçok eser telif etmiştir. Ancak onlar arasında en mütedâvel olanı *et-Tecrîd* olarak bilinen *et-Tecrîd fî fıkhi'l-imâmeyni'l-a'zameyn Kâsım b. İbrâhîm ve hafîduhû imâm Yahyâ b. el-Hüseyn* adlı eserdir. O, bu eserinde mezhebin önde gelen imamlarından Kâsım er-Ressî ve torunu Yahyâ b. Hüseyin'in fıkıh muhtevalı risale ve fetvâlarını tecrit ederek bir araya getirmiştir. Onlara ait metinleri, dayandıkları ayet, hadis vb. delillerden tecrit etmek suretiyle yalın bir eser meydana getirmiştir.⁸² Bu açıdan eser, aynı zamanda Zeydiyye'nin müstakil olarak fıkıh konularını sistemli bir şekilde ele alan kaynaklar arasında sayılabilir.⁸³ Bununla beraber Ahmed b. Hüseyin'in *el-Emâlî* eseri de mezhebin hadis müktesabatı arasında yer almaktadır.⁸⁴

18. Hüseyin b. İsmâîl el-Cürcânî (ö. 420/1029)

Hüseyin b. İsmâîl (ö. 420/1029) kelâm, fıkıh, lügat, şiir ve hitabetin yanı sıra hadis ilmiyle de meşgul olmuştur. Harunî kardeşlerle aynı dönemde yaşayan Hüseyin b. İsmâîl, Zeydiyye'nin fakîh ve muhaddis âlimlerinden olup bazı muâsırları onun Kâsım er-Ressî'den daha fakîh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Büveyhîler devrinde yaşamış ve çok sayıda eser telifinde

⁷⁹ Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâîl, *Sîretü'l-İmâm el-Müeyyed Billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî*, thk. Sâlih Abdullâh Ahmed Kurbân (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003), 65.

⁸⁰ Mahallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, II, s. 136.

⁸¹ Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâîl, *Sîretü'l-İmâm el-Müeyyed Billâh*, 42-43; Mahallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, 2/129; Vecih, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 100-103.

⁸² Ahmed b. Hüseyin b. Hârûn, *et-Tecrîd fî fıkhi'l-imâmeyni'l-a'zameyn Kâsım b. İbrâhîm ve hafîduhu imâm Yahyâ b. el-Hüseyn* (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002, Mukaddime, 3-10.

⁸³ Ahmed b. Hüseyin ayrıca mezkûr eserin şerhini de gerçekleştirmiş ve Zeydî öğretinin sistematik bir hüviyet kazanmasını sağlamıştır. bk. Sârimüddin *Vezîr, el-Felekü'd-devvâr*, ss. 63-64; Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî, *Şerhu't-tecrîd fî fıkhi'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân - Humejd Câbir b. Ubeyd (b.y.: Merkezü't-Türâs ve'l-Bühûsi'l-Yemenî, ty.

⁸⁴ Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 1/152.

bulunmuştur.⁸⁵ Bunlar arasında *Kitâbü'l-İ'tibâr ve selvetü'l-ârifîn* zühd, ahlâk, kanaat, tevazu ve fazilete dair Ehl-i beyt rivayet ve âsârını ihtiva etmektedir.⁸⁶

19. Nâtık Bilhak Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî (ö. 424/1032)

Zeydî hadis literatüründe zikredilebilecek diğer bir isim Hârûnî kardeşlerden Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî'dir (ö. 424/1032). Yaşadığı asrın önde gelen âlimlerinden biridir. Kardeşi Ahmed b. Hüseyin el-Harunî ile birlikte Ebu'l-Abbâs el-Hasenî'den Zeydî geleneği tahsil etmiş ve siyasi faaliyetlerinin yanı sıra birçok eser telif etmiştir.⁸⁷ Bu eserler arasında Zeydiyye nezdinde önemli fıkıh kitaplarından biri olan *et-Tahrîr*'in *Şerhu't-tahrîr* adlı şerhi ile *Emâlî Ebî Tâlib* eseri mezhebin hadis literatürü arasında kaydedilebilir.⁸⁸ Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Harunî (ö. 411/1020) ve kardeşi Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin el-Harunî (ö. 424/1033) Zeydiyye geleneği içerisinde Kâsımiyye öğretisini sistemleştiren isimlerdir. Madelung'un tespitine göre Yemen Zeydîleri vefatlarından sonra onları imâm olarak tanımış⁸⁹ ve eserleri zamanla mezhep için önemli referans kaynakları haline gelmiştir.⁹⁰

20. Muhammed b. Ali el-Alevî'nin (ö. 445/1053)

Döneminin fakihleri arasında sayılan Muhammed b. Ali Kûfe'de birçok hadis meclisine iştirak etmiş; İbn Ukde'nin talebelerinden hadis dersi almıştır. Daha sonra Bağdat'a rihle yapmış ve orada ilim tahsilinde bulunmuştur. Birçok talebe yetiştiren ve çok sayıda eser⁹¹ telif eden Muhammed b. Ali, fıkıh ve hadis sahasında Kûfe'nin önde gelen âlimleri arasında yer almaktadır.⁹² Onun (ö. 445/1053) *el-Ezân bihayye 'alâ hayri'l-'amel* adlı eseri Zeydî hadis birikimi mahsüllerindedir.⁹³ Eserin muhakkiki

⁸⁵ Vecih, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 366.

⁸⁶ Hüseyin b. İsmâil el-Cürânî, *el-İ'tibâr ve selvetü'l-ârifîn*, thk. Abdüsselâm Abbâs el-Vecih (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001. Eser hakkında bilgi için bk. Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, 82-83.

⁸⁷ Vecih, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1121-1123. Ayrıca onun *Emâlî* adlı bir eseri de mevcuttur. bk. Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 1/153.

⁸⁸ Sârimüddîn el-Vezir, *el-Felekü'd-devvâr*, 64-65; Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî, *Teyşiru'l-metâlib fi Emâlî Ebî Tâlib*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002)

⁸⁹ Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, 3/465.

⁹⁰ Madelung, *Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, 85-91.

⁹¹ Eserleri için bk. Ebû Abdillâh el-Kûfî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikihi'z-Zeydiyye*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî (b.y.: Müessesetü'l-Mustafâ es-Sekâfiyye, 2014), 173-174.

⁹² Vecih, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 945-946.

⁹³ Ebû Abdillâh el-Alevî, *el-Ezân bihayye 'alâ hayri'l-'amel*, thk. Muhammed b. Yahyâ b. Sâlim İzzân (San'a: Mektebetü Bedr, 1997)

Muhammed b. Yahyâ b. Sâlim İzzân, *Kitâbü'l-Ezân*'ın önemine dair şunları kaydetmiştir: Bu meseleye dair en önemli metinlerden biri olup müellifi kendi döneminin en seçkin muhaddislerinden biridir. Konuyla ilgili rivayet ve icthadları bir araya getirmek suretiyle özellikle ezana *Hayya 'alâ hayri'l-'amel* ifadesinin eklenerek okunmasının dayandığı temelleri bid'at ve ölçüsüz görüşlerden uzak bir bakış açısıyla delillendirmeye çalışmıştır. Eser, birbirinden farklı coğrafya ve topluluklardan 192 rivayet ihtiva etmektedir. Muhakkik İzzân ayrıca *Mu'cemü'r-ruvât fî Kitâbi'l-Ezân* adlı bir eser telif etmiş ve *Kitâbü'l-Ezân*'ın bütün râvilerini alfabetik bir sistemle bir araya getirerek her bir râvinin biyografilerine kısaca temas etmiştir.⁹⁴

Muhammed b. Ali aynı zamanda Zeydiyye nezdinde ayrıcalıklı bir öneme sahip fakih ve muhaddislere ait risale ve telif eserleri bir araya getirmek suretiyle mezhebin hadis literatürüne katkıda bulunmuştur. *el-Câmi'u'l-kâfi fî fîkhi'z-Zeydiyye* adlı eserinde erken döneme ait Zeydî fıkıh mecmualarını bir araya getirmiştir. Bu kitapta Ehl-i beyt imamlarından Hasan b. Yahyâ (ö. 260/874), Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Ahmed b. İsâ (ö. 247/861) ve Muhammed b. Mansûr'un (ö. 290/903) risâle ve kitaplarından oluşan yaklaşık otuz eseri cem etmiştir.⁹⁵ Nitekim bu derlemenin içerisinde Muhammed b. Mansûr'a ait irili ufaklı onlarca risale de yer almaktadır.⁹⁶ Ayrıca derlemesinde mezkûr imamlara ait eserlerde yer alan hadislerin senetlerini ihtisar ettiğini, lehte ve aleyhteki görüşleri zikrettiğini ifade etmektedir.⁹⁷ Bu sayede dağınık halde bulunan Zeydî fıkının en erken ürünlerini tek bir çatı altında toplamış olmaktadır. Yine *Esmâü'r-ruvât 'an Zeyd b. Ali mine't-tâbi'in, et-Te'âzi, Fadlî ziyâratî'l-Hüseyn* ve *el-Câmi'u'l-kâfi* adlı eseri ihtisar ettiği *el-Mukni'* adında eserlerle Zeydî hadis edebiyatına katkı sunmuştur.⁹⁸

⁹⁴ İzzân bu eserinin girişinde *Kitâbü'l-Ezân*'da 550 râvi yer aldığını; ancak bunlardan 200 kadarının tahrif veya tashif sebebiyle bilinemediğini belirtmektedir. Bu sebeple onları ricâl ve tarih türü eserlerden tespit etmek zorunda kaldığını söylemektedir. Bu sebeple meçhul râvilerin biyografilerinde “لم أفت له على ترجمة، لم أميزه، لعله فلان، لم أعرفه” gibi ifadeler kullanmıştır. Yahyâ Sâlim İzzân, *Mu'cemü'r-ruvât fî Kitâbi'l-Ezân bihayye 'alâ hayri'l-'amel* (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, ty.), Mukaddime, 2.

⁹⁵ Ebû Abdillâh el-Kûfi, *el-Câmi'u'l-kâfi*, 39; Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/334; Wilferd Madelung, “Zaydiyya” *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 2004), (Supplement), 9/478.

⁹⁶ Sârimüddin el-Vezîr, *el-Felekü'd-devvâr*, 59-60; Madelung, “Zaydiyya”, 478.

⁹⁷ Yahyâ b. Hüseyn el-Hârûnî, *Teyşiru'l-metâlib*, 17.

⁹⁸ Ebû Abdillâh el-Kûfi, *et-Te'âzi*, thk. Abdülhüseyn el-Hatîb (Kum: Müessesetü's-Sibteyn el-Âlemiyye, 1432), 15-17.

21. Zafer b. Dâî b. Mehdî el-Alevî (ö. 459/1067?)

Mezhebin hadis literatürü arasında Zafer b. Dâî b. Mehdî el-Alevî'ye (ö. 459/1067?) ait *el-Emâlî* adlı bir eserden söz edilmektedir. Ehl-i beyt ulemâsı arasında zikredilen Zafer b. Dâî hadis imlâsı ile meşgul olmuştur. Muzaffer b. Abdirrahîm (ö. 480/1087)⁹⁹ ondan rivayette bulunmuştur. Zafer b. Dâî, *Emâlî* adlı eserinde şefaât, cennetin vasıfları, hadis rivayetinin fazileti, Hz. Fâtıma ve Hz. Meryem'in ahlâkî vasıfları gibi pek çok farklı konuda Ehl-i beyt kanalından gelen hadislere yer vermiştir.¹⁰⁰

22. İmâm Mürşîd Billâh Yahyâ b. Hüseyin el-Cürcânî (ö. 479/1086)

Zeydî hadis edebiyatında imlâ yöntemiyle oluşturulan eserler sayıca oldukça fazladır. Bunlardan biri de Deylem ve Cîl havzasında yaşayan İmâm Mürşîd Billâh Yahyâ'nın (ö. 479/1086) imlâ ettirdiği rivayetlerden oluşan eserlerdir. Yahyâ b. Hüseyin, Ehl-i beyt'in müctehid imâmlarından olup kelimeler ve hadis ile meşgul olmuştur. İlk olarak babası Hüseyin b. İsmâîl'in nezaretinde ilim tahsiline başlamış ve ondan hadis dersleri almıştır. Daha sonra ise döneminin önde gelen muhaddislerinden çok sayıda hadis ahz etmiştir. Kendisinin birini sadece Pazartesi, diğerini ise sadece Perşembe günleri düzenlediği imlâ meclislerinde dikte ettirdiği hadislerden oluşan iki adet emâlî türü eseri mevcuttur. Bunlardan ilki *el-Envâr* olarak isimlendirilen *el-Emâlî el-isneyniyye*; diğeri de Ehl-i beyt'in faziletlerine ilişkin rivayetler içeren *el-Emâlî el-hamîsiyye* isimli bir eserdir.¹⁰¹

23. Ahmed b. Süleyman (ö. 566/1171)

6./12. asrın ilmî ve siyasi yönüyle tanınan Zeydî imamlardan biridir. Yemen'in Hûs'ta beldesinde doğmuştur. Zeyd b. Hasan b. Ali el-Beyhakî, Abdullah b. Ali el-Ansî, Hasan b. Muhammed el-Hâdevî, ve İshak b. Ahmed b. Abdülbâis gibi âlimlerden usûl, fıkıh ve dini ilimleri tahsil etmiştir. Bununla beraber Humeyd b. Ahmed el-Kureşî, Ca'fer b. Ahmed, Şemsüddin Yahyâ b.

⁹⁹ Ebû Sâ'd el-Hamdânî olarak bilinen Muzaffer'in *Kitâbü'r-Riyâz* isimli bir eseri vardır. Hamdânî bu eserinde Ehl-i beyt râvilerinden nakilde bulunmuştur. Ayrıca o, babasından Mürşîd-Billâh'ın *Emâlî*'ini dinlemiştir. bk. İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 2/1141; 1/561-562.

¹⁰⁰ İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyye*, 1/539; Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 519.

¹⁰¹ Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 1/153-154; Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1101. Bu asırda ayrıca Abdülvehhâb b. Hasan el-Kilâbî'nin (ö. 396/1006) *Fedâilü emîri'l-mü'minîn*, İsmâîl b. Ali'nin (ö. 440/1049) *Kitâbü'l-Emâlî*, Hasan b. Ali es-Saffâr'ın (ö. 400/1010) *el-Erbe'ün fi fedâilü emîri'l-mü'minîn el-ma'rifetü bi emâlî es-Saffâr*, Zeyd b. Abdillâh el-Hâşimî'nin (ö. 400/1010) *el-Erbe'üne hadîsen es-seylakiyye*, Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025) *el-Emâlî*, Ali b. el-Muhsin et-Tennûhî'nin (ö. 447/1055) *el-Fevâidü'l-avâli el-mü'errîha mine's-sihâh ve'l-ğarâib* adlı eserleri de kendi dönemlerinde Zeydî hadis literatürünün örnekleri arasında yer almaktadır.

Ahmed, Muhammed b. Hamzâ, İsâ b. Muhammed es-Süleymânî gibi birçok talebe ondan ders almışlardır. 532/1137’de imametini ilan ederek Yemen’de Zeydîler Devleti’ni yeniden canlandırmıştır. Mutarrifiyye ile Hüseyiniyye’yi Zeydîliği bölmeye çalışan unsurlar olarak değerlendirmiş, Yemen ile Taberistan Zeydîlerinin birliğini temin etmeye çalışmıştır.¹⁰² Hâkimiyeti sırasında Şîi-Mu‘tezilî fikir ve düşünce Yemen’de yayılmıştır.¹⁰³ Başta hadis, usul ve fıkıh olmak üzere dini ilimlerin muhtelif dallarında eser telifinde bulunmuştur. Onun başlıca eseri ahkâm hadislerine ve bu hadislerin anlaşılma biçimine dair birtakım usuller ortaya koyduğu *Uşûlü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm* adlı eserdir. Bu eserde helal ve haram temalı 2672 hadise yer verilmiştir.¹⁰⁴ Zikredilen hadislerin akabinde Ahmed b. Süleymân’ın değerlendirmeleri ve bu doğrultuda muhalif görüş ve düşüncelere yönelttiği tenkitler bulunmaktadır.¹⁰⁵

24. Ebü’l-Fazl Şemsüddîn Ca’fer b. Ahmed el-Behlûlî (ö. 573/1177)

6./12. asrın önde gelen muhaddis ve fakih âlimlerinden birisidir. Usulcü ve kelamcı olarak da bilinir. Önce Zeyd b. Hasan el-Beyhakî’den onun vefatı sonrası da Ahmed b. Ebi’l-Hasan el-Kenni’den dersler almıştır. Hamza b. Süleyman, Süleyman b. Nâsır, Muhyiddin Hamîd b. Ahmed el-Kuraşî, Hanzala b. Şa‘bân ve Hasan b. Muhammed er-Rassâs onun yetiştirdiği talebelerden bazılarıdır. Taberistan, Deylem ve Gilan havalisindeki Zeydî birikimi Yemen’e oradaki eserleri de Irak ve Deylem’e taşımıştır. Ahmed b. Süleyman’ın siyasi mücadelesinde ona destek vermiştir. San’a civarında ilim meclisleri akdetmiş ve dersler vermiştir. Hadiste hıfz ve itkan sahibi bir kimse olarak temayüz etmiştir. Kaynaklarda Ehl-i beyt çevrelerinin dini tebliğ ve irşad açısından donanımlarıyla dikkat çeken iki nimete mazhar buldukları, bunlardan ilkinin İmam Yahyâ ikincisinin de İmam Ca’fer olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Mu‘tezilî fikir ve görüşleri nedeniyle Sünnî çevrelerin tepkisini çekmiştir. Başta hadis, fıkıh ve kelam olmak üzere dini ilimlere dair elli dolayında eser telifiyle Zeydî geleneğin kültür mirasını önemli ölçüde

¹⁰² Abdülkerim Özaydın, “Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/211-212.

¹⁰³ Vecîh, *A’lâmü’l-müellifine’z-Zeydiyye*, 114-116.

¹⁰⁴ Eserleri için bk. Ahmed b. Süleymân, *Uşûlü’l-ahkâm el-câmi’ li-mesâilî’l-helâl ve’l-harâm*, thk. Murtazâ el-Mahatvarî (San’a: Mektebetü Bedr, 1425/2004), 35-36.

¹⁰⁵ Ahmed b. Süleyman’ın hadisleri yorumlama biçimine dair lafızcı anlayıştan ziyade bütüncül ve maslahat esaslı bir yaklaşım biçimi benimsediği söylenebilir. bk. Demirci, Kadir. “Zeydi Hadis Yorumu: İmam el-Mütevekkil Alellah Ahmed b. Süleyman (566/1176) Örneği.” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2018), 528-533.

¹⁰⁶ İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakātu’z-Zeydiyye*, 1/273-277.

etkilemiş görünmektedir.¹⁰⁷ Bunlardan *Teysîrû'l-me'tâlib min Emâli Ebi Tâlib* adlı eseri hadisle ilgili olup Nâtik Bilhak Yahyâ b. Hüseyin'in imlâ meclislerinde geçen hadisleri derlediği bir eserdir.¹⁰⁸ Yine *el-Erba'âne'l-hadîs el-'Aleviyye* adlı eseri de Hz. Ali'nin naklettiği kırk hadis yer almaktadır.¹⁰⁹

25. Hasan b. Ali (ö. 532/1138)

Şerefüddîn Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Belhî, Belh ahalisinden hadis ile meşgul olan âlim ve fazilet sahibi bir kimsedir. Kaynaklar, onu cömert birisi olarak tanıtır. Kendi adıyla anılan Şerefüddîn mescidinde kimsesizleri barındırdığı gibi aynı yerde ilim meclisleri düzenlediği de zikredilmektedir. Maverâünnehir, Horasan ve Irak bölgelerine seyahatlerde bulunmuş; Ehl-i beyt'in ilmi mirasını çeşitli bölgelere taşımıştır. Onun *Silsiletü'l-ibrîz bi's-senedi'l-'azîz* adıyla meşhur bir eseri bulunmaktadır. O bu eserde Hz. Peygamber'den cevâmi'u'l-kelim nitelikli kısa ve özlü kırk hadis nakletmektedir. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî her bir hadis için ta'lik nevinden kısa ve özlü açıklamalarda bulunmuştur.¹¹⁰

26. Mansûr-Billâh Abdullâh b. Hamza (ö. 614/1217)

Abdullah b. Hamza, 7./13. asrın önemli isimlerinden birisidir.¹¹¹ İmrân b. Hasan Bahâüddîn Ali el-Ekva' ve Ebû Muhammed Hasan er-Rassâs hocaları arasında sayılmaktadır. Özellikle Rassâs'tan çok istifade etmiş, Mutarrifiyye fırkasının küfür ehli olduğuna dair risaleler telif etmiştir. Onlarla fikri ve fiziki ciddi bir mücadeleye girişmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Ekva', Husamuddîn Hamîd el-Muhallî, İbn Ya'îş es-San'ânî de öğrencilerinden bazılarıdır. Zeydiyye kendi kaynaklarında Ehl-i beyt'in yıldızlarından birisi olarak takdim etmektedir. Yine döneminin müçtehit ve mücahitleri arasında sayılmaktadır. Yirmi iki yaşında muasır âlimlerin ve ehl-i hal ve akd yetkililerinin teklifleriyle imamet görevine getirilmiştir. Sonrasında Selâhaddin'in (1171-1193) Yemen bölgesinin idaresini kardeşi Tuğtegin'e devretmesi sonucu onunla hâkimiyet mücadelesine girmiştir.¹¹² Abdullâh b. Hamza, usul-i fıkıh, hadis, siyer, ahbar, tarih gibi pek çok sahada altmış kadar eser telifinde bulunmuştur. Bunlardan usul-i fıkha dair *Safvetü'l-ihyâr fi*

¹⁰⁷ Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 278-282.

¹⁰⁸ Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 1/327.

¹⁰⁹ İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyye*, 1/273-277.

¹¹⁰ Şerefüddîn Hasan b. Ali el-Belhî, *Silsiletü'l-ibrîz bi's-senedi'l-'azîz*, thk. Murtazâ el-Mahatvarî (San'a: Mektebetü Merkezi Bedr, 1425/2004), 3; Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 2/96.

¹¹¹ Mahallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, 2/259; İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyye*, 1/596; Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 578.

¹¹² Abdullah b. Hamza, *Kitâbü'ş-Şâfi*, thk. Mecdüddîn b. Muhammed el-Müeyyedî (Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1443/2021), 1/17-25.

usûli'l-fıkh adındaki eseri meşhurdur. Ayrıca *Kitâbü's-Şâfi* adındaki eseri mezhebin hadis kültür ve birikiminin önemli bir yansımasıdır.¹¹³ Ayrıca onun gerek siyasi gerek ilmi yönü itibarıyla muhtelif meselelere ilişkin irili ufaklı risaleleri Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh tarafından *Mecmu'ü resâili'l-İmâm Mansûr Billâh Abdullâh b. Hamza* adıyla bir araya getirilmiştir. Bu da onun görüş ve düşüncelerinin yanı sıra Zeydî geleneğe yansımaları bakımından önemli bir eserdir.

27. Ali b. Hamîd el-Kureşî (ö. 635/1238)

Ali b. Hamîd ilim ve fazilet sahibi bir kimse olarak tanıtılmaktadır. Babasından ilim öğrenmiş ve onunla birlikte vefatına kadar Sa'de ve Hus beldelerinde bulunmuştur. Ehl-i beyt'in önde gelen imamlarından münavele yoluyla hadis nakletmiştir.¹¹⁴ Vefatına dair farklı tarihler de bulunmaktadır.¹¹⁵ Çok sayıda eseri bulunmaktadır. Özellikle *Müsnedü şemsi'l-ahbâri'l-müntekâ min kelâmi'n-Nebiyi'l-Muhtâr* adlı eseri, Zeydi hadis edebiyatı arasında kabul edilmektedir.¹¹⁶ İki yüz bâbtan oluşan eserde fedâil-mesâlib, terğîb-terhîb ve medih-zemm temalı hadisler yer almaktadır. Bunun yanı sıra başta Hz. Ali'nin fazilet ve imametine dair merfu hadisler olmak üzere Ehl-i beyt mensubu bazı isimlerle ilgili fedâil kabilinden rivayetler de bulunmaktadır. Kullanılan rumuzlardan eserin oldukça fazla kaynaktan beslendiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷

28. Emir Hüseyin b. Bedrüddîn (ö. 662/1263)

Babası Bedrüddin Muhammed Ahmed'ten rivayette bulundu. İmran b. el-Hasen kanalıyla Abdullah b. Hamza'dan nakilde bulundu. Döneminin önde gelen Zeydî âlimlerinden birisidir. Emir Müeyyed b. Ahmed, İmam Mutahhar b. Yahyâ, Cibril b. Hasen, Emir Salâh b. İbrahim gibi önemli isimler yetiştirmiştir. Kelama dair *Yenâbiu'n-nasîha* ve *el-İkdu's-semîn* adlı eserlerinin yanı sıra hadis sahasında da eser telifinde bulunan velûd bir âlimdir. Özellikle *Şifâü'l-üvâm* adlı eseri hadis birikimi açısından önemlidir. Onun Zeydiyye nezdindeki imtiyazlı konumu, İmam Beyhakî'nin Şâfiîler nezdindeki konumna benzetilmiştir.¹¹⁸ Eserde kitâb-bâb-fasl-hadis şeklinde bir tertip söz konusudur. İsnadlar hazfedilmiş durumda olup, konuyla ilgili

¹¹³ Eser hakkında ayrı için bk. Abdullah b. Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, 1/25-31.

¹¹⁴ Vecîh, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 406-407.

¹¹⁵ Ali b. Hamîd el-Kureşî, *Müsnedü şemsi'l-ahbâri'l-müntekâ min kelâmi'n-Nebiyi'l-Muhtâr* (Yemen: Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, 1407/1987), 1/13-15.

¹¹⁶ Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 2/212-213.

¹¹⁷ Eserin kaynağı konumundaki literatüre muhtelif remizlerle işaret edilmiştir. bk. Ali b. Hamîd el-Kureşî, *Müsnedü şemsi'l-ahbâri'l-müntekâ*, 1/29-33.

¹¹⁸ Müeyyedî, *Levâmi'u'l-envâr*, 2/372-374.

hadisler *ravâ fûlanün ani'n-Nebiyi, nehâ en-Nebiyü, nehâ Resûlullahi, ruviye ani'n-Nebiyi, an fûlan ani'n-Nebiyi* gibi kalıplarla aktarılmaktadır.¹¹⁹

Sonuç

Zeydiyye'yi diğer gruplardan ayıran en temel husus, onun amelî bir yapılanmadan ziyade siyasi bir harekete gönderme yapıyor olmasıdır. Zeydîlik, bu tür bir bakış açısından çok Zeyd b. Ali'ye mensubiyetin siyasi sahada tezahürü ile var olmayı sürdürmüştür. Dolayısıyla bu isimlendirme, ilmî ve fikrî bakımdan ne Zeyd b. Ali'nin ne de ondan sonra gelen Ehl-i beyt imamlarının bizatihi taklidini öngörmeyen özgünlükte bir oluşuma işaret etmektedir. Çünkü Zeydîlik, ictihadı bırakıp imamları taklide yönelmeyi açık biçimde reddetmektedir. Zeyd b. Ali'ye mensubiyetin ilmî ve fikrî noktada olmadığı ve imamların görüşlerinin ictihada mani olmayacağı Zeydî müelliflerce vurgulanan hususlardandır. Bu bakımdan Zeydî oluşumun birçoğu müctehid düzeyinde çok sayıda kelim, fıkıh ve hadis âliminin usûl, ictihad ve görüşlerinden teşekkül ederek özgün bir form elde ettiği söylenebilir.

Zeydî gelenek dinî ilimlerin her dalında olduğu gibi hadis sahasında da geniş bir literatür meydana getirmiştir. Bu çalışmada, Zeydiyye açısından klasik dönem şeklinde nitelenebilecek ilk yedi asırlık dönem içerisinde yer alan hadis müktesebatına dair belli başlı eserler tanıtılmış, müellifleri hakkında biyografik bilgiler verilmiştir. Zeydî hadis edebiyatının gelişim seyri, her dönemin önemli örnekleri üzerinden kronolojik bir seyir takip edilerek ele alınmıştır. Çalışma bu geleneğin hadis-fıkıh birikimine dair temel kaynakların şekil ve üslup özellikleri itibarıyla iççelik gösterdiği, her iki sahanın da birbirinden bağımsız bir literatür üretmekten ziyade karşılıklı olarak birbirini besleyen bir mahiyet ve görünüm arz ettiği iddiasındadır. Ana hatlarıyla mezhebin klasik dönemini içeren ilgili zaman diliminden sonraki çalışmalar, büyük ölçüde ilk yedi asırda meydana gelen birikimin tehzibine dair çalışmalardan ibarettir. Bu bakımdan 7/13. asra kadar Zeydî geleneğin hadis literatürünü çevreleyen en temel eserlerinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Takip eden süreçte Zeydî gelenekte meydana gelen eksen değişikliğiyle diğer kültürel havza ve ilmî çevrelerle daha yakın bir temas söz konusu olmuş; gerek kelim gerekse usûl açısından mezhebe hâkim özgün perspektif yerini taklide bırakmaya başlamıştır. Hadis ve sünnet temalı eseri de etkileyen bu olgunun, 7/13. asır sonrası Zeydî kaynaklara şekil ve üslup özellikleri bakımından yansıdığı söylenebilir.

¹¹⁹ Emir Hüseyin b. Bedrüddin, *Şifâü'l-üvâm* (Yemen: Mektebetü Ehl'l-Beyt, 1443/2022), 1/18-20.

KAYNAKÇA

- A. K. Kazi. "Zeydi Fıkhnının Gelişimine Dair Notlar". çev. Kadir Demirci. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014), 183-189.
- Abdullah b. Hamza. *Kitâbü'ş-Şâfi*. thk. Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî. Yemen: Mektebetü Ehlî'l-Beyt, 1443/2021.
- Ahmed b. Hüseyin Hârûnî. et-*Tecrid fî fikhî'l-imâmeyni'l-a'zameyn Kâsım b. İbrâhîm ve hafiduhu İmâm Yahyâ b. el-Hüseyin*. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî, *Şerhu't-tecrîd fî fikhî'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân - Humejd Câbir b. Ubeyd (b.y.: Merkezü't-Türâs ve'l-Bühûsi'l-Yemenî, ty.
- Ahmed b. İsâ b. Zeyd. *Kitâbü Ra'bi's-sad'*. thk. Ali b. İsmâil el-Mueyyed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1410/1990.
- Ahmed b. Süleymân. *Uşûlü'l-aḥkâm el-câmi' li-mesâili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*. thk. Murtazâ el-Mahatvarî. San'a: Mektebetü Bedr, 1425/2004.
- Ali b. Hamîd el-Kureşî. *Müsnedü şemsi'l-ahbâri'l-müntekâ min kelâmi'n-Nebiyi'l-Muhtâr*. Yemen: Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, 1407/1987.
- Ali b. Muhammed el-Acrî. *Miftâhu's-sâde*. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003.
- Ali er-Rızâ. *el-Müsned*. nşr. Azîzullah el-Utâridî. Meşhed: b.y., 1406.
- Ali er-Rızâ. *Şahîfetü'l-İmâm Rızâ*. thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân. Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1404/2003.
- Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. *Yemeni Manuscript Cultures in Peril*. Piscataway: Gorgias Press, 2022.
- Bedrüddin el-Hûsî. *Tahrîru'l-efkâr*. thk. Ca'fer Âmilî. byy.: Mecma'u'l-Âlemî, 1437/2015.
- Belâzürî. *Kitâbü'l-Cümel min ensâbi'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ty.
- Ca'fer Sübhânî. *Bühûs fi'l-milel ve'n-nihal*. Kum: Müessesetü İmâm es-Sâdık, 1428/2007.
- Cürcânî, Hüseyin b. İsmâil. *el-İ'tibâr ve selvetü'l-ârifîn*. thk. Abdüsselâm Abbâs el-Vecîh. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.
- Dârekutnî. *Kitâbü'd-Ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Abdullah b. Abdulkâdir. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1984.
- Demirci, Kadir. "Zeydi Hadis Yorumu: İmam el-Mütevekkil Alellah Ahmed b. Süleyman (566/1176) Örneği." *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2018), 524-547.

- Demirci, Kadir. “Zeydî Hadis Yorumu: Muhammed b. Yahya (ö. 310/923) Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 105-126.
- Demirci, Kadir. “Zeydiyye ve Hadis”, *İslamî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 193-218.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye ve Hadis*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- Ebû Abdillâh el-Alevî. *el-Ezân bihayye ‘alâ hayri’l-‘amel*. thk. Muhammed b. Yahyâ b. Sâlim İzzân. San’a: Mektebetü Bedr, 1997.
- Ebû Abdillâh el-Kûfî. *el-Câmi‘u’l-kâfi fi fıkhi’z-Zeydiyye*. thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî. b.y.: Müessesetü’l-Mustafâ es-Sekâfiyye, 2014.
- Ebû Abdillâh el-Kûfî. *et-Te‘âzi*. thk. Abdülhüseyin el-Hatîb. Kum: Müessesetü’s-Sıbteyn el-‘Âlemiyye, 1432.
- Ebû’l-Abbas el-Hasenî. *el-Mesâbîh*. thk. Abdullah b. Ahmed el-Havsî. Amman: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Emir Hüseyin b. Bedrüddîn. *Şifâü’l-üvâm*. Yemen: Mektebetü Ehli’l-Beyt, 1443/2022.
- Fürât b. İbrahim, Ebû’l-Kâsım. *Tefsîru Fürât el-Kûfî*. thk. Muhammed el-Kâzım. Beyrut: Müessesetü Târihu’l-Arabî, 1432/2011.
- Gündüz, Eren. *Zeyd bin Ali: Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. Bursa: Düşünce Yayınları, 2008.
- Haider, Najam. “Zaydism”. *Handbook of Islamic Sects and Movements*. ed. Upal - Cusack. 203-234. Leiden: Brill, 2021.
- Hamîdüddîn, Abdullah b. Muhammed. *ez-Zeydiyye*. San’a: Merkezü’r-Râid, 1424/2004.
- Hasan b. Ali el-Belhî, Şerefüddîn. *Silsiletü’l-ibriz bi’s-senedi’l-‘aziz*. thk. Murtaşâ el-Mahatvarî. San’a: Mektebetü Merkezi Bedr, 1425/2004.
- Hasan el-Utrûş. *el-Besât*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. Sa‘de: Mektebetü’t-Türâsi’l-İslamî, 1418/1997.
- Hasan Hudayrî Ahmed. *Kıyâmu’d-devleti’z-Zeydiyye fi’l-Yemen*. Kahire: Mektebetü’l-Medbûli, 1996.
- Hodgson, Marshall. *İslam’ın Serüveni*. çev. Komisyon. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Hüseyinî, Seyyid Ahmed. *Müellefâtü’z-Zeydiyye*. Kum: Mektebetü Âyetullâhi’l-Uzma, 1413/1992.
- İbn Abdülhâdî, Şemsüddîn. *Tabakâtü ulemâi’l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1996.
- İbn Adî. *el-Kâmil fi du‘afâi’r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu‘avvez. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebî Hâtim. *Kitabü’l-Cerh ve’t-ta‘dil*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetü’l-Matbû‘ati’l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hibbân. *Kitâbü’l-Mecrûhîn*. thk. Mahmûd İbrâhîm. Halep: Dârü’l-Vâi, 1396/1976.

- İbn Nedîm. *el-Fihrist fî ahbâri'l-'ulemâi'l-musannifîn*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- İbn Ukde. Ebü'l-Abbâs. *Fedâilü emîri'l-mü'minîn*. thk. Abdürrezzâk Muhammed Hüseyin. Kum: İntişârât-ı Delil-i Mâ, 1424.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kâdi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Vezîr. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnâut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbrâhîm b. Kâsım. *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdusselâm b. Abbâs el-Vecih. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *Mekâtilü't-tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Müessesetü'l-'Âlemî, 3. Basım, 1998.
- İzzî, Abdullâh b. Hammûd. *'Ulûmü'l-hadis 'inde'z-Zeydiyye ve'l-Muhaddisîn*. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001.
- Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî. *Mecmû'u kütüb ve resâ'ili'l-İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001.
- Madelung, Wilferd. "Ahmad b. 'Isâ b. Zayd". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 12/48-49. Leiden: Brill, 2004.
- Madelung, Wilferd. "al-Hâdi ilel-Hakk". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 12/334-335. Leiden: Brill, 2004.
- Madelung, Wilferd. "'Alids". *Encyclopaedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 1/882. London: y.y., 1985.
- Madelung, Wilferd. "Zaydiyya". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 9/478. Leiden: Brill, 2004.
- Madelung, Wilferd. *Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cilân*. Wiesbaden: Dârü Franz Shctayz, 1987.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-e'immeti'l-eḥḥâr*. Kum: İhyâü'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1430/2008.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali. *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Muhammed b. Yahyâ, Murtazâ-Lidînillâh. *el-Menâhî (el-Mecmû' içinde)*. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Muhammed Ebü Zehrâ. *el-İmâm Zeyd hayâtuhû ve asruhû ârâuhû ve fihuhû*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ty.
- Muhsin el-Emîn. *A'yânü'ş-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1983.
- Murâdî, Muhammed b. Mansûr. *Kitâbü'z-Zikr*. thk. Yahya Sâlim İzzân. San'a: Mektebetü Bedr, 1417/1997.

- Murtazâ el-Mahatvarî. “Târîhu Tatavvuri'l-‘Akâidi ve'l-Fıkhî ‘inde’z-Zeydiyye”. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 9-40.
- Murtazâ el-Mahatvarî. *ez-Zeydiyye*. San‘a: Mektebetü Bedr, 2014.
- Müeyyedî, Mecdüddîn. *et-Tuhef şerhu’z-zülef*. San‘a: Mektebetü Bedr, 1417/1997.
- Müeyyedî, Mecdüddîn. *Levâmi’u’l-envâr*. Sa‘de: Mektebetü’t-Türâsî’l-İslâmiyye, 1993.
- Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlü’n-Necâşî fihristü esmâi musannifi’ş-Şîa*. thk. Mûsâ Zencânî. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1418/1997.
- Özaydın, Abdülkerim. “Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Sâhib b. Abbâd. *Kitâbü’z-Zeydiyye*. thk. Nâcî Hasan. Beyrut: ed-Dârü’l-Arabiyye, 1986.
- Sârimuddîn el-Vezîr. *el-Felekü’d-devvâr fi ‘ulûmi’l-hadîs ve’l-fıkhı ve’l-âsâr*. thk. Muhammed Yahya Sâlim İzzân. San‘a: Mektebetü’t-Türâsî’l-İslâmî, 1415/1994.
- Sayyâğî, Hüseyin b. Ahmed. *er-Ravzu’n-nadîr şerhu mecmu’i’l-fıkhî’l-kebir*. Beyrut: Dârü’l-Cil, ty.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Sezgin, Fuâd. *Târîhu’t-türâsî’l-Arabî*. çev. Fehmî Ebü’l-Fazl - Mahmûd Fehmî Hicâzî. Kahire: Câmî’atü’l-İslâmî, 1991.
- Strothmann, Rudolf. “Hasan al-Utrûş”. *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 3/254-255. Leiden: Brill, 1986.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Mısır: Dârü’l-Ma‘ârif, 2. basım, 1967.
- Tanrıverdi, Mustafa. “Ahmed b. İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 318-320.
- Tefrişî, Mustafa b. el-Hüseyin. *Nakdü’r-ricâl*. Kum: Müessesetü’l-Âli’l-Beyt li İhyai’t-Türâs, 1318.
- Tûsî, Ebû Ca’fer. *Ricâlü’t-Tûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, ty.
- Vecîh, Abdusselâm b. Abbâs. *A’lâmü’l-müellifîne’z-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yahyâ b. el-Hüseyin b. İsmâil. *Sîretü’l-İmâm el-Müeyyed Billâh Ahmed b. el-Hüseyin el-Hârûnî*. thk. Sâlih Abdullâh Ahmed Kurbân. San‘a: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003.
- Yahyâ b. el-Hüseyin, *Kitâbü’l-Ahkâm fi’l-halâl ve’l-harâm*. thk. Murtazâ el-Mahatvarî. San‘a: Mektebetü Bedr, 2013.

- Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî. *Teysîru'l-metâlib fî Emâlî Ebî Tâlib*. thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Yahyâ Sâlim İzzân. *Mu'cemü'r-ruvât fî Kitâbi'l-Ezân bihayye 'alâ hayri'l-âmel*. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, ty.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Târihu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zeyd b. Ali. *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*. der. Abdülazîz b. İshâk el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Zeyd b. Ali. *el-Mecmû'û'l-hadîsî ve'l-fikhî*. thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.



Bölüm 6

MANEVÎ LİDERLİK VE DİNÎ OLUŞUMLARA ETKİSİ TAHİR BÜYÜKKÖRÜKÇÜ ÖRNEĞİ

Ali Osman BALCI¹

¹ Doktor, İslam Mezhepleri Tarihi, Konya, Türkiye / e-posta: aliosmanbalci@hotmail.com / ORCID
ID: 0000-0001-5044-9779

Giriş

Liderlik bir araya gelen her toplumsal grup için işlerin tek elden ve hızlı bir şekilde yürütülmesi adına vazgeçilmez bir unsurdur. Dinî anlamda liderlik de grubun bir arada yaşama kültürünün geliştirilmesi, grup arasındaki bağların güçlendirilmesi ve sağlam içsel kabullerin sağlanması ve taze tutulması gibi önemli işlevleri görmesi açısından büyük bir öneme sahip olagelmıştır. Tarihsel süreçlerde ortaya çıkan dinî oluşumların en güçlü dayanak noktalarından biri liderler olmuştur. Bu anlamda liderlerin karizmatik kişiliği, oluşumun var olması ve varlığını sürdürebilmesi ile doğru orantılıdır. Esasen liderlerin vasıflarının dinî oluşumlar tarafından sahiplenilmesi, taklit edilmesi, bir anlamda güçlü bağların oluşmasını sağlamakta ve grup birliğinin sağlam bir zemin üzerine oturmasını kolaylaştırmaktadır.

Dinî oluşumlarda karizmatik lider kadar toplumun tüm hücrelerine kadar ulaşabilen manevî liderler de önemli bir işleve sahiptir. Grup aidiyetinin canlı tutulması, üst kademe ile ilişkilerin sağlanması gibi önemli görevleri yerine getirmektedirler. Bizim bu çalışmayı temellendirdiğimiz dinî oluşumlar ve manevî liderlikten kastımız daha çok sûfi oluşumlardır. Ancak manevî liderlik sadece sûfi oluşumlarda değil diğer dinî oluşumlarda da mevcut bulunan bir yapıdır. Mânevî önder kabul edilenlerin temel vasıfları bazen ilmî bilgisi ile temayüz etmeleri bazen de sûfilikteki manevi derecelerde üst seviyelere ulaşmış olarak kabul görmeleridir.

Dinî oluşumlar açısından kutsallığına inanılan mekânların büyük bir öneme sahiptir. Örneğin konumuzun çevresi olan Konya açısından bu tür mekânlar oldukça fazla durumdadır. Ancak Konya'da Kapu Cami'nin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Kapu Cami belirli bir cemaatin değil Konya'daki birçok oluşumun kutsal algısına sahip olduğu bir mekândır. Aynı zamanda Konya'da Kapu Cami dendiği zaman ilk akla gelen isimlerden biri Tahir Büyükkörükçü'dür. Onun kapı Cami'de verdiği vaazlar her kesimden büyük bir kitle tarafından ilgi ile takip edilmiştir.

Konya'nın manevî liderlerinden biri olarak kabul Tahir Büyükkörükçü'nün hem Diyanet'teki görevleri hem milletvekilliği hem de mensup olduğu cemaati onun tüm Konya tarafından tanınmasını sağlamıştır. Belki de onun farklı dini oluşumlar tarafından bu denli sahiplenilmesindeki temel etken vazırlarındaki birliktelik vurgusudur. Türkiye tarihinin sıkıntılı dönemlerinde yaşamış olan Tahir Büyükkörükçü, inandığı doğruları dile getirmekten asla vazgeçmemiş bu uğurda baskılara ve hapse girmesine rağmen asla taviz vermemiştir.

Tahir Büyükkörükçü, çocuk denecek yaşlarda ilim yolculuğuna başlamış, hocası Hacı İsa Ruhi Efendi'nin teşviki ile kendisini iyi bir şekilde yetiştirmiştir. Dini ilimlerin birçok alanında çok değerli hocalardan ders almıştır. Zekası ve hafızasının güçlü olması hasebiyle ilim yolunda mesafeleri çok hızlı

kat etmiştir. Vaizlik onun aşkla yaptığı bir hayat tarzı haline gelmiştir. Vaazları nerede olursa olsun bulunduğu ortam her zaman onu dinlemek isteyenlerle dolup taşmıştır. O hiçbir zaman hakikati söylemekten çekinmemiş, başta kendi ailesi olmak üzere gördüğü şeraite aykırı tüm hataları münasip bir dil ile uyarmıştır.

Tahir Büyükkörükçü'nün vaazlarında insanları rencide etmeden tatlı bir dille uarmaya çalışmış, sıkıcılığı gidermek amacı ile tanınmış şairlerin ve mutasavvıfların şiirlerinden ve hikmetli sözlerinden bahsetmiştir. Onun her vaazında muhakkak anlattığı konuya uygun şiirler ve beyitler bulunmuştur. Vaazlarında genelde üzerinde durduğu isim çok sevdiği Mevlânâ olmuştur. Özellikle onun mesnevisinden vaazlarında çokça alıntılar yapmıştır. Tüm konuşmalarında saygının öncelikle Allaha ve Rasûlüne sonrada tüm Allah dostlarına gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu çalışmada Tahir Büyükkörükçü'nün Konya'daki algısı ve dinî oluşumlara etkisi tarafsız bir şekilde incelenerek bilimsel etik kuralları çerçevesinde ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

1. Manevî Liderlik

Liderlik toplumlar için vazgeçilmez bir unsurdur. Bir araya gelen her insan toplumu yönetilme ve tüm işleri düzene koyma bakımından bir yöneticiye ihtiyaç duymaktadır. Grup oluşumu kendi içerisinde amaç, katılım şekli, sayısal anlamda büyüklüğü, formel ve enformel şekillenmesi, ömrü gibi bir takım özellikler içermektedir. Dini gruplar cemaat, tarikat gibi yapılanmalar içermekte ve bu tür oluşumların temel dinamiği daha fazla dine yönelim noktasında buluşmaktadır. Dini oluşumların benzer özelliklerinden biri de karizmatik liderlik ve otoritedir.¹ Bir dini hareketin kurucusu aynı zamanda grubun karizmatik lideri kabul görmektedir. Karizmatik liderin baskın karakteri ve otoritesi, grubun bağlılık, eylemsel tutumları, duygu ve düşünce dünyaları gibi pek çok içsel kabul üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.² Elbette ki lidere olan bağlılığın kutsal geçmiş olgusu ile birleşerek tarafgirliğe dönüşmesi ve dinin bir yorumu olan anlayışın din haline getirilmesi, İslam toplumlarında derin yaralar açan bir sorun haline gelebilmektedir.³ Dinin farklı yorumları bu olumsuz çizgiye gelmediği sürece birer zenginlik olarak anlaşılmalıdır. Dini grupların şekillenmesinde karizmatik lider kadar farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkan “manevî lider” ya da “manevî öncü” gibi sıfatlarla anılan isimlerin de etkisinin olduğu bir gerçektir.

Tarihsel süreçte genellikle yönetim merkezi ve şehirlerde güçlü bir şe-

1 Karizmatik lider ve otorite kavramları ile ilgili bkz. Yılmaz Arı, “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”, *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 178-180; Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite* (Berikan Yayınevi, 2020).

2 Ramazan Bulut, “Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (29 Aralık 2022), 246-256.

3 Namık Kemal Okumuş, “Gün Ve Geleceği İskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 42.

kilde yapılanan dinî oluşumlar, karizmatik liderler öncülüğünde yayılma faaliyetleri gerçekleştirmişlerdir. Bu tür oluşumlar halk tabanında kuvvetli bir karşılık bulduğu gibi bazen siyasî anlamda da kabul görmüş ve desteklenmişlerdir. Cemaat ve tarikat yapılanmalarında sıkça görülen karizmatik lider ve farklı bölgelerde onu temsil eden manevî önder anlayışı bu grupların geniş alanlara yayılmasında etkin rol oynamıştır. Bir bölgede birden fazla manevî önder bulunabilir. Bu durum dinî oluşumların kendilerini ifade etmeleri açısından olumlu bir yön barındırmaktadır.

2. Dinî Oluşum

Dinlerin ortak özelliklerinden biri de ilk çıktıkları andan itibaren kendi içlerinden farklı anlayışların ortaya çıkmasıdır. Bir lider etrafında şekillenen bu anlayış farklılıkları tarihsel süreç içerisinde taraftar toplayarak bir oluşum haline gelebilir. Temelleri dini bir anlama dayanan dinî oluşumlar çok farklı tasniflere tabi tutulmuşlardır. İslam dini içerisinde yer alan oluşumlar siyasî, itikadî, fikhî yönlerden mezhep, fırka, cemaat, tarikat, gibi isimler almışlardır.⁴ Her ne kadar Sufî gruplar mezhepler tarihi tasniflerinde yer bulmamış olsalar da netice itibari ile dinin farklı bir yorumu içerisinde şekillenmiş olmaları, diğer mezhep ve fırkalar gibi süreçlerden geçmiş olmaları, farklı alt gruplara sahip olmaları onların bu tasnif içerisinde yer bulmasını gerekli kılmaktadır. Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirilen Sûfî oluşumlar, çok büyük kitleler üzerinde etki etmelerine karşın mezhepler tasnifinde birkaç ana kaynak dışında tasnife dâhil edilmemişlerdir.⁵

Biz konumuz açısından dini oluşum tabirini oldukça geniş anlamda kullanma taraftarıyız. Nitekim ele alacağımız Tahir Büyükkörükçü çok büyük kitlelere etki etmiş biridir. Onun hem bağlı bulunduğu Erenköy Cemaati ve Mevlevîlik yönünden hem de vaiz olması hasebiyle Konya'nın manevî bir merkezi olan Kapu Cami ve cemaati yönünden büyük etkileri bulunmaktadır.

2.1. Konya'da Dinî Oluşumlar

Konya 1070-1980 yılları arasında Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından fethedilmiştir. Bu fetihden sonra 1097 yılında I. Kılıçarslan tarafından Konya Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti yapılmıştır.⁶ Konya fethinden itibaren dini anlamda hep merkez olagelmıştır. Konya'da böyle bir yapının oluşmasında hem Selçuklular hem de Osmanlılar dönemindeki konumunun etkisi büyüktür. Özellikle Sûfî oluşumların derin izlerini barındıran Konya, Mevlana'nın buraya gelmesi ve faaliyetleri neticesinde bu anlamda ayrı bir yer

4 Mezheplerin oluşum ve gelişimi ile ilgili bkz. Mustafa Başkonak - Ali Osman Balci, "Mezhebi Göçlerle Gelişen Anlayış Farklılıkları ve Dini Eğitim Kurumları (Hâricilik, Mu'tezile, Şiilik Örneği)", *İlahiyat Bilimleri Açısından Göç*, ed. Mustafa Başkonak (Konya: Kitap Dünyası, 2022), 188.

5 Mustafa Akman, "İtikadî Mezhepler Ve Fırkalar Bağlamında Tasavvuf ve Sûfilik'in Yeri", *Dicle İlahiyat Dergisi* XXV/2 (04 Ocak 2023), 334-373.

6 Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Zamanında Konya'nın Devlet Merkezi Oluşu", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (01 Aralık 2011), 231-260.

haline gelmiştir.⁷ Konya'nın şairlerinden âşık Ahmet Şem'i'nin (ö. 1839) yazmış olduğu divan bu manevî havayı yansıtmaya açısından dikkate değerdir:

Aşk u şevkile kurulmuştur binâsı Konya'nın
Anın için bâd-ı cennettir havâsı Konya'nın
Hicrine mahbûbunu kılmış muhayyer âşığı
Dâvet etmiş dostuna olmuş havâsı Konya'nın

Hor gezer âdemleri amma velî irfân olur
Hâfızı gayet cerî âlimleri ummân olur
Hâsılı bir katre âbın nûş eden arslan olur
Galiba toprağının bu iktizâsı Konya'nın

Açtı candan yâreyi gûş eyledik neyle kudüm
Biz anın dervişiyiz inkârımız yok bilumûm
Şah-ı Kutbü'l-ârîfindir Hazret-i Mollâ-i Rûm
Şüphesiz makbûl-i Hak'tır evliyâsı Konya'nın

Bülbül elhân eylemez bu beldede vakt-ı seher
Zikr-i Mevlâna ki mâni olmuş ol murga meğer
Heft kişverde hezâr âşıkları ya hû çeker
Zümre-i nâdan değıldir mübtelâsı Konya'nın

Evliyâsın eyliyem dersen eğer bir bir hisâb
Eylesem icmâl-i tafsîlin olur bin cild kitâb
Sen de eyle bâb-ı Mevlâna'ya durma intisâb
Ordadır âşıkların açık livâsı Konya'nın

7 Abdullah Muaz Güven - Mustafa Başkonak, "Toplumsal Birliğin Sağlanmasında Din Görevlilerinin Rolü: Hacıveyszade Mustafa Efendi Örneği", *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu (Bildiri Kitabı)*, ed. Recep Yıldız (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 228-233.

Konya'da Eflatun misâli vardır çok ricâl
 Gösterir âyine-i İskenderî'den çok cemâl
 Bulunur civâr-ı Mevlâna'da erbâb-ı kemâl
 Her şebi rûz eylemiş Şems'in ziyâsı Konya'nın

Kış olunca donanır ahbâbla vahdet-hâneler
 Kurulur bâzâr-ı aşk ma'mûr olur kâşâneler
 Şem'i'yâ aşkın yakar pervâz ider pervâneler
 Yaz olunca var Meram üzre safâsı Konya'nın"⁸

Selçukluların başkenti olmasından itibaren Konya, hem bir ilim ve kültür merkezi hem de Sûfî oluşumların en önemli merkezlerinden bir haline gelmiştir. Konya'nın bu manevî havasında Mevlana'nın ve burada bir müddet kalan Endülüs'lü Sûfî Muhyiddîn İbü'l-Arabî'nin etkisi açık bir şekilde hissedilmektedir. Konya'daki dinî yapıların oluşmasında bölgenin sosyo-kültürel özellikleri kadar tarihsel süreçte siyasî iradenin etkileri de bulunmaktadır. Konya'da bu anlamda farklı dönemler faaliyet yürütmüş ve etkileri günümüzde de devam eden Nakşîlik, Kadirîlik, Mevlevîlik, Melâmîlik, Rufâilîlik gibi birçok dinî oluşumlarla birlikte ilmî anlamda eğitim veren medreseler yer almaktadır.⁹ Günümüzde de Konya'nın tarihi alt yapısından süzülen bu atmosfer her anlamda kendini hissettirmektedir.

3. Manevî Bir Lider: Tahir Büyükkörükçü

Tahir Büyükkörükçü, 1925 yılında Konya'nın Karatay İlçe'sinde bulunan Ulu Irmak mahallesinde evin ilk erkek çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Körükçü Mehmet Efendi (1907-1964) annesi Dülgerzâdelerden Aliye hanım (1906-1958)'dir.¹⁰ İlkokulunu ve üçüncü sınıfa kadar ortaokulunu Konya'da okumuştur. O dönemlerde ailesinin maddi sıkıntılar çekmesi sebebi ile Endazenin Mustafa Efendi olarak bilinen bir kunduracının yanında işe girmiş ve ailesine maddi olarak destek olmaya çalışmıştır. Endazenin Mustafa Efendi ticari hayatının yanında ilimle meşgul olan bir kişiydi. Tahir Hoca ilk Kur'an eğitimini bu zattan almıştır.¹¹ 1954 yılında Atçekenlerden Fahriye hanımla onun 2003'te vefat etmesinden sonra da 2004'te Aliye Hanımla evlenmiştir. Üç kız bir erkek evladı olmuştur. Tek erkek çocuğu olan Abdurrahman Büyükkörükçü halen Konya il Müftülüğünde vaiz olarak görev yapmaktadır.

8 "Yanımdan Geçip Gidiyoruz! Meğer...", *Konya'nın Sesi* (19 Ekim 2023).

9 Sami Baybal, "Geçmişten Bugüne Konya'da Dinî ve Tasavvufî Hayat", *Yeni İpek Yolu: Konya Ticaret Odası Dergisi*, (2003), 115-124.

10 Bekir Şahin, "Sultân'ül Vâizîn Tahir Büyükkörükçü", *Şehir ve Alimleri* (Şehir ve Alimleri Sempozyumu, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017), 198-199.

11 Abdurrahman Büyükkörükçü, "Tahir Büyükkörükçü", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 545-546.

3.1. İlmî Hayatı

Tahir Büyükkörükçü'nün ilk defa dini eğitimi özellikle Kur'an eğitimi aldığı kişi çalışmak üzere yanına girdiği kunduracı Endazenin Mustafa Efendi'dir. Ortaokul üçüncü sınıfta iken Kapu camisinde vaaz vermekte olan Hacı İsa Rûhi Bolay Hoca Efendi'yi dinlemiş ve bu vaazdan çok etkilenmiştir. Bir tevafuk eseri olarak vaazdan sonra Hacı İsa Efendi sürekli olarak görüştüğü Mustafa Efendi'nin yanına ziyarete gelir. Burada Mustafa Efendinin teşviki ile Hacı İsa Efendi "Evladım Tahir, sen her şeyi bırak da bana gel, ben sana hakiki ilim okutayım" diyerek onu yanına çağırır. Okulunu yarıda bırakarak bu davete iştirak eder. Bu ilmi eğitime başlamasının yanında o dönemler Bulgur Tekke imamı olan Çimilli Hakkı Efendi'den hafızlık eğitimi almaya da başlar. Bu dönemler de Tasavvufa da ilgi duymaya başlamış ve Mahmut Sami Ramazanoğlu'na intisâb etmiştir.¹²

Bu eğitim dönemlerinde siyasi yönetimin baskısı açıkça hissedildiğinden gizli bir şekilde yürütülmektedir. Kur'an ve Arapça eğitimlerine ek olarak Hacıveviszâde Mustafa Kurucu Efendi'den Hadis ve ahlâk, Müsevvid Bülbül Mehmet Efendi'den ferâiz, Hacı Hâkî Efendi'den (İzler) Farsça, Hacı Haydar Efendi'den (Ulukapı) kıraat tahsil etmiştir. Dört yıllık bir eğitimden sonra Hacı İsa Efendi'den icazet almıştır. İcazetten sonra askerlik zamanı geldiğinden üç yıl boyunca İzmir Foça'da askerlik yapmıştır.¹³

3.2. Eserleri

Tahir Büyükkörükçü eserlerinin büyük çoğunluğunu gençlik yıllarında hem maddi sıkıntılarını gidermek hem de manevi bir amaçla yazmıştır. Tedvinden daha çok tedrise önem vermiştir. Arkasında beş tane eser bırakmıştır. Bu eserler şunlardır :

Hakikî Vechesiyle Mevlâna ve Mesnevi: Bir Mevlana aşığı olan Tahir Büyükkörükçü bu eserini Konya'da 1959 yılında yazmıştır. Bu eserinde Mevlana ve Mesnevi hakkında bilgi vermiştir. Mesneviden alıntılarla na't, iman, taharet, namaz, zekât, oruç, hac, tövbe, zikir, tefekkür, nefis muhasebesi, ahlak, edep, haya, sabır, şükür, tevazu, hikmet gibi uygulamaya yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca Mesneviden hikâyeler başlığı altında özellikle seçtiği hikâye ve menkıbeleri paylaşmıştır.¹⁴

Mübârek Ramazan ve Oruç: Bu eserinin Konya'da 1961 yılında yazmıştır. Ramazan ve Orucun öneminden bahsetmektedir.

Mevlânâ ve Mesnevî Gözüyle Peygamber Efendimiz: "Ben Muhammed Mustafa'nın ayağının tozuyum" diyen Mevlana'nın Peygamber sevgisini an-

¹² Büyükkörükçü, "Tahir Büyükkörükçü", 546-547.

¹³ Muhammed Tahir Büyükkörükçü, "Büyükkörükçü, Tahir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/231-232.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir Büyükkörükçü, *Hakikî Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1983).

latan bir eser olup 1963 yılında İstanbul'da yazmıştır.

İslâm'da Edeb: bu eserini edebın bir Müslüman'ın hayatının her safhasında olması gerektiğinden hareketle 1963 yılında İstanbul'da yazmıştır. Tasavvuf ehline göre edep, Edebin 7 esası, Hilafet ve hitabet edebi, Ulu'l Emre itaat edebi, Adalet karşısında edep, Anne babaya karşı edep gibi başlıklar göze çarpan konulardır.

Müslüman Peygamberini Tanımalısın: Küçük bir risale şeklinde olup 56 sayfadan müteşekkildir. 1963 yılında İstanbul'da kaleme almıştır. Eserin hazırlanmasında Allâme-i Kastalâni'nin *Mevâhibu'l Ledunniyye* ve şerhi (Zürkâni) *Aliyyu'l Kârî'nin Şifâ-i Şerîf'i*, *Tirmizî'nin Şemâil'i*, *İbnu'l Kayyim el-Cevzî'nin Zâdu'l Meâd'ı* gibi pek çok eserlerden yararlandığını dile getirmektedir.¹⁵ Peygamber efendimizin faziletleri ve üstün özellikleri maddeler halinde işlenmektedir.

3.2. Yaptığı Görevler

3.2.1. Vaizlik

Tahir Büyükkörükçü askerlik dönüşünde farklı camilerde vaaz vermeye başlamıştır. 1950'li yıllarda Bu vaazların birini, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Konya ziyaretinde dinlemiş ve resmi bir vesika verilmesi hususunda talimat vermiştir. Artık resmi izinli bir vaiz olarak görev yapmaya başlamıştır.¹⁶ Ayrıca farklı mahalle mescitlerinde imamlik da yapmaya başlamıştır.

Bu arada yarım kalan hafızlığını da tamamlamaya gayret etmektedir. Bu dönem birkaç gençle Arapça dersleri yaptığı sırada baskına uğramışlar ve vaizlik yetkisi elinden alınmıştır. Daha sonra tekrar görevine iade edilmiştir. Bu sıralarda açılan imamlik sınavına girmiş ve kazanarak Sancioğlu (Boncuk) Cami'ne atanmıştır. Küçük camilerde yaptığı vaazların aşırı ilgi görmesi nedeni ile ilk olarak Şerâfeddin Camisinde daha sonra diğer büyük camilerde vaaz etmeye başlamıştır.

1951 yılında açılan Konya İmam Hatip Lisesinde de derslere girmeye başlamış ve yaklaşık iki yıl kadar devam etmiştir.¹⁷ 1960 darbesi sonrası yönetimin baskılarının arttığı bir dönem olması sebebi ile şikâyet edilmiş ve hakkında tahkikat başlatılarak, Burdur vaizliğine sürgün edilmiştir. Ancak Burdur'da da hemen adını duyurmuş ve oradaki halk onu bağrına basmıştır. O günlerini şu şekilde anlatmaktadır: "*Ensâr'ın Muhâcirin'e sahip çıktıkları gibi Burdurlu kardeşlerimiz de bize sahip çıktılar, hiç yalnızlık çekmedik, hiç garip kalmadık.*"¹⁸ Ayrıca o dönemin sıkıntıları günlerini: "O günler çok sıkıntılı

¹⁵ Tahir Büyükkörükçü, *Müslüman Peygamberini Tanımalısın* (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1963), 13.

¹⁶ Şahin, "Sultân'ül Vâizin Tahir Büyükkörükçü", 199; Büyükkörükçü, "Tahir Büyükkörükçü", 548.

¹⁷ Büyükkörükçü, "Tahir Büyükkörükçü", 549.

¹⁸ Büyükkörükçü, "Tahir Büyükkörükçü", 550.

günlerdi. Nedensiz, niçinsiz tutuklamalar oluyor, gidenlerden haber alınmıyordu. Bu adamlar beni de almaya gelirlerse çamaşır, pijama almama bile müsaade etmezler diye, sekiz ay çantam odamda hazır bekledim. Çok îmalı sözler duyardım. Ancak bir tek vaazımdan geri kalmadım.” diyerek anlatmıştır.¹⁹ 1965’te Denizli de ilk salon konuşmasını yapmış ve sonrasında ünü diğer illere hatta yurt dışına kadar ulaşmıştır.²⁰

3.2.2. Konya İl Müftülüğü

1965 yılının sonlarına doğru iktidar değişmiş ve Tahir Büyükkörükçü affedilerek dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Yaşar Tunagür’ün ısrarları ile Konya İl Müftülüğüne getirilmiştir. Müftü iken de onun için bir yaşam biçimi haline gelen vaizlikten geri kalamamıştır. Zaten bu üstadım dediği Mahmut Sami Ramazanoğlu’nun isteği de bu yönde olduğundan müftülük görevi süresince vaizliği de bırakmamıştır. İlim onun için her zaman ön planda olduğundan müftülük döneminde ün yapmış âlimleri getirterek hocalara ders verdirmiştir. Ayrıca bu görevde iken tüm siyasi baskılara rağmen pek çok Kur’an Kursunun açılmasını sağlamıştır. Meram Müftülüğü’nün bugün ki binası onun zamanın da alınmıştır.²¹

O hiçbir zaman duruşundan taviz vermemiş inandığı şeyleri cesaretle savunmuş, bir hata gördüğü zaman tavrını ortaya koymuştur. Bu cesur çıkışları o dönemde meclise kadar gitmiş, İsmet İnönü bir konuşmasında onun adını defalarca anmıştır. O dönemlerde İslam’a uygun bir yerleşim planını hayata geçirmek için tanıdıkları ile bir yer satın almışlar ve yüksek duvarlı müstakil evler inşa ederek oraya yerleşmişlerdir. Buranın ismini de bizzat kendisi Bağlı bulunduğu cemaatinden dolayı Erenköy koymuştur.²² 1965 yılından 1970’li yıllara kadar yaklaşık yedi yıl Konya İl Müftülüğü görevini sürdürmüştür.²³ Bu görevi yaptığı sırada dönemin Diyanet İşleri Başkanı rahatsız oluş ve onu müftülük görevinden alarak tekrar vaizliğe atamış ve yaklaşık bir yıl kadar bu görevi yaptıktan sonra 1973’te emekli olmuştur.²⁴

3.2.3. Milletvekilliği

Tahir Hoca emekli olduktan sonra vaaz etmeyi hiç bırakmamış hatta konferanslara da başlamıştır. Yurt dışından gelen davetleri de geri çevirmemiş birçok yerde konferanslar vermiştir. O dönemlerde milletvekili olacağı söylentilerine karşı bunu bir intihar olarak değerlendirmiş ve asla böyle bir şeyin olamayacağını dile getirmiştir. Ancak üstadı Mahmut Sami Ramaza-

19 Şahin, “Sultân’ül Vâizin Tahir Büyükkörükçü”, 200.

20 İsmail Hakkı Atçeken, “Büyükkörükçü Tahir”, *Konya Ansiklopedisi* (Konya: Konya Kültür A.Ş., 2011), 2/217.

21 Şahin, “Sultân’ül Vâizin Tahir Büyükkörükçü”, 203.

22 “Tahir Büyükkörükçü Hoca Efendi Belgeseli”, Belgesel, haz. Fatma Tunçer Öncü, *Kontv* (2011), böl. 2.

23 Büyükkörükçü, “Tahir Büyükkörükçü”, 551.

24 Şahin, “Sultân’ül Vâizin Tahir Büyükkörükçü”, 203.

noğlu'ndan aldığı bir mektupla milletvekilliği teklifini kabul etmiştir.

Milletvekilliği döneminde bulunduğu ortamdan asla mutlu olmamış ve çevresindekilere sıkıntısını dile getirmiştir. Fakat gittiği her yerde doğru bildiklerini söylemekten çekinmemiş bu durum onun sürekli hedef gösterilmesine neden olmuştur. Konya'da yapılan Necmettin Erbakan'ın da katıldığı Kudüs mitingi bayrağı taşıyan son damla olmuş 12 Eylül Darbesinin yapılması sonucunu doğurmuştur.²⁵ On bir ay tutuklu olarak hapiste kalır. Beş yıl boyunca süren yargılamalardan sonra beraat eder. Onu en çok rahatsız eden bu süre zarfında Haremeyn'den ve kürsülerden uzak kalmaktır. Beraat eder etmez hemen Haremeyn'e gitmiş ve orada oturma izni almıştır. 1985'ten 1999 yılına kadar orada ikamet etmiştir. Bu süre zarfında Türkiye'ye geldikçe yine vaazlarına devam etmiştir.²⁶

4. Tahir Büyükkörükçü ve Dinî Oluşumlara Etkisi

Tahir Büyükkörükçü gerek verdiği vaazlarla gerek ders halkalarıyla geniş kitlelerde etkisi bulunmaktadır. Özellikle Kapu Cami'sinde verdiği vaazlar çok büyük katılımı takip edilmiştir. Onun cami cemaati üzerinde etkisi olduğu kadar dinî oluşumlar üzerinde de etkisi elbette ki mevcuttur. Sadece Kapu Cami olarak bile ele alınsa buranın Konya'da birçok dinî oluşum tarafından menevî bir yer olarak kabul görmesi ne denli büyük ve farklılıklar barındıran bir kitleye hitap ettiği ve onlar üzerinde etkiler bıraktığı anlaşılacaktır. Onun intisap ettiği Erenköy Cemaatinin Konya'da büyük bir takipçi kitlesine sahip olması da bu cemaatin Konya ayağı açısından önemli bir husustur. Yine Mevlevîlikle olan bağı da bu oluşum üzerinde etkisinin görülmesi açısından dikkate değerdir. Bu anlamda onun Mesnevî'yi sürekli el üstünde tutması ve vaazlarında sıklıkla kullanması da bu manada önemli görünmektedir.

Tahir Hoca'nın herhangi bir cemaat oluşturduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. Ancak onun bir cemaat oluşturacak kadar takipçisi olduğu da bir gerçektir. Öncelikle o genç yıllar tanıştığı Nakşibendî tarikatının Halidî kolunun Erbilî Dergâhı Postnişini Mahmut Sami Ramazanoğlu'nun mürididir. Yani bu gün bilinen adı ile Erenköy Cemaati ya da Altınoluk Cemaati olarak bilinen tarikata müntesiptir. Erenköy Cemaatine müntesipliği yanında bir Mevlana hayranı olmasının da etkisi ile Osman Çelebizâde Sıdkı Çelebi'den icazet alarak Mevlevî dergâhına da mürit olmuştur.²⁷

4.1. Tahir Büyükkörükçü ve Erenköy Cemaati

Tahir Hoca için Mahmut Sami Ramazanoğlu'nun ayrı bir yeri vardır. Tam bir bağıllık ona intisap etmiştir. Her konu da onunla istişare etmiş, Burdur da görev yaptığı zaman onun ders görevlerini yürütmüştür. Onun

25 "Tahir Büyükkörükçü Hoca Efendi Belgeseli", böl. 3.

26 Büyükkörükçü, "Tahir Büyükkörükçü", 552.

27 Bekir Şahin, "Sultân'ül Vâizîn Tahir Büyükkörükçü", s. 123.

değeri konusunda “Hayatım boyu ondan daha büyüğünü görmedim; onun kadar nefsini terbiye etmiş bir zata rastlamadım.” demiştir.

Milletvekili olmak gibi bir isteği olmamışken, hatta bu konu da yemin bile etmişken sırf efendisi istediği için, yemininin kefarecini vererek Milli Selamet Partisinden aday olmuş ve seçilmiştir.²⁸ Onun tasavvufa bağlılığı ile alakalı Ali Ulvi Kurucu onun ilmi kadar Sami Efendi’ye bağlı tasavvuf tarafının da olduğunu, şaibesiz pürüzsüz bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu dile getirmiştir.²⁹

4.2. Tahir Büyükkörükçü ve Necip Fazıl

Necip Fazıl Kısakürek, Burdur’a geldiği zaman ismini çok duyduğu Tahir Büyükkörükçü’nün vaazını dinlemek istemiş, gitmeden önce de banttan bir vaazını dinlemiş ve kendisine hayran kalmıştır. Bu hayranlığını kısa bir yazı ile şöyle duyurmuştur: “Bu vatanın kaldırımları fildişinden ve evleri bilürdan, hayal üstü bir madde ve mânâ kemâline ulaşmış bir başkenti, sitesi (metropolis) olsaydı da, bu başkent in bir milyon kişilik büyük mâbedinde, her evin her odasında bir hoparlör içinde sesi uğuldayan bir üstün kelâm ve hakikat vâizi bulunsaydı, onu bile bana hor gösterecek çapta, gerçeklikte ve derinlikte bir din adamına, 25.000 nüfuslu Burdur Kasabası’nda rastladım. Gelince anlatırım.”³⁰

Onun vaizliğinin gücünü ve yetiştirdiği zor dönemleri Necip Fazıl şu şekilde dile getirmektedir: “Tahir Büyükkörükçü’yü, çölde, bir çorak vadide yetiştirmiş bir güle benzettim. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’ndan sonra, Arapça okumak, din ilimlerini tahsil etmek şöyle dursun, Kur’an-ı Kerim’in bile yasadığı bir devirde, böyle bir vaiz, böyle anlayışlı bir insan, söylediklerini, benim gibi müşkülperest bir kimseye dahi dinletebiliyorsa, bu kabiliyeti bir deha eseri ve bunu İslâm’ın bir mucizesi olarak sayarım. İslâm, meyvelerini ve mucize şafağını ufuklardan sökmeye başlamıştır.”³¹

Necip Fazıl başka bir yazısında onu tüm âlimlere örnek bir kalıp olarak göstermiş, lafı evirip çevirmeden, korkusuzca gerçekleri haykıran yeni bir ses olarak değerlendirmiştir. Ayrıca onun Burdur’daki varlığını orada yaşayanlar için bir nimet olarak görmüş ve tüm şehirlerde onun gibi vaizlerin bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca mecliste bir konuşma esnasında, “Konya Müftüsü” denilerek, adının sürekli tüm olumsuzlukların kaynağıymış gibi anılmasından rahatsız olmuş ve bunu yayınladığı bir yazıda dile getirmiştir.³²

28 Büyükkörükçü, “Tahir Büyükkörükçü”, 555; “Tahir Büyükkörükçü Hoca Efendi Belgeseli”, böl. 3.

29 M. Ertuğrul Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 3* (İzmir: Kaynak Yayınları, 2008), 358.

30 Necip Fazıl Kısakürek, “Noktalam”, *Yeni İstanbul Gazetesi* (17 Ocak 1965); Büyükkörükçü, “Tahir Büyükkörükçü”, 558.

31 Şahin, “Sultân’ül Vâizin Tahir Büyükkörükçü”, 201.

32 Necip Fazıl Kısakürek, “Çerçeve”, *Yeni İstanbul Gazetesi* (19 Mart 1965); Şahin, “Sultân’ül Vâizin Tahir Büyükkörükçü”, 201-202. Ayrıca meclis kürsünden onun hedef gösterilmesine tepki olarak kaleme aldığı yazısı için bkz. Necip Fazıl Kısakürek, “Çerçeve”, *Yeni İstanbul Gazetesi* (08 Mart 1968).

4.3. Tahir Büyükkörükçü ve Ali Ulvi Kurucu

Ali Ulvi Kurucu'nun ilk defa Tahir Büyükkörükçü adını duyması 1947 yılında Hac yaptığı sırada İsa Rûhi Efendi ile karşılaşması sırasında olur. Bir rüya gördüğünü, rüyasında İsa Efendinin Konya'da bir ders halkasında iki, üç talebesiyle ders yaptığını, dershanenin avlusundan berrak bir su aktığını söyler. İsa Efendi de bir dershanesi olduğunu öğrencileri içinde de en çok Tahir adlı bir gençten umutlu olduğunu söyler. Ali Ulvi Kurucu bu genci çok merak eder. Birkaç yıl sonra hac zamanı onun da hacca geldiğini öğrenir ve vaazlarını dinleyerek çok etkilendiğini böyle bir etkileme gücünün sadece bilgi ile olamayacağını ifade eder. Onunla tanışmış ve birlikte muhabbet etmişlerdir.³³

Ali Ulvi Kurucu, Konya'ya geldiği zaman da Tahir Hocanın vaazlarını dinlemiştir. Onun vaazlarında Mesnevi'den beyitler, Mehmet Akif'in şiirlerinden bölümlerle beraber kendi şiirlerini de okuduğunu fark etmiştir. Tahir Hoca'nın siyasete girmesi konusuna da değinmiş ve şöyle bir sonuca ulaşmıştır: "Herhalde işin doğrusu, kârı zararı ve her zamana ait vaziyetin nezaketini göz önüne alarak, nefsinin hilelerine kapılmadan ve din adamlarının halkın üzerindeki tesirinden faydalanmaktan başka bir şey düşünmeyen politikacı cambazlara aldanmadan; ayrıca akli eren, hak söyler dostlarla müşavere ederek, icabına göre karar vermektir."³⁴

4.4. Tahir Büyükkörükçü ve Mevlânâ

Tahir Büyükkörükçü'nün Mevlânâ'ya karşı büyük bir sevgisi vardır. Tüm konuşmalarında ondan kesinlikle bahseder ve Mesnevi'den beyitler okumayı ihmal etmez. Tahir Hoca Mevlânâ'nın şahsi karakterini oluşturan etkenleri, Allah'a karşı büyük bir iman teslimiyet ve aşk, Peygamber efendimize tam bir bağlılık, Kur'an'ı Hakîmi düstur edinerek hükümlerine uymak, zikir ve ibadetin zevkini alan bir kulluk, hayatını dine ve Allah'a adanarak insanların gaflet ve maddecilikten kurtulmalarına çalışmak, olarak saymıştır.³⁵

Tahir Hoca Mevlânâ'yı sevenleri üç gurupta değerlendirir. Birinci gurup, sevmede aşırıya gidenlerdir. Hatta bunlardan bazıları onu Peygamberden bile üstün tutarlar. Ancak Mevlânâ'nın bizzat kendi sözleri onun tam bir peygamber aşığı olduğunu ortaya koymaktadır. İkinci gurup, Mevlânâ ve benzerlerini sürekli tenkit edenlerdir. Eğer bunu Kur'an ve şeriata uymadığı için düzme amacı ile yapıyorlarsa güzeldir. Ancak haset ve kinlerinden yapıyorlarsa o zaman büyük bir yanlışa düşmüşler demektir. Üçüncü gurupta itidalli olmayı tercih edenler ve Allah ve dostlarına saygıyı elden bırakmayanlardır.³⁶

Mesnevi ile ilgili olarak da onun Mevlânâ'nın başyapıtı olduğunu söyler. Ayrıca onu, marifet keşkülü, irfan bahçesi, okuyanı doyan, hasımlarını

33 Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar* 3, 355-356.

34 Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar* 3, 360.

35 Büyükkörükçü, *Hakiki Vehesiyile Mevlana ve Mesnevi*, 10.

36 Büyükkörükçü, *Hakiki Vehesiyile Mevlana ve Mesnevi*, 35-41.

yere çalan bir eser olarak niteleyerek övmektedir. Mesnevî'nin bütün dünyada bilindiğini ve okunduğunu, en bilinen şairlerin ve mutasavvıfların onun dehası önünde dize geldiklerinden bahsetmektedir.³⁷

Mevlânâ'nın "Aklı Muhammed Mustafa'nın önüne kurban et; Hasbiyalah de ki kula Allah yeter." sözünü alıntılıyarak, fen ve ilmüne güvenenlere bunun bir cevap olduğunu vurgulamıştır.³⁸ Bir milletin ecdadına, tarihine, milli gelenek ve göreneklerine sahip çıkmasının önemine binaen Mesnevî'den "Ahir zamanın adi ukalası, kendilerini evvelce geçenlerden üstün görürler"³⁹ sözlerini paylaşır.

Mevlânâ'nın Vahdet-i Vücutçu olmadığına kendi sözlerinden örnekler verir. Mevlânâ'nın "Bizim Mesnevîmiz vahdet dükkânıdır. Onda 'Bir'den başka ne görürsen O puttur." sözü üzerinden onu Vahdet-i Vücutçu diye niteleyenlerin yanıldığını Mevlânâ'nın "Kul kendinden külliye fani olmadıkça; 'Tevhid' onun nezdinde tam tahakkuk etmez. Tevhîd (vahdet) hulul değildir; tâ yok olmak (bütün varlıklardan, kibirden, enâniyetten, gururdan pâk olup temizlenmek, arınmaktır. Yoksa kuru lafla bâtil Hak olmaz."⁴⁰ sözlerinin açık bir şekilde bunu ortaya koyduğunu söyler. Hatta Vahdet-i Vücutçu olarak anılan Muhyiddîni Arabî'nin Akîde-i Suğrâ'da " Hak Teâlâ'ya mahlûk varlıkların veya mahlûkata Hakkın hulûl etmesi mümkün değildir. Cenâb-ı Hakkın hulûl etmesi mümkün değildir. Cenâb-ı Hak bundan münezzektir."⁴¹ dediğini alıntılıyarak ve birkaç örnek daha vererek onun da Vahdet-i Vücutçu olmadığını söylemektedir. Her âlimin biz özelliği ile ön plana çıktığını Mevlânâ'nın da aşk, cezbe ve şevk özellikleri ile diğerlerinden farklı olduğunu vurgular.⁴²

Mesnevî'den paylaştığı bir paragrafta vahiy kâtiplerinden biri olan Abdullah b. Sa'd isminde birinden bahseder. Bu kişinin gelen vahyi yazarken bazı ayetlerin devamını Peygamber söylemeden söylediğini, Peygamber de onun söylediğini aynen söylediğini ve yazdırdığını söyler. Bu adamın daha sonra Peygambere gelen vahiy bana da geliyor diyerek irtidât ettiğini söyler.⁴³

Sonuç

Dinî gruplar açısından önemli bir yere sahip olan manevî liderlik, bir yandan aidiyeti canlı tutmakta diğer yandan da grubun yayılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Bu anlamda Konya özelinde Tahir Büyükkörükçü'yü konu edindiğimiz bu çalışma manevî liderlerin ne denli önemli bir işleve sa-

37 Büyükkörükçü, *Hakiki Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi*, 59-60.

38 Büyükkörükçü, *Hakiki Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi*, 12.

39 Büyükkörükçü, *Hakiki Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi*, 16.

40 Büyükkörükçü, *Hakiki Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi*, 62.

41 Büyükkörükçü, *Hakiki Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi*, 63.

42 Büyükkörükçü, *Hakiki Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi*, 35.

43 Tahir Büyükkörükçü, *Mevlânâ ve Mesnevi Gözüyle Peygamber Efendimiz* (Konya: Ülkü Yayınevi, 1963), 113.

hip olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle sūfî oluşumlarda ön plana çıkan manevî liderlik, grup birlikteliğini güçlendirerek grubun sağlam bir yapı haline gelmesini ve yayılmasına olanak sağlamaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde ilmin ve manevî yaşamın etkili olduğu Konya, bu yapısını koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Bu anlamda şehrin tarihini yansıtan birçok yapı günümüze kadar ayakta kalmayı başarmıştır. Tarihi yapılarla birlikte günümüzde hala hissedilen şehrin tarihten süzülen sosyo-kültürel havası da günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüz Konya'sında birçok dinî oluşum bu tarihi arka planın izlerini taşımaktadır. Konya'nın manevî anlamda en değerli kabul edilen mekânlarından bir olan Kapu Cami, dinî oluşumların birlikteliğinin de en çok hissedildiği mekânların başında gelmektedir. Tahir Büyükkörükçü'yü dini oluşumlar açısından değerli kılan şey de Kapu Cami'sinde verdiği vaazlardır. Bu anlamda cami özellikle Cuma günleri Tahir Hoca'nın vaazlarını dinlemek için her kesimden insanla dolup taşmıştır.

Tahir Büyükkörükçü'nün en derin izler bıraktığı dinî oluşum esasen Kapu Cami cemaatidir. Tahir Hoca'nın "Kapu Cami'sinin aziz cemaati" ile başlayan vaazları büyük bir ilgi ile takip edilmiş, vaazlar esnasında yükselen "Allah" nidaları da bu manevî havayı farklı boyutlara taşımıştır. Bu vaazları enteresan kılan hususlardan biri de Tahir Hoca'nın sık sık alıntı yaptığı Mevlânâ'nın Mesnevî'sidir. Şehrin manevî atmosferine de uygun olarak kullanılan bu beyitleri Tahir Hoca, hem Farsça hem de Türkçe olarak vermiştir. Bu anlamda şunu da belirtmek gerekir ki Tahir Hoca sadece manevî anlamda değil ilmî anlamda da kendisini yetiştirmiş ve ilim ile bağını hiç kopartmamıştır.

Erenköy Cemaati lideri Mahmud Samî Ramazanoğlu'na intisap etmiş olan Tahir Hoca aynı zamanda Mevlevî dergâhı ile de bağlantılıdır. Onun özellikle Efendim dediği Mahmud Samî Ramazanoğlu'na bağlılığını gösteren en önemli olay milletvekilliğini istemeyerek de olsa sırf o istediği için kabul etmesidir. Tahir Büyükkörükçü ilmî ve manevî anlamda her iki dinî oluşumda da derin izler bırakmıştır. Her ne kadar onun bir cemaate mensubiyeti bulunsa da birçok cemaat mensubu tarafından sevilerek takip edilmiştir. Elbette onun bu etkisinin en önemli faktörlerinden biri bildiği doğruları Kur'an ve Sünnet ışığında nakletmek olmuştur. Bununla birlikte Mevlânâ aşkı ve onun sözlerini çokça kullanması, gördüğü yanlışları nezaketle dile getirerek uyarması, yeri geldiğinde siyasî konuşmalardan kaçınmaması, manevî alana yönelik vurguları gibi pek çok husus onun geniş kitleler tarafından takip edilmesini sağlamıştır. Tahir Büyükkörükçü'nün izleri günümüzde de hala Konya'da derin bir şekilde hissedilmektedir.

KAYNAKÇA

- Akman, Mustafa. "İtikâdî Mezhepler Ve Fırkalar Bağlamında Tasavvuf ve Sûflîk'in Yeri". *Dicle İlahiyat Dergisi* XXV/2 (04 Ocak 2023), 334-373.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite*. Berikan Yayınevi, 2020.
- Arı, Yılmaz. "Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Fevzi Rençber vd. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Büyükkörükçü Tahir". *Konya Ansiklopedisi*. C. 2. Konya: Konya Kültür A.Ş., 2011.
- Başkonak, Mustafa - Balcı, Ali Osman. "Mezhebî Göçlerle Gelişen Anlayış Farklılıkları ve Dinî Eğitim Kurumları (Hârîcilik, Mu'tezile, Şîlik Örneği)". *İlahiyat Bilimleri Açısından Göç*. ed. Mustafa Başkonak. 187-207. Konya: Kitap Dünyası, 2022.
- Baybal, Sami. "Geçmişten Bugüne Konya'da Dinî ve Tasavvufî Hayat". *Yeni İpek Yolu: Konya Ticaret Odası Dergisi*, 115-124.
- Bulut, Ramazan. "Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (29 Aralık 2022), 246-256.
- Büyükkörükçü, Abdurrahman. "Tahir Büyükkörükçü". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Büyükkörükçü, Muhammed Tahir. "Büyükkörükçü, Tahir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/231-232. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Büyükkörükçü, Tahir. *Hakiki Vechesiyle Mevlana ve Mesnevi*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1983.
- Büyükkörükçü, Tahir. *Mevlânâ ve Mesnevi Gözüyle Peygamber Efendimiz*. Konya: Ülkü Yayınevi, 1963.
- Büyükkörükçü, Tahir. *Müslüman Peygamberini Tanımalısın*. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 2. Basım, 1963.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 3*. İzmir: Kaynak Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Güven, Abdullah Muaz - Başkonak, Mustafa. "Toplumsal Birliğin Sağlanmasında Din Görevlilerinin Rolü: Hacıveyiszade Mustafa Efendi Örneği". *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu (Bildiri Kitabı)*. ed. Recep Yıldız. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Türkiye Selçukluları Zamanında Konya'nın Devlet Merkezi Oluşu". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (01 Aralık 2011), 231-260.
- Kısakürek, Necip Fazıl. "Çerçeve". *Yeni İstanbul Gazetesi* (19 Mart 1965).
- Kısakürek, Necip Fazıl. "Çerçeve". *Yeni İstanbul Gazetesi* (08 Mart 1968).

Kısakürek, Necip Fazıl. “Noktalama”. *Yeni İstanbul Gazetesi* (17 Ocak 1965).

Okumuş, Namık Kemal. “Gün Ve Geleceği Iskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (Haziran 2023), 24-47.

Şahin, Bekir. “Sultân’ül Vâizîn Tahir Büyükkörükçü”. *Şehir ve Alimleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.

“Tahir Büyükkörükçü Hoca Efendi Belgeseli”. Belgesel. haz. Fatma Tunçer Öncü. *Kontv*. Yayın Tarihi 2011.

Konya'nın Sesi. “Yanından Geçip Gidiyoruz! Meğer...”. 19 Ekim 2023. Erişim 27 Aralık 2023. <https://www.konyaninsesi.com.tr/yerel/yanindan-gecip-gidiyoruz-me-ger-42632.html>



Bölüm 7

AİLE KURUMUNUN İŞLEVLERİ NELERDİR VE NEDEN ÖNEMLİDİR? SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA¹

Yılmaz ARI²

-
- 1 Bu çalışma; 10th International Congress on Humanities and Social Sciences in a Changing World adlı organizasyonda “The Basic Functions of the Family as an Important Building Block of Society” başlığıyla sunulan ve *10th International Congress on Humanities and Social Sciences in a Changing World Proceedings Book*'ta (Bzt Akademi Yay. 2023) İngilizce yayınlanan bildirinin (Ari, 2023a), gözden geçirilerek geliştirilen ve Türkçeleştirilen hâlidir.
 - 2 Dr. Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0003-4529-7162 | E-Mail: yilmaz.ari@ogu.edu.tr Dr. Faculty Member, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Meşelik Kampüsü, Odunpazarı / Eskişehir, TÜRKİYE,
DOI: <https://www.doi.org/10.5281/zenodo.10433701>

1. Giriş

Toplumsal hayatın ontolojik temeli olarak her toplumda evrensel bir öneme sahip olan aile kurumu, insanların ilk sosyal çevresi olup, kendilerini topluma ve hayata bağlayan, toplumsal kurumlar arasında en önemli olanıdır (Turgut, 2017). Aile, toplumsal varlığı bulunan ayrıca fert ve toplum yaşamının merkezinde olan, asgari “anne, baba ve çocuklardan oluşan” (Dündar, 2018) “birbiri ile akraba bir grup insanı” (Giddens, 2012) tanımlayan en küçük sosyal yapı birimidir. Aile üyeleri, birbiri ile akrabalık bağı olan bir grup insanı tanımlar. Toplumun yapısı ve işleyişi için en asli ve önemli bir sosyal grup olarak öne çıkan Aile Kurumu, bireyler arasında samimi, yüz yüze ve sürekli ilişkilerin bulunduğu bir sosyal ortam sunar. Bu durum, ailenin sosyo-psikolojik özelliklerinden kaynaklanır. Aile kurumu, tarihte bir arada yaşamın, sevginin, eşitliğin, özgürlüğün, otoritenin, ilişkilerin ve sorumlulukların sembolü olmuştur (Aslan, 2002). Aile üyeleri, birbirleriyle etkileşim halinde olup (Akın, 2019), farklı roller üstlenirler.

Aile içerisinde bir roller organizasyonu olduğu söylenebilir. Bu, ailenin varlığı nedeniyle, sahip olduğu dengeli bir yapı sayesinde gerçekleşir. Aile, bireylerin ihtiyaçlarını karşılayan ve topluma uyum sağlamalarına yardımcı olan bir işlev ve pozisyona sahip olup (Soner, 2013; Arı, 2023c), hem bireylerin hem de toplumun gelişimine katkıda bulunan bir sosyal kurumdur.

2. Aile Kurumunun İşlevleri: Bir Ayna, Bir Pusula, Bir Kalkan

Aile kurumunun işlevleri, ailenin bireyler ve toplum için çeşitli açılardan yararlarını belirten kavramlardır. Bu kavramlar, ailenin fizyolojik, biyolojik ve psiko-sosyal boyutlarını kapsar (Kirman, 2004). Böylece, ailenin toplumsal hayattaki önemi ortaya çıkar. Aile kurumunun işlevleri, muhtelif kaynaklarda farklı sayıda ve şekilde sıralanabilir. Ancak genel olarak, toplumda yerleşik kural ve değerler sistemini bireylere aktarma, onları toplumsal sisteme adapte etme ve bağlama, sevgi, cinsellik ve sosyalleşme gibi diğer kişi ve kurumlara devredilmesi mümkün olmayan sorumlulukları yerine getirme, üyelerini denetlemek suretiyle toplumsal amaç ve hedeflerin inşasında katkıda bulunma, etkin yapısıyla toplumsal değişim sürecine katkı sağlama gibi işlevler kabul edilir. Bu işlevler, ailenin toplumsal hayatta oynadığı rolü gösterir (Dönmezer, 2001). Bireye çok yönlü katkı sağlayan bu temel işlevleri şöyle sıralamak mümkündür:

2.1. Biyolojik İşlev: Bir Zincir, Bir Köprü

Biyolojik işlev, aile kurumunun en temel ve en eski işlevlerinden biridir. Bu işlev, ailenin toplumun devamlılığını sağlamasına (Özkalp, 2019) ve yeni nesillerin yetişmesine katkıda bulunmasına olanak tanır (Dündar, 2018). Biyolojik işlev, aile üyeleri arasında cinsel ilişki, üreme, doğum, bakım, beslenme gibi faaliyetleri kapsar. Bu yönüyle toplumda aile, sağlıklı bir şekilde asli

fonksiyonlarını yerine getirebilmek adına mevcut nüfusun temel kaynağını oluşturur (Selman, 2018). Bu faaliyetler, aile üyelerinin fiziksel ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılar ve sağlıklı bir yaşam sürmelerini sağlar (Kır, 2011).

Biyolojik işlev, aile kurumunun toplumsal hayatta bir zincir ve bir köprü olmasını sağlar. Bir zincir olarak aile; toplumun nüfusunu artırır ve toplumsal yapıyı güçlendirir, toplumun geçmişi, bugünü ve geleceği arasında bir bağlantı kurar. Aile, toplumun kültürel, dinî, etnik, millî vb. özelliklerini yeni nesillere aktarır (Ünal & Gürel & Er, 2019). Bir köprü olarak ise aile; toplumun farklı kesimleri arasında iletişim ve işbirliği kurulmasını sağlar. Bu yönüyle de toplumun bütünlüğünü ve uyumunu korur, ayrıca toplumun değişim sürecine uyum sağlamakla (Doğan, 2011) gelişimine de katkı sağlar.

Biyolojik işlev, aile kurumunun toplumsal hayattaki önemini gösterir. Bu işlev, ailenin hem bireylerin hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve topluma katkıda bulunan bir kurum olduğunu ortaya koyar ve ailenin toplumsal hayatın vazgeçilmez (İçli, 1991) bir parçası olduğunu kanıtlar.

2.2. Eğitim İşlevi: Bir Okul, Bir Rehber

Aile, çocuklara sosyal yaşamda kendilerine ve topluma faydalı olabilecek temel bilgi ve becerileri öğretir (T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990). Çocukların okuma-yazma, mesleki, teknik eğitim ve donanım gibi niteliksel ihtiyaçlarını da karşılamaya çalışır (Köylü, 2012). Çocuğun eğitim sürecindeki başarısı ev-aile ortamından etkilenir (Giddens, 2012). Tüm bu yönleriyle aile kurumunun, çocukların eğitsel anlamda ilk eğitim ve rehberlik merkezi fonksiyonunu haiz olduğu söylenebilir (Alpaydın, Ayar, & Gümüş, 2015).

Eğitim işlevi, aile kurumunun en önemli ve en eski işlevlerinden biridir. Ailenin bireyleri topluma uygun bir şekilde yetiştirmesine ve toplumun kültürel değerlerini yeni nesillere aktarmasına olanak tanır (Hatipler, 2023). Bu işlev, aile üyeleri arasında eğitim, öğretim, öğrenme, bilgi, beceri, tutum, davranış gibi faaliyetleri kapsar. Bu faaliyetler, aile üyelerinin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor gelişimlerini sağlar (Melanlıoğlu, 2012) ve toplumsal hayata hazırlar.

Eğitim işlevi, aile kurumunun toplumsal hayatta bir okul ve bir rehber olmasını sağlar. Bir okul olarak aile, bireylerin ilk ve en temel eğitimini verir. Aile, bireylerin dil, iletişim, düşünme, yaratıcılık, problem çözme gibi becerilerini geliştirirken aynı zamanda kendilerine toplumun sahip olduğu ahlaki, dinî, etik, estetik, hukuki vb. değerleri de kazandırır. Bir rehber olarak aile, bireylerin hayat boyu öğrenmelerine ve gelişmelerine destek olur (Demirbilek, 2016). Aile, bireylerin meslek, kariyer, evlilik, aile kurma gibi seçimlerine yardımcı olurken bunun yanı sıra bireylerin karşılaştıkları zorluklarla baş etmelerine ve mutlu olmalarına da katkıda bulunur.

Eğitim işlevi, aile kurumunun toplumsal hayattaki önemini gösterir. Bu işlev, ailenin hem bireylerin hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve topluma katkıda bulunan bir kurum olduğunu ortaya koyar, ailenin toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu kanıtlar.

2.3. Dinî İşlev: Bir Işık, Bir Kılavuz

Aile, çocukların dinî kimliklerini ve inançlarını şekillendiren ilk sosyal kurumdur (Zuckerman, 2009). Ailenin dinî işlevi, ailede ebeveynlerin çocuklara dinî kuralları ve değerleri öğretmesi, kontrol etmesi (Dündar, 2018) ve uygulamasıdır. Ailedeki dinî eğitim, çocukların toplumda dinî normlara uyum sağlamasına ve dinî hayatı yaşamasına yardımcı olur. Ailedeki dinî bağlar, bireylerin duygusal alışverişini ve manevi tatminini artırır (Yiğit, 2022). Aynı zamanda dinin beslediği manevi değerlerle beslenen bir aile bireyinin zorluklar karşısında moral bakımından daha güçlü olduğu, problemleri çözmede daha dirayetli tavırlar geliştirdiği bilinmektedir (Yiğit, 2021).

Dinî işlev, aile kurumunun önemli ve en kadim işlevlerinden biridir. Bu işlev, ailenin bireylerine dinî inançlarını ve pratiklerini öğretmesine ve toplumun dinî değerlerini yeni nesillere aktarmasına olanak tanır (Okçay, 1992). Aile üyeleri arasında dinî tecrübenin ifade şekillerinden olan ibadet, dua, zikir, oruç, sadaka, hac, kurban vb. faaliyetlerin öğrenilmesi ve pratiğe dönüştürülmesini kapsar (Kekin, 2004). Bu faaliyetler, aile üyelerinin dinî ihtiyaçlarını karşılar ve dinî hayatlarını sürdürmelerini sağlar.

Dinî işlev, aile kurumunun toplumsal hayatta bir ışık ve bir kılavuz olmasını sağlar. Bir ışık olarak aile, bireylerin dinî bilgi ve bilinçlerini aydınlatır. Aile, bireylerin dinî doğruları ve yanlışları ayırt etmelerine yardımcı olur. Bireylerin dinî sorumluluklarını ve haklarını öğrenmelerine destek olan bir kılavuz olarak, aile, bireylerin dinî yaşamlarına da yön verir (Arı, 2023a). Aile, bireylerin dinî emir ve yasaklara uymalarını ve dinî görevlerini yerine getirmelerini teşvik eder. Böylece, bireylerin dinî ahlak ve erdemlere sahip olmalarını ve dinî topluluklara katılmalarını sağlar.

Dinî işlev, aile kurumunun toplumsal hayattaki önemini gösterir. Bu işlev, ailenin hem bireylerin hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve topluma katkıda bulunan bir kurum olduğunu ortaya koyar. Bu işlev, ailenin toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu kanıtlar.

2.4. Ekonomik İşlev: Bir Kaynak, Bir Destek

Aile kurumunun ekonomik fonksiyonları da bulunmaktadır. Bu yönüyle aile, karşılıklı bağları güçlendiren bir işbirliği veya iş bölümü modeliyle kendi bünyesinde mevcut bireylerin maddi ihtiyaçlarını karşılayacak bir üretim ve tüketim ünitesi (Vurgun, 2004) olmakta ve aile bireyelerinin ekonomik güvenliğini bir nevi garanti altına almaktadır. Aile, bireyi mesleğe yönlendirme, mesleki bilgi ve beceri kazanma, gerekli imkânları sağlama konusunda da

önemli bir rol oynar. Birçok genç, ailesinin etkisinde ve sunulan imkânlarla göre mesleğini seçer (Kır, 2011). Aile fertleri, dışarıda çalışmak suretiyle de ortak aile bütçesine katkıda bulunurlar. Ailenin görevi, bireyi tanımak, onun yetenekleri için gerekli imkânları vermek, desteklemek ve rehberlik etmektir.

Ekonomik işlev, aile kurumunun önemli ve eski işlevlerinden biridir. Bu bakımdan aile için, ekonomik yaşam tarzı standartlarını belirleyen önemli bir iktisadi kurumdur (Develi, 2020) denilebilir. Bu işlev, ailenin bireyleri ve toplumu ekonomik açıdan desteklemesine ve refahlarını artırmalarına olanak tanır. Ekonomik işlev, aile üyeleri arasında üretim, tüketim, tasarruf, yatırım, gelir, harcama gibi faaliyetleri kapsar. Bu faaliyetler, aile üyelerinin ekonomik ihtiyaçlarını karşılar ve iktisatlı davranarak, hayatlarını sürdürmelerini sağlar.

Ekonomik işlev, aile kurumunun toplumsal hayatta bir kaynak ve bir destek olmasını sağlar. Bir kaynak olarak, aile, bireylerin ekonomik beceri ve kaynaklarını geliştirir. Aile, bireylerin meslek, kariyer, girişimcilik gibi alanlarda eğitim almasına ve deneyim kazanmasına destek olur. Aile, bireylerin ekonomik fırsatlarını ve seçeneklerini artırır. Bir destek olarak ise aile, bireylerin ekonomik sorunlarla baş etmelerine ve ekonomik güvenliklerini sağlamalarına yardımcı olur. Böylelikle de bireylerin ekonomik riskleri azaltmasına ve ekonomik faydaları artırmasına katkıda bulunan aile, bireylerin ekonomik krizlere ve şoklara karşı dayanıklılıklarını artırır.

Ekonomik işlev, aile kurumunun toplumsal hayattaki önemini gösterir. Bu işlev, ailenin hem bireylerin hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve topluma katkıda bulunan bir kurum olduğunu ortaya koyar. Bu işlev, ailenin toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu kanıtlar mahiyettedir.

2.5. Sevgi İşlevi: Bir Kalp, Bir Bağ

Bireylerin maddi ihtiyaçlarının yanı sıra manevi ihtiyaçları da bulunmaktadır. Aile çocuğa sevgi, şefkat ve güven duygusu vererek onun psikolojik olarak güçlü ve özgüven sahibi bir kişilik geliştirmesine katkıda bulunan, onun manevi ihtiyaçlarının giderilebildiği bir sevgi merkezidir. Bu yönüyle de ailede yaşam süren bireylerin duygu yüklü/manevi ihtiyaçlarını karşılama işlevi gören aile, sevgi, saygı ve güvenliğin tabii bir kaynağıdır denilebilir (Tunca, 2018). Sevgi gören ve gösteren çocuklar, toplumsal yaşamda sağlıklı ilişkiler kurmayı başarabilirler. Aile sevgisinden mahrum kalmayan bireylerin, sağlıklı bir benliğe sahip olmaları ve sağlam bir karakter geliştirmesi ile aile önemli bir işlevini daha yerine getirmiş olmaktadır.

Sevgi işlevi, aile kurumunun en önemli ve en eski işlevlerinden biridir (Alacahan, 2010). Bu işlev, ailenin bireyleri arasında sevgi, saygı, güven, sadakat, şefkat, merhamet gibi duyguları geliştirmesine ve toplumun duygusal ihtiyaçlarını karşılamasına olanak tanır. Sevgi işlevi, aile üyeleri arasında des-

tek, yardım, ilgi, anlayış, paylaşım, fedakârlık gibi davranışları kapsar (Kır, 2011). Bu davranışlar, aile üyelerinin duygusal ihtiyaçlarını karşılar ve mutlu olmalarını sağlar.

Sevgi işlevi, aile kurumunun toplumsal hayatta bir kalp ve bir bağ olmasını sağlar. Bir kalp olarak, aile, bireylerin duygusal gelişimlerine katkıda bulunur. Aile, bireylerin duygusal zekalarını, empati yeteneklerini, duygusal ifade becerilerini geliştirir. Aile, bireylerin duygusal sağlıklarını, özgüvenlerini, özsaygılarını korur (Alkan, 2018). Bir bağ olarak aile, bireylerin topluma bağlılıklarını ve aidiyetlerini muhafaza eder. Aile, bireylerin toplumun değerlerini, normlarını, kurallarını benimsemelerini ve onlara uymalarını (Çelik, 2010), toplumun diğer üyeleriyle iletişim ve işbirliği kurmalarını ve topluma katkıda bulunmalarını sağlar.

Sevgi işlevi aile kurumunun, toplumsal hayattaki önemini göstermesinin yanı sıra hem bireylerin hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve topluma katkıda bulunan bir kurum olduğunu ortaya koyar. Bu işlev, ailenin toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu kanıtlar mahiyettedir.

2.6. Koruyucu İşlev: Bir Kale, Bir Siper

Her kurumda olduğu gibi ailede de kendi doğal üyelerini dış tehlikelerden muhafaza etme eğilimi ve işlevi vardır. Aile, bireylerinin güvenlik ihtiyacını karşılar ve haklarını savunur (Kirman, 2003). Onları olası fiziksel ve ruhsal darbelerden korur, sağlığını önemser.

Koruyucu işlev, aile kurumunun önemli ve eski işlevlerinden biridir. Ailenin, bireyleri ve toplumu güvenlik ve sağlık açısından korumasına ve desteklemesine olanak tanıyan bu işlev, aile üyeleri arasında koruma, savunma, yardım, tedavi, bakım, onarım gibi faaliyetleri kapsamaktadır. Bu faaliyetler, aile üyelerinin güvenlik ve sağlık ihtiyaçlarını karşılamakta ve onların hayatta kalmalarını sağlamaktadır.

Koruyucu işlev, aile kurumunun toplumsal hayatta bir kale ve bir siper olmasını sağlar. Bir kale olarak aile, bireyleri toplumun dış tehditlerinden korur. Aile, bireylerini şiddet, suç, savaş, afet, salgın gibi zararlı etkenlerden uzak tutmakta, kendilerini toplumun baskı, zorlama, ayrımcılık, yoksulluk gibi olumsuz koşullarından da muhafaza etme eğilimindedir. Bir siper olarak aile, toplumun iç sorunlarına karşı bireylerini destekler. Aile, bireyleri stres, kaygı, depresyon, yalnızlık, bağımlılık gibi psikolojik sorunlardan kurtulmasına ve kendilerini işsizlik, hastalık, sakatlık, yaşlılık gibi sosyal sorunlardan korunmasına yardımcı olur.

Koruyucu işlev, aile kurumunun toplumsal hayattaki önemini gösterir. Bu işlev, ailenin hem bireylerin hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve topluma katkıda bulunan bir kurum olduğunu ortaya koymasının yanı sıra ailenin, toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu kanıtlar.

2.7. Toplumsallaştırma İşlevi: Birlik, Uyum ve İnşâ Serüveni

Toplumsallaştırma işlevi, bireyin toplumun değerleri, normları, rolleri ve beklentileri konusunda öğrenmesi ve topluma uyum sağlaması sürecidir. Bu işlev sayesinde birey, toplumun bir üyesi olur, toplumsal kimlik kazanır (Coşkun, 2003) ve toplumun devamlılığını ve istikrarını sağlar.

Aile, bireyin sosyalleşmesinde rol oynayan ilk kurum olup (Kocakurt & Güven, 2005; Tunca, 2018) üyelerine, içinde yaşadıkları toplumun kültürünü benimsetmenin (Şentürk, 2008) yanı sıra bireylerine din, değer, norm ve kurallarını öğretir. Bunun yanı sıra onlara sosyal rollerini ve toplumun beklentilerini de aktarır. Böylelikle aile, bireylerinin sosyal kimliklerini (Cerrah, 2022) inşa etmede kendilerine yardımcı olmaktadır.

Sosyalizasyon, insanların hayatları boyunca sürdürdükleri ve kendilerini geliştirdikleri, kültürel öğeleri özümstedikleri bir süreçtir. Bireyin toplumsal rolünü, kişiliğini ve kimliğini oluşturmasında (Alpman, 2018) ve topluma uyum sağlamasında çok etkilidir. Sosyalizasyon sürecinde birey, aile, okul, arkadaş, medya gibi çeşitli sosyal etmenlerle etkileşim halindedir. Birey, sosyalizasyon aracılığıyla kendisini tanır, yeteneklerini ortaya çıkarır, değer yargıları kazanır, toplumsal kurallara uyar ve sosyal bağlar kurar. Toplum ise sosyalizasyon aracılığıyla kültürünü yaşatır, sürekliliğini sağlar, iş bölümü ve dayanışmayı güçlendirir ve sosyal düzeni korur (Kayan, 2020). Bu sürecin, hem bireysel hem de toplumsal açıdan yararlı işlevler gördüğü söylenebilir.

2.8. Boş Zamanları Değerlendirme İşlevi: Dinlence, Gelişim ve Tatmin

Bireylerin ilk ve doğal oyun yeri olan (Kır, 2011) aile, tüm bireylerinin sahip olduğu boş zamanlarını keyifli ve verimli bir biçimde geçirmelerine imkân sağlar (Koştaş, 1987). Ayrıca, çocuklarının kültürel ve sanatsal faaliyetlere iştirak etmesini destekler. Boş zamanları değerlendirme işlevi, aile ve birey için önemli bir işlevdir. Aile, bireyin boş zamanlarını değerlendirmesine rehberlik ederek, onun eğlence ve gelişim ihtiyaçlarını karşılamasına ve aile içi ilişkilerini güçlendirmesine yardımcı olur (Süzer, 2000). Birey, boş zamanlarını değerlendirmekle, hem aileye hem de topluma katkıda bulunan, hem de kendini gerçekleştiren bir birey olur.

Boş zamanları değerlendirme işlevi, aynı zamanda oyun, eğlence, spor (Şahan, 2008) vb. gibi etkinliklerle bireyin eğlenmesini ve gelişmesini sağlar (Öztürk Karataş & Savaş & Karataş, 2021). Eğlence, bireyin stres ve yorgunluktan kurtulmasını, duygusal ihtiyaçlarını karşılamasını ve yaşam kalitesini artırmasını sağlar. Gelişim sürecindeki nitelikli aktiviteler bireyin bilgi, beceri, yetenek, ilgi ve değerlerini geliştirmesini, yeni deneyimler kazanmasını ve sorun çözme becerilerini artırmasını sağlar.¹ Boş zamanları değerlendirme

1 Ayşe Şahin, "Boş zaman etkinlikleri sorun çözme becerilerini geliştirir", <https://npistanbul.com/bos-zaman-etkinlikleri-sorun-cozme-becerilerini-gelistirir>, (Erişim 27.12.2023).

işlevi, bireyin hem eğlenmesini hem de gelişmesini sağlayarak, onun mutlu, başarılı ve uyumlu bir birey olmasına katkıda bulunur. Bu işlevin, aile ve bireyin mutluluğu ve refahına da katkı sağladığı söylenebilir. Böylelikle aile, tüm bireylerine maddi ve manevi duygularını tatmin etmeye fırsat verme işlevi ile mutluluk ve doyumlarının sağlanmasına (Pehlivan, 2008) katkıda bulunur.

SONUÇ

Aile, toplumun en temel sosyal kurumu ve örgütlenme birimidir. Toplumun işleyişini sağlayan, bireyleri topluma uyumlu hale getiren ve toplumun devamlılığını koruyan aile kurumu, insanlık tarihi boyunca farklı biçimler ve işlevler göstermiş olsa da, hiçbir toplumda önemini yitirmemiştir. Bu çalışmanın amacı, ailenin işlevlerini yapısal fonksiyonel bir bakış açısıyla incelemek ve bunları sosyoloji literatürü ve araştırma verileri ışığında analiz etmektir. Bu çalışmada, sosyoloji literatürü ve araştırma verileri ışığında, ailenin işlevleri yapısal fonksiyonel bir bakış açısıyla sekiz ana işlev olarak belirlenmiş ve bu işlevler ışığında aile kurumunun toplum içindeki rolü ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Evlilikte, cinsel güdünün meşru ve uyumlu bir şekilde tatmin edilmesinin temel biyolojik işlevlerinden biridir. Aile, toplumun nüfusunu artırmak, bireylerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak ve genetik mirası aktarmak gibi biyolojik işlevleri haizdir. Bu sayede, eşler meşru bir cinsel tatmin aracı da olan aile yapılanması ile çocuk sahibi olma, büyütme ve nesillerini sürdürme ihtiyacını da karşılamaktadır.

Aile, çocuklara sosyal yaşamda yararlı olacak temel bilgi ve becerileri kazandırır. Çocukların okuma-yazma, mesleki, teknik eğitim ve donanım gibi niteliklerini de geliştirmeye çalışır. Çocuğun eğitim başarısı ev-aile ortamıyla ilişkilidir. Aile, bireyleri toplumun değerleri, normları, rol ve beklentileri konusunda eğitmek, onlara topluma uyum sağlama becerisi kazandırmak ve kişisel gelişimlerine katkıda bulunmak gibi eğitim işlevlerini de üstlenir. Bu bakımdan, aile kurumunun, çocukların eğitimde ilk eğitim ve rehberlik merkezi olduğu ifade edilebilir. Aile, din eğitiminin de önemli bir kaynağıdır. Ailede dinsel ritüeller, dualar ve diğer pratikler öğrenilir ve uygulanır. Aile bireyleri, çocuklarına dinî bilgileri, itikat, ibadet, ahlak ve muamelat gibi konularda temel bilgileri aktarmakla yükümlüdür.

Aile, ekonomik fonksiyonları da olan bir kurumdur. Bu bağlamda aile, işbirliği veya iş bölümü (imalat ve harcama faaliyetlerine katılmak) modeliyle aile bireylerinin maddi ihtiyaçlarını gideren bir üretim ve tüketim ünitesidir. Aile, aile fertlerinin ekonomik güvenliğini sağlar. Aile fertleri, dışarıda çalışarak da aile bütçesine katkı sağlarlar. Aile, ekonomik yaşam standartlarını etkileyen önemli bir iktisadi kurumdur. Aile, bireylerin sadece maddi değil, manevi ihtiyaçlarını da karşılayan bir kurumdur. Aile, çocuğa saygı, sevgi, şefkat ve güven duygusu vererek onun psikolojik olarak güçlü ve özgüvenli

bir kişilik kazanmasına yardımcı olan, onun manevi ihtiyaçlarını gideren bir sevgi merkezidir. Bu bağlamda, ailede yaşayan bireylerin duygusal/manevi ihtiyaçlarını gideren aile, sevgi, saygı ve güvenliğin doğal bir kaynağıdır. Sevgi alan ve veren çocuklar, toplumsal yaşamda sağlıklı ilişkiler kurabilirler. Aile sevgisinden yoksun kalmayan bireyler, sağlıklı bir benlik ve sağlam bir karakter geliştirirler. Aile, bu şekilde önemli bir işlevini daha yerine getirir.

Aile, diğer kurumlar gibi, kendi üyelerini dış tehlikelere karşı koruma eğilimi ve işlevine sahiptir. Aile, bireylerinin güvenlik ihtiyacını giderir ve haklarını korur. Onları sosyal, kültürel, fiziksel ve ruhsal zararlardan uzak tutar, sağlıklarını önemser. Onlara güvenli ve huzurlu bir ortam sağlamak ve kriz durumlarında kendilerine yardımcı olmak gibi koruma işlevlerini üstlenir.

Aile, bireyin sosyalleştiği ilk kurumdur ve üyelerine, yaşadıkları toplumun kültürünü, dinini, değerlerini, normlarını ve kurallarını öğretir. Bireyleri toplumun bir üyesi haline getirmek, onlara toplumsal kimlik kazandırmak ve toplumsal rolleri ve kimlikleri benimsetme işlevi ile onlara sosyal rollerini ve toplumun beklentilerini de bildirir. Kendilerine sosyal prestij ve saygınlık kazandırmak (İsme, 2004) ve toplumsal hiyerarşiye uyum sağlamalarını sağlamak gibi statü işlevlerini de üstlenen aile, bireylerinin sosyal kimliklerini oluşturmada onlara destek olur.

Bireylerin ilk ve doğal oyun alanı olma işlev ve özelliğiyle aile; bu sayede bireylerin boş zamanlarını değerlendirmek, onlara eğlenceli, öğretici ve dinlendirici aktiviteler sunmak ve stres ve yorgunluktan kurtulmalarını sağlamak gibi dinlenme/dinlenme işlevleri üstlenmekte, üyelerinin boş zamanlarını keyifli ve verimli bir şekilde değerlendirmelerine de olanak tanımaktadır. Ayrıca yönüyle aile, çocuklarının kültürel ve sanatsal faaliyetlere katılmasını teşvik eder. Bu yolla da bireylerin maddi ve manevi duygularını tatmin etme işlevini yerine getirip, onların mutluluk ve doyumlarını sağlamaya yardımcı olur.

Çalışmada elde edilen veriler ışığında ailenin; toplumun en önemli sosyal kurumu ve örgütlenme birimi olduğunu ve toplumun işleyişini, devamlılığını ve istikrarını sağladığını, yaşanan toplumsal değişim ve çeşitliliğe rağmen, değerini koruduğunu ve işlevlerini yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Tüm bu hususiyetleriyle aile, toplumun çekirdeğini oluşturan ve toplumsal hayatın temelini sağlayan ve hayatın merkezindeki yerini ve önemini koruyan biricik kurum olma özelliğini korumaktadır denilebilir.

ÖNERİLER

Aile, toplumun temelini oluşturan ve insanlığın geleceğini şekillendiren bir kurumdur. Bu nedenle şu hususları önerebiliriz: Aile kurumunun değer ve önemi, her alanda, her zaman, her fırsatta vurgulanmalıdır. Bilimsel yayınlar,

sözlü, yazılı ve görsel medya araçları/programları, bilim ve din adamlarının çalışmaları, anne baba ve büyüklerin nasihatleri, eğitimcilerin dersleri gibi farklı kaynaklar ve yöntemlerle ailenin önemi, değeri ve kutsallığı anlatılmalıdır. Ayrıca belirli periyotlarla aile konusu ile ilgili özel kongre ve sempozyumlar düzenlenmeli, Aile Bakanlığı gibi devlet kurumları, aile bilinci kazanma ve kazandırma temalı çalışmalar yapılmalıdır. Bu gibi çabaların, ailenin toplumdaki konumunu, önemini ve değerini yükselteceğini ve aile kurumunun korunmasına ve geliştirilmesine katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Akın, M. H. (2019). Sosyal Etkileşim Ve Sosyal Benlik Kaynağı Olarak Aile. *Medeniyet Ve Toplum Dergisi*, 3(1), 1-14.
- Alacahan, O. (2010). Aile birliğini oluşturan faktörler ve işlevleri. *CÜ İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 11(1), 289-298.
- Alkan, E. Ö. (2018). Aile Parçalanmasının Çocuğun Okul Başarısına Etkisi: Trabzon Örneği. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 4(5), 167-225.
- Alpaydın, Y., Ayar, H., & Gümüş, A. (2015). Çocukların Dinî Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentileri ve Zorlanma Alanları. İstanbul: Yekder Yayınları.
- Alpman, P. S. (2018). Sosyal Teorinin Konusu Olarak Kimlik: Sosyal İnşacı Yaklaşım. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 21(2), 1-28.
- Arı, Y. (2023a). “Sosyalleşme Sürecinde Aile: Dinî Rol Ve İşlevleri”. İLSAM AKADEMİ HAKEMLİ DERGİSİ 3/2 (Ekim 2023), 199-216.
- Arı, Y. (2023b). “The Basic Functions of the Family as an Important Building Block of Society”. 10th International Congress on Humanities and Social Sciences in a Changing World Proceedings Book. Bzt Akademi Yayınevi, 2023. 158-163.
- Arı, Y. (2023c). “The Role And Functions Of The Family in the Religious Socialization Process”. International Izmir Congress On Humanities and Social Sciences Proceedings Book. Bzt Akademi Yayınevi, 2023. 268-286.
- Cerrah, L. (2022). *Ergenlerde Din, Dinî hayat ve Din-Toplumsal Kurumlar İlişkisine Bakış*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Coşkun, A. (2003). Din ve kimlik. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (24).
- Çelik, C. (2010). Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı Ve Din Paradigmatik Anlam Ve İşlev Farklılaşması. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*(8), 25-35.
- Demirbilek, M. (2016). Aile Danışmanlığı: Bir Uygulama Örneği. *TJFMPC*. 10(2), 109-20.
- Develi, A. (2020). İktisat ve Aile, Disiplinlerarası Yaklaşımla Aile. *Aile Kongresi Bildiriler El Kitabı* (s. 343-352). Ankara: Semih Ofset.
- Doğan, M. S. (2011). Sosyalleşme, Sosyal Değişme ve Siyasal Sosyalleşme. *Istanbul Journal of Sociological Studies*(32), 31-40.
- Dönmezer, İ. (2001). *Ailede İletişim ve Etkileşim*. İstanbul: Sistem Yayınları.
- Dündar, Ö. Z. (2018). Değişen ve Değişmeyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri. N. Adak içinde, *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar* (s. 39-64). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yay.
- Karaküçük, S. (2014). REKREASYON: Boş Zamanları Değerlendirme, Ankara: Gazi Kitabevi.

- Kayan, E. (2020). *Aile Kurumunun Toplumsal İşlevleri*. Ağustos 4, 2023 tarihinde Sosyologer: <https://www.sosyologer.com/aile-kurumunun-toplumsal-islevleri/> adresinden alındı
- Keskin, M. (2004). Din ve toplum ilişkileri üzerine bir genelleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(3), 7-21.
- Kır, İ. (2011). . Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(36), 381-404. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6150/82609> adresinden alındı
- Kirman, M. A. (2003, Haziran). Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi . *Dini Araştırmalar*, 6(17), 269-280.
- Kirman, M. A. (2004). Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan Gençlik ve Aile. *Diyanet İlmi Dergi*, 40(2), 61-72.
- Kocakurt, Ö., & Güven, S. (2005). Çevre, Aile ve Çocuk. *Eğitim Ve Bilim*, 30(135). <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5049>
- Koştaş, M. (1987). Sosyalleşme {Socialisation}. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 329-334.
- Köylü, M. (2012). Ailede Din Eğitimi. M. Köylü , & N. Altaş içinde, *Din Eğitimi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Melanlıoğlu, D. (2012). Dinleme becerisinin geliştirilmesinde ailenin rolü. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 7(29), 65-77.
- Okçay, H. (1992). Çocuğun Dinsel Sosyalizasyonunda Ailenin İşlevi. *Sosyoloji Dergisi*(3).
- Özkalp, E. (2019). *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2019.
- Öztürk Karataş, E., Savaş, B. Ç., & Karataş, Ö. (2021). Beden Eğitimi, Spor Ve Oyunun Sosyalleşme Üzerine Etkisi. *Kafkas Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi*, 1(1), 1-16.
- Pehlivan, H. (2008, Temmuz-Ağustos-Eylül). Anne Eğitim Programının Etkililiğinin Değerlendirilmesi. *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*, 4(15), 55-66.
- Selman, A. (2018). Aile-Din İlişkisi ve Aile İçi Roller. *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 13-20.
- Soner, O. (2013). Aile Uyumu, Öğrenci Özgüveni Ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12(12), 249-260.
- Süzer, M. (2000). Üniversite Öğrencilerinin Boş Zamanlarını Değerlendirme Alışkanlıkları. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(8), 123-133.
- Şahan, H. (2008). Üniversite Öğrencilerinin Sosyalleşme Sürecinde Spor Aktivitelerinin Rolü. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2008(2), 248-266.

- Şahin, A. “Boş zaman etkinlikleri sorun çözme becerilerini geliştirir”, <https://npistanbul.com/bos-zaman-etkinlikleri-sorun-cozme-becerilerini-gelistirir>, (Erişim 27.12.2023).
- Şentürk, Ü. (2008, Nisan-Mayıs-Haziran). Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler . *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*, 4(14), 7-31.
- T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. (1990). *I. Aile Şurası, Raporlar, Görüşmeler, Kararlar, 17-20 Aralık 1990*. Ankara: Özkan Matbaacılık.
- Tunca, T. (2018). Türkiye’de Değişen Aile ve Çocuğa Yüklenen Anlamlar. N. Adak içinde, *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar* (s. 163-176). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Turğut, F. (2017). Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar. *Medeniyet Ve Toplum Dergisi*, 1(1), 93-117.
- Hatıplı, M. (2023). Modernizmden Postmodernizme Aile. *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 6(4), 574-590.
- İçli, T. “Atatürk Ve Aile”. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 8, sy. 22 (Kasım 1991), 97-104.
- İsmen, A. E. (2004). Duygusal Zeka Ve Aile İşlevleri Arasındaki İlişki. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7(11), 55-75.
- Ünal F., Gürel, D., Er, H. (2019). Kırsal Alanda Yaşayanların Somut Olmayan Kültürel Miras Aktarımına İlişkin Bir İnceleme: Bartın Örneği. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 0(23), 153 - 168. 10.9775/kausbed.2019.010
- Vurgun, L. (2004). SAÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü. *Tarihsel Süreçte 21. Yüzyıl Ailesi* . Sakarya.
- Yiğit, Y. (2021). Ailenin Problem Çözme Eğitimi: Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sürecinde Artan Aile Problemleriyle Maneviyat Destekli Başa Çıkmanın İmkânı. M. Bayyigit, M. Özkan, A. A. Çanakcı, & A. H. Abdelghany içinde, *Pandemi Sürecinde Aile Olmak-1*. Konya: Palet Yayınları.
- Yiğit, Y. (2022). *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (2. b.). Ankara: Nobel Yayınları.
- Zuckerman, P. (2009). *Din Sosyolojisine Giriş*. (İ. Çapçioğlu, & H. Aydınalp, Çev.) Ankara: Birleşik Kitabevi.



Bölüm 8

"ÖTEKİ" NİN "ÖTEKİ" Sİ OLMAK

Fevzi RENÇBER¹

¹ Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı,
orcid.org/0000-0002-5676-7871, fevzrencbergmail.com.

Giriş

Öteki kavramı İslam düşünce tarihi boyunca her zaman varlığını koruyan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında öteki kavramı, değişik coğrafyalarda farklı sebeplerle kullanılmış, farklı gruplara atfedilmiş, farklı anlamlar yüklenmiş ve farklı sonuçlar doğurmuş olsa da insanlığın başlangıcından itibaren sürekli var olagelmıştır. Çünkü kültürel olarak farklı olmak “öteki” olarak algılanmayı beraberinde getirmektedir. Nihayetinde kültürel farklılık da toplulukların bir özelliği olarak kültür tarihi içinde değerlendirilmektedir.¹ Bu açıdan öteki kavramına verdiğimiz anlam ve yüklediğimiz görev bu kavramın olgusal sonuçlarını etkilemiştir. Yani öteki kavramı kullanılması gerektiği gibi kullanılırsa insanlığa hizmet etmiştir; ancak yerinde kullanılmadığı zaman ancak zarar vermiştir.² Başka bir ifade biçimiyle; “Ötekileştirme, din başta olmak üzere, etnik yapı, bölge, kültür, dil, renk, cinsiyet, sosyal ve ekonomik durum, hastalık vb. birçok konuda deneyimlenmiştir.”³ Bu bağlamda her ne kadar toplumsal bir olgu olarak varlığını sürdürüyor olsa da ötekileştirme faaliyetleri çoğu zaman birey ve toplum açısından kapanmayan derin problemler haline gelebilmektedir.⁴

İnsanların farklı alt yapılara sahip olmaları onların bütün durumlarına yansıyan bir farklılığa sebep olmaktadır. Dünyayı geldikleri bölge, bu bölgenin ekonomik koşulları, dini yönelimleri, kültürel hayatları, toplumsal normları vb. pek çok değişken aynı dönemde dünyaya gelen insanlar arasında dahi kavrama, algı ve tepki farklılıklarına sebep olabilmektedir. Öyle ki aynı temel kaynaklardan beslenen, aynı dine mensup olan bireyler dahi birbirlerine taban tabana zıt dünya görüşlerine veya görüş farklılıklarına sahip olabilmektedir.⁵ Toplumda meydana gelen değişimler ve farklılıklar bir fikir veya bir olaydan dolayı ortaya çıkabilir. Bu farklılıklar, farklı düşünen taraflarında ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bu taraflar uzlaşabileceği gibi bir gruplaşmayı da beraberinde getirebilir.⁶ Toplumdaki gruplaşmaların normal olduğunu var sayar isek bu farklılıklara karşı tutum bizim ötekine⁷ bakışımızı etkilemektedir.

Öteki kavramından söz edilirken üzerinde durulması gereken önemli kavramlardan bir tanesi de “**Birlikte Yaşamak**”tır. Müslümanlar tarih bo-

1 Kültür kavramı ve özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmet Tunç, *Antropoloji ve Din* (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2021), 22 vd.; 37 vd.

2 İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

3 Yılmaz Arı, “Öteki'nin Algılanışı: Alevilik ve Aleviler”. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*: 411.

4 Endülüs medeniyetinde öteki kavramının bir örneği için bk. Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 49-62.

5 Muzaffer Barlak, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları 1 / Eş'ariler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020, 11-13.

6 Osman Bilen, *Kur'ani Değerler Açısından Nihilizm Eleştirisi* (Gece Yayınları, 2021), 6.

7 Öteki kavramına detaylı bir bakış için bkz: Arı, Yılmaz (ed.), *Biz ve Öteki, Multidisipliner Bir Çalışma*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

yunca farklı din ve mezhebe mensup insanlarla bir arada yaşamayı başarmışlardır.⁸ Çünkü “farklı düşünen, algılayan ve yaşayan bireylerle aynı ortamda yaşamak zorunluluğu vardır. İnsanlar, birbirine bağlı, bağımlı, mecbur veya muhtaç olabilir. Bu durumda, bireyi esas alan ve sorumluluk duyan bir tutum gerekir. Her bireyin, farklı süreçler, koşullar, kaynaklar, tecrübeler ve algılar yaşadığı unutulmamalıdır. Bu yüzden, bir diğerini değerlendirirken, dikkatli ve adil olunmalıdır. Bilinmeyen veya önemsenmeyen olay, gerçeklik ve sebeplerle ilgili değerlendirmeler, olumsuz sonuçlar doğurabilir.”⁹ Toplumsal yapının belli bir düzen ve iş birliğine dayandığı, bireylerin eylemlerinin sadece kendilerini bağlamadığı ve tüm toplumsal yapıda karşılık bulduğu düşünüldüğünde belli oranda ortak yaşam kültürünün vazgeçilmez olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁰

Dinin çizdiği belirgin sınırlar sebebiyle İslam düşünce tarihinde öteki unsuruna sıklıkla başvurulduğunu görmek mümkündür. Bununla birlikte İslam kültüründe öteki unsurunu ifade etmek üzere tek bir kavramın kullanılmadığı, aksine pek çok terim ile farklı veçhelerde oluşturulmuş öteki unsurlarının tanımlandığını görmekteyiz. Ötekini ifade etmek üzere İslam toplumlarında milel-nihal, ilahi-gayr-i ilahi, hak-bâtıl, peygamberi/semavi/kitaplı-kitapsız, muharref-gayr-i muharref gibi tasnifler çerçevesinde oluşturulmuş öteki nitelermelerinin bulunduğu görülmektedir.

Kur’ân’a bakıldığında öteki ile ilgili olarak farklı isimlendirmelere yer verilmediği görülmektedir. Bunun yerine yalın olarak bir tarafta İslam, karşısında ise çeşitli adlarla anılanlar (*kâfir*, müşrik, *münafık*, *Ehl-i kitab*, *zimmi* vb.) yani onun dışındakiler vardır. Kur’ân, insanlar arası değerlendirmeyi bireyin dini tutum ve davranışlarına göre belirlemiştir.¹¹ Kur’ân insanın bireysel, toplumsal ve duygusal yönünü hesaba katarak merkeze alır. Sadece aklına, duygularına değil toplumdaki yerine, toplumun değerlerine uyacak bir denge sağlamayı amaç edinmektedir.¹² Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Kur’ân’da yapılan sınıflandırma, bir tarafı değerli kılıp her tür hak ile teçhiz eden diğer tarafı ise tamamen değersiz görüp her türlü haktan mahrum bırakan bir yapıda değildir. Aksine Kuran ve Hz. Peygamber, muhataplarımızın veya bizden olan ya da olmayan bütün insanların bir birey veya insan olarak

8 Birlikte yaşayan farklı toplulukların geliştirmiş oldukları uygulamalarla alakalı bilgi için bk. Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Diyarbakır Ermenileri*, İstanbul 2015, s. 47 vd; Yunus İbrahimioğlu, *Midyat-İdil Yezidliği -Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla-*, (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2023), 91-94; Yunus İbrahimioğlu, “Birlikte Yaşama Kültürü Bağlamında Müslümanlar ile Yezidiler: Midyat Örneği”, 2. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi Sempozyumu (5-7 Ekim) Bildiri Özetleri Kitabı*, ed. Ahmet Şahinoğlu vd., (Ankara: Grafiker Yayınları, 2023), 106-107.

9 Yılmaz Arı. “Öteki’nin Algılanışı: Alevilik ve Aleviler”. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*: 405.

10 İsmet Tunç, “Din ve Kültür İlişkisi”, *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I*, ed. İsmet Tunç-Abdulvasif Eraslan (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2021), 21.

11 İsmail Çalışkan, “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’ani Temelleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 / 1 (June 2007): 8-9.

12 Osman Bilen, *Kur’ani Değerler Açısından Nihilizm Eleştirisi*, 57.

değerli olduğunu vurgulamakta, beşer âleminin tamamı için belli hukuki statüler belirlemektedir. Bu kapsamda Kur’ân’da öteki ile birlikte yaşamının koşullarının oluşturulması için sağlam bir hukuki zemin oluşturulduğu görülmektedir.

Hız. Peygamber ve Öteki

Hız. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan mezhep ve fırkaların geçmişten günümüze geçirdikleri değişime paralel olarak öteki kavramının yüklendiği anlam ve gördüğü işlev de değişmiş ve dönüşmüştür. Bu noktada öteki kavramının tarihsel süreç içerisindeki değişim ve dönüşümünden bahsederek yaşadığı anlam kaymasına dikkat çekmek yerinde olacaktır. Müslümanlar Hız. Peygamber hayattayken öteki kavramına nasıl bir anlam yüklenecği ve bu kavramın dini hayatta ne şekilde ele alınacağı hususunda herhangi bir şüpheye düşmekten korunmuş durumdaydılar. Dolayısıyla bu kavrama yüklenen anlam üzerinden ortaya çıkacak olan olay ve olguların sebepleri ve sonuçları Hız. Peygamber eliyle doğrudan kontrol edilebiliyordu. Ancak Hız. Peygamber vefat ettikten kısa bir süre sonra kendi içinde gruplara ayrılan ve özellikle siyasi ve itikadî sahada dağılarak bütünlüğünü kaybeden Müslüman toplumu, bu kayıpla beraber ötekileştirmeden korunma yeteneğini de kaybetmiş oldu. Her bir fırka/mezhep kendi topluluğunu hakikatin/doğrunun tek temsilcisi olarak görme yoluna gitti ve bu da kendi grubu dışında kalan zümreleri öteki olarak tanımlama yoluna sevk etti.¹³

Hız. Peygamber, öteki kavramı ile diğer din mensuplarını tasvir etmişti. Üstelik bu gruplarla olan ilişkiler de yine insan merkezli ve birlikte yaşama esasına bağlı bir zeminde sürdürülüyordu. Ancak Hız. Peygamber’in meydana getirdiği İslam toplumunun mensupları olarak peygamberin diğer din gruplarına karşı gösterdiği birlikte yaşama kültürünün sonucu olan hoşgörü ve muhabbet ortamı, onun vefatının ardından İslam toplumunun kendi toplumsal ortamında bile¹⁴ sağlanamaz hale geldi. Hız. Peygamber döneminde diğer din mensuplarına gösterilen tolerans ve müsamaha, onun ardından din kardeşlerinin dahi birbirlerinden esirgediği bulunmaz değerlere dönüştü. Öyle ki birbirlerinin din kardeşleri olan Müslüman bireyler, iktidar uğruna birbirlerine yaşama hakkı bile tanımayan bireylere dönüşmüşler, nefes almayı bile birbirlerinden esirger hale gelmişlerdi.¹⁵ Bu durumda dinin alanı dünyanın

13 Endüslü alim Bakı b. Mahled’in yaşadığı ötekileştirme için şu çalışmaya bk. Yakup Akyürek, *Bakı b. Mahled* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023).

14 Hâlbuki Hız. Peygamber, Cahiliyye döneminde dağınık ve paramparça bir halde yaşamış olan insanlığı ve Arap yarımadasını, bir ve beraber hareket etmeleri ve yaşamaları için gayret etmiş, hayatının bütün safhalarında eylem ve fiilleriyle gösterdiği gibi hadislerinde de Müslümanlar arasındaki ayrılık ve tefrikayı kınamış, her zaman Müslümanların bir ve beraber olmalarını teşvik etmiştir. Mehmet Sait Uzundağ, “Kütüb-i Sittede Cemaat ve Tefrika Konusundaki Bazı Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”, Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu “Hız. Peygamber, Tevhid ve Vahdet” 2016, s. 97.

15 Muzaffer Barlak, “İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı Ve Yapısı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Aralık 2018), 383-430; Mustafa, Nevin A. *İslâm Siyasî*

alanından ayrılmış ahiret kardeşliği dünya kardeşliğine dönüşmüştür.

Hız. Peygamber'in meydana getirdiği Müslüman toplumda öteki kavramı, Müslüman olan ve olmayan anlamları eşliğinde tasnif ediliyor ve gündelik hayat içinde bu bağlamda varlık buluyordu. Bu şekliye Hız. Peygamber'in inşa ettiği Müslüman toplumda öteki kavramı daha genel ve geniş kapsamıyla sosyal, kültürel ve dini bir kavram olarak karşı tarafı ifade etmek için değerlendiriliyordu. Öteki kavramını değerlendirme ölçütü İslami kimlik üzerinden gerçekleşiyordu. Özetle ifade etmek gerekirse Hız. Peygamber döneminde öteki kavramının muhatapları, mutlak surette Müslüman olmayan grupları ifade etmek üzere kullanılıyor, hangi fraksiyondan olursa olsun kendini Müslüman olarak tanımlayanlar öteki değil "biz" sınıfında kabul ediliyordu. Sonraki dönemde ise öteki kavramı diğer din mensuplarından ziyade, Müslüman olduğunu söyleyen ama farklı gruptan olan kişiler için kullanılır hale geldi.

Hız. Peygamber Sonrası Öteki

Tevhid inancını esas alan Müslümanlar, Hız. Peygamber'in sağlığında ümmet adı altında birleşip tek vücut olmuşken bu birlik çok geçmeden Hulefâ-yi Râşidin döneminin sonlarına doğru birtakım dinî ve siyasî etkenlerin sonucunda yerini ayrılıklar ve gruplaşmalara bırakmıştır. Sonraki dönemlerde dinî, siyasî ve câhili duyguların baskınlığı neticesinde körüklenen asabiyet olgusuyla durum tamamen istikametinden çıkmış ve Müslümanlar arasında çeşitli düşüncelere¹⁶ dayalı çok farklı ekol, hizip ve mezhepler filizlenmiştir. Kendi görüşlerinin doğru olduğunu kabul eden mezhep kurucuları veya mezhep taraftarları zaman içinde kendi doğrularının koyu bir mutaassıbı haline gelmişlerdir.¹⁷ Bu sığ düşüncenin neticesinde İslamî gruplar ifrat ve tefrit derecesinde karşıt mezhep ve bu mezheplere bağlı olarak teşekkül eden düşünceleri yok saymaya ve birbirlerini küfürle itham etmeye varacak seviyeye gelmiştir.¹⁸

Bu bağlamda Hız. Peygamber'in nübüvveti döneminde var olmayan mezhep ve fırkalar gerek sosyal gerek kültürel gerek dini sebepler göz önünde bulundurularak İslam toplumunda ortaya çıkmaya başlamış ve bu durumun etkileri günümüze kadar gelmiştir. Öteki kavramının ilk dönemlerde kullanımını anlam kaymasına ve daralmasına uğrayarak kendi din kardeşini karşı taraf olarak tanımlamak için kullanılır hale gelmiştir. Aynı ayrıştırma alış-

Düşüncesinde Muhalefet, Trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

16 Alevilik düşüncesi için bkz: Yılmaz Arı, Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite-Adıyaman Dedeleri Örneği Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.

17 Detaylı bir inceleme için bkz: Albert Doja & Yılmaz Arı, Manevi Teslimiyet: Bektaşilik Tarihinde Yoldeşlikten Hiyerarşiye. Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD), 1/1 (June 2023), 93–130. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8075984>

18 Fevzi Rençber, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10 / 1 (Haziran 2017): 82, 97; Yunus İbrahimoglu, *Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât ve Mu'tezili Düşüncesinin Savunusu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 97-98, 119, 178.

kanlığı günümüz Müslümanları arasında da taassuba bağlı olarak mezhep, cemaat, tarikat çatışmaları, etnik ve dini aidiyetler biçiminde dinî motifli şiddete dönüşerek varlığını sürdürmektedir. Müslümanlar öteki kavramını İslam milleti içinde mezhepsel kaygılara bağlı kalarak, ön yargılı bir şekilde kullanmakta, öteki saydığı din kardeşinin düşüncelerini *sahih-fâsit, hak-batıl, ehl-i hakk-ehl-i bidat* ikilemelerinde konumlandırmaktadır.¹⁹

Mezhep bağlamında ötekileştirme, İslâm'ın hicri 2./8. asrında görülen, Mezhepler Tarihi yazıcılığının başta gelen problemi olarak nitelendirilebilir. Makâlât, milel, fırâk ve tabâkât çalışmalarında mezhebî ayrışmanın tesiriyle taraflı ve önyargılı olarak bu ifsat edici yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. İslam mezhepleri ve bu mezhepler etrafında oluşan taassup problemleri incelendiğinde, bu durumun ümmeti sıkıntıya soktuğu, birliğini dağıttığı ve gücünü kaybetmesine sebep olduğu görülecektir. İslam toplumunda maalesef mensubu olunan mezheplerin çoğunlukla din gibi algılanması ve mezhep müntesiplerinin dini hayatın merkezine, kendi mezhebini koyarak bunun dışındaki anlayışlara hayat hakkı tanımaması, farklı mezheplerle karşılaşıldığında ötekileştirme ve çatışma tutumlarını sergilemeye yol açmaktadır. Bu şekilde dinin yanlış temeller üzerine oturması, taassuba ve aşırılığa neden olmakta, buradan ise ötekileştirme, şiddet ve terör ile ilgili problemler ortaya çıkabilmektedir. Bu kapsamda din içi grupsal yapılanmalarda ötekileştirme olgusunun diğer din mensupları, sömürgeci yönetimler ve şer odaklı toplum mühendisleri karşısında Müslüman toplum açısından çok ciddi bir zayıf karın oluşturduğu her an duyumsadığımız bir gerçektir.²⁰ Din insanlığın değil belli grupların dini halini aldığı anda öteki kavramının derinliği ve hissedebilirliği artmaktadır.

Bu gerçeğin farkına varmak ve bu risk alanından kurtulmak için gerekli olan ümmet içi hoşgörü zeminini yeniden inşa etmek, günümüz Müslüman toplumunun en önemli görevi konumundadır. Özellikle Arap baharı ile başlayan ve İslam ülkelerinin ateş çemberine dönmesi şeklinde varlığını sürdüren bu süreçte Müslüman toplum iç ayrışmalardan sıyrılmak için arayış içine girmeli, ötekileştirme kültüründen hoşgörü kültürüne geçiş yapmayı başarma yolunda çaba sarf etmelidir. Bu noktada Müslüman toplum, diğer bir zayıflık olarak kaderci zihniyetten de uzaklaşma yoluna gitmelidir.²¹ Diğer bir ifade ile Müslümanların dağılmış toplum yapısını düzeltmesi ve yeniden ümmet olmayı başarabilmesi için Allah'tan inayet beklerken her bir birey de üzerine düşeni yerine getirme mücadelesine girmelidir. Dinin sahibinin Allah oldu-

19 Fevzi Rençber. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10 / 1 (Haziran 2017): 81.

20 Yunus İbrahimoğlu. *Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât ve Mu'tezilî Düşüncenin Savunusu*, s. 72-87; Ahmet Bağhoğlu. "Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 16 / 1 (Haziran 2023): 220-237.

21 Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 134-141.

ğunu sürekli zihninde tutan bir topluluk dolayısıyla dinin sahibi konumundan vazgeçerek insanları ötekileştirmeyecektir.

Şüphe yok ki son iki yüz yıldır devam eden ve günümüzde halen yaşamakta olduğumuz zayıflık ve geri kalmışlık hali, temelde iki problemden kaynaklanmış görünmektedir. Bunlardan biri birlik olamamak diğeri de işleri Allah'a havale edip sebeplere sarılmaktan uzak durmaktır. Bugünün Müslümanları olarak son dönemde yaşanan Gazze katliamı karşısında sadece üzülmeyle yetinmek, şüphe yok ki iç acıtıcı bir acizyet örneğidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Müslüman toplum iç birliğini sağlayamadıkça ve ötekileştirme kültüründen vazgeçip hoşgörü kültürüne geçiş yapmadıkça mevcut durumundan çıkması da pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Günümüz Müslüman coğrafyası, kendi aralarındaki ayrılıkları ve farklılıkları ayırışma sebebi olarak görmeden, önyargılardan uzak, “beni olduğum gibi kabul et” düşüncesi çerçevesinde birbirlerini ötekileştirmeden, İslam'ı özgürlük, demokrasi ve insan hakları üzerinden yeniden okuyarak “İslam Ortak Paydası ve Birlikte Yaşama Kültürü”nü benimsemelidir. Ötekileştirilen birey veya gruplar insani bir saikle psikolojik olarak kendilerini savunmaya geçerler. Bir adım sonrasında ötekileştirildikleri hususlarda savunmaları taassuba dönüşerek dogma düşüncelere kapı aralar. Böyle bir ortamda insanlar, suçlayanlar ve suçlananlar diye kategorileştirilir ve bu durumda asla birlik bütünlük içinde bir toplum yapısı inşa edilemez. Hz. Peygamber'in ifade ettiği üzere bir vücudun organları veya bir binanın tuğlaları gibi olmak, diğer bir ifade ile ümmet bilinci ile kuşanabilmek; her bir Müslüman bireye lazım olan şey, ötekileştirmekten vazgeçmek, insanları ve özellikle de Müslümanları oldukları halleriyle kabul etmektir. Bu durumun uygulanış biçimini de İslam Tarihi'nde Hz. Peygamber'in tutum ve davranışlarında görmek mümkündür. Hz. Peygamber, kendi içinde öteki olarak ifade ettiği münafık gruba karşı doğrudan bir mücadeleye girişmemiş onların zaman içerisinde çözümlerini beklemiş ve stratejisini bu şekilde belirlemiştir.

Her çoğulculuk günümüzdeki toplumsal değişimde kendini daha çok hissettirmektedir. Nitekim bu farklılık ötekiyi hatta bir alt öteki yani ötekilerin ötekisinin de oluşmasına zemin ve imkân vermektedir. Mezhepsel çoğulculuk anlayışı gereği, herhangi bir mezhebin müntesipleri diğer mezhepleri ötekileştirici, tahkir edici ve aşağılayıcı ifadelerle tavsif etmemeli, bundan şiddetle kaçınılmalı ve mezheplerini kendi beyanlarına göre kabul etmelidir. Kimin necata erip kimin ermeyeceği meselesinin Allah'ın ilmi ve iradesinde olup, bu konuda keskin ve sivri konuşmaktansa açık uçlu ve maksadını aşmayan cümleler kurmak daha uygun olacaktır. Nitekim İslam düşünce tarihinde hakikati temsil makamı yalnızca Allah ve O'nun Resulüdür. Bunun dışında hiçbir kişi veya grup hakikati tek başına kuşatacak bir yetkinliğe, kusursuzlu-

ğa sahip değildir. Bu durum kavrandığında ve benimsendiğinde birlik ve dirlik içerisinde hoşgörü temelinde yeniden tesis edilecek bir İslam toplumunun kurulması mümkün hale gelebilecektir. Aksi takdirde bu hasletin eksikliği sebebiyle yaşanan bütün problemler artarak devam edecek ve Müslümanlar geleceğin dünyasında söz söyleme yetki ve kabiliyetinden mahrum kalmaya devam edeceklerdir.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Yakup. *Baki b. Mahled*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite-Adıyaman Dedeleri Örneği*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Arı, Yılmaz. “Öteki'nin Algılanışı: Alevilik ve Aleviler”. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (Aralık 2022), 399-414. DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.022>.
- Arı, Yılmaz (ed.), *Biz ve Öteki, Multidisipliner Bir Çalışma*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Doja, Albert & Arı, Yılmaz. “Manevi Teslimiyet: Bektaşilik Tarihinde Yoldaşıktan Hiyerarşiye”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 93–130. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8075984>
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16 / 1 (Haziran 2023): 220-237.
- Barlak, Muzaffer. “İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2018), 383-430.
- Barlak, Muzaffer. *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Barlak, Muzaffer. *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları 1 / Eş'ariler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Bilen, Osman. *Kur'ânî Değerler Açısından Nihilizm Eleştirisi*. Gece Yayınları, 2021.
- Çalışkan, İsmail. “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'ânî Temelleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 / 1 (June 2007).
- Ertaş, Kasım, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, İstanbul 2015.
- İbrahimoğlu, Yunus. *Midyat-İdil Yazıdiliği – Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla-*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2023.
- İbrahimoğlu, Yunus. “Birlikte Yaşama Kültürü Bağlamında Müslümanlar ile Yezidiler: Midyat Örneği”. 2. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi Sempozyumu (5-7 Ekim) Bildiri Özetleri Kitabı*. ed. Ahmet Şahinoğlu vd. 1/106-107. Ankara: Grafiker Yayınları, 2023.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Mustafa, Nevin A. *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Rençber, Fevzi. “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve

Çözüm Yolları”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2017): 81.

Tunç, İsmet. *Antropoloji ve Din*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.

Tunç, İsmet. “Din ve Kültür İlişkisi”. *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I*. ed. İsmet Tunç-Abdulvasıf Eraslan. 9-38. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.

Uzundağ, Mehmet Sait. “Kütüb-i Sittede Cemaat ve Tefrika Konusundaki Bazı Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu “Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet”*, 2016.



Bölüm 9

TÜRKİYE'DEKİ MEZHEBÎ HOŞGÖRÜ KÜLTÜRÜNÜN TEMELLERİ

Muzaffer BARLAK¹

¹ Doç. Dr., Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı

Giriş

Türkiye, farklı mezheplerin bir arada ve huzur içinde yaşadığı mezhebî hoşgörü ortamının nitelikli bir örneğini ortaya koymaktadır. Türkiye’de Sünnî, Şii veya Alevî¹ mezheplerinin mensupları, kardeşlik duygusu içinde, mezhebî taassubiyetten uzak olarak birliktelik içinde yaşamaktadır. Bu ülkenin halkı, toplumsal bütünlüklerinin önemli bir göstergesi olarak aynı dine sahip olmalarıyla birbirlerine bağlılıklarını ayakta tutmakta, mezhep farklılıkları toplum yapısına zarar verecek bir mahiyete bürünmemektedir. Mezhebî taassubiyet sarmalında ateş çemberine dönen Ortadoğu coğrafyası ve yine mezhep vurgusu üzerinden sürekli düşmanlık tohumlarının saçıldığı diğer dünya bölgeleri karşısında, farklı mezhep mensuplarının aynı ailenin evlatları gibi birliktelik ve barış içinde yaşadığı bu ülkenin durumu, dikkate değer bir konum arz etmektedir. Bu birliktelik ve barış ortamının oluşmasını sağlayan somut gerekçelerin bulunduğuna şüphe yoktur. Küresel huzurun elde edilmesine bir umut olması açısından bu kıymetli tecrübenin dünyaya tanıtılması ve örnek alınabilmesinin sağlanması kuşkusuz önemli bir hizmet olacaktır. Din vurgusu temeline dayalı üst kimlik algısı, toplumun karakterine sirayet etmiş olan hoşgörü kültürü, her alanda insani değerlerin ayakta tutulması konusunda gösterilen hassasiyet ve bunlar gibi diğer birçok sebep, bu barış ve birliktelik ortamının gerekçeleri arasında sıralanabilir. Bu gerekçelerin somut bir şekilde ortaya konulması sayesinde dünya milletlerine mezhebî hoşgörü zemininin sağlanabilmesi için tecrübe edilmiş bir reçete sunulabilecektir. Ayrıca Türkiye’deki hoşgörü ortamının açacağı ufukla, Müslüman halkların birlikteliğini pekiştirecek unsurlara da işaret etme fırsatı doğacaktır.

Türkiye’nin gerek tarihte gerekse günümüzde mezhep taassubu kökenli herhangi bir ayrılıkçı gruplaşmadan veya mezhep ayrılığı temelinde ortaya çıkmış bir çatışma ortamından büyük oranda korunduğu görülmektedir. Böyle bir tarihi tecrübe, ülkemiz için kıymetli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Adı barış anlamına gelen bir dinin mensupları olarak Müslümanlardan beklenen elbette birlik, beraberlik ve huzur içinde yaşamak olacaktır. Ancak çoğu zaman bu beklentinin gerçekleşmediği, Müslümanların mezhep odaklı çatışmalardan uzak kalamadığı görülmektedir.

İslam toplumları özelinde değerlendirildiğinde, mezhepçi taassubiyet ve buna bağlı ilk mezhebî ayrılığın ortaya çıktığı yer Arap coğrafyasıdır. Bilindiği üzere Arap kültüründe toplum yapısını ifade eden en önemli kimlik tanımlaması, kabiledir. Kabile taassubiyeti, asabiyet kavramı ile ifade edilmektedir. Arap kabile anlayışının hayatın her alanına, özellikle de siyaset arenasına güçlü bir şekilde yansdığı görülmektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinde yaşanan kabile taassubiyeti kökenli gruplaşmalar, tarih boyunca

1 Alevilik hakkında detaylı bilgi için bkz: Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite-Adıyaman Dedeleri Örneği*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.

varlığını sürdüren din-içi çatışmaların temelini teşkil etmektedir.²

Arap toplumunda kişinin mensubiyet duygusunda öne çıkan temel faktör kabiledir.³ Bu yüzden Arap kültürü kabile kökenli mezhebî oluşumlara oldukça açıktır. Günümüzde İslâm dünyasının içinde bulunduğu çatışma ortamının, büyük oranda ilk fitneden beslendiği, Arap kabile taassubiyetinin zaman içinde kitlesel mezhebî taassubiye evrildiği anlaşılmaktadır. İslam toplumundaki köklü ve kitlesel ayrılığın başlangıcında Sıffin savaşının yer aldığı ifade edilebilir. Bu savaşın reel gerekçesi ise, Haşimoğlu-Ümeyyeoğlu kabileleri arasındaki güç mücadelesidir. Bu ayrılık zamanla Sünnî-Şii ayrılığını doğurmuş ve şimdiye dek birçok problemin temel kaynağını teşkil etmiştir. Bu ayrılık, günümüzde de İslam dünyasının en büyük handikabı konumunda bulunmaya devam etmektedir. Nitekim güncel anlamda İslam toplumu içinde en belirgin mezhebî karşıtlığın, halen yaşanmakta olan Sünnî-Şii ayrılığı olduğunu görmekteyiz.

Açıkkası bu ayrılık veya karşıtlık ortamı, İslam toplumlarında karışıklık çıkarmak isteyenlere en ideal şartları sağlamaktadır. Küçük alt gruplara ayrılmış bir toplumda grupların birbirlerine düşürülmesi zayıflığı doğuracak, bu zayıflık da yenilgi için yeterli olacaktır.⁴ Bu bağlamda Arap kabilecilik anlayışının bir uzantısı mahiyetinde tarih boyunca yaşanmaya devam eden mezhebî ayrılıklar, İslam toplumunun en önemli problemlerinden biri olmuştur. Birlik duygusuyla hareket edemeyen Müslümanlar özellikle son iki yüz yıldır başkalarının yaptığı tarihi yaşayan grubu oluşturmuşlardır. Mezhep çatışmalarının ortaya çıkardığı dağınıklık, karşıt güçler tarafından en iyi şekilde değerlendirilmiş, İslam coğrafyaları istikrarsızlık adalarına dönüştürülmüştür.⁵ Yüce Allah Kur'an'da Müslüman olmayanların kalplerinin darmadağın olduğunu söylerken,⁶ ilhamını Kur'an'dan alamayan Müslümanların kendi kalpleri darmadağın hale gelmiştir.

2 Fevzi Rençber, *İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları*, e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, yıl: 2007, cilt: 10, sayı: 1, 77-102. Din-kültür etkileşimi hakkında geniş bilgi için bk. İsmet Tunç. "Din ve Kültür İlişkisi". (Ed. İsmet Tunç-Abdulvasıf Eraslan). Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021, 9-38.

3 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev: Z. Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 305; Rıdvan Seyyid, *İslâm'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmet Can, İstanbul: Endülüis Yayınları, 1991, s. 14. el-Enfal 8/46.

5 Bu mezhebî tartışmalar ve çatışmalar Endülüis'te görülmüş ve devletin ciddi anlamda zayıflamayaşına sebebiyet vermiştir. Mezhep çatışmaları toplumu birbirine düşürmüş ve gruplaşmalara sebebiyet vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüis*, ed. Levent Öztürk, İstanbul: Siyer Yayınları, 2023, s. 48-61; ayrıca mezhebî taassubiyet halkı ve iktidarı alimlere karşı örgütleyen bir unsur olmuştur. Kendi mezhebî dışındaki aykırı fikirler karşısında alimler hedef tahtasına konmuş ve toplumu ifsad etmekle suçlanmıştır. Endülüis toplumu ve ilimlerin gelişimi adına büyük bir gayret gösteren alimlerinden Bakî b. Mahled de bundan nasibini alan alimler arasındadır. Yakın tarihte yayımlanan ve mezhebî taassubiyetin bir alimin hayatına etkisini konu edinen ve bunu da Endülüis coğrafyası merkezli ele alan şu çalışmak bk. Yakup Akyürek, Bakî b. Mahled, İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.

6 el-Haşr 59/14.

İslam'ın özü ile tezat teşkil eden bu akış içerisinde Türkiye'deki birlik ruhu nevi şahsına münhasır bir görünüm arz etmektedir. Mezhebî taassup kökenine bağlı olarak neredeyse bütün İslam beldelerinde karışıklıklar ve çatışmalar hâkim iken Türkiye'de mezhep aidiyetleri sadece alt kimlikler olarak varlığını sürdürmektedir. Bütün alt kimlikleri aşan bir surette, başlıca kimlik olarak İslam kimliği dikkate alınmakta, diğer tüm farklılıklar bu birliktelik karşısında sembolik kalmaktadır. Böyle bir tecrübe aslında İslam kardeşliğini ön plana çıkararak, dolayısıyla İslam'ın öngördüğü toplum yapısını mümkün kılan bir ortam sağlamaktadır.

Türk dünyasında kişideki mensubiyet duygusunu besleyen diğer bir kimlik olarak Türklük'ten bahsedilebilir. Önem bakımından bu ikisi arasında öncelik-sonralık gözetilebilmekle birlikte bu büyük bir farklılık doğurmamaktadır. Çünkü hem Müslümanlık hem de Türklük, Müslüman-Türk toplumunun gururla taşıdığı farklı alanlara ait iki farklı olgudur. Bu iki tanımlayıcı olgu dışında Müslüman-Türk bireyin kendini bu toplum içinde farklı biçimde konumlandıracağı ve bu iki aitliğin üstünde bir mensubiyet duygusunu ona yaşatacak başka bir tanımlayıcı unsur bulunmamaktadır. Aslına bakıldığında Türklük ile kastedilen de mutlak anlamda ırk temeline dayalı bir kimlik iddiası değildir. Nitekim tarihin sunduğu birikim ile Türk denildiğinde Müslüman akla gelmekte, Müslüman denildiğinde de Türk akla gelmektedir.⁷ Bu nedenle mezhebî taassubiyet temelinde vuku bulmuş kitlesel bir ayrılık, Müslüman-Türk dünyasında belirgin bir şekilde tecrübe edilmemiştir. Potansiyel göstergeler de böyle bir gelecek tecrübesine işaret etmemektedir.

İslâm toplumunda ilk kitlesel ayrılıkların dini ve siyasi gerekçelerle ortaya çıktığı görülürken, Türk toplumundaki gruplaşmaların ise, dini nedenlerden ziyade Türklerin kendilerine özgü bağımsızlık ve öncülük temelli karakteristik hassasiyetlerinden kaynaklandığı görülmektedir. Türklerin tarih sahnesinde boylar halinde varlık buldukları da bilinen bir durumdur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki farklı boyların varlığına rağmen Türkler kendilerine ait toplumsal bir yapı oluşturmayı başarabilmişlerdir. Türk boyları kabile veya aşiret kimliğini asıl unsur olarak görmemiş, Türklük paydasında birlik olmayı başarmış ve bu başarısını İslam'la şereflemek suretiyle taçlandırmıştır. Türklüğün birlik ruhu, İslamlaşmanın ardından İslam'ın birlik ruhuyla özdeş hale gelmiş ve tanımlayıcı üst kimlik Müslüman-Türk olmuştur.

Bu çerçevede İslâm dinini kabul eden Türklerin yüzyıllar içerisinde kurdukları sosyal yapının, onların kimliklerinin oluşmasında önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmek gerekir. 16. yüzyıla kadar Türk toplumunda dini sebeplere veya mezhepleşmelere bağlı olarak ciddi bir kimlik krizinin yaşanmadığı görülmektedir. Türk boyları toplumsal olay ve olguların etkisiyle farklı din yorumlarını sahiplenebilmiş olsalar da üst kimlik bilincini kaybet-

7 İsmet Özel, Kalın Türk, İstanbul: Tiyo Yayınları, 2019.

memeyi de başarabilmişlerdir.⁸

“Vatan sevgisi imandandır” cümlesi, Türklerin din ve devlet kavramlarına gösterdikleri hassasiyeti ve bu kavramların, dünya görüşünde edindiği yeri veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Türkler Müslüman-Türk üst kimliğinin verdiği ruhla dinleri için devletlerine, devletleri için dinlerine sahip çıkmaya, bu ikisini birbirinden ayırmamaya özen göstermişlerdir. Bu çerçevede devletin birliği, dirliği ve gücü, korunması gereken en kıymetli değerler olmuş, devleti risk altında bırakacak her türlü aksiyon, sakınılması gereken durumlar olarak görülmüştür. Şüphe yok ki mezhepler düzeyinde bir ayrışma devletin gücünü zayıflatacak ve onu tehlikelere karşı korumasız kılacaktır. Mezhepleşmeler etrafında ortaya çıkması muhtemel ayrışmalardan sakınmak gerektiği düşüncesiyle din ve devlet üst kimliğinde birlik ruhunu tercih eden Türk Milleti, günümüze kadar din temelli ayrışma ve dağılmalardan kendini koruyabilmiştir.

Yüce Allah Kur’an’da “düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın”, “yeryüzünde bozgunculuk yaparak fesat çıkarmayın”¹⁰ “ey iman edenler, hepiniz topluca barış ve güvenliğe girin, şeytanın adımlarını izlemeyin”¹¹ şeklinde buyurmaktadır. Bu ayetlerde ifade edildiği üzere Yüce Allah’ın insanlardan beklentisi, barışı korumaları ve bozgunculuktan uzak durmalarıdır. Böyle bir yaklaşım ile ümmet adına elde edilmesi umulan haslet, birlik olabilmek ve dağılıp gitmekten korunmaktır. Aksi takdirde doğacak sonuç yine Kur’an’da açık olarak şöyle bildirilmiştir: “Allah ve Rasulüne itaat edin, birbirinize düşmeyin, sonra zayıflarsınız ve zaferi elden geçirirsiniz. Sabredin, kuşkusuz Allah sabredenlerle beraberdir.”¹² Bu ayetlerde görüldüğü üzere hayat akışı içinde her şey sebep-sonuç ilişkileriyle birbirine bağlanmış ve herhangi bir kitle bu ilişkiler ağından müstağni kılınmamıştır. Bu durum Kur’an’da da pek çok ayetle ortaya konulmuştur.¹³ Buradan hareketle şunu ifade etmek gerekir ki birlik olmayı başaramayan, bölünen ve bozgunculuğu tercih edenler, dağılıp gitmek sonucundan uzak kalamayacaklardır. Zira mezhebî taassup, Müslümanların birliğini tehdit eden bozguncu faaliyetlerin ilk basamağı olarak görülebilir. Bu boyutuyla Türkiye tecrübesinde yaşanan birlik ruhunun tüm İslam âlemine örnek teşkil etmesi, somut gerekçelerle elde edilecek birliktelik yapısının temel taşlarını döşeyebilecektir.

8 A. Faruk Sinanoğlu, *Yeniden Yapılanma Sürecinde Üst Kimliğin Belirginleşmesi: Sünnilik ve Alevilik*, Hikmet Yurdu, yıl:1, sayı: 2, 2008, s. 38-39.

9 el-Ârâf 7/56.

10 el-Bakara 2/60.

11 el-Bakara 2/208.

12 el-Enfâl 8/46.

13 Hasan Selim Kiroğlu, *Kur’an’da Sebeplilik Yapıları*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020.

KAYNAKÇA

- A. Faruk Sinanoğlu, *Yeniden Yapılanma Sürecinde Üst Kimliğin Belirginleşmesi: Sünnilik ve Alevilik*, Hikmet Yurdu, yıl:1 (20058), sayı: 2.
- Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2007, cilt: 10, sayı: 1, 77-102.
- Hasan Selim Kiroğlu, *Kur'an'da Sebeplilik Yapıları*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev: Z. Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İsmet Özel, *Kalın Türk*, İstanbul: Tiyo Yayınları, 2019.
- İsmet Tunç, “Din ve Kültür İlişkisi”, Ed. İsmet Tunç-Abdulvasıf Eraslan, *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I*, Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2021.
- Rıdvan Seyyid, *İslâm'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmet Can, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Yakup Akyürek, *Bakî b. Mahled*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs*, ed. Levent Öztürk, İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite-Adıyaman Dedeleri Örneği*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.