ABDULKADİR ŞEN

Bir Din Kurgulamak

Sasanilerden Safevîlere Kadar Şîa'nın Tarihi



2. BASKI
8000 ADET

Abdulkadir Şen

Abdulkadir Şen 1985 yılında Van'da doğdu. İlk dönem eğitimini Van'da tamamladı. Gaziantep Üniversitesi İngiliz Dili Edebiyatı bölümünden mezun oldu (2003-2008). İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili Eğitimi alanında "Dil - Kültür İlişkisi Bağlamında Küresel Bir Dil Olarak İngilizce" isimli Yüksek Lisans tezini hazırladı (2012-2015). Marmara Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde "İran'ın Şiî Politikaları Bağlamında Ortadoğu'daki Vekâlet Savaşları: Irak, Suriye, Lübnan ve Yemen Örneği" başlıklı doktora tezini tamamladı (2020) ve Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanında dersler verdi. Yazar bir çok ülkede İnsan Hakları ve Gazetecilik alanında çalışmalar yürüttü, çeşitli rapor, belgesel ve kitaplar hazırladı. Yazar, evli ve bir çocuk babasıdır.

Yazara ait eserler şunlardır: Kayıp Ada, Dil Öğretimi ve Asimilasyon, Tüm Yönleriyle Suriye Devrimi Türkiye'nin En Uzun Gecesi 15 Temmuz, Suriye Vekalet Savaşından Asalet Savaşına, Merhamet: Umutsuzluğa Yolculuk (Belgesel), Nobel Ödüllü Katliam: Arakan (Belgesel)

Bir Din Kurgulamak

Sasanilerden Safevîlere Kadar
Şîa'nın Tarihi

Abdulkadir Şen

Tin Yayınları 5

Bir Din Kurgulamak
Sasanilerden Safevîlere Kadar
Şîa'nın Tarihi

Abdulkadir Şen

Editör
Mehmet Akif Koç

Son Okuma
Ahmet Balatlı

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Zeyd Karaaslan

ISBN: 978-625-98307-5-9
1. Baskı, Ekim 2024
2. Baskı, Ocak 2025
İstanbul

Tin Yayınları
Sertifika No: 76184
Topkapı Mh. Dr. Nasır Bey Sk. No: 20A, Fatih/İstanbul
www.tinkitap.com

Baskı
Step Ajans Matbaacılık
Sertifika No: 45522
Göztepe Mah Bosna Cad. No.11 Mahmutbey-Bağcılar-İstanbul

© Tin Yayınları
Bütün yayın hakları saklıdır, kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak
kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

İçindekiler

ÖNSÖZ 7

İSLÂM ÖNCESİ ARAP-FARS İLİŞKİLERİ VE İRAN'IN FETHİ . 15
Şiîliğin Tanımı 52

RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİ 55
İlk Halife'nin (Hz. Ebû Bekir) Seçilmesi Süreci (632-634) 55
Ehl-i Sünnet ile Şîa Nezdinde
Hilâfet-İmâmet Bağlamında Siyaset Teorisi 81
Hz. Ömer'in Hilâfeti (13-23/634-644) 89
Hz. Osman (r.a) Dönemi 93
Hz. Ali (r.a) Dönemi, Cemel ve Sıffin Savaşları ve Hâricîler 113
Hz. Hasan Dönemi 136
Ali (r.a) ve Hz. Hasan'ın Gözünden Kendi Taraftarlarının Portresi 145
Günümüz Şiî-Sünnî İlişkilerini Dikte Eden Travma:
Kerbelâ Hadisesi (680) 150

ANA AKIM ŞİÎLİĞİN ÜÇE BÖLÜNMESİ 159
İmâmiyye-12 İmam Şiîliği/İsnâaşeriyye Ekolü 162
Zeydîyye 168
İsmâilîler/Bâtınîlik 171

ŞÎA'NIN TEMEL İDDİA VE İNANIŞLARI
VE EHL-İ SÜNNET'İN CEVAPLARI 179
İmâmiyye'nin Bazı Temel Kaynakları 179
Gadîr-i Hum Olayı 184
Sekaleyn Hadisi 194

Sadaka Âyeti ve Velayet Kavramı 198
Ehl-i Beyt Tartışmaları ve Aba/Kisâ Hadisi 204
Menzile Hadisi 211
Mübâhale Vak'ası 216
Kırtas Hadisesi 218
Fedek Arazisi 222
Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin Kızı Ümmü Gülsüm ile Evliliği 234
Şîa'nın Sahâbe Tasviri 237
Şîa'nın Ashabı Tekfiri 258
Şîa'nın Tarih Algısı 272
Takıyye 283
İmâmet 295
Çocuk İmamlar Sorunu 320
Mehdîlik 321
Sefirlik 330
Matemler ve Şiî Mabedler 333
Kur'ân'ın Tahrif Edildiği İnancı 343

ŞİÎLİĞİN TARİHSEL SÜREÇTE GELİŞİMİ
VE AŞIRI ŞİÎ AKIMLARIN ETKİSİ 353
Aşırı Şiî Gruplar (Ğulât-ı Şîa) ve Abdullah İbn Sebe 353
Ebû İshâk Muhtâr b. Ebî Ubeyd b. Mes'ûd es-Sekafî (ö. 67/687) 362
Kûfe'nin Şiîliğin Gelişimindeki Rolü ve Önemi 373
Şîa'nın Tarihteki Üç Yükselişi 380

ŞİÎLER'İN İSLÂM TARİHİNDEKİ ROLÜ
VE BU DÖNEMLERE BAKIŞ 385
Emevîler Dönemi (661-750) 385
Abbâsîler Dönemi (750-1258) 398
Büveyhîler 407
Fâtımîler ve Ehl-i Beyt Soyunun Siyâsî/Sembolik Önemi (910-1171) 415
Bermekîler ve Karmatîler 425
Osmanlı-Safevî Mücadelesi Bağlamında Şiî-Sünnî Rekabeti 428

SONUÇ 455

KAYNAKÇA 459

TABLO 478

QR Linkler 480

ÖNSÖZ

Bu kitap, okurunu İslâm'ın yayılmasından önceki sosyal-siyasî ortamdan, Peygamberimizin vefatı ve sonrasında gerçekleşen hadise ve tartışmalara, ardından Emevîler, Abbâsîler, Büveyhîler ve Safevîler gibi tarihin dönüm noktalarında rol alan devletler ekseninde yaşanan gelişmelere şahit olabileceği bir serüvene çıkarmayı amaçlamaktadır. Elinizdeki araştırma Şiîlik gibi, tarihî, dinî, ideolojik, siyasî ve sosyolojik nedenleri bulunan bir akımın birkaç cümle ya da hızlı analizden ziyade uzun soluklu bir yolculuk ve çok yönlü bir tahlille anlaşılabileceği tezini savunuyor. Eğer okur kitabı baştan sona okumaya azmederse işte bu bütüncül bakışın betimlediği tutarlı resmi zihninde canlandıracaktır.

Kitap teşekkül devrinden günümüze Şîa farklılaşmasının boyutlarını ve tarihî seyrini incelemektedir. Rasûllullah (s.a.v)'in vefatının hemen akabinde, Müslümanlar arasında meydana gelen siyasî bir tartışma İslâm tarihinin şekillenmesinde fazlasıyla belirleyici olmuştur. Bu ihtilaf, hicrî III. asırdan itibaren Şiî akımların neşvünema bulmasına zemin hazırlamış ve günümüzde de bilhassa Ortadoğu'da ciddi bir saha hâkimiyeti tesis eden örgütlü

Şiî yapıların ideolojik/fikrî tohumlarını ta o dönemden atmıştır. Kitap Hz. Ali'yi sevmek ve ilk halife olmayı diğerlerinden daha çok ona yakıştırmak şeklindeki duygusal Şiîlikle, günümüzde kodifiye edildiği ve bambaşka bir renge büründüğü haliyle ve bütünüyle İslâm'ın büyük anlatısına muhalif yeni bir üst anlatıyı esas alan mezhep temelli Şiîliği keskin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır.

Aslında Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra İslâm toplumunun liderliğinin kime ait olduğu hususundaki tartışmaların, nübüvvetten önce Araplar ile Farslar arasındaki ilişki biçimleri, otorite türleri, iktidar kaynakları ve rekabetle de yakından ilişkisi vardır. Elbette ki Farslar kadar olmasa da zaman içinde İslâm toplumuna dâhil olan muhtelif din ve öğretilere mensup kavim ve cemaatlerden Şîa'ya yakınlık duyanlar da bu ekole değişen ölçülerde kendi renklerini katmışlar, Şîa'nın kendine özgülüğünü sağlayan birer etken olmuşlardır.

Sözlükte "taraf, taraftar, partizan ve destekçi" gibi manalara gelen Şîa tarih boyunca İslâm ümmetinin çoğunluğuna karşı muhalif bir grup olarak varlığını sürdürmüştür. Şîa'nın tabiatında taşıdığı güçlü bin yılcı (Mehdîci/Mesiyanik/Armagedoncu) öğeler onu geleceğe taşımış ve en büyük baskılara maruz kaldığı dönemlerde dahi bu azınlık bağlanışın müntesiplerinin sabretmesini, direnmesini, kendilerini hakkın yegâne temsilcisi olarak görmesini sağlamıştır. Seçilmişlik vurgusu ve azınlık psikolojisi en zor zamanlarda bile Şiîler'in inançlarına sıkıca bağlanmasını ve birbirleriyle yardımlaşmasını sağlayabilmiştir. Yenilgiye uğramış ve tarassuta tabi tutulmuş bir ideolojinin varisleri olarak üzerlerinde taşıdıkları ezilmişlik duygusunu İslâm tarihinin en müstesna dönemlerine ve en seçkin temsilcilerine tân ederek aşmaya çalışmışlardır.

Günümüzde İslâm dünyasındaki pek çok gelişmeyi anlamak ve anlamlandırmak için Şiî-Sünnî ilişkilerine odaklanmak kaçınılmaz bir mecburiyet halini almıştır. Yeni olarak algılanan ve modern gelişmeler denilen pek çok şey aslında tarihin farklı bir formla

tekerrür etmesinden ibarettir. Elinizdeki kitap Şiîliğin muhtasar bir dinî/siyasî tarihini, ana akım İslâm'dan (Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ten) inhiraf sürecini, temel iddia ve tezlerini ve Ehl-i sünnet ulemânın cevaplarını ele almaktadır. Çalışma Ehl-i sünnet ve'l cemaat'i İslâm'ın ana yolu ve caddesi görmekte, müstakil bir mezhep olarak değerlendirmemektedir. Şîa'yı ise muğlak mesajlar, ayrık söylemler ve uzak tevillerle bu ana caddeden ayrılan fırkalardan biri olarak tanımlamaktadır. Bu sava göre İslâm, Kur'ân ve risaletin temel mesajına ek olarak peygamberimizin tüm yakın arkadaşlarının ve İslâm ümmetinin kahir ekseriyetinin (cemaat/kitlesel çoğunluk) temsil ve nakli ile kesintisiz olarak varlığını Ehl-i sünnet yoluyla sürdürmüştür.

Bundan ötürü Şiî-Sünnî dikotomisi Ehl-i sünnet'i gerek nüfus gerek nüfuz açısından Şîa gibi bir azınlık mezhebi/ideolojisi, olarak görmemekte, Şiîliği Ehl-i sünnet'ten, dolayısıyla da İslâm'ın temel esaslarından bir sapma olarak görmektedir. Sıradan Şiî tasavvuru Peygamberimizin eşleri ve dostları da dâhil zamanında birlikte hareket ettiği tüm ashabın hain, güvenilmez, gasıp ve dünyaperest oldukları, günümüzde onlara tâbi olan ve İslâm dünyasının kâhir ekseriyetini oluşturan Müslümanların da doğru yoldan nasipsiz oldukları düşüncesine dayanır. Şiî literatür başından sonuna sahâbeyi peygamberin damadına ve veliahdına (Allah'ın tayin ve peygamberin tebliğ ettiği masum imama) karşı girişilen müşterek bir komplonun parçası olmakla itham eder. İlk üç halife ve peygamberimizin eşi başta olmak üzere Rasûlullah'ın yol arkadaşlarına hürmet ve itibarı esas alan her yaklaşım Şiîliğin temellerinin çöküşü manasına gelmektedir. Zira Şiîlik kendisini Hz. Ali'nin hilâfetinin (velayetinin/imâmetinin) meşruiyeti ve hakkının gasp edildiği doktrini üzerine bina etmiştir. Şüphesiz Şiî gelenek içerisinde-konjonktürel olarak veya farklı motivasyonlarla bu anlayışı tümüyle paylaşmayan akımlar, liderler, ekoller bulunmaktaysa da

genel anlamda bu görüşlerin modern dönem Şiîliğini şekillendirdiğini söylemek haksızlık olmayacaktır.

Ali'nin imâmetinin Allah tarafından belirlendiği inancı diğer tüm yaklaşımları ilâhî rızaya muhalefet olarak kodlamak, onun hakkının gasp edildiği inancı ise gayrısını gasıp olarak görmek zorundadır. Bu da geçmişte ne olduğu ve aslında ne olması gerektiği ile ilgili yeni bir kurguyu gerekli kılmaktadır. Böylesine bir kurgunun kusursuz olamayacağı, yani tarihin geriye doğru yeniden yazılmasının imkânsızlığı Şiîliğin zamanla söylem değişikliğine ve inanç inşasına uğramasına da neden olmuştur. Baştan sona nâ-tamam bir mezhep olan Şiîlik tarih içinde defalarca ta'dil edilmiştir. İnancın en temel hususlarının yeniden düzenlenmesini esas alan bu elastiki yapıya sahip olmayan Şiî fırkalar ise zamana yenik düşmüşlerdir.

Bu çalışma, İran İslâm Cumhuriyeti'nin (1979) günümüze kadar geçirdiği tecrübeleri, Şiî teo-politikasını, İslâm dünyasında yürüttüğü Şiîleştirme projelerini ve vekâlet savaşlarını, devrimcilerin kendi eserlerinden ilham alarak devrime bakışlarını inceleyen daha geniş bir çalışmanın mukaddimesi niteliğindedir. Araştırmamızı sağlam temellere oturtmak ve günümüzdeki çatışmalara yön veren dinî ve tarihî nedenleri sağlıklı ve derinlikli bir biçimde değerlendirme imkânını yakalamak açısından, Şîa'nın tarihî seyrini ve gerekçelerini ayrıntılı biçimde incelemeyi zaruri gördük. Böylece İslâm tarihinin ilk evrelerinden günümüze değin iki kamp arasındaki ilişkilerin serencamını ve geçmişte yaşanan tecrübelerle günümüzdekiler arasındaki ilişkileri nedensellik bağlamında daha sağlıklı mukayese imkânına sahip olacağız.

Tarihi anlamak günümüzü anlamanın, günümüzü anlamak ise istikbale muzaf adımlara ilham kaynağı olacak kavrayışın esasını teşkil etmektedir. Mezheplerin zaman içinde teşekkül etmesine neden olan görüş ayrılıkları dinî metinler veya rivayetlerden ziyade siyasî bir muhtevaya sahiptir ve tahminlerin ötesinde tarihî ve sosyolojik bir bagajı barındırır. Bu bağlamda farklı dinî mezhepler

ile alâkalı rivayetler, varsayımlar ya da sâbite/hakikat kabul edilen pek çok hususun esasen o tarihsel dönem içinde yaşanan ihtilafların ya da daha sonraki süreçlerde tarihin geriye doğru inşa edildiği anlayışın nesnesi olduğu ortadadır. Bu savların bir kısmının hayal ürünü, bir kısmının nispet edildiği kişilere ait olmayan sözlerden ibaret olduğu da unutulmamalıdır. Bu bağlamda Şîa içindeki fırkalara nispet edilen görüşlerin ve Ehl-i sünnet-Şîa ayrımında tarafların birbirine yönelik iddialarının bazen şâz/istisnaî görüşlerin ön plana çıkarılmasından kaynaklanması muhtemeldir.

Bu çalışmamızda Şiî olarak tanımladığımız temel grup İsnâaşeriyye/İmâmiyye Şîası'dır. Şiîlikle alakalı değerlendirmelerimizde kesinlikle Şiîliğin aşırı ve şaz gruplarına ait eserleri ölçü almadık. Bir dinî kesime atfedilen görüşlerin, o kesimin öncülerine dönük iftira ve yalan/yanlış bilgilerden kaynaklı olduğuna sıkça rastlanır. Muhtelif dinî grupların, hanedanlıkların ve güç odaklarının İslâm dünyasında egemenlik hakkı iddia ettikleri ve bunun için çatıştıkları tarihî süreçlerde, itibar sahibi olan pek çok ismi kendi çıkar mücadelelerinde bir araç olarak kullanmadıklarını düşünmek naiflik olacaktır. Zîra bu dönemlerde gerek iktidar mücadeleleri gerekse fıkhî-fikrî tartışmalarda pek çok grubun, görüşlerinin doğruluğuna bir karine olması amacıyla çeşitli İslâm büyüklerine aslında kendilerinden sâdır olmayan sözler nispet ettikleri bilinmektedir.

İslâm tarihinde ya siyasî iktidar konusundaki ihtilaflar siyasî mezhepleri oluşturmuş ve bazı siyasî mezhepler daha sonra birer dinî ekol haline bürünmüş ya da kendine özgü yöntemleriyle bir ilim mirası bırakan âlimlerin takipçileri zamanla o ilmî mirası bir disipline dönüştürmüştür. İktidar mücadeleleri zaman içinde mezhebî rekabete bürünmüş, muhtelif sultalar/iktidarlar dönemsel olarak kendilerini destekleyen ilmî çevreleri beslemiş ya da bazı ilmî ekoller kendi iktidarını üretmiştir.

Dinin kendisi tarih boyunca yönetici tabakaların güç mücadelesinde önemli bir araç olagelmiştir. Bu da siyasî erklerin dinî

inanışları çıkarlarına uygun biçimde yorumlamasına yol açmış ya da kendi din adamı sınıfını oluşturmalarını beraberinde getirmiştir. Zaman zaman çeşitli dinî akım ve mezheplerin oluşmasında, kimi zaman da zaten var olan bir ekolün gelişmesinde siyaset oldukça belirleyici rol oynamıştır. Örneğin Fâtımî Devleti'nin kuruluş aşamasında İsmâilîlik etkili olurken, İsmâilî düşüncenin zamanla Fâtımî meliklerini "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak sunması da Fâtımî liderlerin meşrûiyet arayışının bir sonucudur. İran İslâm Cumhuriyeti Şiî dinamizmi ve kurgulanmış mitler üzerine kurulmuştur ve kısa sürede sadece İran'da değil tüm İslâm dünyasında Şiî düşünceyi etkilemiş, Şiî dünyada ise bilhassa velâyet-i fakîh doktrini üzerinden diğer Şiî alt mezhepleri eritircesine ciddi bir homojenleşmeye neden olmuştur/olmaktadır. Bilhassa Irak, Lübnan ve Yemen'deki tarihsel Şiî toplumlarda 1979 Devrimi sonrasında bu süreç aşikâr şekilde müşahede edilebilir.

Şiîliğin akîdevî bir inanç şeklinde tebellür edişi ve gelişimi ancak hicrî III. asırda gerçekleşmiştir. Şiî muhalefetlerin beşeri sermayesi temelde sonradan Müslümanlaşan ya da Müslüman olmayıp büyük bir öfke biriktiren Sâsânîler vb. mağlup toplulukların oluşturduğu direniş ve ayrılık refleksine dayalı isyanlar oluşturmuştur. Bu fenomenin sembolik sermayesi ise Ehl-i beyt'in üstünlüğü ve yönetme hakkı üzerinden sağlanmıştır.

Şiîlik işte bu mağlup etno-kültürel gelenekten ciddi oranda etkilenmiştir. Sâsânî İmparatorluğu'nun toz duman içinde ani çöküntüye uğramasının ardından oluşan bu puslu havada sadece İslâm yaygınlaşmamış, aynı zamanda güçlü bir tepkisellikle muhalif hisler besleyen mağlupların isyan dalgaları ve yeni kimliklere bürünen görünümleri de yayılma zemini bulmuştur.

Şiîlik meselesini dönemin siyasî ve sosyolojik koşullarından bağımsız incelemeye dönük her girişim meseleye nüfuz edememe, olayların nedenselliğiyle ilgili gerekli ayrımları dikkatli yapamama illetiyle mâlul olacaktır. Başka bir ifadeyle bu inanışın şeceresini

çıkarmayı amaçlayan her çalışmanın, dönemin demografik/sosyal durumunu dikkate alması gerekir.

Genel olarak Şiî toplulukların, özelde ise günümüzde İran'ın İslâm dünyasının geri kalanıyla iletişimi yoğun bir epistemolojik anarşizm sorunuyla zehirlenmiştir. Epistemolojik anarşizm bilimsel gerçekliği cüretkâr biçimde sorgulamayı esas alan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım "ne olsa gider" sloganıyla bilimsel yöntemlerin tümünü tartışmaya açar ve evrensel gerçekliği mutlak biçimde reddederek "epistemolojik dadaizm"in[1] yolunu takip eder. Şiî hareketler geçmişten günümüze kendi dışındaki İslâm anlayışını anarşizm tarzıyla reddeden ve sabote eden bir bilgi birikimi ortaya koymaktadır. Bu "tarih ve din" alanında üzerinde uzlaşılmış metod ve bilgiyi reddeden anarşizm, asıl Ortodoks inancın kendisi olduğunu yer yer ima çoğunlukla da deklare ederek yeni bir "gerçekliği" kitlelere dayatmaktadır.

Şiî otoriteler bu yaklaşımlarıyla kendi mezhebini İslâm dünyasında bir parçalanma yaratmak için kullanmaktadır. Tarihin derinliklerinden doğan mezhebî ihtilaflar iktidar kanalıyla aralıksız bir şekilde piyasaya sürülmektedir. Özellikle de halk kitlelerinin zihinlerindeki tarih ve din algısı, cevabı olmayan ya da Şiî literatürde -ihtiyaca binaen icat edilmiş- cevapları bulunan sorularla düşünce dünyaları alt üst edilerek kaotik bir ortam oluşturmak klasik Şiî geleneğinin alâmetifarikasıdır. Hakikat kararının verilebileceği dünyevî mahkemenin artık kapandığı sahâbe dönemindeki bazı olaylar güncellenerek günümüz problemi haline getirilmektedir. Sahâbe arasında hükmü verilmiş ve tarihin de şahitlik ettiği hakikat ise aralarında husumet ve rekabet ilişkisi değil uhuvvet ve muhabbet ilişkisi olduğudur. Bu açıdan bakıldığında Şiî misyoner gruplar için verimli ortamlar zihinsel açıdan bulanık çevrelerdir.

---

1 Üzerinde uzlaşılmış, dillendirilmiş ve kabul görmüş her gerçekliğin fütursuzca ve sorumluluk almadan şüphecilikle inkârı.

Şiî-Sünnî ilişkilerini zehirleyen tarih hummasının önemli bir kaynağı, İran'ın kitleleri harekete geçirmek ve ulus devletini muhafaza etmek için mezhebi araçsallaştırdığı ve tarihî olaylara, acılara her yıl aşure merasimlerinde resmî törenlerle atıflar yaptığı söylemlerdir. Daha korkutucu olan ise bu tarihin gerçekte artık tarih bile olmayışı, yeniden tekerrür edişidir. William Faulkner'ın deyişiyle "Geçmiş asla ölmüş değildir. Hatta geçmiş, geçmiş bile değildir."

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da yaşadığı trajedi (hunharca şehit edilişi) ve bu trajediyi duygularda canlı tutmak için Büveyhîler döneminden başlayarak günümüze kadar gelen ritüeller, anma gösterileri, kendini zincirlerle yaralamak ve diğer âyinler Şiî ruhuyla özdeşleşmiştir. Muharrem etkinliklerinin genelde Sünnî olan dış düşmanlara karşı kitlesel bir tepki oluşturmak için kullanımı geçmişten günümüze kesintisizce süregelmiştir. İdeolojik ve hayal ürünü tarihsel kurgular zamanla gerçek tarihin yerini almış, şifahî bilgi kaynaklarından edinilen efsanevî kırıntılar sıradan bir İranlının iliklerine kadar işleyerek yaşamının bir parçası haline gelmiştir. Şiî âlimlerin hatırı sayılır bir kısmı ise tarihi toplumun afyonu yapmışlardır.

Bu çalışma, yukarıda zikredilen konuların arka planına ışık tutmak, tarihi ihtilafların ve Şiî inanç umdelerinin İran Devleti tarafından nasıl bir kaldıraca dönüştürüldüğünü izah etmek üzere kaleme alındı. Şu açıktır ki, Şiî teopolitiği ve tarihsel arka planı anlaşılmadan ne İran ne de onun bölgesel politikaları kavranabilir. Dolayısıyla aşk-nefret ikilemine ve körü körüne fanatizme düşmeden, İran gerçekliği ve Şiîlik realitesi somut bir şekilde mercek altına alınmalı ve tüm yönleriyle tartışılmalıdır.

İSLÂM ÖNCESİ ARAP-FARS İLİŞKİLERİ VE İRAN'IN FETHİ

Nübüvvetten önce Arap âlemi ve bu bölgelere mücavir alanlarda Etiyopya (Habeşistan) Krallığı, Sâsânî İmparatorluğu ve Roma (Bizans) İmparatorluğu olmak üzere üç ayrı güç hüküm sürmekteydi. İslâm'dan önceki döneme Romalılar ile Persler arasındaki mücadele damgasını vurmuş, Hz. Muhammed (s.a.v)'in doğumundan nübüvvetin ilk yarısına kadarki dönem ise Doğu Roma İmparatorluğu ile bu dönemde altın çağını yaşayan Sâsânîler arasındaki mücadele ve rekabete sahne olmuştur. M.Ö. 53'te Pers orduları Harran civarında 40 bin kişilik Roma ordusunu sadece 10 bin kişilik bir birlikle yenmiş ve en az 10 bin esir almıştır.[1] Bu savaşlar yüzyıllar boyu sürgit devam etmiştir. Nihâyet Sâsânî İmparatorluğu Anadolu'nun büyük bir kısmına ek olarak Suriye ve Mısır'ı ele geçirmiş, İmparator Herakleious (m.610-641) ancak ağır vergiler ödemek kaydıyla saldırıları durdurabilmiştir.[2] Sâsânîler bu dönemde

1 Axworthy, İran Aklın İmparatorluğu Zerdüş'ten Günümüze İran Tarihi, 60-61.

2 Apak, Anahatlarıyla İslâm Tarihi, C.4, s. 45.

güçlerinin zirvesine çıkarak Roma İmparatorluğu'nun kadîm merkezlerini, Suriye'yi, Antakya ve İskenderiye'yi ele geçirmişlerdir.

Böyle bir süreçte Mekkeli müşrikler ve yeni inancın müntesibi Müslümanlar da Roma ve Sâsânîlerin savaşlarında karşıt iki kutupta yer almışlardır. Mekkeli müşrikler Ehl-i kitap[3] inancına mensup Bizans'ın, Mecûsî Persler karşısındaki yenilgisini inançlarının doğruluğuna bağlıyor, aynı zamanda kendilerinin Müslümanları aynı şekilde yeneceklerini düşünüyorlardı. Bu tartışmalara paralel olarak Rum sûresinin ilk âyetleri nâzil olmuş ve nihayet imparator Heraklius hicrî 620 yılında Pers saldırılarını püskürtmüş[4] ve Müslümanlar da bu gelişmeyle sevinmiştir.[5] Bu olay Peygamberimizin henüz risaletle görevlendirildiği erken dönemde Sâsânî İmparatorluğu ile Rumlar arasında yaşanan çatışmanın Arap yarımadasında da gündemde olduğunu ve yakından takîp edildiğini göstermektedir.

Fil sûresine konu olan olaylar zinciri ise bu bölgede etkin bir diğer güç olan, fakat sonraki dönemlerde Habeşistan kontrolüne giren Yemen Krallığı'nın Mekke'nin kontrolünü ele geçirme girişimidir. Kur'ân'da aktarıldığı üzere olay Mekke yakınlarında cereyan eder ve Kâbe'yi yıkmaya çalışan Ebrehe isimli komutanın ordusu mağlup edilir. Tarihî kaynaklar bu dönemde Sâsânî İmparatorluğu'nun, Habeş Krallığı'nın ve Roma İmparatorluğu'nun Arap âleminin kontrolü noktasında rekabet içinde olduklarını göstermektedir. Roma İmparatorluğu çeşitli Arap kabilelere ön karakol görevi vererek işbirliği yapmakta, Tenuhlar, Lahmîler ve Gassânîler gibi pek çok kabileden oluşan bir tür konfederasyonla bölgedeki çıkarlarını korumaktaydı. Araplar paralı askerler ve vassal devletler

3 Yahudi ve Hristiyanlar
4 Hourani, Arap Halkları Tarihi, s. 32.
5 Rum Sûresi, 1-6.

olarak hem Sâsânilere hem de Romalılara hizmet eden, edilgen topluluklardı.[6] Pers İmparatorluğu'na ise doğu bölgesinin ve İran coğrafyasının en etkili güçlerinden biri olan Sâsânî Hanedanlığı egemen olmuştur. Sâsânîlerin artan saldırılarına karşı Gassânîler, Roma İmparatorluğu'yla ittifak kurmuşlardır.[7] Sâsânîler ise Arap yarımadasının kıyı şeritlerinde kendilerine müttefikler edinmiştir. Bu dönemde Romalılar Batı medeniyetini temsil ederken Sâsânîler Doğu'nun en ihtişamlı devletidir. Habeşliler de Sâsânîler de Bizanslılar da Arap âleminde güçlü kabileleri kontrol altına almış ve her biri kendisine bölge siyasetini onun vasıtasıyla dizayn ettiği müttefikler bulmuştur.

Yine de Roma ve Sâsânî imparatorlukları "antik dünyanın en büyük iki gücü olmalarına rağmen, idare edebileceklerinden çok daha geniş topraklara yayılmış ve zayıflamış" durumdadırlar.[8] Bu imparatorlukların İslâm orduları karşısında kısa sürede dağılmalarının bir nedeni Müslümanların canlı ve savaşçı ruhuysa da diğer nedeni birbirleriyle giriştikleri harplerde yıpranmış olmaları ve içinde bulundukları yorgunluktur. Warwick Ball'ın, deyimiyle *"birbirlerini tüketircesine dövüşen imparatorlukların belini kırmaya, Arapların bir fiske vurmaları"* yetmiştir. Yine de İslâm'ın bu fevkalâde yükselişini küçümseme eğilimindeki müsteşrik okumaların tuzağına düşmemek gerekir.

Ball'ın dillendirdiği olgu, yani Fars ve Rum'un birbirini yıpratmasının İslâmî fetihlere alan açtığı olgusu hakikatten bir parça ifade etse de bir parçayı da çalmakta ve Müslümanların kısa sürede elde ettiği zafer ve başarılara gölge düşürüp onları değerden

6 Axworthy, İran Aklın İmparatorluğu Zerdüş'ten Günümüze İran Tarihi, 101.

7 Ball, Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi, s. 119.

8 Mansfield, Ortadoğu Tarihi, 31.

düşürmektedir. Oysa Kisra Enûşirvân döneminde Sâsânî Devleti hiç de zayıf değildi. Birçok reformlar ile devlet güçlenmeye başlamıştı ve büyük bir orduya hükmediyordu. Ancak askerî güce rağmen uğruna savaşılacak akideden/inançtan ve kitleleri birbirine bağlayacak asabiyetten yoksundu. Geniş halk kitleleri refahın gazabına uğramış, İbn Haldûn'un işaret ettiği "Zor zamanlar güçlü insanlar yaratır. Güçlü insanlar iyi zamanlar getirir. İyi zamanlar zayıf insanlar yaratır. Zayıf insanlar zor zamanlar getirir" hükmü onlar üzerine de tahakkuk etmişti.

Bahsi geçen yabancı güçlerin Arap âlemine tesir etmelerinin yanında Arap kabilelerin kendisine özgü bir özerkliği bulunmaktaydı. Her biri bir tür şehir devleti hükmündeydi. Bu özerklik İslâm dininin başlangıçta güçlü bir imparatorluğun iç sorunu olarak görünmemesine, gözlerden ırak bir şekilde yayılmasına zemin hazırlamış ve İslâm'ın ilk müntesiplerine doğal bir kalkan sağlamıştır. Yaşam şartlarının ve coğrafi koşulların zorluğu, su sıkıntısı ve büyük çöller nedeniyle günümüzdeki Arap topraklarında İslâm'ın doğuşundan önce çok büyük devletler ve medeniyetler kurulamamıştır. Güçlü bir imparatorluğun kontrolü altında olmayışının yanı sıra Mekke gibi kutsal ve insan canına kıymanın haram kabul edildiği, korunaklı bir merkez olması nedeniyle de İslâm daveti uzun bir süre Arap putperestler dışında hâkim bir unsurun muhalefetiyle karşılaşmamıştır. Bu izolasyon yeni inanışın müntesiplerinin bir süreliğine farklı baskın kültürlerin etkisine uğramasını da engellemiştir.

Sâsânîler'in Arabistan'a yakın yerlerde Arap kabileleri kontrol etmeleri, kendilerini Araplara karşı üstün ve onların efendisi olarak görmelerine neden olmaktaydı. Araplar da Farsları taklit etmekte ve onlardan etkilenmektelerdi. Mekke Araplarından Nadr b. el-Hâris, Hz. Muhammed (s.a.v)'in Kur'ân aracılığıyla

aktardığı kıssalara Fars masalları ve hikâyeleriyle karşılık vermekteydi.[9] Dağınık kabileler halinde yaşayan bedevî Arapların tarih sahnesine yekvücut bir güç olarak çıkmaları, ancak İslâm mesajı ile mümkün olmuştu. Farslar'ın, Habeşliler'in ya da Bizanslılar'ın ileri karakolu olan ve üç ülkenin de nüfuzu altına girmiş bulunan Arap toprakları İslâm'la birlikte büyük bir güç olarak tarih sahnesine çıktı. O zamana dek Farslar'ın tebaası gibiydiler. Yakın komşuları olan Farslar sanatta, ekonomide, askerî ve sosyal alanlarda Araplar'la kıyaslanmayacak bir seviyedeydiler. İslâm dini böyle bir siyasî atmosfer içinde doğdu.

Araplar'ın uzun yıllar tahakkümü altında bulundukları Farslar'a H. 637 yılında yaşanan Kādisiye Savaşı'yla galip gelerek Hz. Ömer (r.a) döneminde Fars diyarını fethetmiş olmaları, kendilerini Araplar'dan her kategoride üstün görmekte olan Farslar arasında doğal bir infial, hayal kırıklığı ve hınca neden oldu. Fars edebiyatında ve tarihî belgelerde Farslar'ın Arap tahakkümünü kabullenmediklerine ve kendilerini üstün gördüklerine dair bol miktarda malzeme bulunmaktadır. Her fırsatta bu kadîm medeniyeti yeniden diriltmek için sonu gelmeyen girişimlerde bulunmuşlar, hükümranlığı altında bulundukları Müslüman devletlere isyan etmişlerdir. Diğer bazı inanışlarda olduğu gibi Zerdüştlükte de bulunan mehdî inanışı ve güçlü binyılcı inanışlar sonu gelmez nihilist isyanlara neden olmuştur.

Büyük Pers İmparatorluğu'nun baş döndüren gücü edebiyat ve sanatta yakaladığı yüksek seviyesi ve Fars ordularının Roma'yı dahi mağlup edecek derecedeki kahramanlık ve başarılarının Farslar için bir övünç kaynağı olması doğaldı. Farsça geniş bir coğrafyanın da

9 İbn Hişam, Siret-i İbn Hişam, 399.

Lingua Franca'sıydı.[10] Tarihçiler Müslümanların Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a) döneminde Farslar'la savaşmaktan çekindiklerini, büyük oranda Irak ve Şam'ı tercih ettiklerini, zîra düzenli orduları olan Farslar'ın gözü kara savaşçılar ve komutanlar yetiştirmesiyle maruf olduklarını anlatmaktadırlar. Nitekim İran'ın fethinde büyük roller icra eden Müsenna b. Harise İslâm ordusunu Farslar'la savaşa bir süre ikna edememiştir. Belâzürî'nin (ö. 279/892) aktarımına göre Hz. Ömer'in etkileyici konuşması ve savaşa bizzat iştirak edeceğini duyurması sonrasında insanlar Farslar'la savaşmaya cesaret bulmuştur.[11] Zaten bu dönemde ünlü Fars komutan Rüstem'in kahramanlıkları dillere destan olmuştur. İbn Kesîr'de geçen ve İran Şahı Yezdicerd ile İslâm Komutanı Sa'd b. Ebi Vakkâs'ın gönderdiği heyette yer alan Nu'mân b. Mukarrin arasında geçen bir diyalog Farslar'ın Arap milletine bakışına ilişkin önemli ipuçları verir. Bu diyalogda Kisrâ'nın Araplar'ı aşağılaması dikkat çekicidir. "Ben" der Kisrâ;

> "Yeryüzünde sizden daha yoksul, sayıca daha az ve sizden daha geçimsiz hiçbir millet bilmiyorum. Biz, sizi sınır kasabalarına terk eder, oradakiler de sizin işinizi bitirirlerdi. Şimdi Farslar'a karşı dikilmeyi aklınıza koymuş olmamalısınız. Sayınızın çokluğu sizi bize karşı aldanışa sürüklemesin. Eğer açlıktan dolayı bu duruma gelmişseniz biz, bolluğa kavuşuncaya kadar size yetecek gıda veririz. Sizin şereflilerinize ikramda bulunur, sizi giydirir, başınıza da size yumuşak davranacak birini hükümdar yaparız."[12]

---

10 Arap tüccarlar gittikleri denizaşırı ülkelerde yaygın kullanılan ortak dile Lisan'ul Farang (Frenk Dili) derlerdi. İfade, zamanla İngilizceye de geçerek geniş bir coğrafyada yaygın olarak kullanılan ortak diller için kullanılır olmuştur.

11 Belazuri, Fütuhu'l-Büldan, 289.

12 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), 9/626.

İran'a dönük ilk İslâm akınları 634 yılında başlamıştır. İlk önce Ebû Ubeyd es-Sekafî liderliğindeki bir ordu Sâsânî güçlerini mağlup etmiş, ancak uzun süreli başarı sağlayamamıştır. Uzun süren mücadele ve cenklerin ardından nihayet Sa'd b. Ebi Vakkâs liderliğindeki ordu başkent Tizfûn'a (Medâin) girerek Sâsânî Devleti'ne son vermiştir. Tekrar toparlanan Sâsânî güçleri 641 yılında yaşanan Nihâvend Savaşı'nda tamamen imha edilmiştir. İran şehirleri İslâm otoritesine Nihâvend Savaşı'yla girse de bölgede Fars milliyetçiliği ve kadîm Pers inanışlarına dayalı isyanlar uzun süre devam etmiş ve Abbâsîler dönemi de dâhil olmak üzere dur durak bilmemiştir. İbn İsfendiyâr *"Târîh-i Ṭaberistân"* isimli eserinde, 9. yüzyılda; İslâm'ın İran topraklarını fethetmesinin üzerinden birkaç asır geçmiş olmasına rağmen İran'ın bazı bölgelerinde Mecûsî hanedanlıklarının hüküm sürdüğünü ve Müslüman yöneticilere karşı isyanlar tertip ettiklerini şaşkınlıkla belirtir.[13]

Mecûsî ateşgedeleri İslâm'ın egemenliğine rağmen uzun süre yanmaya devam etmiştir. Araplar'ın fethettiği bölgeler arasında hiç bir bölge ve halk kendi dilini İranlılar kadar korumamıştır. Bu onlardaki baskın milli şuurla yakından ilgilidir. İslâm, Sâsânî Devleti'nin şehirlerini etkisi altına alsa da İran'ın geleneksel inanışları ve hatta paganizm, ülkenin kırsal yörelerinde özerk bir şekilde uzun süre varlığını sürdürmüştür.[14] Günümüzde bile bu inanışların müntesiplerinin İran coğrafyasının kırsal yörelerinde, bireysel ölçekte değil bilakis topluluklar halinde varlığını hala sürdürüyor olması şaşırtıcıdır. İran'ın Batı bölgelerinde yaşayan Ehl-i Hak

13 İbn İsfendiyar, Tarih-i Taberistan, An Abridged Translation of History of Tabaristan, Vol.2, 157.

14 Hämeen-Anttila, The Last Pagans of Iraq: Ibn Waḥshiyya and His Nabatean Agriculture, s. 31.

(*Yâresân*) Alevîler'inin dinî inanışlarında Zerdüştîliğin[15] hatırı sayılır etkisi bulunur. Tahran Encümen-i Zerdüştiyan'ına göre İran'ın batısında, geç dönemde Müslüman olan toplumlar üzerinde ciddi Zerdüştîlik alamet ve izleri vardır.[16]

Hiç şüphesiz Sâsânî Devleti ve İran coğrafyası her daim olumsuz etkilerin İslâm toplumuna yansıdığı bir coğrafya değildi. Hz. Ömer ve diğer halifeler İslâm devletinin en temel kurumlarını oluşturma sürecinde Fars tecrübelerinden çokça faydalandılar. Çok önemli hadis imamlarının çoğu Fars kökenliydi. Sözlü kültürün egemen olduğu Arap'lar yazılı kültürün hatırı sayılır bir kısmını da Farslar'dan kopyaladılar. Hatta Fars tecrübesinden faydalanma süreci hendek savaşında Rasûlullah'ın Selman el-Fârisî'nin taktiğini uygulamasıyla başlamıştır.

Müslümanlar ile Farslar'ın bu zorlu karşılaşması zaten arka planı bulunan ve yüzyıllarca sürecek bir Arap-Fars çekişmesinin de fitilini ateşler. Ünlü tarihçi Herodot, "Persler'in Asya'yı ve burada yaşayan barbarları[17] kendi mülkleri olarak gördüklerine" değinir.[18] Bilâhare İslâm'ın kısa bir sürede güçlenerek bütün Fars topraklarının İslâm devletinin egemenliğine girmesi, Farslar'da Büyük İskender'in istilasından bile daha derin bir kırılmaya, kin ve nefrete sebebiyet vermiştir. Fetihten önce bazı Arap beldelerine hükmeden, onları köleleri sayan Fârisîler'i, fetihten sonra da Araplar hor görmeye başlamışlar, onları kafatasları deve yumurtasına

15 Mecûsîlik/Zerdüştîlik, Zerdüşt'ün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan bir dindir. Bkz. Gündüz Şinasi, Mecûsîlik, DİA, XXVIII, 279-284.

16 Polat, "Günümüz İran Zerdüştîliği Üzerine Bir Araştırma" 27.

17 Antik Grek'te Barbar Yunanca bilmeyen ve Yunanlar dışındaki kavimlere verilen ortak isimdi.

18 Herodotus, Herodot Tarihi, 7.

benzeyen zayıf askerlere benzetmişlerdir.[19] Arap topluluklarının önemli bir kısmının Sâsânî Devleti'nin egemenliği altında bulunmasına ve hatta İran'ın fethi sırasında Müslüman ordulara karşı savaşın öncü kuvvetlerinin çoğunun Arap olmasına rağmen Fars tahayyülünde İran'ın fethedilmesi Arap-Fars savaşı olarak yer etmiş ve akide ikinci plandaymış gibi görülmüştür. Oysa ilk dönemde Müslümanlar ne Sâsânî ve Roma'nın ne Fars'ın lüksüne, ne kültürüne veya mülküne meyletmiş ne de onların dünyevî şatafatı sembolize eden şiarlarını kıskançlıkla temellük etmişlerdir. Bu açıdan Gökalp'in şu değerlendirmesi son derece anlamlıdır:

> "Meşhur bahar halısı askerler arasında taksim edildi... Hz. Ömer, ayrıca Kisrâ b. Hürmüz'ün elbiselerini altın bileziklerini Sürâka'ya vermiş, o da elbiseyi giymiş ve mücevherleri kollarına takmış, omuzlarına kadar kollarını doldurmuştu. Bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mekke'den Medine'ye hicret ederken karşılaştığı Sürâka'ya verdiği müjde idi. Sürâka'nın bu halini görünce Hz. Ömer, şöyle demişti: "Hürmüz'ün bileziklerini Beni Müdlic kabilesinden Sürâka b. Mâlik b. Cü'şüm'un kollarına taktıran Allah'a hamdolsun." Daha sonra da bu kıyafetleri giymemesini, satmasını tavsiye etti. Bu iki olay da genelde yorumlandığı şekliyle bedevî kültürün medenî kültür ile karşılaşmasının şoku değildir. Hz. Ömer (r.a) bir bilinçle diğer askerlere göstere göstere bahar halısı ve kral takıları gibi gösteriş nesnelerini ayaklar altına alarak Medine'nin Medâin ile değiştirilmeyeceğini hatırlatmıştır."[20]

Şiî-Sünnî çatışmasının tabiatında kadîm dönemlerden günümüze miras bırakılan bir Arap-Fars çekişmesi vardır. Tarih boyunca

19 Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *İslâm Tarihi*, 177.

20 Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*, 96.

Şiîliğin temsilciliğini Araplardan çok Farslar'ın veya Araplaşmış Farslar'ın yapması, önemli isyanların merkezinde Kûfe, Horasan, Merv gibi İran topraklarının bulunması yalnızca tesadüfle açıklanamaz. Zerdüştîliğin kadîm medeniyet merkezleri Şiî isyancılar için o dönemden günümüze hep bir kuluçka ve yürütme merkezi olmuştur. "Doğudaki Emevî yönetimine karşı ayaklanan İranlılar, çoğunlukla ya yüzeysel olarak Müslümandılar ya da hiç değildiler.[21]

Yeni Müslüman olan toplumlara eski inanışlarının bu denli etkide bulunması ve yaşanan isyanların bir nedeni de hızlı fetihler sonucu İslâm devletinin uzak sınırlarında meydana gelen otorite zaafı ve başıboşluktur. İslâm'ın ilk dönem çekirdek kadrosunun bu derece devasa büyüklükteki ülkelere hükmedecek ne yeterli insan gücü ne deneyimi ne de o zamanın şartlarında tekâmül etmiş siyasî bir nizam vardı. Şiî isyanlara destek veren sosyolojik kitleler incelendiğinde yoğun bir Fars ağırlığı derhal göze çarpar. Şîa'nın ortaya çıktığı sosyal-siyasal koşullara mutlak bir determinizm yüklemek ne derece ifrat olursa bu şartları tamamen gözardı etmek de yine o derece eksik kalacaktır. Eric Hoffer sosyal ve milliyetçi reflekslerin zaman içinde dinî bir hüviyet kazanabileceğini ifade etmektedir.

> "Bir kitle hareketi kolayca kendini başka bir kitle hareketine dönüştürebilir. Dinî bir hareket sosyal bir devrime veya milliyetçi bir harekete dönebilir; sosyal bir devrim militan bir milliyetçiliğe ya da dinî bir harekete dönüşebilir; milliyetçi bir hareket sosyal bir devrim ya da dinî bir hareket halini alabilir."[22]

Tüm bu yaşananlar arasında belki şu soruyu sormanın vakti gelmiştir: Eğer Sâsânî İmparatorluğu bu kadar kısa sürede yıkılmasa ve İslâm, Sâsanî ve Bizans topraklarının önemli merkezlerini

21 Foltz, *İran Tarihi*, 56.

22 Hoffer, Kesin inançlılar,32.

daha tedrici bir süreçle ve hatta daha geç bir sürede fethetseydi yine Şiîlik ortaya çıkar mıydı? Çıksa bile bu kadar kitleselleşir miydi?

Hoffer *"Aile, kabile, ülke ve benzer yapıya özgü kolektif bağların zayıflayıp çökmekte olduğu bir yer bulan kitle hareketi, derhal oraya sokulur ve meyvelerini toplamaya başlar"*[23] tespitinde bulunmaktadır. Sâsânî İmparatorluğu'nun toz duman içinde ani çöküntüye uğramasının ardından oluşan bu puslu havada sadece İslâm yaygınlaşmamış, aynı zamanda güçlü bir tepkisellikle muhalif hisler besleyen mağlupların isyan dalgaları ve yeni kimliklere bürünen tezahürleri de yayılma zemini bulmuştur. Şiîliğin alternatif-muhalif bir kitle hareketi olarak tarihteki üç yükselişi de geleneksel yapının çöktüğü puslu dönemlerdir. Moğol ve Haçlı istilaları Şiî yükselişini doğurmuş, Anadolu ve İran topraklarında bozulan siyasî düzenin boşluğunu Safevîler Devleti doldurmuş, İslâm dünyasında yaşanan iç savaşlar ve Arap Baharı sonrası kargaşa döneminde oluşan boşluğu ise İran doldurmuştur. Şiîler bu yükselişlerinin ilkinde Moğollar ve Haçlılar'dan destek almış, ikincisinde Osmanlı'ya karşı Avrupa ülkeleriyle işbirliğine gitmiş, üçüncüsünde ise hem Rusya hem de ABD ile açık-gizli ittifak ilişkileri kurarak Irak, Suriye, Lübnan ve Yemen'de güçlenmişlerdir.[24]

Günümüzde Şiîliğin İranî kökenlerine vurgu yapan Müslüman ve gayrimüslim araştırmacıların oranı, aksini düşünenlere kıyasla oldukça fazladır. Üstelik bu sav farklı şekillerde yorumlansa da Ali Şerîatî gibi çağdaş Şiî düşünürlerce de desteklenmektedir.[25] Tartışma daha çok bunun güçlü milliyetçi duygularla gelişen bilinçli bir programın ürünü mü, yoksa doğal bir sonuç mu olduğu etrafında dönmektedir.

---

23 Hoffer, Kesin inançlılar,58.

24 Tüm bu süreçlerde ABD ve Rusya ile ittifaklarına ilişkin çok sayıda belge, kabul, anlaşma ve açıklamalar İran ile ilgili kitabımızda mevcuttur.

25 Şerîatî, Ali, 394. İlerleyen bölümlerde bu sava ilişki açıklamalar verilecektir.

Şiîlik[26] meselesini dönemin siyasî ve sosyolojik koşullarından bağımsız incelemeye dönük her bir girişim meseleye nüfuz edememe, olayların nedenselliğiyle ilgili gerekli ayrımları dikkatli yapamama illetiyle mâlul olacaktır. Oysa bu inanışın şeceresini çıkarmayı amaçlayan her çalışmanın, dönemin demografik/sosyal durumunu değerlendirmeye alması gerekir. Emevîler döneminde mevâlînin[27] nüfus oranı Arap Müslümanların sayısını geçmiştir. Sayılarının çokluğuna, fetihlerde gösterdikleri yararlılıklara ve İslâm'a bağlılıkları konusundaki samimiyetlerine rağmen Arap aristokrasisini temsil eden Emevîler, mevâlîye Araplar'a nispeten daha temkinli bir muamele yapmıştır. Bunun nedeni ise birçok kavmin yıldırım fetihlerinde İslâm'a girmesine rağmen İslâm'ı özümsememeleri ve en ufak bir siyasi sarsıntıda saf değiştirmeleridir. Bunun ilk örnekleri irtidat hareketleridir. Bu kavimler eski inanışlarını da idareci oldukları kamusal alanlara dayatma eğilimine ve ihtimaline sahiptiler. Hilâfetin saltanata dönüşmesi ve sultan-halifelerin dünya servetlerine tamahı İslâm toplumunda üç sınıfın doğuşuna neden olmuştur:

Emevî sultanları ve onların yakın akrabaları/bürokratları

Emevî ailesi dışındaki Araplar

Mevâlî

Bu üç sınıfın devlet imkânlarından ve hukukun ayrıcalıklarından istifade öncelikleri de bu sıralamada olduğu gibi gerçekleşmiştir. Hilâfet makamının dinî zühdden uzaklaşarak iktidar hırsına dönüştüğü Emevîler döneminde İslâm inanışını zaten tam olarak benimsememiş bazı etnik gruplar muhalefetlerini giderek daha fazla arttırmışlardır. Emevîler'in mevâlîye şüpheci yaklaşımlarının

26 Şiîliğin özet bir tarihi için bkz. Heinz Halm, The Shiites: A Short History, (New Jersey: Markus Wiener Pub, 2007)

27 İslâm'ın ilk dönemlerinde Arap olmayan Müslümanlara verilen isim.

arkasında da haklı nedenler vardır. Peygamberimizin vefatının hemen akabinde önemli Arap kabilelerin isyanı Mekke ve Medine ahalisi dışındaki kabilelere yönelik haklı bir şüpheciliği doğurmuştur. Öyle ki Medine ve Mekke dışında neredeyse isyan etmeyen bölge kalmamış, isyancılar İslâm hilâfetini kendilerinden haksızca vergi toplayan bir krallık olarak telakki ettiklerini göstermişlerdir. Bu da onların İslâm'a ancak onun güçlenmesi nedeniyle menfaat için boyun eğdiklerini göstermektedir.

Hz. Ebû Bekir'den itibaren İslâm idaresi de Mekke ve Medine başta olmak üzere isyanlara iştirak etmeyen kabileleri kilit mevkilere getirmiş, mevâlî ve mürted hareketlere dahli olan kabileleri ise güvenlik kaygısıyla iktidardan ırak tutmayı yeğlemiştir. Farslar'la uzun süren savaşlar ve gerçekleşen isyanlar ise mevâlînin doğal olarak üst makamlara getirilmesinin makul olmadığını göstermiştir. Devlet egemenliğinin ve kritik makamların İslâm'ı henüz tam benimsememiş, lakin İslâm'ın politik gücüne boyun eğmiş kimselerin inisiyatifine terk edilmesi haklı olarak ihtiyatsız bulunmuştur. Bu gerekçelerin de dönemin siyasî koşulları değerlendirilirken tümden yok sayılması hatalı olacaktır.

Ehl-i beyt mensupları bu yeni siyasî düzene karşı muhalefetin hâkim sesi olmuştur. Zaman içinde Emevî idaresine karşı muhalefetin kalesi ve gür sesi olan Ehl-i beyt taraftarlığı iyi ve kötü niyetli tüm muhaliflerin ve mevâlînin umudu haline gelmiş ve Emevîler'den intikam almak için kullanılan bir araca ve bahaneye dönüşmüştür. Evet, başlangıçta yalnızca Ali (r.a) taraftarlığı olan Hz. Ali'yi diğer ashabdan daha fazla seven ama tüm yönleriyle Ehl-i sünnet akide ve uygulamalara tabi bulunan Şiîlik bidayetinde pek tabi Arap orijinlidir. Ancak Ehl-i beyt sevgisi istasyonundan kalkan bu tren yolculuğu boyunca pek muhtelif yükler ve yolcular almış, rotasını ise sürekli biçimde değiştirmiş, işte bu değişim ve dönüşüm süreçlerinde büsbütün farklı bir fırkaya dönüşmüştür. Bu dönüşümde en

çarpıcı etkiyi ise bu sefer Araplar değil Fars bakiyesi dinî gruplar ve kalabalık gayri Arap sosyoloji icra etmiştir.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşanan isyanların büyük çoğunluğunda mevâlî grupları başat rol oynamıştır. Louis Massignon, Şiîlik ile orta sınıf zanaatkârların siyasî duyguları arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Bu sosyolojik anlayışın daha güçlü bir şekli, muhtemelen Marksist tarihçilerin eserlerinde görülebilir. Nitekim Petruşevski, çiftçilerin, Sünnî toprak aristokrasisine karşı isyanlarına atıfta bulunarak; çiftçiler, zanaatkârlar ve fakir göçebeler arasında Mehdîlik[28] fikirlerine meyledilmesini, onların sosyal gelişme konusundaki ümitleriyle bir uyum arz etmesine bağlamaktadır. Bu zümreler arasında Farslılar'ın yoğunluğu da kastedilerek böyle bir değerlendirme yapılmış olabilir."[29] Bu isyanlarda dinî söylemler ön planda olmasına rağmen, Ehl-i beyt imamları gibi dinî otoritesi bilinen kimselerin de zaman zaman liderlik ettiği bu mücadeleler temelde akîde savaşından çok bir adalet ve intikam savaşıydı. Çağdaş Şiî Sosyolog Ali Şerîatî, Benî Ümeyye[30] dönemindeki tüm isyanların, özünde toplumsal ve siyasî nitelikte olduğuna değinir.[31]

Abbâsîler'in Emevîler'e karşı başarısı üç unsura dayanıyordu: "Tebaa durumundaki bir halkın yabancı ırktan müstevîlere karşı beslediği köklü nefret, Peygamber (ailesi) nesline duyulan tazim,

28 Şiî düşüncede mehdîlikle alâkalı geniş bilgi için bkz. İbrahim Âmini, Al-İmam al-Mahdi: The Just Leader of Humanity. (Ansariyan Publications, 2004)

29 Benli, Fars-Şîa İlişkisi, 38.

30 Emevîler Hânedanlığına verilen isim. Hulefâ-yi Râşidîn'den sonra 661-750 yılları arasında hüküm süren ilk İslâm hanedanı. İslâm tarihinin bu ilk hanedan-devleti, adını kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın mensup olduğu Benî Ümeyye (Ümeyyeoğulları, Emevîler) kabilesinden almıştır. Bkz. İsmail Yiğit, Emevîler, DİA, XI, 104-108.

31 Şerîatî, Ali, 408.

Şiîlik ve bir kurtarıcı veya mesih arzusu, beklentisi."[32] Hızlı ve şiddetli yayılan bir siyasî güç olarak İslâm ulaştığı bölgelerde askerî ve siyasî dirençleri tuzla buz etmiş, ancak bu yeni inanışa ve onun öncülerine içten içe büyük bir nefret besleyen milliyetçi ve dinî direnci o denli zayıflatamamıştır. Dolayısıyla böyle bir ortamda doğan ve bu hâkim sınıftan memnun olmayan gayrimüslim ya da görünürde İslâm'a girmiş tebaa ile ilginç tezahürlerini gördüğümüz Şiîlik ana muhalefet rolüne bürünmüştür. Bu bağlamda önceden Şiî olup Ehl-i sünnet akidesini benimseyen Prof. Dr. Mûsâ el-Mûsevî doğal olarak sormaktadır: *"Şîa, ona nispet ettikleriyle İmam'ı gerçekten seviyor mu, yoksa muhalefetini Ali'nin değerinin yüceliğini, şahsının büyüklüğünü, makamının kadrini boğazlama pahasına yönetimi ele geçirmek ve kendi devletini kurmak için mi yaptı?"*[33] mevâlînin hem Güney Arabistan ve Irak hem de Yemen ve İran'da bulunan büyük çoğunluğu daha İslâm dini gelmeden evvel yürürlükte olan/geçmiş örflerinin ve kadîm İran inanışlarının etkisindeydi. Akyol'a göre Şiîler'in Güney Arabistan'da taraftar bulmalarının nedeni, buraların "sosyal tabakalaşmanın gelişmediği, şef'in oluşmadığı, kabilenin "'karizmatik topluluk'" olduğu bir coğrafya" oluşuyla yakından ilişkilidir.[34] Benzer yorumlar alanın uzmanları arasında yaygındır:

> "İhtilalci fırkaların gelişimini anlamak isteyecek tarihçinin her şeyden önce bir Arab devrini müstakillen ele alması gerekecektir. Müşahede edecektir ki, fethedilen ülkelerde Araplar arasında doğan bu ihtilalci fırkalar, her ne kadar dinî bir manzara gösterseler de, her şeyden önce tamamen siyasî bir gaye takip etmektedirler."[35]

---

32 Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şîa ve Mesih Akideleri*, 22.
33 Mûsevî, *Şia'da İç Çatışma*, 46.
34 Akyol, Hâricîlik ve Şia İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları, 157.
35 Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şîa ve Mesih Akideleri*, 67.

İslâm hudutları genişledikçe gerek mevâlî gerekse de zımmî topluluklar muhtelif dinî ve fikrî cereyanların taşıyıcıları oldular. Bu dönem "kadîm İran ve Mecûsîlik/Mazdekçilik inanışının Araplar ve mevâlî üzerindeki etkisinin İslâm öncesi döneme dayandığını" gösteren çokça veri vardır.[36] Henry Corbin ve James Darmstester gibi oryantalistler Şiî ayrılıkları, İran ve Arap kültürlerinin zıtlaşması şeklinde yorumlar ve İranlıların destansı ve mistik olana eğilimleriyle Şiîzmin felsefî temelleri arasında yakınlık olduğunu savunur.[37] Nevruz'un bir Fars âdeti olarak İran İslâm Devrimi'ne rağmen hala tüm coşkusu ile -dinî bayramları da gölgede bırakacak şekilde- kutlanması İran halkının bazı inanışlarının/geleneklerinin Fars/Mecûsî[38] köklerini daha belirgin şekilde ortaya koymaktadır. "Eski İran'da ölen kral, din adamı veya tanınmış bir kişinin ardından yapılan yas tutma geleneği de yine günümüzde Şiîler için en önemli şahsiyet olan Hz. Hüseyin'in ölüm yıl dönümünde yapılan ve matem ismi verilen törenlerle canlı bir şekilde devam etmektedir".[39] Bu merasimler Fars asıllı bir hanedan olan Büveyhîler döneminde başlatılmıştır.

Farslar İslâm sonrasında da kavmiyetlerinin müstesna bir konuma sahip olduğuna inanmışlardır. Şîi kaynaklar Ca'fer es-Sâdık'tan naklettikleri rivayetlerle İranlıların İslâm bakımından Araplardan daha üstün olduğunu savunurlar.[40] Nitekim bazı Şiî âlimler Hz. Ömer'i Farslar konusunda düşmanca tutum sergilemekle itham eder ve ona dönük öfkelerine dinî dayanaklar bulurlar. Mesela Safevîler döneminin büyük Şiî âlimi Meclisî, Hz. Ali'nin hilâfet hakkının gasp edildiği ve sahâbenin ileri gelenlerinin

36 Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 41-45.
37 İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce, 41.
38 Mihr, Felsefe-i Zertoşt, 19.
39 Topaloğlu, Şîanın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi, 202.
40 İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce,s. 67.

tamamının dinden çıktığını iddia ettiği *"Hakku'l-yaḳīn"* isimli eserinde Hz. Ömer'in Farslar'a düşman oluşuna ilişkin müstakil bir başlık açmıştır.[41] Meclisî; Hz. Peygamber (s.a.v)'in "Bizim destekçilerimiz ve kendisini bize adayanlar Farslar'dan çıkacaktır." şeklinde bir hadisi olduğunu belirterek "Ömer'in bu hadisi bildiği için peygambere muhalefet olsun diye Farslar'a düşmanlık beslediğini" iddia eder. Şîa inancı içindeki Farsî gelenek ve ritüeller de azımsanamayacak derecede çoktur. Özellikle erken dönem gulât Şiî çevreler (örn. Keysâniyye) ruh göçü, ruhun ceza çekmesi, hulûl gibi dinî düşünceleri Maniheizm'den[42] almıştır.[43] Kendisi de bir İsmâilî akademisyen olan Daftary bu kadîm İslâm dışı yorumların bir dönem aşırı bulunsa da zaman içinde ana akım Şiî teşekküllerce emildiğine değinir.[44]

Müsteşrik Brockelmann; Şiî muhalefetin temelde İran etkisindeki mevâlîden kaynaklandığını, zaman içinde Sâsânîler'de var olan tanrısal yetkilerle yönetme hakkına sahip Kisra'lık (*Pehlevî Bagh*) fikrinin İslâm'a aktarılarak imâmet teorisine dönüştüğünü belirtmektedir.[45] Din olgusunun sulta/iktidar erki eliyle kurumsallaştırılması ilk kez Ahamenîler döneminde Hükümdar I. Erdeşir'in, Zerdüştîliğin reformize edilmiş hali olan Mani dinini iktidar nesnesi haline getirmesiyle gerçekleşmiştir.[46] Sâsânîler döneminde kral, iyilik tanrısı (*Ahura Mazda/Hürmüz*) ile halk arasındaki bağı

41 Meclisî, Haqqul Yaqeen: A Compendium of Twelver Shia Religious Beliefs, s. 557.

42 III. Asırda Mani tarafından teşkil edilen, düalizm ve ruh göçü esasına dayanan, günümüzde müntesibi bulunmayan İranî bir din. Bkz. Şinasi Gündüz, Maniheizm, DİA, XXVII, 575-577.

43 Daftary, Şiî İslâm Tarihi, s.62.

44 Daftary, Şiî İslâm Tarihi, s.63.

45 Brockelmann, History of the Arabic Written Tradition - Supplement Volume 3, s.210-215.

46 Adıbelli, Doğu-Batı Yol Ayrımında İran, 51.

kuran seçilmiş kişidir. Bu seçkinlik kan bağıyla kralların oğullarına geçer.[47] Esasen hükümdarların tebaanın isyan etmesini engellemek için ilâhî yetki teorisini ortaya atmaları konusu ne Arap ne Acem toplumları ne de Bizans için yeni ve bilinmeyen bir yol değildi. Kısa süre içinde aynı anlayış Şîa tarafından ithal edilmiştir.[48] Farslara ait soy efsanelerinde krallık kanının önemli bir yeri vardır. Bir kişi ancak ataları kral ise krallık iddiasında bulunabilir. Hatta atalarıyla arasında uzun bir zaman dilimi bulunsa bile bir kişi kendisini bir kral hanedanlığına dayandırarak kısa sürede meşruiyet ve destekçi sağlayabilirdi. Gökalp bu konuyu Irak'ın İslâmlaşması isimli eserinde şu şekilde özetlemektedir:

> "Kuruş, Med kralı Astyagenes'in reddedilmiş bir oğlu, Sâsân da, İskender'den önce hüküm sürmüş Dara ailesinin bir ferdi olarak gösterilir. II. Kuruş da (MÖ 558-530) Bâbilce yazılı ünlü silindirde hükümdarlığını Fars'ın egemen şehri Anşan'da kral olan atalarına dayandırarak meşrûlaştırmıştır. Hahâmenîşler ile birlikte zikredilmesi gereken din olan Zerdüştlüğün kurucusu olan Zerdüşt'ün ilâhî bir ışık ile seçilmiş bir aile olan Ferahem ailesinin kızı ve Pur Veşespin'in karısı olan Duğdova'ya geçmesi ve bu ışığın bir soy aracılığı ile taşınması bu siyasî geleneğe dinî bir boyut kazandırmıştır. Bu siyasî-dinî gelenek İslâm fetihlerinden sonra Sâsânîler'in son şahı III. Yezdigerd'in kızı olduğu düşünülen Şehrbânû ile Hz. Hüseyin'in evlendiği iddiasında ya da Büveyhî tarihçilerinin Pers asıllı Büveyhî sülalesini Sâsânî ailesine dayandırmalarında da kendini gösterir. Hanedanlık-şehinşahlık dışı siyasî halef-selef ilişkisini anlamakta zorlanan Pers kültürü,

47 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nevval Çizgen, İki Ülke İki Devrim: Türkiye-İran, (İstanbul: Say Yay. 1994)

48 Ammara, Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti, 34.

Şiîlik, imâmet, masumluk, seyyidlik gibi mefhumları ihdas ya da ihya etmekte zorlanmamıştır.[49]

Tarihçi Herodot kendi döneminde on iki tanrı inancının yaygın olduğunu, başlangıçta sekiz olan tanrıların Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından on ikiye çıkarıldığını aktarır.[50] Şiîlikte vehmedilen imamların sayısının on ikide tamamlanmasının bu kadîm inanışla ilişkili olup olmadığı da araştırılmaya değer bir konudur. Ayrıca Hristiyanlıkta 12 Havâri, Yahudilikte 12 kabile, Kudüs'ün 12 kapısı, Sümerler'in 12 gezegen inanışı, eski Uygur takviminin 12 hayvanlı oluşu ve 12 burç inanışında olduğu gibi 12 rakamının kadîm inanışlarda önemli bir yeri bulunur. Ana akım İslâm inanışında ise 12 sayısına özel bir önem atfedilmez. Vaziri'ye göre; 12 yüce şahsiyet, 72 şehit, İsmâilîlikteki reenkarnasyon gibi pek çok Şiî inanış unsuru Maniheizm'den Şiîliğe geçmiştir.[51] MÖ II. asırda Kral Kanisha'nın sarayında yaşayan Asvasgosa isimli bir şair tarafından ilk olarak anlatılan Budasef hikâyesi bu bakımdan oldukça ilgi çekicidir. Hikâye daha sonra Maniheizm'in ana metinlerine aktarılmış ve VII. yüzyılda ise önce İbn Bâbaveyh daha sonra ise Muhammed Meclisî tarafından alıntılanarak farkında olunmadan Şiî literatüre sokulmuştur. Bu hikâyelerin Budizm orijinli olduğu ise Şiî literatürde yüz yıllar boyunca fark edilmemiştir.[52] Şia arasında Mehdî'nin Nevruz günü zuhur edeceği[53] ve Mehdî'nin Sâsânî Kralı Yezdicerd'in neslinden olacağı gibi düşünceler

49 Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*, 85.
50 Herodotus, *Herodot Tarihi*, 190.
51 Vaziri, *The Legendary Story of the Buddha in Iran: Buddhism in Iran*, 43-45.
52 Bkz. Vaziri, *The Legendary Story of the Buddha in Iran: Buddhism in Iran*, 43-45.
53 Kâmil Süleymân, *Yevmu'l-halâs*, 632.

de İrânî inanışların mezhebe etkilerindendir[54] Şiîliğin bilginin bâtınî ve zâhirî yönü olduğu ve ancak başkalarının bilmediğini bilen az sayıda seçkinin rehberliğinde kurtuluşa erişilebileceğine yönelik düşünceler Pers ve Hind inanışlarından esinlenmiştir. Bu bağlamda Gökalp'ın yorumları alıntılanmaya değerdir.

> "Bu dinlerin dışında ve üstünde, Pers kültürü, tıpkı Hind ve kısmen Çin bölgelerinde görülen gnostik-mistik yaklaşımlardan müstağni kalamamıştır. Gnostisizm kendi başına bir din olmasa da dinleri etkileyici bir anlayış olduğunu kimse inkâr edemez. Gnostisizm, Yunanca bilgi anlamına gelen "gnosis" (γνῶσις) kelimesinden türer. İslâm dünyasında daha çok bâtınîlik olarak anlaşılan bu bilgi türü, herkese malum olmayan, gizli, belli bir hiyerarşi ile aktarılan bilgidir. Bu bilgi tecrübî bir bilgidir ve çoğu zaman düalist bir karaktere sahiptir. Her şey iyi ve kötü, karanlık ve aydınlık, görünen ve görünmeyen şeklinde ikiye ayrılır. Bu ayrımlar belli semboller ile ifade edilir. Örneğin ruh ışık, aydınlık iken, beden ya da madde karanlıktır. İnsanın karanlıktan aydınlığa çıkması, kurtuluşa ermesi için belli ruhsal mistik yolculuklarla ilerlemesi gerekir. Kurtuluş, başkalarının bilmediğini bilen az sayıda seçkin ermişlerin rehberliğinde gerçekleşir. Gnostik dinlerde astronomi ve hurûfîlik rağbet görür. Bu anlayış sadece Zerdüştlükte değil çeşitli formlarda Yahudilikte ve Hristiyanlıkta da gözlemlenir. İslâm fetihlerinden sonra da Irak bölgesinde fethin sonuçları olarak görebileceğimiz türden kendini İslâm'a nispet eden bazı gruplarda gnostik anlayışlar kendini göstermiştir."[55]

54 Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, *LI*/164.

55 Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*, 85.

Bu inanış Şiîliğin söylemlerine de yansımıştır. Bu bakımdan Şîa insanların iki çeşit çamurdan yaratıldığını iddia etmektedir: iyi ve kötü çamur. Sünnîler kötü çamurdan yaratılmıştır, Şiîler ise seçkin bir topraktan. Buna göre bu iki toprağın karışımından başka bir tür çıkmıştır ki, onlar da Şiîler'in günahkârları olup bunların toprağına Sünnî toprağı karışmıştır. Sünniîlerde görülen salah ve güvenilirlik ise onların toprağına karışan Şîa toprağı etkisiyle olduğunu ve kıyamet günü Şîa'nın günah ve cezalarının Sünnîlere, Sünnîlerin hasenatlarının ise Şiîlere verileceğini iddia ederler.[56]

Mezhebî düşmanlığı en temel ontolojik etkenlerle güya izaha kalkan bu anlayışı da muhtemelen Mecûsiliğin düalist inancından ithal etmişlerdir. Şiîliğin Farslar tarafından çıkarıldığı, tamamen Farslara özgü olduğu, ana akım Şiî inanışların temelde ve tamamen Mecûsîlik ve diğer kadîm İranî inanışlardan esinlendiği görüşlerini ideolojik ve insaftan uzak bulmaktayız. Bunun yanında Şiîliğin en önemli dinî/akîdevî kurallarında bu inanışlarının bariz tesiri olduğu bizzat Şiî ulemânın bir kısmı tarafından da kabul edilmektedir. İranlıların İslâmlaşmasıyla İslâm'ın İranîleşmesi süreçleri eş zamanlı gerçekleşmiştir. Şiîliğin İranî inanışlar, Mecûsîlik, Maniheizm, Mazdekçilik, Yahudilik, Keldânîlik[57] ve muhtelif Hristiyan mezheplerden hiç etkilenmediği ya da tamamen bunlar tarafından şekillendirildiği yönündeki aşırıcı görüşler arasında en dengeli görüşün şu olduğu söylenebilir:

İlk dönem Şiî fikriyatı, aşırı görüşlere sahip bir Yahudi olduğu Kummî ve Nevbahtî gibi Şiî milel âlimlerince de kabul edilen İbn Sebe tarafından teşekkül ettirilmiştir. İbn Sebe'nin ardından ortaya çıkan Muğîriyye, Keysâniyye, Karmatiyye[58] gibi aşırı (gulât)

56 **Meclisî, Bihârü'l-envâr, (Müessesetü'l-Vefâ), V/248.**

57 Sâsânî topraklarında yaşayıp Roma Katolik kilisesine bağlı olan Hristiyanlar.

58 Karmatîler İsmâilîlerden kopan radikal bir Şiî grup olarak uzun süre Arabistan bölgesinde etkinlik kurmuş ve hem İsmâilîler hem de Abbâsîler

kollar ana akım Şiî düşünceden bağımsız olarak İran inanışlarının yoğun etkisi altında kalmıştır. Muğîriyye tarafından tertiplenen isyanlara katılan Iraklı Arap kabilelerle (Becile, Kinde ve İcl aşiretleri) Muhtâr es-Sekafî isyanına katılan aşiretler aynıdır. Bu isyanlara asıl insan gücü temin eden ise Irak Ârâmîleri[59] ve Farslardan oluşan mevâlîdir.[60] Ancak bu aşırı fikirler zaman içinde Daftary'nin de ifade ettiği gibi[61] ana akım Şîa'yı etki altına almıştır. Sosyal ve siyasî zaruretler, alışkanlıklar, gelenekler ve kültürler zamanla itikada dönüşmüştür. Bu kadîm inanışlar ana akım oluşu, dış tesirlere daha kapalı olması ve kendisine daha zor nüfuz edilmesi nedeniyle Sünnî inanca pek tesir etmemiştir. Muhalif yapısı itibariyle devamlı gizlenme ihtiyacı duyan Şiîliğin yabancı unsurlar tarafından çeşitli muhalif amaçlarla kullanılmak istenmesi ve illegal yapısı nedeniyle kitlesini ve inanışını koruyacak/şekillendirecek bir liderlik ve organizasyon yeteneğinden mahrum oluşu Şîa'yı dış tesirlere daha açık hale getirmiş olmalıdır.

Ahmed Emin *"Fecrul İslâm"* isimli eserinde kadîm İran inanışıyla ilgili tafsilatlı açıklamalarda bulunduktan sonra Fars düşüncesinin İslâm'ın hem Şîa hem de Ehl-i sünnet'in aşırı kolları üzerindeki tesirlerine değinmekte ve Şiîliğin sistematikleşmesinde Mecûsîliğin ve Mazdekçiliğin oldukça güçlü bir etkisi olduğunu belirtmektedir.[62] Yargıları, genelleme içerdiği için problemli olsa bile ona göre Farslar İslâm'ı kabul etmişler ama onu Fars boyasıyla

---

ile çatışmışlardır.

59 Kadîm, yarı göçebe Batı Sâmî kavmi. Lübnan, Suriye ve Mezopotamya'da yaşamışlardır ve kendilerine özgü bir dilleri bulunur. Halen bazı lehçeleri kullanılsa da Ârâmîce yarı ölü diller kategorisindedir.

60 Tucker, Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists İn Early Muslim Iraq, 55.

61 Daftary, Şiî İslâm Tarihi, 63.

62 Emin, Fecru'l-İslâm, 166-182.

boyamışlardır. "Farsların çoğu Müslüman oldu." der Ahmed Emin ve devam eder:

> "Bunlardan çoğu Arapçayı öğrendi. İkinci yüzyılda bu Farslar'dan bir kısmı Arapçayı bir Arap evladı gibi konuşuyordu. Fakat buna bakmadan akîde ve inançları, arzu ve hırsları ile nazarları itibari ile Araplar gibi değildiler. Onlar İslâmiyet'i kabul edip onu Fars boyası ile boyamışlar, eski dinlerinin akîde ve atalardan tevarüs ettikleri örnekleri bırakmamışlar, İslâmiyet'i atalarının asırlarca inandığı eski dinlerinin müsamaha ettiği miktarda anlamışlar ve gençleri bu akîde tesirinde yetişmiş, bunlardan birçoğu Arapça öğrenmiş, fakat Fars hayal ve tasavvurunu ve milletinin şiir, mesel ve hikmetlerini unutmamışlar idi. Bunun tabii bir tesiri olmak üzere İslâmiyet'e yeni öğretiler katılmış, dine yeni fikirler karışmış idi ki bunların eseri sonradan gözükmüştür. Bu yeni fikirlerin İslâmiyet'e en açık bir surette gözükeni Şiîlik ve tasavvuftur".[63]

Mevâlînin çoğu beraberinde eski inanış ve teamüllerini getirmiş, dinî ve kültürel hafızalarını ise muhafaza etmişlerdir. Arap-Fars çekişmesinin günümüzdeki belki de en net tezahürü ve kanıtı Arap Şiîliği ile Fars Şiîliği arasındaki rekabettir. Bu rekabet günümüzde bile bölge siyasetini etkileyecek derecede güçlü bir motivasyondur.[64] Irak'taki Necef Havzası, Arap Şiîliğinin merkezi kabul edilirken, İran'daki Kum Havzası Fars Şiîliğinin merkezidir. Kum şehrinin dinî hüviyeti modern döneme has değildir. Kum kenti 12. yüzyılda dinî bir havza olarak ön plana çıkmaya

63 Tüm bu süreçlerde ABD ve Rusya ile ittifaklarına ilişkin çok sayıda belge, kabul, anlaşma ve açıklamalar İran ile ilgili kitabımızda mevcuttur. Emin, Fecru' İslâm, 168.

64 Arap ve Fars Şiîliği rekabeti müstakil bir başlık altında bu çalışmanın ikinci cildinde incelenmiştir.

başlamıştır. Ondan önce Şiî ulemânın merkezi Necef şehriydi. Safevîler dönemindeyse Kum şehri dinî bir merkez olarak cazibe kazanmıştır.[65] İran'a 1643-1713 yılları arasında defalarca seyahat eden İngiliz tüccar ve maceraperest Sir John Chardin hatıratında İran'ın Kum şehrinden "din adamlarının şehri" olarak bahsetmiştir.[66] Ama bu, İran Şiîliğinin bu dönemde Necef'i de Kâbe'den daha mübarek bir yer telakki etmesinin önünde engel değildir. Zaten Necef, İranlıların belleğinde her zaman kutsal bir Fars beldesi olarak kalmıştır. John Chardin 1600'lü yıllarda gerçekleştirdiği seyahatte Şah'ın sarayında yer alan şu şiiri seyahatnamesine aktarır:

> Glorious City of Nedgef, fence thou art become the Manfion of the Son of the Faith,
> Thy Territory is become more honourable then the Country of Zemzen and Mecca the Holy.
> Nedgef is the true Kabeh for people that seek the Truth;
> Because the Adamant of Religion has there his Habitation.[67]
> **Tercümesi:**
> Yüce şehir Necef inancın evladının (Hz. Hüseyin) köşkü
> Senin toprağın zemzem beldesinden, kutsal Mekke'den daha da şereflidir.
> Hakikat arayan kimseler için Necef gerçek Kâbe'dir.
> Zira orası İslâm'ın kararlı savunucusunun meskenidir.

Farslar kendilerini Araplardan üstün görseler de neseplerini Ehl-i beyt'e dayandırma konusunu göz ardı etmemişlerdi. Kanaatlerine göre imâmet Hasan'dan değil Hüseyin'in soyundan devam etmeliydi. Şiî kaynaklar Müslümanların Fars topraklarını fethinden sonra

65 Hüseyin, İran'da Devrim ve Karşı Devrim, 100.

66 Chardin, A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire, 410.

67 Chardin, A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire, 406.

Hz. Hüseyin'in İran Hükümdarı Yezdicerd'in esirlerle birlikte gelen kızı Şehrbânû ile evlendiğine değinir.[68] Şehrbânû Hz. Hüseyin'in Kerbelâ faciasından sağ kalan oğlu olan İmam Zeynelâbidîn'in annesidir.[69] Bu evlilik Ehl-i beyt ile Fars Müslümanlar arasındaki ilişkileri geliştirmiş ve aynı zamanda Farsların Hüseyin ahfadına desteğini arttırmıştır. Dinin neden olduğu milliyetçi ayrışma ve ikililik Şehrbânû-Hüseyin evliliğiyle son bulmuş, din ile milliyetçilik cem edilmiştir.[70] Veli Nasr'a göre bu evlilik İran ile Şiîliğin evliliğini sembolize etmektedir.[71] Kisralığın kutsal veraseti Ehl-i beyt ile kurumsallaşmıştır. Pek çok İranlı bu evlilik nedeniyle gurur duyar ve kendilerini Ehl-i beyt'e akraba telakki eder. Muhtemeldir ki bu muhayyel karakterle[72] kurulan akrabalık bağıyla[73] Farsların bir kısmı siyasî yönetimin kutsal bir sülalede olması gerektiğiyle[74] ilgili Mani ve Mazdek[75] inançlarının yeniden diriltilmesi açısından o

68 Küleynî, Usul-u Kâfî, C. 1-No 1262.

69 Ahmet Saim Klavuz, "Zeynelâbidin", DİA, XXXXIV, 365-366.

70 Kazvinî, Safevî Tarihi, 9.

71 Nasr, The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future, 63.

72 Boyce, Mary, Frantz ve Grenet, History of Zoroastrianism, Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule, 151.

73 Modern araştırmalara göre Şiîliğin tartışmasız Kur'an'dan sonraki en bağlayıcı eseri olarak kabul gören Küleynî'nin hadis kitabında da rivayet edilen, Meclisî ve başka Şiî âlimler tarafından savunusu yapılan Hz. Hüseyin-Şehrbânû evliliği tarihî gerçekliklerle de uyuşmamakta, anakronik ögeler taşımaktadır. Zîra İmam Zeynel Abidin'in doğum tarihi ile İran'ın fethi arasında 20 yıldan uzun süre vardır.

74 Eski Fars kültür ve inanışlarında kralın aynı zamanda tanrının yeryüzündeki temsilcisi olduğu, siyasî iradenin dinî irade ile bütünleştiği yönündeki bakış açıları dikkat çekicidir. Bu inanışın Şiîlikte mevhum 12 imama yüklenen kalıtsal özniteliklerle yakın benzerliği oldukça ibretamizdir. Şîa tarihi içinde zaman zaman zuhur etmiş bulunan, imamların ölmedikleri, gaybete girdikleri ve gelecekte yeniden dirilecekleri yönündeki "ricat "ve "mehdîyyet" inanışının izlerine Mecûsîlikte de rastlamak mümkündür.

75 Milâttan sonra 5. yüzyılda İran'da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli reformist dinî hareket. Bkz. Kenan Has, "Mezdekiyye" DİA, XXIX,

dönemlerde kutsal Fars sülalesi yerine Ehl-i beyt'i yerleştirmişlerdir.[76] Humeynî'nin en önemli takipçilerinden biri olan Mutahharî gibi nadir isimler bu evliliğin gerçekliğine kuşkuyla yaklaşsalar da dinî kaynaklarda bu rivayetlerin yer alması bu kanaatin İran halkına yaygın biçimde sirayet etmesine neden olmuştur.[77]

Şiîler imâmetin neden Hz. Hasan'ın soyundan değil de Hz. Hüseyin'in soyundan devam ettiğini açıklamak için bu tür zorlama tevillere girerken bir yandan da Hz. Hasan'ın hata ettiğini söylerler. Pek çok Şiî kaynakta geçen bir rivayette Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye ile Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbîdin imâmet konusunda çekişirler ve hakem olarak Hacerülesved'e sorarlar. Hacerülesved dile gelir ve "*Allah'a andolsun ki imam sensin (Zeynelâbidîn)*" der. Bu uydurma olduğu son derece bariz hikâyeyi aktaran Şiî kaynakların rivayetine göre Zeynelâbidîn amcasına o sırada şöyle der. "Hasan Muaviye'ye biat edince Allah imâmetin onun soyundan değil de Hüseyin'in soyundan gelmesine karar verdi". Burada iki sorun ortaya çıkmaktadır ki ilki Şiî akidede imamlar hata etmezken Hasan'ın hata işlediği kabul edilmiştir. Diğeri ise Allah'ın fikrini/iradesini değiştirdiği yönündeki beda inancıdır.

Müsteşrik Reinhart Dozy'ye göre "Şîa gerçeği ve özü bakımından Fârisî bir fırkadır. Fârisî kökenli bir kimse halifenin seçimle iş başına gelmesini düşünemezdi. Bu, ona yabancı bir şeydir. Onun kolayca kavrayabileceği yegâne yöntem veraset yoludur.[78] En nihayetinde İslâm öncesi tüm Ortadoğu coğrafyası Pers himayesindeki Zerdüştîlik ile Roma himayesindeki Hristiyanlık tarafından şekillendirilen kurumlar ve kimlikler üzerine bir yaşam modeline

523-524.

76 Zeynelâbidîn, Mecûsîlerin Geri Dönüşü: İran Devrimi'nin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları, 49.

77 Mutahharî, Khedemat-e Motegabel-e Eslâm ve Îran İran ve İslâm'ın Birbirine Karşılıklı Hizmetleri 98, 214.

78 Rayyis, İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi, 68.

sahipti.[79] Bu yaşayış ve düşünüş tarzının yeni Müslüman olan topluluklarca çabucak terk edildiğini düşünmek naiflik olacaktır. Eski dinî/kültürel desenlerin yeni inanışa karışıp rengini verişi elbette ilk defa vuku bulan bir hadise de sayılmaz. Bundan önce yeni inancın benzer bir dönüşüme konu olması, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nca kabulünde de yaşanmıştır. Ancak İslâmî fetihlerin evvela Sâsânî Devleti topraklarında yaşanması nedeniyle Müslümanlar ilk defa ve en yoğun biçimde onların kurum ve kültürleriyle karşılaşmıştır.

Müslümanlar Sâsânîlere ait siyasî, idarî ve iktisadî kurumlardan oldukça etkilenmişlerdir. İslâm bu kurumların bir kısmını kaldırmış, diğer bir kısmını dönüştürmüştür. Yine de Müslüman toplumların da tüm bu geleneklerden ve kültür desenlerinden hiç etkilenmediği söylenemez. İslâm toplumunun ana damarından ayrılan münherif hareketler öz kimliklerini muhafazada daha fazla zorlanmışlar ve diğer kültürlerin onlar üzerinde daha çok tesiri olmuştur.

Muhammed Surûr Zeynelâbidîn, kadîm İran dinlerini inceler ve Mazdekçilik, Zerdüştîlik, Maniheizm gibi farklı dinî akımları Şiîlikle kıyaslayarak muasır Şiîliğin Fars kültüründen ve geçmiş Fars dinî inanışlarından izler taşıdığını savunur.[80] Ebû Zehra "İslâm'ın çıkışı ile son bulan Fars medeniyetinin de Şiîliğe hatırı sayılır oranda etki ettiğini" iddia ederek şunları ekler: "Reinhart Pieter, Anne Dozy'nin de aralarında bulunduğu bir grup Avrupalı ilim adamı "Şîa mezhebinin temelinde Fârisî bir eğilim olduğu" görüşündedirler:

> "Araplar hür yaşamaya, Farslar ise krallıkla idare edilmeye ve krallığın veraset yoluyla Kral ailesine geçmesine alışmışlardı. Bu nedenle halifenin seçimle gelmesine bir anlam veremiyorlardı.

79 Lapidus, İslâm Toplumları Tarihi, 37.

80 Zeynelâbidîn, *Mecûsîlerin Geri Dönüşü: İran Devrimi'nin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*, 51.

> Peygamber (sav) ahirete irtihal etmiş ve arkasında erkek evlat bırakmamıştı. Öyleyse amcası oğlu Ali b. Ebû Tâlib ondan sonra gelmeye daha layık idi. Dolayısıyla Ebû Bekir, Ömer ve Osman (r.a) gibi halifeler onun hakkı olan hilâfeti gasp yoluyla almışlardı. Farslar kendi krallarına kutsal bir nazarla bakmaya alışmışlardı. Hz. Ali ve evlatlarına da aynı nazarla baktılar. İmama itaatin önde gelen vazife olduğunu, ona itaatin Allah'a itaat etmek olduğunu söylediler." [81]

Persler, kralın aynı zamanda kendisine tanrı tarafından hükümranlık bahşedilmiş özel bir zat olduğuna inanmaktaydılar. Bunu antik dönem tarihçisi Herodot'un kitabında aktarılanlardan görmek mümkündür. Tebaasının önde gelenleri Ahâmeniş İmparatoru Kyros'a gelerek şunları söylemişlerdir: *"Mademki Zeus, Astyages'i devirip egemenliği Perslere ve insanlar arasında da sana, Kyros'a bağışladı; mademki elimizdeki toprak kısır ve taşlık, o halde yurdumuzu değiştirelim, gidip daha bereketli topraklar üzerinde yerleşelim."*[82] Kyros ise onlara *"toprağı yumuşak olan yerin adamı sert olmaz, rahata alışırsanız savaşçılığınızı yitirir, konformizme dalar köleleşirsiniz"* şeklinde yanıt vermiştir. Egemenliğin tanrısallığı Farslar'da olduğu gibi Türkler'de yaygındır. Kut inanışı hükümdarın meşrûiyetini tanrıdan aldığı itikadına dayanmaktadır. Persler de egemenliği tanrısal bir vergi olarak görmekteydiler.

İslâm'ı bir Arap daveti ve dini olarak telakkî eden Farslar'ın diyarında referansı kadîm inanışlar olan pek çok isyan gerçekleşmiştir. Lapidus; İran'da vuku bulan Bihâferî (747-750)[83] isyanının Mazdaizm ile İslâm'ın bir sentezini oluşturan dinî bir fırka tarafından başlatıldığını ve Ebû Müslim el-Horasânî tarafından bastırıldığını

81 Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, 44.

82 Herodotus, Herodot Tarihi, s. 744.

83 Bihâferid b. Mâhfervedîn liderliğinde Emevîler döneminde başlatılan bir isyan. Bihâferid, Mecûsîliği İslâm ile karıştırarak yeni bir dinî form oluşturmayı planlamıştır.

aktarır. Zerdüşt rahipler bu isyanların kendilerine rakip inanışın zaferine dönüşmesinden endişeli oldukları için Horasânî'ye destek vermekteydiler. Yine İslâm ile İranî dinî inanışları sentezleyen başka bir isyanın da Ebû Müslim el-Horasânî'ye "Mehdî" sıfatı verilerek ve hulûl inanışına vurgu yaparak Nîşâbur'da Sindbâd isimli bir İranlı tarafından başlatılması ilgi çekicidir.[84] Birbirine zaman zaman destek olan bu yerel dini nitelikli isyan kıtaları birbirlerine tam güven besler görünmüyorlardı. Bu da Abbâsî devletinin işini kolaylaştırıyordu.

Şiîliğin oluşumunda Zerdüştîliğin önemli etkisi olmakla birlikte devrimci niteliği bulunan Mazdek inanışı da Arap/İslâm egemenliğine karşı yapılan başkaldırılarda önemli rol oynamıştır.[85] Sindbâd'ın İslâm ile Mazdekçilik karışımı isyanına destek veren ordusunun 90 binden kalabalık olduğu kaydedilir.[86] Bu isyanın ardından İshak et-Türkî liderliğinde İshâkîler isyanı yaşanır. Ebû Mukanna' el-Horasânî isyanında da Mazdekçilik ve Şiîliğin karışımı bir inanışın etkili olduğu bilinir.[87] "Hulûl" [88] ve "Ricat"[89] inanışını benimseyen[90] Mukannâ'nın bu görüşlerinin İran coğrafyasında bu derece alıcı bulması, bu coğrafyanın mistik eğilimine örnek gösterilebilir.[91] Genellikle

84 Lapidus, İslâm Toplumları Tarihi, 131.

85 Niray Nasır, "Sâsânî İmparatorluğu'nun Devlet Yapısı Üzerine Bir İnceleme", 5.

86 Lewis, Arabs in History, 111.

87 Lewis, Arabs in History, 112.

88 Ruhların bir bedenden ötekine ölüm yoluyla geçeceği ve İlâhî zatın veya sıfatların yaratılmışlara geçebileceği inanışıdır. Genellikle Yahudilik, Mecûsîlik ve Hinduizm'de yaygın bir inanıştır.

89 Ölmüş kimselerin yarım kalmış misyonlarını tamamlamak üzere yeniden dünyaya dönebileceğine dair inanış. Şîa'ya göre imamların bazısının yeryüzüne geri döneceği ve cezalandıracağı kimseleri tekrar dirilteceği inancı.

90 Mustafa Öz, "Mukanna el-Horasânî", DİA, XXXI, 124-125.

91 İslâm egemenliğindeki İran'da gerçekleşen eski Fars inanışları motivasyonlu isyanlar hakkında ayrıntılı inceleme için bkz. Yusuf Benli, Fars-Şîa İlişkisi, (Malatya: Nehir Yay. 2006)

gayr-i Arap çevrelerde popülerlik kazanan bahse konu bu isyanların temel hususiyetleri, türleri, nitelik ve nicelikleri nazarı itibara alınarak Ehl-i beyt'in haklarının savunusunun, fetihleri sindirememiş kesimlerin İslâm egemenliğiyle mücadelesine bir kılıf olarak kullanıldığı söylenebilir. Gerekçe zulme karşı isyan ve Ehl-i beyt'in hakları olsa da isyanlar gerçekte başka değerlerin taşıyıcısıdır.

Mecûsîliğin inanç temelleri arasında yer alan "Şuşyant" beklentisinin Şîa'daki Mehdîlik ile benzerliğinin de Mehdîyet inanışının İran coğrafyasında bayraklaştırılmasına katkıda bulunmuş olması muhtemeldir.[92] Şuşyant, Avesta'da yer alan kehanetlere göre kıyamet öncesinde dünyaya gelerek adaleti yayacak kişi anlamına gelir. Zerdüştîliğin ilk elden kaynağı ve kutsal kitabı olan Avesta'nın "Ferverdin Yeşt" bölümünde Şuşyant'ın geleceğinden bahisler yer alır.[93] Kadîm Pers inanışlarını yeniden diriltmeye yönelik benzer isyanlar tüm İran ve Afganistan'a kadar uzanan coğrafyada çokça yaşanmıştır. Abdülkāhir el-Bağdâdî, *"el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ"* ismini verdiği eserinde "karşılaştığı hiçbir Mecûsînin günün birinde Zerdüştîliğin ve Farslar'ın yeniden egemen olacağına dönük inancını yitirmediğine" değinir. Bu inançlarını canlı tutmak amacıyla Zerdüşt'ün kendisine inanan Belhli ilk Zerdüştî olan Kustâsf'a şöyle dediği nakledilir: "Mülk (hükümranlık), Farslar'dan Rumlar'a ve Yunanlılar'a geçecek, sonra tekrar Farslar'a dönecektir. Sonra Farslar'dan Araplar'a geçecek, sonra tekrar Farslar'a dönecektir"[94].

Zerdüştîliğin kutsal kitabı Avesta'nın Denkird bölümünde Araplar arasında bir dinin çıkarak Persler'den iktidarı alacağı, ama 1200 yıl sonra Persler'in yeniden krallıklarını geri alacakları kehaneti yer alır. Kurtarıcı inancı ezilenlerin umudu, mehdîcilik de

92 Boyce, *Zertoştiyân Bâverha ve Adab-ı Dinî-yi Anhâ*, 152.

93 Khordeh Avestâ-Ferverdin Yeşt, çev. Kavasji Kanga (Morrisville: Lulu, 2004), s.129.

94 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Fırâk: Mezhepler Arasındaki Farklar, 262.

mağlupların ideolojisidir. Anın ideal olduğunu ya da en ideal olanın (mutlak iyinin) hiçbir zaman mümkün olduğuna inanmayanların mehdî inancı ya şiddetli değildir ya da makul bir düzeydedir.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşanan isyanların merkezinde Ali (r.a) taraftarlığı tonuna ek olarak İran Mecûsîliği göze çarpmaktaydı. Sâsânîler döneminde zaten Bahreyn ve Yemen'de güçlü bir Mecûsî varlığı vardı. İslâm ordularının İran coğrafyasını fethetmesinin ardından Mecûsî topluluklar bu iki ülkeye göç ettiler.[95] Bu bölgelerdeki Şiî etkisi hatta Karmatîlik ve Cârûdiyye gibi aşırı kolların kök bulması bu göçlerle de ilintilidir. Sâsânî bakiyesi bölgelerde, özellikle de kırsalda yaşayan halklar yüzyıllar boyunca Emevî ya da Abbâsî olsun, İslâm'ın egemenliğine karşı inatla direndiler.

Bizzat Şiî otoriteler olan Kummî ve Nevbahtî'ye göre bile Ebû Muslim el-Horasânî'yi imam ve Mehdî olarak gören Ebû Müslimiyye ve Rızâmiyye müntesipleri ibadetlerin anlamsız olduğunu savunmakta ve her şeyi mübah görmekteydiler.[96] Muhtemelen insanoğluna cazip gelen dünya nimetlerinin tümünün ortak olduğu görüşünü Mani inancından almışlardı. Bu sebeple İslâm âlimleri onlara "zındık" ismini taktı. Zındıklık o dönemde "bâtıl" İran inançları etkisindeki kimseleri vasfeden genel bir tanımlamaydı. Örneğin, önemli Mani ve Mazdek eserlerini Arapçaya kazandıran bir isim olan İbn Mukaffa', Abbâsî Halifesi Mansur tarafından zındıklıkla suçlanarak idam edilmiştir.[97] Zenâdika ya da zındıklığın Maniheizm'den farkı, genelde siyasî oluşlarıydı. Watt, zındıklığın müphem ve seyyal

95 Boyce, *Zertoştiyân Bâverha ve Adab-ı Dînî-yi Anhâ*, 189. Akt. Habip Demir, *Horasan'da Şiilik: Shiism in Khorasan* (Doctoral dissertation, University of Ankara, 2016), s.46.

96 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 168.

97 Vaziri, The Legendary Story of the Buddha in Iran: Buddhism in Iran, ss. 43-45.

oluşu nedeniyle daha sonraki dönemde devleti tehdit eden başka fikir akımlarına da bu ismin verildiğini savunur.[98]

Şiîliğin Mecûsîlik ve eski Fars dinî-kültürel mirasından etkilendiğine ilişkin iddiaları salt Sünnî-Şiî tartışmasının bir ürünü olarak tarafların birbirine yönelik ideolojik suçlaması şeklinde görmek yanıltıcı olabilir. Zîra bu tartışmanın bir tarafı olmayan çok sayıda Şiî[99] ve Gayrimüslim tarihçi de bu görüşü benimser.[100] Örneğin muasır Şiî âlimlerden Âyetullah Kemal el- Haydarî, Şiî külliyatın kat'ilik arz ettiği yönündeki yargıların/inanışın gerçeği yansıttığından o derece kuşkuludur ki, Şiî hadis ve tefsir kaynaklarında yer alan rivayetlerin çoğunun Mecûsîlik kaynaklı olduğunu[101] ve tashih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.[102] Barreau *"Bütün Dünya Tarihi"* isimli eserinde bu konuyu şöyle izah eder: "Doğu'da Arap orduları Sâsânî Persler'i kolaylıkla egemenliği altına aldı. Bununla birlikte, özgünlüğünü korumak isteyen İran dünyası, Şiîliği kabul etti ve İslâm'ı biraz İranlaştırdı".[103]

İran İslâm Devrimi'nden hemen önce İslâm öncesi Pers kültürünü vurgulayarak Şâhânşah (Şahların Şahı) unvanını kullanan İran Şahının kadîm Pers kültürünü, sembollerini ve tanınmış tarihî kahramanları sahiplendiği bilinen bir husustur. Devrim sonrasında da İran halkına özgü bu sahiplenme geleneği devam etmiştir. Öyle ki günümüzde İran'da türbesi bulunan ve Şiîler tarafından

98 Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 207.

99 Daftary, Şiî İslâm Tarihi, s. 63.

100 Mantran, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II, Kuruluş ve Yükseliş Yılları, 175.

101 Mecûsîlik ve Mazdek inanışının tanınmış Şiî âlimlere ait eserlerdeki etkisini ve izini süren detaylı ve kapsamlı bir araştırma için bkz. Henry Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran, Vol. 107. Princeton University Press, 1989.

102 "Şiî âlimi Kemal Haydâri'den Şiîleri Şok edecek hakîkatler", 14.10.2013, www.youtube.com/watch?v=1ktRLz8bCp4 (20.07.2019). QR, bkz: 480

103 Barreau, Bütün Dünya Tarihi, 100.

kendisine saygı duyulan isimlerden biri Ebû Lü'lü el-Mecûsî ismiyle nam salan Ebû Lü'lü Fîrûz'dur. Muğire b. Şu'be'nin Farslarla yaşanan savaşta esir alıp Medine'ye getirdiği Ebû Lü'lü el-Mecûsî el-Fîrûz, Hz. Ömer'i namaz esnasında zehirli bir hançerle katleden Fars asıllı Mecûsî bir askerdir.[104] Bu kişi İran'da bazı kesimlerce sahiplenilerek kahramanlaştırılmakta, Kerbelâ ayinlerinde kendisini öven mersiyeler terennüm edilmekte,[105] Şiî mollalar da onu övgüyle yâd etmektedirler.[106] Tarihsel canlandırmanın (*historical re-enactment*) en zengin içeriklerinin üretildiği Aşure merasimlerinde kitleler sadece Ali (r.a) ve Hüseyin'in hakkını gasp etmekle suçlanan sahâbe ve İslâm büyüklerine karşı değil, aynı zamanda bu İslâm büyüklerine saygı duyan tüm Ehl-i sünnet Müslümanlara karşı bilenmekte ve tahkir edici ifadeler kullanmaktadırlar. Bu merasimler öteden beri Şîa açısından bir gövde gösterisi ve mesajlarını yaydıkları bir propaganda aracı olagelmiştir. Günümüzde el- Mecûsî'nin türbesi İran'ın Kâşân bölgesinde ziyaretçilerin uğrak yeridir.[107]

Ebû Zehra, geçmişin en eski devirlerinden bu yana türlü fikrî ve felsefî akımların merkezi konumunda olan Irak ve kadîm bir medeniyet olan Pers kültürünün Şiîliğin teşekkülünde çok önemli bir rol oynadığını öne sürer. Ona göre "Irak'ta hâkim olan Fars ve Keldânî kültürünün yanı sıra Yunan felsefesi ve Hint düşünceleri Şiîliğin beşiği olarak kabul edilen Irak'ta mezhebin fikrî teşekkül ve gelişimine etkide bulunmuştur."[108] Şiîlik üzerindeki Fars etkisinin

104 İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi/el-Kâmil fi't-Tarih, III, 55.

105 "The great persian hero Abu Lulu (r.a) who killed umar ibn khattab (l.a)", 7.02.2018, https://www.youtube.com/watch?v=CND6fx-Ko5o (20.07.2019). QR, bkz: 480

106 "Abu lulu Firoz a Muslim or Majoosi?", 14.09.2015, https://www.youtube.com/watch?v=nXRLlhUR004 (20.07.2019). QR, bkz: 480

107 https://www.youtube.com/shorts/7aKezqo2Waw https://www.youtube.com/shorts/jdsxwDndsYM https://www.youtube.com/watch?v=4CcUCgYcomg QR, bkz: 480

108 Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, 44.

izlerini süren fazlaca araştırmaya karşın çok az araştırma Nebâtîler'e[109] ait kültürel ve dinî formların gulât Şîa tarafından transfer edildiği konusuyla ilgilenmiştir. Oysa bazı araştırmacılar Farslar'da belirgin şekilde var olan asabiyenin bir benzerinin Nebatîlerde de var olduğu ve gulât Şiîler'in inanışlarında Nebatîlere ait fazlaca materyal bulunduğunu belirtmektedirler.[110] Yine de onların bu inanışa etkilerinin kesafetini tam olarak kestirmek mümkün değildir.

"Ebû'l Hasan en-Nedvî, Farslar'ın özellikle de kralların konumu, krallık haklarının veraset yoluyla nakli gibi inanış ve tutumlarını Ehl-i beyt ve genel olarak Sahâbe-i Kirâm'a uyarladıkları kanaatindedir.[111] Şehristânî, *"el-Milel ve'n-nihal"* isimli eserinde Mecûsîlerin kralların âlimlerin âlimi olarak gördüklerinden ve onlara *"Mûbez-i Mûbezan"* (ulu reis) unvanı vererek dinî bir kutsiyet atfettiklerinden bahsetmektedir.[112] Bunlar hükümdarın dünyevî iktidarını kutsama rolü üstlenirlerdi ve Şah'a taç giydirip egemenliğini onaylama gibi son derece önemli bir siyasî statüye de sahipti. [113] Zaman içinde siyasî liderlerin dinî yetkilerinin de bulunduğu tezinin bu inanıştan ne derece etkilendiği hususu incelenmeye değerdir. Niray, Emevîler döneminde İslâm davasının iktidarın güç mücadelesinde araçsallaştırılmasının eski Zerdüştî inanışların Şiîlik adı altında yeniden yapılandırılmasına neden olduğuna değindiği makalesinde bu durumun prensler, ordu mensupları ve din adamları şeklinde eski Fars sosyal yapısına benzer bir yapının

109 Nebâtî'ler günümüzdeki Ürdün topraklarında yaşayan, Kuzey Arabistanlı, pagan, yerleşik bir halktı. Petra ismiyle tanınan devâsâ tapınak şehrini inşa etmişlerdir.

110 Hämeen-Anttila, The Last Pagans of Iraq: Ibn Waḥshiyya and His Nabatean Agriculture, 35.

111 Nedvî, İki Zıt Tablo: Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasında Sahâbe-i Kiram Tasvirleri Arasındaki Fark, 60.

112 Şehristanî, El-Milel Ve'n-Nihal, 218.

113 Altungök, Eski İran'da Din ve Toplum, 47.

Şiî siyaset teorisini etkilediğini savunur.[114] Bazı Zerdüştî kesimlerin İslâm'ı İranlılaştırmaları bilinçli bir program olsa da olmasa da sonuçta bu doğal bir işleyiş olarak gelişmiştir ve iki inanış arasında belirli konularda ciddi oranda özdeşlik meydana gelmiştir.

İktidarın kutsal bir aileden soy bağıyla devredildiği görüşü öteden beri, özellikle de eski Zerdüştî inanışa sahip Ahamenişler döneminden bu yana İran siyasetini etkilemiştir. "Rûhânîler" olarak bilinen "din adamları sınıfı" ülke egemenliğinde ciddi oranda söz sahibi olmuş ve bu din adamları sınıfının sürekliliği Şiîlik yoluyla İslâm inancıyla birleştirilerek devam etmiştir. "Fârisîler'in, kralların ilâhî hakkını iyi bilmeleri, hatta uzun süre bunların, ilahların maddîleşmiş görüntüsü olduğunu düşünmeleri" Şîa üzerinde etkide bulunmuştur.[115] Julius Wellhausen ise kutsal aile düşüncesi, monarşik peygamberlik inanışı gibi inançların Yahudilik ve Hristiyanlıktan Şiîliğe geçtiğini savunur.[116] Mecûsî inanışında ısrar eden bazı isimlerin Şiî isyanlara destek verdiğine dönük referanslara 1932 yılında yayınladığı *"Şiî İnanç"* (*The Shiite Religion*) isimli eserinde Donaldson Dwight de değinir.[117] Şîa akîdesinde Hz. İsa'nın insanlığın günahlarını silmek için kendisini feda ettiği inanışı gibi Hristiyanlıktan ihraç edilmiş inanışlarda mevcuttur. Örneğin Kuleyni Ebu'l Hasan Musa'ya (İmam Rızâ) dayandırarak şöyle rivayet etmektedir: *"Allah Şiîlere kızdı ve beni ya kendimi ya da onları feda etmem konusunda serbest bıraktı. Allah'a yemin olsun ki ben kendimi feda ederek onları kurtardım".*[118]

---

114 Niray, "İslâmiyetten Önce Oluşan Sosyal Yapıların Şiîlik Adı Altında İslâmiyete Yansıması", 135, 144.

115 Rayyis, İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi, 62.

116 Wellhausen, İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhâlefet Partileri, 148-149.

117 Dwight, The Shiite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq (Vol.7, s.189.

118 Küleynî, Usul-u Kâfi, c. 1, s. 438-Hadîs No:669

Geleneksel İran toprakları sayılan bölgelerin günümüzdeki İran millî hudutlarıyla sınırlı tutulması yanıltıcı olacaktır. Horasan ismiyle anılan bölgeler de İran'ın ve Şiîliğin yatağı olmuştur.[119] Zîra Şiîliğin yatağı konumunda bulunan Irak da geçmiş çağlardan günümüze İran egemenliğinde ve İran kültürü altında kalmıştır. Öyle ki Irak toprakları İslâm orduları tarafından fethedilmeden önce Bağdat'ın hemen yakınlarındaki Medâin şehri tam 800 yıl Sâsânîler egemenliğinde kalmış ve onlara başkentlik yapmıştır. Geçmiş ve muasır İran yöneticilerinin tahayyülündeki Fars diyarı da bugünkü sınırlarının çok ötesine uzanan İran-zemîn kavramıyla tanımlanan coğrafi bölgedir. Irak Sâsânî Devleti'nin kalbiydi. Burayı "'Dîl-i Îrânşehr" (İran ülkesinin kalbi) olarak isimlendirmekteydiler.[120] Müslüman ordular Kādisiye Savaşı'nda Pers ordularını Irak bölgesinde hezimete uğratmışlardır.

Şiîliğin oluşumuna katkı sağlayan ve Şiîliğin kökeninde İran kültürünün olmadığı tezini savunanlarca sıklıkla vurgulanan Şiî Arap toplulukların önemli bir kısmı da Sâsânîler döneminde kontrol edilen Yemen'den gelen Araplar'dır. Zerdüştîlik, Yemen'deki İran hâkimiyeti döneminde Yemen'e de girmişti. "Yemenli kabilelerdeki karizmatik lider anlayışının, Yemen bölgesini egemenlikleri altında tuttukları dönemde Perslerden etkilenerek oluşması pek muhtemeldir".[121] Bu nazariyeler konuya ilişkin diğer açıklamaları da istisna edemez. Watt, daha sonra Kûfe'ye ve diğer bölgelere yerleşen bu ilk dönem Arap-Şiî toplulukların da Pers inanç ve

119 Horasan doğudan Huttel (Tacikistan'da Kul'ab çevresi), Gur (Orta Afganistan) ve kısmen Sicistan (Sîstan); güneyden Deştilût ve Kirmân ile Rey arasındaki Fars topraklara; batıdan Deştikevîr'in batı kısmı ve Taberîstan ile Cürcâ kuzeyden de Türkmenistan'ın bir bölümü, Hârizm ve Mâverâünnehir tarafından çevrilmiş geniş bir alandır. Bkz. Osman Çetin, "Horâsân", DİA, XVIII, 234-241.

120 Mustafa Demirci, "Sevâd", DİA, XXXVI, 576-578.

121 Fatih Topaloğlu, "Şîanın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi", 114.

kültüründen derinden etkilendiklerini ve Şîanın teşekkülüne katkı sağladıklarını belirtir[122] ve Abbâsîler döneminde bile Kûfe ve diğer Irak şehirlerinde görünürde Müslüman olsa da aslında Maniheist olan toplulukların bulunduğuna değinir.[123] Şiîliğin özünde İranî tutumun varlığını inkâr eden çoğu araştırmacının düştüğü hata İran'ın Safevîler öncesinde kesinlikle Şiî varlığından habersiz olduğu yanılgısıdır. Oysa bu bakış açısı İran'ın Ehl-i beyt büyüklerinin kabirlerine ev sahipliği yaptığı, başlangıçta Şiî motivasyona sahip olan Ebû Müslim el-Horasânî isyanının ana karargâhının İran olduğu, Şiî düşüncenin Hicaz topraklarında değil de Irak ve İran topraklarında yeşerdiği, uzun yıllar boyunca Eyyûbîler'e ve Selçuklular'a karşı savaşan Hasan Sabbâh'ın İsmâilî inanışının İran'ı merkez üs edindiğini göz ardı etmektedir.

Çağdaş Şiî düşünür Ali Şerîatî, Şiîlikteki imâmet anlayışının kadîm İran siyaset bilincinin bir kopyası olduğu görüşündedir ve bu görüşünü şöyle şekillendirmektedir. *"İranlılar'ın Şiîliğe ve Ali'ye olan temayülünün nedeni milliyetlerini korumak ya da İslâm karşısında bir fırka oluşturmak değildir. İranlı, İslâm'ın kendisine niçin yönelmişse Şiîliğe de o sebepten yönelmiştir".*[124] Nitekim Şerîatî'nin İranlıların Şiî kimliğinin siyasî bir tepkisellikle bağlantısını teyit ederken değindiği bir nokta çok mühimdir: *"İlhanlılar ve Moğollar döneminde hak peşinde olanların ya da Aliallahilerin çektikleri zulümden dolayı tükenmiş ve adalete susamış kişiler olduğunu görüyoruz. Ali onların gözünde bir ilah, bir tanrı, bir Ahuramazda, bir adalet ve hak hükûmet tanrısı olarak canlanmaktadır.*[125] Şerîatî'ye göre İranlı adalet için, adil ve hak hükûmete sahip olmak için Müslüman olmuş ve

122 Fatih Topaloğlu, "Şîanın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi", 201.
123 Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 225.
124 Şerîatî, Ali, 394.
125 Şerîatî, Ali, 394.

bu iki esası sadece Ali'nin hayatında bulmuştur."[126]-[127] Hâlbuki asıl tartışma gerektiren nokta İran halkının Şiîliğe meylindeki amaçlarından ziyade buna neden olan dinamiklerdir.

Şiîliğin Tanımı

Mezhepler Tarihi "Peygamberimizin vefatından sonra meydana gelen toplumsal değişimin sonucunda dinî ve siyasî gayelerle vücut bulmuş İslâm düşünce ekollerini incelemek üzere doğan bir bilimdir."[128] Gidilen yol, takip edilen çizgi ve ekol anlamına gelen "*mezhep*" kelimesi tarihte fırka, milel, nihal, makâlât gibi kavramlarla da ifade edilmiştir.[129] Mezheplerin ortaya çıkışı konuyla ilgilenen araştırmacılar tarafından siyasî ve içtimaî nedenler şeklinde iki kategoride incelenmektedir. İslâm'ın hızla hükümran olduğu coğrafyaları asırlardır etkisi altına alan dinî görüşlerin ve kökleşmiş dinî/millî kurum ve gelenekler, bu toplumların İslâm'ı anlama biçimi üzerinde ciddi etkide bulunmuştur.[130]

Şîa kelimesi sözlüklerde yardımcı, taraftar, tâbi olan anlamında kullanılır. Terimsel/ıstılahî anlamda Şîa Hz. Ali'nin imâmeti konusunda ittifak eden, ona biat eden ve Hz. Ali'nin Peygamber (sav) tarafından imam tayin edildiğine inanan, ondan önce halife olanların gayri meşrû yollarla hilâfeti gasp ettikleri iddiası taşıyan kimselere verilen isimdir. Bu iddiaya göre "*azınlığı oluşturduğu bilinen bir grup, peygamberimizin Gadîr-i Hum denilen bölgede Hz. Ali'yi kendi halefi olarak seçtiğine inanıyorlardı ve bunlara Ali Şîası (taraftarları)*

126 Şerîatî, Ali, 388.

127 O, bu sözleriyle bir yandan Şiî kimliğindeki İranî renklerin Şiîliği etkilemediği tezini savunmayı amaçlarken öte yandan diğer tüm İslâmî mirası, sahâbelerin tümünü ve İslâmî tecrübeyi yeterli ve değerli örneklik sunamamakla itham etmektedir.

128 Kutlu, Mezhepler Tarihine Giriş, 5.

129 Kutlu, Mezhepler Tarihine Giriş, 32.

130 Kutluay, Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri, 18-28.

denildi. Onlar İmâmet meselesinin muallak bırakılmasının Allah'ın adalet ve lütfuna sığmayacağını düşünüyorlardı."[131]

Ehl-i sünnet-Şîa ayrımının ilk dönemlerinde Şîa kelimesi ne fikhî ne de akîdevî bir farklılaşmaya işaret ediyordu. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Ali şîası yalnız kelime manasında kullanılarak "Hz. Ali'yi tercih eden muhibbanları" anlamına gelmekteydi. Dinî bir bakışı, formu ya da mezhebi ifade etmemekteydi. Hz. Ali, Hz. Hüseyin, İmam Zeynelâbidîn ya da Ca'fer es-Sâdık'ın dinî/akîdevî görüşleriyle diğer halifelerin ve hatta Emevî sultanlarının dinî görüşleri arasında temel bir fark bulunmamaktaydı. Kodifiye edilmiş mezhebî bir inanış olarak Şîanın tarihine ideal bir başlangıç aranıyorsa, bu, III. yüzyıl olmalıdır. Zîra bu dönem Şiî siyasî söylemin ana akım İslâmî inanışla büyük bir kırılma yaşayarak "Ali savunuculuğundan" çok farklı gayeler ve tezlerle yepyeni bir dinî form üretmesine tanıklık etmiştir. Billûrlaşan, serpilip gelişen, temelleri oluşturulan Şiî düşünce, yazılı metinlerine de kavuşmuştur.

Tarih boyunca yaşanan olaylar sonucu başlangıçtaki bu küçük ayrılık daha da derinleşerek fikhî, akîdevî, siyasî ve kültürel bir kol olarak Şiîliğin doğuşuna neden olmuş ve Şîa, İslâm dünyasının geri kalanından ayrı bir inanış ve disipline dönüşmüştür. Şiîliğin akîdevî bir inanç şeklinde tebellür edişi ve gelişimi ancak hicrî III. asırda gerçekleşmiştir. Şiîlikten rücû eden Iraklı bilgin Musa Musevî *"Şîa ve Şiîlik Mücâdelesi"* ismini verdiği eserde *"Şîa ile Şiîleşme arasındaki çatışma, Şîanın İmam Ali ve Ehl-i beyt sevgisinden, Hulefâ-yi Râşidîn'i doğrudan; İmam Ali ve Ehl-i beyt'ini ise dolaylı olarak zemmetme ve kötülemeye sapmasıyla başladı."* sözleriyle bu ahvâle dikkat çekmektedir.[132]

"Şîa "şe-ye-a" kökünden gelir ve misafiri uğurlamak-peşinden gitmek, bir kimsenin taraftarı-yardımcısı olmak, ayrılmak,

131 İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce, 19.

132 Mûsevî, Şia'da İç Çatışma, 13.

farklılaşmak" gibi anlamlar ifade eder.[133] Muasır Şiî âlimlerden Tabâtabâî, Şîanın ıstılahî anlamda *"Peygamber (sav)'in halefi olmanın, Ali (r.a) ve soyunun özel hakkı olduğunu düşünen, İslâmî ilimler ve kültürde Ehl-i beyt okulunu takip eden kimseleri"* ifade ettiğini belirtir.[134] Şîa kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de de birkaç yerde geçmektedir. *"Şüphesiz Firavun kavmini şîalara böldü."*[135] âyeti ile toplumun hükmedenlerce daha iyi yönetilmek ve kontrol edilmek amacıyla çeşitli topluluklara bölünmesine işaret edilir. Buradaki *'Şîalar'* kelimesi toplumsal sınıf ve kamplara işaret eder. Erken dönem Şiî kaynaklar Şiîliği Ali (r.a) taraftarlığı olarak tanımlamışlardır. Şiî âlimlerden Nevbahtî ve Kummî'ye göre, Şîa "Peygamber (sav)'in sağlığında "Şîa'tul Ali" diye isimlendirilen ve onun vefatından sonra da Hz. Ali'nin halife olduğunu ileri sürenlerin meydana getirdikleri bir fırkadır."[136]

133 Onat ve Kutlu, İslâm Mezhepleri Tarihi, 159.
134 Onat ve Kutlu, İslâm Mezhepleri Tarihi, 160.
135 Kasas Sûresi-4.
136 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 15-17.

RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİ

İlk Halife'nin (Hz. Ebû Bekir) Seçilmesi Süreci (632-634)

Hz. Muhammed (sav)'in vefatından önce İslâm devletinin sınırları genişlemiş, Arap yarımadasındaki kabilelerin çoğu topluca Müslüman olmuştur. Rasûlullah'ın peygamberlik döneminin çoğu İslâm davetine karşı direnç gösterenlerle fikrî, siyasî ve askerî mücadele ile geçmiş, ilk vahiyden itibaren Hz. Muhammed İslâm toplumuna öncü olabilecek ve diğer halklara da örneklik teşkil edecek çekirdek bir kadroyu eğitmekle meşgul olmuştur. İnsanların dalga dalga İslâm dinini benimsemesi ise ancak Medine'de temelleri atılan Medine şehir devletinin en büyük muhalefet merkezi olan Mekke'yi fethetmesi ve civar bölgelerdeki Yahudi ve putperestlerin İslâm otoritesine boyun eğmesinden sonra gerçekleşmiştir. Putperest kabilelerin İslâm'a girişi salt İslâm inancını benimsemeleri anlamına gelmemekteydi. Her birinin birbirinden farklı motivasyon, çıkar ve nedenleri bulunmaktaydı. Bazı topluluklar İslâm davetine yakinen ve samimiyetle inanmıştı. Fakat İslâm'ı

benimsemelerine rağmen toplumsal ve kültürel dönüşümün son derece uzun ve zorlu bir süreç olması nedeniyle eski âdet, kültür ve inanışlarının tümünü terk etmemişlerdi. Diğer bazı gruplar İslâm dininin en azından Arap yarımadasında hâkim olacağını öngörüyor ve bu rüzgârın karşısında durmamak için istemeyerek de olsa Müslüman görünüyordu. Güçlenen İslâm devletinin imkânlarından faydalanma amacı da bir başka nedendi.

Tüm bunlara ek olarak hala eski dinini terk etmeyen ve bunu da gizlemeyen topluluklar ve toplumlar da vardı. Arap ya da Acem pek çok topluluk tam anlamıyla İslâm'ın temel prensipleri hususunda yetiştirilmemişlerdi. Zaten büyük kitlelerin yeni bir inanca göre sil baştan bir yaşam biçimine ve bakış açısına kavuşmaları ve eğitilmeleri, şayet mümkündüyse bile, oldukça zor ve belki de nesiller boyu çaba gerektiren bir süreçti. İslâm devletinin sınırlarının giderek genişlemesi, Müslümanların büyük sorunlarla erken karşılaşmasına neden olurken siyasî krizleri de beraberinde getirdi. Hazırlık ve kuluçka evresinde olan bu siyasî krizler ilk önce Peygamber (sav)'in vefatı ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde ortaya çıktı. Peygamber (sav)'in vefatından sadece günler sonra İslâm'a yeni girmiş bazı toplulukların irtidat etmeleri[1] ve hatta pek çok sahte peygamberin zuhur etmesi, İslâm'ın bu toplumların kalbine tam anlamıyla yerleşmemiş olduğuna dair önemli bir işaretti. Esasen kalben Müslüman olmamış, İslâm'ın politik gücüne boyun eğmişlerdi. İşte böyle bir siyasî atmosfer içerisinde Peygamber (sav)'in vefatı büyük bir siyasî boşluğa neden oldu. Peygamber (sav) yaşadığı dönemde ashab (peygamberimizin arkadaş ve yârenleri) Peygamber'in (sav) bir gün öleceği husûsunu kabullenmek istememiş, ondan sonra İslâm toplumuna kimin liderlik edeceği meselesini tartışmayı âdâba muğayir bulmuşlardı.

1 İslâm'ı din olarak kabul ettikten sonra terk etmek irtidat, terk edenler ise mürted olarak tanımlanırlar.

Öyle ki Peygamber'in (sav) vefatı üzerine Hz. Ömer'in peygamber öldü diyenin boynunu vuracağı yönündeki öfkeli çıkışı[2] ashabın Peygamber'in ölümünü beklemedikleri ve bu siyasî ortama ciddi anlamda hazırlıksız yakalandıklarını gösterir.

Peygamber'in (sav) vefatı ile birlikte yeni halifenin nasıl seçileceği husûsu tartışma konusu oldu. Kur'an-ı Kerîm'de yeni halife ile ilgili net bir ifadenin yer almaması, durumu daha da zorlaştırdı. Peygamberimiz de (sav) kendisinden sonra kimin halife olacağı konusunda herhangi bir görüş belirtmemiş, bir emir de vermemişti. Bu belirsizlik Peygamber (sav)'in vefatının hemen akabinde İslâm toplumuna kimin liderlik edeceği yönünde tartışmaları beraberinde getirdi. En acil yoldan bir halife seçilmesi gerekliliği ortadaydı. Zîra her taraftan isyan ve irtidat haberleri gelmekteydi. Lidersizliğin toplumsal bir bölünmeye yol açması da son derece sahici bir tehlikeydi. Eğer Şîa insanların imama itaat etmedikleri her an ve her gün günahta olduklarını savunuyorsa -ki savunuyor- bu durumda Hz. Ebû Bekir ve Ömer (r.a) Şîa'nın da inanışına göre en uygun olanı yapmış ve bir an bile imamsız geçirilmemesi için bir imam seçmiştir.

İslâm'dan önce Arap toplumu dağınık kabilelerden oluşuyordu. Bu kabileler Bizans ve Sâsânîler'in uzak karakolları rolünü oynayan siyasî açıdan silik topluluklardı. Ulusal ya da dinî birlikten yoksun bu toplulukların tarih boyunca siyasî liderlikle ilgili edindikleri kısıtlı tecrübe ve anlayışlar İslâm sonrası dönemin yükünü kaldıracak derinlikte değildi. İslâm birbirinden farklı yüzlerce kabileyi akîde bağıyla birleştirmesinin yanında dinî bir kimlik bilinci de aşılamıştı. Bu, hem Arap yarımadası için hem de tüm dünya için akîdenin ortak üst kimlik olduğu yeni bir siyasî tarz ve düzen, alışılmadık bir sui gereniş'ti[3]. Bu dinî asabiyet peygamber döne-

2 İbn Sa'd, Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr, 268.

3 Kendine has, nev-i şahsına özgü.

minde ve onun karizmatik liderliğinin gölgesi altında diğer tonların görünürlüğünü tamamen silmese de bir nebze de olsa azaltmıştı. Zaten İslâm, din dışındaki kabile ve millet bağlarını tamamen silmeyi hedeflememiş, bunları bir zenginlik olarak tarif etmişti.

Araplar, Arap olmayanlar ve İslâm'ın kendilerine koruma verdiği Gayrimüslim topluluklar (*Zımmîler*) İslâm devletinin hâkim otoritesi altında yaşıyorlardı. Peygamberin vefatı sonrasında doldurulamayacak bir siyasî boşluk oluştu. Bu boşluğu tam anlamıyla fizikte kullanılan "entropi" kavramıyla açıklayabiliriz. Yeni siyasî-sosyolojik koşullara uygun bir siyasî miras ve tecrübe bulunmamaktaydı. İslâm tarafından miras bırakılan siyasî şuura ise toplumun tamamının hazır olduğu söylenemezdi.

İslâm toplumunun bir diğer sosyolojik gerçekliği ise Arap-Acem farklılığıydı. Hem peygamberin soyundan gelmeleri nedeniyle, hem Kur'ân'ın ana dilinin Arapça olması ve hem de İslâm mesajına ilk tâbi olup İslâm'ın ruhunu bizzat peygamberin rahle-i tedrisatından geçerek öğrenme/özümseme imkânı yakalamaları nedeniyle Araplar kendilerini üstün görüyorlar, Arap olmayan Müslümanların bir kısmı da onları ayrıcalıklı sayıyordu. Zaman içinde Emevîler döneminde Arap egemen siyasî otoritelerin kendilerine dönük ayrımcı politikaları neticesinde mevâlî pek çok isyanın hazır kıtası haline geldi. Özellikle de Abbâsî devletinin kurulması sürecinde ve Ehl-i beyt isyanlarında mevâlî sosyal tabanı oluşturuyordu. İsyanların insan gücü ve beşeri sermayesinin kâhir ekseriyeti tartışma kabul etmez biçimde mevâlîden oluşmaktaydı. Ne var ki mevâlî ilk dönem hilâfet tartışmalarında henüz siyaseti etkileyen bir unsur olmamıştı. Zîra siyasî yönü güçlü sahâbeler hâlâ hayattaydı ve İslâm toplumunun dinî/kültürel ve siyasî başkenti hâlâ Mekke ve Medine'deydi. İslâm'ın sınırları genişledikçe merkezî otorite de Arap egemen demografi de değişti ve bu durum da siyasetin merkezinin Araplar ve mevâlî arasında paylaşılmaya çalışıldığı bir rekabeti tetikledi.

Peygamber (sav) kendisinden sonra İslâm toplumunun başına kimin geçeceği konusunu açmamış, açıklığa kavuşturmamıştı. Bu hususta Kur'an'ın ve Sünnet'in çizmiş olduğu birtakım genel çerçeveler, parametreler bulunuyordu. "İslâm'ın idare için 'Adalet, Şûra ve Müminlerin emîr sahiplerine hoşlarına gitsin ya da gitmesin itaat etmeleri' şeklinde üç prensip ortaya koyduğunu, ancak "liderin nasıl seçilmesi gerektiğini ve idare şeklinin ne olduğu ile ilgili şeklî konulara dair bir açıklamada bulunmadığını" belirten Ebû Zehra, idarenin şekline ya da idarecilerin seçilme yolu-yöntemine ilişkin net bir yönergenin olmamasını şöyle açıklamaktadır:

"Toplumların ve milletlerin farklı koşulları olduğu, her farklı koşulun kendi idarî biçimini ortaya çıkardığı, aynı zamanda her dönemin kendine has bir idare biçimi olduğu, dolayısıyla o dönemin şartlarında kesin nas/emir olarak kabul edilebilecek bir idare düzeninin ortaya konulmasının kısıtlayıcı olacağı..."[4]

Peygamberimizin vefatından sonra İslâm toplumuna öncülük edebilecek yeterlilikte, bu hususta toplumsal tabanı ve saygınlığı bulunan, ensar ve muhacirler olmak üzere iki ana grup doğal seyir içinde belirginleşti. ensardan Müslümanlar o dönemde toplumun ileri gelenlerinin genelde önemli konuları karara bağlamak için toplandıkları *Sakîfetü Benî Sâide* bölgesinde bir araya geldiler.[5] Ensar, Sa'd b. Ubâde'nin İslâm toplumunun lideri olmasını istiyordu. Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir (r.a)'ın da içinde bulunduğu muhacir Müslümanlar ensardan Müslümanların peygamberimizden sonra İslâm toplumuna öncülük edecek kimsenin seçimi için Sakîfetü Benî Sâide denilen toplantı yerinde bir araya geldiklerini haber alınca derhal oraya gittiler. Şiî kaynaklar da bu toplantıdan

4 Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, s. 32.
5 İbn Hişam, Siret-i İbn Hişam, 412.

ne Hz. Ebû Bekir ne de Hz. Ömer (r.a)'ın haberdar olmadığını teyit etmektedir.[6]

Şiîler toplantıya neden Hz. Ali'nin davet edilmediğini sorarak ona haksızlık yapılmış ya da bir komplo planlanmış intibaı vermektedirler. Oysa Şeyhayn Hz. Ali Rasûlullah'ın cenazesini hazırlamakla meşgulken onu bir takım tartışmalarla meşgul etmemeyerek üstün bir ahlaki tutum sergilemişlerdir. Bu sırada Hz. Ali o dönemin temayüllerine uygun şekilde, peygamberimizin yakın akrabalarından olması hasebiyle defin işlemleriyle meşguldü. Eğer Hz. Ebû Bekir ve Ömer Sakife'de bir halife seçileceğini bilselerdi mutlaka yanlarına en yakın gördükleri ve sahabenin büyüklerinden olan kimseleri de alırlardı. Ama yalnız gittiklerini görüyoruz.

Peygamber (sav) Mekke'den hicret ettiğinde ona eşlik eden muhacirler nübüvvet boyunca onu desteklemiş, birlikte pek çok savaşa katılmış, Mekke döneminde işkence ve ambargolar sırasında bile ona destekten geri durmamışlardı. Kur'an'da ve pek çok hadiste muhacirlerden övgüyle söz edilmekteydi.[7] Diğer grup ise peygamberimiz Mekke'den çıkmak zorunda bırakıldığında ona kucak açan ve ömürlerinin sonuna kadar sahip oldukları her şeyi Peygamberimiz ve muhacirlerle paylaşan Medineli ensar (yardımcılar) idi. Kur'an ve hadislerde ensar için de övgüler bulunuyordu.[8] Gerçekte Mekke ve Medine arasında İslâm öncesi dönemde de bir rekabet vardı ve Mekke Kâbe'ye ev sahipliği yaptığı için oranın halkı üstün tutulurdu. Ensar ve muhacirlere ek olarak Kureyşli ve Kureyşli olmayan ayrımı da söz konusuydu. Öyle ki Hz. Peygamber'e düşmanlık eden Ebû Süfyan, Peygamberimiz Taif'e gidip orada diğer Araplar tarafından taşlandığı zaman bunu Kureyş kimliğine bir

6 Nehcü'l- Belâga, 223.
7 Tevbe Sûresi-100-117.
8 Haşr Sûresi- 9.

saldırı olarak aşağılayıcı bulmuş ve "Bir Kureyşli Taif'te taşlandı. Yazıklar olsun bize!" demiştir.

Arap kabileler arasında yaşanan savaşlar ve kabilevî üstünlükleri ön planda tutan edebî ürünler (şiirler, hicivler, deyimler) İslâm mesajından hemen önce Arap toplumunda var olan mikro milliyetçiliğin örnekleridir. Peygamberimiz döneminde bu milliyetçi duyguların tamamen silindiği söylenemez. İslâm toplumunun bünyesinde hâlâ bu mikro milliyetçi düşünceleri barındırıyor oluşuna en iyi örnek Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan ve Peygamberimizin müdahale ettiği çatışmadır. Bedevî ve medenî ayrımı da yine diğer bir alt farklılık olarak İslâm toplumunun doğasında mevcuttu. Bunlara ek olarak İslâm inancının ilk varoluşsal savaşı olan Bedir Savaşı'na iştirak edenler de İslâm toplumunun en hayırlıları sıralamasında piramidin en başında yer alıyordu. Zîra Kur'an'da[9] ve hadislerde bu kişilerin diğerlerine göre derece bakımından üstünlüklerini bildiren işaretler bulunuyordu.

Burada öncelikli tartışma konusu kimin aday olduğu ya da hangi adayın seçilmesi gerektiği hususundan çok, ensar ve muhacir ayrımıydı. Evvela çözülmesi gereken konu iki kesimden hangisinin liderlik yapması gerektiğiydi. Buna ek olarak çeşitli kimselerin liderliği ile ilgili farklı yaklaşımlar da vardı. Bir grup yaş, üstünlük ve ilk Müslümanlardan olması gibi nedenlerle Hz. Ebû Bekir'i tercih ediyordu. Mekke ve Medine döneminde Peygamberimizin (sav) Hz. Ebû Bekir'in faziletlerine dair bazı imaları ve açık hadisleri biliniyordu. Ancak Sakîfe toplantısında Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini savunan ya da reddeden herhangi bir kimse zaten tartışılmaya mahal bırakılmayacak derecede açık olduğu için Peygamber (sav)'in hastalığı esnasında onu imam tayin etmesi ya da onunla birlikte hicret etmesi gibi üstünlüklerini delil getirmedi.

9 Al-i İmran Sûresi-121-127; Enfal Sûresi-7-12.

Diğer grup, hilâfetin ensarın hakkı olduğu, zîra Peygamber (sav) Mekke'den çıkarıldığında ve düşmanlarıyla karşı karşıya geldiğinde ensarın ona sahip çıktığı, ev sahipliği yapıp onu savundukları ve koruduklarını belirttiler. Hilâfetin Kureyş'e ya da muhacirlere tahsis edilmesine karşı çıktılar.

Başka grup da hilâfetin Peygamber (sav)'in ailesi olan Benî Hâşim'e ait olması gerektiğini öne sürdü. Bu grup, Ali b. Ebû Tâlib'i hilâfete namzet olarak gösteriyorlardı. Çünkü Ali b. Ebû Tâlib Peygamber'in her zaman yardımcısı ve savunucusu olmuş, ilmi ve hikmeti ile öne çıkmış, pek çok savaşta cengâverliği ve sadakati ile Peygamber (sav)'in yanında bulunmuş, Peygamber (sav)'in kızıyla nikâhlanmıştı. Ancak bu görüşü destekleyenler Sakîfe toplantısında hazır değillerdi. Bahsi geçen toplantı önceden planlanmamış aniden gelişmişti ve sahâbe bir grubun tek başına ileride sorunlara neden olacak bir siyasî karar almasına engel olmaya çalıştılar. İhtilaf eden her iki tarafın da hem şerî hem de örfî ve mantıkî delillere göre kurulmuş bir bakış açısı vardı.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a) başta olmak üzere bir kesim siyasî atmosferin Kureyş liderliğini gerekli kıldığı fikrini savundu. Bilakis eğer Hz. Ömer (r.a) Beni Sakîfe'de hilâfetin Kureyş'e ait olduğu hususunu sabit kılmasaydı pek muhtemeldir ki hilâfet bir daha Hz. Ali'ye de geçmezdi. Zîra Hz. Osman (r.a)'a isyan edenler sahâbenin büyüklerinden olmasına ek olarak Kureyş'ten olduğu için ona biat ettiler. O dönemin sosyolojisi ve genel anlamda Arap halkının eğilimi güçlü kabilelere itaati öngörmekte, salt sayı üstünlüğü tamamen anlamsız olmasa da ilgili kabilenin saygınlığı hususu öncelikli tercih nedeni kabul edilmekteydi.

Kureyş boyunun diğer Arap kavimlere liderliği konusunda bilinen bir tecrübe ve geleneği de vardı. Fil Vak'ası sırasında Kâbe'nin müdafaası için saldırgan Ebrehe ile görüşmeleri Kureyş'in büyüğü ve peygamberimizin dedesi Abdulmuttalib yapmıştı. Abdulmuttalib

ayrıca Habeşistan ve Roma yetkilileriyle Araplar'ın onların ülkelerinde ticaret yapabilmelerine zemin hazırlayan anlaşmaları yapan Hâşim'in torunuydu.[10] Mekke'deki idarî teşkilatın zirvesinde Kureyş bulunuyordu. Peygamber Kureyş soyundandı. Kendisine ilk muhalefet edip savaş açanlar Kureyşli olsa da Hz. Muhammed'i savunarak destekleyen ilk Müslümanlar da Kureyş'tendi. Buna ek olarak Peygamberimizin, liderliğin Kureyş'ten olduğuyla ilgili bir hadisi de bulunuyordu.[11]

Medine toplumu tarımla iştiğal ederken Mekke ticaretle meşguldü. Bu da Mekke ehlini lider pozisyona taşımaktaydı. Ticareti bilen Mekke'liler insan sarrafıydı, siyaseti gayet iyi biliyorlardı, bölge illerden ziraat yapanların mallarını yurt dışına onlar götürüyor, kervan seyahatlerini, yaz ve kış ticaretini onlar kontrol ediyor, dış ilişkileri onlar organize ediyorlardı. Günümüzde bile Mekke ehlinin karakteri ile Medine ehlinin ahlakı birbirinden ayırt edilecek derecede bariz biçimde farklıdır. Peygamberimizin Medine'den değil Mekke'den çıkması bile hem Mekke'nin hem de Kureyş'in çarpıcı rolüne ilişkin önemli bir kanıttır. İslâm ancak Mekke'nin fethiyle birlikte diğer Arap bölgelerine yayılmıştır. Mekke'nin fethi ve Kureyş'in (ve elbette Ümeyyeoğulları'nın) İslâmla şereflenmeleri sonrası siyasi dengeler İslâm lehine dramatik biçimde değişmiştir. Kâbe oradaydı. Kâbe'deki putlar yere yıkılınca bir domino etkisiyle tüm Araplar'ın putları da ardı ardınca kırılmıştı.

Ancak bazı İslâm âlimleri bu hadisi Kureyş hanedanlığının tarih boyunca liderlik vasfının bulunduğu, alışılagelmiş durumun bu olduğu yönünde bir durum tespiti, bir tercih sebebi ve gelecekte olacak olaylara dönük bir haber olarak ele alıyorlardı.[12] Zîra Peygamberimiz başka hadislerinde "*Başınıza Habeşî (siyahî)*

10 Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti: Mekke Dönemi*, 22.
11 Müsned, Hâkim, Müstedrek.
12 Buhari, Ahkâm, -2

ve burnu kulağı kesik bir köle, emîr tayin edilse, -sizi Kur'an'a uygun biçimde yönettiği sürece- ona itaat ediniz"[13] buyurmaktaydı. Bu ise Kureyş'in kalıtsal bir liderlik hakkının bulunmadığı anlamına gelmekteydi. Sakîfe toplantısında üç aday ön plana çıkmıştı: Sa'd b.Ubâde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a). Eğer ashab Sa'd'ı halife seçse kendisi Hazreç kabilesinden olduğu için Evs kabilesi bu seçimi kabul etmeyebilirdi. Evs'li bir kişinin de seçilmesi benzer bir mahzur taşıyordu. Hatta mescide gidip ensar'ın halife seçmek için toplandığını haber veren de bir Evs'liydi. [14]

Hz Ebû Bekir toplantıda Hz. Ömer (r.a)'ın halife olmasını teklif etti. Ancak"Ömer, *"Hayır, başımı kesseniz Ebû Bekir'e emîr/lider olamam. Başımın kesilmesi bundan daha kolaydır, getir elini sana biat ediyorum"* deyip, Ebû Bekir'in elini tutarak kendine doğru çekti. Neticede Hz. Ömer (r.a) baskın kişiliği, saygınlık ve liderliği ile toplantının yönünü değiştirecek bir adım atarak Hz. Ebû Bekir'e biat ettiğini bildirdi. Bundan sonraki şu olaysa ashabın, özellikle ensar'ın büyüklüğünü gösterişi bakımından dikkat çekicidir. İşte bu esnada ensar'dan biri Ömer'e hitaben "Dur biraz bekle, önce ben biat edeyim" dedi. Zîra muhacirler, muhacirlerden birini halife seçerlerse, belki bazı ensar'ın kalbinde bir çeşit eziklik olabilirdi. Oysa ensar, muhacirlerden birini halife olarak benimserse, buna meydan verilmeyecektir. Bu da ahlaki yüceliğin bir örneğidir.

Böylece ilk defa bu ensârî, sonra da bütün diğer Müslümanlar ihtilaf etmeden Ebû Bekir'e biat ettiler ve neticede Hz. Ebû Bekir (r.a) İslâm toplumunun lideri seçildi.[15] Yalnız Sa'd b.Ubâde (r.a.) biat etmedi. Ebû Bekir, Sa'd'ın biatı için ısrarda ve zorlamada bulunmadı: "Mademki biat etmiyorsun, sen bilirsin" dedi. Bilâhare

13 Buhârî, Ahkâm, 4; İbn Mâce, Cihâd, 39.

14 Hamîdullah, *İslâm Tarihine Giriş*, 108.

15 Hamîdullah, İslâm Tarihine Giriş,109; Şehristanî, El-Milel Ve'n-Nihal, 103.

buradan herkes evine dağıldı. İkinci gün (yani Peygamberimiz defnedildikten sonra) Ebû Bekir mescide gelip minbere çıkarak Müslümanlara hitapta bulundu. İnsanlar akın akın (30 binin üzerinde ashab) Hz. Ebû Bekir'e biat etti.

Hz. Ebû Bekir daha önceden de peygamberin minberinde halka hitab etmesi kendisine hak bilinen biriydi. Namaz kıldırılacaksa da ondan başkası kıldırmazdı. O minbere kendisine biatten aldığı güçle değil zaten sahip olduğu özgün ağırlık, peygamberin onu ve toplumu kendisinin riyasetine alıştırmış olması ve halkın onu doğal olarak önder olarak kabullenmiş olmasıyla çıkmıştır. Peygamberimiz onu "yakın dostu"[16] olarak tarif etmiş, Hz. Ebû Bekir'in kızı ve Rasûllullah'ın eşi Hz. Aişe'yi, Ebû Bekir'i ve Hz. Ömer'i insanlar arasında en sevdikleri olarak sıralamış[17] onu cennetle müjdelemiştir. Bu hitabı bize Hz. Ebû Bekir'in büyüklüğünü göstermektedir. Hz. Ebû Bekir (r.a) bu hutbede şöyle demiştir. "Dün beni halife olarak seçtiniz, oysa ben hilâfet istemiyorum. Bir başkasını seçebilirsiniz". Bunu üç gün Medine'nin her yerinde, ısrarla söyledi." [18] Böylece peygamberimizin hadis-i şerifte haber verdiği ve Ehl-i sünnet'in de bu hadisi baz alarak tanımladıkları Hulefâ-yi Râşidîn dönemi başlamış oldu.[19]

Hz. Ebû Bekir hutbesinde Müslümanlara şöyle hitab etti:

> "Ey insanlar! Başınıza geçmiş olmam, 'içinizde benden daha iyisi yoktur' demek değildir. Ancak, Kur'ân-ı Kerim nazil olmuş, Yüce Allah (cc)'nün elçisi dinin hükümlerini açıklamış

16 Buhârî- Fedâilu's-Sahâbe.

17 Müsnedü'ş-Şâfiî, nr 339. Nitekim Rasûlullah ile aynı hücrede yatanlar da onlardır.

18 Hamîdullah, *İslâm Tarihine Giriş*, 115.

19 Peygamberimiz ashaba "bir meselede ihtilaf ettiğinizde benim sünnetime ve raşid halifelerin yol ve yöntemlerine uyun" tavsiyesinde bulunmuş ve başka bir hadiste de "kendisinden sonra kâmil manada hilafetin 30 yıl süreceğini bildirmiştir. (Müsned ve Ebû Davûd)

ve bize aklın en üstününün takva olduğunu, akılsızlığın en koyusunun da fısk olduğunu bildirmiştir. Şunu iyi biliniz ki, sizin en kuvvetliniz, benim yanımda mazlumun hakkını kendisinden alıncaya kadar en zayıfınızdır. En zayıfınız da hakkını zalimden alıncaya kadar benim yanımda en kuvvetlinizdir. Ey insanlar! Ben ancak Yüce Allah'ın elçisinin yoluna tâbiyim. Ben, aklıma ve arzuma göre hareket etmeye yetkili değilim. Şu halde, eğer ben iyilik edersem, bana yardım ediniz; eğer yoldan çıkarsam, beni doğru yola çağırınız. Ben, kendi yerime sizden birinizin bu işi üzerine almasını isterdim. Şayet siz, Rasûlullah (sav)'den beklediklerinizi benden de beklerseniz, ben bunu yapamam (çünkü ben peygamber değilim). Zira Yüce Allah, onu vahiy ile takviye edip göndermiştir.

Ben ise, sizler gibi hata eden bir insanım. Beni yalnız bırakmayın. Bu sözümü söyler ve kendimle sizler için Yüce Allah'tan mağfiret dilerim. Şüphe yok ki Yüce Allah, Kendi rızası için yapılmayan bir işi kabul etmez. Öyleyse amellerinizde Yüce Allah'ın rızasını gözetiniz ve biliniz ki, Allah'ın rızası için yaptığımız bir amel, Allah'a yapılmış bir itaattir; elde ettiğiniz en büyük kazançtır; ödemekle mükellef olduğunuz borcunuzu ödemektir; fani bir hayattan ebedi bir hayata, muhtaç olduğunuz zaman harcamak üzere azık göndermektir.

Ey Allah'ın kulları! Sizden evvel ölen kimselerden ibret alınız ve onların halini düşününüz: Dün sizde idiler, bugün nerededirler? Hani o korkunç ve zalim hükümdarlar? Hani o savaş meydanlarında ün salan kahramanlar? Hani o yeryüzünü şenlendiren ve süsleyen şahlar, hanlar? Dünya hepsini alt edip toprağa gömmüş ve vücutları çürüyüp toprak olmuştur. Hiçbirisinden bir haber yok. Hepsi uzaklaşıp gitmiş, hatta isimleri bile unutulmuştur. Sanki hiç yoklarmış, dünyaya hiç

gelmemiş gibidirler. Bütün istek ve arzuları kesilmiş, sadece günahlarının muhasebesi kalmıştır. Giderken amellerini de beraber götürdüler; dünyayı ise başkalarına bıraktılar. Bugün biz, onların yerine geçmiş bulunuyoruz; eğer gafil davranırsak, onlar gibi oluruz. Hani o güzel ve parlak yüzlü olanlar, gençlik ve zindeliğine güvenenler? O gençlik ve güzellik, bugün toprak olmuş; sevdikleri, zevk ve sefaları, onlar için bir hasret ve nedamete dönüşmüştür. Hani şehirleri inşa edip etrafına yüksek surlar yapanlar? Hepsi gitmiş ve kendilerinden sonra gelenlere bırakmışlar ve kendileri karanlık kabirlerde yatarken, meskenleri yerle bir olmuştur. Onlardan birini görüyor veya bir fısıltı olsun işitiyor musunuz?
Oğullarınız, kardeşleriniz, tanıdıklarınız nerede? Hepsi de ecelleri gelince ölüme boyun eğmiş ve amellerinin misafiri olarak bu diyarı terk edip gitmişlerdir; ölümden sonraki ebedi saadet veya şekavet yurtlarından birine girmek üzere sıralarını almış bulunuyorlar. Şunu iyi biliniz ki, Yüce Allah birdir; O'nun ortağı ve yarattıklarından hiçbiri ile özel bir bağı yoktur; O, hiç kimseyi özel muameleye tâbi tutmaz. O'na kulluk edip emirlerine uymaktan başka, O'nun azabına hiçbir şey engel olamaz. Biliniz ki, siz aciz ve güçsüz kullarsınız. Yüce Allah'ın katındaki sevaba, ancak O'na itaat edip emirlerine uymakla erişebilirsiniz. Bir mutlu hayat ki, sonu cehennemdir; o hayat mutlu değildir. Bir sıkıntılı hayat ki, sonu cennettir; o hayat sıkıntılı değildir. Kim Yüce Allah'a ve Rasûlüne itaat ederse, o kimse doğru yolu bulmuştur. Kim de onlara isyan ederse, açık bir sapıklığa ve şaşkınlığa düşmüş olur. Size, Yüce Allah'tan korkup O'nun azabından korunmayı, Allah'ın size kılavuz kıldığı İslâm dinine sarılmayı tavsiye ederim. Heva ve heveslerinize uymayın; bunlara uymaktan, öfke ve ihtirastan korunan kimse

felah bulur. Sakın böbürlenip kibirlenmeyin. Topraktan yaratılan ve tekrar toprağa dönecek olan, sonra da kurtlar tarafından eti yenilen ve bugün sağ iken yarın ölen kimse ne ile kibirlenir ki?"[20]

Seyyid Emîr Ali, Arapların yaşı ve saygınlığı en fazla olan kimseyi lider seçme konusundaki geleneksel âdetlerine dikkat çekerek Hz. Ebû Bekir'in seçilmesinde de aynı yaklaşımın etkili olduğuna değinmekte ve o dönemin sosyal durumuna işaret etmektedir.[21] Hz. Ebû Bekir'in Kureyş soyundan gelmesi, İslâm'ı seçmedeki önceliği, Resûlullah (sav)'e dostluk ve akrabalık konusundaki yakınlığı, mal ve can ile İslâm'a hizmetleri, Müslüman topluma başkanlık yapabilecek olgunlukta ve yaşta görülmesi, hicret esnasında peygamberimize yoldaşlık etmesi gibi özellikleri onun halife seçilmesinde etkili oldu.[22] Daha sonra ise Mescid-i Nebevî'de tüm Müslümanlar Hz. Ebû Bekir'e biat etti. Neyse ki ashab kısa sürede bu yeni olduğu kadar toplum açısından beklenmedik krizin üstesinden gelmiş ve peygamberin yarenleri arasında kimin halife seçilmesi gerektiğine ilişkin basit bir tartışma/ihtilaf dışında bir ayrılık yaşanmamıştır.

Şîanın üst anlatısı ise ilk halifenin seçilme sürecini büyük bir kamplaşma gibi sunarak Şîanın kökenini Hz. Ebû Bekir (r.a) dönemine dayandırma gayretindedir. İslâm toplumunda tecrübe edilen en derin ayrılık hilâfet konusunda mı yaşanmıştır? Hiç şüphesiz bu sorunun cevabı "evet"tir. Ancak soruyu "peki bu ayrılık Hz. Ebû Bekir'in hilâfet seçimindeki tartışma mıdır?" şeklinde değiştirdiğimizde cevap kesinlikle "hayır" olacaktır. Bu savı destekleyen en açık gösterge Şiî inanışta halifeliğin tek meşru varisi olan Hz.

---

20 Kandehlevî, Hayâtü's-Sahâbe, c. IV, ss. 239-245; Akt. Çetin, Hitabet ve İrşad, ss. 153-155.

21 Syed Ameer Ali, A Short History of the Saracens, 21.

22 Atalan, Ca'fer-i Sâdık, 20.

Ali'nin Hz. Osman (r.a) dönemine kadar onu elde etmek için hiçbir talepte bulunmamış olmasıdır. Şia'nın âlimlerinden Tabersî de Hz. Ali'nin daha ilk zamanda Hz. Ebû Bekir'e biat ettiğini ifade eder.[23] Aksi bir görüşü savunanların Ali (r.a) ile Râşid Halifeler[24] arasında yaşandığını iddia ettikleri iktidar mücadelesine ilişkin ilave kanıtlar sunmaları gerekir. Ama maalesef bazı kitaplarında biatı kabul etseler de bu sefer de başka bir uzak tevile giderler. Hz. Ali'nin öldürülmemek için kendisini ibadete verdiğini, gerektiğinde ayakkabı gibi zelil(haşa) olduğunu savunurlar. [25]

Sahâbe açısından tamamen yeni olan bu krizin çözümü son derece zorlu oldu ve ancak iki halifeden sonra üçüncü halife Hz. Osman (r.a) döneminde yeniden sorunların ortaya çıkmasına neden olacak şekilde çözüldü. Hilâfet'in ensarın hakkı olduğu ile alakalı görüş, ilerleyen dönemlerde revaç bulmadı ve izleri silindi. Ancak hilâfetin aslında Peygamber (sav)'in Ehl-i beyt'i olarak tanımlanan Benî Hâşim'e ait olduğu ve onların bu konuda öncelikli oldukları yönündeki görüş, ilerleyen dönemlerde, özellikle de Hz. Osman (r.a)'ın hilâfetindeki siyaset tarzı nedeniyle yeniden baş gösterecek tartışmalara konu oldu. Hilâfet krizi İslâm toplumunun o anki birliğinin tesisi için ve o dönemdeki siyasî geleneğe de uygun biçimde bir el yordamıyla geçici olarak çözülmüştü. Zîra bu dönem parlamenter seçimlerin, halk oylamasının, kısacası günümüzdeki siyaset tarzlarının câri olmadığı/bilinmediği bir dönemdi. Yalnızca Arap âleminde değil tüm dünyada kalıtsal/veraset yoluyla liderlik yaygındı ve Arap toplumu için de kabileler üstü bir otoritenin seçilmesi meselesi oldukça yeni ve bilinmedik bir hususdu.

23 Tabersî, *el-İhticâc*, 87.

24 Peygamberimizden sonraki ilk dört halife için kullanılan genel isimlendirme.

25 Abbâs el-Kummî, *Beytu'l-ahzân*,137.

Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi üzerine tartışmalar nispeten dinmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a) döneminde yürütülen başarılı politikalar, artan fetihler, devlet işlerinin düzenli işleyişi, Hz. Ömer (r.a)'ın adaleti ve Hz. Ebû Bekir'in İslâm toplumu içerisindeki ağırlığı nedeniyle ikisinin hilâfetine dönük tartışmalar son bulmuştur. Hz. Ömer (r.a) döneminde artan fetihler ve başarılar, İran ve Rum'larla yapılan gazâlar hilâfet tartışmalarını gölgede bırakmıştır.[26] Ali (r.a) bu süreç içinde İslâm devletinde muhtelif görevler üstlenmiş ve ilk halifelerin siyasî meşruiyetine ilişkin tarihî kayıtlarda gündeme gelecek karakterde bir muhalefeti olmamıştır. Hz. Ali ilk üç halife döneminde onların ve devletin meşruiyetini ve güvenliğini sarsacak bir muhalefet geliştirmemiş, halifelerin görüşlerine başvurdukları bir isim olmuş, danışma meclisinin baş âzası olarak görülmüştür.[27]

İslâm tarihinin bu kritik dönemine ilişkin Ehl-i sünnet'in ulaşmış olduğu bu konsensüs Şîa tarafından geçersiz sayılmış ve ilerleyen dönemlerde Şiîler diğer tüm tarihî dönemleri olduğu gibi bu olayları da kendi bakış açılarına göre yorumlamış ve yeniden yazmışlardır. Ehl-i sünnet'in tarih tasavvuru ile Şîa'nın tasavvuru taban tabana zıttır. Ehl-i sünnet sahâbe neslini "İslâm'ın en hayırlı altın nesli sayarken Şîa onları İslâm tarihinin en şerli nesli olarak görür; fisk, günah ve irtidatla itham eder."[28]

Mezhepler tarihi konusunda önemli bir otorite olan Ethem Ruhi Fığlalı, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi ve daha sonra Hz. Ali'nin kendisine biat etmesi hususlarını Sünnî ve Şiî kaynaklara göre incelemiştir. Fığlalı bu araştırmaları ve değerlendirmeleri sonucunda Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden bir süre sonra Hz.

---

26 Şehristanî, El-Milel Ve'n-Nihal, s.36.

27 Demircan, Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olay, 16.

28 Demirel, Takıyye: Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks, 152.

Ali'nin de kendisine biat ettiğini ve İslâm toplumu içinde genel bir kabulün oluştuğunu belirtir.[29] Ehl-i sünnet ve Şîa arasında Hz. Ali'nin Sakîfetü Benî Sâide toplantısında kendisinin yokluğuna rağmen karar alınması nedeniyle sitemde bulunduğu, ancak daha sonra yalnızca birkaç gün içinde Hz. Ebû Bekir'e biat ettiği hususunda ittifak bulunur. Nehcü'l-Belâga'da Ali (r.a) kendisi de Hz. Ebû Bekir'e kısa sürede biat ettiğini ifade etmektedir.[30]

Şiî âlimler Kummî ve Nevbahtî de az bir kısım hariç, insanların çoğunun Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'in hilâfetinden memnun olduklarını belirtir.[31] Bu, Hz. Ali'nin imam olması gerektiği yönünde o dönemde ciddi bir muhalefetin oluşmadığını gösterir. Hiç şüphesiz Kureyş'in en zayıf kabilesine mensup olan Hz. Ebû Bekir'in Fedek arazisi[32] başta olmak üzere bir dizi meselede, kabile asabiyetini uyandırma riskine rağmen net tavırlar alması onun sırtını aşiret gücüne değil şerî prensiplere dayadığının en bâriz göstergesidir. Aksi halde onun en azından Mekke ve Medine civarında bulunan Arap kabilelerle ilişkilerinde daha uzlaşmacı bir tavra sahip olması beklenmelidir. Eğer onun siyasî kararlarının -salt inanç değerlerine bağlılık merkezinde şekillendiği yönünde- tam bir konsensüs olmasaydı Fedek başta olmak üzere aldığı kararlara itiraz sesleri yükselebilirdi.

Zaten ilk dönem tarih ve makâlât eserlerinde Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'in hilâfetinin meşruiyetine ilişkin kayda değer bir eleştiri ve isyanın bulunduğunu gösteren hiçbir bilgi yoktur.

---

29 Fığlalı, İmâmiyye Şîası, 45-51.

30 Nehcü'l-Belâga 62. Mektup s. 458.

31 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 96.

32 Hz. Fâtıma Fedek arazisi üzerinde hak talep etmiş ancak Hz. Ebû Bekir "Peygamberler miras bırakmazlar" hadisi gereği Fedek'i devlet mülkiyeti yapmıştır. Bu konuda detaylı tartışmalar ileride gelecektir.

Dolayısıyla Mekke ve Medine alınan kararlarda ve tercihlerde kabile asabiyetinin son derece silik kaldığı ve ashabın inanç ve değer merkezli hareket ettiği aşikârdır. Hz. Ebû Bekir Kureyş'in en zayıf kabilesi olan Teym kabilesine mensuptu. Câhiliye Arapları bir şiirlerinde şöyle söylemektedirler. "*Herhangi bir meselede istişarede bulunacaksak, Teym kabilesini çağırmayız; eğer istişarede bulunursak, görüşlerine önem vermeyiz*" Böyle bir ismin toplumun kâhir ekseriyetinin desteği olmasa halife seçilmesi düşünülemez.

Peygamberimiz ölüm hastalığına yakalanınca, Buhârî'nin zikrettiğine göre amcası Abbas, kardeşinin oğlu Hz. Ali'ye gidip kendisiyle konuştu. Ali'ye: "Peygamberimizin bu hastalığında, vefat edeceğine delalet eden emareler görünüyor. Kendisinden sonra kimin yerine geçeceğini de söylemedi. İkimiz kendisine gidelim, hilâfetin kime verileceğini soralım. Eğer veraset yoluyla (miras sırasına göre) sülaledeki sıraya göre intikal edecek derse, bunu öğrenmiş oluruz. Hayır, bir başkası olacak der de isim tayin ederse, ikimiz buna şahit oluruz" der. Ali "Ben gitmek istemiyorum, eğer Peygamberimiz hilâfeti bize şimdi vermezse, bundan sonra bize onu kimse vermez" şeklinde cevap verir."[33]

Şîa Hz. Ömer'in Ebû Bekir'e biatını aceleye getirilmiş bir biat olarak görmektedir. Oysa her emîrin biatında öne çıkan bir kişi elbette olacaktır. Hz. Ebû Bekir Sakîfe'de halife seçilmesinin akabinde Medine'de Mescid-i Nebevi'de halktan biat almıştır. Bunun aksinin düşünülmesi de zaten siyasetin tabiatına ve hayatın normal akışına terstir. Eğer Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dönük, şerî ya da siyasî bir itiraz veya muhalefet bulunsa, birkaç sahâbenin toplanmasıyla seçilen bir lideri halk kabul etmezdi. Hz. Ebû Bekir'in kabilesi en zayıf kabilelerden biriydi. Eğer Ali'yi Ebû Bekir'den daha

33 Hamîdullah, *İslâm Tarihine Giriş*, 104.

çok benimseyip seviyorlardı ise onu seçerlerdi Ebû Bekir'i seçtiklerine göre Ali hakkında nas yoktu.

Peygamberimiz Arap toplumunu kabile kültürünün İslâm inancının gölgesi altında etkisinin bir nebze azaldığı, İslâm temelli daha geniş bir topluluk kimliğinin baskınlaştığı bir hal üzere bırakmıştı. Ancak Araplarda kabile reisi seçilirken liderin toplum içinde yaş ve saygınlık olarak ileri gelmesi önemli rol oynardı. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişinde de hem yaşının diğer sahâbelerden büyük oluşunun hem de zaten Rasûlullah hayattayken sahip olduğu saygınlık ve itibar önemli rol oynamıştı. Her şeyden evvel kendisi nübüvvet öncesi dönemde Rasûlullah'ın yakın arkadaşıydı. Mizaçları ve yaşları birbiriyle uyumluydu. Peygamberimize ilk inanan birkaç kişiden biriydi. Birlikte savaşmış, birlikte eza çekmiş, birlikte aç kalmış, beraber hicret etmişlerdi. Peygamberimiz ona Sıddık ismi takmış, kızı ile nikâhlanmış, Rabbimiz şu âyet ile kendisini övmüştü.

> "Siz O'na (Peygamber'e) yardım etmezseniz, Allah O'na yardım etmiştir. Hani kâfirler iki kişiden biri olarak O'nu (Mekke'den) çıkarmışlardı; ikisi mağarada olduklarında arkadaşına şöyle diyordu: 'Hüzne kapılma, elbette Allah bizimle beraberdir.' Böylece Allah O'na 'huzur ve güvenlik duygusunu' indirmişti, O'nu sizin görmediğiniz ordularla desteklemiş, inkâr edenlerin de kelimesini (inkâr çağrılarını) alçaltmıştı. Oysa Allah'ın kelimesi, yüce olandır. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir." [34]

Şiîler Hz. Ebû Bekir'in peygamberimiz ile birlikte hicret etmesini kabullenmek istemezler. Peygamberin yoldaşı olma şerefini Hz. Ebû Bekir'den alabilmek için çeşitli yollara başvururlar. Bu bağlamda az bir kesim Şiî âlim peygamberimizle birlikte hicret eden ve mağara arkadaşlığı yapan kişinin Hz. Ebû Bekir değil

34 Tevbe Sûresi-40.

bir başkası olduğunu iddia ederken, kâhir ekseriyeti bu kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu kabul ederek farklı bir tevil ile onun kadrini düşürmeye yeltenir. Şiîler'in diğer iddiası ise Peygamberimizin hicret edeceği vakit Hz. Ebû Bekir'i kendisini ihbar etmesin diye yanında götürdüğüdür. Buna göre Peygamberimiz tam hicret için yola çıkacakken Ebû Bekir ile karşılaşmıştır. Ebû Bekir'in kendisini Mekke müşriklerine şikâyet edeceğinden endişelenince de onu yanından ayırmamak için beraber hicret yoluna koyulmuşlardır. Oysa güvenilmeyen bir kişi ile hiç bir akıllı kimse yolculuk etmeyeceği gibi eğer bir kişi Peygamberi müşriklere ihbar etmek istese bunu zaten gerçekleştirirdi. Hem Peygamberimiz mağaradayken ve müşrikler de tam teçhizatlı olarak onların yanındayken Hz. Ebû Bekir'de Şiîler'in iddia ettiği gibi bir kötülük niyeti olsa o anda bağırır ve Hz. Peygamberimizi yine ihbar ederdi. Öksürmesi ya da aksırması dahi yeterdi.

Şiîler'in diğer iddiası ise hicreti anlatan âyette Allah'ın sekineti Hz. Ebû Bekir'in kalbine değil, Hz. Peygamber'in kalbine indirdiğidir. Buna delil olarak da ayette sekineyi "ikisinin üzerine" yerine "onun üzerine" indirdik şeklindeki ifadeyi gösterirler. Oysa âyetin bidayetinden itibaren zamirler hep tekil gelmektedir. Hz. Ebû Bekir (r.a) Rasûlullah (s.a.v) hakkında endişeye düşerek müşriklerin ona zarar vereceğinden korkmuşken "Hüzünlenme! Şüphesiz ki Allah bizimle" diyerek onu teselli eden Rasûlullah'tır. Rasûlullah (s.a.v)'in kalbine sekinet zaten inmiştir. Bu hitap onun korkmadığını ve dolayısıyla sekinete ihtiyaç duyanın da o olmadığını zaten göstermektedir. Sekinete asıl ihtiyaç duyan ise Hz. Ebû Bekir'dir. Eğer Rasûlullah'ı teskin edip ona "Hüzünlenme! Şüphesiz Allah bizimledir" diyen Hz. Ebû Bekir ise bu durumda da yine buradan ona yeterince onur ve hayır gelirdi.

Bunlar Şiîler'in Kur'ân, Sünnet ve tarihî gerçekliklere rağmen iddialarını pekiştirmek ve desteklemek için ne derece uzak tevillere

girişiklerinin göstergesidir. Şiîler peygamberle beraber hicret eden Hz. Ebû Bekir'e övgü ve saygınlığı çok görürken onunla seyahat etmeyen Hz. Ali'ye övgü dizmek için hikâyeler uydururlar. Hatta Peygamberimizin Hz. Ebû Bekir'i hicrette yanında götürmek istemediğini, ama yolda karşılaşınca -kendisini ihbar eder endişesiyle- mecburen yanına aldığını savunurlar. Ehl-i sünnet içerisinde peygamberimizin dolaylı ve hatta direk olarak Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetine işaret ettiği görüşünü benimseyenler de bulunmaktadır. Onlar şu iki hadisi delil getirmektedirler.

> "Kadının biri Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'e bir konuda destek almak üzere geldi. O da kadına gereken yardımı yapıp sualine cevap verdikten sonra tekrar gelmesini emretti, Kadın, bir daha geldiğimde sizi bulamazsam -vefatını kastediyordu- demesi üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Beni bulamazsan Ebû Bekir'e git"[35] Başka bir hadiste Rasûlullah (s.a.v): "Benden sonra gelecek iki kişiye, yani Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz" buyurmuştur"[36]

Peygamberimiz hastalığı sırasında mescitte yalnızca Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasına izin vermiştir.[37] Gayet tabiidir ki vefat öncesi küçük imâmet büyük imâmete delil olur. Sahabe arasında Hz. Ebû Bekir'den daha iyi kuran okuyanlar olmasına rağmen onun namaz kıldırmakla görevlendirilmesinde halifeliği için elbette bir işaret vardı.[38] Nitekim eski ulemâdan İmam Ahmed de bu yorumu yapmıştır. Hz. Ebû Bekir'in Peygamberimizin hastalığı esnasında namaz kıldırdığı konusunda Hristiyan vakanivüslerin şahitliği, Şiîler'in şahitliğinden daha adildir. Siirt Vakayinamesi (Kroniği) olarak bilinen erken dönem Süryânî eserinde Hıristiyanların

35 Buhârî, Ashâbü'n-Nebî,5; Müslim, Fedâilü's-Sahabe, 10
36 Tirmizi, Menakıb, 16; İbn Mace, Mukaddime,11.
37 Tirmizi, Menakıb, 16; İbn Mace, Mukaddime,11.
38 Hallâl, Kitâbü's-Sünne, II, 301.

gözünden olaylar aktarılmaktadır. Eserde Peygamberimizin vefatından önce Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirdiği açıkça ifade edilmektedir.

> "Muhammed hasta düştükten sonra; inananlar ondan haber almak için yanlarına geldiğinde, Ebû Bekir b. Kuhafe'ye yerine namaz kıldırması için emir verdi.[39]

Ancak Şîa Hz. Ebû Bekir'in mescitte müminlere namaz kıldırmasını gizleme yönelimindedir. Bunun için de Rasûlullah'ın vefatından hemen önce hazırladığı Üsâme ordusunda Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in asker olarak görevlendirildiğini, Rasûlullah'ın Hz. Ali'nin imam seçilmesini kolaylaştırmak ve onların muhtemel itirazını engellemek için Hz. Ömer (r.a) ve Ebû Bekir'i Medine dışına çıkarmak için planlama yaptığını savunmaktadırlar. Bu da Şîa'nın bilgi karmaşası yaratmaya yönelik mesnetsiz iddialarından bir diğeridir. Eğer Peygamberimiz Hz. Ebû Bekir'i Üsâme'nin ordusunda görevlendirdi ise onun hastalığı zamanında 12 gün mescitte namazı kim kıldırmıştır? Hz. Ebû Bekir hem vakit namazlarını kıldırıp hem de Medine dışında hazırlık yapan orduya nasıl dâhil olabilir?

> Şîa Rasûlullah'ın vefatına yakın dönemde teçhiz edip hazırladığı Üsâme'nin ordusu konusunda da sahâbeye iftira etmektedir. İddialarına göre Rasûlullah bu orduda Hz. Ebû Bekir'i de askere almış, ancak o Rasûlullah'ın vefat edeceğini anlayınca Medine'den uzağa giderek hilâfeti elinden kaçırmamak amacıyla orduda yer almamıştır. Oysa hakikat böyle değildir. Bilakis Hz. Ebû Bekir bu orduda görevli değildi. Hz. Ömer (r.a) ise görevliydi ve Hz. Ebû Bekir halife olmasına rağmen Üsâme'den Ömer'in Medine'de kendisine yardımcı olmak üzere kalması yönünde izin almıştır. Aslında peygamberimizden sonra halife seçilerek İslâm

39 Adday Şer. *Siirt Vakayinamesi*, 433.

> toplumunun fiilî emîri olan Hz. Ebû Bekir'in kendi emri altındaki komutandan bir asker için izin talep etmesi dahi onun dikkat ve rikkatini göstermektedir. Ardından Arap bedevîlerin dinden dönerek isyan sancağı açması neticesinde Medine'nin büyük bir tehlike altına girdiği ve İslâm ordusunun bir süre seferini ertelemesi yönündeki uyarılara şu cevabı vermiştir. "Vallahi aslanların/yabani hayvanların gelip beni kapacağını bilsem, Medine'de benden başka kimse kalmasa da orduyu göndereceğim. Çünkü Üsâme'nin ordusuyla sefere çıkmasını bizzat Rasûlullah (s.a.v) emretti"

Burada dikkate değer bir diğer husus vardır ki o da Üsâme ve ordusunun Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine derhal itaat etmeleridir. Eğer Şîa Hz. Ebû Bekir ve diğer sahâbîlerin Peygamber ve Ali (r.a) nezdindeki kıymetlerini inkâr edip kadirlerini hiçe sayıyor ve haklarında gelen sarih taltifleri tahfif ediyor ise bu durumda Peygamberin cenazesini bizzat defneden ve yine Rasûlullah'ın vefatından hemen önce ordu komutanlığına layık gördüğü Üsâme için ne der? Düşünün ki bir peygamber hazırlayacağı en son orduya genelkurmay başkanı olarak Üsâme'yi seçmiş, onu övmüştür. Ama Üsâme Hz. Ali'nin hilâfetine destek vermemiştir. Hem de ordunun başında olmasına rağmen. Ve Hz. Ebû Bekir'in emirlerini harfiyen yerine getirmiştir. Bir anlığına Peygamberimizin Hz. Ebû Bekir'e mescitte namaz kıldırma görevi vermediğini varsaysak dahi Üsâme'nin bizzat Rasûlullah tarafından ordu komutanı olarak atandığını tüm Şiîler kabul etmektedir. Peygamberimizin ordu komutanı olarak atadığı kişinin Şîa'nın Hz. Ali'nin imamlığına ilişkin muhayyel delillerine rağmen Hz. Ebû Bekir'e itaat etmesi nasıl düşünülebilir? Peki ya Peygamberimizin bu övdüğü orduya sancaktar olarak görevlendirdiği Büreyde b. Husayb. Üstelik "ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" hadisini en sahih kanal ile rivayet eden de odur. Ancak o da Hz. Ali'nin velayetini hiçbir

zaman farz olarak görmemiş, her daim Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın emri altında görevler almıştır.

Hz Ali'nin henüz olayların ilk gününden itibaren Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dönük bir itirazda bulunmamasını Şiîler ridde savaşlarının oluşturduğu tehlikeye bağlamaktadırlar. Oysa ridde olaylarının Medine'ye yansıyıp Üsâme ordusunun gönderilmesi ile Hz. Peygamberin vefatı arasında iki haftalık bir süre vardır. Peki, bu iki haftalık süre içinde Ali (r.a) Mescid-i Nebevî'de ya da başka bir yerde itirazda bulunmuş mudur? Onun taraftarlarıyla diğer ashab arasında ufak bile olsa çatışma ya da arbede yaşanmış mıdır? Beni Ümeyye olarak isimlendirip atalarının günahını kendilerine fatura olarak kestikleri kimseler ve hatta Şiî rivayetlere göre Ebû Süfyan Hz. Ali'ye biat etmek isteyip[40] "istersen Medine'yi atlı adamlarla doldururum" demesine[41] rağmen Ali (r.a) dengeler bu kadar da Şiî anlatıya göre onun lehine ise neden itiraz etmemiştir?

Hz. Ebû Bekir'in ridde olaylarında aldığı net tavır İslâm ümmetini büyük bir tehlikeden korumuştur. Halife olarak ilk sınavında büyük muvaffakiyet göstermiş, tehditleri bertaraf etmiş, bölünmelere engel olmuş, İslâm toplumunu bir arada tutmuş, devletin sınırlarını genişletmiş, Rasûlullah'ın emanetine sahip çıkmıştır. Hz. Ebû Bekir'in zayıf bir kabileye mensup oluşu ve yapısı itibariyle hilm sahibi olması Arap kabileleri ona karşı cüretkâr kıldı ve mezkûr niteliklerini zaaf olarak değerlendirdiler. Oysa İslâm, kabilenin siyasetin en merkezinde olduğu bir dönem ve coğrafyada yalnızca akîdenin daha kritik rol oynadığını, oynaması gerektiğini daha ilk baştan Ebû Bekir (r.a) ile diğer milletlere gösterdi. *"Ebû Bekir (r.a.), kemâlinin gereği olarak ve adaletin tecellisi için yumuşaklığı ve sertliği birbirine mezcetmiş ve tabiatında sert olanı tayin etmiştir. (Halid b. Velid'i ordu komutanı olarak tayin etmesi gibi) çünkü*

40 *Nehcü'l-Belâga*, 5. Hutbe.

41 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 220.

yalnız yumuşaklık işi bozduğu gibi, yalnız sertlik de işi bozar."[42] Ebû Bekir (r.a) ise ridde olaylarına verdiği tepkiye bakılırsa kişisel nitelikleri, merhamet ve hilmi ile devlet yönetimini hiç de birbirine karıştırmamaktaydı. Hatta Ömer (r.a)'ın dahi uzlaşmacı bir siyaset tarzı önerdiği birkaç meselede en sert tutumu kendisi göstermişti.[43] Arkasında güçlü bir kamuoyu desteği olmasa irtidat hareketine karşı cephe alamazdı.

Şîa Hz. Ali'nin hakkının tüm bu dönemler boyunca gasp edildiğini savunarak tarihi geriye dönük inşa etmektedir. Oysa tarihî hakikatler her bir iddialarının ardından onların tezlerini rüzgârın yeni ekilmiş fidanları köklerinden söktüğü gibi sökmektedir. Zîra Şîa'nın hiçbir yalanı ulu çınarlar gibi kök tutmamış, her mevsim yeni yalanlar ekmek zorunda kalmışlardır. Hz. Ali'nin halifenin seçilme sürecinde kendisine danışılmamasına içerlediği Ehl-i sünnet kaynaklarıyla da sabittir. Ancak bazı rivayetlere göre "Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'e biat edildiği haberini alır almaz, elbisesini yarım yamalak giydiği halde evden koşarak çıkmış ve gidip Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir."[44] Bazı rivayetlere göre ise Ali (r.a) Hz. Fâtıma'nın vefatından sonra biat gerçekleştirmiştir. Hz. Ali'nin o süreçte mi yoksa daha geç bir vakitte mi biat ettiği hususunun -ki Şîa onun biat ettiğini inkâr etmiyor- bu şekilde tartışmalı olmasının temel iki nedeni olmalıdır.

İlki on binlerce sahâbe ve ashab'ın büyükleri biat etmişken Hz. Ali biat etmese de Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin meşruiyeti zarar görmezdi. Bundan dolayı ne Hz. Ali'nin ne de başkasının biat edip etmediği meselesi o dönemin önemli bir gündemi olmamıştır. Diğer

---

42 İbn Teymiyye, Minhacu'l-İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehli'r-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlik ve Mahiyeti, 156.

43 Üsâme ordusunun bekletilmesi ve zekât vermeseler dahi Arap kabilelerin Müslüman sayılması meseleleri.

44 Taberî, *Târih*, III, 207.

husus ise bu konu o dönemde sahabe arasında tartışma olacak derecede gündem olmamış olacak ki detayları da günümüze yansımamıştır. Biat denilen hadise anlık olarak verilen bir söz ya da el ile bir tekitten ibarettir. Herkes için ayrı bir özel seramoni yapılmadığı gibi -günümüzdeki meclis yemini vs. gibi- bir kayıt sistemi de tutulmamıştır. Hatta Ali (r.a) kızını Hz. Ömer (r.a) ile nikâhlayarak akraba olmuş, çocuklarına da Osman, Ebû Bekir ve Ömer isimlerini vermiştir.[45] Aralarında siyasî ve dinî ihtilaf bulunan kimselerin sonradan akrabalık ilişkileri geliştirmeleri olacak iş değildir.

Hz. Ali'nin Şiî tezlere göre hilâfet hakkını gasp eden Hz. Ömer (r.a) ile çatışmaya girmemesi bir yere kadar anlaşılabilir. Peki, onun bu çatışmasızlık halini bir adım öteye götürerek Hz. Ömer (r.a) ile kızını nikâhlaması, onunla akraba olması tercih değil de nedir? Ne Hz. Ali'nin, ne de Hz. Hasan ve Hüseyin'in ilk üç halifeye biat ettikleriyle ilgili hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Nehcü'l-Belâga'da geçen bir rivayete göre Ali (r.a) şöyle söylemektedir: *"ister iyi ister kötü olsun müminleri yöneten, kâfire de haklarını veren... fey gelirlerini toplayan, düşmanla savaşan, yol güvenliğini sağlayan, güçlüden zayıfın hakkını alan bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Tâ ki iyiler rahat etsin ve kötülerden yana da emin olunsun"*[46] Eğer Hz. Ali ilk dönemde biat etmişse zaten mesele yoktur. Ancak eğer altı ay sonra biat etmişse demek ki biat etmesi için baskıya uğramamıştır. Zira hiç bir idareci kendisine isyan amacıyla biat etmediği bilinen birini baskı altına almadan ve en kısa sürede -ki bu bir kaç günü geçmemelidir- biat etmesini sağlamadan terk etmez. İlk günlerde de altı ay sonra da biat etse Hz. Ali hilâfetin meşruiyetini kabul etmiştir.

45 Kerbelâ Vak'ası'nda Hz. Hüseyin ile birlikte şehit edilen iki kardeşinin ismi Ebû Bekir ve Ömer'dir.

46 *Nehcü'l-Belâga*, s.82.

Ehl-i Sünnet ile Şîa Nezdinde Hilâfet-İmâmet Bağlamında Siyaset Teorisi

Rasûl'ün vefatından sonra İslâm toplumundaki en temel ve ilk ayrılık dinî meşrûiyetin siyasal organizasyonu sayılan hilâfet/imâmet meselesinde yaşanmıştır. Yaşanan bölünmenin temelinde iki kampın siyasî otoriteye yüklediği birbirinden farklı anlamlar yatmaktaydı. Zaman içinde siyaset teorisine yönelik bakış, yaşanan bu ayrılığı açıklamak amacıyla yeniden düzenlenmiş ve çeşitli teoriler ile gerekçelendirilmiştir.

Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında İslâm toplumuna önderlik edecek bir lider ihtiyacının yanında yeni liderin görevlerinin ne olduğu hususu da henüz yeterince net değildi. Ashab arasında yeni lidere yüklenen anlamın ne olacağı ve hatta onun nasıl isimlendirileceği hususunda birbirinden ayrı görüşler bulunuyordu. Bu kişi sadece siyasî lider mi olacaktı yoksa aynı zamanda dinî bir lider mi olacaktı? Eğer dinî bir lider olacaksa diğer Müslümanlar nezdinde dinî konumu nasıl belirlenecekti? Dinin hangi alanlarında söz sahibi olacaktı? hilâfet makamı kendisine fevkalbeşer bir kutsallık bahşediyor muydu? Ya da zaten kutsal bir seçilmiş olduğu için mi halife olmuştu?

Kur'an'da "hilâfet" kelimesi bugünkü anlamına gelecek şekilde ne lafzen ne de terimsel anlamda kullanılmamıştır. Ancak "Hadis kaynaklarında hilâfet kelimesiyle birlikte halife, imam, emîr kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde 'devlet başkanı, yönetici, lider' gibi anlamların kastedildiği görülür."[47] İlk dönem Müslümanlar Kur'an'da[48] insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak tanımlanmasına referansla Hz. Ebû Bekir'e "Allah'ın halifesi" şeklinde hitap

47 Casim Avcı, "Hilâfet", XVII, 546-553.

48 Bakara Sûresi-30.

etmeye başladılar. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir (r.a) bu yanlış kullanımın kendisine ve kendisinden sonra gelecek İslâm liderlerine kutsal bir yetki atfetmek gibi sorunlu bir yaklaşım doğurabileceği gerekçesiyle *"Ben Allah'ın halifesi değil, Rasûlullah'ın halifesiyim."* diyerek bu tabirin kullanımını reddetmiştir.[49]

Ehl-i sünnet ulemâsı, hilâfeti ictihada açık fikhî bir mesele olarak görmekteydi. Halifenin Allah ve Rasûlü tarafından belirlenmesinin gerekliliğini savunmuyorlar, kendisine fevkalbeşer kalıtsal ve öznitelikseI mana ve yetkiler de yüklemiyorlardı. Öyle ki Hz. Ömer (r.a) zamanında *"Halife"* kavramının kullanımı da azalmış, bunun yerine daha çok siyasî liderlik yönüne vurgu yapılmak üzere *"Emîrü'l Mü'minîn"* (İnananların lideri) ifadesi tercih edilmeye başlanmıştı. Yine de Ehl-i sünnet düşüncesine göre halifenin dinî yetkisinin/üstünlüğünün bulunmaması dinî görev ve sorumluluğunun yokluğu anlamına gelmiyordu. Halife İslâm toplumunun İslâmî düsturlara göre işleyişini sağlamakla yükümlüydü. Ona tâbi olan halkın ise Kur'an ve Sünnet'e muhalif bir tutumu olmadıkça ona itaat etmesi dinî bir gereklilik sayılmaktaydı.

Şiî düşünceye göre halife vasiyet ve veraset yoluyla seçilir. Halifenin Ehl-i beyt soyundan olması zorunluluğu vardır ve hilâfet meselesi akîdevî bir meseledir. Hilâfet kelimesinden ziyade "İmâmet" kavramını tercih eden Şiîler Hz. Ali'nin şehâdetinden sonra "İmam" kavramına kalıtsal ve öznitelikseI anlamlar yüklemeye başlamışlardır. Ehl-i sünnet'e göre hilâfet ile imâmet aynı manayı çağrıştırmaktadır. Şîa ise hilâfeti gayri meşru yönetim, imâmeti ise ilâhi ve meşru yönetim olarak görmektedir. Bununla Ali (r.a) dönemini meşru diğer dönemleri ise gayri meşru göstermeye çalışmaktadırlar. Buna göre tıpkı nübüvvet/peygamberlik gibi imâmet ve hilâfet makamları da Allah ve Rasûlü tarafından belirlenmiş olmalıdır. Zîra

49 Mâverdî, el-Ahkâmu's-Sultâniyye, 19.

bu kadar önemli bir konumun kim tarafından temsil edileceğinin Allah ve Rasûlü tarafından açıkça belirlenmemesi düşünülemez.

Müslümanların hayatlarının her alanına hükmeden ve her konuyla ilgili düzenlemeler getiren İslâm dininin kimin lider olacağı hususunu muallakta bırakmış olması düşünülemez. Oysa Hz. Muhammed'in kendisinden sonra bir peygamber gelmemesi onu en büyük öğretmen, en büyük peygamber, en kalıcı olan şeriatın mesajcısı olmasıyla ilgilidir. Onun son peygamber oluşu bu kemâl sıfatlarla ilgilidir ve bundan ötürüdür ki kendisinden sonra ne bir peygamber ne de dini tamamlama görevi görecek bir imam görevlendirilmemiştir.

Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki temel ayrım noktası burada başlamaktadır. Şiîler imamların, peygamberlerin görevlerine benzer görev ve yetkilerinin bulunduğu inanışını benimser, onları tıpkı peygamberler gibi günahsız ve dinî konularda yetkili görür ve imamların sözlerini hadis olarak kabul ederek şeriat/yasa düzenlemede esas alır. Bu bağlamda imamlar hadislerin ravisi değil bizzat kaynağıdır. Bir imamın sözü ile Hz. Muhammed'in sözü kaynaklık bakımından aynı ve hatta İmam'ın kavli sonradan geldiği için neshedicidir. Yani dinde Peygamberimizin sünnetini iptal ya da tashih etmeye yetkilidir. İmâmet de tıpkı nübüvvet gibi ilâhî yetki ile verilir ve imamların bir kısmı pek çok peygamberden daha yüce makam sahibidir. İmamlar geçmişi ve geleceği, Kur'an ve Sünnet'in gizli sırlarını/bâtınını bilirler. İmamların sözleri teşrî kaynağıdır ve rivayetleri dinin özüdür. Şîa hadis literatüründe Hz. Muhammed'e atfedilen hadislerin oranı %5 ile 7 arasındadır. Diğer tüm rivayetler imamlar tarafından söylenen sözlerdir.[50] Meclisî Bihâru'l-Envâr isimli kitabında şöyle demektedir.

> Kanaatimizce ve bildiğimiz kadarıyla imamların peygamberlerle aynı vasıfta sayılmamalarının tek nedeni peygamberlik

50 Demirel, Takıyye: Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks, 131.

mührüne sahip olmamalarıdır. Yoksa esasen aralarında bir fark görmemekteyiz.[51]

Daha önce bahsi geçtiği üzere Ehl-i sünnet inanışına göre hilâfet meselesi ictihadî bir konudur ve seçimle belirlenebilir. Ne var ki Şîa bu konuyu dinin temel esaslarından biri olarak görmekte ve imâmete inanmayı dinin tamamlayıcısı saymaktadır. Küleynî, Hz. Ali'nin hilâfeti meselesini akîdevî bir konu olarak gören pek çok rivayette bulunur. Bu rivayetlerden birinde şöyle denilir: *"Emîrü'l Mü'minîn imamdır. Sonra Hasan imamdır. Sonra Hüseyin imamdır. Sonra Ali b. Hüseyin imamdır. Sonra Muhammed b. Ali imamdır. Bunu inkâr eden Allah'ın ve Rasûlünün bilinmesini inkâr etmiş gibi olur."*[52][53] Şiîler imâmeti bir akîde esası kabul ederek imamın tayinini tıpkı nebîlerin tayini gibi ilâhî bir karara bağlarlar. Buna göre bir fert İslâm'ın ve imanın diğer tüm hususlarını kabul edip inansa dahi dinin esaslarından ve *"usûlü'd-dîn'in"* en önemli konularından biri olan imâmeti kabul etmediği sürece mümin sayılamaz. Allame Meclisi Hz. Ali'nin imâmetini inkâr edenin ve imamın düşmanıyla birlik edenlerin İslâm dairesinden çıktığını savunmaktadır. [54]

---

51 Meclisî, *Biharü'l-Envâr*, C., s.82.

52 Küleynî, Usul-u Kâfi, c. 1-no 181.

53 İmam Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bu rivayete göre Ehl-i sünnet'in, Hz. Ali'nin imamlığını Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilâfetine tercih etmemesi ve bilinen sıralamayı kabul etmesi dolayısıyla İslâm dairesi dışında tutulması gerekir. Zîra Şiîler haricinde hiçbir kesim imâmet nazariyesini benimsememektedir. Ehl-i sünnet ile Şîa nezdinde Hz. Muhammed ve Ali (r.a) dışında müşterek bir otorite bulunmamaktadır. İmâmete ilişkin benzer yaklaşımlara İsmâilî ve İmâmî Şiîliğin ana kaynaklarında sıklıkla rastlamak mümkündür. Hatta Şiî dinî literatürün neredeyse yarısı imâmet konusuyla ilintilidir. Şiîlikte imamlara yüklenen anlamlar ve imamları tanıyıp kabul edip, onlara uymayanların Müslüman sayılmayacağı hususu aşırılık değil normalite sayılmaktadır.

54 Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), XXVII, 238.

Şîa'nın büyük âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî imâmeti inkâr etmenin tıpkı nübuvveti inkâr etmek gibi küfür olduğunu savunmaktadır.[55] Nimetullah el-Cezâirî Nuru'l-Mubin isimli kitabında imâmetin nübüvvetten daha önemli olduğunu savunmaktadır.[56] Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki fikrî çatışmanın temelinde de bu nazariye bulunur. Nitekim imâmet meselesini bir akîde konusu haline getirmek Ehl-i sünnet'i, ya da Şiî imamları -Şîa'da vasfedildiği şekil ve özelliklerle kabul etmeyen herkesi- İslâm dairesi dışına itmelerine neden olur. En nihayetinde Şîa, imâmet teorisi ile hilâfeti ehliyet ve ümmetin seçiminin etkili olduğu bir kurum haline getirmeyi tercih etmemiş, Emevîler'in saltanata dönüştürdükleri hilâfeti Ehl-i beyt'in Hz. Fâtıma'dan gelen dikey soy bağına özgü yeni bir saltanata dönüştürmeyi tercih etmiştir. Şîa bu açıdan bakıldığında hasmına (Emevîler'e) oldukça benzemektedir. İsmâilî/Şiî araştırmacı Daftary, Şîa'nın imamlara bu üstün vasıfları yakıştırmasının arkasında dinin iç hakikatlerini yalnız onların bilebileceği yönündeki inanışın olduğuna değinerek şunları ekler:

> "Şîa'nın, onları diğer Müslümanlardan ayıran özel bir dinsel otorite kavrayışları da vardı. İslâm'ın doğrudan insan aklıyla anlaşılamayan iç hakikatler barındırdığına inanıyorlardı. Bu nedenle dinsel bakımdan yetkin bir rehber ya da Şîa'nın geleneksel olarak tercih ettiği şekliyle imam ihtiyacını fark etmişlerdi. Şîa'ya göre Peygamberin ailesi, yani Ehl-i beyt, İslâm öğretilerini izah etmenin tek yetkin kanalıydı. Şîa, Peygamberin halefini, Müslümanların çoğunluğunun algıladığı gibi İslâmî vahyin bekçisi ve ümmetin lideri olmanın dışında, İslâmî mesajın yorumlanması ve izahıyla bağlantılı

55 Ebû Ca'fer et-Tûsî, Telhisu'ş-Şâfî, C. 4, s. 131 (Darul Kutub-el İslâmiyye, Kum)

56 Cezâirî, *en-Nûru'l-mubîn*, 13.

anahtar bir manevî işlev olarak da görmekteydi. Dahası Ali taraftarlarının, diğer Müslümanların aksine, düşüncelerinde bireylerin kalıtsal özniteliklerine daha fazla eğilimliymiş gibi göründükleri de eklenebilir. Bazı özel niteliklerin kalıtsal olduğu düşüncesi, elbette, seçkin insan niteliklerinin kabile soyuyla aktarıldığına inanan İslâm öncesi Arapların fikriyatına da uygundu".[57]

Ehl-i sünnet; imâmet ve hilâfet müessesesinin babadan oğula geçecek bir saltanat olmadığını, ancak ehil ve yeterli her Müslümanın (herhangi bir ayrım yapılmaksızın) namzet olacağı bir görev olduğu görüşünü benimserler. Ehl-i sünnet istikrar, nizam ve kamu menfaat ve maslahatını son derece önemser, karşıt görüş sahipleri ise bunu bir saltanat saymakta ve yalnızca Peygamberimizin soyundan gelen Fâtımî ailesinin bu hakka sahip oldukları tezini savunmaktadırlar. Bu soydan gelen kimsenin çocuk olması, yeterlilik sahibi olup olmaması önemli değildir. Adalet ve emniyet konusunda yukarıdakine benzer tartışmalar yürüttükten sonra Hamid İnâyet Gibb'in konuyla ilgili açıklamalarına yer vererek Sünnî düşüncenin hilâfetle ilgili şeklî tariften ziyade prensip ve parametre ortaya koyduğuna değinir. Gibb özetle Sünnî ulemâya göre hilâfetin şeriat hükümlerini muhafaza eden ve pratiğe aktarılmasına özen gösteren bir yönetim şekli olarak görüldüğünü ve bunun uygulanması biçiminde sonsuz çeşitliliğin olabileceğini belirtir.[58] Bu sonsuz çeşitlilik zamana ve zeminin gerekliliklerine göre yeni siyaset tarzlarını olası kılmaktadır.

Ehl-i sünnet İslâm inanışının, liderin ve liderliğin vasıf, görev ve sorumluluklarını belirlediğini, bu ana çerçeveye göre İslâm toplumunun liderinin seçimini ümmetin reyine bıraktığını ve seçilecek lidere de manevî yetki ve anlamlar yüklemediğini savunur. Ehl-i

57 Daftary, Şiî İslâm Tarihi, 47-48.
58 İnâyet, Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce, 35.

sünnet inanışına göre İslâm dini kemâle ermiş ve insanlara tastamam biçimde tebliğ edilmiştir. İslâm toplumunun liderleri sabiteler konusunda düzenleme yetkisine sahip değildir. Bu konudaki tek yetkili Kur'an ve Allah'ın emirlerini insanlara tebliğ eden Rasûlullah'tır. Onun da emir ve yasaklarını belirten hadisler söylenmiş ve vefatıyla birlikte hadis kapısı da kapanmıştır. Mecelle'nin bir maddesinde bu husus *"Mevridi nassda içtihada mesağ yoktur"* sözüyle ifadesini bulmuştur.

Şîa mezhebi vehmedilen imamların teşri yetkisini onların masumiyetine bağlamaktadır. Zîra imamların teşri yetkisine sahip olmaları için ayrıcalıklı özelliklerinin olması gerekir. Bunlardan biri imamların, hem imam olmadan evvel hem de imam olduktan sonra hem zâhiren hem bâtınen masum ve günahsız olmaları, ikincisi ise Peygamber (s.a.v) ve Allah tarafından görevlendirilmiş olmalarıdır. İmamlar günah işlemezler. Onların hatasız ve günahsız oluşları peygamberlerin "İsmet" sıfatına benzer.[59] Muasır Şiî âlimlerden Mutahharî'ye göre "İmamlarla nebiler arasında derece ve kaynak bakımından fark olsa da bilgi bakımından aynıdırlar."[60] İmâmiyye Şîası "peygamberlerle masum imamları birbirinden bir tek vahiy alma biçimi ile ayırır: peygamberler şerî hakikatleri vahiy yoluyla, imamlar ise ilham ve miras yoluyla kavrayabilirler."[61]

---

59 Bu bakımdan ve rivayetlerdeki sunum açısından peygamberimizin şahsiyeti imamların şahsiyetine kıyasla oldukça silik kalmıştır. Şîa imamlarının ismet sıfatını hâiz oldukları konusu hem Usûlî hem de Ahbârî Şiî âlimlerin ortak kanaatidir. Şîa'da Hz. Muhammed'in konumu, imamlara ve Hz. Ali'ye göre sönük kalır. İmamların Hz. Rasûlullah'tan daha fazla hadisi bulunur. Şiî literatürde Ali (r.a) ile Hz. Muhammed'in karizmatik liderliği ve rolü adeta yer değiştirmiştir. Ali ismi Muhammed isminden çok daha fazla kullanılır. İmamların rolleri hem dünyevî hem de uhrevîdir ve peygamberlerin görevleri gibi birbirine karışıktır.

60 Mutahharî, Hâtemîyyet: Peygamberliğin Sona Eriş, 39-42.

61 Uyar, Ahbârîlik: İmâmiyye Şîasından Düşünce Ekolleri, 55.

Muasır Şîa ulemâdan Hüseyin Fadlallah böyle bir göreve layık olan kimselerin imam olmadan önce de günah işlememeleri gerektiğini ifade ederek bunun, onların imâmetine halel getireceği için imamların masum olduğuna işaret etmektedir.[62] Şiîler daha sonraki dönemlerde masumiyet özelliğini 12 imama ek olarak Hz. Fâtıma'ya da has kılmışlardır.[63] Şiî inanış imam'a yetki ve masumiyet verirken Ehl-i sünnet "cemaat"e vurgu yapar ve Müslüman toplumun ortak akıl ve kararının esas olduğunu savunur. Bu anlamda Ehl-i sünnet'te liderlik sorgulanabilir, sınırlanabilir ve denetlenebilir iken Şîa'da diktatörlüğe alan açacak derecede liderlik fetişizmi vardır.

Halifelik konusunda Ehl-i sünnet ile Şîa arasında yaşanan fikrî münakaşa yalnızca halifenin nitelikleriyle ilgili değil, nasıl seçileceği hususuyla da ilintili bir tartışmadır. Zîra Şîa, halifeliğin verasetle, yani mirasçılık yoluyla ya da Peygamberimiz (s.a.v)'in vasiyeti ile elde edilebilen bir makam olduğuna inanırken, Ehl-i sünnet biat yoluyla; yani toplumsal oy ve kabul yolu ya da bilfiil iş başına geçmekle gerçekleşeceğine inanır. Bilfiil iş başına geçmek, gücü elde etme yollarını kullanarak ve zaman zaman zorbalıkla siyasî otoriteyi elde etme şeklinde tezahür eder. Ehl-i sünnet'te zorbalıkla dahi olsa yönetimi ele geçiren halifeye bağlılığın, daha büyük zarar ve toplumsal bir kargaşa oluşmaması, iç savaş ve geçmişte yaşanan Kerbelâ gibi acıların yaşanmaması için -İslâmî hükümleri uygulaması şartıyla- daha salim ve makul yol olduğu görüşü hâkimdir. Ancak Ehl-i sünnet, iktidara gelen imamın Kur'an ve Sünnet'in temel prensipleriyle çelişen eylemlerine itaat etmemeyi savunarak halifeye itaati onların Kur'an ve Sünnet'e göre hükmetmesi ile

62 Mutahharî, Materyalizme Eğilim Nedenleri, 22.

63 Gölpınarlı, On Dört Mâsum'un Hayatı: Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma ve On İki İmam, (İstanbul: Ensariyan Yay. 1998.)

kayıtlı tutar. Bu yaklaşım Sünnî âlimlerin toplumsal birlik ve emniyeti önemsemeleri nedeniyle liderlere basit sebeplerle isyan etmenin yol açacağı kargaşayı önleme hassasiyetinden kaynaklanır.

Hz. Ömer'in Hilâfeti (13-23/634-644)

Hz. Ebû Bekir Müslümanların iç bütünlüğünü sağlamak için bir dış düşman olarak Bizans'ı ve Sâsânîler'i hedef almıştır. Hz. Ömer (r.a) ve Osman da bu siyaset tarzını sürdürmüştür. Hz. Ömer (r.a) İslâm devletini önemli müesseselerle donatmış, emeklilik sistemini getirmiş, orduyu cenklere ve fetihlere seferber etmiş, zekât müessesesini kurumsallaştırmış, valilerini ve bürokratlarını sert kovuşturmalardan geçirerek devlet ciddiyeti ile yönetmiştir. Hz. Ömer'in yönettiği devlet teşkilatı merkeziyetçi bir yönetime sahipti. Bir yandan Fedek isimli İslâm devletinin devasa cüssesiyle kıyaslandığında mali yönden kıymeti haiz olmayan bir bahçeyi gasp etmekle (sanki kendi malına çevirmiş gibi) suçlanan Hz. Ebû Bekir ve Ömer var. Diğer yandan tüm bu hizmetlere imza atan Ebû Bekir ve Ömer var. Hz. Ebû Bekir halifelik hizmeti için kendisine bağlanan günlük iki dirhem maaşı da kabul etmemiş, hilafetinin ilk döneminde deve sağarak geçimine devam etmiştir. Peygamberimiz onu "eğer ümmetimden birine ilham edilecek olsa bu Ömer olurdu"[64] ve "eğer benden sonra bir peygamber gelecek olsa bu muhakkak Ömer olurdu"[65] sözleriyle görüşlerindeki isabet nedeniyle övmüş, "şeytanın onun gördüğü vakit yolunu değiştirdiğini"[66] bildirmiştir. Buna mukabil Hz. Ömer muarızlarının öfke nöbetlerine rağmen bir imparatorluğun varlığına son veren kişidir. Düşmanlarının olması gayet tabidir ve bu düşmanlarının bir kısmının Ali sevgisi ise yalnızca Ömer nefretini perdelemek içindir.

64 Buharî, Kitâbu Fezâili Ashâbi'n-Nebî, 6.
65 Tirmizî, Menâkib, 18.
66 Buharî, Kitâbu Fezâili Ashâbi'n-Nebî, 15.

Hz. Ömer'in hilâfet döneminde (634-644) emirlerine ve valilerine karşı sert siyaseti ve adaleti hükümferma kılmak hususundaki hassasiyetine ilişkin pek çok tarihî bilgi mevcuttur. Mesela Ortodoks bir Lübnanlı tarihçi olan Corci Zeydan, Hz. Ömer'in Mısır Valisi Amr b. As'ın oğlunu[67] bir Kıptiyi dövmesinden dolayı çağırarak cezalandırdığını anlatır. Hz. Ömer (r.a) dönemi tıpkı Hz. Ebû Bekir (r.a) dönemi gibi hilâfet müessesesinin İslâm toplumunda geniş kabul gördüğü, başarılı ve güçlü liderliğin, askerî ve siyasî fetih ve yeniliklerin iç bölünmeleri engellediği bir dönemdir. Güçlü liderlik nedeniyle ne mevâlîde hoşnutsuzluk baş göstermiş ne de Hz. Ömer'in liderliği herhangi bir muhalefetle karşılaşmıştır.

Ebû Lü'lü el-Fîrûz isimli Mecûsî bir Fars tarafından yaralanması üzerine hilâfet seçimi konusunda bir vasiyette bulunarak Hz. Ali'nin de aralarında bulunduğu altı kişilik bir *"Şûra ya"* halifeyi seçme görevi veren Hz. Ömer[68] kendi oğluna da hilâfete aday olmayı yasaklayarak meselenin siyasî verasete dönüşmesini engellemiştir. Oğlu aleyhine bir algı oluşmasını engellemek için de *"ben onu acizlik ya da hainlik nedeniyle görevinden azletmedim"* diyerek onu tezkiye etmiştir.

İlk üç halifeden hiç biri hilâfet görevine namzet olmaya ehliyet sahibi evlatları ve akrabaları olmasına rağmen onlar için bir siyasî istikbal hazırlama amacına iltifat etmemiştir.[69] Bu tutum onları hilâfeti gasbeden hırslı bir lider gibi lanse eden Şîa'nın tezlerini çürütecek niteliktedir. Zîra sıddıkların aklından ilk çıkan şey makam sevgisidir. Kendisi için liderlik hırsı gösterenin aynı hırsı evladı için de göstermesi hem fıtrî bir gerçeklik hem de tarihî bir vakıadır. Nitekim ilk halifenin seçilme sürecinde de Hz. Ömer (r.a)

67 Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, C.I, 116-117.
68 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 38.
69 Ebû'l-Hasen en-Nedvi, *İki Zıt Tablo* (Konya: Meva 2010), s.42.

kendisini değil Hz. Ebû Bekir'i önererek bu suçlamaları geçersiz kılacak bir tutum sergilemiştir. Oysa toplumdaki ağırlığı ve baskın karakteriyle Hz. Ömer (r.a) ilk halife seçiminde halifeliğe aday olabilirdi. Hz. Ömer şehit edildiğinde İslâm toplumu büyük bir yasa boğulmuştur. Hz. Ali "keşke öz ömrümüzden alıp ona verebilseydik" demiştir. Yine Hz. Ömer gasledilip kefenlendiği vakit Hz. Ali onun yanında durmuş ve "Yeryüzünde amel defterindeki amelleriyle Allah'ın huzuruna çıkmayı en çok istediğim kişi bu kefenlenmiş adamdır"[70]

Hz. Ömer (r.a) şûra üyelerinden herhangi birinin ön plana çıkmasını engellemek için namazları Suhayb'ın kıldırmasını emretmiştir. Böylece ne Hz. Osman (r.a) ne de başkası lehine bir hükümde bulunmamıştır. Nihayetinde bu şûranın kararıyla Hz. Osman (r.a)'ın hilâfet dönemi (644-656) başlamıştır. Halifeyi seçecek şûra içine Hz. Ali'yi dâhil etmesi Hz. Ali'ye verdiği kıymeti gösterirken, Hz. Ali'nin bu görevi kabul etmesi onun hilâfeti kalıtsal bir hak değil ictihadî bir mesele olarak gördüğünün açık bir işaretidir. Aksi halde Hz. Ali'nin bu heyetin karar vermesine de bu heyetin verdiği karara da rıza göstermemesi, esasta da usulde de bunu reddetmesi gerekirdi.

Hz. Ali gerek devlet işlerinde gerekse de dinî uygulamalar konusunda Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'in geleneğine sadık kalmıştır. Onun kendisinden önceki halifelerin otorite ve uygulamalarına muhalif olmadığının en önemli kanıtı da Ali (r.a) döneminde İslâm devletinde önceki siyasî ve dinî geleneği tashih edecek devrim ve hatta reform niteliğinde bir yapısal dönüşüme gitmemiş, var olan usulü sürdürmüş olmasıdır. Görüldüğü gibi ilk dönemde yaşanan tartışmaların ilk/doğrudan muhatapları ile sonraki/dolaylı muhataplarının meseleye bakışı ve yaklaşımı arasında

70 İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 343.

görmezden gelinemeyecek derecede bir farklılık vardır. Bu da karşıt görüştekilerin Şiî polemikçilerle tartıştıklarında kendilerine güçlü bir zemin sunmaktadır.

Hz. Ömer'in kendisinden sonra halifeyi belirleme işini bir şûraya bırakması Ehl-i sünnet'te halifeyi denetleyecek bir mekanizma olarak bilinen **"Ehl-i Hal ve'l Akd"** kurumunun kökleşmesine katkı sağlamıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a) hilâfet dönemleri boyunca kendilerine bir danışman meclisi edinerek devlet işlerini yürütmüşlerdir. Bu meclisin en kıdemli, üyelerinden biri de her daim Hz. Ali olmuştur. Şiîler Hz. Ömer'i Hz. Ebû Bekir ile birlikte hilâfeti gasp etmek, Fedek arazisini Hz. Fâtıma'ya vermemek konusunda Hz. Ebû Bekir'e destek olmak, Hz. Fâtıma'nın evini yakmakla tehdit edip onun kaburgalarını kırmak, Hz. Ali'yi dövmek, hilâfeti döneminde Hz. Aişe ve Hafsa'ya fazladan geçimlik vermek, teravih namazlarını cemaatle kılmak, Fars milletine düşman olmak[71] gibi fiillerle itham ederler. Halbuki bu şekilde suçladıkları Hz. Ömer Yemâme Savaşı'nda öz kardeşini öldürdüğü halde Ebû Meryem el-Hanefî'yi Basra kadılığıyla görevlendirmiştir.

Hz Ömer peygamberin açık emrine rağmen hilâfeti gasp edecek olsaydı güçlü karakteri ve sert mizacı nedeniyle bunu Hz. Ebû Bekir'e vermez kendisi için isterdi. Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. Hattab Yemâme Savaşı'nda büyük kahramanlık gösteren bir cengâverdi. Hz. Ömer (r.a) istese halife olacak hem itibarı hem de gücü de vardı. Gerek Şiî ve Sünnîler gerekse de Gayrimüslimler onun adaletine ve zühdüne şahitlik etmektedirler. Eğer Hz. Ömer (r.a) cemaatle teravih namazını ihdas etmiş ise, Ali (r.a) hilâfeti döneminde neden onu kaldırmamıştır? Eğer Hz. Ömer (r.a) Hz. Aişe

71 Şiîler Hz. Ömer'in Farslar'a düşman olduğunu iddia etmektedirler. Oysa Hz. Ömer (r.a) Selmân-ı Fârisî'yi Medâin'e vali olarak atamıştır.

ve Hafsa'ya geçimlik vermişse aynı geçimliği Hz. Hasan, Hüseyin Selman ve diğerlerine de vermiştir.

Şiî kaynaklar dördüncü yüzyıldan itibâren Hz. Ömer'in İranlı Müslümanlara ayrımcı bir politika güttüğünü iddiâ etmeye başlamışlardır.[72] Allame Meclisi, Hz. Ali'nin hilâfet hakkının gasp edildiği ve sahâbenin ileri gelenlerinin tamamının dinden çıktığını iddia ettiği yüzlerce sayfalık Hakku'l-Yakîn isimli eserinde Hz. Ömer'in Farslar'a düşman oluşuna ilişkin müstakil bir başlık açmıştır. Meclisî bu başlık altında Hz. Peygamber (s.a.v)'in *"bizim destekçilerimiz ve kendisini bize adayanlar Farslar'dan çıkacaktır"* şeklinde bir hadisi olduğunu iddia etmekte ve Hz. Ömer'in bu hadisi bildiği için peygambere muhalefet etmek için Farslar'a düşmanlık beslediğini savunmaktadır.[73] Bilakis Hâlid b. Velîd'in irtidat eden kavimlerle mücadelesi olmasa ve Hz. Ebû Bekir ve Ömer İran'ı feth etmese hâlâ ateşe tapacak olan Farslar'ın onlara minnet duyması gerekmez mi? Fars diyarını fetheden Hz. Ömer (r.a) ile Mecûsîler'in savaşı onun vefatından sonra da devam etti ve günümüze kadar onun kıymetli hatırasına savaş açan Şiîler bu vekâlet savaşını Mecûsîlik ve Fars milliyetçiliği adına hâlâ sürdürüyorlar.

Hz. Osman (r.a) Dönemi

Hz Ömer'in vefatından sonra Müslümanların o dönemki öncülerinden oluşan bir şûranın kararıyla Hz. Osman (r.a) hilâfete seçildi. İslâm tarihçileri Hz. Osman (r.a)'ın hilâfet dönemini ilk altı yıl ve sonraki altı yıl şeklinde iki bölümde incelemişlerdir. Osman (r.a)'ın ilk hilâfet yılları İslâm ordularının İslâm tarihinin en büyük fetihlerini gerçekleştirdiği dönemdir. İslâm devletinin sınırları

72 İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasî Düşüncesi, 67.

73 Majlisi, Muhammad Baqir, Haqqul Yaqeen A Compendium of Twelver Shia Religious Beliefs Translation: *Sayyid Athar Husain S. H. Rizvi* Jafari Propagation Centre, s. 557

Çin ve Hindistan'a dayanmıştır. İslâm tarihinde Hz. Osman dönemi mali refah ve zenginliğin en üst seviyeye çıktığı dönemdir. Öyle ki idareciler ganimet ve zekâtı dağıtacak fakir bulmakta güçlük çekmiştir.

Hz. Ömer (r.a) döneminde başlayıp Hz. Osman (r.a)'ın ilk hilâfet döneminde devam eden yıldırım fetihleri çöken devletlerin ardından henüz İslâm'ı tam benimsememiş kalabalık kitleler bırakmıştır. Bu da merkezî idarenin tehdit algısıyla hareket etmesini beraberinde getirmiştir. Kûfe ve Mısır gibi mevâlînin yoğun olduğu uzak coğrafyalardan halklar iktidarda daha çok hak sahibi olmayı talep etmekteydiler. Geniş halk kitleleri İslâm'ın politik egemenliğine baş eğmiş ancak içselleştirmemişti. Rasûlullah'ı krallardan bir kral olarak görmüşlerdi ve onun vefatından sonra İslâm devletine vergi vermek istemediler. Hz. Ebû Bekir'in "andolsun Rasûlullah'a ödedikleri bir nal parçasını bile bana (İslâm hilâfetine) vermezlerse onlarla savaşırım" ifadeleri de bunu göstermektedir.

Hz. Ebû Bekir ve Ömer döneminde Kureyş, muhacir ve ensara ek olarak Bedir ve diğer gazvelere katılıp gazi olanlar ve sahâbenin önde gelen isimlerinden müteşekkil iktidar yapısı fetihlerle güçlenen İslâm devletinin idaresi için yetersiz kalmaya başlamıştır. Peygamberimizden hemen sonra gerçekleşen irtidat hareketleri kimin gerçekten iman edip kimin salt boyunduruk altına girdiğini tespit etmek ve görevler dağıtılırken seçici olmak hususunda ilk halifelere altın bir fırsat sundu. İrtidat hareketlerine katılanlara önemli görevler verilmedi. Tüm râşid halifeler valileri belirlerken daha önce ridde olaylarına katılmamış olmak, liyakat sahibi olmak, Bedir Savaşı'na iştirak etmiş olmak, peygamberimiz tarafından daha önce bir göreve tayin edilmiş olmak, ensar veya muhacirlerden olmak, İslâm'a en zorlu zaman olan Mekke döneminde katılmış olmak gibi ana bir çerçeveye göre hareket etmişlerdir.

Osman (r.a) da henüz yakın dönemde irtidat eden kavimleri kritik mevkilere getirmeyi uygun bulmamıştır. Ancak büyük bir imparatorluğa dönüşen hilafet devletinin yönetimi giderek zorlaşmış, bürokratik bir hiyerarşinin kurulumu zaruri hale gelmiştir. Hz. Osman (r.a) kendisini toprakları ve tebaası hızla büyüyen ancak yönetim biçimi bu gelişime adapte olamayan, donuk bir devlet idaresi ile karşı karşıya bulmuştur. Kendisi bu siyasî kargaşanın müsebbibi olmadığı gibi nihayetinde bunun mağduru olmuştur. Yaptığı bazı düzenlemeler ise gereken reformları gerçekleştirmek için yetersiz kalmıştır. Bu sürecin anlatımına geçmeden bidayeten şunu vurgulamak da önemlidir. Hiçbir sahabe Hz. Osman'ın katline dâhil olmamış, buna destek olmamış, sevinmemiştir. Dolayısıyla meşru halifenin öz tebaası ya da peygamberimizin ashabı tarafından katledildiği yönündeki söylem kasıtlı, garezkar ve gerçeklikle ilişkisiz bir söylemdir.

Hz. Osman'ın idarede zayıflamasına yol açan olan bir etken de yumuşak huylu oluşudur. Hz. Ömer'in pek çok valiyi görevinden azlettiği ve tebaaya karşı olumsuz tavır içinde bulunan valilerini halkın gözü önünde cezalandırdığı, kendi evladı da dâhil olmak üzere adaleti tesis etmek için son derece sert tutumlar sergilediği bilinen bir husustur. Hz. Ömer'e has bu idarecilikteki sertlik ve kararlılık valilerin kendisine isyan etmesini engellemiş, tebaanın adalet duygusunu pekiştirmiş ve herhangi bir kişinin İslâm halifesinin adil tutumundan endişe etmemesine neden olmuştur. Hz. Osman (r.a)'ın ise önlem alma ve cezalandırma noktasındaki yavaş/yumuşak tavrı, fitne ve ihtilâfları arttırmıştır. Muhammed Salih Ekinci'nin de dediği gibi: ahlaksız ve tıyneti bozuk insanlar zulüm ve kötülükten hoşlanmadıkları gibi, adalet ve iyilikten de bıkarlar.[74]

74 Ekinci, *Tarihte Metod ve Tarihi Tetkikler Işığında Sahabe Dönemi*, 175.

Nitekim Hz. Osman (r.a)'ın bu yumuşak tutumu kendisini katletmeye gelen Mısırlılar evini kuşatıncaya kadar dahi kan dökülmesin diye onlara karşı yumuşak tedbirler almasına neden olmuştur. Medine'yi kuşatmaya gelen asilere karşı savaşmaya hazır yüzlerce sahâbe bulunmasına rağmen Hz. Osman (r.a) bunlara izin vermemiştir. Hz. Osman *"bana itaati zorunlu gören herkese kesin emrim kılıçlarını kınına sokmalarıdır"* diyerek asilere müdahaleyi kesin şekilde reddetmiş, hatta kendi kölelerine savaşmayanı azad edeceğini söylemiştir. Hz. Osman bir diktatör değildi. İstese Mısırlı isyancıları ezerdi. Tarihte bilinen bir çatışma yaşanmasına dahi müsaade etmemiştir. Bu onun yüksek ahlak ve karakterinden neşet eden bir tavırdır ki peygamberin Medine'sinde kan dökenlerin ilki olmak istememiştir ve bu tutum ancak övgüye değerdir. Hz. Osman Medine'de asileri nezaketle ikna etmeye çalışırken kendisine bağlı yıldırım orduları dünyanın dört bir yanında fetihler gerçekleştiriyor, efsaneleşmiş ordu ve komutanları tarihe gömüyordu. Hz. Osman zayıf ve yardımsız kaldığı için değil Rasûlullah'ın başkentinde kan dökenlerin ilki olmamak için canını verdi.

Hz. Osman'ın katledilmesinden hemen önceki süreçte İslâm toplumunda büyük çalkantılar ve siyasî buhranlar yaşanmaya başlamış, Emevî valilerine karşı oluşan nefret ve öfke Hz. Osman (r.a)'ın şahsına yönelmiş, sahâbeler arasında da Hz. Osman (r.a)'ın idaresi ile alakalı eleştiri sesleri yükselmeye başlamıştır. Hz. Ali pek çok defa Hz. Osman (r.a)'ı Emevî ailesi etkisi ile kararlar almama konusunda uyarmış, sahâbenin önde gelen pek çok ismi Hz. Osman (r.a) ile bu hususta defaatle görüşmeler gerçekleştirmiştir.[75]

Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde büyük sahâbelerin Medine'yi terk etmesine izin vermemesi onların tecrübe, bilgi ve toplum üzerindeki ağırlıklarından faydalanması, idarede onlara danışması Hz.

75 İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Câmi'ü'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*, 1. c. s. 157.

Ömer'in kontrol gücünü artırırken, Hz. Osman (r.a) sahâbelerin İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine yayılmasına zaruri şartlar gereği izin vermiştir. Böylece hem Medine'de sahâbelerin oluşturduğu manevî ve siyasî ağırlık azalmış hem de sahâbeler gittikleri bölgelerde yeni olaylar ve yeni süreçlerle karşılaşmış, o bölgelerde halifeye yönelik tenkit sesleri yükselmiştir. Fığlalı bunu Hz. Osman (r.a) döneminde yaşanan fitneleri, Peygamber (sav)'de sonra nizamın değişmesi, yeni ihtiyaçların belirmesi ve en önemlisi de Peygamber (sav) devrini nakil ve rivayetlerle öğrenmeye ve tanımaya başlayan genç neslin nüfuzunun artmasına bağlar. Aynı zamanda Hz. Osman (r.a)'ın yumuşak idaresinden istifadeyle serbestçe taşraya çıkan ashabın değişik inanç ve kültüre sahip halklara kendi anladıkları ve gördükleri kadarıyla İslâmiyet'i anlattıklarını ve bunun da İslâm toplumundaki fikrî farklılıkları derinleştirdiğini belirtir.[76]

Müslümanlara düşmanlık besleyen ya da henüz Müslüman olmuş, İslâm'ın temel şiarlarını ve güzel ahlakını tam anlamıyla benimsememiş, İslâmî prensipleri tam olarak içselleştirmemiş büyük kitleler bu sahâbelerin itibarından faydalanmaya çalışmış ve merkezî otoriteye isyan etmeye başlamışlardır. İsyanların başını daha sonraki faaliyetleri gulât Şiîliğin ilk defa çıkmasına neden olan Yahudi kökenli Abdullah b. Sebe[77] görevden alınan ya da makam talep ettiği halde kendisine makam verilmeyen bazı kimseler ve iktidardan daha fazla pay talep eden kitleler çekmiştir.

İsyancılar Mısır ve Basra gibi hilâfet merkezinden uzak bölgelerde Hz. Osman (r.a) ve yönetimi hakkında yalan itham ve iftiralarda bulunmuş, devletin kronik problemlerinin sorumluluğunu onun şahsına yükleyerek valilerinin uygulamalarından da

76 Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, 72.

77 Abdullah b. Sebe'nin şahsiyeti, fikri ve faaliyetleri ilerleyen bölümlerde detaylıca ele alınacaktır.

onu sorumlu tutmuş, halka açık yerlerde okudukları bildirilerle halkı galeyana getirmiştir. Hz. Osman (r.a)'ın siyaset tarzına dair itirazlar isyanlara neden olmuş, nitekim 17 Haziran 656 tarihinde Hz. Osman (r.a) Basra, Kûfe ve Mısır'dan gelen asiler tarafından katledilmiştir.[78] Kırk gün hazin bir şekilde kuşatma altında tutularak yiyecek ve suya erişimi çoğu zaman engellenen Hz. Osman (r.a) katledildiğinde kanı o sırada okumakta olduğu Kur'ân mushafına damlamıştır. İsyancılar Hz. Osman'ın onlarla konuşması neticesinde bahaneleri boşa çıkınca Medine'den çıkıp memleketlerine dönmüşler ancak kısa süre sonra bir mektubu bahane edip geri dönmüşlerdir. Farklı istikametlere giden isyancıların tümü aynı zamanda Medine'ye dönerek Hz. Osman'ı katletmiştir. Bu da aralarında bir anlaşma olduğunu göstermektedir.

Aslında Hz. Osman (r.a) dönemindeki fitneler devasa bir alana hızla yayılmış Müslüman devletin merkezî idarede zayıflamasının, âdem-i merkeziyetçi bir yönetim tarzının ise çevreden merkeze dönük itiraz ve isyanı doğurmasının sonucudur. Ganimetlerden ve genişleyip büyüyen devletin imkânlarından daha fazla hak sahibi olmak isteyen kabileler hasedkar bir politika izlemiştir. Hz. Osman (r.a)'ın uzlaşmacı ve aşırı müsamahakâr tavrı ile isyancılara karşı sert tedbirler almayışı onları daha da cüretkâr kılmış, Abdullah İbn Sebe gibi isimlerin ve diğer bedevî kabilelerin isyanı otoriteyi sarsmıştır. Pek muhtemeldir ki Hz. Osman (r.a)'ın yerinde bir başkası da olsa yine bu derece hızlı fetihler gerçekleştiren bir devletin kontrol problemi yaşayacağı düşünülebilirdi.

Hz Osman'a yöneltilen suçlamalara gelince bunların en bilineni onun akrabalarını devlet makamlarına getirdiğidir. Hz. Osman (r.a) hilâfet makamında kontrolü tam olarak sağlayabilmek ve güvenilir kimselere yetki vermek için az sayıda akrabasını

78 İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihaye*, X, 277-285.

da devlet mevkilerinde görevlendirmiştir. Hz. Ali de aynı kaygı ile Hz. Osman (r.a)'dan daha fazla akrabasını göreve getirmiştir. Üstelik Hz. Osman'ın hükmettiği topraklar Hz. Ali'nin hükmettiği devletten çok daha büyük, Ümeyyeoğulları da o dönem İslâm toplumunun en kalabalık ve nüfuzlu kabilesidir. Hz. Osman (r.a)'ın artan düşmanlarına karşı tedbir amacıyla mı akrabalarını -Hz Ali'den az olmak üzere- kritik görevlere getirdiği yoksa akrabalarını göreve getirmesinin mi ona dönük düşmanlığı artırdığı meselesi de şüphelidir.

Hz. Osman (r.a)'ın atadığı valilerde sadakati mi yoksa emaneti mi daha fazla gözettiği değerlendirilebilir elbette. Peki, görevlendirdiği kimseler ehliyet sahibi değiller miydi? Hz. Osman (r.a)'ın vali ve bürokratları son derece başarılı kimselerdi. Devletin sınırlarını uzak coğrafyalara kadar uzattılar. Genel olarak onun atadığı valilerinin Hz. Ali'nin atadıklarından daha başarılı oldukları da alanın uzmanlarının kabul ettiği bir husustur. Ancak görüldüğü kadarıyla asıl problem kontrolsüz büyüyen imparatorluğun ürettiği alışılmadık ve sıra dışı problemler karşısında önceki halifelerden bakiye kalan devlet sisteminin yetersizliğidir. Şiî anlatı Hz. Osman (r.a)'ın hilâfetini hepten Ümeyyeoğulları'nın gölge iktidarı ve kabile yönetimi olarak lanse etmektedirler. Oysa bu algı da hem Emevîler'i yıkan Abbâsîler'in hem de müsteşriklerin müşterek çabalarının bir sonucudur. Eğer Hz. Osman (r.a) Ümeyyeoğulları'nı resmî görevli olarak atamak konusunda itham ediliyorsa tüm halifelere kıyasla en fazla Ümeyyeoğullarına mensup bürokrat atayan bizzat peygamberimizdir.

> "Osman (r.a)'ın eleştirilmesine neden olan bu durumu -akrabalarını valilik görevine getirmesini- yadırgayan... Şiîler'e cevaben Hz. Ali de kendi akrabalarını vali olarak atadığı hatırlatılır. Buna göre durum eşittir. Osman'ın kendi akrabalarını valilik görevine getirmiş olması olumsuz bir husus ise,

> Hz. Ali akrabalarını valilik makamına getirmiş olması da kendisi hakkında yaralayıcı bir konudur. Ali hakkında bir olumsuzluk görülmüyorsa, Osman için de aynı durum geçerlidir. Hatta Osman *radiyallâhu anh'ın* tayin etmiş olduğu valiler, Abdullah b. Abbas istisnası ile Ali (r.a)'ın atadığı valilerden daha faziletlidir."[79]

Şiîler sanki Hz. Osman (r.a) beş Ümmeyye kabilesine mensup valiyi bir anda atamış gibi yansıtmaktadırlar. Oysa Hz. Osman (r.a) bunlardan bazılarını azledip diğerlerini görevde bırakmıştır. Vefatı sırasında ise yalnızca üç Ümmeyye valisi bulunmaktaydı.[80] Hz. Osman (r.a) küçüklüğünden itibaren evlatlık olarak yetiştirdiği Muhammed b. Ebû Huzeyfe'yi tüm ısrarlarına rağmen valilik görevine getirmemiştir. Hz. Osman (r.a) içki içtiği için bu üvey evladını cezalandırmış ve o da bunu bir türlü içine sindirememiş ve en nihayetinde Hz. Osman (r.a)'ın katline giden yolda menfi roller üstlenmiştir.[81] Onun akrabalarını kayırdığı iddiaları büyük bir iftiradır. Bu konuda sözü erbabına bırakmak yerinde olacaktır. İbn Teymiyye konuyu şu şekilde izah etmektedir:

> Ali (r.a.)'ın valileri Osman (r.a.)'ın valilerinden daha fazla kendisine hıyanet ve isyan etmişlerdir. Hatta bazıları Muaviye'nin tarafına geçtiler. Hz. Ali Ziyad b. Ebi Süfyân'ı tayin etmiş O da Hüseyin (r.a.)'a karşı savaşmıştır. Esterî Muhammed b. Ebû Bekir'i tayin etmiştir ki, Muaviye (r.a.) bütün bunlardan hayırlıdır. Ali (r.a.) da anne ve baba tarafından olan akrabalarını tayin etmiştir. Amcası Abbas'ın oğulları olan Abdullah, Ubeydullah, Kuşem ve Sümâme'yi tayin ettiği gibi Mısır'a da üvey oğlu Muhammed b. Ebi Bekr'i tayin etmiştir.

---

79 El-Hamîs, *Sahabenin Yüzyüze Kaldığı Olaylar*, 97

80 El-Hamîs, *Sahabenin Yüzyüze Kaldığı Olaylar*, 99.

81 Casim Avcı, "Muhammed b. Ebû Huzeyfe, DİA, XXX, 517.

İmâmiyye mensupları, Ali (r.a.), çocuklarının halife yapılması için emir vermiştir, diyorlar. Hâlbuki akrabaları bazı küçük işlere görevlendirmek doğru değilse, hilâfet gibi bir işle görevlendirmek nasıl doğru olur? Osman (r.a.), akrabalarını tayin etmesi hususunda Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'i misal almıştır. Çünkü Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), Attab b. Useyd el-Mevâlî'yi Mekke'ye, Ebû Süfyân'ı Mecran'a, Hâlid b. Saîd b. As' bir başka yere vali olarak tayin etmiştir. Hatta Velîd b. Utbe'yi de "Bir fâsık size haber getirince" âyeti ininceye kadar vali tayin etmiştir. Osman (r.a.): "Ben Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'in tayin ettiklerinden veya onların kabilelerinden olanlardan başkasını vali olarak tayini etmedim." demiştir. Ebû Bekir ve Ömer (r.a.) da Rasûlullah'dan sonra aynı şeyi yapmışlardır. Ebû Bekir (r.a.) Şam fethi için Yezid b. Ebû Süfyân b. Harb'ı tayin etmiş, Ömer de onu uygun görmüştür. Bilahare Ömer (r.a.), Muaviye'yi tayin etmiştir. Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Ümeyyeoğulları'nı vali olarak tayini hususundaki rivayetler de sahihtir. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, sabit nasla varid olduğu gibi Ümeyyeoğulları'ndan vali tayin etmek, hilâfetin Hâşimoğulları'ndan muayyen birisine mahsustur şeklindeki iddiadan daha isabetlidir. Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) Hâşimoğulları'ndan yalnız Ali (r.a.)'ı Yemen'e vali, azadlı kölesi Zeyd ve İbn-i Ravha ile birlikte de Ca'fer'i Mu'te harbine komutan olarak görevlendirmiştir. Kaldı ki biz Osman'ın (r.a.), masum olduğunu da iddia etmiyoruz. Aksine Onun da hataları olabileceğine inanıyoruz. Fakat Allah (c.c.) onları atfetmiştir. Rasûlullah da Onu cennetle müjdelemiştir. Ama Râfizî o kadar aşırı gidiyor ki, birinin hatalarını zorla iyiliğe çevirmeye çalışırken, cennetle müjdelenen bir diğerinin bütün iyiliklerini unutuyor. İşte

> zulüm budur. Bütün ümmet tevbe ile günahların affedileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Hiç kimse de Osman hatalarından dolayı tevbe etmemiştir, diyemez.[82]

Hamdi Şahin "İftiraya uğrayan Emevîler" kitabında şunları aktarmaktadır:

> "Osman'la ilgili bu durum, Sebeîler ve Şiîler'in propagandasından dolayı meşhur hale gelmişse, Ali (radıyallahu anh)'da kendi hilâfetinde amcaoğlu Kusem b. Abbas'ı Mekke'ye, Ubeydullah b. Abbas'ı Yemen'e, onların kardeşi Abdullah b. Abbas'ı Basra'ya, üvey evlatlığı ve eşinin oğlu Muhammed b. Ebi Bekir'i Mısır'a vali yapmıştır. Akrabası ve kız kardeşinin oğlu Ca'de b. Hübeyre'yi Horasan'a vali tayin etmiştir. Aynı şekilde askerinin başında oğlu Muhammed b. Hanefiyye vardı, Ali'nin kendisi ise Kûfe'deydi. Hicrî 36. yıldaki hacda Abdullah b. Abbas, hicrî 37. yılda Kusem b. Abbas, Hicrî 38, yılda Ubeydullah b. Abbas ona vekil olmuştur. Bu kişiler, Osman'ın İslâm ülkelerinin tümünü yönetirken atadığı yöneticilerden daha çoktur. Ali (radıyallahu anh) ise Muaviye ve Şam halkı ona biat etmeyi reddettiğinde sadece Irak'ı, Doğu'yu ve Hicaz'ı yönetiyordu. Mısır'ın onun adına idaresi devam etmedi, Hicaz'ın yönetimi de istikrara kavuşmadı. ""[83]
>
> "Kureyş kabileleri içinde Abduşşemsoğulları'ndan daha çok Allah Rasûlü (sallallahu aleyhi ve sellem)'in valilerinin bulunduğu bir kabile bilmiyoruz. Zîra onların sayısı çoktu, liderlik ve saygınlık onlardaydı. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem, İslâm'ın hâkimiyeti içinde yeryüzünün en üstün

82 İbn Teymiyye, Minhacul İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlik ve Mahiyeti, 156.

83 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 173.

> mekânı Mekke'ye Attab b. Esid b. Ebi'l-As b. Ümeyye'yi vali atadı. Necran'a Ebû Süfyân b. Harb'i vali yaptı. Hâlid b. Saîd b. el-Âs'ı da Müzhicoğulları'nın zekâtlarına, San'a ve Yemen'e yönetici atadı ve o, Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in vefatına kadar bu göreve devam etti. Osman b. Saîd b. el-As' Teymâ, Hayber ve Arîne kentlerine idareci yaptı. Ebân b. Saîd b. el-Âs'ı bazı seriyyelerin başına komutan tayin etti. Sonra Alâ b. Hadramî'nin ardından onu Bahreyn'e vali atadı ve o da Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) vefat edinceye dek bu görevine devam etti."[84]

Aslında Emevîler ailesindeki akrabalık asabiyeti Arap câhiliyesi döneminde de bilinen bir şeydir. Zaten Arap toplumu başlı başına akrabalık ve kabile asabiyetinin güçlü olduğu bir toplumdur. Bu da Emevî ailesinin hilâfet otoritesini güç arayışında araçsallaştırıp istismar etmesini beraberinde getirmiştir. Ancak bunu Ali ve Abbasoğulları da yapmıştır. Hz. Ali'nin öz kardeşi Akil de diğerleri ve Abbâsî Devleti de benzer şeylerle suçlanmıştır.

Muhaliflerinin iddialarına göre Hz. Osman (r.a) muhtelif idarî görevlere ve yaliliklere zaman zaman ehliyet sahibi olmayan akrabalarını tayin etmiştir.[85] Oysa Hz. Osman (r.a)'ın akraba kayırmacılığıyla suçlanması tamamen bir Şiî retoriğidir. Bu konularda çoğunlukla kınananın suçu yoktur. Hz. Ali Hz. Osman'dan daha fazla akrabasını vali yapmıştır. Bu yöndeki istatistikler alanın uzmanlarınca bilinmektedir. Kaldı ki Hz. Osman (r.a)'ın kabilesi olan Ümeyyeoğulları'nın demografik çoğunluğu diğer tüm kabilelere göre daha büyüktür. Bu da onların iktidara ortaklık oranını tabii biçimde artırmıştır. Ridde olaylarında çok az kabilenin İslâm üzere sabit kalması halifelerin yalnızca Mekke, Medine ve

84 Şahin, *Emeviler ve Emevî Devleti*, 154.
85 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, s. 38.

Taif'ten yetkili atamasına neden olmuştur. İki halifenin de önceki halifelere göre akrabalarını vali yapma eğilimi güvenlik kaygısıyla yakından ilişkilidir. Kûfe bir isyan beşiği olduğu için oraya iki defa kendi akrabalarından vali atamıştır.

Hz. Muaviye'yi ise o değil Hz. Ebû Bekir (r.a) atamış, Hz. Ömer (r.a)'da yeniden valiliğini onaylamıştır. Artan isyanlar ve boyunduruk altına alınmasına rağmen Müslüman devleti yıkmak için tetikte bekleyen kalabalık insan topluluklarının arz ettiği tehditlere karşı bir aksülamel olarak "sadakat" vali seçimlerinde "ehliyet" kriterini bir nebze de olsa zorlamıştır. Hz. Ali'nin Mısır'a tayin ettiği Muhammed b. Ebû Bekir hiç de bu konuma ehil olmamasına ve Ali (r.a)'da bunu bilmesine rağmen kendisini o makamda tutmuş, harp esnasında değiştirmek istemiş ancak gönderdiği yeni vali katledilmiştir. Hz. Ali'nin valiliklere tayin ettiği hangi akrabası siyaset alanında uzmanlık dersi almıştır da Hz. Osman (r.a)'ın valileri bundan eksik kalmıştır? Ümeyyeoğulları'ndan vali atama meselesi ele alındığında en fazla Ümeyyeoğlu kabilesinden vali atayanın Hz. Rasûlullah olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır.

Hz. Osman (r.a)'ın valilerinden sadece yedisinin halife Osman b. Affân'la akrabalık bağları vardı. Diğer valiler de Kureyş, Sakîf ve diğer kabilelerdendi ve tümü de sahâbî idi. Râşid halifeler devrinde yönetim, sahâbî olan kişilere, özellikle Kureyş, Sakîf ve ensardan olan sahâbîlere dayanıyordu. Ensarın katılımı Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfetinde güçlenmiştir.[86]

Hz. Osman'ın Kendi Aşiretinden Atadığı Valiler

Muaviye b. Ebû Süfyân (Şam) (Hz. Osman değil Hz. Ömer atamıştır. Hz. Osman görevden almamıştır)
Abdullah b. Sâd b. Ebû Serh (Mısır)
Velîd b. Ukbe (Kûfe-Ermenistan fatihi)

86 Şahin *Emevîler ve Emevî Devleti*, 113.

Saîd b. el- Âs (Kûfe)
Abdullah b. Âmir (Basra-Horasan ve Sicistan fatihi, peygamberimiz ona "asla susuz kalmayasın" diye dua etmiştir)
Mervân b. Hakem (Bahreyn)

Aynı anda Emevî sülalesinden sadece üç vali görevde kalmıştır. Diğer ikisi farklı zamanlarda göreve getirilmiştir. Yani beşi birden aynı dönemde göreve getirilmemiştir. Hz. Osman'ın bu valilerine bakıldığında her birinin İslâm ümmetine büyük hizmetleri olduğu görülür. Hz. Muaviye ile ilgili bazı bilgiler önceki bölümlerde yer almıştır. Saîd bin Âs Horasan ve Cürcân bölgelerini fetheden sahabidir. Kur'ân'ı toplayan 12 kişilik şûrada yer almıştır. Bu nedenle her bir Şiî hatim indirdiğinde o da bu sevaptan hissedar olmaktadır. Kendisinin Hz. Hasan ve Hüseyin ile omuz omuza katıldığı harpler, yaptığı valilikler ve cömertliği ünlüdür. Buna rağmen Hz. Osman kendisini şikâyet edenlerin gönlünü hoş tutup fitneyi engellemek için onu görevinden azletmiştir.

Hz Osman'a yönelik suçlamalardan bir diğeri de akrabaları arasında Peygamber (s.a.v) döneminde İslâm'dan irtidat eden ve Peygamberin kendisine ölüm emri çıkarttığı Abdullah b. Sâd b. Ebû Serh'i, Amr b. el-Âs'ın yerine Mısır'a vali tayin etmesidir. Şiîler Mısır halkını razı etmek için onu azledip onların istediği kişiyi vali tayin etmesine rağmen Hz. Osman (r.a)'a yönelik haksız ithamlarını sürdürdüler.

Oysa Abdullah b. Serh daha sonra iman etmiş ve Peygamberimiz de onun tevbesini kabul etmiştir. Kendisi Kartaca'yı fetheden, Mısır'ın ve Kıbrıs fethinde büyük kahramanlıklar gösteren, Fenike'de Bizans donanmasını batıran komutandır. Bizans İmparatoru II. Konstans onunla giriştiği savaşta canını ancak yaralı olarak kurtarmıştır.[87] Günümüzde bir devlette böyle fedakârlıklar yapan bir

87 Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sâd b. Ebû Serh, DİA, I, 130-131.

komutan muhakkak yüksek devlet nişanı alırdı. Buna rağmen onun Hz. Osman (r.a)'ın müstakbel katillerine, sürekli biçimde isyana yeltenen kimselere yönelik sert tedbirleri Mısır halkının tepkisini çekmiş ve nihayetinde Hz. Osman (r.a)'a karşı isyan bayrağını ilk çeken de Mısırlılar olmuştur.

Hz. Ali'nin Akrabalarından Valileri

Abdullah b. Abbas (Basra)
Kusem b. Abbas b. Abdülmuttalib (Mekke ve Taif)
Ubeydullah b. Abbas b. Abdülmuttalib (Yemen ve Bahreyn)
Ca'de b. Hübeyre b. Ebû Vehb (Horasan) Hz. Ali'nin Akrabası
Temmâm b. Abbas b. Abdülmuttalib (Medine)
Ma'bad b. Abbas
Muhammed b. Ebû Bekir

Rasûlullah'ın Emevîler'den Atadığı Valiler

Uteyb b. Saîd b. Ebü'l-Âs(Mekke)
Ebû Süfyân b. Harb (Hz. Muaviye'nin babası, Necran)
Halîd ibn Saîd el-Emevî (Beni Mezhec)
Ebân ibn Saîd (Bahreyn)
Amr ibn Saîd el-Emevî (Hayber)
Hakem ibn Saîd (Savk)
Amr ibn Âs el-Emevi (Amman)
Osman ibn Said el-(Teyme)

Görüldüğü gibi Hz. Ali hükmettiği topraklar Hz. Osman'ın hükmettiği toprakların yarısına bile tekabül etmezken kendi akrabalarından daha fazla vali atamıştır. Ayrıca Benî Ümeyye ailesinin hem nüfus olarak hem de nüfuz olarak Hz. Ali'nin mensup olduğu Benî Hâşim ailesine kıyasla çok daha kalabalık olduğu gözönüne alınırsa Hz. Ali'nin akrabalarını vali atama konusunda oransal olarak Hz. Osman'ın bir kaç katı atama yaptığı görülür. Bu kıymetli halifeler zamanlarının şartları gereği bunu gerekli

görmüşler ve dönemlerinde yaşayan ashab da onlara muvafakat etmiştir. Emevîler'den en fazla valiyi ise nüfus ve nüfuz açısından önemleri ve önemli devlet adamları yetiştirmiş olmaları gibi nedenlerle Rasûlullah (s.a.s) atamıştır.

Osman (r.a)'ın şahsî mülkiyet hususundaki sert tutumu nedeniyle fikrî tartışmalara neden olan Ebû Zer Gıfârî'yi Rebeze'ye göndermesi de kırgınlığa neden olmuştur. Tarihçiler Şiîler'in sürgün olarak nitelendirdiği bu sürecin koşullarının oldukça yumuşak olduğuna işaret etmektedirler. Kendisine binek hayvanlar, geçinmesi için yeterli destek, hizmetliler ve sürüler tahsis edilmiştir.[88] Yine Şiîler'in zaman zaman kitabından maslahatlarına uygun rivayetleri seçtikleri kendi tezlerine olmayanları ise görmezden geldikleri Taberî'nin bir rivayetine göre Ebû Zer Peygamberimizin kendisine *"binalar Sel tepesine vardığı vakit Medine'yi terket"* tavsiyesinde bulunduğunu söylemiş ve Hz. Osman'dan müsaade istemiştir. Ebû Zer (r.a) zühdü, yalnızlığı sevmesi, sert mizacı ve açık sözlülüğü ve mükemmeliyetçi yapısıyla yöneticilik vasıflarına sahip değildi. Peygamberimiz kendisine "asla iki kişiye bile yönetici olma" şeklinde nasihat etmişti.

Rasûlullah, Hz. Ebû Zer ilk Müslüman olduğunda kendisine İslâm'ını gizlemesini nasihat etmiş o ise Mekke'li müşriklere nispet yaparcasına Müslüman olduğunu söylemiş ve linç edilmekten son anda kurtulmuştur. Bu vasıflar mikro manada çok kıymetli olsa da yöneticilerin kitleleri sevk ve idare ederken yumuşak ve müsamahakâr davranmaları, onları bazen taltif bazen teşvik ile motive etmeleri, küçük hataları affedip tedrici bir şekilde değiştirecek sabra sahip olmaları gerekir. Dolayısıyla Hz. Ebû Zer'in zühd yönünden kendi mizacına uygun olan yolu tercih etmekle beraber fetvanın olduğu yerde takvayı tercih ettiğini, lakin şahsi duygu ve

88 Abdullah Aydınlı, "Ebû Zer El-Gıfârî", DİA, X, 266-269.

tercümelerini devlet idaresi için esas yapmaya çalıştığını, bir nebze de mükemmeliyetçi olduğu görmekteyiz. Bu da zaman zaman kitleleri idare etme sorumluluğu sırtına yüklenen idarecilerin takat ve imkânlarının fevkinde bir durumdu. Bu mizaç ve tarz uyumsuzluğu sorunlara neden olmaktaydı. Günümüzde Ebû Zer'i örnek aldığını iddia eden Şiî âyetullahların halkın gelirlerinin beşte birini jumus vergisi olarak alıp devasa mülk ve şirketlere hükmetmeleri, mescitlerin süslenmesiyle ilgili onun itirazlarını bir yana atıp Şiî mabetleri abartılı ve masraflı süslemelerle süslemeleri de bir çelişki örneğidir.

Hz Osman savaşa çıkmamış, savaş onun kapısına gelmiştir. Fitneye neden olmamış, Mısır ve Basra'dan ne idüğü belirsiz olan bedevî kitleler fitneyi Medine'ye, Rasûlün temiz şehrine getirmişlerdir. Mısırlı isyancıların çoğunun ismi de kimliği de imanlarındaki samimiyet ve hizmetleri de meçhuldür. Oysa Osman; Nebî'nin damadı, *zinnureyn*,[89] Nebî'nin kendisinin intikamını almak uğruna ashabdan Rıdvan Biatı aldığı, Mekke'ye elçi olarak gönderdiği, her daim İslâm davası için malını harcayan, ilk hicret eden ve ilk iman edenler arasında olan bir sahâbedir. Şimdi kimi kiminle kıyaslamak doğrudur? Hz. Osman (r.a) Medine'de kan dökülmemesi, sahâbelerin savaşta şehit olmamaları, savunmasız sahâbe hanımlarının mahremine dokunulmaması gibi maslahatlar gereği kendisini feda etmiştir. Onun katli Hz. Hüseyin'in katlinden daha büyük, onun derecesi Hz. Hüseyin'in derecesinden daha büyük, onun fedakârlığı da Hz. Hüseyin'in fedakârlığından (savaşmaya gücü yetmesine rağmen kendisini feda etmesi ve Hz. Hüseyin'in ise savaşması nedeniyle) daha büyüktür. Osman (r.a)'ın katledilmesiyle ümmetin aldığı yara ve kayıp da hiç şüphesiz Hz. Hüseyin'in katliyle ümmetin aldığı yaradan daha büyüktür. Yıllarca ümmete halifelik

89 Peygamberimizin iki kızıyla ard arda evlediği için kendisine iki nur sahibi anlamında bu isim verilmiştir.

etmiş sahâbenin en büyüklerinden biri olan Osman'ın katliyle fiili liderlik görevinde bulunmayan Hz. Hüseyin'in katlini ümmetin maslahatlarına gelen zarar bakımından kıyaslamak da mümkün değildir. Diğer bir konu ise İslâm ümmetinin başına gelen en büyük trajedi Hz. Osman'ın hazin dolu katlidir. Kerbelâ da dâhil diğer hüzünlerin sembolleştirilip Peygamberimize iki defa damatlık yapan bu büyük sahabenin katlini basitleştirmek de kasıtlı bir söylemin ürünüdür.

Şiîler bunlara ek olarak Hz. Osman (r.a)'ı Uhud Harbi'nden kaçmak, Bedir Savaşı'na katılmamak, Rıdvan Biatı'na katılmamakla suçlamaktadırlar. Ancak "savaşın kızıştığı zor zamanlarda Rasûlullah'ın arkasına sığınırdık. Zira içimizde düşmana en yakın duran kişi Rasûlullah'tı"[90] sözleriyle Peygamberimizin şecaatini öven Hz. Ali'ye bu yakıştırmaları yapmazlar. Peygamberimiz onu bunlarla kınamamış ve kızlarını onunla nikâhlamıştır. Bu suçlamalara dair reddiye *Buhârî'de* yer almaktadır:

Buna göre Mısırlı bir adam ile Abdullah b. Ömer arasında Hz. Osman hakkında şu şekilde bir diyalog yaşanmıştır.

Adam; "Osman'ın Uhud günü kaçtığını biliyor musun?" diye sordu. İbn Ömer "Evet" dedi. "Peki, Bedir Harbi'nde bulunmadığını biliyor musun?" diye sordu. İbn Ömer "Allahu ekber!" dedi ve "Gel, sana bu meselelerin aslını açıklayayım" dedi.

Uhud günü savaştan geri kaçmasıyla konuya başlarsak; ben şahitlik ederim ki, Allah onu af ve mağfiret eylemiştir. Nitekim ayette şöyle buyrulmuştur: *"(Uhud'da) İki topluluğun karşı karşıya geldikleri gün, sizden geri dönenleri, kazandıkları bazı şeyler dolayısıyla şeytan onların ayağını kaydırmak istemişti. Ama andolsun ki, Allah onları affetti. Şüphesiz Allah, bağışlayandır, yumuşak olandır." (Al-i İmrân Sûresi-155)* Bedir Harbi'ne katılmamış olmasına gelince; kendisi

90 Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, IX, 12.

Rasûlullah'ın damadıydı ve hanımı hastaydı.[91] Peygamber (s.a.s) ona Bedir'e katılan kimselerin sevap ve ganimetten payını müjde vermişti. Buna göre Osman Bedir'e Peygamber (s.a.s)'in emriyle katılmamış ve bu savaşta kendisine Rasûlullah tarafından pay verilmiştir. Rıdvan Biatı'nda bulunmamasına gelince; Şayet Mekke müşriklerine karşı Osmân'dan daha kıymetli ve izzetli biri olsaydı Peygamber (s.a.s) onun yerine onu gönderirdi.[92] Bundan dolayı Rasûlullah (s.a.s) Osman'ı gönderdi. Rıdvan Biatı Osman'ın Mekke'ye gidişinden sonra yapıldı. (Bu nedenle Osman hazır bulunamadı) Rasûlullah (s.a.s) sağ elini göstererek "Bu Osman'ın eli" diyerek onun biatını sembolik olarak gıyaben aldı. Bu açıklamalardan sonra Abdullah b. Ömer (Mısırlıya) "Şimdi al bunları da beraberinde götür!" diyerek onu azarlamıştır.[93]

Rasûlullah; Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'la beraberinde bir keresinde Uhud Dağı'na çıkmıştır. Uhud Dağı'nda iken dağ sarsılmış ve bunun üzerine peygamberimiz: Ey Uhud sakin ol! Zîra senin üzerinde bir peygamber, bir sıddık ve iki şehit vardır"[94] demiştir.

---

91 Bedir Harbi bir savaştan ziyade kervanın önünün kesilmesi gibi başlangıçta zorluğu ve riski bilinmeyen bir operasyondu. Ashab ona katılıp katılmamakta da muhayyer bırakılmıştı. Rıdvan biati ise zaten onun intikamının alınması için yapılmıştır.

92 Yani Peygamber (s.a.v) Osman yerine onu gönderirdi. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'in Mekkelilere Osman'ı göndermesinin nedeni, Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem'in geliş sebebinin yalnızca umre ibadetini eda etmek olduğunu göstermek içindir. Rıdvan biatı Osman'ın Mekke'ye gidişinden sonra yapılmıştır. Bu biatte hazır bulunamamıştır. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'in emri ile Mekke'ye gitmiştir. Ayrıca Rıdvan biati, Osman'ın öldürülmüş olduğu haberi Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'e ulaşınca onun intikamını almak için yapılmıştır. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem -şayet gerçekten öldürülmüşse- Osman radıyallâhu anh'm intikamını almak üzere ashabından biat almıştır. (El-Hamîs, *Sahabenin Yüzyüze Kaldığı Olaylar*, 109.)

93 Buharî, Kitâbu Fezâili Ashâbi'n-Nebî, 7.

94 Buhârî, Kitâbu Fezâili Ashâbi'n-Nebî 18; Ahmed b. Hanbel, Müsned III, 112.

Bu bağlamda alanda uzman isimlerden Muhammed Salih Ekinci'nin açıklamalarına yer vermek anlamlı olacaktır.

"Hz. Osman (radıyallahu anh)'ın evini kuşatıp İslâm'a karşı cinayete yeltenenler değişik gruplardan oluşmaktadır. Bunları şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1. Dinî meselelerde aşırıya kaçan, küçük meseleleri büyüten ve küçük hataları ortadan kaldırma uğruna büyük hatalar işleyen kimseler.
2. Daha önce İslâm'a hizmette bulunmamış; ancak baştan itibaren İslâm'a hizmette bulunup yaptıkları cihat ve fetihler karşılığında meşru bir şekilde ganimetlerden pay alan Kureyşliler'i kıskanıp, aynı payların kendilerine de verilmesini isteyenler.
3. Akrabalarına birtakım şerî cezaların tatbik edilmesinden dolayı gocunmuş ve bundan dolayı kalplerinde kin ve nefret beslemiş kimseler.
4. Abdullah b. Sebe çevresi tarafından, cahilliği ve saflığı kullanılarak fitne, fesat ve bozuk inanca sevk edilen saf dil ve muhakemesi zayıf tipler.
5. Hz. Osman'dan büyük ölçüde iyilik görüp yararlanmış; ancak hiç hak etmedikleri yöneticilik ve reislik beklentisi içerisinde olanlar. Bu kimseler, Hz. Osman'dan umduklarını bulamayınca onun yaptığı iyiliklere karşı nankörlükle karşılık verdiler.
6. İslâmî âdap ve esaslara aykırı davranışlarından dolayı, Hz. Osman tarafından şerî ölçülere uygun bir şekilde cezalandırılan kimseler. Hz. Osman tarafından verilen cezalar bu kimselerin Hz. Osman'a öfkelenmelerine sebep oldu. Hâlbuki bu cezalar şayet Hz. Ömer tarafından hatta daha şiddetli bir şekilde verilmiş olsaydı muhtemelen rıza gösterip itaat edeceklerdi.

7. Çekici ama hikmetten yoksun bir hitabet ve zekâ kabiliyetine dayanarak layık olmadıkları halde idareci olma konusunda aceleci davranan ve zamanı gelmeden tez elden işi elde etmeye kalkışan kimseler.

Hülâsâ; Hz. Osman (r.a)'ın fıtraten sahip olduğu şefkat ve merhamet duygusu birçok kimsenin ona karşı cesaretlenmesine sebep olmuştur. Söz konusu kimseler arzuladıkları hedeflere ulaşmak için onun bu şefkatini istismar etmek istemişlerdir. O dönemi iyice araştırıp incelediğimizde Hz. Osman aleyhtarlığının iki ana nedene dayandığını görmekteyiz:

Birinci Sebep: Daha önce İslâm'a hizmetleri olmamış; ancak fetihlerde katkısı olan, zekâ ve çekici söz söyleme sanatı bakımından başkalarından önde olan Araplar bu konularda kendilerini imtiyazlı görüyorlardı. Bununla birlikte, bu insanlar arasında faziletli kimseler vardı ve bunlar dine hizmet noktasında öncü olan sahabeyi üstün tutup haklarını gözetiyorlardı. Aynı zamanda nübüvvet dediğimiz hadisenin gerçekleşmesi; vahyin nazil olması ve meleklerin semadan inmesi gibi harika olayların etkisini hâlâ üzerlerinde taşıyor ve başka şeyleri düşünmüyorlardı. Ne var ki bu olağanüstü coşku dönemi nihayete erip, eski hâl unutulunca; öte yandan düşmanlar zayıflayıp Müslümanların dünya üzerindeki hâkimiyetleri pekişince insanlardaki câhiliyye damarları depreşmeye başladı.

Yönetici tabakanın Kureyş'ten veya muhacir ve ensardan olması nefislerine ağır gelmeye başladı. Araplar'daki bu yapı değişikliği ne yazık ki müsamahalı, yumuşak huylu, şefkatli, iyiliksever bir kimse olan Hz. Osman dönemine denk geldi. Artık Araplar Hz. Osman'ın tayin ettiği valilere itaat etme konusunda gevşek davranıyor, çeşitli memleketlerde açıkça

onları tenkit edip en ufak hareketlerini bile itiraz konusu yapıyor ve Hz. Osman'ın aleyhine var güçleriyle çalışıyorlardı. Bu dedikodular yayıldı ve Medine'ye kadar vardı. Medine'de dinden ve adaletten taviz vermeyen ve bu konuda hassas olan sahâbîler vardı. Bu sahâbîler meselenin çok vahim ve ciddi olduğunu görüp durumu Hz. Osman'a bildirdiler. Hz. Osman da meseleyi araştırmak üzere şehirlere elçiler gönderdi. Bunlardan İbn Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Usâme b. Zeyd farklı şehirlere gönderildi. Konuyu araştırdılar. Ancak valilerin tenkidine sebep olacak herhangi bir kusur bulamadılar. Durumu gördükleri şekilde rapor edip Hz. Osman'a sundular. Fakat şehirlerdeki eleştiri ve itirazlar kesilmedi; yaygaralar devam etti.

Üstad Sadık İbrahim Urcûn; İslâm toplumunun başına gelen bu belâyı güzel bir şekilde ifade etmektedir. Şöyle diyor Sadık İbrahim: "Büyük zafer ve fetihlerin ve bunların beraberinde getirdiği bolluk, zenginlik ve konfor arttırıcı yeni deneyimler ve geçim standartlarındaki yükselişin, psikolojik ve ahlakî açıdan olumsuz sonuçlarının olması kaçınılmazdı. Dolayısıyla hayat şartlarının değişmesiyle halkın karakterinde de değişiklikler başlar. Bu ise milletlerin ve ulusların yaşamında, toplum ve devletlerin tarihlerinde karşı karşıya geldikleri ve ödemeleri gereken tabii bir bedeldir." [95]

Hz. Ali (r.a) Dönemi, Cemel ve Sıffin Savaşları ve Hâricîler

Hz. Osman döneminde cereyan eden olaylarda Medine'yi kuşatmaya gelen Mısır, Kûfe ve Basralı isyancılar Hz. Ali'ye defalarca halife olması yönünde teklif götürmesine rağmen kendisi bu

95 Ekinci, "Tarihte Metod ve Tarihi Tetkikler Işığında Sahabe Dönemi", 179.

tekliflere olumlu yanıt vermemiştir. Amcasının oğlu İbn Abbas ve oğlu Hz. Hasan babasına halifeliği kabul etmemesini tavsiye etmiştir. Hz. Ali'nin halifeliği kabul etmesi durumunda Hz. Osman'ın katliyle itham edileceğinden çekinmiştir. İsyancılar Hz. Ömer'in oğluna teklif götürmüşler ve o bunu reddetmiştir. Hatta onu ölümle tehdit etmişleridr. Hz. Ali'yi halife olmaya zorlamışlardır. Hz. Osman'ı azledenler de Hz. Ali'yi halife olarak seçenler de Ehl-i Hal ve'l Akd değildir. Bu tercihleri yapacak yetki ve yetkinlikte kimseler değillerdir.

Hz. Ali Medine'de yeniden ve daha fazla kan dökülmesinden endişe etmiş ve ümmetin işini yürütme sorumluluğu altında ezildiğini hissetmiştir. Hz. Osman (r.a)'ın henüz halife olduğu ve toplumsal isyanın tüm şiddetiyle devam ettiği dönemde Hz. Ali, muhaliflerince hilâfet makamını gasp etmek için komplo kurmakla itham edilmiştir. Bu itham ve imalar Hz. Osman (r.a)'ın şehadetinden sonra Hz. Ali'nin onu katledenleri himaye ettiği ve hatta bu cinayette dahli olduğu yönünde siyasî amaçlı propagandalara neden olmuştur. Oysa Ali (r.a) isyanlar sırasında bir yandan isyancıları yatıştırmaya çalışırken öte yandan Hz. Osman (r.a)'ı isyana neden olan siyaset tarzını terk etmeye, önlemler almaya, Emevî etkisini azaltmaya davet etmiştir. Hz. Ali ve diğer pek çok sahâbe isyancıları engellemeye çalışmış, yaşanan arbedelerde yaralananlar olmuş,[96] fakat bir türlü isyanı önlemeyi başaramamışlardır.

İslâm orduları dünyanın muhtelif bölgelerinde cihat vazifeleri gördüğü için zaten demografik açıdan insan nüfusunun az olduğu Medine'de fazla asker kalmamıştır. Bu sebeplere rağmen isyanı engellemeye matuf girişimlerin başarısız olmasının esas nedeni ise Hz. Osman (r.a)'ın kan dökmek istemeyişidir. Halife olarak isyancılarla mücadele edip savaşma tekliflerinin tümünü Hz. Osman

96 İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi/el-Kâmil fi't-Tarih*, 183.

(r.a) reddetmiştir. Hz. Ali bu dönemde Hz. Osman (r.a)'ın siyaset tarzını isyana neden olarak hatalı görse de bu, isyancıları desteklediği anlamına gelmez. Nitekim o dönemde yaşananları detaylıca ele alan güvenilir tarihçilerin aktarımları; olayların, çözümlenmesi son derece girift bir fitneye dönüştüğünü, bir yandan samimi eleştiri ve tepkiler bulunurken beri taraftan güç mücadelesi yaşandığını, bilgi kaynaklarının sağlıksız olması nedeniyle iletişim bozukluklarının ve provokasyonların olduğunu ve tüm bu kargaşa içinde Hz. Osman (r.a)'ın şehit edildiğini göstermektedir.

Hz. Ali Hz. Osman (r.a)'ın olayları kontrol edemeyişini eleştirse de bir süre sonra halife olacak ve onun döneminde olaylar tamamen kontrolden çıkacak ve Ali (r.a) kontrol ettiği toprakların kâhir ekseriyetini kaybedecektir. Hiç şüphe yok ki Hz. Osman (r.a)'ın karşı karşıya kaldığı krizler Hz. Osman (r.a)'ın uğraştığı sorunlarla aynıdır ve ikisi de yeni dönemin siyasî problemlerini çözmeye muvaffak olamamak bağlamında aynı durumdadırlar. Dışarıdan eleştirmek ve uyarmak ile sorumluluk bazında ve birçok devlet bilgisine vakıf olarak adım atmak aynı şeyler değildir.

Dolayısıyla Hz. Osman (r.a)'ı eleştirenlerin eleştirilerinde isabet ettiği hususu kanun ve nas değildir. Aynı vaziyete kendileri hükmetse belki daha büyük krizler de yaşanabilirdi. Hz. Ali taraftarı olarak görünen bazı kimseler Hz. Osman (r.a)'ın katline dâhil oldukları gibi Hz. Ali'nin daha sonra ordusunda komutanlık yapan Muhammed b. Ebû Bekir ve Eşter gibi isimlerin olaylara dahli ve tesiri net olarak bilinmektedir. Bu da Hz. Ali'ye yönelik diğer ashabın haklı eleştirilerini beraberinde getirmiştir. Ama daha önce Hz. Osman (r.a) dışarıdan ve sürecin vehametini devlet yetkilisi değil de dışarıdan gözlemci olarak görenlerin -çoğu isabetsiz- eleştirilerine maruz kaldığı gibi bu sefer de Ali (r.a) aynı eleştirilere muhatap olmuştur. Oysa vakıanın keyfiyetini dışarıdakilerden daha çok takdir edenler devlet bilgisine, gücüne, sınırlılıklarına, tehditlere

vakıf olan devlet ricalidir. Hz. Osman (r.a)'ın eşi de olayda yaralanmış ve hürmeti çiğnenecek söz ve davranışlara maruz kalmıştır. Hem Hz. Muaviye hem de Hz. Osman (r.a) Kelb kabilesinden evliydi. Kelb kabilesi Şam'da çok güçlüydü ve Hz. Osman (r.a)'ın intikamını şeref meselesi yapmıştı. Bununla birlikte Hz. Osman (r.a)'ın direkt katilleri arasında sahâbîler yoktur.

Şiîler muhayyel Ali anlayışlarında Hz. Ali'ye talip olmadığı makamları yakıştırmakta, söylemediklerini söyletmekte, onu fevkalbeşer bir statüye eriştirmektedirler. Oysa İmam Ali yine Şiî kaynaklarda bizlere ulaşan çok sayıda rivayete göre hilâfeti kendi hakkı ve görevi olarak görmemiş, ancak hilâfete talepkâr olmuştur. Hz. Ali kendisini zorla hilâfete seçmek isteyen Mısırlılar ve diğerlerine bizzat Şiî kaynaklarda geçen bir sözünde şöyle demektedir:

> "Beni bırakıp, başkasını bulun. Çünkü karşı karşıya kaldığımız işin çeşitli yönleri ve renkleri var. Böyle bir işte gönüller kararlı olamaz, akıllar sebat edemez. Ufuklar, boydan boya kara bulutlarla kaplanmış, yol görünmez olmuştur. Bilin ki, eğer kabul edersem, size bildiğim gibi davranırım. Söyleyenin söylemesinden, ayıplayanın kınamasından çekinmem. Eğer bana bu sorumluluğu vermekten vazgeçerseniz, o zaman içinizden biri gibiyim. Buyruk sahibi yapacağınız kişinin emrini sizden daha fazla dinleyip itaat edeceğimi umuyorum. Benim size vezir olmam, emîr olmamdan daha hayırlıdır."[97]

Başka bir rivayette ise Ali (r.a) halifenin veraset ve Allah'ın emriyle değil, şûra ile olması hususunu açıkça kabul ederek şöyle der:

> "Şüphesiz Ebû Bekir'e, Ömer'e, Osman'a biat edenler, onlara biat ettikleri şekilde bana da biat ettiler. Orada bulunanların (başkasını) seçme hakkı olmadığı gibi, bulunmayanın da reddetme hakkı yoktur. Şûra, ancak muhacirlere ve ensara

97 *Nehcü'l-Belâga*, 93. Hutbe.

aittir; onlar, toplanıp birisine uyar ve imam olarak nitelendirirse, bu Allah'ın da hoşnut olduğu bir iştir. Kim onların hükmüne razı olmayıp kınayarak veya bidate uyarak onların işlerini terk ederse, onu geri çevirirler. Kabul etmezse, müminlerin yoluna tâbi olmadığı için onunla savaşırlar ve döndüğü şeyin vebalini de Allah, onun boynuna yükler". [98]

Burada bir hususa dikkat çekmek önemlidir. Hz. Ali ile Cemel ve Sıffîn'de kendisiyle ihtilaf yaşayan sahâbe arasındaki sorunlar Şiî-Sünnî meselesi değildir. O dönem Hz. Ali de dâhil herkes Ehl-i sünnet olduğu gibi bu ihtilaflarda Hz. Ali'nin mutlak manada haklı kabul edilmesi durumunda bile bundan Şiîliğin akidesi için bir delil çıkmaz. Hz Ali'nin ahlâkı, inancı ve duruşu ile günümüz Şîası arasındaki uçurumu anlamak için şunları sormak yeterlidir.

Hz. Ali hakkı olan ve dahi Allah'ın emri ve bu dinin de temeli olan imâmeti elde etmek için neden mücadele etmedi? Hangi Şiî böyle bir durumda gidip Hz. Ebû Bekir'e, sonra Ömer'e ve sonra da Osman'a biat ederdi? Neden Rasûlullah hicret ettiğinde Hz. Ali'yi değil de Ebû Bekir'i yol arkadaşı edindi? Böyle kritik bir dönemeçte, en zorlu yolculuğunda Rasûlullah'ın yanında Hz. Ali'nin olması insanlar nezdinde onun imâmetine delil teşkil etmez miydi? Neden Rasûlullah'ın hastalığı esnasında Ali değil de Ebû Bekir namazı kıldırdı? Cemaate imamlık daha sonraki hilâfete en büyük delil teşkil etmedi mi? Hangi Şiî, güya kendisinden hilâfeti gasp eden ve eşine vurduğu darbeyle onun ve çocuğunun vefatına neden olan biri ile kızını evlendirir?[99] Kendi oğluna onun ismini verir? Ali (r.a) başka bir hutbesinde açıkça halife olmak istemediğini ifade etmektedir:

---

98 *Nehcü'l-Belâga*, 6. Mektup.

99 Şiîler Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'yı darb ettiğini ve onun da bebeğini düşürdüğünü iddia ederler. Bu tutarsız suçlamalarla ilgili ilerleyen bölümlerde yeterli açıklamalar yapılacaktır.

> Vallahi, hilâfete rağbetim ve hükmetmeye isteğim yoktu. Fakat bu iş için beni siz çağırdınız, bu yükü siz yüklediniz! İş bana verildiği zaman Allah'ın kitabına baktım, bize ne emredilmişse onunla hükmedip ona uydum. Rasûlullah (s.a.v)'in bize sünnet olarak bıraktığına uydum."[100] ..."biat, biat diye diye üzerime geldiniz de geldiniz. Ben elimi kapattım siz açtınız, elimi çektim siz yakaladınız"[101]

Hz Ali Hz. Ebû Bekir'e dönük biat için de şunları söylemektedir:

> "O kendisine tekrar bakılmaya gerek duyulmayan ve kendisi için hayırlı kimselerden izin istenmeye gerek duyulmayan tek biattır. O biatı bozan ortaya gereksiz şüphe atmış ve haksız yere karalama yapmış olur". [102]

Hz Ali hilâfete daha layık olmasına rağmen neden vazgeçtiği ile ilgili soruya verdiği cevapta da hilafetin onlara Allah tarafından bir emirle farz ve görev kılındığına değil, kendilerinin de ona layık olduğuna değinmektedir.[103] Hz. Osman (r.a)'ın şehadetinden sonra hilâfet noktasında görüş ayrılıkları yaşandı. Medine, Yemen, Mısır halkı ile Rebîa kabileleri Hz. Ali'yi, Mekke halkının bir kısmı ve Basra halkı sahâbenin ileri gelenlerinden Hz. Talha'yı, Kûfe halkı da sahâbelerin büyüklerinden Hz. Muhammed (s.a.v) 'in halasının oğlu Hz. Zübeyr'i halife yapmak istiyorlardı.

Bu süreçte aşere-i mübeşşereden olan Hz. Talha ve Hz. Zübeyr Medine'den Mekke'ye destekçilerinin arasına gelmişlerdi. Ama kayıtlarda onların halife olmak istedikleriyle ilgili -ki isteseler de bu da caizdir- bir veri yoktur. Hz. Zübeyr ilk halifenin seçim sürecinde Hz Ebû Bekir'i değil Hz Ali'yi desteklemiştir.[104] Dolayısıyla

100 *Nehcü'l-Belâga*, 205. Hutbe.
101 *Nehcü'l-Belâga*, 93. ve 137. Hutbe
102 *Nehcü'l-Belâga*, III. 8.
103 *Nehcü'l-Belâga* s. 242 164. Hutbe
104 Mehmet Efendioğlu, "Zübeyr b. Avvâm", DİA, XXXXIV, 522-524.

onun halifeliğe asla bir hırsı yoktu. Hz. Zübeyr muhayyel Şiî tarihine göre Hz. Fâtıma'nın evi yakılacağı zaman Hz. Ali'ye destek olmuştu. Talha ise onunla birlikte büyümüştü. Diyelim ki onların amacı halifelikti. Peki, Hz. Âişe de mi halifelik peşindeydi?

Hz. Osman Hz. Fâtıma'nın enîstesidir. Hz. Osman'ın torunları Hz. Hüseyin'in kızları Fâtıma ve Sükeyne ile evlenmiştir. Sükeyne Hz. Osman'ın torunu Zeyd b. Ömer ile evlenmiştir. Zübeyr de Hz. Ali'nin de Hz. Fâtıma'nın da akrabasıdır. Hz. Hüseyin Talha b. Ubeydullah'ın kızı ile evlenmiştir. Abdullah b. Zübeyr Hz. Hasan'ın kızlarından biriyle evlenmiştir. Hz. Hasan Hz. Ebû Bekir'in torunuyla evlenmiştir. Hz. Ömer Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'le evlenmiştir. Hz. Hasan'ın kızları Zübeyr Rasûlullah'ın vefatından hemen sonra ilk halife seçiminde Hz. Ali'nin seçilmesini desteklemişti.[105] Zübeyr b. Avvâm Rasûlullah'ın en sevdiği eşi olan Hz Hatice'nin yeğeniydi. Annesi Rasûlullah'ın halasıydı.

Hayatında hiç putlara tapmamış, cahiliye adetlerine meyletmemiş, ilk Müslüman olanlar arasına girmiştir. İslâm'ı kabul ettiği için türlü işkencelere uğramış, İslâm adına ilk kılıç çeken ve Habeşistan hicretine katılan bir sahâbî olma şerefine nail olmuştu. Hz Zübeyr Rasûlullah'la birlikte Bedir, Uhud Hendek ve diğer tüm savaşlara katılmıştır, Peygamberimiz üstlendiği zorlu görevlerdeki üstün başarı ve özverileri nedeniyle"*Her peygamberin bir havarisi vardı. Benim havarim ise Zübeyr'dir*" buyurdu. Hz. Zübeyr ilk üç halife döneminde de pek çok fethe katılmış ve birçok fedakârlıkta bulunmuştur. Peygamberimiz onu cennetle müjdelemiştir.[106] Hz. Talha Rasûlullah'ın havarisi olarak bilinen ve aşere-i mübeşşere'den biriydi. Müslüman olduğu için çokça işkenceye maruz kalmıştı. Rasûlullah'ın katıldığı tüm harplere iştirak etmişti. Uhud

105 Şeyh Müfid, el-Emâlî, 50.

106 Mehmet Efendioğlu, "Zübeyr b. Avvâm", DİA, XXXXIV, 522-524.

Harbi'nde Peygamberimiz onun sırtına basıp tepeye tırmandığı için "Talha'ya cennet vacip oldu" demiştir. Olaylar Şiî kaynakların lanse ettiği gibi kabilecilik ya da liderlik savaşı değildir.

Asıl amaçları Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmaktı. Medine onlar için güvenli değildi. Bu nedenle oradan çıkarak Mekke'ye gittiler. Mekke'de halk hacdaydı. Hz. Osman'ın acı haberi yürekleri dağlamış, sahâbe ve halktan beş bin kişi yola çıkarak katillerden intikam almaya azmetmişti. Ama amaçları Hz. Ali ile savaşmak değildi. Savaşmak isteseler Mekke'den Medine'ye yönelirlerdi. Zîra Mısırlı ve Basralı isyancı asiler zaten Medine'deydi. Bu nedenle Basra'da kendilerine pek çok destekçi bulup kuvvet topladılar ve Irak'a doğru yöneldiler. Basra'yı hareket merkezi seçtiler. Ayrıca Hz. Osman'ın katillerinden Hukeym bin Cebele Basralıydı ve "Küçük Cemel" denilen savaşta onları taraftarlarıyla beraber öldürdü. Olacaklardan da haberdar değillerdi. İnsanlar bir işe girişti-ler mi onun sonunu kendileri tayin edemez ve Allah'ın takdir ettiği kaderi yaşarlar. İşlerin başını ve sonunu mutlak manada kontrol eden yalnızca Allah'tır. İşler istemedikleri yönde ve kontrolleri dışında gelişti. Aynı durum Hz. Ali için de geçerliydi.

Cemel ya da Basra muhalefeti olarak bilinen bu gruba Peygamberimizin sevgili eşi Hz. Âişe liderlik etmekteydi. Hz. Âişe ve diğerleri Hz. Osman (r.a)'ın katillerinin cezalandırılmasını istiyor ve bunu Hz. Ali'ye biatın ön şartı olarak öne sürüyorlardı. Yoksa amaçları direkt bir savaşa tutuşmak değildi. Hz Ali'nin Kûfe'deki temsilcisi olam Ebû Mûsâ el-Eş'arî bile Hz. Ali'nin öncelikle Hz. Osman'ın intikamını alması gerektiğini savunmuş ve kendisine söylemiştir. Bazı sahâbîler de diğer sahâbelerle istişare edilmeden Hz. Ali'ye yapılan biatı geçersiz sayıyorlardı. Zaten Ali (r.a) bile isyancıların baskılarıyla ve şartların icbâr edişi neticesinde halifeliği kabul etmiş, bu sahâbeler bu baskı şartlarının neticesinde biat etmiş ve bazısı da zaten biat da etmemişti.

Emevî ailesinden Yemen Valisi Mervân b. Hakem, Ya'la b. Ümeyye ve Basra Valisi Abdullah b. Âmir de bu ittifakı destekliyordu. Esasen Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr, Hz. Osman (r.a)'ın siyasetini en fazla eleştiren kişilerin başındaydılar. Ancak olayların halifenin ölümüne neden olacak bir felâketle sonlanmasını elbette tepkiyle karşıladılar. Hz. Osman'ı eleştirdikleri için onun katledildiğini düşünüyor ve suçluluk hissi duyuyorlardı. Hz. Talha halifeye tam destek vermeyişi nedeniyle yaptığı ihmali ancak kanının temizleyeceğine inanmaktaydı.

Bu ittifakın Basra'da toplanması üzerine Ali (r.a) Basra'ya yöneldi ve ünlü Cemel Savaşı yaşandı. Hz. Ali sonuçta halife seçilmişti ve meşru halife varken başkalarının ordu toplayıp, yargılama ve cezalandırma yapmasını kendi otoritesine isyan olarak nitelemekteydi. Herkesin kendi bakış açısına göre kurulu bir yaklaşımı vardı ve buna göre içtihat etmişlerdi. Ancak Hz. Ali Ehl-i sünnet'e göre hakka en yakın tarafken diğer taraf da bâtılda değildi. Her hata bâtıl olmadığı gibi her yanlışlık da mutlak dalalet değildir. Öyle olsa "İki mümin grup aralarında savaştıklarında" ayetinde tarafların ikisi de mümin olarak tanımlanmazdı. Bu savaşta sahâbelerden pek çok kimseyle birlikte Hz. Talha ve Hz. Zübeyr de şehit edildi.[107]

Başlangıçta taraflar çeşitli müzakereler yaparak sorunu savaşmadan çözmeye çalışmışlardı. Ancak geceleyin ansızın **İbn Sebe**[108] yanlılarının ve Basra ittifakının kazanması durumunda Hz. Osman'ın katline iştirak ettikleri için cezalandırılacağını düşünen suçlu kitlelerin aynı anda iki tarafa da saldırması neticesinde orduların savaşa tutuştukları rivayet edilir. Basra ve Mısır'dan Medine'ye gelerek

107 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, s. 38.

108 Hz. Ali'ye aşırı sevgi ve benzer bâtıl inanışları ilk defa ortaya atan Yemen asıllı eski bir Yahudi.

Hz. Osman'ı katleden isyancıların profillerine bakıldığında ashabın başarılarını, devlet mevkilerindeki konumlarını ve onlara valilikler verilmesini kıskandıkları görülür. Bunların bir kısmı Hz. Osman'ın bazı hata ya da günahları nedeniyle görevden aldığı kimseler, bazıları ise bir makam bekleyip ona erişemeyenler bazıları ise devleti bir pasta gibi görüp pay almak isteyenlerdi.

Önemli bir kısmı Kureyş egemenliğini kabullenmediği için isyana teşebbüs etmiş ve ceza olarak da sürgüne gönderilmişti. Hz. Osman'a gelip itirazlarını dile getirdiklerinde Hz. Osman'ın hacda namazı cem etmesini, beytülmâle yani devlete ve halka ait develer otlansın diye Medine dışında bir bölgeyi otlak yapması gibi alakasız gerekçeler sunmuşlardı. Ciddi bir eleştirileri yoktu sadece marazları, garezleri ve bahaneleri vardı. Yoksa Medine'deki otlak, Mısır'dan gelen isyancıları neden ilgilendirsin ki? Amaçları ve ajandaları devlet idaresinde ehil ve güvenilir olmadıkları için sahip olamadıkları temsil hakkına erişmekti. Hz. Osman ise kendisinden önceki halifelerin yolunu takip etmiş ve irtidat eden ya da yeni İslâm'a giren kabilelerinin temsilcilerini önemli mevkilere getirmemiştir.

Örneğin Mâlik el-Eşter Kureyş'in devlet içindeki etkisinden rahatsız olan isimlerden biridir.[109] Şiîler'in kahraman olarak lanse ettikleri Mâlik el-Eşter'e atfedilen bir söz bu bağlamda çok önemlidir. Hz. Ali çeşitli valiliklere kendi akrabalarını atadığı zaman "Yemen Ubeydullah'ın, Hicaz Kusem'in Basra Abdullah'ın, Kûfe Ali'nin. Öyleyse biz yaşlı şeyhi (önceki halifeyi) niçin öldürdük?" demiştir.[110] İbn Sebe Sâsânî İmparatorluğu döneminde Yahudilerin merkezi sayılan Babil'de (Kûfe) ikamet etmekteydi ve Hz. Ali'nin ordusunun önemli bir kısmı da Kûfeliydi. Kimliğini gizleyen

109 İsmail Yiğit, "Osman" DİA, XXXIII, 438-443.

110 Taberî, *Tarih-i Taberi*, III, 31.

Mecûsîler olduğu gibi kimliğini gizleyen Yahudilerin de bu çatışmalarda rolü olması muhtemeldir. Dolayısıyla İbn Sebe'nin toplumsal bir tabanla ilişkisi muhal değildir. O dönem yalnızca Anbar vilayetindeki Yahudi nüfusunun 90 bin olduğu nakledilmektedir.

Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'nin ordusundan bir kesim Hz. Âişe'nin ordusuna saldırmıştır. Hz. Ali'nin saflarında muhtelif ajandalara sahip şaibeli ekipler bulunmaktaydı. Bunların da başında Hz. Âişe'nin ordusunun zafer kazanması durumunda Hz. Osman (r.a)'ın intikamını alacağından endişe eden katiller vardır. Nitekim Hz. Ali'nin taraftarı görünüp sonradan büyük suçlara imza atan kimselere bakıldığında onun taraftarı görünümünde olan çok sayıda provokatif ve tehlikeli ismin yer aldığı görülür. Örneğin Hz. Ali'yi şehit eden İbn Mülcem başlangıçta fanatik bir Ali taraftarıydı. Daha sonra Haâricîlere katılmıştı.

Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali safında savaşan Şimr b. Zilcevşen de Hz. Hüseyin'in katlinde rol oynadı. Şii kitaplar da Şimr bin Zilcevşen'in Sıffîn'de Hz. Ali'nin askerlerinden biri olduğunu kabul eder.[111] İslâm tarihinde Hâricîler olarak bilinen ve herkesi tekfir eden, büyük katliamlara ve fitnelere neden olan topluluk da tamamen Hz. Ali taraftarlarından oluşuyordu. Hz. Osman'ın katlinde rolü olan, ancak daha sonra Hz. Ali safında önemli roller icra eden Hurkus bin Züheyr ise bir kabileye sığınmıştır ve en son Hâricîler'den olmuştur. Zaten Hz. Ali'yi istemediği hilâfeti seçmeye icbar etmişlerdir. Olaylar Hz. Ali'nin de kontrolünden çıkmıştır.

Bazı milel uzmanları savaşın İbn Sebe'nin provokasyonu sonucu meydana geldiği yönündeki iddiaların, aralarında çok sayıda sahâbenin de yer aldığı iki tarafın da suçlanmasını engellemek amacıyla yapılan bir tevilden ibaret olduğunu iddia ederler.[112]

111 Şeyh Ali el-Şahrûdî, *Müstedrekâtu ilmi ricâli'l-hadis*, IV, 220.

112 Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*, IV, 279.

Bu iddia ilk defa müsteşrik Friedlaender tarafından ortaya atılmıştır[113] ve Şîa'nın kökeninde bir Yahudi'nin, İbn Sebe'nin etkisi bulunduğu fikrini kabullenmek istemeyen bazı Şiî kitleler tarafından memnuniyetle karşılanıp desteklenmiştir. Gerekçe olarak da İbn Sebe'den bahseden rivayetlerin ana kaynağının Seyf b. Ömer olmasını göstermektediler. Oysa İbn Sebe hakikati yalnızca Seyf b. Ömer'in rivayetine değil başka rivayetlere de dayandığı gibi, onun tarihte yaşamış bir şahsiyet olduğu, Şîa'nın büyükleri tarafından da kabul görmüştür. Oysa İbn Sebe Hz. Ali'nin ordusunda bulunan tek Yemenli değildir. Orduda bariz bir Yemenli ve İranlı ağırlığı bulunmaktaydı ve onlar iktidarın Kureyş'te ve Mekke-Medine ahalisinde olmasından hoşnut da değillerdi.

Kimi tarihçiler Cemel Savaşı'nın Emevî-Kureyş çatışmasından ibaret olduğunu iddia etmektedir ki bu iddiayı yalanlayan pek çok veri bulunmaktadır. Hz. Âişe'nin kardeşi Muhammed b. Ebû Bekir, Ali (r.a) safında yer almıştır. Emevîler'in büyüklerinden Mervân b. Hakem savaştan önce Basra ittifakını desteklemeyi bırakmış, Hz. Osman (r.a)'ın iki oğlu da Hz. Ali'ye karşı savaşmamıştır. Tanınmış pek çok Emevî vali de tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Yine de Hz. Ali'nin vali tercihlerinde Hâşimîler'i ve ensarı, Muaviye'nin ise Kureyş'i öncelediği ve Sıffîn Savaşı'nda karşı karşıya gelmeden önce bazı Emevî öncülerinin Ali (r.a) karşısındaki ittifakı destekleyerek savaşa etkide bulundukları ve Hz. Muaviye'nin bundan dolayı zaman kazanmış olduğu da ortadadır. Üstad Said Nursi Cemel ve Sıffîn Harpleri'ni birbirinden ayırmakta, her bir harbi kendi bağlamında değerlendirerek mükemmel bir tespitte bulunmaktadır. Üstad şöyle demektedir:

113 Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists İn Early Muslim Iraq*, 55.

> ""Hazret-i Ali, adalet-i mahzâyı esas edip Şeyheyn zamanındaki gibi o esas üzerine gitmek için içtihat etmiş. Muârızları ise, Şeyheyn zamanındaki safvet-i İslâmiyye adalet-i mahzâya müsait idi; fakat mürur-u zamanla İslâmiyetleri zayıf muhtelif akvam hayat-ı içtimaiyye-i İslâmiyyeye girdikleri için, adalet-i mahzânın tatbikatı çok müşkül olduğundan, 'Ehvenüşşerri ihtiyar' denilen adalet-i nisbiyye esası üzerine içtihad ettiler. Münakaşa-i içtihadiyye siyasete girdiği için muharebeyi intaç etmiştir. Madem sırf lillâh için ve İslâmiyetin menâfii için içtihat edilmiş ve içtihattan muharebe tevellüt etmiş; elbette hem katil, hem maktul, ikisi de ehl-i cennettir, ikisi de ehl-i sevaptır diyebiliriz. Her ne kadar Hazret-i Ali'nin içtihadı musîb ve mukabilindekilerin hata ise de, yine azaba müstehak değiller. Çünkü içtihad eden, hakkı bulsa iki sevap var; bulmazsa, bir nevi ibadet olan içtihad sevabı olarak bir sevap alır, hatasından mazurdur.""[114]

Yukarıdaki veciz ifadelerden anlaşılan şudur ki Ali (r.a) daha genel ve şümullü bir dönüşüm ve adaleti tesis edebilmek için zamana ihtiyaç duymuş ve o zamanı ve iktidar gücünü elde edinceye kadar bazı kebairden olmayan sorun ve cezaların çözümünü siyaseten ertelemiştir. Dahası Hz. Osman (r.a)'ın katlinin ağır şüphelileri bulunsa da gerçek suçlularını tespit etmek mümkün olmamıştır. Ancak Hz. Âişe, Hz. Muaviye ve cennetle müjdelenen diğer sahâbeler ise derhal mutlak adaletin icra ve tatbikini talep etmişlerdir. İki taraf da içtihad etmiş, Ali (r.a) içtihadında isabet etmişse de diğer taraf da ecir almıştır. Zaten Kur'an'ı Kerim'de yer alan ve "iki mümin kesim savaşırlarsa aralarını bulun" âyet-i kerîmesi de bazen savaşan iki taifenin de mümin olabileceğini açıkça

114 Said Nursi, *Mektûbat*, 15. Mektup

göstermektedir. Yine İsmâilî kaynaklarda Hz. Ali ile taraftarları arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

Cemel'de hayatını kaybedenler müşrik midir?

Hz. Ali: Onlar şirkten ayrılıp uzaklaştılar. Peki, münafıklar mı? Ali: Münafıklar Allah'ı çok az anarlar. Peki, onların durumu nedir?

Ali: Onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir. Allah bizi onlara karşı savaşta başarılı kıldı.[115]

Hz. Ali'nin iktidarı önünde pek bir mâni kalmadığı görülse de bir süre sonra Şam'da ciddi bir etkinliği bulunan Muaviye b. Ebi Süfyân, Hz. Ali'nin hilafetine biat etmeyi kabul etmemiştir. Hz. Muaviye biat için ön şart olarak Hz. Osman (r.a)'ın katillerinin cezalandırılmasını talep etmekteydi. Üstelik Hz. Osman (r.a)'ın katlinin bazı baş şüphelilerinin Hz. Ali (r.a) 'ın ordusunda komutan oluşu işi içinden çıkılmaz bir hale getirmişti. Cemel Savaşı ile görünürde Hz. Ali'nin hilâfetinin (656-661) önündeki önemli bir engel ortadan kalksa da sahâbenin büyüklerinden pek çok kimsenin şehit olması İslâm toplumundaki ayrılıkları daha da derinleştirmiş, Müslümanlar arasında kan dökülmesi yönünde ilk örnek olmuştu.

Hz. Muaviye, Hz. Osman (r.a)'ın kanının yerde kaldığı, intikamının alınması, katillerinin bulunup cezalandırılması gerektiği yönünde ısrarda bulunarak Hz. Ali'nin bu hususta yavaş davrandığını savunuyordu. Gerçekten de Hz. Muaviye Hz. Osman (r.a)'ın katlinde rol oynadığı bilinen üç ismi de zaman içinde öldürmüştür. Bunlar Muhammed b. Ebû Huzeyfe, Muhammed b. Ebû Bekir ve Mâlik el Eşter'dir. Hz. Muaviye'ye bu süreçte Hz. Osman (r.a)'ın Mısır Valisi iken görevden uzaklaştırmış olduğu Amr b. el-Âs destek verdi. Hz. Ali'nin öz kardeşi Akîl b. Ebû Tâlib Sıffîn Savaşı'nda

115 Kâdı Numan el-Mağribî, Şerhu'l-ahbâr (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî), 1/399.

öz ağabeyine karşı savaştı.[116] Taraflar hicretin 37. yılında (milâdî 657) Sıffîn Savaşı'nda birbirleriyle karşılaştılar.

Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin ordusu galibiyete yakınken Amr b. el-Âs'ın önerisiyle Hz. Muaviye'nin ordusu Kur'ân mushafını (Şam mushafı) beş mızrak yardımıyla havaya kaldırarak[117] Kur'ân'ın yaşanan ihtilafta hakem olması çağrısını yaptılar. Bunun üzerine orduda karşı cephedeki Müslümanlara karşı savaşma konusunda isteksizlik oluştu. Böylece Hz. Ali'yi sorunun hakem vasıtasıyla çözülmesine ikna etmiş oldular.

Cemel ve Sıffîn Harpleri'ni hak ve bâtılın keskin çizgilerle ayrıştığı iki tarafın savaşı olarak görmek en basit tabirle hakkı temelden inkâr etmektir. En başta bu iki savaşta da ashab ikiye değil üçe bölünmüştür. Sahâbenin önemli bir kısmı iki tarafı da desteklememiştir. Sahâbenin büyüklerinden Sâd b. Ebî Vakkâs tarafsız kalmıştır. Mesele iman-küfür savaşı olsa sahâbe tarafsız kalmazdı, mesele bir tarafın güneş gibi apaçık haklı olduğu bir ihtilaf olsa ashab çatışmaya bigâne kalmazdı. Sorun bir tarafın diğerine alenen zulüm ve saldırganlık ettiği bir haksızlık olsa ashab saldırgan tarafa karşı mazlum tarafa destek olurdu.

Sonraki süreçlerde Hz. Ali'nin yakın amcaoğlu (dolayısıyla Peygamberimizin de amcaoğlu) Abdullah b. Abbas da ondan ayrılarak Medine'ye çekilmiştir. Çeşitli kaynaklara göre Hz. Ali'nin ordusunda yer alan Eş'as b. Kays, Hz. Ali'ye savaşı durdurması için ısrar etmiş ve "bu savaş kardeşin kardeşi vurduğu bir savaştır, bu savaştan Mâlik el-Eşter faydalanıyor" demiştir. Peygamberimizden rivayet edilen hadisler ve Müslümanlar arasındaki ihtilafları ele alan

116 İbn Hişam, Siret-i İbn Hişam,

117 Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *İslâm Tarihi* Çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Hivda Yay. 2007), s. 241.

âyetler savaşan iki tarafa kıyasla savaşa katılmayıp fitneden uzak olmayı tercih eden ashabın en isabetli taraf olduğunu göstermektedir.

Hz. Ali Nehrevan Savaşı'nda Hâricîler'e karşı zafer kazandığında tebessüm edip secde ederek haklılığından emin olduğunu izhar etmiş, Cemel Harbi sonrası şehit olan ashabın büyüklerini görünce ağlamış,[118] Sıffîn'de ise üzüntüsünü belirtmiştir. Birçok Şiî kitapta Hz. Ali'nin Cemel Savaşı'nda akan kanlar neticesinde Hz. Hasan'a helak oldum dediğini ve olayların bu raddeye varacağını bilmiyordum dediğini rivayet ederler.[119] Hz. Hasan da babasına "baba ben sana hilâfeti alma ve savaşa tutuşma demedim mi? Diye hatırlatmada bulunduğu da Şiî kaynaklarca doğrulanmaktacdır. 12 İmam Şiîliği kaynaklarında da aynı rivayetler yer almaktadır. Ali (r.a) hiç bir zaman hiç bir düşmanını şirk ya da münafıklıkla itham etmemiştir. O sürekli *"Onlar bizim emrimize itaat etmeyen kardeşlerimizdir"* derdi.[120] Şiî âlimler Hz. Ali'nin ve diğer imamların sahâbelerle ilgili tüm olumlu açıklamalarına takıyye yaptıkları savunmasıyla cevap vermektedirler. Şiî âlimler de takıyye inanışı nedeniyle şeriatın birçok hükmünün karmakarışık olduğunu ve anlaşılmasının (yani doğru olanla takıyye olanın ayırt edilmesinin) son derece güçleştiğini, ifade etmektedirler. [121]

Sıffîn hadisesi ile alakalı en fazla gündem edilen vaka Kur'ân'ın mızraklara takılması meselesidir. Şiî retorik hadiseyi çarpıtarak ve detay vermeden karikatürize ederek aktarmaktadır. Sanki o dönemde Kur'ân ince kâğıttan mamul matbu gibi kitap halindeydi de sahifeleri yırtıp saygısızlık yapmışlar gibi bir algı oluşturulmaktadır. Oysa hakikatte sanduka içinde olan Şam mushafı ellerinde

118 Mehmet Efendioğlu, "Zübeyr b. Avvâm", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/zubeyr-b-avvam (13.02.2024).

119 Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî* (Müessesetü'l-A'lemî), 284; el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), 47/356.

120 el-Himyerî el-Kummî, Kurbu'l-İsnâd, 94.

121 Yûsuf el-Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdira* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ), 5,8.

bulunan en uzun araç olan mızraklarla havaya kaldırılmış ve tarafların aralarındaki meselede Kur'ân'ı hakem etmeleri daveti yapılmıştır. Çatışan tarafların sulh için Kur'ân'ın hakemliğine davet edilmesinde ayıplanacak bir durum olmadığı gibi eğer Ali (r.a) ve savaşın iki tarafı da bunu ayıplasalar hakemlik çağrısına uymazlardı.

Ehl-i sünnet sahâbelerin adaletine inanır ve Hz. Muaviye ile Ali (r.a) ihtilafında da büyük oranda Ali (r.a) lehine tutum sergiler. Onunla Yezîd'i de ayrı tutar. Neden olmasın ki? Şiîler Hz. Ali ile ona karşı savaşan kardeşi Akîl'i bir mi tutarlar? Hz. Ali ile onun halifeliğini kabul etmeyen Abbas'ı aynı mı sayarlar? Sünnî coğrafya baştanbaşa dolaşıldığında Yezîd ismine rastlamak mümkün değildir. Yezîd'in Hz. Hüseyin'in katlindeki rolü Ehl-i sünnet topluluklar nezdinde mahkûm edilmiş ve çocuklarına bu ismi vermekten sakınmışlardır. Ancak Şiî topluluklar çocuklarına Osman, Ömer, Ebû Bekir ve Âişe ismi vermezler. Bununla birlikte Hz. Ali'nin haklı olduğunu kabule rağmen Ehl-i sünnet Hz. Muaviye aleyhine de ağır sözler söylemekten sakınmıştır.

Hz. Muaviye ile ilgili tarihi süreç ile tarihsel anlatı birbirine uymamaktadır. Kendi dönemindeki aktörler onu hayırla yâd edip onun ordusunda fetihlere katılmıştır. Hz. Muaviye ordusunda çokça sahâbe savaşmış ve şehit olmuştur. Örneğin Şîa'nın Ali'nin en büyük destekçisi olarak lanse ettiği Hz. Ebû Zer Hz. Muaviye'nin komutasında Anadolu fetihlerine ve Kıbrıs fethine katılmıştır. İstanbul'da medfun Ebû Eyyüb el-Ensârî yine Hz. Muaviye tarafından gönderilen orduya katılıp İstanbul kuşatmasına iştirak etmiştir. Hz. Rasûlullah'ın halası Ümmü Haram (hala sultan) da Hz. Muaviye döneminde fetihlere katılmıştır. Bunlar açık olgu ve realitelerdir. Ancak öte yandan sonradan gelen tarihçilerin onun aleyhine sözleri vardır. Bu söz ve iddialar sonradan yapılan değerlendirmelerin bir sonucudur. Birini kötü olarak tanıtmak için bir kötülüğü de yeter bir kötü iftira da ancak iyi olarak yâd edilmek zordur ve çokça iyiliği cem etmek gerekir. Bu bağlamda Ehl-i

sünnet, sahâbeyi kutsamaya değil onlar hakkında adil ve dengeli olmaya davet etmektedir. Sahâbeyi tenkit ayrı tekfir ise ayrı şeylerdir.

Hz. Muaviye Peygamber (s.a.v)'in vahiy kâtipliği görevini icra etmiş, aynı zamanda İslâm'a büyük hizmetler yapmıştır. Peygamberimiz Muaviye'nin kız kardeşi ile evlidir ki bundan ötürü Hz. Muaviye ümmmetin dayısı sayılır. Hz Ali'nin amcaoğlu Hz. Abbas Hz. Muaviye'nin kesinlikle fakih olduğunu belirtmiştir. Hz. Muaviye Arab'ın dört dâhisinden biridir ve diğer üçünü de kendi yanına almıştır. Hz. Muaviye, Amr b. El-Âs, Mugîre b. Şûbe ve Ziyâd b. Ebîh'dir. Hz. Muaviye kendisinden önceki halifeleri kendisinden kesinlikle üstün gördüğünü her fırsatta dile getirmiş, Hz. Ali ile aralarında yazılacak anlaşma metnine önce Hz. Ali'nin isminin yazılmasını, zira onun daha üstün olduğunu kendisi söylemiştir. Sahâbe arasında hafız olan az sayıda kişiden biridir ve 40 yıl boyunca Bizans oyunlarına karşı Şam'da İslâm dünyasının sınır korumasını sağlamıştır. Şam'da hiçbir zaman isyan, bölünme, kargaşa yaşanmamıştır.

Şîa'nın sürekli biçimde Hz. Muaviye ve Yezîd'i hedef alması aslında Ebû Bekir ve Ömer'i yıpratmak için yol bulma çabasıdır. Ehl-i sünnet bu hususta Peygamberimiz (sav)'den rivayet edilen "Ashabıma sövmeyin. Allah'a yemin olsun ki sizden biriniz Uhud Dağı kadar altın infak etse de, onların ne bir avucuna ne de yarısına ulaşabilir" hadisine uymaktayken.[122] Humeynî *"el-Cihâd'ul-Ekber"* isimli kitabında Muaviye'yi şu şekilde tanımlamaktaydı: "Muaviye 40 yıl boyunca toplumun başkanlığını yapmış ama dünya laneti ve ahiret azabından başka hiçbir şey kazanmamıştır".[123]

Şam halkından bazı cahiller Hz Ali aleyhine haddi aşacak sözler etmişlerse Kûfe halkının da bunların benzerini Hz Muaviye ve

122 Buhârî, Ashâbü-n Nebî, 22. Müslim, Fedailu-s Sahabe, 140. Ebû Davud, Sünnet, 10

123 Humeynî, Cihâdu'n-nefs ev el-cihâdu'l-ekber, s. 48

ona destek veren sahabeler için yaptıkları unutulmamalıdır. Bu insanlar birbirine kılıç çekmişler ama birbirini kâfir olarak görmemişlerdir. Birbirine kılıç çekenlerin birbirine övgü düzmesi de beklenemez. Bu Hz Muaviye taraftarlarından beklenemeyeceği gibi Hz Ali taraftarlarından da beklenemez. Her savaş ve çatışmanın holiganları vardır. Ancak Hz. Muaviye'nin bu çatışmalarda Hz. Ali'yi üstün gördüğünü kabul ettiği çok sayıda rivayet mevcuttur.

Hakemler anlaşma metnini yazacakları vakit Hz. Muaviye "Ali benden üstündür. Onun ismini benden önce yazın" demiştir. Kendisine "Ali mi üstündür yoksa sen mi? Diye sorulduğunda elbette Ali" demiştir. Peki, neden ona biat etmiyorsun denildiğinde de amcaoğlu Osman'ın vahşice ve haksız yere katledildiğini, öncelikle onun katillerinin cezalandırılmasını talep ettiğini belirtmiştir. Hz. Muaviye öz akrabası olan Hz. Osman'ın katilleri cezalandırılmadan Hz. Ali'ye itaati büyük bir utanç olarak görmüştür. Burada akrabalık hamasetinin yanında başka dinamikler de devreye girmiştir. Hz. Osman'ın eşi Nâile Bint Ferâfisa son derece zeki, asalet sahibi ve şair niteliği olan bir hanımefendiydi. Aslen Kelb kabilesinden olan Nâile Hz. Osman'ın katli esnasında kötü muamele ve sözlere maruz kalmış, eşi gözleri önünde katledilmiş ve iki parmağı da kökten koparılmıştır. Kendisi hem Şam'da bulunan ve Araplar arasında en kalabalık nüfusa sahip aşiretler arasında olan Kelb kabilesine hem de Hz. Osman'ın akrabası Hz. Muaviye'ye son derece etkili ve belâgat yüklü bir mektup yazarak eşinin ve halifenin intikamının alınmasını talep etmiştir. Hz. Osman'ın kanlı gömleğini ve kendisinin kopan parmaklarını da Şam'a göndermiştir. Mektup Dımaşk Mescidi'nde halka okunmuş, halifenin kanlı gömleği ve eşinin parmakları da mescit kapısına bir yıl asılmıştır. Halk intikam yemini etmiştir.

Mesele Hz. Muaviye'nin de kontrolünden çıkmış, Kelb kabilesinin ve genel olarak da Hz. Osman'ı seven herkesin temel meselesi

bir onur meselesi olarak telakki edilmiş, geri dönülemez bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Hz. Ali ise halifenin katlinde baş zanlı olan Sevdan bin Humran'ın o gün Medine'de öldürülmüş olmasını intikamın alınmış olması olarak kabul etmiştir. İntikam isteyen diğer ashabı hem şartların buna uygun olmadığı hem de katillerin kim olduğunun belli olmadığı hususunda ikna edememiştir. Katil zanlılarının mühim bir kısmının Hz. Ali'nin taraftarı görünümünde olması işleri çözümsüz hale getirmiştir. Hz. Muaviye'nin esas amacı hilâfet değil Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasıydı. Bundan ötürü o Cemel Savaşı'nı destekleyen hiç bir adım atmamıştır.

Hz Muaviye taraftarları onu hem çok seviyordu hem de Hz Muaviye büyük bir askeri dehaya sahipti. Hz Ali ilimliydi, cengâverdi ancak Hz Muaviye askerî ve siyasî bir kişiliğe sahipti. Hz Ali kendi ordu ve tebaasına hâkim değildi. Taraftarları sürekli biçimde ondan ayrılmakta, çoğu zaman emrine itaat etmemektelerdi. Hz. Ali'nin idaresindeki bölgeler ağırlıkla itaatsizliğiyle ünlü Kûfe halkından oluşuyordu.

Şam'da ise ne bir isyan, ne bir asayiş bozukluğu vardı. Öyle ki Bizans İmparatorluğu, Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki savaşa rağmen Hz. Muaviye'nin cenkleri sonucu ellerinden çıkmış olan Şam'ı geri almak için girişimde bulunmaya cesaret dahi edememişlerdi. Bunun bir nedeni de Hz. Muaviye'nin deha sahibi bir devlet adamı oluşudur. Henüz küçük yaştan itibaren bir prens ve lider olarak yetiştirilmişti. Bir gün babası "oğlum Araplara efendi olacak" dediğinde annesi Hind "eğer yalnızca Araplara efendi olacaksa şimdi ölsün" demiştir. Hz. Muaviye savaşta güçlü taraf olmasına rağmen Hz. Hasan ile sulh yolunu seçmiştir. Hz Muaviye İslâm tarihinde ilk profesyonel orduyu kuran vali ve halifedir. Kendisi 40 yıl Roma İmptaratorluğu'yla karada ve denizde harp etmiş, İslâm'ın en büyük düşmanına karşı ribat görevini ifa etmiştir. Hz.

Muaviye tüm sahâbîler arasında Kur'ân'ı tamamen hıfzeden az sayıda isimden biriydi.

Neticede iki taraftan da birer hakem görevlendirilmesi gerekmekteydi. Hz. Ali yanlıları sahâbenin büyüklerinden Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi tercih ettiler.[124] Hz. Muaviye tarafı ise Amr b. el-Âs'ı hakem olarak görevlendirdi. Bunun üzerine Amr b. el-Âs ve Ebû Mûsâ El-Eş'arî bir araya geldiler ve tarafların ikisinin de hilâfetten azledilmesi konusunda uzlaştılar. Çeşitli tarihî kaynaklarda Amr b. el-Âs'ın bu karar sürecinde zekice bir plan yaptığı ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi kandırdığı da iddia edilir. Ancak ilk dönem tarihçiler bunun daha fazla kan dökülmesini engellemek amacıyla yapılan bir tercih ve ictihaddan ibaret olduğunu belirtirler.[125] Başka rivayetlerde ise herhangi bir hile olmadığı, yalnızca harbin dondurulduğuna değinilir. Gerçekte olan şey tahkim olayı neticesinde Hz. Ali'nin Kûfe'de Hz. Muaviye'nin ise Şam'da halife olması ve kendi pozisyonlarını savaşa devam etmeden sürdürmeleridir. Ortada bir hile de yoktur. Her iki tarafın da ordularıyla birlikte kendi bölgelerine çekilmeleri de bunu desteklemektedir. Aksi halde Ali (r.a) önce Kur'ân'ın (ya da en basitiyle hakemlerin) hakemliğine rıza göstermiş, verilen karar kendi aleyhine olunca onu reddetmiş sayılır. Bu da Hz. Ali'nin şanına yaraşmaz.

Bu olay Ali (r.a) taraftarları arasında bir bölünmeye neden oldu ve Müslüman toplum Hâricîler ismiyle bilinen üçüncü bir kesime bölündü. Hâricîler hükmün ancak Allah tarafından verileceğini savunarak hilâfet gibi önemli bir hususta Hz. Ali'nin hakemliği kabul etmesi nedeniyle küfre girdiği iddiasında bulundular.[126] Hâricîler daha sonra Hz. Ali'nin Hz. Muaviye'ye karşı mücadelesini sekteye uğratacak ve onu katline varan sürece kadar meşgul edeceklerdi.

---

124 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, s. 115.

125 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, s. 39.

126 Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, C.1, ss.125-127.

Hâricîler Nehrevan Savaşı gibi pek çok harpte kendilerine büyük darbeler vuran Hz. Ali'nin öldürülmesi gerektiğine hükmederek ona, Hz. Muaviye'ye ve Amr b. Âs'a suikast tertip ettiler. Diğer suikastlar başarısız olurken Abdurrahman b. Mülcem tarafından Hz. Ali'ye düzenlenen suikast başarılı oldu ve Ali (r.a) sabah namazında zehirli bir hançerle yaralanarak şehit edildi.[127] Hz. Muaviye de kendisine yapılan suikasttan yaralı olarak kurtuldu.

Rasûlullah (s.a.v) bazı hadislerde Hâricî toplumunun özelliklerine değinir. İslâm âlimleri Peygamber (s.a.v)'in Hâricîliğin zuhur etmesinden önce açıkladığı bazı haberleri/olguları esas alarak Peygamber (s.a.v)'in tavsif ettiği grubun Hâricî grubu olduğu ve bunların İslâm ümmetinin genelini İslâm dışı görüp tekfir ederek bu vasıflara uyduklarını belirtirler. Hâricîler aynı zamanda bedevî bir topluluk olup bakış açıları son derece çapsız, derinliksiz ve hikmetsizdir. Bu düz bakış açısı Hâricîler'in dinî konuları yüzeysel ele almalarını ve enine boyuna ince değerlendirmeler yapmaktan uzak olduklarını göstermektedir. Nitekim Buhârî ve Müslim'de geçen bir hadiste bir bedevînin Peygamber (s.a.v)'e gelerek onun yakasından tuttuğu ve kendisini rahatsız edecek derecede kaba bir şekilde *"Yazıklar olsun sana! Ey Allah'ın Rasûlü adil ol!"* dediği anlatılmaktadır. Peygamber (s.a.v) işte bu şahıs hakkında şöyle buyurmaktadır:

> "Huveysira'nın soyundan (burada soyundan ifadesi ile kasıt onun geleneğinden ve ahlâkındandır) öyle insanlar gelecekler ki; onların suyu da huyu da aynı böyledir. Onlar Kur'ân okuyacaklar ama okudukları Kur'ân köprücük kemiklerinden aşağıya inmeyecek, kalplerine işlemeyecektir. Onlar okun avı delip çıktığı gibi dinden çıkacaklardır".[128]

127 İbn- Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, XI, 14.

128 Buhârî, Fedailu-l Kur'an, 36; Muslim, Zekât, 143; Ebû Davud, Sünnet, 31

Hâricîler'i, diğer fikralardan ayıran bariz özelliklerinden biri âyetlerin ve hadislerin zâhirine ve şekline takılmaları, âyet ve hadislerin hikmeti, arka planı ve manasına önem vermemeleri, lafız anlamına göre hüküm çıkarmalarıdır. Bu bağlamda Hâricîler, büyük günah işleyen herkesin aslında kâfir olduğunu, Hz. Ali'nin de tahkimi kabul etmesi neticesinde kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. "Allah'tan başka kimse hüküm veremez" sözüyle Hz. Ali'nin beşer tarafından yapılan tahkime zorunlu şartlar neticesinde ve büyük oranda hür iradesi olmamasına rağmen icbaren rıza göstermesine atıfta bulunmakta ve Hz. Ali'yi kâfir olarak kabul etmektedirler. Hz. Ali "Allah'tan başka kimse hüküm veremez" diyerek kendisini tekfir eden Hâricîler'e "Kelimetu hakkin urîde bihe'l-bâtil" (Bu söylediğiniz hak bir sözdür, fakat kastettiğiniz ve amaçladığınız bâtıldır) şeklinde karşılık vermiştir.[129] İbni Teymiyye Hâricîler'i şu şekilde vasfetmektedir:

> "Hâricîler Müslümanları tekfir ilk eden ilk taifedir. Onlar Müslümanları günahlardan dolayı tekfir ederler. Onlara kendi bid'atları hususunda muhalefet edenleri de tekfir ederler. Onların kanını ve malını helâl sayarlar".[130]

Ebû Zehra, *"Ca'fer es-Sâdık"* isimli eserinde, Hâricîler ile Gulât Şiîler'in bazı hususlarda uzlaştıklarını ve benzer refleksler gösterdiklerini aktarır. Ona göre Ehl-i beyt'e taraftar olduğunu iddia edenlerin bir kısmı, "İmama uyan ve onu tanıyan kimseye her şey mübahtır, artık hiçbir şey haram değildir" derler. Hâricîler ise Hz. Osman (r.a), Ali, Talha, Zübeyr ve Emevîler'in zalimlerinden uzaklaşan kimselere her şeyin mübah olduğunu iddia ederler. Bu bağlamda iki taraf da kendi görüşüne uyanların günahtan arındığını iddia eder.

---

129 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, s. 117.

130 İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ III, 279.

Hicrî 130 yılında Medine'yi işgal eden Hâricîler'in lideri Ebû Hamza eş-Şerrî, Medine halkına yönelik hitabında onları aşağılamış, halkın şehri ele geçiren taraftarlarını "yeni yetme toy delikanlılar ve katı bedevîler" olarak nitelendirdiklerini, ancak Hâricîler'in "gençliklerine rağmen olgun insanlar olduklarını" iddia etmiştir.[131] Aslında bu konuşma tarihî bir vesika niteliğindedir. Bu tarihî kıssa Hâricîlik akımının çöllerde ve vahalarda yaşayan bedevîler arasından çıktığını, medenî bir akım olmadığını da göstermektedir. Zîra Hâricîler görüşlerinde rikkat ve derinlik sahibi değildirler. Katı, sert ve yüzeyseldirler. [132]

Aslında İslâm'da ilk defa ortaya çıkan siyasî fırka Hâricîliktir ve onlara diğer Müslümanları tekfir etmeleri, hem Ali (r.a) hem de Hz. Muaviye taraftarlarını kâfir görmeleri ve yöneticiye karşı huruç etmeleri nedeniyle Hâricî denmiştir. Bu bile başlı başına Ali (r.a) ve Hz. Muaviye taraftarlarının birbirini tekfir etmediğinin en bariz delili sayılır. Aksi olsaydı ve zaten tüm taraflar birbirini tekfir ediyor olsalardı bu üçüncü tarafa Hâricî ismi verilmezdi. Onlardan önce ihtilaf edenlere Hâricî denirdi. Hakikatte Hâricîler'le Şiîler aynı meşrebi, aynı yolu takip ederler. Ancak Hâricîler akîdelerini aşikâr bir biçimde ilan ederken Şiîler bu cürete sahip değillerdir ve inançlarını gizlerler. İki taife de Müslümanların genelini tekfir etme konusunda aynı tutumdadırlar.[133]

Hz. Hasan Dönemi

Şiîler tarafından yanıltıcı ve gerçeğe mugayir olarak ilkini Şiîler'in diğerini ise Sünnîler'in halifesi olarak lanse ettikleri Ali (r.a) ve Hz.

131 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî), 6/685.

132 Günümüzde İslâm toplumlarının çoğunu tekfir eden DAİŞ örgütünün de Hâricîler'le benzer özellikler taşıdığı ve aynı zamanda gençlerden müteşekkil, sert, yüzeysel ve sloganik oluşu ilgi çekici bir benzerliktir.

133 Fikru't-Tekfîr inde'ş-Şîa, Abdulmelik eş-Şâfii, s. 2. Irak,

Muaviye arasında yaşanan halifelik çekişmesinde dönemin sosyal ve siyasî koşullarının etkisi büyüktür. Nitekim bu çekişme süreçlerinde ensar-muhacir ayrılığı, Kureyşli-Kureyşli olmayan farklılığı, Hâşimî-Ümeyye ayrılığı ve Abbâsîler'in kuruluş aşamasında da Fâtımî[134]-Abbâsî ayrılığının fevkalâde etkisi olmuştur. Hz. Hasan'dan sonra Şîa arasında hilâfetin Hasanîliği ve Hüseyinîliği de tartışma konusu olmuştur. Keza İslâm topraklarının çok geniş arazilerde yayılıp dönemin şartlarında kontrol edilmesi güç olacak şeklinde büyümesi de olaylara etki etmiştir.

Hz. Muaviye Hz. Ali'nin hilâfetini öncelikle kabul etmemiş ve Hz. Ali'nin hilâfetine yalnızca Medinelilerin onay verdiğini, oysa İslâm ümmetinin Şam'a kadar yayılmış geniş bir coğrafyada bulunduğunu ve bu bölgelerin temsilcilerinin ve ileri gelenlerinin de halifenin seçilmesi sürecine dâhil olması gerektiğini öne sürmüştür. Ayrıca akrabası olan Hz. Osman (r.a)'ın katillerinin cezalandırılmasını da şart olarak sunmuştur. Gerçekten de Hz. Ali'nin halife seçilmesi olağanüstü ve olağan dışı şartlarda, geniş bir biat ve kabul olmadan, istişare süreçleri de sağlıklı yürütülmeden alınmış bir karar, Hz. Ali'nin kargaşayı sona erdirmek amacıyla mecburen kabul ettiği bir görevdi.[135] Buna rağmen Ali (r.a) Mekke ve Medine'de mukim ashabın onayının bir halife seçmek için yeterli olduğunu savunmuştur. Konu üzerine ilahi bir emir ve yasak bulunmadığı için iki tarafın da görüşü meşru ve içtihada dayalıdır.

Hz. Âişe, Hz. Talha ve Zübeyr'in de Hz. Ali'nin hilâfetine biat etmemeleri Hz. Ali'nin halifeliği üzerinde diğer halifelerde olduğu gibi bir sahâbe konsensüsü (icma) oluşmasını engellemiştir. Toplumsal kabul esas alındığında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a

134 Burada kastedilen Fâtımî devleti değil Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin evlatları olan Fâtımî soyudur.

135 Ali (r.a) Şiî kaynak Nehcü'l-Belâga'da kendisine biatın zorla yapıldığını, zaruri şartlar altında kabul ettiğini belirtmektedir.

yönelik biat Hz. Ali'ye yönelik biatten çok daha fazla tabana yayılmıştır. İlk üç halifeye yönelik biat tam bir toplumsal mütabakatı yansıtmaktadır. Böylece İslâm toprakları bir yanda Hz. Ali'nin diğer tarafta Hz. Muaviye'nin halifeliğinde iki parçaya bölünmüştür.

Hz. Ali'nin şehadetinden hemen sonra halk Hz. Hasan'a biat etmiştir. Başta Kûfe halkı olmak üzere ona biat edenlerin bir kısmı Muaviye ile savaşmasını da şart koşmuştur. O ise Muaviye ile savaşmayı planlasa da bunun bir koşul olarak öne sürülmesini reddetmiştir. Nihayetinde hilâfetini ilan eden Hz. Muaviye'ye karşı sefer hazırlıklarını tamamlayan Hz. Hasan Irak'a gelmiş ve fakat Hz. Hasan'ın etrafına toplanan, kendisini savaşa teşvik eden ve aldığı kararlarda epey de müessir hale gelen Kûfe Şiîler'i[136] onu yalnız bırakmıştır.

Askerî dengelerin aleyhine olduğunu gören Hz. Hasan, Hz. Muaviye ile müzakerelere başlamış ve bir süre sonra bazı şartlar karşılığında ona biat etmiştir. Böylece Emevîler devri başlamıştır. Bu olay, yani Hz. Hasan'ın Hz. Muaviye'ye biat edişi bizatihi kendisinin Şîa'nın tezlerini kökünden ceffelkalem çürütmesi anlamına gelmekte, Hz. Muaviye'nin halifeliğinin meşru olduğunu ve aradaki ihtilafın akîdevî değil siyasî olduğunu göstermektedir. Hz. Hasan, Cemel ve Siffîn Savaşları'nda babasının yanında yer almıştı. Bazı kaynaklarda Hz. Hasan'ın savaşa pek istekli olmadığı söylenmektedir. Buna cevap veren Şiî bir yazar, söz konusu rivayetlerin garazlı tarihçi ve yazarlar tarafından uydurulduğu kanaatindedir."[137] Ancak onun değerlendirmeleri de mezhep taassubunun izlerini taşımaktadır.

---

136 Buradaki Şiîler'den kasıt aralarında niyet ve akîdesini gizleyen ve gizli bir ajandaya sahip gruplar, Arap düşmanı Farslar, Hz. Hasan'ı öne sürüp iktidardan pay kapmak isteyen kabileler olmakla beraber Hz. Hasan taraftarları anlamında kullanılmıştır. Yoksa o dönemde bugünkü fırka olarak Şiîlik yoktu.

137 Demircan, *İslâm'ın İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 30.

"Hasan, bir gün sonra hazırlanmış olan orduyu alarak Hz. Ali'nin yanına gitmek üzere harekete geçti. Ordu, Hz. Ali'nin yanına ulaştıktan sonra hareket emri verildiğinde Hz. Hasan, babasının yanına giderek, "Babacığım! Osman öldürüldükten sonra insanlar senin yanına gelip bu işi kabul etmeni istediklerinde, diğer vilayetlerden bütün insanların itaatleri sana ulaşmadan bu teklifi kabul etmemeni söyledim. Zübeyr ve Talha'nın, Âişe ile beraber Basra'ya doğru hareket ettikleri haberi sana geldiğinde Medine'ye dönüp evinde oturmanı söyledim. Osman muhasara edildiğinde Medine'den ayrılmanı tavsiye ettim. Öldürülürse sen orada olmayacaktın. Bunların hiç birisinde benim görüşümü kabul etmedin." diyerek sitem etti. Hz. Ali ona. "Bütün vilayetlerden insanların itaat ettikleri haberinin gelmesini beklemem hususuna gelince, biat sadece Haremeyn'de hazır olan ensar ve muhacirlerindir. Eğer onlar birisine razı olup iş ona teslim ederlerse bütün insanlara razı olmak ve işi teslim etmek olur. Evime dönüp oturmama gelince, eğer dönseydim dönüşüm ümmete ihanet olurdu. Ümmet arasında ayrılığın meydana gelmesinden ve ümmetin birliğinin dağılmasından emin olamazdım Osman muhasara edildiğinde oradan ayrılmama gelince buna nasıl imkânım olurdu? İnsanlar Osman'ı kuşattıkları gibi beni de kuşatmışlardı. Oğulcuğum! Senden daha iyi bildiğim şeyler hususunda peşimi bırak!" dedi.[138]

Hasan (r.a) görüldüğü gibi başından itibaren savaş taraftarı olmamış, kendisi de ilk yetki sahibi olduğunda Hz. Muaviye ile anlaşma yolunu tercih etmiştir. Hz. Hasan, Osman döneminde Afrika bölgesindeki fetihlere katılmış, Taberistan seferlerine de

138 Demircan, *İslâm'ın İlk Asrında İktidar Mücadelesi*,31.

iştirak etmiştir.[139] Hz. Hasan, Hz. Osman (r.a) muhasara edildiğinde kendisine destek olmak üzere evine gidenlerden biridir.[140] Hz. Hasan ile Hz. Muaviye arasındaki anlaşma hicrî 41 yılında gerçekleşmiş, bu yıla "cemaat yılı/birlik beraberlik yılı" ismi verilmiş, Rasûlullah'ın *"Benim bu oğlum seyyiddir. Allah iki Müslüman topluluğu onun vesilesiyle barıştıracaktır"*[141] hadisi bir mucize olarak gerçekleşmiştir. Bu hadis aynı zamanda savaşan iki tarafın da Müslüman olduğunu teyit etmektedir.

Anlaşma bir süreliğine savaşı durdursa da gelecekte Hz. Hüseyin ile Yezîd b. Muaviye arasında yeniden savaş çıkmasına neden oldu. Aslına bakılırsa Hz. Muaviye'nin hilâfetini kabul ederek Medine'ye yerleşen Hz. Hasan ve Hüseyin bu anlaşma ile bir yandan Ali (r.a) soyunun ve taraftarlarının can ve mal güvenliğini garanti altına alırken öte yandan da hilâfet meselesinin akîdevî bir nas olmadığını, bilakis ictihadî bir konu olduğunu göstermiş oluyordu.

Hz. Ali de Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'e biat ederek ve yeni halifenin seçileceği şûrada bir üye olmayı kabul ederek hilâfet meselesinin oylama sonucu çözülebileceğini zımnen kabul etmişti. Zîra Allah tarafından sadece Ehl-i beyt'e özgü kılınan bir hak ve görevin oylamaya sunulması düşünülemez. Yanında bazı rivayetlere göre 18 bazısına göre ise 70 bin silahlı adam bulunan Hz. Hasan'ın hilâfeti kâfir birine bırakması nasıl düşünülebilir? Allah'ın geniş arzında dolaşsa, başka diyarlara hicret etse ama Muaviye'ye biat etmese olmaz mıydı? Bu da onun Hz. Muaviye'yi Müslüman olarak gördüğünün açık delilidir. Şiîler Hz Muaviye'ye ne derece hakaret ederlerse ona biat eden Hz. Hasan ve Hüseyin'i de o derece kötülemiş olacaklardır.

---

139 Demircan, *İslâm'ın İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 29-42.

140 İbn Sa'd, Tabakâtü'l-Kübrû, III, 71; Ibn Kuteybe, el-İmâme ve's-Siyase, Akt. Adnan Demircan, s.44

141 Buhârî, Sulh, 9.

Râzi âl-i Yâsîn tarafından yazılan ve Hamanei tarafından şerhi yapılan "İmam Hasan'ın Barışı" isimli eserde Hz. Hasan'ın Hz. Muaviye'ye biat etmesiyle alakalı yersiz ve temelsiz açıklamalar yapılmakta, Hasan'ın Ehl-i beyt'in emniyet ve geleceği için barış yolunu seçtiği iddia edilmektedir.[142] Oysa eğer Ehl-i beyt'in geleceği ve soyu bir tehlikeden kurtarılacaksa bu zaman Hz. Hasan'ın emrinde on binlerce askerin olmasına rağmen Muaviye ile anlaştığı zaman değil, Hz. Hüseyin tüm Ehl-i beyt üyeleri ile birlikte çölde yapayalnız ve savunmasız iken içinde olduğu durumdur. Eğer Yezîd Hz. Hüseyin'in hasta oğlu Zeynelâbidîn (r.a)'ı katletmek istese soy kesilecekti. Şîa'ya göre Hz. Hasan 18 bin kişi kendisine destek vermesine rağmen ümmet zarar görmesin diye savaşmamıştır, Hz. Ali Rasûlullah vefat ettiği gün kendisini destekleyen 42 kişi bulsa savaşacaktı, Hz.Hüseyin ise 70 kişiyle savaşı tercih etmiştir. Bu çelişkileri anlamak mümkün değildir.

İmam Hasan'ın Barışı isimli kitabında Yâsîn, Hz. Muaviye'nin de Hz. Hasan'ın da savaş olması durumunda Şam ordusunun Hz. Hasan ordusuna karşı zafer kazanacağını bildiğini belirtmektedir.[143] Üstelik buna rağmen Hz. Muaviye Hz. Hasan'a barış yapması durumunda istediği tüm şartlara razı olduğunu bildirmiştir. Muzaffer olacağını bilen bir hükümdarın kendisine savaş açan muhalifine istediği tüm şartları karşı tarafın belirlemesine razı olduğu halde barış teklif etmesi ve sonra da bu barışa riayet etmesi ancak övülecek bir şeydir ve tarihte de bunun emsali nadir bulunur.

Şiî literatüerde Hz. Hasan'ın Muaviye (r.a)'a biat ettiği ancak Hz. Hüseyin'in etmediği gibi bir algı da vardır. Böylece Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in tarz ve misyonunun farklı olduğunu ima

142 Râzi Âl-i Yâsîn, *İmam Hasan'ın Barışı* (Âyetullah Seyyid Ali Hamanei'nin Dipnotlarıyla), 19.

143 Râzi Âl-i Yâsîn, *İmam Hasan'ın Barışı* (Âyetullah Seyyid Ali Hamanei'nin Dipnotlarıyla), 19.

etmektedirler. Hz. Hüseyin'in başlangıçta Muaviye'ye biat edip onun vefatından sonra Yezîd'e isyan etmesini açıklamak onun hiç biat etmediğini iddia etmekten daha zordur. Bundan dolayı biat olgusunu Hz. Hasan'a has kılma eğilimleri vardır.

Şiî müelliflerin Hz. Hasan'ın ve Hz. Ali'nin ordusuna dönük tasvirleri, kalbi hastalıklı, çabucak satın alınabilen, dinarın ve dirhemin (paranın pulun) kulları, sözlerine riayet etmeyen, güvenilmez cahiller sürüsüne işaret etmektedir. Nitekim Hz. Hasan'ın taraftarlarının Hz. Muaviye tarafından türlü dünyevî tekliflerle çabucak kandırılıp hızlıca bertaraf edildiğini kendileri ifade etmektedirler.[144] Eserlerinde bir yandan İmam Hasan'ın barışını bir strateji dehası olarak sunmakta, hikmet numunesi olarak göstermekte (hiç şüphesiz öyledir), diğer yandan ise onu güvenlik kaygıları nedeniyle kendisine ihanet eden güvenilmez askerlerinin içine bile çıkamayan, mecburiyet nedeniyle barış yapan biri olarak sunmaktadırlar.[145]

Hz. Ali'nin ilk halifelere biat etmesi, onlarla müşavere etmesi ve onlara her fırsatta yıllar boyunca destek olması hikmetle ve ümmetin maslahatını gözetmek olarak değerlendirilmekte ancak aynı tavrı gösteren sahâbenin ekseri ise irtidat ve peygamberin mirasını çiğnemekle itham edilmektedir. Yine sıra Hz. Hasan'ın Hz. Muaviye ile yaptığı, gün gibi açık olan ve ne tarihin ne dost ve düşmanın ne de Şîa'nın inkâr etmediği anlaşmaya gelince acemi terziler yine alelacele hikmet elbisesi dikmeye çalışmaktadır. Hz. Hasan'ın anlaşması peygamberimiz tarafından övülmüştür ve onun tavrı her zaman hikmet üzere olmuştur. Bunun için acemi terzilerin diktiği hikmet elbisesine de hacet yoktur.

144 Râzi Âl-i Yâsîn, *İmam Hasan'ın Barışı* (Âyetullah Seyyid Ali Hamaneî'nin Dipnotlarıyla), 19.

145 Râzi Âl-i Yâsîn, *İmam Hasan'ın Barışı* (Âyetullah Seyyid Ali Hamaneî'nin Dipnotlarıyla), 286.

Şiîler'in bir kısmı Hz. Muaviye'nin Hz. Hasan'ı zehirlettiğini savunmaktadırlar. Buna ilişkin ise hiçbir kanıt, kabul ve sağlam rivayet yoktur. Eğer Hasan'ı öz eşi Ca'de bnt. Eş'as zehirleyerek katletmiş ise bu bilgiyi kim edinmiştir? Eğer bu bilgi doğru ise neden kısas uygulanmamıştır? Eğer kısas uygulamaya imkân yoktu denilirse tıpkı Hz. Hüseyin'in katillerinin intikamının alındığı gibi örgütsel yöntemler ve suikastlerle intikam alınamaz mıydı? Şiîler Hz. Hüseyin'in Hz. Hasan'a kendisini kimin zehirlediğini sorduğunu ancak cevap alamadığını rivayet ederler. Hz. Hasan'a kendisini zehirleyenin kim olduğu sorulduğunda şöyle demiştir.

> "Eğer düşündüğüm kimse ise Allah zaten intikamımı daha şiddetli şekilde alacaktır. Ama eğer tahmin ettiğim kişi değilse suçsuz birini benim yerine öldürmenizi asla istemem"[146]

Şii âlim Muhammed Asif el-Muhseni, Hz. Hasan'ın zehirlendiği meselesini sabit olmadığını ifade etmektedir.[147] Bu da göstermektedir ki Hz. Hasan gaybı bilmediği gibi kendisini zehirleyen kimseyi de bilmemekteydi. İşin ilginç yanı ise Hz. Hasan'ın katilinin Hz. Muaviye olduğuyla ilgili Şiî kaynaklarda hiç bir rivayet yoktur. Şiîler bin yılı aşkın bir süre önce gerçekleşen bir olay üzerinden spekülasyon yapmaktadırlar. Oysa Rabbimiz Kur'ân'da "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz ve kalb, bunların hepsi ondan sorumludur"[148] buyurmaktadır. Peki, sahabe hakkında bilgiyi kim bilmektedir?

Şiîler Hz. Ali'nin peygamber tarafından kendisine yazdırılan bir kitaba sahip olduğunu ve bu kitapta "Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in nasıl şehit edileceği, insanların Hz. Hasan'a söz verip nasıl onu yarı yolda bırakacaklarını, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in ne

146 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, VII, 389-390.
147 Şeyh Muhammed Âsaf, *Meşreatu bihâri'l-envâr*, II, 151.
148 İsra Sûresi-36.

kadar halife kalacaklarının" yazılı olduğunu savunurlar.[149] Onlara göre bu kitapta Cemel ve Sıffin savaşı, Talha ve Zübeyr'in Hz. Ali'ye karşı savaşacakları, Hz. Muaviye ve Nehrevan Savaşı ve bu savaşlarda kimlerin kimin safında olduğu bilgisi mevcuttur. Hz. Hüseyin'in katledileceğini bile bile Kerbelâ'ya gitmesi kabul edilebilir bir şey değildir. Hz. Ali'nin peygamberin soyu kesilmesin diye birçok savaşa Hasan ve Hüseyin'i katmadığını savunan Şiîler Hz. Hüseyin'in savunmasız kadın ve çocuklardan oluşan 70 kişiyi bile bile şehadete götürdüğünü söylemek ona büyük bir iftiradır.

Geçmişi, geleceği, ne zaman ve nerede öleceğini bildiğini iddia ettikleri imam neden katilini, Hz. Hüseyin de neden öz abisinin katilini bilememiştir? Şiîler en muteber hadis eserlerinde "İmamların bir kişinin yüzüne baktığında onun iman ehli mi yoksa nifak ehli mi olduğunu" bildiğini[150] savunmaktayken ne Hz. Hasan kendisini zehirleyen eşini, ne Hz. Hüseyin kendisine ihanet eden takipçilerini, ne Ali (r.a) kendisinden ayrılan haricileri bilememiştir.

Çoğu imam tuzaklara düşürülmüş ve şehit edilmiştir de bunu bilememiştir. Şayet Hz. Muaviye Hz. Hasan'ı öldürmek istese Şiî âlimlerin tümünün ittifakına göre askerî açıdan üstün konumda olduğu sırada onunla anlaşma yapmazdı. Şayet eğer Hz. Muaviye kendisine tehdit arz eden bir hasmını zehirlemek istese, onunla anlaşıp ona biat eden Hz. Hasan'ı değil bu anlaşmadan razı olmadığını gayet aşikâr ifade eden Hz. Hüseyin'i zehirlemez miydi? Faili meçhul her cinayet ya da ansızın gelen her ölümde baş şüpheli olarak gördükleri Hz. Muaviye büyük bir devlete hükmetmesine rağmen Ehl-i beyt ile her ihtilafında anlaşma yolunu tercih etmiştir.

149 Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym*, s. 229, Hadis No:66.

150 Küleynî, *Usul-u Kâfî*, I, 223.

Ali (r.a) ve Hz. Hasan'ın Gözünden Kendi Taraftarlarının Portresi

Kendi Şîaları'na (taraftarlarına) Ali (r.a) ve diğer Ehl-i beyt büyüklerinin gözünden baktığımızda karşımıza insan kalitesi, sadakat, istikrar ve fikrî tutarlılık açısından iç açıcı bir tablo çıkmamaktadır. Bu bölümde Şiîler'in Hz. Ali'nin hutbelerini ihtiva ettiğini savundukları *Nehcü'l-Belâga* adlı eser başta olmak üzere yalnızca Şiî kaynaklardan alıntılar yapacağız.

Taraftarları çoğunlukla imamlara hükmetme eğilimindeydi. İmamlara bağlılıkları ilim üzere değil duygu üzerine bina olunmuştu; aşırı sevgiye ve düşmanlara aşırı nefrete dayalı bir fanatizm özel ajandaların da tesiriyle kolaylıkla zıddına dönebiliyor, sevgi nefrete inkılap edebiliyordu. Zîra ölçüsüz sevenin ölçüsüz nefreti olur. Haddini aşan zıddına döner. Bunu Hz. Ali'yi cebren hilâfete zorlayan Mısır ve Basralılar'dan, tahkim kararı sonrası ona düşmanlık eden, hatta onu tehdit eden Hâricîler'den, Hz. Hasan'ın Hz. Muaviye ile barış anlaşması yapıp ona biat etmesine verilen tepkilerden de görebiliyoruz. Süfyân b. Ebi Leylâ isimli bir taraftarı Hz. Hasan'ın yanına gidip ona "Selam sana ey Müminleri zelil eden adam!" diye hitap etmiştir.[151] Anlaşma sonrası Hz. Hasan'a öz taraftarları hücum etmiş, onu belinden yaralamışlar, hatta kendisi Medâin'e yaralı vaziyette götürülmüştür.[152] Hz. Hasan'ın çadırına girip altındaki seccadeyi çekmiş, üstündeki elbiseyi yırtmışlardır. Atına kırbaç vurup ona hakaretler etmişlerdir.

Görüldüğü gibi hem Ali (r.a) hem de Hz. Hasan ilim ve hikmetle değil daha ziyade hamaset ve hissiyatla destekleyen tutarsız bir kitleye sahiptiler. Hatta meselelere Ali (r.a) ve Hz. Hasan'ın baktığı gibi bakmamakta, onların kendilerine yüklediklerinden

151 Seyyid el-Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadîs*, IX, 156.
152 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 88.

ziyade anlamlar yüklemekte, onların yorum ve tevillerini, tedbir ve tefsirlerini kabullenmemektedirler. Onları destek olmak üzere Kûfe'ye kendileri davet etmişler, sonra sözlerinden avdet etmişler ve onlara buğz ve adavet etmişlerdir. Bundan ötürüdür ki hem Ali (r.a) hem de Hz. Hasan anlaşma yaptıkları vakit kâfirlikle itham edilmişlerdir. Onları en fazla eziyete duçar edenler yine onlara en fazla destek olur gibi görünenler olmuştur. El-Kâfi'de geçtiği üzere Hz. Ali şöyle demiştir:

> "Kendi taraftarlarımı (Şîa'mı) ayrıştıracak olsam, onların sözde taraftar olmaktan öte bir şey olmadıklarını görürüm. Onları imtihana tabi tutsam, ancak mürtet olduklarını görürüm. Onları sınayıp denemeye kalksam binde biri kurtulamaz."[153]

Bir başka yerde Hz. Ali taraftarlarına şöyle seslenmektedir:

> "Ey adam olmayan adam suretleri! Çocuk akıllılar! Kadın akıllılar! İsterdim ki sizi hiç görmemiş, hiç tanımamış olayım. Yemin olsun ki Allah'a, sizi tanımak pişmanlık getirdi, hüzün getirdi. Allah canınızı alsın! Kalbimi irinle, göğsümü kinle doldurdunuz. Beni yudum yudum, lokma lokma yediniz, bitirdiniz. İsyan ederek, yüz üstü bırakarak düşüncelerimi ifsat ettiniz. Ve en nihayetinde Kureyşliler, Ebû Tâlib'in oğlu cesur bir adam, ama savaş bilgisi yok. İtaat edilmeyenin kendine ait görüşü olmaz ki...' demeye başladılar."[154]

Müminlerin Emîri, kendisine yardım etmeyenlerin ihmaline dair şöyle buyurmuşlardır:

> "...Ey gövdeleri toplu ama düşünceleri dağınık olan insanlar! Sözleriniz sert taşları yumuşatır fakat davranışlarınız düşmanları tamahlandırır. Toplantılarda şöyle böyle konuşuyorsunuz

153 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 8/338
154 *Nehcü'l-Belâga*, s. 70-71.

> ama savaş çıktığında saçma sapan şeyler söylüyor, savaştan kaçıyorsunuz. Sizi çağıranın daveti bir yere varmaz. Sizin için eziyete katlananın yüreği huzur bulmaz. Bahaneleriniz, sapıklıklarınızdır. Benden savaşı ertelememi istersiniz, borçlunun (mazereti olmadan) borcunu ertelemek istemesi gibi. Korkak insan zulmü engelleyemez. Hak, çalışmadan elde edilemez. Evinizi kaybettikten sonra nereyi korumak istersiniz? Ve acaba benden sonra hangi imamla savaşa gidersiniz? Allah'a andolsun ki, sizin aldattığınız gerçekten aldatılmıştır. Sizin yardımınızla zafer kazanan, (kumar oynarken) en nasipsiz olup da çok kazanmış olan insan gibidir. Allah'a yemin olsun, öyle bir güne düşmüşüm ki, sözlerinize inanmıyorum, yardımınıza tamah etmiyorum. Allah benimle sizi birbirimizden ayırsın. Sizin yerinize en iyi olanı bana versin. Keşke sizden on kişiye sahip olacağıma, Beni Furas b. Ganem kabilesinden bir kişiye sahip olsaydım."[155]

Benzer bir tabloyu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in taraftarlarında da görmek mümkündür. Hasan (r.a)'da kendisini yüzüstü bırakan Şiîler için şöyle demiştir:

> "Allah'a and olsun ki Muaviye'nin, bana bunlardan daha fazla hayrının olduğunu görüyorum. Bunlar benim taraftarım olduklarını söylemelerine rağmen beni öldürmek istediler, malımı aldılar. Vallahi kanımı dökülmekten sakınıp da ailemi koruyacak desteği Muaviye'den almam, bunların beni öldürmesinden ve ailemin zayi olmasından daha hayırlıdır.[156]

"Şiî el-Mes'ûdî'nin aktardığına göre Hz. Hasan, Muaviye ile yaptığı anlaşmadan sonraki hitabında şunları söylemiştir:

---

155 El-Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 285.

156 Tabersî, *el-İhticâc*, I,10.

Ey Kûfe halkı! Sizin karşınızda şu üç şeyden ötürü bile aklım başımdan gidiyor: 'Babamı katletmeniz, malımı yağmalamanız ve karnımı deşmeniz... Bilin ki ben Muaviye'ye biat ettim. Siz de artık Muaviye'yi dinleyip ona itaat edin!'"[157]

Hüseyin (r.a) Şîa'ya yönelik bedduasında şunları söylemiştir: "Allah'ım, onları yerin bereketlerinden mahrum et, onları parça parça et. Onları firkalara böl, tefrikaya boğ, asla yöneticilerini onlardan razı etme, çünkü onlar bizi yardım etmek üzere davet ettiler ve sonra da koşup bize karşı savaştılar.[158] Ancak sizler tıpkı çekirge yavruları gibi çabucak bize biat ettiniz ve kelebekler gibi biata üşüştünüz, Sonra da biatinizi ahmakça ve sapıkça bozdunuz. Bu ümmetin tağutları perişan olsun... Dikkat edin! Allah'ın laneti sağlamlaştırdıktan sonra yeminlerini bozan, Allah'ı kendilerine kefil yaptıktan sonra sözünden dönen zalimlerin üzerine olsun.

Başka bir seferinde de onlara hitap edip bedduada bulunmuştur: "Fakat sizler bize biat etmekte çekirge yavrulan gibi aceleci davrandınız, kelebekler gibi üşüştünüz. Sonra da biati bozdunuz... Ve sonra yine sizler, bizi yüzüstü yardımsız bırakıp katlediyorsunuz. Dikkat edin! Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun!"[159]

Başka bir rivayette Ali (r.a) taraftarlarına şöyle seslenmektedir: "Vallahi, bu (düşman) toplum bâtılda birleşirken, sizin hak yolunda ayrılığa düşmeniz kalpleri öldürür ve gam-hüzün verir insana. Düşman oklarına hedef olurken yüzleriniz çirkin olsun, kalpleriniz gamla hüzünle dolsun. Mallarınız yağmalanıyor, siz yağmalamıyor, savaşmıyorsunuz. Allah'a isyan

157 Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'udi, *Muruc ez-zeheb*:/ 345/956,
158 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXXV, 43.
159 Tabersî, *El-İhticâc*, II, 24.

ediyorlar, siz razı oluyorsunuz. Sıcak yaz günlerinde onların üstüne yürümenizi emrettiğim zaman "Şu anda hava sıcak, bize biraz mühlet-zaman ver de şu sıcak günler geçsin." dediniz. Kışın üzerlerine yürümenizi emrettiğimde ise, "Bugünler hava çok soğuk, bize biraz mühlet-zaman ver de şu soğuklar geçsin." dediniz. Sizler ki sıcak ve soğuktan (bu kadar özür ve bahanelerle) kaçıyorsunuz; Allah'a yemin olsun ki (savaş meydanlarında) kılıçtan daha çok/hızlı kaçarsınız. Ey mertlere benzeyen namertler, çocuklar gibi (küçük) akıllar, yeni zifafa giren kadınlar gibi (her şeyi tozpembe gören) akıllar! Keşke sizi görmeseydim, keşke sizi tanımasaydım. Vallahi sizi tanıyışım pişmanlıkla, gam ve hüzünlü sonuçlandı. Allah sizi öldürsün, kalbimi kanla, gönlümü-göğsümü öfkeyle doldurdunuz, her nefeste/solukta bana yudum yudum derd/gam içirdiniz. Bana isyan ederek, beni yardımsız bırakarak reyimi-tedbirimi bozdunuz."[160]

Bizzat Şîa'nın muteber kaynaklarında yer alan rivayetler incelendiğinde Ali (r.a) başta olmak üzere imamların değerlendirmelerine göre kendi dönemlerindeki Şîa şu şekilde tanımlanabilir. Şîa; korkak, sözüne güvenilmez, ahdini bozan, çabuk vesveseye düşen, kararsız, dirayet ve sabırdan yoksun, aceleci, heyecanlı, kıt beyinli, duygusal, güvenilmez, parayla çabucak satın alınabilen, efsane ve masallara inanan, lider kültüne bağlı, değer merkezli olmaktan ziyade lider merkezli bir kitledir. Hz. Ali döneminde dahi kendisini "Ali taraftarı/Şiası" olarak lanse edenler aslında Hz. Ali'nin bakış ve mefkûrelerinden uzakta, hevasına göre hareket eden kimseler olmuşlardır.

160 *Nehcü'l-Belâga* s. 68. 27. Hutbe.

Günümüz Şiî-Sünnî İlişkilerini Dikte Eden Travma: Kerbelâ Hadisesi (680)

Hz. Hasan'ın vefatının ardından Ali taraftarları Hz. Hüseyin'i meşru halife olarak tanıyacaklarına ilişkin bir mektup yazarak kendisini Kûfe'ye[161] davet etmişlerdir. Hz. Hüseyin, abisi Hz. Hasan'ın Hz. Muaviye ile yapmış olduğu anlaşmayı bozmamayı tercih etmiştir. Ancak Hz. Muaviye'nin oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesi üzerine, Hüseyin anlaşmanın bizatihi Muaviye tarafından bozulduğunu kabul etmiş ve kendi otoritesini tesis etmek üzere hazırlıklara başlamıştır. Hz. Hüseyin, Hz Muaviye'nin halife oluşuna değil hilâfeti saltanata dönüştürmesine karşı çıkmıştır Bu bağlamda Hz. Hüseyin kuzeni Müslim b. Akîl'i durumu gözlemlemek ve destekçilerini örgütlemek üzere Kûfe'ye göndermiştir ve kendisi de Kûfeli Şiîler'in davetine icabet ederek maiyeti ile birlikte yola koyulmuştur. Öz kardeşi Muhammed el- Hanefiyye ona destek vermemiş, Yezîd'e biat etmiş ve Hüseyin'e Kûfe'ye gitmemesini tavsiye etmiştir. Sahâbeden birçok kişi Hz. Hüseyin'i uyarmıştır. Öz amcaoğulları Yezîd'e biat etmişlerdir. Şiî kitaplar bir yandan Hz. Ömer ve oğlunu Ehl-i beyt muhalifi olarak gösterirken öte yandan da şu rivayette bulunmaktadır. Hz. Ömer'in oğlu Abdullah b. Ömer, Hz. Hüseyin'in Irak'a gideceğini öğrenince onu engellemeye çalışmış, ona Peygamberimiz seni nerenden öperdi diye sormuş ve Rasûlullah'ın Hz. Hüseyin'i öptüğü yerden üç defa onu öpmüştür. Sonra da kendisine sen şehit olacaksın demiştir.[162]

Kûfe halkı Hz. Hüseyin'i desteklemek bir yana onun elçisini bile savunmaktan aciz kalmış, Müslim durumu Hz. Hüseyin'e rapor

161 8. yüzyılda dinî bir merkez olarak Kûfe ve dönemin Şiî kimliği için bkz. Haider, Najam. The Origins of the Shī'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa. Cambridge University Press, 2011.

162 Şeyh Sadûk, *Emâli's-Sadûk*, 131.

edemeden şehit edilmiştir. Kûfe yakınlarına geldiğinde ise bizzat kendisini davet edenler tarafından yalnızlığa terk edilmiş, yardımsız bırakılmış ve sonunda da az sayıda takipçisinin cansiperâne müdafaasına rağmen Emevî ordusu tarafından nâhâk yere katledilmiştir. Hz. Hüseyin'in başı kesilmiş aile efradı ve hasta yatağında yatan oğlu Ali Zeynelâbidîn ise katledilmemiştir. Kendisine biat eden 18.000 kişi biatını bozmuş, yardıma gelmemiştir. Şîa'nın büyük âlimlerinden Âyetullahi'l-uzmâ Muhsin Emin de Hz. Hüseyin'i asıl katledenlerin onu yüzüstü bırakan "Şîa'sı" olduğu konusunda muvafakat etmektedir.[163]

Kûfe Şiîler'i daha sonra bu hataları nedeniyle Süleyman b. Surad el Huzâî liderliğinde "Tevbekarlar" isimli bir hareket oluşturmuş ve Emevî ordusuyla zaman zaman çatışmalar yaşamışlardır.[164] Tevvâbîn isyanı hicretin 65. senesinde Abdulmelik b. Mervân tarafından bastırılmıştır. Kitlesel hareketleri güçlendiren önemli unsurlardan biri de suçluluk duygusudur. Şiîlik müntesiplerine sürekli biçimde bir suçluluk ve yetersizlik duygusu aşılamaktadır. 21. yüzyılda yaşayan bir Şiî bile matem törenlerinde kendisini dövdüğünde aslında Hüseyin'in katledilişinde kendi payı olduğunu, ya da tam anlamıyla onun intikamının alınmaması ve onun vaadinin (mehdî) gerçekleşmemesinde kendisinin de suç ve sorumluluğu olduğunu düşünür. Kerbelâ faciası sonrası ortaya çıkan Tevvâbîn isyanında da aynı güdüleri görmek mümkündür.

Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ile omuz omuza savaşanlar arasında Ebû Bekir ve Ömer de vardı. Bunlar Hz. Hasan'ın bu iki sahabeyi çok sevdiği için kendilerine isimlerini verdiği çocuklarıydı. İkisi de şehit oldular. Hz. Ali'nin kendilerine sevgisi nedeniyle Ebû Bekir ve Osman isimleri verdiği iki oğluyla beraber, Ca'fer, el-Abbas ve

163 Muhsin Emin Eş-Şîa beyne-el Hak vel-Evham,26.
164 Daftary, *Şiî İslâm Tarihi*, 53.

Muhammed isimli oğulları, Hz. Hasan'ın da Ebû Bekir, Abdullah ve Kâsım isimli oğulları ve başka Ehl-i beyt soyundan kimseler Kerbelâ'da şehit edilmişlerdir.[165] Zeynelâbidîn Hz. Ömer'e saygısı nedeniyle bir çocuğuna Ömer ismi vermiştir.[166] Mûsâ Kâzım bir kızına Âişe[167] Ali el- Nâki de bir kızına Âişe ismi vermiştir.[168] Hz. Hasan'ın oğlu Hasan bir çocuğuna Talha ismini vermiştir.

İmamların Çocuklarına Verdiği İsimler

Hz. Ali	⟶	Ebubekir, Ömer, Osman
Hz. Hasan	⟶	Ömer
İmam Zeynelâbidin	⟶	Ömer, Osman
İmam Ca'fer es-Sâdık	⟶	Ayşe
İmam Musa el-Kâzım	⟶	Ömer, Ayşe
İmam Ali er-Rıza	⟶	Ayşe
İmam Naki el-Hâdi	⟶	Ayşe

Nevbahtî ve Kummî Hz. Hüseyin (r.a)'ın şehadetinden sonra yaşanan kafa karışıklığını şöyle aktarırlar:

> "Hz. Hüseyin öldürülünce taraftarlarının bir kısmı şaşkınlığa düştü ve dedi ki, Hasan ile Hüseyin'in işlerine bir türlü akıl erdiremedik. Hasan'ın yardımcılarının çokluğu ve güçlülüğüne rağmen savaşmaya cesaret edemeyerek Muaviye ile anlaşması ve (hilâfeti) ona teslim etmesi doğru, gerekli ve isabetli idiyse, Hüseyin'in yardımcılarının azlığı ve güçsüzlüğüne rağmen, çok sayıda yardımcısı bulunan Yezîd b. Muaviye ile kendisi ve taraftarlarının tamamının öldürülmesine kadar savaşması (hatadır), bâtıldır ve gereksizdir. Çünkü Hüseyin bu durumda Muaviye ile savaşmaktan

165 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 445.
166 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 464.
167 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 534.
168 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 586.

kaçınan Hasan'a göre Yezîd ile savaşmaktan kaçınması sulh talebinde bulunması ve bir anlaşmaya girişmesi noktalarından çok daha mazur idi."[169]

Şiîler bir yandan Hz. Ali'nin Hz. Hüseyin'i, Yezîd'in katledeceğini -ki Yezîd değil onun gönderdiği ordu ve onun izni olmadan şehit etmiştir- bildiğini, Rasûlullah (s.a.v)'in bunu haber verdiğini savunurken öte yandan da Hz. Ali'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'i şehit olurlar da peygamberin soyu tükenir endişesiyle savaşlara sokmadığını iddia ederler. Oysa Hz. Hasan'ın da Hüseyin'in de fitne dönemi vuku bulduğunda evlatları vardı. Yani onların ölümü ile soy kesilmiyordu. Eğer Ali (r.a) geleceğin gaybını biliyor ise neden onların ölümünden korksun ki? Tarihî kayıtlar mazlum olarak şehit edilen Hz. Hüseyin'in katlinde rol oynayanların merkezî idareden bağımsız bir şekilde davrandıklarını göstermektedir. Şiî kaynaklarda da Hz. Hüseyin'in Yezîd'i Ubeydullah'tan daha yumuşak huylu gördüğünü ve bu nedenle Şam'a yönelip kendisiyle görüşmeyi tercih ettiğini doğrulamaktadırlar.[170] Meseleyi ele alırken Yezîd'i yaşanan bu vahim cinayetten masum göstermeye çalışan ve onu tamamen ve tek suçlu olarak ve kâfir bir adam olarak lanse eden aşırı iki görüş her zaman var olmuştur. Şiî eserler de Yezîd'in yaşanan hadiseden son derece pişman olduğu, Hz. Hüseyin'in çocuğuna saygı ve ikramdan geri kalmadığını, onlar döneminde Zeynelâbidîn'in en itibarlı kimse olduğunu kabul etmektedir.[171]

Hz. Hüseyin'in öz kardeşi Muhammed el-Hanefiyye bile onun kıyamına destek vermemiş ve Yezîd'e biat etmeyi tercih etmiştir. Ehl-i sünnet bu konuda da adaletli ve ölçülü olmayı tercih etmiş, Hz. Hüseyin'in mazlum olarak şehit edildiğini kabul etmiş ve

169 Demirel, *Takıyye: Şia Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks*, 122.
170 Şerif el-Murtaza, *Tenzihü'l-Enbiya*, 229.
171 Tabersî, *İ'lâmu'l-verâ*, 205.

çoğunluk itibariyle Yezîd'i de temize çıkarmamıştır. Yezîd ise Hz. Hüseyin'in evlatlarına iyi muamelede bulunmuş, Hüseyin'i katledenleri azarlayarak onu öldürmelerini değil engellemelerini emrettiğini savunmuştur. Yezîd'in Hz. Hüseyin'in evladına hürmeti ve onlara -imkânı olmasına rağmen- zarar vermemesi de bunu göstermektedir.[172]

Buna rağmen Ehl-i sünnet onu tarih önünde mahkûm etmiş, hiçbir bebeğe ve hiçbir köleye dahi Yezîd ismi verilmemiş, şahsiyeti âdeme terk edilmiştir. İmam Ahmed İbn Hanbel şöyle demiştir " Yezîd'e ne söver ne de onu severiz". Zaten bunun bir faydası da yoktur. Zîra Peygamberimiz "mümin lanet edici ve sövücü değildir" buyurmuştur. Buna rağmen Ehl-i sünnet Allah adına mahkeme kurup onu yargılamaya da girişmemiştir. Eğer aralarındaki çatışma siyasî değil inançla ilgili olsaydı Yezîd ordusu Ehl-i beyt'e düşman münafıklar olsaydı Zeynelâbidîn'i katletmekte hiç tereddüt etmezlerdi. Buna rağmen ellerine yeryüzünün en temiz evladının kanını bulaştırmaları onlara utanç ve vebal olarak yeter.

Tüm Ehl-i sünnet coğrafyasında coğrafyasında insanlar çocuklarına Yezid ismi vermeyi tercih etmemiş, selefe dönük dualara dâhil edilmemiş, kendisine sempati beslenmemiş, meşru bir halife olarak kabul edilmemiştir. Bir babanın evladı nedeniyle suçlanamayacağı hukuki karinesi gereği Yezîd nedeniyle Hz. Muaviye de suçlanmamış, yalnızca hilâfeti evladına bırakma kararı bağlamında büyük bir hata işlediği bir sahâbeye yönelik takınılması gereken edep ve adap çerçevesinde dile getirilmiştir.

Muaviye (r.a) hilâfeti oğluna devrettiğinde Hz. Hüseyin'i katletsin diye bunu yapmamıştır. Bunu yapacak olsa kendisi yapabilecek

172 Mesela Şîa'nın büyük alimlerdinden Şeyh Müfid kendi kitabında Yezîd'in Hz. Hüseyin'in katledilmesine tepki gösterdiğini, Hz. Hüseyin'in ailesine iyi davrandığını itiraf etmektedir. Muhammed b. Numan el-Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 445.

kudretteydi. Hasan'ı o zehirlemişse Hüseyin'i de zehirlemeye ya da katletmeye gücü yeterdi. Hiç kimse gaybı bilmediği gibi o da bunu bilemezdi. Belki bilse asla onu veliaht tayin etmezdi. Kardeşi Akîl Hz. Ali'ye karşı savaştığı için ve en önemli valilerinden biri mürted olduğu için Ali'yi kınamayan, kendisine ihanet eden taraftarları nedeniyle Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'i suçlamayan, Câ'fer'i Kezzâb[173] nedeniyle babasını suçlamayan Ehl-i sünnet âlimleri bu konuda da aynı dengeli tavrı göstermiş ve kitleleri zararlı öfke nöbetlerinin mahsurlarından korumayı tercih etmiştir.

Hz. Ali'nin Mısır Valisi olarak atadığı Muhammed b. Ebi Huzeyfe, yine Mısır Valisi ve evlatlığı Muhammed b. Ebi Bekir, Cezire Valisi Mâlik el-Eşter'in Hz. Osman'ın katlinde rolleri olmuştur. Hz. Ali'nin Faris'e atadığı Valisi Ziyad b. Ebû Süfyân Hz. Muaviye ile anlaşma yapmış, Ahvaz'a atadığı Hureyt b. Râşid en-Nâcî daha sonra dinden dönüp Hristiyanlarla işbirliği yapmıştır. Hz. Ali'nin Fars ve Kirman bölgesine vali olarak atadığı Ziyad b. Ebû Süfyân'ın oğlu Ubeydullah Hz. Hüseyin'i katletmiştir. Hz. Ali bunları bilemediği ve sorumlu olmadığı gibi Hz. Muaviye de gaybdan sorumlu tutulamaz. Hz. Muaviye ordunun, Şam halkının ve halkın ekserisinin oğlu Yezîd'e destek verdiğini biliyordu. Hilâfeti ona tevdi etmemesi durumunda tarafların kanlı bir çatışmaya gireceğini düşünüyor ve bunu engellemek istiyordu. Ashab arasında ona karşı çıkanlar olduğu gibi onu destekleyenler de vardı

Kerbelâ hadisesi, tıpkı Hz. Osman (r.a)'ın şehit edilmesi, Sıffîn ve Cemel Savaşları'nda önde gelen pek çok sahâbenin şehadeti gibi İslâm ümmetinde derin yaralara neden olmuştur. Kerbelâ faciası Yezîd iktidarını deviren umumî bir isyan intâc etmese de Yezîd'in

173 Aslında 11. İmam'ın kardeşinin hak ettiği isim Ca'ferî Zekî'dir. Ancak Mehdî'nin hiç doğmadığını söylediği için 12 İmam Şiîler'i ona yalancı manasında Kezzâb demişlerdir. Oysa mehdî hiç doğmamıştır ve 11. İmam evlenmemiştir.

zaten nakıs olan meşruiyetine büyük zarar vermiştir. Günümüzde Kerbelâ hadisesi ile alakalı Şiî hafızası Sünnî hafızasından çok daha canlı ve öfkeli bir vaziyettedir. Şiî özne bu olayı menkıbevî bir üslupla ve tüm teferruatıyla anlatarak günümüzdeki muhalifleriyle Hz. Hüseyin'in katillerini eşleştirir. Şiî toplulukların mazlumiyetini ifade etmek ve tarihî bir perspektife koymak için Kerbelâ ve sahâbe dönemindeki acı olayların dile dolanması, günümüz çatışmalarında gündeme getirilmesi modern Şiî söylemde sabit bir tema haline gelmiştir. Oysa tarih bir övgü ve sövgü malzemesi değil bir hakikat aynası olarak görülmelidir. Tarih bir suikast silahı değildir.

> "Hiç şüphe yoktur ki "Osman (r.a.)'ın öldürülmesiyle ümmet arasında doğan fesat ve düşmanlık, Hüseyin (r.a.)'ın öldürülmesiyle ümmette meydana gelen fesat ve düşmanlıktan daha büyüktür. Hem de Osman (r.a.) ilk Müslümanlardan olan, haksız olarak halifelikten alınması istenen ve bu haksızlığı kabul etmeyen mazlum bir halifedir. Aynı zamanda nefsi için çarpışmaya girişmeyen ve şehit edilinceye kadar sabreden bir zâttır. ...Hüseyin ise şehit edildiğinde henüz halife değildi."[174]
>
> Elbette bir halkın kendisine biat ettikleri, yıllarca ümmete imamlık eden bir halifenin şehadeti ümmet için daha büyük bir musibettir. Eğer Hüseyin ile Osman (r.a) arasında bir kıyas yapılacaksa başından itibaren peygamberimize iman eden, ordularını donatan, hicret eden, Peygamberimizin sırf kendisine bir kötülük yapıldığı duyumu üzerine tüm ashabından ölüm biatı aldığı, hepsini kendisinin intikamını almak üzere feda etmeye hazırlandığı, gözbebeği kızlarını kendisiyle evlendirdiği Osman faziletler itibariyle daha üstündür.

174 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fi Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl*: Şiilik ve Mahiyeti, 54.

Hz Ali'nin büyük oğlu Ali b. Zeynelâbidîn zühd hayatını tercih ettiği için Emevî siyaseti açısından tehdit olarak algılanmamıştır. Ancak Hz. Ali'nin Benî Hanîfe kabilesine mensup bir cariyeden olan oğlu Muhammed b. Hanefiyye siyasî faaliyetlere girişmeyi ve üvey kardeşinin intikamını almayı tercih etmiştir. Buna rağmen Muhammed b. Hanefiyye'nin Şiî kitle içinde önemsizleştirilmesi de gayet manidardır. Soy bağının babadan oğula geçtiği Arap toplumunda annesi Şehrbânû isimli İran'lı bir cariye olan Zeynelâbidîn'e verilen önem hiçbir zaman el-Hanefiyye'ye verilmemiştir. Bu da Şiîlik içine harç edilen Fars kanı olgusuna işaret eden başka bir delildir.

Gerek Şiî gerekse de Sünnî kaynaklarda Hz. Hüseyin'in şehadeti ve Kerbelâ Vak'ası'yla ilgili Şiî retoriklerin neredeyse tamamı Ebû Mihnef Lut b. Yahya isimli hadis uyduran ve Râfizî/Şiî olarak tanımlanan bir menkıbecinin hikâyelerine dayanmaktadır. Ebû Mihnef her gizli bilgiye vakıf, herkesin zihninden geçenleri okuyabilen, her kuytuda gerçekleşen olay ve konuşmayı ve her mektubun ayrıntısını bilen bir figure görünümü vermektedir. Anlattığı hikâyeler birbiriyle uyumsuz ve çelişkilidir. Şiî âlimler onun iç bütünlüğe sahip olmayan hikâyelerine mantıksal bir zemin kazandırmak için büyük çaba harcamışlardır. Şiîler Kerbelâ hadisesini dünü, günü ve geleceği şekillendiren bir tarihsel travmaya çevirmekte, sürekli diri tuttukları tarihsel hafıza ile kitleleri motive edip kinini dinleştiren nesiller yetiştirmektedirler. Gerçekten de Şîa'nın neredeyse tüm isyanlarında ortaya çıkan nihilizm ve İran-Irak Savaşı sırasında İranlı gençlerin ölüm tarlalarına koşarak gitmelerinin içgüdüsel açıklamasını çok az kişi Hoffer'ın örneğiyle anlatabilirdi.

> Hitler seksen milyon Almana üniformalar giydirerek, onlara muhteşem ve kanlı bir kahramanlık operası oynatmıştır... Londra halkı bomba yağmuru altında kahramanca hareket etmişti, çünkü Churchill onlara kahraman rolü biçmişti.

Bunlar kahramanlık rollerini, büyük bir seyirci topluluğu -atalar ve gelecek kuşaklar- önünde, yanan bir dünya şehrinin alevleriyle aydınlanmış bir sahnede, top patlaması ve bomba ıslıklarından meydana gelen bir müzik eşliğinde, oynamışlardır."[175]

175 Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 90.

ANA AKIM ŞİÎLİĞİN ÜÇE BÖLÜNMESİ

İmâmî (12 İmamcı/Ca'ferî) Şiîler başlangıçta Hz. Hüseyin soyundan gelen imamları kabul etmişlerdir. Kerbelâ faciasından sağ kurtulan ve hayatı boyunca siyasetten uzak kalan, Medine'de ibadete yönelen Ali b. el-Hüseyin Zeynelâbidîn'in Şiîler'in meşru imamı olduğuna ilişkin bu görüş zaman içinde diğer Şiî düşüncelere galip gelecek ve en geniş tabanlı Şiî kesimi teşkil edecektir. Zeynelâbidîn'in hayatı boyunca siyasetten uzak kalması amcası Muhammed b. Hanefiyye'nin Şîa arasında daha etkili olmasına neden olmuş ve Muhtâr es-Sakafî isyanının kendi adına değil de genel olarak Benî Hâşim adına gerçekleşmesine yol açmıştır. Zeynelâbidîn'in ölümü üzerine yerine sırasıyla oğlu İmam Muhammed Bakır ve ardından da onun oğlu Ca'fer-i Sâdık geçmiştir. Bu iki imam yaşamları boyunca siyasetle iştigal etmemelerine rağmen babalarının aksine sadece ibadetle değil İslâm hukuku ile de ilgilenmişler ve onların pek çok görüşü İmâmiyye Şîası'nın dini görüşlerine zemin hazırlamıştır.

Şîa arasında yaşanan bölünmelerin temelinde hilâfet ve liderlik sorunu yatmaktadır. Bu bölünmelerin en erken dönemde yaşananı

Hz. Ali'nin halefinin kimler olduğu meselesidir. Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan doğan evlatları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra Hanefiyye kabilesinden olan "Hevla" isimli eşinden dünyaya gelen Muhammed b. Hanefiyye'yi İmam sayan Şiîler Fâtımî Şiîler ile ayrılık yaşamıştır. İlerleyen dönemlerde ise Hz. Ali'nin amcasının oğlu Hz. Abbas'ın soyundan gelenler de Benî Hâşim kabilesinin kanından oldukları için Ehl-i beyt kabul edilmiş ve onların soyundan gelen bazı isimler de imam olarak kabul edilmiştir. Bu da akrabalık çeşitliliğine göre Şiî fırkların çeşitliliğe uğramasına neden olmuştur.

Tarih boyunca varlığını sürdüren ve önemli derecede kitlesel-leşen üç Şiî akım vardır. Bunlar nüfus ve nüfuzuna göre İmâmiyye/12 İmam Şiîliği, Zeydîlik ve İsmâlîliktir. İbn Sebe ve Muhtâr es-Sekafî gibi aşırı görüşteki Şiîlere rağmen başlangıçta Ali taraftarları tek bir ana gruptu. Hilâfetin Ali (r.a) ve onun soyundan gelenlere has bir konum olduğunu iddia etseler de bu görüşler henüz ne sistematik hale gelmiş, ne de bu siyasî ihtilâf aşırı fırkalara rağmen Ali yanlılarının dinî anlayışları itibariyle farklılaşmasına neden olmuştu. İmâmet nazariyesi de günümüzdeki kadar sistematik hale gelmemişti. Mesele dinî bir kurumdan ziyade Ali (r.a) muhibbanlarına kimin liderlik edeceğiyle ilgili bir tartışmadan ibaretti. İmam kabul ettikleri Ehl-i beyt liderlerine tâbi olanlara İmâmîler deniliyordu. Kaynaklar Ca'fer es-Sâdık döneminde dahi İmâmiyye olarak isimlendirilen bir grup olmadığı gibi İmâmiyye mezhebinin henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir.[1] Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından hemen sonra taraftarları bölünmüş, bir kısmı onun ölmediğini ve yakın zamanda mehdî olarak geri geleceğini savunmuştur. Bu da imamların sayısının henüz 12 olarak sistemleşmediğini göstermektedir.

1 Bozan, İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci, 98.

Bu ana grubun İsmâiliyye, Zeydiyye ve 12 İmam/İsnâaşeriyye şeklinde farklılaşması, ilerleyen dönemlerde kimin imam kabul edileceği hususunda yaşanan ihtilaflar sonucunda gerçekleşti. Muhtâr'ın 67 yılındaki isyanından sonra yaklaşık yarım asır boyunca Ehl-i beyt kaynaklı herhangi bir isyan hareketi görülmedi. İmam Zeyd'in kıyamından hemen evvel ortaya çıkan Mugîre b. Saîd el-İclî, Beyân b. Sem'ân et-Temîmî ve Ebû Mansûr hareketleri, hareketin başını çekenlerin İslâm öncesi inanç ve düşünceleri savunmaları sebebiyle kabul görmedi.[2] Bu olay aynı zamanda Ehl-i beyt nâmına çıkarılan pek çok kıyamda zındıkların, Mecûsîler'in ve Bâtınîler'in rolüne ilişkin ilginç bir veridir.

İmâmîler Hz. Ali'den sonra sırasıyla Hz. Hüseyin, Ali Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ı İmam olarak kabul ettiler. İmam Ca'fer henüz hayatta iken amcasının oğlu (İmam Bâkır'ın kardeşinin oğlu) İmam Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn ayrı bir ekolün temsilcisi olarak ön plana çıktı. Bu da Şiîliğin en büyük ikinci kolu olan Zeydîliğin doğuşuna yol açtı. Zeydîliğin ortaya çıkışı aynı zamanda imamların Allah tarafından seçilip vasiyet ve veraset yoluyla göreve geldiği inanışını da geçersiz kılmaktadır. Zîra Ca'fer es-Sâdık'ın amcaoğlu bile onun imâmetini kabul etmemiştir. İmam Zeyd 122 yılında Kûfe'de Emevîler'e karşı başlattığı kıyam sonucunda şehit edildi. Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra İmâmîler, oğlu İsmâil'i destekleyenlerle Mûsâ Kâzım'ı destekleyenler arasında bölündü. İsmâil'i destekleyenler Şiîliğin İsmâilî kolunu oluştururken geri kalan grup ise Mûsa Kâzım'ı ve ardından da sırasıyla Ali er-Rızâ, Muhammed el-Cevat, Ali el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî'yi imam olarak gördüler. 12. İmam Muhammed'in kaybolması üzerine imâmet silsilesi

2 Yaşaroğlu, Taberîstan Zeydileri, 36.

son bulmuş oldu ve bu aynı zamanda İmâmiyye Şîası'na 12 İmam/İsnâaşeriyye Şîası denilmesine neden oldu.

İmâmiyye-12 İmam Şiîliği/İsnâaşeriyye Ekolü

Şiîler, Şiîliğin kökenini Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatına kadar uzatsalar da, Şiîlik mezhebi İslâm tarihinin Hz. Osman (r.a) zamanında meydana gelen fitne ve imtihanların gölgesinde zuhur etmiştir.[3] Şiîler Hicrî I. asırda Emevî-Hâşimî çekişmesinin ürünü olan pek çok olayı Şiîlikle ilişkilendirmişlerdir. "*Şiîlik kendisini en saygın mezhep olarak gösterebilmek için bir tarihî anlayış üretmiş ve bu, diğer Müslümanların algılarını da derinden etkilemiştir.*"[4] Şîa kelimenin dar manasıyla bir şeyin fanatik taraftarı demektir. Fanatiklik ilim, değer ve anlam eksenli değil, duygu eksenlidir. Her fanatik hareket tapınmanın çeşitli tarzlarını kullanarak müntesiplerini şahıslara aşırı tazime yöneltir. Bu aşırı sevgi zamanla tapınmaya varabilir ve muhaliflerine yönelik ise aşırı şeytanlaştırmayı beraberinde getirir. Şîa bir grup insan, fırka, taraftar anlamlarına gelmektedir. Kur'ân'da kavram şu şekilde geçmektedir:

> "Gerçek şu ki, dinlerini parça parça edip kendileri de (şîalaşanlar) gruplaşanlar, sen hiç bir şeyde onlardan değilsin. Onların işi ancak Allah'adır. Sonra O, işlemekte olduklarını kendilerine haber verecektir."[5] Gerçek şu ki, Firavun yeryüzünde (Mısır'da) büyüklenmiş ve oranın halkını birtakım fırkalara (şîalara) ayırıp bölmüştü; onlardan bir bölümünü güçten düşürüyor, erkek çocuklarını boğazlayıp kadınlarını diri bırakıyordu. Çünkü o, bozgunculardandı.[6]

3 Ebû Zehra, İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi, 46.
4 Onat-Sönmez, İslâm Mezhepleri Tarihi, 161.
5 En'am Sûresi-159.
6 Kasas Sûresi-4.

Bu ayetlerde Şîa gruplaşma, hizipleşme manalarına gelmektedir. İnsanlar genellikle bir düşünce ya da duygu etrafında kenetlenir ve partizanlık yaparlar. Habip Demir, bu açıdan Şiîliği siyasî, hissî ve itikadî olarak üçe ayırmıştır.[7] Duygusallık aklı başlardan alır, geriye adeta saf bir çocuk kalır. Şiîlik akıl değil duygu mezhebidir.

Esasen bir düzeltme ile şunu da eklemek mümkündür: Literatürde fırka mezhepten daha olumsuz bir manada bölücülük/tefrika anlamında kullanılır. Bu nedenle Şîaya fırka denilmesi daha isabetlidir. Ancak mezhep kavramı galat-ı meşhur olmuştur. Ehl-i sünnet bir fırka ya da mezhep değildir. Ehl-i sünnet İslâm'ın ana gövdesi, ana caddesidir. Dolayısıyla Şiîliği Ehl-i sünnet ile eşit bir alternatif ya da rakip gibi değerlendirmek İslâm ümmetininin yüzde 9'undan azını oluşturan Şîa'ya gereğinden fazla anlam yüklemek demektir. Kullanılması gereken doğru terim ana akım İslâm ve ayrılıkçı fırkalar olmalıdır. Şiîler Müslümanların geneline Vahhabî ve tekfirci diyerek inanışlarına yalnızca az bir kitlenin karşı çıktığı intibaı vermeye çalışmaktadırlar. Oysa Ehl-i sünnet'in dört mezhebi de Şiîliğin günümüzdeki tezahürü olan Râfizîliği Müslüman kategorisinde değerlendirmemektedir.

Dinî bir düşünceye dönüşmeden evvel Şiîlik siyasî bir ihtilaftan ibaretti. Hz. Ali'nin halife olması gerektiği yönündeki erken dönem tartışmalarda hiç kimse bunun dinî bir vücubiyet olduğu iddiasını dile getirmemişti. Fakat ilerleyen dönemlerde giderek daha fazla izole olan ve kontrolsüz gruplara bölünen Şîa fırkaları zaman içinde kendi tarihlerini kurguladıkları gibi yeni ve farklı bir dinî anlayışı da formülize ettiler. Her Şiî grup tarihte gerçekte ne olduğu ya da -kurguladıkları inanç biçimine uygun olması ve bir tutarsızlık arz etmemesi için- ne olmuş olması gerektiği yönünde bir kurgu üretti. Bu süreçte "izah edilemeyen her şeyi izah eden

7 Demir, *Horasan'da Şiîlik: Shiism in Khorasan*, 38.

bir anahtar rolü" oynayan takıyye[8] müessesesinin teorik çerçevesi de pratik uygulamaları da ötekileştirilen Müslüman çoğunluğa karşı incelikle tasarlanmış ve muhtelif maskelerle tatbik edilmiştir.[9] İhtilaf ana akım Şiî düşüncede bile Kur'ân'ın sahâbe tarafından tahrif edildiğinin savunulabileceği[10] bir savrulmaya kadar gitmiştir.[11] Ehl-i sünnet Müslüman olmayanları öteki olarak algılarken Şîa Ehl-i sünnet'i öteki olarak algılamıştır. Şiîler'in Sünnî Müslümanları Şiîleştirmek amacıyla kurdukları onlarca TV kanalı ve internet sitesi varken ve bu amaçla yüzlerce kitap hazırlamışken Hristiyan, Yahudi ve diğer inançsızları İslâm'a davet etmeyi amaçlayan hiç bir çalışmaları yoktur.

Şiîliğin günümüzde İslâm coğrafyasında en fazla müntesibi bulunan akımı İsnâaşeriyye/İmâmiyye Şîası'dır. İmâmiyye günümüzde Şîa içerisinde Ortodoks bir hâkimiyet kurmuştur. Zeydiyye ve İsmâilîliğe ek olarak tarihten silinmiş veya günümüzde çok az müntesibi bulunan Şiî gruplar da geçmişte çarpıcı etki alanları edinmişler, ancak zamanla zayıflamışlardır. Ca'ferîler olarak da bilinen İmâmîler Ali (r.a) ile ilgili Ehl-i sünnet kaynaklarında da çokça yer alan ve övgü içeren hadis ve hadiseleri esas alarak Peygamber (s.a.v)'in ismen Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam olarak görevlendirdiğine inanırlar. Onlara göre Ali (r.a) ve sonra

8 Takıyye kelimesi "vikâye" ve korunmak, sakınmak anlamına gelen itteka fiilinden türetilmiştir. Takvâ da aynı kökten üretilmiş bir kavramdır. Bir tehditten korunmak, dikkat etmek anlamına gelir. Bkz. İbn Manzûr, Lisânu'l-arab, Beyrut: Der Sadr, 1990, 15. C. Vky mad, s. 17/401.

9 " Serdar Demirel - Şîa'da Hadîs 1 - Şîa Dosyası Seminerleri" 15.11.2015, https://www.youtube.com/watch?v=MccX2NwbTVw (20.07.2019). QR, bkz: 480

10 Tanınmış Şiî âlim Hacı Mirza Hüseyin b Muhammed Takıyyuddin-Nuri Et-Tabersî Kur'ân'ın tahrif edildiğine ilişkin savunusunu yaptığı bir kitap hazırlamıştır. Bkz ."Fasl-ul-Hıtab fi ispati Tahrifi Kitab-i Rabbil-Erbab"

11 Karataş, Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi, 230.

gelen imamlara da imamlık görevlerinin kendilerine tevdi edildiği, kendisine vasiyet edilenler anlamında 'Evsıyâ' ismi verilir. Topluma liderlik yapmak üzere görevlendirilen 12 imama kendisine vasiyet edilenler anlamında 'Evsıyâ' ismi verilir. 12. İmam için "hâtemü'l-evsıyâ" denilmiştir. Buna göre Hz. Ali, kendisinden sonra oğullarını ve ondan sonra da Hz. Fâtıma'nın soyundan gelen ve her biri önceki imam tarafından görevlendirilen kimseleri imam tayin etmiştir. Bu bağlamda Şîa, Hz. Ali'nin nas yoluyla; yani kesinliği şüphe götürmeyecek ve Müslüman bir kimsenin kabul etmemesi durumunda dinden çıkacağı kat'iyette delillerle İslâm halifesi olarak seçildiğini iddia eder.

Ehl-i beyt taraftarları ile diğerleri arasında yaşanan hükümranlık mücadeleleri zamanla dinî bir hüviyete ve çekişmeye bürünmüştür. Şiîlik ondan sonraki dönemde asırlar boyunca yeryüzündeki zulmü ve kötülüğü bir tek Şiî imamların yeryüzüne egemen olmasının durdurabileceğini, Ehl-i beyt'e büyük zulüm ve hakaretlerde bulunulduğunu, bütün bunların intikamının zamanı geldiğinde Şiî bir imamın iktidar olmasıyla alınacağını, Peygamber (s.a.v)'in esasen Hz. Ali'yi dinî naslar, yani kesinliği şüphe getirmeyecek emirlerle kendi yerine tayin ettiğini, fakat sahâbelerin çoğunun -ki burada kastettikleri Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman (r.a) ve onlara destek verenlerdir- bu emre muhalefet ettiklerini yaymaya ve bu düşünce ve motivasyon ile kendi aralarında bir zümreleşmeye gitmeye başlamışlardır. Peygamberimizin cenaze namazını yalnızca 16 kişinin kıldırdığı yorumuyla o dönemdeki tüm Müslümanları itham eder, sahâbelerin birkaçı hariç tümünü Peygamberin emrini çiğnedikleri yorumuyla tekfir ederler. Tarih içinde ise Şiîlik muhtelif kollara ayrılmış ve başlıca İsmâiliyye, Zeydiyye olarak bilinen çeşitli ana akımlara bölünmüştür. İsmâiliyye, Zeydiyye ve İsnâaşeriyye'nin yanında Şiîliğin bu üç fırka tarafından da aşırı olarak kabul edilen bir takım kolları gelişim göstermiştir.

İmâmet konusundaki ihtilaf bütüncül bir şekilde sadece Ehl-i sünnet ile Şîa arasında yaşanmaz. Bilakis İmâmiyye Şîa'sının savunduğu büyük anlatıyla karşıt anlatılar yine en başta Şiîlik içinden neşet etmiştir. Hem imâmetin ne anlama geldiği ve imamın yetki ve görevleri hem de kimin imam olduğu hususunda Şiîler'in tarihte onlarca fırkaya bölünmesine neden olan pek çok ihtilaf bulunur. Aynı dönemde kardeşler ve akrabalar arasında imâmetle ilgili ihtilaflar yaşanmıştır. En temel ihtilaf ise İmâmiyye Şîası ile Zeydiyye Şîası arasındaki ayrılıktır. İmam Zeyd, halifenin şahsının değil özelliklerinin/vasıflarının Peygamber (s.a.v) tarafından haber verildiğini düşünürken; İmâmiyye Şîası, hilâfet gibi bir makama kimin geçeceğinin ihmal edilmiş olamayacağını, böyle bir göreve namzet olacak kimsenin yalnızca vasıflarının değil bizzat kendisinin de tayin edileceğini iddia eder.

İmâmiyye mezhebinin çeşitli gruplara bölünmesinde en önemli etken imamların kim olduğu hususundaki ihtilaftır. Şiîler Ca'fer es-Sâdık üzerinde ittifak etmişler ve onu imam olarak kabul etmişlerdir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'tan sonra ihtilaflar meydana gelmiş, İsmâilîler onun oğlu İmam İsmâil'i lider kabul ederken İmâmiyye de Ca'fer es-Sâdık'tan sonra diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı imam kabul etmiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra beş imam daha İmâmî Şiîler'in liderliğini üstlenmiştir. 12. İmam Samarra'da gaybet haline girinceye kadar Ca'fer es-Sâdık'ın yolundan gidenlere Ca'feriyye ya da İmâmîyye ismi veriliyordu. 12. İmam'ın kayboluşu ve onun Mehdî olarak ricatini (dönüşünü) beklemeleri İmâmiyye fırkasının İsnâaşeriyye (On İkiciler) ismiyle tanınmasına neden oldu. İmâmiyye Şîası'na göre 12. İmam Muhammed el-Mehdî, Bağdat'ın 60 kilometre kuzeyinde bulunan Samarra'da gaybete girdi; yani uzun bir süre gizlendi. Onlara göre "İmamın" içinde bulunduğu gaybet durumu, hayatının tehlikede olması sebebiyle Allah tarafından verilen bir karardı ve o lüzum gördüğü sürece bu

devam edecekti. Şîa'ya göre 12. İmam henüz çocukken babası Şîa taraftarlarını çağırarak onu tanıtmıştır.[12] Muasır Şiî âlimlerden Ahmet el-Hatîb 2012 yılında yayınladığı ve 12 İmam Şiîliği'nin temellerini sarsan eleştirilerde bulunduğu 50 maddelik manifestosunda 12 imam düşüncesinin aslının olmadığını, 11. İmam'ın bir oğlunun olmadığını, ancak Ca'feriyye Şîası'nın yaşadığı krizi aşmak amacıyla ona bir evlat isnat ettiklerini belirtmektedir.[13]

Ancak tüm bu itirazlara karşın Şîa, 12 imam konusundaki katı inanışlarını sürdürmeye devam etti. Buna göre daha sonra ise "İmam" ortaya çıkacak ve dünyanın kontrolünü ele alarak adalet ve eşitlik tesis edecektir.[14] Günümüzde 12 İmam Şiîliği'nin hâmiliğini yapan İran İslâm Cumhuriyeti iç ve dış siyasetini Mehdî'nin[15] gelerek dünyayı kurtaracağı inancına göre belirlemekte ve bunun için çabalamaktadır.[16] 12. İmam Muhammed bir gün babasının evinde bulunan bodruma girmiş ve bir daha da çıkmamıştır. İsnâaşeriyye

12 Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhebleri ve Şiîlik, 521.

13 Ebn Hussein, "Ex-Twelver scholar Ahmad Al Katib destroyed the core of Twelverism", 16.09.2014, http://forum.twelvershia.net/general-sunni-vs-shia/ex-twelver-scholar-ahmad-al-katib-destroyed-the-core-of-twelverism/ (28.07.2019).

14 Uyar, Ahbârîlik: İmâmiyye Şîasından Düşünce Ekolleri, 33.

15 Bu meseleŞ iiî inanışın önemli esaslarından biri olan ricat akîdesi ile de ilişkilidir. Ricat akîdesine göre Samarra'da kayıp İmam tekrar oradan çıkacaktır ve diğer fırkaların çağlar boyu Müslümanlardan (Şiîler'den) gasbettikleri haklarını onlara iade edecektir. İnanışa göre bu imam hâlâ yaşamakta ve yaşı 1150 yılı geçmektedir. Tüm kâinatı o yönetmektedir. Şiî araştırmacı Ahmet el-Kâtib 11. İmam Hasan el-Askerî'nin aslında ardında hiçbir çocuk bırakmadığını, soyunun kesildiğini, fakat krize giren Şîa'nın kendisine bir evlat isnat ederek mezhebi, içinde bulunduğu krizden çıkardıklarını savunmaktadır. Bkz. El-Kâtib, Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşrûiyet, çev. Sümeyra Özkan, İstanbul: Mana Yay. s. 129.

16 İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası, çev. Ömer Okumuş (İstanbul: Kayıhan Yay. 1980), s. 21.

mensupları 12. İmamın zamanı geldiğinde çıkacağını ve yeryüzünü adaletle dolduracağını, Şiîler'in gasbedilmiş haklarını onlara iade edeceğini iddia eder. 12. İmamın ölmediğini iddia edenler haddizatında Şiîliğin en önemli temel inanç esaslarından biri hakkında yaşadığı şoku aşmak için bunu ortaya atmışlardır. Zîra Şiî inanç sistemine göre yeryüzünün meşru bir imamdan mahrum kalması düşünülemez. Bu nedenle imamın aslında ölmediğini, fakat bir gaybet ve gizlilik haline bürünerek yeryüzündeki işleri kontrole devam ettiğini iddia etmişlerdir.

Zeydîyye

İsmâiliyye zaman içinde siyasî gücünü yitirse de Zeydiyye ve İmâmiyye kurdukları devlet ve örgütler ile İslâm dünyasındaki siyasete etkide bulunmaya devam etmiştir. Şîa'nın en geniş tabanlı kollarından bir diğeri Zeydîlik'tir. Ancak Zeydîlik genel olarak bakıldığında Şiî bir mezhep olarak değerlendirilemez. Bir mezhebin Şiî, sayılabilmesi için öncelikle imâmet inanışına sahip olması gerekir. Zeydîlik'teki imam düşüncesi ile Şiîlik'teki imâmet tasavvuru birbirinden oldukça farklıdır. Sahâbe konusunda da bariz bir farklılık söz konusudur. Dolayısıyla kavramsal olarak ve Ali sevgisi nedeniyle onlara Ali Şîası dense de bazı kolları hariç onların Ehl-i sünnet ve Şia dışında üçüncü ve farklı bir ekol oldukları tespiti daha isabetli olacaktır. Zeydîyye mezhebinin müntesipleri günümüzde ağırlıklı olarak Yemen'de yaşamaktadır. Yemen nüfusunun önemli bir kısmını oluşturan Zeydîler'in bir kısmı 1990'lı yıllar sonrasında İran etkisiyle İsnâaşeriyye Şîa'sına temayül göstermeye başlasa da halen Yemen toplumunun üçte birlik kısmında Zeydîlik yaygındır. Zeydîlik, Ehl-i sünnet'e en yakın olan mezheptir. Büyük oranda Şâfiî fikhından ve Mu'tezile'den etkilenmiş olan Zeydîler'i pek çok mezhep tarihçisi Sünnî mezhepler arasında saymaktadır. Ancak Zeydiyye içinde "*Cârûdiyye*" ve "*Yakûbiyye*" isimli

iki kol aşırı Şîa öbeği olarak nitelendirilmekte ve erken dönem Şiî âlimler de onları Gulât-ı Şîa'dan saymaktadırlar.[17]

Günümüzde Yemen'de faaliyet gösteren Ensârullah Hareketi (Hûsiler) işte bu düşüncededir. Şîa içerisinde Hz. Ali'nin Allah'ın emri ve Peygamberin de açık ilanıyla imam olarak seçildiği yönündeki büyük anlatıya karşıt anlatı sadece Ehl-i sünnet'ten değil Zeydîyye'den de gelir. Zeydîler Peygamber (s.a.v)'in ashabını tekfir etmezler. Sadece Hz. Ali'nin diğer ashaba üstünlüğünü savunurlar. Nitekim Hz. Ali'nin pek çok sahâbeden daha üstün olduğu kanaatinde olan bir kesim bulunsa da Ehl-i sünnet fazilet bakımından sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman (r.a) ve Hz. Ali'nin geldiğini savunur. Bununla birlikte Zeydîler, Hz. Ali'nin hilâfetlerini kabul etmiş olduğu Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman (r.a)'a saygı gösterirler.[18] İmam Zeyd'in dinî görüşleri Ehl-i sünnet'in genel kabulleriyle uyumlu olduğu için Ca'fer es-Sâdık'tan sonra onun da ilmi geleneğine uymayan Şiî gruplar İmam Zeyd'i ve Zeydiyye ekolünü hedef almışlardır.

Ca'fer es-Sâdık henüz hayatta iken amcasının oğlu (İmam Bâkır'ın kardeşinin oğlu) İmam Zeyd bin Ali Zeynelâbidîn ayrı bir ekolün temsilcisi olarak ön plana çıkmıştır. Bu da Şiîliğin en büyük ikinci kolu olan Zeydîliğin doğuşuna neden olmuştur. İmam Zeyd, 122 yılında Kûfe'de, Hişam b. Abdülmelik'e karşı başlattığı İslâmî mücadelesinde katledilmiştir. İmam Zeyd'in Kûfe'de taraftarları ile birlikte Emevî liderlerine karşı direnişine Ehl-i sünnet'in büyük âlimi İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Mu'tezile âlimi Vâsıl b. Atâ destek vermiştir. Ebû Hanîfe İmam Zeyd'e direnişi örgütlemesi için şahsî servetinden destekte bulunmuş ve İmam Zeyd'in

17 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 181.

18 Şehristanî, El-Milel Ve'n-Nihal, 147-150.

çıkışını "Peygamber (s.a.v)'in Bedir günü yaptığı mücadele"ye benzetmiştir.[19] Bağdâdî, İmam Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye 30 bin dirhem destek gönderdiğini kaydeder.[20] Burada kendisine 15.000 Kûfeli'nin biat ettiği, Medâin, Basra, Vâsıt, Musul, Horasan, Rey, Cürcân ve Arap yarımadasından biat edenlerle birlikte bu sayının 40.000'e ulaştığı nakledilmektedir.

İmam Zeyd'in dinî görüşleri Ehl-i sünnet'in genel kabulleriyle uyumlu olduğu Ca'fer es-Sâdık'tan sonra onun da ilmî geleneğine uymayan Şiî gruplar Zeydiyye ekolünü hedef almışlardır. İmam Zeyd Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'dan ders almış ve Zeydiyye Mu'tezile'den ciddi oranda etkilenmiştir. İmam Zeyd, halifenin Hz. Ali'den sonra Fâtımî, yani Hz. Fâtıma'nın soyundan gelmesi, Hâşimî soyundan olması, takva sahibi, âli ve cömert olması gerektiği gibi hususları sıralar. Zeydîler ilk üç halifenin hilâfetini meşru görmelerine rağmen Peygamberimizin (s.a.v) direkt ismiyle olmasa bile halifeyi sahip olması gereken özelliklerle tayin ettiğini, bu özellikler sıralandığında doğal olarak Hz. Ali'nin hilâfete daha layık olduğunu[21] savunurlar. İmam Zeyd'e göre bir kişi kendisinden daha hayırlı ve ehil kimseler bulunmasına rağmen İslâm toplumu tarafından emîr ve halife kabul edilmişse onun hilâfeti meşrudur.

Bu konu akaid ve kelam kitaplarının imâmet bahsinde efdal varken mefdulün imamlığı caiz midir meselesi etrafında incelenir. İmam Zeyd b. Ali, imamın gaip olması fikrini reddetmiş, imamlık iddiasında olan kişinin halktan ve toplumdan gizli olamayacağını, imâmetini açıkça ortaya koyup talepte bulunması gerektiğini belirtmiştir. Bu, aynı zamanda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz.

19 Ebû Zehra, İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi, 52.

20 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Fırâk: Mezhepler Arasındaki Farklar, 36.

21 Diğer sahâbeye sövmeden yalnızca Hz. Ali'ye üstünlük tanımaları nedeniyle Zeydiyye ekolüne "Tafdîlîlik" de denmiştir.

Osman (r.a) gibi sahâbe efendilerimizin Hz. Ali'den daha fazla hak sahibi olmadıklarını, yalnız Müslümanların maslahatı icabı onların hilâfetine rıza gösterildiği, hilâfetlerinin sahih ve meşru olduğuna dönük bir kabuldür.[22] Bu bağlamda halifeyi tayin etmek *"Ehl-il Hal ve'l-Akd"* olarak bilinen İslâm toplumunun erdemli, öncü ve hikmetli liderlerinin sorumluluğundadır ve karar onlarındır.

İmam Zeyd'in Emevî liderlere karşı savaşında, ordusunda bir bölünme yaşanmış ve ordusunda bulunan bir kesim ona Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a) hakkındaki görüşünü sormuştur. O da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a) hakkında olumlu görüşler sarf ettikten sonra onlarla alakalı hayırdan başka bir şey bilmediğini, ancak Harra gününde Medine'yi yağmalamaları, Kâbe'yi mancınıkla ateşe tutmaları gibi nedenlerle ve Hz. Hüseyin'i öldürmeleri dolayısıyla Emevîler'e karşı savaştığını söylemiştir.[23] Bunun üzerine bir grup Şiî, İmam Zeyd'den ayrılmıştır. Ayrılanlara reddedenler, ayrılanlar anlamında "Râfizî" denmiştir. Ehl-i sünnet bazı fırkalarını hariç tutarak Zeydiyye'yi Ehl-i sünnet'e yakın saymaktadır. Bu görüşe Şiî âlimler Kummî ve Nevbahtî de muvafakat etmektedir.[24]

İsmâilîler/Bâtınîlik

Şiîliğin günümüzde 12 İmam Şiîliği'nden ve Zeydîlik'ten sonra en fazla müntesibi olan kolu İsmâilîliktir. Bu çalışmada günümüzdeki yaygın Şiî düşünceden; İmâmiyye Şîa'sından ayrı bir doktrine sahip olmasına rağmen İsmâilîliği de ele almamızın nedeni iki mezhebe de ilham veren kaynakların, uyguladıkları yöntem ve söylemlerin pek çoğunun benzeşmesi ve aralarındaki ruh akrabalığıdır. İsmâilî Şiîler kendilerini Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e nispet

22 Atalan, Ca'fer-i Sâdık, 26.

23 Abdulkâhir el-Bağdadi, El Fark beynel Firak, 36.

24 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 184.

ederler. Ca'fer es-Sâdık'a kadar Şiî imamlar hususunda 12 İmam/İsnâaşeriyye Şîası ile ittifak etseler de Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu hususunda ayrılığa düşerler. 12 İmam Şîası, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imamlığın, oğlu Mûsâ Kâzım'a ait olduğunu kabul eder. İsmâilîler ise Ca'fer es-Sâdık'ın, oğlu İsmâil'i kendi yerine İmam tayin ettiğini, daha sonra İmâmetin, İsmâil'in oğlu Muhammed el-Mektûm'a geçtiğine inanırlar. Mektûm'dan sonra İmâmet Ca'fer Musaddık'a, daha sonra Muhammed el-Habîb'e, ondan sonra Kuzey Afrika'da çıkıp Mağrib'e hükmeden Muhammed el-Mehdî'ye geçmiş ve son olarak Fâtımî Devleti'nin kurucusu İsmâilîlerin imamı olmuştur.

İmâmî Şiîler'le, İsmâilî Şiîler arasındaki ayrılık Ca'fer es-Sâdık dönemine dek uzanır. Buna göre Ca'fer es-Sâdık 148/765 yılında vefat etmeden önce oğlu İsmâil'i halef olarak ilan eder. Ne var ki İsmâil babasından önce ölür. İsmâil'in babasından evvel ölümü Ca'ferî/İmâmîler de dâhil tüm Şiîler arasında ciddi bir dinî kuşkuya ve buhrana neden olur. Çünkü Şiîler, imamların asla yanılmayacağına ve geleceği de bildiğine itikad ederler. Neredeyse peygamber derecesinde görülen; günahsız, hatasız, gelecekteki olaylar hakkında da bilgi sahibi olduğu kabul edilen ve sevk-i ilâhî ile hareket ettiğine inanılan bir "İmam'ın" kendisinden hemen önce ölecek oğlunu imam tayin etmesi hususu mezhebin temellerini sarsar.

Ca'fer es-Sâdık'ın da bir süre sonra ölmesi üzerine Şiîler çok sayıda gruba ayrılırlar. İmâmî Şiîler, Ca'fer es-Sâdık'ın diğer oğlu olan Mûsâ b. Ca'fer (Mûsâ Kâzım) için Ca'fer es-Sâdık'tan müzevver hadisler naklederek[25] onun imam olduğunu iddia ederek krizi aşarlar. Buna göre Ca'fer es-Sâdık'a, yerine vefat eden oğlu İsmâil'i değil Mûsâ b. Ca'fer'i imam tayin etmiştir.[26] İsmâil'in

25 Şiî inanışa göre imamların sözleri de Peygamberin hadisi gibi nastır. Bu nedenle hem hadis olarak nitelendirilirler hem de kat'i hüküm bildirirler.

26 Küleynî, Usul-u Kâfi, C. 1-No 735-736.

imam olduğuna inanan ön İsmâilî gruplar ise birbirinden farklı fırkalara bölünürler. Bir grup, İmam İsmâil'in ölmediğine ve kıyamete yakın bir zamanda Mehdî olarak geri geleceğine inanan İsmâilî Şiîler'i oluşturur. Bunlar imâmet silsilesini yedinci imam döneminde sonlandırdıkları ve İsmâilî inanışta yedi sayısına özel bir atıfta bulunulduğu için bu mezhebe "yediciler" ismi de verilmiştir. Ana İsmâilî grup Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in ölmediğini, bilakis Abbâsî tehlikesinden onu korumak amacıyla Ca'fer es-Sâdık'ın, onun öldüğünü siyaseten duyurduğunu iddia ederler.[27] Bu ana grup İsmâilîler Fâtımî Devleti'nin son halifesinin iki oğlu Nizâr ve Müsta'lî'yi desteklemek hususunda bölününceye kadar ön-İsmâilî mezhebinin ana gövdesini teşkil eder.

İmam Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Bâkır, Hicrî 114 yılında vefat ettiğinde taraftarları ikiye bölündü. Taraftarlarının çoğunluğu onun geçici bir süreliğine gaybete girdiğini ve geri döneceğini düşünürken uzun süre ricat etmemesi üzerine onlardan bir grup Hz. Hasan'ın torununun oğlu olan Nefsu'z-Zekiyye'yi (Muhammed b. Abdullah) imam olarak kabul etti. Böylece Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere imâmet hakkı veren Şîa Hz. Hasan soyuna da imâmeti layık gören Hasanî kola ayrılmış oldu. Şiî âlimler Hüseyin'in annesine çekerek Rasûlullah'ın nurundan beslendiğini, Hasan'ın ise Ali'nin nurundan beslendiğini bu nedenle imâmetin Hasan'ın soyundan değil Ali'nin soyundan devam ettiği şeklinde açıklarlar.

Oysa pek çok rivayet göstermektedir ki Peygamberimize şeklen de ahlaken de en fazla benzeyen Hz. Hasan'dı. Rasûlullah'ın vefatından bir süre sonra Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir mescitten çıktığı sırada Hz. Hasan ile karşılaştılar. Hz. Ebû Bekir Hasan'ı boynuna alarak sevdi ve şaka yaparak "Vallahi bu çocuk Ali'den çok Rasûlullah'a benziyor" Hz. Ali de gülüyordu. Yine Şiîler ikisi de

27 Şehristanî, El-Milel Ve'n-Nihal, s. 159.

seyyid olmasına ve Hasan'ın Hüseyin'den büyük olması hasebiyle daha üstün olmasına ragmen neden imâmetin Hüseyin'in soyundan devam ettiğini peygamberliğin Musa'nın soyundan değil de Harun'un soyundan devam ettiği şeklinde zorlama tevillerle açıklarlar. İmam Bâkır'ı takip edenlerin büyük çoğunluğu ise Ca'fer es-Sâdık ismiyle nam salan ve Ehl-i sünnet tarafından da büyük saygı gören Ca'fer es-Sâdık'a tâbi oldular. Ca'fer ölümünden önce oğlu İsmâil'in imam olduğunu duyurdu, fakat İsmâil babasından önce öldü.

Bu olay büyük kargaşaya neden oldu. Kısa süre sonra Ca'fer es-Sâdık da vefat edince bazı taraftarları Ca'fer es-Sâdık'ın ölmediğini ve gaybete çekildiğini, mehdî olarak geri döneceğini iddia eder. Bazıları ise kendisinden önce ölen oğlu İsmâil'in gaip mehdî olduğunu savundu. Diğerleri ise bu duruma hayret eder ve bu şaşkınlıkları nedeniyle "*Hayretiyye*" fırkası doğar. Diğer bir kısım imâmetin burada durduğunu (vakıf ettiğini) iddia ederek "*Vakıfiyye*" (durduranlar) ismini alır.[28] Bundan sonra Ca'fer es-Sâdık'ın üç oğlu da aynı zamanda imâmet iddiasında bulunur ki bu durum ihtilafları daha da artırır. Peki, imamın Allah tarafından seçildiği bilinmesine rağmen nasıl olur da Ca'fer es-Sâdık'ın öz oğulları imâmet hususunda cepheleşir? Bu da ayrı bir doktrinsel tartışmaya neden olur.

Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük oğlu İsmâil'in hilâfet'e ve İmâmet'e hak sahibi olduğunu savunan İsmâilî Şiîler, bu görüşleri ile İmâmet'in Mûsâ Kâzım'a geçtiğini savunan İmâmîlerden ayrılırlar. Bu ayrılık, tarihin ileriki dönemlerinde iki ayrı taifenin birbirleriyle fikrî mücadeleye girişmesine de neden olur. Zaman içinde iki farklı mezhebe ve birbirinden çok farklı fıkhî öğretilere sahip iki ekole dönüşen bu ayrılık başlangıçta sadece kimin imam olması gerektiği ile ilgili basit bir ihtilaftan ibaretti. Bu sarih ihtilafın bulanıklaşarak

28 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 157.

karmaşıklaşması ve çok farklı dinî anlayışlara sahip iki ayrı ekole dönüşmesi aynı zamanda Şiîliğin dinî dinamizmine işarettir. Şiî kaynaklar da Hz. Ali'ye sevgi ve sempati besleyen kimselerin çoğunun ondan önceki halifeleri üstün gördüğünü ve imâmetlerini kabul ettiklerini itiraf eder. Hatta yine Şiî kaynaklar Sıffîn'de Hz. Ali ile birlikte savaşanların Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliğine saygı ile yaklaştıklarını belirtirler.[29]

Şiîlik, Ehl-i sünnet inancı gibi statik değil dinamik, seyyal ve değişkendir. Şiî siyasî liderler mezhebin bu devingen/akışkan ve elastikî yapısını her türlü siyasî ittifak ve girişimi meşrulaştıracak bir avantaj olarak devamlı kullanmışlardır. Daftary bu durumu şu cümlelerle ifade etmektedir: "Her Şiî cemaat kendi en eski tarihine ilişkin ayrı bir öz-imaj ve algı geliştirdi; kendi iddialarını rasyonelleştirdi ve kendi önderliğinin ve imam soyunun otoritesini, diğer Şiî cemaatlerin benzer iddialarını dışlayacak şekilde meşrulaştırdı."[30]

İsmâilî Şiîler, imamları olmadığı için uzun bir fetret döneminde imama dinî ve siyasî açıdan vekâlet etme görevi üstlenen dâîler/davetçiler aracılığıyla çalışmalarını sürdürürler. Müstakil bir mezhebe dönüşen İsmâilîler Şiîliğin tarihteki en siyasî ve dinamik kolunu temsil ederler ve çeşitli devletler kurarlar. İsmâilîler, Şiîliğin siyasal anlamda en hırslı ve aktivist kanadını ifade etmekteydiler. Büveyhîler, Safevîler ve İran İslâm Devrimi'yle birlikte bu faal/etkin tutum İmâmiyye Şîası'na geçmiştir.

İsmâilî hareket Arabistan ve Bahreyn'de Karmatîlerin, Tunus'ta Fâtımîlerin, Suriye ve İran'da Haşhaşîlerin ve modern dönemlerde de Hindistan'da Ağahan cemaatinin yükselişine yol açtı.[31] Bu hanedanlıkların saf İslâmî anlayıştan ziyade eski Fars inanışlarıyla

29 Murtezâ Ebu'l-Hüseyin, *eş-Şâfî*, 114; Tabersî, *Hâtimetu'l-müstedrek*, V, 18.

30 Daftary, Şiî İslâm Tarihi, s.18.

31 Goldschmidt-Davidson, Kısa Ortadoğu Tarihi, 126.

Yahudilik'te bulunan dinî inanışları İslâm ile birleştirdikleri görülmektedir.[32] Bahreyn, Irak, Suriye gibi bölgelere bir dönem hükmeden ve İslâm tarihinde zararlı etkileri ile bilinen Karmatîler de İsmâiliyye Şîası'na mensuptu. Günümüzde pek çok terör örgütünün ilham kaynağı olarak kabul edilen ve İngilizce Assasins (suikastçılar) kelimesinin kendisinden türediği Haşhaşîler de İsmâiliydiler. Haşhaşîlerin bilhassa Selçuklular'ın son döneminde, Haçlı savaşları ve Moğol istilasında pek çok tanınmış İslâm öncüsünü, devlet adamını ve Ehl-i sünnet âlimini suikastlarla katlettikleri bilinmektedir. Özellikle Suriye'de gözlerden uzak bölgelerdeki kalelerde hüküm süren Haşhaşîler, Haçlı savaşları sırasında İslâm toplumuna büyük zararlar verdiler.

İsmâilîler pek çok İslâmî kaynakta aynı zamanda Bâtınîler olarak isimlendirilir. Onlara Bâtınî isminin verilmesinin sebebi imamlarının gizli olabileceğini kabul etmeleridir. Onlara göre imam gizli olabilir, tüm İslâm dünyasını gizli bir imam yönetebilir ve varlığını açıklaması gerekmez. İmamın bu gizliliği, yani Bâtınîlik hali dolayısıyla onlara Bâtınî ismi verilmiştir. Aynı zamanda Kur'ân'ın ve Sünnet'in bir zâhirî/görünen çehresi bir de bâtınî/gizli yönü olduğunu iddia ederler. Bazı sûfî grupların Kur'ân ve Sünnet'in zâhirî yönünü avamın bilebileceği ancak bâtınî ilme yalnızca ilimde derinleşmiş olanların; şeyhlerin, kutupların ve kendisine ledünnî ilim verilmiş olanların sahip olacaklarını iddia etmeleri gibi İsmâilîler de bâtınî ilimlerde bir tek imamların uzmanlaşabileceklerini iddia ederler. Bu da onların Kur'ân ve Sünnet'e pek çok aykırı ve alışılmadık anlamlar yüklemelerine ve bu anlamlarla şeriat ihdas etmelerine sebep olmuştur. İsmâilî fırkanın Hindistan, İran, Pakistan gibi bölgelerdeki Mecûsîlik, Budizm ve diğer mistik inançlardan ciddi oranda etkilendiği bilinir. Özellikle Karmatîlik, Bermekîlik

32 İmadüddin Halil, İslâm'ın Tarih Yorumu, 87.

gibi ön İsmâilî grupların inanışlarında bu etkilerin yoğun izlerini sürmek mümkündür.

"İsmâilîler'e "Bâtınîler" ismi verilmesinin bir sebebi de gizliliğe ve takıyye anlayışına çok önem göstermeleridir. Öyle ki kendilerini gizledikçe ve takıyye yaptıkça daha fazla sevap elde etmiş ve dinde daha derinleşmiş olacaklarını iddia ederler. İsmâilîler tarih boyunca bu gizlilik politikaları nedeniyle İslâm dünyasının geri kalanı ile bütünleşmemişlerdir. Kendilerine her zaman şüpheyle bakılmış ve kendileri de her zaman ötekilere düşman gözüyle bakmışlardır. Bu bağlamda gizliliği o derece ileri götürmüşlerdir ki günümüzde İsmâilîler'in en önemli kaynakları olarak sayılan pek çok eserin yazarı bile net biçimde bilinmemektedir. Hatta birtakım eserlerine günümüzde rastlanmamakta, ana kaynaklarını gizli tutmaları ile bilinmektedirler. Muhammed Ebû Zehra "*İhvân-ı Safâ Risâleleri*" ismiyle ünlenen ve pek çok ilim dalını ve derin felsefî düşünceleri içeren risaleleri yazanların İsmâilî olduklarını, ancak bu risalelerin yazımına katılan yazarların, âlimlerin isimlerini belirtmediklerini anlatır.[33] Bâtınî inançta gizli bir teşkilat olan İhvân-ı Safâ grubu tarafından yazılan risalelerin odaklandığı konuların başında dönemin baskıcı yönetimlerinin durumunun yanında ruh göçü ve diğer bâtınî meseleler gelir.[34]

33 Ebû Zehra, İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi, 61.

34 İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce, 27.

ŞÎA'NIN TEMEL İDDİA VE İNANIŞLARI VE EHL-İ SÜNNET'İN CEVAPLARI

İmâmiyye'nin Bazı Temel Kaynakları

Şiîliğin temellerini oluşturan *"Kütüb-i Erbaa"* (dört kitap) isimli hadis külliyatını derleyen, tanınmış üç Şiî ilim adamından Kuleynî İran'ın Rey şehrinde, Şeyh Saduk Kum kentinde, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067) de Tûs'ta doğmuştur. Şiîliğin İmâmîlik kolu, Büveyhîler idaresi döneminde canlılık kazanmıştır. Şiîliğin en önemli eserlerinden sayılan dört kitaptan üçü Büveyhîler döneminde kaleme alınmıştır. Buna göre Şîa mezhebinin temellerinin esasen hicrî III. asırda atıldığı rahatlıkla söylenebilir.

İmâmiyye mezhebine göre hadis ve rivayet kitapları aynı zamanda fıkıh kitapları olarak kabul edilmektedir. Mezhebin dört ana kaynağı bulunur: Bunlara "Kütüb-i Erbaa" ismi verilir. Tıpkı Ehl-i sünnet inancındaki en önemli hadis kitaplarını içeren Kütüb-i Sitte (6 kitap) gibi Şîa'nın da Kütüb-i Erbaa'sı (4 kitap) mevcuttur. Bu kitapların ilki en itibarlı ve kadîm olanı Ebû Ca'fer

Muhammed b. Yakub el-Küleynî'ye (ö. 329) ait *"el-Kâfî"* isimli eserdir. Şiîler el-Kâfî'nin Şîa mezhebindeki yerini ve değerini Sahîh-i Buhârî'nin Ehl-i sünnet'teki yeri ve değeri ile kıyaslar. Şiîler El-Kâfî'nin Mehdî tarafından onaylanarak neşredildiğine inanırlar. İran İslâm Cumhuriyeti dinî mercii, Âyetullah Ali el-Hamaney'e ait resmî internet sitesi "Abna" Şiî dünyanın en önemli hadis otoritesi olan Küleynî'nin "El-Kâfî" eserini şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Yüce Allah, bu kitabı yirmi senede yazmasını müyesser kıldı. Dünyanın çeşitli bölgelerindeki Şiî Müslümanlar, kendileri için dinin her alanında yeterli (kâfi) gelecek bir kitap yazmasını istiyorlardı. Çünkü Küleynî, görüş alışverişinde bulunacağı, müzakere edeceği, ilmine güvenilen zatla (kayıp Mehdî) görüşüyordu. Bazı âlimler, Küleynî'nin el-Kâfî'yi Kâim'e[1] (Hz. Mehdî'ye) arz ettiği ve İmam'ın da bu eserin güzel olduğunu belirttiği ve: "Şîamız için kâfidir" dediği inancındadırlar".[2]"

Ancak günümüzde Şiîler Mehdî'ye sunulmuş ve kendisinin de Kâfî deyip onayladığı hadis kitabı da dâhil diğer hadis kitaplarında kendilerini zora sokan hadisleri hemen inkâr edip zayıf ya da uydurma olduğunu söyleyerek tartışmalardan sıyrılmayı yol bellemişlerdir. O zaman Mehdî mi hata etmiştir? İşin ilginç kısmı ise bu eserde Hz. Hüseyin'den yalnızca bir hadis rivayet edilmiş olmasıdır. İkinci kaynak *"Men lâ yaḥḍuruhû'l-faḳîh"* isimli kitaptır. Sâduk lakabı ile anılan Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Babaveyh el-Kummî (381-991) tarafından kaleme alınan bu kitap İsnâaşeriyye'nin en önemli kaynaklarından ikincisidir.

---

1 Şiîler son imamlarının hâlâ hayatta olduğuna işaret etmek için ona yaşayan anlamında "el-Kâim" sıfatı yakıştırmışlardır.

2 Ehl-i beyt Haber Ajansı, "Şîanın Kafi ve Usul-u Kafi Kitapları", 22.12.2014, http://tr.abna24.com/service/important/archive/2014/12/22/660092/story.html (28.07.2019).

Diğer iki önemli kaynak ise İsnâaşeriyye'nin en önemli ilim adamlarından Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî'ye (385-460) ait olan iki kitaptır. Bunlar ""Tehzîbü'l-aḥkâm (fî şerḥi'l-Muḳni'a) ve el-İstibsâr (fî ma'htülife mine'l-ahbâr)" isimli eserleridir. Ancak et- Tûsî'nin rivayetlerinin pek çoğunda isnatlar tam değildir ve bazı hadislerin rivayet zincirinde ciddi kopukluklar mevcuttur.[3] Ebû Ca'fer et- Tûsî Bağdat'ta yaşadığı dönemde ilk üç halifeye hakaretle suçlanmış ve yargılanmıştır.[4] Şîa'nın en önemli kitaplarından biri olan, Hz. Ali'nin hutbelerinden mürekkeb olduğu iddiâ edilen "Belâgatın Yolu" anlamına gelen"Nehcü'l-Belâga" isimli kitapta hiçbir muttasıl senet yoktur. Hutbelerin çoğu iç bütünlüğe, konu bütünlüğüne ve uslup uyumuna sahip değildir.[5]

Nehcü'l-Belâga'da Hz. Ali'ye atfedilen hutbelere bakıldığında bunların Hz. Ali'nin terbiyesine yakışmadığı, hakaretamiz ifadelerin ve fazlaca sövgü ve lanetin yer aldığı bu hutbelerin onun adına uydurulduğu hemen açığa çıkacaktır. Öncelikle Şiî hadis kitapları Nehcü'l-Belâga'da geçen hutbe ve sözlerin çok azını ihtiva etmektedir. Nasıl oluyor ki bir mezhebin temel hadis kitapları o mezhebin en büyük imam kabul ettiği Hz. Ali'nin hutbelerini ihtiva etmiyor? Nasıl oluyor da Nehcü'l-Belâga'da imam akidesi ve sayısı hiç geçmiyor da yalnızca birkaç imama değiniliyor. Bunlar imamların on ikiye tamamlanmasının da geç bir tarihte gerçekleştiğinin açık delillerindendir.

Hz. Ali'ye atfedilen bu rivayetlerde Şiîliğin temel tezleriyle çelişen, en temel akîdeleri ile uyumlu olmayan anlatıların yanında onun saygınlığına yakışmayacak ifade ve hakaretler de yer almaktadır. Mesela bu rivayetlerden birinde Ali (r.a) Eş'as'a *"Allah'ın ve*

3 Muhammed, Ebû Zehrâ. *"İmam Ca'fer Sâdık"*, 226.
4 Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 197-199.
5 Gültekin, *Şia'da Hadîs ve Nehcü'l-Belâga*, 349-352.

lanet edenlerin laneti sana ey dokumacı oğlu dokumacı, ey kâfir oğlu münâfık. Andolsun Allah'a ki O, seni iki kere tutsak etti; bir keresinde kâfirdin, bir keresinde Müslüman..."[6] demektedir. Gültekin bu hadisi naklederken önemli tespitlerde bulunmaktadır:

> "Eş'as Hz. Ali'nin kayınbabasıdır. Eş'as Şiî kaynaklarda hep eleştirilen ve münafıklardan olduğuna işaret edilen bir kimsedir. Ancak Eş'as Hz. Ali'den önce de, onun zamanında da valilik yapmış, Siffîn vak'ası'nda yardım için yanına çağırdığı ve ordusu içerisinde komutanlık görevi verdiği bir kimsedir. Şayet münafık olduğu kesin olarak biliniyor idiyse bu bir çelişki değil midir? Münafıklığı sonradan belli olduysa ve Hz. Ali'nin kendisine bu şekilde/ağır hakaretler etmesini gerektirecek kadar kötü birisi idiyse neden Ali (r.a) onu yanından uzaklaştırmamıştır? Şayet askerler içerisinde çok taraftarları olduğu için dokunulamadıysa ve iddia edildiği gibi Hz. Ali'nin hançerlenmesi üzerine İbn Mülcem'i tebrik eden, sevincini izhar eden bir söz söylediği duyulduysa Hz. Hasan neden onun kızıyla evlendi, evliliğini devam ettirdi ki ölümünde de bu hanımının sorumluluğu olduğu söylenmektedir. Bu evlilik onun münafıklığından önce gerçekleşmiş bir hata idi denilebilir. Ancak Hz. Ali'nin ölümünden kırk gün sonra ölen Eş'as'ın cenaze namazını Hz. Hasan kıldırmıştır. Bu durumda izahı mümkün olmayan bir çelişki ortaya çıkmaktadır. "Ali (r.a) birine, "Ey iğrenç herif, ey fasık!" diyen bir adam hakkında şöyle demiştir: "Bu sözler çirkin sözlerdir. Bunların bir cezası vardır. Kimse bunları ağzına almasın, sonra alışkanlık yapar." Ali (r.a) yine "Şamlılar kâfir oldular diyen birisine de, "Öyle demeyiniz, belki fâsık ve zalim oldular deyiniz" diyerek uyarıda bulunmuştur

6 *Nehcü'l-Belâga*, 351.

> Çirkin söz söylemek konusunda bu kadar hassas olan Hz. Ali'nin kendi valisi, komutanı ve dünürü olan sahâbeden birisine bu şekilde hakaret etmesi çelişkili bir durumdur. Hz. Peygamber'in münafıkların lideri olan bir adamı bile ne kadar sabırla idare ettiği malumdur. Onun terbiyesinde büyüyen bir zatın da öyle olması beklenir." Es'as Şiler tarafından kendisine yöneltilen bütün bu ithamlara rağmen ölümüne kadar Hz. Ali'nin yanında kalmış, Muaviye tarafına geçmemiş ve Kûfe'de ölmüştür. Oysa Hz. Ali'nin kardeşi Akîl Hz. Ali'yi terketmiş ve Muaviye'nin tarafına geçmiştir. Ancak Şiî kaynaklarda Eş'as'ın kızının (Ca'de), Hz. Hasan'ın ölümünden sorumlu tutulmasının da etkisiyle Şîa'nın Es'as hakkında nefrete dönüşen bu tavrının, rivayetlere olumsuz olarak yansımış olmasi muhtemeldir. Bu sebeple Hz. Ali'nin Eş'as hakkında pek de normal olmayan bu sözleri ihtiyatla karşılanmalıdır.[7]

Şîa'nın en eski eseri olarak bilinen Süleym b. Kays el-Hilâlî'ye ait *"Kitâbü's-Süleym"* şeklinde meşhur olmuş *es- Sakîfe* adlı bir kitabı vardır. Sahâbelere dönük sebbu şetm içeren rivayetleri barındıran ve İmâmiyye Şîası'na göre muteber görülen bir eserdir ve onu, kendisinden sadece Ebân b. Ebi Ayyâş rivayet etmiştir.[8] Şiî kaynaklar Süleym'in Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onların evlatlarıyla görüştüğünü iddia etmektedirler. İbn Nedim, *"El-Fihrist"* isimli eserinde Süleym'den bahsederek onun Haccâc döneminde hakkında çıkarılan bir ölüm fermanı üzerine İran'a kaçtığını ve kitabını ölümünden sonra neşretmesi için Ebân b. Ebî Ayyâş'a teslim ettiğine değinir.[9] "Şiî müelliflerden İbnü'l-Ğadâirî, İbn

7 Gültekin, *Şîa'da Hadîs ve Nehcü'l-Belâga*, 327-328.
8 Abdulazîz Nur Veli, *Şîa ve Tarihî Rivayetler*, 62-63.
9 İbnü'n-Nedîm, *El-Fihrist*, 271.

Dâvûd el-Hillî (ö. 707/1307) ve Allâme Hillî (ö. 726/1325) gibi rical alanında önemli bir yere sahip olan isimler Kitâbü's Süleym'i uydurma olarak değerlendirmişlerdir".[10]

Muasır Şiî âlimlerden Ahmed el-Kâtib de kitapta yer alan rivayetlerin ya senet zincirinin olmadığı ya da senette yer alan ravilerin güvenilir olmadığını, bu sebeple kitabın herhangi bir kıymetinin olmadığını söylemektedir.[11] Süleym, kitabında, kırk yaşındayken Siffîn Savaşı'na katıldığını yazmıştır. Buna göre o, hicretten üç sene önce doğmuştur. Çünkü Sıffîn Savaşı h. 37 senesindeydi. Bununla birlikte sahâbe ve Muhadramûn arasında da zikredilmemiştir. Bu durum, onun hayali bir şahsiyet olabileceği yönünde şüpheye sebep olmuştur. [12] Konu hakkında uzman isimlerin çoğu kitabın da şahsiyetin de uydurma olduğunu ifade etmektedirler.

Gadîr-i Hum Olayı

Hilâfet müessesesini ilâhî bir görevlendirme ile imamlara verilecek bir makam olarak gören Şiîler bu görüşlerini desteklemek amacıyla çeşitli âyet ve hadisler öne sürerler. Ne var ki bu argümanlar imâmet gibi dinin temeli sayılacak kadar ulvî bir mesele için hiç de mânidar ve güçlü deliller değildir. Şîa'nın bu konuda öne sürdüğü birtakım deliller vardır ki bu delillerin bir kısmı Ehl-i sünnet ve diğer muhalifler ve hatta Zeydiyye tarafından dahi tartışmalı kabul edilir. Şiîliğin Zeydiyye kolu ve Ehl-i sünnet, Şîa'nın daha önceki bölümlerde kısmen değinilen bu delillerinin bir kısmını kaynağın sahihliği noktasında, diğer kısmını ise bu delillerden ilgili yorumun/anlamın çıkarılıp çıkarılamayacağı hususunda reddeder.

---

10 Mehmet Nur Akdoğan, "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", 1-22.

11 Ahmed el-Kâtib, *The Development of Shiite Political Thought: From Shura to Wilayat Al Faqih*, 69.

12 Abdulazîz Nur Veli, *Şîa ve Tarihî Rivayetler*, 62-63.

Şiiler Hz. Ali'yle ilgili Ehl-i sünnet kaynaklarında da geçen birtakım hadisleri ve övgüleri delil getirmektedirler. Bunlar arasında en bilineni *"Gadîr-i Hum"* denilen vakıadır. İddialarına göre Rasûlullah vefat vaktinin yaklaştığını biliyor ve ahirete irtihali öncesinde Hz. Ali'yi ümmetin imamı olarak ilan etmek istiyor ancak ashabından önde gelenlerinin özellikle de Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Ömer'in buna itiraz etmelerinden de -haşa- çekiniyordu. Peygamber (s.a.v), bu görevini yerine getirmekte tereddüt edince Cebrail (a.s) Peygamber'e (s.a.v) gelerek Hz. Ali'yi insanlara halife seçmesini ve bunu insanlara ilan etmesini sahâbelerin liderlik hırsından korkmamasını söyledi ve şu âyet inzal olundu:

> "Ey Peygamber, Rabbinin sana indirdiği (emirleri) tebliğ et. Eğer (bu görevi) yapmazsan, Allah tarafından sana verilen elçilik vazifesini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanların (zararlarından) koruyacaktır. Şüphesiz, Allah, kâfirler topluluğuna hidâyet etmez."[13]

Çağdaş Şiî âlimlerden Muhammed Hüseyin Fadlallah bu âyeti Hz. Ali'nin velayet hakkına ilişkin bir kâfi delil olarak kabul eder.[14] Oysa bu âyetler her ne kadar Rasûlullah'a inzal olunsa bile asıl muhatabı tüm müminlerdir. Davetçiler peygamberlerin varisleridir. Bu âyeti olduğu gibi bağlamından koparark ele alırsak bu durumda aşağıdaki ayette "kitabı arkalarına atanlar da kitap verilen peygamberler" sayılacaktır.

> Hani kitap verilenlerden: 'Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye kesin söz almıştı. Fakat onlar, bunu arkalarına attılar ve ona karşılık az bir değeri satın aldılar. O aldıkları şey ne kötüdür.[15]

---

13 Mâide Sûresi- 67.

14 Fadlallah, *Min Vahyi'l Kur'an*, VIII, 30. Ders; Mutahharî, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, 138-139.

15 Ali İmran Sûresi-187.

Âyetlerin öncesine bakıldığında bağlamında asıl hedefin Yahudi ve Hristiyanlar olduğu da anlaşılacaktır. Peygamber (s.a.v) o sene hac vazifesini yerine getirdikten sonra Medine'ye doğru yola koyulmuştu. Vedâ haccı dönüşü (18 Zilhicce 10/17 Mart 632) son derece sıcak ve bunaltıcı bir günde konaklamaya elverişli olmamasına ve seferlerde mutad olmamasına rağmen Mekke ile Medine arasında bulunan Gadîr-i Hum denilen bir mevkide ashabı önemli bir konuşma yapmak üzere bir araya toplamıştır. Rasûlullah Hz. Ali'yi yanına alarak kendisi oturduğu halde onu ayağa kaldırmış ve şöyle buyurmuştur:

> "Artık ölüm bana yaklaşıyor ve ölüm davetine icabet etmem yakınlaştı. Sizden yakın zamanda ayrılacağım. Sizlere kendilerine tutunduğunuz zaman asla sapıklığa düşmeyeceğiniz şeyler bırakıyorum. Bunlar Allah'ın kitabı ve benim Ehl-i beytim'dir. Bu ikisi kıyamete kadar birbirinden ayrılmayacaktır." buyurdu ve devam ederek insanlara "Ben size, sizin kendi canlarınızdan daha önemli ve evlâ değil miyim?" dedi. Sahâbe efendilerimiz "Allah'a and olsun ki bu doğrudur." dediler. Bunun ardından Peygamberimiz (s.a.v) Hz. Ali'nin kolunu kaldırdı ve şöyle dedi: "Ben her kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım! Ali'ye dost olana dost, Ali'ye düşman olana düşman ol. Ali'ye yardım edene yardım et. Ali'yi yardımsız bırakanı yardımsız bırak"[16].

Bunun üzerine Şîa'ya göre "*Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçip-beğendim*"[17] âyeti nazil olmuş, ashabın önde gelenleri Hz. Ali'yi tebrik etmiştir. Din ancak Ali'nin halife ilan edilmesi ile tamam

16 Bu rivayet Şiî kaynaklarında geçen eklemeler ve tahrife maruz kalmış rivayettir. Sondaki Ali'ye dost olan dost ona düşman olana düşman ol kısmı eklemedir.

17 Maide Sûresi-3.

olmuştur. Şîa buradaki "*velî*" kavramını emîr, lider, halife, mirasçı olarak kabul eder ve Hz. Ali'nin Müslümanların halifesi tayin edildiğine inanır. Böylece "*velî*" kelimesini arzu ettiği biçimde daraltarak Peygamberimizden Hz. Ali'ye tevarüs eden bir yönetim hakkı olarak görür. Bu nedenle beş vakit ezanın sonuna "Ali Velîyullah" ibaresini ekler. Şiîler her yıl Zilhicce'nin 18. gecesini Hz. Ali'nin halife tayin edilmesi nedeniyle Gadîr-i Hum Bayramı olarak kutlarlar. Bu günde kurbanlar kesilir, şenlikler yapılır ve akrabalar ziyaret edilir.

Gadîr-i Hum olayıyla ilgili Şiî kaynaklarda birbirinden farklı, fakat temelde Hz. Ali'nin "*Velî*" ve "*Emîr*" tayin edildiği ile ilgili pek çok rivayet bulunur, ancak Ehl-i sünnet kaynaklarında olay halife tayini olarak nakledilmez.[18] Ehl-i sünnet kaynaklarının bu rivayeti özgüven ile nakletmesi, gizlememesi, onların ilmî nesnelliğinin de bir işaretidir. Zîra Şîa'da yaygın retorik Ehl-i sünnet tarih ve hadis külliyatının Emevîler döneminde siyasî amaçlara uygun şekilde tahrif edildiği yönündeyken bu çalışmada Şîa'nın görünürde tezlerine delil olarak gördükleri bu rivayete ek pek çok rivayetin Sünnî kaynaklarda yer aldığına zaman zaman değinilecektir. Sünnî ulemâ bu rivayetlerden Peygamber (s.a.v)'in, Hz. Ali'nin dostu olduğu anlamını çıkarmakta ve Rasûlullah'ın Hz. Ali'nin derecesine bir övgüsü olarak kabul etmektedir. "Şiî geleneğinin zengin ve geniş rivayetlerle detaylı bir şekilde anlattığı Gadîr-i Hum olayı İbn Hişâm, İbn Sa'd, Taberî gibi ilk devir müelliflerince ya hiç zikredilmemiş yahut Rasûl-i Ekrem'in konuşmasına yer verilmeden, sadece orada konakladığından söz edilmiştir".[19]

---

18 Tirmizi, Menakıb,19-20; İbn Mace, Mukaddime, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned 1/84, 4/28.

19 Ethem Ruhi Fığlalı, "Gadîr-i Hum", XIII, 279-280.

Fığlalı, Sakîfe toplantısında ya da daha sonra Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından imam ve halife tayin edildiği yönündeki muahhar Şiî iddialarının söz konusu edilmediğine dikkat çeker.[20] Zaten Şîa'ya göre 100 bini aşkın sahâbenin[21] hazır bulunduğu Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin Peygamber'in emriyle halife seçilmesine rağmen, daha sonra Hz. Ebû Bekir'in halife olması ve ne onun ne de Hz. Ömer'in hilâfet döneminde hiçbir çatışma yaşanmaması olası görünmemektedir. Mâide sûresi 67. ayet kendisinden önce gelen âyetin bağlamından koparılmadan incelendiğinde Yahudi, Hristiyan ve müşriklerle alakalı kusurları, onların inançlarını tahrif ettiklerini açıkça ifade etmesi yönünde bir mesaj olduğu görülecektir. Ayrıca bu ayet Şiîler'in iddia ettiği gibi Gadîr-i Hum yolunda değil Vedâ haccı sırasında Arefe gecesi nazil olmuştur. Sahîh-i Buhârî'de de bu böyledir. Ancak Suyûtî, Bağdâdî gibi hadis konusunda sahîhayn gibi güvenilir görülmeyen âlimler rivayet yeri ve zamanı olarak Gadîr-i Hum demişlerdir.

Herhangi bir meselede Şiîler çok zayıf ve uydurma bile olsa lehlerine gördükleri hadisleri kabul ederken son derece meşhur ve sahih olan hadisleri ise aleyhlerinde gördüklerinde reddederler. Kendilerine en güvenilir kitaplarından delil getirdiğinizde ve ilgili rivayetler savunulabilir olmadığında derhal kitaplarındaki rivayetlerin tümünün sahih olmadığını savunurlar. Ancak tartışma dışındaki koseptlerde bu kitaplara da rivayetlere de kesin bilgi olarak bakar ve inanırlar. Ancak eserlerine bakıldığında eşekten rivayet

20 Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 45-51.

21 Şiî kaynaklar Gadîr-i Hum'da yüz bin sahâbenin hazır bulunduğunu iddia eder. Oysa erken İslâm tarihinde bu kadar sahâbenin bir arada olduğu tek olay Vedâ haccı'dır. Gadîr-i Hum olayı ise Medine'ye dönüşte yaşanmış, Mekke ya da diğer bölgelerde yaşayan sahâbeler memleketlerine ulaşmak için ayrılmış, sadece Medine'de mukim sahâbîler Gadîr-i Hum'da hazır bulunmuştur. Bu da sayılarının en fazla on bini aşkın olduğunu gösterir.

etmekten de çekinmedikleri görülür. En muteber kitapları olan Kâfî'de aşağıdaki rivayet yer almaktadır.

> Rivayet edilir ki, Emîrü'l-Müminîn (İmam Ali) aleyhisselam şöyle buyurmuşlardır: "Bu eşek dile gelip Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve alih) ile konuştu ve dedi ki: "Anam-babam sana feda olsun. Babam, babasından, o da büyük babasından, o da kendi babasından naklen bana anlattı ki, o Nuh (aleyhisselam) ile gemideymiş ve Nuh (aleyhisselam) kalkıp onun sağrını sıvazlayarak şöyle demiş: "Bu eşeğin neslinden bir eşek gelecek ki, ona peygamberlerin efendisi ve sonuncusu binecektir." Beni o eşek eden Allah'a hamd olsun."

Şiî anlatıda gerek Hz. Ali'nin halife seçilmeyişi ve hakkının gasp edildiği iddiası, gerekse de Kerbelâ hadisesi ve sonrasında yaşanan olayların aktarımında gerçek tarih ile efsaneler birbirine karışmaktadır. Oysa mesele şümullü olarak ele alındığında ve tüm kaynaklar ilmî bir titzlikle tetkik edildiğinde hakikatin mahcup bir edayla zuhur ettiği görülür.

Hakikatin kaderidir bu. Hakikat yerinden doğrulana kadar yalan dünyayı dolaşır. Yalan ani ve hızlıdır, hakikat yavaştır. Yalan kısadır, hakikat uzundur. Bu tıpkı şuna benzer: Zehirlemek kolay iyileştirmek zordur. Zehirlemek hızlı tedavi yavaştır, yıkmak hızlı ve kolay inşa etmek yavaş vee zordur. Zulmetmek hızlı hakkını vermek yavaştır. Zanna sevk etmek kolay zannı bertaraf etmek zordur. Bu nedenle bir şeyin hakikatinin künhüne varmak ancak ayrıntılı tetkikle mümkün oluyor.

Sünnî anlatıda oldukça farklı yorumlanan olayın tarihî gerçekliklere uygun aslı ise şu şekilde cereyan etmiştir: Veda haccının yapıldığı yıl Ali (r.a) Rasûlullah tarafından Yemen'e gaza için gönderilmiş, yanına verilen ashab ile birlikte Yemen'de bazı fetihler gerçekleştirmiştir. Bu fetihler esnasında alınan ganimetle beraber dönüş yoluna koyulmuştur. Hz. Ali, peygamberimiz ve ashaba

erken yetişmek için önden yola çıkmış, ordu ağırlıklarını ve ganimetleri de görevli tayin ettiği bir komutanına emanet etmiştir. Komutan daha sonra ganimetler arasında bulunan kumaşları askerlere pay etmiştir. Hz. Ali askerlerin Mekke'ye vardıklarında kumaşları giyinmiş olduklarını gördüğünde peygamberimizin izni olmadan yapılan bu taksimatın doğru olmadığına hükmederek askerlerin derhal elbiseleri çıkarmalarını emretmiştir. Bu durum askerlerin hoşuna gitmemiş ve Hz. Ali'yi şikâyet etmişlerdir.[22] Nitekim Hz. Ali'nin Yemen seferi sonrası ganimet elbiselerini izinsiz giyen askerlere sert tavır göstermesi ve onların da bundan dolayı onu Rasûlullah'a şikâyet etmesi hususu Şiî âlimler tarafından da kabul görmektedir.[23]

Ali (r.a) ifk hadisesi sırasında Rasûlullah'a "sana başka eş mi yok?" mealinde ve tamamen onu teskin etmek amacı taşıyan bir ifade kullanmıştır. Bu ifade de hem Hz. Âişe'yi yaralamış, hem de Kur'ân'ın şahitliği ile Hz. Âişe'nin bu iftiralardan masum olduğu beyan edilince Hz. Âişe'yi sevenler tarafından üzüntüyle karşılanmış, Ali (r.a)'da mahcup olmuştur. Hem bu hadise hem de Yemen'deki tasarrufları nedeniyle kendi askerlerinin şikâyetleri nedeniyle Ali (r.a) aleyhine bir kamuoyu oluşmuştur. Konuşmaların artması, Ali (r.a) aleyhine şikâyetlerin fazlalaşması üzerine Rasûlullah Hz. Ali'yi taltif ve te'kid etmeyi gerekli görmüştür. Böylece onun aleyhine şikâyet ve hoşnutsuzluklar son bulmuştur. Humeynî Keşfü'l-Esrâr kitabında "Peygamberimizin görevini hakkıyla yerine getiremediğini, şayet getirseydi İslâm ümmetinin parçalanmayacağını" savunmaktadır. Oysa sahâbe şöyle demiştir peygamberimiz bize

22 Buhârî, "el-Megâzî", 64/63; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII, 65; Rûdânî, *Cem'u'l-fevâ'id*, III, 376-377

23 Mutahharî, *İslâm Devrimi*, 72.

dinimizle ilgili her şeyi anlattı. Hatta tuvalet adabını bile. İrili ufaklı hiç bir şey bırakmadı demiştir.[24]

Gadîr-i Hum konuşmasının Mekke'de değil de Medine yolunda yapılmasının nedeni de tartışmanın ve şaiyaların taraf ve muhataplarının Medine ehli olmasıdır. Zîra Ali (r.a) ile birlikte Yemen seferine katılanlar Medine ehliydi.[25] Medineliler'i ilgilendiren bir husus Mekkeliler'in gündemine sokulmamıştır. Şiîler Gadîr-i Hum hutbesine ashabdan yüz bin kişinin şahitlik ettiğini iddia etmektedirler. Oysa Vedâ haccına katılanların tamamı bile yaklaşık yüz bin ya da bunun biraz üstündedir. Hac sonunda sayıları binleri bulan Mekkeli ahali memleketlerinde kalmış, civar bölgelerden ve Taiften gelenler de geri dönmüşlerdir. Geriye yalnızca Medineli hacılar kalmıştır. Sünnî âlimler imâmet kavramının merkezîliğini Şiî ve Sünnî kaynaklarda çok az yer tutmuş olmasının altını çizerek gündeme getirmektedir.

Şiî âlimler imâmet gibi dinin esası olarak gördükleri bir inancın imamlarının neden Kur'ân'da yer almadığı yönündeki eleştirilere de eğer Allah bu hükümleri açık şekilde indirse yönetim arzusunda olanların Kur'ân'ı tahrif edeceği şeklinde açıklamaktadır. Humeynî de bu görüşü paylaşmaktadır.[26] Bu gerekçe ile Allah'ın da ashaba karşı takıyye yaptığını iddia etmektedirler. Esasında Şîa'nın tüm akîdesi sahih olan hadislerin yanlış yorumlanması ve sahih olmayan hadislerin istihdam edilmesiyle belirlenmiştir ki bu delillerde küllî bir itikad sistemi oluşturmak başlı başına problemlidir.

Bu yorumu yapanlar birer birer çürüyen sahte delillerinin yerine yenilerini ikame edebilmek ve uydurma tarih zincirinin zayıf yerlerinden tek tek kırılmasına engel olmak üzere muhayyel

24 Humeynî, *Keşfu'l-esrâr*, 138.
25 Ensar ve muhacirler.
26 Humeynî, *Keşfu'l-esrâr*, 122.

hikâyelerine bir ilmek daha bağlamaya teşebbüs etmişler ve Gadîr-i Hum bölgesinin tüm hacıların memleketlerine ayrılma noktası olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa "Cuhfe" denilen bu bölge Mekke'ye 250 km uzaktadır. Bu kadar uzak bir yer nasıl olur da hacıların ayrılma noktası olabilir? Burası hem Taifli hacılar için hem de Mekke kırsalındaki hacılar için ters istikamettir. Bu iddialarının nedeni ise Gadîr-i Hum'a şahit olanların sayısını 100 bin gösteren sahte anlatıyı desteklemektir. Yani hacıların aslında dağılmadığını ima etmektir. Çünkü doğal olarak peygamberin neden böyle önemli bir açıklamayı Mekke'de değil de hacıların dağıldığı bir vakitte yaptığı gündeme gelecektir. Şayet gerçekten sayının yüz bin olduğunu kabul edersek bu durumda da bu kadar büyük bir topluluğun şahit olduğu bir vasiyete aykırı davranılmasının gerçeğe aykırı olduğu doğal olarak gündeme gelmektedir.

Şîa hadiste geçen "*Mevlâ*" ifadesinin imâmet ve liderlik olduğunu savunmakta ve Hz. Ali'nin hilâfetinin ilâhî emir ile sabit olduğu yönündeki anlatılarına delil olarak kullanmaktadırlar. Görünüşte pürüzsüz olan bu hikâye içinde ciddi sorunlar ve ihtilaflar barındırmakta, hakikatin kayda değer bir kısmını gizlemekte, olay ve olguları kavram ve söylemleri çarpıtmakta, âyetleri zaman ve bağlamından koparark hadiseyi bir ideolojiye hizmet ettirmektedir. Hadisin devamında geçen ve Şiîler tarafından eklenen "ona dost olan bana ona düşman olana düşman ol" kısmında ise arkadaşlık ve dostluk düşmanlığın zıttı olarak kullanılmıştır ki bu da veli kelimesini lider değil dost olarak almak için ekstra bir sebeptir.

Öncelikle akla şu sorular gelmektedir. Kendisine verilen peygamberlik görevini yerine getirmek için en zayıf zamanında öz akrabaları da dâhil olmak üzere herkesle mücadele eden Peygamber, yanı başında kendisine tâbi olmuş ve birçok savaşta bu dava uğruna canlarını sunmuş 100 binin üzerine ashabı olmasına rağmen hakikati gizler mi? Hakkın tebliği söz konusu olduğunda Peygamberimize

öz ashabından ya da düşmanlarından korkması ve gerçeği ketmetmesi yaraşır mı? Peygamberimiz bu kadar mühim bir ilanı neden herkesin bir araya geldiği ve dikkatlerin de en üst derecede konuşmasına yöneldiği Vedâ hutbesinde değil de Medine'ye dönüş yolunda yaptı? Şiîler Hz. Ali'nin Kûfe halkına hitaplarında Gadîr hadisini delil olarak kullandığını öne sürmektedirler.

Ali neden Gadîr hadisini Sakîfe olayında hüccet olarak kullanmadı da Kûfe'de kullandı? Eğer bir hadis ve hadise delil olarak kullanılacaksa bunun için en gerekli zaman ve yer ilk halifenin seçildiği zaman ve yerdir. Yüz bin sahâbenin işittiği ve Hz. Ali'nin resmen ve açıkça halife/imam ilan edildiği bir konuşmanın Rasûlullah'ın vefatının hemen akabinde unutulması ve dikkate alınmaması, Allah'ın açık bir emri olarak sunulan bu imâmetin Hz. Ali'den alınıp başkasına verilmesi mümkün müdür? Hz. Ali'den gelen onca rivayete ve hatta Şiîler'in rivayet ettiği hadislere rağmen Hz. Ali bu hadisi hiç bir yerde kullanmamıştır. Oysa Şiîler'e göre Hz. Ali en fazla imâmet konusunda haksızlığa uğramıştır ve onun her platformda hakkını savunmak için bu hadisi delil getirmesi gerekirdi. Bilakis Hz. Ali Nehcü'l-Belâga'da halkın da imamı seçebileceğini belirtmekte ve şöyle demektedir. "Şayet insanlar bir araya gelip birini seçer ve ona imam derlerse bu Allah'ın rızasına uygundur"[27] Hz. Hasan'ın torunu Hasan mevlâ hadisinden hilâfetin kastedilmediğini söylemiştir.[28]

Gadîr-i Hum olayının neden vuku bulduğuyla ilgili bu çarpıtmaya ek olarak bir diğer çarpıtma ise Peygamberimizin verdiği mesaja yapılan eklemeler-çıkarmalar, gerçekte neyi kastettiğine dönük spekülasyonlar üzerine yapılmıştır. Şiîler'in iddiasına göre Peygamberimiz burada geçen "mevlâ" ifadesi ile siyasî liderliği

27 Nehcü'l-Belâga, c.3, s.7

28 Recep Uslu, "Hasan b. Hasan b. Ali" DİA, XVI, 324.

kastetmiş, ancak bunu bilmesine rağmen ashab onun emir ve vasiyetine ihanet ederek başkasını halife seçmiştir.

Öncelikle şayet Rasûlullah Hz. Ali'nin kendisinden sonra halife olmasını emretmeyi murad etseydi, onlarca anlamı bulunan mevlâ kelimesi gibi karmaşık bir ifade kullanmaz, direk "benden sonra başınıza yönetici, emîr, halife ve imam olarak Ali'yi yetkilendiriyorum" şeklinde sarih bir ifade kullanırdı. Anlaşılır, özlü ve nezih konuştuğu için kendisine "Cevâmiu'l-kelim" sıfatı verilen Peygamberimizin sözü mübhem olmaktan uzaktır. Onun hadislerinin ana karakteri sade ve anlaşılır olmasıdır. Hele hele dinin temeli sayılabilecek konularda anlaşılmayacak, kapalı ve tevriyeli ifadeler kullanılması mümkün değildir. Şiîler'in Hz. Ali'nin ilk halife olması gerektiğini ispat etmeleri durumunda da ondan sonraki 11 imamın imâmetini ispat eden delilleri yoktur. Bu konuda onların delilleri ile Ehl-i sünnet'in bakış açısı arasındaki fark hasırdan yamalı bir çuvalın farkı ile ince dokunmuş bir parça gibidir.

Sekaleyn Hadisi

Şîa, Peygamberimizin Gadîr-i Hum'da ashaba hitap ettiğinde onlara şöyle dediğini iddia eder: *"Ben size sekaleyn (iki ağırlık, iki yol azığı) bırakıyorum Allah'ın kitabı ve Itret'im (Ehl-i beyt'im)"* Ehl-i sünnet kaynaklarında da farklı versiyonlarla rivayet edilen bu hadise dayanarak Şiîler bu hadisi ile Rasûlullah'ın Hz. Ali'nin imâmetine işaret ettiğini savunmaktadırlar. Öncelikle hadisin Şiîler'in iddia ettikleri metin ile geldiğini varsayalım. Bu durumda Rasûlullah ümmetine Kur'ân'ı (Büyük yol azığı ve emanet) ve Ehl-i beyt'i (Küçük yol azığı ve emanet) bırakmış olsun.

Şiîler Kur'ân'ın tahrif edildiğini savunarak büyük emaneti iptal etmektedirler. Büyük emanetin iptal edildiği bir vasatta küçük emanetin bir önemi kalmayacaktır. Küçük ağırlığa/emanete gelirsek daha önce de açıklandığı üzere Rasûlullah'ın Ehl-i beyt'i onların iddia ettikleri gibi Ali (r.a) ve ailesinden ibaret değil

Peygamberimizin eşleri ve hatta Hz. Abbas'tır. Şiîler bilinçli bir tercih ve kasıtlı bir çarpıtma ile Ehl-i beyt'i az bir kimse ile sınırlama eğilimindedirler. Çünkü Abbas, Akîl ve diğerleri Hz. Ali'nin velayetine destek olmamışlardır.

Peygamberimizin kendisini takip ederek sapkınlıktan korunacağımızı vasiyet ettiği kişileri Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile sınırladığımızı düşünelim. Rasûlullah'ın vefatından yalnızca altı ay sonra göçen Hz. Fâtıma'nın ümmete yol göstericilik ve irşad olarak nasıl bir etkisi olmuştur? Hatta Şia'nın en önemli hadis külliyatı olan Kütüb-i Erbaa'da Hz. Fâtıma'dan tek bir hadis bile rivayet edilmemiştir. Ümmeti nasıl bir sapkınlıktan korumuştur? Şiî hadis kaynaklarında bile Hz. Fâtıma'dan o derece az rivayet gelmiştir ki herhangi bir konuda yönlendirici rolü neredeyse yoktur. Şiîler Peygamberimizin bu emrinde yer alan büyük emaneti yani Kur'ân'ı Ehl-i sünnet'ten almışlardır. Zîra Şiîler'in Kur'ân'ı kendilerine ulaştıran sahih bir rivayet zinciri yoktur. Kur'ân'ı toplayıp çoğaltan Hz. Osman ve diğer ashabdır. Büyük emanette kendilerine uydukları Ehl-i sünnet'e küçük emanet olan sünnette de uysalar zaten sorun kalmayacaktır.

Dr. Muhammed Ali es-Salus sekaleyn hadisinin senet ve metin olarak sahih olduğunu, ancak Kur'ân'a sarılmanın yanında sünnetin ifade edildiğini, sünnetin yerine Ehl-i beyt ve itre'nin geçirildiği sekiz rivayetin de senet yönünden zayıf olduğunu tespit ettiğini belirtmekte ve şunları söylemektedir:

"Ehl-i beyt'e mensup olan ve Şiîleşen kimseler hem kendileri sapmış hem de başkalarını saptırmışlardır. İslâm'a ve Müslümanlara tuzak kuranların geneli, Ehl-i beyt'i kendisi için koruyucu bir kalkan olarak görmüştür. Ehl-i beyt'e mensup Şiîleşmiş kimseler dünyevî menfaatler adına cesaretlendirilmektedir."[29]

29 Sallâbi, *Şiîlik ve Rafızilik*, 107.

Hadiste "İz temessektum bihii" ifadesi ise tekil olarak gelmiştir. Eğer hadiste ikisine de itaat emredilse bihima ifadesi kullanılırdı. Bu da Peygamberimizin İslâm'ın en son müracaat kaynağı ve tartışmasız tek hakemi olan kitabına yani Kur'ân'a işaret etmektedir. Hadisler de ancak Kur'ân'a uygun olmakla değerlendirilirler. Yapılan çeşitli araştırmalar sekaleyn hadisinin üç rivayetinin de sıhhatine yönelik şüphe olduğunu göstermektedir. Peygamberimiz ümmetine başka kimselere ve başka konulara da sarılmalarını emretmiştir. Örneğin Rasûlullah şöyle buyurmuştur:

> "Sizlere Allah'tan korkmayı, başınıza Habeşli bir köle bile gelse ona itaat etmenizi tavsiye ederim. Zîra benden sonra yaşayacak olanlarınız çok yakında pek çok ihtilafa şahiy olacaktır. Benim sünnetime; doğru yolu bulan, hidayete erdirilmiş râşid halifelerin yoluna sarılın. Bunlara azı dişlerinizle yapışır gibi sımsıkı yapışın".[30]

Yine Rasûl, ümmete Ammâr'ın yolunu, İbn Mes'ûd'un yolunu tavsiye etmiştir. Âyet-i kerîmede de "ensar, muhacirler ve onlara ihsan ile uyanlar" buyrulmuştur. Bu emirlerin hiç biri de Kur'ân ve Sünnet'in önüne geçirilemez.

Şiî kaynaklarda da sekaleyn hadisi Ehl-i sünnet'in bakışına uygun olarak rivayet edilmiş ve "her kim benim menhecimden ve sünnetimden yüz çevirirse benden değildir" demiştir.[31] İmamların birçoğundan aynı rivayetler gelmiştir.[32] Mesela bir rivayette şöyle geçmektedir: "Hz. Ebu'l-Hasan Mûsâ (İmam Mûsâ b. Cafer el-Kâzım)

---

30 *Tirmizi, İlim Bâbı, 16; Ebû Davud, Sünnet Bâbı, 5.*

31 Örneğin Kâfî'nin ikinci cildinde "femen rağibe an minhâci ve sunnetiy fe leyse minni" ifadesi kullanılırken "itra" geçmemektedir. İlk cildinde ise kitap ve sünnet hariç her şey reddedilmiştir. Yine itrati geçmemektedir. Yine Kâfî'de kim Allah'ın kitabını ve sünneti terk ederse demektedir. Bkz. Kâfi, c.2, Niyet Babı, s, 85

32 Küleynî, *Usul-u Kâfi*, c.1, s.208.

aleyhisselam'a dedim ki: "Acaba Allah'ın kitabında ve Peygamberinin sünnetinde her şey yer alıyor mu? Yoksa siz de kendinizden bazı şeyler mi söylüyorsunuz?" Buyurdular ki: "Bilakis, her şey Allah'ın kitabında ve Peygamberi'nin sünnetinde yer almıştır."[33] Tüm bu Şiî yorumlar aynı zamanda Kur'ân'ın açık nassına da aykırıdır. Rabbimiz bir hususta anlaşmazlığa düştüğümüzde hakem olarak "Allah ve Rasûlü'nü (sünneti) tayin etmemiz gerektiğini"[34] ve "Allah ve Rasûlü bir hususta hüküm verdiğinde Müminlerin işittik ve itaat ettik"[35] demelerini emretmiştir. Bu âyetlerde itra ne hakem ne de şâri (hüküm koyucu) olarak zikredilmemiştir.

Peygamberimizle en uzun zaman geçiren, onun hadislerini bizlere aktaran, onu bize en güzel biçimde tarif edenler hiç şüphesiz onun eşleridir. Hz. Fâtıma'dan ise ne Ehl-i sünnet ne de Şîa kaynaklarında çok az istisna dışında herhangi bir rivayet gelmemiştir. Ehl-i beyt'in doğru yola yönlendiriciliği Rasûlün hadislerinin aktarılması suretiyledir. Kaldı ki Rasûlullah'ı en yakından tanıyanlar olarak onun eşleri ve yakınları dinin özüne yönelik en ufak bir sapmaya elbette müdahale etmişler ve böylece dinin doğru anlaşılmasının garantörü olmuşlardır. Ehl-i sünnet kaynaklarında sekaleyn hadisi farklı varyantlarla geçmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen bir hadise göre Rasûlullah ashabına Kur'ân'a sarılmayı ve Ehl-i beyt'inin hak, şeref ve hukukunu da gözetmeyi tavsiye etmiştir.[36] Yine başka bir rivayette de Rasûlullah Kur'ân'a sarılmayı emretmiş, ardından da üç defa aile bireylerinin hakkının gözetilmesini salık vermiştir. Vefat vakti yaklaşan herkesin yapacağı gibi o da ümmetine aile fertlerine sahip çıkılmasını ve onlara saygı ve ihtiram gösterilmesini tavsiye etmiştir.

---

33 Küleynî, *Usul-u Kâfî*, c.1, s.191.
34 Ahzâb Sûresi-36.
35 Nisa Sûresi-59.
36 Müslim, Fedâilü-s Sahâbe, 36.

Ancak Ehl-i sünnet'in tartışmasız olarak kabul ettiği rivayetlerde Peygamberimiz Sekaleyn'i Kur'an ve Sünnet olarak tasvif etmiştir. Zaten İslâm dininin tabiatına uygun olan da budur. Bunun aksi bir tutum hem sünneti iptal edip önemini gölgeler hem de fertlere bağlı olmaması gereken din ve akîdeyi şahısların tasarrufuna teslim etmiş olur. Hadisin bu şekildeki rivayetleri aynı zamanda Kur'ân ile de uyumludur. Zîra Allah, âyetlerde Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin demektedir. Kur'ân'da Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin emri vardır ancak Allah'a ve Ehl-i beyt'ime itaat edin diye bir âyet hiç geçmez. Kur'ân Allah'ın ipine sımsıkı sarılın buyurmaktadır. Allah'ın ipi ölmez, imamlar ise ölümlüdür. İmamların sayısı çoktur, Allah'ın ipi Kur'ân tektir.

Sadaka Âyeti ve Velayet Kavramı

Şiîler'in Hz. Ali'nin imâmetine dair getirdikleri bir diğer delil şu âyettir:

> (Ey Müminler!) Sizin gerçek veliniz (dost ve yardımcınız) ancak Allah ve O'nun Rasûlü'dür; bir de (Allah'ın emirlerine) boyun eğerek namazı dosdoğru kılan ve zekât veren müminlerdir.[37]

İddialarına göre günün birinde bir dilenci miskin, peygamberimizin mescidine gelerek halktan sadaka istemiş, ashab namazda olduğu için onun bu isteğine yanıt vermeyince o "Allah'ım! Peygamberinin mescidine geldim ve bana hiç kimse bir şey vermedi, Şahid ol Ya Râb!" Demiştir. Bunu duyan Ali (r.a) rükûda olduğu halde parmağını işaret etmiş ve adam da gelip parmağındaki yüzüğü almıştır. Akabinde de bu âyet inzal olmuştur.

Öncelikle burada ifade yalnızca Hz. Ali'ye hasredilemez. Zîra âyet "namaz kılan, rükû eden ve zekât veren müminlerdir" şeklinde

37 Maide Sûresi-55

çoğul gelmiştir. Şiîler'in âyetin sigasının çoğul oluşuna ilişkin açıklamaları ilginçtir. Onlara göre Allah Hâşimoğlullar'ı dışındakilerin Ali'nin hilâfetine tepki göstermemeleri için âyeti çoğul sigasıyla göndermiş ve haşa takıyye yapmıştır. Hz. Ali ve diğer ashabın namaz kılarken başka hiçbir şeye iltifat etmedikleri, hatta bu yüce vasıflarından dolayı onlara suikast yapan sinsi düşmanların kendilerini namazda iken şehit ettikleri bilinen bir hususdur. Şîa âyette kastedilen kişiyi zorla Hz. Ali yapmak istediği için ayette geçen "râkiûn/rükû edenler" ifadesini hâl olarak anlamaktadır. Ancak buna göre âyet rükû ederken namaz kılan ve zekât veren birinden bahsedilmiş olur ki bu anlatım üslubu Arapça'da meluf olmayan bir üsluptur.

Hz. Ali'nin namazda olduğu halde bu tür bir harekette bulunması, dışarıdaki adamın bedduasına kulak kabartması ve sonra da ona yüzüğünü işaret etmesi namazınının sıhhatine halel getireceği gibi, şahsın da kendisine işaret eden kişinin yüzüğünü almasını istediğini çabucak anlaması ve kolaylıkla çıkarması da akla mantığa uymamaktadır. Rükû esnasında başka işlerle meşgul olup kulak kabartmak da Hz. Ali'nin şanına yaraşmaz. Kaldı ki Ali (r.a) bu dönemde son derece fakir olduğu için ona zekât görevi düşmemekteydi. Şiî kaynaklarda da geçtiği üzere:[38]

Hz. Ali Hz. Fâtıma ile evleneceği vakit maddi imkânı olmadığı için mihir olarak vermesi için Hz. Osman Hz. Ali'ye bir yüzük hediye etmiştir. O da bu ecirden faydalanmış olmalıdır. Âyette geçen ifade ise zekâta işaret etmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri bu hadisin Ali (r.a) hakkında nazil olduğu yönündeki rivayetin oldukça zayıf ve şaibeli olduğunda ittifak etmiştir.[39] Şîa ise bu âyeti değil âyetin -iddia ettikleri şekliyle- nüzul sebebini delil getirmiştir. Bu

38 Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXXXIII, 2.

39 Oysa rükû sırasında sadaka hadisini reddeden çok sayıda âlim vardır.

konuda İbn Teymiyye önemli bazı yorumlar dermeyân etmiştir ki onlar şöyle özetlenmiştir:

> "Birincisi, âyet cemi sığasıyla kullanılmıştır. Ali ise müfreddir. "Vehum raki'ün" daki "vav" hal bildiren "vav" değildir. Eğer durum bildiren hal vavı olsaydı zekâtın namazda ve rükû halinde verilmesi gerekecekti. İkincisi, burada bir medih vardır. Medih ise vacip veya müstehap olan bir işten dolayı yapılır. Namaz kılarken zekâtı vermek ise ittifak ile namazda bir meşguliyet olduğu için ne vacip ne müstehaptır. Övgüye de layık değildir. Üçüncüsü, Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) zamanında Ali (r.a.)'ın verecek zekâtı ve yüzüğü de yoktu. Farz edelim yüzüğü varmış peki yüzük neyin zekâtıdır! Fakihlerin çoğu da yüzüğün zekâta tabi olmadığını söylüyorlar Şiîler'e göre yüzüğü dilenciye vermiştir. Medih ise zekâtın hemen verilmesi üzerine yapılmıştır."[40]

Âyetin Şiî an'anesinde serdedilen çarpıtılmış yorumuna karşın hakiki açıklama ve tefsiri ise şu şekildedir: Bedir harbinden sonra Benî Kaynuka Yahudileri münafıkların reisi Abdullah b. Ubey b. Selûl ile işbirliği yaparak Peygamberimize verdikleri ahde ihanet etmişler, Ubade b. Sâmit'i de kendi taraflarına çekmeye çalışmışlardır. O ise ahdine bağlı kalmıştır. Bunun üzerine şu âyetler nazil olmuştur.

> "Ey iman edenler, Yahudi ve Hristiyanları dostlar (veliler) edinmeyin; onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden onları kim dost edinirse, (Ubey B. Selûl gibi) kuşkusuz onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğuna hidayet vermez.

40 İbn Teymiyye, Minhacul İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlik ve Mahiyeti, 46

> Sizin dostunuz (veliniz), ancak Allah, O'nun elçisi, rükû ediciler olarak namaz kılan ve zekâtı veren müminlerdir."[41]

Şiîler ise birbiriyle bağlantılı olan bu âyetleri bağlamından koparmakta, kelimeleri yatağından koparark tahrif etmeye yeltenmektedirler. Ne var ki Kur'ân her türlü şeytanın yaklaşmasından korunmuştur. Ancak onu tahrife imkân bulamayanlar zihinlerdeki Kur'ân algısını ve zihinlerdeki manayı tahrife çalışmışlardır. Olayın gerçekleşme şekliyle ilgili Şiî rivayetleri de birbiriyle çelişmektedir.

Öncelikle tasadduk mekânı çelişkilidir. "Bir rivayette olay Peygamberimizin evinde, diğerinde onun meclisinde, diğerinde Mescid-i Nebevî'de bir diğerinde ise Mescid-i Haram'da gerçekleşmiştir. Diğer çelişki ise tasadduk edilen şey hakkındadır ki: Bir rivayette bu yüzüktür, diğerinde hatemdir. Ayrıca bir rivayette altındır, diğerinde gümüştür. Dolayısıyla bu âyetin nerede ve kimin için inzal olduğu hususu bizatihi delile muhtaçtır".[42] Hz. Ali'ye ve onun imâmetine delil olması düşünülemez. Zîra delile ihtiyaç duyan şey delil değildir

Şiîliğin inancında en merkezî nokta saydığı "velayet" kavramının mahiyeti de Şîa'nın zihin dünyasını anlamak açısından önemlidir. Şîa Kur'ân ve Sünnet'te arzu ettiği delilleri bulamayınca kelime ve kavramları murad ettiği anlamlara gelmeye zorlamış, tevil ve tahrif yöntemleriyle geçersiz iddialarına dayanak yapmaya çalışmıştır. Mevlâ kavramı şu şekilde ifade edilmektedir:

> Velî sözlükte "yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan" anlamlarına gelir. Kelimenin çoğulu olan evliyâ Türkçe'de tekil anlamda da kullanılır.[43] Veli çok anlamlı bir kavramdır. Kur'ân'da şu anlamlarda kullanılmıştır: Evlat, akraba olmayan

41 Maide Sûresi-51.

42 https://www.youtube.com/watch?v=JKOu39WOwtY QR, bkz: 480

43 Süleyman Uludağ, "Veli", DİA, XXXXIII, 25-28.

arkadaş, yakın kimse, rab, ilah, erkek evlat, bâtılda dost, hak yolda dost, birini kölelikten kurtaran kimse, sırdaş/dost.[44] Velî itaat eden, yakınlaşan anlamındadır.[45]

"Mevlâ" kelimesi Kur'ân'ı Kerim'de muhtelif anlamlarda kullanılmaktadır: Bir âyette şu şekilde geçmektedir: *"İşte böyle; çünkü Allah, iman edenlerin velîsidir; kâfirlerin ise, velîsi yoktur."*[46] Eğer bu âyeti Şîa'nın kelimeye yüklediği manaya göre alırsak bu durumda anlam şu şekilde olacaktır: "Allah iman edenlerin lideri/emîri, halifesidir." Başka bir âyette de cehennem kâfirlerin mevlâsı olarak nitelendirilmiştir. *"Artık bugün sizden herhangi bir fidye alınmaz ve inkâr edenlerden de... Barınma yeriniz ateştir, sizin velîniz (size yaraşan dost) odur; O ne kötü bir gidiş yeridir."*[47]

Eğer mevlâ kelimesi lider ve halife ise cehennem kâfirlerin lideri ve halifesi midir? Mâide sûresinde geçen ve Şiîler'in delil olarak kullandığı âyette geçen velîniz ifadesi Şiîler'in kelimeyi hususî olarak bir manaya gelmesi için icbar ettikleri "yönetici" anlamına gelirse mana şu şekilde değişecektir. *"sizin yöneticiniz/emîr ve lideriniz ancak Allah, Rasûlü ve... Müminlerdir."* Bu ise oldukça saçma bir yorumdur. Allah Müminlerin lideri değil yaratanı ve yardımcısıdır. Başka âyetlerde velî rab/ilah anlamına gelmektedir: *"De ki: "Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?" De ki: "Allah'tır." De ki: "Öyleyse, O'nu bırakıp kendilerine bile yarar da, zarar da sağlamaya güç yetiremeyen birtakım velîler mi (tanrılar) edindiniz?"*[48] Öyleyse Ali (r.a) haşa müminlerin tanrısı mıdır? Başka âyetlerde ise "velî" olma durumu Hz. Ali'ye özel değil müminlerin tümüne teşmil

44 Mukâtil b. Süleyman, Kur'ân Terimleri Sözlüğü, 75.
45 Seyyid Şerif Cürcani, Arapça - Türkçe terimler Sözlüğü, 247.
46 Muhammed Sûresi-11.
47 Hadid Sûresi-15.
48 Ra'd Sûresi-16.

edilmektedir. Peygamberimiz Rum kralına, Pers kralına, Habeş kralına ve birçok Arap kabile liderine ve site devletlerinin liderlerine İslâm'a davet mektupları göndermiştir. Hiç birine "Velî" ismiyle hitap etmemiştir.

"Allah, iman edenlerin velîsidir (dostu ve destekçisi). Onları karanlıklardan nura çıkarır; inkâr edenlerin velîleri ise tağut'tur. Onları nurdan karanlıklara çıkarırlar. İşte onlar, ateşin halkıdırlar, onda süresiz kalacaklardır."[49]

Şiîler Allah'a velî olan kulun ancak günahsız olabileceğini iddia etmektedirler. Oysa Kur'ân böyle bir şart koşmamakta, hata edenlerin de velayete dâhil olacağını belirtmektedir. Allah bile velî olarak taltif ettiği müminlerden ve ashabdan günahsız ve masum olmaları şartı koşmazken peygambere velî olan kimse neden masum olsun ki? Örneğin Rabbimiz Uhud Harbi'nde bozulmaya yüz tutan sahâbe ordusu için, bu olumsuz durumlarına rağmen Allah'ın onların velîsi olduğunu belirtmektedir.

"Hani sizden iki takım (paniğe kapılarak) çözülmeye yüz tutmuştu. Hâlbuki Allah onların yardımcısı idi. Müminler, yalnız Allah'a tevekkül etsinler."[50]

Şîa'da masum imam hata etmez, unutmaz, cahil kalmaz ve günah işlemez. Oysa Allah Hz. Âdem'i yeryüzüne halife kılmış ama o hata ettiği için cennetten dünyaya indirilmiştir. Hz. Musa, Hızır (aleyhiselam)'a "unuttuğum için beni yargılama" demiştir. Bu da peygamberlerin unutabileceğine delildir. Hz. İbrahim *"'Din (ceza) günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum da O'dur;"* diye dua etmiştir. Hz. Musa kasten olmadan bir yumruk neticesinde bir adamı öldürdüğü zaman "Rabbim ben kendime zulmettim beni bağışla" diye dua etmiştir.

---

49 Bakara Sûresi-257.

50 Al-i İmran Sûresi-122.

Hz. Yunus; *"Allahım ben nefsine zulmedenlerden oldum"* diyerek istiğfar etmiştir. Rabbimiz Hz. Davud için "Ey Davud biz seni halife kıldık" demiştir. Ancak Davud Peygamber bir konuda kadılık yaparken mahkeme kararında hata etmiş, oğlu Süleyman ise daha adil bir hüküm vermiştir. Nehcü'l-Belâga'da şöyle demektedir: *"Ardından iki rekât namaz kılmak ve Allah'tan afiyet (bağışlanma) dilemek fırsatı verilen günah, beni üzmez".*[51] Yine İmam Zeynelâbidîn Sahife-i Seccâdiye olarak bilinen dualarında da "Allah'ım günah işleyip de affettiğin en kötü kul ben değilim" demektedir.[52]

Ehl-i Beyt Tartışmaları ve Aba/Kisâ Hadisi

Şîa ile Ehl-i sünnet arasındaki tartışmalardan birisi de Ehl-i beyt hususudur. Ehl-i beyt'in gerçekte kimlerden oluştuğu hususu Peygamber (sav)'den sonraki Râşidî hilâfet döneminde çok fazla tartışılmamış olsa bile daha sonraki tarihî dönemlerde Şîa tarafından sıklıkla tartışıla gelmiştir. Şîa, Ehl-i beyt'in yalnızca Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin olduğu görüşünü savunmakta ve abâ hadisi olarak bilinen şu rivayeti delil getirmektedir.

> "Rasûlullah eşi Ümmü Seleme'nin evinde iken "Ey Ehl-i beyt, gerçekten Allah, sizden kiri (günah ve çirkinliği) gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister."[53] Mealindeki âyet nazil olmuştur. Bunun üzerine Rasûlullah Hz. Ali, Hz. Fâtıma Hz. Hasan ve Hüseyin'i abasının altına almış ve "Allah'ım! İşte benim Ehl-i beytim bunlardır. Bunların kusurlarını gider ve kendilerini tertemiz yap" buyurmuştur. Bu sırada "Ya Rasûlullah! Ben de dâhil miyim? diye soran eşi

51 Radi, S. Nehcü'l-Belâga, İmam Ali'nin Hutbeleri, Mektupları, Hikmetli Sözleri, çev.Kadri Çelik.

52 Mir Seccâd Karakuş, *Zeynelâbidîn Sahife-I Seccâdiye*, 175.

53 Ahzab Sûresi-33.

> Ümmü Seleme'ye ise "sen yerinde dur. Sen de hayır ile birliktesin" buyurmuştur.

Şiîler bu hadisi göstererek Ehl-i beyt'i yalnızca Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile sınırlamak isterler. Ne büyük çıkmazdır ki bu hadisi rivayet eden de onların Ehl-i beyt'e düşman olarak lanse ettikleri Hz. Âişe'dir.[54] Bu hadis Ehl-i beyt'e dâhil olanların sayısını daraltmamakta, bilakis genişletmektedir. Hadis'te bu kimseler dışındakiler Ehl-i beyt'e dâhil değildir denilmemektedir. Örneğin "Benim bu oğlum seyyiddir ve umulur ki Allah onun vasıtasıyla iki taifeyi barıştırır." Hadisi Hz. Hasan'ın seyyid olduğunu ifade ederken seyyidliği Hüseyin'den almamaktadır. Peki, Rasûlullah'ın diğer kızları neden Ehl-i beyt statüsünden çıkarılmaktadır? Peygamberimizin "bunlar dışında hiç bir Ehl-i beyt'im yoktur" diye bir hadisi var mı? Peygamberimizin diğer kızları Ehl-i beyt değil midir? Oysa bizzat Şiî kitapları Rasûlullah'ın bir gün Ali, Hamza ve Ca'feri de Ehl-i beyt'ten saydığını belirtmiştir.[55]

Öncelikle bu âyet abâ hadisi ve hadisesinden sonra nazil olmuştur. Şiîler ilgili âyetin başını gözlerden ırak tutmakta, sonunu ise mezkûr rivayet ile birleştirerek kendilerine delil kılmaktadırlar. İnsanlara Hz. Yusuf'un kardeşlerinin yaptığı gibi hakiki bir gömlek ve sahte bir kanla geliyorlar ve hakkı batıla karıştırıp onları kandırıyorlar. Oysa âyetin bütününe bakıldığında peygamberimizin eşlerine hitap vardır ve tertemiz kılınmak istenenler zümresinde birinci sınıf da onlardır.

> "Ey Peygamberin kadınları, siz kadınlardan herhangi biri (gibi) değilsiniz; eğer sakınıyorsanız, artık sözü çekicilikle söylemeyin ki, sonra kalbinde hastalık bulunan kimse tamah eder. Sözü maruf bir tarzda söyleyin. Evlerinizde vakarla-oturun

54 Tirmizi, Menakıb, 31.

55 Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, I/203.

(evlerinizi karargâh edinin), ilk cahiliye (kadınları)nın süslerini açığa vurması gibi, siz de süslerinizi açığa vurmayın; namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, Allah'a ve elçisine itaat edin. Ey Ehl-i beyt, gerçekten Allah, sizden kiri (günah ve çirkinliği) gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister."[56]

Rabbimiz Kur'ân'da Peygamberin eşlerini açıkça "Ehl-i beyt" olarak isimlendirirken Allah'ın bu isimlendirmesine rağmen onları kim hangi hak ve delille Ehl-i beyt statüsünden çıkarabilir ki? Şiîler yalnızca bu dört kişinin abâ altına alınmasını delil göstererek Ehl-i beyt statüsünü onlara has kılmak istemektedirler. Oysa Peygamberimizin damadı (Ali) ile eşini (Ümmü Seleme) aynı abânın altına sokması zaten düşünülemez. Hangi birimiz eşimiz ile mahrem bir erkeğin aynı abânın/battaniyenin altına girmesine rıza gösterir ki?

Ehl-i sünnet, Ehl-i beyt hususunda Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te yer alan rivayetlere göre hükümde bulunmakta ve Peygamber (s.a.v)'in ailesini Ehl-i beyt'ten saymaktadır. Buna göre Peygamberimizin Ehl-i beyt'i öncelikli olarak onun eşleridir. Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ise Rasûlullah'ın bu hadisiyle Ehl-i beyt'e dâhil edilmişlerdir. Nitekim tathir âyeti de Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i beyt ifadesinin geçtiği diğer âyetler ve Arap dili de bunu doğrulamaktadır. Bu âyetlerde kullanılan çoğul sigalar yalnızca Hz. Fâtıma'ya hitab edilmediğinin açık göstergesidir. Şiîler bazı hadislerde Rasûlullah'ın eşlerinin de tertemiz ve masum olduklarına olduğunu çelişkili olarak rivayet ederler.[57]

Şiîliğin Ehl-i beyt olgusunu yalnızca Hz. Fâtıma ve ailesine hasretmesi kelimeleri yatağından çıkararak hiç bir ilmi delil ile izahı

56 Ahzâb Sûresi-32-33.

57 Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, LXXXVII, 84; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Misbâhu'l-mütehecced*, 280.

mümkün olmayan zorlama bir yaklaşımdır. Oysa Ehl-i sünnet inanışı ispat için zorlama delil ve tevillere ihtiyaç duyulmayan sadelikte bir mesaja sahiptir. Şiîler içerisinde bile birine ehlin nasıl diye sorulduğunda hiç biri eşini devre dışı bırakıp damadım, torunlarım ve kızım iyidir demez. Bu konuda Kur'ân, Sünnet, Câhiliye Arap şiirleri ve dilde çokça başka delil de bulunmaktadır. Dünyadaki tüm topluluklarda bir kimseye "Ehlin nasıl" diye bir soru yöneltildiğinde o kişi bu sorudan kastedilenin damadı ve torunlarından önce eşinin ve çocukları olduğunu anlar. Buna çeşitli âyetlerle misal getirebiliriz: Mesela âyet-i kerîmede *"Böylelikle Musa, süreyi tamamlayıp ailesiyle birlikte yola koyulunca, Tur tarafında bir ateş gördü. Ailesine: 'Durun, gerçekten bir ateş gördüm; umarım ondan ya bir haber ya da ısınmanız için bir kor parçası getiririm'"*[58] dediğinde eşinden başkasına hitap etmemiştir.

Hz Yusuf'u harama davet eden Aziz'in eşi o anda içeri giren Aziz'e *"Ehline kötülük isteyenin, zindana atılmaktan veya acı bir azaptan başka cezası ne olabilir?"*[59] dediğinde yine "ehl" ifadesi kullanmıştır. Hz. Peygamber'e Rabbimiz Tâhâ sûresinde şöyle emretmiştir: *"Ehline namazı emret. Kendin de ona sabırla devam et. Biz senden rızık istemiyoruz. Seni biz rızıklandırıyoruz. Sonuç takva (sahipleri) nindir."*[60]

Yine Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lut hakkında şöyle buyrulmaktadır: *"Bunun üzerine biz, karısı dışında onu ve ailesini kurtardık; o (karısı) ise (helake uğrayanlar arasında) geride kalanlardandı."*[61] Bu şekilde Rabbimiz eşin de Ehl-i beyt Ehl-i beyt içinde olacağını açıkça ifade ederek Lut (as)'ın karısının ehlinden kurtarılmayanlar arasında olduğunu beyan etmektedir.

---

58 Tâhâ Sûresi-10.
59 Yusuf Sûresi-25.
60 Tâ-Hâ Sûresi-132.
61 Arâf Sûresi-83.

Melekler Hz. İbrahim ve ailesine evlat müjdesi vermek üzere onları ziyaret ettiklerinde ona ve eşine selam vererek şöyle demişlerdir.

> "Dediler ki: 'Allah'ın emrine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmeti ve bereketleri sizin üzerinizdedir, ey ev halkı şüphesiz O, övülmeye layık olandır, Mecid'tir.'"[62]

Rabbimiz yine Rasûlullah'a hitab ettiği bu âyette de onun eşlerinden Ehl-i beyt olarak bahsetmektedir:

> "Hani sen, Müminleri savaşmak için elverişli yerlere yerleştirmek için evinden erkenden ayrılmıştın. Allah işitendir, bilendir."[63]

Rasûlullah Hz. Âişe ve diğer eşlerinin hücrelerini ziyaret edip *"Esselamu aleykum ya ehle'l-beyt"* diye onlara selam vermiş, başka bir olayda da Hz. Abbas'ı da Ehl-i beyt kategorisine sokmuştur.[64] Şîa öncelikle kimin Ehl-i beyt olduğu hususunu tahrif etmekte, ardından da bu tahrif üzerine yeni bir düşünce bina etmeye çalışmaktadır. Ahzâb sûresinde geçen *"Ey Ehl-i beyt Allah sizden kiri/pisliği gidermek ve sizi tertemiz yapmak ister"* mealindeki âyetin Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in masum olduklarına delil olduğu yönündeki Şiî iddiaları da hakikatten nasipsiz iddialardır. Öncelikle Ehl-i beyt aynı zamanda Rasûlullah'ın zevceleri olduğu için bu âyet masumiyet ifade edecekse onları da kapsamalıdır. Bunun için abâ hadisine ihtiyaç yoktur, zîra zaten âyet onları muhatab almıştır. Sâniyen çeşitli âyetlerde ashabın geri kalan önemli bir kısmı için de aynı ifadeler kullanılmıştır. Mesela Rabbimiz Kûba Mescidi'nin müdavimleri için *"Onda, arınmayı içten-arzulayan adamlar vardır. Allah arınanları sever."*[65] Bedir Harbi'ne katılanlar için de şöyle buyrulmaktadır:

---

62 Hud Sûresi-73.
63 Al-i İmran Sûresi-121.
64 İmam Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*, 279.
65 Tevbe Sûresi-108.

> "Hani kendisinden bir güvenlik olarak sizi bir uyuklama bürüyordu. Sizi kendisiyle tertemiz kılmak, sizden şeytânın pisliklerini (rics) gidermek, kalplerinizin üstünde (güven ve kararlılık duygusunu) pekiştirmek ve bununla ayaklarınızı (arz üzerinde) sağlamlaştırmak için size gökten su indiriyordu."[66]

Tüm bu âyetler ricsten (pislik) temizlenmenin ve kötülüğün giderilmesinin insanı mutlak masum yapmadığı gibi bu vasfın yalnızca birkaç kişiye hasredilmesinin de mümkün olmadığını göstermektedir. Şiîler dini tebliğ yetkisinin yalnızca masum ve temiz olanlara has bir görev ve yetki olduğunu savunurken de bu âyeti delil getirmektedirler. Buna göre Allah Ehl-i beyt'in büyüğü olan Hz. Ali'yi temizlemiş, arındırmış ve masum kılmıştır. Bu nedenle Rasûlullah'tan sonra bu dini tebliğ etme yetkisi de onundur. Oysa Ali (r.a) Şiîler'in kendisine atfettiği bir duasında kendisini masum ve günahsız görmediği anlaşılmaktadır. Kendisi şöyle demektedir:

> "Allah'ım senin benden daha iyi bildiğin günahlarımı affet. Şayet yeniden günaha düşersem beni bağışla. Allah'ım nefsime dair söz verdiğim lakin vefa göstermediğimi bildiğin günahlarımı da bağışla... Allah'ım! Yanlış bakış, yanlış söz, kalp şehveti ve dil sürçmesi gibi hatalarımı bağışla.[67]

> Eğer dini tebliğ etmek için yalnızca masum biri yetki sahibi ise o durumda tebliğ vazifesi de son imamla beraber bitmiştir ve Şiî âlimlerin dini tebliğ konusunda yürüttükleri çabalar meşru değildir. O zaman Peygamberimiz neden dini tebliğ etmesi için Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye, Muaz b. Cebel'i Yemen'e göndermiştir? Onlar da masum mudur? Dini yalnız masumlardan alacaksak her şehre bir masum

66 Enfal Sûresi-11.

67 Nehcü'l-Belâga, 104.

imam gerekir ya da masumluk sadece abâ ile midir? Öyleyse Nebî'nin kendi abâsı ile kefenlediği münafık Abdullah b. Selûl masum mu olmuştur? Şîa'nın Ehl-i beyt'i masum ve uyulmaya değer tek otorite kılmaya dönük istihdam ettiği bir diğer delili ise şu âyettir: *"De ki: 'Ben buna karşı yakınlıkta sevgi dışında sizden hiç bir ücret istemiyorum.'*[68]

Bu âyet ittifakla Mekke'de nazil olmuştur. Bu dönemde ise Rasûlullah'ın kızı Hz. Fâtıma Ali (r.a) ile henüz evlenmemiştir bile. Dolayısıyla bu âyetin Hz. Ali'ye işaret etmesi mümkün değildir. Hasan ve Hüseyin ise hicretten sırasıyla üç ve dört yıl sonra dünyaya gelmişlerdir. Dolayısıyla âyetlerin onları işaret etmesi de düşünülemez. Âyetin esas manası ise Peygamberimizin Mekke müşriklerine aralarındaki akrabalık hukukuna riayet ederek düşmanlık ve kin konusunda haddi aşmamalarını istemesi, böylece davetini ulaştırıp karşılıklı iletişim kurabilecekleri makul bir zemin bulma, akrabalıktan mütevellid bir sevgi ve saygı çağrısıdır.

Eğer burada kasıt akrabalık hakkı nedeniyle yakınlık değil de akrabalara sevgi olsaydı *"el meveddete fil kurba"* yerine *"el meveddete li zevil kurba"* olması gerekirdi. Şayet burada akrabalık hakkına hürmet yerine akrabalara sevgi ve hürmet kastedilse elbette Peygamberimizin yakın akrabaları olan, iki kızının eşi olan damadı Hz. Osman (r.a)'da, onun eşlerinin babaları olan Hz. Ömer (r.a) ve Ebû Bekir de bu sınıfa girerlerdi. Peygamberimizin Ehl-i beyt'ini sevmek onlara şeriatın üzerinde bir yetki tanımak değildir. Burada kastedilen şey onların hak ve şereflerinin âli tutulması, peygamber ahfadı olmaları nedeniyle onlara dönük saygısızlıkların peygamberi inciteceğini gözeterek nebiye hürmeten onlara

68 Şûra Sûresi-23.

hürmet edilmesidir. Zîra her insan yakınlarının itibarını gözetir ve yakınlarının hak, hukuk, şeref ve itibarını gözetmeye en layık olan kişidir Peygamberimiz. Yoksa buradan kasıt Şiîler'in kastettiği egemenlik hakkını onlara has kılmak olmadığı gibi onlar günahsız da değillerdir.

Peygamber ahfadından olup da bu dinden yüz çevirenler de vardır. Şiîler'in Ca'fer-i Kezzâb ismi verdikleri şahıs Hz. Hüseyin'in torunu değil midir? Şiîler imam Hasan el-Askerî'nin kardeşi olan ve kendisi de Ehl-i beyt soyuna dayanan Ca'fer'i terk edip Ehl-i beyt ile alakası olmayan Osman ibn Saîd'i vekil ve sefir olarak takip etmişlerdir. Peki ya Ebû Leheb? Akrabalık bağı iman bağına tâbidir. Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "*kendisini ameli geride bırakan bir kimseyi nesebi öne çıkarmaz.*"[69] Âyetin tamamına baktığımızda ise Kur'ân'ın muradı daha net anlaşılacaktır:

> "İşte Allah, iman edip salih amellerde bulunan kullarına böyle müjde vermektedir. De ki: 'Ben buna karşı yakınlıkta sevgi dışında sizden hiç bir ücret istemiyorum.' Kim bir iyilik kazanırsa, biz ondaki iyiliği arttırırız. Gerçekten Allah, bağışlayandır, şükredene karşılığını verendir.[70]

Menzile Hadisi

Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmetine yönelik en önemli delillerinden biri de "*Menzile Hadisi*" olarak bilinen hadîs-i şeriftir. Buna göre Rasûlullah (s.a.v) Tebük (h.9) seferine çıkarken ordunun başına Hz. Ebû Bekir'i imam tayin etmiş ve Medine'de Muhammed b. Mesleme'yi emîr olarak bırakmıştır. Hz. Ali ise Peygamber (s.a.v) Tebük'te kaldığı müddet içerisinde Ehl-i beyt'in işleri ile alâkadar olması için yetkilendirilmiştir. Zîra Ali (r.a) Peygamber (s.a.v)'in

69 Müslim, Zikir, 38.
70 Şûra Sûresi-23.

akrabası ve kızıyla evli olması nedeniyle onun ailesi ile ilgilenmeye en layık/münasip kişidir. Münafıklar bunu fırsat bilerek Ali (r.a) hakkında ileri geri konuşmaya ve onu incitmeye başladılar. Hz. Ali'nin Rasûlullah'a yük olduğunu, bu nedenle de onu geride bıraktığını dillendiriyorlardı Ali (r.a) Medine'de yalnızca hastaların, yaşlıların, çocuk ve kadınların kaldığını görünce cengâver tabiatı bu durumu kaldıramamış, silahını alarak savaştan geri kalmamak üzere Medine'ye 3 mil uzaklıkta bulunan Cûf bölgesinde Rasûlullah (s.a.v)'in ordusuna yetişmiştir.

Peygamberimize *"beni kadınlar ve çocuklarla birlikte geride mi bırakıyorsun"* şeklinde sitemde bulununca Rasûlullah Hz. Ali'ye şöyle demiştir: *"Ey Ali! Senin benim yanımdaki konumun (yani menzilen) Harun'un Musa'nın yanındaki konumu gibidir. Ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir."*[71] Böylece Hz. Musa'nın Tur Dağı'na çıkmak üzere kavminden ayrıldığı zaman yerine kardeşi Hz. Harun'u bırakması gibi Rasûlullah (s.a.v) Hz. Ali'ye verdiği görevin de son derece önemli bir görev olduğuna işaret etmiş ve onu taltif etmiştir. Şiîler bu hadisi delil getirerek Hz. Ali'nin de peygamberlik hariç Rasûlullah ile aynı misyona sahip olduğunu iddiaya yeltenmişlerdir. Şiîler kıyası şeriatta bir delil olarak kabul etmedikleri ve caiz görmedikleri halde[72] Hz. Ali'nin hilâfetine lahuti bir gömlek giydirebilmek için kendi kendileriyle çelişmekte ve kıyasa başvurmaktadırlar.

Bununla birlikte tarih kaynakları Hz. Harun'un Hz. Musa'dan sonra değil, önce vefat ettiğini bildirmektedir. Dolayısıyla Hz. Harun ve Hz. Musa kıyaslamasının imâmet konusunda geçerli olmayacağı açıktır. Bu yorumu tarihî kaynaklar da reddetmektedir.

---

71 Buhârî, Kitâbü Fedâili Ashâbü'n-Nebî, 9; Tirmizi, Menakib, 20; İbn Mace, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 170.

72 Muhammed Hüseyin Kaşifülgıtâ, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, 62.

Harun, Musa'dan sonra halife olmuş değildir. Ondan uzun yıllar önce vefat etmiştir. Dolayısıyla Hz. Harun, Hz. Musa'nın yerine imam olarak mirasçı olmamıştır. Şiî müellifler de Hz. Harun'un Hz. Musa'dan evvel vefat ettiğini kabul etmektedirler.[73] Peygamberimiz şayet kendisinden sonra onun yerine siyasî açıdan varis olmasını murad etmiş olsaydı Hz. Ali'yi Hz. Harun yerine Hz. Musa'dan sonra İsrâiloğulları'nın lideri olan Hz. Yûşa'ya benzetirdi.

Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfîd Hz. Musa'nın vasisinin Hz. Harun değil de Yûşa b. Nûn olduğunu kendi kitabında kabul etmektedir.[74] Şeyh Tûsî de bunu kitabında zikretmektedir.[75] Öyleyse Harun hadisi doğal olarak Şîa'nın kendi kendini ilzam ettiği bir rivayettir. Rasûlullah (s.a.v) Hz. Ali'yi, Hz. Musa'nın yanındaki yardımcısı ve kardeşi Hz. Harun'a benzetmesi ve onun rolüne atıfta bulunup kendisini taltif etmesi Hz. Ali'nin hilâfetine değil, Hz. Ebû Bekir'in hilâfet ve imâmetine bir delildir. Zîra kendisinden sonra İsrailoğulları'nın lideri Yûşa b. Nûn olduğu için Rasûlullah doğal olarak Hz. Ali'yi kendisinin hemen ardından halife olma yolunu kapatmıştır. Yani Musa'dan sonra Harun yönetici olmadığı gibi Hz. Rasûlullah (s.a.v)'den sonra da Ali (r.a) emîr olmamıştır. Ayrıca Rasûlullah bu seferden sonra Medine'ye geri döndüğü için Hz. Ali'nin yöneticiliği sona ermiştir. Zira asıl olan gelince vekil olanın vekilliği düşer.

Eğer Rasûlullah Hz. Ali'yi taltif etmek için onu Hz. Harun'a benzetmişse aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'i Bedir esirlerine muamele konusunda görüş serdettiği vakit Hz. İbrahim ve Hz. İsa'ya, Hz. Ömer'i ise Hz. Nuh'a ve Hz. Musa'ya benzetmiştir. Ancak Ehl-i sünnet bu övgüler üzerinden hilâfet hakkına dair bir delil

73 İbn Bâbeveyh, *Me'âni'l-ahbâr*, 75.

74 Müfîd, *On İki İmam'ın Hayatı*, 17.

75 Şeyh Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi-ricâli'l-Keşşî*, I,108.

devşirmeye tamah etmemiştir.[76] Hz. Ali'nin Medine'de yetkili kılınmasına gelince Rasûlullah'ın başka sahâbeleri de zaman zaman valilik ve emirlikle görevlendirdiği vaki olmuştur:

> "Hz Rasûlullah Ali (r.a) dışında da Medine'ye vekiller atamıştır. Birinin sırf Medine'ye vekil olarak bırakılması bırakılan kişinin Rasûlullah'tan sonra Müslümanların yegâne halifesi olacağı anlamına gelmez. Buna ek olarak, Hz. Ali'nin Medine'ye vekil bırakılması son vekâlet değildir. Örneğin Rasûl Vedâ haccında Medine'ye ondan başkasını vekil bırakmıştır. Şunu da görüyoruz ki Rasûlullah hac emîri olarak Hz. Ebû Bekir'i belirlemiş ve yine namaz emirliğine de husûsen onu görevli kılmıştır.[77]
>
> Abdullah İbni Ümmü Mektûm'u, Benî Süleym Gazvesi'nde Gifar kabilesinden Siba b. Urtufe'yi Süveyk Gazvesi'nde Beşir b. Abdulmünzir'i, Benî Müstalik Gazvesi'nde Ebû Zer'i, Hudeybiye ve Hayber Savaşı'nda Nümeyle b. Abdulleys'i, Umretü'l-kaza esnasında Uveyf b. el-Edbet'i, Mekke'nin fethinde Gülsüm b. Hüseyin, Vedâ haccında Ebû Dücâne'yi Medine'ye vali olarak atamıştır. Bu konuda Ali (r.a) ne ilk ne de sondur. Aslında bu atama Rasûlullah'ın komutan yetiştirmede uyguladığı bir sistemdi. Kendisi Hz. Ebû Bekir'i hac emri tayin ettiği gibi aynı zamanda namaz kıldırma görevini de sadece ona vermiştir."[78]

Bu konuda Muhammed Sallâbî'nin son derece isabetli tespitlerine yer vermek yerinde olacaktır:

---

76 Sallâbi, *Şiîlik ve Rafızilik*, 116.
77 Hadır, *Summe ebsartu'l-hakîka*, 215.
78 Sallâbi, *Şiîlik ve Rafızilik*, 115.

"Peygamber (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) bu savaşta Ali'yi bütün Medine ahalisi için değil; özellikle kendi Ehl-i beyt'i için halef olarak bırakmıştı. Nitekim İbn Cerîr, İbn Kesîr vb. siyer ulemâsı bu savaşta Medine'de vali olan kimsenin Alî b. Ebî Tâlib değil Muhammed b. Mesleme olduğunu ifade etmektedir. Peygamber (*sallallâhu aleyhi ve sellem*)'in Ali'yi Medine'de bırakmasının onun için menkıbe olduğunu nasıl anlayabiliriz? Peygamber (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) kendi yerine halife olarak Ali'yi bırakıp gitmesi gerekirken, Ali'nin ağlayarak Rasûlullah'ın peşinden gittiğini görüyoruz. Bu durumu biz anlayabildiğimiz halde Ali (*radiyallâhu anh*) anlayamamış mıdır? Peygamber (*sallallâhu aleyhi ve sellem*)'in kendi yerine Medine'de Ali'yi bırakmış olması onun için bir menkıbe olmuş olsaydı, Ali peşinden gitmez ve Peygamber (*sallallâhu aleyhi ve sellem*)'in kendisini halife olarak bırakıp gittiğini anlardı."[79]

Şîa için de iddialarını ispatlamak başlı başına bir sorun haline gelmiştir. Peygamberimiz Bedir ve Uhud Gazveleri'nde, Vedâ haccında Medine'ye Hz. Ali'yi emîr olarak bıraksa Ali (r.a) bu gazvelere katılamaz. Gazvelere katılan ashab övgüyü hak eder. Onlara katılma şerefine nail olan Ali (r.a) bu sefer de Medine'ye emîr olma niteliğinden yoksun olmuş ve bu şeref başkasına nasip olmuş olur. Bu durumda da başkası da Peygamberimiz savaştayken Medine'ye vali olduğu için halifeliğe hak kazanmış sayılabilir. Medine'ye vali olmak da savaşlardaki cengâverlik de başlı başına hilâfet için delil değildir. Ali hem Nehcü'l-Belâga hem de Şeyh Müfid'in el-İrşâd eserinde[80] kendisine yapılan biatın kendisinden öncekilere yapılan biat ile aynı şart ve hukuka sahip olduğunu

79 Sallâbi, *Şiilik ve Raftzilik*, 233.

80 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 251.

söylemiştir. Kendisine biatın meşruiyetini ve ona itaatin gerekliliğini kendisine verilen ilâhî bir hak olarak görmemekte, biat edenlerin verdiği sözü tutmaları gerekliliğine bağlamaktadır.

Mübâhale Vak'ası

Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin en güçlü gördüğü bir diğer delil de mübâhale âyetidir. Necran Hristiyanları adına Rasûlullah'ı ziyaret eden bir heyet Peygamberimiz ile çeşitli akîde konuları üzerine tartışmalar gerçekleştirmiş, nihayetinde teslis[81] inanışının hak olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Peygamberimiz Hz. İsa ile alakalı hatalı itikatları konusunda Kur'ân'ın diliyle ve Allah'ın buyruğuyla doğrunun açığa çıkması ve yalancının da helak olması üzerine lanetleşmek üzere onlara meydan okumuştur. Peygamberimiz yanına Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hüseyin'i alarak mescide gitmiş, ancak Hristiyanlar "bir peygamberle lanetleşip çekişen toplulukların sonunda helak olacağı" kanunu nedeniyle lanetleşmekten içtinap etmişlerdir. Bu olay Kur'ân'da şu şekilde anlatılmaktadır:

> "Artık sana gelen bunca ilimden sonra, onun hakkında seninle 'çekişip-tartışmalara girişirlerse' de ki: 'Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım; sonra karşılıklı lanetleşelim de Allah'ın lanetini yalan söyleyenlerin üstüne kılalım.'"[82]

Şiîler bu âyette geçen çocukların Hz. Hasan ve Hüseyin, kadınların Hz. Fâtıma, kendimizin (enfusena) ise Ali (r.a) olduğunu, âyetin Hz. Ali'nin nefsi ile Hz. Rasûlullah'ın nefsini bir tuttuğunu, aynı öz olduğunu iddia etmektedirler. Eğer Rasûlullah'ın özü ile Hz. Ali'nin özü aynı ise bu durumda Ali (r.a) günahsız ve

81 Baba, oğul ve kutsal ruhtan oluşan üçleme inanışı.
82 Al-i İmran Sûresi- 61.

masum olmalıdır. Oysa bu iddia (nefislerimiz/nefisler) kavramının Kur'ân'ın diğer âyetlerinde geçtiği kullanımlara zıttır. Mesela nefis *kelimesi "Evlere girdiğiniz vakit, Allah tarafından kutlu, güzel bir yaşama dileği olarak nefislerinize (birbirinize) selam verin."*[83] Âyetinde birbirinize/kardeşlerinize/ev sahiplerine şeklinde ifade edilmiştir. Kendi kendinize selam veriniz anlamı kast edilmemiştir.

Bakara sûresi 84. âyette de "enfüsekum" ifadesi birbiriniz anlamına gelmektedir. *"Hani sizden nefislerinizin (birbirinizin) kanını dökmeyin, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayın' diye misak almıştık. Sonra sizler bunu onaylamıştınız, hâlâ (buna) şahitlik ediyorsunuz.*[84] Tevbe sûresi 128 âyette ise "enfüsekum" ifadesi aranızdan/sizin kültür ve sosyal tabanınızdan anlamında kullanılmaktadır. *"Andolsun ki size nefislerinizden (aranızdan/içinizden) öyle bir peygamber gelmiştir ki..."*[85] Eğer "enfüsekum" ifadesi ile nefisler eşit ve bir tutulacaksa bu durumda bu ayete göre haşa Peygamberimizin nefsinin Mekkeli müşriklerin nefsi ile aynı özden olduğu anlamı çıkacaktır. Peygamberimiz müşrik bir topluma gönderilmiştir. Şiîler'in bir iddiası da Peygamberimizin lanetleşmeye en sevdiklerini götürdüğü hususudur ki Rasûlullah günah işleyen yetişkinler yerine günahsız çocukları götürerek meseledeki ciddiyetini göstermiş, Hz. Fâtıma'yı da yanına almıştır. Çünkü Hz. Hüseyin o zaman henüz küçücük bir çocuktu.

Necran ile Medine arası son derece uzaktı ve hızlı bir at sürüşü ile bile günler sürerdi. Necran heyeti yaklaşık 60 kişiydi ve aralarında da kadın yoktu. Dolayısıyla peygamberimiz eşleriyle lanetleşmeye katılsa da onların eşleri yanlarında olmayacaktı. Bu nedenle Rasûlullah da yakınları arasından kimseleri lanetleşme için seçti.

83 Nur Sûresi- 61.
84 Bakara Sûresi-84.
85 Tevbe Sûresi-128.

Diğer eşlerini götürse bu sefer de onların çocukları olmadığı için kızını, damadını ve torunlarını seçti. Hele hele torunun bir dede için ne kadar kıymetli olduğu düşünüldüğünde Rasûlullah biricik torunlarını lanetleşmeye katarak ne kadar net ve inançlı olduğunu göstermekteydi. Zîra Rasûlullah'ın soyu oğlundan değil kızı Fâtıma üzerinden yayılmıştır ve Peygamberimiz soyunu temsil eden kimseleri lanetleşmeye götürerek net tutumunu göstermiştir. Ailelerin tümünün lanetleşme sırasında hazır bulunmaları gerekmez. Bir insan ailesi uzakta da olsa yine de onun üzerine yemin edip lanetleşebilir ve insanlar haksız olduklarında bundan da çekinirler. Rasûlullah'tan gelen sahih bir rivayette de "Eğer lanetleşmeye katılsalardı döndüklerinde ailelerini helak olmuş bulurlardı" buyrulmaktadır.

Esasen âyette "haydi siz Ehl-i beyt'inizi ben de Ehl-i beyt'imi getireyim, ya da siz kadın ve çocuklarınızı ben de masum kadın ve çocuklarımı getireyim" denmemektedir. Bir kere bu âyetin Ehl-i beyt'e delalet ettiği hususu doğru değildir. Eğer Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve çocukları Ehl-i beyt'e dâhil edilecekse -ki Ehl-i sünnet'e göre dâhildirler- bunun delili bu âyet değil sahih kaynaklarımızda geçen abâ hadisidir. O hadis kendilerini Ehl-i beyt'e dâhil etmiştir ama diğerlerini çıkarmamıştır. Yani eksiltme değil artırma rolü görmüştür.

Kırtas Hadisesi

Şiîler Rasûlullah'ın vefatından birkaç gün önce meydana gelen bir hadiseyi gündeme getirerek ashabın ileri gelenlerini zan altında bırakmaya çalışmaktadırlar. Şiî üst anlatıya göre Peygamberimiz sonunda vefat edeceği hastalığa yakalandığında, yanında bulunan ashabdan kâğıt kalem isteyerek şöyle buyurmuştur: *"Bana kâğıt kalem getiriniz; size benden sonra asla yolunuzu şaşırtmayacak bir yazı yazayım (vasiyette bulunayım)."* Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) "Rasûlullah'ın hastalığı artmıştır. Elimizde Kur'ân ve Sünnet var.

Onlar bizi hakka hidayet eder" diyerek Rasûlullah'ın istirahat ettirilmesi ve zahmet etmemesini istemiştir. Peygamberimizin bu talebini duyan ashab arasında kâğıt ve kalem getirmek konusunda bir kararsızlık ve tartışma meydana gelmiş, karşılıklı tartışmalarda ses yükselince Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "*Yanımdan kalkınız; benim yanımda tartışma olmaz. Beni kendi halimde bırakınız.*"

Şîa bu hadiseyi esas alarak Rasûlullah'ın o esnada Hz. Ali'nin halife olmasını vasiyet edeceğini, bunu sezen Hz. Ömer'in ise bunu engellemek için olaya müdahale edip kâğıt getirilmesini engellediğini savunmaktadır. Şiîler kendisine iftira edebilmek amacıyla kendi imamlarına yakıştırdıkları şeyi -gaybı bilme yetisini- bu sefer de Hz. Ömer'e verirler ve onun Peygamberimizin ne yazacağını bildiğini ve bu nedenle yazılmasına engel olduğunu savunurlar. Bu basit bir niyet okumaktan da öte tam anlamıyla karanlığı taşlamadır. Bununla Hz. Ömer'in Rasûlullah'ın emrine isyan ettiği suçlaması yapmaktadırlar.

Hz. Ali de Hudeybiye günü Peygamberimizin emrine rağmen isminin başında yer alan Allah'ın Rasûlü ifadesini silmemiştir. Hz. Ali Hudeybiye'de nasıl ki Rasûlullah'a saygısı nedeniyle onun emrini yerine getirmekten içtinab ve hayâ etmiş ise Hz. Ömer (r.a) da yine Rasûl'e sevgisinden ve onun sekerat anında rahatsız edilmesini istemeyişinden ötürü kalem getirilmesin diye bir yaklaşım sergilemiştir. Zîra Rasûlullah beş defa kendinden geçmiş, ağlamakta olan Hz. Hasan ve Hüseyin'i bile tanıyamayarak kim olduklarını sormuştur.

Rivayeti yapan ise o zaman henüz bir çocuk olan İbn Abbas'tır. Ashabın büyüklerinin müdahil olduğu bir meselede karar ve eylemlerin de aktörü yine yaşça büyük olanlar olacaktır. Bu mesele ashab arasında da bir soruna, ihtilafa vs. neden olmamış, hiç kimse de birbirini suçlamamıştır. Bu girişimler Şiîliğin bir bilgi kargaşası yaratarak hakikati gizleme, gerçeğin itibarını düşürerek yalan

propagandaların önünü açmak için gereken zemini oluşturma çabalarının en bariz örneklerinden biridir.

İslâm inancının tertemiz yolundan bariz bir sapmayı ifade eden ve İslâm'ın şeffaf ve basit çağrısını ve tarihini karmaşık bir entrikalar dizesi gibi sunan bu muhayyel anlatı zayıf dimağlar üzerinde Şiîlik lehine görünen etkileri oluştursa da İslâm'ın temel prensipleriyle çatışmaktadır. Gönderdiği dini yarım bırakmak ve onun ulaştırılması elzem olan mesajlarını inananlara ulaştır/a/mamak Allah'ın şanına yaraşmadığı gibi Rabbimiz yüce kitabında şöyle buyurmaktadır. *"Bugün size dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçip-beğendim."*[86] Allah "seni insanlardan korur" demesine ragmen Rasûlullah'ı yazmaktan kim engelleyebilirdi ki?

Bu iddialar İslâm'ın kemale ermiş bir din olduğu gerçeğini inkâr etmeyi beraberinde getirmektedir. Eğer din kemâle ermiş ise ne imamlara, ne vasiyete ne de haşa ashabın peygamberimizi yazmaktan men ettiği bir vasiyete ihtiyaç yoktur. Peygamberimiz 23 sene ümmetin ihtilafa düşmemesi için gereken şeyi yazmamış da son dakikada mı yazmıştır? Peygamberimizin Hz. Ali'nin hilâfetini Gadîr-i Hum'da binlerce kişinin huzurunda ilan etmesi ile Hz. Âişe'nin odasında bulunan 8-10 kişiye bunu tekrar söylemesi kıyaslanamaz. Şayet o odada bulunan bir kaç kişi Hz. Ali'ye isyan ettilerse de ğadir'de işiten herkesin Hz. Ali'nin velayetini savunması gerekmez miydi? Şiîler bir yandan Hz. Ömer'in Kırtas hadisesinde Peygamberimiz hakkında sayıklıyor ifadesi kullanarak adabın dışında söz sarf ettiğini iddia ederken, kendi kitaplarında Hz. Hatice ve Hz. Fâtıma hakkında benzer ve hatta daha ağır rivayetlere yer verirler. "Daha sonra vahiy kesildi. Hz. Peygamber

86 Maide Sûresi-3.

(s.a.v) bu durum karşısında çok telaşlandı. Hatice ona dedi ki: "Muhakkak Rabbin seni çok nahoş görmüş ve buğz etmiştir."[87]

Kırtas hadisi ile alakalı Şiî iddialar hakikat ile spekülasyonların kasıtlı olarak birbirine karıştırılarak masalsı bir tonda sunulmasından ibarettir. Peygamberimiz bu olaydan sonra dört gün daha yaşamış ve bu süreçte Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırması için görevlendirmiştir. Hatta Rasûlullah bizzat mescidi ziyaret etmiş ve Ebû Bekir'in namaz kıldırdığını ve ashabın da onun ardında saf tuttuklarını görüp tebessüm edecek derecede de iyileşme göstermiştir. Öyle ki onun iyileştiğini gören Hz. Ebû Bekir kendisinden Medine'nin dış mahallelerinden birinde oturan eşini uzun zamandır ziyaret etmediğini belirterek izin istemiş, bu nedenle de onun vefat anında yanında olamamıştır. Yazmak istese bunu sonra da yazabilirdi. Şîa'nın iddiasına göre yazmaktan engellendiği vasiyeti ashaba ilan da edebilirdi. Şayet onun insanlara ulaştırmak istediği ve bununla mükellef olduğu bir mesajı olsa bunu kulların engelleyebileceğini düşünmek ancak peygamber ve Allah tasavvurundaki ciddi sorunlarla mümkündür.

Üsâme ordusunu teçhiz edip sefere çıkmasını emreden, mescidde namaz kıldırmak üzere Hz. Ebû Bekir'i görevlendiren peygamberin bir mühim vasiyeti yazdırmayı murad ederken Hz. Ömer'in onu engellediği ithamı tutarsızdır. Hudeybiye vakıasanından biliyoruz ki Hz. Ali Rasûllah'ın özel kalemi rolünde de bulunmuştur. Peki, peygamberimiz böyle bir emir buyurduğunda neden o ne olursa olsun emri yerine getirip kendisine kalem ve kâğıt getirmemiştir?

Şiîler peygamberimizin Hz. Aişe'nin evinde ve onun göğsüne başını koymuş halde vefat ettiğini bilmektedirler. Tarihî kayıtlar da bunu inkâr etmemektedir. Nitekim peygamberler vefat ettikleri yerde defnedildikleri için Rasûlullah'ın kabri de Hz. Âişe'nin

87 Mâzenderânî, *Menâkibu Âli Ebî Tâlib*, I, 74.

hücresinde bulunmaktadır. Eğer onun son nefesinde yanında olan kişinin Hz. Âişe değil de Ali (r.a) olduğunu iddia ediyorlar ise Hz. Ali'nin Rasûlullah'ın yazdırmak isteyip de yazdır/a/madığını iddia ettikleri metnin ne olduğunu kendisine sormaları ve bunu rivayet etmiş olması gerekmez miydi? Oysa bizzat Şiî kaynaklar Peygamberimizin son vasiyetinin Yahudi ve Hristiyanların Arap yarımadasından çıkarılması olduğunu kabul etmektedir. Eğer Rasûlullah (s.a.s) Hz. Ali'nin imâmetini kâğıda yazacak olsaydı ve bundan -haşa- engellenmiş olsaydı son vasiyetinde Yahudiler ve Hristiyanların çıkarılması yerine ya da bununla birlikte Hz. Ali'nin imam olmasını yine söyleyebilirdi.[88] Ayrıca Şiîler'in Gadîr-i Hum vak'ası bağlamında delil olarak kullandıkları Mâide 67. âyet aslında onların Kırtas hadisesi ile ilgili tezlerini yalanlamaktadır.

> "Ey Peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer (bu görevini) yapmayacak olursan, O'nun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun."[89]

Eğer Peygamberimiz Hz. Ali'nin imâmetini 100 bin kişinin huzurunda Gadîr-i Hum'da ilan etmişse birkaç kişinin bulunduğu odasında yapacağı ilana gerek yoktur.

Fedek Arazisi

Şiî anlatının hüzünlü bir ihanet hikâyesi mahiyetine büründürerek kitlelerini motive etmede araçsallaştırdıkları diğer bir rivayet ise Fedek arazisi meselesidir. Fedek Medine'ye yaklaşık 150 km mesafede (günümüzdeki ismi Hâit) Hayber Yahudilerinin yaşadığı bir bölgeydi. Rasûlullah Hayber Savaşı'ndan sonra Muhayyisa b. Mes'ûd"u bölgeye gönderdi. Bölge halkı savaşsız bir şekilde teslim oldu ve Fedek arazisinin yarısını İslâm devletine vermeyi kabul etti.

88 Tûsî, *Kitâbu'l-emâlî*, 606-607; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XVIII, 144.
89 Mâide-67.

Rasûlullah buradan elde edilen gelirleri yolculara, misafirleri ağırlamaya ve ailesinin masraflarına harcadı. Şiîler'e göre Rasûlullah'ın vefatından hemen sonra Hz. Fâtıma'nın Fedek arazisini talep etmek üzere Hz. Ebû Bekir'e gitmiş ancak Hz. Ebû Bekir'in *"Biz peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır"*[90] hadisini bizzat Peygamberimizden duyduğunu belirterek Fedek arazisini kendisine vermemiştir.

Hz. Fâtıma da büyük bir haksızlığa uğradığını savunarak peygamberlerin miras bırakabileceklerine delil olarak gördüğü âyetleri okuyarak çevresinden hakkının alınmasını talep etmiştir. Ehl-i sünnet kaynakları Fedek arazisini talep edenin yalnızca Hz. Fâtıma olmadığını aynı zamanda Peygamberimizin diğer eşlerinin de aynı talepte bulunduğunu ancak Hz. Âişe'nin yine aynı hadisi delil getirdiğini rivayet etmişlerdir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hz. Âişe de Hz. Ebû Bekir de Hz. Fâtıma'dan esirgedikleri bir hakkı; Fedek gibi kıymetli bir araziyi kendilerine almamış ya da faydalanmamışlardır. Bu ithamlar sahâbeyi bir avuç toprak için birbirine düşen kimseler olarak sunmaktadır. Eğer Fedek miras arazisi ise bundan Peygamberimizin eşlerine de önemli bir miktar düşecektir. Dolayısıyla verilen hüküm dünyalık açıdan peygamberimizin diğer eşlerini ve Hz. Âişe'yi etkilemektedir. Eğer Fedek arazisi miras ise bunda peygamberimizin diğer kızlarının ve eşlerinin de hakkı vardı. Eğer hibe ise Peygamberimizin yalnızca bir kızına hibede bulunup diğerlerini bundan mahrum kılması onun adalet ve şanına yaraşmaz. Peygamberimiz malının önemli bir kısmını bir oğluna miras bırakırken diğerlerine eşit taksim etmeyen bir adam bu taksime kendisini şahit tutmak istediğinde şöyle buyurmuştur: *"Allah'tan korkun ve mallarınızı evlatlarınız arasında eşit dağıtın. Ben zulme şahit*

90 Buhârî, Megâzî, 14, Humus,1.

olmam."[91] Ayrıca amcası Hz. Abbas da Fedek arazisinden hak sahibiydi. Ama onun böyle bir davada taraf olmadığı bilinmektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre Fedek konusunda ne zulme uğrayan ne de zulmeden vardır. Fedek arazisi üzerindeki tartışmalar Hz. Fâtıma'yı bir peygamber olan babasının vefatının ardından mülk derdine düşmüş gibi göstermektedir. Hz. Fâtıma'nın babasının vefatının ardından Fedek arazisinde hak iddia etmek üzere Peygamberimizin eşlerine ya da bir başkasına değil de doğrudan Hz. Ebû Bekir'e gitmesi onun meşruiyetini tanıdığı anlamına gelmektedir. Eğer öyle olmasaydı, yani Fâtıma, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'nin Allah ve Rasûlü tarafından kendisine verilmiş bir görevi ve hakkı olan halifeliği gasp ettiğine inansaydı bir parça toprağın değil bu hilâfet gasbının iadesini öncelikle talep ederdi. Şiîler'in Hz. Ali'ye ait olduğuna inandıkları Nehcül-Belâga eserinde de Hz. Ebû Bekir'in Fedek konusunda Hz. Fâtıma'yı memnun edip karşılıklı rızalaştıkları ifade edilmektedir. [92]

Şiîler Hz. Ebû Bekir ve diğer ashabın miras konusundaki kararının kasıtlı ve hatalı olduğunu savunarak bazı âyetleri delil olarak getirmektedirler. Sonradan istihdam ettikleri bu delilleri de bizatihi Hz. Fâtıma'nın delil olarak kullandığını iddia ederler:

> Süleyman, Davud'a mirasçı oldu ve dedi ki: 'Ey insanlar, bize kuşların konuşma dili öğretildi ve bize her şeyden (bol bir nimet) verildi. Gerçekten bu, açık bir üstünlüktür.'[93]
>
> 'Doğrusu ben, arkamdan gelecek yakınlarım adına korkuya kapıldım, benim karım bir kısır (kadın)dır. Artık bana kendi katından bir yardımcı armağan et.''Bana mirasçı olsun.

91 Buhari, nr. 2926; Müslim, nr. 1758.

92 Kemâleddin el-Bahrânî, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*,101.

93 Neml Sûresi-16.

> Yakupoğulları'na da mirasçı olsun. Rabbim, onu (kendisinden) razı olunan(lardan) kıl.'[94]

Şiîler bu iki âyette geçen mirasçı ifadelerinin mal mirasçısı olduğunu iddia ederlerken Ehl-i sünnet buradan kastedilenin dava ve misyon mirası olduğunu savunmaktadırlar. Kur'ân'-ı Kerîm peygamberlerin sahip oldukları dünyalık mallarla alakalı bir bilgi vermediği gibi (Hz. Süleyman'a verilen mülk hariç) peygamberlerin de vefatları yaklaştığı vakit geride bırakacakları malı dert edinmeleri kendilerine yaraşmaz. Bir peygamberin sahip olduğu malları, ev, binek ve sürüleri oğluna miras bıraktığının Kur'ân'da dile getirilmesinin ümmete ne faydası vardır? Peygamberler dışında dünyevîleşmiş beşer dahi eğer kendisine mirasçı olacak evladı yok ve malı da çok olsa dahi vefatı sonrası malını kime miras bırakacağını hüzünlendiren bir sorun etmez.

Aslen bir kimseyi üzecek şey malının mirasçısız kalması değil -ki zaten vefat edince bir kıymeti de kalmayacak- soyunun devam etmesi isteği ve ebter olmak üzüntüsüdür. Peygamberler miras bırakmazlar. Onların mirası ilim ve hikmettir. Böylece hiçbir beşer neredeyse hepsinin ortak sözü "biz ücret istemiyoruz" olan peygamberleri mal ve servet biriktirmekle itham etmesinler. Onlara manevî güçlerini dünyevî menfaat ile cem ettiler yönünde suçlama da yapılamaz. Nitekim Şiî âlim Kuleynî de el-Kâfî isimli eserinde Hz. Davud'un peygamberlerin ilmine varis olduğunu ve Süleyman'ın da Davud'a varis olduğunu doğrulamaktadır.[95] Şiîler'in şu rivayeti de bunu doğrulamaktadır:

> Ebü'l-Bahterî'den, dedi ki: Hz. Ebû Abdullah (İmam Ca'fer Sadık) aleyhisselam şöyle buyurdular: "Âlimler peygamberlerin varisleridir. Çünkü peygamberler miras olarak dirhem ve dinar bırakmamışlardır, aksine sözlerinden bir kısım sözleri

94 Meryem Sûresi-5-6.

95 Küleynî, *Usulü Kâfi*, c, 1, s.596-597

> miras bırakmışlardır. Kim ondan bir şey almışsa, büyük bir pay almış demektir. O halde şu ilminize bakın, onu kimden alıyorsunuz? Çünkü her halefin döneminde biz Ehl-i beyt'ten, ondan (dinden) aşırıların tahriflerini, batıl ehlinin uydurduklarını ve cahillerin yorumlarını ayıklayan adil kimseler bulunmaktadır." [96]

Peygamberimiz vefat edeceğini anlamış, ashaba tavsiyelerde bulunmuştur. Fedek meselesini de açıklığa kavuşturup bir mal taksiminde bulunması ya da vasiyette bulunması gerekmez miydi? Bu vasiyet ile ilgili âyetlerin ve emirlerin bir gereği değil midir? Hz. Zekeriya'nın duasının geçtiği ayette hem kendisine hem de Yakupoğulları'na mirasçı olsun ifadesi ise onun dava ve peygamberliği kastettiğini ve nihayetinde Yahya'nın onun kabul edilmiş duası olduğu açıkça görülür. Burada kastedilen peygamberlik ve hikmettir.

Hz. Davud ise çokça evladı olduğu hem Müslüman hem de diğer Ehl-i kitap kaynaklarında sabit olmasına rağmen nasıl olur da mirasçı kaygısı olabilir? Ama bu evlatları içinde yalnızca kendisine Süleyman'ın mirasçı oluşu ise yine misyonu nedeniyledir. Bir peygambere ancak onun yolundan giden salih kimseler mirasçı olur. Çok fazla çocuğu olan Davud Peygamber diğer evlatlarını mirastan mahrum mu etmiştir ki yalnızca Süleyman ona mirasçı olsun? Bu adil de olmaz. Mirasın Kur'ân'da dava ve misyon anlamında kullanıldığına bir delil de şu âyettir:

> Sonra kullarımızdan seçtiklerimizi kitaba varis kıldık. Onlardan kimi kendilerine zulmedenlerdir, kimi orta yolu tutar, kimi de Allah'ın izniyle iyi işlerde öncüdür. İşte büyük lütuf budur.[97]

---

96 Küleynî, *Usulü Kâfi*, c, 1, s.-131, 45 nolu hadis

97 Fatır Sûresi-32.

Peygamberlerin ekserisi davetleri karşılığı bir ücret talep etmedikleri ve davetleriyle meşgul olmaları nedeniyle dünyevi meşgalelerle de ilgilenmedikleri için zenginleşmemişlerdir. Onların dünyalık malını geriye bırakma kaygısı taşımaları muhaldir. Peygamberler insanların malının zekâtını da almazlar. Zekât insanların malının kiridir. Allah zekât ile malı temizler. Peygamberlerin malların zekâtını almamaları ve buna talip de olmamaları onların şanına daha uygun olduğu gibi davetleri karşılığında hiçbir dünyevî menfaat gözetmediklerini tüm insanlara gösterme ve samimi bir şekilde yalnızca hakka davet ettiklerini ispat bakımından onların ahlakına daha uygundur. Bu bağlamda Rasûlullah şöyle buyurmuştur. *"Âl-i Muhammed zekât almamalıdır. Zekât ancak insanların kirleridir"*[98]

İbn Battâl, Buhârî şârihi Mühelleb b. Ebû Sufre'nin (ö. 435/1044) şöyle dediğini nakleder:

> "Sadaka Hz. Peygamber'e ve âline ancak insanların kirleri olması sebebiyle haram kılınmıştır, çünkü sadaka almak zül ve düşkünlük mertebesidir. Zîra Hz. Peygamber 'Üstteki el alttaki elden hayırlıdır' sözüyle veren eli üstün, alan eli alçak kılmıştır. Peygamber ve âli, zülden, düşkünlükten, Allah'tan başkasına boyun eğmek ve muhtaç olmaktan münezzehtirler."[99]

Sonuçta hem Hz. Ebû Bekir hem de Hz. Fâtıma Fedek konusunda bir içtihadda bulunmuşlar, ikisi de doğru bildikleri içtihadda ısrar etmişlerdir. Ashab da bu içtihada ortak olup Hz. Ebû Bekir'in reyini desteklemiştir. Fedek'i gasbettiğine ilişkin suçlanan halifeler onu kendi mülkleri yapmamış, gelirinden şahsen istifade

98 Müslim, Zekât, 161.

99 Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerḥu Saḥîḥi'l-Buḫârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts), 3: 541. Akt: Arangül, M. Kirin Zekâta Nisbeti ve Bunun Fıkhî Yansımaları. *Bilimname*, *2019*(38), 591-636.

etmemişler, Ali (r.a) da oranın statüsünü aynen ilk üç halifenin yaptığı gibi korumuştur. Hz. Hasan, Hz. Muaviye ile anlaşmasında kendisinden pek çok hediyeler, topraklar ve başka imtiyazlar almasına rağmen Fedek meselesini dile getirmemiştir. Oysa bir evlat için annesinin gasp edilen hakkını almak kadar büyük bir şeref nadir bulunur.

Tabersî el-İhticâc isimli eserinde Hz. Fâtıma Hz. Ali'ye sitem etmekte ve onu kendisini savunamakla itham etmiş ve onu Allah'a ve Peygamber'e şikâyet etmekle tehdit etmiştir. Şiî eserlerde Hz. Ali'yi korkudan cenin gibi gizlenmek, örtünmek ve hatta günümüz tabiriyle deve kuşu gibi başını kuma gömmekle suçlamaktadır ki hiç şüphesiz bu rivayetler hem Hz. Ali hem de Hz. Fâtıma'ya büyük iftiradır. [100]

Hz. Ali de, Hasan da Fedek arazisinin idaresini ellerine almış, ancak hiç biri bunu miras hakkı olarak görmemişlerdir. Eğer öyle olsaydı bu miras hakkından Hz. Fâtıma'nın kızı Ümmü Gülsüm yoluyla Hz. Ömer (r.a) da, Hz. Hasan ve Hüseyin'in diğer evlatları da hak sahibi olurlardı. Oysa onlar yalnızca bu konuda değil Şiîler'in ilk halifeleri eleştirdiği her konuda geleneksel pratiklere bağlı kalmışlardır. Hz. Fâtıma ile Hz. Ebû Bekir (r.a) Fedek arazisinin tasarrufunun Rasûlullah'ın uygulamasıyla aynı biçimde olması konusunda muvafakat ettiler. Şiî kaynaklara göre de Hz. Fâtıma bu tasarrufa razı oldu. Bu uygulama Ali (r.a) dâhil diğer halifeler tarafından da aynen devam ettirildi.[101]

Şiîler bu olayı ve başka bir hadisi delil getirerek Şeyhayn'ı (Hz Ebû Bekir ve Ömer'i) töhmet altına almak ve itibarlarını zedelemek istemektedirler. Şiî rivayetlere göre Hz. Fâtıma Fedek arazisi üzerine yaşanan tartışmadan sonra Hz. Ebû Bekir'e biat etmemiş,

100 Tabersî, *el-İhticâc*, 107.

101 İbnü'l-Meysem, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, V, 107.

Hz. Ömer (r.a) evine giderek Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin evlerini yıkmak ve yakmakla onları tehdit etmiştir. Bu sırada Hz. Ömer (r.a) kapıyı tekmelemiş ve kapının Hz. Fâtıma'nın göğsüne çarpması sonucu Muhsin isismli çocuğuna gebe olan Hz. Fâtıma karnındaki bebeğini düşürmüştür. Kaburga kemiğinin kırılması nedeniyle de altı ay sonra vefat etmiştir.

Mesela Şeyh Müfîd, el-İrşâd isimli kitabında Hz. Ali'nin 28 çocuğunun ismi arasında Muhsin'i saymamakta ve ardından da bazı Şiîler'in Hz. Fâtıma'nın çocuğunu kaybettiğiyle ilgili rivayette bulunduklarını ifade etmektedir. Bu da onun döneminde bu görüşün Şîa içerisinde yaygın olmadığını göstermektedir. Bir yalanın sürekli tekrar edilmesi durumunda gerçek sanılacağı cihetinden Kerbelâ merasimlerinde sürekli tekrarlanan bu iddialar Şiî dimağlarda aksi mümkün olmayan sabit hakâik olarak telakki edilmektedir.

Peygamberimiz kendisinden sonra Ehl-i beyt'ten ilk vefat edip kendisine kavuşacak kişinin Hz. Fâtıma olacağını müjdelemiştir. Bu durumda Hz. Fâtıma çocuğunu kaybetmemiştir. Eğer çocuğunu düşürse bu durumda bu hadisle çelişki yaşanacaktır. Hz. Fâtıma'nın kaburga kemiğinin kırıldığıyla ilgili rivayeti Şiî kaynaklarda ilk aktaran Süleym b. Kays el Hilâlî'dir. Oysa kendisi olaya şahitlik de etmemiştir. Bu olayla ilgili Şiî rivayetlerin tümü Şîa'nın usüllerine göre de sahih değildir. Hz. Ali'nin Hz. Ömer (r.a) tarafından sürüklenerek mescide görütülüp biat ettirildiği iddiası Ali (r.a) ile savaşan Hâricîler ve diğer muhaliflerinin Hz. Ali'yi tahkir etmek amacıyla söyledikleri bir iftiranın, Şîa tarafından satın alınmasından ibarettir. Nitekim muhalifleri Hz. Ali'yi küçük düşürmek için bu tür söylemlere başvurmuşlardır.[102] Oysa Ali (r.a) kendi

102 *Nehcü'l-Belâga* 28. Mektup s. 396

dilinden biat ettiğini zaten Şiî kaynaklardan Nehcü'l-Belâga'da ifade etmektedir.[103]

Şiîler hem bu olayı hem de Fedek arazisini gündeme getirip olayları aşağıdaki rivayetle birleştirerek iki râşidî halifeye kin kusmakta ve onların affedilmeyecek bir cürüm işledikleri tezini savunmaktadırlar. Buna göre Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: *"Fâtıma benim bir parçamdır, onu sevindiren beni sevindirmiş, onu üzen de beni üzmüş olur"*[104]

Şiîler Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hz. Fâtıma'yı üzerek aslında Rasûlullah'ı üzdüklerini iddia ederek onlara tân etmektedirler. Onlara göre Fâtıma günahlardan arındırılmış ve masumdur. Oysa Rasûlullah bir hadisinde "Eğer kızım Fâtıma bile hırsızlık yaparsa onu cezalandırırım" buyurmuş, başka bir hadisinde de "Ey Fâtıma! Sakın babam peygamberdir diye kendine güvenme. Kıyamet günü seni ben bile koruyamam" buyurarak onun hatasız ve masum olmadığını ifade etmiştir.

Bu hadis aslında Hz. Ali'yi konu edinmektedir. Hz. Ali Ebû Cehil'in kızı ile evlenmek istediğinde Hz. Fâtıma bundan çok müteessir olmuş ve Rasûlullah da buna üzülmüştür. Bunun üzerine Rasûlullah Hz. Ali'ye bu şekilde uyarıda bulunmuştur. Diğer bir mesele ise Hz. Ali ile Hz. Fâtıma arasında yaşanan tartışmadır. Hz. Ali'nin en sevdiği lakabı olan Ebû Turâb ismi ona Rasûlullah tarafından verilmiştir. Bir gün Hz. Fâtıma'yı ziyaret eden Rasûlullah onu müteessir görmüş, Ali nerede diye de sormuştur. Hz. Fâtıma tartıştıklarını ve Ali'nin evden çıktığını söylemiştir. Rasûlullah mescidde uyuyan Hz. Ali'nin kıyafetlerine ve saçına-başına toprak karıştığını görünce ona "toprağın babası" manasında "Ebû Turab"

103 *Nehcü'l-Belâga* 28. Mektup s. 458, 62. Mektup

104 Buhârî, Kitâbü Fezâili Ashâbü-n-Nebî, 12; Müslim, Fedailü-s-Sahabe, 93

ismini vermiştir. Bu durumda Hz. Fâtıma'yı üzen ilk kişi Hz. Ali olmaktadır. Evet, Fâtıma'yı üzen Allah Rasûlü'nü üzer. Ama bu ancak Hz. Fâtıma haklı is eve onu üzen de haksız ise geçerlidir. Oysa Hz. Ebû Bekir Hz. Fâtıma ile her daim saygın bir ilişki kurmuştur. Vefatından önce hasta düştüğünde Hz Fâtıma ile ilgilenen kişi Hz Ebû Bekir'in eşi Esma Bint Ümeys'tir.

Hz Fâtıma'nın çocuğunu Hz. Ömer'den aldığı darbe neticesinde düşürdüğü iddiası uydurmadır. Şiî kaynaklarda da olay muhtelif biçimlerde anlatılmakta, örneğin başka bir rivayette Hz. Fâtıma'nın Hz. Ömer'in emriyle Kunfüz tarafından kırbaçlanması neticesinde bebeğini düşürdüğü rivayet edilmektedir. Sanki o dönemde çelik kapı varmış da Hz. Ömer (r.a) tekme vurarak kapıyı Hz. Fâtıma'ya çarpmış gibi yaratıcı bir hayal ürünü bu masalsı anlatımın gerçeklikle hiçbir ilgisi yoktur. Oysa bizzat Şiî kaynaklar Hz. Ali'nin evinin kapısının palmiye ağacından olduğunu aktarmaktadır.[105] Hz. Ali Şiîler'in kendi kitaplarında Hz. Fâtıma'nın evinin kapısının olmadığını bunun yerine evlerinin ağaç dallarında ibaret olduğunu belirtmektedir.[106] Hz.Ali yine Şiî kaynaklarda şöyle demiştir: Biz Muhammed (s.a.v)'in Ehl-i beyt'iyiz. Evlerimizin tavanı, duvarı ve örtüleri olmaz. Evlerimizin sadece hurma dalları olur."[107] Palmiye ağaçları takıyye icabı sert bir kapıya mı dönüşmüştür? Hz Ömer, Zehra'nın göğsünü değil Kisra'nın göğsünü kırmıştır. Öfkeleri de bundandır.

Şiî kaynaklara göre Rasûlullah'ın vefatından sonra Hz. Fâtıma sadece 75 gün yaşadı. Hz. Fâtıma Perşembe, Cuma ve Pazartesi günleri Uhud Savaşı'nın olduğu bölgeye gelir ve Rasûlullah'ın anılarının olduğu bu yerleri ziyaret ederdi.[108] Kaburga kemiği kırılan

105 Meclisi, *Bihârü'l-envâr*, XXVIII, s. 175
106 Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II, 373.
107 Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II, 373.
108 Furu Minel-Kâfi, 228.

ve bebeğini düşüren bir annenin o dönemdeki tıbbî şartlarda hele hele bu yaralarından dolayı şehit olan birinin yürüyerek bir saatten uzak olan bu mesafeyi haftada üç gün gitmesi mantığa uygun değildir. Daha sahih rivayetler ise Hz. Fâtıma'nın Muhsin isimli çocuğunu daha önceleri henüz Rasûlullah hayatta iken kaybetmiş olmasıdır. Zaten çocuğun isminin henüz doğmadan konulması da mümkün değildir. Ali (r.a) ile Hz. Ömer (r.a) arasında kısasa ilişkin bir davalaşma da olmamıştır.

Bu konuda serd edilebilecek bir başka delil de şudur: Şîa'nın en eski eseri sayılan Kitabü's-Süleym'de geçen bir rivayette Hz. Ali şöyle demektedir. "*Rasûlullah eğer yeterli destekçi bulursam imâmet için savaşmamı, yoksa Hz. Ebû Bekir'e biat etmemi ve böylece kanımı korumamı emretti*".[109] Bu rivayet doğru kabul edildiğinde Rasûlullah'ın bu emrini icra etmeyerek Hz. Fâtıma'nın kaburga kemiklerinin kırılıp çocuğunu düşürmesine neden olan Hz. Ali (hâşa) olmaktadır. Bu rivayet ve buna benzer ancak farklı rivayetler başka birçok kitapta da yer almaktadır.

Haydar lakaplı Hz. Ali'nin kendi evladını katleden ve eşini de döven Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e biat etmesi, kızı Ümmü Gülsüm ile nikâhlaması, intikam almaması Hz. Ali'nin şerefine en büyük hakarettir ve bu iddia Hz. Ali'nin kadrini boğazlama pahasına mezhebi doktrini ayakta tutma çabasının bir ürünüdür. Bilakis Hz. Fâtıma'nın biricik isteğini ilk reddeden Hz. Ebû Bekir değil Hz. Rasûlullahtır. Hz. Fâtıma Peygamberimizden ona ev işlerinde yardımcı olacak bir hizmetçi tahsis etmesini rica etmiş, ancak Rasûlullah onun bu isteğini reddetmiştir.[110] Hz. Ebû Bekir

109 Ebû Sâdık Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym*, s. 230, Hadis No:67.

110 Buhârî, Kitâbü Fezâili Ashâbü-n-Nebî, 9.
Şii Âlim Muhammed Hâdî el-Mâzenderânî de bu rivayete temas etmiştir. Ve sübutuna ilişkin bir şüphe serd etmemiştir. *Şerhu Furûi'l-Kâfi*, III, 178. Ayrıca bkz. Seyyid İbn Tâvûs, *et-Tarâif fî ma'rifeti mezâhibi't-tavâif*, 542.

Hz. Fâtıma'yı üzmüş ise kendisinin üzerine kuma getirmek isteyen Ali (r.a) da onu üzmüştür. Şiî âlimlerinde rivayetine göre Hz. Ali başka bir evlilik yapmak istemiş ancak Rasûlullah da Hz. Ali'nin bu evlilik niyeti nedeniyle üzülmüş ve razı olmamıştır.[111]

Ashab arasından da birbirine kızanlar olmuş, Hz. Hüseyin de Hz. Hasan'a Hz. Muaviye ile anlaştığı için kızmıştır ve üzülmüştür. Sahâbe de bizler gibi insandır. Birbirini sever de kızabilir de. Allah onlardan razı olmuşken onların birbirine kırgın olmasının zararı yoktur. Hz. Ali görüldüğü kadarıyla bu miras hakkı konusunda sevgili eşinin üzülmesinden müteessir olmuş, eşler arasındaki sevgi ve saygı gereğince ancak eşinin vefatının akabinde Hz. Ebû Bekir'e açıktan biat etmiş, öncesinde ise onun gönlünü yaralar endişesiyle uzak durmuştur. Ancak Ali (r.a) altı ay sonra biat etse bile gayri resmi olarak zaten Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini kabul etmiş, ridde isyanına karşı mücadeleye katılmıştır.

Buraya kadar incelendiğinde Şîa'nın temel tezlerinin hem Rasûlullah (s.a.v)'e hem de ashaba yönelik aşikâr suçlama ve töhmet içerdiği görülmektedir ki bunları şöyle sıralayabiliriz.

Allah ve Rasûlüne acziyet suçlaması
Rasûlullah'ın fesahatinin olmadığı iddiası
İslâm'ın tamamlanmadığı iftirası
Sahâbeye fehimsizlik ve ihanet iftirası
Hz Ali'ye korkaklık, siniklik ve acziyet ithamı
Hz Ali'nin hakkı ketmettiği ve takıyye yaptığı iddiası
Ashab'ın Rasûlullah'ın emri hilafına davrandığı suçlaması
Ashab'ın müşterek bir komployla Allah'ın emrini çiğnediği suçlaması

111 Muhammed Cevâd Muğniyye, *el-Hüseyin ve Betaletü Kerbalâ*, 421.

Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin Kızı Ümmü Gülsüm ile Evliliği

Şîa'nın çizmek istediği çarpık tabloya rağmen Ali (r.a) kızını Hz. Ömer (r.a) ile nikâhlamıştır. Şîa bu evliliği açıklanması zor bir olgu olarak gördüğü için türlü tevillerle gizlemek, çarpıtmak ve gözlerden ırak tutmaya çalışmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a iftira ederek Hz. Ömer (r.a) ile Hz. Ali'nin kızının evliliği hakkında "O, bizim gasp edilen namusumuzdur"[112] şeklinde bir rivayet uydurmaktalar. Oysa bu rivayeti dillerine dolayanlara kendi namusları gasp edilirse ne yapacakları sorulduğunda "ölümü buna tercih edeceklerini" açıkça söylerler. Şîa bu tez ile aslında Hz. Ali'yi aciz göstermektedir.

Gerçeklikten kopuk efsanevi Şiî anlatılarda tonlarca ağırlıktaki Hayber kapısını işaret parmağıyla kaldırıp semaya atan, elindeki Zülfikar kılıcı ile efsaneleşen Ali nasıl olur da öz kızı Ümmü Gülsüm kendisinin ve babasının rızası dışında evlendirilirken sessiz kalabilir? Bu öncelikle misl-i nâ-mesbûk bir surette zikrettikleri ve medh u senâ ile övgüde aşırıya kaçtıkları Hz. Ali'ye hakarettir. Şiîler Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye türlü haksızlıklar yaptığını söylerler. Hatta vehmettikleri anlatılarında Hz. Ömer Hz. Fâtıma'nın katilidir. Ama yine onun intikamını Mecûsî olan Ebû Lü'lü almıştır. O Ali'yi ise bir yerde aşırı aciz gösterirlerken bir yandan da abartılı övgülerle şöyle överler.

Benim Pir'im şâh-ı merdân Ali'dir
Sefiller carına yeten Haydar'dır
Kapı-yı Hayberi şahadet parmağıyla
Kaldırıp âsumâna atan Haydar'dır... dost
Haydar Haydar Haydar Pir'im Ali'dir

Şiîler bir yandan Ali'yi yerin ve göğün yönetimini yürüten, kılıcıyla âsumânı parçalayan bir cengâver olarak sunarken öte yandan

112 Küleynî, *Usul'u Kâfi*, V, 346; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, XXXXII, 106.

onu boyununa bir ip bağlanarak zorla Hz. Ebû Bekir'e biat ettirilmek üzere mescide sürüklenen aciz biri olarak göstermektedirler. Hikâyenin bu bölümünde Ali başkaları tarafından dövülüp kırbaçlanan eşinin bile intikamını alamamakta, üstüne bir de kızını onlarla evlendirmektedir. Hatta Ali evine saldırıldığı vakit evini bırakıp kaçmış olarak lanse edilmektedir.

Şiîler bir yandan Hz. Ali'yi savaşlardaki cesareti, Peygamber Efendimizin hicret edeceği vakit yatağında uyumak üzere onu seçmesi konusunda cesaretiyle överken, diğer yandan da Hz. Ali'nin geleceği görebildiğini, imamlarının tümünün ne zaman öleceğini bildiğini savunurlar. Hz. Ali eğer geleceği görüyorduysa öyleyse Rasûlullah'ın yatağında uyuduğunda da savaşlarda cengâverce düşman arasına daldığında da ölmeyeceğini ve kendisine bir zarar gelmeyeceğini biliyordu. Bu durumda bu vasıfları onun için bir övünç kaynağı olamaz. Ama bizler onun geleceği görmediğine ve buna ragmen ölüm korkusu taşımadan cengâverce savaştığına Ehl-i sünnet olarak inanırız.

Bu evlilik de Şîa'nın kâfir ve gasıp olarak gördükleri Hz. Ömer'i tezkiye etmektedir. Eğer Ömer ve Osman kâfir ise Müslüman bir hanımın, hele ki Peygamberimizin öz kızının kâfir biriyle nikâhlanması nasıl kabul edilebilir? Rabbimiz yüce Kur'ân'da şöyle buyurmaktadır: *"Kötü kadınlar, kötü erkeklere; kötü erkekler, kötü kadınlara; iyi ve temiz erkekler, iyi ve temiz kadınlara (yaraşır)".* [113]

Bu âyet hem Nebî'nin eşleri, hem onun iki damadı Hz. Osman (r.a) ve Ali için, hem de Hz. Ömer (r.a) ile Ümmü Gülsüm'ün evliliği için geçerli bir işarettir. Şiîler'in bir kısmı ise bu evliliği tüm tarihî hakikatine rağmen inkâr etmeyi tercih etmiş, Hz. Ömer'in aslında Ümmü Gülsüm kılığına giren bir şeytan/cin ile evlendiğini iddia etmiştir. Oysa sonradan çıkan bu saçma savunmaları bizatihi

113 Nûr Sûresi-26.

Şiî kaynaklar yalanlamaktadır. Ebû Ca'fer et-Tûsî kitabında "Hz Ömer vefat ettiğinde Hz. Ali'nin onu iddet beklemek üzere evine götürdüğünü" doğrulamaktadır.[114]

Şiî âlim Kutbüddin el-Râvendî, bu evliliğin tüm tezlerini çökerttiğini bildiği için Hz. Ömer'in Ümmü Gülsüm ile değil Necran'lı bir Yahudi cin/şeytan ile ile evlendiğini" savunmaktadır.[115] Ne garitpir ki Hz. Ali'nin kızının Hz. Ömer ile evlenmesini engelleyerek Hz. Ömer ile evlenen cin bu fedakârlığına rağmen Şiî de olmamıştır. Hz. Ali'nin Ebû Bekîr, Ömer ve Osman, Hz. Hasan'ın Ömer, Mûsâ b. Ca'fer'in Âişe isminde çocuklarının bulunması adeta Şîa'ya onların yaptığı bir reddiyedir.[116] Hz. Ömer (r.a) Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile Muaviye b. Mervan b. el-Hakem ise Ali b. Ebû Tâlib'in kızı Ramle ile evlenmiş, Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib, Ümmü İshak binti Talha b. Ubeydillah et-Teymî ile evlenmiş, Hz. Hz. Ebû Bekir Sıddîk'ın torunu Hafsa ile evlenmiştir. Şîa Mervân b. el- Hakem ve nesli için "lanetli ağaç" diyor. Bununla aslında Hz. Ali'nin öz kızını lanetlemiş oluyorlar.[117]

İkinci şahit olarak anılan Şiî Zeynüddin el-Âmilî der ki: "Nebî aleyhisselam kızını, Osman'la evlendirdi. Bir kızını da Ebü'l Âs ile evlendirdi. O ikisi de Hâşimoğulları'ndan değildi. Aynı şekilde, Hz. Ali kızı Ümmü Gülsüm'ü Ömer ile evlendirdi. Abdullah b. Amr b. Osman, Fâtıma Binti Hüseyin ile evlendi. Mus'ab b. Zübeyr, Fâtıma'nın kız kardeşi Sekîne ile evlendi. Onların hiç biri de Benî Hâşim'den değildi."[118] Hüseyin b. Ali Hz. Osman'ın to-

114 Şeyh Nasîrüddîn et-Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 352.

115 Kutbeddin er-Râvendî, *el-Harâic ve'l-cerâih*, II, 826.

116 Keşfu'l-Gumme fi Ma'rifeti'l-Eimme, 2/67; el-Mufid, el- İrşad, s. 248. el-İrşad, s. 248. 119 A.g.e., 2/302., Keşfu'l-Gumme fi Ma'rifeti'l-Eimme, 3/29. Akt. Osman El-Hamis, O, s.104.

117 Osman el-Hamis, *Kalpten Kalbe*, 108.

118 İhsan İlahi Zahîr, *Şîa ve Sünnet*, 86.

runu ile Fâtıma bint. Hüseyin Hz. Osman'ın torunu Abdullah'la evlenmiştir. Çocukları çok yakışıklı olduğu için "el-dibâc" ismi almıştır. Hz. Hüseyin'in kızları Zübeyr b. Avvâm'ın oğullarıyla evlenmiştir. Hz. Hüseyin Hz. Talha'nın kızı Ümmü İshâk ile evlenmiştir.

Şîa'nın Sahâbe Tasviri

Ehl-i sünnet kaynaklarında Ehl-i beyt'e verilen özel önem ve faziletlerine ilişkin özel bir vurgu hemen göze çarpar. Pek çok hadis kaynağında Ali (r.a) ile ilgili çok sayıda rivayet yer alır. Bu rivayetlerde Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt'in faziletlerinden söz edilmekte ve üstünlükleri açıkça dile getirilmektedir. Oysa Şîa kaynaklarında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman (r.a) ile alakalı benzer olumlu ifadeleri görmek mümkün değildir. Daha da ötesi Şîa kaynaklarında Hz. Ömer (r.a) ve Hz. Ebû Bekir (r.a) başta olmak üzere bir kaç sahâbe dışında neredeyse tüm sahâbeler Peygamber (s.a.v)'den sonra onun mirasına ihanet etmiş olarak kabul edilirler.

Şiîler ise sahâbeye sövebilmek ve onları tekfir edebilmek için öncelikle onların kâhir ekseriyetini çeşitli mesnetsiz şüphe ve suçlamalar serd ederek sahâbe statüsünden çıkarmaktadırlar. Ehl-i sünnet âlimleri, Ehl-i beyt imamlarını ve Ehl-i beyt'ten Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gibi kimseleri övücü, faziletlerini ikrar edici hadisleri ve rivayetleri büyük bir cesâret ve özgüven ile gizleme gereği duymadan kaynaklarına almışlardır. Bu, aynı zamanda Ehl-i sünnet'in sahâbeler arasında herhangi bir fark gözetmeksizin tümünün faziletini teslim etme yönündeki tutumuna ilişkin nesnel duruşunu göstermektedir. Ancak Şîa'nın temel eserleri Peygamberimizin yakın arkadaş ve akrabaları hususunda aynı görüşte değildir. El-Küleynî'nin *"Furu-ul Kâfî"* isimli eserinde Ca'fer es-Sâdık'tan yaptığı bir rivayet şöyledir: *"Peygamber (s.a.v)'den sonra üç kişi dışında insanlar dinden döndüler. O üç kişi kimdir diye*

sorulunca, Miktad b. el-Esved, Ebû Zer el-Gıfârî ve Selman el-Fârisî demektedir".[119]

Allah'ın kitabında kendilerine şahitlik ettiği, kendilerini temize çıkardığı, cennetlere yerleştireceğini vaad edip hatalarından tövbelerini makbul saydığı ashaba tân etmek öncelikle Allah'ın gaybî ilmini ve iradesini yok saymaktır. Oysa Allah vaadinden caymaz. Zîra Allâhü Teâlâ onlar hakkında şöyle buyurmuştur:

> "Ama Rasûl ve onunla birlikte olan müminler, mallarıyla ve canlarıyla cihat ettiler; işte bütün hayırlar onlarındır ve kurtuluşa erenler onlardır. Allah onlar için, süresiz kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler hazırladı. İşte büyük 'kurtuluş ve mutluluk' budur."[120]
>
> "Muhammed, Allah'ın elçisidir. Ve onunla birlikte olanlar kâfirlere karşı zorlu, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, rükû edenler, secde edenler olarak görürsün; onlar, Allah'tan bir fazl (lütuf ve ihsan) ve hoşnutluk arayıp-isterler. Belirtileri, secde izinden yüzlerindedir. İşte onların Tevrat'taki vasıfları budur: İncil'deki vasıfları ise: Sanki bir ekin; filizini çıkarmış, derken onu kuvvetlendirmiş, derken kalınlaşmış, sonra sapları üzerinde doğrulup-boy atmış (ki bu,) ekicilerin hoşuna gider. (Bu örnek,) Onunla kâfirleri öfkelendirmek içindir. Allah, içlerinden iman edip salih amellerde bulunanlara bir mağfiret ve büyük bir ecir vaadetmiştir."[121]
>
> Öne geçen muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle uyanlar; Allah onlardan hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan hoşnut olmuşlardır ve (Allah) onlara, içinde ebedi kalacakları,

119 Küleynî, *Usul-u Kâfi*, I, 115.
120 Tevbe Sûresi -88-89.
121 Fetih Sûresi -29.

altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte büyük 'kurtuluş ve mutluluk' budur.[122]

"Andolsun Allah, Peygamberin, muhacirlerin ve ensarın üzerine tevbe ihsan etti. Ki onlar içlerinde bir bölümünün kalbi nerdeyse kaymak üzereykenona güçlük saatinde tabi oldular. Sonra onların tevbelerini kabul etti. Çünkü O, onlara (karşı) çok şefkatlidir, çok esirgeyicidir."[123]

İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda cihat edenler ile (hicret edenleri) barındıranlar ve yardım edenler, işte gerçek mümin olanlar bunlardır. Onlar için bir bağışlanma ve üstün bir rızık vardır.[124]

Andolsun, Allah sana o ağacın altında biat ederlerken müminlerden razı olmuştur, kalplerinde olanı bilmiş ve böylece üzerlerine 'güven duygusu ve huzur' indirmiştir ve onlara yakın bir fethi sevap (karşılık) olarak vermiştir. [125]

Andolsun, siz güçsüz iken Allah size Bedir'de yardımıyla zafer verdi. Şu halde Allah'tan sakının, O'na şükredebilesiniz. Sen müminlere: 'Rabbinizin size meleklerden indirilmiş üç bin kişiyle yardım-iletmesi size yetmez mi?' diyordun. Allah bunu (yardımı) size ancak bir müjde olsun ve kalpleriniz bununla tatmin bulsun diye yaptı. 'Yardım ve zafer' (nusret) ancak üstün ve güçlü, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ın katındandır.[126]

İki topluluğun (Uhud'da) karşı karşıya geldikleri gün, sizden geri dönenleri, kazandıkları bazı şeyler dolayısıyla şeytan onların ayağını kaydırmak istemişti. Ama andolsun ki,

122 Tevbe Sûresi -100.
123 Tevbe Sûresi -117.
124 Enfal Sûresi -74.
125 Fetih Sûresi -18.
126 Al-i İmran Sûresi 124-126.

> Allah onları affetti. Şüphesiz Allah, bağışlayandır, yumuşak olandır.[127]
>
> Ey iman edenler, Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani size ordular gelmişti; böylece biz de onların üzerine, bir rüzgar ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah, yaptıklarınızı görendir.[128] Allah, inkâr edenleri kin ve öfkeleriyle geri çevirdi, onlar hiç bir hayra varamadılar. Savaşta Allah (yardımcı ve zafer nasib edici olarak) mü'minlere yetti. Allah çok güçlüdür, üstün ve galib olandır.[129]

Hz. Hasan ve Hüseyin ne ensar ne de muhacirlerdendir. Çünkü Mekke döneminde ve hicrette henüz doğmamışlardı. Hasan ve Hüseyin Tevbe sûresi yüzüncü âyette geçen ensar ve muhacirlere tâbi olanlardandır. Takip edilenin günah işleme ihtimali varsa tâbi olan masum olmaz. Allah Rıdvan ağacının altında biat eden ashabdan razı olmuştur. Rasûlullah (s.a.v) ashabın derecesini ifade ederken şöyle buyurmaktadır:

> "İnsanların en hayırlıları benin çağımda yaşayanlardır. Sonra onları takip eden tabiindir. Sonra da onları takip eden tebe-i tabiindir.[130] Onlara saygı göstermek babından benim hakkımı gözetin.[131] "Muhammed (s.a.v)'in ashabına seb (hakaret) etmeyiniz. Çünkü onlardan birinin bir saatlik (bir müddetlik) ameli, sizden birinizin bir ömürlük amelinden daha faziletlidir."[132]

---

127 Al-i İmran Sûresi 155.

128 Ahzâb Sûresi 9.

129 Ahzâb Sûresi 25.

130 Buharî, Şehâdât 9, Kitâbü Fezâili Ashâbi'n-Nebî 1, Rikak 7, Eymân 27; Müslim, Fezâilu's-Sahâbe, 214, (2535); Tirmizî, Fiten 45, (2222), Şehâdât 4, (2303); Ebû Dâvud, Sünnet 10, (4657); Nesâî, Eymân 29, (7, 17, 18)

131 İbn Mâce Ahkâm 27, Tirmizi

132 İbn Mâce Ahkâm 27.

Bu âyetleri demografik açıdan ele alsak da yine Şîa'nın tavrının Kur'ân'ın özüne aykırı olduğu aşikar olacaktır. Habeşistan'a ilk hicret edenler 108 kişidir. Hicretin ilk yılında Medine'ye 90 üzerinde sahâbe hicret etmiştir. Bedir Harbi'ne 310 sahâbi katılmıştır. Rıdvan biatına 1400 sahâbe katılmıştır. Uhud Savaşı'na 700 sahâbi katılmıştır. Hendek Gazvesi'ne katılanların sayısı ise 3000 kişiydi. Yukarıda tüm bu grupları Allah'ın affettiği, hatalarını örttüğü, onore ettiği ya da taltif ettiği ile ilgili âyetler yer almaktadır. Bu kimseler arasındaki tekrarları çıkarsak dahi çok sayıda sahâbi Allah tarafından taltif edilmiştir. Bu da Şîa'nın ashab ile ilgili tutumunun Kur'ân naslarıyla nasıl çeliştiğinin en açık göstergesidir.

Peygamberimizin ashabına benim yoluma ve benim râşid halifelerimin yoluna sıkıca sarılınız[133] tavsiyesinde bulunmuştur. Rasûlullah'ın ashabının tümünün dinden döndüğünü savunmak ve onlara adi insanlara bile yakıştırılmayacak vasıfları yakıştırarak iftira etmek gerçekte Rasûlullah'ın şahsına ve davetine hakaret etmek demektir. Eğer o iyi olsa dostları ve inananları da iyi olurdu, o başarılı olsaydı davası ve daveti sağlam temellere dayanır ve ondan sonra hemen bozulmazdı yönünde süflî bir imâ içermektedir. Peygamberimiz de şöyle buyurmuştur:

> "Ashabım konusunda Allah'tan korkunuz, Allah'tan korkunuz. Benden sonra onları hedef almayın. Çünkü onları seven ancak beni sevdiği için onları sever. Onlara düşmanlık eden de ancak bana buğz ettiği için onlara da buğzeder. Ashabıma eziyet eden bana eziyet etmiş olur. Bana aziyet eden de Allah'ın rızasını muhalif davranmış olur. Allah ise kendi rızasına muhalif davranan pek yakında yaka paça eder."[134]

133 İbn Mâce, nr. 2363.

134 Tirmizi 5/696.

Sahâbe bu dinin kapısıdır. İnsanlar ancak o kapıdan İslâm'a girerler. Onları yıpratmak dini yıpratıp kapıyı kırmaktır. Bu dini bize ulaştıranlar ashabdır. İmam Mâlik ashabı kötülemeyi Rasûlullah'ı kötülemekle eş tutmuştur. Onu açıktan ve doğrudan kötüleyemeyince bu sefer onun ashabını, akraba ve dostlarını kötülemişlerdir ki onun için de kötü bir şöhret oluşsun. Şayet bir kişi iyi ise yakın çevresi de iyi olur. [135] Ehl-i sünnet hadis kitaplarında Hz. Ali'nin çocukları ve torunları arasından çok sayıda ravi bulunmaktadır. Bu kişilerin sayısı 800'ü geçmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî de Ebû Zür'a'dan şu sözü nakleder:

> "Rasûlullah (s.a.v)'in ashabına kötü söz söyleyen birisini görürsen bil ki o zındıktır. Gerçek şu ki bize göre Rasûlullah (s.a.v) ve Kur'ân-ı Kerîm haktır. Bu Kur'ân'ı ve sünnetleri bize ancak Rasûlullah (s.a.v)'in ashabı ulaştırmıştır. Onlar (ashabı kötüleyenler) ise ancak, Kitap ve Sünnet'i iptal etmek için bizim şahitlerimizi yıpratmak istiyorlar. Onlara söyledikleri kendilerine yakışır. Onlar zındıktırlar."[136]

İbn Teymiyye de ashab için "Onları yıpratmak, dini yıpratmaktır" der.[137] Hatîb el-Bağdâdî, sahâbenin adaletiyle ilgili sözleri zikrettikten sonra şöyle demiştir:

> "Bütün bunlar, sahâbeye karşı güzel konuşmayı, adaletine ve temizliğine laf etmemeyi gerektirir. İçlerine kadar her şeylerini bilen Allâhü Teâlâ, onların adaletini ifade etmişken halktan birilerinin de bunu ifade etmesine ihtiyaçları yoktur. Şu var ki, bir kişi ihtiyacı olmayan bir şeyi ancak günah kastıyla işlerse ve bundan başkasına tevil yoluyla bir çıkış da bulunmazsa o zaman adaletinin düştüğüne hükmedilir.

135 Abdulazîz Nur Veli, *Şia ve Tarihî Rivâyetler*, 32.
136 Abdulazîz Nur Veli, *Şia ve Tarihî Rivâyetler*, 32.
137 Abdulazîz Nur Veli, *Şia ve Tarihî Rivâyetler*, 32.

Allâhü Teâlâ ise onları bundan beri kılmıştır ve onların, katındaki değerini yükseltmiştir. Şayet Allah (c.c)'den ve Rasûlü'nden, zikrettiğimiz naslar olmasaydı bile onların; hicret, cihad, yardım, emek ve mal harcama gibi Allah yolunda] babalarını ve evlatlarını öldürmeleri, dindeki samimiyetleri ve iman kuvveti gibi halleri, onların adaletine hükmetmeyi temizliklerine ve onların kendilerinden sonra gelen bütün adil ve temiz kişilerden üstün olduklarına inanmayı gerektirirdi. Bu, bütün âlimlerin ve sözüne itibar edilen fakihlerin görüşüdür.[138]

Şîa'nın ashabın çehresine yönelik çizdiği bu kara tabloyu yalnızca Kur'an ve sözlü sünnet değil fiilî sünnet ve tarih de yalanlamaktadır. En zor dönemlerinde Allah'ın kalbine huzur ve güvenlik duygusunu indirdiği kişi Hz. Ebû Bekir'dir. Allah'ın Rasûlü'n dilinden *"Allah bizimle"* sözleriyle telkinde bulunmasını sağlayarak desteğini irade buyurduğu kişi de Rasûl ile birlikte Ebû Bekir'dir. Allah'ın günün birinde kendi Rasûlü'ne ihanet edeceğini bildiği bir kişiye bu tezkiyelerle Kur'ân'da övgüde bulunması elbette düşünülemez. Yalnızca bu âyet dahi Hz. Ebû Bekir'in gelecekte de Allah ve Rasûlü'nün yolundan şaşmadan yürüyeceğini açıkça göstermektedir. Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini bâtıl gören Hz. Ömer ve Osman'ın hilâfetini de bâtıl görür ve o dönemde yapılan tüm hayırları -Kur'ân'ın toplanmasıda dâhil şüphe altına koyar. Böyle düşünenler Rasûlullah'ın benden sonra en hayırlı nesil dediği nesli en büyük zulmü destekleyen aktörler ya da en azından seyirciler olarak görür. Onların cihadını gasp ve icbar sanır, sünneti iptal eder, hayırlarını yok sayar.

138 Abdulazîz Nur Veli, *Şia ve Tarihî Rivâyetler*, 32.

Şîa ise Allah'ın tezkiye ettiği kişiye tân etmekte, haksız itham ve yalancı iddialarla onun aleyhine şüpheler oluşturmaktadır. Bu iftiralarıyla aynı şekilde peygamberimizin yoldaş, damat ve eş seçme konusundaki isabet ve hikmetini de sorgulayıp ona da hakarette bulunmaktadırlar. Oysa Peygamberimiz ne Hz. Ebû Bekir'i hicrette, hicret öncesinde ve sonrasında yoldaş ve sırdaş edinerek, ne Hz. Osman (r.a) ile iki kızını da nikâhlayarak, ne Hz. Âişe ve Hafsa ile evlenerek, ne de Hz. Ali'ye kızını nikâhlayarak isabetsizlik etmiştir. Onun tercihlerinin tümü hikmetlidir. Hangi işi hikmetten yoksundur ki bu işleri de olsun?

Şîa'anın temel tezlerine göre Hz. Muhammed'in hayatı bir başarısızlık hikâyesidir. Her Müslümanın kızı için salih bir eş, kendisi için saliha bir hanım aradığı, hayatının en önemli kararlarından biri olan evlilik kararında ince eleyip sık dokuduğu bilinir. Her işi vahiyle düzenlenen, atacağı adımlarda muhtemel hata oluşacağı vakit uyarılan, tehlike ve tehditlere karşı sürekli murakabe edilen Nebî'nin eşlerini seçtiğinde bu hususiyetlerden uzak olduğu nasıl kabul edilebilir? Tarihin şahitliğine gelince deriz ki: Ümmetin sancağını cihanın her yerine ulaştıranlar ashabdır.

> Allah, içinizden iman edenlere ve salih amellerde bulunanlara vaadetmiştir: Hiç şüphesiz onlardan öncekileri nasıl 'güç ve iktidar sahibi' kıldıysa, onları da yeryüzünde 'güç ve iktidar sahibi' kılacak, kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine yerleşik kılıp sağlamlaştıracak ve onları korkularından sonra güvenliğe çevirecektir. Onlar, yalnızca bana ibadet ederler ve bana hiç bir şeyi ortak koşmazlar. Kim bundan sonra inkâr ederse, işte onlar fasıktır.[139]
>
> "İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda cihat edenler ile (hicret edenleri) barındıranlar ve yardım edenler, işte

139 Nûr Sûresi-55.

gerçek mümin olanlar bunlardır. Onlar için bir bağışlanma ve üstün bir rızık vardır."[140]

Bu âyetler ilk dört halifenin hilâfetinin meşru olduğunun delilidir. Zîra Allah'ın bu vaadi ancak onlar zamanında gerçekleşmiş ve Müslümanlar ancak onlar zamanında güven ve iktidara erişmişlerdir. Din ancak onlar döneminde ve irtidat eden kavimlerin de mağlubiyete uğratılmasıyla temkin kazanmıştır. Allah'ın *"insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmmet*[141]*"* olarak övdüğü ilk nesil onlardır ve yine *"sizi insanlar içinde vasat ve adil bir topluluk kıldık"*[142] âyetine de onlar mazhar olmuştur. Allah onları Peygamberimize karşı da övmekte ve *"Ey Nebî! Allah ve sana tabi olan müminler sana yeter"*[143] buyurmuştur. Allah hem geçmişi, hem de geleceği ve tüm gaybı bilendir. Allah, sahâbe arasından ensar ve muhaciri gerçek müminler ve lütfa erişenler olarak tarif etmiş ve Kur'ân, Tevrat ve İncil'de onlardan övgüyle söz etmiştir. Cehennemi hak eden kimselerden Allah'ın övgüyle söz etmesi düşünülemez.

Bu, aynı zamanda onun gaybı bilmesini ve "Alîm" sıfatını da tekzip eden bir yaklaşımdır. Bu âyeti kerimeler ashabın muvaffak ve muzaffer olduğunu, Allah'ın yardım ve inayetine nail olduğunu göstermektedir. Yoksa Şîa içerisinden kim ve hangi devlet tarihte Bizans'ın ve Sâsânîler'in topraklarına hükmetmiş, bir ucu Çin ve Hindistan diğer ucu Avrupa'ya uzanan bir devlet kurup İspanya'ya ve Fransa kırsallarına kadar fetihler gerçekleştirmiş, Hristiyan, Budist ve diğer dinlerden toplulukların mallarına, beldelerine ve saraylarına mirasçı olmuştur? Bilakis bu hayırlara nail olanlar ve cihat etmekle şerefyab olanlar ashab ve Ehl-i sünnet'tir.

---

140 Enfal Sûresi-74.
141 Alî İmran Sûresi-110.
142 Bakara Sûresi-143.
143 Enfal Sûresi-64.

"Bugün size dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçip-beğendim[144] âyeti göstermektedir ki bu din kemâle ermiş ve amacına ulaşmıştır. Bu din; savaşlar, bedeller, mücadeleler, ambargolar, mallardan, canlardan ve evlatlardan eksilmekle kemale ermiş ve bütün bu bedelleri ödeyerek bu dini pek çok âyette ve hadiste işaret edildiği gibi her kıtaya ulaştırarak sancağını göklerde dalgalandıranlar da ashâb-ı kirâmdır, Ehl-i sünnet'tir. Dolayısıyla dinin başarıya ulaşıp kitlelere ulaşması ve düşmanlarını ve düşman ideolojileri yerle yeksan etmesi ancak onların eliyle olmuş ve bunların tümü ashabın adalet ve istikametine de delildir. Şîa ise tarihi boyunca küçük çıkar çatışmaları hariç kâfirlerle cenk etmemiş, her dem Ehl-i sünnet'e karşı onlarla işbirliği etmiştir. Şîa'nın büyük âlimlerinden olduğu halde Ehl-i sünnet'e intisab ettiği için hapsedilen Âyetulah Burkei şöyle söylemektedir:

> Ashab savaşlarda yakınlarını şehit verdi, öz kardeşleri ve babalarıyla savaştı, yaraladı ve yaralandı. Bunlar bir oyun ya da tiyatro değil gerçek ve ciddi imtihanlardı. Ömer (r.a) Uhud Savaşı'nda 21 kılıç yarası aldı ve buna rağmen sebat etti. Bunlar şaka değil. Gerçek savaş ve kılıç yarası. [145]

Şîa arasında nadir de olsa Hz. Peygamber'in ashabının savaşların en zor şartlarında dahi onu terketmediğini ikrar edenler de vardır. Örneğin muasır Şiî âlim Fadlallah, Huneyn günü pek çok kişinin savaş meydanında bozulmaya yüz tuttuğu sırada Hz. Ebû Bekir, Ömer gibi ashabın Peygamber'in yanından ayrılmadığını belirtmektedir.[146] Ancak Hamaney rejimi ve Hizbullah onu bu söz-

144 Maide Sûresi-3.

145 https://www.youtube.com/watch?v=SY0MSVlo5x4 sahâbe savaşlara katıldı yaralar aldı bunlar şaka değildi Allah akıbetini bildiği kimselere dua eder mi? QR, bkz: 480

146 Fadlallah, İslâm ve Kuvvetin Mantığı, 162.

leri nedeniyle yalnızlığa mahkûm edip cemiyetten tard etmiştir. Nitekim Ali (r.a) da Şîa'nın en önemli kaynaklarından olan *Nehcü'l-Belâga*'da geçtiği üzere onları şöyle tasvir etmiştir:

> " Ben, Muhammed (s.a.a)'in ashabını gördüm, fakat sizin aranızda onlara benzer kişi görmedim. Onlar saçları dağılmış, toza toprağa bulanmış bir hâlde geceleri sabahlara kadar secde ve kıyam ederlerdi. Bazen alınlarını, bazen de yanaklarını toprağa dayarlardı. Kıyametin zikri geçtiğinde ateş üzerinde durur gibi olurlardı. Uzun secdelerden alınları, keçi dizleri gibi nasırlaşmıştı. Allah anıldığında, azap korkusundan ve sevap ümidiyle rüzgârlı havada sallanan ağaç gibi titrerler, gömleklerinin yakaları ıslanacak kadar gözyaşı dökerlerdi.[147]

Peygamberimizin Ehl-i beyt'ine yönelik sevgi bir mezhebe has kılınamaz. Bilakis sevginin ölçüsü kendisine muhabbet duyulan kimselere benzemek, onları razı olmadıkları aşırı övgülerle insanüstü kılmamak, onların yaşam ve inanç biçimine uygun yaşamaktır. Bu bağlamda Ehl-i sünnet inanç, akîde, ölçü ve vasat yolu temsil etme yönünden Ehl-i beyt'i temsil etmeye daha layıktır. Rabbimiz kitabında sevginin tâbi olmayı gerektirdiğini bildirmektedir.

> "De ki: 'Eğer siz Allah'ı seviyorsanız bana uyun; Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayandır, esirgeyendir."[148]

Hz Ali ve Ehl-i beyt'e tabi olduğunu söyleyip Kur'ân'ın yolunu yol edinmeyenler, Ali sevgisinden bahsedip Ali'siz bir Alevilik benimseyenlerin iddiaları geçersizdir. Bunların durumu dinlerini tahrif etmiş oldukları halde Hz. İbrahim'in mesajının mirasçıları olduğunu

147 *Nehcü'l-Belâga*, 97. Hutbe, s.152.
148 Al-i İmran Sûresi-31.

iddia eden Yahudi ve Hristiyanlara benzer. Oysa Rabbimiz onların iddialarını geçersizleştirerek şöyle buyurmaktadır.

> "Doğrusu, insanların İbrahim'e en yakın olanı, ona uyanlar ve bu peygamber ile iman edenlerdir. Allah, müminlerin velisidir."[149]

Bundan kastedilen kuru bir sevgi iddiasının geçerli olmadığı, ancak kendisine sevgi duyulanın yaşantısı ve inancıyla uyumlu bir sevginin anlamlı olacağıdır. Şiîlik bir yandan Ali (r.a) sevgisini sadece kendi taraftarlarına has kılarak tekelleştirme eğiliminde, öte yandan da ashabı ve onlara tabi olan Müslümanların genelini karalayarak hak ehli olmayı tekelleştirmektedir. Eğer Şiîlik Ali'nin taraftarı demek ise asıl Şîa Ehl-i sünnet'tir. Zîra Ali'yi muhaliflerine karşı haklı görmektedir. Ehl-i sünnet'in cumhuru hem Sıffîn hem de Cemel Vak'alarında Hz. Ali'nin daha isabetli olduğunu kabul etmektedir.

Ehl-i sünnet akîdesini benimseyen Şiî âlim Mûsâ el-Mûsevî'nin de dediği gibi Hz. Ali'nin hilâfete daha layık olmasına rağmen ashabın başkalarını halife seçtiğini söylemek ile hilâfetin onun hakkı olduğu ve hak etmeyen kimselerin bu hakkı zulmen gasp ettiklerini söylemek arasında bariz bir fark vardır.[150] Eğer sorun geçmişte kimin halife olduğu ve ama aslında kimin olması gerektiği ile ilgili olsaydı mesele çabucak çözülürdü. Ancak geçmişte yaşanan ihtilafları günümüze hakem edinip Müslümanların genelini tekfir etmek, en sahih referanslar olan Kur'ân ve Sünnet etrafında şüphe bulutları oluşturmak sorunu çözümsüzleştirmektedir.

Hz. Ali'nin de hem sözleri hem de eylemleriyle gösterip ispatladığı gibi ashab ile münasebeti, hakkını gasp eden hasımlarla savaş değil, hısım, dost ve yarenleriyle omuz omuza irtidat hareketlerine,

149 Al-i İmran Sûresi-68.

150 Mûsâ el-Mûsevî, *Şîa'da İç Çatışma*, 25.

Bizans ve Sâsânî tehdidine karşı mücadele manzarası arz etmektedir. Hz. Ömer (r.a) Hz. Ali'yi Medine'de bırakıp Kudüs'e gitmiştir. Hz. Ömer'in Şam ziyaretinde de dikkat çekici bir husus vardır: Hz. Ömer (r.a) ile Ali (r.a) arasında tam bir güven olmasa, hilâfet konusunda da kesin bir ihtilaf olsaydı Hz. Ömer'in Medine'de, başkentte Hz. Ali'yi bırakıp az bir toplulukla beraber ordusuz olarak Şam'a gitmesi nasıl mümkün olabilirdi. Hangi yönetici en büyük siyasî rakibine başkentini emanet edip de uzak diyarlara seyahate çıkmıştır? Hem de yanına az bir koruma alarak. Bu da arada bir rekabet ve çekişme olmadığının en bariz göstergesidir.

Şîa'nın Ali (r.a) taraftarı olarak kabul ettiği ve hatta kendi kaynaklarından rivayet ettikleri hadislerde dinden dönmeyen birkaç sahabi arasında zikrettikleri sahabilerden Ebû Zer, Selman, Mikdat ve Ammar, Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi sahâbelerin diğer râşid halifelerle hiçbir ihtilafı olmamıştır. Ebû Eyyûb el-Ensârî, Yezîd b. Muaviye komutasında düzenlenen İstanbul kuşatmasına katılmış, cenaze namazını da yine Yezîd b. Muaviye kıldırmıştır.[151] Bu da her ne kadar aralarında ihtilaf ve çekişmeler olsa da sahâbenin bu meseleyi iman ve akide konusu yapmadığını göstermektedir.

Bahsi geçen sahâbeler Hz. Ebû Bekir ve Ömer döneminde çeşitli görevler almıştır. Selman, Hz. Ömer (r.a) döneminde hem Medâin'in fethine katılmış hem de vali olarak atanmıştır. Ammar b. Yâsir, Hz. Ömer'in Kûfe Valiliğini yapmıştır. Üsâme Hz. Ebû Bekir döneminde ordu komutanlığı ve muhtelif dönemlerde de birçok görev ifa etmiştir. Ebû Zer el Ğıfârî, Hz. Ömer'le birlikte Kudüs fethine, Hz. Amr b. Âs ile birlikte Mısır fethine katılmış, Hz. Muaviye emrinde de görevler üstlenmiştir.[152] Mikdat Hz. Ömer (r.a) döneminde ona danışmanlık yapmış ve Mısır fethine

151 Hüseyin Algül, "Ebû Eyyûb El-Ensârî", DİA, X, 123-125.
152 Abdullah Aydınlı, "Ebû Zer el-Gıfârî", DİA, X, 266-269.

katılmış, Hz. Muaviye emrinde Kıbrıs Savaşı'na iştirak etmiştir.[153] Hz. Ömer (r.a) hem Hz. Hasan hem de Hüseyin'e 5 biner dinar maaş bağlamış, onların durumlarını daima gözetmiştir.[154]

İlk üç halifenin hilâfetinde de günümüze yansıyan, eski ve yeni tarih kitaplarına konu olan, dostun ya da düşmanın rivayet ettiği bir çatışma, münakaşa ve tartışma yaşanmamış, herhangi bir istikrarsızlık oluşmamıştır. Devlet ve ümmet işleri düzene girmiş, hiç biri ardında kendisiyle kınanacakları mal bırakmamış, evlatlarına istikbal hazırlama gayretine girişmemiş, kendisiyle kınanacakları bir kötülüğe bulaşmamıştır. Ali (r.a) hilâfetleri boyunca üç imama da danışmanlık yapmıştır. Şiî eserler Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ve diğer halifelere biat ettiğini, onlardan hediye aldığını, onlarla istişare ve toplantı yapıp emirlerine teslim olduğunu kabul etmektedirler.[155]

Ashab arasında Şiî tahayyülde yer aldığı şekilde bir düşmanlığın olmadığının en önemli ispatlarından biri de şudur. Şeyhayn'in (Hz Ebû Bekir ve Ömer) 12 yıl süren hilafeti döneminde ne Hz. Ali'ye ne de akrabalarına yönelik hiçbir rahatsızlık verilmemiş ve Hz. Ali iki halifenin vefatından sonra bile toplum içinde son derece itibarlı olmuştur. Onun ne ailesine ne de şahsiyetine dönük hiçbir yaralama ve zarar verme girişimi yaşanmamıştır. Hz. Ali ridde savaşlarına katılmış ve Benî Hanîfe kabilesinden Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli eşi ile bu savaşın akabinde evlenmiştir.

Hz. Ali Fâtıma (r.a)'dan sonra 7 evlilik yapmış ve 30 çocuğu olmuştur. Şiîler'in dramatize ettiği gibi toplumdan ve yönetimden izole edilmiş, fakirlik ve yalnızlığa terk edilmiş, eşi Hz. Fâtıma zulmen katledildiği için ömür boyu ısdırap çekmiş biri değildi. Bu

153 Mustafa Ertürk, "Mikdâd b. Amr", DİA, XXX, 49-50
154 Demircan, *İslâm'ın İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 29.
155 Halebî, *Takrîbu'l-meârif*, 220.

kadar evliliği finanse etmek için toplumsal bir rolünün ve gelirinin de olması gerekirdi. Hz. Ali en yüksek devlet adamı maaşı almıştır. Demek ki Ali (r.a) ridde savaşlarında Hz. Ebû Bekir'in emrinde savaşmıştır. Hz. Hüseyin, Sâsânî Şahı III. Yezdicerd'in kızı Şehrbânû ile Hz. Ömer'in izni ve desteği ile evlenmiştir. Zîra Şehrbânû Mescid-i Nebevî'ye esir olarak getirilmiş ve esirleri taksim yetkisi ise halifeden başkasına ait değildir.[156] Ali (r.a) halife olmadığı 22 yılda kimin arkasında cuma namazı, bayram namazı kılmıştır? Hiç cihat etmemiş midir?

Hz. Ali'nin Hz. Ömer'in hilâfetini meşru gördüğünü ve her daim ona danışmanlık yaparak yardımcı olduğunu gösteren pek çok delilden biri de Şîa'nın Hz. Ali'ye atfettiği *Nehcü'l-Belâga* isimli eserdir. Eser'de Hz. Ali'nin ilk halifeleri meşru gördüğünü gösteren pek çok delilden biri de şu rivayettir.

> "Ömer, İran seferine bizzat gitmek istediği zaman, ona buyurdular ki: Bil ki bu işin üstünlüğü, ne çoklukladır, ne azlıkla. Bu, Allah'ın izhar ettiği Allah dinidir; ordu da O'nun hazırladığı, O'nun yardım ettiği, O'nun ordusu. Böylece varacağı yere varmıştır; doğacağı gibi doğmuştur. Biz Allah'ın vaadine güvenmekteyiz; Allah da vaadini yerine getirir; ordusuna yardımcıdır. Buyruk sahibi, boncuk dizilen ipe benzer; boncuklar o ipliğe dizilir; onları, o iplik bir araya getirir. İplik koparsa düzen bozulur, boncuklar dağılır-gider; tam olarak asla dizilemezler. Arap bugün azlıksa da İslâm kuvvetiyle çokluktur, birbirini destekleyişte, birlikte üstündür. Sen değirmen taşının mili ol, savaş değirmenini Arap'la döndür; onları savaş ateşine sok, sen savaşa girme. Çünkü

156 Bu evlilik etrafında bazı şüpheler olmakla beraber Şîa anlatısı evliliğin Hz. Ömer'in izniyle olduğunu göstermektedir. Sünnî kaynaklarda böyle bir rivayet yer almamaktadır.

> sen, buradan çıkarsan civardaki Araplar itaatten baş çekerler; ardına attığın şey, yöneldiğin şeyden daha önemli olur. Arap olmayanlar sana bakınca, bu derler, Arab'ın kökü; onu kestiniz söktünüz mü, esenliğe kavuşursunuz. Bu düşünce de sana daha fazla saldırmalarına, seni ortadan kaldırmaya çalışmalarına sebep olur. Onların önce gelmelerini istemiyorsun ya, noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah senden ziyade istemez bunu; senin istemediğini defetmeye de gücü yeter O'nun. Sayılarının fazla olduğunu söylemene gelince: Biz bundan önce, sayımızın çokluğuyla değil, Allah'ın nusratına, yardımına güvenerek savaşırdık."[157]

Kummî tefsirinde Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hâlid b Velîd'i görevlendirerek Hz. Ali'yi öldürmeye niyetlendiğini, ancak Allah'ın Ebû Bekir'in kalbinden bu isteği kaldırarak Hz. Ali'yi koruduğunu iddia etmektedir.[158] Buna göre onlar Hz. Ali'yi namazda öldürmeye niyetlenmişlerdir. Oysa devlete hâkim olan halife birini öldürmek istese onu insanların içinde değil gizli yapardı ve buna da güç yetirirdi. Şimdi bir *Nehcü'l-Belâga*'da geçen ilk rivayete bir de Kummî tefsirindeki bu rivayete bakalım. Hangisini doğru kabul edelim?

Şîa'nın ashaba sövme ve onları sevmekten mahrum olma bahtsızlığını en güzel ifade eden Câbir'den aktarılan şu rivayettir. Hz. Âişe'ye bazı insanların Rasûlullah'ın ashabına dil uzattıklarını, hatta Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Ömer'i bile hedef aldıklarını sordular. O şöyle cevap verdi: *"Hz Ebû Bekir ve Ömer'in vefatıyla amelleri kesildi. Ancak Allah onların amel defterinin kapanması (ecrinin kesilmesini) istemedi.*[159] Ehl-i sünnet ashab konusunda her daim ihtiyatlı ve saygılı bir tavır sergilemiştir. Ömer b. Abdulaziz sahâbe

157 *Nehcü'l-Belâga*, 146.

158 Ali b. İbrahim el-Kummî, Tefsîru'l-Kummî, II, 158.

159 Ebû'l-Ḥuseyn Muḥammed b. el-Muẓaffer b. Mûsâ b. Îsâ el-Bezzâz el-Bağdâdî İbnu'l-Muẓaffer el-Bezzâz, Ğarâibu Ḥadîs-i'l-İmâm Mâlik b.

arasında cereyan eden olaylarla ilgili ateşli bir biçimde tartışan bir grubu uyararak onlara şöyle demiştir: *"Allah sizin ellerinizi o mübareklerin kanına bulaştırmadı, dillerinizi de bulaştırmayın"*.

Râşid halifelerin üçü ile Ali (r.a) arasında hayali bir düşmanlık tasavvur ederek sahte bir tarih inşa edenlerin karşılaştıkları ilk ve en çetin engel bizatihi Hz. Ali'dir. Hz. Ali yıllar süren hilâfet dönemlerine rağmen onlara ne isyan etmiş ne de aleyhlerine bir söz kendisinden sadır olmuştur. Şiî muhayyile ashabın birbiriyle hukukunu İranlı prenslerin ve devletlilerinin birbirlerine karşı yürüttükleri entrikalar penceresinden değerlendirmiştir. Sâsânî elitlerinin güç ve iktidar hırsının neden olduğu çekişmelere alışkın olan bu ruh hali, peygamberin tedrisatından geçen ashabın birbirine karşı samimi dostluk ve sevgisini kavramakta güçlük çekmiştir.

Eğer Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali arasında hilâfet konusunda bir rekabet olsa bu mutlaka Rasûlullah'ın vefatı öncesindeki ilişkilerine yansır ve bu ilişkilerini de bir şekilde zehirlerdi. Peygamberimiz de bunu engellemek için Hz. Ali'yi tartışılmaz biçimde ön plana çıkarırken Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in toplum içindeki rollerini ise zayıflatırdı. Ama biz Rasûlullah'ı Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Âişe'nin evinde son günlerini geçirirken, onun kucağında vefat ederken ve yanında da bu iki sahabe varken görmekteyiz.

Şiîler ashabın önde gelenlerinden Hz. Ebû Bekir'i, Ömer'i ve diğerlerini müşrik olan akrabalarıyla ayıplarlar. Ancak söz konusu kendi taraftarları olduğunda böyle davranmazlar. Örneğin Hz. Ali'yi savaşta Muaviye'nin tarafına geçen kardeşi Akîl ile Selmân-ı Fârisî'yi iman etmeyen babası ve ailesi ile Abbas'ı geç iman etmiş oluşu ile kınayıp zemmetmezken, ashabı bu hususlarda kınayarak tam bir çifte standart uygularlar. Bu konuda İbn Teymiyye şöyle demiştir:

Enes - İbnu'l-Muẓaffer el-Bezzâz, thk. Ebî Abdilbârî Rıḍâ b. Ḫâlid el-Cezâirî (Riyad: y.y., 1418/1997), sy 182.

> "Haklı veya haksız olarak Şiîler'in zemmettikleri hiçbir kimse yok ki ondan daha berbat olanı aralarında olmasın. Yine Şiîler'in medhettikleri bir kimse olursa, mutlaka Hâricîlerin medhettikleri ondan daha hayırlı olur. Râfizîler, Ehl-i beyt'e düşmanlık eden Nevâsıbdan daha kötü olmakla beraber, Râfizîler'in kâfir veya fasık dedikleri kimseler, nevâsıbın kâfir veya fasık dedikleri kimselerden daha üstündürler. Ehl-i sünnet'e gelince: Onlar bütün müminlerin dostudurlar. Bilerek ve adaletli konuşurlar. Allah (c.c.)'nün Ehl-i beyt'e nasip ettiği hukuklarına riayet ederler."[160]

Hz Ali'nin ilk halifelere biat etmesi, onlarla müşavere etmesi ve onlara her fırsatta yıllar boyunca destek olması hikmetle ve ümmetin maslahatını gözetmek olarak değerlendirilmekte. Ancak aynı tavrı gösteren sahâbenin ekseri ise irtidat ve peygamberin mirasını çiğnemekle itham edilmektedir. Yine sıra Hz. Hasan'ın Hz. Muaviye ile güneş gibi açık olan ve ne tarihin ne dost ve düşmanın ne de Şîa'nın inkâr edebildiği anlaşmaya gelince acemi terziler yine alelacele hikmet elbisesi dikmeye çalışmaktadır. Hz. Hasan'ın anlaşması Peygamberimiz tarafından övülmüştür ve onun tavrı her zaman hikmet üzere olmuştur. Bunun için acemi terzilerin diktiği hikmet elbisesine de hacet yoktur. Ancak onların bu yaman çelişkileri dikkatsiz ve şaşı gözlerden bile kaçmamakta, oluşturdukları çifte standart tüm çıplaklığıyla ilim ehline aşikâr olmaktadır.

Söz konusu Mecûsî Hürmüzân[161] olduğunda onun Müslüman olduğu için geçmişiyle suçlanamayacağını iddia eden Şiîler, yıllarca Allah Rasûlü'ne hizmet eden, İslâm akîdesini kabul ettikleri için cefa ve eza gören, aç ve susuz kalan, öz akrabalarıyla savaşıp

160 İbn Teymiyye, Minhacul İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlik ve Mahiyeti, 55.

161 Hz. Ömer'in katlinde Mecûsî Ebû Lü'lü ile işbirliği yapmakla suçlanan Fars komutan.

diyarlarından hicret eden muhacirleri de ensarı da ödedikleri bedellere ve yararlılıklarına rağmen geçmişiyle suçlamaktadır. Üstelik yüce kitabımızda Allah'ın onlardan razı olduğu ve onlar ile nebîye destek olduğu yönünde birçok âyetle sabit olan şahitliğe rağmen Şîa'nın her fırsatta diğer ashabın büyüklerinden üstün tuttukları Hz. Hasan ve Hüseyin ne muhacir ne de ensar statüsündedirler. Oysa kendilerine tân ettikleri Hulefâ-yi Râşidîn, Kur'ân'ın muhacirlerle ilgili âyetlerinde tezkiye edilmişlerdir.

> "Öne geçen muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle uyanlar; Allah onlardan hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan hoşnut olmuşlardır ve (Allah) onlara, içinde ebedi kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte büyük 'kurtuluş ve mutluluk' budur."[162]

Eğer Peygamberimizin nübüvvet süresince en zorlu günleri yaşadığı, en büyük tehditlere maruz kaldığı en meşakkatli geçen hicret yolculuğunda, İslâm tarihinde takvime bile ilham kaynağı olan bu kritik aşamada ona yarenlik eden kişi Hz. Ebû Bekir değil de Ali (r.a) ya da başkası olsaydı sadece bu yolculuğu bile ona şeref ve referans olarak yeterli görürlerdi. Bunu her platformda ifade eder, üzerine şiir ve efsaneler inşa ederlerdi. Ancak iki cihan serveri bu yolculukta eskiden beri kendisine sırdaş ve yoldaş olan ve ona ilk inananlardan Ebû Bekir (r.a)'ı seçmiştir. Allah (c.c) rahmet ve desteğinin ikisinin yanında olduğunu ifade ederek yine Hz. Ebû Bekir'i seçmiştir. Şeyhülislâm İbn Teymiyye'nin de dediği gibi: Şiîler'in Ali (r.a.) hakkında iddia ettikleri hiçbir güzel sıfat yoktur ki, O'nun arkadaşları olan şeyhaynda -Ebû Bekir ve Ömer- olmasın.[163] Hicreti konu alan bu âyet Hz. Ebû Bekir'i övmektedir:

---

162 Tevbe Sûresi-100.

163 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fi Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlik ve Mahiyeti*, 53.

"...Hani kâfirler iki kişiden biri olarak O'nu (Mekke'den) çıkarmışlardı; ikisi mağarada olduklarında arkadaşına şöyle diyordu: 'Hüzne kapılma, elbette Allah bizimle beraberdir.' Böylece Allah O'na 'huzur ve güvenlik duygusunu' indirmişti, O'nu sizin görmediğiniz ordularla desteklemiş, inkâr edenlerin de kelimesini (inkâr çağrılarını) alçaltmıştı. Oysa Allah'ın kelimesi, yüce olandır. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir." [164]

"Andolsun, Allah, sana o ağacın altında biat ederlerken müminlerden razı olmuştur, kalplerinde olanı bilmiş ve böylece üzerlerine 'güven duygusu ve huzur' indirmiştir ve onlara yakın bir fethi sevap (karşılık) olarak vermiştir." [165]

Bu ve benzeri pek çok âyetler Allah'ın Rasûlullah'a biat eden ashab'a dönük değişmez tezkiyesi ve onların ruhlarını teslim edinceye dek Allah'ın onları tarif ettiği hal üzere, -yani hak yolunda sebatkâr ve Allah'ın rızasını bozacak amellerden de uzak- olduklarına açıkça işaret etmektedir. Zîra Allah'ın rızası kullardan herhangi birinin rızası gibi değildir. Allah kulların geleceğini ve müstakbel akıbetlerini de bildiği için gelecekte irtidat edecek kimseler için bu tür bir tezkiye ifadesi kullanmaz. Ehl-i sünnet, ashabı takdir ederken Şîa onları tezyif ve tekfîr etmektedir. Yüce Allah Medine'deki Müslümanlardan (ensar) övgü ile bahsederken, hemen sonraki âyetlerde adeta Şîa'nın ashab hakkındaki tutumunu yermektedir.

"Kendilerinden önce o yurdu (Medine'yi) hazırlayıp imanı (gönüllerine) yerleştirenler ise, hicret edenleri severler ve onlara verilen şeylerden dolayı içlerinde bir ihtiyaç (arzusu) duymazlar. Kendilerinde bir açıklık (ihtiyaç) olsa bile (kardeşlerini) öz nefislerine tercih ederler. Kim nefsinin 'cimri

164 Tevbe Sûresi-40.
165 Feth Sûresi-18.

> ve bencil tutkularından' korunmuşsa, işte onlar felah (kurtuluş) bulanlardır. Bir de onlardan sonra gelenler, derler ki: 'Rabbimiz, bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla ve kalplerimizde iman edenlere karşı bir kin bırakma. Rabbimiz, gerçekten sen çok şefkatlisin, çok esirgeyicisin.'[166]

Bu âyetler ise Peygamberimizin güzide ashabı hakkında dikkatli davranan, onları günahsız görmediği için onlar için bağışlanma dileyen, kendilerinden öncekilere dua eden ve onlara yönelik kalplerde kin ve nefret oluşmaması için aralarındaki ihtilaflara dalmayan öte yandan iki cihan serverine yoldaşlık ve yarenlik etmeleriyle elde ettikleri şeref ve derece dolayısıyla aralarındaki ihtilafları diline dolamaktan sakınan Ehl-i sünnet'in bu tutumunun daha adil ve isabetli olduğunu göstermektedir. Şîa ise Allah'ın yüce kitabında övdüğü ashaba tân etmekte, onlar hakkında bağışlanma dilemek bir yana onları lanetlemekte, lanetlemeyi kurumsal bir ritüel haline getirmekte, iman edenlere karşı kalplerinde bulunan kini zehirli bir ağaç gibi kökleştirip yeşertmektedir.

İmam Şa'bî'nin de ifade ettiği gibi Yahudiler Hz. Musa'nın arkadaşlarını, Hristiyanlar Hz. İsa'nın havarilerini kendi dinlerinin en kıymetlileri görürken Şîa Hz. Rasûlullah'ın arkadaşlarını dinimizin en şerlileri olarak tasvif etmektedir.[167] Oysa Peygamberimiz şöyle buyurmaktadır: *"İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlar, sonra onları takib edenler sonra da onları takib eden nesildir"*[168]. İlk dönem Şiî âlimlerin İslâm, Rasûlullah, Ali (r.a) ve ashab hakkında çizdikleri tabloya bakıldığında nesnel bir okuyucu onların kendi mezheplerini savunmaktan ziyade sanki İslâm'ın altını

166 Haşr Sûresi-9-10.
167 Sâbûnî, Safvetü't-tefâsîr, III, 333.
168 Buharî, Kitâbu Fezâili Ashâbi'n-Nebî, 62.

oyup itibarını düşürmek için çabaladıklarını zanneder. Zerdüştîlik dinini yeniden diriltmek, İslâm suyu ile söndürülen Mecûsî ateşgedelerini yeniden alevlendirmek ve Sâsânî iktidarını geri getirmek hevesinde olan kesimlerin bu dönemdeki asıl amaçları Ali'yi sevmek değil Ömer'e buğzetmekti. Ali sevgilerini İran'ı fetheden Ömer nefretlerine perde yapmaktaydılar. Mecûsî ateşgedelerinin sönen ateşini ashaba dönük haset odunlarıyla harlamak istemekteydiler.

Şîa'nın Ashabı Tekfiri

Şîa'yı tarif edebilecek en öz kelimeler muhtemelen öfke nöbeti ve kin müptelalığı kavramları olur. İnançlarını ashaba, peygamberin eşlerine, İslâm büyüklerine sövgü, hakaret, istihza ve nefret üzerine bina etmişlerdir. İntikam alırcasına ve hassaten övülmeye değer amellerine hased ederek.[169] Çizdikleri sahâbe tasvirleri mağlup ve ezilmiş Sâsânî/Fars ırkçılığının muarızlarına dönük hissiyatını yansıtmaktadır. Şiîler imâmet akidesini kabul etmeyenleri kesinlikle mümin olarak görmezler. Gayrını tekfir etmek konusunda her hangi bir fırkanın Şiîlik ile kıyaslanamayacağı da ortadadır. İmâmî/Şiî akîde temelde kendi dışındaki tüm fırkaları hatta diğer Şiî fırkaları bile tekfir üzerine kuruludur. Bu konuda yazarı eski bir Şiî olan ve eski ve yeni dönem Şiî âlimlerin eserlerinden yüzlerce kaynak vererek hazırlanan "Şiî Düşünce İçindeki Tekfircilik" isimli kitaba müracaat edilebilir.[170]

Şîa en muteber eserlerinde yer alan tehlikeli fikirleri, ashaba hakaret içeren pasajları ve Kur'ân'ın tahrifine yönelik tefsir yorumlarını silse inancı ortadan kalkacaktır. Bunları silmesi durumunda kendi kitlesine yeni bir şey sunamayacaktır. Bunları saklamadığında ise

169 İhsan İlahi Zahîr, *Şîa ve Sünnet*, 46.
170 Fikru Tekfir İndeş' Şîa, Abdulmelik eş-Şâfii, Irak.

bu sefer İslâm ümmetinin geri kalanıyla ilişkileri zedelenecektir. Bu durumda çarnaçar bir şekilde takıyye yolunu kullanmaktadır.

Mezhepler arası yakınlaşma söylemleri de bu yolun ana taktiklerinden biridir. Şiîler mezhepler arası yakınlaşma söylemlerinden ve projelerinden bir kaç türlü fayda sağlamaktadırlar. Öncelikle bu yolla İslâm ümmetinin %10'u gibi bir azınlığı oluşturan mezheplerini Ehl-i sünnet ile eşit bir statüye getirmeye çalışmaktadırlar. Siyasî ve ideolojik kamplaşma ile ulaşamayacakları hedeflerine ulaşarak Ehl-i sünnet kitleler arasında mezheplerinin propagandasını yapabilecekleri bir zemin yaratmakta, eğer buna muvaffak olamazlarsa en azından Sünnî kitlelerde ideolojik kargaşa ve kafa karışıklığı sağlamaya gayret etmektedirler.

Şiî kaynaklarda -ve hemen hemen tüm kaynaklarında- Ehl-i sünnet Müslümanları kâfir olarak gördüklerine ilişkin yüzlerce değil binlerce rivayet yer almaktadır. Şiîler sahâbeyi ve Ehl-i sünnet'i Müslüman olarak görüyor mu şeklindeki sorulara da elbette görüyor yanıtı vermektedirler. Oysa onlar bununla Hucûrat sûresindeki şu âyeti kastederler.

Bedevîler, 'İman ettik' dediler. De ki: 'Siz iman etmediniz; ancak 'İslâm (müslüman veya teslim) olduk deyin. İman henüz kalplerinize girmiş değildir.[171]

Bunun Şiî kitaplarındaki pek çok delillerinden biri de Ca'fer Kâşifulgıtâ'nın şu ifadeleridir; *"Müslüman ve müşriklerden ehl-i iman olmayanlara sövmek en faziletli amellerdendir".*[172] Âyetullah Uzma Mirza Cevâd Tebrizî, "Ehl-i sünnet'in Hz. Ali'nin velayetini kabul etmediği için amellerinin tümünün boşa gideceğini ve cehennemlik olacağını" belirtmektedir.[173]

---

171 Hucûrat Sûresi-14.

172 Şerh'ul Kavaid Ca'fer Kâşiful Ğita, s. c.1, s. 235

173 İrşadut Tâlib ila ta'liki alâl Mekasib, Mirza Cevâd Tebrizî. C.1, s. 220. Cevad Tebrizî Âyetullah Humeyni'nin de aralarında bulunduğu önemli

Şîa'nın diline doladığı kimselerin başında Hz. Âişe gelmektedir. Şîa müminlerin annesine kin ve nefrette haddi aşmakta, Hz. Âişe annemizin iffetine dil uzatmaktadır. Bunun nedeni ise Cemel Savaşı'na iştirak etmesidir. Şîa'nın büyüklerinden Muhammed Bâkır el-Meclisî, Hz. Âişe hakkında ifk hâdisesi nedeniyle zina ithamında bulunmakta ve şöyle demektedir: *"Mehdî ortaya çıktığı zaman Âişe'yi diriltecek ve ona had cezası uygulayacaktır"* [174][175]

Rabbimiz Hz. Âşe'nin iffetine şahitlik ettiği ve ona tân edenleri tedib ettiği âyet-i kerîmenin devamında şöyle buyurmaktadır. *"Eğer iman edenlerden iseniz, bunun gibisine bir daha ebeden dönmemeniz için Allah size öğüt vermektedir"*.[176] Bu âyet de göstermektedir ki Şîa bu amele yeniden yeltenecektir ve bu ayet adeta Hz. Âişe'yi cennetle cehennem arasında bir çizgi kılmaktadır. Ona iftira edenler azaba dûçar kılınacaklardır. Zîra âyetin başında şöyle denilmektedir: *"Eğer Allah'ın dünyada ve ahirette üzerinizde fazlı ve rahmeti olmasaydı, içine daldığınız dedikodudan dolayı size büyük bir azap dokunurdu"*.

Meclisî'nin *"Hakku'l-Yakîn"* eserinin büyük kısmı hilâfet meselesiyle ilgilidir ve sahâbenin önde gelenlerini tekfir eden onlarca rivayete yer verilmektedir. Kitapta sahâbenin büyüklerine ve Hz. Âişe'ye yönelik ağır itham ve sebb ü şetme[177], yer yer lanet[178] ve

---

miktarda devrim liderinin hocasıdır. 2006 yılında vefat etttiğinde İran devleti onun için ulusal yas ilan etmiştir. Hüseyin Fadlallah'ın Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'nın kaburga kemiklerini kırdığı yönündeki iddiaların uydurma olduğu yönündeki açıklaması sonrası onu tekfir eden üç âyetullahtan biridir.

174 Majlisi, Baqır, Haqqul Yaqeen A Compendium of Twelver Shia Religious Beliefs Allamah Muhammad Baqir Majlisi (r.a.) Translation: *Sayyid Athar Husain S. H. Rizvi* Jafari Propagation Centre, s. 631.

175 Majlisi, s. 247.

176 Nûr Suresi-17.

177 Majlisi, s. 519.

178 Majlisi, s. 392.

beddualara, Hz. Osman (r.a)'ın İslâm[179] yolundan saptığına ilişkin çok sayıda aktarım bulunur. Bu rivayetler mezhebî gerginliği her zaman canlı tutmaktadır. Günümüz İran liderleri devrimin mezhebî bir ajandasının olmadığına vurgu yapmak amacıyla dil ucuyla Hz. Âişe'ye hakaretin yanlış olduğunu söyleseler de "algı gerçekliktir" kaidesince bu algıların günümüzdeki Şiî-Sünnî ilişkilerini belirlemedeki kritik rolünü de Şiî âlimlerin ve liderlerin bir ürünü olduğu gerçekliği ortadadır.

Şîa'nın büyük âlimlerinden ve en önemli müfessiri sayılan el-Kummî Hz. Âişe'yi Peygamberimizden sonra haşa Talha ile evlenmekle itham etmekte[180] Receb el-Bersî ise onu başkalarıyla zina etmekle itham etmektedirler.[181] Ca'fer es-Sâdık'a, İmam Kâzım, Ali er-Rıza, Ali el-Hâdi ve Hasan el-Askerî'nin Aişe isimli kızları vardı. Her yönüyle bu imamlara uymayı vacip gören Şiîler'in kaçının kızının ismi Âişe'dir?

Hz Aişe'ye iftira edenler dolaylı değil, bilakis direkt olarak Nebî'nin şeref ve iffetine dil uzatmaktadırlar. Zîra iki cihan efendisinin kötü olduğu bilinen ya da gelecekte kendisinden kötülük sadır olacağı Allah tarafından bilinen bir kadını nikâhında tutması düşünülemez. Hz. Âişe ise hakkında inen âyetlerle temize çıkarılmış, onun hakkında konuşan münafıklar rezil ve zelil edilmiş, hata ile bu zanna kapılan Müslümanlar ise şiddetli bir şekilde ikaz edilmiştir. Yüce Rabbimiz bu konuda şöyle buyurmaktadır:

> "Kötü kadınlar, kötü erkeklere; kötü erkekler, kötü kadınlara; iyi ve temiz erkekler, iyi ve temiz kadınlara (yaraşır).

179 Majlisi, s. 392.

180 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî* 2/377. Akt. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 48.

181 Meşâriku'l-Envâr, s. 86 "Âişe, kocasına ihanet ederek zinâdan kırk dinar toplamış (kazanmış) ve bunları Ali'ye kin duyanlara dağıtmıştır." Akt. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 48.

> Bunlar, onların demekte olduklarından uzaktırlar. Bunlar için bir bağışlanma ve kerim (üstün) bir rızık vardır."[182]

Rabbimiz peygamber eşlerine seslenerek onları dünya ve ahiret arasında tercih yapmak üzere muhayyer bırakmıştır. Hz. Âişe başta olmak üzere onlar da dünyayı değil ahireti talep edip seçmişlerdir. Bu âyet bile Hz. Âişe'nin tercihini yaptığını ve müjdeye de nail olduğunu göstermektedir. Rasûlullah işte bu nedenden ötürü vefat edeceği son günlerini Hz. Âişe'nin odasında geçirmiş ve oraya defnedilmiştir.

> Ey peygamber, eşlerine söyle: 'Eğer dünya hayatını ve onun süslü-çekiciliğini istiyorsanız, gelin sizi yararlandırayım ve güzel bir tarzda sizi salıvereyim.' Eğer siz Allah'ı, Rasûlü'nü ve ahiret yurdunu istiyorsanız artık hiç şüphesiz Allah, içinizden güzellikte bulunanlar için büyük bir ecir hazırlamıştır.'[183]

Peygamberimizden rivayet edilen bir hadise göre de Hz. Âişe Rasûlullah'ın cennetteki eşidir. Peygamberimize kendisi için erkeklerden en kıymetli kimsenin kim olduğu sorulduğunda[184] Hz. Ebû Bekir, hanımlardan en kıymetlinin kim olduğu sorulduğundaysa Âişe demiştir.[185] Hz. Ali'nin oğlu Muhammed el-Hanefiyye şöyle buyurmuştur: Babama Allah Rasûlü'ne en yakın kişi kişi kimdi diye sorduğumda bana "Ebû Bekir'di" demiştir.[186]

---

182 Nur Sûresi-26

183 Ahzâb Sûresi-28-28

184 Peygamberimiz muhtelif yerlerde muhtelif sahabeleri birbirine denk biçimde övmüştür. Hatta onunla karşılaşan herkes onun en ziyade kendisini sevdiğini düşünmüştür. Bir Rasûlullah bir sahabesinin bir yönünü diğerinin ise başka bir vasfını övmüştür. Dolayısıyla diğer sahabelere yönelik sevgi, onore etme ve taltif ifadeleri birbiriyle çelişmemektedir.

185 Buhârî, Kitâbu Fezâili Ashâbi'n-Nebî, 66 (HN 3662); Müslim, Fezalilu's-sahâbe, 1(HN. 2384).

186 Buhârî, Kitâbu Fezâili Ashâbi'n-Nebî, 69 (HN. 3671)

Şîa Kur'ân'ın "Küfrün önde gelenleriyle savaşın"[187] yönündeki emrini de tersten anlamış ve "İslâm'ın önde gelenleriyle savaşa tebdil etmiştir. Bu amaçla Hz. Ebû Bekir ve Ömer başta olmak üzere ashabın izzet ve şerefini hedef almıştır. Ashab'ın önde gelenlerine terekküz etmelerinin nedeni ise tüm sahâbeyi töhmet altında bırakmaktır. Zira Şîa'ya göre Peygamberimizin vefatından sonra üç sahâbe dışında tümü dinden çıkıp mürted olmuştur.[188] Kuleynî'den gelen bir rivayete göre İmam Bâkır şöyle demiştir: Peygamber'in vefatından sonra tüm insanlar mürted olup dinden çıktılar, ancak üç kişi sebat etti. Kendisine bunlar kimlerdir diye sorulduğu vakit; Mikdâd, Ebû Zer ve Selmân'dır dedi.[189] Şiîler Peygamberimizden sonra 4 kişi hariç herkesin irtidat ettiğine inanırlar.[190] Ama bu kişiler arasında Hasan ve Hüseyin'i anmazlar. Bu da bir çelişkidir.

Bir kere bu hadis o kıymetli imama bir iftiradır. Eğer doğru kabul edilirse Hz. Ali'nin çocukları Hasan ve Hüseyin'in ve Şîa'nın kendisinden birçok rivayette bulunduğu Câbir b. Abdullah'ın da kâfir olduğu anlamına gelir ki Şîa'nın aleyhine bir delil olmuş olur.

Sahâbeye yönelik hakaret ve tekfiri içeren yaklaşımlar günümüzde bazı İranlı yetkililerin ve Şiî âlimlerin iddia ettikleri gibi istisnai aşırılıklar değil, bilakis Şîa'nın akîdesinin bir gereği ve kitlelerin öfkelerini diri tutmaları için kullanılan yaygın bir inanıştır. Kendisinden sahâbenin büyüklerini diline doladığı, onları açıktan ya da ima yoluyla tekfir etmeyen meşhur ya da saklı her hangi bir Şiî âlimden bahsetmek de pek mümkün değildir. Burada bunlara bazı örnekler vermekle yetineceğiz. Direkt kendi eserlerinden yaptığımız bu iktibasları ciltler dolusu kitaba sığdırmak da

187 Tevbe Sûresi-12

188 Küleynî, Usul-u Kâfi, C1- Hadis No 189, s. 192.

189 Küleynî, Usul-u Kâfi, /245.

190 Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 223; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Levâmiu'n-nûraniyye*, 145; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/699.

mümkün değildir. Ünlü bir âlimleri Toysarkânî kitabında şunları söylemektedir:

> "Bil ki "Allah'ın laneti onların üzerine olsun onlara lanet etmek için en iyi ve münasip yer zaman ve durum tuvalette olduğun zamandır. Her def-i hacet yaptığında, her istibra ve taheretinde kalbini tamamen (lanete) yönlendirerek, şöyle de: Allah'ım! Ömer'e sonra Ebû Bekir ve Ömer'e sonra Osman ve Ömer'e sonra Muaviye ve Ömer'e sonra Yezîd ve Ömer'e sonra İbn Ziyâd ve Ömer'e sonra İbn Sa'd ve Ömer'e sonra Şemmer ve Ömer'e sonra askerleri ve Ömer'e lanet et! Allah'ım, Âişe'ye, Hafsa'ya, Hind'e, Ümmü Hakem'e lanet et! Onların amellerine razı olanlara da kıyamete dek lanet et!"[191]

Şiî âlimler Kur'ân'ın bazı âyetlerini de tevil ve tahrif ederek ashaba düşmanlığa bir delil olarak ele almışlardır. Şiî müfessir Kummî *"Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar"*[192] âyetini şu şekilde tefsir etmektedir: *"Gönderilen hiçbir nebî yoktur ki, ümmetinin arasında ona eziyet edip, kendisinden sonra insanları yoldan çıkaran iki şeytan bulunmasın. Nuh aleyhisselâm'ın iki (şeytan) arkadaşına gelince; oğlu ve karısıdır... Muhammed'in iki (şeytan) arkadaşına gelince; cubter (Ebû Bekir) ve zureyktir (Ömer)."* [193]

> Kuleynî, *"İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını artıranları Allah ne bağışlayacak, ne de onları doğru yola iletecektir"* âyeti hakkında Ebû Abdullah'dan rivayet ediyor "Bu ayet işin başında Nebî aleyhisselâm'a iman eden falan ve falan hakkında nazil oldu. Sonra kendilerine velayet ilan edilince kâfir oldular. Zîra

191 Muhammed Nebî Toysarkânî, *Leâli'l-ahbâr*, 4/92.
192 Enam Sûresi-112
193 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, c.1 s.214.

> Nebî aleyhisselâm şöyle buyurmuştu: *"Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır."* Sonra emîrü'l-mü'minîn'e biat edince yine iman etmiş oldular. Allah Rasûlü dünyadan ayrıldı ve biatı ikrar etmedikleri için kâfir oldular. Daha sonra Ali aleyhisselâm'a biat edenleri, kendiler için biata çağırmaları sebebiyle küfürleri katlandı. Bu kimseler kendilerinde imandan hiçbir şey kalmamış olanlardır." El-Kâfî'nin şarihi, "falan ve falan"dan maksadın, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman (radıyallâhu anhüm) olduğunu beyan etmiştir."[194]

Bazı uzmanlar ashaba düşmanlık ve şetmetme konusunda Ahbârî ulemâ ile Usûlî ulemâ arasında, eski ve yeni Şiî âlimler arasında fark olduğunu, Usûlî ve yeni âlimlerin ashaba hakaret etmediklerini savunmaktadırlar. Bu hakikati yansıtmamaktadır. Günümüzde Şîa'nın kâhir ekseriyeti Usûlî yolu tercih etmektedir ve Ahbârîliğin bir temsilcisi bile kalmamıştır. İran lideri Humeynî'nin eserleri ashaba hakaret ve tekfir içeren pasajlarla doludur. Bunlardan birkaçına şöyle örnek verebiliriz. Humeynî *Keşfü'l-Esrâr* isimli kitabında şöyle demektedir:

> Bunlar (Ebû Bekir ve Ömer) için Kur'ân'ın açık âyetlerine aykırı davranmak önemli bir mesele değildir. Hatta imamın ismi Kur'ân'da açıkça yazsa yine inkâr ederlerdi.[195]
>
> "Bizim burada Şeyhayn (Ebû Bekir ve Ömer) ile Kur'ân'a muhalefet etmeleri ile ilahın hükümlerini oyuncak etmeleriyle, kendi kafalarına göre haram ve helal belirlemeleri ile Hz. Peygamber'in evladına ve kızı Fâtıma'ya karşı giriştikleri zulümlerle bir işimiz yok. Fakat onların Allah'ın dininin hükümlerini bilmediklerine işaret etmek istiyoruz."[196]

194 İhsan İlahi Zahîr, *Şîa ve Sünnet*, 46.
195 Humeynî, *Keşfu'l-Esrar*, 124.
196 Humeynî, *Keşfu'l-Esrar*, 126.

> Yine kitabın başka bir bölümünde Humeynî, Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer (r.a) hakkında şöyle demiştir:
> "Böyle cahil, böyle ahmak kimseler, böyle acımasız ve zalim insanlar imâmet makamında bulunmaya layık değiller." [197]
> "Gerçek şu ki; onlar Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'e hakkını ve gerçek değerini vermemişlerdir... O peygamber ki onları irşad etmek, onları hidayete yönlendirmek için türlü musibetlere göğüs gererek tahammül gösterdi. Dünyaya gözlerini yumduğunda kulaklarında İbnü'l-Hattâb'ın iftiraya dayalı, küfür ve zındıklık amellerinden kaynaklanan sözleri yankılanıyordu."[198]

Humeynî *Keşfü'l-Esrâr* kitabının Farsça ve orijinal baskısında Hz. Ömer (r.a) için "küfür ve zındıklıktan neşet eden sözlerin sahibi" ifadeleri kullanmaktadır.[199] Bunlar mezhepçi düşmanlığın Şîa'nın önde gelen bir ismi olan Humeynî'ye öyle olmasını umduğu garip görüşlerdir. Humeynî ve benzerlerini bin yıl önceden tahlil eden İbn Teymiyye ise şunları söylemektedir:

> "Rasûlullah (s.a.v) ashabından birini tahkir eden kimseyi gördüğünde bil ki o zındıktır. Çünkü bizim nezdimizde Rasûlullah (s.a.v) de haktır; Kur'ân da haktır. Onların tek amacı kitabı ve sünneti iptal etmek için şahitlerimizi cerh etmektir. Asıl cerhedilmeye layık olan ise kendileridir. Onlar birer zındıktır."[200]

İran dinî lideri Hamaney'in şerh ettiği *İmam Hasan'ın Barışı* isimli eserde Hz. Muaviye için şeytanî zekâ sahibi, desiseci, mal

197 Humeynî, *Keşfü'l-Esrâr*, 127. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 46.

198 Humeynî, Keşfü'l-Esrâr, s. 137. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 46.

199 Humeynî, Keşfü'l-Esrâr, 119.

200 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fi Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl*, 6.

düşkünü, rüşvetçi olarak tasvir edilmektedir.[201] Rasûlullah'ın vahiy kâtibi ve birçok beldeleri fetheden bu büyük sahâbeye yönelik ne Hz. Ali'nin ne de ona bizzat muhalefet eden diğer ashabın böylesine hadsiz bir tutumu olmamıştır. Hamaney ve Humeynî'nin bu haktan nasipsiz ve ahlaktan fakir yaklaşımları ile yine Hz. Ali'nin onların kaynaklarında rivayet edilen tutumu ne kadar da birbirine zıttır: Şiîler'in en temel kaynaklarından olan Nehcü'l-Belâğa'daki bir rivayete göre Ali (r.a) Sıffîn Savaşı sırasında Hz. Muaviye (r.a) ve Şam ordusuna sövenlerin bu tavrından hoşlanmamış ve şöyle demiştir:

> "Ben sizin, sövücülerden olmanızdan hoşlanmam... Onlara sövmek yerine amel ve durumlarını ortaya koymanız daha iyi olur... Şöyle deyin: Allah'ım, onların da canlarını koru, bizim de canlarımızı koru. Onlarla aramızı uzlaştır..."[202]

Hz. Ali de Hz. Muaviye ve ordusunu asla kâfir olarak görmemiştir. Mesela Şiî Zeydîliğin en önemli kaynaklarından birinde Hz. Ali kendisine sorulan "Cemel ve Sıffîn'e katılanlar kâfir mi oldu? Sorusuna "hayır onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir" cevabı vermiştir.[203] Hz Ali Cemel'de kendisine kaşrı savaşan Mervân b. Hakem'in biatını kabul etmiş ve Mervân Mekke'ye yerleşmiştir.[204] Hz. Ali'nin kendisi ile savaşanlara yeniden kelime-i şehadet getirtip tevbe ettirdiği görülmemiştir.

Şiîler ashaba sövmenin ve Ali'yi sevmenin insanı -günah işlese dahi- cehennem azabından koruyacağına inanırlar. Bu bağlamda âlimlerinden gelen rivayetler ilgi çekicidir: El-Keşşî, Ca'fer'den şu şiiri rivayet ediyor:

---

201 Râzi âl-i Yâsîn, *İmam Hasan'ın Barışı* (Âyetullah Seyyid Ali Hamanei'nin Dipnotlarıyla), 320.

202 *Nehcü'l-Belâğâ*, 323.

203 Zeyd b. Ali, Müsnedü Zeyd, 410.

204 İrfan Aycan "Mervân I", DİA, XXIX, 225-227.

Dirilme günü insanların bayrağı
Beş olacak ve dördü helak olacak komutanı put olan ile Firavun olan
Ve bu ümmetin zalim Sâmirîsi bir de dinden sapan hileci...
Adi, alçak bir köle
Bir bayrak da vardır ki komutan-ı Haydar... Doğduğu zaman güneş gibidir

Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık "bu şiiri kim söyledi?" diye sorar ve kendisine: "Seyid Muhammed el-Himyerî." Cevabı verilir. Ca'fer es-Sâdık "Allah ona rahmet etsin" der. Bunun üzerine kendisine: "Vallahi ben onu şarap içerken gördüm" denilince Ca'fer şöyle karşılık verir: "Allah ona rahmet etsin. Bu iş (içki içmek), Ali'yi seven birini Allah'ın affetmemesi için O'na karşı (işlenmiş önemli) bir şey değildir."[205]

Yasin es-Savvâf'ın Ömer'in katlediliş bayramı günü hakkındaki kasidesi İran'da[206] oldukça meşhurdur.

"Bağır arkadaş! Bu, Fâtıma'nın bayramı,
Ömer'in deşilen karnıyla sevinmenin bayramı.
Öyle bir gün ki bu, azgın iblis seslendi,
ins ve cinnin sapkınları huzurunda
Fasıkların reisi ölüp gitti bugün...[207]

Şiî âlim Meclisî, *"Gördünüz mü haber verin; Lat ve Uzza'yı ve üçüncü (put) olan Menat'ı (herhangi bir güçleri var mı)"?*[208] âyeti hakkında bunların aslında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve üçüncü halife Hz. Osman olduğunu savunmaktadır.[209] Yine Zeynüddin

205 İhsan İlahi Zahîr, *Şîa ve Sünnet*, 45.
206 Şiîler Hz. Ömer'in katledildiği günü bayram olarak kutlamaktadırlar.
207 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şîa'ya Kalpten Kalbe*, 48; İkdu'd-Durer fî Bakri Batni Ömer s 9-12
208 Necm Sûresi-19-20.
209 Meclisî, *Biharu'l-Envâr*, LXXXXVI, 48.

Nebâtî şöyle demektedir: "Ebû Bekir, boynunda put asılı olduğu ve secdelerini put üzerine yaptığı halde Rasûlullah'ın ardında namaz kılardı.[210] "Ömer b. el-Hattâb, görünüşte İslâm'ı izhar edip küfrünü gizleyen bir kâfir idi." demiştir.[211] Bu ithamların öncelikle Nebî'ye hakaret manasına geldiği aşikârdır. Önceleri Şiî iken Ehl-i sünnet akîdesini benimseyen Hindistanlı âlim Emîr Muhsinü'l-Mülk Şîa'nın içinde bulunduğu ruh halini şöyle ifade etmektedir:

> "Aslında Şîa'nın sahâbe-i kirâm hakkındaki inancı, Peygamberimizin suçlanması anlamına gelir. Bu akîdeleri duyan herkesin içinde İslâm konusunda şüpheler uyanır. Zîra Peygamberimize iman edenlerin zahiren görünümleri hariç inançlarında samimi olmadıklarına ve aslında kâfir olduklarına ve peygamberimizden hemen sonra irtidat ettiklerine inanan hiç kimse nübüvveti hakkıyla tasdik edemez ki. Şayet o peygamberlik iddiasında samimi olsaydı söyledikleri etkili olurdu ve inananları samimi olurdu. En azından ona inanan birkaç yüz kişi imamlarında sebat gösteriridi".[212]

Ashabın birkaçı hariç tümünü tekfir eden Şiîler ümmetin geri kalanını da tereddütsüz bir şekilde tekfir etmektedir. Sadûk ismiyle namlanan İbn Bâbaveyh el-Kummî, şöyle der:

> "Müminlerin Emîri Ali b. Tâlib'in ve ondan sonraki imamların imâmetini inkâr eden kişi hakkındaki itikadımız onların bütün peygamberlerin peygamberliğini inkâr eden kimseler gibi olduklarıdır. Hz. Ali'nin imâmetini kabul edip de ondan sonraki imamlardan birini inkâr eden kişi hakkındaki itikadımız ise bütün peygamberleri kabul edip de Muhammed (s.a.v) peygamberliğini inkâr eden kişi gibidir."[213]

---

210 Nimetullah el-Cezairi, *el-Envaru'n-Numaniyye*, I, 53.
211 Allame Zeynudin en-Nebâti, *es-Sirâtu'l-Mustakim*, III, 129.
212 Emîr Muhsinûl Mülk, *el-Ayat el-Beyyinat*, 38.
213 Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât fi dini'l-İmâmiyye*, 104

Oysa Allah ashabı pek çok âyette övmüş ve tezkiye etmiştir. Allah şöyle buyurmaktadır: *"Onlar, seni aldatmak isterlerse, şüphesiz Allah sana yeter. O, seni yardımıyla ve mü'minlerle destekledi."*[214] *Bu âyette de geçtiği üzere Allah'ın kendileriyle Rasûlü'nü desteklediği müminler kimdir?*

Necef'in son yüzyıldaki mercii Ebû'l-Kâsım el-Hûî ise bir fetvasında şunları ifade etmektedir.

> "Onların (yani muhaliflerin) küfürlerinde hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Çünkü velayetin ve imamların bir tekinin bile inkâr edilmesi, imamlardan başkasının halifeliğine inanılması veya cebr vb. hurafe inanışlara sahip olunması küfrü ve zındıklığı gerekli kılar. Velayeti inkâr edenin küfrü konusundaki zahir mütevatir haberler buna delalet etmektedir."[215]

Seyyid-i Âzam, İmâd-i Akvâm, âlimler âlimi, fakihlerin tacı, dinin ve milletin reisi, aklî ve naklî bilgileri cem eden, ferî meseleleri ve asılları tehzib eden gibi lakaplarla anılan[216] allâmeleri Seyyid Abdullah Şebber ise şöyle demektedir:

> "Nasibi olmayan, inat ve taassup göstermeyen diğer muhalifler hakkında ise, Seyyid Murtaza gibi bütün İmâmiyye onların dünya ve ahirette kâfir oldukları görüşündedir. Çoğunluğun üzerinde bulunduğu en meşhur görüşe göre onlar ahirette ebediyyen kâfir olan kimselerdir."[217]

"Hz. Nuh (a.s)'ın gemisine, köpeği ve domuzu aldı ama haramzâdeleri almadı. Nasibi ise haramzadeden daha şerlidir.[218]

---

214 Enfâl Sûresi-62.
215 Abdullah el-Mevsıli, *Hakikatuş Şia Hetta la Nenhadia*, 48.
216 Abdullah el-Mevsıli, *Hakikatuş Şia Hetta la Nenhadia*, 42.
217 Seyyid Abdullah Şebber, Hakku'l-Yakin fi Ma'rifeti Usûli'd-Din, 510.
218 Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, XXVII, 236.

"Kıyamet gününde bizim şîamız hariç insanlar analarının isimleriyle çağrılacak, şîamız ise doğumları temiz (nesepleri sahih) olduğu için babalarının isimleriyle çağrılacak"[219]

Şîa'nın diğer önemli ilim adamlarından el-Kummî şöyle demektedir:

> "Şüphesiz ki Allah adaletli davranmayı, iyilik yapmayı ve akrabayı görüp gözetmeyi emreder. Her türlü hayâsızlığı, kötülüğü ve azgınlığı yasaklar. Düşünüp ders almanız için size böyle öğüt verir. (*Nahl 90*) âyeti hakkında Burada: ihsan Hz. Ali, çirkin işler-fahşa Ebû Bekir, fenalık-münker Ömer ve azgınlık-bağiy de Osman'dır."[220]

Şîa'nın büyük ilim adamlarından el-Meclisî Hz. Ali'ye atfederek şöyle bir rivayette bulunmaktadır:

> "Ebû Bekir ve Ömer'in ikisi de kâfirdir ve o ikisini seven de kâfirdir"[221]

El-Meraşî'nin *"İhkâku'l Hak"* adlı kitabında geçtiğine göre de şöyle derler:

> "Allah'ım Muhammed'e ve Muhammed'in âli ve ailesine salât et ve Kureyş'in iki putu, iki cibti, iki tağutu ve onların kızlarına lanet et".[222]

Burada Kureyş'in iki putu ve iki kızları sözleriyle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'yı kast etmektedirler.

Şiî kaynaklarda ne üç halifeye bir övü, ne bir dua vardır. Hiç bir halifenin ismi geçtiğinde onlara radıyallâhu anhüm demezler ve hiç birini hz. gibi sıfatlarla övmezler. Hiç birinden hayır sadır olduğunu düşünmedikleri gibi onlar için hayır dua da etmezler. İsimlerini zikretmemek, ağızlarına almamak ve zikrettiklerinde

---

219 Abdullah Şebber, *Tesliyetu'l-Fuad fi Beyâni'l-Mevt vel Mead*, 162.
220 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 1/388.
221 Meclisî, Bihârü'l-envâr, LXIX, 137-138.
222 Necefî, *İhkâku'l-hakk*, 337.

hz ve r.a. ifadeleri kullanmadıkları görülmesin diye onlardan birinci ikinci ve üçüncü halife olarak bahsederler. Burada doğal olarak Şîa'nın hiç bir sahabe için övücü bir ifadesinin olup olmadığı gündeme gelmektedir. Klasik kaynaklarında onların bir kaçı hariç ashabın hiçbirini Müslüman kabul etmediklerini ve bu nedenle hiç biri hakkında övgü içerecek ifadelerinin olmadığını gördük.

Şîa'nın Tarih Algısı

Her topluluk ve ideoloji gibi Şiîlik de meşruiyetini ispat etmek için çeşitli yöntemlere dayanır. Başvurulan yöntemlerin en bariz olanı ise inancına sağlam bir kök aramaktır. Bunu gerçekleştirmek için tarih yeniden kurgulanır. Şiîler bir meşruiyet arayışı gayesiyle kendilerini direk Peygamberimize ve Ali (r.a) ile irtibatlandırmaya çalışmaktadırlar. Hatta literatürdeki bazı Şiî rivayetler geçmiş peygamberlerin Hz. Ali'nin imâmetini kabul ettiklerini, hatta Hz. Yunus'un bu velayeti kabul etmediği için bir ceza olarak balık karnına hapsedildiğini savunmaktadır.[223] Şiî müellifler mezheplerine bir kök bulmak maksadıyla şecerelerini Hz. Muhammed dönemine dek uzatmakta ve Şiîliğin Hz. Peygamber döneminde de var olduğunu iddia etmektedirler. Şiîliğin peygamberle irtibatlandırılması anakronizmdir. Şiîler mezheplerinin ana akıma alternatif bir sapma olmadığını bilakis Ortodoks anlayışı temsil ettiklerini ve Şiîliğin bizatihi Rasûlullah döneminde var olduğunu iddia ederek köklerini Rasûlullah'ın rahmet ve ilim pınarıyla sulandığını ima ve iddia ederler. Tarihlerinin çok eskiye dayandığını ve nevzuhur olmadıkları yönündeki iddialarını bir kayıtla doğrulamak mümkündür ki o da şudur: Şiîlik Hz. Peygamber'den önce de var olan Mecûsîlik ve diğer inanışların İslâm elbisesi giymiş halidir. Şiîik Hz. Rasûlullah'tan da önceye aittir. İslâm ümmetinin

223 Nimetullah Cezairi, *El-Envârun-Numaniyye*, I,25.

yalnızca ilmî, manevî ve ahlakî olarak değil siyasî ve sosyal olarak da bölen ve dumura uğratan bu inanış peygamberden de öncesine, Mecûsîlik ve Sâsânî terekesi inanışlara dayanmaktadır. Bu bakımdan Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir darb-ı mesel aktarılmaya değerdir:

İmam Ahmed b. Hanbel Şiî âlimlerle münazara için bir mescitte buluşmak üzere sözleşir. Vakti geldiğinde mescite giren Ahmed bin. Hanbel, çıkardığı ayakkabılarını eline alır. Kendisine "ayakkabılarını kapıda bırakabilirsin" diyen kimselere dönüp, duyduğum kadarıyla Şiîler Peygamberimizin devrinde camilerden ayakkabı çalıyorlardı der. Orada bulunan ve münazara için gelen Şiî âlimler, "iftira ediyorsun, Peygamberimizin döneminde Şiîler yoktu ki ayakkabı çalsınlar" diye itirazda bulunurlar. Ahmed b. Hanbel ise onlara: "Şayet Rasûlullah döneminde Şiîler yoktuysa öyleyse siz nereden türediniz?" der ve tartışma bitmiştir deyip ayrılır.

Şiîlik her dönem kendisini peygamber zamanına uzatacak bir kök ve akîdesini de Kur'ân ve Sünnet'ten ispatlayabilecek delil arayışında olmuştur. Oysa bilinen ve tüm makul kesimlerce üzerinde ittifak edilen İslâm tarihi ve ashab ile kavgalı olduğu halde bunu gerçekleştirmesi ancak müzevver bir tarih inşasıyla mümkündür. Klasik İran ve Şîa mantığı İslâm'ın zafer olarak kabul ettiği başarılara sevinip onlarla övünmez. Müslümanların İslâm fetihleri dediği fütuhata onlar Arap savaşları ve Arap akınları ismi verirler ve Hulefâ-yi Râşidîn'in İslâm adına giriştikleri zaferleri milliyetçi bir istilaya denk tutarlar.

Hamîd İnâyet; Şiîler ile Sünnîler'in tarih anlayışlarının Hulefâ-yi Râşidîn'den sonrası itibariyle acı bir hikâye olduğunda ittifak ettiğine değindikten sonra Sünnîler'in o dönemden sonraki akışı ideal devletten uzaklaşan bir akış olarak görürken Şiîler'in ise ideal

devlete doğru bir akış olarak gördüklerine değinmektedir.[224] "Daha iyi bir gelecek umudunu sağlamadan şimdiki zamanı sahici bir şekilde gözden düşürmek imkânsızdır."[225] Şiîler İmam Mehdî'nin gelerek dünyayı zulümlerden aydınlığa çıkaracağına ilişkin güçlü bir inanç ile motive olmaktadırlar. Bu durum Giesen ve Junge tarafından tarihsel hafıza için yapılan sınıflandırma modellerinden üçüncüsü ile uyum gösterir:

> "Bu modelde geçmiş ve bugün arasındaki ilişki tersine çevrilir. Burada 'geçmiş'teki daha üst ve altın bir çağ ile daha aşağı ve düşüş içindeki 'bugün arasında' bir kopukluk olduğu ve gerileme yaşandığı varsayılır. İyi eski idealler ve erdemler terk edilmiş; yerlerini çürüme, kirlenme, yozlaşma ve suç almıştır -kötü ve hatta yıkıcı bir kopuşu sadece doğal köklere veya geleneksel erdemlere radikal bir dönüş engelleyebilir."[226]

Tarih mütehassısları tarihî şahsiyetler ve olaylarla alakalı övgüde ve yergide ifrata varan haberlere ihtiyatla yaklaşırlar. Şiî rivayetlerin ekserisi ise aşırı övgü ya da aşırı lanet ile adeta özdeşleşmiş partizan tutumlardan ibarettir. Şiî rivayet kültüründe ölçü ve itidal nadirattandır. Bireyler ve olgular keskin sınırlarla birbirinden ayrılır ve ifrat ve tefrite varan söylemlerle değerlendirmeye tâbi tutulur. Abdulaziz Muhammed'e göre Şiîler seçmeci bir tarih anlayışıyla kendi mantık ve çıkarlarına uygun düşen rivayetleri tercih edip diğerlerini yok saymışlardır. Bu parçacı tarih anlayışıyla da bütüncül bir yaklaşım ve bilgiye sahip olmayan zayıf inançlı kimseleri etkilemeyi amaçlamış, kendi söylemlerine uygun bir hikâye yazmışlardır. Abdulaziz Muhammed Şiîler'in tarihî

224 İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, 51.

225 Hoffer, *Kesin inançlılar*, 93.

226 Gerard Delanty, Engin Işın, *Tarihsel Sosyoloji: Temeller ve Tartışmalar*, 536.

rivayetlerle ilgili tutumunu kendisinin bazı uyarılarını maddeler halinde şöyle özetlemiştir:

1. Birinci asırda Şiîler'in ilgisi, ya kendi inançlarıyla bağlantılı olaylarla sınırlı kalmış ya da Kûfe ve Irak'a hasredilmiştir. Nitekim onlar, bu bölgelerde gerçekleşmiş olayların büyük bir kısmını nakletmişlerdir. Çünkü bu bölgeler, Şiîliğin merkezidir ve prensipleri ile hareketleri buralardan doğmuştur.
2. Şîa'nın tarihî rivayetlerinde, sahih rivayetlerle de uyuşan bazı durumlar görürüz. Fakat bunların durumu doğru haberi şeytânlardan kulak hırsızlığı yoluyla alarak yüzlerce yalanı içine karıştıran kâhinlerin durumuna benzer.
3. Gulât-ı Şîa, bazı hakikatleri, hevalarına uygun gelecek şekilde değiştirmek suretiyle suistimal etmiştir.
4. Gulât-ı Şîa, sahih rivayetlerdeki özet şeklindeki ve hile karıştırmaya uygun gördükleri yerleri, inanç ve mezheplerine hizmet etmek kaygısıyla suistimal etmiştir.
5. Kaynaklarda, korkunç derecede çok Şiî rivayet bulunmaktadır.
6. Kaynakların istifade ettiği Şiî rivayetlerin sayısı çok olmasına rağmen bu rivayetler, saf ve katışıksız Şiî kaynakların naklettiği rivayetlerden daha ehvendir.
7. Tarihteki çoğu olayda rivayetlerin Şiî kaynaklara dayanmasının belki de en önemli sebebi, bu olayların tarihî silsilesini Şîa'nın sunduğu gibi sunabilen rivayetlerin bulunmayışıdır.
8. İslâm tarihine Şîa tarafından bu şekilde karalama ve hilelerin karıştırılması, eski ve yeni tarih yazarlarını da etkilemiştir. Nitekim ravileri Şiî olmadığı halde Şiî rivayetleriyle uyum içinde olan ve zayıf yollardan nakledilmiş rivayetler görürsün. Bunların, Şiî rivayetlerden etkilenmesi, uzak bir ihtimal değildir.

9. Tarihteki meşhur olayların sıhhatinden emin olmak için kaynaklara müracaat etmek zaruridir. Çünkü her meşhur olan, sahih değildir.
10. Aşırı olmayan Şiîler'in rivayetlerinde de Şiîlik etkisi olduğu bilinmektedir. Çünkü onlar da aşırı olmamalarına rağmen mezheplerine uygun rivayetleri nakletmişlerdir.[227]

Gerçek şu ki hadis ilminde var olan ve sahihi uydurma ve zayıftan ayıran cerh ve ta'dil sistemi tarih alanında işletilmemiştir. Bu nedenle tarihî rivayetler aslı itibariyle şüpheye, çarpıtmaya, ideolojik okumaya ve siyasî entrikalara alet edilmeye ziyadesiyle yatkındır. Şiîler hadis kitaplarında aradıkları delilleri bulamadıkları için ağırlıklı olarak akîdedelerini tarih kitaplarından derledikleri ya da mana ve bağlamını çarpıttıkları rivayetlerle savunurlar. Çoğu zaman tarih yoktur tarihçi vardır kaidesi cari olmuştur. Bu şüpheli konumlarına rağmen tarihi ashabın ahlak ve adaletine şahit tutmak sakıncalıdır. Tarih çoğu zaman geçmişler aleyhine yalancı şahitlik yapmıştır. Tarihi yazanlar tarihi yapanlara sadık kalmamıştır. Tarihin tahrifi hakikatin, geçmişin ve geleceğin hakikatinin tahrifidir. Kesinliği şüphe götürmeyen Kur'ân ve sahih Sünnet'in tezkiye ettiği ashabı yalancı bir şahit olarak tarihin -bir de Şîa tarihçileri gibi en meşkûk kanadıyla- tezyif etmek şüphe ile hakikati izale etmeye dönük beyhude bir girişimdir. Haberleri kesin olanı (Kur'ân ve sahih Sünnet'i) Nasîrüddin Tûsî ve benzeri Şiî ulemâ ve tarihçiler gibi Moğol krallarına danışmanlık edenlerin haberleri iptal edemez. Kıyamete kadar Kur'ân var olacak ve yine kıyamete dek onun erdemlerini beyan ettiği ashaba dönük şahitliği de payidar olacaktır. Bu hususa dikkat çeken Hamdi Şahin şöyle bir açıklama yapmaktadır:

227 Abdulazîz Nur Veli, *Şîa ve Tarihî Rivâyetler*, 331.

"Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin Müslümanların yanında özel bir yeri olduğundan bu tahrifin içerdiği büyük tehlike, ümmetin âlimlerinin büyük kısmını bu çabalara karşı koymaya, sahtesini ortaya çıkarmaya ve sahiplerini araştırıp sorgulamaya itmiştir. Hadîs-i şeriflerin özel hukuki bir önemi bulunduğundan Allah Teâlâ, hadislerin sahihini zayıfından ve uydurmasından ayırıp çıkaracak kimseler nasip ederken, kaynaklarının çokluğuna ve çeşitliliğine karşılık tarih ilminin tabiatı, alanının genişliği, ilgilendiği asırların çokluğu ve rivayetlerin bolluğu, tüm tahrif ve uydurma girişimlerinin takip edilmesinin önünde engel olarak kalmıştır."[228]

Osman el-Hamis Şîa'nın tarihi kendi misyonuna uyumlu bir şekilde yeniden inşa etme sürecinde kullandığı yöntemleri birkaç başlık altında sıralamıştır:

1. Uydurma ve yalan:
2. Çarpıtma maksadıyla tarihî olay üzerinde ekleme ya da eksiltmede bulunmaları:
3. Olayların asılsız yorumlara tabi tutulması:
4. Hata ve kusurların öne çıkarılması:
5. Tarihî olayları desteklemek üzere şiir sanatının kullanılması
6. Aslı olmayan kitap ve risaleler uydurulması[229]

Şîa rivayetlerde de meçhul ve asılsızı öncelemekte, savunduğu tarihî şahsiyetler noktasında da muteber ashaba karşı eşkıyaları ve fitnecileri tercih etmektedir. Sağlam dururken zayıfı, adil dururken zalimi, sireti temiz ve şerefli ashab dururken de Hz. Osman (r.a)'ın katline karışan Mısırlı asiler ve Sâsânî hanedanının intikamını almaya ve anısını yaşatmaya çalışan Kûfe ehli gibi ne idüğü belirsiz kimselerin tarafını tutmak Şîa'nın haktan ve hakikatten

228 Şahin, *Emeviler ve Emevî Devleti*, 33.

229 Osman el-Hamîs, *Sahabenin Yüzyüze Kaldığı Olaylar*, 32-33

yana ne derece fukara olduğunu göstermektedir. Kûfe'yi Medine'ye, Fars artığı ve İslâm'ı sindirememiş bir kesim olan mevâlîyi[230] ensar ve muhacirlere, ateşperest Ebû Lü'lü'yü Hz. Ömer'e, Kerbelâ'yı Kâbe'ye ve en nihayetinde geçmişten günümüze Moğolları, Haçlıları, Portekizleri, Batılıları, Rusları Ehl-i sünnet Müslümanlara tercih etmektedir.

İslâm muarızlarının da tarih boyunca Şîa'yı kendi siyasî ve sosyal amaçları doğrultusunda kullandıklarını görüyoruz. Tarih kitapları ve görsel belgeler Şiî liderlerin dış görünümlerine ve sözde vahdeti destekleyen tutumlarına rağmen gerçekte içlerinde gizledikleri ajandalara ait sahneleri bizim için saklamıştır. Tarihin her döneminde İslâm düşmanlarının çirkin emellerine evlatlık etmişlerdir. Tarihin her döneminde ve her meselede yanlış tarafta olan Şîa'nın günümüzdeki siyasî tutumunda isabet etmesi zaten düşünülemez. Zîra yanlış referanslara sahip hayat doğru yaşanmaz. Şîa ne tarihte ne de günümüzde Ehl-i sünnet ile ne muaraza-i bilhuruf (ilmî münakaşa) ile ne de muharebe-i bissüyûf (mertçe bir cenk) ile karşı karşıya gelememiş, ya tarihsel yalanlara ya da gayrimüslim düşmanlara sırtını dayayarak kaçak güreş yapmıştır.

Hadis alanındaki cerh ve tadil sistemi tarihî rivayetlere yapılmadığından dolayı tarihin bir dönemini çarpıtmayı esas edinmiş uydurma rivayetler kolaylıkla tarih kitaplarında yer bulmuştur. Taberî gibi âlimlerin kendi dönemlerinde tedavülde olan tüm rivayetleri kitaplarına alması ve bunların muhakemesini ise okurlara bırakması da sorunu derinleştirmiştir. Taberî, kitabının mukaddimesinde kitabında eski topluluk ve kişiler hakkında yer verdiği rivayetlerden okur tarafından hoş karşılanmayan, işitenin kerih göreceği türden rivayetlerin kendisi tarafından ihdas edilmediğinin bilinmesini (bir tarihçi mantığıyla) kendi döneminde tedavülde

230 Burada mevâlînin tümü değil siyaseten İslâm'a girenler kastedilmektedir.

olan ve rivayet edilen haberleri aktardığını, bunların muhakemesi ve doğrusunun uydurma olanından ayrıştırılması işinin ise okura ait olduğunu ısrarla vurgulamıştır.[231]

Taberî tarihi bir din kitabı olmadığı gibi, rivayetler de hadis ya da dinî rivayetler değildir. İlmin ve tarihçiliğin namusu gereği bu âlimler görünürde kendi dinî, siyasî ya da ideolojik tutumlarının hilafına da olsa rivayetleri eserlerine almakla kınanmamalı, bilakis bununla takdir edilmelidir. [232]

Ebûbekir Sifil, Şîa ile ilgili kaleme aldığı eserinde Şîa'nın tarihi ve rivayetleri çarpıtmadaki metoduna işaret ederek birkaç maddeye yer vermektedir:

a. Bizim kaynaklarımızda olmamasına rağmen, varmış izlenimini uyandırıyorlar.
b. Bizim kaynaklarımızda farklı, kendi kaynaklarında farklı lafızlarla yer aldığı halde, kendi kaynaklarındaki lafzı zikredip, referanslar arasında bizim kaynaklarımızı da zikrediyorlar.
c. Bizim kaynaklarımızda bulunan ancak sened bakımından problemli olan rivayetleri sahih gibi telakki ve takdim ediyorlar... [233]

Şiîler ile ihtilafları minimize etmek için ihtiyaç duyulan kriteryum maalesef bulunmamaktadır. Zîra Şiîlik sürekli ihtilaf noktalarını kaşıyarak mezhebi takviye etmekte, Kur'ân ve Sünnet noktasında buluşulmasını ise bizzat bu ikisinin

231 Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk/Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. I,8

232 Bununla beraber Taberî'nin eserlerinde ciddi oranda Şiî kaynaklı uydurma rivayet ve Râfizî ravi bulunmaktadır. Kitaptaki rivayetler incelenirken, vefatına yakın dönemde Bağdat'ta Şiî iktidarının hâkim olduğu, eserin tamamından ziyade ilgili ravilerin güvenilirliğine göre rivayetlerin alınması ya da atılması daha doğrudur.

233 Sifil, *İstanbul Celseleri-1 Şia'nın Peşâver Geceleri İsimli Kitabına Reddiye*, 22.

altını oyup güvenilirliklerini zedeleyerek engellemektedir. Tarih ise Şiîlik açısından istedikleri yöne rahatça sürdükleri bir savaş atı gibidir. Şiîler kendileri aleyhine olan sahih hadisleri bile töhmet altına bırakırken öte yandan kıyıda köşede kalmış uydurma söz ve rivayetleri sapasağlam birer delilmiş gibi sunmaktadır. Oysa Şîa'ya göre ancak Ehl-i beyt'in, cedlerinden, yani imamlardan rivayet ettikleri hadisler sahihtir, gerisi asla delil kabul edilmez.[234] Oysa hem eserlerinde yer alan hadislerin çoğu böyle değildir hem de bu durumda Ehl-i sünnet kaynaklarını delil kabul etmemeleri gerekir.

Şiîliğin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı merkezkaç değişim ve dönüşümü anlamak ve bu akımın nasıl bu derecede dinamik olabildiğini gözlemleyebilmek için imâmet ile alakalı görüşleri son derece önemlidir. İmamlar ve vasîler İslâm'da peygamber sözü ve kanun hükmünde sayılacak yeni hükümler getirebiliyor ise İslâm şeriatının statik değil dinamik olması gerekir. Buradaki statik-dinamik ayrımını açıklarken, İslâm'ın zamanın ve zeminin gerekliliklerine uygun yorumlanmasından değil, İslâm'ın esas kanunlarının zaman içerisinde yenileri ihdas edilerek ya da eklenerek genişletilmesi ya da daraltılması hususundan bahsetmekteyiz.

Bu bağlamda zaman içinde Şiîlik yeni görüşlere açık hale gelmiş ve Şiîlikte -bu kitabın de önemli bir konusu olarak tarihî izlence içinde sık sık referanslarla dikkat çekilecek olan- din inşası süreci gerçekleşmiştir. Bu değişim mezhebin ilk dönem müntesipleri ile son dönem müntesipleri arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Zîra Şiîlikle ilgili bundan sadece yüz yıl öncesindeki bakış açısının bile bugünkü tabloyu yansıtmayacağı ortadadır.[235] Şiîlik denildiğinde kavramın geçmişte yaptığı çağrışımla günümüzde

234 Kaşifülgıtâ, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, 62.
235 Ünalan, Şîa'da Hadîs Usûlü, 206.

yaptığı çağrışım başkalaşmaktadır. Şiîlik denildiğinde kavramın geçmişte yaptığı çağrışımla günümüzde yaptığı çağrışım farklılaşmaktadır. Bu bağlamda Şiîliğin süreç içerisinde ciddi iç dönüşümler yaşadığı bilinmektedir ki İran devrimiyle birlikte bu dönüşüm hızlanmıştır.

Muasır Şiî âlimlerden Mutahharî, Safevîler döneminde Şiî din adamlarına molla, akund ve şeyh ismi verilmediğini, Şiî din adamlarına has bu unvan ve kıyafetlerin muasır dönemde ortaya çıktığını belirtir. Mutahharî aynı şekilde rûhullah kelimesinin de son derece yeni bir kelime olduğunu ve ruh-beden, dünya-ahiret, zâhir-mana türünden bir ayrıma gittikleri için, Hristiyanların kendi din bilginlerinin dünya nimetlerini terk etmesini zorunlu kılarak onlara rûhânîyyûn demelerinden ilhamla, Şiî din adamlarının da bazısının rûhânîler olarak isimlendirildiğini söyler.[236] Molla kelimesi mevlânın bozulmuş şeklidir. Akund kelimesi ise ağa (efendi) ve hande (okumuş) kelimesinin bozulmuş halidir. Mezkûr kavramların sonradan Şîa inanışına eklendiği gibi Velâyet-i Fakîh Kurumu gibi pek çok dinî kurum da son derece modern yeniliklerdir.

Şiîliğin imâmet anlayışı da yüzyıllar içinde değişim göstermiştir. Esasen akîdevî bir konu olan ve dinin değişmezleri arasında bulunan imâmet doktrini tarih içinde radikal dönüşüme uğramıştır. Başlangıçta Hz. Hasan'ın çocuklarının da İmam olabileceği savunulurken daha sonra imâmet nedeni anlaşılmayacak bir biçimde Hz. Hüseyin'in soyuna has kılınmış, yine 12. İmam ile birlikte de son bulmuştur. Yedi İmamcı/İsmâilî ve Zeydî inanışa ek olarak çok sayıda başka imâmet teorisi de neşet etmiştir.

Şîa'da bariz bir şekilde gözlemlenen bir diğer din inşâsı örneği ise humus vergisi meselesidir. Şiî fıkhına göre sadece dinî faaliyetler için kullanılması gereken humus vergisi, zaman içinde ulemânın

236 Mutahharî, s. 93

şahsî mülkü statüsüne bürünmüş ve bu da Şiî ulemâyı tıpkı Orta Çağ Kilisesi örneğindeki gibi servet sahibi aristokratlar haline getirmiştir. Oysa humus sadece cihat esnasında alınmaktadır ve hiçbir Şiî imamın humus aldığıyla ilgili delil yoktur. Pek çok Şiî âlim humus vergisinin zaruretine inanmamaktadır[237] Şîa Kur'ân'da zekât emri geçmesine rağmen zekât yerine humus vergisini geçirmektedir. Oysa ne Peygamberimizin ne de ilk dönem Şiî âlimlerin ve imamların herhangi bir kimseden humus aldığı vaki olmamasına rağmen humus vergisi olgusu kurumsallaşmıştır. Oysa Rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

> Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin; önceden kendiniz için hayır olarak neyi takdim ederseniz, onu Allah katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı görendir. [238]

Zekât Kur'ân'da 30 âyette geçmekte, aynı manaya gelen sadaka ise 12 âyette geçmektedir. Böylece Kur'ân'da 42 yerde zekât verilmesi zikredilirken humus yalnızca bir yerde ve sadece ganimet malı hakkında yer almaktadır. Buna ragmen Şiî dünyada zekâta hemen hemen hiç vurgu yer almazken adeta tüm inanç humus vergisi üzerine inşa edilmiştir. Şiîler humus nedeniyle malları, mut'a nedeniyle ırzları ve takıyye nedeniyle de sıdkları konusunda sürekli zarara uğratılmaktadırlar. Zîra farz olan zekât kırkta bir iken Şiî âlimler tüm kazancın beşte birini humus olarak almaktadırlar.

---

237 Bunlar şöyle sıralanabilir. Muhakkik el-Hillî, Necmeddin Ca'fer b. el-Hasan (ö. 676h.),133 Yahyâ b. Sa'îd el-Hillî (ö. 690h.), sekizinci yüzyılda yaşamış el-Hasan b. el-Mutahhar el-Hillî, İkinci Şehit (ö. 966h.), el-Erdebîlî (ö.993h.), Allâme Silâr, 11. yüzyılın başlarında vefat etmiş olan Muhammed Ali Tabâtabâî. Akt. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 118.

238 Bakara, Sûresi-110.

Takıyye

Şîa'nın gerçek inançlarının tespit edilemesini zorlaştıran en önemli neden sahip oldukları takıyye inanışıdır. Takıyye kelimesi "vikaye" ve korunmak, sakınmak anlamına gelen "itteka" fiilinden türetilmiştir.[239] Takva da aynı kökten üretilmiş bir kavramdır.[240] Bir tehditten korunmak, dikkat etmek anlamına gelir. Demirel'in ifadesiyle Şiîlikte "Takıyye müessesesinin teorik çerçevesi de pratik uygulamaları da ötekileştirilen Müslüman çoğunluğa karşı kurgulanmış ve uygulanmıştır. Şîa'nın önde gelen imamlarından İbn Bâbaveyh şöyle demektedir: "Takıyye vaciptir, el-Kâim (Beklenen Mehdî) çıkana kadar takıyyeyi kaldırmak caiz değildir. Kim ki, Mehdî zuhur etmeden takıyyeyi terkederse muhakkak ki Allah'ın dininden ve İmâmiyye dininden çıkmış olur. Böylece Allah'a, Rasûlü'ne ve İmamlar'a muhâlefet etmiş olur."[241]

Takıyye izah edilemeyen her şeyi izah eden bir anahtar rolü oynamıştır."[242] Şîa'nın gerçek inançlarının tespit edilememesinin en önemli nedeni sahip oldukları takıyye inanışıdır. Bu meyanda Serdar Demirel'in yerinde tespitleri alıntılanmaya değerdir:

> "Dünya Müslümanlarının kâhir ekseriyetini Sünnî toplumlar teşkil eder. Bu çoğunluğun arasında mukim olan ve mezhebinin öğretilerini önemseyen azınlık Şiî toplumları takıyye fikhının bir gereği olarak diğerleriyle ilişkilerinde çift dilli, çok anlam katmanlı ilişkiler ve diyaloglar geliştirmektedir. Bu da zamanla ana akım Müslümanları arasında onlara

239 Râğıb el-İsfahani, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yay. 2012), s. 1197.

240 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 15. C. Vky mad, s. 17/401.

241 İbn Bâbeveyh, *İ'tikâdât, fi-dinil-İmâmiyye*, 108.

242 "Serdar Demirel - Şîa'da Hadîs 1 - Şîa Dosyası Seminerleri", 15.11.2015, https://www.youtube.com/watch?v=MccX2NwbTVw (20.07.2019). QR, bkz: 480

> karşı güven bunalımı meydana getirmektedir. İmamlardan takıyyeyi emreden ve takıyye pratiklerini meşrulaştıran rivayetler bağlayıcı hadis metinleri olarak Şîa hadis külliyatında durdukları müddetçe Şiîler'in takıyyesi, Sünnîler'in de güven bunalımı bitmeyecektir. Dün olduğu gibi çağdaş Şîa ulemâsı da bu dinî metinlerin öngördüğü takıyyenin çerçevesini kitaplarında onaylamakta ve makul göstermektedir. Bu da karşılıklı diyaloglarda hangi söz ve amelin samimi ve içten gelinerek yapıldığı ile hangilerinin takıyye bağlamında sergilendiği hususunda şüpheleri canlı tutacaktır. Dolayısıyla takıyye Şîa'daki muhtevasıyla iki ekol arasındaki ilişkileri zehirleyen bir fıkıh kaidesi olarak dünü meşgul ettiği gibi bugünü ve geleceği de meşgul edecektir.-[243]

Şîa'nın İmâmiyye nazariyesinin en büyük çıkmazlarından biri belki de imam olarak kabul edilen pek çok ismin yaşadığı dönemde siyaset ve politika ile ilgilenmemiş olması, hilâfet makamına talip olmaması ve kendilerine böyle bir görevin tevdi edildiği hususunda herhangi bir görüş veya beyanlarının bulunmamasıdır. İmâmiyye mezhebi takipçileri Ca'fer es-Sâdık'ın halifeliğe namzet olmaması ve bu konuda herhangi bir beyanının bulunmaması hususunu, imamın 'takıyye' görüşüne dayandırır. Şiîliğin çeşitli kolları tarafından kabul edilen takıyye, avam bireylerin ve ilim adamlarının dinî bakış ve yaklaşımını gizlemesi olarak ele alınmıştır.

Buna göre bir mümin inandığı bazı şeyleri baskı, zulüm ve işkencelerden endişe etmesi sebebiyle ve İslâm dinine daha fazla hizmet edebilmek amacıyla gizleyebilir. Yalan söylediği açığa çıktığında ise bunu takıyye gereği söylediğini belirterek işin içinden sıyrılır.[244] Bu bağlamda imamlara atfettikleri sözler de bulunmaktadır. Örneğin

243 Demirel, *Takıyye: Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks*, 113-114
244 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 152.

"Takıyye benim ve atalarımın dinidir." şeklinde Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen söz bunlardan biridir. Onlara göre Ca'fer es-Sâdık ve diğer bazı Şiî imamlar takıyye görüşü dolayısıyla baskı ve işkence endişesi ya da İslâm inancına daveti daha iyi yayabilmek amacıyla hilâfete namzet olmamışlardır. Şu Şiî rivayet de onların Ca'fer es-Sâdık adına icat ettikleri rivayetlerdendir.

Zürâre bin A'yen'den, dedi ki: Hz. Ebû Ca'fer (İmam Muhammed Bâkır) aleyhisselam'a bir konuda soru sordum. O da beni yanıtladı. Sonra başka biri geldi, ona ise bana verdiği cevaptan farklı bir cevap verdi. Daha sonra başka biri geldi, ona da bana ve arkadaşıma verdiği cevaptan farklı bir cevap verdi. Bu iki kişi ayrılınca dedim ki: *"Ey Rasûlullah'ın oğlu, bu iki kişi Irak ehlinden ve sizin şialarınızdandılar. Gelip sana soru sordular, ama siz her birine diğerine verdiğin cevaptan farklı bir cevap verdiniz!"* Buyurdular ki: *"Ey Zürâre, bu bizim için daha hayırlı, bizim ve sizin bekanız için daha koruyucudur. Eğer bir görüş etrafında içtima ederseniz, bununla insanlar bize bağlılığınızı doğrulatırlar, bu da bizim ve sizin bekanızı kısaltır."* Zürâre diyor; sonraları Hz. Ebû Abdullah (İmam Ca'fer Sadık) aleyhisselam'a da: *"Şialarınızı eğer mızraklara karşı veya ateşin üzerine sürseniz dahi kesinlikle giderler, ama buna rağmen onlar sizin yanınızdan farklı görüşlerle ayrılırlar!"* dedim. Bunun üzerine o da bana babasının cevabına benzer bir cevap verdi."[245]

İslâm kaynakları Ca'fer es-Sâdık'ın ayaklanma ve isyan faaliyetlerine sıcak bakmadığını ve "siyasetten mümkün mertebe uzak durarak kendisini tamamen ilmî faaliyetlere vermiş olduğunu ve hayatı boyunca Abbâsî Devleti'ne karşı herhangi bir isyana karışmadığını" göstermektedir.[246] Ca'fer es-Sâdık belki de tüm imamlar arasında en rahat siyasî ortama sahip kişilerdendi. Takıyyeye hiç de ihtiyacı olmamasına rağmen neredeyse tüm takıyye rivayetleri

245 Küleynî, *Usulü Kâfi*, I, 193.
246 Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 32.

kendisine dayandırılmıştır. Kendisini takıyye yapmakla ve takıyyeyi emretmekle suçladıkları Ca'fer es-Sâdık bu dönemde Medine'de binlerce talebeye desler vermekteydi. Bu da göstermektedir ki "Ehl-i beyt'in dini takıyye değil takvadır".[247]

Şîa'ya göre Ca'fer es-Sâdık şöyle demiştir: *"takıyye dinin onda dokuzudur"* İmam Muhammed Bâkır ise *"Açıkta onlara karışın, gizlide ise onlara muhalefet edin, emirlere ise çocuklar gibi uyun"* Yine Ca'fer es-Sâdık *"takıyye her zaruret halinde geçerlidir"* demiştir.[248]

Ehl-i sünnet ise kitlesel bir nifaka yol açacak bu yolu daima kapalı tutmuştur. Gerçek ve anlık bir ölüm tehdidi olmaması durumunda takıyyeyi caiz görmemekle birlikte âlimlerin ve peygamberlerin takıyye yapması da asla onlara yakıştırılmamış, takıyye caiz görüldüğü yerlerde de Müslümanlara değil kâfirlere yapılmak üzere kayıtlandırılmıştır. Bu bağlamda çeşitli âyetler de bu manada takıyyeyi yasaklamaktadır:

> Öyleyse sen emrolunduğun şeyi açıkça söyle ve müşriklere aldırış etme.[249]
>
> "Allah'ın indirdiği kitaptan bir şeyi gözardı edip saklayanlar ve onunla değeri az (bir şeyi) satın alanlar; onların yedikleri, karınlarında ateşten başkası değildir. Allah kıyamet günü onlarla konuşmaz ve onları arındırmaz. Ve onlar için acı bir azap vardır."[250]
>
> "Hani kitap verilenlerden: 'Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye kesin söz almıştı. Fakat

247 Minhâcü's-Sünne, Şeyhulislâm İbn Teymiyye'ye ait bir söz.

248 Ehl-i sünnet, o mübarek zatların bu sözleri asla söylemediğinde ve onlara iftira edildiğine îtikad eder.

249 Hicr Sûresi-94.

250 Bakara Sûresi 174.

onlar, bunu arkalarına attılar ve ona karşılık az bir değeri satın aldılar. O aldıkları şey ne kötüdür."[251]

Mustafa Öz, takıyye inanışının kurumsallaşmasının nedenine ilişkin şunları söylemektedir:

"Şiîliğin başlangıçtan beri siyaset ağırlıklı bir mezhep olması, iktidarda kaldıkları dönemlerde bile arzularının tam anlamıyla gerçekleşmemesi psikolojik bir çöküntüye yol açmış, bu yüzden meydana gelen siyasal ve sosyal tatminsizlik takıyye yöntemiyle kontrol altına alınabilmişti. Seyyid Ahmed Kesrevî Şîa'nın benimsediği takıyye ilkesiyle insanları yalancılığa sevkettiğini ileri sürmüştür. Takıyyenin Şîa tarafından özel içerikli bir ilke haline getirilmesi diğer İslâm mezheplerince bir kusur kabul edilip eleştirilmiş, dürüstlüğü ortadan kaldıran bir unsur diye nitelendirilmiştir. Bu değerlendirmeye bazı şarkiyatçılar da katılmıştır"[252]

Peygamberimiz de bir hadiste şöyle buyurmaktadır:

"Sizi yalan söylemekten men ediyorum; zîra yalan söylemek günaha, günah da kişiyi ateşe götürür. Bir kişi yalan söyleye söyleye nihayet Allah indinde yalancı "kezzâb" olarak yazılır"[253]

Ca'fer es-Sâdık siyasetten uzak yaşantısı ile Abbâsîler'in öfkesini üzerine çekmemeyi tercih etmişti. Bu da onun izinden giden İmâmiyye Şîa'sının çok uzun bir süre siyasî mücadelelerde ihtiyatlı bir yol izlemesine neden oldu. İmâmiyye Şîası Ca'fer es-Sâdık'ın siyasetten uzak tutumunu takıyye inancı ile formülize etti. Takıyye, kendisini ve cemaatini korumak için Şiî liderlerin ve avamın dinî görüşlerini gizlemeleri ve statükoya göre davranmalarını öneren

251 Âl-i İmrân Sûresi 187.
252 Mustafa Öz, "Ca'fer-i Sâdık", DİA; VII, 1-3.
253 Buhârî, "Edeb", 69: Müslim, "Birr", 102.

dinî görüşün adıydı. Günümüzde İran tarafından temsil edilen İmâmiyye taraftarlarının siyasî söylemlerinin ve gerçek niyetlerinin tam anlaşılamaması ve vahdet söylemlerine rağmen eylemleri arasındaki tenakuzun nedeni işte bu takıyye görüşüne dayanmaktadır.

Ca'fer es-Sâdık aynı zamanda kendi döneminde Ehl-i beyt taraftarlarınca icra edilen iki büyük kıyam hareketine de destek vermemiştir. Zeyd b. Ali, Muhammed en-Nefsüz-Zekiyye ve İbrahim b. Abdullah kıyamına katılmamış, aynı zamanda bu dönemde kendisini isyana davet eden ve kendisine destek sözü veren kimselerin de çağrılarına olumlu yanıt vermemiştir.[254] Ehl-i beyt imamlarının Abbâsîler döneminde kendisini Alevî olarak tanımlayan ancak sapkın düşüncelere sahip olan isyanları desteklemedikleri bilinir.[255] Bu Ehl-i beyt imamlarının yaşamları sırasında kendilerini onlara nispet eden, fakat düşünce ve yaşayış açısından onlardan çok uzaklara düşmüş sapkın grupların varlığına da bir işarettir.

Öte yandan takıyye farz ise neden Hz. Hüseyin takıyye yolunu izlememiştir? Neden Hz. Ali'nin oğlu Muhammed el-Hanefiyye, İmam Zeyd, Muhtâr es-Sekafî, Akîl ve diğerleri takıyye yapmamıştır?

Ca'fer es-Sâdık, amcası ve çocukluk arkadaşı İmam Zeyd'in Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde hilâfet iddiasıyla giriştiği mücadelede katledilişini gözleriyle müşahede etmiştir. Abbâsî Devleti kurulduktan sonra da Ehl-i beyt mensubu pek çok öncünün katliam, kovuşturma, sürgün ve hapse maruz kalışını müşahede eden Ca'fer es-Sâdık'ın siyasetten uzaklaştığı görülmektedir. Onun siyasetten uzaklaşmasında bu dönemlerdeki yaşantı ve tecrübeler etkili olmuştur. Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ehl-i beyt ve Ca'fer es-Sâdık karşıtlarının iftiraları nedeniyle Ca'fer

254 Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 39.

255 Fadlallah, *İslâm ve Kuvvetin Mantığı*, 250.

es-Sâdık'ı huzuruna çağırmış, ağır ithamlarda bulunarak halkı kendisine karşı kışkırtmakla suçlamıştır. Ca'fer es-Sâdık ise Emevîler iktidarından hazzetmemesine ve kendilerinin Ehl-i beyt mensuplarına yönelik pek çok zulümde bulunmalarına rağmen onlara karşı ayaklanmadığını belirterek, akrabalık bağları bulunan Abbâsîler'e karşı neden ayaklanacağını sormuştur. Bunun üzerine Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr mutmain olmuş ve Ca'fer es-Sâdık'ı ikramlarda bulunarak geri göndermiştir.[256]

Ne var ki itibarlı Şiî mezhepler tarihi âlimlerinin bu kanaatlerine rağmen İran İslâm Devrimi'nin öncü isimlerinden Bihiştî gibi isimler takıyyenin Ca'fer es-Sâdık'ın yolu-yöntemi olduğu kanaatini taşımaktadırlar.[257] İran devriminin öncülerinin tümü takıyye inanışını benimsediklerini ilan etmektedirler. Buna rağmen onların kabul edip uyguladıklarını ilan ettikleri bir görüşü onlar nâmına reddetmek tutarlı olmayacaktır. Örneğin devrimin en tanınan isimlerinden Bihiştî, Abbâsî döneminde Harun er-Reşîd zamanında devletin üst düzey memurlarından olan Ali İbn Yektin'in takıyye yaptığını ve Sünnîler gibi abdest alarak onlardan göründüğünü, Şiîlik için büyük hizmetlerde bulunduğunu aktararak devrimin yeni nesline takıyyeyi bir yöntem olarak en iyi şekilde kullanmalarını salık vermektedir.[258] Sünnî tarihçilerin Moğol Hükümdarı Hülâgû'ya Abbâsî halifesi Mu'tasım-Billâh'ın öldürülmesi için tavsiyede bulunmak [259] ve Moğollara destek olmakla itham ettikleri Şiî âlim ve Moğolların Vezîri Hâce Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274 hakkında Humeynî'nin söyledikleri kayda değerdir: *"Eğer İslâm ve Müslümanlar için gerçek bir zafere neden olacaksa bir kişinin*

256 Ebû Zehrâ, *İmam Ca'fer Sâdık*. 212.
257 Hüseyin Beheşti, *Kur'ân'da Mustaz'af*, 25.
258 Hüseyin Beheşti, *Kur'ân'da Mustaz'af*, 150.
259 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fi Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlik ve Mahiyeti*, 270.

sultanların arasına girmesinde bir beis yoktur. Tıpkı Ali b. Yektin ve Nasîrüddin Tûsî gibi."[260]

Şiî âlimlerden Kâşifülgitâ Şiîler'in takıyye amacıyla Ehl-i sünnet'in yaptığı tüm ibadetleri onlar gibi yapabileceklerini ve onlara benzeyebileceklerini ve böylece sevap elde edeceklerini savunur.[261] Kâşifülgitâ bunu ifade ederken *"Müminlerin onların eziyetinden korunmaları için"* ifadeleriyle de Ehl-i sünnet'i mümin görmediğini aşikâr etmektedir.

Şiîlikte bir tedbir olarak kabul edilen takıyye o derece pekiştirilmiştir ki bir yaşam biçimine dönmüştür ve kitlelerin ahlakı haline gelmiştir. Âlimlerinin ümmeti aldatmak için yarıştığı bir inanışın halkına da güven kalmamıştır. Şerîatî, Şîa'daki takıyye görüşünün zamanla bir taktikten çıkıp bir erdem haline geldiğini ve bunun şahsiyetin yok oluşuna neden olduğuna değinerek eleştirmektedir.[262] Takıyye kurumu Akman siyaset bilimci Elisabeth Noelle-Neumann tarafından sistemleştirlen bir kavram olan *"suskunluk sarmalı*'na" çok benzemektedir. Buna göre bir kişi inancı toplumsal kabul görmediğinde toplumun geneline uyar, ancak inancı toplumsal kabul gördüğünde ya da politik olarak güçlendiğinde açıktan ifade eder. Şiîler de güçlendikleri dönemlerde yazdıkları eserlerinde daha cesur iddialarda bulunarak gerçek akîdelerini izhar etmişlerdir.

Şîa'nın İran ve Humeynî'ye muhalefetiyle bilinen Şîrâzî ekolü ise İran rejiminin ve mollaların takıyye anlayışının Şiîliğin gerçek kimliğini zedelediğini, Sünnîler'e dönük takıyye nedeniyle Şiîler'in kafasının karıştığını iddia etmekte ve kendilerini ikiyüzlülükle itham etmektedir. Şîa'da ise takıyye direkt Ehl-i sünnet'e karşı

260 Humeynî, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 91.
261 Kâşifülgitâ, *Kâşifülgitâ*, I, 301.
262 Şerîatî, *Ali*, 446.

yapılır. Şiîler takıyyenin tanımı konusunda da takıyye yapmaktadırlar. Nitekim "Şeyh Müfid, takıyye kavramını; "Din ve dünya işlerinde bir zarar gelmesi endişesi hâsıl olursa, insanın hakkı gizlemesi, inancını saklaması ve muhaliflere belli etmemesi" olarak tanımlar.[263] Muhaliflerden kasıt genel olarak Şiî literatürde Ehl-i sünnet'tir. Ancak Şiî âlimler Berger'in "tanımdan kaçınma" kavramına uygun olarak "muhalifler" kavramıyla Sünnîler'i kastetmek ancak bunu açıklamamaktadırlar. Böylece Ehl-i sünnet yerine muhalifler diyerek de takıyye yapmaktadırlar.

"Bahsedilen korkunun objektif kriterlerle belirlenmiş bir korku olmaktan çok subjektif tevillere ve kişisel hissiyata dayanması takıyyeyi bir davranış biçimine dönüştürmektedir. Mezhep içi dinamikler takıyyeyi ortaya çıkarırken ana akım Müslümanlar arasında azınlık olarak yaşayan Şîa'nın azınlık psikolojiyle takıyyeyi kendisine alan açmak imkânı kıldığını söyleyebiliriz."[264] Tanımdan kaçınma ve takıyyenin en net örneklerinden biri şu olaydır.

> "Şerîf el-Murtazâ'nın 436/1044 yılında vefatının ardından yerini, halefi olarak Tûsî almıştır. İlmî faaliyetlerine devam eden Tûsî'ye bu sıralarda Şeyhü't-tâife unvanı verilmiştir. 408/1017 yılından 448/1056'ya kadar 40 yıl Bağdat'ta kalan ve çok sayıda talebe yetiştirip 45 eser telif eden Tûsî, 448/1056 yılından sonra sıkıntılı günler çekmiştir. O, el-Misbâh adlı eserindeki Âşure günü duasında yer alan "Allah'ım! Sen zâlimlerin ilkine, sonra ikincisine, sonra üçüncüsüne, sonra dördüncüsüne, beşinci olarak Yezîd b. Muaviye'ye ebeden lânet et" ifadeleri delil gösterilerek sahâbeye söv-düğü iddiasıyla dönemin Abbâsî halifesine şikâyet edilmiştir.

263 Müfid, *Tashih el-I'tikâd*, 137; Demirel, *Takıyye: Şia Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks*, 19.

264 Demirel, *Takıyye: Şia Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks*, 20.

> Halife bu şikâyet üzerine Tûsî'yi çağırarak ifadesini almış, o eserle ilgili iddiaları kabul etmeyerek asıl niyetinin zâlimlerin ilkinden kastının Hâbil'i öldüren Kâbil; ikincisinin, Sâlih (a.s.)'ın devesini kesen Kudâr; üçüncüsünün, Yahyâ b. Zekeriyyâ'yı öldüren Benî İsrâil'in azgınları; dördüncüsünün de Hz. Ali'yi öldüren Abdurrahman b. Mülcem olduğunu anlatmıştır. Tûsî, bu beyanından sonra Abbâsî halifesi tarafından serbest bırakılmıştır"

Müslümanlara karşı takıyye inanışının ashab ve Rasûlullah nezdinde bir delili ve karşılığı yoktur. Nitekim erken dönemdeki Şiî âlimler, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve diğerleri takıyyeye başvurmamışlar, muhalifleriyle açık bir biçimde mücadele etmişlerdir. Bu da takıyye inanışının da Şîa'ya sonradan iliştirildiğini göstermektedir. "Ehl-i sünnet fıkhında takıyye kâfirlere karşı yapılır. Zîra bir kişiyi küfür sözü söylemeye, dinden çıkaracak bir amelde bulunmaya zorlayacak kişinin Müslüman olması düşünülemez.

Bu bağlamda günahlardan korunmuş Hz. Muhammed (s.a.s) takıyye yapmaz, çünkü O takıyye yaptığında hakikatle hakikat olmayan birbirine karışır, dinde bir muğlaklık meydana gelir."[265] Oysa Şîa'da durum bundan farklıdır. Şiî imamlardan rivayet edilen pek çok çelişkili söz mezhebin sabitelerinin birbirine karışmasını, hakkın bâtıla giydirilmesini, neyin takıyye neyin ise gerçek olduğu yönünde akıllara durgunluk veren bir kargaşanın oluşmasına neden olmaktadır. İncelenen kişinin inanç ve görüşlerinin tespitinde takıyye insanı çok garip bir açmaza sürükler. Şöyle ki, örneğin Hz. Ali, Şîa'nın hoşuna giden bir sözü söylediğinde ya takıyye yaptığı için böyle söylemişse? Keza başka bir şey dediğinde ya takıyye yapmışsa? Bu takıyye düşüncesi insanı bu açıdan ciddi bir şüpheye sevketmektedir

265 Demirel, *Takıyye: Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks*, 18.

Takıyyeyi Ehl-i sünnet kimselerin yanında Şîa fıkhına göre değil Sünnî fıkhına göre abdest almak ile örneklendiren.[266] Humeynî Moğol istilası sırasında Müslümanları katleden Hülâgû'ya destek veren Nasîrüddîn Tûsî ve İbn Yaktîn'den övgüyle bahsetmekte, onların Sünnî gibi görünerek ya da takıyye yaparak büyük hizmet verdiklerini savunmaktadır.[267]

> "Ehl-i sünnet fıkhında takıyye kâfirlere karşı yapılır. Zîra bir kişiyi küfür sözü söylemeye, dinden çıkaracak bir amelde bulunmaya zorlayacak kişinin Müslüman olması düşünülemez. Âyetullah Humeynî ise takıyyeyi; insanın kanını, malını ve ırzını yahut başkasının mal ve ırzını koruması için vakanın aksine bir hüküm vermesi, şeriata muhalif amelde bulunması olarak tanımlar. Buna da ilginç bir örnek verir. Şîa'ya göre abdest alınırken el dirseklerden aşağıya doğru yıkanır, ayaklara da mesh edilir. Sünnîler'de ise, el parmaklardan dirseklere doğru yıkanır, ayaklar da yıkanır." [268]

Humeynî de er-Resâil isimli kitabında şunları söylemektedir:

> "Bir kişinin takıyye yapmasının caiz oluşu kendi canı ya da başkasının canına ilişkin korkuya bağlı değildir. Kişi güvenlik içinde olsa bile takıyye yapabilir. Bilakis bazı maslahat ve çıkarlar muhaliflere (Sünniler'e) takıyye tapmasını gerekli kılabilir."[269]

---

266 Humeynî, *Keşfu'l Esrar*, 133; Demirel, *Takıyye: Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks*, 19.

267 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şîa'ya Kalpten Kalbe*, 67 hü ykumetul İslâmiyye 142 arapça Ayrıca şunları dile getirmektedir: "İnsanlar, İslâm'a büyük hizmetler sunmuş olan Nasîrüddin et-Tûsî Hoca ve benzerlerinin kaybedilmesinden ötürü de büyük bir hüsran hissine kapılmaktadırlar."67

268 Humeynî, *Keşfu'l Esrar*, 133. Akt. Demirel, *Takıyye Şîa Rivâyet Kültüründe Derin Paradoks*, 20.

269 Humeynî, *Er-Rasâil*, II, 201.

Takıyye Şîa ile Ehl-i sünnet arasında samimi ve dürüst bir yakınlaşmayı imkânsız hale getirmektedir. Şîa'nın akîdesine göre takıyye ancak İmam Mehdî'nin zuhuruyla ortadan kalkacaktır. Zaman zaman güçlendiklerinde takıyyeye muhalif amelde bulunsalar bile Şiîler Mehdî'nin zuhuruna kadar bu tavırlarını inançları gereği sürdüreceklerdir. Şiî âlim Sadûk'tan şöyle rivayet edilmiştir:

> "Takıyye vaciptir. Takıyyeyi terk eden namazı terketmiş mesabesindedir... Takıyye vaciptir, Kâim (Mehdî) çıkana dek kaldırılması câiz değildir. Onun çıkışından önce takıyyeyi kim terk ederse, Allah'ın dininden ve İmâmiyye'nin dininden çıkmış; Allah'a, Rasûlü'ne ve imamlara muhâlefet etmiş olur."[270]

Âyetulah Hûî'ye göre de zarar ihtimali bulunduğu durumda takıyye vaciptir. Onlarla (yani Sünnîler'le) birlikte namaz kılmak ise zarar ihtimali olmamakla birlikte müstehabdır."[271] Emevîler döneminde gerçekleşen isyanlar, Hz. Hüseyin'in katli, Muhtâr Es-Sakafî ve Tevvâbîn isyanı ele alındığında takıyye düşüncesinin de Şiîliğin ilk merhalesinde olmadığı, sonraları inanca eklendiği görülür. Eğer Takıyye vacip olsaydı ilk dönem Şiîler kanlı baskılarla katledilecek şekilde isyan etmez, toplu olarak ya da ferden iktidarlara karşı gelmezlerdi. "Şîa'ya göre siyasî ve dinî otorite olarak imamın konumuyla peygamberin konumu arasında bir fark yoktur. Bu yüzden imamın bulunmadığı ve imamın olmadığı bir yönetimin meşru bir yönetim olması söz konusu değildir."[272] Mehmet Dalkılıç konuyla ilgili şunları söyler:

> "Bir Şiî kendisiyle aynı inancı paylaşmayan bir toplumda takıyye yapmak zorunda bırakan şey, bizzat bu inançtır.

---

270 Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin, *Risâletü'l-İ'tikâdât*, 104.

271 El-Hûî, *Sıratü'n-Necât fi Ecvibeti'l-Istiftâât*, II, 79.

272 Demirel, *Takıyye: Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks*, 36.

> O, hazır veya gaip imama inanmakla bulunduğu toplumu gayr-i meşru kabul etmekte, en iyimser ifadeyle o idare ve yönetimi gerçek imama ait bir hakkı gasp eden ve bu nedenle de her hâlükârda zalim ve günahkâr bir idare olarak tasavvur etmektedir. Bunun en tipik ifadesi, Şiîler'in bizzat Peygamber (s.a.s)'in sahâbesi olan ilk üç halifeyi Hz. Ali (r.a)'a ait olduklarını ileri sürdükleri bir hakkı "gasp eden" zalimler olarak nitelemiş olmalarıdır. Bir idare ve yönetim, "hak gasp etmiş gayr-i meşru bir idare" ise, bu durumda bir Şiî'nin o idareyle tam bir çatışma ve kavga halinde olması kaçınılmazdır. İşte mevcut yönetimleri "gayr-i meşru" ve "gasp edici" olarak görme alışkanlığı, Şiî'yi "imama inanmak" şeklinde kalıplaştırılabilecek inancını takıyye tavrıyla gizlemek zorunda bırakmıştır."[273]

İmâmet

Araştırmanın konusu açısından oldukça ehemmiyet arz eden Ehl-i sünnet ve Şîa'da "*İmâmet*" ve "*Mâsumiyet*" kavramlarının terim olarak mahiyetlerini ortaya koymadan ve Şiîliğin gelişimi açısından işlevlerine değinmeden geçmek eksiklik olacaktır. Şiîler dünya işlerinin düzene girmesi ve dinin gerekliliklerinin yerine getirilmesi için bir imamın olmasını vacip görür, bir ferdin zamanının imamını tanımadan ölmesi durumunda kâfir olarak vefat edeceğini savunurlar. Oysa pek çok imam ya toplumdan gizlenmiş, ya da imamlık iddiasında bulunmamıştır. İnsanlar ulaşılabilir olmayan, gizlenen ya da zâhiren imamlık iddiası olmayan birine nasıl biat etsin? İmâmiyye Şîası *"Ey îmân edenler! Allah'a itaat edin.*

273 Mehmet Dalkılıç, "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlev selleşmesi ve Bâtini Mezheplerde Gizli Dil" V (2005), Sayı: 2, s. 132-133; Humeynî, *Er-Resail*, 185, 41

Peygamber'e ve sizden olan idarecilere de (ülü'l-emr) itaat edin"[274] emrindeki ülü'l-emr'in Ehl-i beyt imamları olduğunda ittifak etmiştir.[275] Kâfî'de geçen bir hadiste ise şöyle rivayet edilmektedir:

> "Bize birden çok kişi İmam Muhammed Bâkır veya Ca'fer es-Sâdık (aleyhisselâm)'dan birinin şöyle dediğini anlattılar:[276] Kişi (kul) Allah'ı, Rasûlü'nü, bütün imamları ve zamanının imamını tanımadan, meselelerini zamanın imamına götürmeden ve verdiği karara teslim olmadan gerçek mümin olamaz. Ardından İmam şöyle buyurdu: "Bir insan ilk imamı tanımadan son imamı tanıyabilir mi?"[277]

Öncelikle Şîa bu âyeti eksik naklederek aleyhlerine olan bir hususu gizleme eğilimindedir. âyet kâmil metniyle şöyledir:

> Ey iman edenler, Allah'a itaat edin; elçiye itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de. Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, artık onu Allah'a ve elçisine döndürün. Şayet Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız. Bu, hayırlı ve sonuç bakımından daha güzeldir.

Bu âyet Şîa'nın iddia ettiği gibi lehlerine değil aleyhlerine bir delildir. Allah için *"Allah'a itaat edin; elçiye itaat edin ve imamlara itaat edin"* demek hiç de zor değildir. Mirasın taksimiyle ilgili ayrıntılı bilgiler veren Kur'ân dinin temeli olan imâmetle ilgili neden hiçbir işarette bulunmamıştır? Âyette ise "ülü'l-emr" ifadesi geçmektedir. Ülü'l-emr "emîr sahipleri, âlimler ve amirler" manasında çoğul bir kalıptır ve Müslümanların işlerinde sorumlu olan herkesi kapsamaktadır. Âlimler emîr sahibi olmak konusunda yöneticilerden

274 Nisa Sûresi- 59.

275 Fadlallah, *Min Vahyi'l Kur'an*, VII, 30. Ders; Mutahharî, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, 200-202.

276 Şîîler Peygamber Efendimizden çok uzun dönem sonra yaşamış imamlarının sözlerini de hadis olarak naklederler.

277 Küleynî, *Usul-u Kâfi*, I, 362.

evladır. Çünkü yöneticiler yönetmekle ilgilenirken (ona odaklanırken) âlimler yapılan işlerin Allah'ın emirlerine uygun olup olmadığıyla ilgilenirler. Âyette Allah'a itaat edin, Rasûlü'ne itaat edin denildikten sonra "ülü'l-emr" için yeniden itaat edin denilmemesinde de ince bir nükte vardır. Yöneticilere itaat mutlak emir değildir. Onlar ancak Kur'ân ve Sünnet'e uygun davranırlarsa onlara itaat farzdır. Eğer burada "ülü'l-emr" imam olsa ona da itaat mutlak görülmemiştir ki Şiî akîdede imama itaat Allah'a itaat ile denktir.

Diğer bir mesele ise âyetin devamında geçen şu ifadelerdir: *"Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, artık onu Allah'a ve elçisine döndürün"* Öncelikle âyette bir ihtilaf olduğunda bunu Allah'a ve Rasûlü'ne götürmek öncelikli kabul edilmiştir. Temel ihtilaf noktamız olan imâmet meselesini Allah'ın kitabı ve Rasûlü'n sünnetine götürdüğümüzde oralarda sarih bir delil olmadığını zaten görmekteyiz. Oysa en azından âyetin bu kısmında imam ifadesinin geçmesi gerekirdi ki Şîa'ya delil olsun.

Şîa Kur'ân'da geçen "imam" kelimesini aratarak işine gelenleri kendi amacına matuf olarak delil olarak kullanmaktadır. Şimdi Kur'ân'da imam kavramının geçtiği âyetleri inceleyebiliriz.

Âyet	Anlamsal Karşılığı
Oysa bundan önce de bir rehber ve rahmet (imam) olarak Musa'nın kitabı gelmişti.(Ahkâf-12)	Rehber-kitap
Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınayıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, "Ben seni insanlara önder (imam) yapacağım" buyurmuştu. (Bakara-124)	Peygamber-Önder

Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse (hiç ötekiler gibi olur mu)? Bu delili de rabbinden gelen bir şahit izliyor; ayrıca ondan önce de bir önder ve rahmet (imam) olarak Musa'nın kitabı var. İşte bunlar ona inanırlar; çeşitli gruplardan onu inkâr edenlerin varacağı yer ise cehennem ateşidir. (Hud-17)	Kitap, rehber
Şüphesiz biz, ölüleri biz diriltiriz; onların önden takdim ettiklerini ve eserlerini biz yazarız. Biz her şeyi, apaçık bir kitapta (imamda) tesbit edip korumuşuz. (Yasin-12)	Kitap
Onlar, "Ey rabbimiz!" derler, "Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi günahtan sakınanlara öncü (imam) yap!" (Furkan-74)	Öncü
Her insan topluluğunu önderleriyle (imamlarıyla) birlikte çağıracağımız o günde kimlerin amel defterleri sağından verilirse işte onlar amel defterlerini okuyacaklar ve en küçük bir haksızlığa uğramayacaklar. (İsra-71)	Tabi olunanlar (Müslüman ya da kâfir)
Eyke halkı da gerçekten bir zalimler topluluğu idi. Biz onların da cezasını verdik. Bu iki şehir açıkça bilinen bir yol (imam) üzerindedir. (Hicr-79)	Yol-patika, güzergâh
Ve eğer antlaşmalardan sonra, yine yeminlerini bozarlarsa ve dininize hınç besleyip saldırırlarsa, bu durumda küfrün önderleriyle çarpışın. (Tevbe-12)	Önder

Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılıp zekât vermeyi vahyettik. Onlar, bize hep kulluk ettiler. (Enbiya-73)	Önder
Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere lutufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) varisleri kılmak istiyorduk. (Kasas-5)	Önder
Sabredip âyetlerimize kesin olarak iman ettikleri zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yolu gösteren rehberler çıkardık. (Secde-24)	Rehber

Görüldüğü gibi bu âyetlerin hiç birinde Allah İslâm ümmetine Şîa'nın iddia ettiği gibi bir imam göndereceğini ifade etmemiştir. Bunlar geçmiş topluluklardan, peygamberlerden, rehber olarak indirilen kitaplardan bahsetmektedir. İmam kavramı bazısında kitap, bazısında peygamber, bazısında önder, bazen küfrün öncüsü, bazen de çoğul öncü ve davetçiler anlamında kullanılmıştır. Bunlar genel anlamlardır ve has olarak imâmete delil teşkil edemez. Şiîler'in vehmettikleri 12 imama yönelik delil bulma çaresizlikleri o derece derindir ki bu onları uzak yorum ve tevillere sevk etmekte, yanardağ ve ateşte su arar gibi çaresizce bir vadiden diğerine sürüklenmektedirler. Bazı Şiî âlimler Hz. Musa'nın asasını taşa vurduğunu ve ondan 12 çeşmenin aktığını ve bunun 12 imama dalalet ettiğini söylerken bazıları da İsmâil'in soyundan 12 seçilmişin çıkacağına ilişkin Tevrat'ta geçen âyetlerin imâmate delil olduğunu savunmaktadırlar.

Humeynî *"Dinin kemâle ermesi, tebliğin gerçekleşmesi, imâmet sayesindedir."*[278] iddiasıyla Şiî olmayan tüm Müslümanların dinini eksik görmektedir. Bu inanışta peygamber misyonunu tamamlamak açısından yetersiz sayılır. Ona göre din tamama ermemiştir ve imamlar dini tamama erdirmek için ardı ardına gelmektedirler. Öyleyse 12 imamdan bu yana 1200 yıldır imamın gaybete çekilmesiyle ümmet bâtıl yolda mıdır? İmamı tanımadığı için insanlar dinden nakıs oluyor da öyleyse neden imam çıkıp kendini tanıtmıyor? Varolan imamların çoğu ya çocuktu ya da Şîa onların takıyye yapıp imâmetlerini gizlediklerini iddia ediyor. Kendini gizleyen, iddiasını saklayan ya da kendi gaybette olan bir kişinin imâmet fonksiyonu olur mu? Varsa halk bunu nasıl anlasın? Oysa İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir. Bunlar arasında imâmet yoktur. Şîa'ya göre ise imâmet olmazsa tümü bâtıl olur.

Allâhü Teâlâ *"Bir konuda ayrılığa düştüğünüzde onu Allah'a ve Rasûlü'ne götürün"*[279] buyururken imâmetten bahsetmemiştir. *"Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"*[280] buyururken imamlara uymaya değinmemiş, *"Her kim Allah'a ve Rasûlü'ne karşı gelirse onun için ebedi kalacağı cehennem azabı vardır"*[281] buyururken imamlara itaatten çıkanlara değinmemiştir. *"Allah ve Rasûlü, bir işe hükmettiği zaman, mümin bir erkek ve mümin bir kadın için o işte kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah'a ve Rasûlü'ne isyan ederse, artık gerçekten o, apaçık bir sapıklıkla sapmıştır"*[282] buyurduğu vakit yine imamların hüküm ve egemenliği hakkında hiçbir emirde bulunmamıştır. Humeynî bu meyanda şunları söylemektedir: Şîa'ya göre Ehl-i beyt'in imâmetini

278 Humeynî, Keşfü'l-Esrâr, 154. Akt. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şîa'ya Kalpten Kalbe*, 79.
279 Nisâ Sûresi-59.
280 Al-i İmran Sûresi-31.
281 Cin Sûresi-23.
282 Ahzâb Sûresi-36.

kabul edip buna iman etmek amellerin kabul edilmesinin şartıdır.[283] Kâfî'de geçen bir diğer rivayet de şöyledir:

> "Ebû Abdullah (Ca'fer es-Sâdık aleyhisselâm)'a Nebîmiz (sallallâhü aleyhi ve âlihi)'den sonraki imamları sordum. Buyurdu ki: «Önce Emîrü'l-Mü'minîn (Ali b. Ebû Tâlib) imamdı, sonra Hasan imam oldu, sonra Hüseyin imam oldu, sonra Ali b. Hüseyin imam oldu. Sonra Muhammed b. Ali (aleyhimusselâm) imam oldu. Kim inkâr ederse Allah Tebâreke ve Teâlâ'yı ve Rasûlü (sallallahu aleyhi ve âlihi)'yi tanımayı inkâr etmiş gibi olur.» Dedim ki: Sonra sen mi imam oldun? Sana kurban olayım. Bu soruyu üç kere yönelttikten sonra İmam bana şu karşılığı verdi: Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın yeryüzündeki şahitlerinden biri olasın diye sana anlattım."[284]

İmâmiyye Şîası imamların sırasıyla aşağıdaki gibi olduğunu ve bu kimselerin imâmetine iman etmeyenin dinin temelini reddedeceğini savunmaktadırlar.

Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661)
Hasan b. Ali (ö. 49/669)
Hüseyin b. Ali (ö. 61/680)
Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/713)
Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733)
Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)
Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799)
Ali er-Rızâ (ö. 203/818)
Muhammed et-Takī el-Cevâd (ö. 220/835)
Ali en-Nakī el-Hâdî (ö. 254/868)
Hasan b. Ali el-Askerî (ö. 260/874)
Muhammed el-Mehdî el-Muntazâr (d. 255 /869)

283 Humeynî, *Çıhl Hedis*, 760.
284 Küleynî, *Usul-u Kâfi*. I, 362.

Şiî muhayyilede imâmet peygamberlikten üstün ve neredeyse ilahlığa yakın nitelikleri ifade etmektedir. Bir varlığın ya da şahsın kendisi ile ilahlık iddia edeceği her sıfatı imamlara atfetmişlerdir. İmamlara yüklenen mana dikkatle incelendiğinde onların Hahâmenîş krallarına benzer bir rol yüklendiği göze çarpar. *"Hahâmenîş krallarına, İran'da tanrı olarak tapılmadı ve onlara tanrısal bir köken atfedilmedi. Ancak tanrı, meşruiyet kaynağı olarak bilindi. Daryuş'un Ahura Mazda'nın izniyle şah olduğuna iman edildi"*[285]

"El-İtikad, isimli eserinde Kumlu İbni Bâbaveyh şunları söylemiştir:

> "Bizim inancımıza göre Müminlerin Emîri Ali b. Ebû Tâlib'in imamlığını inkâr eden kişinin durumu bütün peygamberleri inkâr eden kimsenin durumu gibidir. Ali b. Ebû Tâlib'in imamlığını kabul etmekle birlikte ondan sonraki imamlardan birisini inkâr eden kişinin durumu ise bütün peygamberleri kabul edip son peygamberin nübüvvetini inkâr edenin durumu gibidir."[286]

Bu durumda Ali (r.a) kendisi öncelikle kendi imamlığını inkâr etmiş ve hilafeti ilk üç halifeye bırakmış sayılır ki bu yorumlar önce onlara yönelik bir suçlamadır. Şîa'nın büyük âlimlerinden Ni'metullah el-Cezâirî, işi daha ileri götürüp şunları söylemiştir:

> "Biz bu adamlarla (imâmeti kabul etmeyenlerle) tek ilâha, peygambere ve imamlara inanma meselesinde ortak yöne sahip değiliz. Çünkü bu adamlar rabbimiz Allah, peygamberimiz Muhammed, Ebû Bekir ve Ömer'in ise onun halifesi olduğuna inanmaktadırlar. Biz ise böyle bir rabbe ve böyle bir peygambere inanmıyoruz. Peygamberinin halifesi Ebû Bekir olan bir Rab bizim rabbimiz olmadığı gibi böylesi bir peygamber de bizim peygamberimiz değildir."[287]

---

285 Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*, 83.

286 Sallâbi, *Şiîlik ve Rafızîlik*, 35.

287 Sallâbi, *Şiîlik ve Rafızilik*, 36.

Şîa imamları zaman zaman peygamberlerden de üstün tutar ve onlar etrafında şekillenmiş bir tür tapınç kültü oluşturur. Örneğin Âyetullah Humeynî şöyle demektedir: *"İmamlarımızın ne bir nebînin ne de yakınlaştırılmış bir meleğin ulaşamayacağı makamları vardır"*[288] Şîa'nın en muteber hadis kitabı sayılan ve *Kütüb-i Erbaa* (dört kitap) adı verilen hadis külliyatının en değerlisi olan el-Küleynî'nin *"el-Kâfi"* isimli eserinde imamların geçmişi, geleceği ve ne zaman öleceklerini bildiği ile ilgili pek çok hadis bulunur. Kitapta "İmamların geçmiş tüm peygamber ve nebîlerin sahip olduğu ilme vâkıf oldukları", "Allah tarafından seçildikleri", "bir şeyi bilmek isterlerse bilecekleri", "ne zaman isterlerse o zaman ölecekleri", "olanları ve olacakları bilecekleri" "hiçbir şeyin imamlara gizli kalmayacağı[289] gibi çeşitli başlıklar[290] altında Şiî teolojide imamlara verilen olağanüstü niteliklere ilişkin onlarca rivayet sıralanır. Oysa vakıa bu nazariyeyi geçersiz kılmıştır.

Yine bir rivayette şöyle ifade edilmiştir. Allah bana üç şeyi verdi Ali onlara ortaktır ama Ali'ye üç şey verdi ben onlarda Ali'ye ortak değilim... Nebî (s.a.v) buyurdu ki: "Bana üç şey verildi, Ali bu şeylerde bana ortaktır. Ali'ye üç şey verildi, ben bunlarda ona ortak değilim." Denildi ki: "Ya Rasûlallah, Ali'nin sana ortak olduğu üç şey ne?" Dedi ki: "Hamd sancağı benimdir, Ali de onun hâmilidir. Kevser benimdir, Ali onun sâkisidir. Cennet ve cehennem benimdir, Ali de onları taksim edicidir. Ali'ye verilen, benim ise ortak olamadığım üç şey ise şunlardır: Ali'ye cesaret verilmiştir, bana ise böyle bir şey verilmemiştir. Ona eş olarak Fâtıma verilmiştir, bana

288 Humeynî, *Vilayeti Faqih*, Hukumet İslâmi, (Farsça metin), 40.

289 Aslında bu rivayet Şiîlik açısından son derece ciddi bir çıkmaza dönüşmüştür. Nitekim babası tarafından imam olarak seçildiğini iddia ettikleri İmam Ebû Ca'fer'in oğlu İsmâil'in babasından önce vefat etmesi Şiîlik içinde yeni bir tartışmayı tetiklemiştir.

290 Küleynî, Usul-u Kâfi, I, No 180.

ise onun gibisi verilmemiştir. Ona Hasan ve Hüseyin (aleyhimesselam) evlat olarak verilmiştir, bana ise böyle bir şey verilmemiştir."[291] Şiîler Hz. Âdem'in Hz. Ali'nin imâmetine hased ettiği için cennetten çıkarıldığını, ancak ardından Ali, Hasan ve Hüseyin'in isimleri ile Allah'a dua ettiği için affedildiğini savunurlar. [292] Şiîler yine Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt'in velayetini kabul etmeyen suların acı olduğunu,[293] imâmeti kabul etmeyen kuşların sesinin çirkin olduğunu ve imâmeti kabul etmeyen karpuzun tadının acı olduğunu savunmaktadır

Eğer İmamlar her şeyi biliyorlar ise neden Hz. Hasan kendisine önce biat eden Kûfe halkının sonradan ona ihanet edeceğini bilemedi? Eğer İmamlara bilgi zaten gaybden geliyor ise neden Hz. Hüseyin Müslim b. Akîl'i Kûfe hakkında bilgi getirmesi için gönderdi? Neden Hz. Hasan kendisine söz verdiği zaman Muaviye'nin sözünü tutmayacağını bilemedi ve neden Ali (r.a) Amr b. Âs'ın hilesini (!) göremedi? Şiî eserler Hz Hüseyin'in Kerbelâ'da kendisi ile ileride birlikte savaşıp şehit olduğu Abdullah bin Ali'ye lanet okuduğunu savunular.[294] Gelecekte şehit olacağını bildiği bir kişiye lanet okur muydu? Kendi döneminde halkın kâhir ekseriyetinin Hz. Ali'yi tanımaktan ve onun halife olduğu gerçeğinden gafil kaldıklarını var sayalım. Hz. Ali neden öz komutanlarını tanıyamadı? Birbiri ardına ona ihanet ettiler. Sayısı binleri bulan bir topluluk Hâricîleri oluşturup ondan ayrıldılar. Nedeni Hz. Ali'nin etiyle, kemiğiyle bir beşer olması, gayb bilgisine muttali olmamasıdır.

Ehl-i sünnet inanışında bize lazım olan tüm bilgiler Kur'ân'dadır. Rabbimiz şöyle buyurmuştur.

---

291 Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, I, 17.
292 Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 59.
293 Küleynî, *Furûu'l-kâfî*, IX, 390.
294 Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 359; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XIII, 308.

"Yemin olsun ki biz, bu Kur'ân'da insanlar için gerekli her konuyu çeşitli üslup ve örneklerle açıkladık. Ne var ki insan, gerçekler karşısında kavga ve tartışmaya pek düşkündür."

Şiîlik imâmeti nübüvvetin bir parçası olarak görmekte ve imamların helali haram kılma yetkisi olduğunu savunmaktadır. Şiî mefkûre imamlarla peygamberler arasında derece farkı bulunsa da imamların geçmiş peygamberlerden üstün olabileceğini, imamlarla peygamberler arasındaki farkların temelinde peygamberlerin vahiy meleğini görebilerek vahiy aldıklarını, imamların ise sadece bunları duyabildiğine inanır. Ehl-i sünnet inanışına göre Peygamber (s.a.v) son peygamber olarak risaleti tebliğ etmiş ve İslâm şeriatı tamamına erdirilmiştir. *"Bugün size dininizi kemâle erdirdim ve İslâm'ı sizin için din olarak seçtim."*[295] âyeti ile İslâm'ın tamama erdirildiği ve eksiksiz bir şekilde insanlara tebliğ edildiği hükmolunmuştur. Klasik Şiî inanış insanların tümünün zina evladı olduğunu sadece imâmete inananların nesebinin sahih olduğunu savunur. Bu Şîa'nın en önemli hadis kaynağı olan el-Kâfî'de geçen bir rivayettir.[296] Ehl-i sünnet'in tarihsel seyir içinde şerî yasalarda bir değişim ve dönüşüme uğramadığı bilinir. Ancak imamlar ve vasîlere atfedilen görev ve yetkiler zaman içinde Şiîlikte dönüşüme neden olmuştur. Muhammed Ebû Zehra şunlara değinmektedir:

> "Şiîler'e göre imamlar, Hz. Peygamber (s.a.v)'in şeriat sırlarını kendilerine emanet ettiği vasîler yani mirasçılardır. Peygamber (s.a.v) bu sırların tümünü açıklamamıştır. Kendi zamanının gerektirdiği sırları açıklamış, kendisinden sonraki zamanların gerektirdiği sırları da evsiyaya (imamlara) emanet etmiştir. Bunlar zamanı gelince o sırları insanlara açıklayacaklardır.

295 Maide Sûresi-3.

296 Küleynî, *Furûu'l-kâfi*, I, 239; Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, II, 168.

> Evsiyanın söylediği her şey İslâm şeriatıdır. Bunların sözleri Risaleti tamamladığı için her söyledikleri dinde şeriattır, yasadır ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadisi değerindedir. Çünkü bunları Hz. Peygamber (s.a.v)'in kendilerine verdiği emanete dayandırırlar ve kendilerine verilen yetki ile konuşurlar.
>
> İmamlar umumî hükümleri tahsis edebilir, mutlak olan hükümleri mukayyid yapabilirler."[297]

Her yeni gelen imamın sözlerinin şeriat kabul edildiği, imamların söz ve ikrarının hadis olarak isimlendirilip onlara uymanın farz kılındığı bir inanışın sabit kalması mümkün müdür? Elbette bu tür bir inanç ve akîde Hz. Muhammed'e indirilen, onun ümmete tastamam olarak tebliğ ettiği ve kemâle eren, akîde, helal ve haramları tamamen ve net olarak ortaya çıkıp zâhir olan İslâm gibi değişiklik ve tahriften korunmuş olamaz. Bir duvar gibi olur ki her gelen ya bir ekleme yapar ya da bir tuğla kapıp götürür. Sonunda geriye düzensiz bir harabe kalır. İşte Şiîlik böyledir. "Çağdaş âlimlerinden biri olan Muhammed Hüseyin el-Kâşifügıtâ (ö.1376h) şunları söyler:

> "Tedricilik hikmeti bazı hükümlerin açıklanıp bazılarının gizlenmesini gerektirmiştir. Fakat (Hz. Peygamber) -Allah'ın selamı üzerine olsun- bunları, vasîlerinden birisine emanet etmiştir. Her bir vasî, bunları; umum-husus, mutlak-mukayyet, mücmel-mübeyyen vb. hikmete göre uygun zamanda neşretmesi maksadıyla bir sonrakine bildirir. Peygamber (s.a.v) umum ifade eden bir şey zikredebilir. Bunu tahsis eden şey ise onun yaşamından belli bir süre sonra zikredilebilir. Tahsis etme özelliği taşıyan bu hususu kendisi

297 Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, 44.

kesinlikle zikretmemiş, ama vakti gelince açıklanması için vasîsine emanet bırakmış olabilir." [298]

Müsteşrik Vloten de bu konuya dikkat çekerek Şîa'da din inşasının devamına ilişkin şöyle demektedir:

"Kanaat getirilmişti ki, Muhammed'in beşer üstü bilgisi ki bununla O, Allah'ın iradesine göre hüküm verme iktidarına sahipti, Peygamber'in vefatıyla varlığını kaybedemezdi, Peygamber onu, bir çeşit ruhani miras olarak kendi nesline bırakmış olmalıydı. Bu kimselerde, beşeri ilimler tarzında iktisap edilmemiş fakat doğrudan doğruya tam marifet menbaından alınmış bir ilmin bulunduğuna inanılıyordu. Halife Hişâm'ın, Valisi Yusuf ibn Ömer'e yazdıklarını okuyalım:" "Kûfeliler'in şu Ev Halkı'na (Peygamber'in Evi'ne) gösterdikleri sevgiyi, onları çıkardıkları layık olmadıkları mevkii biliyorsun. [Kûfeliler] onlara itaati kendilerine farz kılmakta, dinî vecibelerini ancak onların tefsirine göre yerine getirmektedirler. Hatta onlara, istikbal bilgisi isnat etmektedirler.".[299]

İmâmî Şiîler imamların masum olması gerektiğine katiyyen inanırlar. Peygamberler dışında hiç kimse günahlardan ârî ve masum kabul edilemediği gibi, insanın daima hata yapma potansiyeli vardır. Kimin halife olacağı ilâhî bir emirle belirlenmediği için doğal olarak seçim, şûra ya da içtihad yollarından biri ya da tümünün birlikte icra edilmesi ile gerçekleşir. Peygamberimizin bazı işlere emîr tayin ettiği kimselerin de bazı hatalara düştüğü vaki olmuştur. Şiîler bir yandan Ehl-i beyt'in günahsız ve hatasız olduğunu kabul ederken öte yandan Hz. Hasan ve Hüseyin'in çocuklarının birbirleriyle ihtilaflar yaşayıp tartıştıklarını savunurlar.[300]

---

298 *Aslu'l-Şia*, 77. Akt. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 76.

299 Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şîa ve Mesih Akideleri*, 72.

300 Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, XLVII, 180.

Nasıl olur da nebînin sorumlu tayin ettiği imamlar/emîrler günah işler de Şîa'nın imamları masum olur? Ne Müslümanların işlerini idare edecek kimselerde mutlak adalet ve ismet aranır ne de bu mümkündür.

Esasen Ehl-i sünnet Şiîler'in imamlara yüklediği misyonu Kur'ân'a yükler. Şîa ise Kur'ân'ın misyonunu imamlara yüklemiş olur. Peygamber neden son elçidir? Bu din neden son dindir? Bu dini son din olmaya layık kılan şey tahrif edilmeyen bir kitaba sahip olmasıdır. Bu da elimizdedir. Aklımız da kalbimiz de yol gösterenimiz de bu kitaptır. Nefes almaz, yemez içmez, bunları yapabilmek için eğilip bükülmez ve taviz vermez. Öfkelenmez ki hata etsin çok sevmez ki gözü körelsin. Zaafları yoktur ki düşman kullansın. Duyguları yoktur ki gece farklı gündüz farklı olsun. Şiîler bir yandan Ehl-i beyt'in günahsız ve hatasız olduğunu kabul ederken öte yandan Hz. Hasan ve Hüseyin'in çocuklarının birbirleriyle ihtilaflar yaşayıp tartıştıklarını savunurlar.[301]

Şiîler masum imamların sözlerini de hadis olarak görmektedirler. Oysa Şîa hadis kaynakları masum olduğuna inandıkları imamlardan masum olmadıkları kesin olan raviler tarafından nakledildiği için kaynakların masumiyetinden bahsetmek mümkün değildir.[302] Şiîler ancak peygamberden ve ehl-i beyt aracılığıyla, sağlam bir senet zinciriyle gelen rivayetleri geçerli kabul ederler.[303] Oysa Şiî literatürde bu niteliklere haiz hadis bulmak samanlıkta iğne aramaya benzer. Zira hadis kitaplarının ekserisinde senet zinciri yoktur.

Eğer 12 imam düşüncesi başından itibaren Şiî düşüncede yer alsaydı -ki pek çok erken dönem eserde yer almamaktadır- öyleyse neden her bir imam vefat ettikten sonra onun mehdî olduğu

301 Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, 46/180.
302 Suiçmez, *Şîa Hadîs Tarihi*, 112.
303 Tabatabai. *İslâm'da Kur'an*, 60.

iddia edilsin ki? Neden Ca'fer es-Sâdık'tan sonra kimin imam olacağı hususunda ihtilaf yaşandı? Neden İmam Zeyd imâmet iddia etti? Ehl-i sünnet ve Zeydîler Müslüman topluma liderlik yapacak kişinin görünür olması, nesebinin ve şahsiyetinin bilinmesinin gerekli olduğu inanışını taşır. Ancak İmâmiyye ve İsmâilîyye Şîası'na göre imam yüzünü göstermek ya da Müslüman toplum arasında bulunmak zorunda değildir. İmâmî Şiîler ile İsmâilî Şiîler arasında entelektüel ve mezhebî tartışmalara sık rastlanmasa da Zeydî Müslümanlar ile İsmâilîler arasında ciddi doktrinsel farklılıklar ve tartışmalar yaşanmıştır.[304]

İmam gizlenerek de topluluğa meşru sayılan bir liderlik yapabilir. Allah'ın imâmet gibi bir makam hakkında ümmeti gerekli bilgi ve yönlendirmeden mahrum bırakmayacağını iddia eden Şîa için en önemli ve altı çizilmesi gereken soru/n/lardan biri de neden Ali (r.a) ve Hz. Hasan'ın kısa süreli liderliği dışında hiçbir imama ümmete liderlik etmenin nasip olmadığı hususudur. Zîra görevleri ümmete liderlik yapmak, yol göstermek, onların dünya işlerini sevk ve idare etmek olduğu iddia edilen hiçbir imam, ümmetin geneline ve hatta Ali (r.a) ve Hz. Hasan dışında bir şehirde bile olsa bir topluluğa liderlik yapamamıştır. Hatta 12. İmam Mehdî henüz liderlik yapacak vasıflara erişmeden bir çocukken gaybete çekilmiştir.[305]

Şiîler dünya işlerinin düzene girmesi, ihtilaf ve kargaşaların sona ermesi için bir imama ihtiyaç olduğunu ve bunun da Allah tarafından nas ile belirlenmesi neticesinde gerçekleşebileceğini iddia

304 Yemen'e yerleşen ancak aslen Hazarlı olan Zeydî bir âlimin 1308'de yazdığı ve İsmâilî/Bâtınî inanışı eleştirdiği bir kitap: Muhammed b. Hasan ed-Deylemi Deylemi, (v.711/1311), *Beyânu mezhebi'l-Batıniyye ve butlanuh*. Yayınlayan R. Strothmann. [y.y., t.y.] (İstanbul : Matbaatü'd-Devle, 1938) s. 137.

305 Tabatabai, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, 216.

etmektedirler. Oysa hilâfetleri nas ile belirlenmeyen ilk üç halife döneminde Hz. Osman (r.a)'ın hilâfetinin son ayları hariç tam bir huzur ve istikrar varken Ali (r.a) döneminde maalesef savaş ve ihtilaflar baş göstermiştir.

Bu bağlamda Ehl-i sünnet ulemâsı genel anlamda dört halife dönemini ve ona bir istisna olarak ve sembolik tarzda Ömer b. Abdülaziz dönemini gerçek/râşid halifelik dönemi kabul ederken, geri kalan dönemleri meşruiyetten nakıs olarak telakki ederler. Yine de tarihte İslâm toplumunun ideal ya da ideale yakın gördüğü halife ve yöneticiler elbette vardır. Ehl-i sünnet'in İslâm tarihinde iktidara gelen tüm halifeleri meşru görmediği, bilakis zaman zaman mal, can, nesil ve namus güvenliği nedeniyle bunun önemine atıf yaparak bazı kimselerin iktidarını zorunlu biçimde istemeden de olsa kabullenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Ehl-i sünnet'in meşru hilâfetle ilgili görüşü, Peygamber (s.a.v)'den nakledilen şu hadise dayandırılmaktadır.

"Halifelik benden sonra 30 yıldır. Sonra herkesin hırsla sarılacağı bir iktidar dönemi gelir."[306]

İki mezhebin hilâfet müessesesini sadece yetkileri, görevleri ve iktidara geliş şekli yönüyle tartışmadıkları, önemli bir farklılığın da hâlâ günümüz Şiî-Sünnî münasebetlerini ve İran'ın politikalarını etkilediğini vurgulamak yerinde olacaktır. Bu husus emniyet, ehliyet ve adalet arasındaki ilişki ve öncelik meselesidir. İslâm dünyasının kâhir ekseriyetini oluşturan, tarih boyunca pek çok devletler kuran, -makro anlamda - Müslümanlar ve diğer tüm ötekilerle siyasî münasebetleri belirleme konusunda liderlik eden Ehl-i sünnet doğal olarak işgallerin ve meydan okuyuşların da direkt muhatabı olmuştur. Haçlı savaşlarından da Moğol istilalarından da

306 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Sünnet, 8

doğrudan etkilenen ana akım İslâm toplumu olan Ehl-i sünnet'in özellikle de kaos dönemlerinde yaşadıkları travmalar, hilâfet müessesesi hususunda emniyeti öncelemelerini beraberinde getirmiştir.

Şiî kitleler sürekli muhalif pozisyonda olmaları nedeniyle hak arayışı ve adaleti ön planda tutmuşlardır. Haçlı meydan okumalarına karşı mücadele eden halifelerin ne derece adil oldukları konusu Sünnî ulemâ açısından lüks bir tartışma ve talep şeklinde görülmüştür. Eğer İslâm kurallarına göre hükmediyorlar ise onların toplumsal hayatı ifsad etmeyecek derecedeki haksız uygulamalarına tahammül gösterilmesi, aksi halde düzenin bozulması durumunda canların ve namusların tehdit altına girerek daha fazla zararın vuku bulacağı konusu gündem edilmiştir. Zîra Kur'ân ve Sünnet'te "yaradana isyanda yaratılana itaat yoktur" ilkesini haber veren pek çok delil bulunur.[307] Dolayısıyla Sünnî ulemâ emniyet hassasiyeti nedeniyle hükümdara isyan etmeyi İslâmî kanunları uygulamamasıyla sınırlandırırken, Şiî ulemâ basit bile olsa haksızlığa karşı isyanı ön planda tutmuş ve Ali soyundan gelmeyenlerin de zaten meşru olmadığı tezini savunmuştur. Ehl-i sünnet için istikrâr, nizam ve kamu maslahatı son derece öncelikli kabul edilmiştir. Selçuklu ve Osmanlı Devletleri de bu geleneğe dayanmıştır.

Hilâfet makamı konusunda Ehl-i sünnet ve Zeydiyye mezhebi, Şiî İmâmiyye mezhebinden farklı görüşe sahiptir. İmâmiyye mezhebi herhangi bir kimsenin halifelik iddiasının olmaması, imâmet görevini yürütmemesi, insanlar tarafından böyle kabul edilmemesi halinde bile dar bir çerçevede bağlıları/tâbileri arasında imam kabul edilebileceğini savunur. Bunun nedeni imam kabul ettikleri bazı kimselerin bebek olması, çoğu imamın bunu dile getirmemesi ve imamların toplumda imam olarak kabul görmemesidir. Bu

307 Nisa Sûresi-59; Ankebût Sûresi- 8; Lokmân Sûresi-15; Buhârî, "Âḥâd", 1; Müslim, "İmâre", 39.

bağlamda kendisine az bir kitle dahi gizliden gizliye bağlılık beyanında bulunursa o kişiyi imam kabul ederler. Ancak Zeydiyye mezhebi ve İslâm âlimlerinin büyük bir çoğunluğu bu konuda farklı görüşe sahiptir. Onlar halifenin hilâfet makamına talip olmasını ve bunu fiilen yürütüyor olmasını şart koşarlar.

İmâmiyye ve İsmâiliyye mezhebi bu görüşleriyle esasen doktrinsel bir krizi aşmaya çalışırlar. Zîra direkt ilâhî kararla imam olarak görevlendirildiğini iddia ettikleri Ali (r.a) bu görevi almamış; Hz. Hasan, Muaviye'ye biat etmiş, Ca'fer es-Sâdık bilfiil yöneticilikten ve siyasetten uzak durmuştur. Oysa imam kabul edilen kimselerin tüm dünya Müslümanlarını yönetme görev ve yetkisi vardır. Ne var ki Şiî imamların hiçbiri böyle bir konuma gelmemiştir. Bu da Şîa'nın imamın imamlığı için herkesin ona itaat etmesi zorunluluğunu esnetmelerine neden olmuştur.

Şîa Hz. Ali'nin, Hz. Fâtıma'nın eşi olması ve Allah Rasûlü'nün amcasının oğlu olması nedeniyle imâmete diğerlerinden daha layık olduğunu iddia etmektedirler. Oysa imâmet konusu bu mantıkla ele alındığında, hilâfete Hz. Ali'nin değil efendimizin amcası olan Hz. Abbas'ın geçmesi gerekmektedir. Çünkü amca bir kişiye göre amcaoğlundan daha yakın ve o dönemdeki dünya geleneklerine ve adetlerine göre de varis olma bakımından daha yetkili olan kişidir. Bu hem akrabalıktaki yakınlık derecesi ile ilgilidir, hem de amcanın yaşının büyük olmasıyla ilişkilidir. Oysa İslâm'da üstünlük nesebe ve akrabalığa göre değil, ilme ve takvaya göre belirlenmektedir. Bununla birlikte diğer sahâbelerle de kıyaslama yapıldığında Peygamber (s.a.v) hem Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Âişe ile hem de Hz. Ömer'in kızı Hz. Hafsa ile evlenmiştir ve onlarla akraba olmuştur. Aynı şekilde Rasûlullah (s.a.v) Hz. Osman (r.a)'a bir kızını değil iki kızını nikâhlamıştır. Bu nedenle Hz. Osman (r.a) Zinnureyn lakabını almıştır.

Peygamber ile ashabı arasında esasında bir hasımlık olduğu ve Hz. Ali'nin de bizzat onun tarafından imam olarak atandığı tezini savunmak için tüm bunlardan daha güçlü kanıtlara ve daha şâmil bir teoriye ihtiyaç bulunuyor. Şîa'nın Hz. Ali'nin Allah ve Rasûlü tarafından halife seçildiği yönündeki iddiaları bu açıdan çelişkilidir. Zîra Allah ve Rasûlü'nün kendisini görevlendirmesi durumunda Hz. Ali'nin bu görev ve haktan kaçınması olası değildir. Ne o ne de onun taraftarları mesele ictihadî bir mesele olmasa halifelik hakkını savaşmadan teslim etmezlerdi. Kendisine tevdi edilen halifelik hak ve görevini Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'e vermek ve bir de onlara danışmanlık yapmak, Hz. Ali'nin Allah tarafından verilen görevi yerine getirmediği anlamına gelirdi.

Nitekim İmam Taberî'nin aktardığı bir rivayete göre Hz. Ali (ra)'ın, hilâfetin kendi hakkı olduğu ve Peygamber (s.a.v) tarafından vasiyet ve emir yoluyla ona geçtiği yönündeki iddiaları çürütecek bir sözü bulunmaktadır. Buna göre Ali (r.a) *"Eğer Rasûlullah (s.a.v) bize bir vasiyet bırakmış olsaydı, onun için ölünceye dek mücadele ederdik."* buyurmuştur.[308] Hz. Ali'ye atfedilen sözleri ihtiva eden *Nehcü'l-Belâga* isimli eserde İran fethine bizzat katılmak isteyen Hz. Ömer'e Ali (r.a) engel olmuştur. Bu konudaki sözleri kayda değerdir: "Sen Arapların köküsün. Senin tehlikeye girmen tüm Müslümanların tehlikeye girmesidir."[309][310] Hz. Ali'nin Şîa'nın temel iddialarında yer alan suçlamalara göre kendi hakkını gaspetmiş, eşi Hz. Fâtıma'nın ölümüne neden olmuş, kendisine zulmetmiş Hz. Ömer (r.a) ve Hz. Ebû Bekir'e danışmanlık yapıp destek olması, hatta kızını Hz. Ömer (r.a) ile nikâhlayıp evlatlarına Ömer ve Ebû Bekir ismi vermesi düşünülemez. Bu ancak korkak,

308 Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 21.
309 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 220.
310 *Nehcü'l-Belâga*, 146.

sinik, zayıf karakterli kimselerin tutumu olur ki Hz. Ali'ye bu vasıfları yakıştırmak mümkün değildir.

Hz. Ali'ye ölüm döşeğindeyken kendisinden sonra kimi seçmeleri gerektiği hususu sorulmuş, fakat Ali (r.a) bu konuda Müslümanları muhayyer bırakmış, herhangi bir emir ya da yasaklamada bulunmamıştır. Kendisine "Senden sonra oğlun Hasan'a biat edelim mi?" şeklinde bir soru yöneltildiğindeyse "Sizden ne bunu isterim ne de bundan men ederim, kendi kararınızı kendiniz verin." diyerek onları bu konuda muhayyer bırakmıştır. Tüm bunlar Hz. Ali'nin de hilâfet meselesini bir nas ve emir olarak değil, Müslümanların içtihadına bırakılmış bir husus olarak gördüğünü göstermektedir.[311]

İmâmetin Allah ve Rasûlü tarafından Hz. Ali'ye tevdi edildiği iddiasını savunanlar açısından en önemli çıkmazlardan biri Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'in hilâfetini kabul ettiği hususudur. Nitekim Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde kendileriyle hem akrabalık ilişkileri geliştirmiş hem danışma meclislerinde bulunmuş ve onlara yardımcı olmuştur. Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir (r.a) ile akraba olduğu gibi Hz. Ebû Bekir'in torunu, Şîa'nın beşinci imamı Muhammed Bâkır ile evliydi. Ehl-i beyt mensuplarıyla râşid halifeler arasındaki akrabalık bağları tercih ile kurulan (evlilik) akrabalık bağlarıydı. Hz. Ali öz evladına Ebû Bekir ismi vermişti.[312] Oysa günümüz Şiî dünyasında ne Ebû Bekir ne de Ömer ismine rastlamak asla mümkün değildir. Ne Ehl-i sünnet ne Şiîlik kaynaklarında ne de objektif tarihî kaynaklarda Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer (r.a) ile çatıştığı, onlara karşı halkı kışkırttığı ya da çatışma ile ilgili bir hazırlık yaptığına ilişkin hiçbir rivayetin olmaması son derece önemlidir.

311 Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 22.

312 Ali Muhammed Sallâbî, *Halife Hz. Ali: Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*,157.

Bununla birlikte Hz. Osman (r.a)'ın hilâfeti sırasında da Hz. Ali, hilâfetin şûranın işi olduğunu kabul etmiştir. Zîra kendisi Hz. Ömer'den sonra halife seçimini gerçekleştiren altı kişilik meclisin bir üyesi olmayı kabul etmiştir. Bu bağlamda sorulması gereken soru şudur; Allah ve Rasûlü'nün hüküm verdiği ve İslâm'da akîde ve "usûlü'd-dîn" esası olarak kabul edilecek derecede kat'i bir konuda Ali (r.a) şûraya nasıl razı olmuştur? Ya da Ali (r.a) hilâfet ile ilgili hakkından neden, hangi yetkiyle vazgeçmiştir?

Ali (r.a) uzun yıllar boyunca kadılık yapan Şüreyh'i kadılık görevinde tutmaya devam etmiştir. Eğer imâmet dinin bir hükmü ise ona önce şerî kadı'nın bağlanması gerekmez miydi? Eğer kadı dinin temelini inkâr edip ihmal ederse halk ne yapsın? Geçmişinde imâmet gibi bir meselede Hz. Ali'ye itaat etmeyen birini kadılıkta tutmak nasıl mümkün olabilir?[313] Humeynî'ye göre Ali (r.a) beş yıllık hilâfetine rağmen kendisini görevden almaya güç yetirememiştir.[314] Bu durumda da sual şudur: Nasıl bir halife kendi emrindeki kadıyı görevden alamaz? Eğer buna bile gücü yetmiyorsa nasıl başka bir orduya savaş açabilir? Şiîler Hz. Ali'nin Kadı Şüreyh'i görevden almamasını Mut'a nikâhını serbest bırakmaması gibi meseleleri onun gücünün yetmediğine ve aciz olduğu söylemiyle tevil ederler.[315]

Şiîler Hz. Ali'nin yeterli destekçi bulmadığı için Sakîfe'de Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine isyan etmediğini savunurlar. Ama aynı Şiîler Hz. Ömer'in destekçilerinden ve siyasî pozisyonunun sağlamlığından çekindiği için Hz. Ali'yi halife adaylarının olduğu şûraya almak zorunda kaldığına da değinirler. Hz. Ebû Bekir ve

313 Kadı Şüreyh ancak bir mahkemede Hz. Ömer (r.a) aleyhine hüküm vermesi neticesinde kadı olarak atanmıştır. Şükrü Özen, "Kâdî Şüreyh", DİA, XXIV, 119-121.

314 Humeynî, *Kitab-ı Vilayeti Faqih*, (Farsça), 55.

315 Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, II, 362.

Ömer yıllar süren hilâfet dönemlerinde Hz. Ali'yi hiç zayıflatmamışlardır. Sonra Hz. Ali Hz. Osman'ın vefatından sonra yine bir anda güçlenir. Ama halife olduktan sonra gücünü yine kaybeder ve eski halifelerin yanlış uygulamalarını değiştiremez. Hatta Hz. Ömer'in atadığı Kadı Şüreyh'i bile görevden alamayacak kadar zayıf bir halifedir. Bu inişli-çıkışlı güç profilinin çelişkilerle dolu olduğu aşikârdır.

Şiî üst anlatı Hz. Ebû Bekir (r.a) ve diğer ashabın Peygamberimizin kendilerine yönelik emirlerini çiğnediklerini, makamperestlik ve dünya tamâhı nedeniyle açık naslara rağmen onun hakkını gasbettiklerini iddia eder. Şîa'nın büyük âlimlerinden Meclisî *"Hakku'l-Yakîn"* isimli eserinde Hz. Ebû Bekir'e Mescid-i Nebevî'de ilk biat eden kimsenin şeytan olduğunu ve onun ardından tüm şeytanların ve insanların ona biat ettiğini belirtir.[316] Aslen Şiî olan İranlı Ahmed el-Kesrevî şunları söylemiştir:

> "Peygamberin ölümünden sonra Müslümanların irtidat edip dinden çıktıklarını söylemeleri yalan ve iftira konusunda bu insanların ne kadar cesaretli olduklarını göstermektedir. Adama sormazlar mı, başkaları yalanlarken peygambere inanan, onu destekleyen, bu konuda bin bir türlü işkence ve sıkıntıya maruz kalanlar nasıl olurda Hz. Ebû Bekir'in halifeliği için dinlerinden dönerler?! Kötü niyetli bir iki kişiyi kabul etmemek mi yoksa sayıları yüzleri geçen samimi Müslümanların dinden çıkması mı daha kolay ve daha mantıklı? Bu konuda bir cevabınız varsa bize de söyleyin!"[317]

316 Meclisî, Haqqul Yaqeen: A Compendium of Twelver Shia Religious Beliefs, 315.

317 Muhammed Salim, *Sümme Ebsartü'l-Hakîkate*, 130.

İran devriminin öncü liderlerinin tümü sahâbenin Hz. Ali'nin hakkını gasbettiği görüşündedir. Humeynî,[318] olay ve olguları nesnellikle ele alır görünen Ali Şerîatî ve diğer bilinen liderler de bu özcü görüşü destekleyerek sahâbeyi Hz. Ali'nin hakkını naslara ve emirlere rağmen gasp etmekle suçlarlar. Meclisî, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'nin suikast ile katledilmesi emri verdiğini ancak bunu gerçekleştiremediğini de kitabına almıştır.[319]

Âlimlerinin ve liderlerinin yüz yıllar boyunca sahâbenin kâhir ekseriyetini ihanetle suçlamalarının çeşitli sonuçları olmuştur. Vasat bir Şiî tasavvurunda Peygamberimizin eşleri ve dostları da dâhil zamanında birlikte hareket ettiği tüm ashabın hain, güvenilmez, gasıp, dünyaperest ve mürted oldukları, günümüzde onlara tâbi olan ve İslâm dünyasının kâhir ekseriyetini oluşturan Müslümanların da doğru yoldan nasipsiz oldukları inancının yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Şiî literatür başından sonuna sahâbeyi Peygamber'in damadına ve veliahdına karşı girişilen müşterek bir komplonun parçası olmakla itham eder. Bu aynı zamanda Peygamberimizin eş seçiminde de, hicret ve mücadele gibi durumlarda dost ve yâren seçiminde de başarısız ve hatta yer yer korkak davranan sinik bir kişilik olduğu iması içermektedir.

Hicrî birinci asırda hilâfete hak sahibi olmak konusunda Hz. Ali'yi tercih edenlere Alevî, Hz. Osman (r.a)'ı önceleyenlere ise Osmânî denirdi. Bu da Hz. Ali'nin üstünlüğünü değil hilâfete daha ehliyet ve hak sahibi olduğunu iddia etmek demekti. Ancak daha sonra imâmet akîdevî bir hüviyete bürünmüş ve imamların Ali (r.a)'ın soyundan bir kişiye ait yetki olduğu ve son imam olan Mehdî'nin de dört yardımcısının bulunduğu inanışı zuhur etmiştir.

318 Humeynî, *İslâm Fıkhında Devlet*, 54.

319 Meclisî, Haqqul Yaqeen: A Compendium of Twelver Shia Religious Beliefs, 319.

> "İlk kez imâmetin on bir kişiye özgü olduğunu dile getiren kişi Şeytan et-Tak isimli birisidir. Şiîler bu adama Mümin et-Tak lakabını vermişlerdir. Zeyd b. Ali, onun bu yöndeki propagandasını duyunca bu adamla görüştü. Kendisine: "Duyduğuma göre Muhammed (a.s.) ehlinden kendisine itaatin farz olduğunu söylediğin kişiler varmış?" dedi. Şeytan et-Tak: "Evet doğrudur, baban Ali b. Hasan bunlardan birisidir." Zeyd b. Ali: "Babam bana sıcak lokma verirken onu soğutur öyle verirdi. Sıcak bir lokma beni yakmasın diye bu kadar özen gösteren birisi cehennemde yanmayayım diye bana acımaz mı?" Şeytan: "İnkâr edersin diye sana haber vermeyi uygun görmedi. Çünkü inkâr ettiğinde sana şefaat edemezdi."[320]

Şîa'nın en sahih ve en ünlü ravilerinden olan, İmam Ca'fer ve babası Muhammed Bâkır'ın öğrencisi Zürâre b. A'yen vefatından önce halasına "Kur'ân mushafını kendisine vermesini ister ve göğsüne basarak Ey halacığım. Şahit ol ki benim bu kitaptan başka imamım yoktur.[321] Bu rivayetler de göstermektedir ki imamların en yakınlarındakiler bile onları Şîa'nın günümüzde telakki ettiği şekliyle imam olarak kabul etmemekteydi. O mübarek şahsiyetlerin de zaten böyle bir iddiası yoktu.

İmamların ölümünden sonra her seferinde bir kitlenin onların ölmediğini, gökyüzüne çıkarıldıklarını, zamanı geldiğinde geri döneceklerini iddia etmeleri Şiîlikte 12 imam inancının sonradan peydah edildiğini göstermektedir. Nitekim Şiîler ilk olarak Hz. Ali'nin ölmediğini iddia etmiş, benzer iddialar Muhammed Nefsü'z-Zekiyye ve İsmâil için de tekrarlanmıştır. Aynı biçimde yedinci İmam İsmâil son imam olarak kabul edilip, Mehdî olduğu

320 Muhammed Ali Sallâbi, *Şiîlik ve Rafızîlik*, 186.
321 Et-Tûsî, *Ma'rifetur Ricâl*, I, 373.

iddia edilmiştir. Benzer durumlar Zeydiyye için de söz konusudur. Şiîler Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen bazı hadisleri de kendi tezlerini desteklemek için istihdam etmişlerdir. Bunların en meşhuru ise şu hadistir.

> "Bu din, hepsi Kureyş'ten gelecek olan on iki halifeye kadar aziz ve güçlü olacaktır." Rasûlullah (aleyhissalâtü vesselâm)'a soruldu: *"Sonra ne olacak?"* "Sonra herc (fitne ve kargaşa) gelecek!" diye cevap verdi."[322]

Bu hadis Şiîler'in kendi aralarında bile sayısında ittifak etmedikleri, 5-7-8-11-13 gibi çelişkili rakamlarla ifade ettikleri imâmete delil teşkil etmemektedir. Şiîler Sünnî kaynaklarda yer alan 12 halife hadisini esas alarak bir delil haline getirmeye çalışmaktadırlar. Oysa pek çok Şiî rivayette imamların sayısı 12 değil 13'tür.[323] Öncelikle bu hadiste Şîa'nın kendi ıstılahına uygun olmayan biçimde imam değil halife tanımlaması yapılmaktadır. Sünnî literatüründe imâmet ve hilâfet kelimeleri eş anlamlı olduğu halde Şiî eserlerinde imâmet meşru devlet başkanlığı, hilâfet ise fiilî yönetim için kullanılmış ve değişen şartlara göre içeriği değişmiştir. Doğal olarak rivayetlerde geçen "imam" kelimesinin de mana ile rivayet olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Devlet başkanının imam olarak nitelenmesinin Emevîler döneminde gerçekleştiği görüşünü dikkate almamız durumunda, Şîa'nın imâmet fikrinin Emevîlikten de etkilendiğini ileri sürebiliriz. Nitekim Şîa inancında imâmetin babadan oğula geçişinde Emevîler'in saltanata geçişinin de etkisi olduğu ifade edilmiştir"[324]

---

322 Buhârî, Ahkâm, 51; Müslim, İmaret 5; Tirmizi, Fiten, 46.

323 Küleynî, *el-Kâfi*, I, No:531-534.

324 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 189; Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmam", DİA, XXII, 202; Mehmet Akif Aydın, "İmam", DİA, XXII, 203-204; İlyas Canikli, *Hilâfet Kavramı ile İlgili Hadislerin Tetkiki*, 2; Mahfuz Söylemez, "Ahmet el-Kâtip", Islamiyat, cilt 1, sayı 4, s. 216.

İslâm tarihinde hükmeden halifelerin hızlı bir tasnife tâbi tutulmasıyla yine de Şiî iddiaları geçersiz kılmak mümkündür. Örneğin İbn Hacer bu hadisi şu şekilde şerh etmiştir:

> "Önce Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman (r.a) ve Ali (r.a) halife olmuştur. Sonra halkın onayı ile Hz. Muaviye, daha sonra da Yezîd, Abdulmelik ve dört oğlu bir de Ömer b. Abdülaziz yönetici olmuştur." Hz. Ebû Bekir ile Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar 14 halife gelmiştir. Bunlardan Muaviye b. Yezîd ile Mervan b. Hakem'in hilâfetleri çok kısa sürmüş ve sahih değildir. [325]

Dolayısıyla ilgili hadis Şiî anlatının tam tersine de tevil edilip yorumlanabilir. 12 kişinin imamlık edeceği ile ilgili hadiste bazı rivayetlerde tümünün Kureyş'ten olduğu (ravi bu kısımdan emin olmadığını belirtmektedir) başka yerde ise sadece ikisinin Kureyş'ten olacağı da rivayet edilmektedir. Tüm bu kargaşa ve çelişkiler içinde bu hadisin bir inancın akîdesinin temel sütunu olan 12 imama delil olması söz konusu olamaz. İmâmet gibi dinin esası sayılan bir meselenin ise yoruma açık ve şüpheli, kaynağı da zayıf hadislerle değil kat'i delillerle ispatı gerekir. Oysa 12 halife ile ilgili hadiste kimlerin kastedildiğini bilmek mümkün değildir. Bu mesele tıpkı Ashâb-ı Kehf kıssasındaki kimselerin isimlerine benzemektedir. Eğer bunları bilmemizde bir fayda olsa zaten Rasûlullah bunu bize aktarırdı. Mahiyeti bizlere kapalı olan bir hadis ise dinin en temel akidesi için delil olamaz.

Çocuk İmamlar Sorunu

12 imam inanışının karşılaştığı en büyük krizlerden bir diğeri ise çocuk imamlar meselesidir. Bazı imamlar henüz tuvalet ihtiyacını bile gideremiyorken imam olarak kabul edilmiştir. Bu problem

325 Muhammed Ali Sallâbi, *Şiîlik ve Rafızilik*, 87.

Şiîler'in imamların tanrısal bir bilgiyle, melekler yahut rüya ve ilham benzeri bir yolla özel olarak ledünnî ilimle bilgilendirildikleri yönünde aşırı inançların doğumuna neden olmuştur. Şiîler'in dokuzuncu İmamı Cevad et-Tâkî babası Ali er-Rızâ vefat ettiğinde henüz 7 yaşındaydı.[326] Onuncu İmam Ali el-Hâdî babası vefat ettiğinde 7 yaşındaydı. Nitekim Şiîler'in beklenen on ikinci imamı da gaybete girdiğinde henüz bir sabiydi. Henüz 7 yaşında olan, dünyaya, dine ve topluma dair hiçbir bilgi ve birikimi de olmayan bir çocuğun imam olarak kabul edilebilmesinin formülü ancak ona tanrısal yüklemelerin yapılacağı inanışıdır. Yani imamlar çocuk bile olsalar büyüdükleri vakit Allah onlara geçmişin ve geleceğin ilmini özel bir bağış olarak vermelidir. Peki, bu imamların çocuklukları döneminde toplumu kim yönetmiştir? Bu çocukların etrafında öbeklenen bir takım güç grupları onların kutsal kanından ötürü sahip oldukları iktidar meşruiyetinden istifade etmişlerdir.

Hasan el-Askerî'nin öz kardeşi Ca'fer, abisinin bir varisi ve evladı olmadan vefat ettiğini ilan ederek Şiîler'den biat toplamış, Şîa'nın önemli bir kısmı da ona tâbi olmuştur. Ancak sonradan İmâmiyye Şîası onu Ca'fer-i Kezzâb (Yalancı Ca'fer) olarak isimlendirmiştir. Bu da imâmet inanışına ve 12. İmam Mehdî'nin varlığına öz amcasının bile inanmadığını göstermektedir.

Mehdîlik

İmâmiyye Şîası'na göre 11. İmam Hasan b. Ali el-Askerî, oğlu Muhammed el-Mehdî'yi kendi vefatına kadar olan zaman zarfında yakınlarından pek çok kişiye göstermiş ve onun kendisinin vasîsi, yani kendisinden sonraki imam olduğunu bildirmiştir. Şiîler Mehdî'nin yarım kalmış İslâm davasını nihayete erdireceğini, adaleti tam olarak tesis edeceğini savunmaktadırlar. Bu açıdan Şiî

326 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 556.

tahayyülde din kemale ermemiş, hatta Kur'ân da tahrif edilmiş, gerçek Kur'ân'ı gün yüzüne çıkaracak kişi de Mehdî'dir. Bu konuda Humeynî şöyle söylemiştir:

> *"Peygamberlerin hepsi adalet kurallarını sağlamlaştırmak için gelmişler, fakat başarılı olamamışlardır. Hatta beşeriyetin ıslahı için gelmiş olan peygamberlerin sonuncusu Muhammed bile başarılı olamamıştır. Bu konuda başarılı olacak kişi, beklenen Mehdî'dir."*[327]

Eğer dinin tamamlanması ve İslâm'ın toplumsal faydalarının tezahür etmesi imam ve Mehdî'nin varlığıyla kayıtlı ise o vakit elimizdeki Kur'ân ve Sünnet bizim için yeterli değildir ve din tamama ermemiştir. Mehdî yüzlerce yıldır çıkmadığına göre önceki nesiller de şimdiki nesiller de Mehdî'nin yokluğu nedeniyle bu hayırlardan mahrum kalmışlardır.

On birinci İmam Hasan el-Askerî 28 yaşında geride bir evlat bırakmadan vefat etmiştir. Onun bu ani ölümü Şîa arasında yeni bir kargaşaya daha neden olmuş, üçe bölünen Şiîler'den bir kısmı onun ölmediğini ve Mehdî olduğunu ya da göğe yükseldiğini savunmuş, diğerleri Şiîler arasında sonradan Ca'fer el-Kezzâb (Yalancı Ca'fer) olarak bilinen ağabeyine tabi olmuş, bir bölümü ise gizli bir evladı olduğunu savunmuştur. Şiîlik daha sonraki dönemlerde son imamın kısır olması nedeniyle büyük bir krize girmiş ve İmam sayısının onunla sona erdiğini ve 12 olduğunu benimsemiştir. Esasında hem 12 imam rivayetleri hem de mehdî ve sefirlik inanışları Şîa'nın bir mezhep olarak hayatta kalma dürtüsünün bir sonucudur. Şiî âlimler için kısır olan 11. imamın soyunu yaşatmak mezhebi yaşatmakla denk tutulmuştur. Son imamın

---

327 Humeynî'nin Mehdî'nin doğumu münasebetiyle hicrî 15 Şaban 1400 tarihinde yapılan kutlamada yapmış olduğu konuşmanın bir bölümü. (Bkz. Nehcu Humeynî, s. 6). Akt. Hamis, O, s.79.

kısır oluşu önemli bir miktar Şiî'yi hayret ve şaşkınlığa düşürmüş, ömür boyunca savundukları mezheple ilgili ellerinde yelden gayrı bir şey kalmamıştır.

Son imamın kısır olması ve halkın bilmediği bir çocuğunun Mehdî olarak belirlenmesi büyük bir kargaşaya neden olmuş, bazı Şiîler buna bir çözüm bulmak amacıyla kendisine bir çocuk nispet etmiştir. Uydurulan masalsı hikâye gayet ilgi çekicidir ve Fars tahayyülünün en zarif öğelerini üzerinde taşımaktadır. Buna göre dönemin Roma İmparatoru Kayser oğlu Şemua'nın (gerçekte böyle biri yok) Nergis isimli bir kızı vardı.[328] Nergis bir gece rüyasında Hz. İsa'yı gördü ve İsa ona kendisinin Mehdî'nin annesi olduğunu bildirerek Irak'a gitmesini emretti. Nergis kendisini bir cariye kılığına sokarak bir kervanın peşine takıldı ve Irak'a geldi. Hasan el-Askerî onun Allah tarafından yönlendirildiğinden haberdar olduğu için kölesi Kâfur'u limana göndererek onu satın almasını istedi. Nergis böylece imamın eşi oldu ve imamın kendisinden bir evladı oldu.

Sembolik ve çelişkili öğelerle dolu olan bu hikâyede Nergis'i satan köle tüccarının ismi Yezîd oğlu Ömer'dir.[329] Şiîler bununla nefret objesine dönüştürdükleri Hz. Ömer (r.a) ve Yezîd'i de aşağılamaktadırlar. Oysa ne Roma imparatorunun Nergis isimli bir kızı vardır ne de öyle bir Roma imparatoru vardır. Babası Nergis'i evlendirmek isterken yaşanan sarayın sütunlarının çökmesi ve yaşanan sarsıntı gibi olağanüstü olayların hiç biri de kayıtlarda yokur. Nergis hikâyede cariye kılığına girmiştir ki o dönemde bir cariye kılığına girmek için makul bir hikâye uydurmak gerekir ki bu da öyle basit değildir. Cariye, ne namusuna ne de iradesine sahip

328 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 604.

329 İbn Bâbeveyh, *Kemalü'd-din ve temamü'n-ni'me*, *Dinîn Kemali*, 492.

çıkamaz. Nergis Irak'a sefer yapan bir kervana takılıp yola koyulmuştur. Oysa kervanın Irak'a gittiğini bilmesi de imkânsızdır.

Şiîler'in 11. imama bir evlat isnat etmek için uydurdukları bu hikâyenin bu kısmına şahit olan kişi bir köle ve imamın Hekime isimli halasıdır. Oysa aslında Hasan el-Askerî'nin Hekime isimli bir halası da yoktur. Mesela Şîa'nın büyük âlimi şeyh Müfid 9. İmam Muhammed Tâki'nin çocuklarının isimlerini zikrederken Hekime isimli bir kızından bahsetmemektedir.[330] Hekime'den başka bazı hayali isimler de henüz çocukken İmam Mehdî'yi gördüklerini iddia etmişlerdir ki hiçbiri de muteber ve tanınan isimler değildir. [331] On Birinci İmam'ın kardeşi Ca'fer ağabeyinin evladının olmadığını savunmuş ve Şîa'dan biat toplamıştır. Bu konuda Osman el-Hamis şunları aktarmaktadır:

> "Mehdî'nin varlığı ile ilgili şüpheler henüz doğum tarihiyle ilgili ihtilaflarla başlamıştır. Bir görüşe göre babasının vefatından sekiz ay sonra; diğer bir görüşe göre babasının vefatından önce 252 yılında; bir başka görüşe göre 255 yılında dördüncü bir görüşe göre 256 yılında; ayrıca 257 yılında, 258 yılında, 8 Zilkade'de, 8 Şaban'da, 15 Şaban'da, 15 Ramazan'da dünyaya geldiği şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür."[332] Mehdî'nin annesinin varlığı da ismi de meçhul ve ihtilaflıdır. Onun isminin "Sevsen, Nergis, Sakîl, Müleyke, Himt, Hakîme, Reyhane; ayrıca siyahî bir cariye olduğu; hür bir kadın olup adının Meryem olduğu da söylenmiştir. Sonuç olarak annesinin kim olduğu belli değildir" [333]

---

330 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 574.

331 İbn Bâbeveyh, *Kemalü'd-din ve temamü'n-ni'me, Dinîn Kemali*, 497.

332 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 90-91.

333 İkmâlu'd-Din, 419; Meclisî, *Biharu'l-Envar*, LI, 15, 360; Keşfu Gumme, 2/475. Akt. Osman el-Hamis, s.90-91

Şiîler doğduğu bile bu kadar şüpheli birinin Mehdî olarak geleceğine kitleleri inandırmak için buldukları tüm delil ve işaretleri bu büyük anlatıyı beslemek ve desteklemek üzere istihdam etmişlerdir. Bazen karanlıkta odun toplarken yanlışlıkla yılan tutan oduncular gibi farklı dinlerdeki inançları ya da ileride aleyhlerine olacak rivayetleri de eserlerine almışlardır. Örneğin Şîa'nın mehdîsinin ismi de babasının ismi de Şiî rivayetlerde belirtilen isimlere uymamaktadır.

Şiî âlim Nimetullah Cezâirî bu bağlamda şöyle bir hadis aktarmaktadır: [334] *"İki gruptan da (hem Sünnî hem de Şiî) rivayet edilmektedir ki Nebî (s.a.s) buyurdu ki, "Şayet dünyada bir gün kalsa bile Allah o günü muhakkak uzatır ve Ehl-i beyt'imden ismi ismim babasının ismi de babamın ismi olan birini dünyaya gönderir".* Oysa Şîa'nın mehdîsinin ismi Muhammed iken -ki hiç doğmadığı için bu da doğru değil- babasının ismi ise Abdullah değil Hasan el-Askerî'dir. Mehdî etrafındaki bu şüpheler Şiî âlimleri de hayretler içinde bırakmıştır. Öyle ki çelişkilerle dolu mezheplerini savunabilmek ve makul açıklamalar getirebilmek için felsefeyle iştigal eder hale gelmişlerdir. Şiîler'in felsefede ilerlemesinin bir nedeni de muhtemelen budur. Kimin bu derece çelişkilerle dolu inanışı olursa muhakkak filozof olur. Bu bağlamda Şiî âlim "İmam Mehdî'nin isminin hadislerdeki isme uymamasının önemli bir sorun olduğunu belirtmektedir.[335]

Doğum tarihi belli olmayan, annesinin ismi belli olmayan, kendi devrinde bilinmeyen, öz amcasının bile tanımadığı, hiç kimsenin ne doğumuna şahit olduğu ne de kendisini gördüğü bir Mehdî... Şiî kaynaklar Hasen el-Askerî'nin ölümün tarihini kaydetmişler ancak Mehdî'nin doğumu tarihini kaydetmemişlerdir ve bu

334 Cezâirî, *Envâru'n-Numaniyye*, II, 65.

335 Erdebilî, *Keşful Ğumme fi-Ma'rifeti' el-E'imme*, III, 235.

nedenle Şiî kaynaklarda onun doğumuyla ilgili altı ayrı tarih verilmektedir. Şiî kaynaklara göre imamlarla alakalı gelen rivayetler karmaşık ve kaotiktir. Öyle ki aralarında ciddi ihtilaf ve zıtlıklar bulunur. Hiç bir rivayet yoktur ki onun aksi ya da onunla bir şekilde çelişen başka bir rivayet de olmasın. Bu çelişkileri anlamlandırıp anlayamadıkları için pek çok Şiî âlimin Şiîlikten ayrıldıklarını da kabul ederler.[336] Yüzlerce yıldır imam yoksa hâkimiyet ve imâmet de namazdan ve hacdan önemli ise imam nerede ve bu imamın ne faydası vardır? Bu açıdan Şiî muhayyilesinde vücut bulan Mehdî adeta atıl bir su kuyusu gibidir. Ondan faydalanan yoktur. Esasında Hasan el-Askerî sonrası İmâmiyye 14 firkaya bölünmüştür. Ehl-i sünnet akîdesine geçenler dışında bunların tümü Şiî fırkalardır. Bu Şîa açısından altı çizilmesi gereken bir soru/n/dur.

Eğer Mehdîyet hakkında kesin bir nas varsa bunların ihtilaf etmemesi gerekirdi. Mehdî'nin -şayet doğmuş olsaydı- tâbilerini bu kadar parçalara bölünecek kadar dalalet içinde bırakması da şaşırtıcıdır. Gerçekte ise gözlerden gaip olan mevcut olsa da gaiptir. Şiîler Allah'ın ümmeti imamsız bırakmayacağını, Rasûlullah'ın vefatından sonra muhakkak bir imamın gönderilmesi gerektiğini, bunun aksinin insanlığa zulüm olacağını savunmaktadırlar. Oysa onların 12. imamı ve mehdîleri 1200 yıldır aynı şeyi yapmıştır ve gaybete çekilmiştir. Ehl-i sünnet ise dinin tamamlandığını, İslâm'ın iki meşalesi olan Kur'ân ve Sünnet'in hüccet olarak yeterli olduğuna inanmaktadır. Osman el-Hamis Mehdî'nin ardındaki bu sır perdesini aralamakta ve Şîa'nın onun varlığını ispatlamak için ortaya koyduğu çabalara örnekler vermektedir.

> "Bu çelişkilerden kurtulabilmek adına en-Nûrî et-Tabersî'den ilginç bir açıklama gelmiştir. "Mehdî'nin annesi, bazen Sevsen, bazen Reyhane olarak adlandırılan Müleyke'dir.

336 Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm*, Mukaddime, ilk satırlar.

> Sakîl ve Nergis de ona ait isimlerdendir." Fakat et-Tabersî; Hint, Hakîme, Meryem isimlerini, bu kadının bazen hür kadın, bazen de köle olduğunu; zaman zaman beyaz tenli, zaman zaman da siyahî olduğunu; biri karnında biri yan tarafında olmak üzere Mehdî'ye iki kez hamile kaldığını; biri normal yoldan, biri de uyluğundan olmak üzere Mehdî'yi iki kez dünyaya getirdiğini ve Mehdî'nin sekiz kez dünyaya geldiğini unutmuş görünmektedir." [337]

Onun ne zaman zuhur edeceği de karışıktır. Şiî rivayetlere göre bazen otuz iki yaşında, bazen elli bir yaşında bazen otuzlu yaşlarda bir genç olarak zuhur edecektir. Onun hükmü bazı rivayetlerde 19, bazısında 7 bazısında 70 yıldır. [338] Usûlü Kâfî'de şöyle bir rivayet geçmektedir. *"Allah imamın zuhurunu 70 yıl sonra olarak tayin etmişti. Ancak Hüseyin (r.a.) katledildiğinde Allah'ın yeryüzü ehline gazabı arttı. Bu nedenle Mehdî'nin zuhurunu 140 yıl erteledi".* [339] Bu rivayet hem tarihi tutturamamış hem de Allah'ın fikrinin/iradesinin değişeceği yönündeki beda inanışını desteklemektedir. Aslında bir rivayette 7 diğerinde 70 denildiği için Şiî âlimler aradaki tenakuzu gidermek için Allah her bir yılı on yıla uzatır 70'e tamamlar demişlerdir.

Muhammed Bâkır es-Sadr "'Bu konuda çok sayıda rivayet vardır. Fakat içerik bakımından bu rivayetler birbiriyle oldukça çelişkilidir. Hatta bu rivayetler birçok müellifi hayrete ve şaşkınlığa sevk etmiştir"[340] demektedir. Yine Şiî âlim el-Müfîd'in rivayetine göre şöyle denmektedir: *"Ebû Ca'fer'den duydum ki Nefsü'z-Zekiyye'nin*

337 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten*, 90-91.

338 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 90-91.

339 Küleynî, Usulü Kâfi, I, 139.

340 Tarihu má Ba'de'z-Zuhur, s. 433. Akt. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 90-91.

öldürülmesiyle Mehdî'nin zuhuru arasında en fazla on beş gece vardır."[341] Bu sürede Mehdî zuhur etmeyince bu sefer de ikinci bir Nefsü'z-Zekiyye olduğunu ve buradan kastedilenin o olduğunu söylemilerdir. Nefzü'z-Zekiyye hicrî 140 yılında şehit edilmiştir. Ölen pek çok imamın ardından onun aslında Mehdî olduğu, ölmediği ve yakın zamanda zuhur edeceği iddia edilerek siyasî beklentiler yüksek ve canlı tutulmaya çalışılmıştır. Mehdî'nin etrafında aşağıda bir kısmını sıralayacağımız çokça şüphe bulunmaktadır:

1. Doğduğuna ilişkin delil yoktur.
2. Doğmuş ise ona itaat etmenin vücubiyetine dair delil yoktur.
3. Görünmemesi hakkında delil yoktur
4. İsmini anmanın haram oluşunun delili yoktur
5. Şiî fırkaların çoğu ona inanmamaktadır
6. Ehl-i beyt'ten çoğu kişi Mehdîlik iddiasında bulunmuştur
7. Hasan el-Askerî sonrası Şîa çok çeşitli kollara ayrılmıştır. Mehdî'nin ismine ilişkin kat'i delil varsa neden bu kadar çok kola ayrıldılar?
8. Mehdî'nin 11. mi yoksa 12. İmam olduğuna ilişkin kargaşa vardır. İmamların sayısı bazı rivayetlerde on üç olarak geçmektedir.
9. Mehdî'nin ismi bazı rivayetlerde "ismi müjdelenen Mehdî" ile uyuşmamaktadır
10. Çıkışıyla ilgili farklı zamanlar verilmiş ve sonra çıkmamış, çıkacağı haber verilen vakit sürekli değişmiştir.
11. Gaybet süresi sınırlandırılmış ama geri gelmemiştir
12. Ca'fer es-Sâdık'ın Mehdî olduğuyla ilgili rivayetler
13. Mûsâ b. Ca'fer'in Mehdî oluşuyla ilgili hadisler

341 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî-El-Müfid, Kitabul İrşad, s. 360.

14. Mehdî'nin Ali b. Mûsâ er-Rızâ olduğu rivayetleri
15. Mehdî'nin doğduğunu savunan halası Hakime'nin aslında hiç doğmamıştır.[342]

Başlangıçta ismi İmâmiyye olan mezhep zaman içerisinde dönüşüme uğrayarak 12 İmamcılık (İsnâaşeriyye) ismini almıştır. Bunun nedeni 11. imamın çocuğunun olmaması nedeniyle ona bir evlat uydurmaları ve böylece mezhebi ayakta tutma çabasıdır. Böylece imâmet 12'de durunca mezhep de bu ismi almıştır. Ancak 12 imam isminden önce imâmetin beşinci imamda durduğunu söyleyenlere beşçiler yedinci imam olan İsmâil ile son bulduğuna inananlara da yediciler ismi verilmiştir. Erken dönemde Muhammed b. el Hasan el-Saffar el-Kummî (ö.903) tarafından yazılan Besâiru'd-Deracât ve yine Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Halîd el-Barkî (ö. 893) tarafından yazılan Şiî eserlerde İmam Mehdî'nin gaybete gireceği inanışına yer verilmemiştir. Bu inanış ilk defa Muhammed b. Ali b. Bâbaveyh (ö. 999) döneminde gündeme getirilmiştir.[343]

On birinci imamın vefatından hemen sonra Şîa içerisinde iki yeni inanış ortaya çıkmıştır. Bunlar Mehdî adına dinî liderlerin otorite kullanması, Mehdî'den yetki nakli ile humus vergisi toplamaktır. Humus vergisinin başından günümüze yüzyıllar boyunca çokça suiistimal edildiğine çokça örnek vardır. Mehdî adına yetki kullananların ilki sefirlerdir. Sefirlik kurumu yakın zamanda ortaya çıkması beklenen Mehdî'nin gün yüzüne çıkmaması üzerine yaşanan inanç krizini aşmak için icad edilmiş kullanışlı bir argümandır. Çocuksu inanışların ardından son derece makul rasyonaliteler çıkabilir. Şîa'nın çocuk imamlara Allah'ın ledünnî bir ilim verdiği, Allah'ın zaman zaman irade değiştirdiği, ölmüş kimselerin

342 Bu listenin bir kısmı Şeyh Halid el Vısabi'nin video derslerinden derlenmiştir.

343 *Kitab al-Mahasin* written by Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Khalid al-Barqi (d. 893)

göğe yükseltildiği, doğmamış Mehdî'nin sirdaba gizlendiği ve gaybete çekildiği gibi inanışları amaca uygunluk bakımından son derece işlevseldir ve bu saçma inanışların ardında da bir tür sinsilik saklanmaktadır. Bunlar Şîa'nın bir mezhep olarak beka sorununu çözmesi için son derece önemli rol üstlenmiştir.

Humus vergilerine talip olan birçok kişi kendisini böylece sefir olarak lanse etmiş, Mehdî'den geldiğini iddia ettikleri sahte mektuplarla bir süre Şiî kitleleri oyalamayı ve sahte bir umut bahşedip kontrol etmeyi başarmışlardır. Ardından bu yetkiyi en şümullü şekilde kullanan kişi de Humeynî'dir. Şiîler'in doğduğundan ve yüzlerce yıldır hayatta olduğundan emin oldukları Mehdî'nin doğumu da, ismi de şüphelidir.

Sefirlik

Şiî anlatıya göre babasının vefatı üzerine, gaybete giren imam, ashabı ile irtibat kurmaları için görevi elçilerine -ya da diğer bir isimlendirme ile nâiblerine- "süferâü'l-erbaa" (*en-nüvvâbü'l-erbaa*) devretmiştir. İnanışa göre 12. imam ile görüşmek Şîa'nın geneline değil sadece dört sefire nasip olmuştur.[344] Kendisi 2023 yılı itibariyle yaşamaktadır ve yaşı 1178'dir. Kaynaklar İmam Ca'fer döneminde ne 12 imam, ne Evsıyâ ne de Süferâ inanışının bulunmadığını göstermektedir.[345] Bu inanışlar mezhebe daha sonraki dönemlerde ihtiyaç durumunda girmiş ve sistematikleşmiştir. Çağdaş Şiî mütefekkir Ahmed el-Kâtib de bu görüştedir.[346]

12 İmam Şiîliğine göre dünyanın imamsız kalması mümkün değildir. Bu nedenle İmam Muhammed gaybete girse bile Müslümanları, yardımcıları (Sefirler/Süferâ/Nüvvab) aracılığıyla

344 Tabâtabâî, Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa, 216.

345 Bozan, İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci, 98.

346 https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/ahmed-el-ktib-2018700 QR, bkz: 480

yönetmeye devam etmiştir. 12. İmam Muhammed gizlendikten sonra Şiî dünyayı bir süre yağ ticareti yaptığı için semmâm (yağcı) olarak nam salan Osman b. Saîd el-Âmirî (ö. 260) yönetmiş, bu sırada gizlenen imam ile görüşerek onun direktiflerini destekçilerine bildirmiştir. Aslında bu son derece kullanışlı bir fikirdi. Bir imam doğdu bazı kimseler onu gördü ama o gizlendi.

İlk sefirin ismi, doğum tarihi ve ölüm tarihi etrafındaki şüphe ve çelişkiler nedeniyle hayali bir şahıs olduğu yönünde şüpheler vardır. İkinci sefir, Osman'ın oğlu Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman el-Âmirî'dir. (ö. 305/917) imamın üçüncü sefiri, Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî'dir. (Hüseyin İbn Rûh) (ö. 310/922). Ondan sonra da sefirlik görev ve yetkisi kendi ailesinden Ebû-l Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'ye (Ali ibn Muhammed) geçmiştir.[347] Bu vekillerin tümü de Bağdat'ta yaşamıştır. İmam Mehdî'nin dördüncü vekili Rûh en-Nevbahtî ölümünden kısa süre önce İmam Mehdî'den bir bilgi notu alır ve bu mektupta artık hiç kimsenin Mehdî ile görüşemeyeceğini, Mehdî'nin zamanı geldiğinde ortaya çıkıncaya kadar büyük gaybete gireceğini bildirmiştir. Buna göre artık İmam Mehdî dünyaya Mehdî olarak geri dönünceye kadar hiç kimse gaybetteki imam ile iletişim kuramayacak, Şiî topluma âlimler liderlik edecektir. İmam ile iletişim kesilmiştir ve imamın büyük gaybete girmesi Şiî dünyayı lidersiz bırakmıştır.[348]

Şiî topluma imam adına âlimlerin liderlik etmesi Şiîlik içinde âlimlerin dinî-siyasî otoritesinin güçlenmesini beraberinde getirmiştir. Günümüzde İran ve diğer Şiî bölgelerde âlimlerin siyaseten de güçlü olmaları ve İran siyasetinin en önemli kurumu olan Velâyet-i Fakîh anlayışının gelişmesi işte bu tarihî sürecin sonucudur. Zîra Şîa'nın temel iddiasına göre imamlar tüm dünya Müslümanlarının liderliğini yapmak üzere Allah tarafından görevlendirilmişlerdir.

347 Ebûl Fazl İzzetî, Devrimci İslâm ve İslâm Devrimi, 123.

348 Uyar, Ahbârîlik: İmâmiyye Şîasından Düşünce Ekolleri, 35.

Ne var ki imamlar tarihin hiçbir döneminde ne bir devlet başkanlığı yapmış ne de bir beylik idare etmiştir. Yalnızca Ali (r.a) 5 yıl hilâfet görevi ifa etmiş ve bu yıllar da savaş ve kargaşa ile geçtiği için kâmil manada mütemekkin olamamıştır. Hz. Hasan'ın hilafet süresi ise yalnızca 6 aydır. Onun dışında hiçbir imam insanların iş ve idarelerini ifa edecek şekilde iktidara sahip olmamıştır. 1178 yıldan beri herhangi bir imamın gelmediği dünya Müslümanlarının sorununu kim çözecektir? Bu siyasî sakincilik Şîa için büyük bir krizdir ve bu kriz ancak Humeynî'nin devrimiyle birlikte nispeten Velâyet-i Fakîh Kurumu aracılığıyla çözülmüştür.

Şiî müellif Kuleynî kitabının bir bölümünde pek çok hadis rivayet ederek "Yeryüzünün imamsız kalamayacağını ve bir an bile imamsız kalırsa batacağını" aktarırken[349] öte yandan Hz. İbrahim'in nebî olmasına rağmen imam olmadığını ve bir süre sonra kendisine imâmet verildiğini[350] savunmaktadır. Böylece imâmet ile nübüvveti karıştırdığı gibi İbrahim imam ve hüccet değilken kimin hüccet ve imam olacağı hususunda da aşikâr bir çelişkiye düşmektedir.

Daha fazla sürdürülmesi mümkün olmayan, şüpheleri celbeden ve Mehdî'nin dönüşünün gecikmesiyle birlikte krize giren sefirlik dördüncü sefir ile bitmiştir. Son sefir yalancı sefirlerin çıkacağı ile ilgili uyarılarda da bulunmuştur. Sefirlik kurumu ciddi bir servete hükmettiği için Hallâc-ı Mansûr, Ebû Dülef el-Kâtib, Nusayrîliğin kurucusu Muhammed b. Nusayr gibi birçok yalancı sefir zuhur etmiştir. Bu yalancı sefirler dışında kendilerine sefir demeseler de pek çok kişi Mehdî ile ya gerçekte, ya bir mağarada ya da rüya yoluyla görüştüklerini iddia ederek itibar ve meşruiyet devşirmeye çalışmıştır.

Bu kişilerin en bilindik örneği ise Mehdî ile buluştuğunu iddia eden Şah İsmail'dir. Görüldüğü gibi sefirlik kurumu suistimale

---

349 Küleynî, *Usul'ü Kâfi*, 30, 453-455.
350 Küleynî, *Usul'ü Kâfi*, 13, 411.

son derece açık, sonradan icat edilmiş bir anlayışın ürünüdür. Şiî müellif Nevbahtî İmâmiyye Şîası'nı incelediği bölümlerde sefirlere hiç yer vermemiştir. Bu da sefirliğin de sonradan inanışa eklendiğini göstermektedir. Şîa'nın en sahih olarak gördüğü hadis kitabı el-Kâfî sefirlerle aynı dönemde yazılmış olmasına rağmen içinde sefirlerden hiçbir rivayet barındırmamaktadır. Sefirler taraftarlarına İmam Mehdî'nin dilinden mektuplar yazıp emirler göndermiştir ki bu mektup ve emirlerin metinleri de yoktur. Bunların Mehdî'ye ait olduğunu ispat etmek de mümkün değildir.

Matemler ve Şiî Mabedler

Şiîler her yıl Muharrem ayında caddelerde geniş kortejler oluşturarak yürüyüşler düzenler ve bu merasimlerde Hz. Hüseyin'in katline empati kurmak amacıyla sine ve sırtlarını döverler. Bu merasimlerde çoğunlukla ilk üç halifeyi, müminlerin annesi Hz. Âişe'yi ve ashabın diğer büyüklerini de hedef alan ve onlara hakaretlerin edildiği mersiyeler okurlar. Tüm resmi yalanlamalara rağmen herhangi bir araştırmacı internet ortamında yapacağı küçük bir araştırmada bile ashaba lanet okunan çok sayıda resmi törenin kayıtlarına ulaşabilir.

Şiîler'in duyguları coşturan, insan ruhunun bam tellerine dokunan ve bireyleri cûş u hurûşa getiren Hüseyin ve Ali mersiyelerinin yanında Hz. Rasûlullah'ı öven kayda değer bir sanatının olmaması şaşılacak bir şeydir. Rasûlullah onların ne şirlerinde, ne musikilerinde, ne hadis kitaplarında, ne fıkıh eserlerinde özne olmadığı gibi onun hayatını kaleme alan eserler telif etme noktasında da kısır kalmışlardır.

Rasûlullah'ın birlikte yiyip içtiği, beraber savaş ve gazalara katıldığı, birlikte hicret edip beraberce düğün ve cenazelere katıldığı, kendilerine kız verip kendilerine damat olduğu, birlikte sefere ve zafere yürüdüğü yarenlerinin tümünü, kısacası Peygamberimizin

hayat serüveninde adım adım onunla birlikte yürüyen yarenlerini ve sosyal çevresini kâfir gördükten sonra hangi malzeme ile hangi aktörlere atıf yaparak onun siyerini yazacaklar ki? Şiî siyer yazımı temelde şundan ibarettir:

Hz. Rasûlullah doğdu,
Hz. Rasûlullah peygamber oldu.
Ali Müslüman oldu
Ali hicrette Rasûlullah'ın yatağında uyudu
Ali güneşin yörüngesini değiştirdi
Ali rükû esnasında dilenciye sadaka verdi
Ali Rasûlullah'ın halefi seçildi
Peygamber vefat etti.

Matem merasimleri Büveyhîler döneminden itibaren Şîa içine girmiş hurafelerdendir. Şiî âlimler bu konuda başını Muhsin Emin'in çektiği ve matem merasimlerini bidat kabul eden ıslahatçı ekol ve Abdülhüseyin Sâdık'ın başını çektiği muhafazakâr ekol arasında ikiye bölünmüştür.[351] Abdülhüseyin Şeref Mûsevî "el-Mecâlisu'l-Fahira fi Meâtimi'l-Itrati't-Tahira" isimli eserinde Peygamberimizin Hz. Hamza'nın şehadeti üzerine gözyaşı dökmesi üzerinden kıyasla Şîa'nın bu tür ritüellerini meşru gösterme arayışına girişmiştir.[352]

Şiîler yine Rasûlullah'ın vefat eden oğlu İbrahim için de aynı delili getirmektedirler. Oysa Peygamberimiz yalnızca gözyaşı dökmüş, ne bağırıp çağırarak feryad u figan etmiş ne de kendisini dövmüştür. Kendisi bu fetvayı kıyas yoluyla vermiştir. Oysa Şîa'da kıyas bir istidlal yolu olarak kabul edilmez. Bu hususta âlimlerinden el-Meclisî, en-Nûrî ve el-Burûcerdî, Rasûlullah'tan şöyle

351 Abdullah b. Abdülaziz, Hz. *Hüseyin'in Katlinin Perde Arkası*, 66.
352 Abdulhüseyin Şerifuddin el-Mûsevî, *el-Mecâlisu'l-Fahira fi Meâtimi'l-Itrati't-Tahira*, 11.

buyurduğunu rivayet etmişlerdir: "Allah'ın buğz ettiği iki ses; musibet anındaki yakınma ve sevinç anında çıkarılan ses, yani ağıt ve şarkıdır."[353] Ağıt yakmanın yasaklandığına ilişkin Şiî rivayetlerin yanında Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında da gelen pek çok uyarı bulunmaktadır.

Şiî kaynaklarda Hz. Ali'den yapılan bir rivayete göre: "Üç şey cahiliye amellerindendir. İnsanlar kıyamet kopana kadar bu amellere devam ederler: Yıldızlardan yağmur dilemek, soy-sopa sövmek, ölülere ağıt yakmak." Bu rivayetlerden biri de el-Küleynî'nin Ebû Abdullah'tan (İmam Câ'fer) naklettiği şu sözüdür: "Ölünün ardından bağırıp çağırmak iyi ve yerinde bir davranış değildir. Ancak insanlar bunu bilmiyorlar. Sabır daha hayırlıdır"[354] Şiîler ise Hz. Ali'nin kendisi hakkında uyarıda bulunduğu iki cahiliye âdetine de sahiptir. Matem merasimleri ve Rasûlullah'ın eşleri ve ashabın da içinde olduğu soya sopa sövmek. Âyetullah Humeynî matem merasimleriyle ilgili şunları söylemektedir.

> "Bizi 1400 yıldır muhafaza eden bu minberler, sine dövmeler, gözyaşları ve ağıt okuyuculardır. Matem merasimleri, Hz. Hüseyin'in mektebini ihya etmek için birer mitingdir.[355]

Ne Peygamberimiz ne de ashab Benî İsrâil'in katlettiği, testere ile kestiği peygamberler için yas tutmamıştır. Esasında Şiîler'in matem merasimleri ve bu merasimlerde her akîl insanı rahatsız edecek şekilde kendilerini ve evlatlarını döverek ağlamaları ve kan akıtmaları gibi ritüeller Hz. Zeynep'in onlara karşı kabul olmuş

353 Meclisî, *Biharu'l-Envar*, LXXXII, 101; Núri, *Mustedreku'l-Vesail*, I, 144; Burûcerdi, *Câmiu Ehâdisi's-Şîa*, III, 486'da tahric etmiştir.
Bu lafızla Hacı Huseyn Burûcerdi, Cami'u Ehádisi's-Şîa, III, 372'de tahric etmiştir. Akt. Abdullah b. Abdülaziz, Hz. *Hüseyin'in Katlinin Perde Arkası*, 66.

354 Küleynî, *Usul-u Kâfi*, III, 226.

355 Yılmaz, *İmam Hüseyin'in Yasçıları: Gelenekten Günümüze İran'daki Şiî Matem Merasimlerinde Meddahlar*, 27.

bedduasıdır denilebilir. Zîra Kerbelâ günü Hz. Zeynep onları azarlayarak Şiîler'e şöyle beddua etmiştir: *"Hüngür hüngür ağlıyor musunuz? Vallahi çok ağlayın az gülün. Bu işin (Kerbelâ) utanç ve rezaletine bulaştınız.*[356]

Ne büyük ironidir ki Peygamberimizin sevgili eşine iftira ve hakarette bulunan Şiîler'e Allah masum hanımların iffetine dil uzatanlara verilen cezayı kendi elleriyle uygulatmaktadır. Malumdur ki iffetli kadınlara zina iftirası atmanın İslâm'da had cezası sopalanmaktır. Bu maddî cezanın yanında onların şahitliğinin kabul edilmemesi ve lanetlenmeleri de manevî bir cezadır. Onlar her merasimde kendilerini kırbaçlar ve zincirlerle döverek hem görünüm olarak insan onuruna yaraşmayacak derekelere düşmekte hem de kendi kendilerine had cezası uygulamaktadırlar. Şahitliklerine ve sözlerine güvenilmeyeceği ise zaten Şîa'nın takıyye nedeniyle tarih boyunca bizzat ispatladığı bir vakıadır.

Şîa'nın imamlara ait mezarlara verdiği olağanüstü önem, mezarlardaki abartılı ve çoğu zaman altın ve diğer mücevherlerin kullanıldığı süslemeler ve bu mekânlara yapılan ziyaretlerin hac statüsünde dinî ibadet sayılması gibi inanışların hiç birinin İslâmî referansı yoktur. Ehl-i sünnet kaynaklarında Hz. Muhammed'in kabri de dâhil kabirlerin ibadetgâh statüsüne getirilmesi yasaklanmış, üç mescid; (Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mecsid-i Aksâ) dışında hiçbir dinî mekânının dinî bir ibadet kastıyla ziyaret edilemeyeceği vurgulanmıştır. Ehl-i sünnet inancına göre dinî amaçlarla ziyaret edilecek üç mescit bulunmaktadır. Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: *"Sadece şu üç mescide* (ibadet amacıyla) *seyahat edilir: Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ."*[357] Ancak bu durum Şîa nezdinde farklıdır.

356 Esed Haydar, *Mea'l-Hüseyin fi nehdatih*, 295.

357 Buhârî, Mescidü Mekke 1, 6; Müslim, Hac 415, 511.

Şîa ise imamların kabirlerini birer hac ve ibadet mekânı haline getirmekte, kitleleri motive etmek, sevk ve idare etmek amacıyla tarihsel hafızayı canlı tutmaya çalışmaktadır. 11 imamın, Hz. Fâtıma'nın ve hâlâ yaşadığına inanılan İmam Mehdî'nin her daim bir Şiî'yi murakabe ettiği inanışı Şîa'nın en merkezî inançlarından biridir. Şiîler Hz. Fâtıma'yı da Hz. Meryem ile özdeşleştirmişler ve ona da bir kutsallık vermişlerdir.

> "Hiç şüphesiz ki alaylarını, resmî geçitlerini, ritüellerini ve törenlerini sahnelerken bir kitle hareketi, herkesin kalbinde bir duygu uyandırır. En aklı başında kişi bile, etkileyici bir kitle temaşasının havasına kendisini kaptırır. Hem seyredenlerde hem de törene katılanlarda bir neşe, bir içine sığamama duygusu belirir. Törenin kudreti ve ihtişamı karşısında hüsrana uğramış kişilerin, kendi kendine yeten kişilerden daha fazla duygulanması mümkündür".[358]

Eski İran'da milattan önce 900 yılında iktidara gelen Mecûsî Keyânîler hanedanlığının haksızca katledilen oğlu Siyâvüş ile Hz. Hüseyin hikâyesi özdeşleştirilmiştir. Efsaneye göre Keykubad'ın oğlu Siyâvüş haksız yere rakibi Efrasiyab tarafından acımasızca katledilir. Zerdüştler Siyâvüş'e mersiyeler yazmıştır ve her yıl ölüm yıl dönümünde pek çok ritüeller ile anma merasimleri düzenlerler. Bu matemlerde kan akıtılır, saç ve baş çekiştirilip insanlar bedenlerini döverek kendilerine zarar verirler. Bu merasimleri sahneleyen pek çok arkeolojik buluş da yapılmıştır. Bu merasimler Budistler arasında da yaygındır. Kerbelâ matemlerinin Deylem bölgesinden gelerek Abbâsî hilâfetini gasbeden Büveyhîler tarafından ilk defa organize edilmiştir.[359] Kendini zincirle dövmek, ateş

358 Hoffer, *Keskin İnançlılar*,

359 Daryaee, Malekzadeh, The performance of pain and remembrance in late ancient Iran. *The Silk Road, 12*, 57-64.

üzerinde çıplak ayakla yürümek ve benzeri ritüeller başka agnostik inanışlarda da mevcuttur. Bu tür ağıt ve merasimlerin bizzat Peygamberimiz tarafından yasaklandığı dikkate alındığında tüm İslâm dünyasında yalnızca Şiî coğrafyada yaygın olması Mecûsî kökenine ilişkin önemli bir veridir.





Hartmann Schedel (1440-1514). Nuremberg Chronicle, Ortaçağ Avrupa'sında Almanya'dan bir görsel

Katolik Hristiyan inanışında da günahları nedeniyle kendini dövüp kırbaçlamak yaygındır. Hatta 13. yüzyılda Papa Clement VI (1349) kendini dövme ritüellerinin aşırı bir hal alması nedeniyle bir fetva yayınlayarak bunu lanetlemiş ve yasaklamıştır. Bu tür ritüeller günümüzde bile İtalya, İspanya, Hindistan ve yerli Amerikalılar arasında yaygındır. Şiîlik bu ritüelleri bu yerel inanışlardan kopyalayarak Hz. Hüseyin'i anma merasimlerine dönüştürmüştür. Bu tür merasimlere neredeyse tüm pagan topluluklarda ve Mecûsîlikte de rastlamak mümkündür. Günümüzde Tayvan'da ve Çin'in bazı bölgelerinde Tayland'ın Puket bölgesinde gerçekleştirilen merasimleri yöresel kıyafetler ayırt edici olmasa Kerbelâ'daki ayinlerle pekâlâ karıştırılabilir.

Ramazan ayları Şiî dünyada son derece sönük geçerken Muharrem ayı büyük bir coşkunluk yaratır. Ramazan'ın yerine Muharrem'in, Kâbe'nin yerine Necef'in, Rasûlullah'ın yerine Ali'nin, peygamberliğin yerine imâmetin, zekât yerine humusun yerleştirildiği ve esas olanların sonradan ihdas edilenlerin gölgesinde eritildiği bir kültür Şiî şehirlerde hayalet gibi dolaşmaktadır. İran Devrimi'nin önemli isimlerinden Murtaza Mutahharî Şiî havzalarında Kur'ân ilimlerinde uzmanlaşmış kimselerin açlıktan öleceklerini, işsiz kalacaklarını itibar ve saygınlığını yitireceğini ancak binlerce kişinin şerhleriyle beraber Usûl'ü Kifâye'yi yazmayı bildiğini belirtir.[360] Bu durum Şiî dünyada Kur'ân'a gereken önemin verilmediğini ve Şiî âlimlere ait efsanelerle bütünleşmiş kitapların onun yerini aldığının önemli bir göstergesidir.

Şiî liderler ve din adamları için bu kutsal kabul edilen mekan ve makamlar kullanışlı birer araca dönüştürülmekte, pragmatik gayeler için dinî emir ve yasaklar göz ardı edilmektedir. Oysa kendi kaynaklarında Hz. Ali'nin kabrinin yerden yüksek yapılmadığı,

360 Mutahharî, *Nakdu'l-Fikriddini*, 77-78.

düzleştirildiği[361] bilgisi yer almakta Şiî hadis kitaplarında mezarların ihtişamlı binalar haline getirilmesi ve mescit inşa edilip namaz kılınması yasaklanmıştır.[362] Hilâfeti döneminde Medine'ye hükmeden Hz. Ali'nin ne kendi eşi Hz. Fâtıma ne de Peygamberimizin sade kabirlerine müdahalede bulunmadığı, oraları mescide çevirmediği, oraları hac ve benzeri bir lahuti mana yükleyerek ziyaret etmediği bilinmektedir.

Bu bağlamda Şahin'in yerinde ve mühim tespitleri alıntılamaya değerdir:

> "Şiîlik varlığını bağladığı kavram ve olayları sıklıkla tekrarlamak suretiyle müntesipleri nezdinde diri bir duruş ve berrak bir bilinç geliştirmeyi hedefler. Şiîler'in ısrarlı bir şekilde tarihe bu anlamda yolculuk yaptıklarını, özellikle var oluşlarını acıların güçlü şekilde sembolize edildiği tarihî olaylarla irtibatlandırarak oluşturdukları görülmektedir. Şiîler'in bu tavrını Vamık Volkan'ın seçilmiş travma kavramıyla karşılayabiliriz. O, bu terimi, "bir grubun atalarının başına gelen bir felaketin kolektif anısını tanımlamak üzere kullanır. Seçilmiş travma çoğu yaşamları boyunca asla bir araya gelmeyecek olan binlerce ya da milyonlarca bireyin aynı etnik, dinî, ulusal ya da ideolojik gruba ait olmaya dayalı yoğun bir aynılık duygusuyla birbirlerine bağlanmış olan bir geniş grubun şiddetli bir ortak kayıpla ve umursamazlık duygusuyla yüzleşmesine, bir başka grubun kurbanı olmasına ya da paylaşılmış alçalma ve incinme duygularına yol açan bir olayın zihinsel tasarımıdır. Seçilmiş travma, anlatılan hikâye ve çocukların babalarını taklit etmelerinden daha fazla bir şeydir. Seçilmiş travmada aktarılmak istenen temel duygu,

361 Küleynî, *Usul-u Kâfi*, I, 458.

362 Küleynî, *Usul-u Kâfi*, I, No 735-736; III, 228, 390.

özbenlik imgeleridir. Örselenen grupta farklı ebeveynler tüm incinmiş özbenlik imgelerini, aynı olaya gönderme yaparak çocuklarına aktardıkları için paylaşılmış bir trajedi imgesi gelişir. Grubun yeni bir kuşağı, atalarının örselenmesine ait bu imgeyi paylaşarak birbirleriyle kaynaşırlar. Zamanla gerçek trajedinin zihinsel tasarımı, geniş grup kimliğinin temel belirteci haline gelir. Paylaşılmış, örseleyici bir olayın zihinsel tasarımı, seçilmiş bir örselenme haline geldiğinde olaya ilişkin gerçek öykü, artık özel bir anlam taşımaz. Burada temel olan şey, belirtecin görünmeyen gücünün, grup üyelerinin tarih aracılığıyla sürekli bir aynılık duygusunda bir arada tutunmasıdır. "Seçilmiş zafer" ve "seçilmiş travma", Volkan'a göre geniş grup kimliğini oluşturan yedi "ilmik'ten altıncısıdır. Seçilmiş zafer, bir grubun üyelerinde başarılı olma ve başka grup üzerinde zafer kazanma duygusu yaratan olaylar için de kullanılır. Gerek seçilmiş zaferler gerekse de seçilmiş travmalar bebeklikten itibaren âdetâ anne sütüyle beraber çocuk tarafından içilir. Yani, seçilmiş zaferler ve seçilmiş travmalar çocuk büyüdükçe ebeveynin bilinçli ve bilinç dışı konuşmaları, öyküleri, ninnileri ritüelleri ve daha sonra eğitim ve toplumsal festivallerle şarkı ve törenlerle insanın iç dünyasına alınmaya devam eder".[363]

Şiîler çeşitli yerleşim merkezlerinde kendilerine bir kök inşa etmek gayesiyle türbeler inşa etmekte ve bunları imamlara ve saygın kişiliklere mal etmektedirler. Bu muhayyel türbelerden ilki mezar yeri belli olmayan Hz. Ali'nin kabridir. Şiîler'in Hz. Ali'nin mezarı olarak gösterdikleri yer mesnedsiz bir tahminden ibarettir. Şiî âlim Şeyh Müfîd'in *el-İrşâd* kitabında aktardığına göre Harun er-Reşîd

363 Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, 42.

bir av sırasında ceylanların bir tepeye sığındığını ve köpeklerin onlara yanaşamadığını görmüş, orayı kazmalarını emredince de yerden bir levha çıktığını ve levhada *"Burası Nuh Peygamberin Ebû Tâlib oğlu Ali'ye ayırdığı yerdir"* yazıldığını gördü.[364] Peşâver Geceleri isimli Şiî propaganda kitabında ise levhanın Süryânice olduğu ve Hz. Nuh'un bu mezarı 700 yıl önce yazdırdığı yazmaktadır ki Harun er-Reşîd ile Hz. Nuh arasındaki zaman dilimi tüm kaynakların ortalamasına göre bile iki bin yıldan daha uzun bir süredir. Bir kere Hz. Musa'nın yaşamı bile milattan önce 1300'lere dayanmaktadır ki bu bile başlı başına bu iddiayı yalanlamaktadır.[365]

Harun er-Reşîd bir Sünnî'dir. Şiîler'in Hz. Ali'nin kabrinin yerini bir muarızları aracılığıyla ve ona bir keramet isnat ederek tespit etmeleri de ayrıca gariptir. Afganistan'ın Mezar-ı Şerîf (Belh) kentinde yer alan Ali (r.a) kabri de ona ait değildir. Yine Şam'da yer aldığını iddia ederek uğruna bir milyon Suriyeli Müslümanı katlettikleri Seyyide Zeyneb Türbesi de aslen Mısır'dadır. Şiî mabedlerin bu denli ihtişamlı oluşunun arkasında da yine devlet geleneğinin dine yansıması ve şekilcilik vardır. Zîra bir şeyin özü ne denli zayıflarsa ambalaj ve şekli o kadar ön olana çıkar. Uzak Asya'daki Budist tapınaklarda gözlemlenen altın işlemeler, ihtişamlı kolonlar ve kubbeler, rengârenk süslemeler Şiî mabedler tarafından kopyalanmıştır.

Kur'ân'ın Tahrif Edildiği İnancı

Ana akım İmâmiyye'ye mensup Şiî âlimler tarih boyunca muteber hadis kaynaklarında Kur'ân'ın tahrif edildiğiyle ilgili çokça rivayetin bulunduğunu inkâr etmezler. Ancak bazı Şiî âlimler bu

364 Müfid, *On İki İmam'ın Hayatı*, 55.

365 Sifil, *İstanbul Celseleri-1 Şia'nın Peşâver Geceleri İsimli Kitabına Reddiye*, 68.

rivayetleri zayıf görürler ve Kur'ân'ın tahrif edilmediğine inanırlar.[366] Ne var ki bu iddialar onların en sahih kitaplarında yer alır ve bazı kesimlerce şiddetle savunulur. Şiî eserlerde Kur'ân'ın tahrif edildiğiyle ilgili 1200 hadis rivayet edilmiştir.[367] Bazı âlimler bu sayıyı iki bine çıkarmaktadır.[368] Şiî âlim Âyetullah Kemâl el-Haydârî bu rivayetlerin 200'ünün Şîa hadis usulüne göre sahih olduğunu, hatta bu rivayetlerin Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili hadislerden de daha sahih ve daha fazla olduğunu belirterek Şîa'nın iç çelişkisine dikkat çekmektedir. Bu yöndeki hadislerin çokluğu onlar açısından haberin tevatür derecesine erişmesine neden olmuştur. Şiîler İmam Ca'fer-i Sâdık'tan yaptıkları müzevver bir rivayete göre onun şöyle dediğini savunmaktadırlar:

> "Fâtıma *aleyhisselam*'ın mushafı da bizim yanımızdadır. Onlar ne bilsinler ki, Fâtıma'nın mushafı nedir?" Ravi der, ben dedim ki: "Fâtıma *aleyhasselam*'ın mushafı nedir?" Buyurdular ki: "O bu Kur'ân'ınızın üç katı kadar olan bir kitaptır. Allah'a yemin olsun ki, onda Kur'ân'ınızdan bir harf bile yoktur."[369]

Esas itibariyle Kur'ân'ın tahrif edildiğine inanmadan Şiî olmak ve Şiîliğin temel doktrinlerini savunmak mümkün değildir. Zîra imâmet gibi dinin en esas sütunu kabul edilen bir akîdenin Kur'ân'da geçmemesi, Şîa'nın bir bütün olarak toplu bir ihanetle itham ettiği ensar ve muhacire ve ferden ferda ashabın önce gelenlerine yönelik Kur'ân şahitlikleri ancak Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasıyla cevaplanabilir. Kur'ân'da soğan ve sarımsak bile geçmekte ancak imâmet geçmemektedir. Kur'ân'da hüdhüd kuşu bile iki

366 Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 230.

367 https://www.youtube.com/watch?v=porjVInimHk Âyetullah Kemal el-Haydari QR, bkz: 480

368 Örneğin Nureddin el-Tabersî, *Faslu'l-Hitap* kitabında bu iddiadadır.

369 Küleynî, Usul-u Kâfi, I, 405, Hadis No: 630

defa geçmekte ama Şîa'nın akîdesinin en temel sütunu olan imâmet hiç geçmemektedir.

Hem Hz. Ebû Bekir hem de kızı Hz. Âişe Kur'ân'da anılırken hiç bir Şiî imama yer verilmemiştir. Allah'ın bu ümmeti dinin en temel direği olan imâmet bilgisinden yoksun ve imamdan da mahrum bıraktığı düşünülemez. Kur'ân'da zina edenin cezalandırılacağı, faiz yiyenin cezalandırılacağı konuları yer alırken imâmetin kendisi hiç geçmediği gibi imâmeti inkâr edenin hükmü de geçmemektedir.

Kur'ân Şiîler'in -hâşâ- Peygamberimizin emirlerine muhalefet edip ondan sonra onun mirasına ihanet ettiklerini savunduğu ashab tarafından toplatılmış, çoğaltılmış ve nakledilmiştir. Ehl-i sünnet ashab'ın tek tek masum olduklarını savunmaz ancak onların toplu olarak bir bâtılda karar kılmayacakları da sabittir. O halde Şîa kendilerini en ağır ithamlarla suçladığı ve küfür damgası vurduğu ashabın nakline nasıl güveniyor? Osman el-Hamis'in sorduğu soruyu soralım: Şiîler'in Hafs'a, Verş'e, Kâlûn'a veya ed-Dûrî'ye kadar varan senedleri nerede?[370]

Şiîler'in elinde bulunan ve zaman zaman tahrif edildiği şüphesini hortlatarak inkâra yeltendikleri Kur'ân ancak Hz. Osman (r.a) tarafından toplanmış ve tüm kıraatler Sünnî kurralar tarafından nakledilmiştir.[371] Şiîler buna ek olarak hadis ve tefsir usullerini de Ehl-i sünnet'ten almıştır. Şiî müfessirlerin en erken yazılanı hicrî 3. yüzyılda yazılmıştır.[372] Şiî grupların tümüne bakıldığında usul, fıkıh, hadis metodolojisi, siyer ve diğer İslâmî bilim alanlarında Ehl-i sünnet'e bağımlı oldukları, kendi original kaynaklarının

370 Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 24.
371 Tabatabai, *İslâm'da Kur'an*, 135-146.
372 Tabatabai, *İslâm'da Kur'an*, 61.

son derece kısıtlı olduğu görülür. Şîa'ya göre Kur'ân tevatüren gelmemiştir zîra Müslüman saydıkları sahâbe sayısı bile bir kaçtır

Şîa'nın tanınmış âlimlerinden Hüseyin b. Muhammed Tâkî en-Nûrî et-Tabersî Kur'ân-ı Kerîm'in değiştirilmesi bahsinde bir kitap telif etmiştir. Telif ettiği kitabın ismini ise *"Faslu'l-Hitap Fî İsbâtı Tahrif-i Kitab-i Rabbil Erbab"* (Rablerin Rabbi'nin Kitabı'nın Tahrif Edildiğini İspatta Son Söz) koymuştur.[373] Tabersî bu kitabı telif etmesine rağmen Şiîler onun Necef'teki kutsal bölgelerine gömülmesine izin vermekten geri durmamışlardır. Nûrî et-Tabersî kaleme aldığı *"el-İhticâc"* isimli diğer bir eserinde, Hz. Ömer'in diğer sahâbe efendilerimizle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'i açıkça tahrif ettiğini ve Kur'ân-ı Kerîm'in orijinal halinin bir tek Hz. Ali'de bulunduğunu iddia etmektedir. Et-Tabersî, Hz. Ali'nin Kur'ân-ı Kerîm'in orijinal haline"el-Kâim" ismini verdiği ve 12. imamın ortaya çıktığı zaman açıklayacağını dile getirmekte, buna dair bir rivayette bulunmaktadır.

Şeyh Muhsin el-Kâşi olarak bilinen Şiî müfessir, Şîa'nın seçkin müfessirlerinden olan büyük bir müfessirden şunu nakleder: "Ebû Ca'fer dedi ki: "Allah'ın kitabında bir noksanlık veya ziyade olmasaydı, aklıselim için hakkımız gizli kalmazdı. Kâimimiz (beklenen Mehdî) kıyam etseydi, Kur'ân onu doğrulardı."[374] Bu, aynı zamanda gizli imamın günümüz itibariyle bile ortaya çıkmaması nedeniyle Kur'ân-ı Kerîm'in tam halinin Şiîler'in elinde de bulunmadığına ilişkin bir kabuldür. Şeyh Gızzî, Şiî ulemânın bu kitabı ısrarla gizleyip utanmasını şaşılacak bir şey olarak görmekte ve bu kitabın imamların hadislerinden başka bir bir şey içermediğini söylemekte ve "öyleyse neden akîdenizi gizliyorsunuz?" diye

373 Bkz. Et-Tabersî *Faslul Hıtab fi ispati Tahrifi Kitabi Rabbil Erbab.*

374 Es-Safi, Muhsin el Kâşi 6. Mukaddime 10.s Tahran Akt. İhsan, İlah, Zahir, Şia ve Sünnet, s. 86.

sormaktadır. Şîa'nın en önemli hadis kitabı olan Küleynî'nin *"el-Kâfi"* isimli eserde Kur'ân'ın tahrif edildiğiyle ilgili yirminin üzerinde rivayet bulunmaktadır. İran devrimi lideri Âyetullah Humeynî de *"Keşfü'l-Esrâr"* isimli ünlü kitabında sahâbeyi Kur'ân'ı tahrif etmekle suçlayarak şunları söylemektedir:

> "O kimseler (Sahâbeler) için Hz. Ali'nin hilâfetine delalet eden âyetleri Kur'ân'dan çıkarmak kolay oldu. Aynı şekilde semavi kitabı tahrif etmek ve Kur'anı dünya ehlinin gözünden tamâmen uzaklaştırmak onlar için kolay oldu".[375]

Humeynî İmâmet meselesinin Kurân ve sünnet naslarıyla kesinleşen İslâm'ın esaslarından biri olduğunu açıklamakta ve kitabının büyük bölümünü bu konuya ayırmaktadır. Âyetullah Humeynî kitabında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın diğer sahâbelerle birlikte Kur'ân'ın açık pek çok âyetine muhalefet ettiklerini iddia etmektedir.[376] Humeynî de eserlerinde Kur'ân'ın tahrif edildiğini savunmakta ve şöyle söylemektedir:

> "Şayet Kur'ân imamın ismini açıkça zikretseydi, İslâm'a ve Kur'ân'a sırf dünyalık ve riyaset elde etmek için bağlanmış, Kur'ân üzerinden kötü emellerini gerçekleştirme arzusunda olan kişiler Kur'ân'dan imamla alakalı olacak ayetleri silmeye ve semavî kitabı tahrif etmeye yeltenebilirlerdi. Bu durumda bu utanç kıyamet gününe kadar, ebediyen Müslümanların üzerinde kalır, Yahudilerin ve Hristiyanların kitaplarının başına gelen hadiseleri Müslümanlar da yaşardı."[377]

Muhammed b. Yakup el-Küleynî *"Usul-u Kâfi"* isimli eserinde *"Kur'ân'ın Tamamını Ancak İmamlar Cem Etmiştir"* başlığı altında imam Ca'fer'in Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın indirdiği şekli ile

375 Humeynî, Keşfü'l-Esrâr, 114.
376 Humeynî, Keşfü'l-Esrâr, 122-124.
377 Humeynî, Keşfü'l Esrar, 122.

tamamen toplandığının yalan olduğunu, Kur'ân'ın tahrif edildiğini, sadece Ali b. Ebû Tâlib'in ve ondan sonraki imamların Kur'ân'ı tamamen ezberlediklerini iddia etmektedir.[378] El-Küleynî bu iddiasına destek olarak imam Ebû Ca'fer'den başka bir rivayet naklet-mekte ve rivayette, "*Hiç kimse vasîlerden başkasının Kur'ân'ı zâhiri ve bâtını ile cem ettiğini iddia edemez*" demektedir. Burada vasîler sözü ile kastedilen Şîa'nın 12 imamıdır.

Şiî âlimler Kur'ân'ın tahrif edildiği üzerine kitap yazan âlimlerini zemmetmek yerine övmekte ve ne onlarla ne de söyledikleriyle aralarına herhangi bir mesafe koymamaktadırlar. Örneğin "Faslü'l-Hitâb Fî İsbat Tahrîf-i Kitab Rabbi'l-Erbâb" kitabının yazarı Hüseyin b. Muhammedi't-Takiyyi'n-Nûri't-Tabersî (1320/1902) Şîa'nın son yüzyıldaki en ünlü âlimi Kâşifülgıtâ tarafından abartılı biçimde övülmektedir.[379] Kâşifülgıtâ Kur'ân'ın tahrif edildiği yönünde kitap yazıp bunun için Şîa'nın hadis kaynaklarından 600'ü aşkın rivayeti delil olarak kullanan Şeyh Nûri et-Tabersî için "Allah yarattıklarına tecelli etseydi işte bu benim nurumdur derdi" sözleriyle övgüde bulunmaktadır.[380] Oysa Rasûlullah Şîan'ın iddiasına göre ümmetine iki emanet bırakmıştır. Biri küçük emanet olan imâmet, diğeri ise büyük emanet olan Kur'ân'dır. Peki, Sekaleyn hadisinde geçen küçük sekl'i (Ehl-i beyt'in dinî otoritesi) inkâr edenler kâfir

378 Küleynî, *Usul-u Kâfi*, I, 184.

379 Kâşiülgıtâ, en-Nûri et-Tabersî hakkında şöyle demiştir: "Fakih ve muhaddislerin büyük âlimi, pak imamların rivayetlerini bir arada derleyen, öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin sahibi, Allah'ın yakin bilgiyi ifade eden hücceti... Analar artık böyle evlatlar doğurmuyor... Meşhur fazilet erbabı onun gerisinde kalmıştır. Kimse onun fazilet ve şerefine erişemez. Takva sahibi ve bağrı yanık biridir. Göğün melekleri bile onun takvasına beğeniyle bakarlar. O öyle biridir ki, Allah, yarattıklarına tecelli edecek olsa işte bu benim nurum der. Osman el-Hamîs, *Ehl-i sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 27.

380 Akt. Osman el-Hamîs, *Ehl-i sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, 29.

oluyor da neden büyük sekl'in (Kur'ân'ın) tahrif edildiğini dillendirip onun itibarını düşürenler kâfir olmuyor?

Şiî Sadûk İbn Bâbaveyh el-Kummî, kitabında şunu nakleder: " *Rasûlullah (s.a.v)'i şöyle derken işittim: "Kıyamet Günü üç şey Allah'a cc. şikâyetçi olarak gelir, Mushaf, Mescid (Kâbe) ve Ehl-i beyt. Mushaf diyecek ki: "Ya Rabbi! Beni yaktılar ve parçaladılar, Mecsid diyecek ki Ya Rab beni atıl bıraktılar. Ehl-i beyt ise diyecek ki Allah'ım bizi katlettiler, kovup sürdüler."*[381]

Tabersî'nin, bütün Şiîler tarafından dayanak gösterilen "el-İhticâc" adlı kitabında, Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm itikadına ve Allah'ın onlardan, onların da Allah'tan razı olduğu sahâbenin büyüklerine olan kinine delalet eden şu rivayeti, anlattıklarımızın hepsinden daha açıktır. Bu Şiî âlim şöyle der:

> "Ebû Zer el-Gıfârî'den gelen bir rivayete göre, Rasûlullah aleyhisselâm vefat edince Hz. Ali, Kur'ân'ı cem etti ve onu muhacir ile ensara getirdi. Rasûlullah aleyhisselâm'ın vasiyet ettiği şekilde onlara Kur'ân'ı arz etti. Ebû Bekir ve Ömer ilk sayfasında ashabı kötüleyen âyetler çıkınca Ömer atıldı ve şöyle dedi: "Ya Ali! Onu al götür, bizim ona ihtiyacımız yok." Ali aleyhisselâm onu aldı ve oradan ayrıldı. Sonra, kurra olan Zeyd b. Sâbit geldi ve Ömer ona şöyle dedi: "Ali bize, muhacir ve ensarı kötüleyen âyetlerin bulunduğu bir Kur'ân getirdi. Biz bir Kur'ân telif etmek ve ondan muhacir ve ensarı kötüleyen şeyleri çıkarmak istiyoruz." Zeyd bunu kabul etti ve dedi ki: "Şayet ben istediğiniz şekilde Kur'ân'ı yazmayı bitirsem ve Ali de tedvin ettiği Kur'ân'ı ortaya çıkarsa, tüm yaptıklarınız boşa gitmiş olmaz mı?" Ömer dedi ki: "Peki çare nedir?" Zeyd: "Çareyi siz daha iyi bilirsiniz" deyince Ömer: "Onu öldürmek ve ondan kurtulmaktan

381 Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, 175.

> başka çare yoktur." Halid b. Velid'in eliyle onu öldürmek istedi ama Halid buna güç yetiremedi. Ömer halife olunca Ali aleyhisselâm'dan Kur'ân'ı istediler ki, ellerindekiyle değiştirsinler. Ömer dedi ki: "Ey Ebû Hasan! Ebû Bekir'e getirdiğin Kur'ân'ı getirirsen onu cem ederiz." Bunun üzerine Ali aleyhisselâm: "Heyhat! Buna bir yol yoktur. Ben onu Ebû Bekir'e aleyhinize delil olması, kıyamet gününde: "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyin diye getirdim. Yanımda olan Kur'ân'a soyumdan olan vasîler ve temiz olanlar dokunabilir" dedi. Ömer dedi ki: "Onun açığa çıkması için bir vakit var mıdır?" Ali aleyhisselâm cevap verdi: "Evet, benim soyumdan, Kâim ortaya çıktığında onu açıklar ve insanları ona yönlendirir."[382]

Günümüzde Şiî âlimlerin kâhir ekseriyeti Kur'ân'ın iki kapak arasında elimize ulaşan kitap olduğunu ve tahrif edilmediğini kabullenmektedirler. Ancak bunu söylemenin bir maliyeti vardır. Şiî kaynaklarda Kur'ân'ın tahrif edildiğile ilgili iki bine yakın hadis bulunmaktadır. İmâmet ile ilgili ise bunun yarısı kadar bile hadis yoktur. Bir mezhebin hadis külliyatından iki bin hadisi o mezhebin bizzat taraftarları reddediyor ise artık o mezhepten söz edilebilir mi? O zaman imâmet ile ilgili hadislere nasıl itimad edilecektir? Eğer Peygamberimiz ümmete iki emanet (Kur'ân ve Ehl-i beyt) bırakmışsa ve bu emanetin en mühim olanı tahrif edilmişse o zaman küçük emanete nasıl inanılsın?

Şîa yüzyıllar boyu işte bu dışı tatlı içi acı fikirleri savunmuş, ancak gerçekte bu iddiaların önce kendisine ait en merkezî akîdenin altını oyduğunun farkına çok geç varmıştır. Günümüzde ise Şîa'nın aslında Kur'ân'ın tahrif edilmediği yolundaki düzeltmeleri virajı alınamayacak derecede bir sapmanın viraj alma çabasından ibarettir.

---

382 İhsan İlahi Zahîr, *Şîa ve Sünnet*, 86-87.

Bu gerçekten hareketle Şiîler Kur'ân'ın tahrif edildiği yönündeki yüzlerce rivayete rağmen öz gelenekleri ve hadis kitaplarıyla savaşma pahasına bu görüşlerinden rücu etmişlerdir. Şîa'nın aynı zamanda hem Kur'ân'ın iki kapak arasında olan ve bize kadar ulaşan kitap olduğuna iman edip hem de onu rivayet eden sahâbeyi güvenilir olmamak bir yana kâfir sayması büyük bir tutarsızlıktır. Bu da onların özensiz ve katı nakilcilik (fideizme) anlayışının ne denli çelişkili ve mahsurlu olduğunun en bariz göstergelerinden biridir.

ŞİÎLİĞİN TARİHSEL SÜREÇTE GELİŞİMİ VE AŞIRI ŞİÎ AKIMLARIN ETKİSİ

Aşırı Şiî Gruplar (Ğulât-ı Şîa) ve Abdullah İbn Sebe

Şiîlik'le ilgili araştırmalarda Ehl-i sünnet ulemâsının konuyu iki ayrı dönem olarak incelediğini belirtmek yerinde olacaktır. Hz. Ali'nin hilâfete diğerlerinden daha layık ve fazilet bakımından Hz. Ömer (r.a) ve Hz. Ebû Bekir'den üstün olduğu görüşünü savunan '*Tafdîlî*' Şiîler Ehl-i sünnet tarafından Müslüman görülmekte ve bu bakış açıları içtihadî (dinîn temel konularından sayılmayan görüş farklılıkları) bir konu olarak telakki edilmektedir. İlk dönem âlimler arasında Ali (r.a) sevgisi nedeniyle Şiî olarak nitelenen Ehl-i sünnet âlimleri de bulunur. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hz. Ali'den üstün olduğunu savunan Şerîk b. Abdullah bunlardan biridir. Ehl-i sünnet âlimlerin cerh ve ta'dil süreçlerinde Şiî eğilimi olmasına rağmen muteber gördükleri âlimler de bulunur.

Eğer onların Şiîliği akîdevî bir sapma şeklindeki günümüz Şiîliği gibi olsa ya da öyle değerlendirilseydi Şiîlik konusunda en sert kanatta yer alan âlimlerden biri olan Zehebî kendisini güvenilir

görmezdi.[1] Ancak Şiîliğin tarihsel süreç içerisinde bir mezhebe dönüşmesi, mezheplerinin merkezine imâmeti yerleştirmeleri, imamlarının masum olduğu görüşünü dile getirmeleri, takıyye, mut'a nikâhı, sahâbe efendilerimize yönelik tekfire varan inanışlar neticesinde Şiîlik ciddi bir dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamda Ehl-i sünnet âlimleri Ali (r.a) dönemindeki Ali Şîası (Ali taraftarları) ile Hz. Ali'den sonraki dönemlerde bir mezhebe ve akîdevî bir olguya dönüşen Şiîlik arasında fark gözetmektedirler. Zamanla Şiîliğin inancı da tarihsel kurgusu da dönüşüme uğramıştır. Albert Houvrani, Şiîle'rin zaman içinde kendi tarihlerini oluşturduklarını, tarihte neler olduğu ve neler olmuş olması gerektiğine dair kendi görüşlerini geliştirdiklerine değinmektedir.[2]

Hz. Osman'a karşı isyanları tetikleyen kimselerin en ünlüsü Şiîlik açısından son derece önemli bir isim olan Abdullah b. Sebe'dir. Ünlü İslâm tarihçisi İbn Cerir et-Taberî, Abdullah b. Sebe'nin San'alı bir Yahudi aileden geldiğini, annesinin ise siyahî bir köle olduğunu aktarır.[3] Muhtemelen bir dönem Yemen'i zapt eden, Etiyopya ve Uganda bölgesinden gelen siyahî Falaşa Yahudilerin soyundandır. Osman (r.a) döneminde Müslüman olduğunu ilan eden Abdullah b. Sebe; Basra, Şam, Mısır gibi pek çok bölgede seyahatler gerçekleştirerek halkı Hz. Osman (r.a)'a karşı kışkırtmış, Hz. Muhammed (s.a.v)'in kıyamete yakın bir dönemde yeniden zuhur edeceği iddiasını ortaya atmıştır. Aynı zamanda Hz. Ali'nin iktidara daha layık olduğu yönündeki inancı da yaygınlaştırmıştır.

Muhammed Ebû Zehra, Şa'bî ve İbni Hazm el-Endülüsî'nin Şiîliğin kökeninde Yahudiliğin de etkili olduğu ile ilgili görüşlerine yer vermekte ve bu bağlamda Abdullah b. Sebe'nin Yahudi kökenli olmasını delil getirmektedir. Aynı zamanda "Şiîlik ve Yahudilik

1 Mehmet Ali Sönmez, "Şerîk b. Abdullah" DİA, XXXIX, 5-6.
2 Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, s. 226.
3 Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", DİA, I, 133-134.

arasında imamların ve Hz. Ali'nin yaşıyor olduğu ve bir zaman sonra tekrar geri döneceği yönünde inanç ile Yahudilerin İlyas (a.s)'ın ve Harun (a.s)'ın şu ana kadar diri oldukları" yönündeki inançları arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Ebû Zehra bütün bunlara değinirken aynı zamanda ilk dönem Şiîler'inin ve ılımlı Şiîler'in, Abdullah b. Sebe'yi değil bir Şiî, Müslüman dahi saymadıklarını belirtir, günümüzdeki bazı Şiîler'in Abdullah b. Sebe'yi benimsemelerini de yadırgar.[4]

Sünnî ve Şiî kaynaklarda Abdullah b. Sebe'nin Ali (r.a) konusunda ilk aşırılığa giden kişi olduğu yönünde farklı rivayetler bulunmakla birlikte ismi ve künyesi hususunda ihtilaf edilmiştir. Önemli olan husus hem Ehl-i sünnet hem de Şiî âlimlerin aktarımlarına göre Ali (r.a) henüz hayattayken kendisi hakkında, kendisinin de tasvip etmediği şekilde aşırılığa kaçan kimselerin varlığıdır.[5] Hz. Ali'nin imâmetinin farz olduğunu ileri süren ilk kimsenin İbn Sebe olduğu şeklindeki kayıtlar sadece Sünnî eserlerde değil Şiî kaynak eserlerde de mevcuttur. Şîa arasında en itibarlı milel müellifleri olarak bilinen erken dönem Şiî mezhep tarihçileri Kummî ve Nevbahtî, İbn Sebe'nin tarihte Ali (r.a) hususunda aşırılığa giden ilk kişi olduğunu kabul etmektedir. Nevbahtî, İbn Sebe'nin ilk üç sahâbeye dil uzattığını ve takıyye inancını ortaya attığını, nihayetinde Hz. Ali'nin onu Medâin'e sürdüğünü aktarmakta ve kendisinin Yahudi olduğunu, Yahudilikteki inanışları da İslâm'a taşıdığını belirtmektedir.[6]

Şîa'nın en büyük rical âlimlerinden biri kabul ettiği el-Keşşî iki önemli tespit yapmaktadır ki ikisi de itiraf niteliğindedir. Keşşî bazı ilim erbabının Abdullah İbn Sebe'nin Yahudi asıllı olduğunu, Ali

4 Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, 44.

5 Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 66.

6 Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa*, 95.

taraftarı olduğunu zikrettiklerine değinir. Yahudi iken Hz Musa'nın vasîsi Yûşa b. Nûn hakkında aşırı sözler söylediği gibi, Rasûlullah'ın vefatından sonra da Ali hakkında böyle sözler söylediğini, Ali'nin imâmetinin farz olduğunu dillendirip Ali'nin düşmanlarından berî olduğunu açıkça ortaya koyan ve muhaliflerini tekfir eden ilk kişi olduğunu söylemiştir. Keşşi devamla" bundan dolayı muhaliflerin Şiîliğin Yahûdilik orijinli olduğu söylediklerine değinir.[7]

Bu bilgiler ışığında İbn Sebe portresinin Şiî tarih kaynaklarında da aynı rolü üstlendiği anlaşılmaktadır. Kutluay, tarihte Şiî fikriyatını ilk çıkaranın İbn Sebe olduğu hususunda ittifak olduğuna değinir.[8] Gulât-ı Şîa'nın çıkışı Abdullah b. Sebe'nin taraftarlarına dayanmaktadır. Abdullah b. Sebe bazı kadîm dinlerde yer alan hulûl inanışını benimsemiş, davetini yapmış ve Allah'ın insan vücuduna girmesi nazariyesi ile Hz. Ali'yi ilah mertebesine çıkarmıştır. Hz. Ali'nin imâmetinin farziyyetini ilk ilan eden de yine Abdullah b. Sebe'dir.[9] Daha sonra kendisini Muhtâr es- Sekafî, Keysâniyye ve Hattâbiyye ekolleri takip etmiş ve belirli oranda kendisinden etkilenmişlerdir. Müstakil bir mezhep ve görüş olarak Şîa'nın oluşma sürecini tamamlayışı Keysâniyye fırkasıyla mümkün olmuştur.[10]

İbn'i Sebe'nin varlığını inkâr etme politikası Şiî âlimlerin yakın tarihte müsteşriklerden öğrendikleri bir yöntemdir. Tarihsel veriler ortaya çıkınca, dinî tartışmalar sırasında Şiîliğin membaına dönük şüpheler belirginleşip inkâr edilemez boyutta eski dinî inanışlara ve Yahudi kökenli İbn-i Sebe'ye dayandırılınca Şiî âlimler ecdatlarının tarih boyunca varlığını kabul ettiği İbn-i Sebe'nin tarihsel mevcudiyetini tartışmaya açmaya başlamışlardır. Abdullah

7 Şeyh Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi-ricâli'l-Keşşî*, I, 108.
8 Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, 49.
9 Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa*, 98.
10 Ziyauddin Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, 71.

b. Sebe'nin ismi Şiî kaynaklarda çokça geçmektedir.[11] Ancak Şiî büyüklere ait tarihsel metinler İbn-i Sebe'nin varlığını kabul ettiği için onun varlığını tümden inkâr etmek oldukça yeni bir savunma yöntemidir. Tarihçilerin ve milel âlimlerinin dönemin mezhepsel inançlarıyla ilgili çizdikleri çerçeve birbiriyle uyumludur. Şiî ve Sünnî mezhep tarihçilerinin verileri de ana hatlarıyla aynı şemayı ortaya çıkarmaktadır.

Gerek Sünnî gerekse de Şiî literatürde adı geçen fırkaların neredeyse tümü ismini liderlerinden alır. Tarihte ve günümüzde Nusayrîliğin var olduğunu kabul edip Nusayr isminde bir kişinin varlığını reddetmekle, İsmâilîliğin var olduğunu kabul edip İsmaîl'in varlığını reddetmekle Sebeiyyenin varlığını kabul edip İbn Sebe'yi reddetmek aynı şeydir. Her bir fırkanın kendi banisinin adıyla anıldığı bir düzlemde fırkanın kurucusunu inkâr etmek ancak hakikati çarpıtma gayretinin bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Erken dönemde Şîa'nın büyüklerinden Şeyh Tûsî *Mârifetü'r-Ricâl* kitabında İbn-i Sebe'nin varlığını kabul etmiştir.

En erken dönem Şiî milel müellifleri olan Kummî ve Nevbahtî de İbn-i Sebe'ye özel başlıklar açarak onun Şiîliğe İsrâiliyat bulaştırdığını ve Hz. Ali'nin onunla mücadelesini açıkça kabul etmişlerdir. Şiî tarihçi (Mirhund Muhammed b Handşah) "Ravzâtü's-Safâ" adlı kitabında Abdullah İbni Sebe'nin Mısır'da Hz. Osman (r.a)'a yönelik muhalefetin güçlü olduğunu gördüğü zaman Mısır'a yönelip orada faaliyetlerini yürüttüğünü, insanları aldatmaya başladığını belirtmektedir.[12] El-Keşşî -Şiîler'ce 4. masum imam olan- Zeynelâbidîn Ali b. el Hüseyin'den şöyle rivayet etmektedir:

---

11 Beşîr el-Mâzderânî, *Müsnedü Ebî Basîr*, 159; Seyyid Abdullah Şübber, *Mesâbîhu'l-envâr*, 369; Şeyh Muhammed Âsaf, *Mu'cemu'l-ehâdisi'l-mu'tebera*, I, 156.

12 Mirhund Muhammed b Handşah, *Ravdatus Safa*, II, 292, Akt. İhsan İlahi Zahîr, *Şia ve Sünnet*, 28.

> "Allah, bize atfederek yalan uydurna lanet etsin. Abdullah b. Sebe'yi hatırladım bedenimdeki tüm tüylerim diken diken oldu. O çok büyük biir iddiada bulundu. Vallahi Ali ancak Allah'ın salih bir kuluydu ve Rasûlün de kardeşiydi" [13]

Günümüzde ise bazı Şiîler "İbn Sebe'nin tek başına bu kadar insanı kışkırtmayı başarmasının makul olmadığı" yorumuyla ve Sebeiyye isimli bir fırkanın da varlığına rağmen onu inkâr etmektedirler. Oysa tarihteki büyük değişimler, büyük inkılap ya da fitneler pek çok kişinin müşterek çabasıyla ortaya çıktığı gibi, ismi en meşhur olanlarla anılır hale gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın çıkışına neden olan adam Gavrilo Princip zaten oluşan şartları harekete geçirmiştir. Şîa içerisinden çıkarak Şiîlik'te köklü sapmalara neden olan isimler de vardır. Örneğin Bahâîliğin kurucusu; Bahâullah, Haşhâşîliğin kurucusu Hasan Sabbah, Dürzîliğin kurucusu Ali ibn Ahmed, Nusayrîliğin kurucusu Hüseyin b. Hâmdân-ı Hasîbî gibi isimler tek başlarına yarattıkları etkiyle köklü sapmalara neden olmuşlardır. İnsanların çoğunun yeni iman ettiği ve İslâm akîdesinin henüz yaygınlaşmadığı bir dönemde bu tarz kitlesel isyan hareketlerini tetiklemek gayet kolaydır. İslâm'ın yeni fethettiği coğrafyalarda yeni siyasî ve dinî akıma muhalif geniş kitleleri harekete geçirmek için yalnızca bir kıvılcım yeter.

Şiîler İbn Sebe'nin Yahudî asıllı bir Şiî olarak tarihî bir şahsiyet olduğunu inkâr etmek yerine onun bâtıl fikirlerinin Şîa'ya ilham kaynağı olup olmadığını açıklamalıdır. Tarihî bir şahsiyet olarak varlığı ve yaşadığı sabit olan İbn Sebe'nin varlığını bir anlık yok saysak bile, ona atfedilen hulûl, recat, beda, Şiî tasavvurdaki biçimiyle mehdîyyet gibi inanışlar Şîa'nın iliklerine kadar işlemiştir. Muasır Şiî müellifler Abdullah b. Sebe'nin varlığını inkâr etme yolunu müsteşriklerden öğrenmişlerdir. Böylece Şîa için büyük bir

13 Şeyh Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi-ricâli'l-Keşşî*, I, 108.

baş ağrısı olan Yahudi asıllı İbni Sebe'nin aslında tarihte var olmayan hayali bir şahsiyet olduğunu iddia etmeye yeltenmişlerdir. Bu konuda Ebûbekir Sifil'in ifadeleri alıntıya değerdir:

> "Abdullah b. Sebe' diye birinin hiç yaşamadığını söyleyenlerin, öncelikle Julius Wellhausen, Leone Caetani, Bernard Lewis gibi bir kısım oryantalistler olduğunu, Şîa mezhebinin/itikadının oluşumunda daha başka dini, sosyal, kültürel ve tarihî olayların rol oynadığını ileri sürerek bu zatın varlığını reddettiklerini biliyoruz. R.A. Nicholson, M.T. Houtsma gibi başka bir kısım oryantalistlerin ise, Abdullah b. Sebe'nin varlığını inkâr eden oryantalistlerin görüşlerini reddederek bu zatın muhayyel bir figür değil tarihsel bir şahsiyet olduğuna dile getirdikleri ve sundukları malumdur. ... Kütüb-i Erbaa denilen dört temel kitapta dahi Abdullah b. Sebe" ismi geçmektedir, dolayısıyla böyle bir zatın varlığı Şiî kaynaklar açısından sabittir.[14]

Şîa'nın büyük âlimlerinden el-Kummî, *el-Makâlât*'ında Hz. Ali'nin imamlığını kabul etmenin farz olduğunu ve ahir zamanda Hz. Ali'nin yeniden yeryüzüne döneceğini ilk söyleyenin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman (r.a) ve diğer sahâbelere ilk hakaret edenin Abdullah b. Sebe olduğunu kabul etmektedir.[15] Sünnî âlimlerden eş-Şehristânî, İbn Sebe hakkında, "onun Hz. Ali'nin imamlığının kat'i olduğunu ilk defa söyleyen kimse olduğunu, İbn Sebe taraftarlarının oluşturduğu Sebeiyye fırkasının tarihte ilk kez "gaybet" ve "ricat" görüşünü ortaya çıkaran fırka olduğunu ve İbn

14 Sifil, *İstanbul Celseleri-1 Şia'nın Peşâver Geceleri İsimli Kitabına Reddiye*, 74; Sifil, *İhya ve inşa*, 358 vd. Muhammed Hüseyin et-Tebatebai de bunlardandır. Bkz. *Tefsirul-Mizan*, IX. 269 (Tevbe, 29-35).

15 Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şia*, 18.

Sebe'nin aslen bir Yahudi olduğunu" belirtir.[16] Ehl-i sünnet âlimleri İslâm tarihinde Tecsim görüşünü[17] ilk dile getiren kimsenin Şiîler arasından çıktığını iddia etmektedir. Amr b. Şurahbil Abdullah b. Sebe'den şöyle bir rivayette bulunmaktadır:

> *"Ali öldürüldü dendiği zaman İbn Sebe'nin şöyle dediğini işittik: 'Bize onun beynini bir kâse içinde getirirseniz dahi yine onun ölümünü doğrulamayız. O gökten inip yeryüzünün her bucağına hükmetmeden ölmeyecektir".*[18]

Şiîliğin Sebeiyye'den sonra aşırı bir diğer kolu da Gurâbiyye koludur. Gurâbiyye Arapça'da kargaya verilen isimdir. Bu fırka Ali (r.a) ile Hz. Muhammed (s.a.v)'in fizikî benzerliğinin bir karganın diğer siyah kargaya benzerliği kadar açık olduğunu, bu nedenle Cebrail'in vahiy getirirken yanlışlıkla Ali (r.a) yerine Hz. Muhammed'e getirdiğini iddia eder. Hem Hz. Muhammed (s.a.v) hem de Hz. Ali'nin fizikî özelliklerini tüm detaylarıyla anlatan şemâil kitaplarında ikisinin fizikî açıdan birbirlerinden farklılığına değinilir. Aynı zamanda nübüvvet ilk defa Hz. Muhammed (s.a.v)'e geldiğinde kendisi 40 yaşındayken Ali (r.a) henüz 9 yaşında idi. 9 yaşında bir kişinin henüz buluğ çağına bile ermemiş olduğu düşünüldüğünde dahi 40 yaşındaki birine benzemesinin ve karıştırılmasının mümkün olmayacağı aşikârdır. Burada genel anlamda Şîa'nın Sebeiyye, Gurâbiyye ve Keysâniyye gibi Şiî kollarını aşırı olarak gördüklerini ve onlara aşırı/sapkın Şîa anlamında Gulât-ı Şîa isimlendirmesi yaptıklarını belirtmek gerekmektedir.[19]

Aşırı gulât çevreler Şiî imamların yakın çevresini o denli etkisi altına almıştır ki İmam Ca'fer oğlu İsmâil'i bile Ebû Hattâb

16 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 165-166.

17 Allah'ı bir insana ya da bir mahlûka benzetme görüşü.

18 Bağdâdî, *El-Fark Beyn'el Firak*, 213.

19 Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa*, 148.

isimli aşırı Şiî'nin tesirinden kurtaramamıştır. Şiî rical âlimi Tûsî bir olayda Ca'fer es-Sâdık'ın Hattâbiyye kurucusuna "kâfir" diye hakaret ederek oğlu ile ilişkisini kesmesini istemiştir.[20] Ebû Zehra'ya göre Şiîlik'te cifir ilminden[21] ilk bahseden de Hattâbiyye ekolüdür. Hattâbiyye ekolü cifir inancına ek olarak beda görüşünü de savunmuştur. Bu itikadları ile Şîa'nın teşekkül sürecinde oldukça çarpıcı bir etkiye neden olmuşlardır. Zîra günümüzde Şiîliğin esaslarından kabul edilen görüşlerinden biri imamların gaybî bilgiye muttali oldukları hususudur. Gaybî bilgiye muttali olmanın en bilinen yollarından biri ise cifirdir. Yani imamlar kendilerine gayb ve veraset yoluyla ulaştığı iddia edilen bir tür ilim ile -kelimeler ve sayıların ilmiyle- bilinmeyeni, gaipte gerçekleşecek hadiseleri bilirler. İddia edilen bu üstünlük Şiî imamların itibarının ve kitlelerin kendilerine bağlılığının artmasına neden olmuştur.[22]

Şîa'nın aşırı kollarından neşet ederek zaman içinde farklı bir dinî kitaba sâhip yeni bir dine dönüşen bir akım da Bahâîliktir. Bahâîler Şîa'nın "Şehlik" isimli bir tarikatından neşet etmiştir.[23] Günümüzde İsrail'de kutsal tapınakları, Hindistan, İran ve Avrupa'da müntesipleri bulunan Bahâîliğin çıktığı yer İran'ın Şiraz bölgesidir. Mirza Muhammed eş-Şîrâzî tarafından ortaya atılan Bahâîlik, Fars bölgesinden destekçi toplamaya başlamıştır. Eş-Şîrâzî 1850 yılında idam edilmiş ancak Bahâîlik inancı devam etmiştir. Ondan sonra yerine en önemli talebesi Bahâullah geçmiş ve Bahâullah *"el-Kitabü'l-Akdes"* (en kutsal kitap) ismiyle bilinen Bahâîliğin dinî kitabını yazmıştır. Her yıl Rızvan Bayramı olarak isimlendirdikleri bir

20 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *İhtiyaru ma'rifeti'r-rical*, 612.

21 Her harfin bir matematiksel değerinin olduğunu ve bu harflerden müteşekkil cümlelerin gelecekte yaşanacak bazı olaylara ışık tutacağını iddia eden nazariye.

22 Ebû Zehrâ. *"İmam Ca'fer Sâdık"*, 226.

23 Onat-Sönmez, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 211.

bayram kutlayan Bahâîler'in kurucusu Mirza Ali Muhammed eş-Şîrâzî aslen İsnâaşeriyye inancındadır.

Kadiyânîlik olarak bilinen ve Mirza Gulâm Ahmed tarafından ortaya atılan dinî görüş de Hindistan'da ortaya çıkmış ve Bahâîlik ile ortak özellikler taşımıştır. Hem Bahâîlik hem de Kadıyânîlik düşüncesi içerisinde eski Mecûsîlik ve Mazdek inancına dair pek çok öğetinin bulunması şaşırtıcı değildir. Mehdîlik düşüncesi en yoğun biçimde Şîa kaynaklarında savunulmuş ve pek çok aykırı akımın tarih boyunca temel motivasyonu olmuştur.

Tüm bu sayılan Şiî fırkalar dışında, Şiîlikte Zeydiyye'nin kolları olmasına karşın, Zeydiyye'den kabul edilmeyen ve Gulât-ı Şîa sınıfına giren Cârûdiyye,[24] Beteriyye, Naîmiyye, Yâkûbiyye, Süleymâniyye, Muğribiyye, Muhammediyye, Nâvûsiyye, Semitiyye, Fâtımiyye, Vâkıfiyye, Hayretiyye, Hattâbiyye, Nusayrîlik ve Dürzîlik de Şîa'nın kolları arasındadır. Menhus tarihi iyice incelendiğinde görülecektir ki Râfızîlik bütün kötü grupların sığınağıdır.[25]

Ebû İshâk Muhtâr b. Ebî Ubeyd b. Mes'ûd es-Sekafî (ö. 67/687)

Şiî düşünce içerisinde yaygınlaşan aşırılık yanlısı görüşlerin biçimlenmesinde çok önemli rol oynayanlardan biri de Muhtâr es-Sekafî'dir. Önceleri Hâricî[26] düşüncede olan ve bir süre bundan dolayı hapis yatan Muhtâr es-Sekafî, hayatının bir döneminde Abdullah b. Zübeyr'e destek vermiş, Kerbelâ hadisesi üzerine Ali taraftarlığı fikrine kapılarak Hz. Hüseyin'in intikamını almaya and içmişti. Muhtâr es-Sekafî Şîa'nın uzun süren sessizliğinin ve sönüklüğünün ardından kayda değer bir isyan dalgası başlatarak

24 Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa*, 180.

25 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiilik ve Mahiyeti*, 58.

26 Hâricîlik'le ilgili mâlûmat çalışmanın ilerleyen bölümlerinde verilecektir.

başarılı olan ilk isimdir. Es-Sekafî isyanı o döneme kadar Emevîler'i yöneten ve ayrıcalıklı konumları bulunan Arap yöneticilere karşı denk/eşit şartlar talep eden ve sayıları da Arap Müslümanları geçen mevâlîden büyük destek almıştır.

Emevîler döneminde mevâlînin önemli bir kısmı köylerden şehre göç etmiş ve bu da tarımsal gelirlerin dramatik biçimde azalmasına neden olmuştur.[27] Şehirlerde istihdam imkânına kavuşamayan bu kitleler arasında devlete yönelik hoşnutsuzluklar baş göstermiş ve zaman içinde devlet karşıtı her harekete -buna Şiî hareketler de dâhildir- destek olmaya hazır ümitsiz bir kitle neşet etmiştir. Çoğunlukla İran ve Irak ehlinden oluşan mevâlî, zaten mevcut statükoyu temsil eden Emevîler'e öfkeliydi.[28] Emevîler'in Arap merkezli siyaseti ve yıldırım fetihleri (blitzkrieg) neticesinde İslâm toplumu bünyesine dâhil olan kalabalık mevâlî ve Gayrimüslim topluluklar Abbâsî Devleti'nin kurulmasına giden yolda uygun koşulların oluşmasına neden olan tepkiyi yaratmıştı.

Muhtâr es-Sekafî Kûfe şehrine yerleşerek, Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma dışında evlendiği Benî Hanîfe kabilesine mensup "Havle" isimli eşinden olan çocuğu Muhammed el- Hanefiyye adına davette bulunmaya başlamıştır. Gerçek halife olan Muhammed el-Hanefiye tarafından Hz. Hüseyin'in intikamını almakla görevlendirildiği, Hanefiyye'nin İslâm'ı yeryüzünde hâkim kılarak yenileyecek ve zulümle dolan dünyayı yeniden adalet ile dolduracak olan, beklenen "Mehdî" olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Muhtâr'ın bu fikirleri Arap ayrımcılığından[29] bunalan, bir kurtarıcı bekleyen, bir

27 https://www.youtube.com/watch?v=86s-0l1nOI4 QR, bkz: 480

28 Brockelmann, History of the Arabic Written Tradition - Supplement Volume 3, s.219.

29 Emevîler döneminde mevâlî Araplar'dan alınmayan ama sadece kendilerinden alınan vergilerden ve hukukun işleyişi sırasında mevâlî aleyhine yaşanan adaletsizliklerden şikâyetçiydi. Ancak mevâlinin önemli bir kısmı İslâmı içselleştirmemiş, çeşitli sapkın dinî inanışların taşıyıcılığını da yapmıştır.

kısmı da Mecûsî Farslardan olan ve İslâm'a düşmanlık besleyen mevâlînin dikkatini çekmekte gecikmemiştir.

Muhammed el-Hanefiye'nin, müteaddit kereler Muhtâr es-Sekafî ile bir ilişkisinin olmadığını ilan etmesine rağmen[30] Hz. Hüseyin yanlılarının intikam hırsı Muhtâr es-Sekafî'ye destek vermelerine neden olmuştur. Muhtâr es-Sekafî de Hz. Hüseyin'in katlinde dahli olduğu bilinen ve Kerbelâ katliamına iştirak eden sembol isimleri öldürmesi ile itibarına itibar katmıştır. Muhtâr'ın bizatihi el-Hanefiye tarafından desteklenip, onun duasıyla mansûr olduğu yönünde söylentiler bir sel gibi akmaya ve şehirlerin tüm sokaklarına su gibi sızmaya başlamıştır.

Ordusuyla birlikte Şam'a geldiğinde Mervânoğullarının egemenliğinden rahatsızlık duyan Tay kabilesinin liderlerinden Umeyr b. el-Hubâb ile aralarında geçen diyalog oldukça çarpıcıdır. Umeyr kendisine "Arap olmayan ordusuyla Şamlılar'a karşı nasıl savaşacağını sorduğunda Muhtâr cevaben savaşçılarının "Fars'ın at üzerinden inmeyen, atıcılıkta şöhret yapmış ileri gelenlerinin çocukları" olduğuyla övünmüştür.[31] Bu kişilerin çoğu Arapça konuşamıyordu. Sekafî isyanı bu yönüyle mevâlî, Mecûsî ögeler ve Emevî/Mervânî iktidara muhalif Arap kabilelerin ittifakının bir sonucudur. Vloten bu konuda şu tespitleri yapmaktadır:

> Fakat Muhtâr'ın zamanında, Şîa'nın epey bir kısmını tesir altında bırakan başka çeşit fikirler de görüyoruz. Aslında gayr-i Arab çevrelerde ifadesini bulan bu fikirler, eski İranlıların gnostik unsurlarla karışmış, belki de eski Babilonya dininden gelen, kendi meşrû krallarına yaptıkları herkesçe malum ibadetin bir kalıntısı gibi görünmektedir. [32]

---

30 Ragıp es-Sercânî, *Rasulullah'ın (S.A.V.) Doğumundan Günümüze İslam Tarihi*, s.217

31 Dineverî, İslâm Tarihi, 340.

32 Van Vloten, Emevî *Devrinde Arap Hâkimiyeti Şîa ve Mesih Akideleri*, 67.

Fikirleri Şîa içinde ilk defa dinî bir mezhebe dönüşen isim Muhtâr es-Sekafî'dir. Onun görüşlerinin günümüz Şiî düşüncesinde de hatırı sayılır etkisinin bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Erken dönem Şîa tarihçileri Kummî ve Nevbahtî, Muhtâr'ın Ali (r.a) hakkında İbn Sebe yanlılarına benzer ve hatta daha çirkin yakıştırmalar yaparak aşırıya gittiğini belirtirler.[33] Muhtâr es-Sekafî'nin ölümünün ardından takipçileri Keysâniyye isimli fırkayı meydana getirmiştir. Keysâniyye fırkası mensuplarının bir kısmı Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümü sonrası hayal kırıklığına uğramış ve kendisinin bir süre sonra dönecek "mehdî" olduğunu iddia etmişlerdir.[34]

Şîa'da gaybet görüşünün ilk ortaya çıkışı Hanefiyye'nin ölümü sonrasında gerçeklemiştir. Muhtâr es-Sekafî seciyeli-kafiyeli hutbeler vererek insanlara, kendisine vahiy geldiği iması yapmış ve geleceğe ilişkin kehanetlerde bulunmuştur.[35] Hz. Hasan döneminde, amcası olan Medâin valisine Hz. Hasan'ı tutuklayıp Muaviye'ye teslim etmesini ve böylece çokça ödül alacağını mektupla bildiren Muhtâr bir anda Ehl-i beyt savunucusu rolüne bürünmüştür.[36]

Muhtâr başta olmak üzere çeşitli Şiî liderler birçok topluluk arasına kendi casuslarını yerleştirmişlerdir. Bazı zamanlar bu casuslarıyla edindikleri gizli görünen bilgileri muhaliflerine ya da yandaşlarına haber verdiklerinde onların gaybı bildiği yönünde bir inanç oluşmaktaydı. Ancak bu kehanetler gerçekleşmediğinde "Allah'ın kararını değiştirdiği" şeklinde te'vile gitmiş ve bu da zamanla Şîa'da

33 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 106.

34 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 113.

35 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Fırâk: Mezhepler Arasındaki Farklar, 46.

36 Belâzuri, *Ensâbül-Eşrâf*, 29.

yer alan "beda"[37] görüşüne zemin hazırlamıştır. Şiîler yaşadıkları hezimetleri ve siyas başarısızlıkları açıklamak ve makulleştirmek adına beda görüşünü icat etmişlerdir.

Şîa zaman içinde kendisini İslâm toplumunun geri kalanından giderek daha fazla soyutlamaya başlamıştır. Muhtâr es-Sekafî'nin gerçekleşmeyen kehanetlerini açıklamak için kullandığı "beda" görüşü zamanla hemen hemen her Şiî fırkayı etkilemiştir. Aynı biçimde onun imamlık müessesesi ve mehdîlik düşüncesi de gelecek Şiî kuşakların Şiîliği kodifiye etmesine olanak sağlamıştır.[38] Günümüzde ilginç olan ise bizzat Şiî kitaplarında yer alan rivayetlerde "yazdığı bir mektupla amcasına Hz. Hasan'ı Hz. Muaviye'ye teslim etmeleri durumunda çok para kazanacaklarını" bildirip ihanet teklifinde bulunan Muhtâr'ı övmeleri ve onunla ilgili filmler hazırlamalarıdır.[39]

Emevîler döneminde iktidardan gayr-i memnun muhalif kitleler ve hatta Ehli Kitap'tan (Yahudilik ve Hristiyanlık) İslâm'a geçmiş gibi görünenler İslâm'ı tahrif etmek ya da iktidarla hesaplaşmak için dönemin ana muhalefeti sayılan Ehl-i beyt mensuplarına yakınlık göstermişler ve Ehl-i beyt sevgisini siyasî ihtiras ve emellerine ulaşmak maksadıyla araçsallaştırmışlardır. Gulât-ı Şîa'nın[40] ortaya çıktığı hicrî II. asırda pek çok Ehl-i beyt imamının alenen

37 Allah'ın (c.c) bazı kararlarını tebdil ya da iptal etmesi inanışı.

38 Her ne kadar Ehl-i Sünnet düşüncesi içinde de Mehdîlik görüşü olsa da bunun bir beklenti olarak en güçlü tezâhürü Şîa'da gözlemlenebilir. Şîa, imamları tanrı derecesine çıkarmasa da insanî boyuttan uzaklaştırmaya başlamıştır. Muhtâr Es Sekafî'nin yolunu sürdüren Keysânîler aynı zamanda ruhların tenâsühünü kabul etmiş, bir ruhun başka bir cesede geçmesi şeklinde tezahür eden tenâsüh inancını muhtemelen Maniheizm ve Hinduizm'den ödünç almıştır.

39 Şerif El Murtaza, *Tenzih'ul Enbiya*, 222.

40 Ana akım Şiî geleneğine göre bile aşırı ve sapkın fikirlere sahip olan Şiî gruplar.

kendilerini reddetmesine rağmen hâlâ onlara bağlılığını ilan eden ve onlar nâmına faaliyet yürüten kimseler bulunur.

İmamlar askerî-siyasî otorite ve caydırıcı güçten mahrum olmaları nedeniyle bunların faaliyetlerini engellemeye muvaffak olamamışlar, sadece kendileri nâmına faaliyet gösterdikleri yönündeki propagandalarını reddetmekle yetinmişlerdir. Ne var ki bir dönem bu görüşler çok fazla taraftar bulmasa bile tarihin ilerleyen dönemlerinde muhtelif fırkaların görüşlerinin ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu dar çerçevedeki görüşler ana akım Şîa'yı etkilemiştir.[41]

Kitle iletişim araçlarının bulunmadığı geniş bir coğrafyada yaşanan bu siyasî/ideolojik kamplaşmaların imamların kontrolünde olduğu iddia edilemez. Ehl-i beyt imamlarının kendi adlarını kullanarak aşırı fikirler yayan Gulât-ı Şîa'ya dönük tepkilerine ilişkin pek çok kayıt bulunur. Kendisi de bir Fâtımî ve Şiî olan Kadı Ebû Hanîfe en-Nu'mân, Hattâbiyye fırkası lideri Ebû Hattâb el-Esedî için şunları söylemektedir:

> "Ebû Hattâb, İmam Ca'fer b. Muhammed çağında onun davetçilerindendi. Tıpkı Muğire b. Saîd[42] gibi o da inkâra sapmış, kendisinin peygamber olduğunu, Ca'fer es-Sâdık'ın da Tanrı olduğunu ileri sürmüştür. Ca'fer es-Sâdık bu adamın faaliyetlerini duyunca her yöreye mektup yazmış ve kendisi ile bir ilişkisi olmadığını bildirmiştir."[43]

Bazı Ehl-i beyt mensuplarıyla Gulât-ı Şîa ve hatta zındık muhalifler arasında Abbâsî Devleti'nin kurulma sürecinde ve diğer isyanlarda olduğu gibi mutualist ve simbiyotik bir ilişki de söz

41 Muhtâr es-Sekafî ve Muhammed el-Hanefiyye olayı bunun en bariz örneğidir. Muhammed el-Hanefiyye defaatle Muhtâr'ın kendisini temsil etmediğini bildirse de Muhtâr kendisini ona atfetmeyi sürdürmüştür.

42 Burada ismi geçen Muğire b. Said, gulât-ı Şîa'dan sayılan ve Allah hakkında putperestliğe varan görüşleri olan bir Şiî'dir. Bu kişi de İmam Ca'fer döneminde ortaya çıkmış, Ca'fer es-Sâdık'ın ve babası Muhammed Bâkır'ın davetçisi olduğunu iddia ederek kendisine taraftar toplamıştır.

43 Ebû Zehrâ. "*İmam Ca'fer Sâdık*", 226.

konusu olmuştur. Gulât Şîa'nın İmam Ca'fer döneminde ona ait olmayan sözleri ona isnat ederek fikrî bir kargaşaya neden oldukları ve imamın karizmatik rolünden menfaat elde etmeye çalıştıklarına yönelik bilgilerin de pek çoğu yine Şiî kaynaklarda geçmektedir.[44] Ca'fer es-Sâdık kendisini İmam olmaya çağıran Ebû Müslim el-Horasânî'ye şunları söylemiştir: *"Sen benim adamlarımdan/davetçilerimden biri değilsin. Zaman da benim zamanım değildir."*[45]

Günümüzde muasır Şiîliğe atfedilen birtakım aşırı fikirlerin, tarihî süreç içerisinde Ali (r.a) taraftarlarına yapılan şiddetli baskıların bir neticesi olduğunu söylemek mümkündür. Zîra Ehl-i beyt ve Ali (r.a) taraftarları Emevîler döneminde uğradıkları şiddetli baskı ve koğuşturmalar neticesinde kapalı kapılar ardında örgütlenmiş ve organize olmuştur. Dolayısıyla inanç ve fikirleri şeffaf tartışma ortamından uzakta, tarafgirlik duygularıyla olgunlaşmıştır.

Hz. Hüseyin başta olmak üzere katledilen ya da tahammülfersâ eziyete duçar kılınan İslâm büyüklerinin intikamının alınması hususu bu dönemde en önemli motivasyon kaynağı olmuştur. "Herhangi bir dinî-politik hareket kendi kabuğuna çekildiğinde ya da yeraltına çekilmeye zorlandığında kendisini, ötekileştirdiği muhayyel bir düşman üzerinden tanımlama yoluna gider."[46] Şîa'nın genel psikolojisi Eric Hoffer'ın *Kesin İnançlılar* kitabında işaret ettiği "hüsrana uğrayanlar" kavramıyla anlamak mümkündür.

> "Varoluşumuzu şekillendiren güçleri genellikle kendi dışımızda arama eğilimine sahibizdir. Başarımızın ve başarısızlığımızın nedenlerini çevremize bağlamaktan kaçınmayız. Bundan dolayı, doygunluk hissi olan insanlar bunun iyi bir dünya olduğunu düşünüp onu aynen korumak, hüsrana uğramış kişilerse bu dünyayı temelden değiştirmek isterler."[47]

---

44 Resul Ca'feriyan, *Mâsum İmamların Fikrî ve Siyasî Hayatı*, 212.

45 Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 147.

46 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 12.

47 Hoffer, *Kesin inançlılar*, 20.

Ehl-i sünnet gerek geniş kitlelere erişim anlamında, gerek Gayrimüslim dünyaya karşı Müslümanların tek ve en etkili otorite ve temsilcisi olmak gerekse de iktidarı elinde tutması açısından doygunluk hissi gayet yüksek iken Şîa ideolojik başarısızlıkları itibariyle hüsrana uğramıştır ve tüm sorunların kaynağını ise kendi dışında görmekte ve sorumluluğu dış dünyaya yüklemektedir. Aynı şekilde yaşanan tüm bu acılar ideal bir kurtarıcı (mehdî) ve ideal bir dönem beklentisini de güçlendirmiş, bu beklentiye dönük fikirler Şiîliğin oluşmasında hatırı sayılır etkide bulunmuştur. İnsanlar tarafından idare edilen herhangi bir hükümetin mükemmel olabileceği beklentisi bir kandırmacadan ibarettir.[48]

Ehl-i beyt'in mutedil imamlarının kontrolünden ve şeffaf tartışmalardan uzakta, baskı altında ve zulüm sonucunda teşekkül eden bu fikirlerin çoğu, imamlara atfedilen hayal ürünü kurgulardır ve nihilist fırkaların kök bulup yayılmasına neden olmuştur. Bastırılan nihilist isyanlar sonucu yüz yıllar süren intikam bilenmiş ve günümüzde siyaseti etkileyecek derecede güçlü bir mobilize kaynağına dönüşmüştür. Baskı altına alınan kesimlerin zaman içinde bir kurtarıcı beklentisi içine girdiği, Mehdîyet ve imâmet gibi görüşlerin de bu baskılar neticesinde şekillendiği söylenebilir. Mehdînin gelişine zemin hazırlama amacı İran'ın günümüzde pek çok ülkede örgütlü yapıları eğitmesine neden olmaktadır. Görüldüğü gibi bundan 12 asır önce şekillenen dinî inanışlar tarih boyunca ve günümüzde İran coğrafyasındaki iktidarların kesintisiz bir biçimde siyasî tarzlarına etkide bulunmaktadır.

> Şîa'nın, onları diğer Müslümanlardan ayıran özel bir dinsel otorite kavrayışları da vardı. İslâmın doğrudan insan aklıyla anlaşılamayan iç hakîkatler barındırdığına inanıyorlardı. Bu nedenle dinsel bakımdan yetkin bir rehber ya da Şîa'nın

48 Wiley, *Irak Şiileri*, 181.

geleneksel olarak tercih ettiği şekliyle imam ihtiyacını fark etmişlerdi. Şîa, Peygamberin halefini, Müslümanların çoğunluğunun algıladığı gibi İslâmî vahyin bekçisi ve ümmetin lideri olmanın dışında, İslâmî mesajın yorumlanması ve izahıyla bağlantılı anahtar bir manevî işlev olarak da görmekteydi. Dahası Ali taraftarlarının, diğer Müslümanların aksine, düşüncelerinde bireylerin kalıtsal özniteliklerine daha fazla eğilimliymiş gibi göründükleri de eklenebilir. Bazı özel niteliklerin kalıtsal olduğu düşüncesi, elbette, seçkin insan niteliklerinin kabile soyuyla aktarıldığına inanan İslâm öncesi Arapların fikriyatına da uygundu.[49]

Şîa zaman içinde İslâm toplumunun geri kalanından kendisini giderek daha fazla soyutlamaya başladı. Muhtâr Es-Sakafî'nin gerçekleşmeyen kehanetlerini açıklamak için kullandığı "beda" görüşü zaman içinde hemen her Şiî fırkayı etkiledi. Şîa'nın İmâmiyye fırkasına göre Allah ölmüş kimselerin bir kısmını öldükleri surette dünyaya geri getirecektir ve böylece bir bölük yükseltilecek, diğer bölük ise alçaltılacak, haklı ve haksız kimseler ortaya çıkacaktır. Şîa bu inanışa "ricat" ismi vermektedir.[50] Aynı biçimde imamlık müessesesi ve mehdîlik düşüncesi de gelecek Şiî kuşakların Şiîliği kodifiye etmesine olanak sağladı.

İlk dönem aşırı gulât Şiîler arasında yaygınlaşan ve imamın öz niteliklerine inanarak onun otoritesini kabullenmenin kurtuluşa neden olacağı düşüncesi zaman içinde şeriatın hukuk ve ibadet yönlerinin daha önemsiz kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Buna göre çok fazla dindar olmasa bile ancak doğru imama bağlananlar ve onun ismet sıfatına inananlar cennete gireceklerdir ve geri kalanlar imamın otoritesini kabul etmedikleri için ibadet de

49 Daftary, *Şiî İslâm Tarihi*, 48.

50 Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şiî Yorumu*, 47.

etseler Müslüman sayılmayacaklardır. Bu da zaman içinde Şîa'da İslâm'ın görünür (zâhirî) kurallarını önemsizleştirdiği için bâtınî anlayışın yaygınlaşmasına neden olmuştur. Dinin açık hükümlerini flulaştıran, berrak delilleri bulandıran Bâtınîliğin adeta Şiî fırkalara has bir görüş halinde yayılmasının temelinde iki dinamikten söz etmek mümkündür.

1. Hz Ali ve Ehl-i beyt mensuplarının dinî ve siyasî otorite ve yetkisini ortaya koyan açık âyet ve hadislerin olmayışı Ali taraftarlarının zaman içinde bu görüşlerini destekleyebilecek âyet ve hadisleri tevil etmelerine ve uzak yorumlara girişmelerine neden olmuş ve bu İslâm'ın anlaşılmasında bir yöntem olarak kökleşmiştir.
2. Şiîler imamlara sadece kendilerinde bulunacak ve peygamberliğe de yakın sayılacak öznitelikler atfetmişlerdir. İmamlar günahsızdır ve bazı imamlar peygamberlerden de üstün bir konuma gelebilirler. Zîra peygamberler Allah tarafında kendilerine verilen vahiy, görev ve ayrıcalıkla üstün bir makama gelmiş, diğer bir ifade ile bu makam onlara bahşedilmiştir. Ancak imamlar vahiy almadan bu makama gelebilmektedirler. Şiîler imamların dinin gizli sırlarına vakıf olduğunu ve şeriatta değişiklikler yapma yetkisine sahip olduğunu iddia etmektedirler ki bu da zaman içinde İslâm âlimlerinin genelinin üzerinde ittifak ettiği dinî yorumların hilafına garip ve aykırı dinî yorumlar gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Bâtınîliğe ilişikin pek çok retorik ve eylemin Sünnî sûfi tarikatların bir kısmında da var olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak önemli miktarda sûfi âlim ve tarikat bu fikriyatlara karşı net bir duruş da göstermiştir. Yine bazı bu sûfi tarikatların İranî ve Alimeşrep kökenleriyle ilgili de çokça çalışma yapılmıştır. Bu duruma önceleri Sünnî ike sonradan mezhep değiştiren Safevî tarikatı en

güzel örnek olsa da tek değildir. Dolayısıyla hikâye yine başa dönmekte ve Şiî eğilimlerin etkisine dayanmaktadır.

Dinî bir düşünceye dönüşmeden önce Şiîlik siyasî bir ihtilaftan ibaretti. Hz. Ali'nin Halife olması gerektiği yönündeki erken dönem retorikte bu konunun dinî bir vucubiyet olduğu iddiası yaygın değildir. İmam Zeyd kıyamı esnasında kendisine destek verenlerin Şeyhayn (Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer) hakkında kendisine soru sormaları üzerine Emevîler'i ilk halifelerin mirasına ihanet etmekle suçlamış ve ilk halifeleri iyilikle yâd etmiştir. İmam Zeyd'in kıyamına Hâricîler'in, İmam Ebû Hanîfe'nin ve diğer Ehl-i sünnet öncülerinin[51] destek vermiş olması ilk dönem Şiîliğinin mezhebî kimliğine ilişkin önemli bir işarettir. İlk dönem Şiîliğinde Ehl-i sünnet'ten bariz bir ayrılık söz konusu değildir. Eğer İmam Zeyd, Hulefâ-yi Râşidîn ve Hz. Âişe için olumsuz görüşlere sahip olsa Ehl-i sünnet'in büyük imamı Ebû Hanîfe'nin ona destek vermesi söz konusu olmazdı. Ancak ilerleyen dönemlerde giderek daha fazla izole olan ve kontrolsüz gruplara bölünen Şîa fırkaları zaman içinde kendi tarihlerini kurguladıkları gibi yeni ve farklı bir dinî anlayışı da formülize etmişlerdir.

Gulât Şiî fırkaların önemli bir kısmı İslâm şeriatının kurallarına ek olarak örfi kural ve uygulamaları da kaldırmaya yeltenmişlerdir. Dinî ibadetleri ortadan kaldıran, yasal evlilik kurumunu kadınların ortaklığı fikriyle ilga eden, resmi ve toplumsal kanun ve kurumlara karşı gelen bu anarşist kitleleri en güzel ifade eden kavramlardan biri "**Antinomyanizm**" kelimesidir. Mutlak anarşizm, zındıklık ya da ibâhîlik olarak da tercüme edilebilir. Bu açıdan gulât Şiî fırkaların mükemmelliğe ulaşma söylemiyle gündeme getirdikleri inanışlar sûfizmi de etkilemiştir ve Yahudilikte her türlü haramın çiğnenmesini mübah gören Frankizm, Hinduizm'de cinsel taciz

51 Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, 36,148.

ve aşırıkları mükemmeliyete ulaşma yolu olarak gören Tantra ile benzerlikler göstermektedir.[52]

Kûfe benzeri isyanlarda gerçekleşenin aksine ilk dönem siyasî otorite elde eden Şiî hareketler genelde Arapçaya vakıf olmayan mevâlî olarak bilinen gruplar üzerinden yaygınlaşmıştır. Bunlar genelde kırsal bölgelerde etkinlerdi. Zîra ancak merkezî hükümete uzak çevrelerde, muhalif güçler rahat hareket edebilir ve yapacakları davet çalışmaları tâkibattan kurtulabilirdi. Bu düşünceler, Şiîler'i derinden etkilemiş olmalıydı.[53] İran ve Irak merkezli bu Şiî hareketlerin zaman içinde kadîm inançlarına ait inanışlar ile İslâm'ı birbirine karıştırarak yeni bir dinî form ürettikleri bilinmektedir. Arap âleminin tersine bu dönemde İran ve Irak çok farklı milletlerin ve dinî düşüncelerin vatanı konumundadır ve Hz. Muhammed'in ve dört büyük halifenin tedrisatından geçen Arapların hilafına yeni Müslüman olan milletler sahih dinî anlayış hususunda eğitimsiz kalmışlardır. Ayrıca Mekke, Medine ve Şam gibi ana ilim merkezlerine uzak olmaları nedeniyle de aykırı dinî görüşlerin İslâmî inanışa bu bölgelerde nüfuz etmesi daha da kolaylaşmıştır

Kûfe'nin Şiîliğin Gelişimindeki Rolü ve Önemi

Kûfe ilk kurulduğunda bölgeye 20 bin Güneyli ve Kuzeyli Arap yerleştirilirken Hz. Ömer (r.a) döneminde vergi toplamak amacıyla Osman b. Huneyf tarafından yapılan bir sayımda çoğunluğu Kûfe'nin kırsalı olan Sevâd bölgesinden olmak üzere 550 bin mevâlî, işaretlenerek kayıt altına alınmıştır.[54] Bu da Kûfe'deki İranî yerlilerin ağırlığını gözler önüne sermektedir. Buradaki yerel

52 Burada özellikle adalet gereği bu fikriyatın Şîa'nın genelinde değil ğulat Şîa'da yer aldığını ifade etmek zaruridir.

53 Baran, *Büyük Selçuklu Ve Eyyubilerde Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*, 32.

54 Belazuri, *Fütûhu'l. Büldân*, 314.

akımlara mütemayil Abbâsî hareketinin etkisiyle Kûfe merkezli gnostik, Mazdeki ve Maniheist akımların aşırı Şiî çevrelerle kaynaşması neticesinde bu akımlar ve kitleler İran içlerine doğru da yayılım göstermişlerdir.[55] Kûfe Şiîliğin kuluçka makinesidir. Bu makineye konulan mevâlî, Mecûsî, Mazdekçi yumurtalar Şiîliğin birbirinden renkli civcivlerini çıkarmıştır. Şiîliğin güçlü bir politik itiraz söylemi olarak ortaya çıkmasını sağlayan asıl dinamik, Arap karşıtları, yerel kadîm inanışların mensupları ve iktidardan pay sahibi olmak isteyen Güneyli Arap kabilelerin tesis ettikleri menhus izdivaçtır. Bu bakımdan Şiîlik bir tür iktidar yürüyüşüdür. Kutsal olan bir iktidara (İslâm'a) muhalefet de ancak kutsal bir gerekçe ve söylemle gerçekleşmelidir. Aslında Kûfe halkının Ehl-i beyt mensupları nezdinde sözlerini tutmamaları ve her seferinde onları yüzüstü bırakmaları bakımından kötü bir şöhretleri vardı. Kûfe halkı bundan önce Hz. Ali'yi yüzüstü bırakmış, Hz. Hasan'a biat ettikten sonra iş savaşmaya geldiğinde ona destek vermemişlerdi. Hz. Hüseyin bazı taraftarlarınca bu konuda önceden uyarılmıştı. Burada Vloten'in tespitini alıntılamakta yarar görmekteyiz.

> "Tahsisatlarını aldıkları hükümetin baskısı altında, Kûfeliler, ne zaman Şiî dailer kendilerine çağrıda bulunsalar, yaptıkları beyanı unutuvermiş görünüyorlardı. Muhtâr, mevâlîye, kendilerininkinin aynısı haklar verdiği andan itibaren onu terk edivermişlerdir. Bu şehirli halkın asi ve fitneci tabiatı, kendilerini köpekler gibi öldüren şu şeytan Hâricîler'le harb etmekten kaçınmaları, nihayet kendi arazilerinin (sevâd), bunları 'Kureyş'in bahçesi' diye isimlendiren mevâlîler tarafından işletiliyor olduğunu görme korkusu: İşte Kûfeliler'in Aleviler'e gösterdikleri sıcak karşılamayı izah edecek mühim amiller bunlardır."[56]

55 Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 41.

56 Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şîa ve Mesih Akideleri*, 67.

Kûfe'ye göç etmiş olan mevâlînin dört farklı sosyal tabanı vardı. Birinci grubu, şehre yerleştirilen Arap kabilelere hizmet etmek için göç etmiş olan zanaatkârlar ve tüccarlar oluşturuyordu. Bunlar bağlandıkları kabilelerin neredeyse bağımsız ve özgür üyeleri olmuşlardı. İkinci grubu savaşlarda tutsak edilen, ancak İslâm'a girerek özgürlüğünü kazanan kişiler oluşturuyordu. Üçüncü grupta tarımla uğraşmayı ekonomik bulmadıkları için göç eden yerli toprak sahipleri ve köylüler yer alıyordu. Dördüncü grup ise Fars aristokrasisinden geldiği iddiasıyla kendisine özel bir statü elde etmeye çalışan küçük bir azınlıktı. Görüldüğü gibi Kûfe kozmopolit bir yapı arz ediyordu. Farklı milletlerden, kültürlerden ve dinlerden insanlar burada toplanmışlardı. Lakin şehir yeni kurulmuş olduğu için kendine ait bir kültürel geçmişi yoktu. Görünürde Güneyli ve Kuzeyli Arap kabileleri başlangıçta şehirde hâkimdi. Ancak bu iki kabile grubu çok farklı sosyokültürel çevrelerden geliyordu. Üstelik öteden beri birbirleriyle de rekabet halindelerdi. İki kabile grubu arasındaki rekabet tarihte ilk kez Siffîn Savaşı'nda ortaya çıkmıştı. Bu savaştan sonra Kuzeyli Arapların önemli bir kısmı Hâricîler olarak tarih sahnesinde görünür hale gelmişlerdi. "Güneyli Arap kabileleri ise kendi siyasî geleceklerini Ali (r.a) ve Ehl-i beyt soyundan gelecek olan bir liderde görüyorlardı," Kûfe'ye göç eden mevâlî, şehirdeki iki Arap kabile grubundan birinin ya da daha küçük Arap kabilelerinden birisinin boyunduruğu altına girmek zorundaydı. Böylece onlar, ilgili kabilenin bir üyesi oluyor ve bağlandıkları kabileye nispet ediliyorlardı. Başlangıçta mevâlînin Araplara denk olmayan bu yeni sosyal statüye ses çıkarmadıkları ve sessiz kaldıkları görülmektedir. Ancak sayısal olarak çoğalıp özgüvenleri arttıkça onlar da kültürel, siyasî ve ekonomik mücadeleye dâhil

olacaklardır. Emevî Devleti kabile asabiyetine dayalı bir yönetim anlayışını benimsediği için mevâlînin taleplerini karşılaması beklenemezdi. Bu şartlarda onlar hak ve taleplerini Emevî karşıtı hareketler ile dillendirmek zorunda kaldılar. Mevâlînin Kûfe'deki siyasî mücadelede ilk defa görünür olduğu olay Muhtâr es-Sakafî isyanıdır. Muhtâr, bu olayda İslâm tarihinde ilk kez mevâlîden de bir komutan atamış ve onları müstakil bir grup olarak dikkate almıştır. Kuzeyli ve Güneyli Arap kabilelerinin itirazlarına rağmen Muhtâr, geri adım atmamış, neticede bazı Arap yandaşlarını kaybetmek zorunda kalmıştır. Bu olaydan sonra mevâlî, Kûfe'deki güç dengesinde her geçen gün alanını genişleterek daha da görünür hale gelmiştir.[57]

Kûfe'ye ilk yerleştirilen Kuzeyli ve Güneyli Arap kabilelerin önemli bir kısmı Hz. Ebû Bekir'in hilâfet devletinde zekât vermeyi Kureyş'e zekât vermek olarak addederek ridde olaylarına katılanlardı. Bunların bakiyeleri Hz. Ömer (r.a) döneminde Kûfe ve Basra'ya yerleştirilmişlerdi. Bu kabileler Hz. Osman (r.a)'ın şehit edilmesinde ve akabinde Hz. Ali'nin halife olmasında da başroldeydiler. Temim ve Bekr kabilesi gibi Kuzeyli Arap kabileler ilerleyen dönemlerde Ali davasını iktidar mücadelesine alet edeceklerdir. İrtidat eden topluluklar çağdaş dönemde bazı Şiî ve müsteşrik yazarların iddia ettiği gibi yalnızca vergi ödememek ya da Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini tanımamak niyetinde değillerdi. Bu kabileler yoğun Fars etkisi altındalardı. Bahreyn'deki Bekr b. Vâil kabilesi Sâsânî Devleti'ne bir heyet gönderip İslâm halifesine karşı savaşmak üzere başlarına Münzir b. Nu'mân'ı emîr tayin etmesini talep

57 Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 42.

etmeleri, Sâsânî Devleti'nin Bahreyn'e ve Arap yarımadasının içlerine kadar geniş bir nüfuz alanına sahip olduğunu göstermektedir.[58]

> "Başlangıçta Kureyş'in hâkimiyetine karşı birlikte hareket eden bu iki kabile grubu Hz. Ali'nin halife seçilmesiyle birlikte hedeflerine ulaşmış ve Ali ile birlikte iktidara ortak olmuştu. Hz. Ali'nin başkenti Medine'den Kûfe'ye taşıması bu iki kabile grubunun zaferinin onayı olarak okunabilir. Ancak bu merhaleden sonra iki kabile, devletin aslî unsuru olma noktasında kendi aralarında bir rekabet başlatmış, bu rekabet Siffîn savaşında Kuzeyli Arap kabilelerinin Hâricîler olarak Ali (r.a) saflarından ayrışmalarıyla neticelenmiştir. Böylece Hz. Ali'nin yanında sadece Güneyli Arap kabileleri kalmıştır. Öte yandan Hz. Ali'nin bir Hâricî tarafından şehit edilmesi ve yerine geçen oğlu Hz. Hasan'ın anlaşarak hilâfeti Emevîler'e bırakması ile birlikte İslâm tarihinde yeni bir süreç başlamıştır. Emevîler'in kabile asabiyetine dayalı yönetim anlayışları, Hz. Ali'yi destekleyen Kûfe ve Basra'daki Arap kabilelerine karşı geliştirdikleri baskıcı ve ötekileştirici politikalar, zamanla bu kabile mensuplarında, özellikle de Güneyli Arap kabilelerinde, Ali (r.a) döneminde yaşadıkları kısa ama mutlu günlere özlemi artırmıştır. Bu psikoloji, beraberinde Ali (r.a) döneminin idealize edilmesi ve başta Ali (r.a) olmak üzere Ehl-i beyt ve Hâşimî soyunun kutsallaştırılması sürecini başlatmıştır."[59]
>
> "Gulât-ı Şîa'nın ortaya çıktığı I. hicrî asrın ikinci yarısında Kûfe'deki genel durum şöyleydi: Hem Kuzeyli hem de Güneyli Arap kabileleri Emevîler'in ötekileştirici ve intikam alıcı politikalarına maruz kalıyorlardı. Bu durum

58 Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*, 78.

59 Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 42.

karşısında bir yanda Ali (r.a) soyundan siyasî bir kurtarıcı figür bekleyen ve bu liderin ortaya çıkması için çabalayan, lakin bu yöndeki her girişimi başarısızlıkla sonuçlanmış olan Güneyli Arap kabileleri bulunmaktaydı. Diğer yanda ise Hâricîler olarak ayrışmış ve siyasî hedeflerine ulaşamamış; kurtuluşunu Emevî iktidarının yıkılışında gören ve bu yöndeki hemen her siyasî muhalefet hareketine potansiyel olarak destek verebilecek Kuzeyli Arap kabileleri vardı. Bu iki kabile grubunu birbirine yaklaştıran husus, her ikisinin de Emevî iktidarından memnun olmamasıydı. Ancak bu kabileler arasındaki rekabet ortamı da potansiyel olarak devam ediyordu. Mevâlî ise başlangıçta özellikle bu iki kabilenin boyunduruğu ve kontrolü altında gözüküyordu. Ancak her geçen gün artan nüfusları ve yeni sosyokültürel ve politik duruma alışmanın verdiği özgüvenle ilk fırsatta sosyal ve kültürel hak talep edecekleri uygun zamanı kolluyorlardı. 65/685 yılında Kûfe'de Emevîler'e karşı isyan eden Muhtâr es-Sekafî onlara aradıkları fırsatı verecekti."[60]..."- Görüldüğü gibi Kûfe, üç farklı sosyokültürel çevrenin gelecekle ilgili farklı hayallerine ev sahipliği yapan ana merkez idi. Gulât-ı Şîa böyle bir sosyokültürel çevrede ve ortamda neşvunema buldu. Gelecek bölümde izah edeceğimiz gibi, başlangıçta ağırlıklı olarak Güneyli Arap kabilelerinin sosyokültürel muhayyilelerine dayanan ilk Şiî fikirler, mevâlînin devreye girmesiyle mitolojik ve menkıbevî yönde bir gelişim seyri izledi. Böylece ortaya, tıpkı Kûfe şehri ve insanı gibi kozmopolit ve senkretik bir Şiîlik çıktı. O, kaynağı itibariyle Arap muhayyilesine dayanıyordu. Ancak mevâlînin devreye girmesiyle birlikte bu Şiîliğin, zengin Ortadoğu ve

60 Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 45.

Fars kültürünün senkretik anlayışları üzerinden okunması uzun sürmedi." [61]

İmamların kendilerinden en fazla hadis rivayet edilenleri ömürlerinin çok az kısmını Kûfe'de geçirmelerine rağmen ravilerinin kâhir ekseriyeti Kûfeli'dir. Bu da imamlar hakkında hadis uydurulduğunun bariz bir göstergesidir. İmamların yaşadıkları yerler şu şekildedir:

Hz Ali - Mekke 22 yıl, Medine 36, Kûfe 4 yıl
Hz Hasan - Medine 42 yıl. Kûfe 5 yıl
Hz Hüseyin - Medine 51 yıl, Kûfe 5 yıl
Ali b. el-Hüseyin - Medine 56 yıl, Kûfe birkaç gün
Muhammed b. Ali el-Bâkır - Medine 57 yıl, Kûfe 0
Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık - Medine 68 yıl, Kûfe 0[62]

Şiîler Ca'fer es-Sâdık'a atfettikleri sahte kitaplarla esrarengiz ilimler, şimşeklerin hükmü, ebced hesabı gibi kitaplar telif etmekteydi. Bu kitaplar onların maişetine kaynak olmuştu.[63] Kadîm inanışlardan neşet eden birtakım masalları, efsaneleri, ilginç hikâye ve bilgileri İmam Ca'fer markası ve imzasıyla piyasaya çıkarmaktaydılar.

İbn-i Teymiyye'nin de dediği gibi bu kaynaksız ve mesnetsiz nakil modası Kûfe ve tüm Irak halkına o denli sirayet etmişti ki İmam Mâlik (r.a.) talebelerine "Irak ehlinin hadislerini Ehl-i kitabın haberleriyle denk tutunuz. Onları ne reddediniz ve ne de yalanlayınız." demiştir.[64] Zîra menkıbeciler hadis uydururken

61 Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 45.

62 Bu ravilerin başlıcaları: Zürâre b. A'yen, Burayd b. Muaviye, Ebû Basîr, Muhammed b. Müslim, Câbir el-Ca'fî, Hişâm b. el-Hakem, Hişâm b. Sâlim, Mümin veya Şeytânu't-Tak vd. Osman el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şîa'ya Kalpten Kalbe*, 71.

63 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlk ve Mahiyeti*, 66.

64 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şiîlk ve Mahiyeti*, 67.

Râfizîler hem hadis hem de âyet uydururlar. Irak'ın bu dönemde bir yalan, fitne ve efsane menbaı olduğuna ilişkin şu hikâye gayet manidardır. Kendisine Medine'de kırk günde dört yüz hadis dinlediğini, oysa bu kadar hadisi Irak'ta bir oturumda dinlediğini söyleyen birine İmam Mâlik şöyle yanıt vermiştir: *"Bizim sizinki gibi bir darbhanemiz yok. Öyle bir darbhaneniz var ki gece basıyor gündüz dağıtıyorsunuz."*[65]

Şîa'nın Tarihteki Üç Yükselişi

Şîa İslâm tarihinde siyasî açıdan üç büyük yükseliş dönemi yaşamıştır. Bu üç yükselişteki Şiî ve Sünnî ilişkilerinin yaşadığı paralel kader oldukça çarpıcıdır. Her bir siyasî yükseliş dönemi fikrî-entelektüel bir canlılığı da beraberinde getirmiştir. Ama Şîa'nın her yükselişinde de harici güçler önemli oranda etkili olmuştur. Bir dönem Haçlılar ve Moğollar, bir dönem Portekizler ve Avrupa ülkeleri, günümüzde ise Rusya ve ABD'nin İslâm dünyası içinde azınlık bir grup olan Şiîler'e destek vererek çoğunluğun hilafına onları güçlendirdikleri görülmektedir. Elbette bunun çeşitli dinamikleri vardı ancak dış etkiler bu dinamiklerin gün yüzüne çıkmasına imkân sağlamıştır. İslâmî medreselerin zayıfladığı, siyasî kaosun hâkim olduğu puslu havalarda Şiî hareketlenmeler hızlanmıştır. Araştırmacılar onuncu yüzyılı "Şiî asrı" olarak görmektedir. Bu dönemde Mısır'da İhşîdîler (935–969), Diyarbakır'da Kürtler ve Kuzeybatı İran haricinde İslâm dünyası bütünüyle Şiî hanedanların yönetimi altındaydı.[66] Şiî tahakkümünün tüm ideolojik yetersizliğine ragmen sürdürülmesinin arka planında bir kaç dinamik bulunmaktadır:

---

65 İbn Teymiyye, *Minhacul İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehlir-Rafdi vel İ'tizâl: Şîilk ve Mahiyeti*, 67.

66 Hamilton, "The Caliphate and the Arab States A History of the Crusades, 86.

Humus
Dış güçlerin desteği
Güçlü milliyetçi motivasyon
Dış dünyaya kapalılık
Duygusallık ve öfke

Şîa'nın üç yükselişinde Zeydîler'in Yemen'de kurdukları yönetimlere ve 1962 yılında varlığı son bulan Mütevekkilî Devleti'ne yer verilmemiştir. Zaman zaman iktidar mücadelelerine sahne olsa bile günümüzde İran etkisi nedeniyle Yemen'deki Zeydîler ile Ehl-i sünnet arasında yaşanan çatışma dışında mezhep temelli büyük çatışmalar yaşanmamış ve Zeydîler pek çok mezhep tarihçisine göre Sünnî kabul edilmiştir. Taberîstan ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde kurulan Şiî hanedanlıkları İslâm dünyasının genelini ve hatta Şiî toplulukların tamamını etkisi altına almadığı için çarpıcı değildir.

Tarihi vasfeden en meşhur ifadelerden biri "Tarih tekerrürden ibarettir" sözüdür. Tarihin çeşitli evrelerinde yaşanan gelişmelerin ya da aynı dönemde dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan pek çok tecrübenin aynı sosyal-siyasî koşullar neticesinde gerçekleştiği ve tarihin bu bağlamda bazı kanunlarının olduğu sıklıkla dile getirilir. Medeniyetlerin yükselişinde ve düşüşünde, muhtelif toplumsal ve dinî teşekküllerin çatışmalarında, kullanmış oldukları araçlarda ve retoriklerde, zaferlerin ve mağlubiyetlerin neden ve koşullarında aynı zamanda tüm bunların sonuçlarında son derece ilginç ve dikkat çekici benzerlikler bulunur. Bu kanunlar İslâm tarihi için de geçerlidir.

Bu araştırmamızda tarihî pek çok sürecin, kurumun ve olayın ele alınmasıyla beraber Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ilişkilerin tarihsel seyrinin incelenmesinin en önemli nedeni de işte bu tekerrür kuralı ve akış sürecidir. Bu bağlamda günümüzdeki gelişmeleri ve İran'ın İslâm dünyasındaki Şiîleştirme (*teşeyyü*) politikaları ile bütün bu politikaların bölgemizde, özellikle son çeyrek

asırda yaşanan çatışmalardaki etkisini inceleyen bir çalışma içerisinde konunun tarihsel boyutunu ele almamanın eksiklik olacağını düşündük. Günümüzde çatışma hatlarının en başında yer alan ve taraftarlarını Irak, Suriye ve Yemen gibi savaş bölgelerinde verilen "kutsal mücadele"ye yönlendiren Şiî âlim ve liderlerin sıklıkla başvurduğu yöntem, tarihî analojileri kullanmak ve bugüncülük tuzağına düşmektir.

Muhammed Surûr Zeynelâbidîn, III. asırda ortaya çıkarak devletleşen Şiî fırkalara dikkat çekerek üç devletin de çıkış döneminin ortalama olarak aynı tarihlerde olduğuna işaret eder. Bu dönemler İran'ın fethinden sonrasına rastlar ve İran kaynaklı hareketlerin, bu oluşum ve devletlerin temelinde fevkalâde etkisi bulunur. Karmatîler 260, Fâtımîler 296 ve Büveyhîler 334 yılında tarih sahnesine çıkmıştır. Ubeydî/Fâtımîler 296/909 yılında Mağrip'te boy göstermiş ve 566/1171 yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde ortadan kaldırılıncaya kadar bölgede Mecûsîlik'le karışık pek çok inancı yaymışlardır. Her bir devlet bulunduğu dönemde Mazdekçilik ve Zerdüştîlik gibi inanışlar ile karışık olarak Ehl-i beyt savunuculuğu yapmışlardır.

Surûr, bütün bunların bir tesadüf olmadığını düşünür. Yahya b. el-Hüseyin tarafından 901 yılında Yemen'de kurulan *"Kâsımiyye Devleti"*, Ehl-i beyt mensupları tarafından kurulan ilk devlettir.[67] Zeydî inanıştaki bu ilk Ehl-i beyt hükümdarlığının dinî/akîdevî görüşleri diğer Şiî gruplar ve mezheplerden çok ayrı olması nedeniyle Şîa'nın tarih içerisindeki dönüşümü açısından incelenmeye değerdir.[68] Şimdi Fâtımî Devleti ve aynı dönemde çıkan Şiî hareketleri, Şîa'nın ilk yükseliş dönemi olarak tasnif edip inceleyebiliriz.

67 İsmail Yiğit, "Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî", DİA, XLIII, 254-255.

68 Muhammed Surûr Zeynelâbidîn, *Mecûsîlerin Geri Dönüşü: İran Devrimi'nin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*, 93.

Şîa'nın ikinci yükselişi Safevîler döneminde gerçekleşmiş, üçüncü yükseliş ise günümüzdeki İran Devleti'yle yaşanan yükseliştir.

İslâm dünyasında Ehl-i sünnet'e göre ciddi bir azınlık olan, fakat bütün İslâm âlemi içinde en büyük ve en aktif azınlık olan Şiîler İslâm tarihinde ilk önce birbirine yakın tarihlerde Büveyhîler ve Fâtımîler döneminde güçlenmişlerdir. Fâtımîler'den sonra kurdukları çeşitli beylikler, küçük devletler ya da Abbâsîler gibi devletler üzerindeki nüfuzları sayesinde zaman zaman güçlenen Şiîler, Fâtımîler'den sonra büyük bir yenilgi almışlar ve uzun bir süre tarih sahnesinden silinmişlerdir. Sultan Alparslan'ın görevlendirdiği Nizâmülmülk, Şiî yayılmacılığı engellemek için önemli merkezler ve Nizâmiye Medreselerini kurmuş, özellikle bu medreselerden çok sayıda ilim adamı yetişmiştir. İsmâilî tehdidin çapını Nizâmülmülk gibi erken dönemde anlayan devlet adamlarının sayısı fazla değildir. Dahası onun kurduğu medreseleri sadece İsmâilî davetçilerin neden olduğu teolojik kargaşa ve şüphelere bir cevap niteliğinde okumak da yanıltıcı ve eksik olacaktır. Onun inşa ettiği eğitim geleneği Haçlı savaşları sırasında olağanüstü yararlılıklar gösteren lider ve âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Bu bağlamda onun için Arnold Toynbee tarafından İbn Haldûn'a yakıştırılan şu ifadeyi[69] kullanabiliriz. "Nizâmülmülk kendi döneminde kendi âsumânının tek yıldızıdır."

Şiî devletlerin ikinci yükselişi 1500 yılından itibaren Şah İsmâil[70] liderliğindeki Safevîler ile gerçekleşmiştir. Bu aynı zamanda

69 Toynbee-Somervell, A Study of History, Vol. 3, s. 321.

70 Tam ismi Ebûl-Muzaffer b. Haydar es-Safavî olan Şah İsmâil, 17 Temmuz 1487 yılında Erdebil'de doğmuştur. Anne tarafından Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın torunudur. Şah İsmâil, Sünnî bir geçmişe sahipken kimliğindeki Ehl-i beyt ve Alevîlik vurgusunun güçlü olması nedeniyle zaman içinde Şiîleşen Safevî tarikatının lideri Şeyh Haydar'ın oğludur. Safevî Devleti'ne/hanedanlığına adını veren Şah/Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî, Âzerî ve Sünnî bir tarikat lideriydi.

Emevîler'e yönelik isyan hareketleriyle başlayan Şîa-Fârisî ittifakının kemâle ulaştığı ve meyvesini verdiği dönemdir. Yavuz Sultan Selim, Çaldıran'da Safevîler'i ağır bir mağlubiyete uğratmamış olsaydı günümüzde Anadolu da dâhil olmak üzere geniş bir coğrafyada Şiîlik egemen olabilirdi. Bu bakımdan Çaldıran Savaşı tarihin mecrâını değiştirmiştir. Nitekim Safevîler'in İran'a egemen oldukları 1501 yılında İran'ın çok önemli merkezlerinde Sünnîler çoğunluktaydı. Ancak yürüttüğü geniş dönüşüm ve asimilasyon politikaları kapsamında Şah İsmâil, bölgede bulunan Sünnî tebaayı ve âlimleri kırmayı ve sürgün etmeyi, nihayetinde baştanbaşa İran coğrafyasını, Azerbaycan'ı ve Afganistan'a kadar ulaşan geniş bir alanı Şiîleştirmeyi başarmıştır. Şiî dünyanın üçüncü yükselişi ise 1979 yılındaki İran İslâm Devrimi ile gerçekleşmiştir. Her bir yükseliş bölgesel çatışmalara ve hatta dış işgallere zemin hazırlamıştır.

ŞİÎLER'İN İSLÂM TARİHİNDEKİ ROLÜ VE BU DÖNEMLERE BAKIŞ

Emevîler Dönemi (661-750)

Tarihin belki de üzeri en fazla sis perdesiyle kaplı dönemlerinden biri Emevîler dönemidir. Şiî üst anlatı özellikle Hz. Osman (r.a) döneminden itibaren İslâm'ın Ümeyyeoğulları'nın iktidar devşirmek için araçsallaştırdıkları, tahrif ve tahrip ettikleri bir vasıtaya, Peygamberimizin kurduğu devletin ise kabile saltanatına dönüştüğünü savunmaktadırlar. Ehl-i sünnet ise İslâm'ın kabileler ya da devletler tarafından değiştirilemeyeceğini, her ne kadar Emevîler'in saltanat anlayışı hatalı olsa da Emevî yönetimi hakkında adaletli olmak gerektiğini savunur.

Emevîler İslâm devletinin sınırlarını tarihin gördüğü en geniş sınırlara ulaştırmışlar, kitlelerin sahih İslâm anlayışını edinmeleri için pek çok yeniliğe imza atmışlardır. Oysa onlara yönelik ezberci ve yüzeysel, çoğu zaman da kasıtlı ve garezkâr okumalar bu devletin pek çok güzel niteliğine sahip halifelerini görmezden gelmekte, başarılarını küçümsemekte ya da görmemekte, onları düşmanlarının

gözünden okumaktadır. Okurun burada dikkatli olması ve farkında olmadan kitlelerin kanına içirilen ve Emevî İslâm'ı gibi hakikatten ve bilgiden yoksun suçlamaların kasıtlı bir karalamanın sonucu olup olmadığını iyi gözlemlemelidir.

Çin'den Hind'e, Avrupa'dan Asya ve Afrika'ya tarihin gördüğü en geniş İslâm devletinin tam olarak hangi halifesi kötüydü? Tümü mü? Tam olarak hangi dönemi alaca karanlık ve rezildi? Her dönemi mi? Tam olarak hangi vilayetinde hangi valileri kötüydü her vilayetinde ve her valisi mi? Hiç şüphesiz bu türden indirgemeci yaklaşımlar büyük resmi görmüş olmanın hazzını yaşamak adına kolaycı ve işlevsel olsa da hakikati katletmektedir. Emevîler söz konusu olduğunda şaşırtıcı olan bir diğer husus ise Endülüs Emevîler'inin sanki Emevî Devleti'nin devamı değilmiş gibi algılanmasıdır. Oysa kan da aynıdır gelenek de.

Son birkaç yüzyılda İslâm tarihine ilgi duyan müsteşriklerin, Şiîlerle birlikte giriştikleri müşterek tarih yazım projesi Ehl-i sünnet kitlelerde bile ciddi tahribatlara yol açmış, tarihin çarpıtılmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Son yüz yıllardaki Emevî karalamaları Şîa tarafından tarih kaynaklarımıza sokulan sahte iftiraları gün yüzüne çıkarmak suretiyle ya da hakikatlerin ters yüz edilişiyle yürütülmektedir. Böylelikle "çok kan döken zalim" anlamına gelen Seffâh ismiyle meşhur Abbâsî devletinin ilk kralı tarafından yazılan yalan tarih, oryantalistlerin çabasıyla ikinci kez tahrif edilmektedir. Oysa Emevî tarihi konusunda ne çok kan dökenlerin (Seffah ve Abbâsîler), ne Mes'ûdî ve Yakûbî gibi Şiî/Râfizî tarihçilerin ne de oryantalistlerin şahitliği makbul değildir. Arapların da ifade ettiği gibi: "Tarihini galiplerin yazdığı yenik devlete eyvahlar olsun."

Emevîler muarızları tarafından zulmetmekle suçlanmışlardır. Oysa Abbâsîler'in ilk dönemleri istatistiksel olarak en acı katliamların yaşandığı dönemlerdir ve bu açıdan Emevî dönemiyle

kıyaslanamaz bile. Abbâsî devrimine destek veren geniş kitleler uzun süre kan emip pişmanlık kusmuştur. Emevîler hilâfeti saltana çevirmekle kınanmış ise Abbâsîler hilâfeti saltanat eylememişler midir? Emevîler Ali soyuna zulmetmekle kınanmışlar da Abbâsîler Ali evladını türlü savaşlarla katletmemiş midir? Emevîler İslâm'ın çehresini değiştirmekle suçlanmışlar -ki İslâm değiştirilip tahrif edilme zaafından münezzehtir- Abbâsîler Mutezilî fikirlerden etkilenerek zındıka fikirleri ve felsefeyle İslâm'ın en temel akîdesine kast etmemişler midir?

Emevîler doğru ya da yanlış hangi suçla suçlanmışlarsa Abbâsî Devleti'nde ondan daha fazlası gerçekleşmiştir. Özellikle Türkiye'de birtakım Alici (Hz Ali'nin ahlâkı, ibadetleri ve akîdesiyle de hiç alakası olmayan) kesimler tarafından kullanılan "Emevî İslâmı" tabiri genel manada İslâm'ın ana akımını hedef alan Ehl-i sünnet'i töhmet altına sokmaya çalışan garezkâr bir kavramdır. Tüm inanç dünyaları Zerdüştîlik-Mazdekcilik kadîm bâtıl inanışların İslâm elbisesi giydirilmesinden mürekkep olan bu kitlelerin İslâm'ın en temel sütunlarını yıkmaya dönük kasıtları da dikkatli gözler için sır değildir. Şiîler birinci ve ikinci asırdaki Müslümanların, sahâbe ve tâbiînin sürekli hadis uydurmakla suçlarken kendilerine ait üçüncü ve dördüncü asırda tedvin edilmiş kitaplarına ve Mekke/Medine ehlini bırakıp Kûfe'de üretilen fabrikasyon inanışlara inanılmasını talep ediyorlar.

Herkesin istediği eseri yazmakta serbest olduğu, gulât Şiîlik de dâhil olmak üzere her aşırı grubun fikirlerini bir şekilde yaymaya fırsat bulduğu Emeviler döneminde Ehl-i sünnet'in hadislerinin uydurulduğu iddiası sefihçe bir lakırdı ve ezberden öte bir şey değildir. Sanki yazılan her şey bandrollü olmak zorunda ve devletin de bir sansür kurumu varmış havası yaratılarak Emevîler'in herşeyi control edip işlerine gelmeyen kısımları tahirf ettikleri söylemi düşünme yetisi zayıf kimseleri etkileyebilir ancak ilmi bir tarafı yoktur.

Şiîler Ümeyyeoğulları ile Hâşimoğulları arasında önceden beri var olan rekabetin İslâm tarihini dönüştürdüğünü savunur ve bu görüşlerini takviye edecek rivayetler uydururlar. Bunlardan en ünlüsü de Hâşim ve Abduşşems'in aslında birbirine ikiz doğduğu, aralarının ancak kılıçla ayrıldığı yönündeki efsanedir. Buna göre ebeler bu siyam ikizi kardeşleri birbirinden kılıç ile ayırmış ve araya düşmanlık ve kin anlamıyla sembolleşen kan girmiştir. Oysa o dönemde siyam ikizlerinin kılıçla ayrılması sonunda hayatta kalmaları mümkün değildir. Bu efsanevî anlatılar tarihi geriye doğru inşa etmenin zengin örneklerinden sayılmalıdır. Yine onlar Ebû Süfyân'ın cebren Müslüman olduğunu ve kalben İslâm'ı kabul etmediğini savunurlar. Oysa Ebû Süfyân Müslüman olduktan sonra pek çok savaşa iştirak edip büyük yararlılıklar göstermiştir. Hatta Yermük Savaşı'nda bir ok gözünü kör ettiğinde şöyle demiştir: "*Yıllardır hakikati görmedin, şimdi görsen ne olur görmesen ne olur?*"

> "İslâm tarihinin bu döneminde Emevîler'le Hâşimiler arasında meydana gelen bazı hadiseler, çoğu tarihçi tarafından tamamen kabilecilik duygusunun tezahürü olarak mütalaa edilmişse de görüldüğü gibi Hâşimoğulları'ndan olan iki önemli isim, Hz. Abbas'ın çocukları Ubeydullah ve Abdullah, Emevî hanedanının kurucusu Muaviye'nin lehine sonuçlanabilecek bir tavır takınmışlardır. İslâm tarihinin ilk dönemindeki gelişmelerde kabileciliğin etkisinin önemini inkâr etmemekle birlikte, gelişmelerde başka etkenlerin payını da unutmamak gerekir."[1]

Aslında bu mesele Şîa tarafından tarihimize miras bırakılan ve ihtiyatlı olunması gereken tek ön yargı değildir, tarihin bu döneminin ele alınış biçiminde daha pek çok kalıplaşmış önyargılar da vardır. Günümüzde oluşan olumsuz Emevî algısı Şîa'nın, Sâsânîler'in

1 Demircan, *İslâm'ın İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 42.

yıkılmasından ve Bizans'ın önemli topraklarını kaybetmesinden dolayı hayal kırıklığına uğrayan Mecûsî ve diğer kadîm inanışların mensuplarının, Abbâsîler'in ve müsteşriklerin müşterek çabasının ürünüdür. Abbâsîler'in Emevîler'e yönelik harpleri sırasında yalnızca Emevî öncülerini katlettiklerini düşünenler yanılıyorlar, bilakis âlimlerini de katlettiler. Yalnızca Emevîler'e ait devleti yıkıp yaktıklarını zannedenler yanılıyorlar zîra kitaplarını ve kütüphanelerini de yaktılar.

Her yeni gelenin eskiyi kötülemesinin bir temayül ve örf haline geldiği tarihî hakikat Emevî-Abbâsî çekişmesinde de cârî olmuş ve yeni muktedirler eskinin iyiliklerini inkâr etmiş kötülüklerini bayraklaştırmış, faziletlerini gizlemiş ve devr-i sabık yaratmıştır. Abbâsî Devleti'nin Mecûsî, Şiî ve zındıklardan da bolca istifade ettiği isyanı neticesinde yıkılıp yağmalanan Emevîler'in mamur şehirlerinin harabeleri ve yangınlardan yükselen toz duman arasından sisli bir hikâye de türetilmiştir. Bu hikâye Emevîler'e ait hiçbir hayrı kabul etmeyen ve tüm kötü fiilleri de onlar üzerine cem eden taraflı ve garazkâr bir hikâyedir.

Şiîler 80 yıllık Emevîler dönemine neredeyse bin yıllık kötülük sığdırmış, onların kurusuyla beraber yaşını da aynı ateşe atmış, Muaviye b. Yezîd ve Ömer b. Abdülaziz gibi erdem sahibi halifelere rağmen hepsini kötülükte eşitlemiştir. Girişilen bu müsâdemede Ömer b. Abdülaziz adeta kadr-i kıymeti yitip giden dürr-i yekta gibi unutulmaya mahkûm kılınmış, yıkılan Emevî imajının enkazı altında ademe (yokluk ve yalnızlığa) terk edilmiştir. Tercüme faaliyetletlerinin de Abbâsîler döneminde başlatıldığını savunarak Emevîler'i dış dünyaya kapalı bir devlet olarak gösteren bakış açısı da temelde sorunludur. Abbâsîler'den daha geniş coğrafyaları yöneten bir devletin tercüme meselesine ve diğer kültürlerdeki eserlere ilgisiz kalacağını düşünmek art niyet değilse de cehalettir.

"Tarihçilerin anlatımına göre, muhalefet liderleri (Abbâsîler) de Ümeyyeoğulları'nın aksine tertemiz havarilerdir."[2] Gerçekte Emevîler'e karşı bir devrim hareketi gerçekleştiren Abbâsî Devleti'nin ikinci bir devrimi de bünyesindeki gayri İslâmî toplulukları temizlemekle yaptığı, Abbâsîler döneminde başlayan zındık isyanlarında ve Bermekîler gibi önemli paralel devlet yapılanmalarının tasfiyesinde görüyoruz ve buna dair mülahazalar eserimizin ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır. Eğer gerçekten Ümeyyeoğulları'nın Peygamber'e düşmanlığının kökeninde aşiret düşmanlığı olsaydı bu durum Hâşimoğulları'nın da tamamen aşiret kimliğiyle hareket etmelerine neden olurdu.

Aralarındaki bu reaksiyoner ilişki iki kabileyi keskin sınırlarla ayırırdı. Oysa Peygamber'in Ümeyyeoğulları arasından inananları olduğu gibi kendi aşiretinden; Hâşimoğulları arasından da düşmanları vardı. Ebû Tâlib'in Peygamber'e sahip çıkışı salt akrabalık bağı ile ilgili değildi. Aynı zamanda Peygamber'in babası Abdullah'ın onu kendisine emanet edişi etkiliydi. Öyle olsaydı Ebû Tâlib'den daha fazla Peygamber'e düşkün olan ve aşiret bağlarına önem veren Ebû Leheb neden ona düşman olsun ki? Bu konuda son derece kıymetli bir çalışma yapan Prof. Dr. Hamdi Şahin'in kanaatleri gayet mühimdir:

> "Mervan b. Hakem, Emevî ailesinin birliğini tekrar sağlamayı başardı, Şam ve Mısır'da hâkimiyetlerini geri aldı. Ama onu da ölümünden sonra alçak ve adi nesepli olarak nitelendirdiler. Ölümünü de tuhaf ve anormal hale getirdiler. Zîra karısı onu kendi yastığıyla boğarak öldürmüştü. Onun ardından oğlu Abdülmelik b. Mervan geldi. Benzersiz yetenekleriyle kendi liderliği altında ümmetin birliğini yeniden sağladı. Muhalifleri, o hayattayken emellerini gerçekleştirme

2 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 29.

imkânı bulamadılar. Bu yüzden devleti yıkıldıktan sonra tarihini karışık haberlerin ve çelişkili rivayetlerin bir karışımı şeklinde ortaya koydular. Zîra o cömertti ama cimriliğinden dolayı ona "Rashu'l-Hacer/Taşın Teri" lakabını verdiler. O saygıdeğer biriydi ama onu kötü ağız kokusundan dolayı "Ebû'z-Zibban/Sineklerin Babası" şeklinde lakaplandırdılar. Sineklerin bu yüzden ağzının yanına uğramadığını, yoksa hemen öldüğünü iddia ettiler." O fakih ve âlim biriydi fakat halife seçildiği haberi kendisine geldiğinde ona Mushaf'ı kapattırıp "Bu, seninle son görüşmemiz" dedirttiler." Yine Abdullah b. Zübeyr devrinde Şam'daki Müslümanları hac yapmaktan men ettiğini ve Kâbe yerine tavaf etmeleri için Kubbetü's-Sahra Camii'ni inşa ettiğini ileri sürdüler. Para basmak ve Arapçalaştırmak gibi medeni başarılarına gelince; onları değersiz, basit sebeplere bağlıyorlar veya gerekçelerini şahsî gerekçelere dönüştürüyorlar."" [3]

Şiîler'e göre Rasûlullah daha henüz Yezîd bir çocukken torunu Hüseyin'i katledeceğini bilmekteydi ve bunu da ashaba duyurmuştu. Bu iddialarına dayanak olarak şu hadisi uydurmuşlardır: *"Allah çok yaralayan ve lanetçi Yezîd'e hayır vermesin! İyi bilin ki, bana sevdiğim Hüseyin'in ölüm haberi verildi, bana onun toprağı getirildi ve katili gösterildi. Dikkat edin! O bir topluluğun arasında öldürülür, onlar da ona yardım etmezlerse Allah onları cezalandırır."* [4] Ne ilginçtir ki o vakte dek ne Ali (r.a) oğlunu öldürecek olan Yezîd'e ilişkin bir girişimde bulunmuştur ne de Hz. Hasan kardeşini katledecek kişinin babasına biat etmekten içtinap etmiştir.

Yine aslında kendi inanışlarını ve tarih kurgularını yalanlayan başka bir rivayette de Rasûllulah'a şöyle bir söz isnad ederler:

3 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 24.
4 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 32.

"Ümmetimin idaresi, Ümeyyeoğulları'ndan YezÎd denilen bir adam çatlak açıncaya kadar adalete uygun devam eder."[5] Bu hadisi sahih kabul etmemiz durumunda hem ilk üç halifenin hem de Hz. Muaviye'nin hilâfetinin meşrû olması gerekir. Zîra adalet meşruiyetsiz olmaz. Meşrû olmayan da zaten adil değildir. Ancak buna rağmen Şiîler Hz. Muaviye aleyhine hadis uydurmaktan da geri durmamışlardır. Bunlardan biri de şu rivayettir:

> "Muaviye'yi benim şu minberimde hutbe verirken gördüğünüzde öldürün." "Bu ümmetin idaresi çok doğrayan, büyük gırtlaklı, yiyen ama doymayan kişiye geçmedikçe günler ve geceler bitmez. Allah ona bakmaz, gökte kendisini affedecek, yerde yardım edecek olmadıkça ölmez. O, Muaviye'dir. Allah'ın, emrini yerine getireceğini anladım."[6]

Oysa Hz. Muaviye İslâm devletinin sınırlarını birkaç kıtaya genişlettikten ve Peygamberimizin Kıbrıs'ı fethedecek Müslüman ordu hakkındaki müjdeye de nail olmadan vefat etmemiş, bu sözde hadisteki kehanet de vuku bulmamıştır. Muaviye (r.a) yardımsız da kalmamıştır. Rasûlullah *"Ümmetin bir kısmının denizde cihat edeceğini ve o kimselerin affedilmiş olduklarını"* müjdelemiştir ve ilk deniz cihadını da Hz. Muaviye gerçekleştirmiştir. Şiîler peki neden Peygamberimizin bu emrine rağmen Hz. Muaviye'yi öldürmemiştir? Hasan neden Peygamberimizin emrini çiğneyip (hâşâ) ona biat etmiştir?

Emevîler'le ilgili politik tutumuna Hz. Ali'den kehanet yoluyla mesned arayanlar arasında İran İslâm Devrimi'nin önde gelen isimlerinden, Humeynî'nin manevî evladı hükmünde olan ve Felsefe alanında çalışmaları bulunan Mutahharî'yi görmek oldukça

5 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 31.
6 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 31.

şaşırtıcıdır. Şiîler felsefe ve mantık konusunda derinleşmişlerdir. Mutahharî şöyle demektedir:

> "Hz. Ali, İslâm Emevîler'in elinde altüst olmuş bir gemiye benzeyecek, içindekiler hep dökülecek ve sahibinin elinde gemiden başka bir şey kalmayacak demiştir."[7]

İslâm ile şereflenmeden önce Evs ve Hazreç kabileleri Buas savaşları denilen mikro milliyetçi harplerde birbirlerini kırıp geçirmişlerdi. Aralarında şiir ve edebiyata konu olacak derecede büyük bir kin vardı. Yahudiler demografik zayıflıklarına rağmen bu iki kabile arasındaki çekişmeden istifade ederek Medine'de nüfuslarının fevkinde bir nüfuza erişmişlerdi. Medine siyasetine hükmediyorlardı. İslâm ile şereflendiklerinde bu düşmanlık yerini Yahudilerin kıskandığı ve zaman zaman da tahrik yoluyla ateşini harlamak ve alevlendirmek istedikleri bir kardeşliğe dönüştü. Nitekim Rabbimiz bu durumu bize şöyle haber vermektedir:

"Ve onların kalblerini uzlaştırdı. Sen, yeryüzündekilerin tümünü harcasaydın bile, onların kalblerini uzlaştıramazdın. Ama Allah, aralarını bulup onları uzlaştırdı. Çünkü O, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir."[8]

Evs ve Hazreç arasında o kadar savaşa neden olan kadîm düşmanlığı sona erdiren İslâm'ın, iki amcaoğlu aşiretin arasındaki düşmanlığı sona erdirmediğini iddia etmek abestir. Oysa İslâm onları kardeş kılmış, savaşlarda öz aşiretlerine karşı savaşmışlar ve kanları birbirine karışmıştır.

Emevîler döneminde mevâlînin politik tutumları incelendiğinde isyankâr ayaklanma ateşlerinin sermayesi olduğu derhal göze çarpar. mevâlînin bir kısmı organik bir şekilde Müslüman olsa da önemli bir kısmı yıldırım fetihleri (Blitzkrieg) neticesinde

---

7 Mutahharî, *İslâm Devrimi*, 53.

8 Enfal Sûresi-63.

politik olarak İslâm olmuştur. Kûfe tüm isyankâr hareketlerin kuluçkası vazifesi görmüştür. Din-i İslâm'ı içselleştiremeyen bu kimselerin sürekli bir biçimde isyana yeltendikleri, kendilerini bastıran Emevî idaresine düşmanlık besledikleri, güç ve imkânlarının yettiği ölçüde Emevîler aleyhine yalan ve iftira kampanyaları yürüttükleri gözden kaçırılmamalıdır.

Muasır Şiîler ise her fırsatta kadîm inanışlarının sancağı ile isyana yeltenen ve İslâm'ı ancak otorite olarak mecburen kabul ederken, ona gerçek manada iman getirmeyen mevâlî topluluklarla yaşanan bu çatışmaları farklı bir töhmet örtüsü ile örtme eğilimindedirler. Onlara göre Emevîler daha fazla vergi (cizye) alabilmek için Müslüman olan toplulukların Müslümanlığını kabul etmemişlerdir. Oysa en cahil kimseler bile İslâm devletinin Gayrimüslimlerden aldığı cizyenin Müslümanlardan tahsil edilen vergi türleri olan zekât ve öşürden kat kat daha düşük olduğunu bilir. Garezkâr ve taraflı Şiî hitabet ise kitlelerin İslâm konusundaki kısır marifetini bir silaha dönüştürmektedir.

Emevîler'e yönelik Batılı bakış açısı İslâm toplumlarını tıpkı Avrupa'daki gibi sınıflara bölmek, aristokrasi ve alt sınıf mücadelesinden tutun da iktidar ve servetin paylaşımı yönündeki Marksist okumalara ilişkin klişeleri dar bir gömleğin şişman adama giydirilmesi gibi Müslüman dünyaya giydirmek şeklindeydi. Oryantalistler yeni keşfettikleri Doğu'yu zihin şemalarında anlamlandırıp uygun bir zemine oturtmak için kendi kültürlerinden bolca kavram, anlam ve tanım ihraç ettiler. Kulağa hoş gelen bu tek tipçi sınıflandırmaların İslâm dünyasındaki İslâm'dan bihaber aydın/lanamamış/larca müşterisi boldu. Oysa günümüzde toplumların yönelim ve serüvenlerinin biricik olduğu, birbirinden farklı hikâye ve dinamiklere sahip oldukları, çizgisel bir ilerleme mantığının geçerli olmadığını gösteren yığınla akademik araştırma bulunmaktadır. En fazla Şiîler arasında müşteri bulan bu şarkiyatçı analizlerin

geçersizliğini laiklik tartışmalarıyla kıyaslayabiliriz. Batı'da laikliği ortaya çıkarıp zafere eriştiren şart ve tecrübelerin çoğu İslâm dünyasında hiç yaşanmamıştır. Ancak laikliğe ilişkin ön kabuller de İslâm dünyasına icbaren kabul ettirilmek istenmektedir.

Oysa Peygamberimize karşı en büyük düşmanlığı gerçekleştirenler Ümeyyeoğulları değil Hâşimoğullarıydı. Her bir panayıra giderek "Muhammed eğer doğru sözlü ve hayırlı bir kimse olsaydı akrabaları onu terk etmezdi" dediklerinde Peygamberimize diğer düşmanlarının veremediği ezayı onlar verdi. Kur'ân'da Rasûl'e düşmanlığı ile en net biçimde yerilen kişi onun amcası Ebû Leheb değil midir? Onun oğulları da Peygamberimize her türlü ezayı reva görmüştür.

Peygamberimizin diğer amcası Abbas b. Abdülmuttalib ve Hz. Ali'nin kardeşi Akîl de Peygamberimize karşı Bedir'de savaşanlar arasındaydı. Buna mukabil Hz. Osman (r.a), Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve diğer birçok kimse ve Emevîler'den pek çok kimse de Rasûllulah'ın saflarında öz akrabalarına karşı savaşmışlardır. İlk Müslümanlar arasında da Emevî ailesinden çok sayıda kişi mevcuttur. Ebû Süfyân hiçbir zaman Peygamber'e düşmanlık bağlamında ne Ebû Leheb ne de Ebû Cehil ile kıyaslanamaz. Peygamberimiz Mekke'yi fethettiğinde onu taltif etmiş ve onun evine sığınanlara dokunulmaması gerektiğini duyurmuştur. Rasûlullah onu komutan, oğlu Muaviye'yi ise vahiy kâtibi yapmıştır. Hz. Muaviye'nin kız kardeşi Ümmü Habîbe Rasûlullah ile evli olduğu için kendisi Müminlerin dayısı sayılmıştır. Eğer Benî Ümeyye ile Benî Hâşim arasında bahsedildiği derecede çarpıcı bir çatışma olsaydı bile hilâfetin bu iki akraba aile dışında başka bir aileye, Hz. Ebû Bekir'in mensubu olduğu Teym kabilesine geçmesine engel olmak için olsa bile işbirliği yaparlardı. Arapların şöyle bir meşhur sözü vardır:

"Ben, kardeşim ve amcaoğlum düşmana karşı savaşırız. Düşmanı yenersek ben ve kardeşim amcaoğlumla savaşırız. Amcaoğlumu yenersek ben kardeşimle savaşırım!"

Söz konusu Hürmüzan olduğunda onun İslâm'a geçmiş olduğu için suçlanamayacağını iddia eden Şiîler sahâbenin ensarını da muhacirini de İslâm'a girmelerine, ödedikleri bedellere ve yararlılıklarına rağmen geçmişiyle suçlamaktadır. "Bu yüzden ölme sebebini öğrenemedikleri her ölen kişiyi katletmekle ilgili Muaviye (r.a)'ı suçlamışlardır."[9]

> "İslâmî fetihler, Emevîler döneminde genişlemiş, doğumun en uzağındaki Çin sınırlarıyla batının en uzağındaki Endülüs yurdu ve Güney Fransa arasını, güneyde Nobya'dan kuzeyde Küçük Asya'ya (Anadolu) kadar toprakları kapsar hale gelmiş ve Bizanslılar'ın saygın başkenti Kostantiniye'yi tehdit edip defalarca kuşatmıştır."[10]

Bu konuyu Prof. Dr. Hamdi Şahin şu şekilde ifade etmektedir:

> "Aynı zaman sürecinde diğer mevâlîler ise Pers kavmiyetçiliklerini ve Arapların kendilerini yenip üstün gelmelerine karşı kinlerini muhafaza ettiler. Bu yüzden İslâm kültürü, düşüncesi ve medeni mirasının ihtiva ettiği tüm değerler üzerinden Araplar'ın İslâmî yapısını vurmayı hedefleyen ırkçı ve sosyal bir hareket olan şuûbiyye topluluğunu oluşturdular. Bu hareketin sabit tek derdi. "Araplar'ın tarihlerini tahrif edip bozmak, gizli entrikalar çevirmek, Araplar'ın ayıplarıyla ilgili haberleri alıp eksiklikleriyle ilgili haberleri öne çıkarıp araştırmak suretiyle İslâm dininin ve düşüncesinin Araplar'ın çevresine yerleştirdiği ışık hâlesini çirkinleştirme haline geldi. İlimlerin tedvin asrında gelişip büyümesi, bu

9 Şahin, *Emeviler ve Emevî Devleti*, 22.

10 Şahin, *Emeviler ve Emevî Devleti*, 27.

> şuûbiyye hareketinin tehlikesini artırdı, tarih, edebiyat ve nesep ilminin tedvinine kötü etkileri oldu. Şuûbîler, mesalib (Araplar'ın ayıp ve kusurları) kitapları yazmada öne geçtiler, Araplar'ın, kabile ve şahsiyetlerinin trajedilerinden istedikleri her şeyi bu eserlerde topladılar."[11] [12]

İslâm tarihinin belli bir bölümünü özelde geri kalanını da genel olarak kirletme, karalama ve çehresini kara gösterme hususunda Şiîler'in eğitim aldıkları bir diğer mektep ise Oryantalizmdir. Sâsânî Devleti'ni yıkan, Bizans diyarının mühim merkezlerini fetheden, Çin ve Hint sınırlarına kadar İslâm'ı götürenler Emevîler'dir. Emevîler Hristiyan Bizans'ın "baba, oğul ve kutsal ruh" üçlemesine karşı İslâm dinarına "Allah'u Ahad, Allah'u Samed, lem yelîd ve lem yûled" yazarak cevap vermişlerdir.[13] Kendilerine yönelik kitlesel düşmanlıklardan ve müşterek komplolardan yana şaşkın olmamak gerekir. Endülüs'te göz kamaştırıcı bir devleti kuran ve yüzyıllarca Avrupalılarla mücadele eden Emevîler'e Batılılar'ın mersiye dizmesini beklemek naiflik olacaktır. Batı'da yayınlanan film, dizi ve kitaplarda Emevîler son derece olumsuz bir portre ile sergilenirken Abbâsîler abartılı biçimde övülmektedir. Düşman düşmana mevlid okumaz. Oryantalistler Şiîler'e içinden çıkılamaz olarak gördükleri pek çok yerde çıkış göstermiş, güçlü retorikleri ile onlara hakikatin ters yüz ediliş sürecinde öğretmenlik etmişlerdir.

> "Şarkiyatçılık hareketi, Batı emperyalizminin İslâm dünyasını ele geçirmesine refakat etmiş, her iki neden de oryantalistlerin eserleriyle yetişen veya onların yöntemlerini izleyen bazı aydınlarımızda bir tür kültürel bağımlılık oluşturmuştur.

---

11 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 40

12 Yine de Şuubi olarak tanımlanan herkesin aynı zihniyette olmadığını, Arap milliyetçiliğine haklı tepkilerin de varolduğunu ifade etmek gerekir.

13 https://www.youtube.com/watch?v=86s-0l1nOI4 Allah birdir. Allah Samed'dir. Doğmamıştır ve doğrulmamıştır. QR, bkz: 480

> Emevî tarihinin de bir parçası olduğu İslâm tarihi hakkında bazı şarkiyatçıların incelemelerinin, çeşitli sebeplerden dolayı genel olarak büyük miktarda gizli entrika çevirme ve tahrif girişimlerini içereceği beklenen bir şeydi. Bu oryantalistlerin Müslüman ve Arap öğrencilerinin incelemeleri de aynı yolu takip etti. Bu yüzden Emevîler hakkındaki eserleri, onlara ilişkin birçok haksızlık, zulüm ve çarpıtma görüntüleri taşır hale geldi."[14]

Şîa'nın Ömer (r.a) nefretini İran Sâsânî Devleti'ni yerle yeksan etmesinden ötürü oluşan çoğu İran asıllı mevâlînin iftira ve töhmetleriyle açıklarken, aynı öfkenin İran'ın geri kalan bölgelerini tamamen zapt edip yöneten ve birçok isyanı bastıran Emevîler'e tebdil ve teşmil edildiğini göz ardı edemeyiz.

> "Oryantalistlerin yazılarında Müslüman okuyucuyu ilk şok edecek şey, belki de bizzat Peygamber (s.a.v)in hadislerine karşı küstahlık edip saldırmalarının yanında bazı büyük sahâbîlerin hayatını ele alırken kullandıkları nezaketsiz ve sert üsluptur. Burada şunu belirtmemiz iyi olur: Müsteşrikler, İslâm'ın bu büyük sembol şahsiyetlerini acımasızca eleştirmelerinde mirasımız ve kaynaklarımız içinde bulduğumuz mevâlîlerin, Hâricîler'in ve Şuûbîler'in anlatımlarına dayanıyorlar."[15]

Abbâsîler Dönemi (750-1258)

Emevîler iktidarı sırasında İslâm dünyasında hilâfete Emevîler'in değil Ali (r.a) soyundan gelen Hâşimîler'in layık ve ehil olduğu düşüncesine sahip geniş bir kitle sessiz kalmıştı. Emevîler'in haksız uygulamalarından memnuniyetsiz olan, fakat Emevî karşıtlığında

14 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 96.
15 Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 96.

ideolojik bir ton bulunmayan bu İslâmî unsurlar Emevî yönetimi döneminde isyan edecek yeterli kuvvet bulamadıkları için isyana kalkışmamışlardı. Bazı Emevî meliklerinin uygulamaları toplumda rahatsızlığa neden olmaktaydı. Buyruk altındakilerin çarnaçar bu haksızlığı kabullenişi sonucu oluşan bu uyum uzun sürmedi. Emevîler Devleti hızla çözülme temayülü gösteriyor, içten içe bir isyan dalgası merkezî yönetimin zayıf olduğu bölgelerde feveran ediyordu. Emevîler'in zayıflamasıyla birlikte Ehl-i beyt'in Hasanî ve Hüseyinî koluna ek olarak Hz. Peygamber (s.a.v)'in amcası Abbas'ın soyundan gelen Abbâsîler iktidarı ele geçirmek için harekete geçtiler.

Hicrî 120'li yıllar Emevî iktidarının giderek zayıfladığı ve her bölgede parçalanmaların baş gösterdiği bir dönemdi. Bu dönemde Ali taraftarlarının tüm kıyamlarının bastırılmasına rağmen Emevîler Devleti'nde yozlaşma, mevâlîde oluşan rahatsızlık ve Emevî ailesi içinde yaşanan ihtilâflar ve kronik kaoslar, can çekişen devletin ufuktaki cenazesinin en bariz belirtileriydi. Emevî Devleti iktidardan gayri memnun kesimlerin fazlalığı nedeniyle zayıflamıştı ve süngü üstünde duruyordu. Üstüne bir de iç kavgalarla boğuşmaları, bu durumu pekiştirmişti. Sâsânî ve Bizans başta olmak üzere çeşitli imparatorluklardan geniş topraklar fethedilmiş, bu bölgelerde yaşayan Gayrimüslimler ve dönmeler Müslümanlara kin bilemeye başlamış, Emevî Devleti'ni yıkmak için fırsat kollar olmuştu. Müslümanlardan intikam almak için tetikte bekleyen ciddi bir Mecûsî kitle pusuda bekliyordu, puslu havayı bekleyen bu Mecûsî kurtlar ise Şîa postuna çoktan bürünmüştü. Emevîler'in bir kargaşa ortamı ile boğuşmaları Ali taraftarlarına yeniden bir ümit ve şevk kazandırdı ve nihayet bir dizi toplantının neticesinde yeni hamleler yapmaya karar verdiler. Medine civarlarındaki Ebvâ yakınlarında, 125 yılında toplanan Benî Hâşim ailesi önde gelenleri Hz. Hasan'ın torununun oğlu Muhammed b. Abdullah

en-Nefsü'z-Zekiyye'yi (Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Yezîd) yeni döneme ilişkin hazırlıklar yapmak üzere seçtiler. Bu dönem aynı zamanda Ali (r.a) soyundan gelenlerle Abbas soyundan gelenler arasında da bir mücadele dönemidir.

Hicrî 99 yılında Emevî Halifesi Süleyman b. Abdulmelik'i ziyarete giden Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye Şam'da hastalanır ve vefat eder. Takipçileri kendisini Emevî halifesinin zehirlediğini iddia ederler ve intikamını almak üzere hazırlıklara başlarlar. Bu hazırlık evresi 129 yılına kadar sürer. Otuz yıl boyunca planlanan tüm örgütlenme çalışmaları Emevîler tarafından açığa çıkarılır ve sert cezalandırmalarla hareketin direnci kırılır.[16] Ancak gelecekte Abbâsî Devleti'ni kuracak bu örgütlenme, lider ve hareket metodunda değişiklikler yapar.

Nihâyet 129 yılında İran'ın Horâsân kentinde doğmuş olan Fars kökenli, Ebû Müslim el-Horasânî ismiyle bilinen bir dâinin Merv bölgesinde halkı örgütlemesiyle rüzgâr tersine döner. Ebû Müslim el-Horasânî gittiği İran kentlerinde Abbâsîler adına destek toplamak hususunda son derece başarılı olur ve bir dizi siyasî hamle gerçekleştiren Ali taraftarları kısa sürede Kûfe'yi (132) ele geçirir. Emevîler yavaş yavaş zayıflayıp tamamen silinip gitmelerine kadar rakiplerine çektirdikleri her türlü eziyeti kendileri de çekmek durumunda kalırlar. Ancak intikamın dozunu kaçıran, aralarında ciddi oranda zındığın da karıştığı ihtilalciler ve yağmacılar mezarlardan çıkardıkları cesetlere bile eziyet ederler ve Emevîle're ait tek bir dikili taş bırakmazlar. Abbâsîler'in Emevîler'e dönük katliam ve soykırımı Emevî halifelerinin kemiklerinin mezarlarından çıkarılıp yakılmasına ve bebeklerin ve kadınların bile katledilmesine varmıştır. Öyle ki yalnızca I. Abdurrahman toplu kıyımlardan kaçabilen az sayıda hanedan üyesi ile birlikte Endülüs'e

16 Ragıp es-Sercânî, *Rasulullah'ın (S.A.V.) Doğumundan Günümüze İslam Tarihi*, s.2

ulaşarak Endülüs Emevî Devleti'ni kurar. Abbâsîler katliamdan sonra Emevî hanedan üyelerine çıkardıkları affa güvenerek teslim olan 80 kişiyi de katletmişlerdir.

Uzun süredir taraftarlarına "er-Rızâ" lakaplı peygamber soyundan bir lider adına faaliyet gösterdikleri propagandası yapan Ebû Müslim el-Horasânî, Kûfe zaferinin ardından bu gizli imamın ortaya çıkmasının zamanının geldiğini ilan eder. Önemli bir kesim Muhammed b. Abdullah Nefsü'z-Zekiyye ya da Ali soyundan bir halife beklentisi içindeyken Hz. Abbas'ın soyundan gelen İbrahim b. Muhammed'in kardeşi Ebü'l-Abbas es-Seffâh, Kûfe Câmii'nde hicrî 136/754 yılında halifeliğini ilan eder.[17] Diğer tüm isyanlar gibi Abbâsî isyanının da temelinde Irak'ın oluşu şaşırtıcı değildir. Abbâsîler Irak'ı hareketlerinin merkezi olarak görmekteydiler ve "Sevâdü'l-ayn" (göz bebeğinin siyahı) olarak isimlendirmekteydiler.[18]

Başlangıçta halifenin Hz. Ali'nin soyundan değil de amcası Abbas'ın soyundan olmasına şaşıran ve üzülen Şiîler yine de bir Şiî devletin doğuşuna sevinirler. Ne var ki Şîa kısa süre sonra yeni bir bölünme ve şok yaşayacaktır. Abbâsî Devleti'nin yeni hâkimleri zaman içinde Peygamber Efendimizin amcası Abbas'ın Hz. Ali'den daha fazla Peygamberimize yakın olduğunu iddia etmeye ve nihayet Ehl-i sünnet kimliklerini izhar etmeye başlarlar.[19] Bu da Şiîliğe bir mezhep değil de Ehl-i beyt muhibbanlığı olarak bakan güçlü bir akımın varlığının başka bir göstergesidir. Abbâsîler'in, Şîa'nın beklentileri ile uyuşmayan politikaları ve hilâfet makamına Hz. Hasan'ın soyundan olan Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'yi

17 Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, I, 140.

18 Mustafa Demirci "Sevâd" DİA, XXXVI, 576-578.

19 Burada kastedilen Ehl-i sünnet kimlik, o dönemdeki aşırı inançtaki Şiîler'in beklentileri dışında ana akım İslâmî kimliği benimsemiş olanları ifade etmektedir. O dönemde henüz Ehl-i sünnet karşısında alternatif ve farklı bir mezhep olarak Şiîlik disiplinize edilmemiştir.

geçirmemeleri üzerine Ali taraftarlarının bir kısmı Muhammed Nefsü'z-Zekiyye, diğer bir kısmı ise Ca'fer es-Sâdık'ın takipçisi olur. Bu dönem aynı zamanda imâmetin Hz. Fâtıma soyundan gelenlere has olduğu yönünde yoğun bir Fâtımî vurgusunun güç kazanmasına neden olur. Yaşadıkları hayal kırıklığı nedeniyle sonraki dönemlerde yalnız Ali (r.a) ve Hz. Fâtıma evliliğinden doğan dikey akrabalık zincirine bağlı olan kimselere imâmet yakıştırılır.[20] Muhammed b. Nefsü'z-Zekiyye, Seffâh'ın liderliğini kabul etmeyerek kardeşi İbrahim'le birlikte isyan eder ve 145 yılında Medine'de yaşanan savaşta, Ramazan ayında katledilir.[21]

Seffâh'ın hilâfeti sadece üç yıl sürer ve hilâfet makamına Seffâh'ın kardeşi Ebû Mansûr geçer. Fars topraklarının fethedilmesinden sonra ve Emevî yönetimi döneminde Arapların egemenliğinde olan Farslar, Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan sonra yaklaşık 10 yıl boyunca yeni devlet üzerinde etkinlik kurar. Bu periyodda hilâfet makamı Fars komutanların elinde bir oyuncak, halife de esir hükmündedir. Bir süre sonra ise Halife Mansûr, bundan rahatsız olarak iktidarı gerçek anlamda eline almaya çalışır. Bu da Fars etkinliğinin mimarı olan Ebû Müslim el-Horasânî ile arasının bozulmasına neden olur.

Ebû Müslim el-Horâsânî eski Fars ve Mecûsî inanışları da Şiîliğe kattığı gerekçesiyle İslâm'dan çıkmış olarak sayılır. Ebû Müslim ve taraftarlarının İranî inanışlara İslâm'dan ziyade olan temayülleri şüpheden varestedir ve bu nedenle kendisi meşkûk bir karakterdir. Ayrıca Halife Mansûr, Ebû Müslim el-Horasânî'nin hilâfet iddiasındaki Ali (r.a) soyunun önde gelenlerine destek vereceğinden de endişe duyar. Nitekim 137 yılında Halife Mansûr, isyana yeltenen Ebû Müslim el-Horasânî'yi öldürtür. Ebû Müslim'in

20 Akdevelioğlu, *İran'da Dış Politikanın Etnik Dinsel Temelleri*, 27.

21 Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", DİA, XXX, 487-488.

ölümünde de yine aynı hikâye tekerrür eder ve onun taraftarları Mansûr'un Ebû Müslim'i değil aslında onun kılığına girmiş bir şeytanı öldürdüğünü iddia eder. Ebû Müslim el- Horasânî'nin Abbâsî Devleti'ni kurmak için gösterdiği özveri bazı yorumculara göre hilâfetin Araplar'dan alınıp Acemler'e verilmesini hedeflemiştir. Muhtemelen Ebû Müslim, es-Seffâh'ı bir dönem tüm devleti ele geçirinceye dek kukla olarak halife kabul etmiştir.

Bu bakımdan Ali davasının suistimal edilişinin en büyük örneği Abbâsî Devleti'dir. Nitekim sonraki dönemlerde isyan etme girişimleri onun bu niyetinin bir sonucu olarak okunabilir. Bu güç mücadelesi nedeniyle Halife Mansûr döneminde eski Fârisî an'ane, gelenek ve inanışlara sahip kitlelerce yönetilen pek çok isyan sökün eder. Bu isyan ateşini söndürmek için kan dalgaları su gibi akıtılır ve kırmızı ölüm (kan) ilaç olarak kullanılır. Onun ölümüyle birlikte intikamını almak ve Abbâsîler Devleti'ni yıkıp Acem-Mecûsî inanışı hâkim kılmak için ilk isyanı onun arkadaşı Sindbâd/Sunbaz çıkarır. Ebû Müslim el-Horasânî öldürülmeden önce onu tek askerî yetkili kılmıştır. Nîşâbur ve Rey'de etkili olan Sindbâd isyanı Abbâsîler tarafından kırmızı ölümle bastırılır.[22] Sindbâd bu seferinde Kâbe'yi yıkmaya yemin ederek Mekke'nin üzerine yürümeye azmetmiştir. Bu da Abbâsî devrimindeki Mazdekçi-Mecûsî etkiyi göstermesi açısından manidardır. Sindbâd isyanı daha yeni savuşturulmuştur ki isyanı bastırmakla görevlendirilen Cevher b. Merrar zafer sonrası çok güçleninde devlete bayrak açar. Dönem biraz güçlenenin isyan tertipleyebileceği bir dönemdir. Şiî Mecûsî unsurlar da devletin bu zaafını pek ala fark etmiş olmalılar.

Abbâsîler döneminde patlak veren isyanlardan biri de Hind-İran inançlarıyla Şiî mezhebini harmanlayarak yeni bir mezhep

22 Taberî, *Tarih-i Taberî*, VII, 495.

çıkaran Bâbek tarafından başlatılan isyandır.[23] Abbâsî Devleti bu isyanı bastırmak için on binlerce askerini kaybeder.[24] Ebû Müslim destekçiliğiyle yine Mecûsî ve Mazdekçi fikirlere sahip kimselerin gerçekleştirdiği Mukanna isyanı da Halife Mehdî döneminde bastırılır ve liderleri Mukannâ öldürülür.[25] İsyan çok uzun sürer ve çok zor şartlarda bastırılır. Râvendiye hareketi Ebû Müslim el-Horasânî'yi manevî öncü ilan eder ve onun ruhunun liderleri olan Mukannâ'ya hulûl ettiğine inanır. Abbâsîler'in ilk dönemlerinde Râvendiye isyanına ek olarak başka bölgelerde de Mecûsîler isyana girişir ve bazı bölgeleri ele geçirirler.[26] İslâm egemenliğine girmiş olmalarına rağmen Farslar'ın bir kısmı İran'ın fethinden 200 yıl sonra gibi geç bir dönemde bile hâlâ güçlü isyanlar çıkaracak kadar Mecûsî inancına sadıktır. Fars milliyetçiliği hâlâ destek gören bir akım olarak varlığını sürdürmektedir. Bu güçlü akım Şiîliğin kültürel ve entelektüel gelişimine etki edecek ve gulât Şîa'nın içinde büyüdüğü yatak olacaktır.

Halife Mu'tasım döneminde yıldızı parlayan bir diğer isim de İranlı komutan Afşin'dir. Afşin, Abbâsîler döneminde ordu komutanı olarak Bizans'ı yenilgiye uğratmış ve nâmına nam katmıştır. Ancak daha sonraları evinde Mecûsîlikle ilgili eserler bulunur ve aslında İslâm'ı kabul etmediğini gösteren pek çok sırrı ifşa olur. Mahkemede yargılanan Afşin bu suçlamaları reddetmek yerine te'vil ederek kendisini savunur. Ancak mahkeme onun mülhid olduğuna hükmeder ve öldürülür.[27]

---

23 X. yy'a kadar ortaya çıkan Şiî karakterli hareketler hakkında ayrıntılı incelemeler için bkz. Mehmet Azimli, *Hz. Ali Neslinin İsyanları*. X. Yüzyıla Kadar Şiî Karakterli Hareketler.

24 Dozy-Pieter, *Tarih-i İslâmiyet*, 206.

25 İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi/el-Kâmil fi't-Tarih* VI, 52.

26 Dineverî, *İslâm Tarihi*, 417.

27 Dozy-Pieter, *Tarih-i İslâmiyet*, 195.

Şiî literatürü dikkatli bir şekilde tetkik eden araştırmacılar, Ali (r.a) ile Emevîler arasında yaşanan çatışmaları kabileciliğe ve Emevîler'in İslâm'ı tam olarak benimsememiş olduklarına bağladıklarını görmektedir. Şîa'ya göre Hz. Ali'nin imâmetini inkâr eden Benî Ümeyye bunu kabilecilik asabiyeti ile yapmıştır. Peki, bırakın imâmeti Şîa'yı da kabul etmeyen amcaoğulları Abbâsîler neden böyle davranmıştır? Ya da Muhammed b. Hanefî'ye neden Hz. Hüseyin'in imâmetini kabul etmemiştir? Zeyd b. Alî neden kardeşi İmam Bâkır'ın imâmetini kabul etmemiştir?

İmamların çoğu da öz kardeşleriyle imâmet konusunda rekabete girişmiştir. Şiî literatürde ve tarih kitaplarında Emevîler'in esasen Mekke'nin Fethi'nden sonra mecbur kaldıkları için İslâm'a girdikleri ve İslâm'ı hiçbir zaman sindirememiş oldukları yönündeki yorumlar oldukça fazladır. Ancak Peygamber (s.a.v)'in amcası Abbas'ın soyundan gelen, Hâşimîler'in bir kolu olan Abbâsîler'in Ehl-i beyt ve Hz. Ali'nin torunlarına yaptıkları işkenceler ile ilgili çok fazla yorum yapılmadığı dikkatlerden kaçmaz. Oysa bu dönemde Abbâsîler'in İslâm'ı tam anlamıyla içselleştirmemiş olduklarıyla ilgili herhangi bir yorumda da bulunmadıkları görülmektedir. Nitekim yaşanan bütün bu olaylar o dönemde yaşanan pek çok haksızlığın itikadî meseleler değil, iktidar mücadelesinden kaynaklı olduğunu gösterir.

Abbâsîler döneminde Fars/Şîa etkisi en çok Halife Harun Reşîd'in oğulları arasındaki iktidar mücadelesi esnasında hissedilmiştir. İktidara ilk geçen ve annesi Arap asıllı olan Emîn, Fars etkisini kırmaya çalışırken[28] Emîn'den yönetimi devralan ve annesi Horasan asıllı olan Me'mûn döneminde iktidarda yoğun bir Fars etkisi görülmüş ve dolaylı olarak Şîa, hanedana kısıtlı olsa da sirayet

28 Hakkı Dursun Yıldız, "Emîn", DİA, XI, 112-114.

edebilmiştir. Halife Me'mûn, babasının sağlığında Horasan valiliği yapmış ve Horasan asıllı veziri Fazl b. Sehl, yine Horasan asıllı komutan Afşin gibi devlet adamlarının etkisinde kalmıştır. Abisi Emîn'e isyan eden Me'mûn, isyanının ilk döneminde Horasan'daki Şiî kitlenin desteğini alabilmek için "İmam Me'mûn" adını dahi kullanmıştır. Hatta Me'mûn'un bu tavırları Şiîler'i cesâretlendirmiş ve hilâfeti döneminde Kûfe ve Mekke'de Şiî ayaklanmalar yaşanmıştır. Me'mûn, işi bir kademe daha ileri götürmüş, Arap ve Türk devlet erkânının baskısından çekinip devlet başkentini Horasan'ın Merv kentine taşımış, kendine veliaht olarak 8. Ali er-Rızâ'yı ilân etmiş, Şiîlik alâmetlerini taşımaya başlamıştır.[29] Fakat Halife Me'mûn'un akıl hocası Fazl b. Sehl'in[30] öldürülmesi sonucu bu Fars/Şîa etkisi kırılmış, Halife Me'mûn sonrası iktidara gelen Mu'tasım Billâh döneminde ise yerini Türk kökenlilerin baskın etkisine bırakmıştır. Türk insanındaki Abbâsî sempatisi ve Emevî düşmanlığının temelinde de bu motivasyon yatmaktadır.

Abbâsî devrimi Şiî akımlara ek olarak, Ehl-i beyt mensuplarının ve mevâlînin destek verdiği bir devrimdir ama en nihayetinde Emevîler'e karşı bir Şiî yenilik getirmemiş, sosyolojik bir gerçeklik olan Ehl-i sünnet anlayışı sonuçta baskın karakter olmuştur. Hz. Ali'nin kıyamından Hz. Hüseyin'in kıyamına dek Ehl-i beyt mensuplarının direnişi Ehl-i sünnet'in direnişi ve ortak mirası sayılmıştır. Bu devrimsel hareketler Ehl-i sünnet tarafından sahiplenilmiştir. Bunların Şiî kıyamlar şeklinde lanse edilmesi hatalıdır. İmam Zeyd'in kıyamına Vâsıl b. Atâ ve İmam Ebû Hanîfe ciddi destek vermiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın sağlığında ona en büyük desteği veren kimselerin Şiî kimliği ve hatta o dönemde bir Şiî kimliğin var olup olmadığı hususu son derece tartışmaya açık konulardır. Hz.

29 Nahide Bozkurt, "Me'mûn", DİA, XXIX, 101-104.
30 Hakkı Dursun Yıldız, "Fazl b. Sehl", DİA, XII, 275-276.

Ali'nin Mısır valisi ve en yakın adamlarından biri olan Muhammed b. Ebû Bekir'in oğlu Kâsım Ehl-i sünnet'in en kıymetli âlimlerinden ve tâbiînin en hayırlılarından sayılmıştır.

Büveyhîler

Şiî bir hanedanlık olan Büveyhîler, 310/932 yılından 447/1055'e kadar İran ve Irak'a hükmetmişlerdir. Bir Fârisî olan Ebû Şu'ca Büveyh'in üç oğlu İran'ın muhtelif şehirlerinde beylikler kurmuşlardır. Başlangıçta Abbâsî halifesine itaat bildiren Farsî bir aile olan Büveyhoğulları 334 yılında Irak'ı ele geçirerek Abbâsî Halifesi el-Müstekfî Billâh'ı tahttan indirip hal etmiş ve gözlerine mil çektirmiştir. Daha sonra Mutî'-lillâh lakabıyla Ebü'l-Kāsım Fazl'ı hilâfet görevine getirmişlerdir. Fazl, tabir yerindeyse "yatağından öte" (mâ verâu serîrih) her yetkisini Büveyhî hanedanlığına devreder. Bağdat Şiî mezhebinin temel doktrinlerini belirlemeleri için Şiî âlimler açısından rahatlıkla ekip hasad edebilecekleri mümbit bir araziye dönüşür.

Bundan sonraki on yıllar boyunca Bağdat dâhil kontrolleri altındaki tüm bölgelere Şiîliği dayatmaya başlamışlardır. Yine de Büveyhîler'in Şiîlik dayatmalarının Safevîler ya da Fâtımîler gibi başarılı olduğu söylenemez. Bunun en önemli nedeni Sünnî dünyayı karşılarına almak yerine halifenin desteği ile Sünnî dünyanın imkânlarından faydalanma amaçlarıdır. Atalarının büyük Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr [31] olduğunu söyleyen Büveyhîler, Fars inanışlarını ve milliyetçiliğini egemen kılmaya çalışmışlardır. Büveyhîler Şîa'ya altın çağını yaşama fırsatı sunmuşlar ve Şîa'nın mezhebî olarak yayılıp sistematikleşmesinin önünü açmışlardır. Günümüzde İsnâaşeriyye Ca'ferîler'in nezdinde çok önemli bir

31 İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi/el-Kâmil fi't-Tarih s. 220.

âyin haline gelen Muharrem matemleri ilk defa Büveyhîler döneminde icra edilmeye başlanmıştır.[32] Buna rağmen iktidarı da Şiî imamlara vermemişlerdir. Büveyhi Sultanı Muizuddevle Ahmet'in iktidarı Ali soyundan gelen bir kişiye devretme niyetinde olduğu, ancak maiyetinin onu engellediği rivayet edilir. Kendisine şu tavsiyede bulunmuşlardır:

> "Sen ve sana tabi olanlar, şu an ehil olmadığına inandığınız bir halifeyle berabersiniz. Sana tabi olanlara, onu öldürmelerini emrettiğin an, onun kanını helal addeder ve hemen öldürürler. Oysaki Ali soyundan birini bu makama oturtursan taraftarların, onun hak halife olduğuna inandıkları için seni öldürmesini istediği anda onun sözünü dinlerler.[33]

Halife Kâim'in (1031-1075) çağrısıyla Büyük Selçuklu Hakanı Tuğrul Bey Bağdat'a girerek Büveyhîler'in egemenliğine son vermiştir.[34] Bu sırada Mısır'a hâkim olan Fâtımîler kısa bir süre sonra Mısır'ın diğer bölgelerini ve Lübnan'a uzanan bölgeleri de kontrol eder. Nüfuz alanını hızla genişleten Fâtımîler, daha sonra Bağdat'a davetçiler göndermeye başlar. Bağdat'a gelen davetçilerin en meşhuru el-Müeyyed-Fi'd-dîn Hibetullah eş-Şîrâzîdir. El-Müeyyed ismiyle bilinen eş-Şîrâzî kısa süre içinde Abbâsî Devleti'nin önemli askerî komutanlarından Arslan el-Besâsîrî'yi etkiler. Besâsîrî, Fâtımî halifesine mektup yazarak bağlılığını duyurur ve destek ister.[35] O da güç peşindedir ve Fâtımî desteğiyle muradına erişeceğini ummaktadır. Besâsîrî, Büveyhîler'in Selçuklular tarafından yıkılıp Abbâsî halifesinin Şiî Büveyhî hanedanlığının kontrolünden kurtarılmasından

32 Muhammed Surûr Zeynelâbidîn, Mecûsîlerin Geri Dönüşü: İran Devrimi'nin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları, 75.

33 Baran, *Büyük Selçuklu Ve Eyyubilerde Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*, 36.

34 Karadeniz, İran Tarihi(1700-1925), 39

35 İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi/el-Kâmil fi't-Tarih, s. 465.

üç yıl sonra Bağdat'ta Fâtımîler'in desteğiyle darbe yapar ve Sünnî Halife Kâim Biemrillâh'ı alaşağı eder.[36] Hutbeler Fâtımî Devleti adına okunmaya başlar, Bağdat'ın her yanında İsmâilî ritüeller yaygınlaşır. Ezan değiştirilir ve Mısır'daki gibi ezana *"Hayyâ alâ hayri'l-amel "* sözü ilâve edilir.

Komutan Besâsîrî, Şiîliği kabul edip Fâtımîler adına çalışmaya başladıktan sonra Sadrazam Ebû-l Kâsım'ı yakalamış ve tüm Bağdatlılar'a ibret olacak şekilde katletmiş, Halife ise Irak'ın bugün el-Anbar olarak bilinen bölgesinde zindana hapsedilmiştir. Abbâsî hilâfeti 1058 yılında Selçuklu Komutanı Artuk Bey tarafından yeniden kurtarılacak ve Fâtımî destekçileri Bağdat'tan sürüleceklerdir. Bu şekilde Tuğrul Bey vesilesiyle Bağdat yeniden Sünnî Abbâsî hilâfeti kontrolüne geçmiş, Fâtımîler'in Selçuklu siyaseti de iflas etmiştir.[37] Selçuklular aynı zamanda Bağdat çatışmalarında Fâtımî ve Şiî İsmâilî davetçilerin ne denli tehlikeli olduklarını fark eder ve sonraki dönemlerde İsmâilî Fâtımîler ve Haşhâşîler'e karşı mücadele ederler. Osmanlı Devleti'ne kadar uzanan bu karşılıklı çatışma dönemi Çaldıran Savaşı'nda zirveye ulaşır.

Moğol İstilası

Şiîler Moğol istilası sürecinde istilacılarla kader birliği yapmış, Moğollar ise İslâm âlemine yayılmış bulunan bir azınlık olarak Şîa'nın sahip olduğu imkânlardan istifade etmişlerdir. Örneğin Şîa'nın büyük âlimleri İbn Yaktin ve Nasîrüddin Tûsî'nin Moğollarla ilişkisi ve Abbâsî halifeliği çatısı altında inancını gizleyerek bir süre hizmet etmesi buna örnek verilebilir. Şiî âlimlerin Moğollarla işbirliği yaptığı yönündeki kanaatlerin oluşmasının en önemli sebebi Nasîrüddin Tûsî'nin uzun yıllar Hülâgû'ya

36 İbn Kesîr. el-Bidâye ve'n-Nihâye, C. 12. Bölüm,4 .

37 Özgüdenli, Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157), 110.

vezirlik yapması[38] ve henüz o dönemde Bağdat ahalisinden bazı kimselerin İbn Alkamî'nin orduyu zayıflatmaya yönelik bir tutum ve plan içinde olduğu[39] suçlamaları gösterilir. Şiî tarihçilerin bazısı bu iddiaları yalanlasa da diğerleri İbn Alkamî'nin yaptığını kabul etmekte ve bunu Şiî siyaset felsefesine göre gayri meşru bir yönetimi devirme mücadelesi olarak görmektedir.[40] Meselâ Abbas İkbal Aştiyanî bunlardandır. Bu konuyu ele alan Şahin'in aktarımları son derece önemlidir:

> Şiî siyaset teorisinde önemli işler gören geleneksel gaybet kültürü, Şîa'nın siyasetle arasındaki ilişkiyi yeniden gözden geçirme imkânı vermiştir. Şiî düşünce ekollerinden Usûlîliğin ilk sistematik kurucusu kabul edilen Şeyh Müfîd'e yüklenen teori, yeni anlamıyla siyasî otoriteyle istenilen ilişki düzeyini kurmayı kolaylaştırmıştır. İlhanlılar döneminde Şiîler'in temsilciliğini üstlenen İbn Tâvûs'un bu tavrı, siyasetle uzlaşmanın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Çünkü İbn Tâvûs, gayri meşru kabul ettiği Abbâsîler'den gelen ifta ve vezaret gibi birçok önemli görev teklifini kabul etmezken, İlhanlıların teklifini kabul etmiştir. Onun İlhanlılardan yana tavır almasında Bağdat'ın düşmesi sonrasında Alkamî'nin siyasetteki ağırlığının etkili olduğu ifade edilebilir.[41]

Humeynî bu ilişki biçimini övmekte ve şöyle demektedir:

> "Takıyye şartları fakihin sultanların meclisine girmesini gerekli, kılarsa ve bu durumda İslâm'ın sureti zarar görecekse ölümüne de neden olsa bundan kaçınmalıdır. Ancak Ali b. Yaktîn ve Nasîrüddin Tûsî (Allah onlara rahmet eylesin)

38 Fazlullah, *Câmiu't-tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, 34-54.
39 Fazlullah, *Câmiu't-tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, İsmail, 33.
40 Cezairi, *el-Envâru'n-Numaniyye* (Tebriz/Iran baskısı) II, 269.
41 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 87.

gibi kafile içinde (Ehl-i sünnet)[42] yürütecekleri bu girişimleri Müslümanlara bilinen faydaları verecekse bu başkadır.[43]

Nîmetullah Cezâirî kitabında Abbâsî iktidarına sızmış Şiî vezir Ali b. Yaktîn'in bilinçli bir şekilde Ehl-i sünnet mahkûmların üzerine hapishane tavanını yıktırarak 500 Müslümanı katlettiğini açıklamaktadır. Yaktîn yaptığı konusunda vicdanını rahatlatmak için İmam Kâzım'a mektup yazmış, o ise Ehl-i Sünnet'in kanının diyetinin bir keçi bile etmeyeceğini, yine de her biri için bir keçi kesmesi gerektiğini[44] bildirmiştir.[45] Sünnî tarihçilerin Moğol Hükümdarı Hülâgû'ya Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'ın öldürülmesi için tavsiyede bulunmak[46] ve Moğollar'a destek olmakla itham ettikleri Şiî âlim ve Moğollar'ın vezîri Hâce Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274)" hakkında Humeynî'nin söyledikleri kayda değerdir: *"Eğer İslâm ve Müslümanlar için gerçek bir zafere neden olacaksa bir kişinin sultanların arasına girmesinde bir beis yoktur. Tıpkı Ali b. Yektîn ve Nasîrüddin Tûsî gibi."*[47] Nimetullah Cezairî Abbâsîler döneminde Şiîliğini gizleyerek Sünnî gibi görünen Ali b. Yaktîn'in hapishane duvarlarını yıkarak 500 Sünnî mahkûmu öldürerek bir taşla iki kuş vurduğundan övgüyle söz etmektedir. Böylece Yaktîn hem Sünnîler'i öldürmüş hem de katliam Sünnî halifenin sorumluluğundaki hapishanede olduğu için halifenin itibarı da zedelenmiştir.[48]

---

42 Burada Humeynî'nin Ehl-i Sünneti kast ettiği gayet aşikârdır. Zîra Ali b. Yaktin Ehl-i Sünnet arasına karışarak içerden faaliyet gösteren Şîa büyüklerindendir.

43 Humeynî, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 144.

44 Cezairi, *el-Envâru'n-Numaniyye* (Tebriz/Iran baskısı) II, 308.

45 İmam Kazım'ın böyle bir fetva verdiği iddiası en başta o mübarek zata Şîa'nın bir iftirasıdır.

46 İbn Teymiyye, *Minhacu'l-İ'tidâl*, s 156.

47 Âyetullah Humeynî, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 91.

48 Cezâirî, el-Envâru'n-Numaniyye (Tebriz/Iran baskısı) II, 269.

Moğol hânı tüm İslâm âlemini yakıp yıkarken Şîa tarihinin en büyük âlimi olan Tûsî ona vezirlik yapmaktaydı. Şîa'nın en büyük ve velud âlimlerinden olan Nasîrüddin Tûsî 1258 yılında Moğol istilâcılarıyla işbirliği yapmış[49] ve Irak'ın onların eline düşmesinde büyük rol oynamıştı. Hem Tûsî hem de İbn Tavûs gibi Şiî âlimler verdikleri fetvalarda Moğollar'a karşı direnişi haram sayarak Abbâsî tebaasını ikiye bölmüşlerdir. Abbâsî Veziri İbn Alkamî Abbâsîler'in yerine Şiî bir devlet kurabilmek amacıyla Moğol hanına mektuplar göndermiş ve en sonunda Bağdat'ın anahtarlarını ona vermişti. İbn Alkamî Abbâsî Halifesi Müsta'sım'ın vezirliğini yapmaktaydı. Moğollar'ın (İlhanlılar) Doğu'ya doğru ilerlemeye başladıkları dönemde İbn Alkamî vezirlik yetkilerini de kullanarak Moğollarla iletişim kurup gizli bir anlaşma yapmıştı. İbn Alkamî planını üç aşamalı olarak icra etmişti:

> "İlk önce Abbâsî halifesine ordudaki asker sayısını azaltması için ikna eden vezir aynı zamanda ödenekleri keserek ve askerlerin isimlerini divandan çıkararak bu süreci hızlandırmıştır. Daha sonra İlhanlılar'la anlaşan İbn Alkamî onları Abbâsî Devleti'ni istila etmeye teşvik ve davet etti. İbn Alkamî son olarak halifenin ulemâ, devlet ricali ve maiyeti ile birlikte Hülâgû Hân ile savaşmadan teslim olmasına ikna etti. Ve böylece teslim olmak üzere şehirden çıkan binlerce âlim ve devlet ricali katledildi.[50]

Şiî Vezîr İbn Alkamî ise katliamdan kurtulmak bir yana İlhanlı devletinde vezirlik makamına getirildi. Ne var ki bu görevinde uzun süre kalmadı ve Moğolların "kendi kavmine ihanet eden bize de ihanet eder" yönündeki genel siyâseti gereği İbn Alkamî Moğollar'ın

49 Mohammadjavad Ardalan, The Life and Work Of a Grand Ayatollah in Historical Contex, s. 127

50 Sallâbî, *Şiîlik ve Râfızilik*, 11.

alay konusu oldu ve sefil bir şekilde ölünceye dek aşağılayıcı muamelelere maruz kaldı. Şahin bu dönemi şöyle açıklamaktadır:

> "Şiîler için İlhanlılar dönemi, Fatımîler ve Büveyhîler'den sonra, yönetimde insiyatifi elde ettikleri önemli bir dönemdir. Bunun farkında olan Şiîler, İlhanlı yöneticilerinin etrafını sarmaya, yönetim ve vakıf işlerine el atmaya; devlet toplantılarında devamlı bulunmaya başlamışlardır. Şiîler, yönetimdeki etkinliklerini artırmak için, kadılık, devâtdârlık, bekçilik ve benzeri hizmetleri deruhte etmişlerdir. Hülâgû döneminde korunma elde eden Şiîler, özellikle Gâzân Hân zamanında artan bir nüfuza sahip olmuştur. Bu dönemde Hz. Ali'nin torunlarına ait "Dârü's-Siyade" kurulmuştur"[51]

Abbâsî halifesinin toplumsal ve siyasî hakikatlerden kopuk bir saray hayatı yaşadığı ve bir Şiî olan İbn Alkamî'ye güvendiği görülmektedir:

> "Çünkü o, uyumlu bir toplumsal yapı arz ettiğini düşündüğü tebaasının arasında ciddi çözülmelerin olduğunu görememiştir. Örneğin Bedreddin Lü'lü (657/1259), Hülâgû'nun kendisine tabi olması gerektiğini bildiren emri ulaşınca o, bu durum ve Bağdat'ı bekleyen tehlikeler hakkında bilgi vermek amacıyla halifeye mektuplar göndermiştir. Ancak bu mektuplar, Alkamî tarafından engellendiği için Halife Müsta'sım'a ulaşmamıştır.[52]

Aynî, Vezir Alkamî'nin Moğol istilasındaki rolünü şöyle nakletmektedir:

> "Kuşatma sonrası vezir Alkamî, Hülâgû'nun huzuruna çıkıp kendi hayatını garantiye aldıktan sonra dönmüştür. Hülâgû, halifeyi, Selçuklular'ın yaptığı gibi, hilâfette bırakacağını;

51 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 113.
52 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 76.

kızını halifenin oğlu Ebû Bekir ile evlendirmek istediğini söylemiştir. Bunun üzerine halife üç oğlu ile birlikte, beraberinde kadıların, sanatkârların ve tüccarların oluşturduğu b. iki yüz kişi ile Hülâgû'nun huzuruna çıkmak için Bağdat'tan ayrılmıştır. Hülâgû, halifeyi iyi karşılamış, halkın silah bırakması ve sayım için şehirden çıkmaları konusunda ondan talepte bulunmuştur. Halifenin yaptığı davet üzere insanlar, silah bırakıp şehrin dışına çıkınca tamamı öldürülmüştür.[53] Dönemin bazı kaynaklarına göre, Bağdat düştüğünde Sünnî hatipler, imamlar, hafızlar öldürülmüş; mescitler yağmalanmış ve aylarca kapalı kalmıştır. Sünnîler'e büyük eza verilirken Şiîler'in büyük bir mescit inşa etmesine izin verilmiştir."[54]

Şahin bundan sonraki gelişmeleri şu şekilde tarif etmektedir: "İlhanlılar'la birlikte siyasetle kurulan ilişki düzeyi değişmiştir. Bu değişimi İbn Tâvûs'ta da görmek mümkündür. Çünkü Bağdat'ın düşmesinden sonra Hülâgû'nun "Kâfir fakat adil sultan mı, yoksa Müslüman ama zalim sultan mı daha üstündür?" sorusuna mecliste bulunan âlimler cevap vermekte tereddüt ettiklerinde İbn Tâvûs eline kalemi alıp, "Kâfir ama adil sultan daha üstündür." şeklinde cevap vererek, Abbâsîler Müslüman olsalar da, özellikle Şiîler'in haklarını korumada başarısız olduğunu, bir yönetimin meşruiyetinin dinle doğrudan alakalı olmadığını ifade ederek Abbâsîler'den esirgediği yakınlığı İlhanlılar'a göstermiştir. Ayrıca Moğollar'ın Bağdat'ı kuşatmasına tepki olarak halkın

53 Cüzcânî, a.g.e., II, 194-95; Ebûl'Fida, a.g.e., III, 203, Ayni, ag.e.. I. 172; Zehebi, Düvel, s. 361; Ibn Tağriberdi, a.g.e., VII, 49; Suyuti, age, s. 523; Ebü'l-Fida, a.g.e., III, 193; Kalkaşendi, Medsir, II, 91; İbnü'l- İmâd, a.g.e., III, 271. Akt. Şahin, H.s 76

54 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 76.

giydiği siyah elbiseleri kaldırıp yeşil renkli elbiseler giyerek, halkın bu tepkisinin önüne geçmeye çalışmış, bir anlamda İlhanlı idaresine meşruiyet kazandırmıştır. Böylece de tüm din ve mezheplere aynı mesafede durmayı prensip edinen Moğollar nezdinde. Şiîliğin bir adım öne çıkmasına katkı sağlamıştır.[55] siyasî değişim Şiîler'e iki önemli fırsat sunmuştur. Birisi; uzun süredir bekledikleri Sünnîler'den intikam alma fırsatı; diğeri, medeniyet açısından kendileri kadar gelişmemiş yeni yönetimi kültürel zenginliklerinin karizması altında ezme fırsatıdır. Şiîler'e göre, her ne kadar bu topraklarda Araplar bulunuyorsa da, aslında burası Fars topraklarıdır ve burada İlhanlılar'ın, siyasî alanda söz söyleyecek yetkisi olmayan "Bedevîlerden ve Arabistan çöl geleneklerinden" ziyade Farslılar'a ihtiyaçları olduğu açıktır.[56]

Tüm bunlar Şîa'nın Moğol istilası sürecindeki rolünün gerçeğe yakın bir fotoğrafını veriyor.

İran "cihadı olmayan İslâm topluluğu" nitelemesine mâsadak olmuştur

Fâtımîler ve Ehl-i Beyt Soyunun Siyâsî/Sembolik Önemi (910-1171)

Tarihte kurulan en büyük İsmâilî devlet Fâtımîler'dir. Kuzey Afrika'daki Kayravan'ın İsmâilî bir dâi (davetçi/propagandist) olan Ebû Abdullah eş-Şiî tarafından ele geçirilmesinden bir süre sonra İsmâilîler Ubeydullah el-Mehdî'ye biat ederler. Böylece Fâtımîler iktidarı hicrî III. yüzyılın sonlarında Ubeydullah el-Mehdî'nin halifeliğini ilan etmesiyle Mağrip'te başlar. İlk önce Ubeydullah el-Mehdî'den mülhem "Ubeydî" ismini alan Fâtımîler Devleti bir

55 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 119-120.
56 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 123.

süre sonra Mısır'a doğru genişler ve birkaç asır boyunca Mısır'a hükmeder. Fâtımîler 1171 yılında varlığına Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından son verilene kadar Şiî İsmâilîler'in hâmiliğini yaparak iktidarını sürdürür. Günümüz İmâmiyye Şiîleri, İsmâilîliği ana akım Şiîlikten bir inhiraf olarak kabul ettiği için Fâtımîler Devleti'ni tarihî açıdan sahiplenmezler. Şîa ile ilgili araştırma yapan pek çok yazar Şiî imamların direniş ve iktidar tecrübesini de uzun bir fetret döneminden sonra Safevîler döneminde yeniden başlatırlar. Safevîleri İslâmî liderlik konusunda yetkin ve meşru görürler.[57]

Pek çok İslâm tarihçisi tarafından rivayet edilen ve "*Kısa Ortadoğu Tarihi*" isimli kitabında Davidson tarafından da önemli bulunduğu için aktarılan ünlü bir olay, Ali (r.a) soyuna intisap etmenin İslâm tarihinde siyasî nüfuz elde etme husûsunda ne kadar etkili ve başvurulan bir yöntem olduğuna ilişkin ilginç bir örnektir. Gizlenmiş halife el-Mehdî adına anonim davette bulunan bir grup İsmâilî davetçi, Ebû Abdullah eş-Şiî liderliğinde Kuzey Afrika'ya gider ve halka Ehl-i beyt soyundan geldiklerini anlatır. Hz. Hasan'ın oğlu Hasan sırf Peygamberimizin neslinden olduğu için kendisine saygı duyan bir Râfizî'yi azarlayarak "Eğer Rasûl-i Ekrem'e olan yakınlığımdan dolayı emirliğe daha layık olduğumu zannediyorsan yanılıyorsun. Çünkü onun için namaz, zekât, oruç gibi ibadetler emirlikten daha efdaldi" demiştir.[58] Ancak buna rağmen İslâm toplumlarında ibadetleri yerine getirmese dahi Ehl-i beyt soyuna suiistimal edilebilecek derecede ilgi ve saygı vardır. Bölge halkının Ehl-i beyt sempatisi nedeniyle burada etkinlik kurmakta zorlanmayan ilk Ubeydî öncü kollar, bir süre sonra Tunus merkezli Ubeydî Devleti'ni kurar.

57 Hüseyin, İslâm Dünyasına Siyasî Bakışlar, 254.
58 Recep Uslu, "Hasan b. Hasan b. Ali" DİA, XVI, 324.

Daha sonra Fâtımî ismini alacak olan Ubeydîler, Tunus'un tüm İslâm dünyasını kapsayan bir devletin temelinin atılması için fazlaca uzak olduğu kanaatine varırlar. Bir süre sonra Fâtımî Generali Cevher Es-Sıkıllî (ö.381/992) Mısır'daki siyasî kargaşadan faydalanır ve 969 yılında herhangi bir direnişle karşılaşmadan Mısır'a girer. 4. Fâtımî halifesi ve 14. İsmâilî İmam el-Muiz-Lidînillâh bir süre sonra maiyetiyle birlikte Mısır'a geçer. Mısır'da Fâtımî Halifesi Muiz'i karşılayan ulemâ heyeti, Muiz'den Hz. Ali'nin soyundan geldiğini kanıtlamasını ister. Muiz kılıcını çekip *"İşte benim şecerem!"* der. Daha sonra kalabalığın üstüne altın serper ve şöyle seslenir: *"İşte bu da kanıtım!"* Muiz, Mısır halkına bir yandan silahı gösterip korkutmuş, diğer yandan da parayı ve serveti göstererek onları susturmuştur.[59]

Sallâbî, Tunus ve Fas'ta egemen olan Ubeydîler'in, burada "İsmâilîyye mezhebine karşı olanlara büyük zulümler gerçekleştirdiklerini, Ehl-i sünnet düşüncesini ve İmam Mâlik'in mezhebine göre fetva vermeyi yasakladıklarını, Ehl-i sünnet'e ait kitapları imha ettiklerini" anlatır. O dönemde Ehl-i sünnet inanışına göre ibadet etmeyi dahi yasaklayan Fâtımî halifesini zemmetmesi nedeniyle bizzat Fâtımî Halifesi Muiz tarafından sorgulanan İmam İbnü'n-Nablusî, görevlendirilen bir Yahudi tarafından derisi yüzülerek korkunç şekilde katledilir. Nablusî bir fetvasında bir elinde on ok bulunsa bunlardan dokuzunu Fâtımîler'e birini Rumlar'a karşı kullanmalısın" yönünde fetva vermiş, bu fetvasının ardından yakalanarak ağaç bir kafes içinde Mısır'a gönderilmiştir. Nablusî derisinin yüzülmesi esnasında dahi metanetini korumuş, ölümü cesaretten de büyük bir asaletle karşılamış ve *"(Günaha batmış) ne kadar ülke varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk etmiş*

59 Goldschmidt-Davidson, Kısa Ortadoğu Tarihi, 128.

veya onları çetin bir şekilde azaba uğratmış olacağız. Bu, kitapta yazılıdır"[60] âyetini okumuştur.

Zehebî, Fâtımî Devleti'nin kurucusu el-Mehdî'nin emriyle dönemin büyük âlimleri İbnü'l-Berdum ve İbn Hudayl'ın işkenceyle öldürüldüğüne değinir. Bayram namazını Şiî inanışa göre kıldırmadığı için âlim ve fakih el-Hublî işkenceye uğrar ve susuzluktan ölünceye kadar güneşin önünde çölde bağlı olarak bekletilir.[61] Bu süreç içerisinde Fas bölgesindeki Ehl-i sünnet âlimleri Ubeydî-Fâtımî Devleti'nin resmî ideolojisine karşı ilmî çalışmalarla savunma yapmışlardır. Bununla birlikte iki mezhebin yanlıları arasında zaman zaman çatışmalar da yaşanmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri bu dönemde Ehl-i sünnet doktrinini savunan pek çok eser neşrederek İsmâilîler'in nüfuzunu kırmaya çalışmışlardır.[62]

Kuzey Afrika'dan Mısır'a geçen Fâtımî halifesi, Afrika'nın liderliğini de Emîr Muiz b. Badis es-Senhacî'ye bırakır. Bir müddet sonra Emîr Senhacî, Mâlikî fakihlerin çalışmaları sonucunda Ehl-i sünnet itikadına geçiş yapar. Senhacî bir süre Ehl-i sünnet itikadına geçtiğini gizler ve iyice güçlendikten sonra 435 yılında Ehl-i sünnet kimliğini ortaya koyarak Kuzey Afrika'daki bâtınî itikadı yasaklar. Halife Muiz, es-Senhacî'yi tehdit etse de başarılı olamaz. Böylece Kuzey Afrika Ubeydî/Fâtımîler'in egemenliğinden çıkar.

Günümüze kadar varlığı devam eden el-Ezher Üniversitesi, Mısır'ı Fâtımîler adına ele geçiren komutan Cevher es-Sıkıllî tarafından Şiî davetçi ve ilim adamlarının yetiştirilmesi amacıyla hicrî 361 yılında

60 İsra Sûresi-58.

61 Sallâbî, Eyyûbîler Devleti: Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi, 150.

62 Sallâbî, Eyyûbîler Devleti: Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi, 147-149.

kurulur.[63] Fâtımîler Ezher'de yetişen İsmâilî davetçileri tüm İslâm dünyasına göndererek sebep oldukları siyasî kargaşaya ek olarak fikrî bir kargaşa da çıkarırlar. Nitekim Büveyhîler'in Selçuklular tarafından alaşağı edilmesinden birkaç yıl sonra Bağdat'ı ele geçiren komutan Besâsîrî bir İsmâilî davetçi tarafından devşirilmiştir. İsmâilî davetçiler son derece başarılı propaganda yapmışlardır.

Sultan Alparslan 455 yılında Selçuklu tahtına geçtiğinde "Nizâmülmülk" ismiyle bilinen Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî'ye (ö.485/1092) İsmâilî tehditle askerî ve siyasî açıdan mücadele etme emri verir. Nizâmülmülk, Selçuklu Devleti sınırları içerisinde propaganda faaliyetlerini yürüten Şiî İsmâilîleri engellemek için Nizâmiye Medreselerini (459/1067) inşa ettirir. Bu dönem aynı zamanda Nizâmiye ile el-Ezher Medreselerinin karşılıklı mücadele dönemidir. Nizâmiye Medreselerinde Şiî yayılmacılığına karşı duracak Ehl-i sünnet âlimleri ve davetçileri yetişirken Mısır'daki el-Ezher Medresesinde ise İsmâilî mezhebini yaymak için yetiştirilen propagandacılar eğitim görür.[64] Bu dönem İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin Şiî propagandacılara karşı ilmî mücadele dönemidir.[65] Nizâmiye Medreseleri Şâfiî mezhebine bağlı âlimler yetiştirmiştir. Nizâmiye Medreseleri aynı zamanda Nûreddin Zengî ve Eyyûbîler Devleti'nin de işini kolaylaştırıp Haçlılara karşı başarılı olmalarını sağlar, zîra İslâm âleminde uzun nesiller sürecek ilmi bir miras bırakır. Nûreddin ve Selâhaddin'in kadrolarının pek çoğu Nizâmiye Medreselerinde yetişir. Nizâmiye Medreselerinin ilk hocası olan Ebû İshak eş-Şîrâzî bu medreselerin İslâm dünyasındaki etkisinden övünçle söz eder:

63 Sallâbî, Eyyûbîler Devleti: Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi, 163.

64 Sallâbî, Selçuklular, 170.

65 Sallâbî, Selçuklular, 171-203.

> "Horasan'a gittim. Hangi şehre, hangi köye gittiysem oranın kadısı, müftüsü ya da hatîbi benim öğrencim ya da arkadaşımdı."[66]

Nizâmülmülk aynı zamanda çok sayıda eserin telif edilmesini sağlayarak İslâm dünyasında dağıtır, İran ve Suriye'de örgütlenen Hasan Sabbâh ve taraftarlarının zayıflatılması hususunda pek çok askerî tedbir alır. Bu bağlamda Fâtımî Devleti'nin tarih sahnesinden silinmesinde Sultan Alparslan'ın ve bu görevi tevdî ettiği Nizâmülmülk'ün çok büyük etkisi bulunur. Nizâmülmülk, İsmâilî bir suikastçı tarafından (1092) hançerlenerek öldürülür. Melikşah da aynı yıl kasım ayında yine şüpheli bir şekilde ve muhtemelen yine bir İsmâilî suikastçı tarafından katledilir. Tarihî kayıtlar Selçuklular'ın zayıflamasında İsmâilî suikastçıların hatırı sayılır bir etkisinin olduğunu göstermektedir.[67]

Şiî Fâtımîler'le Sünnî Müslümanların uzun süre düşmanlığa dayalı olan ilişkileri, Nûreddin Zengî (1193-1211) döneminde bir nebze düzelmeye başlar. Şâfiî mezhebine mensup bir Sünnî olan Fâtımî Veziri İbn Salar'ın, ilişkilerin iyileşmesinde görmezden gelinemeyecek bir etkisi olur. Fâtımîler Haçlıların kendilerine dönük saldırılarından ürkerler ve artan Haçlı akınlarına karşı Zengîler ile askerî ittifak kurmak isterler.[68] Haçlılar Askalân'ı (1153) Fâtımîler'den alıp ele geçirir. Mısır iç karışıklıklarla boğuşurken kontrolsüz İsmâilî/Bâtınî gruplar ülke içinde ve dışında güç kazanmaya başlar. Fâtımî halifeler, vezirlerin ve güçlü komutanların elinde oyuncağa dönüşür, Fâtımî Devleti Haçlılar için kolay bir lokma haline gelir. Artan Haçlı saldırılarına karşı Nûreddin Zengî harekete geçerek Esedüddîn Şîrkûh el-Mansûr (ö.564/1169) ve

66 Sallâbî, Eyyûbîler Devleti: Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi

67 Özgüdenli, Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157), 223.

68 İttiadul Hunefa 3/302 Sallâbî 175.

Şîrkûh'un yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî (1138-1193) liderliğindeki orduyu Mısır'a gönderir.

İlerleyen dönemlerde Selâhaddîn-i Eyyûbî ve amcası Şîrkûh Mısır'da yönetimi ele geçirecektir. Selâhaddîn-i Eyyûbî ve amcası Şîrkûh'un Mısır'a akını, bu sefer de hayır söz konusu olduğunda kötürüm, fitne ve şer zamanında ise dinç ve atik olan Şiîler'in Haçlılardan destek istemesi nedeniyle Fâtımîler'le yaşanan uzun süreli mücadelelerle geçer. Bu mücadeleler birkaç yıl sürer, zaman zaman Zengîler kontrol ettikleri beldelerden geri çekilmek zorunda kalır.

Haçlıların Kralı Amori'den destek isteyerek Zengî akınlarını durduran Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh (1160-1171) Haçlıların Mısır'ı istila etmesi üzerine biçare kalarak Zengîler'den yardım ister. Nûreddin Zengî'ye yazdığı ve içine -güçlü bir yardım talebine ve biçareliğe sembol oluşu açısından- kadınların saçlarını da koyduğu mektupta şunları söyler: "*Sarayımdaki kadınlar bile senden, kendilerini Frenklerden kurtarmanı istiyorlar.*"[69] Bunun üzerine Nûreddin Zengî Mısır'a destek için bir ordu gönderir. Esedüddîn Şîrkûh bir süre Halife Âdıd'in başveziri olur. Şîrkûh vefat edince yerine Selâhaddîn-i Eyyûbî geçer.

Fâtımî devletinin iyice zayıflaması ve Haçlı tehdidinin de azalması üzerine Nûruddîn Zengî defalarca Selâhaddîn-i Eyyûbî'den Fâtımî hilâfetine son vermesini ister. Ancak Selâhaddîn şartların uygun olmaması nedeniyle Fâtımî hilâfetine hemen son vermez ve bunu zamana yayar. Kaynaklar Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fâtımî hilâfetine son vermek için tedrîcî bir yol seçtiğini ve bir plan doğrultusunda bu işi zamana yaydığını bildirir. Bu planın hazırlanmasında Kadı Fazıl'dan destek alır. Selâhaddîn ilk önce Mısır kamuoyunu buna hazırlar. Tedrîcî bir şekilde Şiî kadıları azleder ve

69 Sallâbî, el-Cihâd vel-Tecdid, 202.

davet meclislerini kaldırarak Şiîlik mezhebinin esaslarını Mısır'da ortadan kaldırmaya başlar.[70]

Nihayet 1169 yılının Zilhicce ayının ilk Cuma hutbesinde Hulefâ-yi Râşidîn Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman (r.a) ve Hz. Ali'nin isimleri hutbede okunur ve imam *"Allah'ım Âdıd-Lidînillâh'ı ıslah eyle"* diyerek hutbeyi sona erdirir. Kâhire'de kadılık mevkiine Sünnî fakih İsa el-Hakkânî getirilir ve tüm Mısır'da Şâfiî kadılar görev almaya başlar. Hicrî 569 yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî Fâtımî Devleti adına hutbe okutulmasını tamamen durdurur ve Muharrem ayının ikinci haftası Abbâsî Halifesi el-Müstencip Billâh adına hutbe okutulur. Böylece Fâtımîler iktidarı bir daha geri dönmemek üzere tarih sahnesinden silinir ve Selâhaddin yüzlerce yıl süren Fâtımî sorununun çözümünde nasibdâr olur.[71] Haşhâşîlerle bağlantılı bazı kesimlerin Mısır'da Fâtımî Devleti'ni yeniden diriltmek amacıyla kurdukları gizli örgütlenme de Selâhaddin tarafından açığa çıkarılır ve bu plana iştirak eden liderler asılır. Bu olay aynı zamanda Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Bâtınîler'le savaşının da başlaması demektir.[72]

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh 487/1094 yılında vefat edince iki oğlu arasında imâmet hususunda ihtilâf baş gösterir. İsmâilîler'in bir kolu Müstansır'ın büyük oğlu Nizâr'ı imâmete hak sahibi görürken diğer grup küçük oğul Tayyibî Müsta'lî'yi destekler. Nizâr; askerî dehası, istihbarat teşkilatı, cesareti ve felsefî derinliğiyle nam salan Hasan Sabbâh tarafından desteklendiği için Nizârîyye Fırkası Irak ve Suriye'de geniş bir taban bulur. Pek çok Nizâr taraftarı

70 Sallâbî, Eyyûbiler Devleti: Selahaddin Eyyûbi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi, 207.

71 Sallâbî, Eyyûbiler Devleti: Selahaddin Eyyûbi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi, 208.

72 Sallâbî, Eyyûbiler Devleti: Selahaddin Eyyûbi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi, 215.

İsmâilî, ülkeyi terk eder ve bir kısmı da İran-Irak-Suriye hattında etkinliği bulunan Hasan Sabbâh'ın (1090-1124) teşkilatına sığınır. Tayyibî Müsta'lî'nin egemenliğindeki Mısır Fâtımîleri ile Nizârî İsmâilîler arasında mücadele başlar.

Askerî dehası ve örgütleme başarısıyla ön plana çıkan Hasan Sabbâh, İran'ın Rey şehrinde doğmuş ve İsmâilî inancı benimsemiştir.[73] Bir dönem üç yıllığına Mısır'da yaşayan ve bu süreçte Fâtımî halifesiyle de görüşen Sabbâh, daha sonra Fars diyarına döner ve burada kendi hareketini kurar. Kendisine Alamût gibi çok sayıda muhkem kaleler edinen Hasan Sabbâh kısa sürede İran'ın büyük bir bölümünü ele geçirir, Hazar Denizi'ne kadar uzanan geniş coğrafyada kontrolü sağlar. Alamût Kalesi her yönüyle muhkem ve düşman ordularının ulaşması son derece zor olan bir kaledir. Nitekim kale çok uzun yıllar boyunca gizemini koruyacak, Moğollar tarafından ele geçirilinceye kadar İsmâilî davetin ve suikastçıların karargâhı olarak kullanılacak, Haşhâşîler Selçuklu sultanlarına ve önde gelen liderlerine karşı pek çok suikastı buradan tertip edecektir. O dönemde Fâtımî Devleti'nin yıkılması nedeniyle Mısır'dan göç eden büyük kitleler Şam, Hama ve Humus gibi bölgelerde yoğunlaşmış ve bu da Haşhâşîler'in insan kaynağı sorununu ortadan kaldırmıştır. Masyâf Kalesi'ni ele geçiren İsmâilîler çok uzun bir süre boyunca bu kaleyi tıpkı Alamût Kalesi gibi karargâh yapmışlardır.

Şiî İsmâilîler açısından Selâhaddîn-i Eyyûbî nefret edilen bir isimdir. Zîra Selâhaddîn, İsmâilîler'in tarihte görmüş olduğu en ihtişamlı devlet olan Fâtımîler iktidarına son veren kişidir. Selâhaddîn, Fâtımî davetçiler ve ilim adamlarını yetiştirmek üzere kurulan Ezher'in misyon ve müfredatını Sünnî âlimler yetiştirmek üzere değiştirmiş, Cuma hutbelerini Şiî adetlerine göre değil Ehl-i sünnet

73 Abdülkerim Özaydın, "Hasan Sabbâh", DİA, XVI, 347-350.

kurallarına göre ve Abbâsî halifesi adına verdirmeye başlamıştır. Fâtımîler'e ait olan saraylara Sünnî emîrler, kadılık makamlarına Sünnî fakihler getirmiştir. Fâtımîlere ait bayramları ilga etmiş, paraları yok etmiş, mülkleri ganimet edinmiş, servetlerini Nûreddin Zengî'ye göndermiş ve Fâtımîler'e ait dinî kitapları yakıp küllerini Mukattam Dağı'na attırmıştır.

Şeyhü'l-Cebel (Dağların Şeyhi) ismiyle nam kazanan Râşidüddin Sinân el-Basrî'yi (ö.589/1193) Şam bölgesindeki taraftarlarını komuta etmek üzere görevlendiren Alamût'taki Nizârî imâmeti, devletin sınırlarını Şam'a doğru genişletmeyi amaçlıyordu. Masyâf Kalesi'ni karargâh olarak kullanan Haşhâşî lideri Râşidüddin Sinân, Fâtımî Devleti'ne de düşmandı, ancak yakın düşman addettiği Selâhaddin'i önceliyordu. Buradan Selâhaddin'e iki suikast gerçekleştirmiş, fakat başarılı olamamıştır. Selâhaddin bu suikastların akabinde Şam'da bulunan, Kehf ve Masyâf kaleleri gibi İsmâilî merkezlere yönelik saldırılar başlatmış ve nihayetinde İsmâilîler'in gücünü kırmıştır. Lewis'in sözleriyle İsmâilîler'in hâkimiyet alanları olan kaleler bile zaman içerisinde fetihlere boyun eğerek alelade emirlikler halini almış; müritleriyse köylülerden ve tacirlerden meydana gelen küçük ve uysal cemaatlerden ibaret, pek çoklarının içinde azınlıkta kalmış bir tarik haline gelmiştir."[74] Haşhâşîler hiçbir zaman müstakil bir devlet kurmaya muvaffak olamamış, marjinal bir örgüt olarak faaliyet göstermişlerdir.

İsmâilîyye Şîası günümüzde ağırlıklı olarak Hindistan ve Pakistan bölgesinde bulunmakla birlikte Suriye'nin Hama ve Şam bölgelerinde de İsmâilîyye Şîası'nın Nizârî kolunun müntesipleri bulunmaktadır. Dünyada birkaç milyon nüfusa sahip olan bu topluluklar XIX. yüzyıldan günümüze Ağa Hanlar olarak isimlendirilen kalıtsal liderlerin öncülük etttiği Nizârî İsmâilîlerdir.[75] İsmâilî

74 Lewis, Alamût Kalesi ve Hasan El Sabbah, 103.

75 Daftary, *Şiî İslâm Tarihi*, 8.

Şiîler yıllık gelirlerinin beşte birini (Humus) Ağa Han ailesine ödemektedirler. Ağa Han ailesi genelde Avrupa'da yaşamakta, XX. yüzyılın başından itibaren Avrupalı kadınlarla evlilik âdeti sürdürmekte ve lüks yaşamlarıyla dikkat çekmektedirler. İsmâilî Şiîler'in günümüzdeki liderliğini beşinci Ağa Han Şah Kerîm el-Hüseyinî yürütmektedir. Kendisi dünyanın sayılı zenginleri arasında bulunan bir işadamıdır.[76]

Bermekîler ve Karmatîler

Bermekîler (750-803) isimlerini İran'ın Belh bölgesinde Budist bir rahip olan Hald b. Bermek'ten alırlar.[77] Halid b. Bermek, Abbâsî Halifesi Seffâh ile yakın dostluk kurmuş ve ilerleyen dönemlerde Bermekî ailesi Abbâsî halifelerine vezirlik görevlerinde bulunmuşlardır. Bilim ve sanata destekleriyle bilinen Bermekîler ailesi, Abbâsî Devleti'nde hiçbir aileye nasip olmayan bir mülk ve saltanata hâkim olmuşlardır. Fars kökenli Bermekî ailesi eski inanışlarının pek çoğunu muhafaza ederek Harun er-Reşîd döneminde devlete nüfuz etmeye çalışmış ve Abbâsîler'in maddî gelirlerinin pek çoğuna hükmetmeye başlamışlardır. Bu yönüyle Bermekî ailesi adeta devlet içinde paralel bir devlet olmayı başarmıştır.

Özellikle Harun er-Reşîd döneminde devletin pek çok kademesini ele geçiren İran asıllı Bermekîler fazlaca dikkat çekmekte ve düşmanları artmaktaydı. Bermekî ailesinin tümü, iktidarın gerçekte kendinde olmadığını ve kendisinin sadece bir kukla olduğunu düşünen Harun er-Reşîd'in emriyle hicrî 187 yılında bir gecede alaşağı edildiler. Abbâsî yönetimi üzerinde Şiî, Farisî, Türk ve

76 Nizârîliğin Moğol istilâsı sonrasında geçirdiği dönüşümler ve İsmâilî demografi için bkz., Zahide Ay. *Ortaçağ İranında ve Anadolusunda Şiîlik izlerinin arka planı: Alamût sonrası Nizârî İsmailîliği (13-15. yüzyıllar).* Önsöz Yay. 2012.

77 Vaziri, The Legendary Story of the Buddha in Iran: Buddhism in Iran, 43-45.

hatta yer yer Mecûsî eğilimlere sahip kişi ve yönetimlerin bu derece etkili olmasının temel nedeni vezaret sistemidir. Halifeler işlerin yürütme ve idaresini neredeyse tamamen vezirlerin eline bırakmıştır. Bermekî ailesinin halifeden de daha büyük bir güç ve servete erişmesi de bu tutumla alakalıdır.

İbn Kesîr gibi bazı tarihçiler Bermekîler'in yok edilmelerine eski görüşlerini izhar etmeleri ve bu konuda artık İslâm'ı reddedecek derecede aşikâr faaliyet yürütmeye başlamalarını gerekçe göstermektedir.[78] Montgomery, Bermekîler'in Farslılar'la yakın ilişkilerine değinmektedir.[79] Bu aynı zamanda Abbâsîler'in kuruluş yıllarında önemli katkıları olan Ebû Müslim el-Horasânî'nin devlete yerleştirmiş olduğu İran kaynaklı ailelerin zayıflatılması ve devletin Araplaştırılması sürecinin de nihayete ermesi anlamına gelmektedir. Zîra İran asıllı bürokrat ve askerlerin Abbâsî Devleti'nde artan nüfuzu ve özellikle de Şiîlik ve İranî inanışlarını gizlememeleri Sünnî ve Arap kimlikteki Abbâsî Devleti'nde tepkilere neden olmuştur. Zîra Bermekîler Şiî inanışa sahiptiler. Corci Zeydan *Zînetü'l-mecâlis* isimli Farsça eserden nakilde bulunarak Bermekîler ile Harun er-Reşîd arasındaki mücadeleye değinmektedir. Zeydan bu süreçte Bermekîler'in esasen Fars asıllı olduklarından, iktidarın yavaş yavaş Araplar'dan Farslar'ın eline geçtiğinden ve nüfuzu Bermekîler'in ele geçirdiklerinden bahsetmektedir.[80]

Önceleri Sabiî[81] olan sonradan İsmâilîliğe geçen Hamdân Karmat tarafından Kûfe'de kurulan Karmatîler (870-983) bir döneme damgasını vurmuş muhalif bir Şiî örgüttür. Başlangıçta İsmâilîyye Şîası'nın bir kolu olarak ortaya çıkan Karmatîler, ilerleyen dönemlerinde İsmâilî Fâtımî Devleti'nin de otoritesini reddetmişler

78 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, X, Bölüm, 5

79 Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 211.

80 Corci Zeydan, İslâm Uygarlıkları Tarihi, 444.

81 Mecûsilik ve Yahûdilik karışımı, yıldızları kutsal gören bir inanış. Günümüzde az sayıda müntesibi bulunmaktadır.

ve bir süre sonra komünal yaşamı tercih etmiş ve hatta pek çok kaynakta İslâm tarihindeki ilk komünist hareket olarak tanımlanmışlardır. Kûfe'de tebarüz eden Karmatîler, Bahreyn ve İran'da güçlenmişler ve eski Mazdek inanışların bir kısmını yaygınlaştırmaya başlamışlardır. Özellikle malların ortaklığı hususunu eski Mecûsî ve Mazdek inanışından almış olmaları muhtemeldir.

Karmatîler ayrıca o dönemde İran coğrafyasında yaygın olduğu üzere Nevruz ve Mihrican günlerinde oruç tutarlardı.[82] Muasır Şiî bilginlerden Gölpınarlı, İsmâilîliğin "eski Hind-İran ve Keldanistan inançlarıyla, felsefeyle yoğrulmuş bir inanç taşıdığını" savunmaktadır. Ancak İmâmiyye Şîası'nı benzer eleştirilerden muaf tutmaktadır.[83] Şiî âlimler Kummî ve Nevbahtî de Karmatîler'in Hristiyanlardan aldıkları teslis inancını inanışlarına kattıklarını belirtmektedirler.[84] Abbâsîler'e karşı hicrî 277 (Milâdî 890) yılında isyana girişen Karmatîler'in lideri Hamdan Karmat isyanın bastırılması sonucu öldürülmüş, yalnız taraftarlarından Ebû Said el-Cenâbî, hicrî 286/899 yılında Ahsâ'yı ele geçirerek ilk kez bir bölgeyi kontrol altına almışlardır. Karmatîler daha sonra Bahreyn, Ahsâ, Yemen, Umman, Şam ve Irak'ın bir bölümünü ele geçirerek devletleşmişlerdir.[85]

Karmatîler kısa bir süre içinde İslâm dünyasının pek çok bölgesinde kaosa neden olmuş, hacca giden kafilelerin yolunu keserek katliamlar gerçekleştirmişlerdir.[86] 930 yılında Hacerülesved'i yerinden söküp götürmüşler[87] ve yirmi yıla yakın bir süre boyunca ellerinde tutmuşlardır. Ancak Abbâsî halifesinin yüklü bir miktar fidye

82 İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi/el-Kâmil fi't-Tarih, 375.
83 Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhebleri ve Şiîlik, 88.
84 Kummî-Nevbahtî, Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa, 204.
85 Sabri Hizmetli, "Karmatîler" DİA, XXIV, 510-514.
86 İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi/el-Kâmil fi't-Tarih, 458.
87 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, XI, 5. Bölüm, 2. Fasıl.

ödemesi sonucu Hacerülesved'i iade etmişlerdir.[88] Karmatîler'in liderlerinden Süleyman b. Hasan, Satürn ve Jüpiter yıldızlarının Merih'e yaklaştığı senede çıkacak bir adamın yeryüzünde büyük bir hükümranlık kuracağı yönündeki Mecûsî kehanetini dile getirmiş ve isyanlarında bunu motivasyon kaynağı olarak kullanmıştır. Ancak iktidarı sadece yedi yıl sürmüştür.[89]

İbn Battûta, Karmatîler'in Hacerülesved'i kaçırmaları ve binlerce hacıyı katledip zemzem kuyusuna atmalarının o dönemde Fâtımî Devleti'nin dahi nefretini celp ettiğini belirtmektedir.[90] Fâtımî Devleti'nin Mısır'ı ele geçirmesi üzerine Karmatîler'le Fâtımî Devleti arasındaki mücadele daha da belirginleşmiştir.[91] Fakat bu kavga fikrî-dinî bir mücadeleden çok, bir çıkar çatışması olarak değerlendirilebilir. Abbâsî halifesi Karmatîler karşısında çaresiz kalınca Selçuklular'dan destek istemiş ve Selçuklu Sultanı Melikşah, Artuk Bey'i Karmatîler'in üzerine göndererek varlıklarına son vermiştir.[92]

Osmanlı-Safevî Mücadelesi Bağlamında Şiî-Sünnî Rekabeti

İslâm tarihinde Şiîler ile Ehl-i sünnet arasındaki en ciddi çatışmaların yaşandığı ikinci dönem 1501 yılında İran'a egemen olan Şah İsmâil liderliğindeki Safevîler dönemidir. Şiîler'in yedinci imamının (Mûsâ el-Kâzım) soyundan olduğunu iddia eden İsmâil es-Safevî, Safevîler Devleti'ni Timur'dan sonra Anadolu ve İran'da hüküm süren Akkoyunlular'ın kalıntılarına ek olarak pek

88 Daftary, Şiî İslâm Tarihi, 159.
89 Bağdadî, *El-Fark Beyn'el Firak*, 200.
90 Battûta, İbn Battûta Seyahatnamesi, 854.
91 Sabri Hizmetli, "Karmatîler" DİA, XXIV, 510-514.
92 A.C.S. Peacock, The Great Seljuk Empire, Edinburgh University Press, Year: 2015 s. 61.

çok boy tarafından kontrol edilen bölgelerde kurmuş ve bu devlet 1722 yılına dek ayakta kalmıştır.

Safiyüddin Erdebilî tarafından Erdebil'de Sünnî bir tarikat olarak kurulan Safevî dergâhı bölgedeki Türk boylarının desteği ile zamanla güçlenmiştir. Timur'un da cömert yardımları sayesinde Erdebil, Papa'nın ikamet ettiği Vatikan'a benzer bir hüviyete kavuşmuştur.[93] Osmanlı Devleti bu tarikatın Ehl-i sünnet'in sabitelerine de ters olan inanışlarından bihaber olacak ki her yıl "Çerağ Akçesi" isimli kıymetli hediyeler ve destek göndererek tarikatı desteklemişlerdir.

Safevî tarikatı başlangıçta Sünnî görünümde bir tarikattı. Sûfiliğin bâtın yollarına sapmış olmaları Şiîliğe meyletmelerini kolaylaştırdı. Zaten bazı sûfî tarikatlar üzerindeki Bâtıl Hint ve İran etkisi alanın uzmanları tarafından bilinen bir husustur. Safevî tarikatına giren müritler belirli bir süre sonra "halife" adıyla memleketlerine tekrar geriye gönderiliyordu. Döndükten sonra da bu halifelerin memleketlerinde yaptıkları propagandalar özellikle Osmanlı'nın merkeziyetçilik sisteminin açık verdiği yerlerde etkili oluyordu[94] Safevîler kurdukları siyasî ve dinî nizam ile adeta sınır tanımayan bir otorite olmuşlardı. Hinz; Safevî örgütlenmesini henüz tarikat boyutundayken bile Komünistlere, Faşistlere ve Nazilere benzetmekte, Sovyetler dışındaki Komünistler nasıl Rusya'ya bağlıysa İran dışındaki Şiîler de o şekilde Safevî dergâhına bağlıydı, demektedir.[95]

Karakoyunlular'la arası bozulan Safevî tarikatı lideri Şeyh Cüneyd Erdebil'den sürgün edilerek (1549) Osmanlı topraklarına girdi. Elçileri vasıtasıyla Sultan II. Murat'tan yurt istedi. Ancak

93 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, 10.

94 Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia*, 45.

95 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, 11.

Osmanlı içinde kargaşa çıkarıp iktidar planları yaptığı açığa çıkınca II. Murat'ın "Bir tahta iki padişah sığmaz" cevabı ile reddedildi.[96] Cüneyd buradan Osmanlı'nın en önemli düşmanı sayılan Karamanoğulları Beyliği topraklarına geçti. Burada da iktidarı değiştirmek yönlü faaliyetleri aşikâr olunca dönemin âlimlerinden Şeyh Abdullatif ile yaptığı bir tartışmada ashaba saygısızlık etmesi neticesinde Şeyh Abdullatif tarafından amacının "sofuluk değil sultanlık olduğu" yönünde Karaman Beyi İbrahim'e şikâyet edilmiştir.[97]

Safevîler'in Şiî mezhebe dayalı siyasetleri, Osmanlı başta olmak üzere çevre devletler ve beyliklere tehlike arz etmeye başlamış, İran Sünnîler'ine uygulanan asimilasyon politikaları tepki çekmiştir. Tarihî kaynaklar, Safevî tehdidinin Osmanlı Devleti'ni rahatsız etmesinin henüz Safevî Devleti'nin kurulmasından önceye dayandığını gösterir. Osmanlı tarihçisi Âşık Paşazâde, eserinde Anadolu'ya gelen Safevî tarikatı Şeyhi Şeyh Cüneyd'in burada Şeyh Abdullatif el- Makdisî ile sahâbe hususunda tartıştığına değinir.[98] Dönemin Osmanlı Padişahı II. Murat, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da çıkardığı fikrî münakaşalardan fazlasıyla rahatsız olur.[99]

Bu dönemde Erdebil dergâhının Anadolu'daki müritleri kendilerine neden Hacca giderek Peygamberimizi ziyaret etmek yerine Erdebil'e gidip Safevî şeyhlerini ziyaret ettikleri sorulduğunda "Biz ölüye değil diriye gideriz." cevabı verirler.[100] Bu, o dönemdeki Kızılbaş müritlerin, şeyhlerine yükledikleri manaya işaret eden önemli bir veridir. Anadolu'ya Şiî propagandacılar gönderen Safevîler bölgeyi egemenliği altına almaya çalışır. Osmanlı Devleti bu dönemde bir yandan Safevîler'e karşı askerî önlemler alırken öte

96 Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia*, 45.
97 Halac Monferid, *Azerbaycan'da Şiilik* s. 98.
98 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i âl-i Osman*, 2050.
99 Saray, "Türk-İran İlişkileri", *Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüks.*, 1999, s. 19.
100 Müneccimbaşı Ahmet Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, 268.

yandan ulemâ aracılığıyla Ehl-i sünnet'in hâmisi rolüne uygun biçimde çeşitli fetva ve neşriyatlar yayınlar, davetçiler ve münazaralar yoluyla Kızılbaşlık ve Şiîlik düşüncesiyle mücadele eder. Osmanlı Devleti'nin ilerleyen dönemlerde aldığı önlemlerden biri de Safevî tarikatının büyük Şeyhi Şeyh Cüneyd'in Sünnî olan torunlarını Şam müftüsü yapmak ve bazılarına da Anadolu'da Kazaskerlik makamı vermek olur.[101]

Osmanlı Devleti Şîa ile müsâdemesinde zaman zaman kararı kılıca verdirse de çeşitli neşriyat ve fetvalarla da Şîa'ya karşı mücadele etmiştir. XVI. yüzyıl şeyhülislâmlarından Ebûssuud Efendi Şîa ile ilgili şöyle demektedir: *"...bu taife ol yetmiş üç firkanın halis birinden değildir. Her birinden bir miktar şer ve fesad alıp, kendileri hevâlarınca ihtiyar ettikleri küfr ü bid'atlere ilhak edip, bir mezheb-i küfr ü dalâlet ihtira eylemişlerdir...* [102] Ancak bu dinî sapmanın Şah İsmail'den önce de başladığına ilişkin Monferid'in şu alıntısı önemlidir:

> "Şah İsmail'den önceki devirlerdeki faaliyetlerde aşırı görüşlerin olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Huncî, Safevîler'e yönelik çok sert eleştirilerde bulunmaktadır. O Şeyh Haydar hakkında: "Şeytan ruhlu Haydar, utanç verici bir hayat yaşıyor ve Rum'da yaşayanların yardımıyla hareket ediyor. Şeyh Haydar'ı ya su da batırarak ya da diri diri yakmak lazımdır" diyor ve ekliyordu: "Rum, Talış ve Karacadağ taraflarından gelenler onu mabud olarak görüyor, namazı terk ederek ona secde ediyorlardı. Şeyh, Bâbek Hürremî kanunlarına dayanarak onlara İbâhiye talimi veriyordu."[103]

---

101 Gölpınarlı, *On Dört Mâsum'un Hayatı: Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma ve On İki İmam*, 182.

102 Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia*, 82.

103 Azerbaycan'da Şiîlik, 98 Monferid, *Mohacerat-e Ulemâ-y-e Şîa ez Cebel-e Âmil be İran*, s.97; Hunci, *Tarih-i Âlem Aray-i Emîni*, s.76. 290 Hunci, *Tarih-i Âlem Aray-i Emîni*, s.80-82.

Şah İsmâil nesebini diğer pek çok Şiî devlet adamının âdeti üzerine Ehl-i beyt'e dayandırsa da soyunun Peygamber soyuyla birleştiği yönündeki nesep bağlarını tarihçiler tespit edememiştir. Tarihçiler Safevîler'in soylarını o dönemin politik koşulları ve amaçları doğrultusunda Peygamberimize dayandırmak için sahte nesep uydurduklarını belirtmektedirler.[104] Uzunçarşılı, Şah İsmâil'in soyunun Türk olduğunu kaydetmekle birlikte aynı görüştedir ve onların "...siyasetlerine alet olmak üzere yayınladıkları silsilenâmelerine göre kendilerini Sâdât-ı Hüseyiniyye'den (Hz. Hüseyin'in evlatlarından) gösterdiklerini" belirtmektedir. Bu şekilde dünyevî otoritelerine lahutilik katma yoluna başvurmuşlardır.

Şah İsmâil döneminde yaşayarak pek çok seyahatinde Şah'a eşlik eden ünlü Safevî tarihçisi Mir Yahya b. Abdullatif Hüseyinî el-Kazvînî (milâdî 1481-1555/ hicrî 886-963), Şah İsmâil'in soyunun Şîa'nın yedinci İmamı Mûsâ el-Kâzım'a dayandığını ve kendisinin Seyyid olduğunu belirtir.[105] Şah'ın çağdaşı olan Kazvînî, Şah İsmâil'in icraatlarının tümünü Kur'ân ve Sünnet ile te'vil eden kitaplar yazmasına ve uzun dönem ona hizmet etmesine rağmen bir süre sonra Sünnîliğe geçtiği gerekçesiyle Safevî Devleti tarafından idam edilmiştir. Son dönem Şiî bilginlerden Gölpınarlı, Safevîler'in Şiî kitlenin desteğini almak amacıyla kendilerini Seyyid olarak tanıttıklarını belirtmektedir.[106]

Bazı araştırmacılara göre Şah İsmâil bilindiği gibi aslen 12 İmam Şîası'na mensup olmadığı gibi soy şeceresinde Kürtlük de bulunmaktadır.[107] Ancak Safevî hanedanlığında bulunan Türklük ve

104 Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 22.

105 Kazvinî, *Safevî Tarihi*, 19.

106 Gölpınarlı, *On Dört Mâsum'un Hayatı: Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma ve On İki İmam*,173.

107 Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, 22.

Kürtlüğe ek olarak Safevîler kendileri için soylarını Mûsâ Kâzım'a dayandıran sahte bir şecere uydurmuşlardır. "Şah İsmail'in, ceddinin on iki imamın yedincisi olan Mûsâ el-Kâzım vasıtası ile Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı (Seyyidlik) iddiası gerçekliği şüpheli de olsa Safeviyye'ye büyük bir itibar kazandırmıştı. O dönemdeki ulemâ ise Şah İsmail ve neslinin, neseb-i tahire olan Ehl-i beyt ile hiçbir ilgisi bulunmadığını düşünmekteydi.[108] Safevîler'in esasen Kürt oldukları, ancak zaman içinde destekçi tabanlarının daha ziyade Türkmenler'den müteşekkil olması nedeniyle Türkleştikleri de iddia edilir.

Timur'un 1405 yılında ölmesi üzerine geride bıraktığı imparatorluk, küçük devletçiklere bölünür. Bölünen bu devletçikler Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenler gibi aralarında ihtilaflar bulunan göçebe aşiretlerce kurulan beyliklere dönüşür. 1447-1460 yılları arasında başlangıçta Gürcistan ve civarındaki Hristiyan bölgelere akınlar düzenleyen Erdebil tarikatı postnişini Şeyh Cüneyd, Timur'un bakiyesi olan topraklarda oluşan boşluğu doldurmaya karar verir ve tarikatındaki müritleri bölgede siyasî birlik sağlamak üzere savaşa davet eder. Bu dönemde Karakoyunlularca korunan Safevî ailesi, Şiî Türkmenler'in başlarına taktıkları 12 imamı temsilen 12 dilimli ayırt edici kızıl şapka nedeniyle "Kızılbaş" olarak tanımlanmaya başlanır.[109] Kızılbaşlık Şiîlik'ten ayrı bir Alevîlik yorumudur ve özü itibariyle siyasî bir isimdir.

Karakoyunlu Türkmenler, Şiî Kızılbaşların hâmiliğini yapar ve zaman zaman Sünnî olan Akkoyunlular'la çatışmalar yaşanır. Yaşanan çatışmalar sırasında Safevî ailesinden pek çok kişi öldürülür ve henüz bir çocuk olan İsmâil aramalardan sıyrılıp Anadolu'da Kızılbaşlarca başlatılan muhtelif isyanlara iştirak etmeyi başarır.

108 Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia*, 45.
109 Uzunçarşılı-Karal, *Osmanlı Tarihi*, III, 223.

Akkoyunlular Devleti 1501 yılında hezimete uğratılır, İsmâil 13 yaşındayken Azerbaycan'da kurulan Safevî Devleti'nin lideri kabul edilir ve Tebriz'e gidip şahlığını ilan eder.[110] Şah İsmâil "Şiîlik, Sünnî Mehdîcilik, Budizm ve Zerdüştîliği birleştirerek" yeni bir mezhep formu yaratır[111] ve 12 İmam Şiîliğini devletin resmî mezhebi olarak kabul ederek sert bir 'de-Sünnîzasyon' ve/veya Şiîleştirme kampanyasına girişir. Şah öz annesi de dâhil Şiîliğe geçmeyen sayısız Sünnî'yi katletmiştir. Şah yazdığı bir şiirde "Ali'yi asla insan olarak görme, o ilahtır" diyecek derecede tüm İslâm mezhepleri kıstasına göre şirk olan şiirler yazıyordu.[112]

Şiî yazar Ahmet el-Kâtib, Şah İsmâil'in "Bir mağarada İmam Mehdî ile görüştüğünü ve Mehdî'nin ona dinî yetki ve meşruiyet verdiğini iddia ettiğini" belirtmektedir. [113] Müritleri Erdebil şeyhlerinin tanrısal yetkileri ve kutsallığı tevarüs yoluyla aldıklarına inanmaktaydı. İlâhî sır ve ilâhî hikmetin şeyhlerine peygamberden soy bağıyla geçtiğine inanıyorlardı. "Şeyh Cüneyd, oğlu Haydar ve onun da oğlu Şah İsmâil -şahsî bazı meziyetleri olmakla beraber liderliklerini ve başarılarını müritlerinin bu telakkilerine borçludurlar.[114] Şah'ın bu iddialarının kendi döneminde dinî ve kültürel açıdan epey zenginlik arz eden ve Şiîliğin muhtelif tonlarına ev sahipliği yapan Anadolu ve İran coğrafyasında *vox populi*'yi[115] fethedip etkisi altına aldığı görünüyor.[116] Onun bu etkisinde Türk beylikleriyle iyi ilişkileri de etkili olmuştur. Şah, Hatâî ismiyle Türkçe

110 Goldschmidt-Davidson, *Kısa Ortadoğu Tarihi*, 202,203.

111 Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 395.

112 Vladimir Minorsky, *The Poetry of Shah Ismail I*. (Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1942). *10*(4), 1006-1053.s.27.

113 Ahmed el-Kâtib, *Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşrûiyet*, 120.

114 Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, 30.

115 Latince "Halkın sesi ve hissi".

116 Genelde Türkler üzerinde, özelde de Osmanlılar döneminde Şiî cereyan ve isyanlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir Harimi Balcıoğlu ve

şiirler yazacak derecede Anadolu hamurundan etkilenmiş, bu kültür havzasında yetişmiştir. Monferid bu dönemdeki dinî havayı şöyle özetlemektedir:

> "Safevî dönemi âlimleri halka, Mehdî'nin gelmesi için gereken zeminin hazırlanması gerektiğine ve aslında bu zeminin de Safevî Devleti'nin varlığı ile mümkün olabileceğini anlatıyorlardı. Bu amaç için, çeşitli rivayetleri ve bir takım hadisleri kendilerine dayanak noktası olarak alıyorlardı. Böylece aralarından bazıları Safevî Devleti'ni bir mehdî devleti olarak algılamaya başlamıştı. Bu noktada Safevî Devleti, olması beklenen mehdî devletine öncülük ederek Şiîler'in arzu ve isteklerinin yerine gelmesi için gereken zemini hazırlayacaktı. Yine onlara göre bu devlet, Mehdî'nin zuhuruna kadar devam edecek ve netice itibarıyla Mehdî'ye bağlanacaktı... Şah'lara hatta bu nedenle, Safevî şahının gaib imamın naibi olarak görülmesi ve Safevîler'de *Hatemü'l Mücteh*i*din* veya *Müctehid ez-Zemani* olgusunun ortaya çıkması bu düşüncenin bir sonucudur".[117]

İran topraklarını ele geçirmeden önce Safevîler, Alevî Türkmen boylarından destek almışlar, bölgedeki muhtelif inançlardaki Şiî aşiretler Şah İsmâil'i pîr olarak kabullenmekte tereddüt etmemişlerdir. Bu boylar dinî inanış bakımından 12 İmam Şiîliği'nin dahi İslâm dışı saydığı bazı kültür ve geleneklerin etkisiyle karışık inançlara sahiptiler.

Safevîler İran üzerinde kontrolü sağlayıp daha sonra Irak ve diğer bölgeleri ele geçirir ve nüfuz alanlarını Gürcistan'a kadar genişletir. Esasen büyük oranda Sünnî olan ve tarih boyunca pek çok

---

Hilmi Ülken, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, (Kanaat Kitabevi, 1940)

117 Monferid, *Mohacerat-e Ulemây-e Şia ez Cebel-e Âmil be İran*, s.97; Ahmadov, *Azerbaycan'da Şiiliğin Yayılma Süreci*,

Sünnî âlimin yetiştiği bölge olan İran kısa bir süre içinde büyük oranda Ehl-i sünnet Müslümanlardan arındırılır. Lübnan'da kendisiyle yaptığımız mülakatta Şiî âlim Âyetullah Subhî Tufeylî, Şah İsmâil'in tek seferde sadece Tebriz ahalisinden on binin üzerinde Sünnî Müslümanı katlettiğini belirtmektedir.[118] Bundan önceki süreçlerde Şiîler İslâm dünyasında Fâtımîler Devleti ve Büveyhîler Hanedanlığı ile gücünün doruklarına ulaşmış, ancak ne Fâtımîler ne de Büveyhîler bütün güç ve iktidarlarına rağmen Sünnî olan halkın inancını değiştirmeye muktedir olamamışlardı. Ancak 1501 yılında İsmâil es-Safevî liderliğinde kurulan Safevîler, Azerbaycan, Tacikistan ve Afganistan'ın bir bölümüne uzanan geniş bir coğrafyada Sünnî halkları sürmüşler[119] ya da inançlarını icbaren değiştirmişlerdir. Bu 'de-Sünnîzasyon' politikaları kapsamında çok ciddi katliamlar yapılır.

Savaşlardaki başarısının bir kısmını gaddarlığının verdiği nama borçlu olan Şah İsmâil, Şeybânî Devleti'nin hükümdarı Muhammed Şeybânî Han'ı mağlup edip kafatasından kadeh bile yapmıştır. İran'ın Şiîleştirilmesi Osmanlı Devleti ile Safevî Devleti arasında meydana gelen jeopolitik rekabetin sonucunda gerçekleşen bir olgudur. Sınırlarının bir ucunda Sünnî Osmanlı, diğer ucunda Sünnî Özbekler ve bir tarafında ise Bâbür Şahlığı bulunan İran, Şiî düşünceyi tutunum ideolojisi olarak seçmiştir. I.P. Petruşevski, V.F. Minorsky, N.D. Mikluho-Maklay gibi araştırmacılar "XIV-XV. yüzyıllarda İran'da Şiîler'in azınlıkta olduklarını gösteriyorlar. Feodalite ve şehir ahalisinin önemli kısmı Sünnî idi. Mâzenderan ve Gilan Şiî emirlikleri dışında Sünnîlik İran'da tüm devlet oluşumlarında hâkim dinî mezhepti."[120] Şah İsmâil'in

118 Bu çalışma kapsamında Şiî lider Subhî Tufeylî ile bir röportaj gerçekleştirilmiştir.

119 Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and The World Around It*, Vol.7, 59.

120 Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, (Bakü: Azerneşr, 1993), s.89.

İran'daki Şiîleştirme politikalarını sadece siyasî erkin kararlarına bağlamak eksik olacaktır. Bilakis Şiî Şeyhülislâmların da yaşananlarda ciddi rolü vardır. Şah'a bu meşruiyeti veren de onlardır. Şah İsmâil bütün İran'ı Şiîliğe geçirmek için yeterli dinî kadroları bulamamıştır. Çözümü Güney Lübnan (Cebeli Lübnan), Bahreyn ve Irak'tan Şiî ulemâyı İran'a getirmekte bulmuştur.[121]

Şah, İran'ı 12 İmam Şiîliği bağlamında dinî homojenleştirmeye ve Şiîliği tutunum ideolojisine dönüştürmeye karar verdiğinde bu adımı atmıştır. Ne var ki bu da İran'da 12 İmam Şiîliği'nin yaygın olmayışıyla ilgili değil, Şah'ın yürüttüğü asimilasyon politikasının büyüklüğüyle ilişkilidir. Zîra Şeyhlik ve Şahlık makamını cem edip şahsında toplayan Şah İsmâil tüm bir toplumu 12 İmam Şiîliği'ne geçirmesinin yanında Alevîler'i de asimile etmiş, aynı zamanda Azerbaycan ve Afganistan'a varan geniş bir coğrafyada ideolojik savaş yürütmüştür.

Doğal olarak daha fazla Şiî âlim ve davetçiye ihtiyaç duymuş, hem de böylece İran'ı 12 İmam Şiîliği'nin hâmisi ve merkezi haline getirerek gücüne güç katmayı planlamıştır. Cebel-i Âmîl başta olmak üzere Şah İsmâil döneminde Lübnan'dan Şiî âlimlerin İran'a transfer edilmesinin önemli bir nedeni de o dönemde Lübnan'daki Şiî âlimlerin yeterli finansal kaynağının olmayışıydı. Ekonomik açıdan oldukça iyi fırsatlar sunan İran'a göç etmek onlar açısından cazip bir seçenekti. Zîra Lübnan'ın genelinde yaşanan fakirlik Şiî ulemânın ikta sahiplerinin verdiği basit geçimliğe muhtaç olmasına neden olmuştu.[122]

Safevîler döneminde Lübnan'dan İran'a göç eden Şiî ulemâ birkaç aileye mensuptu. En bilinen isim ise Nûreddin Hüseyin b. Ali

121 Goldschmidt-Davidson, *Kısa Ortadoğu Tarihi*, 203.

122 Rodger Shanahan, *Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics*, 139.

el- Kerekî'ydi.[123] Diğer isim ise Bahâüddin el-Âmilî'ydi. Bu aileler 120 yıl boyunca Safevîler Devleti'nde önemli dinî mevkilere geldiler ancak (Arap asıllı olmaları nedeniyle) siyasî bir güç edinecek makamlara getirilmediler.[124] Lübnan'dan göç eden bir diğer isim olan Meclisî ise Şah döneminde itibar gördü ve başmüftülük makamına kadar yükseldi. Şah ulemâ sınıfını yabancılardan seçerek aynı zamanda İran kökenli ulemânın iktidarına göz dikmesini engellemiş olmaktaydı. Şah İsmâil Irak ve Cebel-i Lübnan'dan Şiî âlimleri halkı Şiîleştirme politikallarına destek olmaları için İran'a davet etmesinin ardındaki esas motivasyon bu Şiîleştirme süreçlerinde Kızılbaşlığın sözlü söyleminin yeterli olmayacağı endişesiydi.

"*Dil ve Sembolik İktidar* isimli çalışmasında Bourdie dilin, onu iyi kullanamayanlara nispetle kullanıcılarına nasıl iktidar bahşettiğini irdeler.[125] Lübnan'dan Şah tarafından getirilen Şiî din adamları da şüphesiz İran'da halkın genelinde olmayan ve kendilerine mânevî bir iktidar sunan bir anahtara, Arapça'ya sahiptiler. Arapça bu dönemde bir dilden daha fazlasıydı. İnanca açılan kapı, Kur'ân'ı ve İslâm'ı gerçek anlamda anlamanın anahtarıydı. Ulemânın elde ettiği etkinlikte soylarını peygambere dayandırmalarının ve dinî yetkinliklerinin yanında Arapça'nın hatırı sayılır bir etkisi olmuştur.

123 Şeyh Nureddin Ali b. Abdi'l-Âl Âmilî Kerekî. (h.940 / m.1533) Bu şahs, Muhakkîk Kerekî veya Muhakkîk Sânî olarak bilinmektedir. Şam'ın Cebel-i Amil bölgesinin Kerek köyündendir. Şam âlimlerinden olan Kerekî bir müddet Irak-ı Arab'da ilim tahsil etmiş sonra Safevîler'in daveti üzerine Azerbaycan'a gelmiştir. Caferî mezhebinin güçlenmesine önayak olmuş ve sonradan Şeyhülislâmlık mevkiine yükselmiş, hatta muhaliflerin ülkeden çıkarılmasını isteyecek kadar yöneticiler üzerinde etkin olmuştur. Uygulamalarındaki aşırılık sebebiyle kendisine "Şiî mezhebinin kurucusu ünvanı verilmiştir. (Akt. Shahı Ahmadov, *Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005, Mohacerat-e Ulemây-e Şîa ez Cebel-e Âmil be İran, s.121-122.)

124 Shanahan, *Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics*, 141.

125 Pierre Bourdieu, *Language and symbolic power*.

Sahip oldukları itibar, onların Şah'ın mezhepçi siyasetinin paydaşı olmalarını sağlamıştır.

Kızılbaş ve Alevî kimlikler de Şah İsmâil'in 12 İmam Şiîliğini dayatması sonucunda asimile olmuşlardır. İran'da ilk şümulllu Şiî medreseyi de Lübnan'dan İran'a göç eden Ali el-Kerekî kurmuştur.[126] Bundan sonraki dört yüzyıl boyunca İran, Şiîliğin resmî mezhep olarak kabul edildiği tek ulus devlet olarak varlığını sürdürecektir. Şah İsmâil'in iktidarını kabul etmeyen fakat daha sonraki adımlarıyla Şah'ın oğlu olan Tahmasb'ı destekleyerek ona meşruiyet veren ilk isim Şeyh Ali b. Hüseyin b. Abdülalî El-Kerekî'dir. (1465-1533) Tahmasb, Kerekî'ye Şîa'nın kurallarını devlet içinde işletmesi için alan açmış, buna karşılık Kerekî de ona meşruiyet zemini sağlamıştır.[127] Yine de Şiî ulemânın, Şahların dinî kutsiyetleriyle ilgili tümden aynı kanaatte olmadıklarını ilave etmek gerekir. Zîra Ahmet Erdebilî (ölümü 1526) gibi bazı Şiî âlimler, Şah Abbas'a hükümranlığının ilâhî bir hakkın ürünü olmadığını ve İslâmiyet'in yararına hizmet eder beklentisiyle ona bu yetkinin verildiğini hatırlatmıştır.[128] Ahmet Erdebilî gibi isimler Safevî devletinin dinî yetkisine şerh düşen ender kişilerdendir. Ulemâ umumiyetle devletin buyruğu altında hizmet vermiş, bağımsız bir kimlik geliştirememiştir. Ulemânın bağımsız kimlik geliştirmesi Kaçarlar döneminde vuku bulmuştur.

Başlangıçta Şîa, Safevîler'in siyasî amaçları doğrultusunda ve onların izin verdikleri oranda siyasal zeminde yer bulmuştur. Ancak zaman içinde fakihlerin devlet başkanına meşruiyet verme yetkisi, sonraki asırlar boyunca özelde İran'da, genelde ise Şîa'da ulemâ-ümerâ ilişkisini etkileyecek ve ulemâya siyasette etkin bir belirleyici

126 Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 407.
127 Ahmed el-Kâtib, *Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşrûiyet*, 118.
128 Beheşti, Kur'ân'da Müstaz'af, 55.

rol bahşedecektir. Çağdaş Şiî düşünürlerden Şerîatî, Safevîler'in Şiî ulemâ ile girişikleri bu meşruiyet ilişkisini sert bir şekilde eleştiren isimlerden biridir.

Zihnindeki imâmet anlayışının geleneksel-tarihî bağlamda anlaşılan imâmet ile aynı olmadığını kitaplarında defaatle tekrar etmektedir. Şerîatî: *"Anne Baba Biz Suçluyuz"* isimli kitabında şunları söylemektedir: "Şîa'nın ne adaleti adalete yarar ne imâmeti imamlığın işine gelir. İmâmeti Şah Abbas'ın kısmeti olurken, adaleti de zulmüne âlet olmuştur."[129] Bu sözleriyle o, aynı zamanda imâmetin zaman içinde sultanlar tarafından nasıl da kullanışlı bir enstrüman olarak kullanıldığına değinmektedir. Onun *"Anne Baba Biz Suçluyuz"* isimli eseri tam teşekküllü bir toplumsal yapısöküm iken *"Ali Şîası ve Safevî Şîası"* isimli eseri de başarılı bir tarihî yapısökümdür. Şerîatî yeterli dinî bilgi ve duruşa sahip olan ulemâ ile yetersiz ve ihlâssız olmasına rağmen sarık ve cübbe giyen kimseleri ayırmaktaydı.[130]

XVI. yüzyılda Doğu topraklarının çoğuna hükmeden Osmanlılar'la Safevîler bir güç mücadelesine girişir. Safevî Devleti'nin, kuruluşundan itibaren Osmanlı ile siyasî rekabete ve mezhebî çatışmaya dayalı bir ilişkisi olmuştur. "Her iki devlet de birbirini Şiî veya Sünnî olarak damgalayarak, halkın iç sorunlar yerine yönünü dışa çevirmesini sağlamaya çalışmıştır."[602] Ne var ki Safevî Devleti bu politikasını söylemde bırakmamış, tüm İran coğrafyasını katliam ve asimilasyon politikalarıyla İspanya'daki Engizisyon mantalitesine benzer bir tarzla Şiîleştirmişlerdir. Ali Şerîatî Şah İsmâil iktidarının ilk dönemlerinde Kızılbaşların sokaklarda gezerek Hz. Ebû

129 Şerîatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, 71.
130 Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, 128.

Bekir, Hz. Ömer (r.a) ve Hz. Osman (r.a)'a sövmeyenleri kılıçtan geçirdiklerine değinmektedir.[131]

Anadolu'ya epey Şiî propagandacı yollayan Şah İsmail, bu sayede Anadolu'yu yönetimi altına almak istemekteydi. Şah, Şîa mezhebini Anadolu'da yaymaya çalışıyordu. Akkoyunlular'dan Azebaycan'ı alan Şah İsmâil, 1509'da Bağdat'ı ele geçirdi. 1510 yılında Özbek Han'ı Şibanî'yi Merv yakınlarında ağır bir yenilgiye uğratarak sınırlarını Ceyhun Nehri'ne kadar genişletti. Safevîler'in bu faaliyetleri sonucu 1511 yılında Anadolu'da Şahkulu İsyanı çıktı. Safevî Devleti'nin Yavuz Sultan Selim'e karşı Osmanlı tahtı için mücadele veren kardeşi Şehzade Ahmed ve sonrasında da Ahmed'in oğlu Murad'a destek vermesi Osmanlı Devleti'ne açıkça savaş ilanı olarak yorumlanır. 1511'de Anadolu'da çıkan "Şahkulu" ayaklanmasında Safevîler'in rolü Osmanlı-Safevî ilişkilerinde bardağı taşıran son damla olur.[132] Bu isyandan hemen önce Şah İsmâil, birkaç defa Osmanlı topraklarına tacizlerde bulunur ve Şah yanlıları Tokat'ı ele geçirerek Şah adına hutbe okuturlar.[133] Osmanlı padişahı da buna karşılık İran'a sefer düzenler, ancak Şah İsmâil ile karşılaşmaz.

Yavuz Sultan Selim, Şah İsmâil'e gönderdiği bir mektupta şunları söylemiştir:

> "Davete icabet edip uzun yolları kat' ile memleketine girdik; fakat sen meydanda görünmüyorsun. Padişahların ellerindeki memleket onların nikâhlısı gibidir; erkek ve yiğit olanlar kendisinden başkasının elini ona dokundurtmazlar; hâlbuki bunca gündür askerimle memleketine girip yürüyorum, hâlâ senden bir haber yok. Seni korkutmamak için askerimden kırk bin kişiyi ayırıp Sivas'la Kayseri arasında

131 Şerîatî, *Ali Şîası Safevî*, 45

132 Karadeniz, *İran Tarihi (1700-1925)* ,47.

133 Uzunçarşılı-Karal, *Osmanlı Tarihi*, III, 222-223.

bıraktım; hasma mürüvvet ancak bu kadar olur. Bundan sonra da saklanıp gözükmezsen erkeklik sana haramdır, miğfer yerine yaşmak ve zırh yerine çadır (çarşaf) ihtiyar eyleyip serdarlık ve şahlık sevdasından vaz geçesin."

Yavuz'un Şah'a yazdığı bir başka mektup ise çatışmanın inanç temellerine ışık tutmaktadır:

"Badrîler'i perişan ettikten sonra şark vilayetlerine musallat oldunuz. Zındıklığı mülhitlikle birleştirerek bunca fitneler çıkardınız. Şeyhayn-i mükerremîn (Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer)'e şetm etmenizin (hakaret etmenizin) ve diğer fesatlıklarınızın katli icap ettirdiğine fetva verilmiştir. Safer'de oraya teveccüh edeceğim. Kılıca yapışmazdan evvel İslâm teklifi, şeriat hükmüdür. Tevbe ve istiğfar ediniz: atlarınızın ayaklarının bastığı yerleri geri veriniz. Böyle yapmazsanız zorbalıkla aldığınız memleket askerlerimiz tarafından zapt olunacaktır.[134]

Sadece iki ülkenin sınırlarını değil, Şah İsmâil'in kendisini yenilmez ve kutsal bir lider olarak gösterdiği inanç projesinin de sınırlarını çizen kader savaşı 23 Ağustos 1514'te gerçekleşmiştir. Yavuz Sultan Selim ordularını Kızılbaş ordunun üzerine göndererek onların birliğini dağıttı, ordularını bertaraf etti, karargâhlarını kızıla boyadı ve onları çobansız bir sürü gibi dört bir yana dağıttı. Şah ise eşini de geride bırakarak Tebriz'e kaçmıştır. Safevîler bu yenilgiden sonra bir süre pasifize olacaklardır. Zîra Safevîler, Şah İsmâil'in mehdîyetine ve hatta bazıları onun ilâhî güçlerine iman ediyorlardı. Şah İsmâil'in tarihçisi Kazvînî, eserinde ondan "*Hazret-i A'la Novvabı Kamyan*" olarak bahsetmektedir.[135] Bu

134 Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia*, 48-49.

135 Kazvinî, *Safevî Tarihi*, 28.

kavram Şah İsmâil'in kayıp olan 12. imamın nâibi olduğu anlamına gelmektedir.

Dönemin şairleri Şah'ın kahramanlıklarını anlatan uzun manzum destanlar yazdılar. Kısa sürede gerçekleştirdiği başarılarla bunu hak ediyordu. Bu türden güçlerle donatılmış bir kişi yenilmez olmalıydı. Çaldıran Savaşı, dinî bir muhtevaya büründürdüğü dünyevî iktidarıyla hükümranlığı altındaki Sünnî kitleleri zorla boyunduruk altına alıp Şiî engizisyonları kuran Şah İsmâil'in yenilmezlik mitini ortadan kaldırarak Safevîler'in motivasyonunu kırdı ve onları hayal kırıklığına uğrattı.

Çaldıran Savaşı'nda Şah'ın komutanı olan Durmuş Han Ustacalu Şah'a şöyle bir mesaj göndermiştir: *"Tebriz'e ulaşmaya çalışın. Osmanlılar'dan kurtarabileceklerimi kurtarmaya çalışıyorum. Çünkü bu sefer Hazret (Hz. Ali) bize yardım etmeye gelmedi."*[136] Çaldıran Savaşı'nda Osmanlı ordusunun üstünlük sağlamasında en belirleyici etken, ordunun Avrupa tarzı yeniliklere uyum sağlaması ve sahip olduğu top ve ateş gücüydü. Nitekim Safevî tarihçileri de -direnişini kayda değer bir biçimde beliğ ifadelerle abarttıkları- Şah ordusunun belini asıl kıranın top gücü olduğuna değinir.[137]

Kendisi de Şiî bir yazar olan Gölpınarlı, günümüz Şiî-Sünnî tartışmasında Safevî-Osmanlı rekabetinin önemli bir etkisi olduğunu ve Safevîler'in Osmanlı Devleti içinde karışıklıklar çıkarmak amacıyla ciddi girişimlerde bulunduğunu belirtir.[138] Bunun yanında Şah İsmâil ve Şah Abbas Safevî döneminde 1588-1629 yılında gücünün doruklarına ulaşan Fars Devleti, Osmanlılar'a karşı Batılılar'dan destek alır.[139] Nitekim Portekizliler ile Safevî Devleti

136 Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*,148.

137 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*. Şah İsmail Tarihi. 2004.

138 Gölpınarlı, *On Dört Mâsum'un Hayatı: Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma ve On İki İmam*, 181.

139 Abbas Maleki, *Iran's Relations with Western Europe*, 192.

arasında Osmanlılar'a karşı ittifak yapmak hususunda çeşitli yazışmalar mevcuttur. Şah İsmâil, dönemin Portekiz kralı Alfanso De Albukuerque'ye yazdığı[140] mektupta Osmanlı Devleti'ne karşı işbirliği teklif eder. Şah Abbas es-Safevî zamanında (1588-1629) Sir Anthony ve Sir Robert Shirley'in Şah Abbas'ın önde gelen müsteşarlarındı.[141]

> Bu dönem pek çok Batılı heyetin sıklıkla İran'ı ziyaret ederek güçlü ilişkiler geliştirdiği bir dönemdir. Fransız seyyah John Chardin'in bu ikili ilişkilere ışık tutan önemli hatıratı günümüze dek ulaşmıştır. Batılı araştırmacı Paul Kennedy, Safevîler'in bu dönemde Batılılar'la işbirliğine son derece istekli olduklarına değinerek Şah Abbas'ın Batı ülkeleri ile Osmanlı'ya karşı işbirliğini, Fransa'nın kapitülasyon hakkı karşılığında Kutsal Roma İmparatorluğu'na karşı "kâfir Osmanlı" ile yaptığı işbirliğine benzetir.[142] Pek çok Avrupa ülkesi İstanbul'a karşı Abbas'tan yardım almak için Isfahan'a elçiler göndermiştir. Osmanlı'nın son dönem tarihçilerinden Uzunçarşılı, Şah Abbas ile Avrupalılar arasında Osmanlı'ya karşı kurulan ittifaktan bahsederek şunları aktarır:[143] "Şah Abbas 1562'de İspanya ve Portekiz Kralı Filip ve Alman İmparatoru Rudolf ile Osmanlılar aleyhine ittifak etmek üzere gönderilen heyetlerle de uzlaştı. Osmanlı'nın bu sırada hem Celâlî isyanlarıyla hem de Avusturya seferi ile meşgul olmasını fırsat görmekteydi."

---

140 رشع سداسلا نرقلا عِلطم يف ييرعلا ملاعلا بلع ءاليتسالل ةطخ نع ةيلاغترب ڤاتلو ثُالث https://www.saaid.net/Doat/Zugail/316.htm (28.07.2019) QR, bkz: 480

141 Muhammed Surûr Zeynelâbidîn, *Mecûsilerin Geri Dönüşü: İran Devrimi'nin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*, 27.

142 Kennedy, *The Rise and Fall of The Great Powers*, 12.

143 Uzunçarşılı-Karal, *Osmanlı Tarihi*, III, 78.

1598 yılında İngiliz tüccar ve maceraperestler Sir Anthony ve Sir Robert Sherley, İran ile Avrupa ilişkilerinin yapılan anlaşmalarla gelişmesine katkı sağlarlar.[144] Bu dönemde İspanya, Portekiz, Fransa, İngiltere ve Hollanda, Şah Abbas'ın sarayında elçiler bulundurur. Sir Robert Sherley, Şah I. Abbas'ın ordusunu güçlendirecek reformların yapılmasında ve Osmanlı yeniçerileriyle boy ölçüşecek güce ulaşmasında kritik rol oynar.[145] Safevî Devleti'nin kuruluşuyla başlayan bu güç mücadelesi bu çağa damgasını vuracak ve nihayet diğer asrın ortalarına doğru tarafların birbirinin doğal sınırlarını kabullendiği anlaşmalarla dinginleşecektir.

Safevî Devleti'nin kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti ile ciddi bir çekişme başlamıştır. Osmanlı Devleti, Safevîler'in İran ve Azerbaycan coğrafyasını silah zoruyla Şiîleştirme politikasına karşı çıkmıştır. İki devletin hâkimiyet alanlarının birbirine mücavir oluşu, aralarındaki düşmanlığı da körüklemiştir. Safevî Devleti'nin yayılmacı politikaları, Anadolu topraklarında pek çok Kızılbaş isyanına neden olmasa belki de bu iki devlet daha barışçıl bir ilişki geliştirebilirdi. Ancak iki güç de kendisini İslâm dünyasının lideri olarak görmüş, Osmanlı Devleti kendini Sünnîliğin, Safevîler ise Şiîliğin hâmisi şeklinde konumlandırmıştır. Osmanlılar'ın Nahçıvan, Erivan, Gürcistan, Şirvan, Karabağ, Luristan ve Tebriz gibi bölgelerdeki Sünnîler'in hâmiliğini yapmaları ve Safevî Devleti'ni bu bölgelerdeki nüfuzunu arttırmanın önünde engel olarak görmeleri, gerginliği sürekli artırmıştır.

> "Kızılbaş taifesi (Allah onları zelil etsin) ateşten şuleleri musibet dolu kızıl külahlarından dünyaya fırlatmıştır, zamanın Mecûsîler'i gibi ateş korlarını başlarına kaldırmışlar, mavi

144 Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 401.
145 Mansfield, *Ortadoğu Tarihi*, 205.

hırkalarıyla dünyayı duman altı etmişlerdir ve ateşte kalan mil o topraklarda görünmeye başlamıştır.[146]

Küpeli'nin de aktardığı gibi başlangıçta iki devlet arasındaki mücadelede mezhebî kimlik başat rol oynasa da *"yüz elli yıllık bir savaş sürecinin bütününü izah etmek için bu açıklama yeterli değildir. Tarafların mücadelesi daha en baştan itibaren dinî olduğu kadar siyasal, jeopolitik ve ekonomik konularla da alakalıydı. İki devlet Kafkasya'dan Basra'ya kadar uzanan geniş bir hat boyunca birbirine siyasal ve bölgesel üstünlük sağlamaya çalışırken aynı zamanda sahip oldukları ekonomik silahları da birbirlerine karşı kullanmaktan çekinmiyorlardı."*[147] Bu bölgelerdeki Türk boyları Osmanlılar'dan Safevî asimilasyonuna karşı destek talep etmiştir. Bununla birlikte Safevîler'in Osmanlılar'a karşı Batılılar'la yaptıkları ittifakların da karşılıklı düşmanlığın artmasında kayda değer tesiri vardır. Safevî birlikleri sıklıkla Osmanlı garnizonlarını hedef almış, taraflar arasında uzun süre devam eden husumet 23 Ağustos 1514'te Van Gölü'nün doğusunda bulunan Çaldıran Ovası'nda vuku bulan ve Safevîler'in Osmanlı orduları karşısında ağır mağlubiyet yaşadığı Çaldıran Savaşı'na neden olmuştur. Şah İsmâil'in Şiîleştirme politikalarının Osmanlı Devleti'ne doğru genişlemesini engelleyen en önemli bariyer Kürt beylikler olmuştur. Nitekim Kürtler, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin liderliğinde ve Nûreddin Zengî'nin desteğiyle Fâtımîler döneminde de Şah İsmâil döneminde de Şiî İsmâilîliğin yayılmasının önünde Selçuklu ve Zengîler devletiyle ittifak eden önemli bir güç ve engel olmuşlardır.

Safevîler, Sünnî karşıtı politikalarını o denli ileri götürmüşlerdir ki hutbelerde İslâm'ın ilk üç halifesine lanet okumayı âdet haline getirmişlerdir. III. Murat döneminde Osmanlı ile Safevîler

146 Genç, *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran*, 65.
147 Küpeli, *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*, 282.

arasında yaşanan savaşlardan sonra 21 Mart 1590 yılında imzalanan İstanbul Anlaşması'nda Gürcistan, Şirvan, Karabağ, Tebriz ve Luristan'ın Osmanlılar'a bırakılmasına ek olarak Safevîler'in hutbelerde ilk üç halifeyi ve Hz. Âişe'yi lanetlememeyi[148] taahhüt etmeleri[149] oldukça dikkat çekicidir.[150] Günümüzde bazı Şiî yazarların iddialarının aksine Safevî Devleti'nin ilk üç halifeye ve Hz. Âişe'ye sövmeleri hususu bazı aşırı kesimlerin uygulaması değil resmî bir gelenekti.

Ne var ki bu siyasî bir sembolizmden öte dinî kökenleri olan bir uygulamaydı. Zîra Şiîler imamlarından Hz. Âişe'ye lanet ve tan içeren hadisler rivayet etmişlerdi. İbn Bâbaveyh "İlelü'ş-şerâi'" isimli eserinde "İmam Mehdî'nin zuhur ettiği zaman Fâtıma'nın intikamını almak için Âişe'yi diriltip idam edeceği[151] rivayetine yer vermektedir. Şîa'nın İmâmiyye fırkasına göre Allah ölmüş kimselerin bir kısmını öldükleri surette dünyaya geri getirecektir ve böylece bir bölük yükseltilecek, diğer bölük ise alçaltılacak, haklı ve haksız kimseler ortaya çıkacaktır. Şîa bu inanışa "*Ricat*" ismi vermektedir.[152] Bu bağlamda kıyamet gününe yakın İmam Mehdî Hz. Âişe'yi dirilterek ona zina ettiği gerekçesiyle had cezası uygulayacaktır.

Burada değinilmesi gereken önemli bir konu günümüzde Osmanlı Devleti'ne yöneltilen Alevî/Kızılbaş katliamı iddialarıdır. Safevî-Osmanlı çatışmaları sırasında 40 bin Alevî'nin katledildiği yönündeki suçlamaların tarihi oldukça yenidir ve bunlar hiçbir zaman provokatif bir iddiadan öteye geçememiştir. Bilakis

148 Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and The World Around It*, Vol.7, 61.

149 Uzunçarşılı-Karal, *Osmanlı Tarihi*, III, 76.

150 Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 310.

151 Meclisî, Haqqul Yaqeen: A Compendium of Twelver Shia Religious Beliefs, 631.

152 Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şiî Yorumu*, 47.

Osmanlı ordusunun bu dönemde hatırı sayılır bir kısmını Bektaşî-Alevîler oluşturmaktaydı. Yeniçerilerin Bektaşî kimliği ise zaten bilinen bir husustur.

Daha da ilginç olan o dönemde Anadolu'da bulunan Avrupalı gezginlerin eserlerinde de bu tür bir bilgi ya da iddiaya rastlamak mümkün değildir. Erken dönem tarih anlatılarında da bu tür bir olaydan bahsedilmez. Nitekim Anadolu'nun nüfusunun oldukça seyrek olduğu XVI. yüzyılda 40 bin kişinin katledilmesi birkaç büyük şehrin tamamen yıkımı anlamına gelir ki bu tür bir olayın devlet arşivlerine konu olması, miras ve tapu kayıtları gibi işlemlere yansıması gerekir. İran kaynaklarında da bu tür bir iddianın yer almaması bunun hayali bir kurgu olduğunu göstermektedir. Tarihçi Robert Mantran bu konudaki iddiaların efsanevî söylemler olduğunu "1513 ya da 1514 yılında 40 bin asinin kırılması efsanesini destekleyen hiçbir kanıt yoktur elimizde..." ifadesiyle aktarır.[153]

Bu iddianın bir zayıf yanı da Çaldıran Muharebesi'nden ve peşi sıra devam eden Osmanlı-Safevî savaşlarından sonra, Safevîler'in kışkırtmalarıyla Osmanlı topraklarında çok sayıda isyan gerçekleşmesine rağmen Anadolu nüfusunun hatırı sayılır bir kısmının hâlâ Alevî/Bektaşî kimliğine sahip olmasıdır. Oysa İran coğrafyasında neredeyse hiç Alevî kalmamış, Alevîler zorla 12 İmam Şiîliği'ne geçişe mecbur bırakılmıştır. Günümüzde de İran'daki Alevî azınlığın cemevi açmasına izin verilmemektedir. Osmanlı'nın Sünnîleştirme politikasından kaçan Alevî Türkmenler'in kimliğinin Safevîler'in Şiîleştirme politikasında erimiş olması da tarihin başka bir cilvesidir.

Yavuz Sultan Selim döneminde ortaya atılan katliam iddialarının bir dönem Türkiye'de de siyasî kamplaşma bağlamında

153 Mantran, , *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II, Kuruluş ve Yükseliş Yılları*, 174.

suistimal edildiği görülmektedir. Cemal Şener ve Miyase İlknur, Türkiye'de Alevîlik-Sünnîlik kamplaşmasının derinleştiği ve bundan karanlık kesimlerin istifade ettiği bir dönemde Cumhuriyet Gazetesine yazdıkları *"Şeriat ve Alevîlik"* isimli ortak makalede şunlar belirtmektedirler:

> "Yavuz Safevî Devleti'nin gelişmesi ve Anadolu halkının Safevîler'e desteği karşısında iki seçenekle karşı karşıya kalmıştı. Ya Anadolu'da Safevî yayılmasına göz yumacaktı. Yahud da bu gidişe dur diyecekti. O zaman da Alevî-Şiî inancına karşı... Emevî Müslümanlığı olan Hanefîliği seçecekti.[154] Nitekim öyle yaptı... Anadolu halkının İslâmî yorumu olan Alevîliğe savaş başlattı. Anadolu halkına karşı Arap Müslümanlığına sarayın ve ülkenin kapılarını sonuna kadar açtı. Arap ulemâsı Osmanlı sarayını ve haremini işgal etti. Türkçe konuşulması yasaklandı. Türkler ve Türklük aşağılandı. Türkler'e adeta hayvan muamelesi yapıldı... İran seferi Anadolu'daki 40 bin Alevî'nin kırımı ile başladı".[155]
>
> Görüldüğü gibi son derece katı bir ideolojik bağnazlıkla kaleme alınmış bu yazıda Osmanlı sarayına Arap ulemânın yerleştirildiği, Türkçe'nin yasaklandığı gibi tarihî gerçekliklerle asla uyuşmayan bilgiler 40 bin Alevî'nin katledildiği iddiasıyla birlikte siyasî bir amaca matuf olarak verilmektedir. 40 bin Alevî'nin katledildiği iddiası da ancak Osmanlı sarayında Türkçe'nin yasaklandığı iddiası kadar ciddiye alınabilir. Safevî-Osmanlı savaşı günümüzde bile Türkiye'deki Alevîler'in Safevîler'e yakınlık hissetmesine neden olmakta ve

154 Burada Hanefi mezhebinin kurucusu olan İmam Ebû Hanîfe'nin Emevîler'e karşı İmam Zeyd'e destek verdiği ve Emevîler'e muhalefeti nedeniyle hapiste zehirlenmesi suretiyle vefat ettiğini hatırlatmak faydalı olacaktır.

155 Şener-İlknur, *Alevilik ve Şeriat*,

bu "siyasal aidiyetin dinsel alana tahvil edilmesi işi de İran'ın iştahını kabartmaktadır."[156]

Oysa gerçekte yaşanan Osmanlı Devleti'nin başka bir ülke adına isyana başvuran asileri cezalandırmasından ibarettir. Şah İsmâil Osmanlı içinde isyanları destekleyip teşvik etse de başarısız olan bu Kızılbaş asilere sığınma hakkı vermemiş ve Osmanlı ile bir muharebeden kaçınmıştır. Ancak kendisi adına isyan ettikleri sultanın onları yüzüstü bırakmasına rağmen Anadolu'daki Kızılbaşlar zaman zaman bu türden isyanlar gerçekleştirmiştir. Tunceli, Erzincan ve Tokat'ı içine alan Nur Ali Halife isyanı da bizzat Şah İsmâil'in emriyle gerçekleşmiş, isyancılar Tokat'ı ateşe vermiş, Anadolu'da türlü katliamlar gerçekleştirmişlerdir.[157]

Şah Abbas, 1523 yılında Bağdat, Musul ve Diyarbakır'ı Osmanlılar'dan ele geçirmiştir. Bu süreçte Sünnîliğe karşı düşmanlığını açıkça ortaya koyan Şah Abbas, Sünnîliğin en önemli âlimlerinden Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin ve bazı seçkin Sünnî âlimlerin mezarlarını yıkmış, camileri kapatmıştır. Pek çok Sünnî Müslüman Bağdat'ı terk etmiştir. Bu dönemde Osmanlı ordusu aynı zamanda Suriye içindeki Dürzî isyancılar tarafından tehdit edilmiştir.[158] Mercidâbık (1516) ve Ridâniye (1517) Savaşı ile Osmanlı Devleti bölgede egemenlik kurmuştur. Bağdat'ı işgal eden (1624) Şah Abbas güçleri, Osmanlı Devleti tarafından 1638'de bir kez daha yenilgiye uğratılmıştır.

Şiî âlimlerden Kadı Nurullah Şüşterî[159], Şah İsmail için *"Allah Şah İsmail'in mezarını nurlandırsın, o Ebû Hanîfe'nin kabrini deşerek*

156 Özcan, *Yolda Ca'feri Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik Ca'ferilik İlişkisi* 7(4). s. 5.

157 Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia*, 82.

158 Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 311-312.

159 Şüşterî Şîa'nın tarihteki en büyük âlimlerinden biridir. Bâbür Devleti'nde kendisini Sünnî olarak tanıtıp Şiîlik adına faaliyetler yaptığı ortaya çıkınca

kemiklerini çıkardı ve yaktı, mezar yerini de necaset yerine (tuvalet) çevirdi" demektedir.[160] Anabile, Sultan IV. Murat'ın Aralık 1638 yılında Bağdat'ı geri aldığını, Safevîler tarafından imha edilen İmam Ebû Hanîfe, Abdülkâdir Geylânî ve Sühreverdî gibi İslâm büyüklerinin kabirlerini yeniden yaptırdığını anlatır. Bu süreçte Şiîler'in Bağdat, Kerbelâ ve Necef'teki türbelerine dokunulmayıp saygı gösterildiğine de değinir. Böylece Bağdat Osmanlılar'ın, Erivan da Safevîler'in kontrolünde kalmıştır.[161] Sultan Murat Bağdat'ı ziyaretinde Mûsâ Kâzım'ın türbesini de ziyaret ederek[162] imamlara Ehl-i sünnet'in de saygı duyduğunu göstermiştir. Kanuni Sultan Süleyman'ın 1554 yılında Nahçıvan seferine çıkmadan önce İran Şahı Tahmasp'a yazdığı mektup da Safevîler'in mezhepçi politikalarını sürdürdüklerini göstermektedir:

> "İçinde söylenenlere uyulması gereken bu mektup size erişince bilinsin ki sen, sana bağlı olan ve boyun eğen Râfizîler ve dinsizlerle, kötü ve fesatçı kimselerle din kurallarını değiştirip şeriatı alaya almakta ve saygıdeğer iki ulu şeyhe (Ebû Bekir ve Ömer) sövmektesin. Bu yaptıklarınızın dört mezhepçe de küfür ve sapıklık olduğu kesinlikle tespit edilmiştir. Uygunsuz yolda bulunduğunuz için İslâm bilginleri ve din şeyhleri -Allah onları kıyamet saatine kadar ayakta tutsun- kanınızın mübah ve malınızın helal olduğuna fetvalar vermişlerdir. Şimdi Muhammed Mustafa'dan selam ve imdat dileyerek sizin üzerinize gelinmiştir. Sapık mezhebinizde ve gerçek dışı inancınızda direndiğiniz takdirde

---

Bâbür Sultanı Cihangir tarafından öldürülmüştür. Bu nedenle Şiîler kendisine "üçüncü şehit" unvanı vermiştir.

160 Nûrillâh b. Muhammed Şâh el-Mar'aşî eş-Şüşterî, *Meşâ'ibü'n-Nevâṣıb*, I, 366.

161 Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 313.

162 Uzunçarşılı-Karal, *Osmanlı Tarihi*, III, 333.

> yararsız vücudunuzun ortadan kaldırılması için ulu Tanrı'nın inayeti ile harekete geçilmiştir. Elbette ki kılıç kullanmadan önce sizi tövbe edip İslâm'a dönmeye çağırmak sünnettir. İşte bu sebeple uyulması gereken bu ferman sana gönderildi ve karışık perişan haliniz olduğu gibi bildirildi. Şimdi erkeklik davasında olanlara korkaklıkla kadın gibi meydandan kaçıp gizlenmek düşmez, kana susamış erkek aslanlar ve erkek gibi öç alan yiğitler yerlerine çekildikten sonra, bir bölük sapkının önüne düşüp âlemlerin yaratıcısının emanetleri olan acizlerin, reaya ve halkın mallarını yağma edip ellerinden almaya ve tahrip etmeye cesaret ile soy ve soplarını kurutmaya çalışmak, İslâm toplumundan olup kıyamet gününe inananlara yakışmaz. Eğer kalbindei iman ışığından bir damla ve vicdanının bahçesinde din inançlarından taze bir yaprak olsun var ise İslâm'a uy ve şimdiye kadar yaptığın sapkınlığa, dinsizliğe ve alçaklığa tövbe kıl."[163]

Şah I. Abbas'tan sonra Safevîler yavaş ama karşı konulamaz bir düşüş eğrisine girip giderek daha fazla zayıflamaya ve ekonomik buhranlarla boğuşmaya başladı. XVIII. yüzyıla gelindiğinde Safevî yönetimi oldukça zayıflamış haldeyken 1722 yılında bazı Afgan aşiretler Isfahan'ı ele geçirdi. Bu dönemde Safevî Şiîler hem siyasî hem de entelektüel olarak çöküşteydi. Safevîler Azerbaycan dağlarında devletlerini ilk kurdukları bölgelere çekildiler. Burası onların anavatanıydı. Osmanlı Devleti ile İran arasında kurulmuş olan 90 yıllık ateşkes bozuldu ve Osmanlı Devleti İran'da önemli merkezleri ele geçiren Afganlılar'la da işbirliği yaptı. İran toprakları; Ruslar, Osmanlılar, Afganlılar ve zayıf düşürülmüş Safevîler arasında bölüştürüldü.

163 Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia*, 50.

Yaşananlar İran'da büyük bir hayal kırıklığına sebep olmuştu. İranlı ve Türk aşiretler 1729 yılında Nâdir Afşar Şah (Nâdir Kuli Beg) adlı büyük İranlı savaşçı liderliğinde yeniden birleşti. Nâdir Şah 1736'da Şah III. Abbas'ı tahttan indirerek kendi hanedanlığını ikame etti ve Hindistan'ın çoğunu ele geçirip büyük bir hükümranlık kurdu. 1739 yılında Yeni Delhi'ye girerek Müslüman Bâbür ülkesini işgal eden Nâdir Şah buradan günümüzdeki değeri 20 trilyon doları geçen oranda altın ve değerli eşyayı İran'a getirdi. Nâdir Şah'ın Hindistan'da gerçekleştirdiği yıkım ve katliamlar İngilizlerin kolaylıkla Hindistan'daki Müslüman Devleti ele geçirmesini de kolaylaştırdı. Bâbürler'in çöküşünde son dönemde devlete egemen olan Şiî vezir ve hanedanlıkların yanında Şiî vezir Asaf Jah'ın da etkisi tartışma konusudur. Zîra Âsaf Bâbür Şah'ının emrini yerine getirmeyip Şiî Nâdir Şah'a karşı savaşmamıştır. Askerî başarıları ve dehasına karşın yönetim ve adâlete önem vermemesi nedeniyle ihtişamlı zaferleri kalıcı olmadı ve Nâdir Şah 1747'de kendi askerleri tarafından öldürüldü. Pek çok tarihçi Nâdir Şah'ın büyük bir imparator ve bir dünya fâtihi olmasını engelleyen en önemli etkenin Şiîler'i Sünnîliğe geçirmek yönündeki girişimleri olduğunu söyler.[164]

Bu tarihî dönem içerisinde en dikkat çekici hususlardan biri Nâdir Şah'ın 1742'de Osmanlı'ya yaptığı tekliftir. Yaptığı teklife göre Şiîlik ve Sünnîlik arasındaki düşmanlıklara barış yoluyla çözüm getirmeyi amaçlamaktaydı. Nâdir Şah kendisini İslâm'ın vahdetçisi suretinde göstermekte ve prestijinin artmasını planlamaktaydı. Teklif, Osmanlı'nın İsnâaşeriyye İmâmîliğini Ca'ferîlik ismi altında Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik mezheplerine ek olarak beşinci fıkhî mezhep kabul etmesi ve Mescid-i Harâm'da İsnâaşeriye'ye özel bir mihrabın tahsis edilmesini içeriyordu. Nâdir

164 Goldschmidt-Davidson, *Kısa Ortadoğu Tarihi*, 20.

Şah tarafından yapılan bu ustaca teklif Osmanlı tarafından enine boyuna incelendi[165] ve Şiîliğin İslâm dünyasında sızma ve meşruiyet bulma amacı taşıdığı değerlendirildikten sonra Şeyhülislâm'ın verdiği bir fetvaya dayanarak reddedildi.[166] Ancak farklı kaynaklar Nâdir Şah'ın bu amacında samimi olduğuna ve ciddi çabalar ortaya koyarak risk aldığına değinir.[167]

Nâdir Şah Irak seferine çıktığında yanında götürdüğü İran, Afgan, Belh ve Buhara ulemâsıyla mezhep meselesini Osmanlı heyetiyle müzakere etmek istemiş, fakat muvaffak olamamıştır.[168] Ashaba lanet okuma geleneğini ilk yasaklayan ise Nâdir Şah'tır.[169] Nâdir Şah, Şiîliği siyasî ve akîdevî kimliğinden arındırarak Ca'feriyye'yi dört mezhebe ek olarak beşinci mezhep şeklinde sunma projesine ne Osmanlı ulemâsı ne de Şiî ulemâ muvafakat etmedi. Nâdir Şah'ın Şah İsmâil'in sistemleştirdiği Şiî anlayışın bid'at olduğuna ilişkin kanaati olduğu da iddia edilir.[170] Nâdir'in Osmanlı'dan talebi oldukça ciddi bir fedakârlık içermekteydi. Şîa'nın siyasî tezlerinden ricat anlamına gelen bu teklif Ca'ferî mezhebini dört mezheple eşitliyor ve salt fıkhî bir ekol olarak görüyordu ki bunun kabul edilmemesi belki de tarihteki en büyük fırsatlardan birinin kaçırılması anlamına gelmekteydi. Ancak Nâdir'in bu çabasında muvaffak olmayışının esas nedeni Osmanlı Devleti'nin teklife sıcak bakmamasından ziyade Nâdir'in ölümüyle sonuçlanacak dâhili Şiî muhalefetti.

---

165 Uzunçarşılı-Karal, *Osmanlı Tarihi*, III, 234.
166 Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 317.
167 Karadeniz, *İran Tarihi* (1700-1925),147.

168 Karadeniz, *İran Tarihi* (1700-1925), 171.
169 İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce, 78.
170 Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, 31-33.

SONUÇ

Bu çalışmamızda başlangıcından Safevîler dönemine kadar Şiîliğin teşekkülünü, özet bir tarihini, temel inanç ve akîdesini ve Ehl-i sünnet'in bunlara yaklaşımını incelemiş bulunuyoruz. Bu çalışma günümüzde liderliğini İran'ın yürüttüğü Şiî dünyanın Kaçarlar döneminden itibaren günümüze kadar gerek Ehl-i sünnet gerekse de diğer topluluklarla ve Batılı ülkelerle ilişkilerini inceleyen ikinci bir çalışmaya temel teşkil etmektedir. Şiîliğin temel inanç ve yaklaşımları kendisine bir öteki olarak Ehl-i sünnet'i görmesine neden olmakta ve nevî şahsına münhasır bir iç ve dış politika üretmesini gerektirmektedir. Çalışmada da görüldüğü üzere Şiîlik kendisini Ehl-i sünnet'e alternatif olarak görmekte ve siyasetten, inanca, hadisten tarihe hemen her konuda farklı bir disiplin ve teori üretme mecburiyetinde hissetmektedir. Bunu sağlayabilmenin en temel yolunun mevcut üst anlatının yıkılması ve yalanlanması, İslâm tarihi başta olmak üzere tüm ilmî mirasın itibarsızlaştırılıp zaaflı biçimde sunulması, karalanması ve ideal öğretinin ve mutlak hakikatin ise Şiîlik olduğunun ortaya konulması olduğuna inanmaktadır.

Şiîlik teolojik yapısı gereği özel bir mehdî inanışına sahiptir ki bu yaklaşım mutlak manada Şiî devletlerin karakterine dikte etmekte, onları belirli bir söylem, ilişki ve patikaya sevk etmektedir. Bu da geçmişte ve günümüzde Şiî devletlerin tümünün politika ve önceliklerinin benzeşmesine neden olmaktadır. Zira Şiîlikte devlet nazariyesi, otoritenin türleri ve kaynakları, yönetici erkin meşruiyet ölçüsü gibi konular önceden belirlenmiş ve verili öğelere dayanmaktadır. Sünnî düşünce ise bazı temel sabitelere sahip olmakla beraber daha esnek ve zamana/zemine adapte olabilen bir yapıya sahiptir. Muhalif, münherif ve marjinal bir mezhep olması nedeniyle Şiîlik yabancı akımlardan, bâtınî fırkalardan daha fazla etkilenmiş, temel metinlere yaklaşımı da İslâm'ın ana ölçülerinden farklılaşmış ve temel hedefi mezhebin meşru olduğunu ispat gayretine dönüşmüştür. Diğer tüm azınlık gruplarında ve fanatik yapılarda olduğu gibi mükemmel bir gelecek tahayyülü, idealden uzak bir asr-ı saadet anlayışı ve kıymetli azınlık düşüncesi ile kimlik inşa etmiş ve taraftarlarını bir arada tutmaya çalışmıştır.

Açık ve anlaşılır İslâm kaynakları, tarihsel veriler ve İslâm ümmetinin ezici çoğunluğunun kendisi üzere olduğu İslâm geleneği ve kültürü Şiî düşüncenin temel tezlerini tekzip ettiği için Şiîlik gerçek bilginin kendilerinde olduğu ve ancak havvasın (özel bir seçkin elitin) hakikatin bilgisine erişebileceğini savunmuştur. Kendi gayrında var olmayan gizli/bâtınî bilgilere ve derin bakışlara sahip olduğu iddiasına girişmiş, açık ve zahir delillerle mezhebini te'yid ve takviye edemeyeceğinden ötürü uzak ve ayrık yorumlara dalmıştır. Varlığını ikame edebilmek amacıyla tarihi tahrif etmek de dâhil pek çok kullanışlı yola yönelen Şiîlik nüfuzunu artırabilmek amacıyla Haçlılar, Moğollar, Portekizliler ve günümüzde de ABD, Rusya ve Batılı ülkelerle Ehl-i sünnet çoğunluğa karşı gizli veya aşikâr işbirlikleri geliştirmiştir.

Şîa İslâm tarihinde siyasî açıdan üç büyük yükseliş dönemi yaşamıştır. Bu üç yükselişteki Şiî ve Sünnî ilişkilerinin yaşadığı paralel

kader oldukça çarpıcıdır. Her bir siyasî yükseliş dönemi fikrî-entelektüel bir canlılığı da beraberinde getirmiştir. Ama Şîa'nın her yükselişinde harici güçler önemli oranda etkili olmuştur. Bir dönem Haçlılar ve Moğollar, bir dönem Portekizliler ve Avrupa ülkeleri, günümüzde ise Rusya ve ABD'nin İslâm dünyası içinde azınlık bir grup olan Şiîler'e destek vererek çoğunluğun hilafına onları güçlendirdikleri görülmektedir. Elbette bunun çeşitli iç dinamikleri vardır ancak dış etkiler bu dinamiklerin gün yüzüne çıkmasına imkân sağlamıştır. İslâmî medreselerin zayıfladığı, siyasi kaosun hâkim olduğu puslu havalarda Şiî hareketlenmeler hızlanmıştır.

Şiîliğin alternatif-muhalif bir kitle hareketi olarak tarihteki üç yükselişi de geleneksel Sünnî yapının çöktüğü/zayıfladığı puslu dönemlerdir. Moğol ve Haçlı istilaları Şiî yükselişini doğurmuş, Anadolu ve İran topraklarında bozulan siyasî düzenin yarattığı boşluğu Safevî Devleti doldurmuş, İslâm dünyasında yaşanan iç savaşlar ve Arap Baharı sonrası kargaşa döneminde oluşan boşluğu ise İran doldurmuştur. Şiîler bu yükselişlerinin ilkinde Moğollar ve Haçlılardan destek almış, ikincisinde Osmanlı'ya karşı Avrupa ülkeleriyle işbirliğine gitmiş, üçüncüsünde ise hem Rusya hem de ABD ile açık-gizli ittifak ilişkileri kurarak Irak, Suriye, Lübnan ve Yemen'de ciddi manada güç kazanmışlardır.

Bu ittifaklar zaruri olarak İran'ın ve Şiîler'in bahsi geçen istilacı güçlerle dost oldukları anlamına gelmemektedir. Siyasetin doğası devletlerin birbirinin dostu olmadığını, ancak çıkarlarının uyuştuğu ölçüde birbirlerini destekleyip yekdiğerine alan açtıklarını göstermektedir. Hatta aynı zamanda iki devletin ya da merkezin pek çok alanda işbirliği yaparken diğer birçok alanda rekabet ve hatta mücadele içinde oldukları da görülebilir. Bahsi geçen güçler Şiî azınlıkla çıkarlarının uyuştuğu ve her ikisinin de asıl tehdit olarak gördüğü Ehl-i sünnet Müslümanlara karşı fonksiyonel ve operasyonel bir ilişki geliştirmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülaziz, Abdullah. *Hz. Hüseyin'in Katlinin Perde Arkası*. Çev. Bekir Salihoğlu. İstanbul: İnceleme Araştırma Eserleri, 2018.

Adıbelli, Barış. *Doğu-Batı Yol Ayrımında İran*. İstanbul: Bilim Yayınları, 2013.

Ahmadov, Shahı. "Azerbaycan'da Şiiliğin Yayılma Süreci". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Çev. Rıfat Oral, Süleyman Sarı. Konya: Ensar Neşriyat, 2003.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Çev. Yaşar Kandemir. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015. Sünnet, 8;

Akdevelioğlu, Atay. "İran'da Dış Politikanın Etnik Dinsel Temelleri". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999.

Akdoğan, Mehmet Nur. "Kitâbü Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2014): s. 1-22.

Akyol, Taha. *Hâricîlik ve Şia İslamda Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 1988.

Âl-i Yâsîn, Râzî. *İmam Hasan'ın Barışı*. Çev. Komisyon: Cafer Bendiderya: Kevser Yayınları, 2020.

Algar, Hamid. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Kaliforniya: Mizan Press, 1981.

Algar, Hamid. *İslâm Devriminin Kökleri*. Çev. M. Çetin Demirhan. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Algül, Hüseyin. "Ebû Eyyûb el-Ensârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 10, s. 123-125. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Ali, Syed Ameer. *A Short History of the Saracens*. Londra: Macmillan, 1900.

Altungök, Ahmet. *Eski İran'da Din ve Toplum*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.

Amini, Ibrahim. *al-İmam al-Mahdi: The Just Leader of Humanity*. Qum: Ansariyan Publications, 2004.

Ammara, Muhammed. *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti*. Çev. Ahmet Karababa. İstanbul: Endülüs Kitabevi, 1991.

Anabile, Laoust Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Anttila, Hämeen. *The Last Pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and His Nabatean* Agriculture. London: Brill, 2006.

Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*. 4. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Arangül, Muammer. "Kirin Zekâta Nisbeti ve Bunun Fıkhî Yansımaları", *Bilimname* 38 (2019): s. 591-636.

Asaf, Hüseyin. *İslâm Dünyasına Siyasî Bakışlar*. İstanbul: İz Yayınları, 1991.

Âşıkpaşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: Atsız Neşriyat, 1949.

Atalan, Mehmet. *Ca'fer-i Sâdık*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Avcu, Ali. *İslâm'ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.

Axworthy, Michael. *İran Aklın İmparatorluğu Zerdüşt'ten Günümüze İran Tarihi*. Çev. Özlem Gitmez. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Ay, Zahide. *Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şiîlik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği (13-15. Yüzyıllar)*. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2012.

Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 10, s. 266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Âyetullah, Humeynî. Kırk Hadis Şerhi, *Çıhl Hedis*. c.1, çev. Kadri Çelik, Akademi Yayınları, 1989.

Âyetullah, Humeynî. er-Rasâil, 2/201. Kum: İsmâîliyyân, 1410.

Âyetullah, Humeynî. *Islamic Government: Governance of the Jurist*. Londra: Alhuda, 2005.

Âyetullah, Humeynî. *El-Hukûmetu'l-İslâmiyye* Beyrut: Dâru'l-Velâ, 2011

Azimli, Mehmet. *Hz. Ali Neslinin İsyanları: X. Yüzyıla Kadar Şiî Karakterli Hareketler*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: TDV Yayınları, 1979.

Ball, Warwick. *Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi*. Çev. Ahmet Aybars. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Barreau, Jean-Claude. *Bütün Dünya Tarihi*. Çev. Aişen Özışık İstanbul: Gharma Yayınları, 2006.

Battûta, İbn. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. Çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Beheşti, Hüseyin. *Kur'ân'da Müstaz'af*. Çev. Serdar İslâm. İstanbul: Objektif Yayınları, 1989.

Belâzürî, A. (1996). Ensâbü'l-Eşrâf. thk. *S. Zekkâr ve R. Ziriklî. Beyrut: Dârü'l-Fikr*.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân*. Çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Benli, Yusuf. *Fars-Şîa İlişkisi*. Malatya: Nehir Yayınları, 2006.

Bernard, Lewis. *Alamut Kalesi ve Hasan El Sabbah*. İstanbul: Nokta Yayınları, 2002.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Boyce, Mary. *Zertoştiyân Bâverha ve Adab-ı Dînî-yi Anhâ*. Çev. Asker Behrami, Tahran: Kefenûs, 2002.

Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 29, s. 101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Brockelmann, Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. Londra: Brill, 2018.

Ca'feriyan, Resul. *Masum İmamların Fikrî ve Siyasî Hayatı*. İstanbul: Kevser Yayınları, 1994.

Casim, Avcı. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 17, s. 539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Casim, Avcı. "Muhammed b. Ebû Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 30, s. 517. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Nimetullah Cezâirî, (2008). el-Envâru'n-nu'mâniyye. *Thk. Muhammed Ali el-Kâdı Tabatabâî*., C.1.

Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. 107. Cilt. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 18, s. 234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Çizgen, Nevval. *İki Ülke İki Devrim: Türkiye-İran*, İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. Çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Dalkılıç, Mehmet. "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): s. 125-142.

Daryaee, Touraj; Malekzadeh, Soodabeh. "The Performance of Pain and Remembrance in Late Antique Iran". *The Silk Road* 12 (2014): s. 57-64.

Dede, Müneccimbaşı Ahmed. *Müneccimbaşı Tarihi*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1974.

Delanty, Gerard; Engin, Işın. *Tarihsel Sosyoloji: Temeller ve Tartışmalar*. Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Islık Yayınları, 2017.

Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Demircan, Adnan. *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Demircan, Adnan. *İslâm'ın İlk Asrında İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Demirci, Mustafa. "Sevâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 36, s. 576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Demirel, Serdar. *Takıyye: Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks*. İstanbul: Rıhle Kitap, 2016.

Dînevarî, Ebû Hanîfe. *İslam Tarihi*. Çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Hivda Yayınları, 2007.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *İslam Tarihi*. Çev. Abdullah Cevdet. İstanbul: Gri Yayınları, 2006.

Dwight, Donaldson. *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq*. Londra: Luzac, 1933.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *İmam Ca'fer Sâdık*. İstanbul: Şafak Yayınları, 1992.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyâsî, İtikâdî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, 1983.

Efendioğlu, Mehmet. "Zübeyr b. Avvâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 44, s. 522-524. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Efendiyev, Oktay. *Azerbaycan Safevîler Devleti*. Bakü: Azerneşr, 1993.

Ekinci, Mustafa. *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.

Erbilî, Ali b. İsa. *Keşfü'l-Ğumme fî Ma'rifeti'l-Eimme*. Beyrut, Dâr'ul Edva, 1985.

Ertürk, Mustafa. "Mikdâd b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 30, s. 49-50. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *İslâm ve Kuvvetin Mantığı*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.

Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Min Vahyi'l-Kur'ân*. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Akademi Yayınları, 1990.

Faroqhi, Suraiya. *The Ottoman Empire and The World Around It*. Londra: Bloomsbury Publishing, 2004.

Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 1, s. 130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 1, s. 133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 13, s. 279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.

Foltz, Richard. *İran Tarihi*. Çev. Hüseyin Gökalp. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2015.

Genç, Vural. *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*. İstanbul: Bengi Yayınları, 2011.

Goldschmidt, Arthur; Davidson, Lawrence. *Kısa Ortadoğu Tarihi*. Çev. Aydemir Güler. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.

Gökalp, Hüseyin. *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *On Dört Mâsum'un Hayatı: Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma ve On İki İmam*. İstanbul: Ensariyan Yayınları, 1998.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhebleri ve Şiîlik*. İstanbul: Derin Yayınları, 1979.

Gültekin, Hikmet. *Şîa'da Hadîs ve Nehcü'l-Belâga*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2018.

Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 27, s. 575-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 28, s. 279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Güngör, Özcan. "Yolda Ca'feri Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik-Ca'ferilik İlişkisi". *Electronic Turkish Studies* 7/4 (2012): s. 1939-1959.

Hadır, Muhammed, *Summe ebsartu'l-hakîka*. Darul İman, 2006.

Haider, Najam. *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Halîl, İmâdüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, Çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Risale Yayınları, 1988.

Hallâl, Ebû Bekir, Kitabu's-*Sünne*. Dâru'r-Râye. Riyad 1989,

Halm, Heinz. *The Shiites: A Short History*. New Jersey: Markus Wiener Pub, 2007.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Tarihine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Hamilton, Alexander Roskeen. *The Caliphate and the Arab States A History of the Crusades*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969.

Hamîs, Osman b. Muhammed. *Sahabenin Yüzyüze Kaldığı Olaylar ve "Fitne"nin Tarihi*. Çev. Nuri Görgülü. İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2007.

Has, Kenan. "Mezdekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 29, s. 523-524. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Haydar, Esed. *Ma'a'l-Hüseyin fî nehdatih*. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1399.

Herodotus. *Herodot Tarihi*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2002.

Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*. Çev. Tevfik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 24, s. 510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar*. Çev. Erkıl Güngör. İstanbul: Olvido Kitap Yayınları, 2011.

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Hûî, Seyyid, *Mu'cemu ricâli'l-hadîs*, c. 9|. Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 1992.

Humeynî, Âyetulah. *Keşfu'l-Esrar*. Şebeketül Fikr, t.y.

Humeynî, Âyetullah. *Cihâdu'n-nefs ev el-cihâdu'l-ekber*. Çev. Ali Nurhah, Akademi Yay. 1989.

Humeynî, Âyetullah. *İslâm Fıkhında Devlet*. Çev. H. Ferviz Hatemî. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.

Hüseyin, Asaf. *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1988.

İbn Bâbeveyh, Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-İ'tikâdât fî dîni'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.

İbn Bâbeveyh, Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Kemalü'd-din ve temamü'n-ni'me, Dinîn Kemali*. Çev. Ali Orak. İstanbul: İmam Rızâ Dergâhı Yayınları.

İbn Bâbeveyh, Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Meâni'l-Ahbâr*. Thk., Ali Ekber Gaffârî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1990.

İbn Hişâm. *Sîret-i İbn Hişam*. Çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1994.

İbn İsfendiyâr. *Tarih-i Taberistan: An Abridged Translation of History of Tabaristan*. Haz., Edward Browne. Londra-Leiden: EJ Brill, 1905.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995, 7. Bölüm 2. Fasıl.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, t.y.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. Çev. Heyet. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: 2004.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed el-Harrânî. *Minhâcü'l-İ'tidâl fî Nakdi Kelâmi Ehli'r-Rafd ve'l-İ'tizâl: Şiilik ve Mahiyeti*. Çev. Heyet. İstanbul: Umde Yayınları, 1970.

İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*. Çev. Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

İbnü'l-Meysem. *Şerhu Nehcü'l-Belâga*. 5/107.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Thk., İbrahim Ramazân. Beyrut: Dar'ul Ma'rife 1417/1997.

İlhan, Baran. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîlerde Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

İlyas, Canikli. "Hilâfet Kavramı ile İlgili Hadislerin Tetkiki". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.

İnayet, Hamid. *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. Çev. Yusuf Ziya. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.

İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası. Çev. Ömer Okumuş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

İsfahani, Râğıb. *Kur'an Kavramları Sözlüğü: Müfredat*. Çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

İzzeddin, İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh*. 12 Cilt. Çev. Heyet. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

İzzetî, Ebulfazl. *Devrimci İslâm ve İslâm Devrimi*. Çev. Serdar İslâm. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.

Karadeniz, Yılmaz. *İran Tarihi 1700-1925*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.

Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.

Kâşifülgıtâ, Ca'fer b. Hızır. *Şerhu'l-Kavâid*. Necef: Müssesetü Kâşifi'l-Ğıtâ, 1420.

Kaşifülgıtâ, Muhammed Hüseyin. *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Zaman Yayınları, 1992.

Kâtib, Ahmed (Katib, Ahmad). *The Development of Shiite Political Thought: From Shura to Wilayat Al Faqih*. Londra: Al-Shura Publishing House For Research and Information, 1997.

Kâtip, Ahmet. *Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşrûiyet*. Çev. Sümeyra Özkan. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Kazvinî, Abdüllatif. *Safevî Tarihi*. Çev. Hamidreza Mohemmednejad. İstanbul: Birleşik Yayınları, 2011.

Kennedy, Paul. *The Rise and Fall of The Great Powers*. New York: Random House, 1987.

Khordeh Avestâ-Ferverdin Yeşt. Çev. Kavas ji Kanga. Morrisville: Lulu, 2004.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynelâbidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 44, s. 365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kays el-Hilâli, Kitabu Süleym, y.y. 695.

Koyuncu, Nuran. *Osmanlı Devleti'nde Şia*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2014.

Koyuncu, Nuran. *Osmanlı Devleti'nde Şia*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. Müessetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2007, Kum.

Kummî, el-Himyerî, *Kurbu'l-İsnâd*. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1413.

Kummî/Nevbahtî. *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku'ş-Şîa*. Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.

Küleynî, Muhammed b. Yakub b. İshak, *Usul-u Kâfi*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Al-i Taha Yayınları, 2008.

Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Lapidus, Ira Marvin. *İslâm Toplumları Tarihi*. Çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Lewis, Bernard. *Arabs in History*. Londra: Oxford, 2002.

Mağribî, Kâdı Numan. *Şerhu'l-ahbâr*. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414.

Maleki, Abbas. *Iran's Relations with Western Europe.*, 2003, *The Brown Journal of World Affairs.*

Mansfield, Peter. *Ortadoğu Tarihi*. Çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Mantran, Robert. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II: Kuruluş ve Yükseliş Yılları*. Çev. Server Tanilli. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Mar'aşî, eş-Şüşterî, Nûrillâh b. Muhammed Şâh. *Meṣâ'ibü'n-Nevâṣıb*. Envâru'z-Zehrâ, 1426.

Mary, Boyce; Grenet, Frantz. *History of Zoroastrianism, Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*. Londra: Brill, 1991.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Habib. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.

Meclisî, Muhammed Bâkır (Majlisi, Allamah Muhammad Baqir). *Haqqul Yaqeen: A Compendium of Twelver Shia Religious Beliefs*. Çev. Sayyid Athar Husain S. H. Rizvi. Mumbai: Propagation Centre, 2013.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. Beyrut:Müessesetü'l-Vefâ, 1983 43/2.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcu'z-zeheb*. Kum: Menşûrâtu Dâri'l-Hicre, 1984.

Mevsılı, Abdullah. *Hakîkatü'ş-Şî'a hattâ lâ nenhadi'a.*, (Şîa'nın Hakikati:Aldanmayalım, çev. Bekir Salihoğlu, İnceleme Araştırma Eserleri, 2007.

Minorsky, Vladimir. "The Poetry of Shah Ismail I". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/4 (1942): s. 1006-1053.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. *el-Hüseyin ve Betaletü Kerbalâ*. Menşûrâtu'r-Rıdâ, 2012.

Muhsinûl, Mülk *Nawāb Muḥammad Mahdī ʿAlī Khān. el-Ayat el-Beyyinat*. Mahajjah Publishing, 1997.

Mukâtil b. Süleyman. *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*. Çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.

Murtazâ, Şerif Ebü'l-Kasım Alemülhüda Ali b. Hüseyin. *Tenzîhü'l-enbiyâ*. Menşûrâtu'l-Medraseti'l-Ulyâ li'ş-Şehîd el-Mutahharî, 1989.

Mûsevî, Abdülhüseyin Şerifuddin. *el-Mecâlisü'l-Fâhira fi Meâtimi'l-Itrati't-Tâhira*. Kum: Müessesetü'l-Meârif el-İslâmiyye, 1421.

Musevî, Musa. *Şîa'da İç Çatışma*. Çev. Abdullah Ünalan. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017.

Mutahharî, Murtazâ. *Hatemiyyet: Peygamberliğin Sona Erişi*. Çev. Şamil Öcal. Ankara: Fecr Yayınları, 1989.

Mutahharî, Murtazâ. *Hidemât-ı Mutekâbel-i İslâm ve Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1983.

Mutahharî, Murtazâ. *İslâm Devrimi*. Çev. Ali Emiroğlu. İstanbul: Pınar Yayınları, 1981.

Mutahharî, Murtazâ. *Materyalizme Eğilim Nedenleri*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: Endişe Yayınları, t.y.

Mübârek, Muhammed. *Nizâmu'l-İslâm: el-Hukm ve'd-Devle*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1974.

Nasır, Niray. "Sâsânî İmparatorluğu'nun Devlet Yapısı Üzerine Bir İnceleme". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (2011).

Nasr, Vali. *The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future*. W Norton & Company, 2007.

Nebâtî, Allâme Zeynuddîn. *es-Sirâtu'l-Mustakîm*, 3/129. El-Mektebetü'l-Murtedaviyye, 1284.

Necefî, Şihâbuddîn el-Mer'aşî. *İhkâku'l-hakk*. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mer'aşî, 1409.

Nedvî, Ebu'l-Hasen. *İki Zıt Tablo: Ehl-i Sünnet ile Şia Arasında Sahabe-i Kiram Tasvirleri Arasındaki Fark*. Çev. İsmail Yaşa. Konya: Meva Kitap, 2010.

Nehcü'l-Belâga. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.

Niray, Nasır. "İslâmiyetten Önce Oluşan Sosyal Yapıların Şiîlik Adı Altında İslâmiyete Yansıması". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2011): s. 135-145.

Nursi, Said. "Mektubat (1. Baskı)." Envar Neşriyat Yayınları, İstanbul 1 (1996).

Onat, Hasan; Kutlu, Sönmez. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Öz, Mustafa; Avni, İlhan; Aydın, Mehmet Âkif. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 22, s. 201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 7, s. 1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 30, s. 487-488. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Öz, Mustafa. "Mukanna' el-Horasânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 31, s. 124-125. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özaydın, Abdülkerim. "Hasan Sabbâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 16, s. 347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özen, Şükrü. "Kādî Şüreyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 24, s. 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özer, Küpeli. *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.

Peacock, A.C.S.. *Great Seljuk Empire*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2015.

Polat, Mahmut. "Günümüz İran Zerdüştîliği Üzerine Bir Araştırma". Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2013.

Râvendî, Kutbüddîn, *el-Harâic ve'l-cerâih*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1409.

Rayyis, Ziyauddin. *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*. Çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.

Reşîdüddin Fazlullah. *Câmiu't-tevârih (İlhanlılar Kısmı)*. Çev. İsmail Aka. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Sâbûnî, Muhammed Ali."Safvetü't-Tefâsîr,(trc: Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz)." Ensar Neşriyat, İstanbul (2020).

Sallâbî, Ali Muhammed. *Eyyûbîler Devleti: Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*. Çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2006.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Halife Hz. Ali: Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. Çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Şiîlik ve Râfızilik*. Çev. Murat Karaçizmeli. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

Sallâbî, Ali Muhammed., *el-Cihâd ve't-Tecdid*.

Sallâbî. Ali Muhammed, *Selçuklular*. Çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.

Saray, Mehmet. *Türk-İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.

Seyyid Razi. *Nehcü'l-Belâga: İmam Ali'nin Hutbeleri, Mektupları, Hikmetli Sözleri*. Çev. Kadri Çelik: Kevser Yayınları, 2013.

Shanahan, Rodger. *Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics*. Londra: IB Tauris, 2005.

Sifil, Ebubekir. *İstanbul Celseleri-1: Şia'nın Peşâver Geceleri İsimli Kitabına Reddiye*, İstanbul: Rıhle Kitap, 2021.

Sönmez, Mehmet Ali."Şerîk b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 39, s. 5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Söylemez, Mahfuz. Ahmed el-Kâtib ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar, Islamiyat Dergisi, cilt 1, sayı 4. 1998.

Suiçmez, Yusuf. *Şia Hadis Tarihi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Şâfiî, *Ebû*, Abdulmelik. *Fikru Tekfîr İnde'ş-Şî'a*. Irak, 2021.

Şah, Serap. "Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Şâhîn, Hamdî. *Emevîler ve Emevî Devleti*. Çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.

Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016

Şebber, Abdullah. *Hakku'l-Yakîn fî Ma'rifeti Usûli'd-Dîn*. Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1424.

Şebber, Abdullah. *Tesliyetü'l-Fuâd fî Beyâni'l-Mevt ve'l-Me'âd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, ty.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayınları, 1990.

Şener, Cemal; Miyase, İlknur. *Alevilik ve Şeriat*. İstanbul: Ant Yayınları, 1995.

Şentürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Sünnî ve Şiî Yorumu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Şer, Adday. *Siirt Vakayinamesi*. Çev. Celal Kabadayı. İstanbul: Yaba Yayınları, 2002.

Şeriati, Ali. *Ali Şiası Safevî Şiası*. Tahran: Huseyniye Erşad, 1971.

Şeriati, Ali. *Ali*. Çev. Alptekin Dursunoğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Şeriati, Ali. *Anne Baba Biz Suçluyuz*. Çev. Kerim Küney. İstanbul: Seçkin Yayınları, 1987.

Şeyh Müfîd (Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî). *Kitâbü'l-İrşâd*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.

Şeyh Müfîd (Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî). *el-Emâlî*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.

Şeyh Müfîd (Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî). *On İki İmam'ın Hayatı*. Çev. Davud Duman. İmam Rızâ Dergâhı Yayınları, 2019.

Tabatâbâî, Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Kur'ân*. Çev. Ahmed Erdinç. İstanbul: Bir Yayınları, 1988.

Tabatâbâî, Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*. Çev. Kadir Aras, Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.

Tabbâh, Ahmed Emîn. *eş-Şî'a beyne'l-Hak vel-Evhâm*. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1973.

Tabbâh, Ahmed Emîn. *Fecrü'l-İslâm*. Çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.

Taberî, [Muhammed b. Cerîr]. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi [Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk]*. Çev. Zakir Kadiri Ugan, Ahmet Temir. 5 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebû Tâlib. *el-İhticâc*\ Necef: Dâru'n-Nu'mân, 1966.

Tabersî, Hacı Mirza Hüseyin b. Muhammed Takıyyuddin. *Faslu'l-Hitâb fî isbâti tahrîfi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb*.

Tebrizî, Mirza Cevâd. *İrşâdü't-Tâlib ile't-ta'lîk ale'l-Mekâsib*. C.1. Kum: Dâru's-Sıddîka eş-Şehîde, 1389.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. "Sünen-i Tirmizî." Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsı'l-Arabî (2019) Fiten, 48

Topaloğlu, Fatih, "Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.

Toynbee, Arnold Joseph. *A Study of History*. 3. Cilt. Oxford: Oxford University Press, 1946.

Toysarkânî, Muhammed Nebî. *Leâli'l-ahbâr*. 4/92. El-Mektebetü'l-Muhammediyye.

Tucker, William F.. *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*. Londra: Cambridge University Press, 2008.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Thk., Hasan Mustafavî. Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1969.

Tûsî, Nasîrüddîn. *el-İstibsâr*. Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1390.

Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 43, s. 25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Uslu, Recep. "Hasan b. Hasan b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 16, s. 324. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uyar, Mazlum. *Ahbârîlik: İmâmiyye Şîasından Düşünce Ekolleri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; Enver Ziya, Karal. *Osmanlı Tarihi*. C. 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Ünalan, Abdullah. *Şia'da Hadis Usulü*. İstanbul: Albi Yayınları, 2013.

Vatandaş, Celaleddin. *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti: Mekke Dönemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Vaziri, Mostafa. *The Legendary Story of the Buddha in Iran: Buddhism in Iran*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Veli, Abdulazîz Muhammed Nur. *Şîa ve Tarihî Rivayetler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

Vloten, Van. *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şîa ve Mesih Akideleri*. Çev. Mehmet Sait Hatipoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Watt, Montgomery W., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Wellhausen, Julius. *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhâlefet Partileri*. Çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.

Wiley, Joyce N., *Irak Şiîleri*. Çev. Osman Baş, İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

Yaşar, Kutluay. *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*. Konya: Selçuk Yayınları, 1968.

Yaşaroğlu, Hasan. "Taberîstan Zeydileri". Doktora Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2012.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 11, s. 112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Fazl b. Sehl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 12, s. 275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yılmaz, Âdem. *İran'ın Suriye'deki Propaganda Ordusu Meddahlar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 33, s. 438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yiğit, İsmail. "Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 43, s. 254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Zahîr, İhsan İlahi. *Şia ve Sünnet*. Çev. Muhammed Yücel, İstanbul: Küresel Kitap, 2020.

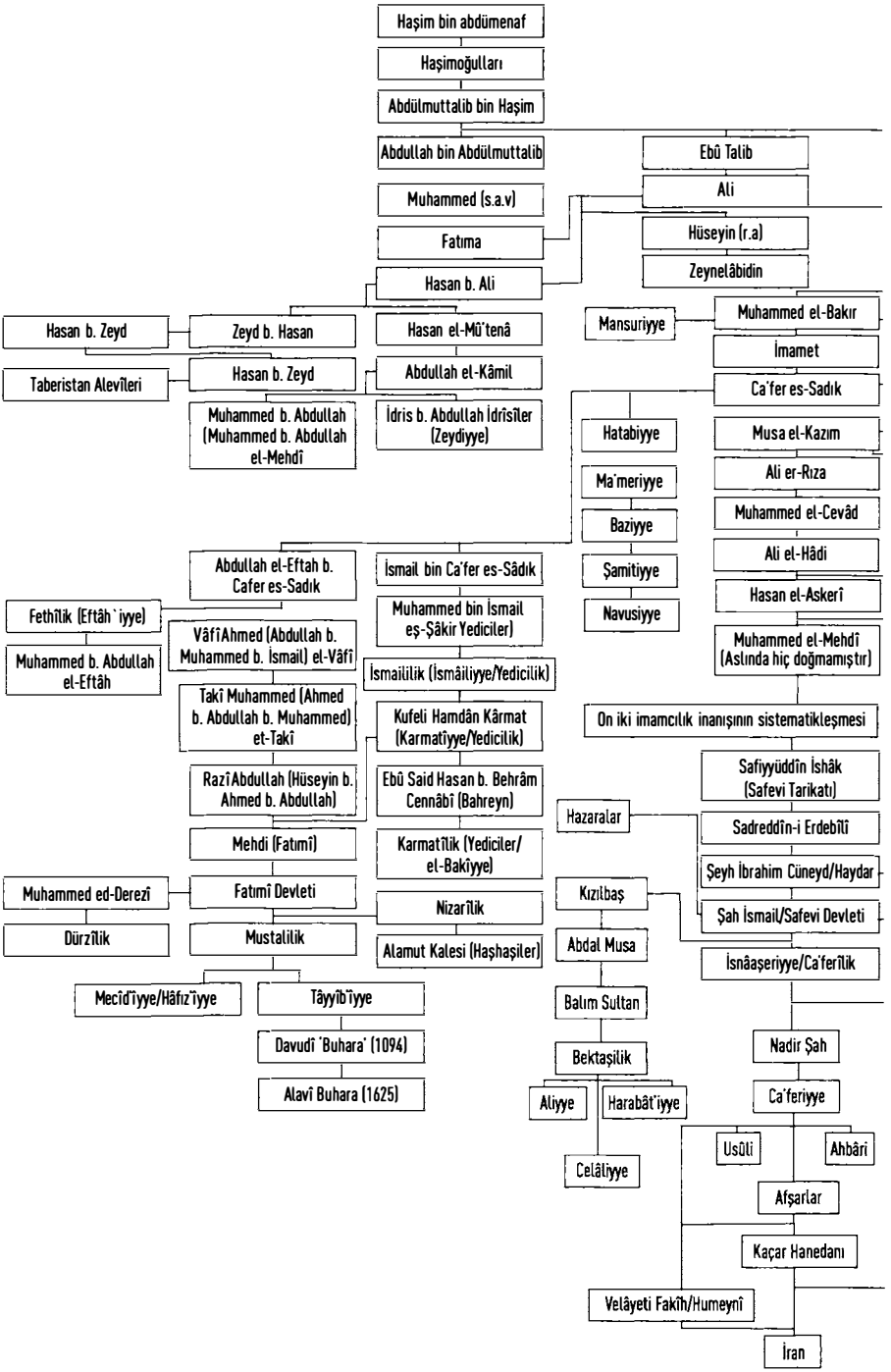
Zeyd b. Ali b. El-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib, *Müsnedü'l-İmam Zeyd, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981*.

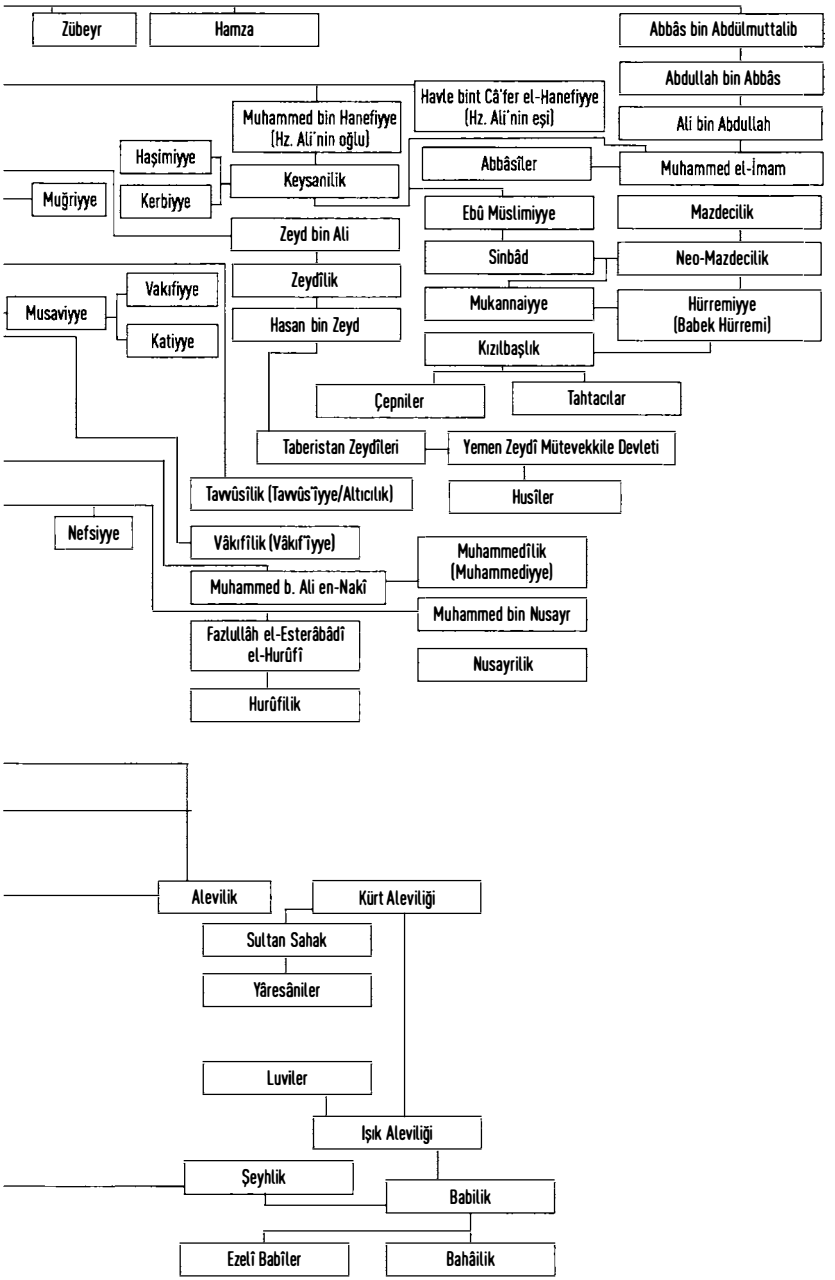
Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. C. 1. Çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Zeynelabidin, Muhammed Surur. *Mecûsîlerin Geri Dönüşü: İran Devrimi'nin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*. Çev. Hüsrev Subaşı. İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.

Zeynelâbidîn. Bin Ali, *Sahîfe-i Seccâdiye*. Çev. Mir Seccad Karakuş: Kevser Yayınları, 2023.

TABLO


Haşim bin abdümenaf
Haşimoğulları
Abdülmuttalib bin Haşim
Abdullah bin Abdülmuttalib
Ebû Talib
Ali
Muhammed (s.a.v)
Fatıma
Hüseyin (r.a)
Zeynelâbidin
Hasan b. Ali
Hasan b. Zeyd
Zeyd b. Hasan
Hasan el-Müsenâ
Mansuriyye
Muhammed el-Bakır
İmamet
Taberistan Alevîleri
Hasan b. Zeyd
Abdullah el-Kâmil
Ca'fer es-Sadık
Muhammed b. Abdullah (Muhammed b. Abdullah el-Mehdî
İdris b. Abdullah İdrîsîler (Zeydiyye)
Hatabiyye
Musa el-Kazım
Ma'meriyye
Ali er-Rıza
Baziyye
Muhammed el-Cevâd
Şamitiyye
Ali el-Hâdi
Navusiyye
Hasan el-Askerî
Abdullah el-Eftah b. Cafer es-Sadık
İsmail bin Ca'fer es-Sâdık
Fethîlik (Eftâh`iyye)
Muhammed bin İsmail eş-Şâkir Yediciler)
Muhammed el-Mehdî (Aslında hiç doğmamıştır)
Muhammed b. Abdullah el-Eftâh
Vâfî Ahmed (Abdullah b. Muhammed b. İsmail) el-Vâfî
İsmaililik (İsmâiliyye/Yedicilik)
Takî Muhammed (Ahmed b. Abdullah b. Muhammed) et-Takî
Kufeli Hamdân Kârmat (Karmatîyye/Yedicilik)
On iki imamcılık inanışının sistematikleşmesi
Safiyyüddîn İshâk (Safevi Tarikatı)
Razî Abdullah (Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah)
Ebû Said Hasan b. Behrâm Cennâbî (Bahreyn)
Hazaralar
Sadreddîn-i Erdebîlî
Mehdi (Fatımî)
Karmatîlik (Yediciler/ el-Bakîyye)
Şeyh İbrahim Cüneyd/Haydar
Muhammed ed-Derezî
Fatımî Devleti
Kızılbaş
Şah İsmail/Safevi Devleti
Dürzîlik
Mustalilik
Nizarîlik
Abdal Musa
İsnâaşeriyye/Ca'ferîlik
Alamut Kalesi (Haşhaşiler)
Balım Sultan
Mecîdîyye/Hâfızîyye
Tâyyibîyye
Nadir Şah
Davudî 'Buhara' (1094)
Bektaşilik
Alevî Buhara (1625)
Aliyye
Harabât'iyye
Ca'feriyye
Usûli
Ahbârî
Celâliyye
Afşarlar
Kaçar Hanedanı
Velâyeti Fakîh/Humeynî
İran


Zübeyr
Hamza
Abbâs bin Abdülmuttalib
Abdullah bin Abbâs
Ali bin Abdullah
Muhammed el-İmam
Havle bint Câ'fer el-Hanefiyye (Hz. Ali'nin eşi)
Muhammed bin Hanefiyye (Hz. Ali'nin oğlu)
Haşimiyye
Kerbiyye
Muğriyye
Keysanilik
Abbâsîler
Ebû Müslimiyye
Sinbâd
Mukannaiyye
Kızılbaşlık
Mazdecilik
Neo-Mazdecilik
Hürremiyye (Babek Hürremi)
Zeyd bin Ali
Zeydîlik
Hasan bin Zeyd
Vakıfiyye
Katiyye
Musaviyye
Çepniler
Tahtacılar
Taberistan Zeydîleri
Yemen Zeydî Mütevekkile Devleti
Husîler
Tavvûsîlik (Tavvûsîyye/Altıcılık)
Nefsiyye
Vâkıfîlik (Vâkıfîyye)
Muhammedîlik (Muhammediyye)
Muhammed b. Ali en-Nakî
Muhammed bin Nusayr
Fazlullâh el-Esterâbâdî el-Hurûfî
Nusayrilik
Hurûfilik
Alevilik
Kürt Aleviliği
Sultan Sahak
Yâresâniler
Luviler
Işık Aleviliği
Şeyhlik
Babilik
Ezelî Babîler
Bahâilik

QR LİNKLER



"Şiî âlimi Kemal Haydâri'den Şiîleri Şok edecek hakîkatler", 14.10.2013
Sh: 46, 102. Dipnot



"The great persian hero Abu Lulu (r.a) who killed umar ibn khattab (l.a)", 7.02.2018
Sh: 47, 105. Dipnot



"Şiî âlimi Kemal Haydâri'den Şiîleri Şok edecek hakîkatler", 14.10.2013
Sh: 47, 106. Dipnot



Sh: 47, 107. Dipnot



" Serdar Demirel - Şîa'da Hadîs 1 - Şîa Dosyası Seminerleri" 15.11.2015,
Sh: 164, 9. Dipnot



Sh: 201, 42. Dipnot



Sh: 246, 145. Dipnot



"Serdar Demirel - Şîa'da Hadîs 1 - Şîa Dosyası Seminerleri", 15.11.2015
Sh: 283, 242. Dipnot



Sh: 330, 346. Dipnot



Âyetullah Kemal el-Haydari
Sh: 344, 367. Dipnot



Sh: 363, 27. Dipnot



Allah birdir. Allah Samed'dir. Doğmamıştır ve doğrulmamıştır.
Sh: 397, 13. Dipnot



بَطخ نع قِيلاغترب قِناثو ثُالث
يف يبرعلا ملاعلا بلع ءِالِيتسالل
رشع سداسلا نِرقلا عِلطم
Sh: 444, 140. Dipnot

ABDULKADİR ŞEN

Bir Din Kurgulamak

Sasanilerden Safevîlere Kadar Şîa'nın Tarihi

Günümüzde İslâm Dünyası'ndaki pek çok gelişmeyi anlamak ve anlamlandırmak için Şii-Sünnî ilişkilerine odaklanmak kaçınılmaz bir mecburiyet halini almıştır. Yeni olarak algılanan ve modern gelişmeler denilen pek çok şey aslında tarihin farklı bir formla tekerrür etmesinden ibarettir. Elinizdeki kitap Şiiliğin muhtasar bir dinî/siyasî tarihini, ana akım İslâm'dan (Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'ten) inhiraf sürecini, temel iddia ve tezlerini ve Ehl-i Sünnet ulemânın cevaplarını ele almaktadır. Çalışma Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'i İslâm'ın ana yolu ve caddesi görmekte, müstakil bir mezhep olarak değerlendirmemektedir. Şîa'yı ise muğlak mesajlar, ayrık söylemler ve uzak tevillerle bu ana caddeden ayrılan fırkalardan biri olarak tanımlamaktadır. Bu sava göre İslâm, Kur'ân ve risaletin temel mesajına ek olarak peygamberimizin tüm yakın arkadaşlarının ve İslâm ümmetinin kahir ekseriyetinin (cemaat/kitlesel çoğunluk) temsil ve nakli ile kesintisiz olarak varlığını Ehl-i Sünnet yoluyla sürdürmüştür.

9 786259 830759