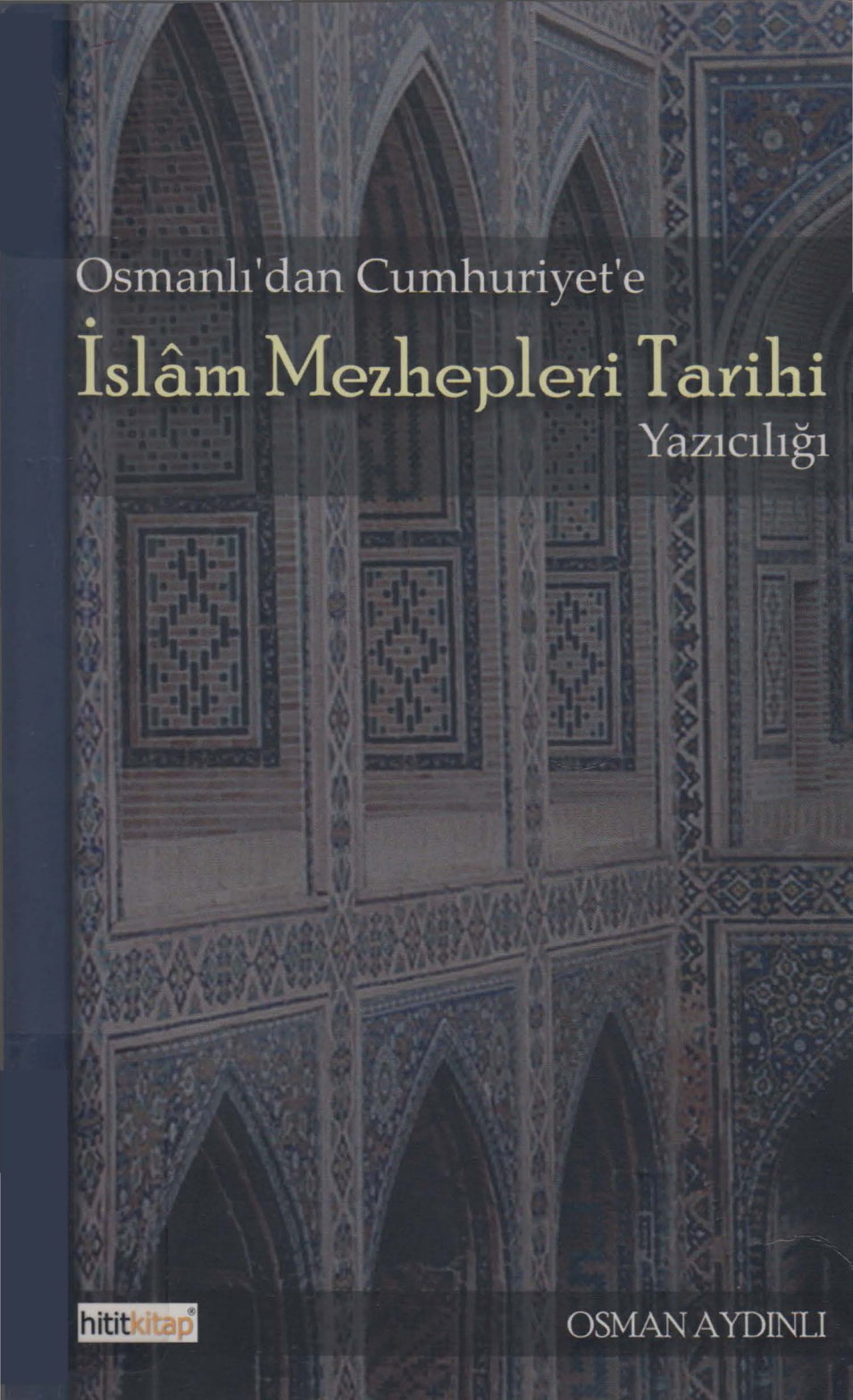

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
İslâm Mezhepleri Tarihi
Yazıcılığı
hititkitap
OSMAN AYDINLI

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ YAZICILIĞI

OSMAN AYDINLI

hititkitap yayınevi

Araştırma Serisi: 1

ISBN 978-605-5925-03-1

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı

Yazar: Osman Aydınlı

1. Baskı: Ankara, 2008

Kapak Tasarım: Ahmet Aydınlı, Rıdvan Aydınlı

Düzenleme: hititkitap

Kapak Resmi: Uluğbey Medresesi
Semerkant/Özbekistan

Baskı: ÖNCÜ BASIMEVİ
Kazım Karabekir Cad.
Ali Kabakçı İşhanı No: 85/2
İskitler/Ankara
Tel: (0312) 384 31 20

hititkitap yayınevi Karakeçili Mah. Lise 1. Sok. No: 1/6
Çorum

www.hititkitap.com Tel & Faks: 0 364 2241525

Bu kitabın her türlü yayın hakkı saklıdır. Yazar ve hititkitap yayınevinden izin alınmadan bir kısmı veya tamamı elektronik veya basılı ortamda yayımlanamaz.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ YAZICILIĞI

OSMAN AYDINLI

hititkitap yayınevi

Osman AYDINLI

1964 yılında Trabzon'un Çaykara ilçesinde doğdu. İlk ve orta tahsilini Ankara'da tamamladı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Burdur Kozluca İlköğretim okulunda ve MEB Bilgisayar Eğitimi ve Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nde görev yaptı. 1995 yılında Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. Yüksek Lisansını "İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü" adlı çalışmasıyla tamamladı. 1998 yılında "Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in Yeri" adlı teziyle doktor unvanını aldı. Ardından kısa dönem askerlik görevini tamamladı. *"İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci - Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf-"* ve *"Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci"* isimli te'lif eserleri bulunmaktadır. Ayrıca uluslar arası dergilerde yayımlanmış makaleleri vardır. 1999 yılında Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. 11.05.2004'de İlahiyat (İslam Mezhepleri Tarihi) bilim alanında Üniversite Doçenti unvan ve yetkisini aldı. Halen Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Mezleri Tarihi bilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

e-mail: osmanaydinli@gmail.com

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 9
ÖNSÖZ 13
GİRİŞ 17
1. "Yetmiş üç Fırka" Hadisinin Belirleyiciliği 18
2. Klasik Mezhepler Tarihçiliğindeki Tasnif Modelleri 25

BİRİNCİ BÖLÜM
OSMANLILAR DÖNEMİNDE
MAKÂLÂT VE FIRAK GELENEĞİ

1. Kuruluşundan Gelişimine Osmanlı'da Din ve Dinî İlimler 43
1.1. Osmanlı'da Din ve Devlet İlişkisi 43
1.2. Osmanlı'da Dinî İlimlerin Konumu 52
2. Eş'arî Makâlât ve Fırak Geleneğinde İslâm Mezhepleri 60
2.1. Eş'arî Düşünce Geleneğinin Öne Çıkışında Etkin Olan Faktörler 60
2.2. Razî Ekolünün Etkinliği ve Fırak Geleneğinin Nitelikleri 66
2.2.1. Ekolün Osmanlı'daki Etki Alanı 68
2.2.2. Geleneğin Tasnif Metodu 72
2.2.2.1. Tasnifte "Yetmiş Üç" Sayısının Merkezî Rolü 73
2.2.2.2. Fırkalar ve Görüşleri 76
2.2.3. Reddiyeci ve Dışlayıcı Yaklaşım 84
2.2.4. Hak Mezhep Olma Ölçütü 87
3. Maturidi Makâlât ve Fırak Geleneğinde İslâm Mezhepleri 91
3.1. Nesefî Ekolünün Osmanlı'daki Etki Alanı 92
3.1.1. Geleneğin Tasnif Metodu 96
3.1.2. Reddiyeci Söylem: Bid'at Mezhepleri 103
3.1.3. Râfızîlik ve Kızılbaşlık Karşıtlığı 111
3.1.4. Hak Mezhep Konsepti 115

3.2. Muhalif Bir Söylemin Şekillenmesi: Birgivî Ekolü 119
3.2.1. Birgivî ve Sistem Muhalifi Bir Hareketin Doğuş Süreci 119
3.2.2. Birgivî'nin Tasnif Metodu 123
3.2.2.1. Muhteva ve Yöntem Açısından 123
3.2.2.2. Selefî Yaklaşım: Bid'at Karşıtlığı ve Ehl-i Sünnet'in Yeniden Tanımlanması 129
3.3. Maturidi Geleneğin Sonraki Dönem Tasnifleri 135
3.3.1. Alfabetik Tasnif Sistemi 136
3.3.2. Ömer Çorumî'nin Tasnif Metodu 139
3.3.2.1. Referansları 139
3.3.2.2. Bid'at Fırkaları ve Görüşleri 143
4. Tasavvufî Gelenekte İslâm Mezhepleri 150
4.1. Osmanlı Döneminde Tasavvufî Düşüncenin Seyri 150
4.2. Geleneğin Tasnif Metodu 155
4.2.1. Mevlevîlik ve Bektaşîlik: "Yetmiş İki Millet" Söyleminin Cazibesi 157
4.2.2. Kâdirîlik: Bid'at Mezhepleri ve Ehl-i Sünnet 164
4.2.3. Nakşibendîlik: Sahabelerin ve Sünnî Âlimlerin Yolu 168
4.3. Müstakim-zâde ve "Akîdetü's-Sûfiyye" (Sufîlerin Akidesi) 171

İKİNCİ BÖLÜM
TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E "İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ" ÇALIŞMALARI

1. Tanzimat Döneminde Temel İslâmî İlimlerin Konumu 181
2. Dönemin Tasnif Modelleri 189
2.1. Giritli Sırrı Paşa ve "Ârâü'l-Milel"i 189
2.1.1. Tasnif Sistemi ve Referansları 189
2.1.2. Ehlü'l-Ehvâ ve Görüşleri 193
2.2. Gümüşhânevî'nin Tasnif Sistemi ve Etkileri 196
2.2.1. Gümüşhânevî'nin Câmi'ul-Mütûn Adlı Eserindeki Tasnifi 197
2.2.2. es-Sunkurî Tercümesi: Zübdetü'l-Akâid ve Ağaç Modeli 200
2.3. Ahmed Feyzi Çorumî'nin Tasnif Metodu 206
3. İslâm Mezhepleri Tarihinin Ders Oluş Süreci 211
3.1. "Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi" ve "Tarih-i Edyân ve Mezâhib" Dersleri 211
3.2. Ders Hocası: Haydarî-zâde ibrahim Efendi ve Usûlü 213
3.2.1. Tasnif Sistemi 215
3.2.2. Mezheplerin Görüşlerinin Mukayesesi 221

3.3. Ders Hocası: Mahmud Esad ve Usûlü 227
4. İslâm Mezhepleri Tarihi Çalışmalarının Nitelikleri 230
4.1. Muhteva ve Yöntem Açısından 231
4.2. Ehl-i Sünnet inancı ve Fırka-i Nâciye Vurgusu 238
4.3. Şiî Mezheplerde Yoğunlaşma 245

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CUMHURİYET'İN İLK DÖNEMİNDE "İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ" ÇALIŞMALARI

1. Meşrutiyetten Gelen İlmî ve Fikrî Miras: Geçiş Sürecinin Sancıları 251
2. Cumhuriyet Döneminde İslâm Mezhepleri Tarihi 256
2.1. Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi ve "İslâm Mezhepleri Tarihi" Programı 257
2.2. "Hal-i Hazırda İslâm Mezhepleri Tarihi" Dersi Hocası Yusuf Ziya Yörükân ve Usûlü 261
2.2.1. Sosyolojik (İçtimâiyâtçı) Yaklaşım 263
2.2.2. Kaynak Kritiği 267
2.2.3. Diğer İlmî Disiplinlerden Yararlanma 271
2.2.4. Türk Kültürü ve Dili 276
3. Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda Yayınlanan Makalelerde Usûl 282
3.1. Seçilen Konular ve İçerikleri 283
3.1.1. Klasik Dönem Fırkaları 283
3.1.2. Yaşayan Mezhepler 292
3.2. Temel Kaynaklara Ulaşma ve Kritik Etme 297
3.3. Mezheplere Bakış ve Doğru Bilgi Kriteri 304
4. Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nin Açılışından Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi 307
4.1. Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Mezhepleri Tarihi 309
4.1.1. Yörükân Sonrası Dönem: Tancî ve Kutluay 310
4.1.2. Ethem Ruhi Fığlalı: Tarihsel-Sosyolojik Yaklaşım 318
4.1.3. Hasan Onat: Zihniyet Analizine Doğru 322
4.1.4. Yeni Jenerasyonun Metodolojinin Gelişimine Katkıları 328
4.2. Diğer İlahiyat Fakülteleri'nde İslâm Mezhepleri Tarihi 331
4.2.1. Klasik Dönem Mezheplerine Ağırlık Verenler 332
4.2.1.1. Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi ve Etki Alanı 332
4.2.1.2. Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nin Metodolojisini İzleyenler 339

4.2.1.3. Klasik Dönemi Önceleyen Diğer Fakülteler.....342
4.2.2. Yaşayan Mezhepleri ve Alevîliği Merkeze Alanlar.....347
4.2.2.1. Günümüzdeki Mezhepleri ve Alevîliği Çalışanlar.....347
4.2.2.2. Osmanlı Dönemini ve Tarihsel Alevîliği Araştıranlar350
4.2.3. Çağdaş İslâm Akımlarına Yönelik Çalışanlar.....354
SONUÇ.....359
KAYNAKÇA.....365
DİZİN.....373

TAKDİM

İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm Düşüncesi'nin teşekkülü sürecinde kendi geleneğini çok erken bir dönemde oluşturmayı başaran bir disiplindir. Bu alanın öncüleri, "Makâlât" türü eserlerle kendi varlıklarını kanıtlamaya çalışan Hâricîlik gibi ilk ortaya çıkan mezheplerin mensupları olmuştur. Büyük mezhepler teşekkül ettikten sonra İslâm Mezhepleri Tarihçiliği'nin en önemli aşaması olarak değerlendirebileceğimiz "Milel-Nihâl" dönemi başlamıştır. Din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan mezhepleri, İslâm Mezhepleri Tarihi alanında kaleme alınan eserlerin sayfalarında görmek mümkündür. Hâricîlik, Şiîlik, Mürcie ve Mu'tezile gibi mezheplerin, Müslümanların tarihsel akış içerisinde ürettikleri fikirlerin ana damarlarını temsil ettiği söylenebilir. Bu bakımdan İslâm Düşüncesi'nin genel gelişimini, ana hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi alanında kaleme alınan eserlerden takip etmek mümkündür.

İslâm Mezhepleri Tarihi, esas itibariyle mezheplere vücut veren fikirlerin oluşum ve teşekkül süreçleri ile ilgilenen bir disiplindir. Her ne kadar zaman zaman Kelâm Tarihi ve İslâm Tarihi ile karıştırılsa, İslâm Tarihi'nin ve Kelâm'ın bir alt kolu gibi değerlendirilmek istense de İslâm Mezhepleri Tarihi kökleri, oluşan literatür ve bugün geldiği seviye itibariyle kendine özgü yeri, kaynakları ve metodolojisi olan bir disiplindir. Bu alanda yapılan ça-

lışmalar dikkatle incelendiğinde Mezhepler Tarihi'nin modern bilim anlayışı çerçevesinde, gerek metodoloji, gerekse bilimsel zihniyet açısından kısa sürede kendi yerini sağlamlaştıran bir disiplin olduğu kolayca görülebilecektir.

İslâm Mezhepleri Tarihi, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşarak dinle özdeş hale geldiği zaman ne denli zarar verebileceğini, dinle temellendirilerek meşruiyet zeminine taşınan siyasi ihtirasların nasıl tahripkâr olabileceğini anlamak isteyenlere çok önemli mesajlar sunan bir bilim alanıdır. Yüzlerce, binlerce mezhebin ortaya çıkması, İslâm'ın fikir özgürlüğü konusunda insana sunduğu imkânın bir kanıtı olarak anlaşılabilir. İslâm ortak paydası doğru tespit edildiği takdirde, her türlü farklılaşma, her türlü görüş ayrılığı bir zenginlik belirtisi olarak değerlendirilebilir. Önemli olan mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu gerçeğinin açık seçik kabul edilmesi, hiçbir mezhebin –adı ne olursa olsun- İslâm'la özdeşleştirilemeyeceğinin bilinmesidir. Hiçbir mezhep sadece kendisinin kurtuluşa eren fırka olduğunu iddia etme hakkına sahip değildir. Mezheplerin kendi görüşlerini İslâm'la özdeşleştirip, Kur'an'ın uyarısına rağmen sadece kendi sahip oldukları ile övünüp durmaları, İslâm Düşüncesi'nin gelişmesinin önündeki en ciddi engellerden birisidir. Bize düşen, mezhepleri hak ya da batıl diye ayırmak yerine, öncelikle o mezhepleri, kendi kaynaklarından doğru anlamaya çalışmaktır. Mezheplerin beşeri oluşumlar olduğunun doğru anlaşılması, Müslümanları tekfir gibi bir beladan da kurtarabilir.

Müslümanların geleceği, bilimin ve doğru bilginin gücüne sahip olmaya bağlıdır. Bunun için de Müslümanların birikiminin bilimsel yöntemlerle doğru anlaşılması ve eleştirel düşüncenin içselleştirilmesi gerekir. İslâm Mezhepleri Tarihi alanında erken dönemde neler yapıldığı, mezheplerle ilgili neler yazıldığı yüksek lisans ve doktora düzeyinde pek çok çalışma ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Emeviler ve Abbasiler dönemindeki mezhep hareketlerinin haritası az çok ortaya konulmuştur. Ancak en az bilinen bölgelerden birisinin Horasan-Maveraünnehir bölgesi yani

Maturidiliğin filizlendiği havza olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Ayrıca Türklerin İslâm'ı benimsemelerinde etkin olan mezhepler, Selçuklular ve Osmanlılar zamanındaki mezhep hareketleri, henüz yeterince çalışılmış değildir. İslâm Mezhepleri Tarihi ile uğraşan akademisyenlerin biraz da Türk Tarihi'ndeki mezheplerle ilgilenmeleri gerektiğini düşünüyoruz.

Değerli meslektaşım Doç. Dr. Osman Aydınlı *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* isimli çalışması ile Mezhepler Tarihi alanındaki çalışmaların nereden nereye geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Hangi alanda olursa olsun, yeni bir şey yapabilmek veya yeni bir söz söyleyebilmek için daha önce nelerin yapıldığının iyi bilinmesi gerekir. Mu'tezile ile ilgili özgün çalışmalarını zevkle takip ettiğimiz Osman Aydınlı, bu çalışması ile bu alanda yeni bir şeyler söylemek isteyenlere, işe nereden başlamaları gerektiği konusunda ışık tutmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda İslâm Mezhepleri Tarihi'nin tarihi olmak gibi bir işlevi de üstlenmiş bulunmaktadır. İslâm dininin ve Müslümanların birikiminin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak her türlü çalışma takdire şayandır. İslâm Mezhepleri Tarihi'ni tercih etmiş olan akademisyenlerin çıtayı daha da yukarılara taşıyacağını ümit etmekteyiz.

Prof. Dr. Hasan ONAT
Temmuz 2008/ANKARA

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde erken dönemde ortaya çıkan ve kendine özgü metodu, edebiyatı ve yaklaşım tarzı olan Makâlât ve Fırak geleneği, temel İslâmî ilimler açısından aktif ve belirleyici bir konuma sahip olmasına rağmen zaman içerisinde ihmal edilmiştir. Bununla birlikte bu disiplinin itikâdî ve siyasî düşünce ekollerini, doğuşuna etki eden faktörler, gelişim süreçleri ve İslâm düşüncesine katkıları bağlamında - objektif ilkelere riayet ederek - tanımlayan, anlayan, açıklayan ve zihniyet analizleri yapan bir bilim dalı olarak günümüzde oldukça mesafe katetmiş olduğu görülmektedir.

Bilindiği gibi, İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı'nın tarihsel geçmişini ve günümüzdeki konumunu inceleyen yetkin çalışmalar şu ana dek yapılmıştır ve bundan sonra da yapılacaktır. Ancak Osmanlı döneminden başlayarak Cumhuriyet'in ilk yıllarını da içine alacak şekilde oldukça uzun bir dönemi kapsayan sürece ilişkin araştırmaların sayısı oldukça azdır. Bu sebeple Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi alanına yönelik çalışmalarda takip edilen usûlün ele alınması bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu amaçla araştırmanın çatısı, kendi bünyesinde üç temel süreç üzerine inşa edilmiştir. İlki, Osmanlı'nın kuruluşundan Tanzimat dönemine kadar olan ve devletin yükseliş, duraklama ve gerileme dönemlerini içine alan

dönemdir. Bu süreçte ortaya çıkan Eş'arî, Maturidî ve Tasavvufî makâlât ve fırak geleneklerinin tanımlanması ve niteliklerinin belirlenmesi esas alınmıştır. Sonraki süreç ise Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan zaman dilimini içermektedir.

Osmanlı döneminin kırılma noktalarından biri olan Tanzimat'tan sonraki süreçte hem teknolojik hem de ilmî anlamda İslâm coğrafyasını cezbedici etkisi altına alan Batı, "Şarkiyatcılık" kurumu aracılığıyla Osmanlı bünyesinde yer alan Müslüman toplulukların tarih, edebiyat, dinî boyut, sosyal yapı, felsefe, dil ve yaşayışları üzerinde araştırmalar yapmıştır. Batı'nın bu güçlü etkisinin ayırımında olan Osmanlı aydını, Batı'nın teknolojisi ve bilim anlayışı karşısında kendini yenileme gereksinimi duymuştur. Bu bağlamda bazı Müslüman aydınlar da İslâmî ilimlerin gerek içerik gerekse yöntem bakımından asrın ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamadığı ve yenilenmenin gerekli olduğu tespitinde bulundular. Tam bu süreçte İslâm Mezhepleri Tarihi alanında da bazı arayışların başladığı ve bu köklü bilim dalıyla ilgili yeniden yapılanma çabaları içerisine girildiği görülmektedir.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise İslâm Mezhepleri Tarihi bilimi ve yazıcılığında metodolojik anlamda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu bağlamda bazı düşünürler, mezheplerin teşekkülünün incelenmesine yönelik usûlün gelişimine etki eden faktörleri, etkileşimin boyutunu ve İslâm düşüncesine sağladığı katkıyı irdeleme çabasına girmişlerdir. Bundan dolayı çalışmamızda, bugünkü İslâm Mezhepleri Tarihi disiplininin oluşum ve gelişiminde altyapı vazifesi gören ve bu ilmin metodolojisinin şekillenmesinde etkili gördüğümüz *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yer alan söz konusu makalelere de yer verdik.

Bu kitabın hazırlanması ve tamamlanması aşamasında, özellikle usûle dair görüşlerinden yararlandığım hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a, literatür belirleme ve planlama konusunda görüş ve önerilerinden yararlandığım Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca çalışmayı okuyarak katkı sağlayan Dr. Mehmet ÜMİT'e, Dr. Cemil HAKYEMEZ'e, Dr. Hasan Yücel

BAŞDEMİR'e, teknik desteği için Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK'e, yayınlanması konusundaki ilgisi nedeniyle Hititkitap Yayınevi sahibi Halil İbrahim AŞGIN'a şükranlarımı sunarım.

Doç.Dr. Osman AYDINLI
Temmuz 2008/ÇORUM

GİRİŞ

Klasik İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında itikâdî ve siyasî amaçlarla ifade edilen fikirler ve belli şahıslar etrafındaki zümreleşmelere "fırka" denilmiştir. Ayrıca bu tür zümreleşmeler "nıhle" olarak da isimlendirilmiştir. Mezhep ise klasik ve modern kaynaklarda fırka yerine de kullanılmakla birlikte daha kapsamlı bir anlam içermektedir. Türkçe'de gerek siyasî ve itikâdî gerekse fikhî ekolleri ifade etmek için mezhep sözcüğü kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında mezhep kavramı, itikâdî ve amelî yani inanç, ibadet ve muamelâtla ilgili karşılaşılan meseleleri ele almak üzere ortaya çıkan İslâm Düşünce ekollerinin tamamını içine almaktadır.

Mezhepler, içinde bulundukları dönemin siyasî, iktisadî, coğrafî, tarihî, sosyal ve kültürel şartları içinde ortaya çıkmış oluşumlardır. Bu kavramın anlam alanının belirlenmesi amacıyla pek çok tanım yapılmıştır. Bunlar arasında: "Mezhep, birtakım siyâsî, ictimaî, iktisadî ve diğer hadiselerin tesirlerinin, mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî, dinî ve siyasî tezahürüdür."[1] şeklindeki tanım, en kapsamlı olanıdır. Ancak bu tanım, "somut sosyolojik olguyu içermediğinden" eksik olarak nitelendi-

1 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, çev.: E. Ruhi Fığlalı, "Çevirenin Önsözü", Ankara 1991, s. XXII.

rilmiştir.[2] Bir başka tanımda mezhebin teolojik, nazarî ve fikrî anlamlarının yanı sıra sosyolojik anlamının da dikkate alındığı görülmektedir.[3] Bu doğrultuda yapılan bazı mezhep tanımlarında din anlayışında meydana gelen farklılaşmaların belli bir süreçte kurumsallaşması ve dinî gruplaşmaların oluşması gibi boyutlar öne çıkarılmış[4] ve asıl anlama işaret edilmiştir.

İslâm Mezhepleri Tarihi ilmi ise İslâm düşüncesinde ilk ortaya çıkan ve kendine özgü metodu, edebiyatı ve yaklaşım tarzı olan ilmî disiplinlerden biridir. Erken dönemde İslâm mezhepleri tarihini inceleyen ilme *Makâlât, İlmü'l-makâlât, İlmü makâlâti'l-fırak, Milel-nihâl, el-Ehvâ ve'l-bida'* ve bu işle uğraşanlara ise **Ashabu'l-makâlât (Mezhepler Tarihçileri)** denilmiştir. Haricîlik mezhebi ile başlayan farklılaşma sürecinde Mürcie, Mu'tezile ve Şîa gibi mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte *Milel-nihâl* diye nitelenen yeni bir döneme geçilmiştir. Bu sürecin en önemli özelliği, mezheplerin mukayeseli bir şekilde irdelenmesi ve diğer dinlere ait bazı görüşlere yer verilmesidir. Günümüze gelinceye dek mezhepleri ele alma ve tasnif sisteminde "yetmiş üç fırka hadisi" belirleyici[5] olmuştur. Klasik İslâm Mezhepleri Tarihçiliği'nde etkili olan bu kriteri, önemine binaen bir başlık altında ele almak istiyoruz.

1. "Yetmiş üç Fırka" Hadisinin Belirleyiciliği

Geleneksel İslâm Mezhepleri Tarihçiliği'nde kötü sayılan ve kendi bakış açılarına göre çizgi dışı kabul edilen bazı görüşler, belli kişilerle veya mezheplerle özdeşleştirilmiştir. Ancak bu yaklaşım, ba-

---

2 Mehmet Ali Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu*, Ankara 2006, s. 408.

3 Mustafa Öz, "Mezhep Kavramı Üzerine", *İslâmi Araştırmalar*, Ankara 2002, c. XV/1-2, s. 305.

4 Hasan Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002, s. 236; M. Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 1.

5 Onat, agm, s. 237.

zı yanlışlıkları da beraberinde getirmiştir. Söz konusu bakış açısına göre mezhepleri ele alan eserlerden bazıları, fırkaların sayısını "yetmiş üç"te sabitlemek endişesiyle[6] bazı şahısları teferruattaki değişik görüşlerinden dolayı farklı mezhepler olarak ele almışlardır. Yine bu eserler, mezhepleri sınıflandırırken aralarındaki fikir benzerlikleri dolayısıyla bir şahsı birkaç mezhep içinde gösterebilmişlerdir. Bu durum, hangi şahsın hangi mezhebe mensup olduğunun ve hangi fikirlerin hangi şahsa ait olduğunun tespitini güçleştirmiştir.

Genel anlamda –sınıflandırma yöntemi bağlamında- "yetmiş üç fırka" hadisini merkeze alan tasnif sistemi ile sınırlayıcı bir kriter belirlemeyen serbest tasnif sistemi olmak üzere iki yaklaşımdan söz edilebilir. Nevbahtî (300/912), Kummî (301/913) ve Eş'arî (324/935) gibi müellifler tasniflerinde "yetmiş üç fırka" hadisine belirleyici bir rol biçmezler. İbn Hazm (456/1064) benzeri bazı Mezhepler Tarihçileri ise bu hadisi görmezden gelmezler ama eleştirel bir bakışla yorumlarlar. İbn Hazm'a göre bu tür rivâyetlerin sübûtu sorunludur ve bu hadis isnat bakımından kesinlikle sahih değildir. Bunun yanı sıra İslâm'ın ruhuna da aykırılık söz konusudur.[7]

"Yetmiş üç fırka" hadisinin belirleyiciliği konusunda müsteşriklerin değerlendirmeleri ise oldukça dikkat çekicidir. Goldziher, bu hadisin yanlış anlaşıldığını iddia ederek metinde kastedilenin, fırka sayısını belirlemek değil aksine İslâm'ın diğer dinlerden üstünlüğüne vurgu yapmak olduğunu söyler. Yani Yahudiliğin 71, Hıristiyanlığın 72 hasleti varken İslâm'ın 73 hasleti olduğuna işaret edilmiştir. Ona göre hadiste geçen "73 nitelik" ifadesi, Müslümanlarca "yetmiş üç fırka" anlamlandırmasına dönüştürülerek

---

6 Ethem Ruhi Fığlalı, "İslâm Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, ss. 372-374.

7 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, tahk.: M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Beyrut, ts., c. III, s. 292.

fırkaların teşekkülü bu sayı mihverinde izah edilmiştir.[8] Montgomery Watt ise Müslümanların mezheplerin çokluğu ile övünmesi ve "yetmiş üç fırka" hadisinin genel kabul görmesinin ardında yatan sebeple ilgilenir. Bu yaklaşımın keskin inançlı bir grubun, diğer yetmiş iki fırka cehenneme giderken kendilerinin kurtuluşa eren fırkaya mensup olmakla mutluluk duyma ve övünme psikolojisiyle ilgili olabileceği[9] ihtimalini dile getirir.

İslâm Mezhepleri Tarihi yazıcılığında belirleyici bir rol üstlenmiş olan "yetmiş üç fırka" hadisinin bazı versiyonlarını görmek ve değerlendirmek önemli görünmektedir. Tasnife esas olan versiyon, "kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet olduğu"nu öngören rivayettir. Bu tür rivayetler de kendi içinde farklılıklar göstermektedir. Bu rivayetlerin en kapsamlısı İslâm öncesi ilahî dinleri de bünyesinde barındıran ve karşılaştırma imkânı sunan rivayettir. Bu rivayet şöyledir:

> "Yahudîler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Bunlardan yetmişi cehennemde biri cennettedir. Hıristiyanlar ise yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Onların yetmiş bir fırkası cehennemde biri cennettedir. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan bir tanesi cennette yetmiş iki tanesi cehennemdedir."[10]

Aynı hadisin farklı varyantlarında ise Yahudi ve Hıristiyanlar ayrı ayrı zikredilmemiş, "Ehl-i Kitap" olarak tanımlanmıştır: "*Sizden önce Ehl-i Kitap'tan olanlar 72 (yetmiş iki) fırkaya bölündüler. Bu ümmet de 73 (yetmiş üç) fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si cehennemde, biri cennette olacaktır.*"[11] Bazı hadis kitaplarında ise "Ehl-i Kitap" yerine "İsrailoğulları"nın 72 fırkaya ayrıldıkları[12] şeklinde

---

8 Ignaz Goldziher, *el-Akide ve'ş-şeria fi'l-İslâm*, Arp. çev.: M.Yusuf Musa, A. Hasan Abdulkadir, A. Abd el-Hâlık, Mısır, ts., s. 187.

9 W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1998, ss. 2-3.

10 İbn Mâce, *Sünen*, tahk.: M. Fuad Abdulbakî, Beyrut 1975, c. II, s. 1322; Ebu Davud, *Sünen*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut 1988, c. II, s. 608; Tirmizî, *Camiu's-sahih*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut 1987, c. V, s. 25.

11 Dârimî, *Sünen*, tahk.: Mustafa D. Baga, Beyrut 1991, c. II, ss. 690-691.

12 İbn Mâce, *Sünen*, c. II, s. 1322.

bir farklılık söz konusudur.

İslâm topluluğunun 73 (yetmiş üç) fırkaya ayrılacağına işaret eden bu tür hadislerde "cemaat" vurgusu vardır. Hz. Muhammed, diğer din mensuplarının bölündüğü gibi ümmetinin de yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve bunlardan birinin cennette olacağını söylediğinde *"Ey Allah'ın Rasulü cennette olanlar kimlerdir? diye soruldu. O da cemaattir."*[13] cevabını verdi. Hadisin farklı bir varyantında da cemaat vurgusunun yanı sıra meydana gelecek bölünmelere işaret edilmiş ve fırkalaşmanın kötülüklerinden söz edilmiştir.

> "Bu ümmet de 73 (yetmiş üç) fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si cehennemde, biri cennette olacaktır. O da cemaattir. ...Ümmetimden bir kısım topluluklar çıkacak, bid'atleri/ kötü görüşleri onları -köpeğin sahibini çektiği gibi- peşinden sürükleyecek. Öyle ki girmedik damar, girmedik eklem yeri dahi bırakmayacak.."[14]

Nakledilen başka bir rivayette yer alan analoji ise bünyesinde sert bir söylem ve keskin unsurlar taşımaktadır.

> "İsrailoğullarının başına gelen her şey, aynıyla ümmetimin başına da gelecektir. Öyle ki onlardan, alenî olarak annesiyle zina yapan bir kimse bulunursa ümmetimden de bu çirkin işi yapacak birisi çıkacaktır. Nitekim İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrılmıştı, ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan bir tanesi hariç, hepsi cehennemdedir. 'Bu fırka hangisidir ya Resulüllah?' diye sorulunca, Hz. Peygamber 'benim ve ashabımın üzerinde olduğu şeyden ayrılmayanlardır!', buyurdu."[15]

Hz. Peygamber'den nakledilen bu hadisin birçok varyantında geçen "kurtulan tek fırka", *"Onlar benim ve ashabımın üzerinde gittiğim yolun benzeri bir yol üzere olanlardır."* denilerek belirlenmiş olmaktadır. Ayrıca Allah, şu buyruğuyla peygamberinin bid'at ehlinden uzak tutulduğunu belirtmiştir: *"Dinlerini parça parça edip,*

---

13 İbn Mâce, *Sünen*, c. II, s. 1322; İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ts., c. IV, s. 102.

14 Ebu Davud, *Sünen*, c. II, s. 608; İbn Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 102.

15 Tirmizî, *Camiu's-sahih*, c. V, s. 26.

fırka fırka ayrılanlar var ya! Senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a aittir." (el-En'âm, 6/159)

Hadislerde geçen "ümmet" sözcüğü kavram olarak zaman, mülk, aynı zaman diliminde yaşayan topluluk, bir insanın kavmi ve cemaati, yol ve metot, din ve şeriat, diğer dinlere muhalif olarak hak din üzere olan kimse gibi anlamları kapsamına alır. Hz. Peygamber'in ümmet kavramı ile eş anlamlı kullandığı millet ise din ve şeriat, yol ve metot, peygamberlerin getirdikleri şeylerin tümü gibi anlamları içermektedir.[16] Bir peygambere nisbet edildiğinde ümmet kelimesi, iman etsin ya da etmesin peygamberin gönderildiği toplumdur. Davete muhatab olan inancı ne olursa olsun tüm insanlardır. Peygamber'in davetine olumlu cevap verenlere "ümmet-i icâbet", muhatap olanlara ise "ümmet-i dâvet" denilmiştir. Mezhepler Tarihçileri nezdinde hadislerdeki "ümmet" kavramıyla kastedilen Ehl-i Kıble yani İslâm ümmeti; "fırka" ile kastedilen ise itikâdî fırkalardır. İnanç alanı hassas olunması gereken özel bir alan olarak görüldüğünden bu konudaki fikirlerin gelişigüzel ifade edilmesi pek hoş karşılanmamıştır.[17]

73 (yetmiş üç) fırka ile ilgili hadislerin sıhhat durumu, tarih boyunca gündemdeki etkin konumunu sürdürmüş ve en çetin tartışmaların konusu olmuştur. Gerçekte fırkalara bölünme, tarihî bir realitedir ve bahsi geçen hadisler bu realitenin ifadesidir. Hadislerin sıhhati açısından bir sorun olmadığı kabul edildiğinde, "yetmiş üç fırkadan kastedilenin ne olduğu?" meselesi gündeme gelebilir. Bu konuda başlıca iki görüşün öne çıktığı görülmektedir.

İlk bakış açısına göre 73 (yetmiş üç) fırka ifadesi, "hakikat" anlamında kabul edilmelidir. Bu eğilimi benimseyenler, itikâdî fırkaların sayısal olarak sınırlandırılması gerektiği görüşünde olup ana kollardan doğan alt kollarla birlikte toplam 73 (yetmiş üç) sayısına

---

16 Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 42.

17 73 (yetmiş üç) fırka hadisi ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996; Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *UÜİFD*, cilt: 14, sayı: 2, 2005, ss. 147-160.

ulaşırlar. Esasen 73 rakamına ulaşmaya çalışan müellifler arasında tam bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Ana fırkaların tasnifinde 4'den 10'a kadar değişik sayılar kabul görmüştür. Alt kollarla birlikte hadiste belirtilmiş olan sayıya ulaşılmıştır. Tasnif sisteminden kaynaklanan boşluk nedeniyle tarihsel kimlikleri sorunlu olan yapay fırka isimleri türetilmiş ya da küçük düşünce grupları fırka olarak takdim edilmiştir.[18]

İkinci yaklaşım ise, 73 (yetmiş üç) fırka ifadesini "kesretten kinâye" olarak gören bakış açısıdır. Bunlara göre Arapça'da 7, 70, 700 gibi rakamlardan söz edildiğinde "kesretten kinâye" yani çokluk kast edilmiş olur. Buna dair Kur'an'dan da örneklemeler yapılabilir. Söz gelimi *"yedi sema"*, (Bakara, 27) *"yedi deniz"*, (Lokman, 27) *"onlar için 70 defa da istiğfar etsen, Allah onları affetmeyecek."* (Tevbe, 80) gibi ayetler buna delil teşkil ederler.

Çoğu zaman 73 (yetmiş üç) fırka hadisinde geçen fırka-i nâciye (kurtuluşa eren fırka), Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak kabul görmüşse de diğer mezhepler de bu hadisin cazibesinden kendilerini alamamışlar ve yollarını "en doğru yol" olarak takdim etme girişiminde bulunmuşlardır. Söz gelimi Mu'tezile, esas gücünü ve orijinal kimliğini yitirmeye başladığı tarihten itibaren kendi meşruiyetini pekiştirme adına, diğer bazı İslâm mezheplerinin yaptığı gibi en iyi fırkanın kendileri olduğunu Hz. Peygamber'e söyletmekte bir sakınca görmemiştir: *"İsrailoğulları 72 fırkaya bölünmüştür. Ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacaktır. Onların en temiz ve en takva sahibi olanı Mu'tezile'dir."*[19] Bu örnek, her mezhebin doğru ve hak olma ölçütünü kendi bakış açısına göre belirleme eğiliminde olduğunu gösterir.

İbnu'l-Beşârî el-Makdisî (380/990) bu hadisin, senedinin daha sağlam olduğunu söylediği farklı bir varyantını aktarır ve buna

---

18 Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, İstanbul 2005, c. 1, ss. 446-447.

19 Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 166.

dayalı tasniflerin en güçlü dayanağını ortadan kaldırır: "*Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onlardan yetmiş ikisi cennette bir tanesi de cehennemdedir.*"[20] Bu hadis, İslâm topluluğu açısından birlik ve beraberliğe vurgu yapması ve savaşlara varan iç çekişmelere fırsat tanımaması yönünden önemli görünmektedir. Ancak yetmiş üç fırka hadisine bel bağlayanların ve buna göre tasnif yapanların hesaplarını bozucu bir nitelik arz eder.

Görüldüğü üzere yaygın kanaat ve kullanım 73 (yetmiş üç) fırka hadisinde zikredilen 72 fırkanın dalâlette olduğu, kurtuluşa eren fırkanın ise tek olduğu yönündedir. Bu anlayış uyarınca yetmiş üç fırkadan her biri kendinin "fırka-i nâciye" (kurtuluşa eren fırka) olduğuna inanır ve bu doğrultuda propagandasını sürdürür. Mezhepler Tarihi Yazıcılığı açısından da mesele bu şekilde anlaşılmış ve fırkaların tasnif sistemi buna göre şekillenmiştir. Belirlenen ana fırkalar ve alt fırkalarla birlikte 73 sayısına ulaşılmıştır. Bu sayı Arap dili, Kur'an ve hadisteki kullanımına uygun olarak hakikat anlamı değil kesret (çokluk) ve mübalağa anlamıyla kullanılmış olabilir.

Günümüze kadar şekillenen birçok mezhebi bu sayıya sıkıştırmak veya bu sayıda dondurmak sağlıklı bir yol olmasa gerektir. İnsan unsuru bu evrende var olduğu sürece sayısız görüş ve yorum farklılığı olacaktır. Buna set çekmek veya sınır koymak mümkün değildir. Kaldı ki farklı varyantları bulunan rivayetlerin sıhhat ve yorumu çerçevesinde de birçok tartışma yapılmıştır. Ayrıca Kur'ân'ın hedefi ve temel ilkeleri açısından bakıldığında da bu tür rivayetlerin ve buna bağlı tasnif sisteminin sorunlu olduğu açıkça görülebilir.

---

20 İbnu'l-Beşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Leiden 1906, s. 39.

2. Klasik Mezhepler Tarihçiliğindeki Tasnif Modelleri

Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda İslâm Mezhepleri Tarihi kaynakları, belli mezhep ve geleneğe ayrılmaksızın karışık olarak ele alınmıştır. Ancak son zamanlarda bu konuda yayınlanan dokümanların artmasıyla birlikte her mezhebin kendine ait bir *Makâlât* ve *Fırak* edebiyatının olduğu, bunların ayrı ayrı ele alınması gerektiği ve araştırmalarda bu ayrımın mutlaka göz önünde bulundurulmasının daha doğru olacağı anlaşılmıştır.[21] Söz konusu eserlerin tertibi, inanç konuları veya mezhepler ya da her ikisi birlikte esas alınarak yapılmıştır. Takip edilen metot açısından bakıldığında fırka, konu, kronolojik ve mukayeseli mezhepler tarihi yazıcılığı modeli olmak üzere dört model ortaya çıkmaktadır.

Mensup oldukları mezhepleri esas alarak belli başlı Makâlât ve Fırak geleneklerini şu şekilde sıralayabiliriz.

Mürciî-Maturidî Makâlât ve Fırak geleneği: Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin (318/930) *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, el-Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953) *Kitâbu's-sevâdi'l-a'zam*, Ebû Yüsr el-Pezdevî'nin (493/1099) *Usûlu'd-din*, Ebû'l-Meâlî'nin (485/1092) *Kitâbü beyâni'l-edyân*, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (508/1114) *Tabsıretu'l-edille fî usûli'd-dîn*, Ebu Hafs en-Nesefî'nin (537/1142) *Beyânu'l-mezâhib*, Ebû Muhammed el-Irakî'nin (500/1106) *el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendekâ*, Kemal Paşazâde'nin (940/1534) *Fıraku'd-dâlle*, Mahmud Tâhir Gazalî en-Nazzâm'ın (1044/1634) *Risâle-i ma'rifeti'l-mezâhib* isimli eserleri, bu fırak geleneğinin model kitapları kategorisindedir.

Bu geleneğin tasnif sistemi büyük ölçüde Ebû Muti' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin (318/930) *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'* isimli eseri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu kitap, el-Maturidî (333/944), el-Irakî (500/1106), Muhammed en-Nesefî (571/1175), İbnü'l-Cevzî (597/1200), İbnü's-Serrâc (777/1375), Kemal Paşazâde (940/1534) ve

21 Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, İstanbul 2005, s. 409.

Tahir Gazalî (1044/1634)'nin bu konuda yazdıkları eserlere kaynaklık etmiştir.[22]

en-Nesefî'nin (318/930) mezhepleri tasnifinde hadiste geçen 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşma çabası dikkat çeker. Yazar risâlenin girişinde 72 sapık fırka hadisini zikrederek söze başlar. Rivayet ettiği hadiste kurtuluşa eren fırka olarak *"ben ve ashabımın üzerinde bulunduğu yoldur"* rivayetini verir. Bundan sonra *"Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tevbelerini kabul edip onları affeder ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder."* (Âl-i İmrân, 3/128) ayetini zikreder. Bu ayetin ortaya çıkacak bu fırkalara işaret ettiğini vurgular. Daha sonra bu fırkaların temelde altı ana gruba ayrıldığını, bunların her birinin de on ikişer alt gruba ayrıldıklarını, toplamlarından yetmiş iki fırkanın elde edildiğini belirtir.[23] Kurtuluşa eren fırka ile birlikte 73 sayısına varılır (6x12+1=73).

Altı ana fırka Kaderiyye, Cehmiyye, Râfızıyye, Harûriyye, Cebriyye ve Mürcie'dir. Ebû Muti'nin *Kitabü'r-red ale'l-ehvâ ve'l-bida'* adlı eseri fırkaların isimlendirilmesi, fırkalar hakkında verilen bilgilerde şahıslarla irtibat kurulması ve mezheplerin tasnif edilişi açısından o döneme kadar yazılan Mezhepler Tarihi eserleri arasında özgün bir yere sahiptir. Bu eser, o dönemde bu bölgede bulunan mezhepler hakkında vermiş olduğu bilgilerle ve Mürcie ile Hadis Taraftarları arasındaki anlaşmazlıklara getirmiş olduğu açıklamalarla Mezhepler Tarihi yazıcılığına katkı sağlamıştır. Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî, *Kitabü'r-red ale'l-ehvâ ve'l-bida'* adlı eserinde mezhepleri tasnif ederken Hz. Peygamber'den rivayet edilen yetmiş üç fırka hadisini zikreder ve fırkaların sayısını 12x6+1 =73 olarak verir. Ona göre kurtuluşa eren fırka **Ehl-i Cemaat el-Mürciûn**'dur.[24]

---

22 Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin eseri ve etkileri için bk. Lewinstein, Keith, "Doğu Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar", çev.: S. Kutlu-M. Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, ss. 89-118.

23 Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, tahk.: Marie Bernand, Annales İslâmlogiges, 16 (1980), s. 60.

24 *Aynı eser*, s. 62.

Eserde ana grupta yer alan Harûriyye ile Ravâfız, Kaderiyye ile Cebriyye birbirlerinin muhalifi olarak işlenir. Cehmiyye ve Mürcie ise birbirinden bağımsız ele alınır. Müellif, ana mezhepleri verdikten sonra her birini on iki alt gruba ayırır. Daha sonra bu grupları tek tek ele alıp işler. Önce fırkanın kısa birkaç görüşünü verip daha sonra Kur'an ve hadislerden getirdiği delillerle bu görüşlere reddiye yazar.[25] Nesefî ailesinden gelen Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî en-Nesefî'nin (537/1142) *Risâle fi beyâni'l-firaki'd-dâlle mine'l-Mutasavvife* isimli eseri de bu gelenekte mutasavvıflarla ilgili yapılan bir tasnif çalışmasıdır. Tasnif, on iki grup üzerinde yapılmıştır ve doğruya ulaşan tek grubun "Ehl-i Hak" olduğu ifade edilmiştir.[26]

Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin bu eseri kendisinden sonra birçok esere örneklik teşkil etmiştir. en-Nesefî'nin eserine bir çok yönden benzeyen kitaplardan biri, Ebû Muhammed Osmân b. Abdullâh el-Irâkî el-Hanefî'nin telifi olan *el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendekâ* adlı eserdir. Yazar eserin başında genel olarak insanların içinde bulundukları aşırılıklar, sapkınlıklar ve küfre varan düşünceleri hakkında bilgi verir, sonrasında eserin yazılış

---

25 Nesefî'nin altı ana fırka ve alt kolları olarak sistemleştirdiği tasnifi şu şekildedir:
Harûriyye: Ezrâkıyye, Halefiyye, İbâdiyye, Sa'lebiyye, Hâzimiyye, Kûziyye, Kenziyye, Şemrâhiyye, Ahnesiyye, Muhakkimiyye, Mu'tezile, Meymuniyye.
Râfıziyye: Aleviyye, Emriyye, Şîa, İshâkıyye, Nâvusiyye, İmâmiyye, Zeydiyye, Abbâsiyye, Tenâsuhıyye, Râciyye/Riciyye, Lâiniyye, Müterabbisa.
Kaderiyye: Ahmediyye, Seneviyye, Mu'tezile, Keysâniyye, Şeytâniyye, Şerîkîyye, Vehmiyye, Zeydiyye, Şerriyye, Nâkıse, Kâsıtıyye, Nazzâmiyye
Cebriyye: Muztariyye, Ef'aliyye, Maiyye, Mefrû'iyye, Neccâriyye, Mennâniyye, Kesbiyye, Sâbıkıyye, Hubbiyye, Havfiyye, Bekriyye, Hasbiyye.
Cehmiyye: Muattıla, Merisiyye, Mültezikıyye, Vâridiyye, Zanâdika, Harkıyye, Muhlûkiyye, Fâniyye, Gayriyye, Vafıkıyye, Kabriyye, Lafzıyye
Mürcie: Târikıyye, Sabiiyye, Râciyye, Şakiyye, Beyhesiyye, Müstesniyye, Haşeviyye, Ameliyye, Menkusiyye, Müşebbihe, Eseriyye, Bid'iyye. Bk. Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, tahk.: Marie Bernand, Annales İslâmlogiges, 16 (1980), ss. 60-62.

26 Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî en-Nesefî, *Risâle fi beyâni'l-firaki'd-dâlle mine'l-Mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2317, vr. 91b-94a.

amacını açıklar. Daha sonra fırkaları -Nesefî'nin eserinde gördüğümüz gibi- altı ana fırkaya ayırır. Bunlar Nâsıbiyye, Râfıza, Cebriyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve Muattıla'dır. Bunların her birini de on iki alt gruba ayırır. Bu bilgilerden sonra yetmiş üç fırka hadisinin bahsine geçer ve farklı rivayetlerden yola çıkarak tahlili bir değerlendirme yapar. Bu bağlamda kurtuluşa eren fırkanın **sevâdu'l-a'zâm** olduğuna dair rivayet üzerinde durur. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ne olduğunu bu altı ana mezheple karşılaştırarak ortaya koyar.[27]

Hanbelî fıkıh geleneğinin önemli ismi Ebû'l-Ferec eş-Şirâzî[28] (486/1094) de bid'at ve dalâlet fırkaları ile ilgili yaptığı tasnifte, Nesefî'nin eserini model almıştır. Buna göre Harûriyye, Râfızıyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie ana fırkalardır ve her biri on iki fırkaya ayrılır. Ehl-i Sünnet'le birlikte toplam 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşılmıştır.[29] Alt fırkaların tasnifinde isimlendirmeyle ilgili olarak bazı farklılıklar söz konusudur.[30]

en-Nesefî'nin eserine bir çok yönden benzeyen diğer bir eser, yine Hanbelî gelenekten gelen İbnü'l-Cevzî (597/1200)'nin *Telbis-ü İblis* adlı eserinin II. bölümünde *Fî zemmî bida' ve'l-mübtediîn* başlığı altında işlediği fırkalarla ilgili başlıktır. İbnü'l-Cevzî'nin mezhep kimliği ve Hanbelî mezhebinin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel ve oğlu Abdullah'tan rivayetlerde bulunması, ilk bakışta bu tasnifin Hanbelî geleneğe göre yapılmış olabileceği intibaını

---

27 Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-Irakî, *el-Fırâku'l-mufterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendekâ*, neşr.: Yaşar Kutluay, Ankara 1961, ss. 6-10.

28 Ebu'l-Ferec Abdülvahid b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî el-Makdisî ed-Dımeşkî, Hanbelî fıkıh geleneğinin önemli simalarındandır. Bağdat'ta Kadı Ebu Ya'la el-Ferrâ'nın derslerini takip etmiştir. Beytülmakdis ve Dımaşk'da bulunmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Hükümdar meclislerinde Eş'arîlerle fikrî tartışmalar yapmıştır. Selçuklu sultanı Tutuş'un itibar gösterdiği âlimlerden olmuştur. Daha geniş bilgi için bk. Orhan Çeker, "Ebu'l-Ferec eş-Şirazî", *DİA*, c. 10, s. 318.

29 Abdülvahid b. Muhammed ed-Dimaşkî Ebü'l-Ferec eş-Şirazî, *Kitabü'l-firaku'z-zelle*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, no: 1033, 242b vr.

30 Daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec eş-Şirazî, *Kitabü'l-firaku'z-zelle*, vr. 243a-246b vr.

uyandırmaktadır. Oysa eser incelendiğinde en-Nesefî'nin eseri ile bu bölümdeki tasnif arasında birçok yönden benzerliklerin olduğu görülmektedir.[31] Her iki eserin başında bid'at sahiplerini kötüleyen hadis ve İslâm büyüklerinin sözlerine yer verilmiştir. En önemlisi iki müellif de mezhepleri tasnif ederken 12x6+1=73 formülünü uygulamışlardır ve alt fırkaların isimleri birkaç istisna dışında hemen hemen aynıdır.

en-Nesefî'nin eserine bir çok yönden benzeyen diğer bir eser, Celâliyye Medresesi'nde Nazzâm olarak bilinen müderris Tâhir Gazalî (1044/1634)'nin telif ettiği *Risâle-i marifeti'l-mezâhib*'tir. Nesefî'nin telifi model alınarak hazırlanmıştır. Bu risâle hadiste geçen 73 (yetmiş üç) sayısına sadık kalınarak hazırlanmıştır. Eserin hemen başında yazar yetmiş üç fırka hadisini rivayet ettikten sonra bir başka hadise istinaden kurtuluşa erecek fırkanın **"sevâdu'l-a'zâm"** yani "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" olduğunu belirterek kendi mezhebî kimliği hakkında bilgi vermektedir. Eser muhteva ve biçim yönünden İbn Serrâc'ın *Tezkiretu'l-mezâhib* adlı eserle çok büyük benzerlikler göstermektedir. Öyleki aralarındaki farklılıklar birkaç cümle ile açıklanabilecek kadar azdır.

Tahir Gazalî 'nin *Marifetü'l-mezâhib* isimli bu risâlesi, fihrist şeklinde özet/muhtasar bir mezhepler çalışmasıdır. Eserde yer alan bazı mezhep isimlerini diğer kaynaklarda ve kitaplarda bulmak mümkün değildir. Bazı mezheplerin ve görüşlerinin birbirine karıştığı görülmektedir. Fırkaların görüşleri ve inançları açısından okuyucunun daha geniş bir bilgiye sahip olabilmesi için ekler konulmuştur.[32] Eserde ilk olarak Ehl-i Sünnet'in itikat sistemi ele alınmıştır. Bu mezhep iman, İslâm, tevhid, itikât, şeriat, mezhep, ictihat, millet ve din konuları yönünden açıklanmıştır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adına layık olabilmek için on ilkenin benimsenmesi gerektiği ifade edilmiştir:

---

31 İbnu'l-Cevzî, *Telbisu'l-İblis*, yy., ts., ss. 11-23.

32 M. Tahir Gazalî, *Marifetu'l-Mezâhib-Risâletu cedide fi Mezâhibi'l-İslâmiyye*, tahk.: Ali Asgar Hikmet, *Fikru'l-Arabî*, Beyrut 1986, sayı: 41, sene: 7, ss. 10-11.

1. Ebubekir ve Ömer'in iki erdemli önder olduğunu kabul etmek.
2. Osman ve Ali'yi sevmek.
3. İki büyük kıbleyi; Beyti Makdis'i (tüm nebilerin kıblesi) ve Kâbe'yi (Muhammed'in kıblesi) kabul etmek.
4. Abdestten sonra meshin caiz olduğunu bilmek.
5. İki şehadetten sakınmak yani bir kimsenin cennetlik olduğuna şehadet etmek ve bir kimsenin cehennemlik olduğuna şahitlik etmek.
6. Hem salih imamın arkasında hem de fasık olan imamın arkasında namaz kılmak.
7. Hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmak.
8. İtaat etsin ya da asi olsun her müslümanın cenaze namazını kılmak.
9. Namaz ve zekât farzlarını yerine getirmek.
10. Adil veya zalim olsa da yönetenlere itaat etmek.

Bu on temel ilkenin yanı sıra imanın esasları ve İslâm'ın şartları da zikredilmiştir.[33] Ehl-i Sünnet'in inanç sisteminin *Fıkh-ı Ekber*'de geçen tevhit, iman, marifet, İslâm üzere bina olduğu ifade edilmiştir.

Marifetu'l-Mezâhib isimli eserde bid'at fırkaları olarak nitelendirilen 72 fırkanın esasen 6 ana kol üzerinde yürüdüğü savunulur. Bunlar Râfıza, Hâriciyye, Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie'dir. Her bir fırka on ikiye ayrılarak 72'ye ulaşır. Ehl-i Sünnet'le bu sayı 73 olur (6x12+1=73). Dikkat çeken bir husus, bu fırkaların kurucuları ve isimleri hakkında bilgi verilmemesidir. Her bir fırkanın temel görüşleri ve nitelikleri de bir iki cümleyle kısaca verilmiştir.[34]

Bu geleneğin eserlerinin müellifleri, kendileri dışındaki mezhepler hakkında bilgi verirken genelde en uç ve en kolay çürütü-

33 *Aynı eser*, ss. 11-12.

34 *Aynı eser*, ss. 13-19.

lebilecek görüşlerine yer verirler ve onların kendi görüşlerini açıklamalarını ve kendilerini tanımlamalarını göz ardı ederler. Bu eserlerin bizlere verdiği bilgilerin objektif olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu eserlerde mezhepçilik taassubu, diğer mezhepleri dışlama, toptancılık, indirgemecilik veya genellemecilik gibi pek çok olumsuz nitelikler görülmektedir.[35]

Eş'arî Makâlât ve Fırak Geleneği: Bu kategoride el-Eş'arî'nin (324/935) *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, el-Bağdâdî'nin (429/1037) *el-Fark beyne'l-fırak ve Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl* isimli eserleri, el-İsferâinî'nin (471/1078) *Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye an firâki'l-hâlikîn*, eş-Şehristânî'nin (548/1153) *el-Milel ve'n-nihâl*, er-Razî'nin (606/1209) *İtikâdâtu fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, et-Teftâzânî'nin (793/1390) *Şerhu akâidi Nesefî*, Adudüddin el-Îcî'nin (736/1335) *Mevâkıf* adlı eserleri yer almaktadır. Bu eserlerde izlenen metot ve nitelikler hakkında da bilgi vermek yararlı olacaktır.

Bu geleneğin ilk eseri olarak ortaya çıkan Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* adlı kitabı, üçüncü/dokuzuncu asırdaki mezhep tartışmaları ile bu dönemde ileri sürülen görüşlerin neler olduğunu, kimler tarafından benimsendiğini sağlıklı ve objektif bir şekilde ortaya koyması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu eser, fırka ve konu merkezli yazıcılığa örneklik teşkil eder. Eş'arî, yazım ve tasniflerinde "yetmiş üç fırka" hadisine merkezî bir konum tahsis etmez. Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserleri ise Eş'arî'nin adı geçen kitabından sonra yazılmış olup fırka merkezli yazıcılık öne çıkmakta ve Mezhepler Tarihine yönelik en eski klasik kaynaklar olma niteliğini taşımaktadırlar.[36]

Eş'arî'nin (324/935) *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn* isimli eserinde yaşa-

---

35 Hasan Acar, *Ebû Muti' Mekhûl En-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red Ale'l- Ehvâ' ve'l-Bidâ' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s. 69 vd.

36 Krş. Abdus Subhan, "New Sources For The History of the Mu'tazila Movement", *IC*, XII(1938), ss. 444-445.

dığı dönemdeki Müslümanların on sınıfa ayrıldığını ifade eder. Bunlar Şîa, Havâric, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırârıyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Âmme ve Ashâbu Hadis ve Küllâbiyye'dir. Eş'arî'nin tasnifinde ana fırka konumunda olan bu fırkalar daha sonra alt kollara ayrılmıştır. Sözgelimi Şîa'nın kendi içinde Gâliyye, Rafızâ ve Zeydiyye olarak ayırımı ve bunların da kendi içinde alt kollara bölünmesi, sonraki dönem fırak kitaplarına örneklik teşkil etmiştir. Eş'arî, Ashâbu hadis'in görüşlerine katıldığını ifade ettiği eserinde fırkaların görüşlerini -kötüleme ve gözden düşürme yoluna gitmeden- olabildiğince tarafsız bir şekilde ve mukayeseli olarak vermiştir.[37]

Asırlar boyu Mezhepler Tarihi araştırmalarında esas alınmış olan Bağdâdî'nin tasnifinde 73 (yetmiş üç) sayısına merkezî bir konum tahsis edilmiştir. Kurtuluşa eren fırkanın "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" olduğu belirtilmiştir. Bid'at fırkları ise Râfıza, Havâric, Kaderiyye, Mürcie, Neccâriyye, Bekriyye, Dırârıyye, Cehmiyye ve Kerrâmiyye'dir. Bu fırkaların alt kollarıyla birlikte ve Ehl-i Sünnet ilavesiyle toplam 73 (yetmiş üç) sayısı elde edilmiştir. Bağdâdî, mezhepleri genelde kurucusu olarak gösterdiği şahısların isimleriyle zikreder. Bazen de mezhep, bir kişinin ifade ettiği fikirden hareketle adlandırılmıştır.[38] Isferâinî de tasnifinde Bağdâdî'yi model almıştır ve eseri onun özeti gibidir. Tasnifte ana fırkaların isimleri korunmuş olmakla birlikte alt kollarda bazı farklılıklar söz konusudur.[39]

Mezhepler Tarihi yazıcılığında haklı bir şöhreti olan eş-Şehristânî *el-Milel ve'n-nihâl* isimli eserinde ilk kez metodolojik yaklaşımlarda bulunmuş ve bilgi sunmada objektif bir tutum sergilemeye çalışmıştır. O, mezhepleri genelde kurucusu olarak gös-

---

37 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, thk. Helmutt Ritter, Wiesbaden 1980, ss. 5 vd.

38 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, ts., ss. 20-26.

39 Ebu Muzaffer İsferâînî, *et-Tabsır fi'd-din ve temyizi'l-fırkatı'n-nâciye an fırkatı'l-halikîn*, tahk.: K.Yusuf el-Hût, Beyrut 1983/1403, ss. 23-25.

terdiği şahısların isimleriyle, bazen de görüşlerden hareketle isimlendirir. Fırka sayısını 4 (dört) olarak kabul edenlerin başında gelen Şehristânî ana fırkaları Kaderiyye, Sıfâtıyye, Havâric ve Râfıza olarak ayırır. Sonra her fırka bünyesinde alt kollara bölünerek 72 (yetmiş iki) fırkaya ulaşılmıştır. Kurtuluşa eren yetmiş üçüncü fırka ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir.[40]

Şehristânî, İslâm mezheplerini belirlemede dört temel alan belirler ve fırkaların görüşlerini bu çerçevede ele alır. İlk temel konu sıfatlar ve sıfatlardaki vahdaniyet konusudur. Bu başlık altında zâtî ve fiilî sıfatlar ele alınmış, Allah için nelerin vacip, caiz ve muhal olduğu konuları işlenmiştir. Bu bağlamda Eş'arîyye, Kerrâmiyye, Mücessime ve Mu'tezile'ye yer vermiştir. İkinci temel konu, kader ve adalettir. Bu konu çevresinde Kaderiyye, Neccâriyye, Cebriye, Eş'arîye ve Kerramiye'nin görüşlerine yer vermiştir. Üçüncü temel konu va'd-vaid ve esma-ahkâmdır.[41] Buna ilişkin iman, küfr, ircâ, tevbe gibi meseleler ele alınmış ve Mürcie, Mu'tezile, Eşâriye ve Kerrâmiyye gibi fırkaların görüşleri değerlendirilmiştir. Dördüncü temel konu ise sem' (Kur'an ve Sünnet), akıl, nübüvvet ve imamet konuları etrafında dönen tartışmaların ve görüşlerin aktarımıdır. Şehristânî, eserinde şahısları ve makale sahiplerini esas kabul edip onların görüşlerini meseleler bağlamında ele almak şeklinde bir metot takip etmiştir.[42] Müellifin tasnif sistemi, metodolojik olması, nispeten tutarlı bir yol izlemesi ve hesaplama açısından daha düzenli olması nedeniyle uzunca bir dönem tercih edilmiş ve model alınmıştır.

Fahreddin er-Razî ve Adudüddin el-Îcî gibi bu geleneğin öne çıkan diğer isimlerinin tasnif sistemlerinden sonraki bölümlerde bahis açılacağından burada değinmiyoruz.

---

40 Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, neşr. M. Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410, c. I, ss. 4-7.

41 el-Esmâ mü'min, munafık, kâfir gibi isimlendirmelerin kimler için kullanılacağının tartışıldığı bölümlerdir. el-Ahkâm ise bu isimlerle anılanların ahirette göreceği ödül ve cezanın ne olacağının incelendiği bölümlerdir.

42 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, ss. 5-6.

Mu'tezilî-Zeydî Makâlât ve Fırak Geleneği: Bu fırak geleneğinde yer alan belli başlı eserler Zurkân'ın (247/861) *Kitâbu'l-makâlât*, el-Câhız'ın (255/869) *Risâle fî beyân mezâhibi'ş-Şîa*, *Mecmuatu'r-Resâil*, Nâşî el-Ekber'in (293/906) *Mesâilü'l-imâme*, *Kitâbü'l-evsât fi'l-makâlât*, el-Hayyât'ın (300/912) *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ Ravendî*, el-Kâ'bî el-Belhî'nin (319/931) *Kitâbu'l-makâlât*, *Babü zikrü'l-Mu'tezile min makâlâti'l-İslâmiyye*, Kadî Abdulcebbâr'ın (415/1020) *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, el-Cüşemî'nin (494/1100) *et-Tabakâtü'l-hâdiye aşere ve's-sâniye aşere min kitâbu şerhi'l-uyûn*, İbn Murtazâ'nın (840/1436) *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl min eczâi kitâbi'l-bahri'z-zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*'ıdır.

Nâşî el-Ekber'in (293/906) *Kitâbü'l-evsât fi'l-makâlât* adlı çalışması, bu alanda yazılan ilk kitaplardan biridir. Eserde Hz. Peygamber'in ölümüyle birlikte Müslüman toplumun birlik ve beraberliğinin sarsıldığı ve bazı meselelere ilişkin görüş farklılıklarının oluştuğu anlatılmıştır. İslâm tarihinin erken dönemlerindeki bazı küçük oluşumlardan söz edilmesine rağmen asıl fırkalaşmanın Hz. Ali'nin hilafetinden sonra meydana geldiği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda 7 (yedi) fırkanın ismi verilmiş ve görüşleri belirtilmiştir. Ancak sonraki dönemde Kıble ehli olan mezheplerin aslının Şîa, Havâric, Mu'tezile, Mürcie ve Haşeviyye olmak beş temel fırka olarak şekillendiği ve diğer mezheplerin bunlardan çoğaldığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede Hz. Muhammed'in "yetmiş üç fırka" hadisinde geçen sayıya değinilmiş ve mezhep sayısının buna uygun bir şekilde gerçekleştiği belirtilmiştir.[43] Nâşî el-Ekber, Şîa ve Mu'tezile hakkında oldukça geniş bilgiler vermiş ve mezhepleri genelde kurucusu olarak görünen şahısların ismiyle zikretmiştir. Bazı mezheplerle ilgili verilen bilgilerin ise yetersiz olduğu[44] dikkat çekmektedir.

el-Kâ'bî el-Belhî'nin (319/931), *Kitâbu'l-makâlât* isimli eseri de bu geleneğin model kitaplarından biridir. Kâ'bî, yaptığı tasnifte

---

43 Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-imâme*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1971, ss. 19-21.

44 *Aynı eser*, ss. 22-70.

mezhepleri genel olarak -Nâşî el-Ekber'in tasnifi gibi- Şîa, Havâric, Mu'tezile, Mürcie ve Haşeviyye olarak beş ana fırkaya ayırmaktadır. Şîa, Havâric ve Mu'tezile'ye alt gruplarıyla birlikte geniş bir yer vermektedir. Ehl-i Sünnet mezhepleri ise Haşeviyye başlığı altında ele alınmaktadır. Bunların yanı sıra Dırârıyye ve Mücebbire isimli iki ayrı fırkadan da bahsetmiştir. Kâ'bî, her mezhep hakkında bilgi verdikten sonra bu mezheplerin görüşlerinin yaygın olduğu şehirleri ele almıştır.[45] Sözgelimi Mu'tezile ile alâkalı yaptığı tasnifte mezhebe mensup şahısları şehirlere göre -Mekke ehli, Medine ehli, Basra ehli gibi başlıklar- altında kategorize etmiştir. Ayrıca ekolün fakihleri, adl görüşünü savunanları ve huruc/isyan hareketine katılanları sınıflandırılmış ve tanıtılmıştır.[46] Eser şahıslara merkezî bir rol biçilmesi, niteliklere göre grupların tasnif edilmesi ve mezhep görüşlerinin yer ve zamanla ilişkisinin tespitinin yapılması açısından önemli görünmektedir.

İmâmiyye (İsnâaşeriyye) Şîası Makâlât ve Fırak Geleneği: Ebû Îsâ el-Verrâk'ın (247/861) *Makâlât*, es-Seyyid Abdullah'ın *el-Edyân ve'l-fırak*, en-Nevbahtî'nin (300/912) *Firaku'ş-Şîa*, el-Kummî'nin (301/913) *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırâk*, Şeyh Müfîd'in (413/1022) *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*, Şerîf el-Murtazâ'nın (436/1044) *Emâlî el-Murtaza güreru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid*, Şeyh Sadûk'un *Risâletü'l-i'tikâdâti'l-İmâmiyye* isimli eserleri İmâmiyye Şîa'sının makâlât ve fırak geleneğinin en bilinen telif eserleri olarak dikkat çekmektedir.

Şîa'nın erken dönem Mezhepler Tarihçilerinden el-Kummî ve Nevbahtî tasniflerinde "yetmiş üç fırka" hadisine yer vermezler. Her ikisi de İslâm fırkalarının temelde dört gruba ayrıldıklarını belirtirler. Bunlar Şîa, Mürcie, Mu'tezile ve Havâric'tir. Mezheplerin alt kollarının isimlendirilmesi, genelde kurucusu olarak gösterilen şahıslara nispet edilerek yapılmıştır. Belirgin bir şekilde

45 A. Neslihan Acar, *Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Makâlât'ında Mu'tezile'yi Ele Alış Şekli*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, ss. 67-74.

46 Kâ'bî, *Babü zikrü'l-Mu'tezile min makâlât el-İslâmiyye*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1974, ss. 63-119.

mezheplerin imamet anlayışları üzerinde durulmuştur. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte başlayan imamet tartışmalarıyla ilintili bir şekilde ilk ortaya çıkan fırkanın Şîa[47] olduğu ifade edilmiştir. Müellifler, imametin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ayetler ve hadisler ekseninde kanıtlama uğraşı verirler.[48] Her iki müellifin kitapları benzerlikler arzetmesine rağmen farklı tasnifleri de bünyesinde taşımaktadır. Söz gelimi Kummî'nin eserinde Şiî fırkaların sayısı on beş olarak belirtilmişken Nevbahtî'nin eserinde on dört fırka olarak telaffuz edilmiştir.[49]

İsmailî Makâlât ve Fırak Geleneği: Ebû Hâtim er-Razî'nin (324/936) *Kitâbu'z-zîne fî kelimâti'l-İslâmiyye*, Ebû Temmâm el-İsmâilî el-Hârezmî'nin (IV./X. asır) *Kitâbu'ş-şecere* isimli eserleri İsmailî makâlât ve fırak geleneğinin model eserleridir.

İsmailî geleneğin mezheplere ilişkin model eserlerinin en önemlisi Ebû Hatim er-Razî'nin *Kitâbu'z-zine fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye* adlı kitabıdır. Kitabın girişinde reyin zıddı olarak tanımlanan ehvâ kelimesinin anlamları ayetler ışığında verilmiştir.[50] Ayrıca diğer kitaplardan ve şiirlerden yola çıkılarak hevâ kelimesi anlamlandırılmaya çalışılır. Eserde bid'a kelimesinin anlam alanı da belirlenmeye çalışılmaktadır. Ayrıca mezâhib, fırak, mezheb-i mezmûm, fırka-i mezmûme ve mezheb-i hak kavramları da kullanılmıştır.[51] Eserde Hz. Peygamber'in sünnetine sımsıkı sarılan ve bid'atçilerin bid'ati ortaya çıktığında ehli cemaatin benimsediği imâmu'l-hâdînin üzerinde birleşen kimseler için

---

47 Şîa'nın imamet ve bedâ hakkındaki görüşleri için bk. Cemil Hakyemez, "Badâ and Its Role in the Debates over Shi'i Doctrine", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Winter 2008, vol. 25, no: 1, ss. 24-27.

48 Kummî ve Nevbahtî, *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak-Fıraku'ş-Şîa*, çev.: Sabri Hizmetli- Hasan Onat- Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara 2004, ss. 86-91.

49 *Aynı eser*, ss. 242-269.

50 Maide, 5/77; Kasas, 28/50; Kehf, 18/28; Furkan, 25/43; İbrahim, 14/43; Muhammed, 47/14.

51 Ebu Hâtim Ahmed b. Hamdan er-Razî (382/934), *Kitabu'z-zine fi'l-kelimati'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, tahk.: Abdullah Sellum Samerrâî, Bağdad 1982, ss. 247-249.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ismi kullanılır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in 73 (yetmiş üç) fırka hadisi nakledilir ve "kurtuluşa eren fırka" olarak tanımlanır, diğerleri ise helâk olmuştur.[52]

Ebu Hâtim er-Razî eserinde, mezhepleri beş ana fırkaya dayandırmıştır. Diğer isimler sonradan ortaya çıkmış ve bu beş fırka içinde değerlendirilmiştir. Bunlar Şîa, Mürcie, Râfıza, Kaderiyye ve Mârika'dır. Şîa'dan söz edilirken bu ismi nasıl aldığı konusu üzerinde durulmuştur. Ayetlerde bu ismin kullanımına yer verilmiş ve kavramın anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır.[53] Şîa'nın birçok fırkaya bölündüğü ifade edilerek Keysâniyye, Râfıza ve Zeydiyye olmak üzere üç ana fırkadan söz edilmiştir. Daha sonra Gulat Şiî fırkalar tasnif edilmiş ve bilgi verilmiştir.[54]

Mürcie'nin anlamı verilirken bu fırka hakkında bazı hadislere yer verilir. *"Mürcie Allah'ın sünnetini zâhirî ve bâtınî açıdan değiştirmiştir. Onlar bu ümmetin Yahudisidir. Bize Yahudi ve Hıristiyanlardan daha şiddetli düşmandırlar."* Bu fırkanın iman konusundaki görüşlerinden dolayı bu ismi aldıkları ifade edilmiş ve ayetlerde ve şiirlerde geçen ircâ ve anlamları üzerinde durulmuştur.[55] Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in aslının Ashabu Hâdis (hadis taraftarları) ve Ashâbu Rey (rey taraftarları) olduğu ifade edilmiştir.[56] Râfıza'nın bu ismi ne şekilde aldığı İbn Kuteybe'den alıntıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Ulûhiyetteki aşırılıklarından dolayı *"Râfıza, bu ümmetin Hıristiyanlarıdır."* hadisinin nakledildiği ifade edilmiştir. Müşrik olduklarından dolayı katledilmeleri gerektiğine dair hadisten söz edilmiştir.[57]

Ebu Hâtim er-Razî'nin *Kitabu'z-zine fi'l-kelimati'l-islâmiyyeti'l-Arabiyye* adlı eserinin en özgün tarafı fırkaların bu ismi alış gerekçeleri üzerinde yoğunlaşması ve konu üzerine deliller sunulması

52 *Aynı eser*, s. 252.
53 *Aynı eser*, ss. 259-261.
54 *Aynı eser*, ss. 286-307.
55 *Aynı eser*, ss. 262-265.
56 *Aynı eser*, ss. 267-268.
57 *Aynı eser*, ss. 270-271.

ve yorumlar getirilmesidir. Eserde fırka kurucularının ismi, bulundukları şehirler, haklarında söylenen şiirler, görüşleri ve delil gösterdikleri ayetler somut bir şekilde verilmiştir. Ayrıca fırkaların bazılarının geçmişte kaldığı ve yeni mezheplerin ortaya çıktığı konusu üzerinde durulmuştur. Esasen doğru ve hak olanın cemaatin görüşünü takip etmek olduğu ifade edilmiştir. Eserde 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşmak gibi bir gayretin olmadığı anlaşılmaktadır.

Ashâbu Hadis Makâlât ve Fırak Geleneği: el-Malatî'nin (377/987) *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, İbn Batta el-'Akberî'nin (387/997) *el-İbâne an şerîati'l-fırkati'n-nâciye ve mücânebetü'l-fıraki'l-mezmûme*, el-Lâlekâî'nin (418/1027) *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, es-Sâbûnî'nin (449/1057) *Akîdetü's-Selef ve Ashâbü'l-Hadîs*, el-Geylânî'nin (561/1161) "fi beyâni makâlâti fırakı'd-dâlle", *el-Gunye li talibî tariki'l-hakk*, es-Seksekî'nin (683/1284) *el-Burhân fî ma'rifet-i akâid-i ehli'l-edyân* ve Yemenî'nin *Akâidus-selâse ve's-sebîn fırka* adlı kitapları bu geleneğin tanınan eserleridir. Bu eserlerde Ehl-i Sünnet tabiri yerine ashâbu'l-hadis, ashâbu's-sünne, müntehilü's-sünne, sevadu'l-a'zam, ehlü'l-hak, ehlü's-sünne ve'l-asâr, ehli sünne ve muttebiu'l-asâr, ehlü'n-nakl ve'l-eser, ehlü'l-cemaa gibi kavramlar kullanılmıştır. Ehl-i bid'atla eş anlamlı kullanılan kavramlar ise ehl-i ehvâ, mübtedi'a, fırak-ı dâlle'dir.

Ashâbu Hadis geleneğinin en önemli eserlerinden biri, el-Malâtî'nin *Kitabu't-tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a* isimli kitabıdır. Eserde *"Yahudilerden kurtuluşa eren Musa ve ashabı, Hıristiyanlardan Havarilerdir. İslâm'da ise Peygamber ve ashabının yolu üzere olanlardır. Bunlar sevâdu'l-a'zâmdır."* hadisi uyarınca[58] 73 (yetmiş üç) sayısı esas alınmıştır. Ancak bu sayının tutturulması konusunda sorunlar vardır. İzlenen metot ve sistem kendi içinde bazı tutarsızlıklar taşımaktadır. Eserde yer alan bid'at fırkaları beştir,

58 el-Malâtî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *Kitabu't-tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-beda*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1413/1993, s. 13.

Ehl-i Sünnet'le birlikte 6 sayısına ulaşılmaktadır. Zanâdıka (5), Cehmiyye (8), Kaderiyye (7), Mürcie (12), Râfıza (15), Harûriyye (25), Ehl-i Sünnet ana fırkaları alt gruplarıyla birlikte 73 sayısına varılmaktadır. Fakat belirtilen sayılarda bazı tutarsızlıklar söz konusudur.[59] Malâtî, Cehmiyye fırkasını sekiz alt gruba ayırmıştır. Bu bölümde yoğun bir ayet delillendirmesi vardır. Diğer alt fırkaların ismi verilmez, ama farklılaştıkları görüşlerle tasnifde yer alırlar.[60] Mürcie'nin alt fırkalarının isimleri yoktur, görüşleri anonim olarak verilmiştir. İman ve İslâmla ilgili görüşleri ayetler bazında eleştirilir.[61] Kaderiyye ile ilgili bilgi verilirken *"Ümmetimden iki sınıf vardır ki İslâmda nasipleri yoktur. Onlar Mürcie ve Kaderiyye'dir."* tarzındaki hadislere yer verilmiştir.[62]

Hicri altıncı asırda yazılan Ebu Muhammed el-Yemenî'nin *Akâidus-selâse ve's-sebîn fırka* adlı eseri de ashâbu hadis geleneğinin model eserlerinden biridir. Eserle ilgili farklı isimlendirmeler de yapılmıştır; *Kitâbu'l-fırak, Kitâbu'l-fırak ve't-tevarih, Kitâbu'l-muhtasar.* Yemenî, İsmailîlerin kurduğu devletin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşadığı için eserinde onlar hakkında yazdığı çok önemli ve gizli bilgiler vardır.[63] Asırlardır farklı fırkalar üzerinde odaklanmış düşünce geleneğinin dikkatini Bâtınîliğe çekmiştir. Bu özellik eserin asıl yazılış sebebidir ve eserin orjinalitesi de buradan gelmektedir.[64]

Yemenî'nin eserinde fırka ve konu merkezli iki model tercih edilmiştir. Yetmiş üç fırka tasnif sistemini kullanan müellif, asıl fırka sayısını; Havâric, Mürcie, Mu'tezile/Kaderiyye, Şîa/Râfızıyye ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olmak üzere 5 (beş) olarak vermiştir. Dört bid'at fırkası 18'e ayrılarak 72 sayısı bulunmuş ve Ehl-i Sün-

59 *Aynı eser*, s. 91.

60 *Aynı eser*, ss. 96-145.

61 *Aynı eser*, ss. 146-156.

62 *Aynı eser*, ss. 174-177.

63 Ümüt Toru, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 10.

64 *Aynı eser*, s. 40.

net'le birlikte 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşılmıştır 4x18+1=73. Fırka ismi ve sayısı konusunda İbn Hazm'ın metodu izlenmiştir, ancak alt kollarda farklılıklar söz konusudur.[65]

Yemenî'nin eseri, fırka ve konu merkezli yazıcılık modellerini bir arada uygulayan tek eser olması nedeniyle sonraki teliflere de örneklik teşkil etmiştir. Sözgelimi Seksekî'nin *el-Burhan fi marifeti akâidi ehli'l-edyân* isimli eseri bunun özeti gibidir.[66] Abdullah b. Esad el-Yafiî (768/1364), *Merhemu'l-ileli'l-mu'dıla* adlı eserinde yetmiş üç fırkayla ilgili bölümün özetini yapmıştır. Bâtınîlerle ilgili yazdıkları da Yemenî'den alınmıştır.[67]

Klasik dönem İslâm Mezhepleri Tarihi yazıcılığının niteliği hakkında, yukarıda yaptığımız örneklendirmeler ışığında genel bir değerlendirme yaptığımızda ana hatlarıyla şöyle bir tablo çizilebilir:

Mezhepleri ele alışta, normatif teolojik bir yaklaşım sergilenmiştir. Fırkalar incelenirken görüşlerinin doğruluğu ve yanlışlığı esas alınmıştır. 73 (yetmiş üç) sayısı esas alınmak suretiyle bid'at fırkaları ve hak olan fırka ya da hidayet fırkası gibi bir yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Yapılan bid'atçi fırkalar tasnifiyle reddiyeci ve dışlayıcı bir uslup benimsenmiştir. Bunun amacı, bid'at ve hevâ ehli fırkaların ürettiği ve yaygınlık kazanmasına sebep oldukları inançlara yönelik kuşkucu bir tarz benimsemek ve insanların hakikatı bulmalarını sağlamaktır. Bu dönem makâlât ve fırak kitaplarında isimlendirme, temel görüşler ve bu görüşlerin ne kadar doğru olduğu oldukça kuşkuludur. Mezheplerin isimlendirilmesinde şahıs ismine bağlılık, doğdukları yerin dikkate alınması, aşağılama kastı ve bir olayla ilintilendirme gibi ölçütler esas alınmıştır. Eserlerde bid'at fırkası olarak nitelendirilen mezheplerle ilgili ayet ve hadislerden destek alınmıştır. Şahıs, mekân, zaman ve liderler bazında bir derinleşme söz konusu değildir. Şahıs un-

65 *Aynı eser*, s. 51.

66 *Aynı eser*, ss. 119-121.

67 *Aynı eser*, s. 11.

suru fırka liderlerinin ismiyle sınırlı kalmış ve bu konuda bir açılım sağlanmamıştır. Fırkalar doğdukları ve teşekkül ettikleri dinî, siyasî ve kültürel bağlamdan bağımsız olarak ele alınmıştır. Mezheplerin doğduğu ve geliştiği süreçlere ilişkin tarihlendirme boyutu oldukça eksik kalmıştır. Fırkaların İslâm düşüncesindeki yeri ve sağladıkları katkı pek dikkate alınmamıştır. Daha çok müellifin mensup olduğu mezhebe göre nerede durdukları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Klasik dönem İslâm Mezhepleri Tarihi yazıcılığının temel nitelikleri görüldüğünde İslâm Mezhepleri Tarihi'nin bir bilim olarak konu ve alanına göre ne şekilde tanımlanacağıyla ilgili önümüzde pek fazla örnek bulunmamaktadır. Günümüzde bu meseleyle ilgili ilk tanım Fığlalı tarafından yapılmıştır. Bu tanımlamada hem fikirler hem fırkalaşmalarla ilgili süreçlere vurgu vardır. Fığlalı'nın yapmış olduğu tanıma göre İslâm Mezhepleri Tarihi, "İslâm düşüncesinin veya başka bir ifadeyle "fırkalaşma" veya "zümreleşme" faaliyetlerinin gelişme seyrini esas alan"[68] bir bilim dalıdır. Onat'ın Mezhepler Tarihi tanımı ise şöyledir: "İslâm Mezhepleri Tarihi, siyasî ve itikâdî gayelerle vücud bulmuş 'İslâm'ın Düşünce Ekolleri' diyebileceğimiz beşeri oluşumları, bilimsel yöntemlerle inceleyen bir bilim dalıdır."[69]

Sönmez Kutlu, bu tanımlardan daha kapsamlı bir tanımı şu şekilde yapmaktadır:

> "İslâm Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasî ve itikâdî gayelerle vücud bulmuş "İslâm Düşünce Ekolleri" diyebileceğimiz beşerî ve toplumsal oluşumların doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslâm düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici

68 Fığlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *s.* 369.

69 Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", s. 236.

metodla ve tarafsız bir gözle inceleyen bir bilim dalıdır."[70]

İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalındaki metodoloji meselesi, alanının modern çağda bilim olma niteliği kazanabilmesi açısından oldukça önemli bir konudur. Klasik ve yaşayan mezhepler ve çağdaş İslâmî akımlar konusunda bilimsel, sistematik, savunulabilir, tarafsız ve güvenilir bir bilginin hangi yöntemle üretilebileceği, incelenmeye değer bir husus olarak önümüzde durmaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihi, sözü edilen ilkeler ışığında her mezhebi olduğu gibi ele alır, başta mezhebin kendine ait kaynakları ile kendi tezlerine müracaat eder. Bu çerçevede objektif bir yaklaşım göstermeye çalışır. Mezheplerin görüşlerini ise tarihsel bağlamı, siyasî, içtimaî, kültürel, ekonomik ve dinî temelleri etrafında ortaya koyar. Bunu yaparken diğer ilmî disiplinlerin metodolojisinden, araştırma tekniklerinden ve bilimsel tecrübelerinden yararlanmayı da ihmal etmez.

70 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 396.

BİRİNCİ BÖLÜM
OSMANLILAR DÖNEMİNDE
MAKÂLÂT VE FIRAK GELENEĞİ

1. KURULUŞUNDAN GELİŞİMİNE OSMANLI'DA DİN VE DİNÎ İLİMLER

Araştırmamız açısından Osmanlı makâlât ve fırak geleneği ya da bu süreçte İslâm Mezhepleri ile ilgili yapılan çalışmalar ve bu eserlerde takip edilen metot önem arz etmektedir. Buna geçmeden önce Osmanlılar dönemindeki din ve devlet ilişkisinin ve dinî ilimlerin konumunun tespiti, meselenin net olarak ortaya konulması açısından yararlı olacaktır.

1.1. Osmanlı'da Din ve Devlet İlişkisi

Osmanlı döneminin sosyo-kültürel konumu, politik refleksleri ve dinî düşünce geleneği, büyük ölçüde Selçuklulardan gelen mirasın izlerini taşır. Selçuklu Devleti'nin güçlü veziri Nizamülmülk'ün uygulama fırsatı bulduğu askerî, siyasî ve dinî alanı düzenleme projesi, sadece kendi döneminde değil bir sonra-

ki güçlü Anadolu devletinin dinî ve siyasî yaşamında da etkilerini göstermiştir.

Nizamülmülk, Selçuklu Devleti'ne hizmet verebilecek savaşçı Türk boylarından oluşan bir askerî güç, devlet idare ve bürokrasisinin örgütlenmesini sağlayacak kurumsal bir yapı ve Maverdî'nin meşrulaştırdığı siyasî teorilerden beslenen bir siyasal sistem öngörüyordu. Bu askerî, bürokratik ve siyasî yapılanmanın yanı sıra dinî alanda da bir dizi proje hayata geçiriliyordu. Selçuklu Devleti, hilafet kurumunun tarihsel devamı niteliğindeydi ve ümmet-devlet birliğine dayanan bir ideolojiyi benimsiyordu. Selçuklular hem devletin idarî mekanizması hem de toplumun örgütlenmesi anlamında İslâm Medeniyeti'nin geleneksel kalıplarına bağlı kaldılar. Nizamülmülk'ün vilayet merkezînde kurduğu medreseler/üniversiteler, Ehl-i Sünnet geleneğinden gelen fakihleri, düşünürleri ve eğitimcileri bekliyordu. Nizamülmülk'ün çevresinde bulunun seçkin âlimlerin başında bu mezhebe mensup olan Ebu Meâlî el-Cüveynî (478/1085) ve Gazalî (505/1111) yer almaktaydı. Medreselerde görevlendirilecek kişilerde de bu mezhebe bağlı olmaları koşulu aranıyordu.[1]

Selçukluların dinî politikalarının esası, Sünnîliği savunmak ve bu yönde devlet içerisinde illegal faaliyetlerin odağı haline gelen İsmailîliğe/Bâtınîliğe ve diğer akımlara karşı mücadele vermekti. Ehl-i Sünnet anlayışının güçlenmesinde ve yaygınlık kazanmasında medrese âlimlerinin önemli rolü olmuştu. Bu geleneğin Osmanlılar dönemi yönetim-ulemâ ilişkisinin şekillenmesinde ve uygulanışında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı medreselerinde, sünnî anlayış ulemâ tarafından temsil edilmiş, sözgelimi Kemal Paşazâde ve Ebüssuûd Efendi gibi âlimler Sünnî İslâm inancının tüm alanlarda hâkim olması için yoğun çaba göstermişlerdir. Selçuklular döneminde üst düzeye çıkan Şiîlik ve Sünnîlik arasındaki mücadele, sonraki dönemde de farklı düzeylerde de-

1 Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul 1992, ss. 38-39.

vam etmiştir.

Osmanlıların devlet yönetimi ve halkın devlete yönelik görevleri ile ilgili konularda değer verdikleri ve referans aldıkları eserlerin, Gazneli Mahmud'un ve Selçuklu sultanlarının istekleri üzerine yazılmış olan *Siyasetnâme* ve *Nasihatnâme*'ler olduğu bilinmektedir. Bunlardan Keykavus İbn Kabus'un *Kabusnâmesi*, II. Murat'ın arzusu üzerine Mercimek Ahmed tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve sultana sunulmuştur. Nizamülmülk'ün *Siyâsetname*si de bu dönemde Osmanlı elitlerince biliniyordu. Feridüddin Attar'ın eseri *Pendnâme* de Kanunî iktidarında Türkçe'ye çevrilmişti. *Pendnâme* sadeliği ve yoksulluğu övücü bir dil kullanırken *Kâbusnâme* meşruluk kazanmış olan serveti savunmaktaydı.[2]

Osmanlılarda şeriattan bağımsız olarak ortaya çıkan geniş kanun yapma faaliyeti, bu nasihatnamelerde yer alan fikirleri izlemiştir. Büyük sultanların hizmetindeki bürokratlar, nasîhatu selâtin (hükümdarlara öğüt) edebiyatı içinde, sadece hükümdarları aydınlatmakla kalmamış aynı zamanda bürokratlara ve devlet adamlarına da kamu yönetiminde yol göstermiştir. Sistem içerisinde adalet mekanizmasının merkezî bir rol üstlendiği dikkat çekmektedir. Sarayın en göze çarpan yeri Dâru'l-adl denilen adalet kulesi veya cihannümâ olmuştur. Edirne'de ve İstanbul'da bulunan bu sembolik yapılar, tüm saraya hâkim bir konumda bulunmakta ve sembolik anlamda bütün ülkeyi gözetlemektedir. Divân-i Hümayun, bizzat padişahın başkanlık yapması gereken bir yüksek adalet divanı sayılırdı. Her seviyede İnsan buraya gelerek devleti temsil edenlere karşı şikâyetlerini şahsen ifade edebilirdi.[3]

Osmanlı Devleti'nin siyaset felsefesi açısından yararlandığı müellifler ise Şiî İmâmiyye düşüncesinin savunuculuğunu yapan ve aynı zamanda eski Yunan düşüncesine vukûfiyeti ile bilinen Nâsıruddin Tusî (672/1273) ve Safevîler dönemi hikmet ekolünün

2 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Ankara 2000, s. 94 vd.

3 Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul 2000, s. 46.

temsilcilerinden Celâleddin Devvânî (908/1502)'dir.[4] Fatih döneminin etkin âlimlerinden olan Tursun Bey, yönetenle yönetilenler arasındaki ilişkilerin niteliğini tespit ederken Farabî ve Tusî'den yararlanmıştır. Devvânî'nin eseri ise Taşköprülüzâde tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Osmanlı ulemâsınca rağbet görmüştür.[5]

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren siyasal erk meşruiyetini pekiştirme adına ulemânın desteğine talip olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak ulemâ sınıfı, servet edinme ve ilmî rütbesini geliştirme açısından her daim güvenceli bir konuma sahip olmuştur.[6] Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sürecinde yöneten ve biat edilen Sultan modeli ile biat eden, öğüt veren ve fetva veren âlim modeli birbirleriyle bağlantılıydı. Osman Bey, şer'î meselelerde Edebâli'ye başvurmakta ve siyasî işlerde istişare mekanizmasını işletmekteydi. Osmanlı fetihleri ve Anadolu'da siyasal birliğin yeniden kurulmasında din ve devlet işlerinin uyumlu yürümesi oldukça etkili olmuştur. Selçuklu mirası cami, medrese ve vakıfların yaşatılması ve aktif işbirliği birçok sorunun üstesinden gelinmesini sağladı. Orhan Bey zamanında İznik'te ilk Osmanlı medresesi kurulduğu zaman başına tahsilini Mısır'da yapmış bir âlim getirilmişti.[7] II. Murad tahttan güçlü devlet adamlarının vesayetiyle oğlu lehine feragat edip Bursa'ya çekildiğinde etkili devlet adamlarından biri sultanlara kuşaklar boyu hizmet etmiş bir aileden gelen Çandarlı Halil Paşa, diğeri ise dinî kurumların seçkin şahsiyeti Molla Hüsrev'di.[8]

Yıldırım Bayezid 1394'de Rum sultanı ünvanının tanınması hakkını halifeden, İslâm dünyasının en yüksek siyasî ve dinî önderinden aldı. Halifelik kurumu, Bağdat'ın 1256'da Moğollar tara-

---

4 Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000, s. 105, s. 150.

5 Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 96.

6 İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul 2001, s. 75.

7 Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 81 vd.

8 Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev.: İsmet Özel, İstanbul 1997, s. 48.

fından işgal edilmesinden bu yana Memlûk sultanının Kahire'deki sarayında temsil edilmekteydi. Bu unvanla birlikte Bayezid, büyük bir İslâm devletinin padişahlığına yükselmiş oldu.[9] Balkanlardaki sosyo-ekonomik ve dinî durum, İslâm geleneğinin merkezî hükümetin yönetim tarzını güçlendirme yönünde referans alınması, Bayezid'ın imparatorluk kurma teşebbüslerine olumlu yönde etkiledi. Osmanlıların dinî hoşgörüsünün, daha az yük getiren vergi sistemlerinin İslâm'la bağlantılı olduğunun bilincinde olan dış unsurlar Osmanlı yönetimini tercih etmede[10] bir sakınca görmediler. Yıldırım Bayezid, ulemâ-bürokrat Çandarlı Ali Paşa eliyle hazineyi genişletme, yeni vergiler koyma, vakıfların ulemâdan alınıp devlet yetkisine oradan da askerî sınıfa verilmesi, defter ve tahrir usûllerinin uygulanması, kadılık kurumunun ıslahı gibi birçok yeniliklere imza atmıştır. Bu bürokratik genişleme ile birlikte bazılarınca şeriatın çiğnenmiş olduğu savunulsa da Bayezid döneminde Mısır ulemâsı nezdinde saygın bir konumu bulunan ve Osmanlı'nın ilk müftüsü sıfatıyla anılan Molla Fenârî (854/1430), devlet işlerinde etkili biri olmuştur. Devletin yüksek çıkarları ve askerî ihtiyaçlar diğer kaygılardan öncelikli bir konuma geçmiştir.[11]

İstanbul'un fethi ile Kanunî yönetimi arasındaki dönemde sistemin unsurları teşekkül etmeye başladı. Osmanlı eğitim ve bürokratik kurumları kendine özgü biçimlerini aldılar. Küçük bir beylik olan Osmanlı büyüyerek askerî, idarî, hukukî, malî kurumlarla yönetilen ve çeşitli halklardan oluşan bir cihan devleti haline geldi. Artık Oğuz töresiyle sınırlı kalınamazdı. Yeni bir perspektifle evrenselci hâkimiyet teorileri geliştirildi. Bir ihtiyaca binaen gelişen bu kurumsallaşma, dinî alanda da resmi dinî kurumların geliştirilmesi ve güçlendirilmesi şeklinde olmuştur. Böylece Osmanlı toplumunda, reaya nezdinde güçlü olan halk İslâmı yanında fıkıh

9 *Aynı eser*, s. 44.

10 *Aynı eser*, s. 40.

11 İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 31.

İslâmı[12] yani resmî/kitabî din anlayışı da güç kazanmış ve aralarındaki sosyal mesafe giderek derinleşmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu sayılan Fatih, biri reaya diğeri devlet teşkilatı için idare, maliye ve ceza alanlarını kapsayan iki kanunname çıkarmıştır. Yasa ve kanun hükümdarı olan Fatih, Osmanlı hukuk anlayışı ve kanunları üzerinde de kesin ve sürekli bir etki yapmıştır.[13] Ayrıca eğitim sisteminde ve medrese teşkilâtında dikkat çeken atılımlar gerçekleşmiştir. Fatih'in kendi adına yaptırdığı cami, her cephesinde yer alan dörder medrese ile sahn-ı semâniyeyi oluşturuyordu. Burası temel dinî ilimleri tedris etmesi yönünden İlahiyat, İslâm hukuku ve Arap edebiyatı Fakültesi mesabesindeydi. İhtiyaca binaen sonradan Tıp, Riyâziye Fakülteleri ve Dâru'l-hadis isimli medreseler inşa edilmiştir.[14] Fatih düşüncelerini geliştirme ve uygulamaya koyma hususunda cesur bir siyaset izlemiştir. İstanbul'un fethinden sonra zenginlere güzel kamu yapıları, hamamlar, hanlar, çarşılar, dükkanlar ve camiler inşa etme emri vermiştir. Bu dönemden itibaren misafirhaneler, hastane, darülaceze, medrese gibi kurumların mali yükünü karşılayacak vakıf sistemi kurulmuştur.[15]

Osmanlı'da din ve devlet ilişkisinin kırılma noktalarından en önemlisi, Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasındaki iktidar kavgasıdır. Yavuz, öncelikle Safevîlerle yaptığı mücadele için meşruiyet zemini oluşturma yolunu seçti. Dinî açıdan onlarla savaşmanın gerekliliğini ortaya koyan fetvalar almaya gayret etti. Bu yönde ona Hamza Saru Görez (918/1512) ve Kemal Paşazâde (940/1533)'nin verdiği fetvalar büyük bir destek oldu. Savaş psikolojisiyle hareket etmenin neticesinde Kızılbaşlık kavramına birçok olumsuz nitelikler yüklendi. Bu süreç Kızılbaşlık meselesinin siyaset alanından din alanına taşınması anlamına gelmekteydi. Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail'in mücadelesi, bir anlamda Sünnî-

12 Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, ss. 111-112.
13 İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 33.
14 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1984, s. 33.
15 Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, s. 53.

lik Şiîlik zeminine taşınmıştır. Tarih iki profilin şekillendiğine ve asırlar ötesine taşındığına tanık oldu: Ehl-i Sünnet'in hâmisi Yavuz ve Şiîliğin savunucusu Şah İsmail. Bu iki hükümdarın mücadelesi sonrasında, Osmanlı toprakları içinde kalan Türk boyları Kızılbaş olarak varlıklarını sürdürdüler. Safevîlerin idaresinde kalanlar ise Şiîleştirildiler.[16]

Yavuz Selim, Şah İsmail ve ardından Memlûkluları yenince rakipsiz olarak sünnî İslâm dünyasının hâkimi durumuna geldi. Memlûk topraklarını ele geçirmekle Osmanlılar, Müslümanlar için en kutsal yerler olan Mekke ve Medine'nin savunucusu rolünü devraldılar. Artık Osmanlı padişahı en yüksek dereceli müslüman hükümdardı, unvanı da Hâkimu'l-Harameyn ya da Hâdimu'l-Harameyn olmuştu. Bu niteliği sebebiyle İslâm topraklarına göz dikenlere ve istilacılara karşı büyük bir yetki kullanım hakkı vardı.[17]

Kanunî döneminde de aynı dinî ve siyasî politikanın izlendiği görülmektedir. Kanunî zamanının en büyük İslâm hükümdarıydı. Mekke ve Medine'nin toprakları içinde bulunması itibarını artırmış ama bunun yanı sıra bir dizi ağır sorumluluklar yüklenmişti. Bunların en başta geleni hac yollarının güvenliğini sağlamaktı. Bu çaba Osmanlıları Portekizlilerle Hint Okyanusu'nda ve Moskoflarla Volga havzasında ciddi çatışmalara götürdü.[18] Kanunî'nin başka mücadele alanları da vardı. Osmanlıların Tebriz'den çekilmesiyle Safevî-Osmanlı çekişmesi bitmemişti. Ebû Hanife'nin mezarının bulunduğu Bağdat Safevîlerin elinde bulunuyordu. Sultan Süleyman 1534'de Abbasi hilafetinin sembolik başkenti Bağdat'a törenle girdi. Ebû Hanife'nin makamı, camisi ve medresesiyle birlikte yeniden inşa edildi. Ayrıca Abdulkadir Geylânî'nin türbesi yaptırıldı. Bağdat, Necef, Kûfe ve Kerbelâ'daki Ehl-i Beyt makam-

16 Daha geniş bilgi için bk. Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyat (Alevîliğin Teolojisi Özel Sayısı)*, Ankara 2003, c. VI, sayı: 3, ss. 111-126; Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, ss. 57-90.

17 Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 62.

18 Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, s. 62.

larına saygı ifadeleri öne çıkarılarak kuşatıcı ve bütünleştirici konum yerleştirilmeye çalışıldı.[19]

Devleti cihan İmparatorluğu haline getiren Kanunî'nin ölümü sırasında Macaristan, Yugoslavya, Arnavutluk, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Ukrayna, Kırım, Türkiye, İran, Irak, Suriye, Lübnan, Ürdün, İsrail, Suudi Arabistan, Yemen, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir gibi ülkeler Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içindeydi. Böylesi geniş bir coğrafî bölge ve bu derecede kalabalık insan topluluğu, dayanak noktasını ve gelişimci ruhunu Orta Asya kültürü ve İslâm geleneklerinden alan bir yönetim sistemiyle kontrol edilebiliyordu.[20]

Osmanlı medreselerinin statülerini ayrıntılı bir şekilde düzenleyen ve Kanunnâme-i Âl-i Osman olarak isimlendirilen kanunlar manzumesi Kanunî Süleyman iktidarında hazırlanmıştır. Bu Kanunnâme'nin hazırlanmasında Sultan'a devrin büyük âlimlerinden Kemal Paşazâde ve Ebüssuûd yardımcı olmuşlardır. Bu kanunnâmelerde bildirilen hükümlerin tamamı İslâm Hukuku'ndan alınarak Hanefi mezhebine göre tanzim edilmiş ve örfî hukuk da İslâm Hukuku'na uyması şartı ile alınmıştır. Ebüssuûd Efendi, Sultan Selim tarafından Şeyhülislâmlığa getirildi ve Kanunî Sultan Süleyman döneminde de bu görevi yürüttü. Kanunî'nin siyasetini ve Kanunnâme'nin ilanlarını onaylayan fetvaları sayesinde kurumun çizgisini belirledi. Devlet için daimi kanun ve yasaların oluşturulduğu bu dönemden sonra fetva makamı Şeyhülislâmlık adıyla diğer organlar, idareler, bürolar ve görevler gibi idare ve kanun kurumunun kapsamına alındı. Kanunnâme olarak bilinen bu yasalar, Tanzimat Dönemi'ne kadar sürdü.[21]

Kanunî'den sonra Şeyhülislâm başkentteki ulemâ heyetine de başkanlık yapıyordu. Başkentin ve önemli şehirlerin müftilerinden, kadılarından, müderrislerinden, mescid imamı, ha-

19 Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 65.

20 Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, s. 68.

21 Kevserânî, *age*, s. 97.

tip, vaiz ve müezzinlerinden oluşan elit İslâmî heyet başkanlığına yine Şeyhülislâm getirildi. Bu heyet ile mescidlerin, zaviyelerin, tekkelerin, hastahanelerin, okulların ve diğer hayır kurumlarının giderleri devletin bu sosyal-dinî kesime ayırdığı vakıfların gelirlerinden karşılanıyordu. Bu İslâmî heyet siyaset, ekonomi ve kurumun gölgesi altında siyasetin hizmetinde ideolojik bir rol oynamıştır. Fakih, aşama aşama sultanın idari ve askerî yapısından olan bağımsızlığını ve imtiyazlarını yitiriyordu. Mevcut sistemin ideolojisiyle bütünleşiyorlardı. Böylece âlimlerin ve din adamlarının siyaset alanına ve yöneticilere olan etkisi azalmıştır.[22]

Resmî din kurumuna girmeyerek siyasetten el etek çekip eğitime ve eser yazımına yönelen Kanunî'nin çağdaşlarından Hanefi fakihi Muhammed el-Birgivî Efendi (981/1573) ve Necmuddin el-Gazzî (1061/1651) gibi müderrisliği bırakan ya da bu görevden azledilen bağımsız âlimler vardı. Özellikle Birgivî takipçileri olan devlet muhalifi bir oluşumun önderi konumundaydı. Birgivî ve takipçisi Kadızâdeliler, dince taassubu benimsemişler ve Osmanlı toplumunda tespit ettikleri yirmi bir bid'ata karşı camilerde vaazlarıyla savaş açmışlardı. Bir İslâm devleti olarak Osmanlı Devleti, esas itibariyle şeriatın üstünlüğü ilkesini izlemiştir. İlk Osmanlı sultanları hukukî kurallar koyarken hatta önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlardır. Sonraki dönemlerde aynı amaç doğrultusunda Şeyhülislâmlık makamını kurmuşlardır.[23]

Osmanlı Devleti'nin hukuk sistemi ve sosyo-politik örgütlenmesi, biri örf kurumuna, diğeri şer'i kanun ve ilkelere olmak üzere iki temele dayanıyordu. Bu ikili yapı, aslında çok daha geneli içine almaktadır ve İslâm medeniyetinin doğuş sürecinin de katalizörüdür. Ama zamanla örfî hukukun alanı, şer'î hukukun lehine daralmıştır. Bunun yanı sıra yine zaman aşımıyla birlikte Osmanlı devleti bürokratik, ekonomik, askerî kurumlarında olduğu gibi dinî kurumlarında da bir çürüme yaşamaya başlamıştır. Müftü ve

22 Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, ss. 99-100.

23 İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 39.

kadılar, dinî samimiyetleri ve ilmî yönleri açısından sorgulanmıştır. İmparatorluğun doğuş ve gelişim sürecinde din/dinî kurumlar ve devlet arasında görülen güçlü ve seviyeli ilişkiler ağı yerini çıkara dayalı birlikteliklere bırakmıştır.

1.2. Osmanlı'da Dinî İlimlerin Konumu

Osmanlı döneminin dinî yapısını ve genel ilimler yelpazesi içinde dinî ilimlerin konumunu tespit etmek için ilk planda başvurulabilecek birkaç eser dikkat çekmektedir. Bunların başında Molla Lütfî'nin (900/1495) *Risâle fi mevzuâti'l-ulûm* isimli risâlesi, Ahmed Taşköprülüzâde'nin (968/1561) *Mevzuâtu'l-ulûm* adlı kitabı ve Katip Çelebi'nin (1017/1609) *Keşfü'z-zunûn* isimli eseri gelmektedir.

Risâle fi mevzuâti'l-ulûm isimli risâlesinde Molla Lütfî,[24] *"Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."* (En'am, 6/59) ayetinden hareketle birçok ilimden söz etmektedir. Taşköprülüzâde ve Katip Çelebi de ilimleri sınıflandırırken bu tasnif sisteminden yararlanmıştır. Molla Lütfî, bu eserinde bütün Arapça ve şer'î ilimleri tanımları, başlangıçları, ilkeleri ve amaçları açısından tasnif eder. Tasnife giren ilimlerin büyük bir çoğunluğu dil, edebiyat, Kur'an, hadis ve fıkıh alanlarına dairdir. Bunların yanı sıra münazara, mübahasa, dua ve ahlâk konularıyla ilgili ilimler de yer almaktadır. Molla Lütfî eserin sonunda iddialı bir şekilde yaşadığı zamana kadar âlimlerin duymadığı inceleme ve araştırma kurallarını belirlediğini söylemektedir. Bu ilke ve kurallar çerçevesinde ilim yapılabileceğini ifade etmektedir. Bu eserde, felsefe, matematik ve tabiî ilimler tasnif edilmemiştir.[25] Eserin son satırlarında, risâlede

---

24 Osmanlı döneminin önemli bilginlerinden biri olan Molla Lütfî, Sinan Paşa'dan mantık, felsefe ve kelâm, Ali Kuşcu'dan matematik dersi almıştır. Zındıklık ve ilhad suçlarından yargılanmış ve idam cezasına çarptırılmıştır. İdamından önce halka karşı ilhadla ilişkisi olmadığını söylemiş ve kelime-i şehadet getirmişse de infâzdan kurtulamamıştır. Bk. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye fi devleti'l-Osmaniyye*, ss. 281-283; Orhan Şaik Gökyay-Şükrü Özen, "Molla Lütfî", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, ss. 255-256.

25 Daha geniş bilgi için bk. Lütfullah b. Hasan et-Tokatî Molla Lütfî, *Risâle fi mevzuâti'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp. Beşir Ağa, no: 152, vr. 35-48; Orhan Şaik

verilen şer'i ilimlerin sayısının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine ve "ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı" hadisine uygun bir şekilde tespit edildiğini[26] söylemesi, yetmiş üç fırka hadisinin sadece fırkaların tasnifinde değil ilimlerin sayısını belirleme konusunda da kullanılmış olduğunu göstermesi açısından oldukça ilginçtir.

16. Yüzyıl âlimlerinden Ahmed Taşköprülüzâde de *Mevzuâtu'l-ulûm (İlimlerin Konuları)* isimli bibliyografik ve ansiklopedik nitelikteki kitabında ilmî disiplinlerin tarihçesini vermiş, ortaya çıkış ve gelişim süreçlerini incelemiş, bilimleri tasnif etmiş, genel konuları tespit etmiş ve her alanla ilgili başvurulacak literatürü ortaya koymuştur. Yazar bu eserinde ulemânın zenginliğin etkisiyle gerçek görevinden uzaklaştığını anlatmış ve bilgiyi, mevki ve zenginlik aracı olarak kullanan ulemâyı sorgulamıştır.[27] Bu dönemin yapısı incelendiğinde klasik çağın güçlü eserlerinin değil hâşiyeler ve onların hâşiyelerinin yaygın olduğu görülecektir. Genel ilmi zihniyet açısından bakıldığında Osmanlı'nın ilk doğuş ve gelişim döneminin aksine Farabi'den İbn Sina'ya kadar uzanan felsefe geleneğini şer'î ilkelere aykırı bularak yargılama ya da kötüleme söylemi öne çıkmaktadır. Taşköprülüzâde, Osmanlı medreselerinde okutulan bu eserinde yaptığı ilimler tasnifinde, 7 (yedi) ana bölümden dördüncü devha olarak "A'yâna İlişkin İlimler (Felsefî İlimler ve Şer'î İlimler)" başlığına yer vermiştir. Bu başlık altında bulunan İlahî ilimler arasında *İlmu makâlâti'l-fırak* ismini zikretmiştir. Taşköprülüzâde, bu isimle yer verdiği Mezhepler Tarihi ilmini "ilâhî akîdelerle alâkalı bâtıl mezhepleri inceleyen bir ilimdir"[28] şeklinde tanımlamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla tam anlamıyla müstakil bir ilim olamayan "fırkalar ilmi" bu dönemde İslâm kelâmı içinde değerlendirilmiştir.

Gökyay, *Molla Lûtfi*, Ankara 1987, s. 31.

26 Molla Lütfî, *Risâle fi mevzuâti'l-ulûm*, vr. 48b.

27 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâti'l-ulûm*, Beyrut 1985, ss. 16-37.

28 *Aynı eser*, s. 298.

Osmanlılarda dinî ilimleri, bibliyografik ve ansiklopedik formatta ele alan diğer bir önemli eser ise 17.yüzyıl düşünürü Kâtip Çelebi'nin yazdığı *Keşfü'z-zunûn*'dur. Bu yapıt, İslâm medeniyetinin ve Osmanlı düşünce geleneğinin önemli eserlerinden biri olarak dikkat çekmiştir. On beş binden fazla kitap isminin yer aldığı bu eserde -Taşköprülüzâde'nin yaptığı gibi- ilimlerin tasnif edildiği ve her ilim dalı hakkında genel bilgiler verildiği görülmektedir. Eserler ve ilim dalları alfabetik sıra gözetilerek ele alınmıştır. Eserin mukaddimesinde bilginin tanımı verilerek ilimlerin ortaya çıkış süreçleri, gelişimi, ilgili oldukları alanlar, ilmin genel sorunları, amacı, ilimlerle ilgili yapılan tasnifler, bu tasniflerde izlenen metot, bilimin İslâm düşünce geleneğindeki yeri ve katkıları irdelenmiştir.[29]

Kuruluş ve gelişim süreci esas alındığında Osmanlı ilim geleneği diğer alanlarda olduğu gibi Selçuklu'dan gelen ilmî zihniyetin izlerini taşımaktadır. Selçuklu döneminde var olan sufî eğilim ve cereyan eden felsefe-kelam tartışması, Osmanlı devletinde de gündemde kalmayı sürdürmüştür. Fahreddin er-Razî ile Nâsıruddin Tusî gibi felsefî eğilimi olan düşünürler, Osmanlı'da her zaman okunan ve yorumlanan kişiler olmuşlardır.

Osmanlı'da felsefî ve akılcı ekolün en önemli ismi, İznik'te Orhan Gazi'nin yaptırdığı medreseye tayin olunan ilk müderris unvanını kazanan Davud el-Kayserî (751/1350)'dir. İbn Arabî'nin *Fususu'l-hikem* isimli eserini şerh etmiş ve başına da tasavvuf ilminin usûllerini açıklayıcı bir mukaddime koymuştur.[30] Akılcı ve felsefî eğilimin bir diğer ismi de II. Murad döneminde ilk Şeyhülislâm (müfti'l-enam) olan Molla Fenârî'dir. Davud el-Kayserî'den ders almıştır. Muhyiddin Arabî'nin Vahdet-i vucut felsefesinin etkisinde kalmış ve bu konuya ilişkin *Risâle fi beyâni vahdet-i vucud*

---

29 Daha geniş bilgi için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esamii'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut 1990, ss. 1-58.

30 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye fi devleti'l-Osmaniyye*, İstanbul 1985, s. 7; Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri*, Ankara 1997, s. 36.

isimli bir de eser telif etmiştir.[31] Molla Fenârî, Osmanlı ilim geleneğinin kurucusu olarak kabul görmüştür. Temel din ilimlerini akâide ilişkin olarak kelam ilmi, zâhirî amellere ilişkin olarak fıkıh ilmi şeklinde tasnif etmiştir. Manevî halleri amelî açıdan ele alan tasavvuf ilmiyle ontolojik gerçekliği konu edinen mükâşefe ilmini de ilimler kategorisine sokmuştur. Metafizik düşüncede aklî ve naklî bilgiyi irfanî bir düzeyde telif etme çabası vardır. Onun bilimsel zihniyetine göre din ilimleri olarak fıkıh ve kelâm, felsefî analiz ve teorik kanıtlama yöntemi olarak mantık, vahdet-i vücûd metafiziği olarak tasavvuf, dinî ve aklî meşruiyet sorunu yaşamadan bir arada bulunabilir.[32]

Osmanlı'da kuruluştan itibaren inşa edilmeye başlanan medreselerde belli bir sistem yerleştirilmeye çalışılmış ve ulemâ sınıfı teşvik edilmiştir. Ulemâ sınıfında kadılar, müderrisler, kadılık bekleyen mülazîmlar, imam ve hatipler yer almıştır. Medreselerin ve mensuplarının bağlı bulunduğu kurum ise Şeyhülislâmlık (Meşihât) makamıdır. Osmanlıların en önemli medreseleri İznik, Bursa ve Edirne idi. Edirne başkent olduktan sonra II. Murad zamanında cami, medrese ve dâru'l-hadis kurumlarıyla merkezî bir konum kazanarak tedris ve tahsisatıyla üst bir düzeye ulaşmıştır.[33]

Fatih döneminde medrese programı yeniden düzenlenmiştir. Hâşiye-i tecrid, miftah, kırklı haric, dâhil, sahn-ı seman, altmışlı

---

31 Molla Fenârî (834/1431), Osmanlı döneminin en güçlü ve büyük bilginlerindendi. İlk öğrenimini bitirdikten sonra döneminin en büyük bilginleri olan Alâeddin Esved, Ekmeleddin el-Babertî ve Cemaleddin Aksarayî'den ders aldı. Seyyid Şerif el-Cürcânî ile birlikte Mısır'a gitti ve orada şer'i ilimleri tahsil etti. Birçok ilmî alanda faaliyet gösterdi. Molla Fenârî daha sonra Bursa, Hicaz ve Mısır'da çeşitli medreselerde dersler okuttu. Osmanlı sultanı II. Murad, onu 1424 yılında ilk defa Şeyhülislâmlık görevine getirdi. Yüzden fazla eser yazdığı rivayet edilmektedir. Bu bağlamda *Fusûlü'l-bedâyi fi usûlü'ş-şerâyi*, *'Aynü'l-a'yan*, *tâ'lika 'alâ Istılahati's-sûfiyye*, *Şerhu muhtasari'l-mevâkıf* gibi eserleri zikredilebilir. Öğrencileri arasında Kâfiyeci, Emir Sultan, Molla Yegân, İbn Hacer el-Askalânî gibi isimler vardır. Daha geniş bilgi için bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye fi devleti'l-Osmaniyye*, ss. 24-29; Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, ss. 247-248.

32 Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, c. 30, ss. 247-248.

33 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 2-3.

medreseler olmak üzere çeşitli bölümler ihdas edilmiştir. Bu bölümlerde tefsir, usûlü fıkıh, kelâm ve arap dili dersleri okutulmuştur. Latince'den birçok eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir.[34] Bu süreçte Osmanlı eğitim kurumları gelişmiş ve olgunlaşmıştır. Kanunî'den itibaren dâru'l-hadis, tıp, dâru'l-kurra gibi ihtisas medreseleri açılmaya başlamıştır. Fatih döneminde aklî ilimlerin tedris edildiği ve felsefî düşünüşün önplana çıktığı görülmektedir. Fatih, Hocazâde'ye (893/1488) ve Alaeddin Tusî'ye *Tehâfüt* hakkında risâleler yazdırıp tartışmalar yaptırmıştır. 15. yüzyılın en güçlü âlimlerinden Hocazâde, şiddetle felsefeye karşı tavır almış ve İbn Rüşd'e karşı bir *Tehâfüt* kaleme almıştır. Bundan sonra Osmanlı düşüncesinde felsefe ancak Razî ve Tusî'nin eserlerinde nakledildiği ölçüde var olmuştur.[35] Medrese programında daha çok kelâma dair eserler yer almıştır. Bu bağlamda *Fıkh-ı ekber*, *Ömer-i Nesefî risâlesi*, *Şerh-i akâid*, *Şerh-i mevâkıf*, *Şerh-i makâsıd*, *Tavâli* isimli kitaplar okutulmuştur.[36] Osmanlılarda dinî düşünce egemen olmakla birlikte ulemâ arasında belli sınırlar içinde yorum farklılıkları her daim olmuştur.

Fatih'in "zamanımızın Ebû Hanifesi" dediği Molla Hüsrev (885/1480), Şah Melek Medresesinde müderrislik yapmış ve Edirne'de Sadeddin Teftâzânî'nin öğrencilerinden Burhaneddin Haydar Herevî (830/1476), Molla Yegân ve Şeyh Hamza gibi Osmanlı âlimlerinden ders almıştır.[37] Osmanlı ilmiye teşkilatının kuruluş ve işleyişinde önemli katkıları olmuştur. *Hâşiye ale't-telvih* isimli eseri, Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvih* isimli hâşiyesine yapılan bir ilavedir. *Hâşiye alâ hâşiyeti'l-muhtasar li's-Seyyid Şerif* isimli kitabında Cürcânî'nin (816/1413) yaptığı itirazlara cevap vermiştir. *Hâşiye ale'l-mutavvel/Havâşî şerhi'l-mutavvel*, Teftâzânî'nin eserine

---

34 *Aynı eser*, s. 11.

35 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, s. 130.

36 Bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, c. I, ss. 73, 78, 165-173.

37 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*,s. 117.

bir hâşiyedir.[38]

Osmanlı medrese programında yer bulan akâid ve kelâma dair önemli eserlerin başında, Şiî İmâmiyye mezhebine mensup olan matematik ve astronomi ilimlerinde de üstad Nâsıruddin Tusi'nin (672/1273) *Tecrîdu'l-itikâd* veya *Tecrîdu'l-kelâm* isimli eseri gelmektedir. Şemseddin Isfehanî (746/1345), bu eseri *Şerhu't-tecrid* ismiyle şerh etmiştir. Cürcânî de bu esere *Hâşiyetu't-tecrid* ismiyle hâşiye yazmıştır. Tecrid bu hâşiye ile birlikte okutulmuştur. Bu süreç *Hâşiye-i tecrid* medrese geleneğini oluşturmuştur. Fatih, sahnı seman medreselerinde, Cürcânî'nin *Hâşiyetu't-tecrid* isimli eserini programa koydurtmuştur.[39] Medrese programında yer alan bir diğer eser de İcî'nin *Adûdiye* veya *akâid-i adûdiye* isimli eseridir. Bu kitap Celaleddin Devvânî (908/1502) şerhiyle birlikte okutulmuştur. Gelenbevî'nin bu şerhe yazdığı hâşiye de meşhur olmuştur. Medreselerde okutulan bir başka eser ise el-Îcî'nin *Mevâkıf* isimli eseridir. Cürcânî bu metne *Şerhu'l-mevâkıf* adıyla şerh yazmıştır. Fatih, bu eserin medreselerde okutulmasını şart koşmuştur. Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerden biri de Kadı Beydâvî'nin (685/1286) *Tevâliu'l-envâr* isimli eseridir. Şemseddin Isfehanî'nin *Metâliu'l-enzâr* adıyla yazdığı şerhle birlikte okunmuştur. Teftâzânî'nin *Makâsıdu't-tâlibîn* adlı eseri de Osmanlılar'da meşhur olan eserlerdendir. Bu eser aynı müellif tarafından *Şerhu'l-makâsıd* adıyla şerh edilmiştir. Nesefî'nin *Akâid*'i üzerine Teftâzânî'nin yazdığı şerh olan *Metnu'l-akâid* veya *akâidu'n-Nesefiyye/Şerhu'l-akâid* isimli eser de Osmanlı medreselerinde en uzun süre okutulan akâid ve kelam kitabı olmuştur.[40] *Şerhu'l-akâid* ne tam olarak Eş'arî inanç sistemine ne de Maturidi akâidine uygun yazılmıştır. Esasen Maturidi söyleme sahip bir eserin şerhi

---

38 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, 119; Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, ss. 252-253.

39 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 25.

40 Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, ss. 32-33; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 23, 26.

olarak Eş'arî usûlün egemenliği söz konusudur. Taftazânî, aslında Eş'arilikle Mâturîdîliği uzlaştırmaya çalışan bir âlim olarak dikkat çekmiştir.

Osmanlı medreselerinin en çok okunan kelamcılarından olan Sadeddin Teftâzânî varlık, bilgi ve metafizik alana ilişkin konularda yoğunlaşmıştır. Bu alanlarla ilgili sorulara dinî nassları merkeze alarak yanıt bulmaya çalışmıştır. Bu tür soruların insanı özgür düşünceye zorlayacağı beklenebilir. Oysa eserde Teftâzânî'nin kendisinden asırlarca önce yaşamış Mu'tezilî teori ve görüşlerle devamlı savaşması dikkat çeker. Dahası felsefî sorulara cevap aranırken Kur'an'ın yaratılmışlığını ve aklın özgür olduğunu savunanların çürütülmeye çalışılması[41] oldukça enteresandır.

17. ve 18. yüzyıllarda içten ve Batı'dan gelen etkilerle bilimsel hayat ve eğitim, salt naklî ilimlere alanına doğru daraltılmıştır. Mehmed Birgivî, bilimleri zararlı ve yararlı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Eşyanın hakîkatlerinden bahseden aklî ve riyazî (matematik) ilimlerin tahsilinin meşrû olup olmadığını sorgulamıştır. Zararlı saydığı astronomi ve mendup grubunda yer alan tıp, ancak 18. yüzyılda yararlı bilimler kategorisine girebilmiştir. Birgivî, farz-ı kifâye olarak kabul ettiği ilimlerle ilgili gerekçelendirme yaparken *İhyâu ulûmu'd-din* ve *Bustanu'l-ârifin* isimli eserlerden alıntılar yapmıştır. Kelâm ilminin ihtiyaçtan fazlasının nehyedildiğine dair Ebû Hanife'den örnekler vermiştir.[42] Düşünceyi dar kalıplara sıkıştıran bu zihniyetin sonraki dönemlerde oldukça etkili olduğu ve daha da katılaştığı görülmektedir. Sadece bid'at olarak nitelendirilen fırkalar değil bazı dinî eğilimler de bazı ithamlara ve sert eleştirilere maruz kalmıştır. Sözgelimi Tasavvufa karşı tutumun daha da katılaştığı bir sürece girilmiştir. Özellikle IV. Murat döneminde Mehmet Birgivî'nin takipçileri olan Fakihler ve Kadızâdeliler grubunun siyasî etkisinin güçlü olduğu yıllarda ta-

41 Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 63 vd.

42 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, İstanbul, ts., s. 27 vd.

savvuf karşıtlığı daha da üst düzeye çıkmıştır.[43] Saraya da nüfuz edebilen Birgivî'nin takipçileri Kadızâdeliler, matematiğin caiz olup olmadığını sorgulamışlar ve felsefî ilimlere karşı da mücadele vermişlerdir.[44] Kadızâdelilerin İstanbul'dan uzaklaştırılmasıyla gerginliğin biraz olsun yumuşadığı görülmektedir. Medrese eğitiminin naklî ilimlere indirgenmesinde ikinci etki medrese programlarından aklî bilimlerin ve felsefenin dışlanmasıyla olmuştur. Osmanlı ulemâsı arasında çeşitli konularda farklılıklar olmasına rağmen dinî düşünce ve dünya görüşü geleneksel ve durağan bir görüntü çiziyordu.[45] Osmanlı ulemâsı şerhlerle, yeni tefsirlerle ve yeniden yorumlar yapmakla düşünceyi daha da basitleştirmiş ve dar kalıplarla sokmuştur.

Sonuç olarak Osmanlı ilim ve düşünce sisteminde, Osmanlıca eserlerin mevcudiyeti söz konusu olsa da genel olarak Arapça'nın egemen olduğu görülmektedir. Eğitim dilinin Türkçe olmayışı ve eleştirel düşüncenin eksikliği, Osmanlı düşünce sisteminin gelişmesinin önünde önemli bir engel olmuştur. Ayrıca Osmanlı döneminde akademik yolculukların sadece Mısır, Şam, Bağdat ve Mâverâünnehir gibi İslâm ülkelerine yapılması da ülkeler arası ilim ve düşünce etkileşimini sınırlamıştır. Çünkü Osmanlı kültür ve medeniyeti, farklı düşünce sistemleriyle özellikle Batı'daki bilimsel ve düşünsel ortamla rekabet etme imkânından yoksun kalmıştır. Sonraki dönemde yaşanan bu olumsuzluklara rağmen İslâm kültürünü referans alan Osmanlı, bilim ve düşünce tarihimizin zirve medeniyetleri arasındaki yerini almıştır.

---

43 İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1993, s. 39.

44 Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi", *AÜİFD*, c. XXIV, Ankara 1981,ss. 48-49.

45 Tekeli-İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim*, s. 40.

2. EŞ'ARÎ MAKÂLÂT VE FIRAK GELENEĞİNDE İSLÂM MEZHEPLERİ

Klasik Mezhepler Tarihi yazıcılığında öne çıkan belli başlı *makâlât* ve *fırak* geleneklerini ve temel niteliklerini giriş bölümünde ele almıştık. Osmanlı'da yansıması olan düşünce geleneklerinin ne olduğu ve nasıl bir nitelik arz ettikleri bundan sonraki bölümlerdeki ilgi odağımız olacak. Bilindiği üzere Osmanlı döneminde hâkim olan anlayış Ehl-i Sünnet'in itikâdî anlayış biçimi olmuştur. Sünnîlik içerisinde Eş'arî ve Maturidi olmak üzere iki temel inanç çizgisi bulunmaktadır. Esasen Osmanlı ulemâsının *makâlât ve fırak* geleneği ile ilgisi sınırlı kalmıştır. Çünkü medreselerde İlmu'l-Fırak ya da "Mezhepler Tarihi" ilmi ve mezheplerin görüşleri, Kelâm kitaplarında ve fırka risâlelerinde yer aldığı ölçüde olmuştur. Bu realiteyi göz önünde bulundurarak ilk önce Osmanlılarda Eş'arî *makâlât ve fırak* geleneğini oluşturan eserler, nitelikleri ve mezheplerin ele alınışına dair metotları irdelenecektir. Bu konuya girmeden önce Osmanlı düşünce sisteminde Eş'arî ekolün öne çıkışına etki eden faktörler üzerinde durmak istiyoruz.

2.1. Eş'arî Düşünce Geleneğinin Öne Çıkışında Etkin Olan Faktörler

İslâm coğrafyasında Eş'arîliği öne çıkaran ve çekici hale getiren ilk nedeni, her iki ekolün doğuş, gelişim ve yayılma sürecinde aramak gerekir. Teşekkülü ile birlikte Eş'arîlik hilâfet merkezî, aynı zamanda rakip mezhep ve düşünce akımlarının kalbi olan Bağdat'ta yayılmaya başlamış ve çevreyi de içine alarak etki alanına genişletmiştir. Oysa Maturidilik bilimsel ve düşünsel anlamda ciddî rakiplerin olmadığı merkezden uzak bir yerde Hanefîliğin güçlü olduğu -bugünkü Özbekistan sınırları içerisinde yer alan- Semerkand ve çevresinde etkin olmuştur. Mukayese edildiğinde devlet desteğine ve buna bağlı olarak diğer geniş imkânlara sahip

olan ve diğer düşünce sistemleriyle mücadele içinde olan ve bilgi alışveriş fırsatı da yakalayabilen Eş'arîlik, bu tür şanslardan yoksun olan Maturidilikten bir adım önde kulvara girmiştir.[46] Eş'arî düşünce sistemi erken dönemde yakalamış olduğu bu üstünlüğü uzun süre korumuştur. Maturidilik ise geride başlamanın dezavantajını belli bir dönem yaşamak zorunda kalmıştır.

Osmanlı'ya gelinceye kadar Mâturîdîliğin Eş'arîliğe göre geri planda kalış sebepleri arasında ekole ait eserlerin zorluğu, Semerkand'ın ilim dünyasının gözünün önünde olmaması, buna bağlı olarak da ilim kapasitesinin bilinemeyişi, Eş'arîlerin merkezin avantajlarını tam anlamıyla kullanabilmeleri, Maturidilerin kendi önderlerinin hayatlarına –Eş'arîlere göre- daha az ilgili olmaları, geleneğe ait eserlerin anlaşılma güçlüğü, metinlerde yer eden ifadelerin muğlak oluşu, İslâm düşüncesinde refüze edilen Mu'tezile'ye yakın düzeyde akla başvurmaları, felsefî ve kelamî alt yapılarının güçlü oluşu gibi nedenler[47] sayılabilir.

Sönmez Kutlu, Maturidiliğin geri planda kalması ve Eş'arîliğin öne çıkmasında farklı bir sebebe dikkat çekmektedir: Osmanlı âlimlerinden Teftazânî, Eş'arilikle Mâturîdîliği uzlaştırma çabalarına bağlı olarak Mâturîdî'nin Eş'arîlerle uyuşan görüşlerini Eş'arîliğe indirgememiş, Mu'tezile'ye parelel görüşlerini ise Mu'tezile diyerek görmezlikten gelmeye çalışmıştır. Kutlu, Teftazânî'nin bu tavrının Mâturîdîliğin yayılmasını, olumsuz yönde etkilediği üzerinde durmuştur. Selçuklular döneminden başlayarak Eş'arîliğin Mâturîdîlik karşısındaki gücü, halk nazarında daha çok sufîlikle olan ilişkisi dolayısıyla olmuştu. Eş'arîlik Gazalî ile birlikte Ehl-i Sünnet çevrelerinde sufîliği meşrulaştırma fonksiyonu gördü ve pek çok Şâfiî-Eş'arî âlim sufîlikle ilgili eserler yazdı. Bu konuda en etkili âlimlerden birisi de Gazalî olmuştur. Bu süreçte sufîliğin emrinde ve son derece felsefîleşmiş bir

---

46 Wilferd F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 307.

47 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1981, ss. 386-391.

Eş'arîlik okutulmaktaydı. Sufîliğin bilgi kuramı ve Bâtınî yoruma öncelik vermesi, Şiîliğe karşı bir muhalefetten çok dolaylı olarak destek sağlamak anlamına geliyordu. Buna rağmen, Selçuklular dönemi Mâturîdî'nin görüşlerini savunan âlimlerin yetişmesi bakımından en verimli bir dönem olmuştur. Hanefî-Mâturîdî çizgide hem fıkıh hem de kelam sahasında çok sayıda son derece önemli eserler yazılmıştır.[48]

Osmanlılar döneminde Eş'arî *Makâlât ve Fırak* geleneğini öne çıkaran faktörlerden biri, Selçuklulardan gelen ilim ve düşünce mirasıdır. Daha önceki bölümde değinildiği gibi Osmanlıların dinî, ilmî, siyasî ve sosyal düzeni, Selçukluların geliştirdiği Nizamiye medreselerinin sistemi üzerine inşa edilmiştir. Eş'arî düşünceyi benimseyen Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün yerleştirmeyi planladığı medrese ekolünün merkezînde Ebu Meâlî el-Cüveynî ve Gazalî isimleri yer almıştır. Medreselerde görev alan ilim adamları da ağırlıklı olarak Eş'arî âlimlerden oluşmuştur. Selçuklular Eş'arî ilim geleneğinin ve din anlayışının gelişip güçlenmesinde ve yayılmasında birincil derecede etkili olmuştur. Bu şekilde Eş'arî düşünce sistemi, Osmanlı medreselerinde yer bulmuş ve güçlü bir konuma yükselmiştir.

Osmanlı medreseleri, dinî düşünce alanının dizaynında önemli roller üstlenmiş kurumlar olarak dikkat çekmektedir. Bu eğitim kurumlarında okutulan eserlerin ağırlıklı bir bölümü, Eş'arî gelenekten gelen kitaplardan oluşmuştur. Eş'arî geleneğin en çok bilinen ve şöhret bulan âlimleri Bakıllanî (403/1013), İbn Furek (406/1015), Bağdâdî (429/1036), Cüveynî (478/1085), Gazalî (505/1111), İbn Tumert (524/1103), Fahreddin er-Razî (606/1210), Âmidî (631/1233), Adudüddin el-Îcî (657/1355), Teftâzânî (792/1390) ve Cürcânî (816/1413)'dir. Bu isimler arasında Cüveynî, Razî, Âmidî, Tusî, Teftâzânî, Cürcânî gibi Eş'arî ekolün müteahhirîn döneminin âlimleri, Osmanlı medreselerinin en çok bilinen kelamcılarıydı. Maturidi inanç sisteminin egemen olduğu

48 Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 52.

yerlerde bile bu Eş'arî kelamcıların eserleri okunmuştur. Bu Eş'arî kelamcılar Anadolu'da ve Osmanlı sınırları içerisinde yetişmemiştir. Ayırt edici özelliklerinden biri, klasik dönem kelamcılarından ve eserlerinden daha çok filozoflara ve eserlerine dayanarak kelam yapmış olmalarıdır. Osmanlı ulemâsı ismen Maturidiliğe mensup olmalarına rağmen anlayış olarak Eş'arî ekolün takipçisi olmuştur.[49]

Osmanlı medreselerinde Şîa, Mu'tezile ve Hâricilik gibi mezhepler eleştirel düzeyde ele alınmaktaydı. Ehl-i Sünnet'i destekleme, tüm devlet kurumlarında ve toplumda yayma çabası gözetiliyordu. Ehl-i Sünnet dışında nadiren de olsa yararlanılan eserler vardı. *Keşşaf* isimli eser bunlardandır. Nâsıruddin Tusî'nin (672/1273) *Tecrîdu'l-kelam* isimli eseri Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Bu eser, şerh ve hâşiyelerle Şiî fikirlerden arındırılmıştır. Selçukluların son dönemi ve Osmanlı döneminde medreselerin başına Eş'arî düşünceyi benimseyen kimseler getirilmiş ve ders programlarında bu anlayışa ilişkin eserler egemen olmuştur.

Osmanlı medreselerinde en çok okutulan eser, Sadeddin Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâsıd* ve *şerhu'l-mevâkıf* isimli eserleridir. Teftâzânî, Eş'arî ekolün önemli isimlerinden biri olan Adudüddin İcî'nin (756/1355) öğrencisidir. Herat, Gücdüvan, Harizm, Semerkand gibi şehirlerde bulunmuş ve bir dönem Timur'la birlikte Anadolu'ya geçmiştir. Bu ziyaret nedeniyle Osmanlı âlimleriyle görüşme imkânı oluşmuş ve eserlerinin Osmanlı ilim dünyasında tanınmasının yolu açılmıştır. Eş'arî ekole mensup olmasına rağmen Maturidi âlimler tarafından da kabul görmüştür. Bu sebepledir ki, mensup olduğu itikâdî düşünce ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır.[50] Teftâzânî'nin hem ders kitabı hem de kaynak olarak öne çıkan eserleri, Osmanlı'da ilk kez Molla Fenârî dö-

49 Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, s. 33.

50 Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, İstanbul 1998, ss. 255-256.

neminde yayılmaya ve medreselerde okutulmaya başlamıştır.[51] *Şerhu'l-akâid* isimli eserinin birçok hâşiyesi ve tercümesi yapılmıştır. Kestelli, Hayâlî, Siyâlkutî, Bihiştî vb. gibi tercümeler bu tip çalışmalara örnektir. Osmanlı ilim zihniyetinin oluşmasında Teftâzânî'nin eserleri ve görüşleri oldukça etkili olmuştur. Öğrencileri arasında doğrudan ya da dolaylı olarak Devvânî (854/1450), Molla Fenârî (854/1430), Kara Davud el-Kocevî (949/1541) gibi âlimler yer almıştır.

Osmanlı medreselerinde Eş'arî geleneğin en çok rağbet gören eserlerinden biri de Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* isimli kitabıdır. Timur'un huzurunda Teftâzânî ile tartışan ve üstün gelen Cürcânî'nin Osmanlı düşüncesinde seçkin bir konumu olmuştur. Cürcânî'nin *Hâşiye alâ şerhi't-tecrid* isimli eseri Osmanlı medreselerinin Kelam müfredat programında yer almış ve *Hâşiye-i tecrid* adıyla oldukça uzun bir dönem okutulmuştur.[52] Osmanlı medreselerinde bu eseri okutan âlimlere özel ödenek tahsis edilmiştir. Cürcânî, Anadolu'ya geldiğinde Molla Fenârî ile tanışmış ve birlikte Mısır'a ilmi yolculuğa çıkmıştır. Mısır'da kaldığı süre içerisinde şer'î ilimleri tahsil etmiştir. Semerkand, Mâverâünnehir ve Şiraz'da bulunmuş, telif ve talim hayatının bir kısmını bu yörelerde geçirmiştir.[53] Sonraki dönemlerde Osmanlı ilim adamları arasında Teftâzânî ve Cürcânî yanlısı gruplar ortaya çıkmış ve aralarında ilmî ve fikrî düzeyde bir rekabet cereyan etmiştir.

Osmanlı kelam düşüncesinde etkili olan âlimlerden biri de Celalüddin Devvânî (908/1502)'dir. Osmanlı padişahlarından II. Bayezid'in teveccühünü kazanmıştır. Adudüddin el-Îcî'nin eserine yaptığı *Şerhi akâidi'l-Adûdiyye* isimli eseriyle tanınmıştır. Şerhinin Osmanlı ilim adamlarından İskilipli Serbestzâde Ahmed Hamdi Efendi tarafından tercümesi yapılmıştır.[54] Eş'arî âlimlerin

---

51 Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, s. 62.

52 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 25.

53 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, s. 19; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, ss. 267-268.

54 Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 325 vd.

eserlerinin medreselerde ders kitabı olarak okutulması, onların Osmanlı ilim dünyasında tanınmasının yolunu açmıştır.

Osmanlı düşüncesinde Eş'arî geleneğin öne çıkmasında etkili olan sebepler arasında felsefî alt yapılarının güçlü olmasını da sayabiliriz. Osmanlı medreselerinde kitapları okunan âlimlerin Felsefî Kelam ekolünün takipçileri olduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla meseleleri ele alma ve çözüm üretme konusunda kendilerine özgü bir metot geliştirmişlerdir. Bu metot, özellikle Osmanlıların ilk âlimlerinin felsefî arkaplanlarına uygun düşmektedir. Bu gelenek oluştuktan sonra da vazgeçilemez bir düşünce geleneğine dönüşmüştür.

Osmanlılar döneminde Eş'arî *Makâlât ve Fırak* geleneğini öne çıkaran faktörler arasında Maturidi âlim Ebu'l-Muin Nesefî'nin geliştirdiği "semantik metot"un zorluğu ve dilinin ağırlığı da gösterilmiştir.[55]

Esasen Maturidî'nin ve takipçilerinin eserlerinin medreselerde okutulmamasına karşın Şiî inanca mensup Nâsıruddin Tusî'nin *Tecrîdu'l-akâid* veya *Tecrîdu'l-kelâm* adlı eserin şerhine yapılan hâşiye *Hâşiye el-tecrid* okunmuştur. Maturidî, sünnî kelamın kurucularından biri sayılmakla birlikte kendisini kelam imamı kabul edenlerin icâzetlerinde fıkıh ilmi senedinde görülür. Maturidî, Kelâm ilmine ilişkin silsilede tamamen ihmal edilmiştir. İstanbul ve Anadolu âlimleri Hanefî ve Maturidi mezhebinde bulundukları halde Kelâm ilmine ait senetleri Eş'arî'ye ulaşmaktadır.[56] Bunun yanı sıra Eş'arîliğin öne çıkma nedenleri arasında siyasî iktidarca desteklenmesi, eserlerinin resmî eğitim kurumlarında okutulması, Mâturîdîliğin sadece Hanefîler tarafından benimsenmesine karşın Eş'arîliğin Mâlikîler ve Şafiîler tarafından benimsenmesi, Eş'arîliğin Nizamiye medreseleri yoluyla İslâm dünyasının her tarafına gönderilecek âlimleri yetiştirmesi gibi nedenler sıralanabi-

55 M. Said Yazıcıoğlu, "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Muin Nesefi", *AÜİFD*, c. XXVII, s. 289.

56 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 118.

lir.[57]

Hanefî-Maturîdî çevrelerin telif ettiği eserlerde, Maturîdî'nin ve ekol olarak Maturidiliğin düşünce sistemi ve usûlü benimsenmiş ve otorite olarak kabul edilmişse de Eş'arîlîğe nispeten büyük bir ihmale uğradığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda birçok sebep zikredilebilir. En önemli sebep, Eş'ariliğin erken dönemde devlet desteği ve ilmi kadrosu kanalıyla elde ettiği üstünlüğü asırlar boyu sürdürmesidir. Önemli görünen bir başka sebep ise Osmanlı düşünce geleneğinin, Selçuklu döneminden kalan ilmî mirası izlemesi nedeniyle Eş'arî düşünce sisteminin etkisi altında kalması ve buna bağlı olarak medreselerde bu geleneğe ait eserlerin ders kitabı olarak okutulması ve kaynak olarak kullanılmasıdır.

2.2. Razî Ekolünün Etkinliği ve Fırak Geleneğinin Nitelikleri

Kelam ile felsefeyi mezc etme niteliği ile bilinen ve Felsefî Kelam döneminin başlatıcısı olan Fahreddin er-Razî, İslâmî ilimlerin yanı sıra Aristoteles'in felsefî düşünce geleneğine vakıf bir âlim profili çizmektedir. İlahiyat, nübüvvet, ahiret, varlık ve bilgi gibi konularda felsefeden azamî ölçüde yararlanmıştır. Kelam alanında izlediği metodun en temel niteliği, felsefe ile kelâmın ayrılmaz ikili haline gelmiş olmasıdır. er-Razî ayrıca cedel diyalektik metodunu kullanmıştır. Bu metot, kendisinden sonra geliştirilmiş ve bir model olarak Osmanlı medreselerinde uygulama alanı bulmuştur.

Eş'arî *Makâlât ve Fırak* geleneğinin Osmanlı medreselerinde en etkili olan modeli Fahreddin er-Razî'nin *İtikâdâtu fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* isimli eseridir. Bu eserin tasnif sisteminde "yetmiş üç fırka" hadisi ve metnindeki sayı merkezî bir konumda yer almıştır. Razî'ye göre bu hadiste büyük fırkalar alt kollarıyla birlikte değerlendirildiğinde fırkaları 73 sayısına sığdırmak imkân dahilinde değildir. Bu sebeple hadiste kastedilen sayının gerçek anlamın ötesinde kesretten kinâye olması muhtemel görünmektedir.

57 Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 52.

Razî'ye göre fırkaların toplam sayısının hadiste belirtilen 73 sayısından az olmaması gereklidir. Bu sayıdan fazla olması ise pek de önemli değildir.[58]

Fahreddin er-Razî temel İslâm fırkalarını Mu'tezile, Havâric, Ravâfız, Müşebbihe, Kerrâmiyye, Cebriyye, Mürcie ve Ehl-i Sünnet başlıkları altında ele almıştır. İslâm fırkaları dışında Müslüman olmadığı halde İslâm'dan görünenler, her yönüyle İslâm dışına çıkanlar ve felsefeciler olmak üzere farklı grupları da değerlendirmiştir. Razî ayrıca **"Ahvâlu's-Sufîyye"** başlığı altında 6 (altı) sufî fırkanın din anlayışlarına değinmiştir.[59]

Fahreddin er-Razî, ilk olarak ele aldığı Mu'tezile'yi -temel görüşlerini ve isimlendirme öyküsünü verdikten sonra- 17 alt fırkaya ayırmıştır. İlk fırka olarak da yaygın tasniflerde yer alan Vâsılıyye'yi değil Gaylâniyye'yi zikretmiştir. Razî'nin ikinci olarak incelediği ana fırka Havâric'tir. Bu fırkanın temel görüşlerini kısaca verdikten sonra 21 alt grubun ismini vermiştir. Ravâfız ana fırkası ise öncelikle Zeydiyye, Gulat ve Keysâniyye olarak üç ana gruba ayrılmış, sonra da kendi içinde alt fırkalara bölünmüştür. Müşebbihe ana fırkası altında ise diğer fırkaların içinde teşbih görüşleri ile bilinen fırkalara yer verilmiş ve 5 alt fırkadan söz edilmiştir. Razî tek fırka olarak ele aldığı Kerrâmiyye'nin kurucusundan ve temel görüşlerinden bahsetmiştir. Cebriyye fırkası üç grup halinde ele alınmıştır. Mürcie hakkında ise genel bilgi verilmeden doğrudan 5 alt fırkanın tanıtımına geçilmiştir. Son olarak zikredilen Ehl-i Sünnet hakkında fazla bir bilgi verilmemiştir.[60]

---

58 Fahreddin er-Razî, *İtikâdatü fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, takd.: Muhammed el-Mu'tesim Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1986, s. 101.

59 *Aynı eser*, ss. 97-101.

60 Fahreddin er-Razî'nin tasnif sisteminde yer alan ana fırkalar ve alt kolları şu şekildedir:

1. Mu'tezile: Gaylâniyye, Vâsılıyye, Amriyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Sümâmiyye, Muammeriyye, Muzdâriyye, Hişâmiyye, Câhızıyye, Kâ'bîyye, Cübbâiyye, Behşemiyye, Ehşediyye, Hayyâtıyye, Huseyniyye. (ss. 33-48)

2. Havâric: Muhakkime, Ezârıka, Necedât, Beyhesiyye, Acâride, Saltiyye, Meymuniyye, Hamziyye, Halfiyye, Etrâfiyye, Şuaybiyye, Hâzımiyye,

Osmanlı makâlât ve fırak geleneğinde Eş'arî ekolün Razî kolu etkili olmuştur. Bu sebeple alt başlık olarak ele aldığımız bu bölümde Razî ekolünün Osmanlı ilim ve inanç dünyası üzerindeki etkisine değineceğiz.

2.2.1. Ekolün Osmanlı'daki Etki Alanı

Razî ekolünün Osmanlılar dönemi Eş'arî *Makâlât ve Fırak* geleneğinde seçkin bir konumu vardır. Bu ekolün en etkili olduğu zaman kesiti, Osmanlı ilim ve düşünce hayatının zirve çağı olan XV ve XVI. asırlardır. Bu dönemde farklı din anlayışları ve düşünüş şekilleri mücadele içinde olmuşlar ve sistem içinde var olma refleksi geliştirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında sözü edilen süreç, Osmanlı siyasî, idarî ve sosyo-ekonomik yapısında olduğu kadar ilim ve düşünce hayatındaki kırılmanın köklerini saklayan bir dönem olarak tanımlanabilir.

Fahreddin er-Razî, XIII. asırdan itibaren Anadolu'da Osmanlı'ya bağlı bölgelerde, İran ve Azerbaycan'daki ilmî kurumlarda, "şeyhu'l-ulemâ" sıfatıyla oldukça saygın bir konum edinmişti. İlmî silsilenin başında o vardı ve otoritesi kabul görmüştü. Razî ekolünden gelmiş olan âlimler, doğrudan talebesi olanlar ve son-

---

Sa'lebiyye, Ahnesiyye, Ma'bediyye, Ruşeydiyye, Mükremiyye, Ma'lumiyye-Mechuliyye, İbaziyye, Asferiyye, Hafsiyye. (ss. 49-58)

3. Ravâfız: Zeydiyye-Cârûdiyye, Süleymaniyye, Sâlihiyye, İmâmiyye, Ali'nin katledilmediğini söyleyenler, Bâkıriyye, Nâvusiyye, 'Imadiyye, Şumeytiyye, İsmâiliyye, Mubârekiyye, Memtûriyye, Kat'ıyye, Askeriyye, Ca'feriyye, Ashabu intizar. Gulat-Sebâbiyye, Benâniyye, Hattâbiyye, Muğiriyye, Mansuriyye, Cenâhiyye, Mufavvıda, Ğurabiyye, Kâmiliyye, Nusayriyye, Ishakiyye, Ezeliyye, Keyyâliyye, Keysâniyye-Kerbiyye, Muhtâriyye, Hişâmiyye, Ravendiyye. (bazı fırkaların isimleri verilmemiştir.) (ss. 59-79)

4. Müşebbihe: Hakemiyye, Cevâlikiyye, Yunusiyye, Şeytâniyye, Havâriyye. (ss. 81-84)

5. Kerrâmiyye (ss. 87-88)

6. Cebriyye: Cehmiyye, Neccâriyye, Dırârıyye, Bekriyye. (ss. 89-92)

7. Mürcie: Yunusiyye, Ğassaniyye, Yevmiyye, Sevbâniyye, Hâlidiyye. (ss. 93-95)

8. Ehl-i Sünnet. Bk. Fahreddin er-Razî, *İtikâdatü firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, ss. 33-95.

raki nesilde metodolojisini benimseyenler olarak iki ana grubta değerlendirilebilir. Razî'nin öğrencileri arasında Efdâlüddin Huncî, Sadrüddin Ahlatî, Şemseddin Hüsrev Şâhî vardı. Aynı ekole mensup âlimler arasında Urmevî, İzzeddin Razî, Nasırüddin Tusî, Sadrüddin Konevî, Mahmud Şirâzî, Cemalüddin Aksarâyî, Davud Kayserî, Sivaslı Kadı Burhanüddin Ahmed gibi isimler yer almaktaydı. Bunların bir kısmı Osmanlı ilim geleneğine damgasını vurmuş şahsiyetlerdi. Bu asırlarda müderrislerin vermiş olduğu icazetnâmeler muhtelif âlimler kanalıyla Anadolu'da Razî kolunun müessisi Kadı Sıracüddin Urmevî'ye ve o yoldan Fahreddin Razî'ye ulaşırdı. Teftâzânî ve Cürcânî, Urmevî kolunu terk edip yine Razî'ye bağlı kalmak koşuluyla kendi ekollerini oluşturmuşlardı. Bundan sonra gelen âlimlerin icazetnâmeleri, bu isimler aracılığıyla Razî'ye varmıştır.[61] Razî *el-Mebâhisu'l-meşrıkiyye* adlı eseriyle sonraki dönemin kelam âlimleri üzerinde etkili olmuştur. Özellikle felsefeyi kelamî konuların anlaşılmasında araç olarak kullanan mezc döneminde telif edilen Kadı Beydâvî'nin (685/1287) *Tavâliu'l-envâr*, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâsıd* ve el-Îcî'nin ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* adlı eserleri bu bağlamda zikredilebilir.[62]

Bu genel bilgiden sonra Osmanlı ilim geleneğinde önemli yeri olan âlimlerin Razî ekolü ile olan ilişki düzeylerini belirlemek istiyoruz.

Razî'nin metodundan etkilenen ilk Osmanlı âlimlerinden biri, aynı zamanda ilk müderris olan Davud Kayserî'dir. Felsefî birikimi ile de bilinen bu âlimin tayini, bu dönemde naklî ilimler yanında aklî ilimlerin de okutulduğunu[63] ve aynı derecede itibar gördüğünü göstermektedir. Fetihten sonra ilim ve düşünce yaşamının daha da canlandığı görülmektedir. Anadolu'da ilhak edilen beyliklerden ve Mâveraünnehir, Harezm, Horasan, Irak, Suriye,

61 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 75-76.

62 Gölcük, *Kelâm Tarihi*, ss. 229-230.

63 Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1995, s. 137.

Mısır ve Hicaz gibi diğer İslâm beldelerinden gelen bilginler, Osmanlı ilim ve düşünce sistemine katkıda bulundular. XV. asır Osmanlı ilim anlayışının Razî mektebinin etkisiyle geliştiği dikkat çekmektedir. Osmanlı'da Davud Kayserî'den sonraki Molla Fenârî de Razî ekolünün ilim ve düşünce sistemine vakıf olmuştur. Fenârî'nin kitaplarından biri de *Mahsulu'l-İmam er-Razî*'dir.[64]

İlk Osmanlı Şeyhülislâmı olan Molla Fenârî (834/1431), Razî'nin metafiziğini ve İbn Arabî'nin tasavvuf metafiziğini büyük bir sentezde uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. *Fusûlu'l-bedâyi* adlı eseri, Razî sonrası düşüncesinin bazı temel özelliklerini taşır. Küllî kurallar tespit ederek bundan cüz'î kaideler çıkarmak bu düşüncenin en önemli unsurlarındandır. Diğer yandan nakil ve akıl arasında tam bir uyum oluşturmaya yönelik olan bu yöntemde aklî açıklama tavrı öne çıkar. Bu anlamda Molla Fenârî, kendisinden sonraki Osmanlı düşüncesine yön vermiş ve Osmanlı'nın ulemâ kolunu Razî'ye bağlamıştır.[65] Molla Fenârî Kelâm alanında *Şerhu'l-mevâkıf*'a bir *Ta'likat*, el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* muhtasarına da şerh yazmıştır. Fahreddin er-Razî ekolüne bağlı olan Molla Fenârî, Razî'nin geliştirdiği İbn Sinacı sistemin Osmanlı geleneğine taşınmasında önemli bir rol oynamıştır.[66]

Aklî ve felsefî düşünüş tarzının hâkim olduğu Razî ekolü, Kutbeddin İznikî, Molla Yegân, Hızır bey, Sinan Paşa ve Molla Lütfî ile XV. yüzyılda parlak bir dönem geçirmiştir. Molla Fenârî'den sonra Bursa kadısı olan Molla Yegân (865/1461) da Fahreddin er-Razî ekolüne mensuptur. Yegânzâdeler olarak bilinen aile birçok âlim yetiştirmiştir.[67] Fetihten sonra İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey (863/1458), aklî ve naklî ilimlerde derinleşmiş ve nazım olarak *Kâside-i nûniye* isimli bir eser kaleme almıştır.

---

64 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, s. 23.

65 Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, c. 30, ss. 247-248.

66 Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 288; İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, s. 245 vd.

67 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, s. 79; Abdülkadir Özcan, "Molla Yegân", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, ss. 265-266.

Bu eser kaynaklarda *Cevâhirü'l-akâid* olarak da geçmektedir. Müellif Razî ekolünün temsilcisi olarak ün yapmıştır.[68] O, Muslihiddin Kastalânî, Hayalî, Ahmet Efendi, Hocazâde gibi ünlü Türk Kelamcılarına hocalık etmiştir. Molla Kastalânî, İbn Sina'nın *Kanun* ve diğer eserlerinin hepsini mütalaa etmiştir. *Havâşî alâ şerhi akâid*, *Mevâkıf* ve şerhi eserlerindendir.[69] Molla Sinan Paşa, *Şerhu'l-mevâkıf*'tan cevher bahisleri üzerine hâşiyeler yazmıştır.[70] Cemalüddin Aksarâyî de Fahreddin Razî ekolünden[71] gelen bir ilim adamıdır.

Hayâlî (875/1470), Fatih döneminin önemli âlimlerindendir ve ilmi silsilesi Hızır Bey, Molla Yegân, Molla Fenârî vasıtasıyla Fahreddin er-Razî'ye ulaşır. *Hâşiye ala şerhi'l-akâidi'n-Nesefî* isimli eserinde ise Teftâzânî'ye itirazlar yöneltmiştir. Muasırlarına göre aklî ilimlerde oldukça belirgin bir üstünlüğü vardır. Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil* adlı eseri ile Teftâzânî'nin *et-Telvih* isimli eserlerini istinsah etmiştir. *Hâşiye ala şerhi makâsıd*, *Hâşiyetü şerhi'l-mevâkıf* isimli eserleri vardır.[72]

Osmanlı'nın ilim ve düşünce hayatı açısından zirveyi yakaladığı çağın âlimlerinden olan Kemal Paşazâde ve Ebüssuûd Efendi, Maturidi ekolden olmalarına ve kendilerini bu şekilde tanımlamalarına rağmen bu gelenekten etkilenmeleri sebebiyle Razî ekolünden sayılmıştır. Bu zaman diliminde Teftâzânî, Cürcânî, Devvânî gibi Eş'arî âlimlerin eserleri ve öngördükleri sistemler önplandadır. Kemal Paşazâde felsefe ile kelamı mezcetmiş bir Osmanlı âlimi olarak dikkat çeker. Risâleler ve fetvalarıyla Osmanlı toplumunu kaosa götürebilecek isyanların bastırılmasında ve Ehl-i Sünnet dışı fırkaların faaliyetlerini engellemede önemli

---

68 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, s. 93; Metin Yurdagür, *Bibliyografik Bir Kelâm Denemesi*, İstanbul 1989, s. 73. Ayrıca bk. M. S. Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyesi", *AÜİFD*, XXVI(1983), ss. 549-588.

69 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, ss. 142-146.

70 *Aynı eser*, s. 175.

71 *Aynı eser*, s. 18.

72 Adil Bebek, "Hayâlî", *DİA*, İstanbul 1998, c. 17, ss. 3-5.

bir rol üstlenmiştir. Kendini Maturidi mezhebine nispet etmesine ve fırkaların tahlilinde Maturidi tasnif sistemini benimsemesine rağmen Eş'arîlerin görüşlerini isabetli bulduğu birçok konu bulunmaktadır.[73]

Fahreddin er-Razî'nin ve takipçilerinin Osmanlı düşünce sistemindeki yerini ve etkilerini kısaca verdikten sonra bu geleneğin tasnif metodu ve niteliklerini tespit etmek istiyoruz.

2.2.2. Geleneğin Tasnif Metodu

Fahreddin er-Razî'nin mezhepler konusunda tespit ettiği tasnif metodu özellikle Osmanlı medreselerinde uzun süre okutulan birçok esere örneklik teşkil etmiştir. Bunların başında Teftâzânî'nin hocası olan Adudüddin el-Îcî'nin (756/1355) *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* isimli eseri gelmektedir. Bu ekol içerisinde fırkaları tasnif sistemiyle öne çıkan bir başka isim ise Seyyid Şerif Cürcânî'dir. O, el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserine yazdığı *Şerhu'l-mevâkıf* adlı kitabının son bölümünde mezhepleri tasnif etmiştir. Eş'arî makâlât ve fırak geleneğini sürdüren isimlerden biri de Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Sa'îd el-Kirmânî (786/1385)'dir. *el-Fıraku'l-İslâmiyye zeylu kitabi şerhi'l-mevâkıf li'l-Kirmânî* isimli eserinde mezhepleri ele almıştır.

İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî'nin (1036/1627) itikâdî İslâm mezhepleri hakkında yazdığı *Tercümânü'l-ümem* ve *Risâle fi firakı'l-İslâmiyye* isimli risâleleri ve Akkirmânî'nin (1174/1760) *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle* isimli risâlesi de aynı geleneğin eserlerindendir. Bu durum sözü edilen eserlerdeki tasnif metodunun benzerlikler taşıdığını ve Razî'nin tasnif metodunun merkezî bir konumu olduğunu göstermektedir.

---

73 Bk. Şamil Öçal, *Kemal Paşazâdenin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000, ss. 398-403.

2.2.2.1. Tasnifte "Yetmiş Üç" Sayısının Merkezî Rolü

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine ait olan bu eserlerde yer alan mezhepleri tasnif sisteminde 73 (yetmiş üç) sayısının merkezî bir rolü vardır. Yetmiş üç fırka düşüncesinden yola çıkarak tasnife gidilmiştir. Hadiste zikredilen bu sayı hakiki rakamı ifade eder ve bu nedenle 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşılması oldukça önemlidir. el-Îcî, İslâm fırkalarını sekize ayırır ve bu fırkaların alt kollarıyla birlikte sayıyı 73'e getirir. Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i nâciye olmak üzere – alt kollarla birlikte- toplam yetmiş üç fırkaya ulaşılmıştır.[74] Cürcânî ve Kirmânî de el-Îcî'de olduğu gibi 8 (sekiz) ana mezhepten yola çıkarak alt kolları 73'e tamamlamıştır.[75] Bu eserlerde 8 (sekiz) ana fırka bünyesinde yer alan alt fırkaların sayısındaki küçük çaplı bazı değişiklikler pek de önemli değildir. el-Îcî'de Havâric 20 (yirmi) alt fırkaya ayrılmışken Cürcânî ve Kirmânî'de 18 (on sekiz) alt fırkaya bölünmüştür. el-Îcî'de aslından mezhep olmaktan ziyade dinî bir akım olarak nitelenebilecek Müşebbihe tek fırka olarak verilirken diğer iki eserde 3 (üç) alt fırkaya ayrılmıştır. Cürcânî ve Kirmânî'de ana fırkaların ve alt kolların sayıları ve isimleri ise tıpa tıp aynıdır.

Bu eserlerin en karakteristik özelliği, fırkaların ortaya çıkışının 73 (yetmiş üç) fırka hadisi ile ilişkilendirilerek açıklanmasıdır. Bu bağlamda *"Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, biri dışında diğerleri cehenneme girecektir. Kurtulan fırka benim ve ashabımın yolu üzerinde olandır."* hadisi nakledilmiştir. el-Îcî başta olmak üzere diğer müellifler, Hz. Peygamber'in "yetmiş üç fırka" hadisinde işaret ettiği şekilde fırkaların ortaya çıkmasını ve haber verildiği üzere

74 Adudüddîn el-Îcî, *Risâletü'l-fîraki'l-İslâmîye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., no: 4000/2, vr. 71b.

75 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Mısır 1907, c. VIII, s. 377; Seyyid Şerif Cürcânî, "Seyyid Şerif Cürcâni'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması", çev.: İsmail Yürük, *ÇÜİFD*, Ankara 2001, c. 1/1, ss. 233-235; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye zeylu kitabi şerhi'l-mevâkıf li'l-Kirmânî*, ss. 5-7.

gerçekleşmesini onun mucizelerinden biri olarak nitelemişlerdir.[76]

Muhammed b. Emin b. Sadru'd-din eş-Şirvânî'nin (1036/1627) itikâdî İslâm mezhepleri hakkında yazdığı *Tercümânü'l-ümem* isimli risâlesinde de klâsik dönem makâlât ve fırak kitaplarındaki geleneğe bağlı kalınarak "yetmiş üç fırka" hadisinin Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olduğu zikredilmiştir. Buna karşın müellif, sayının sınırlandırılması konusundaki kaygıdan ve çelişkiden kendini kurtaramamıştır. Yetmiş iki fırkayı asıl olarak göstermiş, ama küçük kollarla sayının daha da fazla olabileceğini ifade etmiştir. Geleneksel tavra uygun olarak "yetmiş üç fırka" hadisini merkeze alarak tasnif yapmıştır. Risâlede on babda 109 (yüz dokuz) mezhepten bahsetmiştir. Bu eser, Fahreddin er-Razî'nin *İtikâdâtu firaku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* isimli eserinin kısaltılmış bir tercümesi gibidir. Ayrıca Bağdâdî ve Şehristânî'nin etkisinde de kalındığı dikkat çekmektedir.[77]

eş-Şirvânî'nin *Risâle fi firaki'l-İslâmiyye, Muhtasar fi beyâni mükâfatı ehli i'tizâli'l-mezâhibi'l-muhtelife, risâle-i Mezâhibi'l-i'tizal ve Risâletu fi icmâli ahvâli'l-mezâhibi'l-muhtelifeti li't-tavâifi'l-ümem* isimli risâleleri de farklı isimlerle ortaya çıkan eserlerdir. Müellif aynı konuları aynı minval üzere işlemektedir. Ana fırkaların isimleri aynıdır. Razî'nin eserinde yer aldığı şekilde sözü edilen fırkaların dışında Melâhide/Sufîlerin mülhidleri de kendi içinde tasnif edilmiştir.[78] Şirvânî, *risâle-i mezâhibi'l-i'tizal* isimli risâlesinin girişinde risâlenin çeşitli mezheplerle ilgili muhtasar bir eser olduğundan söz etmektedir. Eserin Türkçe yazılmasının nedeni, hedef kitlenin anlaması ve daha yararlı olabilmesi amacına yöneliktir.[79]

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine ait eserlerde her mezhebin

---

76 Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, Beyrut, ts., s. 414; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, s. 376, Kirmânî, *el-Fırâku'l-İslâmiyye*, ss. 2-5.

77 Ethem Ruhi Fığlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî ve İtikâdi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *AÜİFD*, c. XXIV(1981), ss. 253, 254-271.

78 Şirvânî, *Risâletu fi icmali ahvali'l-mezâhibi'l-muhtelifeti li't-tavâifi'l-ümem*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi İsmail Saib Bölümü, no: I/3174, vr. 1a.

79 Sadru'd-dîn zâde Efendî, *Muhtasar fi beyâni mükâfatı ehli i'tizâli'l-mezâhibi'l-muhtelife*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., no: 993/1, vr. 1b.

oluşumuna etki eden dinî, siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik nedenler belirtilmez. Ancak Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte meydana gelen ayrışmaya etki eden sebepler anlatılmıştır. Müslüman toplumu ayrılığa sevkeden siyasî ve dinî nitelikli hadiselere değinilmiştir. "Kırtas hadisesi" olarak şöhret bulan Hz. Peygamberin ölüm döşeğindeki vasiyeti olayı, burada cereyan eden tartışma ve çekişme, Üsame ordusunun gönderilmesi meselesi, Hz. Peygamber'in vefatı ile gelen şok değerlendirmeler, onun Hz. İsa gibi göğe yükselip yükselmediği sorusu, Hz. Peygamber'in defin yerinin tespiti ile ilgili mesele ve Hz. Ebubekir'in döneminin sancılı olmasına neden olan zekât vermekten kaçınan kabilelerin irtidat ve irtica hareketleri[80] farklılaşma sebebi olarak belirlenmiş ve bu sebeplere yönelik açıklamalara gidilmiştir. Şirvânî ise ümmetlerin ihtilafı ve insanlar arasındaki görüş farklılığının çok eskilere – hatta Hz. Âdem'e kadar - dayandığını söyleyerek risâleye başlamıştır. O, bu durumu sünnetullah/Allah'ın süren adeti olarak telakkî eder ve suçlama yapmaksızın sanki normal bir hadise olarak değerlendirir.[81]

Eş'arî gelenekte ayrıca halifeler döneminde cereyan eden hilafet meselesi, atama ve şurâ işlemleri, Fedek arazisi, Hz. Osman'ın öldürülmesi, Hz. Ali'nin hilâfeti, Muaviye sorunu, Cemel ve Sıffîn savaşları gibi olayların da farklılaşmaların diğer bazı sebepleri olduğu ifade edilmiştir. Fakat asıl büyük ayrışmanın Mabed el-Cühenî tarafından gündeme getirilen ve Gaylân ed-Dımeşkî tarafından da işlenen kader meselesi olduğu ifade edilmiştir. Bu süreçten itibaren oluşan yeni ihtilaflar nedeniyle İslâm toplumu, 73 (yetmiş üç) fırkaya bölününceye kadar çoğalmıştır.[82]

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde benimsenmiş olan mezhepleri tasnif sisteminde hadiste geçtiği için 73 (yetmiş üç) sayısının oldukça etkin bir konumu olduğu görülmektedir. Genel anlamda

---

80 Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, s. 376; Kırmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 2-5.

81 Fığlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî", s. 253.

82 Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, ss. 376-377; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 2-5.

mezheplerin tarihsel, siyasal ve sosyo-kültürel ortamdan soyutlanarak anlatımı söz konusu ise de Hz.Peygamber sonrasında cereyan eden hadiselerin ve bazı görüşlerin farklılaşmaya ne denli etkide bulunduğu irdelenmiştir.

2.2.2.2. Fırkalar ve Görüşleri

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde fırkaların tasnifi yapılırken – Razî'nin tasnifinde olduğu gibi- Mu'tezile mezhebiyle başlanmış ve kurtuluşa eren (nâciye) fırkayla tasnif tamamlanmıştır. Mezhebin doğduğu ortam ve fikrin gelişimine etki eden faktörlere yer verilmemiştir. Önce ekolün görüşleri verilmiş ve sonrasında kendi içinde alt kollar belirlenmiştir. Mezhebin ismini aldığı Vâsıl'ın Hasan Basri'nin meclisinden ayrılış öyküsünü resmeden rivayet aktarılmıştır. Kendilerini **ashâbu'l-adl ve't-tevhid** olarak isimlendirdikleri bilgisi de aktarılmıştır. Kaderiyye ile ilişkilendirmesi yapıldıktan sonra ekolün tevhit, adl, aslah, Allah'ın sıfatları, rûyetullah, husun-kubuh, kulların fiillerine dair görüşleri verilmiştir.[83] Eserlerde Mu'tezile'ye ait yapılan ve "ortak tasnif" görünümü veren 20 alt fırkanın isimleri, kurucularının adları ve görüşleri yer almaktadır.[84]

el-Îcî ve Cürcânî'nin eserlerinde Mu'tezile'nin aslah, sıfatların nefyedilmesi, kelam sıfatının mahluk ve muhdes olarak kabulü, Allah'ın ahirette gözlerle görülemeyeceği gibi öne çıkan görüşleri aktarılmıştır. Vâsılıyye'nin nefy-i sıfat, menzile, şerrin Allah'a isnat edilemeyeceği gibi fikirleri nakledilmiştir. Şehristânî'nin bu grubun felsefe kitaplarına vukûfiyetlerinden söz ettiği ifade edil-

---

83 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 415; Seyyid Şerif Cürcânî, "Seyyid Şerif Cürcâni'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması", c. 1/1, ss. 233-235; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 6-7.

84 Mu'tezile'nin alt kolları: Vâsılıyye, Amriyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Esvariyye, İskâfiyye, Ca'feriyye, Bişriyye, Murdâriyye, Hişâmiyye, Sâlihiyye, Hâbıtiyye, Hadebiyye, Muammeriyye, Sümâmiyye, Hayyâtiyye, Câhızıyye, Kâ'bîyye, Cübbâiyye, Behşemiyye. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, "Seyyid Şerif Cürcâni'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması", c. 1/1, ss. 236-247; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 6-7.

miştir. Hadisçiliği ve zühd yönüyle şöhret bulan Amr b. Ubeyd'e nisbetle Amriyye ismini alan Mu'tezile fırkası Vâsıl'ın ilkelerinin takipçisidir ve fıska dair geliştirdikleri görüşlerle dikkat çekmiştir. Hüzeyliyye'nin reisi Ebu'l-Hüzeyl'in Allah'ın makdurâtının sonlu olduğu, cennet ve cehennemin fâni olduğu, sakinlerinin hareketlerinin zorunluluktan kaynaklandığı ve Allah'ın mahluku olduğu görüşleriyle öne çıktığı aktarılmıştır. Hareketlerin sükûna dönüşünün ne şekilde olduğuna dair geniş bir bilgi verir. Ebu'l-Hüzeyl'in Allah'ın ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir düşüncesinin felsefeden kaynaklandığı görüşünü ileri sürer. Diğer sıfatlarda da aynı yaklaşım vardır. Ebu Yakub Şahham'ın öğrencilerinden olduğunu da aktaran müellif, ekolle ilgili net bilgiler verir. el-Îcî'ye göre Nazzâmiyye fırkasının kurucusu İbrahim b. Seyyar Nazzâm, felsefî kitapları mütalaa eden ve kelâmla felsefeyi mezc eden biri olarak insan fiilleri, aslah, Allah'ın şer ve kabihten tenzihi, insan-ruh ilişkisi gibi konulardaki görüşleriyle tanınmıştır. Arazla ilgili görüşleri Hişam b. Hakem'e benzetilmiştir. Nazzâm, aynı zamanda felsefî kelamda yer bulan kumun ve zuhur nazariyesini ortaya atmıştır. Kur'an'ın nazmının muciz olmadığı ve tafra nazariyesi de Nazzâm'ı öne çıkaran diğer görüşleridir. İmametin nasbı ile ilgili Râfıza'ya meylettiği görüşü, Bağdâdî'nin gündeme getirdiği bir değerlendirmedir.[85]

Mu'tezile'nin diğer bir alt kolu da Esvâriyye diye bilinir ve kurucusu el-Esvârî'dir. Nazzâmiyye'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerini genişletmişlerdir. Ebu Cafer el-İskâfî, İskâfiyye'nin kurucusudur ve Allah'ın akıllı kişilerin zulmünü takdir etmeyeceği görüşünde oldukları anlatılmıştır. Câferiyye, Cafer b. Mübeşşir ve Cafer b. Harb'in önderi olduğu bir Mu'tezile fırkasıdır. Şer'i cezalandırmada uygulanacak had konusunda nassa uymak gerektiği görüşleriyle farklılaşmışlardır. Bişriyye, Bişr b. el-Mu'temir öncülüğünde oluşan bir fırkadır. Araz, kudret, istitaat, cisimde mütevellid vb. görüşleri vardır. Allah çocuğu cezalandırmaya ka-

85 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 415-416; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, ss. 377-380.

dirdir ama bunu yaparsa zalim olur. Zulüm ve adaletle ilgili çelişkili görüşleri olduğu tespiti yapılır. Muzdariyye, "Mu'tezile'nin râhibi" olarak şöhret bulan Ebu Musa İsa b. Sabih el-Murdar'ın önderliğinde teşekkül etmiştir. Allah yalan söylemeye ve zulmetmeye kâdirdir. Böyle yaparsa zalim ve yalancı bir ilah olur. Tevellüd, insanların Kur'an'ın bir benzerini nazm olarak yapabileceği ve yöneticilere yönelik farklı görüşleri vardır. Hişâmiyye'nin kurucusu Hişam b. Amr el-Fuvatî'dir. Kader, cisim ve araz konularında görüşleri dikkat çeker. Ebubekir'in hilafetinde tam icma sağlanamadığı, Osman'ın katledilmediği ve muhasara edilmediği görüşünü[86] savunduğu aktarılmıştır.

Sâlihî'nin takipçileri olan Sâlihiyye Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşleriyle bilinir. Habitiyye'nin kurucusu Ahmed b. Habit'tir. Mesihle ilgili görüşleri büyük tepki almıştır. *"Rabbin(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman"* (Fecr, 89/22) ayetini, Allah'ın Adem'i kendi suretinde yarattığı iddiasına delil getirmişlerdir. Fadl el-Hadebî'nin kurucusu sayılan Hadebiyye, tenasüh görüşüyle tanınmıştır. Hayvanların da mükellef olduğunu iddia etmişlerdir. Muammeriyye, Muammer b. Abbad es-Sülemî önderliğinde şekillenmiştir. Cisim, araz, sıfatlar konusundaki görüşleriyle dikkat çekmişlerdir. Sümâmiyye, Me'mun nezdinde kabul gören Sümame b. Eşres en-Nemirî ve takipçilerinin fırkasıdır ve temsilcileri mütevellid fiillere genişce yer vermiştir. Hayyât'ın kurucusu olduğu Hayyâtıyye'nin kader, madûm, şey gibi kavramlara dair görüşleri var. Câhızıyye, Câhız'ın kurucusu olduğu fırkadır. Felsefî kitaplara vukûfiyeti olan Câhız, tabiatçı felsefeciler gibi görüşleri olan biri olarak sunulmuştur. Cevher, araz, hayır ve şerrin kulun fiili olduğu görüşleri dikkat çekici bulunur. Kur'an'ın cesed olduğu bazen adama bazen de kadına dönüştüğü fikrini öne sürdüğü anlatılmıştır. Kâ'bîyye, Hayyâtiyye'ye benzetilmiş ve sıfatlara ilişkin görüşleri olduğu aktarılmıştır. Cübbâiyye, sıfatlara ilişkin görüşleri ile bilinir. Onlara göre Allah'ın iradesi bir mahalde

86 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 416-417; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, ss. 380-381.

hadistir ve alem mahalde olmayan fenâ ile fânidir. Evliyanın kerametiyle ilgili de görüşleri olmuştur. Ebu Hâşim Cübbâî'nin kurduğu Behşemiyye ise sıfatlara dair görüşleriyle[87] bilinmektedir.

Şirvânî'nin Mu'tezile ekolü ile ilgili yaptığı tasnif ve verdiği bilgiler de geleneğin tasnif sistemine paralellik arz etmektedir. Yirmi alt fırka olarak incelenen alt kolların ilki Vâsılıyye'dir ama diğer kolların sıralamasında bazı yer değişiklikleri söz konusudur. Bunun dışında alt fırkaların görüşleri aşağı yukarı aynı üslup ve bilgi düzeyinde verilmiştir.[88] Sonraki dönemin âlimlerinden Akkirmânî[89] de yaptığı tasnifte Mu'tezile'yi, Eş'arî geleneğinin sistemine sadık kalarak 20 alt fırkaya ayırmıştır. Sıralamada bazı farklılıklar olsa da fırka isimleri büyük oranda aynıdır. Her fırka hakkında önceki yazılanlara paralellik arzeden bilgiler verilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır.[90]

Eş'ari gelenekte el-Îcî başta olmak üzere diğer yazarların Mu'tezile konusunda verdikleri bilgiye bakıldığında Vâsılıyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye dışında doyurucu bir bilgi verilmediği dikkat çekmektedir. Tasnif sisteminde Mu'tezilî her düşünüre ait bir fırka uydurulmuş imajı vermektedir. Ama her fırkanın öne çıkan şahsiyetlerinin verilmesi artı bir özellik olarak dikkat çekmektedir. Söz gelimi Amriyye, Esvâriyye hakkında çok kısa bilgi verilmiştir. Fırkalar hakkında yorumlayıcı ya da dışlayıcı ifade yer almaz. Nesefî'de olduğu gibi cemaatin görüşünün ayet ve hadisler eşliğinde verilmesi gibi bir metot gözlenmez.[91]

---

87 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 417-418; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, ss. 382-384.

88 Sadru'd-dîn zâde Efendî, *Muhtasar*, vr. 2b-3b.

89 Muhammed b. Mustafa Hamîd el-Kefevî Akkirmânî (1174/1760), Saray-ı Humayun'da hocalık yapmış bir Osmanlı alimidir. Ayrıca İzmir, Mısır ve Mekke'de kadılık görevini üstlenmiştir. Kelam, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil alanlarında eserler telif etmiştir. Seyyid Şerif Cürcânî ve Teftâzânî'nin eserlerine hâşiye yazmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Sakıb Yıldız, "Akkirmânî", *DİA*, c. 2, s. 270.

90 Akkirmânî, *Risâle fi beyâni firak-ı dâlle*, Süleymaniye Ktp., Fatih, no: 5353/4, vr. 18a-19a.

91 Bk. Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 7-33.

Osmanlı dönemindeki Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine ait bu eserlerde incelenen ikinci büyük fırka 22 (yirmi iki) alt fırkaya bölünen Şîa'dır. İlk olarak Şîa kavramının anlam alanı ve tanımlaması yapılmıştır. Genelde bu mezhep Gulat-ı Şîa, Zeydiyye ve İmâmiyye olarak üç ana fırka altında ele alınmıştır. İsmâiliyye'nin inanç esasları ile ilgili detaylı bilgiler vardır. Fırkalarla ilgili zaman zaman Şehristânî, Razî, Gazalî, Cüveynî ve Bakıllânî gibi kelamcılardan yararlanmış olan ve felsefî açılımları ile bilinen Âmidî'nin (631/1233) görüşleri de aktarılmıştır.[92] Hemen hemen her fırkanın kurucu isimleri verilmiştir. Şirvânî'nin tasnifinde de Şîa; Zeydiyye, İmâmiyye ve Gulat-ı Ravâfız olmak üzere üç ana fırkada incelenmiştir. Sözü edilen fırkaların tanımları yapılmış, öne çıkan nitelikleri ve fırka önderlerinin isimleri verilmiştir.[93] Akkirmânî de Şîa'nın alt kollarının kurucuları ve görüşleri hakkında geleneğin metoduna uygun bir şekilde bilgi aktarımında bulunmuştur. Bazı fırkaların İmamlara ilahlık atfettikleri tespitinde bulunmuştur. Allah'ı cisme benzeten fırkaların mevcudiyetin-

---

92 Şîa üç ana grup halinde şu şekilde tasnif edilmiştir:

Gulat-ı Şîa: Sebeiyye, Kâmiliyye, Beyâniyye, Mugıriyye, Cenâhiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Gurâbiyye, Zemmiyye, Hişâmiyye, Zürâriyye, Yunusiyye, Şeytâniyye, Rizâmiyye, Mufavvıda, Bedâiyye, Nusayriyye-İshâkiyye, İsmâiliyye-Sebiyye-Bâtıniyye (Bâtıniyye, Karamita, Hürremiyye, Seb'iyye, Babekiyye, Muhammira, İsmâiliyye), Babekiyye, Gayyâriyye.

Zeydiyye: Cârûdiyye, Süleymaniyye, Betriyye.

İmâmiyye: Ahbâriyye, Müşebbihe, Selefiyye. Krş. el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 418-424; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, ss. 384-392; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 33-61.

93 Şirvânî'nin tasnifinde Şîa ve alt grupları şu şekilde verilmiştir:

1. Zeydiyye: Cârudiyye, Suleymâniyye, Betriyye.

2. İmâmiyye: Bâkıriyye, Navusiyye, Eftâhiyye, Mufaddaliyye, Şumtiyye, İsmâiliyye, Mübarekiyye, Memtûriyye, Aktâ'iyye, Vakıfiyye, Ca'feriyye, İntizariyye.

3. Gulat: Sebe'iyye, Benâniyye (Beyaniyye), Hattâbiyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Cenâhiyye, Mufavvıda, Kâmiliyye, Gurâbiyye, Yunusiyye, Zemmiyye, Muhtâriyye, Nusayriyye, İshâkiyye, Ezeliyye, Kerbiyye, Hâşimiyye, Râvendiyye. Mülhidlerin (melahide) fırkaları. Bâtıniyye, Sabbâhiyye, Nâsıriyye, Karamita, Babekiyye, Mukanna'iyye, Seb'iyye. Bk. Fığlalı, "eş-Şirvânî", ss. 260-267; Ayrıca bk. eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 4b-8a.

den bahis açarken Hişam b. Hakem ve tevhide ilişkin görüşlerinden söz etmiştir. Nûmaniyye, Yunusiyye, Nusayriyye ve Cenâhiyye gibi fırkaların Allah'ı yarattıklarına benzettikleri yönünde kısa kısa değerlendirmeler yapılmıştır. İslâm'ın temel prensipleri olan Tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi konularda din dışı olarak nitelendirilebilecek görüşleri olduğu bilgisi verilmiştir.[94] Fırkalar verilirken tarihlendirme yapılmaz, mezheplerin ortaya çıkışları ve teşekkül süreçleri dikkate alınmaz. Dolayısıyla fırkaların ve görüşlerinin hangi tarihsel dönemde tezahür ettikleri ve gelişim göstedikleri bilgisi bulunmamaktadır.

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine ait bu eserlerde incelenen üçüncü büyük fırka Havâric fırkasıdır ve 7 (yedi) alt fırkaya ayrılmıştır. Bu fırkalar kendi içinde de ayrıştırılarak ilave ve eksiltme gibi değişik usûllerle sayı bazen 19, bazen 22 olabilmektedir. Sayılar arasında uyum problemlidir. İlk dört fırka ile ilgili verilen bilgiler daha geniştir.[95] Bu gelenekten gelen Şirvânî ise Hâricîlik mezhebinin alt fırkalarını 23 (yirmi üç) grupta ele almıştır. Fırka isimlerinde çok yakın benzerlikler dikkat çekmektedir. Her alt fırkanın kurucularının ismini ve ayırıcı vasfını vermiştir.[96] Akkirmânî de Hâricîlikle ilgili yaptığı tasnifte diğer eserlerde olduğu gibi 7 ana fırka tespit etmiş ve bunları kendi içinde alt kollara ayırmıştır. Her bir fırkanın kendi dışında olanları tekfir etme potansiyelinden söz edilmiştir.[97]

Bu geleneğin tasnif sisteminde dördüncü fırka olarak Mürcie

---

94 Akkirmânî, *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle*, Süleymaniye Ktp., Fatih, no: 5353/4, vr. 19a-19b.

95 Hâricîlik ve alt grupları şu şekilde belirlenmiştir: Muhakkime, Beyhesiyye, Ezârika, Necedât, İbâdiyye (Hafsiyye, Yezidîyye, Hârisiyye, Ashabu't-taat), Acâride: (Meymûniyye, Hamziyye, Şu'aybiyye, Hâzımiyye, Halefiyye, Etrâfiyye, Mâ'lumiyye, Mechûliyye, Saltiyye, Se'âlibe) Sealibe: Ahnesiyye, Ma'bediyye, Şeybâniyye, Mükrimiyye. Krş. el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 424-427; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, ss. 392-396; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 62-81.

96 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 3b-4b; Fığlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî", ss. 257-259.

97 Akkirmânî, *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle*, vr. 20a-20b.

kısaca tanımlanmış ve beş fırkaya ayrılmıştır. Yunusiyye, Ubeydiyye/Âbidiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye, Tumeniyye (Sümeniyye/Semeniyye).[98] Şirvânî de Mürcie fırkalarını beş grupta incelemiştir. Yunusiyye Yunus Nehrî'ye, Ubeydiyye Ubeyd Kezzab'a, Gassâniyye Gassan Kufi'ye, Sevbâniyye Sevban'a, Tumeniyye Ebu Muaz Tümenî'ye nispet edilmiştir.[99]

Beşinci fırka Neccâriyye'dir ve Burgusiyye, Za'ferâniyye, Müstedrike olmak üzere üç fırkaya ayrılmıştır. Bu fırkanın Ehl-i Sünnet'e ve Mu'tezile'ye bazı görüşleriyle benzediği ifade edilmiştir.[100] Şirvânî ise Muhammed b. Hüseyin en-Neccâr'a bağlı olan Neccâriyye fırkasının fiiller konusunda Ehl-i Sünnet'e yakın olduğu, nefyi sıfat ve rüyetullah konusunda ise Mu'tezile gibi düşündüğü tespitini yapmıştır.[101]

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde altıncı fırka olarak Cebriyye ele alınmış ve Cebriye-i mutavassıta/gayri halisa (Eş'ariyye) ve Cebri mahz/halisa (Cehmiyye) olarak iki ana gruba ayrılmış ve görüşleri hakkında bilgi verilmiştir. Fiilde kulun kesbini savunanlar Eş'ariyye, Neccâriyye ve Dırârıyye'dir. Cennet ve cehennemin sonlu oluşu, rûyetullah, Kur'an'ın yaratılmışlığı, şeriattan önce akılla bilginin gerçekleşeceği gibi konularda Mu'tezile ekolü ile uyumlu oldukları[102] görülmektedir. Şirvânî de bu fırkaları Cebriyye'nin alt kolları olarak vermiştir.[103] Akkirmânî, Cehm b. Safvan ve takipçilerinin bazı konularda Mu'tezile'ye uygun görüşlerinin olduğunu nakletmiştir.[104]

Yedinci fırka olarak Müşebbihe fırkası tanımlanmış ve görüşle-

98 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 427-428; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, ss. 396-398; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 81-86.

99 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 10a.

100 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 428; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, s. 398; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 87-89.

101 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 10a.

102 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 328; Çürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, s. 399; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 89-91.

103 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 10b.

104 Akkirmânî, *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle*, vr. 21a.

ri hakkında bilgi verilmiştir. Gulat-ı Şîa'dan Sebeiyye, Muğiriyye, Cenâhıyye, Hattâbiyye, Zemmiyye, Hişâmiyye, Rizâmiyye, Nusayriyye, İshâkiyye gibi fırkaların teşbih fikirleri nedeniyle Müşebbihe'den oldukları söylenmiştir. Ayrıca Haşeviyye'nin ve Kerrâmiyye'nin de bu tür fikirleri olduğu aktarılmıştır.[105] Şirvânî Müşebbihe fırkaları olarak Hâkemiyye, Cevâlikiyye, Yunusiyye, Şeytâniyye, Havâriyye ve Haşeviyye'den söz eder. En meşhurlarının Ahmed b. Hanbel'e ittiba edenler olduğunu ifade eder. İslâm'da ilk teşbihin Ravâfızdan olduğunu söyler. Hakemiyye, Hişam b. Hakem'e, Cevâlikiyye, Hişam b. Salim el-Cevâlikî'ye Yunusiyye, Yunus b. Abdullah'a, Şeytaniyye, Muhammed b. Numan'a yani Şeytanuttak'a, Havâriyye, Davud Havârî'ye nisbet edilmiştir.[106] Şirvânî Müşebbihe'den olduğunu söylediği Kerrâmiyye'nin Muhammed b. Kerrâm'a bağlı olduğunu ve Allah'ın cisim ve cevher olduğu ve sonradan yaratılmış (hâdis) bir mekânda bulunduğu görüşünde[107] olduğunu belirtir.

Şirvânî, temel fırkalardan ayrı olarak mülhid (melâhide) fırkalardan söz eder ve onları yedi gruba ayırır. Bunlar Bâtıniyye, Karamita, Sabbahiyye, Nâsıriyye, Babekiyye, Mukanna'iyye, Seb'iyye'dir. Bu gruplar hakkında kısa bilgiler vermiştir. Ulûhiyet ve nübüvvet konusunda aşırı fikirlere sahip oldukları anlatılmıştır.[108]

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine ait olan eserlerin mezhepleri tasnif sisteminde 73 (yetmiş üç) sayısının merkeze alındığı görülmektedir. İslâm'ın ilk döneminde mezheplerin farklılaşmasına etki eden dinî ve siyasî olaylara yer verilmiştir. Her mezhebin doğuşunda etkili olan âmiller ve düşüncelerin geliştiği düşünsel ortam hakkında bilgi bulmak mümkün değildir. Bu eserlerde olay-

105 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 429; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, s. 399; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 92-96.

106 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 9b.

107 eş-Şirvânî, *Risâle fi firakı'l-İslâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, no: 2237, vr. 25b.

108 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 8a-9a.

lara, gelişmelere ve koşullara bağlı olarak şekillenen mezhep içi zihniyet değişiminden söz edilmez. Bunun yanı sıra fırkaların doğdukları, fikirlerini ortaya koydukları ya da eserlerini yazdıkları zaman dilimi ile ilgili tarihlendirme yapılmamıştır. Ayrıca Müşebbihe, Cebriyye gibi dinî akımlar fırka ya da mezhep olarak sunulmuştur. 8 (sekiz) ana fırkanın temel görüşleri ve kurucuları hakkında verilen bilgilerde bazı eksikliklere rağmen bütünlük olduğu dikkat çekmektedir. Eleştirel bakış açısı "kurtuluşa eren fırka" dışındaki ana fırkalarla ilgili geliştirilmiştir.

2.2.3. Reddiyeci ve Dışlayıcı Yaklaşım

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde 8 (sekiz) ana fırkadan Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe fırkaları "ehl-i bid'at" olarak nitelendirilmiştir. Bu olumsuz ve dışlayıcı nitelendirme, müelliflerin kendi dışındaki fırkalara bakış açısının ne denli tavizsiz olduğunu göstermektedir.

İlk bid'at fırkası olarak gösterilen Mu'tezile konusunda yapılan değerlendirmeler ve kötü isimlendirmeler dikkat çekmektedir. Eş'ari ekolün önemli isimlerinden Fahreddin er-Razî, Mu'tezile isminin kök kavramı i'tizalin övgü olduğu esasına dayanan yaklaşımı, Duhan sûresinin 21. ayetini delil getirerek eleştirir ve bu ayette yer alan "**i'tizal**" kavramından kastedilenin küfür[109] olduğunu ifade eder. Buna göre ayet, Allah'a inanmayanların ondan uzaklaşması gerektiğini vurgular ki bu, kelimeye olumsuz bir anlam yüklendiğini gösterir.

el-Îcî, Mu'tezile ile ilgili olumsuz bir yaklaşımla *"Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir"* ve *"Onlar kader konusunda Allah'ın düşmanlarıdır."* hadislerine yer vermiştir. Gerekçe olarak ekolün özgür irade söylemine göndermede bulunularak Mecûsîlerin de kendi fiillerini yarattıklarını ispatlamaya çalışmaları gösterilmiştir. Birbirlerini tekfir eden 20 (yirmi) fırkaya bölündükleri ifadesi,[110]

109 er-Razî, *İtikâdâtu fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 38.

110 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 415.

Mu'tezile'nin tekfir edilmesi gerektiği yaklaşımına atılan bir adımdır. Böylece kendileri bile yek diğerini tekfir ediyorsa diğer grupların tekfir etmesinde bir sakınca olmadığı noktasına gelinmektedir.

Mu'tezile'den Hüzeyliyye'nin önderi Ebu'l-Hüzeyl'in Allah'ın makdûratının sonlu olduğu, cennet ve cehennemin fani olduğu, sakinlerinin hareketlerinin zorunluluktan kaynaklandığı ve Allah'ın mahluku olduğu görüşlerinden dolayı Mu'tezile'nin bile "ahiret cehmisi" olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir. Bu yaklaşım İslâm düşüncesinde kötü olarak ünlenen Cehm b. Safvan'la ekolün ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Ebu'l-Hüzeyl'e "ilk kaderî, son Cehmî" yakıştırması da yine bir olumsuzlaştırma tavrıdır. el-Îcî, Nazzâmiyye fırkasının kurucusu İbrahim b. Seyyar Nazzâm'ı "Kaderiyye'nin şeytanlarından" sıfatı ile nitelendirmiştir.[111] Kader düşüncesinden dolayı yapılan bu nitelendirme reddetme, aşağılama ve dışlama tavrının bir göstergesidir

Mu'tezile'nin alt fırkalarından sayılan Câferiyye'nin, önderlerinden Cafer b. Mübeşşir ve Cafer b. Harb'in şaraba had uygulamanın hata olduğunu ve had konusunda nassa uymak gerektiği görüşleriyle farklılaştıkları anlatılmıştır.[112] Mu'tezile'nin zâhitleri olarak bilinen bu kişilerin aslında pek de âbit ve zâhit olmadıkları iddia edilmiş olmaktadır.

Şirvânî de eserinde aynı yaklaşımla bu mezhebin küfürle ilişkilendirmesini yapar. O, isimlendirme sorunu üzerinde de durur. Kâdî Abdulcebbâr'ın Kur'an-ı Kerim'deki "Mu'tezile'nin batıldan i'tizal" anlamında kullanımının kötüleme değil övgü anlamına geldiğini ifade etmesine[113] itiraz eder. Müellif buna cevap verirken ayetteki "iman etmemişseniz bizden i'tizal ettiniz" söyleminden amacın küfür olduğuna işaret etmiştir. Küfre düştüklerine delil olabilecek görüşleri aktarılmıştır. Bu bağlamda sıfatların nefyi,

111 *Aynı eser*, ss. 415-416.

112 *Aynı eser*, s. 416.

113 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhit bi't-teklif*, tahk.: Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, ts., s. 422.

Kur'an'ı mahluk sayma, rüyetullah, insan fiilleri, aslah gibi görüşlerinden söz edilmiştir.[114] Mu'tezile ekolünün kullandığı isme yüklenen bu olumsuz anlam, aynı zamanda ekolü "ötekileştirme" tavrının tipik bir örneğidir.

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde Şiî düşünceye mensup alt kolların Tevhid, nübüvvet ve imamet konularında küfre düştüğü ifade edilmiştir. Şîa'nın alt fırkası olan Gurâbiyye'de yer alan "karga kültü" bu bağlamda örnek olabilecek niteliktedir. Fırkanın imamet anlayışına göre Cebrail benzerlikleri nedeniyle vahyi Hz. Ali yerine Hz. Muhammed'e getirmiştir. Bu inanış İslâm'ın temel ilkelerine aykırılık taşımaktadır. Dolayısıyla küfür olarak nitelendirilmesi söz konusudur. Rizâmiyye, Zürâriyye, Mufavvıda Bedâiyye, Benâiyye gibi Şiî fırkaların da hulûl, tenasüh, tecsim gibi görüşlerle İslâm'ın Tevhid anlayışıyla tenakuza düştükleri ifade edilmektedir. Görüşleri ve imamet konusundaki ılımlı yaklaşımları olan Zeydiyye[115] bile imamet ve sahabenin tekfiri gibi konularda eleştirilmiş ve bid'at ehli olduklarına işaret edilmiştir.[116]

İslâm düşüncesinde küfre odaklanma tavrı ile dikkat çeken Hâricîlik mezhebi de dışlayıcı ve reddiyeci tavırdan nasibini almıştır. Kendi dışında yer alan unsurları tekfir etme, kâfirlerin ve müşriklerin çocuklarının da kâfir olarak değerlendirilmesi ve öldürülmelerinin caiz olduğu gibi görüşlerle öne çıkan fırkaların aslında bizzat kendilerinin kâfir olacağına dikkat çekilmiştir.[117]

Abdulkerim b. Acred'e bağlı olan Hâricîliğin Acâride kolunun Yusuf suresinin aşk ve meşkten ibaret olduğunu dolayısıyla Kur'an'da yer almasının imkân dahilinde olmadığını iddia ettikleri öne sürülmüştür. Aynı şekilde Meymuniyye'nin nikah konusundaki uygunsuz görüşleri olduğu ve kâfirlerin çocuklarının cennetlik olduğuna inandıkları ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu tür

---

114 eş-Şirvânî, *Mulıtasar*, vr. 2a.

115 Zeydiyye hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, 96-121.

116 Akkirmânî, *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle*, vr. 19b.

117 *Aynı eser*, vr. 20a.

inanç ve yaklaşımları nedeniyle küfre düştükleri noktasına gelinmiştir.[118]

Eş'ari gelenek Mürcie'nin bazı görüşleriyle bid'at ehline yakın olduğu, bazı görüşleriyle de Ehl-i Sünnet'le uyumlu olduğu tespitini yapmıştır. Bu mezhebin imanı marifetullah ve kalbi muhabbet olarak tanımlaması, imana mâsiyetin zarar veremeyeceği ve bir kimsenin puta secde etmekle kâfir olmayacağı görüşleri nedeniyle bid'at noktasına taşındıkları ifade edilmiştir.[119] Ayrıca Cehm b. Safvan'ın bazı konularda Mu'tezile'ye uygun görüş beyanında bulunması eleştiri konusu yapılmıştır. Cebriyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi diğer bazı fırkalar da bid'atçi görüşler ileri sürmeleri sebebiyle olumsuz nitelemelere muhatap olmuşlardır.[120]

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde bid'at fırkaları olarak nitelendirilen ana fırkalar ve alt kolları reddiyeci ve dışlayıcı bir yöntemle irdelenmiştir. Bu fırkaların özellikle kötü ya da çizgi dışı olarak değerlendirilebilecek görüşleri üzerinde yoğunlaşılmıştır. Bundan hareketle de kâfir ya da sapkın oldukları neticesine varılmıştır. Klasik dönem eserlerinden gelen bir yaklaşımla her bir fırka, tek bir sebebe bağlı yapılan açıklamalarla tekfir girdabına sokulmuştur. Mezhep taassubu nedeniyle bid'at olarak nitelendirilen fırkaların uç fikirlerinin öne çıkarıldığı, görüşlerinin çarpıtıldığı ya da farklı bir bağlama çekildiği görülmektedir.

2.2.4. Hak Mezhep Olma Ölçütü

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde sekiz ana fırkadan yedi tanesi bid'at ehli olarak nitelendirilirken kurtuluş beratını sadece bir fırka alabilmiştir. Geleneğin en son ele aldığı ana fırka, Hz. Peygamber'in *"kurtulan fırka benim ve ashabımın yolu üzerinde olanlardır"* dediği fırka-i nâciye yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir. Hak mezhep ve doğru inanç sahipleri olarak nitelendirilen bu fırka kapsa-

118 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 3b-4a.

119 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 10a; Akkirmânî, *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle*, vr. 20b.

120 Akkirmânî, *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle*, vr. 21a.

mına girenler ve mezhebin temel inanç ilkeleri verilmiştir.

Eş'arî geleneğin nâciye fırkasının alanını daraltma yönünde bir söylem geliştirdikleri dikkat çekmektedir. el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* adlı eserinde 73 (yetmiş üç) fırka hadisinde geçen fırka-i nâciye ile Eş'arîyye'nin kast edildiğini ispatlamaya çalışmıştır. Celalüddin Devvânî (908/1502) *Şerhi akâidi'l-Adûdiyye* isimli eserinde hak mezheplerinin görüşlerini ortaya koymuş ve fırka-i nâciye olarak Eş'arîleri zikretmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kapsamında üç ana akımdan söz edilmiştir. Bunlar Eş'arîler, Ashâbu Hadis'ten oluşan selefin tümü ve Ehl-i Sünnet'tir.[121] Kurtuluşa eren bu fırka içinde Maturidiliğin telaffuz edilmemesi oldukça ilginçtir.

Esasen Eş'arî gelenek içerisinde Ehl-i Sünnet inancının genel çerçevesini en net şekliyle el-Îcî belirlemiştir. Buna göre alem sonradan oluştur, Allah'ın kudreti dahilinde yaratılmıştır. Allah'ın öncesi ve sonrası yoktur. O kıdem, basar, sem, hayy, kelam ve diğer sıfatlarıyla tanımlanır. Tüm kemal sıfatlara sahip olan sadece Allah'tır. O, cevher, araz ve cisim değildir. Ona hareket ve intikal izafe etmek doğru olmaz. Zulüm ve cevr yapmaz, dilediğini yapar. Bu metot, Eş'arî'nin *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde tevhide ilişkin tespit ettiği çerçeveye uygun düşmektedir. Dört büyük meleğin varlığına inanmak, cennet ve cehennemin ebedî oluşu ve orada kalanların da ebedî olarak kalacağına inanmak, şefaatin hak olduğuna inanmak, kabir azabına inanmak, münker-nekirin hak olduğu inancını benimsemek ve rasûlün mucizelerle gönderilmesinin hak olduğuna inanmak da Ehl-i Sünnet'in inanç listesinin önemli konuları olarak zikredilmiştir. Ehl-i Sünnet'in temel inançları arasında nübüvvetin hak olduğu, Hz. Peygamber'in son nebi olduğuna inanmanın gerekliliği, nebilerin masum ve günahdan arınmışlıklarına inanmanın doğru olduğu, İmametteki efdâliyyet (en erdemli olma) sırasının doğru olduğu, ahirete ilişkin mesele-

121 Adudüddin el-Îcî , *Risâletü'l-firaki'l-İslâmîye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., no: 4000/2, vr. 71b; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 429; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, s. 400; Kirmânî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, ss. 96-99.

ler, cennet-cehennemin fâni olmadığı, ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği, evliyânın kerâmeti ve Rasul'den sonra imamın gelmesi hak olduğu gibi inançlar sıralanmıştır.[122] Ayrıca bu mezhebin rûyetullah (Allah'ın ahirette görülebileceği), sırat, mizan, cennet ve cehennemin yaratılması, cennette kalışın sürekliliği, cehennemde bağışın olabileceği, şefaatın gerçekleşeceği, Rasulün mucizelerle gönderilmesinin hak olduğu, Bedir savaşına iştirak edenlerin ve Rıdvan biatına katılanların cennetlik olduğu gibi görüşlere de[123] yer verilmiştir.

Sadru'd-din Şirvânî (1036/1627), kurtuluşa eren fırka olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in fürû ve amelde altı fırka olduğunu ifade etmiştir. Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiiyye, Hanbeliyye, Sufyâniyye ve Sevriyye mezhepleri, inanç esaslarında birdirler, bozuk inançlardan ve bid'atten uzaktırlar. Bu mezheplerin inanç esasları özetlenmiş, sıfatlar ve insan fiilleri konusundaki görüşleri verilmiştir. Ayrıca hilafet konusundaki anlayışları değerlendirilmiştir.[124]

Şirvânî'ye göre Hz. Peygamber'in bildirdiği ve kurtuluşla müjdelediği cemaat, Ehl-i Sünnet mezhebidir. *Risâle fi firakı'l-İslâmiyye* isimli başka bir risâlesinde Ehl-i Sünnet mezhepleri Hanefîlik, Şafiîlik, Hanbelîlik ve Mâlikîlik olarak dört grupta incelenmiştir. Temel inanç konularında ve usûlde bu mezheplerin herhangi bir farklılığı ve ayrılığı yoktur. Ancak fürû meselelerde farklılaşma meydana gelmiştir. Ehl-i Sünnet, bazı gulat/aşırı fırkaların kıdem fikirlerinin aksine alemin sonradan yaratılmış olduğu görüşündedir. Mu'tezile'nin aksine herşeyin yaratıcısının Allah olduğuna inanırlar. Müşebbihe'nin aksine Allah'ın eşi ve benzeri olmadığı inancını benimserler. Kerrâmiyye'nin aksine onun hadis bir mahalde olmadığı, mekân ve yön sahibi olarak nitelendirilemeyeceği görüşündedirler. Allah, eksiklik ve noksanlıktan münezzeh olup bir şeye ihtiyacı yoktur. Fiilleri arazla ilintilenemez.

---

122 el-Îcî, *Risâletü'l-firaki'l-İslâmîyye*, vr. 71b.

123 el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 430.

124 eş-Şirvânî, *Muhtasar*, vr. 11a-11b.

Ehl-i Sünnet bunun yanı sıra ahirette dirilmenin bedenle olacağı ve ruhların bedene iade edileceği inancını savunur. Ehl-i Sünnet âlimleri cennetlikler ve cehennemlikler konusunda da açıklama yapma ihtiyacını hissetmişlerdir. Her iki mekânda da ebedî olarak kalma gerçekleşecektir. Günah işleyenler ise şefaatle affedilebilme kolaylığını yaşayabileceklerdir. Ehl-i Sünnet'in nübüvvete ilişkin görüşlerine de değinilmiştir. Buna göre nebiler mucizelerle ve kitaplarla gönderilmiştir. Peygamberlerin ilki Âdem sonuncusu Hz. Muhammed'dir. Nübüvvetten sonra imamet gerekir. Bu düzlemde Ebubekir-Ömer-Osman-Ali şeklindeki dört halife dizisi, aynı zamanda efdâliyyet/en faziletli olma sırasıdır ve doğrudur. Ehl-i kıbleden hiçbir kimse "Allahı inkâr etme, yok sayma, küfür, nübüvveti inkâr, nebilerin getirdiğini red dışında" kesinlikle tekfir edilemez.[125]

Şirvânî, Ehl-i Sünnet inancının hâkim olduğu beldelerin sultanları ve yöneticileri hakkında da değerlendirmelerde bulunmuştur. O, yönetenlerin âlim ve mütebahhir olmaları gerektiği düşüncesini ifade eder. Bu kesimin her milletin inancını, dinini ve kültürünü bilmesi gerekir. Çünkü yönetenlerin İslâm ülkelerine fesat girdiğinde ve insanlar sapkınlığa sürüklendiğinde, bu olumsuz durumu yok edebilmek için kesin burhanlara ve delillere ihtiyacı vardır. Bu realite, yöneten zümrenin bilgili, kültürlü ve anlayışlı olmasını gerekli kılar. Bu bağlamda Müslüman toplumun âlimlerinin de önemli roller üstlenmesi kaçınılmazdır. Konuyla ilişkili olarak Kur'an'da şöyle denilmiştir: *"Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik."* (Fatır, 35/32) Hz. Peygamber de *"Ümmetimin âlimleri nebiler gibidir."* buyurmuştur. Bundan dolayı geçmişteki yöneticiler ve emirler yanlarından âlimleri ayırmamışlardır. O âlimler görüşlerini açıklamışlar ve tedbire tabi olmuşlardır. Şirvânî bu değerlendirmeden sonra Rasulün, ashabın ve tabiînin yolunu izlemenin gerekliliğinden söz etmiş ve *"Rabbimizden kalbi-*

125 eş-Şirvânî, *Risâle fi firakı'l-İslâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, no: 2237, vr. 26a-26b.

mizi dinde sabit kılmasını ve hidâyetten sonra sapıklığa düşmememizi dileriz."[126] duasını yapmıştır.

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinin Ehl-i Sünnet hakkındaki temel yaklaşımı, asırlar öncesinde sergilenen anlayışın tekrarı mahiyetindedir. Bu mezhebin müellifleri, "kurtuluşa eren fırka" olarak tanımladıkları Ehl-i Sünnet'e merkezî bir konum tahsis etmekte ve bu mezhebin sapık fırkaların inançlarından ve bid'atlerinden uzak olduğuna vurgu yapmaktadır. Gelenek içerisinde "kurtuluşa eren fırka"nın anlam alanının Maturidiliğin zikredilmemesi sebebiyle Eş'arilik lehinde daraltıldığı dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra kötü akîdelerden ve bid'atçilerin bozuk inanışlarından ancak ashap ve tabiînin yolunu takip etmekle ve dinî ilimlerin önderleri olarak niteledikleri İslâm bilginleri aracılığıyla korunulucağı düşüncesini yinelerler.

3. MATURİDİ MAKÂLÂT VE FIRAK GELENEĞİNDE İSLÂM MEZHEPLERİ

Osmanlı düşünce geleneğinde resmî mezhep olması açısından Ehl-i Sünnet hâkimiyeti belirgin bir şekilde kendini hissettirir. Bilindiği üzere bu mezhep, bünyesinde Eş'arîlik ve Maturidilik ismiyle iki eğilimi barındırır. Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinin referans olan eserlerini, etki alanlarını ve niteliklerini bir önceki bölümde incelemiştik.

Osmanlı dönemindeki Maturidi makâlât ve fırak geleneğinin önemli eserlerini ve niteliklerini vermeden önce bu gelenek hakkında genel bir bilgi vermek istiyoruz. Osmanlı döneminde kelam ve felsefe gibi aklî ilimlerde Mâverâünnehir bölgesinin ilim merkezleri olan bugün Özbekistan'ın sınırları içerisinde yer alan Semerkand ve Buhara çevresinin belirgin bir etkisi bulunmakta-

126 *Aynı eser*, vr. 27a.

dır. Bu ilmî çevre Maturidi ekolün takipçilerinin görüş ve faaliyetleriyle tanınmıştır. Maturidi ekolün kurucu ismi, düşünce sistemi özellikle Mâverâünnehir'de etkili olan İmam Maturidî'dir. Onun en önemli takipçileri Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî (318/930), Hâkim eş-Semerkandî (340/951), Ebû'l-Hasen er-Rüstüğfenî (345/956), Ebu Seleme es-Semerkandî, Muhammed Abdulkerim b. Musa el-Pezdevî (389/999), Ebu'l-Yüsr Pezdevî (493/1100), Ebû'-l-Muîn Nesefî (508/1115), Ömer Nesefî (537/1142), Ferganalı Ali b. Osman el-Uşî (575/1179), Nureddîn es-Sâbûnî (580/1184), Burhaneddin Nesefî (687/1289), Ebu'l-Berekât Nesefî (710/1310), Fahru'l-İslâm Pezdevî (782/1089) gibi kelamcılardır. Osmanlı dönemine kadar yazılan Maturidi ekole dair eserlerden bazıları Hâkim es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-'azâm*, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin *Tabsırâtü'l-edille*, Oşî'nin *Emâlî*, Ebu'l-Berekat Nesefî'nin *Umde* gibi eserlerdir.

Osmanlı düşünce geleneğinde Maturidi ekolün resmî eğilim olması ve buna bağlı olarak medreselerde ekole ait kelam kitaplarının okutulması nedeniyle önemli bir yeri vardır. Bu düşünce ekolünün makâlât ve fırak geleneğinin tespitinden önce Osmanlı'daki etki alanının ve yansımalarının belirlenmesi önemli görünmektedir.

3.1. Nesefî Ekolünün Osmanlı'daki Etki Alanı

Mâturidîlik, Osmanlı döneminde asırlardır yapamadığı yeni bir çığır açma ve yükselme fırsatını elde etti. Sünnîliğin Şîa'ya karşı mücadele verdiği bu dönem zarfında ekolün düşünce sisteminden ve yaklaşım tarzından yararlanıldı. Osmanlı ulemâsının felsefe üzerinde Şîa'ya cevap verebilmesi oldukça zordu. Çünkü aynı felsefî tezler Şiî çevrelerce de benimsenmekteydi ve kendi tarihlerinde Tûsî ve benzeri pek çok âlim eserler yazmıştı. Osmanlı idarecileri, Eş'arî düşünce sisteminin bariz nitelikleri olan felsefî ve sufî cepheden Şiîlikle mücadele etmenin imkânsızlığının ayrımındaydılar. Bu yüzden halk tabanında ve özellikle de Türk unsuru ara-

sında yaygınlaşma eğilimi gösteren Maturidiliğe yeni bir misyon yüklendi. Mâturîdî düşünce sistemi sufî bilgi kuramına karşı duruşuyla, gelenekte Râfızî ve Bâtınîliğin eleştirisi ile ilgili pek çok eser yazılması sebebiyle ve kitaplarda daha sade akılcı bir uslup kullanmasıyla bu tür bir misyonu üstlenebilecek niteliklere sahipti. Ayrıca Türk kültür çevresinde ortaya çıkması, Türklerin geneli tarafından benimsenmesini sağlıyordu. Osmanlı kütüphanelerinde Müslüman ve Türk kimliğini birleştiren Mâturîdî kelamcılarının eserleri, Nesefî'nin *Akîde* isimli eserinin *şerhleri* ve *Fıkhu'l-ekber şerhleri* ile Hanefî fıkıh kitaplarının yazmaları halk tabanında ve okur yazar kesim arasında oldukça kabul gördü. Oysa Şafiî-Eş'arî kimliğinin taşıyıcısı olan eserlerin bu iletişimi kurabilmesi imkânsız denecek kadar zordu.[127] Osmanlılar döneminde Maturidilik, Eş'ariliğin yanında Sünnî bir alternatif olarak destek görmüş ve eserleri yaygınlaşmıştır.

Mâturîdîlik, özellikle Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114) tarafından sistematize edilmiş ve İslâm dünyasının pek çok yerine yayılmıştır. Onunla birlikte Nesefî ailesinden gelen Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Ömer Nesefî (537/1142)'nin eserleri uzun süre Osmanlı medreselerinde okutulmuş ve böylece Maturidi düşünce sistemi buradaki etki alanını genişletmiştir.

Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin telif etmiş olduğu *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, bu geleneğin makâlât ve fırak ilmi açısından en önemli eseridir. *Tebsıratu'l-edille* ve *Bahrul-kelâm* adlı eserlerin müellifi olan Ebu'l-Muin Nesefî (508/1114), felsefe ve kelam ekolünden farklı bir tarz geliştirmiştir. Nesefî ailesinden olan Ömer Nesefî (537/1142) de *Akâidu'n-Nesefiyye* adlı eseri ile Maturidi düşünce sistemine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu eser, Maturidi akâidinin özeti şeklindedir ve pek çok şerhi yapılmıştır. Aklî ve naklî delillerden tecrit edilmesi, inanca dair konularda kısa ve anlaşılır sözcüklerden oluşması eserin önemini artırmıştır. Ömer Nesefî'nin *Akâid* metni Teftâzânî şerhiyle birlikte medreselerde

127 Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ss. 52-53.

asırlarca okutulmuş ve halk arasında da kabul görmüştür. Eş'arî ekolün önemli temsilcisi Teftâzânî tarafından ilk olarak şerhi yapılmıştır ve bu şerhi üzerine de birçok hâşiye yazılmıştır. Eseri Konevî, Isfehânî, Herevî gibi âlimlerce de şerh edilmiştir.[128]

Maturidi ekol içerisinde Nesefî ekolü, Osmanlı âlimlerince en çok tanınan ve sistemi takip edilen gelenek olmuştur. Fenârî'den sonraki en güçlü Osmanlı âlimi olan Hızır Bey (863/1459), Razî'nin kelam ekolünden etkilenmiş olmasına karşın Maturidi düşünce geleneği açısından önemli bir şahsiyettir. Şiir tarzında telif ettiği *Kaside-i nûniyye* isimli eseri Maturidi ekolü çerçevesinde şekillenmiştir.[129] Hızır Bey, İslâm inanç sisteminin esaslarını özet olarak sunduğu bu eserinde itikâdî hususları Maturidi ekolüne uygun olarak ele almıştır. *Kaside-i nûniyye*'nin konu başlıklarını Allahın sıfatları, Allah karşısında insan, mead/ahiret, iman ve imamet meseleleri oluşturmuştur.[130] Hızır Bey, adalete aykırı uygulamalarından dolayı Yezid'i şeytandan daha uğursuz saymıştır. Hilafet sırasında dört halifenin geliş sırasını esas almıştır. Hz. Ali'nin hilafeti konusunda açık bir metin olmadığı ve içtihat sonucu imam kabul edildiği[131] yönünde kanaat beyan etmiştir. Hızır Bey Maturidi akâidini benimsemesine rağmen yeri geldikçe Eş'arîyye ve diğer mezheplerin görüşlerine de atıfta bulunmuştur. Hayâlî Ahmed Efendi (875/1470), Davud el-Karsî, İsmail Hakkı b. Halil gibi müellifler *Kaside-i nûniyye* isimli eserine şerh yazmışlardır.[132]

Osmanlı döneminin Maturidi âlimlerinden Kemaleddin İbnü'l-Hümâm (861/1457), I. Bayezid ve Fatih dönemlerinde yaşamış, fıkıh ve kelam alanlarında derinleşmiştir. *el-Müsayere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-ahire* isimli eseriyle tanınmıştır. Bu eseri Gazâli'nin *er-*

---

128 Gölcük, *Kelâm Tarihi*, ss. 186-187.

129 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye fi devleti'l-Osmaniyye*, s. 93; M. Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", *DİA*, İstanbul 1998, c. 17, ss. 413-415.

130 M. Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyesi", *AÜİFD*, Ankara 1983, c. XXVI, ss. 552-553.

131 M. Said Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, ss. 64-65.

132 M. Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyesi", c. XXVI, s. 557.

Risâletu'l-kudsiyye isimli eserini özetlemek maksadıyla yazmaya başlamış, sonra bu çalışma müstakil bir esere dönüşmüştür.[133] İbnü'l-Hümâm, Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolu olan Eş'arîlik ve Maturidilik mezheplerinin farklı görüşlere sahip olmalarına razı değildir. Eş'arîlerin de bazı konularda Hanefi-Maturidi kelamcılarının söyledikleriyle uyumlu görüşleri olduğunu ifade eder. İbnü'l-Hümâm, eserinde bazı sorunların çözümünde Mu'tezile'nin fikirlerini haklı bulur ve destekler. Meselelere yaklaşımı açısından bakıldığında mezhep taassubundan uzak olduğu ve hür düşünceyi benimsediği anlaşılmaktadır. Yine de Maturidi'nin otoritesini tanır, yeri geldiğinde ona ve Semerkand âlimlerine atıflarda bulunmaya[134] özen gösterir. Aslında bu yaklaşım, Gazalî'nin tavrıyla benzerlikler gösterir. Çünkü Gazalî, fırkaların tekfir konusunda çok ileri gittiğini ve taassup gösterdiklerini söyler. Ona göre Mu'tezile, Müşebbihe ve diğer bütün fırkalar inançla ilgili konuları tasdik etmişlerdir. Geçersiz bazı fikirleri olmasına karşın yapılması gereken elden geldiğince tekfir yolunu seçmemektir. Çünkü namaz kılan Allah ve Rasulünü kabul eden kimselerin canları ve malları haramdır.[135]

Hızır Beyin düşünce geleneğini sürdüren Hayâlî Ahmed Efendi, Hocazâde Muslihiddin Mustafa (893/1487) ve Kestelî Muslihiddin Mustafa gibi âlimlerin Teftâzânî şerhine hâşiyeleri meşhurdur. Molla Hayâlî'nin *el-Havâşî alâ şerhi'l-akâidi'n-Nesefî* isimli bir eseri vardır.[136] Bursa Esediye Medresesi müderrisi olan Hocazâde, Cürcânî'nin *Mevâkıf* isimli eserini ezberlemiş, Cürcânî, el-Îcî ve Isfahânî'nin eserlerine şerh yazmıştır.[137] Eş'arî kelam geleneğine ve Gazalî'ye eleştiriler yöneltmiştir.

---

133 İbnü'l-Hümâm ve eseri hakkında bk. Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, c. 21, ss. 87-90.

134 M. Said Yazıcıoğlu, "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Muin Nesefî", s. 292.

135 Gazalî, *Kitabu'l-iktisad fi'l-i'tikad*, Beyrut 1988, ss. 157-158.

136 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmaniyye*, s. 142.

137 Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri*, s. 39.

Müderrislik, kazaskerlik, kadılık gibi önemli görevlerde bulunan Kestelli Muslihiddin Mustafa (901/1495) da Ebû Hafs Necmüddûn Ömer en-Nesefî (537/1142)'nin *Akâid* isimli eserine Teftâzânî'nin yaptığı şerhe hâşiye (*Hâşiye-i şerhi akâid*) yazmıştır. Kestelli hâşiyesinde Ehl-i Sünnet'in haklılığını ve doğruluğunu ortaya koymaya çalışır. Hak ehlinin karşısında olanların ehl-i bid'at olduğunu söyler. Ayetleri delil olarak kullandığında Beydavî ve Keşşaf tefsirlerini kullanır.[138] Bu da Nesefî geleneğinin Osmanlı âlimleri arasında sürdürüldüğünü göstermektedir.

Osmanlı dönemi Maturidi bilginlerinden olan Kemalüddin el-Beyâdî (1098/1687) ise kadılık ve kazaskerlik yapmıştır. Ebû Hanife'ye bağlıdır, onun eserlerini incelemiş ve risâlelerini toplamıştır. *İşarâtu'l-merâm min ibârati'l-İmam* isimli eseri Ebû Hanife hakkındadır. Ehl-i Sünnet kelamının en önemli savunucularından biri olarak dikkat çeker.[139]

İran Safevî ve Osmanlı çekişmesinin ardından Maturidiliğin din anlayışının ivme kazanmaya başladığına tanık oluyoruz. Bu dönemden itibaren *Te'vîlât* yazmalarında belirgin bir şekilde artışın meydana gelmesi, bu ilgi ve yönelişin açık bir göstergesidir.[140]

Osmanlılar döneminde, Maturidi düşünce sisteminin ve ona bağlı Nesefî ekolünün etkin bir konumu vardır ve etki alanı da oldukça geniştir.

3.1.1. Geleneğin Tasnif Metodu

Osmanlı Maturidi makâlât ve fırak geleneğinin model eseri, Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî (318/930)'nin telif etmiş olduğu *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'* isimli eserdir. en-Nesefî, Mürcie mezhebinin görüşlerinin etkili olduğu dinî ve ilmî çevrede yetişmiş ve Mürciî Muhammed b. Kerrâm'ın bazı düşüncelerine eserlerinde yer vermiştir. Bu nitelikleri sebebiyle eseri, Mürciî-Maturidi

138 Gölcük, *Kelâm Tarihi*, ss. 322-323.

139 *Aynı eser*, ss. 343-344.

140 Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ss. 52-53.

makâlât ve fırak geleneğinden sayılmıştır. Nesefî'nin eseri, Osmanlılar döneminde telif edilen İbnü's-Serrâc (777/1375), Şeyhülislâm Ekmeleddin[141] (786/1384) ve Kemal Paşazâde (940/1534)'nin yazdıkları eserlere kaynaklık etmiştir.

"Klasik Mezhepler Tarihçiliğindeki Tasnif Modelleri" başlığında ayrıntılı bir şekilde tanımladığımız gibi bu eser, fırkaların isimlendirilmesi, fırka görüşlerinin ayet ve hadisler ışığında yorumlanması, fırkaların belli şahıslarla ilişkilendirilmesi ve mezheplerin tasnif edilişi açısından özgün bir yere sahiptir. en-Nesefî'nin mezhepleri tasnifinde 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşma hedefi açıkça görülmektedir. Buna göre bid'at fırkaları olarak kabul edilenler altı ana fırka olarak sunulur ve her bir fırka 12 (on iki) alt fırkaya ayrılır. Kurtuluşa eren fırka ile birlikte 73 sayısına ulaşılır (6x12+1=73).

Osmanlı makâlât ve fırak geleneğinde en-Nesefî'nin eserine bir çok yönden benzeyen eserlerden biri, Hanefî ekolden gelen İbnü's-Serrâc'ın yazdığı *Tezkiretu'l-mezâhib* adlı risâledir. Risâlede mezhepler temelde Râfızıyye, Hâriciyye, Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye ve Mürcie olarak altı gruba ayrılmıştır. Bunlar da kendi içinde on ikişerli alt gruplara bölünmüş ve (6x12+1=73) şeklinde yetmiş üç fırkaya tamamlanmıştır. Yazar bu yetmiş iki fırka ile ilgili bilgileri aktardıktan sonra İmam Ebû'l-Kasım'dan gelen rivayet doğrultusunda yedi ayrı fırka ismi daha zikretmiştir. Bu tasnif metodunda Eş'arîliğin Mu'tezile'nin bir alt kolu olarak zikredilmesi oldukça ilginçtir.[142] Belki de Eş'arî'nin önceleri Mu'tezile eko-

---

141 Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Babertî er-Rumî el-Mısrî, Hanefî fıkıh ve Maturidî itikât geleneğinin önemli isimlerindendir. İlmi hayatı Anadolu'da başlamış daha sonra Halep ve Kahire'de sürmüştür. Ebu Hayyan el-Endelusî, Muhammed b. Abdurrahman el-Isfahânî ve İbn Kudame el-Makdisî gibi alimlerden ders almıştır. Öğrencileri arasında ise Seyyid Şerif Cürcânî, Molla Fenârî ve Bedreddin Simavî gibi önemli simalar yer almıştır. Döneminin yöneticilerinden Sultan Berkuk ve Emir Şeyh nezdinde itibarlı bir konumu olmuştur. Daha geniş bilgi için bk. Arif Aytekin, "Babertî", *DİA*, c. 4, ss. 377-378.

142 Daha geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Burdur Kütüphanesinde Bulunan Bir Risâle Tezkiretu'l-Mezâhib", *AÜİİED*, c. II(1975), ss. 119-142.

lünden olması böyle bir gruplandırma içerisinde değerlendirilmesine neden olmuştur.

Nesefî ekolünün tasnif sistemini esas alan Şeyhülislâm Ekmeleddin (786/1384), Maturidi itikat geleneğinden gelen biridir. Tasnif sisteminde ehva ve bid'a fırkaları olarak nitelediği oluşumların aslını altı olarak belirlemiştir. Hâricîyye, Râfızıyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye, Mürcie ana fırkalarının her biri on iki alt fırkaya ayrılarak 72 (yetmiş iki) sayısına erişirler. Bu fırkaların hepsi cehennemde yer alacak olan gruplardır, kurtuluşa eren (nâciye) tek fırka ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir ve bu fırka cehennemden uzaktır. Bu bağlamda hadisin ilgili kısmı aktarılmış ve ardından ana fırkaların alt kolları verilmiştir. Bu fırkaların sayıları ile ilgili bazı tutarsızlıklar söz konusudur. Fırkaların alt kollarının isimleri, Nesefî'nin eserinde tespit edilen isimlerle küçük bazı farklılıklar göz önüne alınmazsa hemen hemen aynıdır. Ayrıca isim sıralamasında bazı yer değişikliklerinin olduğu görülmektedir. Şeyhülislâm Ekmeleddin el-Babertî, ana fırkaların öne çıkan görüşleri hakkında kısa bilgi vermiştir. Hâricîyye, sahabelere ve halifelere karşı yönelttikleri ithamlarla tanımlanmıştır. Râfıza'nın Ebubekir ve Ömer'i tekfir ve teberrî etmekle bilindiği ifade edilmiştir. Kaderiyye sıfat ve kaderi Allah'tan nefy etmekle, Cebriyye istitaat ve kudreti kulların özelliği olmaktan çıkarmakla, Cehmiyye Kur'an'ın yaratılmışlığı ve Allah'ın sıfatlarla nitelendirilemeyeceği görüşleriyle tanımlanmıştır. Mürcie fırkası ise farzları ve ahkamı iman edenlerin sorumluluk alanından çıkartmakla ve imandan sonra farz olan herhangi bir yükümlülüğün bulunmadığını iddia etmekle itham edilmiştir. Bu ana fırkaların hepsi benimsedikleri usûl sebebiyle heva ehli olmayı ve bu şekilde isimlendirilmeyi hak etmiş olmaktadır.[143] el-Babertî'nin tasnifi ve fırkalara ilişkin açıklamaları çok yalındır, görüşler birkaç sözcükten ibarettir ve verdiği bilgiler tatmin edici olmaktan uzaktır.

---

143 Şeyhülislâm Ekmeleddin, *Risâle fi beyan fıraki'd-dâlle*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, no: 2817, vr. 67b-68a.

en-Nesefî'nin eserine bir çok yönden benzeyen önemli eserlerden biri, İbn Kemal veya Kemal Paşazâde[144] olarak tanınan Şemsuddîn Ahmed b. Süleyman (940/1534)'ın *Fıraku'd-dâlle* adlı risâlesidir. Kemal Paşazâde'nin Mezhepler Tarihi ile ilgili başka risâleleri de bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Risâle fi tasnifi'l-firakı'l-İslâmiyye, Risâle fi beyâni'l-firakı'd-dalle, Risâle fi tahkiki ma kale'l-ka'ilin bi'l-hâl min ashâbina ve ashâbi'l-i'tizal, Risâle fi tekfiri'r-Ravâfız, İran Şahı I. Tahmasb'a yazılan mektup, el-İhtilaf beyne'l-Eş'arîyye ve'l-Maturidiyye, risâle fi'l-cebr ve'l-kader, Risâle fi tashihi lafzı'z-zındık ve tavzıh ma'nâhı'd-dakîk, Risâle fi tafdîli'l-mezhebi Ebî Hanife, Risâle fi tabakati'l-eimmeti'l-Hanefiyye/Risâle fi'l-müctehidîn.* Kemal Paşazâde'nin de bir ilim adamı ve Şeyhülislâm olarak şekillenmesinde etkili olduğu devletin dizayn ettiği din anlayışı, bazı muhalif akımlarla mücadele içinde olmuştur. Bu süreçte tekke kaynaklı melamî çevre, medrese kaynaklı selefî bir karakter taşıyan Birgivî mektebi ve Şiî karakterli isyanlar, muhalif kanadı oluşturmuştur. İbn Kemal'in risâlelerinde de dönemin dinî eğilimlerinin ve mezhep hareketlerinin yansımalarını görmek mümkündür.

Kemal Paşazâde *Fıraku'd-dâlle* isimli risâlesinde hamdele ve salveleden sonra doğrudan konuya girer. Ümmetin 73 (yetmiş üç) fırkaya ayrılacağı ve kurtuluşa eren fırkanın cemaat olan fırkatu'n-nâciye olduğunu ilgili hadisi delil göstererek söyler. Hz. Peygamber'in hadisinde geçen *"..Kim bid'at çıkarırsa sapkınlığa düşmüş olur. Kim saparsa ateştedir."* uyarısının muhatabı olan fırkaların cehennemde yer alacağını ifade eder. Ehlu'l-bid'â ve'd-dalâle ya da ashâbu'l-ehvâ ve'l-bid'â olarak isimlendirdiği fırkaları Nesefî'nin eserinde olduğu gibi önce altı ana sınıfa daha sonra her

144 İbn Kemal (940/1533), Molla Lütfî'nin devlet adamları katındaki ilmî itibarına tanık olduğu bir olaydan sonra ilim yolunu tercih etme ve öğrencisi olma kararı almıştır. Molla Lütfî'den ders almış ve en önemli öğrencisi olmuştur. Zenbilli Ali Efendi'den sonra Şeyhülislâmlık görevine getirilmiştir. Farklı alanlara dair birçok risâlesi vardır. Mezheplere dair risâleleri de bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Şamil Öçal, *Kemal Paşazâdenin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000.

birini kendi içerisinde on iki alt sınıfa ayırır ve isimlerini verir. Bu altı ana fırka sırasıyla Harûriyye/Hâricîyye, Râfıziyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürciiyye'dir. Alt kollarıyla birlikte toplam sayısı 72 olan bu fırkaları cehennemde kabul eder. Farklı statüdeki Ehl-i Sünnet grubunun eklenmesiyle sayı hadiste belirtilen 73'e ulaşır 6x12+1=73.[145] Kemal Paşazâde, ana fırkaları zikrettikten sonra en-Nesefî ve diğer bazı yazarlarda gördüğümüz gibi alt fırkaların isimlerini verir.

Kemal Paşazâde'nin farklı risâlelerinde yaptığı tasnifte sapık fırkaların alt kollarının isimlerinde bazı farklılık söz konusudur. Her fırkanın özelliği birer cümle ile kısaca verilmiştir.[146] Kemal Paşazâde, mezheplerin doğuş ve gelişmesinde etken olan dinî, siyasî, tarihî ve sosyo-kültürel etkenlere girmez. Mezheplere ilişkin tanımlamalar çok yalındır ve deskriptif olmaktan uzaktır. Hâricîlerin Ebubekir ve Ömer'den övgüyle söz ederken Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin'e lanet ettikleri ve tekfirde bulundukları anlatılmıştır. Ayrıca Tahkim olayına katılanları, hakemlik görevini üstlenen Ebu Musa'l-Eş'arî ve Amr b. As'ı tekfir ederler.[147] Râfıza fırkası, Ebubekir ve Ömer'i lanetleme görüşleriyle farklılaşmıştır.

---

145 İbn Kemal, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle*, Süleymaniye Ktp. Laleli, no: 3711/20, vr. 114b.

146 İbn Kemal'in yaptığı tasnife göre bid'at mezhepleri ve alt kolları şu şekildedir. **Hâricîyye:** Ezârikiyye, Câzimiyye, İbâhiyye, Sa'lebiyye, Halkıyye, Kurrâtiyye, Kenziyye, Uzletiyye, Meymuniyye, Muhakkiyye, Ahnesiyye, Şemuhiyye. **Râfızıyye:** Aleviyye, Bedâiyye, Şîa, İshâkiyye, Zeydiyye, Abbasiyye, İsmâiliyye, İmâmiyye, Mütenâsiha, Laîniyye, Rac'iyye, Mürâsiyye. **Kaderiyye:** Hamriyye, Seneviyye, Kubbaniyye, Şeytâniyye, Şerikiyye, Ruveydiyye, Nâkişiyye, Müberriyye, Bâsıtıyye, Nazzâmiyye, Mu'teziliyye, Vehmiyye. **Cebriyye:** Maktarıyye, Efâliyye, Muiniyye, Merkûiyye, Nahhâriyye, Mesâbiyye, Kısâiyye, Sâbekiyye, Hubeybiyye, Havfiyye, Fikriyye, Hüsniyye. **Cehmiyye:** Mu'attaliyye, Zenâdıkiyye, Lafzıyye, Vakiiyye, Mersiyye, Kabriyye, Mültezifiyye, Varidiyye, Harnâfiyye, Mahlûkiyye, Gayriyye, Fâniyye. **Mürcie:** Tarîkiyye, Saîbiyye, Raciiyye, Şakkıyye, Beliyye, Ameliyye, Makbûziyye, Meseniyye, Eseriyye, Bid'iyye, Müşebbihe, Haşeviyye. Bk. İbn Kemal, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle*, Süleymaniye Ktp., Laleli, no: 3711/20, vr. 114b -115b.

147 İbn Kemal, *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle*, vr. 115b-116a.

Kaderiyye nefyi sıfat ve kulların kendi fiillerini yaratması konusuna odaklanmıştır. Cebriyye, istitaat ve kudreti kuldan nefyetme anlayışındadır. Onlara göre kullar fiillerinde mecburdurlar. Cehmiyye ise Kur'an'ın yaratılması ve Allah'ın sıfatlarını iptal konularına yoğunlaşmıştır. Mürcie fırkası ise Allah'a imandan sonra sorumluluk olmadığını savunanlardır.[148] Kemal Paşazâde, *Risâle fi beyanı fırakı dâlle* isimli eserinde bid'atçi fırkalara Müşebbihe, Neccâriyye ve Mücessime'yi ekler. Bid'at fırkalarının alt kollarının isimlerinde küçük çaplı da olsa bazı farklılıklar söz konusudur. Bu fırkalar, sadece kötü sayılan görüşleriyle tanımlanır ve tekfir edilmesine zemin hazırlanmış olur.

Kemal Paşazâde, fırkaları tasnif sisteminde yararlandığı kaynaklar hakkında bilgi vermez. Ancak diğer eserlerinden anladığımız kadarıyla kaynaklar listesinde en-Nesefî'nin eserinin önemli bir yeri vardır. Ama bunun dışında yararlandığı kaynaklar da vardır ve referans yelpazesi ağırlıklı olarak Eş'arî kelamcıların eserlerinden oluşur. *Tehâfüt hâşiyesi* isimli eserinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâsıd*, Razî'nin *el-Metâlibu'l-âliyye*, Gazalî'nin *Kitab fi tefrika beynel İslâm ve'z-zanâdıka*, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* ve *el-Havâşî et-tecridiye* isimli kitaplarını referans göstermiştir. Ayrıca Şîa'dan Nâsıruddin Tusî, Mu'tezile'den Ebu Hüseyin el-Basrî'den alıntılar yapmıştır.[149]

Kemal Paşazâde'nin fırkaları tasnif metodu incelendiğinde mezheplerin isimlendirilmesinde iki farklı yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Fırkanın savunduğu temel kavram ve görüşe göre ya da fırkanın kurucusu konumundaki kişiye nisbetle isimlendirme yapılmıştır. Fırka kurucularıyla ilgili bilgi bulmak pek mümkün değildir. Kişilerden daha çok görüşleri ele alma ve tartışma esas alınmıştır. Müellifin fırkanın kendince çok önemli gördüğü bir kaç görüşünü verip daha sonra bu görüşlerin bid'at olduğunu kanıt-

148 *Aynı eser*, vr. 116a.

149 Kemal Paşa-Zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiye 'ala Tehâfüt al-falasifa)*, çev.: Ahmet Arslan, Ankara 1987, ss. 23-26, 34, 43, 83, 212, 153, 444.

lama uğraşı dikkat çeker. Farklı risâlelerinde ana fırkaların alt kollarına yeni fırka ilaveleri vardır. Ağırlıklı olarak eski fırkalardan oluşan tasnif sistemini yaşadığı çevrenin yapısına, gelişen siyasî olaylara ve yeni ortaya çıkan dinî akımlara göre yeniden dizayn etmiştir.

Osmanlı dönemi siyaset ve ilim adamlarından olan Lutfi Paşa İşkodravî'nin[150] Türkçe yazdığı *Risâle-i fırak-ı dâlle* isimli risâlesi de Nesefî'nin tasnif sistemine göre hazırlanmıştır. Eserde ilk olarak Ehl-i Sünnet inancının on temel ilkesi verilmiştir. Geleneğin diğer kitaplarında benimsenen her ana fırkanın alt kollarının birlikte verilmesi yöntemine uyulmamıştır. *"Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak hepsi cehennemde biri cennette olacak."* hadisine uygun bir şekilde birden başlayarak yetmiş üçe kadar fırkalar sıralanmıştır. Ana fırkalar ilk altı sırada -Havâric, Cebriye, Ravâfız, Kaderiyye, Müşebbihe, Mürcie şeklinde- kendilerine yer bulmuştur. Ancak alt kolların yerleşimi dağınık bir görünümdedir ve belli bir sisteme göre yapılmamıştır. Bununla birlikte fırkalara ilişkin bilgi verilirken ait oldukları ana fırka belirtilmiştir.[151]

Osmanlı dönemi Maturidi makâlât ve fırak geleneği, fırkaları isimlendirme, tasnif sistemi ve içerik açısından Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'* adlı eserini model olarak almıştır. Bu konuda el-Babertî, Kemal Paşazâde ve Lutfi Paşa İşkodravî ismi öne çıkmaktadır. Mezheplerin tasnifinde birçok müellif de olduğu gibi 73 (yetmiş üç) fırka hadisine bağlı ka-

---

150 Lutfi Paşa İşkodravî (970/1563), II. Bayezid döneminde Arnavut kökenli bir devşirme olarak saraya girmiş ve birçok askerî ve siyasî görevin ardından Kanunî Sultan Süleyman tarafından vezirîazamlığa kadar yükseltilmiştir. Aynı zamanda iyi bir eğitim de almış olan Lutfi Paşa birçok ilim dalıyla ilgili eserler yazmıştır. Eserlerinden bazıları *Âsâfnâme, Tevârih-i âl-i Osman, Kanunnâme-i Osmânî, Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme, Risâle fi hasâisi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa, Risâle fi beyâni ehli'l-ehvâ ve'd-dalâle, Kitabu zübdeti'l-mesâil fi'l-itikâd ve'l-ibadât* isimli telifleridir. Daha geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. III, ss. 132-134; Mehmet İpşirli, "Lutfi Paşa", *DİA*, c. 27, ss. 234-236.

151 Lutfi Paşa b. Abdülmuin el-İşkodravî, *Risâle-i fırak-ı dâlle*, müstensih: Musa b. Fadlullah, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2195, vr. 109b-122b.

lınmıştır. 73 sayısını tutturma adına, olmayan fırka isimleri telaffuz edilmiş veya var olan fırkalar yok sayılmıştır. Bazen de aynı fırka farklı ana fırkalar içinde zikredilmiştir.

3.1.2. Reddiyeci Söylem: Bid'at Mezhepleri

Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde merkezî bir konumu olan "hak mezhep" ve "ehl-i bid'at mezhepleri" ayırımı ve buna bağlı olarak kendi mezhebini en doğru olarak görme diğer mezhepleri reddetme ve dışlama tavrı, Maturidi gelenekte de gözlenmektedir. Esasen bu yaklaşım Klasik Dönem Mezhepler Tarihçiliği yazıcılığının temel niteliğidir. Osmanlı dönemi Maturidi geleneğinin esas aldığı Nesefî'nin *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'* isimli eserinde ve onun metodunu takip eden sonraki nesil kitaplarda bu yaklaşımın örneklerini görmek mümkündür.

Osmanlı'da Maturidi geleneğin en önemli temsilcisi Kemal Paşazâde, risâlelerinde kullandığı **Ehl-i bid'at ve'd-dalle** ya da **Ashâbu'l-ehvâ ve bid'at** isimlendirmeleri ile geleneksel dışlayıcı ve reddiyeci bakış açısına sahip olduğunun ilk işaretlerini verir. O, bu kategoriye giren fırkalara karşı oldukça katı bir tutum sergilemiştir. Kemal Paşazâde *Fırak-ı dalle* isimli risâlesinde *"Kim İslâmda bir şey ihdas ederse helak olmuştur; kim de bir bid'at ortaya koyarsa şüphesiz sapıklığa düşmüştür. Sapıklığa düşen ise cehennemdedir."* hadisini esas almıştır.[152] Ehl-i Sünnet dışında kalan mezhepleri bid'atçi ve sapkın olarak nitelemiştir. Fırkaların görüşlerine yönelik eleştirel ve dışlayıcı bir üslup kullanan müellif, bu bağlama uygun olarak dinî naslardan ve tanınmış İslâm âlimlerinden kanıtlar sunar. Maturidi fırak ve makâlât geleneğinde yerleşmiş teâmüllere bağlı kalır ve fırkaları kâfir ve dalâlet ehli olarak nitelendirir. Ayrıca fırkalarla ilgili değerlendirmelerinde fıkhî nitelendirmelerin ağır bastığı dikkat çeker.

Kemal Paşazâde ilk olarak ele aldığı ana fırkalardan Haricîliğin alt kollarının farklılaştıkları görüşlerine dair kısa açıklamalar ya-

152 İbn Kemal, *Risâle fi'l-firakı'd-dâlle*, vr. 114b.

par ve tekfir mekanizmasına sarıldıkları için kâfir sayar. Ezrâkiyye'nin müslümanların çocuklarını kâfir saydıkları, Necdiyye'nin içki cezasının ve erkeklere iftira cezasının uygulanamayacağını savundukları anlatılmıştır. Hâricîlerin Yezidîyye kolu ise Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın âhir zamanda gelecek bir peygamber tarafından kaldırılacağını söyledikleri[153] aktarılmıştır. Müellif, Hâricî fırkalarının ismini zikreder ama mezhep liderlerinden söz etmez.

Kemal Paşazâde, Râfizîleri (Şiîleri) de, on iki alt gruba ayırmıştır. *Risâle fi beyâni fırak-ı dâlle* isimli eserinde Sebeiyye, Hattâbiyye, Cenâhıyye, Muğiriyye, Mansuriyye, Kâmiliyye, Hişâmiyye, Gurâbiyye, Kalenderîlik, Kızılbaşlık fırkalarını da ekler.[154] Açıklamalarına göre Hişâmiyye önderi Hişam b. Salim el-Cevâlikî, Allah'ın insan suretinde siyah saçlı bir varlık olduğunu söyler. Diğer cisimlere benzetir, başlangıcı ve sonu olduğunu ve kendi karışıyla yedi karış ebadında olduğunu ifade eder.[155] Böylece bid'atçi olarak nitelediği mezheplerin uç fikirlerini öne çıkararak tekfirleri için zemin hazırlar.

Kemal Paşazâde'nin katı ve dışlayıcı üslubuna, Kaderiyye ya da Mu'tezile mezhepleri ile ilgili yaklaşımları örnek gösterilebilir. Kendisinden önceki müelliflerin Mu'tezile'yi Mecusîlere benzetmeleri teâmülünü sürdürür ve konu hakkında gerekçelendirmeler yapar. Ona göre bu fırka, Allah'ın kudretini dışlamaları nedeniyle bu hitaba maruz kalmıştır. Tevhid ve Allah'ın adaleti konusundaki görüşlerin de anlamsız olduğunu ve bu tür açıklamaların birçok Tanrı'nın varlığını gerekli kıldığını söyler. Ona göre sıfatların reddi, sonuçta fiileri reddetmeyi beraberinde getirdiğinden adalet ve tevhid ortadan kalkmış olur.[156] Ona göre Allah'ın kaza ve kaderinin inkârı, insanların ve hayvanların kendi fiillerini yaratmaları

153 Kemal Paşazâde, *Risâle fi beyâni fırakı'd-dâlle*,Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Bölümü, no: 1028, vr. 298a.

154 *Aynı eser*, vr. 297b-298a.

155 *Aynı eser*, vr. 298a.

156 Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 383.

iddiası sapıklıktır. Ahirette Allah'ın görülemeyeceği fikri ezelî kudreti nefyeder.[157]

Ayrıca *fi kıdemi'l-Kur'ani Kelamullahi teala* isimli risâlesinde Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahluk olduğu fikrine karşı Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu, kadim olduğunu ve kutsal kitabın icazını savunmaktadır. Konunun açılımı ile ilgili Zemahşerî, Cüveynî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserlerinden alıntılar yapmıştır. Sahih olduğunu ifade ettiği bir hadisle Mu'tezile'nin bu konudaki fikrini çürütmeye çalışır: *"Kur'an Allah'ın kelamıdır, mahluk değildir. Kim mahluk olduğunu söylerse Allah'ı inkâr etmiş olur."*[158]

Mu'tezile hakkında bu geleneğin örnek alınan ismi Ebû Muti' Mekhûl Nesefî de oldukça sert bir uslup kullanmıştır. Mu'tezile'yi Kaderiyye içinde üçüncü fırka olarak ele alan müellif, hayır, şer ve zulmün Allah'a nisbeti konularında farklılaştıklarını ifade eder. Ekolün hayır, şer ve zulmün Allah'a nisbeti konularındaki fikirlerini ayetler ışığında reddetmiştir.[159] Bu doğrultuda *"Mürcie ve Kaderiyye'ye yetmiş iki peygamber diliyle lanet edildi."*[160] ve *"Ahir zamanda ümmetimden Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia eden bir fırka çıkacaktır. Onlar ne günah ne sevap ne cennet ne cehennem görecektir. Onları gördüğünüzde selam vermeyin, arkalarında namaz kılmayın, hastalarını ziyaret etmeyin, iyiliklerini yaymayın. Onlar ümmetimin Yahudileridir."*[161] hadislerini delil olarak aktarmıştır. Bu uslubun Kemal Paşazâde tarafından da benimsendiği dikkat çekmektedir.

Kemal Paşazâde, ayrıca *fi'l-cebri ve'l-kader* isimli risâlesinde de cebr ve kader konusunun, meselelerin ve usûlün ana konularından biri olduğunu söyler. Ezelî sıfatlardan ilim, kudret ve irade çerçevesinde meseleyi açmaya çalışır. Cebriyye ve Kaderiyye'nin iki uçta ifrat ve tefritte olduğu düşüncesini açıklar. *"Ümmetimden iki sınıfın İslâmdan nasibi yoktur; bunlar Kaderiyye ve Mürcie'dir."* ha-

157 Kemal Paşazâde, *Risâle fî beyânı fırakı'd-dâlle*, s. 298a.

158 İbn Kemal Paşa, *Resâilu İbni Kemal*, İstanbul 1316, c. I, ss. 131-136.

159 Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, ss. 88-89.

160 *Aynı eser*, s. 124.

161 *Aynı eser*, s. 67.

disini delil gösterir. Mu'tezile'nin Kulun fiilinin halıkı olduğu iddiasıyla bid'at ve dalâlete düştüğünü ifade eder.[162]

Kemal Paşazâde *Risâle fi beyanı fırakı dâlle* isimli eserinde, *Fırakı dâlle* adlı risâlesindeki Mu'tezilî fırkalara ilaveten Nasriyye, Muammeriyye, Huzeyliyye gibi grupları zikretmiştir. Mu'tezile'nin Allah'ın kaza ve kaderinin inkârı, Ahirette Allah'ın görülemeyeceği ve takdir ettiği şeylerin (makdûrat) yok olup sona ermesi[163] gibi görüşleri öne sürdüğünü aktarır. Kemal Paşazâde'in *Risâle fi tahkîki mâ kale'l-kâilin bi'l-hal min ashâbina ve ashâbi'l-itizal* isimli eseri de Allah'ın sıfatları üzerine Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden tartışmalarla ilgilidir.

Kemal Paşazâde, İslâm fırkalarından başka dönemindeki bazı tasavvufî akımlara ve Allah'ı zikir adına yaptıkları bazı dinî uygulamalara tepki gösterir. *Risâle fi fetva er-raks* başlıklı fetvasında sufîlerin raks ve deverânı ile ilgili sorulara fetvalar verir. Sufîler arasında zikr anında deverân ve raks edenlerin Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'tan olup olmadıkları sorusuna *"raks ve deverânla zikr küfürdür, yapanlar da kâfirdir"* demektedir. Bunların namazda imam olup olamayacaklarına dair sorulan soruya verdiği fetvada da *"imam olamazlar çünkü kâfirdirler"* fetvasını vermektedir. Daha da ileri giderek böylelerine selam vermenin de caiz olmadığını söyler. Raksla ilgili yöneltilen sorulara genel olarak küfür ve sapıklık olduğu yönünde fetvalar vermiştir.[164] Mutasavvıflar içinde namazı farz olmaktan çıkaran, şarabı helâl sayan ve sultanın malını yiyenleri zındık olarak tanımlar. Bunların öldürülmelerinin vacip olduğunu ve ebedî cehennemde kalacaklarını söyler.[165]

Risâle fi beyanı fırakı dâlle isimli eserinde daha çok İslâm dışı din ve fırkaları da ele almıştır. Sofistler, Dehrîler, Ashâbu'l-heyûlâ, Tabiatçılar, Müneccime, Seneviyye, Hürremiyye, Berâhime,

---

162 İbn Kemal Paşa, *Resâilu İbni Kemal*, c. I, ss. 181-182.

163 Kemal Paşazâde, *Risâle fî beyâni fırakı'd-dâlle*, s. 298a.

164 Salim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risâleleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1991, ss. 330-332.

165 İbn Kemal Paşa, *Resâilu İbni Kemal*, c. II, s. 248.

Sabiîler, Hulûliyye, Ehl-i tenasüh, Yahudiler, Hıristiyanlar, Samirîler, Mütecebbire, Bâtıniyye ve filozofları hesap gününü inkâr etmeleri ve azaptan korkmamaları nedeniyle sapkın saymıştır.[166] Kemal Paşazâde *fi ma yeteallaku bi lafzi'z-zındık* isimli risâlesinde de Razî'nin ve Âmidî'nin eserlerinden hareketle Mazdekiyye, Seneviyye, Mâneviyye gibi dinlerden söz etmiştir.[167]

Kemal Paşazâde'ye göre bid'atçi olan ve küfre düşen sapık mezheplerin yöneticiler tarafından uyarılması gerekliliği söz konusudur. Bu konumda olan sapkınların öncelikli olarak tevbe etmesi istenir. Eğer tevbeye yanaşmazlarsa öldürülmeleri gerekir. Müellif burada bir ayrıntıyı da gözden kaçırmaz. Ona göre bid'at ehli âlimlerinin fetvaları geçersizdir. Aynı şekilde Mu'tezile'den olan kişilerin şahitlikleri de geçersizdir. Kestikleri yenmez, kadınlarıyla evlenilmez ve Müslüman mezarlığına gömülemezler.[168] Kemal Paşazâde, Yahudi, Hıristiyan, Samirî gibi dinlere mensup olanları ise ehl-i cizye olarak kabul eder. Bu sebeple onların boğazladıkları hayvanlar yenir ve kadınlarıyla evlenilebilir.[169] Görüldüğü gibi o, diğer din mensuplarına gösterdiği hoşgörüyü ehl-i bid'at olarak nitelendirdiği İslâm fırkalarına göstermez.

Kemal Paşazâde'nin zındıklığa dair yazdığı risâleleri vardır. Bu tür hareketlere karşı verdiği mücadele ile bilinmektedir. Kemal Paşazâde'nin Molla Kabız (934/1527) ile ilgili yargılaması oldukça ilginçtir. Molla Kabız, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu fikrini yaymakla itham edilir. Birkaç yargılamanın sonunda mesele Kemal Paşazâde'nin yeniden mahkeme kurmasına neden olur. Molla Kabız'a fikirlerini açıklama ve kanıtlama imkânı verilir. Savunmanın ardından Kemal Paşazâde, bu kişinin Kur'an ayetlerini ve hadisleri yanlış anladığını ve meselelerdeki tutarsızlığını ortaya koyar. Sonuçta bu şahsın zındıklık suçu işlediğine karar verilmiş ve Ehl-i Sünnet'e davet edilmiştir. Buna yanaşmayın-

166 Kemal Paşazâde, *Risâle fî beyâni firaki'd-dâlle*, vr. 297a.
167 İbn Kemal Paşa, *Resâilu İbni Kemal*, c. II, vr. 240-248.
168 Kemal Paşazâde, *Risâle fî beyâni firaki'd-dâlle*, vr. 298a.
169 *Aynı eser*, vr. 297a.

ca idamına karar verilmiştir. İbn Kemal, bu kişiyi red maksadıyla yazdığı *Risâle fi efdâliyyeti Muhammed* isimli bir de eser telif etmiştir. O, risâlesinde Hz. Muhammed'in üstünlüğünü ayet ve hadisler ışığında orta koymaya çalışır. Hz. İsa'nın semada hayat sahibi olmasının onun üstünlüğüne delâlet etmeyeceğini iddia eder.[170] Kemal Paşazâde'nin mücadele verdiği bir başka hareket, daha geniş kapsamlı ve etkili olan Birgivî hareketidir. Bu muhalif söylem, sonraki bölümde ele alınacağı için burada yer verilmeyecektir.

Osmanlı döneminde Nesefî fırak modelin takipçilerinden Lutfi Paşa İşkodravî (970/1563) de Ehl-i Sünnet dışındaki tüm fırak ve oluşumları ehli ehvâ olarak nitelendirmiştir. *Risâle-i fırak-ı dâlle* isimli eserde, ana bid'at fırkaları ve alt kollarını helak olmaya götüren bâtıl inanç ve düşünceleri ifade edilmiştir. Müellif, Hâricîliği cemaatten ayrılmaları ve Hz. Osman'ın katl olayını hoşgörmeleri nedeniyle helâk olan bir fırka olarak görmüştür. Cebriyye, insanı kudreti olmamakla ve bunun sonucunda insanı cansız bir varlık gibi görmekle, ayrıca cennet ve cehennemlikleri fâni kabul etmekle sapkınlığa düşmüştür. Râfiziyye sahabeyi tekfir ettiği ve imamete ilişkin batıl görüş ve geçersiz inançları nedeniyle helâk olmuştur. Ana fırkalardan Kaderiyye hayır ve şerle ilgili görüşleri nedeniyle dalâlete düşmüştür. Müşebbihe Allah'ı elli ayaklı, gelici ve gidici gibi nitelemelerle yaratıklarına benzettiği için mahv olmuştur. Mürcie ise Allah'a iman edenlerin sorumluluğunun olmadığı ve mâsiyetin imana zarar vermeyeceği ve küfrün de taata yarar sağlamayacağı inançlarından dolayı helak olmayı hak etmiştir.[171] İşkodravî, tanımladığı her fırkanın hangi görüşünden dolayı helâk olduğunu yeni bir fırkaya geçmeden belirtir.

Lutfi Paşa İşkodravî, fırkaların alt kollarını aktarırken bağlı oldukları ana fırka ve temel görüşleriyle ilgili bilgi verir. Bilinen fırkaların –Dırârıyye, Cübbâiyye, Mansûriyye, Neccâriyye,

170 İlyas Üzüm, "Molla Kâbız", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, ss. 254-255.

171 Lutfi Paşa b. Abdülmuin el-İşkodravî, *Risâle-i fırak-ı dâlle*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2195, vr. 110b-111b.

Meymûniyye, İsmâiliyye gibi- kurucu isimlerini vermesine karşın ismi duyulmayan fırkaların liderlerinin isimlerini telaffuz etmez. Bu fırkaların görüş ve itikatlarını, helâk olmalarının sebebi olarak tespit eder. Bu konuda örnekleme yapılacak olursa bazı alt fırkalar, farzları inkâr etmekle haramı helâl kabul etmekle bazıları mizan, sırat, şefaat, havz ve kabir azabını inkâr etmekle bazıları Allah'ı gözü ve saçı olan bir varlık olarak nitelemekle bazıları Rasulden sonra sırasıyla hilafeti üstlenen dört halifenin hilafetini inkâr etmekle bazıları Kur'an'ı mahluk olarak kabul etmekle bazıları Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr etmekle sapkınlığa düşmüş olmaktadır.

İşkodravî'nin risâlesinde belirtilen alt kolların ana fırkalara nispet edilmesi, kurucuları ile ilgili verilen bilgiler ve takdim edilen inançları oldukça sorunludur. Sözgelimi Zeydiyye'nin Zeyd b. Esed isimli bir şahsa nispet edilmesi ve ahir zamanda Hz. Muhammed'in dinini neshedecek bir peygamber geleceği inancında olduklarının söylenmesi,[172] tarihî realitelere pek uygun düşmemektedir.

Lutfi Paşa İşkodravî'nin eserinde fırka isimleriyle ve görüşleriyle ilgili bazı ilginçlikler söz konusudur. Fatımiyye fırkasının Hz. Fatıma'nın Hz. Aişe'den daha faziletli olduğunu savunması ve bunu kabul etmeyenleri küfürle itham etmesine dair takdim edilen bilgi[173] oldukça yapaydır ve mezhep olma ya da sapkınlığa düşme kriteri olmaktan uzaktır.

Selâsiyye fırkası hakkında verilen *"her kul Allah'ın nimetinde ortaktır"* sözüne bağlı olarak halkın malını mal sahibinden izinsiz kendilerine helal görmeleri ve bunu engellemeye çalışanları katl etmeleri yönündeki bilgi, tarihi gerçeklikle kanıtlanamaz bir bilgi olarak dikkat çeker.[174] Mahcûriyye fırkasının Allah'ın -insanda olduğu gibi- eli, ayağı ve parmağı olduğunu iddia etmekle imanda

172 *Aynı eser*, vr. 114a.
173 *Aynı eser*, vr. 115a.
174 *Aynı eser*, vr. 115b-116a.

kuşku yarattığı ve bu azgınlıkları nedeniyle helâk oldukları ifade edilir.[175] Hâricîliğin bir kümesi olarak sunulan Hulfiyye'nin müşriklerin çocuklarının günah işlemeden cehenneme gireceklerini[176] iddia ettikleri söylenmiştir.

Mu'tezile'den sayılan Mağruriyye fırkasının şehirlerde ve kasabalarda bazı şartlar oluşmadan kılınan cuma namazının sıhhatini inkâr ettikleri ve Müslümanları töhmet altında bırakıp cuma günü iki rekat tatavvu yani nafile namazı cemaatla kılıp ardından gelen dört rekat namazı terk ettikleri[177] bilgisi verilmiştir. Muhtemelen risâlenin yazıldığı dönemde Osmanlı şehirlerinde bu düşünceyi savunan bir grup, Mu'tezile ekolü ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü tarihsel süreçte Mu'tezile'nin bu tür bir görüşü savunduğuna dair elimizde veri bulunmamaktadır.

Maturidi gelenek içerisinde bid'at mezheplerine mensup olanların küfürle itham edilemeyeceğine dair görüş açıklayanlar da olmuştur. Bu yaklaşımı benimseyen âlimler ehli bid'atın tekfir edilemeyeceğini söylemişler ve tekfir edileceği yönündeki görüşleri temelden yanlış bulmuşlardır.

Sonuç olarak Maturidi makâlât ve fırak geleneği, model aldığı Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin yaklaşımına benzer bir şekilde diğer mezheplere karşı reddiyeci, dışlamacı ve sapıklıkla itham edici bir yaklaşım sergilemiştir. Bu eserlerde genel anlamda fırkaların hangi tarihsel, siyasal ve sosyo-kültürel ortamdan etkilendikleri dikkate alınmamıştır. Tekfir mekanizmasının, fırkaların görüşlerinin uç noktalara indirgenerek alabildiğine işletildiği görülmektedir. Osmanlı dönemi Maturidi makâlât ve fırak eserlerinde mezhep olmaktan çok dinî akım olarak ele alabileceğimiz Kaderiyye, Cebriyye ve Müşebbihe gibi oluşumlar, mezhep olarak sunulmuştur.

---

175 *Aynı eser*, vr. 117a.

176 *Aynı eser*, vr. 120a.

177 *Aynı eser*, vr. 117b.

3.1.3. Râfızîlik ve Kızılbaşlık Karşıtlığı

Osmanlı Safevî mücadelesinin ardından siyasî erkin dinî alanı düzenleme çabasının etkisiyle Râfızî/Şîa karşıtlığı alabildiğine keskin bir boyuta taşınmıştır. Osmanlı din adamları verdikleri fetvalarla ve ulemâ da yazdığı eserlerle Şiî düşünceyi benimseyenlerin ehl-i bid'at olduğu anlayışını işlemiştir. Maturidi makâlât ve fırak geleneği, bu sistemin ve söylemin en önemli savunucularından olmuştur. Rafızâ ve Kızılbaşlık karşıtlığı, dinî bürokrasinin en üst makamlarında görev yapan Müftü Hamza Saru Görez (918/1512), Şeyhülislâm Kemal Paşazâde ve Ebüssuûd'un fetva ve risâleleriyle belli bir ivme kazanmıştır.

Esasen bu geleneğin model eseri Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin telif etmiş olduğu *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, Rafızâ ve onun alt kolu olan Aleviyye'nin görüşleri ve olumsuzluğu hakkında "Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğundan, Kur'an-ı Kerim'in yol göstericiliğinden ve İslâm'ı terkedenlerin akıbetlerinden" söz eden ayetleri[178] dayanak almıştır.[179] Bu gelenekte var olan bu Râfıza karşıtlığı, Osmanlı Safevî mücadelesiyle birlikte Kızılbaşlığı da içine alarak yeni bir boyuta taşınmıştır.

Yavuz döneminin âlimlerinden olan Müftü Hamza Saru Görez'in Şah Kulu isyanı sebebiyle vermiş olduğu fetva, Osmanlı'nın bu döneminde Kızılbaşlık hakkında ne tür düşünceler taşındığına ışık tutacak niteliktedir. Müftü Hamza fetvasında, bu grubu Erdebilli İsmail ile ilişkilendirerek Hz. Peygamber'i ve sünnetini, İslâm dinini, din bilimlerini ve Kur'an'ı hafife almakla itham etmiştir. Ayrıca fetvada helali haram kıldıkları, şer'i kitapları yaktıkları, mescitleri yıktıkları, ulemâya ihanet ettikleri, reislerini mabud yerine koyup secde ettikleri, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerini inkâr ettikleri, Hz. Aişe'ye iftira edip sövdükleri, bunun gibi bazı şer'i ilkelere muhalif görüş ve fiillere tevessül ettikleri ifade edilmiştir. Bu sebeplere dayanılarak şer'i hükümler ve

178 Fetih, 48/29, Âl-i İmrân, 3/144, Ahzâb, 33/40, Fussilet, 41/42.

179 Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, s. 79.

kitaplardan nakille dinden çıktıklarına ve kâfir olduklarına hükmedilmiştir. Her müslümanın bunlarla mücadele etmek ve gerektiğinde öldürmek suretiyle dağılmalarını sağlamaları dinî bir görev olarak takdim edilmiştir. Bu savaşta ölenlerin cennete, Kızılbaşlardan öldürülenlerin ise cehenneme girecekleri söylenmiştir. Müftü Hamza'nın fetvasında bu gruba mensup olanların durumlarının kâfirlerden daha kötü olması nedeniyle kestikleri ya da avladıkları hayvanların yenilemeyeceği, dinî nikahlarının geçersiz olacağı, bunlardan miras alınamayacağı, savaşta erkeklerinin öldürüleceği, mallarının ve kadınlarının İslâm gazileri arasında pay edileceği hükmü verilmiştir. Sonuç olarak kâfir, mülhid ve fesat ehli oldukları hükmü gereğince bu kimselerin yakalandıklarında tevbeleri dikkate alınmaksızın öldürülmesinin vacip olduğuna karar verilmiştir.[180]

Kemal Paşazâde ise mezheplerle ilgili yaptığı tasnifte Râfıza'yı altı ana koldan biri olarak belirlemiştir. O, Râfızîlerin çoğunun mürted olduğu görüşündedir. Râfıza'nın alt kollarından Sebeiyye'nin görüşlerine göre Ali bulutları mekân etmiştir, şimşek onun sesi, yıldırım da kamçısıdır. Şimşeğin sesini duyduklarında "sana selam olsun ey müminlerin emiri" derler. Bu zümre Tanrı'nın ruhunun Ali'nin cismine, oradan da Ali evlatlarına ulaştığını söyleyerek hulûl inancını ortaya koyarlar.[181] Râfıza'nın diğer bir alt kolu, Hattâbiyye ise Cafer Sadık'ın ve İbnü'l-Hattab'ın Tanrı olduğunu iddia eder. Muğiriyye alfabedeki harflerin Allah'ın suretinde olduğu inancını benimser. Mansuriyye Müslümanların haksız yere öldürülmelerine, kardeşlerin birbirleriyle evlenmesine ve içki içmeye cevaz verir. Kâmiliyye Hz. Ali'ye biat etmedikleri için ashabı tekfir eder ve daha da ileri giderek onlarla savaşmadığı için Hz. Ali'yi de küfür kategorisinde değerlendirir. İmâmiyye Hz. Ebubekir, Ömer, Osman, Talha, Zübeyir, Hz. Aişe'yi tekzib eder. Gurabiyye Kur'an'ın değiştirildiğini, Cebrail'in yanılarak

180 Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Ankara 2002, ss. 137-138.

181 Hizmetli, "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri", ss. 127-128; Öçal, *Kemal Paşazâdenin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, s. 381.

Hz. Muhammed'e gittiğini iddia eder ve Cebrail'e lanet eder.[182] Böylece Râfıza/Şîa'nın her bir alt kolu, kötü görüşlerin ve din dışı yaklaşımların odağı olarak gösterilmiştir.

Kemal Paşazâde, Ehl-i bid'at olarak isimlendirdiği fırkalar arasında en çok Râfızîleri eleştirmiş ve tamamını tekfir etmiştir. Bunlarla ilgili bilgi verdiği risâleleri ve mezhebe yönelik fetvaları, Osmanlı devletinin Şiî eğilimlere ve kızılbaşlara yönelik sert politikasının önemli bir ayağını oluşturur. O, Çaldıran savaşıyla ilgili fetvasında ve Şiî usûlî ulemâsına gösterdiği ta'zim ve ekolün gelişimine sağladığı katkılarla bilinen Şah Tahmasb'a[183] yazdığı risâlede Râfızîlerin irtidat edip küfre düştüklerine dair fetva vermiştir.

Kemal Paşazâde *Risâle fi tekfiri'ş-Şîa* adlı risâlesinde bu grupla ilgili görüşlerini şu şekilde ifade eder: Bu insanlar, şeriatı ve şeriat ehlini alaya alırlar, Ebubekir'e, Ömer'e, Osman'a ve müçtehid imamlara söverler. Ehl-i Sünnet müçtehitlerinin görüşlerinin ağır olduğunu ve bünyesinde zorluklar taşıdığını ileri sürerler. Buna karşın bağlı oldukları Şah İsmail'in mezhebini daha kolay ve daha yararlı sayarlar. Şah İsmail'in haram dediğine haram, helal dediğine helal derler, mesela şarabı helal sayarlar. Bu kimselerin küfre düştükleri ve irtidat ettiklerinde hiçbir kuşku yoktur. Kemal Paşazâde beldelerinin darulharp olduğunu, kadın ve erkekleriyle evlenmenin geçersiz olacağını, evlenip çocuğu olanların çocuklarının zina çocuğu olacağını, kestiklerinin leş hükmünde olduğunu ifade etmiştir Öyleki kırmızı renkli elbise giymenin bile küfre düşme sebebi olabileceğini söylemiştir. Ona göre mürted hukuku gereğince bu mezhepte olanların malları, kadınları ve çocukları helaldir. Erkekleri müslüman olmazlarsa öldürülmeleri gerekir. Müslüman olurlarsa özgür bırakılırlar. Zındıklığı açık ve seçik olanların katli vaciptir, bunların bırakılması halinde İslâm belde-

182 Kemal Paşazâde, *Risâle fî beyânı firakı'd-dâlle*, vr. 297b-298a.

183 Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000, ss. 141-142.

sindeki insanlara batıl inançlarını yaymaları söz konusudur. Böylesi bir durumun Müslümanlar ve sultanları tarafından önlenmesi gereği vardır. Ölümüne hükmedilenlerin malı taksim edilir ve karısı başka biriyle evlendirilir. Kemal Paşazâde, Râfızîlere ve Kızılbaşlara karşı mürted hukukunun uygulanmasını, Ebubekir ve Ömer dönemindeki irtidat hadiselerine yönelik mücadeleye kıyas ederek meşrulaştırmaya çalışmıştır.[184] Öte yandan zındıklıkla ilgili yazdığı başka bir risâlesinde tevbelerin reddi ile ilgili katı tavrın biraz daha yumuşadığı dikkat çeker. Çünkü o, bu kişilerin bid'ati ortaya çıktıktan sonra tevbesinin kabulü konusunda kestirip atmaz ve farklı görüşlere işaret eder. Yine de hevâ ehlinden küfrüne hükmedilenlerin katledileceğini ve mürtede uygulanan hükümlere maruz kalacaklarını söyler.[185] Anlaşılacağı üzere Kemal Paşazâde'nin bu görüşleri dinî olmaktan çok dönemin siyasî olayları ve konjonktürü ile ilgilidir.

Osmanlı şeyhülislâmlarından Ebüssuûd da devletin resmî politikası doğrultusunda Kızılbaşlarla savaş yapmayı "gaza-i ekber" ve "şehadet-i azîme" olarak görür. Onları hem asi hem de kâfir olarak kabul eder. Dolayısıyla Kızılbaşlarla savaşta ölenlerin şehit olacaklarını söyler. Yetmiş üç fırka içinde Ehl-i Sünnet inancı dışında olan diğer fırkalar ve bu bağlamda Şiîler ve Kızılbaşlar cehennemdedir. Ebüssuûd'a göre bunlar her bir fırkadan aldıkları şer ve fesatla kendi hevalarınca seçtikleri küfür ve bid'atlerle yeni bir dalâlet mezhebi oluşturmuşlardır. Amaçları doğrultusunda Kur'an'ı ve İslâm'ı istihfaf etmek, şer'î kitapları hakir görmek, dinî ilimlerin âlimlerine ihanet etmek, kendi reisleri olan lanetlenmiş facir insanları mabud yerine koymak ve onlara secde etmek, haramları helal saymak, Ebubekir ve Ömer'e ta'n etmek, Aişe hakkında ileri geri konuşmak gibi fiilleri işlemişler ve küfre düşmüşlerdir. Bazı erken dönem İslâm âlimlerine göre tevbe edip İslâm'a gelmeleri gerekir. Bazılarınca ise tövbeleri de makbul değildir. Bu

184 Kemal Paşazâde, *Risâle fi tekfiri'ş-Şîa*, Çorum İl Halk Ktp., no: 4103/3, vr. 37b-38a.

185 İbn Kemal Paşa, *Resâilu İbni Kemal*, c. II, s. 247.

gruba mensup olanların öldürülmesi diğer kâfirlerin öldürülmesinden daha da önemlidir. Ebüssuûd bu durumu yalancı peygamberlere karşı savaş açmaya benzetmektedir. Ebubekir onlara karşı savaşı öncelemiştir. Ali'nin Hâricîlere karşı yapmış olduğu mücadele ve öldürmeler de buna benzer. Çünkü bu grubun meydana getirmiş olduğu fesat hadiseleri daha büyüktür. Yeryüzünden fesatları kaldırmak için mücahede etmek daha önemlidir. Ebüssuûd bu bağlamda şu ayeti delil gösterir: "*kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.*" (Âl-i İmrân, 3/147) Savaş hali olması ve karşıdaki grubun kâfir olarak değerlendirilmesi sebebiyle Kızılbaşların kadınlarının –İslâm'a girmemeleri halinde- esir alınması ve hizmette kullanılmaları helal olarak kabul edilmiştir.[186]

Mezhepler Tarihi yazıcılığında, Ehl-i Sünnet dışındaki tüm fırkaların bid'atçi ve sapkın olarak gösterilmesi genel bir tavır olarak görülmektedir. Ancak Maturidi makâlât ve fırak geleneğinde Osmanlı-Safevî mücadelesinin bir sonucu olarak Râfıza ve Kızılbaşlık karşıtlığının daha çok ön plana çıktığı dikkat çekmektedir. Osmanlı resmî söyleminin muhalif Râfızîlere, Kızılbaşlara ve heteredoks sufî akımlara karşı verdiği etkin mücadele söz konusudur. Bu bağlamda Kızılbaş geleneğini kötüleme ve gözden düşürme adına gerçek dışı kurgulamalar yapılmıştır. Ayrıca kötülerin prototipi olarak Şah İsmail ve takipçileri, şeriaat karşıtı söylem ve eylemleri nedeniyle her türlü cezalandırmayı hak eden bir konuma taşınmıştır.

3.1.4. Hak Mezhep Konsepti

Eş'arî gelenekte olduğu gibi Maturidi makâlât ve fırak geleneğinde de "hak mezhep" ya da "kurtuluşa eren fırka" söylemi baskın bir şekilde vardır. Bu geleneğe etkide bulunan Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî (318/930), fırka-i nâciye yani kurtuluşa erecek yetmiş üçüncü fırka olarak **"Ehlü'l-cemaat el-Mürciûn"/Mürciî ehl-i**

186 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, ss. 173-177.

cemaatı gösterir. Ona göre bu fırka, cemaata bağlı, fırka ve bid'atlerden uzak, Rasulullah'ın yolundan giden ve Kıyamet'e kadar bölünmeyecek olan bir fırkadır. Bu isimlendirmede telaffuz edilmeyen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ibaresinin geleneğin sonraki eser ve risalelerinde yer aldığı dikkat çekmektedir.

Osmanlı düşüncesinde Maturidi geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Kemal, *el-Cebr ve'l-kader* isimli risâlenin sonunda hak ve en iyi olan yolun **Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat** olduğunu ifade eder. Bu inanç sisteminin zulme cevaz vermeyeceğini söyler.[187] Daha da ileri bir söylem geliştirerek Kur'an-ı Kerim ve açık deliller olmasına karşın Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği hakikatlere aykırı bir şey ortaya atan kimseyi "mübtedî" olarak niteler. Ona göre bid'at ehli olan fırkaların fetvaları batıldır ve şehadetlerinin geçerliliği ihtilaflıdır. Dahası bid'atçiyi seven, onunla oturan ve ilişkilerini sürdüren kimse Allah'tan uzaklaşmış olur. Böylece hidayete götüren bu sağlam yoldan uzaklaşmış olan bid'atçiler sosyal yaşamdan da soyutlanmış olmaktadır.[188]

Kemal Paşazâde, Sünnîliğin faziletini ve Hanefîlik-Maturidiliğin üstünlüğünü her fırsatta ortaya koymaya çalışır. Ama diğer itikâdî ve amelî Ehl-i Sünnet mezheplerini dışlayıcı bir tavrın içine girmez. Hanefî ve Şafiîlerin, Eş'arî ve Maturidilerin görüşlerinin karşılaştırmasını yapar ve aralarındaki ihtilafın asıl konularla ilgili değil ayrıntıya dair olduğunu söyler.

Kemal Paşazâde, padişahın "Hanefi mezhebini taklit etmenin zorunlu olup olmadığı" ile ilgili sorusu üzerine Ebû Hanife mezhebinin faziletine dair hazırlamış olduğu[189] *Risâle fi tafzıl mezheb Ebû Hanife* isimli risâlesinde Hanefîliğe tabi olmayı ve bu mezhebin ulemâsının yoluna girmeyi büyük bir erdem olarak kabul eder ve Allah'a hamd eder. Mezhebin kurucusu sayılan Ebû Hanife'nin Kitap ve Sünnet'i bilen erken dönem müctehitlerinden ve nitelikli

187 İbn Kemal Paşa, *Resâilu İbni Kemal*, c. I, s. 184.

188 Kemal Paşazâde, *Risâle fî beyâni'l-fırakı'd-dâlle*, vr. 16a.

189 Salim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risâleleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1991, s. 353.

âlimlerinden olduğunu aklî ve naklî deliller çerçevesinde ortaya koyar. Buhari'deki hadisleri bilmemesi, hadis yönünün zayıf olduğu ve hadislere muhalefet ettiğine dair oluşan iddialara karşı yaşadığı çağ açısından Buharî'nin (256/869) hadislerini bilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü Ebu Hanife, Buharî'den neredeyse bir asır önce yaşamıştır ve hadis külliyatının oluşum süreci oldukça geç bir döneme rastlamaktadır.[190]

Kemal Paşazâde, Ebû Hanife'nin dönemin koşulları ve yapısı gereği içtihatı öncelemesinin önemli olduğuna değinir. O, Kitap ve görüşüne göre sağlamlığı olan hadisle içtihatta bulunmuştur. İcma ve kıyas da vazgeçemediği delillerden olmuştur. Müellif, Osmanlı döneminde yaygınlık kazanmış olan fıkhî mezheplerin kurucuları olan Ebû Hanife ile Şafiî arasındaki –iman, imamet, ibadetler, nikah gibi konulardaki- görüş farklılıklarına değinmiştir. Kemal Paşazâde *Risâle fi tafzıl mezheb Ebû Hanife* risâlesinin orijinal yanlarından biri de Hanefî mezhebinin yönetici, âlim ve halk düzeyinde yaygınlık kazandığı bölgeleri vermiş olmasıdır. Bu bağlamda risâlenin sonunda mezhebin Hint, Sind, Horasan, Türkistan, Irak, Deşt-î Gîçân, Bilâd-ı Yunan, Azerbaycan ve Mısır bölgelerinde mensuplarının olduğunu ve bu bölgelerde yayıldığını ifade etmiştir. Ona göre Hanefîlik mezhebi, Türkler devlet olarak hükümran olduğu sürece varlığını sürdürecektir.[191]

Kemal Paşazâde'ye göre Sünnî olabilmek için inanılması gereken bazı esaslar vardır. Bunlar Allah'ın birliğine inanmak, ezelî sıfatları kabul etmek, Muhammed şeriatının kıyamete kadar geçerli olduğuna inanmak, Allah'ın kıyamette görüleceğine iman etmek, cennet-cehennem, havz, sırat, mizan ve kabir azabının hak olduğunu kabul etmek, kıblenin hak olduğuna inanmak ve Allah'ı diğer varlıklara teşbih etmekten uzaklaşmaktır.[192]

Lutfi Paşa b. Abdulmu'in el-İşkodravî de *Risâle-i fırak-ı dâlle*

190 *Aynı eser*, ss. 344-345.

191 *Aynı eser*, ss. 347-353.

192 Kemal Paşazâde, *Risâle fi beyânı fırakı'd-dâlle*, vr. 298a.

isimli risâlesinde *"Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak hepsi cehennemde biri ise cennette olacaktır"* hadisini merkeze alarak tasnif yapmış ve kurtuluşa varan fırkanın Hz. Peygamber'in *"benim ve ashabımın yolu üzere olanlar"* tanımlamasına uygunluk gösteren Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat fırkası olduğuna[193] işaret etmiştir. Diğer 72 fırka, bazı görüşleri sebebiyle Ehl-i Sünnet'ten ayrılmış ve helâk olmuştur. Lutfi Paşa'ya göre bir kimseye Ehl-i Sünnet denilebilmesi için on hasleti taşıması gereklidir. Bu nitelikler beş vakit namazı cemaatle kılmak, ashabın hepsini iyilikle yad etmek ve birini bile kötülememek, Sultan'a kılıç çıkarmamak yani isyan etmemek, imanında şüphe içinde bulunmamak, hayır ve şerri Allah'ın takdir ettiğine inanmak, dine ilişkin meselelerde mücadele ve çatışma içinde olmamak, ehl-i kıbleden kimseyi tekfir etmemek, ehl-i kıbleden olan kimse üzerine salavatı terk etmemek, mest üzerine meshi caiz görmek ve facir olanın ardında namaz kılmamaktır.[194]

Maturidi düşüncenin Osmanlılar dönemindeki bilginlerinden olan Hızır Bey'in *Kaside-i nûniyye* isimli eserine şerh yazan Osman el-Uryanî (1754) de Ehl-i Sünnet'i merkezî bir konuma yerleştirir ve dışındaki grupları **"ehli'z-zeyğ ve'd-dalal ve't-tuğyan"** olarak isimlendirir. Meşhur hadise değinerek metinde zikredilen cennete girecek olan tek grubu **"Milleten vahideten/tek bir millet"** olarak nitelendirir. Hz. Peygamber ve ashabının yolu üzere olan ve dalâlet üzere birleşmeyecek olan bu grup **"el-Cemaat"** tir.[195]

Osmanlı dönemi Maturidi makâlât ve fırak geleneğinin tasnif sisteminde merkezî bir rol oynayan 73 (yetmiş üç) fırka hadisinde belirtilen "kurtuluşa eren fırka"nın tespitine önem verilmiştir. Nesefî'nin eserinde belirtilen kurtuluş fırkası "Ehlü'l-cemaat el-Mürciûn" ismi, zaman içerisinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklindeki bir kullanıma yerini bırakmıştır. Mürcie zaman aşımı ve fark-

193 Lutfi Paşa el-İşkodravî, *Risâle-i fırak-ı dâlle*, vr. 109b.

194 *Aynı eser*, vr. 110a-110b.

195 Osman b. Abdillah el-Kilisî el-Uryanî, *Şerhu kaside-i nûniyye hayru'l-kalaid şerhu cevahiri'l-kalaid*, İstanbul 1301, ss. 2-3.

lı koşulların devreye girmesiyle ana bünyeden ayrı görülmüş ve Nesefî ekolün takipçileri tarafından bid'at mezhebi olarak takdim edilmiştir. Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet ismine değer verilmiş ve inanç sisteminin ana çizgileri belirlenmeye ve korunmaya çalışılmıştır. Maturidi tasnif metodunda Ehl-i Sünnet inancının ana çizgilerini Tevhid, sıfatlar, kulların fiilleri, rızık, ecel, kabir hayatı, günah işleyenlerin durumu, iman esasları, imamet, alem anlayışı, Bâtınî te'villerin reddi, kıyamet alametleri, küfre götüren inanç ve eylemler oluşturmuştur.

3.2. Muhalif Bir Söylemin Şekillenmesi: Birgivî Ekolü

Osmanlılar dönemi düşünce sisteminde, Safevîlerle yapılan mücadele önemli bir kırılma noktasını oluşturmuştur. Bu olayın ardından devletin dinî alanı kontrol etme politikası bazı farklılaşmaları derinleştirmiştir. Buna bağlı olarak halkın adet ve gelenekleri öne çıkaran ve temel dinî referanslardan uzaklaşan bir din anlayışı ortaya çıkmıştır. Resmî din söyleminin siyasetle içli dışlı olması ve halk İslâmı'nın gelenekten gelen din dışı inanışlara yönelmesi, bunlara razı olmayan dahası bununla mücadele eden tepkisel bir hareketi doğurmuştur. Bu hareket -itikâdî anlamda Maturidi olmakla birlikte- Selefî inanç kodlarını ve özellikle İbn Teymiye anlayışını merkeze alan Birgivî ve onun ilkelerini benimseyen Kadızâdeliler grubudur. Sistem muhalifi bu söylemin İslâm mezheplerini tasnif sistemi ve mezheplere bakışını vermeden önce genel karakteristiğini belirlemek istiyoruz.

3.2.1. Birgivî ve Sistem Muhalifi Bir Hareketin Doğuş Süreci

Birgivî ekolü, İmam Birgivî (981/1573)'nin önderliğinde şekillenmiş ve XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkili olmuş siyasî yönü de olan dinî bir akımdır. Osmanlı tarihinde devletin temsil ettiği din anlayışına ilk karşı çıkış hareketidir. Bu oluşumla başlayan süreç, Selefî anlayışın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki doğuşuna, yükselişine ve süreklilik kazanmasına tanıklık etmiştir. Hare-

ketin lideri ve referans ismi Birgivî Mehmed Efendi, siyasî arenada müşahede ettiği sapmalardan ve toplumdaki çözülmeden rahatsız olduğunu sert bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre kişisel çıkara dayalı iktidar mücadeleleri, merkez ve taşradaki devlet görevlilerinin yaptığı suistimaller ve Anadolu'da süregelen isyanlar, siyaseti kirletmekte ve devleti zayıflatmaktaydı. Dinî alanda da yaşanan bazı sapmalar vardı ve bunlara karşı aktif bir şekilde mücadele yapılması gerekiyordu.

Sistem muhalifi çıkışlarıyla bir anda ilgi odağı haline gelen İmam Birgivî, bir dönem İstanbul medreselerinde müderrislik yapmıştı. Ardından kassâm-ı askerîlik (askerlerin mirasla ilgili işlerinin çözümlendiği kurum) görevinde bulundu ve daha sonra bu görevi de bırakıp İstanbul'da Bayramiyye tarikatı şeyhlerinden Abdullahî Karamanî'ye intisab etti. Sonrasında Sultan II. Selim'in hocası Birgili Atâullah Efendi (979/1571)'nin yaptırdığı medreseye müderris oldu ve burada şöhret kazandı. Bu tür görevlerle tecrübe kazanan İmam Birgivî, bir anda resmi görevlerini bıraktı ve görüşlerini rahat bir ortamda yayabilmek için küçük bir kasabada medrese müderrisliğine başladı. Böylece bilinçli bir şekilde yöneten kesimle arasına belli bir mesafe koyma isteğini gerçekleştirdiği bir yola girmiş oldu. Ancak son zamanlarında Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa'ya ülkede gördüğü zararlı ve olumsuz uygulamalara ilişkin görüşlerini aktardı.[196]

Dine sokulan bid'atlerle mücadele etme adına Birgivî, İbn Teymiye ve öğrencilerinin düşüncelerine yönelmiş ve İslâmî öğretinin daha çok inançlar, ibadetler, ahlâki davranışlar ve pratik boyutuna odaklanmıştır. Ele aldığı güncel konular arasında ücretle Kur'an okuma, kabir ziyareti, para vakıfları, kadılar ve diğer devlet erkânı arasında yaygınlaşan rüşvet, dönemin siyasî, ekonomik ve itikâdî bozulmaları yer alır. Ona göre din alanında yapılan artırım ve eksiltme türündeki herşey bid'at kategorisinde değerlendi-

196 Ahmet Turan Aslan, "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivî*, yay. haz.: Mehmet Şeker, Ankara 1994, ss. 18-19.

rilmelidir. Bu sebeple insanları bid'atlerden uzaklaşmaya, Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmaya çağırmıştır. Birgivî'nin Sünnîlik ve Hanefîlik algısına göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat haktır, bunun dışında kalan mezhepler batıldır. Aynı zamanda o, Ehl-i Sünnet inancını benimsemeyen tarikat ve tasavvuf anlayışına da karşı olduğunu göstermiştir. Özellikle müteşeyyih dediği "şeyh geçinen insanları" sert bir şekilde eleştirmiştir. Tasavvufî bağlamda erken dönem idealizasyonu yapmış ve ilk dönem mutasavvıflarını referans almıştır. Bayazıd Bestamî, Harraz, Cüneyd-i Bağdâdî ve Kuşeyrî alıntı yaptığı tasavvuf büyükleridir. Birgivî'ye göre ilk dönem İslâm'ı, bizzat hak olandır ve bu anlayıştan uzaklaşıldığı içindir ki Osmanlı Devleti'nin başına birçok felaket ve sıkıntı gelmiştir. Bu anlamda görevini gereği gibi yapmayan Osmanlı ulemâsı da onun nezdinde bid'atçıdır.[197] Selefiyeci zihniyetin en önemli ismi olan Birgivî'nin düşüncesi asırlarca kabul görmüş ve *Tarikatı Muhammediye* isimli eseri, en çok okunan ve nüfuz alanı geniş olan bir kitap olmuştur.

Birgivî, ilmî arkaplanı pek de güçlü bir âlim değildi. Sözgelimi Ebüssuûd ile giriştiği ilmî mücadelede performansı düşük kalmıştır. Menkûl vakfın caiz olmadığına dair fikirleri Ebüssuûd tarafından çürütülmüştür.[198] Bilindiği gibi Ebüssuûd, Osmanlı toplumunda yaygın olarak yerleşmiş para vakıflarını onaylayıcı bir fetva vermiştir. Gerekçe olarak da toplumun yararı ilkesini sunmuştur. Çünkü binlerce fakir insan, ulemâ, öğrenciler ve imaretler para vakıflarından yararlanıyordu. Bu vakıfların kaldırılması durumunda Müslüman toplumun bundan büyük zarar görmesi kaçınılmazdı. Birgivî'nin gerekçesi ise para vakıflarına ribanın bulaşması ve bu mekânların şeriata aykırı bir kuruma dönüşmüş olduğu düşüncesiydi.[199] Bu dönemden itibaren sistem muhalifi olmasına ve ilmî açıdan güçlü olmamasına karşın Birgivî yanlısı azımsanmayacak bir grup teşekkül etmeye başlamıştır. İbn Teymiye

197 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, ss. 11-14.

198 Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, ss. 29-30.

199 İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 40.

mektebi olarak da nitelendirilen bu hareket, cami vaizleri ve taşra ulemâsınca benimsenmiş ve taraftar profili bu yönde gelişme göstermiştir. Aslında bu akım, Osmanlı sünnîlik anlayışına karşı gelişen "sünnî bir muhalefet hareketi" olarak nitelendirilebilir.

Birgivî'nin görüşleri etrafında teşekkül eden bu oluşum, XVII. asırda IV. Murad döneminde katı bir din anlayışını benimseyen Kadızâdeliler hareketine dönüşmüştür. Bu tarz düşünceler genellikle toplumda siyasî, ekonomik ve sosyal krizlerin olduğu dönemlerde ortaya çıkmıştır. Osmanlı'nın siyasî ve ekonomik krizlerle boğuştuğu bir dönemde, Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) önderliğinde Kadızâdeliler hareketi ortaya çıkmıştır. Oluşumun temel hedefi, Kur'an ve Sünnet İslâm'ına sonradan giren bid'atlardan dinin arındırılmasıydı. Bu oluşum dine sonradan girdiği düşünülen bid'at ve olumsuzluklara karşı Birgivî'den daha sert bir tutum sergilemiştir. Mevlüt okutmak, ölüye kırk törenleri yapmak, helva döktürmek, Kur'an'ı musikî ile okumak, ezan ve mevlidi makamla okumak, sema' ve deverân yapmak, minyatür yapmak gibi uygulamaları bid'at olarak görmüşlerdir. Ayrıca aklî ve felsefî bilimlerin imanı tehlikeye soktuğu görüşünü savunmuşlardır. Dine sonradan giren bid'at uygulamalarının kaynağını tarikatlar olarak gördükleri için Tasavvuf ehliyle mücadele içinde olmuşlardır. Bu süreçte Kadızâdeliler ile Sivasîler ya da Medreseliler ile Tekkeliler arasında müthiş bir çekişme yaşanmıştır. Bu iki grup arasındaki çetin tartışmalarda sembol haline gelen isimler şunlardır: Küçük Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve karşısında Abdülmecîd-i Sivâsî (1049/1639), Üstüvânî Mehmed Efendi (1072/1661) ve karşısında Abdülehad Nûrî (1061/1651), Vânî Mehmed Efendi (1096/1685) ve karşısında Niyazî Mısrî (1105/1694). Bu kavga, IV. Mehmet döneminde veziriazam Köprülü Mehmet Paşa tarafından sonlandırılmış ve Kadızâdelilerin ileri gelenleri sürgüne gönderilmiştir.[200] Kadızâdeliler hareketi sistemli

200 Kadızâdeliler ile Sivasîler arasındaki çekişme hakkında daha geniş bilgi için bk. İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-î Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, ss. 48-60.

ve köklü bir hareket izlenimi vermesine karşın düşünsel derinliği olmayan yüzeysel bir oluşum olarak tarihe geçmiştir.

XVI. Asrın ikinci yarısında dinî ve siyasî gerekçelerle ortaya çıkan Birgivî ekolü ve onun devamı niteliğindeki Kadızâdeliler hareketi, Osmanlı ilim ve düşünce yaşamında büyük bir etki bırakmıştır. Birgivî'nin görüşleri birçok akıma referans olmuş ve *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* isimli eseri de el kitabı haline gelmiştir. Bu bilgiler ışığında, Selefî bakış açısını yansıtan, nasslara literal yaklaşan, dinî hükümleri yüzeysel bir şekilde okuyan ve asırlarca etkisini hissettiren Birgivî'nin makâlât ve fırak geleneğindeki yerini tespit etmek amacındayız.

3.2.2. Birgivî'nin Tasnif Metodu

3.2.2.1. Muhteva ve Yöntem Açısından

Osmanlı dönemi müderris ve müelliflerinden olan Birgili Mehmet Efendi (981/1573), *Tuhfetü'l-müsterşidîn fi beyâni firaki mezâhibi'l-Müslimîn* isimli risâlesinde "yetmiş üç fırka hadis" ine merkezî bir konum tahsis etmiştir. Risâle, tasnif ve görüşleri aktarma açısından Irakî'nin *el-Fıraku'l-mufterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zandaka* isimli eserinin özeti şeklindedir ve dolayısıyla fırkaların tasnifi konusunda Nesefî'nin modeli benimsenmiştir. Çünkü altılı tasnif ve on ikili alt gruplara ayırma metodu, ilk kez Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî tarafından geliştirilmiştir. Birgivî'nin Klasik Dönem mezhepler tarihi yazıcılığının referans eserlerinden *el-Fark beyne'l-fırak*'dan haberdar olmadığı ama *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eseri bildiği[201] anlaşılmaktadır.

İmam Birgivî, *Tuhfetü'l-müsterşidîn* isimli risâlesine Hz. Muhammed'in ümmetin 73 (yetmiş üç) fırkaya ayrılacağına dair söylediği hadisle başlamıştır. Bunlardan fırka-i nâciye dışında diğerlerinin bid'at ve dalâlet fırkası olduğunu ve cehennemde yer alacaklarını ifade etmiştir. Bu doğrultuda fırka-i nâciyenin inanç

201 Avni İlhan, "İmam Birgivî ve Tuhfetü'l-Müsterşidîn'i", *İmam Birgivî*, yay. haz.: Mehmet Şeker, Ankara 1994, ss. 55-57.

esasları özet bir şekilde verilmiştir. Geniş bilgi için *el-Milel ve'n-nihâl* isimli esere başvurulması gerektiğini söylemiştir.[202] *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserinde ise birbirini destekleyen iki hadise yer vermiştir:

> "Allah'a andolsun ki İsrailoğulları'nın başına gelen benim ümmetimin de başına gelecektir. Nalın nala tıpatıp uyduğu gibi. Öyle ki İsrailoğulları'ndan açıktan açığa annesiyle cinsi münasebette bulunan olmuşsa benim ümmetimden de bunu yapan olacaktır."
> "İsrailoğulları yetmiş iki millete ayrıldı. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Biri hariç diğerleri ateştedir." Bunların kim olduğu sorulduğunda, Hz.Peygamber "ben ve ashabımın yolu üzerinde olanlardır", demiştir."[203]

Bu da gösteriyor ki Birgivî'nin tasnif sisteminde 73 (yetmiş üç) fırka hadisine merkezî bir rol tahsis edilmiştir.

İmam Birgivî'nin tasnif sisteminde 6 (altı) olarak belirtilen batıl fırkalar Cebriyye, Kaderiyye, Kerrâmiyye, Muattıla, Ravâfız, Nevâsıb isimli fırkalardır. Bağımsız bir başlık olarak ele aldığı Ehl-i Sünnet ilavesiyle toplam yetmiş üç sayısına ulaşılmıştır (6x12+1=73). Nesefî'nin tasnifinde yer alan Cehmiyye ve Mürcie'nin yerine Kerrâmiyye ve Muattıla fırkaları zikredilmiştir. Bu altı fırkanın görüşlerine ve niteliklerine dair kısaca bilgi verilmiştir. Onları red maksadıyla dinî referanslardan yararlanılmış ve aykırı kaldıkları ayetler zikredilmiştir. Birgivî bu fırkaların her birinin farklı görüş ve bid'atı olduğu görüşünde olduğunu da belirtmiştir. Ayrıca Ebû Hanife'nin bu fırkaların on ikiye ayrıldığını söylediği nakledilmiştir.[204] Bu tipik bir anakronizm örneğidir; ta-

---

202 Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi İle İlgili Risâlesi (*Tuhfetü'l-müsterşidîn fi beyani fıraki Mezâhibi'l-Müslimîn*), *DEÜİFD*, İzmir 1984, c. VI, ss. 181-182.

203 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, s. 10; Ayrıca bk. Kadızâde İslâmboli Ahmed b. Muhammed Emin, *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi şerhi'l-vasiyyeti'l-Muhammediyye-Birgivî Vasiyetnamesi Kadızâde Şerhi*, çev.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1970, s. 164.

204 İmam Birgivî'nin tasnifine göre bid'at fırkaları ve alt kolları şu şekildedir: **Cebriyye:** Muztâriyye, Acziyye, Mefrû'iyye, Neccâriyye, Keseliyye,

rihî evrelerin ve gündem konularının karıştırılması söz konusudur.

Birgivî, tasnifte ilk sırada yer verdiği Cebriyye'yi on iki alt fırkaya ayırmıştır. Cebriyye, her şeyin Allah'a ait olduğunu ve kulun fiili gerçekleştirme gücü olmadığını iddia eden bir fırkadır. Birgivî bu anlayışları nedeniyle bu grubun ayetlerde geçen Allah'ın amellerin karşılığının verileceği sözünü geçersiz kıldıklarını söyler. Ayrıca Allah, *"dileyen iman etsin dileyen etmesin"* buyurmuştur.[205] Fırkanın alt kollarından Muztâriyye, kulun ne taat ne de masiyet yönünden fiilinin ihtiyarı olmadığını iddia eder ve böylece *"..kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.."* (Bakara, 2/286) ayetini inkâr etmiş olur. Acziyye kulun acz içinde olduğunu savunmakla *"Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar"* (Bakara, 2/286) ayetini inkâr eder. Mefrû'iyye, Allah'ın tüm mahlukatı aynı anda bir kez yarattığını, Neccâriyye cennet ve cehennemde çocukların ebedî olarak kalacağını, Keseliyye amelin fayda vermediğini, masiyetin de zararı olmadığını, Sabıkiyye said ve şakinin durumlarının ezelde olduğunu, Hubbiyye Mevla ile muhabbete göre ibadet sorumluluğunun dü-

---

Sâbıkiyye, Hubbiyye, Havfiyye, Tefekküriyye, Hasbiyye, Münkiriyye, Münâiyye.

Kaderiyye: Vâsıliyye, Hüzeyliyye, Aslahiyye, Muammeriyye, Kitabiyye, Yemamiyye, Câhıziyye, Behşemiyye, Râvendiyye, Kasıtiyye, İvaziyye, Hayyâtiyye.

Kerrâmiyye: Müşebbihe, Mücessime, Haddiyye, Hulûliyye, Şekkiyye, Mücerrediyye, Valihiyye, Amdiyye, Saibiyye, Behşemiyye, Sarıkiyye, Haşeviyye.

Muattıla: Cehmiyye, Mahlukiyye, Lafziyye, Vakıfıyye, Şekkiyye, Varidiyye, Kabriyye, Vezniyye, Meyliyye, Harkiyye, Fâniyye, Karmatiyye.

Ravâfız: Kâmiliyye, Şerikiyye, İshakiyye, Bâtıniyye, Temâsiliyye, Tenasühiyye, Mansuriyye, Mukannaiyye, Hattâbiyye, Sebaiyye, Hâşimiyye, Zeydiyye.

Nevasıb: Muhakkime, Ezrâkiyye, Hafsiyye, Hâzımiyye, Şemrâhiyye, Ahnesiyye, Abdiyye, Meymuniyye, Şeybaniyye, Yezidîyye, Kizbiyye, Kenziyye. Bk. Birgivî, *Tuhfetü'l-müsterşidîn fi beyani firaki Mezâhibi'l-Müslimîn*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 4334/2, 88a-90a; İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi İle İlgili Risâlesi, c. VI, ss. 182-192.

205 Birgivî, *Tuhfetü'l-müsterşidîn*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., vr. 88a.

şeceğini, Havfiyye müminlere korku olmadığını, korkunun kâfirler için olduğunu, Tefekküriyye düşünce sahiplerinden ibadet yükümlülüğünün kalkacağını, Hasbiyye dünyadaki malların ortaklığını, Münkiriyye, Allah'ın isminin diğerleriyle zikrinin mümkün olmadığını, yani Lailahe illallah cümlesindeki Hz. Muhammed ifadesinin yanlış olduğunu ve Münâiyye Kur'an'la amelin şart olmadığını, önemli olanın kalp olduğunu iddia etmektedir.[206]

Birgivî'nin tasnif yönteminde Kaderiyye genel başlığı altında Mu'tezilî fırkalara yer verilmiştir. Bu alt fırkalar değerlendirilirken görüşlerinin hangi ayetlerle tezat teşkil ettiği belirlenmiştir. Buna göre de hakikatın dışına çıktıkları ve küfre düştükleri tespiti yapılmıştır.[207] Kaderiyye, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğu görüşünü iddia etmekle *"Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır."* (Saffât, 37/96) ayetinin aksine bir görüşü ve söylemi geliştirmiştir.[208] Alt fırkalardan Vâsılıyye'nin kebire ile ilgili görüşle, Hüzeyliyye'nin Mü'minlerin cennette, kâfirlerin ise cehennemde ebedî olarak kalacakları fikrini inkâr etmekle, Aslâhıyye'in kullarına iyi olanı, aslahı yaratmasının Allah'ın üzerine vacip olduğu görüşüyle, Kitâbiyye'nin cennet ve cehennemin yaratılmadığı düşüncesiyle, Yemâmiyye'nin Cuma namazının gerekliliğini inkâr etmekle, Câhıziyye'nin Acemin Araptan faziletli olduğu iddiasıyla, Behşemiyye'nin katilin ecelinden önce öldüğü iddiasıyla, Râvendiyye'nin fiilden önce neshi kabul etmemekle, Kâsıtiyye'nin haramın rızık olmadığını savunmakla, İvazıyye'nin mizanı ve şefaati kabul etmemekle, Hayyâtiyye'nin ahdine uygun davranmayanın cezayı haketmeyeceği görüşüyle farklılaştıkları anlatılmış ve ters düştükleri ayetler de nakledilmiştir.[209] Birgivî, Mu'tezile'yi temelde sıfatlara ilişkin görüşleri nedeniyle eleştirmiştir. Ayrıca ekolün rüyetullah, şefaat vb. konulardaki görüşlerinin bid'at ol-

206 *Aynı eser*, vr. 88b-89a.

207 İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi İle İlgili Risâlesi, c. VI, ss. 184-185.

208 Birgivî, *Tuhfetü'l-müsterşidîn*, vr. 88a.

209 *Aynı eser*, vr. 88b.

duğunu ifade etmiştir.[210]

Birgivî, ana fırkalardan saydığı Kerrâmiyye'yi de on iki alt fırkaya ayırmıştır. Kerrâmiyye, Allah'ı yarattıklarına benzetme ve onun cisim ve cevher olduğunu savunma görüşleriyle anlatılmıştır. Bu fırka, Allah'ın insanlar gibi ayakları, elleri ve bedeni olduğunu iddia etmiştir.[211] Birgivî'ye göre bu yaklaşım, Kur'an-ı Kerim'de yer alan *"kemislihi şeyün"* ifadesine aykırıdır. Mücessime ve Müşebbihe'nin Allah'ı etten, deriden ve kandan yapılmış saymaları, genç ya da ihtiyar suretinde olduğunu söylemeleri, nurdan yapıldığını savunmaları ve boyunun yedi karış olduğu tarzındaki düşüncelerini sapıklık ve rezillik olarak kabul eder.[212]

Kerrâmiyye'nin alt gruplarından olan Müşebbihe, Mücessime ve Haddiyye, Allah'ı bir mekânla sınırlar ve arşın onun yeri ve karargahı olduğunu savunur. Hulûliyye ve Şekkiyye taata sarılana itaatkâr, kötülük yapana da asi denilemez iddiasındaır. Mücerrediyye iman mücerred sözden ibaret olduğu, Amdiyye mü'minin kasten yapmadığı günahlardan dolayı cezalandırılmasının gerekmediği, Saibiyye Allah yaratmış ve mahlukları ihmal ettiği ve hiçbirşeyin vacip olmadığı görüşündedir. Behşemiyye neyin helal ve neyin haram olduğunu bilmenin imkânsız olduğunu, Sarıkiyye hırsızlık eden dirhem öderse kefaret olacağı, başka cezanın gerekmediği, Haşeviyye hükümler hakkında kıyasın caiz olmadığı görüşündedir.[213]

Birgivî'nin ana gruplardan biri saydığı Muattıla da on iki alt fırkaya bölünmüştür. Muattıla Allah'ın sıfatlarını inkâr eden ve basar (görme), sem (işitme) gibi ilahi zâtî sıfatların caiz olmadığını iddia etmiştir. Alt fırkalardan Cehmiyye, Mahlûkiyye, Lafzıyye, Vakıfiyye ve Vâridiyye, müminlerin cehenneme girmeyeceğini, vaid ayetlerinin kâfirlerle ilgili olduğu görüşünü savunur.

---

210 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, ss. 21-22.

211 Birgivî, *Tuhfetü'l-müsterşidîn*, vr. 88a.

212 Kadızâde İslâmboli Ahmed b. Muhammed Emin, *Birgivî Vasiyetnamesi Kadızâde Şerhi*, ss. 22-23.

213 Birgivî, *Tuhfetü'l-müsterşidîn*, vr. 89a.

Kabriyye kabir azabına ve münker-nekire inanmayanlar, Vezniyye mizanı inkâr edenler, Harkiyye kâfirlerin cehennemde bir kez yanacağını söyleyenler, Fâniyye cennet ve cehennemin fani olduğunu söyleyenlerdir.[214]

Birgivî'ye göre ana fırkalardan Ravâfız, Ebubekir ve Ömer'i kötüler ve hilafetin Ali'nin hakkı olduğunu iddia eder. Alt fırkalardan Kâmiliyye, Şerikiyye, İshakiyye, Bâtıniyye ve Temâsiliyye, kainatın yaratıcısının Hz. Muhammed olduğu iddiasındadır. Bu fırkaların hepsinin hakikat dışı olduğu ifade edilmiştir.[215]

Birgivî'nin tasnif yöntemindeki ana fırkalardan biri de, Nâsıbiyye/Nevâsıb adını taşımaktadır. Hz. Ali'nin küfre düştüğü iddiası ve sahabe hakkındaki olumsuz kanaatlarıyla bilinirler. Alt fırkalarından Muhakkime, Ezrâkiyye ve Hafsiyye'nin anne ve kızkardeşin nikâhını caiz gördüğü, Hazımiyye'nin ganimetlerin helalliğine inanmadığı, Şemrâhiyye'nin kulda muhabbet yerleşince ibadet yükümlülüğünün kalkacağını, Ahnesiyye'nin dua ve sadakanın ölüye yararı olmadığını, Abdiyye'nin ergenliğe gelmeden ölen çocukların namazının kılınmayacağını, Meymuniyye'nin Yusuf suresinin Kur'an'da olmadığını, Şeybâniyye'nin kadının hilafetini ve emirliğini caiz gördüğü, Yezidîyye'nin Arapların dışından peygamber geleceğini ve Hz. Muhammed'in dinini nesh edeceğini, Kizbiyye'nin şalvarla namazın caiz olmadığını ve Kenziyye'nin gerçek mü'minin kim olduğunun bilinemeyeceğini iddia ettikleri anlatılmıştır.[216]

Birgivî'ye göre Ehl-i Sünnet dışındaki tüm fırkalar dinden çıkmış ve küfre düşmüştür. Hâricîler tevilden kaçındıkları ve ibadetleri ve ameli imandan saydıkları için, Mu'tezile rüyetullah ve sıfatlarla ilgili görüşlerinden dolayı ve Mürcie iman anlayışları nedeniyle küfür bataklığına düşmüştür. Bazı fırkalar bid'atçi olmakla birlikte küfre düşmemiştir.[217] İnanca ilişkin meselelerde ya-

214 *Aynı eser*, vr. 89b.

215 *Aynı eser*, vr. 89b-90a.

216 *Aynı eser*, vr. 89b.

217 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, ss. 22-23.

pılan bid'atın bazısı küfür bazısı küfür değilse de bütün büyük günahlardan da büyüktür. Bu bakımdan inanç konularında olan bid'atın üstünde küfürden başka bir şey yoktur.[218]

Birgivî'nin yaptığı tasnifte Nesefî modelinde olduğu gibi bid'at fırkalarının 6 (altı) ana fırka ve 12 (on iki) alt kolu vardır. Alt fırkaların hangi şahsa bağlı oldukları çoğu zaman zikredilmemiştir. Her fırkanın farklılaştığı görüşü verilmiş ve ayetlere tezat teşkil eden görüşleri örneklendirilmiştir. Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalar bid'ate bulaşmakla nitelendirilmiş ve önemli bir kısmının tekfir edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Birgivî, -kendisinden önce telif edilmiş olan eserlerde olduğu gibi- mezhep taassubuyla, seçmeci ve indirgemeci bir yaklaşımla bid'atçi olarak nitelediği mezhepleri, uç fikirlerini öne çıkararak ya da görüşlerini farklı bir bağlama çekerek ele almıştır. Ayrıca Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Mücessime ve Muattıla gibi dinî anlayışları, mezhep kabul ederek tasnif listesine almıştır.

3.2.2.2. Selefî Yaklaşım: Bid'at Karşıtlığı ve Ehl-i Sünnet'in Yeniden Tanımlanması

Birgili Mehmet Efendi (981/1573), *Tuhfetü'l-müsterşidîn fi beyâni fıraki mezâhibi'l-Müslimîn* isimli risâlesinde Ehl-i Sünnet savunusu yapmış ve inançlarının tebliğine özen göstermiştir. "Hak olan ve hakkın da onunla birlikte olduğu" şeklinde nitelendirilen bu anlayışın dışındaki fırkaların görüş ve inançları hakikat dışı olarak sunulmuştur.[219] Ayrıca *Tarikat-ı Muhammediye*, *Ravzatu'l-cennât* ve *Risâle-i Birgivî* (veya *Vasiyetname-i Birgivî)* isimli eserlerinde Ehl-i Sünnet inancının temel niteliklerini vermiştir. Birgivî'nin yaklaşımını çekici kılan ve etki alanını genişleten tarafı, Kur'an ve Sünnet'e sarılmayı öğütlemesi, Ehl-i Sünnet bünyesine sonradan giren uygulamaları bid'at olarak değerlendirmesi ve bunlardan dini

218 *Aynı eser*, s. 12.

219 Birgivî, *Tuhfetü'l-müsterşidîn*, 89b-90a; İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi İle İlgili Risâlesi", c. VI, ss. 174-176.

arındırma yönündeki aktif bir çabaya işaret etmesidir.

Birgivî'ye göre Ehl-i Sünnet, Rasulullah'ın ashabı ve cemaatı, muhacirler ve ensar demektir. Her biri İslâm'ın nuru ve ışığı, iman sahiplerinin önderleri ve senetleridir. Onların itikâdı, Sünnî inancın üzerine bina edildiği temeller mesabesindedir ve bu doğrultuda inanmak gereklidir. Başka bir inanca yapışmak, haktan uzaklaşmak ve dalâlete düşüp cehennemlik olmak anlamına gelir. Ehl-i Sünnet itikâdında Ebû Hanife'nin ilmî geleneğini sürdüren Maturidî ve İmam Şafiî'nin takipçilerinden Eş'arî olmak üzere iki yol vardır. Aralarında fark olmasına rağmen referansları birdir ve iki mezhep de ehl-i hidayet ve Ehl-i Sünnet'tir.[220]

Birgivî, *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye* isimli eserinde de fırka-i nâciye olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancının anahatlarını ortaya koymuştur. Tevhid inancı içerisinde Allah'ın eşsiz birliği, sıfatları, araz, cisim ve cevher olarak nitelendirilemeyeceği, evrenin tüm parça ve nitelikleriyle Allah tarafından yaratıldığı, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup mahluk olmadığı, rüyetullahın/Allah'ın görülmesinin ahirette gözlerle gerçekleşeceği ve bunun aklen ve naklen caiz olduğu vb. konular özetlenmiştir.[221]

Birgivî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd* isimli eserine başlarken de Ehl-i Sünnet mezhebine uygun inanç konularına ve iman anlayışına ağırlık vermiştir. Bu bağlamda tevhit ve sıfat konusunda *Fıkhu'l-ekber*'i, Tahavî, Ömer Nesefî, Senusî ve Suyutî'nin akâidini tavsiye etmiştir.[222] Bu eserler öncelikle tanzim ve tertip açısından övülmüş ama delilleri itibariyle yeterli olmadığı ve taklid seviyesinden kurtulmadığı ifade edilmiştir. Eser, hadis-i şerife binaen yedi usûl yedi bab/başlık altında ele alınmıştır. Cebrail'in Hz. Peygamber'e imandan sorması üzerine Hz. Peygamber imanı şöyle tanımlamıştı: *"İman Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, öldükten sonra tekrar dirilmeye, hayır ve şerrin Al-*

220 Kadızâde İslâmboli, *Birgivî Vasiyetnamesi Kadızâde Şerhi*, s. 163.

221 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, s. 19.

222 Mahmud b. Pir Ali Birgivî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, neşr. Muharrem Efendi, İstanbul 1305, s. 3.

lah'tan olduğuna inanmaktır." Birgivî, Hanefî mezhebine göre imanın hakikatına dair bir bölüm daha ekleyerek eseri 8 (sekiz) bölüm yaptığını anlatmıştır. Her bölüm ravza adıyla geçmektedir.[223] Birgivî, Kerrâmiyye ve Kaderiyye gibi fırkaların iman anlayışını verdikten sonra imanın kalben tasdik olduğu görüşünü delillendirmek için *"..İşte onların kalbine Allah iman yazmış ve katından bir ruh ile onları desteklemiştir."* (Mücadele, 58/22) ayetini vermiştir. Ayrıca *"Ey Rasul kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanların hali seni üzmesin.."* (Maide, 5/41) ayetini aktarmıştır. Hadiste de Hz. Peygamber *"Ya rabbi kalbimi iman üzerine sabit kıl."* demiştir. Bunun yanı sıra başka hadislere de delil bağlamında değinilmiştir. Sözgelimi Üsame'nin "lailahe illallah" diyen bir kimseyi öldürme hadisesi delil olarak sunulmuştur. Bu davranışını kınayan Hz. Peygamber *"sen onun kalbini yardın mı da iman etmediğini biliyorsun"* şeklinde sorgulamıştı.[224] İman için dil ile ikrarın da gerekli olduğu ifade edilmiştir. Salih amelin imandan olmadığı ise ayetle delillendirilmiştir. *"Her kim mümin olarak iyi olan işlerden yaparsa, artık o, ne zulümden ne de hakkının çiğnenmesinden korkar."* (Taha, 20/112)[225] Müellif iman konusunda Ebû Hanife ve Maturidi'nin görüşlerini esas almıştır.

Birgivî, iman ve İslâm'ın aynı anlamda olduğunu *"Bunun üzerine orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada müslümanlardan, bir ev halkından başka kimse bulmadık."* (Zariyat, 51/35-36) ve *"Bedeviler inandık dediler. De ki siz iman etmediniz, ama boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi..."* (Hucurat, 49/14) ayetlerini delil getirerek[226] ifade etmiştir. Müteşabih ayetlere ilişkin izahlarında ise mezheb-i selef ve mezheb-i halef sınıflandırmasına gitmiştir. Bu konuda halef ulemâsının görüşlerinin tercih edileceğini ve sa-

---

223 *Aynı eser*, s. 3.

224 Birgivî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, s. 4; Mahmud Esad b. Emin Seydişehrî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, ss. 10-12.

225 Birgivî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, s. 4.

226 *Aynı eser*, s. 6.

hih teville yorum yapılabileceğini söylemiştir. Vech zât ile, arş mülk ile, istivâ istilâ ile, yed kudretle, Allah'ın gelmesi, ilahi emrin gelmesi ile tevil edilmiştir.[227]

Birgivî, Ravza-i sani başlığı altında Allah'a imanın vacip olup olmadığı konusunu işlemiştir. Aklın Allah'a imanı gerektirdiği, her mükellefin aklıyla inanç boyutuna ulaşabileceği anlatılmıştır. Eş'arî'ye göre akıl iman için gerekli bir unsur değildir, gerek iman gerekse amel nakil ile insana vacip olur. Bu bölümde kendisine tebliğ ulaşmamış kimselerin durumu da sorgulanmıştır. Yaygın görüşe göre böyle biri Allah'a iman etmek durumundadır. Çünkü Allah'a imanın gerekli oluşunun sebebi olan akıl vardır ve bu araştırmayı gerekli kılar. Akıl, tüm yaratılmışların durumunu muhakeme ederek mükevvenâtın ve mahlukâtın bir yaratıcısı olacağını bulmalıdır. Eş'arî ise bu konuda aklı yeterli görmeyerek kendine tebliğ gelmediği için böyle biri sorumlu değildir.[228] Allah'ın künhünü bilmek ise imkânsızdır. Birgivî, Allah'ın sıfatları aklî delillerle ispata çalışmış ve Eş'arîlerin bazı delillerini Maturidilik perpektifinden yetersiz görmüştür.[229]

Birgivî eserinde imanın diğer esaslarını Ravza-i sâlise, Ravza-i rabia, Ravza-i hamis, Ravza-i sadise, Ravza-i sabia ve Ravza-i samine olarak isimlendirdiği başlıklar altında ele almıştır.[230]

Birgivî'ye göre Ehl-i Sünnet'in Tevhid dışında benimsediği başka konular da vardır. Hayır ve şerrin Allah'ın yaratmasıyla olduğu, kulların ihtiyarî fiillerinin olduğu, kulun yapabilecekleriyle teklif olunduğu, kabir azabının kâfirler ve asi müminler için gerçek olduğu, münker, nekir, tartı, sual, havz, sırat ve şefaatin hak olduğu, cennet ve cehennemin elan mevcut olduğu, Mirac'ın gerçekleştiği, Kıyametin alametlerinden olan Deccâl'ın çıkmasının, Dabbetu'l-arzın zuhurunun, Yecüc ve Mecüc'ün gelmesinin,

227 *Aynı eser*, s. 9-10.

228 Mahmud Esad b. Emin Seydişehrî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, ss. 25-26.

229 *Aynı eser*, s. 43.

230 Daha geniş bilgi için bk. Birgivî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, ss. 10-22.

İsa'nın nüzûlünün, güneşin batıdan doğmasının hak ve doğru olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca büyük günahın dinden çıkarmayacağı, bu kimsenin ateşte ebedîyyen kalmayacağı, taatının boşa gitmeyeceği, şirk dışında Allah'ın dilediğini bağışlayacağı, imanla İslâm'ın bir olduğu, peygamberlerin meleklerden efdal olduğu, peygamberlerin en faziletlisinin Hz. Muhammed olduğu, hilafet sırasının aynı zamanda fazilet sırası olduğu, imamın fasıklığı nedeniyle görevden uzaklaştırılamayacağı gibi konular sayılmıştır.

Birgivî'ye göre insan fiilleri konusunda Cebriyye ve Kaderiyye iki ayrı uçtadır. Ehl-i Sünnet ise orta yolu izlemektedir. İnsanların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır, kulun ise bir kast ve ihtiyarı vardır. İnsan iradesini sarf eder, Allah dilerse bunu halk eder.[231]

Bid'at fırkalarına karşı keskin uslûbuyla bilinen İmam Birgivî, Ehl-i Sünnet bünyesinde yer bulan bid'atlere karşı da sert bir tutum sergilemiştir. Selefî yaklaşımı ve bu çerçevede geliştirilmiş olan bid'at vurgusu gelenekte var olan birçok konunun yeniden gündeme gelmesine ve tartışmaya açılmasına zemin oluşturmuştur. Tütün, kahve, sigara ve sonradan bulunan keyif verici şeylerin haram olup olmadığı, Firavun'un mü'min olarak ölüp ölmediği, İbn Arabî'nin velî veya kâfir olup olmadığı Hz. Hüseyin'in şehâdetine sebep olan Yezid'e lanet edilip edilemeyeceği, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan bid'atların yapılmasının caiz olup olmadığı, Beraat, Kadir gibi kandil gecelerinde cemaatle nafile namaz kılınıp kılınamayacağı, büyüklere ayağa kalkmanın, selam alırken eğilmenin ve onların el, ayak ve eteklerinin öpülmesinin doğru olup olmadığı, el-Emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker'in her konuda vacip olup olmadığı, rüşvetin bazı durumlarda caiz olup olmadığı tartışılmıştır. Bunun yanı sıra din, şeriat ve millet kelimeleri aynı anlamlara gelmekle birlikte bazen müterâdif olarak da kullanıldığına göre Muhammed ümmetinden birinin, İbrahim ümmetindenim demesinin caiz olup olmadığı, eşyanın Allah'ı tesbih etmesi hâl ile mi, yoksa kâl/söz ile mi oldu-

231 Birgivî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, s. 6.

ğu, denizde avlanan bütün hayvanların yenilip yenilemeyeceği Hz. Hasan ile Hüseyin'in dedelerinin kılıcı ile öldürülüp öldürülmediği namazlardan sonra musâfaha yapmanın bid'at olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Birgivî dinî geleneğe sonradan girmiş birçok adeti ve uygulamayı bid'at olarak görmüştür. Bu çerçevede cenaze evlerinde ziyafet verilmesi, müezzinlerin musikî nameleriyle salavât getirmesi, ölenin mezarının başında kırk gün Kur'an okunması, tesbih çekecek kimselere para verilmesi, kabirler üstüne türbeler inşa edilmesi ve mumlar yakılması bid'at olarak değerlendirilmiştir. Birgivî'nin bid'at dediği diğer bazı uygulamalar ise ücret karşılığında Kur'an okumak ve öğrenmek, çıplak ayağa mesh etmek, tesbih çekmek, tüccarın malını satmak için salavât getirmesi, sihirbazlık anında Fatiha okumak, cenazeyi götürürken veya gelin getirirken açıktan zikir, kabir başlarında kandil yakmak ve kurban kesmek, ölü için yedinci veya kırkıncı günde yemek pişirip dağıtmak, haceru'l-esved dışındaki taşları tazimle öpmek, ölünün meziyetlerini sayıp ağlamak, mezarlara adak adamak gibi hususlardır.[232] Bu söylem sonraki dönemlerde hızını daha da artıracak olan bid'at ve sünnet çatışmasını başlatmıştır.

İmam Birgivî, Müslümanları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancına davet etmiş ve mezhep bünyesine giren bid'atler konusunda titiz davranmış ve bunlarla mücadele etmenin dinî bir sorumluluk olduğu sonucuna varmıştır. Birgivî, donanımlı ve derin bir düşünce adamı görünümü vermemektedir. O, selefî bir zihniyete sahip olmasına ve bazılarınca İbn Teymiyye geleneğini izlediği söylenmesine karşın Ebû Hanife ve Maturidî'ye bağlı olduğunu her eserinde ifade etmiştir. Birçok Osmanlı âliminde olduğu gibi, akâid ve kelam konularında Nesefî'nin, Teftâzânî'nin ve Cürcânî'nin etki-

232 Birgivî ve takipçilerinin bid'at anlayışları hakkında daha geniş bilgi için Bk. Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, ss. 11-14, 211-216; Ahmet Turan Aslan, "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivî*, yay. haz.: Mehmet Şeker, Ankara 1994, ss. 20-21; Kadızâde İslâmbolî, *Birgivî Vasiyetnamesi Kadızâde Şerhi*, ss. 109-134, 254-268, 294-305.

sinde kalmıştır. Ayrıca Gazalî, İbn Kayyım el-Cevzî gibi kelamcılardan etkilenmiştir. İbn Teymiyye'den alıntı yaptığına dair eserlerinde bilgi yoktur. Öğrencileri yoluyla etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Birgivî'nin görüşleri, sonraki süreçte Kadızâdeliler tarafından daha da radikalize edilerek sürdürülmüştür.

3.3. Maturidi Geleneğin Sonraki Dönem Tasnifleri

Osmanlı-Safevî mücadelesinin ardından güç kazanan Maturidi makâlât ve fırak geleneği, –benzer nitelikleri taşısalar da- resmî ve muhalif olmak üzere iki farklı söylemi bünyesinde barındırmıştır. Bir sonraki yüzyılda ise bazı tasnif denemeleri ortaya çıkmıştır. Döneme ait eserlerin en önemli niteliği mezheplere ilişkin bilgilerin daha detaylı olması, doğuş süreçlerinin kısmen de olsa olaylarla irtibatlandırılmaya çalışılması ve kaynak yelpazesinin geniş olmasıdır. Bu bağlamda Mestcizâde (1150/1737), Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî (1159/1746) ve Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî (1207/1792) isimleri zikredilebilir.

Hanefî âlim Mestcizâde'nin *Risâle fi beyân-ı zuhuri'l-fıraki'l-İslâmiyye* adlı eseri, ilk fırka olan Hâricîlik'ten başlayarak Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet fırkalarının ortaya çıkış sebepleri ve teşekkül süreçleri ile ilgili bilgileri ihtiva eder. Fırkaların oluşumu ve gelişimi ile ilgili tarihî, kültürel, dinî ve siyasî etkiler üzerinde durulmuştur. Sözgelimi Mu'tezile'nin teşekkülü bağlamında etkili olan siyasal düzlem, yabancı dinlerle etkileşim ve felsefî tercüme aktivitesine değinilmiştir. Mestcizâde, Mu'tezile ve Hâricîlik gibi yapılanmaların doğru olmamaları sebebiyle yok olduğunu ve Mütevekkil ile birlikte bid'atçiliğe karşı Ehl-i Sünnet'in yükselişe geçtiği değerlendirmesini yapar.[233] Müellif, Selçuklular döneminde şiddet eylemleriyle tanınan ve mezheplerine düşman gördükleri âlimler ve devlet adamlarına suikastlar düzenleyen İsmailî olu-

233 Abdullah b. Ömer b. Osman b. Musa el-Hanefî Mestcizâde, *Risâle fi beyân-ı zuhuri'l-fıraki'l-İslâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 311, *vr.* 42b-43b.

şumlara karşı Gazalî ve Cüveynî'nin hak ehlinin savunusunu yaptığını anlatarak[234] bir anlamda Ehl-i Sünnet'in düşünce sistemini tarihsel serüveni ekseninde gerekçelendirir. Bunun yanı sıra Ehl-i Sünnet kendi içinde Eş'arîler, Maturidiler ve Hanbelîler olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Nassların zâhirî üzere hareket eden ve Allah'ı Kur'an'da ve Sünnet'te geçtiği şekilde vasfeden mezhep doğrunun yegane temsilcisi olarak sunulmuştur. Sıfat zâtın aynı mı gayrı mı, kadim mi hadis mi, vacip mi mümkün mü, hakikî mi itibarî mi tarzı sorulara girilmemesi gerektiğinden söz edilmiştir.[235] Mestcizâde, Hanefî olmasına karşın meselelere daha çok selefî anlayışa ve Eş'arî düşünceye uygun bir şekilde çözüm arayışına girmiştir.

3.3.1. Alfabetik Tasnif Sistemi

Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî (1159/1746), Arapça yazdığı *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle, el-münciye ani'l-hatai'l-vâkıı beyne'n-nâciye ve gayri'n-nâciye* isimli risâlesinde mezhepleri alfabetik sisteme uygun bir şekilde tasnif etmiştir.

el-Erzurûmî, ilk olarak ilgili hadis bağlamında fırka-i nâciye ve nitelikleri hakkında bilgilendirme yapar. Devvânî gibi bazı Eş'arîlerin hadiste geçen "kurtuluşa eren fırka"dan kastın Eş'arîler olduğu iddiasında bulunduklarına işaret eder. Oysa hadiste kastedilen ümmet-i icabet yani inanan kesimdir. Bu kapsama Ehl-i Sünnet gruplarından Eşarî ekolü ile birlikte Maturidilik de girmektedir. Müellif bu bağlamda Ebû Hanife ve İmam Maturidi hakkında bilgi vermekte ve Semerkand ulemâsından söz etmektedir. Maturidi geleneğin öne çıkan *Metnu'l-akâid, metnu'l-bidâye* ve *Tebsıratu'l-edille*; Eş'arî gelenekte öne çıkan Teftâzânî'nin *şerh*i, *Tavâlî, Şerhu'l-mevâkıf, Şerhu'l-akâid* gibi temel kitaplardan bahsedilmiştir. İki Ehl-i Sünnet ekolü ve iki mezhep imamı övgüyle yü-

234 *Aynı eser*, vr. 45b.

235 *Aynı eser*, vr. 48a-48b.

celtilmiştir.[236]

el-Erzurûmî, itikâdî mezheplerin mensup olduğu amelî mezheplerden söz ederken Mu'tezile'nin de ahkam konusunda Hanefîliğe uyduğu bilgisini vermiştir. Müellif, Ehl-i Sünnet'in temel konularını on başlık halinde tespit etmiştir. Bu temel esaslar beş vakit namazı cemaatla kılmak, dört halifeden birine ve diğer ashaba noksanlık izafe etmemek, sultana karşı isyan etmemek, imanda şüphe etmemek, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmak, Allah'ın dinine karşı mücadele etmemek, tevhidi inkâr etmemek, ehl-i kıbleden ölenin namazına katılmak, yolculukta ve hazarda iki mest üzere meshi caiz görmek ve facir olsun olmasın herkesin ardında namaz kılmaktır.[237] Böylece Ehl-i Sünnet'in çerçevesi oluşturulurken itikâdî ve amelî konular harmanlanmış ve bir arada zikredilmiştir.

Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî, Ehl-i Sünnet hakkındaki bilgi ve yorumun ardından dalâlet fırkaları olarak tanımladığı grupların tasnifine geçmiştir. Bu tasnifte –risâlede belirtildiği gibi- Arap alfabesine uygun bir alfabetik tasnif sistemi benimsenmiştir. Tasnife Arap alfabesinin ilk harfi olan "elif" ile başlayan İbâziyye, Ezrâkiyye, Esvâriyye, İskâfiyye gibi fırkalarla başlanmış ve son harf "ye" ile başlayan Yezidîyye ve Yunûsiyye fırkaları ile bitirilmiştir. Fırkalarla ilgili kısa bilgi verilmiş, bazılarının kurucularının isimleri zikredilmiş ve diğer fırkalarla olan farklılık ve benzerlikleri belirtilmiştir. Müellif tasnifinde ana fırkalar ve alt kolların isimlerini düzenli olarak belirtmemiş olsa da kurucu isimlerini vermediği fırkaların ana fırkalar olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar Hâricîlik, Şîa, Kaderiyye, Mürcie, Müşebbihe ve Cebriyye'dir. el-Erzurûmî'nin referans kaynaklarında görüldüğü gibi tasnifte Eş'arî ve Maturidi gelenekten yararlanılmıştır. Ama denge biraz Eş'arî fırak ve makâlât geleneğinden yana ağırlık kazanmış gibi-

236 Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî (1159/1746), *Risâle fi'l-firakı'd-dâlle, el-münciye ani'l-hatai'l-vakıı beyne'n-nâciye ve gayri'n-nâciye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1043/4, vr. 20b-22a.

237 *Aynı eser*, vr. 22b.

dir.

el-Erzurûmî, fırkalardan Beyhesiyye'yi kulların fiilleri ile ilgili görüşlerinden dolayı Kaderiye'ye benzetmiştir. Mu'tezilî fırkalardan Câferiyye, İskâfiyye ile Hâbıtiyye, Nazzâmiyye ile ilişkilendirilmiştir. Hamza b. Edrek'in takipçileri olan Hamziyye, Meymuniyye'ye benzetilmiştir. Hangi fırkanın ana fırka hangisinin alt kollardan olduğu zor anlaşılmaktadır. Sözgelimi Havâric fırkalardan biri olarak gösterilmiş ama alt kollarının olup olmadığı ifade edilmemiştir.[238] Kaderiyye ve Neccâriyye de aynı şekilde temel fırka olup olmadığı belirtilmeden ele alınmış ve değerlendirilmiştir.[239] Fırkalarla ilgili reddiyeci ve dışlayıcı bir tavır gösterilmiş olmasına karşın doğrudan bir ifadeyle tekfire düştükleri söylenmemiştir. Bu bağlamda örnek olarak Nazzâmiyye'nin kurucusu Nazzâm'ın diğer bazı tasniflerde olduğu gibi "Kaderiyyenin şeytanı" olarak tanımlanması verilebilir. Bu düşünürün felsefe kitaplarını mütalaa etmesi ve Mu'tezile'ye sokması, aslah ve kader konusunda görüş açıklaması eleştirel bir uslupla verilmiş ama doğrudan küfre düştüğü söylenmemiştir. Fırka sayısının 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşmasına özen gösterilmiş olmasına karşın bu rakam aşılmıştır.[240] el-Erzurûmî, risâlenin son bölümünde tasavvufî terminolojiden, büyük mutasavvıflardan, tasavvufun ince meselelerinden, tasavvuf ve tarikatlardan ve şeriatla olan ilgilerinden söz etmiştir.[241]

Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî, *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle* isimli risâlesinde diğer tasniflerden farklı bir şekilde alfabetik bir tasnif metodu geliştirmiştir. Risâlenin alfabetik olması dışında içerik ve görüşlerin aktarımı açısından diğer eserlerden pek farklılığı yoktur. Müellifin mezheplerle ilgili reddiyeci bir tavrı olmasına rağmen uslubu yine de sert ve katı olarak değerlendirilemez.

---

238 *Aynı eser*, vr. 24a-25b.
239 *Aynı eser*, vr. 27a-28b.
240 *Aynı eser*, vr. 29a-29b.
241 *Aynı eser*, vr. 36b-38b.

3.3.2. Ömer Çorumî'nin Tasnif Metodu

Bu başlık altında Çorumlu âlim Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî'nin[242] *el-Urvetü'l-munciye fi'l-firkati'n-nâciye* isimli risâlesinden hareketle benimsediği tasnif sistemini ve metodunu tespit etmeye çalışacağız.

3.3.2.1. Referansları

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî de (1207/1792) *el-Urvetü'l-munciye fi'l-firkati'n-nâciye* isimli eserinin girişinde Ehl-i Sünnet'in "kurtuluşa eren tek fırka" olduğunu ve diğer fırkaların bid'atçi fırkalar olduğunu ifade etmiştir. Fırkaları ele alırken referans olarak kelam kitaplarından yararlandığını söylemiştir. Aktardığı bilgileri aldığı kaynakları belirtme konusunda oldukça titiz davranmıştır.

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî, fırkalarla ilgili değerlendirme yaparken Tahavî, Nevevî ve Subkî'den alıntılar yapmıştır. Fakihlerin mübtedî, müslim ve kâfir statüsünde olanların toplumdaki dinî konumları ile ilgili hükümlerine yer vermiştir. Mübtedînin/bid'atçinin ya da Ehli ehvânın kâfir olmadığı aksine Kıble ehli olduğunu ifade etmiştir. Ama onların inanç sistemleri Ehl-i Sünnet'in itikâdı gibi değildir. Bu bağlamda müellif, ehl-i ehvâ olarak isimlendirilen fırkaları tasnif etmiştir. Mezhepler 6 ana fırkaya ayrılmış ve her fırka 12 alt fırkaya bölünerek 72 sayısına ulaşılmıştır. Ana fırkalar Cebriyye, Kaderiyye, Ravâfız, Havâric, Muattıla ve Müşebbihe'dir (6x12+1=73).[243] Bu tasnif, Nesefî modelinden etkilenmiş bir sistem olarak dikkat çekmektedir. Fırkalar genel anlamda ehl-i kıble olarak değerlendirilmişse

242 Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî (1207/1792), Osmanlı dönemi Maturidî geleneğine mensup bir alimdir. Künyesi Ebû'l-Muhammed olarak da telaffuz edilmiştir. Aslen Çorumlu olmasına rağmen İstanbul'da müderrislik yapmış, birçok dinî hizmette bulunmuş ve orada vefat etmiştir. Akifzâde, Ömer Çorumî'nin kendisine İstanbul'da hocalık yapanlardan biri olduğunu söylemektedir. Bk. Akifzâde, *el-Mecmû' fi'l-meşhud ve'l-mesmu'*, Çorum İl Halk Ktp., no: 27011, s. 129.

243 Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-munciye fi'l-firkati'n-nâciye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 1056/3, vr. 26b.

de Ravâfız fırkasının aşırı kolu olan Hattâbiyye bunların dışında mütalaa edilmiştir. Bu fırka iman ve şehadet konusundaki görüşleri nedeniyle ehl-i kıble sayılmamıştır.[244]

Ebû'l-Mehâmid, bid'at fırkalarını temelde altı fırka olarak tasnif etmiş ve bu bağlamda meşhur olan 73 (yetmiş üç) fırka hadisinden söz etmeyi bir gereklilik olarak görmüştür. Kelâm kitaplarının çoğunda bu hadisin muttasıl senetle geçtiğini ifade etmiştir. Ümmetin bölüneceğini gösteren bu hadis, Müslüman toplumun yetmiş üç fırkaya ayrılacağından söz eder ve bunlardan birinin kurtuluşa ereceğine işaret eder. Hz. Peygamber, bu kutlu fırka için *"onlar benim ve ashabımın yolunda gidenlerdir"* demiştir. Müellif, Celâleddin Devvânî'nin bu hadisi Tirmizî'den naklettiğini söylemiştir. Aynı hadis Nesefî'nin *Bahru'l-kelâm* isimli eserinde de nakledilmiştir. Müellif bu hadisin çok farklı versiyonları olduğundan da söz etmiştir. Bunlardan biri de *"ümmetin fırkalarının hepsinin cennete gireceği, birinin ise helâk olacağı"* üzeredir.[245] Ebû'l-Mehâmid, bu rivayetlerden her birinin doğru olmasını imkân dahilinde görmektedir.[246] Konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunurken Birgivî ve Ebu Said Muhammed el-Hâdimî'nin *"fırkaların hepsinin cehennemde olacağı ve kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet olduğunu"* ifade eden hadisi tercih ettiklerine[247] değinir. Hadis ilminde otorite olan Buharî ve Müslim de bu hadisin farklı bir versiyonunu nakletmiştir. Ayrıca Suyutî'nin *Camiu's-sağir* isimli eserinde ve Münavî'nin kitabında Yahudilerin 71, Hıristiyanların 72 ve Müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair hadis yer almıştır.[248]

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-munciye fi'l-fırkati'n-*

244 *Aynı eser*, vr. 27a.

245 Bk. İbnu'l-Beşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, s. 39.

246 Ebû'l-Mehâmid, *el-Urvetü'l-munciye fi'l-fırkati'n-nâciye*, vr. 21b.

247 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, s. 10; Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebu Said el-Hâdimî*, İstanbul 2008, s. 133.

248 Ebû'l-Mehâmid, *el-Urvetü'l-munciye fi'l-fırkati'n-nâciye*, vr. 22a.

nâciye isimli eserinde 73 (yetmiş üç) fırka hadisini Hadis, Kelam ve Fıkıh ilimleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Hadiste Hz. Peygamber'in sözünü ettiği "ümmetim" hitabından kastın "ümmetü'l-icabe" yani "İslâm topluluğu" olduğunu ifade etmiştir. Bazı hadis şârihlerinin değindiği gibi eğer "Ümmeti davet" yani İslâm'a davet edilmesi gereken inançsızlar zümresi olsaydı kâfirlerin de tasnifi gerekirdi. Oysa kâfir fırkaların sayısı 73 sayısından çok daha fazladır. Bazı rivayetlerde Yahudi ve Hıristiyan fırkalardan bahsedilirken mazi/geçmiş sigası kullanılmıştır. Biri dışında hepsinin cehennemde olduğu ya da biri dışında hepsinin cennette olduğu ifade edilmiştir. Müellif bu bağlamda Hadis ilminin terminolojisi çerçevesinde hadis metnini tahlil etmeye çalışmaktadır.[249]

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî, Devvânî'nin bu hadisle ilgili olarak ileri sürdüğü görüşe değinmektedir. Buna göre fırkaların usûle ilişkin görüşleri esas alındığında fırka sayısı belirtilen 73 rakamından daha azdır. Fürûa ilişkin görüşleri esas alındığında bu sayıdan daha fazla bir rakam ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden yetmiş üç fırka hadisi vakıaya mutabık değildir. Fırkalar arasında ise Ehl-i Sünnet kurtuluşa eren fırkadır. Müellif Teftâzânî'nin konuya dair yaklaşımını da vermektedir. İster usûl isterse fürû olsun ümmeti icabete (İslâm ümmetine) bu hadisin tatbik edilemeyeceği ifade edilmiştir. Ehl-i Sünnet'in fırka-i nâciye olduğu ifadesi gerçektir ama Müslüman toplum, fürûda 72 ya da daha fazla fırkaya bölünmüştür. Burada sorun, sayının vakıaya uygun düşüp düşmediği ile ilgilidir ve tartışma bu mihver üzerine dönmektedir.[250]

Hadisin farklı rivayetlerinden söz edildikten sonra ikinci olarak anlamı üzerinde durulmaktadır. Bu miktar sayıdan tahsis midir yoksa tam bir sayı mıdır tartışması yapılmıştır. Hakiki anlamda mı alınması gerekiyor ya da mecazî anlamı mı var? Şu anki zamana mı yoksa geleceğe mi dairdir? "Sin" harfi ile başlaması

249 *Aynı eser*, vr. 23a.

250 *Aynı eser*, vr. 23b-24a.

nedeniyle geleceğe ait olduğunu düşünenler vardır. Beydâvî gibi tehir anlamında ele alındığını söyleyenler de bulunmaktadır. Ebû'l-Mehâmid, bu konuda Devvânî'nin *Şerhu'l-akâidi Adûdiyye* adlı eserinde yer alan görüşlere yer vermiştir. O da irabî bazı değerlendirmeler yaparak ("sin" harfinin anlamı, "lam" harfinin anlamı gibi) anlamın muzariye/geleceğe yönelik olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Fahreddin er-Razî ve Zemahşerî'nin görüşlerine de değinilmiştir.[251]

Ebû'l-Mehâmid, hadiste geçen "iftirak" sözcüğünün ne anlama geldiğini ve hangi manaları çağrıştırdığını da irdelemiştir. Bu bağlamda ictimâ, dalâlet, ehli'l-ehvâ gibi kelimeler anlamlandırılmıştır. Hadis birliğe ve beraberliğe işaret eder ve bunların te'kidini amaçlar. Mesele *"Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez."* hadisi bağlamında değerlendirilir. Hadisten anlaşılan iftirakın/ayrışmanın bid'at ve dalâlet olduğudur. *"Ümmetimin ihtilafı rahmettir."* hadisi bu değerlendirmede nasıl bir konuma sahiptir? İçtihat itikadî noktalarda değil fürû meselelerde esastır. Çünkü inanca dair meselelerdeki ihtilaf bid'ate ve küfre götürür. Bu bağlamda Beyhakî'nin görüşüne yer verilmiştir. Ona göre ümmetin ihtilafı rahmettir ancak ihtilaf ahkâma dair meselelerdedir.[252]

Ebû'l-Mehâmid, fırka-i nâciye bünyesinde yer alan Maturidilik ve Eş'arîlik arasında var olan farklı görüşlere de değinmiştir. Maturidi'nin usûlde izlediği yöntem ardından Eş'arî'nin izlediği yol verilmiştir. Müellif, Eş'arî'nin Mu'tezilî âlim Cübbâî'den ne şekilde ayrıldığını anlatmıştır. Maturidiliğe, Eş'arîliğe ve Mu'tezile'ye ait öne çıkan kitap isimleri verilmiştir. Kitap tasnif eden Ehl-i Sünnet âlimlerinden övgüyle söz edilmiştir.[253]

Ebû'l-Mehâmid aynı şekilde dört halifenin hilafete geliş tarzlarının meşru olduğunu anlatır. Biat, şûra ve icma kelimeleriyle bu meşruiyeti pekiştirme yolunu seçer.[254] Ebû'l-Mehâmid,

---

251 *Aynı eser*, vr. 22b.

252 *Aynı eser*, vr. 22b.

253 *Aynı eser*, vr. 53b-54b.

254 *Aynı eser*, vr. 40b.

Ebubekir'in üstünlüğüne ve faziletine dair Hz. Peygamber'den naklettiği hadisleri imamet konusunda delil olarak takdim etmiştir. Hz. Ali'nin erdemliliği ile ilgili Hz. Peygamber'in söylediklerinin imamete delil olamayacağını söylemiştir. Bu sözler sadece ahlâkî boyuta ilişkindir ve Allah katında elde edilen sevap yönündendir.[255]

Ebû'l-Mehâmid, Yezid ve taraftarlarının uygun olmayan tavırlarını da eleştirmiştir. Bu anlamda Hasan Basri'nin tepkisine de değinmiştir. Hz. Hüseyin ve aile fertlerinin Kerbelâ olayında katledilmelerini de vahşet olarak değerlendirmiştir. Ama İslâm âlimlerinin Muaviye'yi lanetlemediklerini söylemiş ve Hz. Peygamber'in ashabı ile ilgili söylediği hadisleri delil olarak sunmuştur. Muaviye'nin uygulamalarının lanetlemeyi gerektirmediğini ifade etmiştir. Müellif, Şîa'nın yaptığı gibi Yezid'in lanetlenmesinin yanlış olduğunu söylemiştir. Lanetlenmenin fıkhî boyutuna değinmiş ve İslâm âlimlerinin yorumlarına yer vermiştir.[256]

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî fırkalarla ilgili tasnifinde 73 (yetmiş üç) fırka hadisine merkezî bir rol vermiş ve buna uygun olarak Ehl-i Sünnet'e özel bir konum tahsis etmiştir. Müellifin farklı mezheplere dair kaynaklardan yararlanmış olması, fırkalara dair hadisi değişik ilim dallarına göre detaylı bir şekilde değerlendirmesi ve her fırkayı Kıble ehli olarak kabul etmesi, metodolojisine özgünlük kazandıran nitelikler olarak göze çarpmaktadır.

3.3.2.2. Bid'at Fırkaları ve Görüşleri

Klasik dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığından kaynaklanan ve geleneksel hale gelen bir söylemle Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler bid'atçi ve sapkınlığa düşmüş fırkalar olarak tanımlanmıştır. Ömer Çorumî ise uslûbu biraz daha yumuşatarak "kıble ehli" söylemi kullanmış ama eleştirel bir bakış sergilemekten de vazgeçmemiştir.

---

255 *Aynı eser*, vr. 32a-32b.

256 *Aynı eser*, vr. 44b-45b.

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî tasnifinde Hâricîleri, dinde bağnazlığa düşen bir grup olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda bu insanların namazlarını kılan, oruçlarını tutan ve diğer ibadetlerine özen gösteren zahit kimseler olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen Ali, Osman, Talha ve Zübeyr'i küfürle itham etmişlerdir.[257] Ebû'l-Mehâmid, Hâricîleri de diğer fırkalar gibi on iki talî fırkaya ayırmıştır. Hâricîliğin alt kollarının, diğer mezhepleri tekfir etmeye dayalı görüşleri olduğundan söz etmiştir. Ancak İbâhiyye isimli alt fırkanın, herşeyin mübah olduğu ve kebire sahibinin cehenneme girmeyeceği inancını benimsedikleri anlatılmıştır ki bu tür görüşler Hâricîliğin genel görüşleriyle pek de paralellik arz etmez. Haris b. Süleym el-Haricî'ye nispet edilen Harisiyye olarak tanınan Kûfeli bir grubun kaderî fikirleri yani insanın kendi fiilini yarattığı görüşünü benimsediklerinden söz edilmiştir. Mu'tezilî fikirlerine rağmen bu grubun Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametini savundukları bilgisi verilmiştir. Ebu Hafz b. Süleyman b. Mikdam el-Irakî'ye nispet edilen Hafziyye ise İslâm ve küfür arasında Allah'ı bilmenin mümkün olduğu görüşündedir. Taklitle de olsa Allah'ı tanıyan kimselerin mümin olduğunu ileri sürerler. Bu yaklaşım da Hâricîliğin genel çatısı düşünüldüğünde oldukça muğlak görünmektedir. el-Kâmiliyye fırkasının da zengin bir kulun malında zekâtın vucubiyeti, namaz, hilafet, çıplak ayaklara mesh konularında farklı görüşleri vardır. Muhaliflerin çocuklarının ve kadınlarının katlinin caiz olduğu görüşündedirler.[258] Bu fırka da pek bilinmemektedir. Ebû'l-Mehâmid, Hâricîlik konusunda bilgi aldığı kaynaklar arasında *Bahru'l-kelâm*, *Risâle-i Nesefiyye*, *el-Milel ve'n-nihâl*, *Şerhu'l-akâid*, *Şerhi tecrid* gibi kitapları zikreder. Her fırkanın nispet edildiği kişinin ismini vermesi ve detaylı bilgi aktarımının sağlanması, risâlenin titiz bir araştırma mahsülü olduğu izlenimi vermektedir.

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî Mu'tezile'yi büyük bid'at fırka-

257 *Aynı eser*, vr. 40a.

258 *Aynı eser*, vr. 47a-48a.

larının ikincisi olarak takdim ettiği Kaderiyye içerisinde değerlendirir. *"Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir."* hadisini nakleder ve genel yaklaşıma paralel bir şekilde bu fırkayı Mu'tezile ile ilişkilendirir. Ekolün alt kollarını on iki fırka olarak tespit eder. Vâsıliyye fırkasından başlar ve tarihsel sıraya uymaksızın Nazzâmiyye fırkasını son fırka olarak sunar. Vâsıl b. Atâ'nın din ve dünya işlerinde lütfun ve aslahın Allah'a vucubiyeti görüşü olduğunu belirtmesi oldukça ilginçtir. Çünkü bu tarz görüşler sonraki Mu'tezile jenerasyonunun ajandasında olan konulardır.[259] Ayrıca Allah'ın harflerle mürekkep kelâmla mütekellim olduğu, Allah'ın öte dünyada görülemeyeceği ve kabir azabının olmadığı görüşü, Vâsılıyye fırkasına ait olarak gösterilmiştir. Hüzeyliyye, Nazzâmiyye ve Câhıziyye gibi erken dönem Mu'tezilesi'ni, tarihsel süreci takip etmeksizin arka sıralarda zikretmiştir.[260] Aynı şekilde Cubbâiyye fırkasını ikinci sırada göstererek sıfat, kader ve ecel konularında görüşleri olduğunu ifade etmiştir. Metotlarının Zemahşerî'nin eserinde yer aldığını söyler. Ebû Meymun b. İmran el-Kufi"ye nispet edilen Meymûniyye'den söz etmesi ve Hamza b. Edrek'e nispet edilen Hamziyye'den bahis açması, Mu'tezile ekolü hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca bazı görüşleri itibariyle Mu'tezile'ye yakın olan Muhammed b. Hüseyin en-Neccar'a bağlı Neccâriyye'yi de Mu'tezilî bir fırka olarak takdim eder.[261] Diğer bazı Mu'tezili fırkalara dair görüşleri, önceki dönem müelliflerin –Şehristânî, Nesefî gibi- verdiği bilgilere dayanmıştır ve ağırlıklı olarak da Devvânî'den aktarılmıştır.

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî, ana kollardan biri olarak gösterdiği Ravâfız fırkasıyla ilgili olarak genel bir tanımlama yapar. Tenasüh, imamet vb. konularda farklılaştıklarını belirtir. Râfızîlerin Hz. Ali'ye yükledikleri misyondan söz eder. Ehl-i Sün-

259 Bk. Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci -Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf-*, Ankara Okulu, Ankara 2001, ss. 202-209.

260 Ebû'l-Mehâmid, *el-Urvetü'l-munciye fî'l-fîrkati'n-nâciye*, vr. 29b.

261 *Aynı eser*, vr. 30a-30b.

net açısından bunun yanlışlığı üzerinde durur. Fırkanın mehdîlik, huruc, isyan, nübüvvet anlayışlarını değerlendirir. Daha sonra fırkanın alt kollarını on ikiye ayıran bir tasnif ortaya koyar. Nesefî'nin risâlesinden aldığını ifade ettiği Emiriyye isimli alt fırkanın Aleviyye olarak bilindiğini söyler.[262] Bu bağlamda Abbasilerin başlatmış olduğu Âli beyt hareketini anlatır. Ebu Müslim ve İbrahim b. Muhammed'in bu hareket içindeki yerinden söz eder. Alevî hareketin Harun Reşid ve Me'mun dönemlerindeki faaliyetlerini ve etkisini anlatır. Cenâhiyye fırkasının ruhların tenasühuna ve hulûle inandıklarını ifade eder. Bu konuda Nesefî, Devvânî ve el-Îcî'yi kaynak olarak gösterir.[263] Süleyman b. Cerir el-Isbahânî'ye nispet edilen Süleymaniyye'nin imametin halk arasında şûra ile olduğu görüşünü savunduklarını söyler. Bu Zeydi fırka hakkında diğerlerinde olduğu gibi genişce bilgi verilmiştir. Ayrıca faziletli bir adayın olmasına rağmen mefdûlün (daha az erdemlinin) imametinin caiz olduğu[264] görüşünde olduklarını ifade eder. Bu bağlamda Ebubekir ve Ömer'in imametinin meşruluğunu savunduklarını söyler.[265] Alt fırkalardan gösterdiği Zeydiyye'yi Zeyd b. Enise'ye nispet etmesi oldukça ilginçtir. Hz. Ali'ye muhalif olan tüm ashabı küfürle itham ettiklerini söyler. Zeydiyye'nin *"bu ümmetin mecusîsi"* olduğu hadisini aktarır. Bu hadisin hadis kitaplarında olmadığı ama Ebu Davud, Taberânî ve diğerlerinde buna benzer başka bir hadisin Kaderiyye ile ilgili nakledildiği ifade edilmiştir.[266] İsmâiliyye ve İmâmiyye'nin imametle ilgili görüşleri verilirken Ehl-i Sünnet'in imamet anlayışının doğruluğu üzerinde durulur. Ehlu'l-hal ve'l-akd, nass, nasb, biat, zalim imam vb. konular anlatılır. Ebubekir, Ömer ve Osman'ın hilafete geliş süreçleri Ehl-i Sünnet perspektifinden anlatılır.[267] Ravâfız fırkasının aşırı ve

---

262 *Aynı eser*, vr. 33b-34a.

263 *Aynı eser*, vr. 34b-35a.

264 Mefdulün imameti ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, ss. 67-93.

265 Ebû'l-Mehâmid, *el-Urvetü'l-munciye fi'l-fîrkati'n-nâciye*, vr. 36a.

266 *Aynı eser*, vr. 36b-37a.

267 *Aynı eser*, vr. 39b.

mutedil alt fırkaları hakkında geniş bilgiler verildiği dikkat çekmektedir. Ravâfızın alt kollarıyla ilgili bilgi verilirken Devvânî, Şehristânî, Nesefî, el-Îcî gibi müelliflerden bilgiler aktarmıştır. Farklı müelliflerden yararlanmış olması, fırkalarla ilgili metni zenginleştirmiştir.

Ebû'l-Mehâmid Mürcie'yi ve bazı alt kollarını Muattıla ana fırkası içerisinde değerlendirir. Muattıla'yı kader ve cebr konusunda aşırı fikirleri olan bir fırka olarak tanımlar. Allah'ın isim ve sıfatlarını iptal ettiklerini ve Allah'ı kullara benzetmeye dayanan görüşler ileri sürdüklerini söyler. Bu fırka da on iki alt fırkaya ayrılmıştır. Alt kollardan el-Mültezikiyye fırkasının nübüvveti inkâr ve şeriatı geçersiz kılma görüşlerinden dolayı küfürde olduklarını söyler. el-Vakıfiyye fırkasının da nassları Bâtınî anlamlarından yola çıkarak yorumlamalarını hatalı bulur ve küfre düştüklerini açıklar. Bestamî örneği verilerek hakikat işaretleri ve ince keşiflerin sulûk erbabınca anlaşılabileceğini ifade eder. Mürcie hakkında bilgi verirken Ebû Hanife'nin Mürcî olduğunu[268] söylemiştir.[269] Mürcie'nin es-Sâlihiyye grubunun bid'atten de öte bir konumda olduğunu söyler ve dalâlette sayar. Ravâfız'dan Hattâbiyye'yi Muattıla'nın gulat/aşırı bir grubu olarak niteler. Muattıla'dan sayılan Zanâdıka'yı Seneviyye'den kabul eder. Nur ve zulmet ismiyle iki büyük güçten söz ettiklerini ve Ahirete ve rububiyete inanmadıklarını ifade eder. Dehriyye, Eflâkiyye, İbâhiyye, Felâsife ve Deysâniyye ile de irtibatlandırılmıştır.[270] Bu fırkalarla ilgili kaynak olarak el-Hafıd, Devvânî, Bakıllanî, İbn Teymiye, Şehristânî, Nesefî, Gazalî, Hayalî gibi müelliflerden söz eder. Eser olarak da *Şerhu'l-mekasıd, Şerhu mevâkıf, el-Milel ve'n-nihâl, ihya, Şerhi Nuniyye*'yi zikreder.

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî tasnifinde ilk olarak ele aldığı

---

268 Ebu Hanife'nin ircâ fikrini benimsemesi ile ilgili değerlendirmeler için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, ss. 208-209.

269 Ebû'l-Mehâmid, *el-Urvetü'l-munciye fi'l-firkati'n-nâciye*, vr. 48a-49a.

270 *Aynı eser*, vr. 50a-50b.

Cebriyye fırkasının, kulun fiilerinde cebr altında olduğu iddiasında bulunduğunu ve insanı cansız cisimler gibi telakkî ettiğini ifade eder. Müellif, tafsili delillere rağmen bu şekilde inanmaları nedeniyle bu oluşumu bid'atçi saymıştır. Küfre düştükleri yönünde değerlendirmeler vardır. Cebriyye, mutavassıt ve halisa gibi gruplara ayrılmıştır. Mutavassıt Cebriyye örneği Eş'arîlik, halisa Cebriyye örneği ise Cehmiyye'dir.[271] Alt kollarla ilgili olarak Ebu Muin Nesefî'nin *Bahru'l-kelam* adlı eserinde bilgiler olduğunu söylemiştir. Alt kolların liderlerinin isimleri ve farklılaştığı görüşler verilmiştir. Sözgelimi Sabıkiyye, Sabık b. Affan el-Cebelî'ye Hananiyye, Haman b. Selm el-Acelî'ye nispet edilmiştir. Alt kollardan Cehm b. Safvan'ın takipçileri olan Cehmiyye ile alakalı geniş bilgi verilmiştir.[272] Cebriyye'nin Zürariyye, Şeybaniyye, Behsemiyye, Sümamiyye ve Hişâmiyye gibi alt kolları olduğundan bahisle liderleri ve görüşleri aktarılmıştır. Mu'tezile ekolünden olan Sümame b. Eşres ve Hişam b. Amr el-Fuvatî'nin Cebriyye'nin alt kol liderlerinden sayılması oldukça ilginçtir. Bu konularda Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* isimli eserinden bilgiler aktarılmıştır. Ayrıca Ebu Said Muhammed Hâdimî'nin (1176/1762) eserinden önemli ölçüde yararlanılmıştır.[273] Hâdimî, Ömer Çorumî'den bir önceki neslin eser ve görüşleriyle tanınan âlimlerindendi. Tekkeliler ve Medreseliler arasında yaşanan sert kavgaların dinmesinin ardından kelâmcı ve mutasavvıf kimliğiyle ve bid'ata ilişkin bida't-ı seyyie (kötü bid'at) ve bid'a-i hasene (iyi bid'at) ayırımıyla öne çıkmıştı.[274] O, Ehl-i Sünnet'in inanç ilkelerini on iki konuda izah etmiş ve mezhep bünyesindeki Eş'arilik ve Maturidilik arasındaki farklılığın ayrıntılardan ibaret olduğu görüşünü savunmuştur.[275] Ebû'l-Mehâmid, Hâdimî'nin Ehl-i Sünnet

271 *Aynı eser*, vr. 27a.

272 *Aynı eser*, vr. 27b-28a.

273 *Aynı eser*, vr. 28b-29a.

274 Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebu Said el-Hâdimî*, ss. 146-149.

275 *Aynı eser*, ss. 132-133.

başta olmak üzere fırkalara ilişkin görüş ve yaklaşımlarından etkilenmiştir.

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî'nin fırkaları tasnif sisteminde yer alan büyük fırkalardan biri de Müşebbihe'dir. Bu oluşumun Allah'a hareket, intikal ve cihet tayin ettikleri ifade edilmiştir. Muhaddisler içinde Allah'ı cisme benzetenlerin bulunduğu söylenmiştir.[276] Bunların da dalâlet ehli olduğu söylenmiştir. Bu ana fırka da diğer fırkalar gibi on iki grupda ele alınmıştır. Bu grupta yer alan fırkaların içinde, bazı İslâm fırkalarının ve İslâm dışı oluşumların da yer aldığı görülmektedir. Ebu Davud ez-Zâhirî'ye nispet edilen Zâhirîyye'nin arş, istiva, gelme gibi sıfatları zâhirî anlamıyla ele aldığı ifade edilmiştir. Etrâfiyye gibi fazla bilinmeyen oluşumların isimleri zikredilmiştir. Bazılarınca Mu'tezile içinde gösterilen Ahmed b. Hait'in ashabında olan Haitiyye de bu grupta yer alır. *"Rabbin(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman..."* (Fecr, 89/22) ayeti delil gösterilerek Allah'ın Adem'i kendi suretinde yarattığı ifade edilmiştir. Maneviyye, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik karışımı Sabiiyye, Hint dinlerinden olan Berâhime ve Sümeniyye gibi İslâm dışı dinler de bu grupta mütalaa edilmiştir.[277]

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî'nin ehl-i bid'at mezhepleri ile ilgili detaylı bilgiler aktardığı, referans yelpazesinin oldukça geniş olduğu ve bu doğrultuda birçok eserden alıntılar yaptığı dikkat çekmektedir. Müellif kendisinden önceki yaklaşımlara paralel bir şekilde Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye, Müşebbihe, Muattıla gibi dinî akımları fırka mesabesinde değerlendirerek tasnif sistemine almıştır.

---

276 Ebû'l-Mehâmid, *el-Urvetü'l-muniye fi'l-firkati'n-nâciye*, vr. 51a.

277 *Aynı eser*, vr. 51b-52b.

4. TASAVVUFÎ GELENEKTE İSLÂM MEZHEPLERİ

4.1. Osmanlı Döneminde Tasavvufî Düşüncenin Seyri

Osmanlı dönemi Eş'ari ve Maturidi makâlât ve fırak geleneğindeki tasnif sistemi ve temel nitelikleri önceki başlıklarda ele alınmıştı. Bu noktada tasavvufî gelenekteki eserlerde İslâm mezheplerinin ne şekilde ele alındığının ve nasıl bir tasnif sisteminin yapıldığının tespitine geçmek istiyoruz. Fakat bundan önce Osmanlı dönemindeki tasavvufî düşüncenin seyri hakkında kısa bir bilgi vermenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Osmanlıların kuruluş sürecinde medrese düşüncesi ile tasavvufî düşünce uzlaştırılmış ve birlikte yürütülmüştür. Esasen Osmanlı dinî düşüncesi, Selçuklular döneminde Gazalî'nin başlattığı kelamla tasavvufu uzlaştıran geleneği sürdürmüştür. Sözgelimi Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğünü kendinde temsil etmiş mutasavvıf âlim tipinin ilk örneği Davud el-Kayserî'dir. Daha sonra ilk Osmanlı Şeyhülislâm'ı olan Molla Fenârî, Razî'nin kelamî düşüncesi ile İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesini uyumlu bir bütün haline getirme konusunda gayret sarf etmiştir. O, İbn Arabî'ye nisbet edilen Ekberiye'nin görüşlerini Anadolu'da temsil edenler arasında yer almıştır. Molla Fenârî, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* ve İbn Arabî'nin *Fususu'l- hikem* isimli eserlerine vakıf olmuştur.[278] İki kurumu; medrese ve tekkeyi uyumlu kılma geleneğinin birçok Osmanlı âlimi tarafından sürdürüldüğüne tanık oluyoruz.

Osmanlıların ilk dönemlerinde Bektaşîlik, Mevlevîlik, Rıfâîlik, Kâdirîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik, Ekberîlik, Zeynîlik, Bayramîlik başta olmak üzere birçok tarikat yayılma ve gelişme imkânı bulmuştur.[279] Bu tarikatlardan bazıları elit tabaka içerisin-

278 İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, s. 245.

279 Osmanlı dönemindeki tarikatların durumu ile ilgili bk. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI.)*, İstanbul 2000,

de –Zeynîlik ve Mevlevîlik gibi- rağbet görürken bazıları da halk nezdinde –Bayramiye gibi- kabul görmüştü. Sünnî eğilimli ya da Kalenderî meşrepli tarikatlar, devletin kuruluş döneminde sosyal ve dinî yaşam üzerinde hâkim unsur olmuşlardır. XV. asırdan itibaren devletin çeşitli bölgelerinde tasavvuf ehline kendi tarikatlarının inanç, anlayış ve ayinlerini yayma imkânı tanınmıştır.[280] Tasavvuf klasiklerinden *Kuşeyrî Risâlesi*, *İhyâu ulûmu'd-din*, *Avârifu'l-mâarif*, *Mesnevî* ve *Fususu'l-hikem* gibi eserler, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde etkili olmuştu.[281]

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde medrese merkezli resmî ideolojiden çok sufî eksenli coşkulu bir İslâm anlayışı egemen olmuştur. Fakat devlet kurumsallaştıkça halk İslâm'ından medrese-ulemâ İslâm'ına geçilmiş, Sünnî devlet anlayışı ve hukuku egemen olmuştur. Yıldırım Bayezid döneminde resmî dinî kurumların ve medrese eğitiminin güç kazanmasıyla birlikte tasavvufî akımlara belli belirsiz bir tepki başlamıştır. Çelebi Mehmet zamanında Şiîliğe meyyal sufî anlayışlara karşı tavır geliştirilmiştir. II. Murad zamanında tüm dinî akımları denetim altına almak için Şeyhülislâmlık kurumu ihdas edilmiş olsa da tasavvuf ehli itibar görmeye devam etmiştir. Her tür olumsuzluğa karşın Osmanlı'da tasavvuf tamamen reddedilen ve dışlanmaya çalışan bir doktrin olmamıştır. Ancak tekkelerde yürütülen bazı olumsuz uygulamalar ve râfizî unsurlar tepki görmüştür.

Zenbilli Ali Efendi, Kemal Paşazâde ve Ebüssuûd gibi şeyhülislâmların bir tarikata bağlı olmaları, ilmiye mensuplarının tasavvufa rağbetlerinin ölçüsünü göstermesi bakımından önemlidir. Bunun yanı sıra yüz otuz bir şeyhülsilamın fetvaları ile sufîleri desteklemiş olması da ayrı bir göstergedir. Mevlâna ve İbn Arabi aleyhindeki tutum ve davranışları yüzünden Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (949/1542) azledilen ilk şeyhülislâm olması,

---

ss. 27-231.

280 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989, s. 28.

281 Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004, ss. 292-293.

devletin medrese-tekke arasındaki ilişkiye önem verdiği ve her ikisine de aynı itibarı gösterdiği[282] anlamına gelmektedir.

Osmanlılar döneminde Sünniliği savunan ulemâ ile sufîler arasında tartışmalar ve kavgalar da olmuştur. Ebüssuûd, *Mecmu'a-i fetavâ* isimli kitabında tekkelerde inziva halinde olan ve "ehl-i tevekkülüz" diyenlerin şer'an durumlarının makbul olmadığına dair fetva vermiştir.[283] Meşâyıhtan ve sufîlerden batın ilmini önceleyen ve o öğrenildiğinde zâhirî ilmin açığa çıkacağını söyleyenleri "melâhide" ve "zanâdıka" olarak nitelemiştir. Mürted/dinden dönmüş olan bu kimselerin görüşlerinden vazgeçmemeleri halinde katl edilmeleri gerektiği hükmünü vermiştir.[284] Ayrıca fetvasıyla Şeyh Muhyiddin Karamanî'nin vahdet-i vücut felsefesi sebebiyle idamına onay vermiştir.[285] Ebüssuûd, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikâdını merkeze almış ve bu inancı dejenere ettiğini düşündüğü tasavvufî şahıslara ve akımlara karşı mücadele vermiştir. Ona göre şer'î ilkeler gereği amel eden ve selefî sâlihin tarikine salik olanlar makbuldür. Ebüssuûd, bu inancın dışında kaldığını düşündüğü İbrahim Gülşenî (940/1534) ve Gülşenîler[286] ile ilgili de aynı yaklaşımı sergileyerek zındık ya da kâfir yaftasını yapıştırmıştır. Ayrıca kötü adamların prototipi haline gelen Şeyh Bedreddin'in müridlerinden olanları kâfir olarak nitelemiş, onları şarap içmekle ve hanımlarını değiş tokuş etmekle itham etmiştir. Bu gruba karşı Ehl-i Sünnet'ten olanların buğz etmesi gerektiğini söylemiş ve bunları evine misafir edenlerin tazir olunacağına fetva vermiştir.[287] Osmanlı devlet politikası, Ehl-i Sünnet dışı gördüğü

---

282 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 79.

283 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, s. 131.

284 *Aynı eser*, s. 138.

285 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, ss. 29-30.

286 Gülşeniyye, Halvetiyye'nin bir kolu olarak İbrahim Gülşenî tarafından kurulan ve daha çok Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman döneminde etkili olan bir tarikattır. Daha geniş bilgi için bk. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI.)*, ss. 99-104.

287 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, ss. 308-309.

Simavnalıları, Şiîleri, Melamîleri ve nihayetinde Bektaşîleri hedef tahtasına koymuştur.

Ehl-i Sünnet içindeki bid'atlere karşı mücadele yürüten İmam Birgivî de Tekke düşüncesini ve bazı mutasavvıfların şeyhe yükledikleri misyonu ele almış, bazı Halvetîlerin bu konudaki yaklaşımlarını eleştirmiştir.[288] Aslında Birgivî, eserlerinde Cüneydî Bağdâdî, Bayazıd Bestamî, Bişr el-Hâfî ve İbn Arabî'den saygıyla söz etmiştir. Ama bid'at olarak nitelendirdiği raks, deverân gibi uygulamalara şiddetle karşı çıkmıştır.

Osmanlı düşünce hayatında asıl mücadele, 17. yüzyılda Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ismindeki bir vâizin başlattığı "*Kadızâdeliler Hareketi*" ile mutasavvıfları temsîl eden Halvetiyye tarikatından Abdülmecîd-i Sivâsî'ye nispetle "Sivâsîler" olarak anılan iki grup arasında olmuştur. Çekişme medrese ile tekke arasındaki tartışmalarla üst düzeye ulaşmış ve bazen siyasal hayatı da derinden etkilemiştir. Kadızâde-Sivasî tartışmalarında medrese ve zâhirî ilim yanlıları ile tekke ve tasavvuf düşüncesi mensupları karşı karşıya gelmişlerdir. Birbirlerine üstün gelme çabaları neredeyse Tanzimat'a kadar sürmüştür.[289]

Tasavvufî hareketler ve tarikatlar içinde var olan ve Ehl-i Sünnet karşıtı ya da dışı olarak görülen olumsuzluklar, sadece Sünnî ulemâ tarafından eleştirilmemiş tasavvuf ehlinin de tepkisini çekmiştir. Halvetiyye'den olan Sivasîlerden Abdülehad Nûrî Efendi, İslâm düşüncesi içerisinde çeşitli itikâdî ve amelî hak ve bâtıl mezhepler ortaya çıktığından bahisle tasavvuf ve tarîkat yolunun orta yol olduğunu ve Allah takvâsı üzerine kurulduğunu söylemiştir. Ona göre tarikatte doğru yolda olanlar her asırda övülen ve kabul gören **Sûfiyye-i Ehl-i Sünnet**'tir. Bununla birlikte Râfizî, Haricî ve Bâtınîlerin anlayışına kayanların veya bunların emsâli olanların mülhid ve zındık olduklarını ifade etmiştir.[290]

---

288 Birgivî, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-siretu'l-Ahmediyye*, s. 24.

289 Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 201.

290 Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 267.

Tarikat ehli olan Şirvânî de risâlelerinde Razî'nin başlık olarak "Sufîyenin Halleri Hakkında" dediği bir bölüme çok sert bir uslupla "Sufîyyenin Mülhidleri" başlığını tercih etmiştir. Belki de bu tercih, dönemindeki tekke-medrese çekişmesinin bir yansımasıdır. Ehl-i Sünnet inancına aykırı gördüğü Mevlevî, Gülşenî ve genel olarak "ışıklar" olarak nitelendirilen Bektaşîleri mülhidlerden saymıştır. Ama inançlarının ne olduğu ve hangi sebeple mülhid/dinsiz sayılmaları gerektiği konusuna açıklık getirmemiştir. Ayrıca bu grupta Mubâhiyye, Zanâdıka, Kalenderiyye, Müstahdemiyye, Müte'abbidiyye, Hulûliyye isimli akımları zikretmiştir. Şirvânî, bunların bazılarının kendilerini şeyh olarak gösterdiklerini, Şeriat hükümlerini sadece halka özgü saydıklarını, zahirle hükmetmeyi avama has gördüklerini ve zevke daldıklarını ifade etmiştir. Bu oluşumların asıl amaçları, dünyevî menfaatlere ulaşmak için bu şekilde davranmaktır. Şirvânî, bazılarının kendi dönemine ait oldukları kuşkulu olan bu tip sufî akımları, görüşleri ve uygulamaları açısından değerlendirerek mülhid oldukları sonucuna varmıştır.[291]

Sivasîlerden Abdülehad Nûrî Efendi ise Ehl-i Sünnet çerçevesinde yer almak koşuluyla hangi mezhep ve meşrepte olursa olsun ihlasla ibadet eden, inancı, ilim boyutundan şuur ve yakîn derecesine yükselten herkesi sufî olarak değerlendirir. O, Hasan Basrî, Davûd Tâî gibi bir çok büyük sûfînin bazı görüşlerinin fıkıh kitaplarında yer aldığını söyleyerek mutasavvıfların Ehl-i Sünnet içerisindeki etkin pozisyonlarına açıklık getirir.[292]

Osmanlı döneminde Tasavvuf düşüncesi ve tekke faaliyeti bünyesinde yer alan ve Sünnîlik karşıtlığına dönüşen eğilimlere karşı mücadele edilmiştir. Bu tip hareketler zındıklık ve ilhadlık olarak nitelendirilmiştir. Genel anlamda bakıldığında bazen çetin tartışmalar olsa da çoğu kez Osmanlı ulemâsı ile mutasavvıflar arasında yakın ilişkiler var olmuş ve olumlu düzeyde seyretmesi

291 Sadru'd-dîn zâde Efendî, *Muhtasar*, vr. 10b.

292 Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 268.

sağlamıştır.

4.2. Geleneğin Tasnif Metodu

Tasavvufî gelenek içerisinde mezheplerin genel tasnifinin yanı sıra sufî oluşumlara yönelik geliştirilen bir tasnif sistemi vardır. Sufî eğilimler sayı olarak 73 (yetmiş üç) sayısına uydurulmaya çalışılmasa da içlerinden sadece bir grup "Ehl-i Hak" olma vasfını kazanabilmektedir. Sufî grupları kendi içinde sınıflandıran böyle bir tasnif sistemi, köklerini Eş'arî ve Maturidi makâlât ve fırak geleneğinden almıştır.

Hem Eş'arî hem de Maturidi makâlât ve fırak geleneğinde mezheplerin genel tasnifinin dışında sufî akımların da tasnifi yapılmış ve İslâm inancıyla ilişkisi değerlendirilmiştir. Fahreddin er-Razî Müslüman ve müşrik fırkaların inançlarını ortaya koyduğu eserinde **"fi ahvâli's-Sufîyye"/(Sufilerin Halleri Hakkında)** başlığı altında zahire önem veren âdât ashabı, diğer işleri bırakmakla birlikte züht ve ibadetle meşgul olan ibadet ehli, Allah'ı zikirden uzak tutan fiillerden kaçınan hakikat ehli, kalplerini iyi niteliklerle nurlandırma uğraşı veren Nuriyye, hulûl ve ittihada inanan Hulûliyye ve herşeyi mübah sayan ve şer'i ilkelere muhalif olan Mubahiyye olmak üzere 6 (altı) sufî fırka hakkında bilgi vermiştir.[293]

Maturidi gelenekte ise Ömer en-Nesefî (537/1142), *Risâle fi beyâni'l-firaki'd-dâlle mine'l-Mutasavvife* isimli risâlesinde yaptığı tasnifde tasavvuf ehlini 12 (on iki) fırkaya ayırmıştır, bunlardan birinin doğru yol üzere olduğu, diğerlerinin bid'at ve dalâlete düştüklerini söylemiştir. Sufî fırkalardan el-Habibe kulun Allah'ı sevgili edindiği için mahluklara olan muhabbetini kestiğini iddia eder. Bu halleri sebebiyle bunlardan namaz, oruç gibi ibadetlerin yükümlülüğü kaldırılmış ve haramlar helal olmuştur. Evliyâiyye ise kulun veli derecesine yükselmesi durumunda emir ve nehye

293 Fahreddin er-Razî, *İtikâdatü fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, ss. 97-101.

muhatab olmadığını ileri sürer. Şemrâhiyye adı verilen grup ise defle sema yapma ve müziğe rağbet etme yönüyle dikkat çekmiştir. Bu tasavvufî akım kadınların çiçek olduğu ve koklanmanın da çiçeklerin karakteri olduğu görüşünü savunur.[294]

Ömer en-Nesefî, kurucularının ya da temsilcilerinin adını vermediği sufî grupları, sapık olduklarına delil teşkil edebilecek uç görüşleriyle kısaca tanıtır. İbâhiyye'nin Müslümanların mallarını ve ırzlarını helal saydıkları, Hâliyye'nin sema ve raksı helal gördükleri, Hulûliyye'nin raks halini Allah'ın sıfatlarından saydığı, Huriyye'nin kendilerinden geçtiklerinde cennet hurileriyle cinsel ilişki kurduklarına inandıkları, Vakıfiyye'nin kulu Allah'ı bilmekten aciz gördükleri, Mütecâhiliyye'nin riyayı gerekçe göstererek fasıklar gibi giyindikleri, Mütekasiliyye'nin çalışmayı terkedip ibadetten uzak durdukları ve zekat malı yedikleri, İlhamiyye'nin Kur'an eğitiminden yüz çevirdikleri ve felsefe kitaplarına inandıkları anlatılarak bu görüşleri nedeniyle sapkınlığa düştükleri ifade edilmiştir.[295]

Ömer en-Nesefî, "Ehl-i Hak" olarak isimlendirilen sufî grubun ise Rasul'ün sünnetine tabi olmaları, namazı ve zekatı zamanında eda etmeleri, içkiden ve zinadan sakınmaları, sema ve raksı haram kabul etmeleri, çalışmayı şiar edinmeleri, Ehl-i beyt ve hayırlı insanların yolunu izlemeleri, kötü insanlarla sohbetten uzak durmaları, zararlı olan huy ve alışkanlıklardan kaçınmaları, dünya zinetini ve nimetini istememeleri ve salihlerin yolunda yürümeleri sebebiyle hak yolunda olduklarını anlatmıştır. Bunlar Kur'an-ı Kerim'de geçen *"..onlar Allah'ın kalplerini takva ile imtihan ettiği kimselerdir. Onlara mağfiret ve büyük bir mükâfat vardır."* (Hucurât 106/3) ayetine mazhar olanlardır.[296]

Osmanlı döneminde faal durumda olan birçok tasavvufî akım

---

294 Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî en-Nesefî (537/1142), *Risâle fi beyâni'l-firaki'd-dâlle mine'l-Mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2317, vr. 91b-92a.

295 *Aynı eser*, vr. 92a-93a.

296 *Aynı eser*, vr. 93a-93b.

bulunmaktaydı. Her birinin tasnif metoduna ilişkin değerlendirme yapmak, araştırmamızın sınırlarını zorlayıcı bir girişim olacaktır. Bu sebeple ilk olarak günümüze dek kalmayı başarabilen Mevlevîlik ve Bektaşîlik tarikatlarının mezhepler hakkındaki görüşlerine ve zihniyet dünyalarına bakmak istiyoruz. Daha sonra diğer inanç mezheplerinden etkilenme ya da içi içe olmalarının bir sonucu olarak Ehl-i Sünnet vurgusunu alabildiğine yapmaya çalışan Kâdirîlik ve Nakşibendîlik tarikatlarının mezheplere bakışını irdeleyeceğiz.

4.2.1. Mevlevîlik ve Bektaşîlik: "Yetmiş İki Millet" Söyleminin Cazibesi

Osmanlı dönemi Tasavvuf düşüncesinde Kübreviyye tarikatı piri Necmeddin Kübrâ'nın (618/1221) söyleminde olduğu şekliyle *"Allah'a ulaşan yollar yaratıkların nefesleri sayısıncadır."* diyerek hoşgörüyü merkeze alanlar olduğu gibi mezhep ya da tarikat taassubu güderek "hak olan yol"un sadece kendileri olduğunu söyleyenler de vardır.[297] Bu farklı yaklaşımların ilkinde 72 (yetmiş iki) millet, hangi inanca ve meşrebe mensup olursa olsun Allah'ın yarattığı bir varlık olarak saygı görmeye layıktır; diğerinde ise ehl-i bid'at olarak hakikatın dışında yer almaktadır ve her türlü olumsuz niteliklerle donanmıştır.

Aslında 72 millet motifi –olumlu ya da olumsuz- Osmanlı öncesi edebî ve felsefî retorikte de yer bulmuştur. Ömer Hayyam İslâm inancında nifak oluşturan yetmiş iki fırkayı (isneteyni ve'sseb'îne millet) bir şiirinde şöyle değerlendirir:

> "Şarap iç ki gönülden azlık çokluk kaygısını gidersin ve yetmiş iki milletin endişesinden seni kurtarsın. Öyle bir kimyadan sakınma ki onun bir yudumunu içersen bin türlü illeti tedavi eder."[298]

Çoğunluk ve azınlık fikirlerinden söz eden Hayyam 72 milletin

297 Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 292-293.

298 Rıza Tevfik, *Ömer Hayyam ve Rubaileri*, İstanbul 1945, s. 189.

fikirlerinden uzak olduğunu söyler.[299] İranlı şair Hafız da 72 milletle ilgili şunları söyler: *"Yetmiş iki milletin hepsini mazur gör. Çünkü hakikatı görmedikleri için masal kapısını çaldılar!"*[300]

Hacı Bektâş Velî ve Mevlâna, hoşgörü ve sevgi merkezli bir din anlayışının Anadolu'daki temsilcileri olmuşlardır. 73 (yetmiş üç) fırkadan 72'sinin bid'at ehli olarak yargılanması ya da ötelenmesi, bu iki bilginde olumlu bir nitelendirmeye dönüşmüştür. Esasen yetmiş iki milleti bir gözle görme fikri, Horasan ve Mâverâünnehir'de faaliyet alanı bulmuş olan ve iman etmeyi kolaylaştırıcı bir bakış açısı sergileyen erken dönem mezheplerinden Mürcie ve Kerrâmiyye'nin görüşlerinden etkilenmiştir. Ayrıca yetmiş üç fırkanın yetmiş ikisinin cennete gireceği, sadece birisinin cehennemlik olacağı şeklindeki hadis rivayeti,[301] Kerrâmiyye'nin etkili olduğu bir ortamda zikredilmiş ve kabul görmüştür. Muhtemelen bu fikir, Horasan'da yaygın olan Melâmîlik ve diğer tarikatlar yoluyla Anadolu'ya girmiş[302] ve Mevlevîlik ile Bektâşîlik tarafından da özümsenmiştir.

Yetmiş iki milleti bir görme ve onlara ulaşma çabası, Mevlânâ ve Mevlevîlik düşüncesinde sürekli varolmuştur. Mevlâna bir şiirinde *"yetmiş iki millet sırrını bizden dinler, biz bir perde ile yüzlerce ses çıkaran bir neyiz."*[303] demiştir. Onun *Mesnevi* ve *Fîhi mâ fih* isimli eserlerinde bu birlik ve bütünlük anlayışının örneklerine sıkça rastlanmaktadır.

Mevlâna *Fîhi ma fih* adlı eserinde Müslümanlar arasındaki farklı mezhep ve anlayışların aslında aynı hedefe yönelinmesi nedeniyle birlik, bağlılık ve sevgiye dönüşmesi gerektiğini Kâbe metaforuyla anlatmıştır:

> "Yollar ayrı ama maksat bir görmez misin? Kâbe'ye giden yollar çok. Kimisi Anadolu'dan gider, kimisi Şam'dan, kimisi

299 M. Tahir Gazalî, *Marifetu'l-Mezâhib-Risâletu cedide fi Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 10.
300 Abdulbaki Gölpınarlı, *Hafız Divanı*, İstanbul 1968, s. 130.
301 İbnu'l-Beşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, s. 39.
302 Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, Ankara 2006, s. 46.
303 Ahmed Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev.: T. Yazıcı, İstanbul 1989, c. II, s. 13.

> İran'dan, kimisi Çin'den. Yollara bakarsan büyük bir ayrılık var, sınırsız bir ayrılık var. Fakat maksada bakarsan hepsi de birleşmiş, bir. Herkes gönlünden Kâbe'ye gitmeyi geçirmede; gönüllerin Kâbe'ye büyük bir bağlılığı, sevgisi var, bu isteğe hiç mi hiç ayrılık aykırılık sığmıyor. Bu istek ne küfürle ilgili ne de imanla. O ilgide hiçbir bulanıklık yok. Hani ayrı ayrı yollar var dedik ya herkes oraya vardı mı yoldayken birbirleriyle çekişip savaşmaları da kalmaz, ayrılık aykırılık da biter dedikodu da. Yolda giderken bu, ona senin tuttuğun yolun aslı yok, sen kâfirsin derdi; o da bunu öyle görürdü ya; Kâbe'ye vardılar mı bilirler, anlarlar ki o savaş, yoldaymış maksatları meğerse birmiş."[304]

Mevlâna başka benzetmesinde *"Biz pergel gibiyiz. Bir ayağımız şeriatta sağlamca durur, öteki ayağımız yetmiş iki milleti dolaşır."*[305] demektedir. Bu analojiyle asıl olanın bizatihi dinin kendisi olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Dinin anlaşılma biçimleri olan mezhepler ise doğruya ulaşma gayretinde olan oluşumlardır. Pergel gibi bir ayağını sağlam bir zemin olan dine sabitleyen Müslüman, bu tavrıyla diğer yetmiş iki millete ya da yetmiş iki mezhebe ulaşabilme şansını yakalayabilir.

Mevlâna başka bir beytinde aşk ile ilgili değerlendirme yaparken aşk yolunun "yetmiş iki millet"ten başka olduğunu ifade etmiştir.[306] Burada dinî anlayışlardan ve farklı mezheplerden daha üstün ve nitelikli bir yola işaret edilmektedir.

Mevlâna, mezhepler ve anlayışlar arasındaki çekişmenin kıyamete değin sürebileceğini örnekleme yoluyla ortaya koyar. O, Cebrîler ile Kaderciler arasında cereyan eden tartışmanın kıyamete kadar süreceğini ifade eder. Farklı mezheplere mensup olanlar kendi görüşlerini doğru olarak kabul ettikleri için yollarından dönmezler. Aksi takdirde mezheplerinin yok olması gerekirdi.

---

304 Mevlâna Celâleddin Rumî, *Fîhi mafîh*, çev.: A. A. Konuk, İstanbul 1994, s. 91.

305 Mithat Bahâri Beytur, *Mesnevi Gözüyle Mevlâna Şiirleri Aşkı ve Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 126.

306 Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî*, çev.: Adnan Karaismailoğlu, Ankara 2004, c. I, s. 438.

Bunun böyle devam etmesi gerekli olduğundan Hak onları delillerle beslemektedir. Mevlânâ'ya göre bu, yetmiş iki milletin kıyamet gününe kadar sürekli kalması için gereken şeydir ve işler bu ahval üzere sürer. Değerli olanın birçok kiliti vardır. Hazinenin değeri bu şekilde anlaşılmaktadır. Maksadın yüceliği yolun sıkıntısından, aşılmaz geçitlerinden ve yol kesicilerin bulunmasından anlaşılır. Farklılık arzeden iki yolun doğruluğu yürüyüşte birbirine aykırı ya da zıt görünür. Her fırka, kendi yolunda hoştur ve içinde bulunduğu yoldan memnundur. Bu, ezelden kıyamete kadar böyle gelmiş, böyle gider. Her fırka, "biz bilmeyiz ama ulularımız, buna cevap verebilir" der.[307] Bu hoş ve ince anlatım, insanlar ve gruplar arasındaki çekişmenin bir realite olduğuna ve hoşgörülü bir yaklaşımın meseleleri çözme gücüne işaret etmektedir.

Mevlâna ile ilgili anlatılan bir başka olay da insanlara yaklaşımı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Mevlâna Siraceddin Konevî, devrinin ileri gelenlerindendi ve Mevlâna Celâleddin ile arasında bir gerginlik vardı. Ona Mevlâna'nın *"Yetmiş üç mezheple beraberim"* dediği nakledildi. Kin ve düşmanlığı sebebiyle Mevlâna'nın huzurunu kaçırmak ve ona saygısızlık etmek istedi. Güvendiği talebelerinden birini ona gönderdi ve topluluk içinde Mevlâna'dan böyle bir şey söyleyip söylemediğini sormasını istedi. Ayrıca ona böyle bir şey söylediğini kabul ederse hakaret etmesini söyledi. Bu kişi Mevlâna'ya gelerek "yetmiş üç mezheple beraberim demişsiniz doğru mu?" diye sordu. "bunu her zaman söylerim" deyince Mevlâna'ya ağzına geleni söylemeye ve hakaret etmeye başladı. Bunun üzerine Mevlâna güldü ve "şu söylediklerine rağmen seninle de dostum" dedi.[308] Böyle bir diyalog - gerçekleşip gerçekleşmediği net olarak bilinmiyorsa da- Mevlânâ'nın farklı düşünce sahiplerine hoşgörülü yaklaşımını ve hakkında oluşan olumlu imajını yansıtması açısından önemli görünmektedir.

---

307 Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî*, c. II, ss. 257-258.

308 Ebu'l-Berekât Camî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, İstanbul 1971, s. 517.

Mevlânâ'nın tüm dinlere ve mezheplere yönelik bu hoşgörülü tavrı ve sevgi eksenli din anlayışı, kendisinden sonra Mevlevîlik tarafından referans alınmış ve temel anlayışlarının köklerini oluşturmuştur.

Hacı Bektâş Velî ve Bektâşilik de dinlere, mezheplere ve bu kurumların aslî unsuru olan insana Mevlevîliğe benzer bir tavır içerisinde olmuştur. İnsanı, "konuşan Kur'an" olarak gören, bu sebeple de merkezî bir konuma yerleştiren ve onu değerli sayan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda o, Allah ile insan arasındaki ilişkide önem arzeden iman faktörüne değinmiştir.

Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*'ta, Hanefîlik ve Maturidilik'de olduğu şekliyle imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olarak tanımlamış ve ameli imandan ayrı olarak belirlemiştir. Aynı zamanda imanın esaslarını şu şekilde ifade etmiştir:

> "Şeriat'ın ilk makamı iman getirmektir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "..Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman etmenizdir." Her kim ki imanın ten üzre olduğunu söylerse hatadır. Eğer can üzredir derse yine hatadır. O halde şöyle bilmek gerekir ki, ârifler katında iman akıl üzeredir."[309]

Hacı Bektâş Velî, şeriatın üçüncü makamında İslâm'ın ibadet esaslarını; "Namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan ayında oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek, Allah yolunda savaşmak, temizlenmek/gusletmek."[310] şeklinde sıralamıştır.

Bektaşîliğin hedeflediği insan-ı kâmil modeli, aşıklık, muhiblik ve dervişlik menzillerinden geçmeyi gerektirmektedir. Erkânnâme, Menâkıbnâme ve Buyruk formatında yazılan eserlerde insanın önündeki engelleri ne şekilde aşabileceğine dair yollar gösterilmiştir. Bu bağlamda belirlenen bir yol haritasına göre

---

309 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, haz.: A.Yılmaz-M.Akkuş-A.Öztürk, Ankara 2007, s. 68.

310 *Aynı eser*, s. 72.

inanç esaslarının yanı sıra haramdan kaçınmak, farz ve sünnetleri yerine getirmek, düzenli bir şekilde dua okumak, sabırlı olmak, ibadeti sürdürmek, kendini bilmek, sevgiyi huy edinmek, kibar olmak gibi hasletler zikredilmiştir.[311] Böylece kâmil insanlardan meydana gelen erdemli bir toplum oluşturma ve bu toplumun huzur ve barış içinde yaşamasını temin etme amacı güdülmüştür.

Hacı Bektâş Velî, "72 (yetmiş iki) millete bir gözle bakma"nın, insanlara hoşgörü göstermenin ve onlara dua ile yardımda bulunmanın Allah dostlarına özgü bir yaklaşım olduğu düşüncesindedir. Bu konuda şunları söyler:

> "Evliyanın makamı odur ki 'yetmiş iki millet'i kabul eder ve herkese dua ve himmetle yardım eder. Çünkü bütün alem denizin suyunu içse, denizin suyu ne azalır ne de artar. Cümle alem de alemlerin Rabbi olan Allah da böyledir."[312]

Bu ifadeler, reddetme ve dışlama kültürünün dinî olmadığı anlamına gelmektedir. Aynı zamanda Allah adına ötekileştirmenin ve din dışı saymanın yanlışlığını dile getirmektedir. Allah'ın sonsuz rahmeti o kadar geniştir ki azalması mümkün değildir.

Hacı Bektâş Velî'nin farklılaşmaya ve ayrışmaya karşı, "birlik ve dirlik" şeklinde formüle edilen tevhid ilkesini merkeze aldığı görülür. Allah'ın kuluna şah damarından daha yakın olduğu ve kulunun "Rabbim" çağrısına her türlü noksanlıktan uzak olan Allah'ın "lebbeyk/buyur" diyerek cevap verdiği ayetler ışığında anlatılır.[313] Bektaşî gelenek, farklılıkların birer zenginlik olduğunu, aslında Allah'ta birleştiğini veciz bir şekilde ifade etmiştir; "Hepsi sana aşık olduğuna göre, yollarının ayrı olmasından ne çıkar! Herbiri gülbahçesine değişik yoldan geliyor demektir."[314] Dinin

---

311 Osman Eğri, *Yaygın Eğitim Açısından Bektâşîlik*, İstanbul 2003, s. 301.

312 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı gaybiyye ve kelimât-ı ayniyye*, çev.: Davud Duman, Ankara 2004, ss. 49-50.

313 *Aynı eser*, s. 56.

314 Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşiyye*, sad.: Ahmet Gürkan, Ankara 1995, s. 3.

özünde olan ve aynı zamanda emredilen tevhit ilkesi, sosyal kaynaşmanın temini, toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlanmasının güvencesidir. Farklı dinlere ve mezheplere mensup insanları bir arada kavga ettirmeden tutmak, sevgi ve hoşgörüyle mümkün olabilir.[315] Bu açıdan bakıldığında, Hünkâr Hacı Bektâş'ın 'ın kucağında yanyana duran arslan ve ceylan motifi, hoşgörü ve barışı sembolize eder. İki farkla tabiatı bir arada barışık bir şekilde tutmak oldukça zordur. Ama "yetmiş iki millete bir gözle bakmak" felsefesi, tüm farklı anlayış ve yaklaşımları bir arada barış ve güven içinde tutmayı gerektirmektedir.

Bektâşî gelenek içerisinde fırkaların tasnifine yönelik değerlendirmelerin 19. asrın ikinci yarısında Bektâşîlerin kendilerini tanıtmak amacıyla yazdıkları ilk örnek eserlerden olan *Mir'âtü'l-mekâsıd fi def'i'l-mefâsid* isimli eserinde yer aldığı görülmektedir. Bu eserde Ahmed Rifat Efendi, 73 fırka hadisinden hareketle fırkaları tasnif etmiş ve kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu ifade etmiştir. Tasnifte ve fırka isimlerinin tespitinde Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinden yararlanan müellif, hak yolunda olanların çoğunlukla Maturidî'nin mezhebine uyduklarını, Arap soyundan gelen sufilerin ise Eş'arî'nin mezhebini takip ettiklerini söylemiştir.[316]

Ahmed Rifat Efendi ayrıca Ca'fer-i Sâdık'ın yolunu takip edenlerin kurtuluşta olduğuna, hem nesir olarak hem de *"Yetmiş iki milletin hiçbiri nâci olmadı Mezheb-i hak ister isen Ca'ferî ol dâimâ"* beytiyle işaret etmesine rağmen Bektâşîlerin Ca'ferîlik mezhebine mensup olduklarına yönelik iddaları da eleştirmiştir. O, *"gürûh-ı nâciyenin reh-nümâsı"* (kurtuluşa eren topluluğun yol göstericisi) olarak tanımladığı Ca'fer-i Sâdık'ın ne imam ne de müçtehid olduğunu savunmuştur. Muhtemelen müellif, *"Ca'fer-i Sâdık'dan aldı ehl-i iman mezhebi"* mısraında olduğu gibi Ca'fer-i Sâdık'ın yolunu

315 Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1994, ss. 176-177.

316 Ahmet Rifat Efendi, *Gerçek Bektaşîlik Mir'âtü'l-mekâsıd fi def'i'l-mefâsid*, haz.: Salih Çift, İstanbul 2007, ss. 221-222.

ve görüşlerini diğer dört amelî mezhebin uyduğu bir üst yol ya da bakış açısı olarak değerlendirmektedir.[317] Ahmed Rifat Efendi'nin Bektâşîlerin Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olduğunu söylemesi, bu gelenek içerisinde Ehl-i Sünnet çizgisinde bir eğilimin[318] mevcut olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Mevlevîlik ve Bektaşîlik başta olmak üzere bazı tasavvufî ekoller, başka dinlere mensup olanları ve ehl-i bid'at olarak nitelendirilen İslâm mezheplerini dışlamak ve ötekileştirmek yerine dergâhlarına davet etmişlerdir. Böylece kendi düşünceleri ve târiklerinin hakikâtı temsil ettiğini düşünmelerine rağmen diğer yolların da hakikata ulaşabilme ihtimallerini gözardı etmemişler ve yüksek bir özgüvenle düşünce dünyalarını her görüşe açma yolunu seçmişlerdir. Bektâşîlik geleneğinde bid'at ehli ve necât ehli ayırımı yapan yaklaşımlar da yer almıştır. Bu anlamda Bektâşîlik içerisindeki en önemli tasnif girişimi, Ahmed Rifat Efendi tarafından *Mir'âtü'l-mekâsıd* adlı eserde yapılmıştır. Müellif, hadiste zikredilen kurtuluş ehli kapsamına Ehl-i Sünnet içindeki iki itikâdi ve dört amelî mezhebi yerleştirmiş ve Bektâşîleri de Ehl-i Sünnet'e mensup bir oluşum olarak takdim etmiştir.

4.2.2. Kâdirîlik: Bid'at Mezhepleri ve Ehl-i Sünnet

Kâdirîlik tarikatının kurucusu Hanbelî sufî Abdulkadir Geylânî (561/1166), Selçuklular döneminde yaşamış ve Gazalî'den ders almış bir âlimdir. İsmiyle özdeşlemiş olan Kâdirîlik tarikatı Osmanlıların ilk döneminde Eşrefoğlu Rumî tarafından temsil edilmiştir. Sonraki süreçte tarikat geniş kitlelere ulaşmış ve kendine etkin bir faaliyet alanı oluşturmuştur.

Abdulkadir Geylânî'nin fırkaların tasnifine yönelik müstakil bir eseri olmamakla birlikte *el-Gunye li tâlibi tarîki'l-hakk* isimli eseri içinde **"fi beyâni makâlâti fırakı'd-dâlle" (Dalâlet fırkalarının**

317 *Aynı eser*, ss. 224-225.

318 Bektâşîlik geleneği içerisinde Ehl-i Sünnet vurgusunu gösteren diğer örneklerle ilgili bk. Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 45.

görüşlerinin açıklanması hakkında) başlıklı bir bölümde mezhepleri ele almıştır. Tasnif sistemi, Ashâbu hadis makâlât ve fırak geleneğinin niteliklerini taşımaktadır.

Abdulkadir Geylânî'nin İslâm mezheplerini tasnif sisteminde 73 (yetmiş üç) fırka hadisinin merkezî bir rolü vardır. Geylânî, bu hadisin farklı varyantlarını nakletmiştir.[319]

> "Benî İsrail itikâtta yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Bunların hepsi dalâlettedir ancak bunlardan biri kurtuluş fırkasıdır. Hıristiyanlar itikâtta yetmiş iki fırkaya ayrıldılar, bunlardan da biri hariç hepsi dalâlettedir. İçlerinden bir tanesi kurtuluş fırkasıdır. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılır. Bunlardan bir tanesi kurtuluşa eren fırkadır. Ümmetim üzerindeki fitnelerin en büyüğü, şu fitnedir ki onlar işleri kendilerinin rey ve arzularına kıyas ederek helalı haram, haramı da helal kılarlar."

Hadisin başka bir varyantında İslâm fırkalarının yetmiş üç fırkaya ayrılacakları ve bunlardan fırka-i nâciye dışında diğerlerinin cehennemde olacağı söylenmiştir. Kurtulan fırkanın kim olduğu sorulduğunda da *"o, ben ve ashabımın bulunduğu hâl ve itikât üzere bulunandır."* denilmiştir.

Geylânî, fırkaların doğuşunun arkaplanını değerlendirirken farklılaşmanın dört halife zamanında olmadığını özellikle zikretmiştir. Ona göre Sahabe ve tabiînin ve fukaha-i seb'a/yedi fakihin ve Medineli fakihlerin ve şehirlerdeki âlim ve fakihlerin birkaç asır sonra vefat etmesinin ardından ayrılıklar meydana gelmiştir. Bu dönemde ilim ortadan kalkmış ve küçük bir cemaat olarak "kurtuluş fırkası" kalmıştır. O, Abdullah b. Ömer'den nakledilen ve âlimle birlikte ilmin de gittiğini ifade eden hadisleri aktarılmıştır. *"..İslâm dini garip olarak başlayıp yayıldığı gibi yakın zamanda da garip olarak döner. O zaman müjde ve saadet garip olanlar içindir."* Bunun üzerine gariplerin kim olduğu sorulmuş ve cevabı da şu şekilde verilmiştir: *"Benden sonra benim sünnetimden insanların bozduğu şeyleri düzeltenlerdir."* Eserde Kur'an ve Sünnet'e vurgu yapan

---

319 Abdulkadir Geylânî, *el-Gunye li tâlibi tarîki'l-hakk*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., no: 677, vr. 51a-51b.

hadisler nakledilmiş ve sapıklık olarak nitelendirilen bid'atlerden uzak kalınması gerektiği ifade edilmiştir.[320] Erken dönem idealizasyonu ve ilk âlimlerin yolunun bid'atten uzak olduğunu dair bir anlayış dikkat çekmektedir.

Geylânî yaptığı tasnifte 73 (yetmiş üç) fırkanın aslını on olarak tespit etmiştir. Ehl-i sünnet, Hâricîlik, Şîa, Mu'tezile, Mürcie, Müşebbihe, Cehmiyye, Dırârîyye, Neccâriyye, Küllâbiyye. Kurtuluşa eren fırka, Ehl-i Sünnet ya da Ashâbu Hadis olarak isimlendirilen fırkadır.[321] Müşebbihe ve Neccâriyye dışındaki fırka isimlerinin, Eş'arî'nin tasnifinde yer alan isimlerle aynı olduğu görülmektedir.[322] Geylânî'nin tasnifi Bağdâdî'nin onlu tasnifine de birkaç fırka ismi dışında benzemektedir.[323]

Geylânî yaptığı tasnifte Hâricîliğin Hakemiyye, Harûriyye, Marika gibi isimlerle de anıldığını aktarmıştır. Bu mezhebin Cezire, Amman, Musul, Hadramut ve Arabistan'ın bazı yerlerinde yayıldığı bilgisi, eserin yazıldığı dönem göz önüne alındığında oldukça dikkat çekicidir. Hâricîlik için Abdullah b. Zeyd, Muhammed b. Harb, Yahya b. Kâmil ve Said b. Harun'un kitap yazdığı aktarılmıştır. Daha sonra Hâricî onbeş fırkanın isimleri, kurucuları ve farklılaştıkları görüşleri verilmiştir.[324]

---

320 *Aynı eser*, vr. 51b-52a.

321 *Aynı eser*, vr. 52a.

322 el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, s. 5.

323 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, ss. 20-26.

324 Geylânî'nin tasnifinde yer bulan ana fırkalar ve alt kollarının isimleri şu şekildedir:

Hâricîler: Necdan Hâricîleri, Ezârıka, Fudeykiyye, Atâiyye, Acâride, Câzimiyye, Mechûliyye, Saltiyye, Ahnesiyye, Zaferiyye, İbâdiyye, Behnesiyye, Şemrâhiyye, Bıd'iyye.

Şîa: Galiyye; Benâniyye, Tayyarîyye, Mansurîyye, Muğirîyye, Hattâbiyye, Muammeriyye, Beziîyye, Mufaddiliyye, Mütenasihiyye, Şer'îiyye, Sebiîyye, Mufavvıda.

Zeydîler; Carudîyye, Süleymanîyye, Ebterîyye, Nuaymiyye, Ya'kubîyye, Sadisiyye.

Rafıza; Kat'iiyye, Keysaniyye, Kerbiyye, Amiriyye, Muhammediyye, Hüseyniyye, Navûsiyye, İsmailiyye, Karamitiyye, Mübarekiyye, Sahitiyye, İmariyye, Memtûriyye, Mûseviyye.

Geylânî, Şiîler için de Şîa, Râfıza, Gâliyye ve Tayyâriyye gibi isimler kullanıldığını ifade eder ve bu isimleri alma sebeplerini ortaya koyar. Ardından fırkanın temel görüşleri hakkında bilgi verir. Şiî gelenekten kitap yazan kişilerin Hişam b. Hakem, Ali b. Misem, Ebu'l-Ahvas, Hüseyin b. Said, Fadl b. Şazan, Ebu İsa el-Varrak ve İbn Ravendî olduğunu aktarır. Şîa'nın en çok bulundukları yerler ise Kum, Kuşan ve Kûfe civarıdır. Bu mezhebi Gâliyye, Zeydiyye ve Râfıza olarak üç ana grupta ele almış ve bunların da kendi içinde alt kollara ayrıldığını belirtmiştir. Her grupla ilgili bilgi verilmiş, görüşleri ve birbirleriyle mukayeseleri yapılmıştır. Her fırkanın bağlı olduğu şahısların isimlerinin verilmesi[325] fırkaların tasnifi açısından dikkate değer bir niteliktir.

Geylânî, Mürcie'nin alt kollarının isimlerini vermiş ve her fırkanın kurucusu ve temel görüşlerini aktarmıştır. Sözgelimi Yunaniyye fırkasının kurucusunun Yunan adında biri olduğu ifade edilmiştir. Ona göre iman, Allah'ı ve resullerini marifet ve ikrar etmektir. Ayrıca İbn Ravendî'nin de bu mezhebe mensup olduğunun söylenmesi oldukça ilginçtir.[326] Aynı zamanda o, Mu'tezile ve Kaderiyye bahsinde genel bir bilgi vermiştir. Mezhebin önemli şahsiyetlerinden ve kitap yazanların isimlerinden söz etmiştir. Yoğun oldukları yerlerin Askerimükrem, Ehvâz, Cehrem civarı olduğu ifade edilmiştir. Mu'tezile'nin alt kollları altı olarak belirtilmiş ve isimleri verilmiştir. Ayrıca her fırkanın görüşleri hakkında bilgi verilmiştir.[327]

Mürcie: Cehmiyye, Sâlihiyye, Şemeriyye, Yunusiyye, Yunâniyye, Neccâriyye, Gaylâniyye, Şebibiyye, Hanefiyye, Muâziyye, Merisiyye, Kerrâmiyye.

Mu'tezile: Huzeyliyye, Nazzâmiyye, Muammeriyye, Cübbâîyye, Kâ'bîyye ve Behşemiyye.

Müşebbihe: Hişâmiyye, Mukatiliyye, Vâsimiyye.

Cehmiyye, Neccâriyye, Dırârıyye, Küllâbiyye, Ehl-i Sünnet. Abdulkadir Geylânî, *el-Gunye li talibi tariki'l-hakk*, vr. 52a-58a.

325 Abdulkadir Geylânî, *el-Gunye li talibi tariki'l-hakk*, vr. 53a-53b.

326 *Aynı eser*, vr. 53b-54a.

327 *Aynı eser*, vr. 56b-57b.

Geylânî, Müşebbihe'yi Hişâmiyye, Mukâtiliyye ve Vâsimiyye şeklinde üç fırka olarak sunmuştur. Açıklama kısmında bunlara ilave bazı fırkalardan söz edilmektedir. Cehmiyye, Dırârıyye, Neccâriyye, Küllâbiyye, Salimiyye bu fırkalardandır. Fırka kurucularının isimleri ve görüşleri özet olarak verilmiştir.[328] Bu mezheplerin yanlışlıkları ve bozuk düşünceleri mümkün olduğunca ayetlerle izah edilmeye çalışılmıştır. Müellif, dalâlet fırkası olan bozuk mezheplerin sözlerini bildirmenin ve bu tür görüşlerden sakındırmanın temel amaçlarından olduğunu ifade etmiştir. Son duası ise *"Allah'ın rahmetiyle bizi, İslâm ve kurtuluş fırkasının bulundukları doğru yol ve sünnet üzerine öldürsün."* şeklindedir.[329]

Geylânî'nin İslâm mezheplerine yönelik yapmış olduğu tasnif, Kâdirîliğin bu konudaki metodunun belirlenmesine ışık tutmuştur. Fırka kurucularının isimlerinin aktarılması, her mezhebin teolojisini tespit eden müelliflerden söz edilmesi ve mezheplerin yayıldığı bölgelere ilişkin bilgilerin sunulması, tasnif metoduna ilişkin zikredilebilecek önemli niteliklerdir. Buna karşılık Geylânî'nin tasnifinde klasik dönem eserler için söylenen mezhep taassubu, diğer mezhepleri dışlama ve kurtuluş beratının sadece küçük bir gruba tahsis edilmesi tavrı belirgin bir şekilde görülmektedir.

4.2.3. Nakşibendîlik: Sahabelerin ve Sünnî Âlimlerin Yolu

Nakşibendîliğin Osmanlı dünyasındaki ilk büyük mürşidi, tarikatın Türkistan'daki önemli ismi Ubeydullah Ahrar'ın yanında yetişen Simavlı Molla Abdullah İlahî'dir. (896/1491) Emir Ahmed Buharî, Molla Camî diye tanınan Abdurrahman Camî (895/1495) ve İmam-ı Rabbânî Ahmed Farukî Sirhindî (1624) ise Nakşiliğin diğer önemli isimlerindendir.

İmam-ı Rabbânî, Nakşibendiliğe yeni bir boyut kazandırmış ve tarikat kendisinden sonra **müceddid-i elf-i sânî (ikinci bin yılın müceddidi)** ünvanına nispetle Müceddidiyye ismiyle anılmıştır.

328 *Aynı eser*, vr. 57b-58a.

329 *Aynı eser*, vr. 58a.

İmam-ı Rabbânî, Müslümanların 73 (yetmiş üç) fırkaya ayrılacaklarına dair hadisten bahsederek kurtulan fırkanın Ehl-i Sünnet fırkası olduğunu ifade etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de *"Her fırka, doğru yolda olduğunu sanarak, sevinmektedir."* (Müminûn, 23/53; Rûm, 30/32.) buyrulmuştur. O, fırkaların böyle bir zan içinde bulunmasının yanlış olduğunu ifade etmiş ve kurtuluş işaretinin/ kriterinin Hz. Peygamberimiz tarafından *"Bu fırkada olanlar, benim ve Ashâbımın gittiği yolda bulunanlardır"* şeklinde belirlendiğini söylemiştir. Ashâb-ı kirâmın yolunda giden bu fırka ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'tir ve cehennemden kurtulacak olanlar da sadece bunlardır.[330]

İmam-ı Rabbânî, Mu'tezile'ye ve diğer fırkalara da bu açıdan bakarak bu mezheplerin sonradan ortaya çıktıklarını ve ashâb-ı kirâma dil uzattıklarını dolayısıyla Allah'a ve Resûlüne iman etmediklerini söyler. Ona göre sahabe topluluğu, Kur'ân-ı Kerîm'den ve hadîslerden çıkan hükümleri yerine getirme misyonu yüklenmiştir. O, sahabeleri bir bütün olarak değerlendirir ve içlerinden biriyle ilgili olumsuz bir nitelendirme yapılamayacağını söyler. Herhangi birine dil uzatan kimse, hepsini lekelemiş olur. Çünkü hepsinin inancı ve imanı birdir, birine dil uzatan, hiçbirine uymamış ve aralarında birlik bulunmadığını söylemiş olur. Ashapdan birini kötülemek, onun söylediklerine inanmamak olur.[331]

İmam-ı Rabbânî, ashap vurgusuyla birlikte Sünnî âlimlerin üstün niteliklerinden de söz eder. Kutsal Kitap'ta Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Kur'ân-ı Kerîm'den ve hadîs-i şerîflerden anladığına dair bilgiler vardır. Cehennem'den kurtulanlar, yalnız bu âlimler ve takipçileridir. Bu büyüklerin bildirdiği inançtan kıl ucu kadar ayrılmanın, büyük tehlike olduğu, Evliyânın keşfi ve kalblerine gelen ilham ile de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu anlayış ve bilgide

330 İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farukî Serhendî, *Mektûbat-ı Rabbanî*, çev.: Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1997, c. I, ss. 229-230.

331 *Aynı eser*, ss. 231-231.

yanlışlık ihtimali kesinlikle yoktur[332] Ehl-i Sünnet âlimlerinin tuttuğu yol, bu orta yoldur. En doğru ve sağlam yol da budur. İmam-ı Rabbânî, bu âlimlerin ilim, amel ve ihlas nitelikleri nedeniyle erdemli olduklarından söz eder. İhlası elde etmek için tasavvuf yolunda ilerlemek (seyr-i ilallah) gerektiğini söyler. Tasavvuf yolunda ilerliyenler, ilimde ve amelde de kazançları olur. Başkalarına çalışmakla, öğrenmekle ve anlamakla, verilen kelâm ilminin bilgileri, bunlara keşf yolu ile verilmiştir.[333]

İmam-ı Rabbânî, Kur'ân-ı Kerîm'den ve hadîslerden çıkarılan doğru itikâdın, Ehl-i Sünnet inancı olduğunu bildirmektedir. Allah yolunda bulunmak isteyen, öncelikle itikâdını düzeltmek durumundadır. Doğru inanç, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Kur'ân'dan, hadislerden ve Ashâb-ı kirâmdan öğrendikleri ve anladıklarıdır. Nassı en doğru anlayan Ehl-i Sünnet âlimleridir. Bunların bildirdiği anlamlara uymayan herşey akla, fikre, hayale iyi gelse ve tasavvuf yolunda keşf ve ilhâm ile anlaşılsa da söylediklerine hiçbir değer yüklenmemelidir. Bu büyüklerin anladığına uymayan bilgilerden ve buluşlardan Allah'a sığınmalıdır. Bu yolculara ilham olunan bilgilerin doğruluğu, ancak o doğru anlamlara uymaları ile belli olur. Ehl-i Sünnet âlimlerinin anladıkları manalar doğrudur, değerlidir, bunlara uymayanlar değersizdir. Çünkü bu anlamları, Ashâb-ı kirâmın ve Selef-i sâlihînin eserlerini inceliyerek elde etmişlerdir. İmam-ı Rabbânî kurtuluş yolunu, bozuklarından ve sapıklarından ayıranların âlimler olduğunu özellikle söyler. Bu çerçevede onların hidâyet ışıkları olmasaydı doğru yolun bulunamayacağını[334] ifade eder. Böylece erken dönem idealizasyonu, görüşlerin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda belirleyici bir faktör olmuştur. Bu anlayış uyarınca mezheplerin değerlendirilmesinde ashap ve selef âlimlerinin sarsılmaz otoritesi merkezî bir rol üstlenmiş olmaktadır.

---

332 *Aynı eser*, s. 181

333 *Aynı eser*, ss. 183-184.

334 *Aynı eser*, ss. 732-733.

İmam-ı Rabbânî'ye göre tasavvuf yolunun sonuna yani velâyet derecelerinin sonuna ulaşanlarda meydana gelen inanç, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bildirdiğine tam anlamıyla uygun olmak durumundadır. Âlimler bu doğru inanca Kur'ân'dan, hadîslerden ve ashâb-ı kirâmdan aldıklarıyla ulaşırlar. Tasavvuf büyükleri ise bu iman ve anlayışa keşf veya kalblerine ilham olunarak ulaşmışlardır. Böylece hak ve hakikata ulaşmanın iki farklı yolu belirlenmiş olmaktadır. Tasavvuf yolculuğunda inanca aykırı oluşan halleri ise müctehidin yanlış hüküm vermesine benzetir. Ona göre müctehit, ictihat yaparken yanılabidiğine göre tasavvuf ehli de keşfinde yanılabilir.[335]

Müceddidiyye ve İmam-ı Rabbanî'nin sünnîlik hassasiyetine dayalı etkisi uzun bir süre devam etmiştir. Sonraki asırlarda Nakşibendiye tarikatı içinde ortaya çıkan Hâlidiye kolunun lideri Mevlâna Halid (1826) de Ehl-i Sünnet inancını merkeze alan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu kol, Osmanlı'nın son döneminde özellikle ilim ve sanat çevrelerinde Bâtınîliğe karşı mücadele veren en etkili sünnî unsur olarak faaliyet göstermiştir.

Nakşîlik geleneğinin bakış açısına göre hadiste geçen kurtuluşa eren fırka Ehl-i Sünnet'tir. Bu yolun öğrenilmesi ve doğru inancın bulunması ise ashapdan, âlimlerin öğrettiklerinden ve mutasavvıfların ilhamlarından geçer. Böylece erken dönem Sünnî âlimler idealize edilir ve bunun dışındaki seçenekler, batıl itikat sahibi aykırı söylemler olarak nitelenir.

4.3. Müstakim-zâde ve *"Akîdetü's-Sûfiyye"* (Sufîlerin Akidesi)

Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin (1202/1788), önce Halvetiyye daha sonra Müceddidiyye tarikatına intisap etmiş bir Osmanlı âlimidir. Telif ettiği eserler nedeniyle yaşadığı çağın en velûd simalarından sayılmıştır. Belli başlı eserleri arasında *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb, Devhatü'l-meşâyıh, Tuhfe-i*

335 *Aynı eser*, s. 734.

Hattâtîn, Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Meşâyih-nâme-i İslâm, Riyâzu'l-ulemâ, Terâcim-i ahvâl-i şuyûh-ı Ayasofya, Terceme-i Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî ve *Terceme-i Mektûbât-ı Muhammed Masum* sayılabilir.[336]

Müstakim-zâde Süleyman Efendi'nin *Şerefu'l-'akîde* ve *Akîdetü's-sûfiyye* isimli eserlerinden hareketle mezheplere yaklaşımını aktarmaya çalışacağız. *Şerefu'l-'akîde* isimli eseri İmâm-ı Azam'a atfedilen *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserin tercüme ve şerhidir. *Akîdetü's-sûfiyye* adlı eseri ise sufî eğilimlerin akidevî boyutunu ortaya koymaktadır.

Müstakim-zâde, 73 (yetmiş üç) fırka hadisinden hareketle fırkaları Ehl-i ehvâ ya da ehl-i bid'at ve fırka-i nâciye olarak ayırmıştır. Nesefî modelinde olduğu gibi ehl-i bid'at altı fırka olarak ele alınmıştır. Bunlar Râfıza, Nâsıbıyye, Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Muattıla'dır. Her fırka on iki alt kola ayrılmaktadır (6x12+1=73). Fırka-i nâciye ise kendi içinde **Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaati'l-Maturidiyye** ve **Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaati'l-Eş'arîyye** olarak iki gruptur.[337] Müstakim-zâde, Ehl-i Sünnet'i, nebevî sünnete tabi olan ve dört halifenin uygulamalarını kabul edenler olarak tanımlarken fırak-ı dâlleyi kötü bid'at sahibi kimseler olarak nitelendirmiştir.[338]

---

336 Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin Efendi, 1131/1719 yılında İstanbul'da doğmuştur. Dedesine nispetle Müstakim-zâde diye meşhur olmuştur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra tahsilini İstanbul'daki çeşitli medreselerde sürdürmüştür. Tasavvufa girdiği ilk zamanlarda hadis icâzeti aldığı Halvetî şeyhi Muhammed Sâlih Sahvî'ye (1173/1759) intisap etmiştir. Daha sonra 1149/1736'da kırk dört senedi kapsayan hadis icazetini aldığı Mehmed Emîn-i Tokâdî vasıtasıyla Müceddidiyye'ye intisap etmiştir. Şeyhi vefat edene kadar da bu bağlılığını sürdürmüştür. 120'ye yakın eser telif ettiği söylenmiştir. Müstakim-zâde, 22 Şevval 1202/26 Temmuz 1788 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, ss. 168-169; Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik XII/XVIII. Yüzyıl*, İstanbul 2004, ss. 172-178.

337 Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, no: 628, (Tıpkı Basım, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2000), vr. 338a.

338 Müstakim-zâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 124a.

Müstakim-zâde, Ehl-i Sünnet dışındaki mezhep ve oluşumların görüşlerinden dolayı tekfir edilebileceklerini söylemiştir. Dalâlete veya küfre düşmelerinin gerekçesi olarak da Ehl-i Sünnet'in icmaına karşı muhalefet etmelerini göstermiştir. Ona göre inanca taalluk eden meselelerde şüphe olması halinde derhal onu düzeltmek ya da kuşkuyu ortadan kaldırmak gereklidir. Bunun için ya bizzat kaynağın kendine ya da ulemâdan birine başvurma gerekliliği[339] vardır. Müellife göre Hakk'ın emrettiğine önce icmâlen iman ve itikât, sonra da tafsilen iman gerekir. Kaynaklarda geçtiği şekliyle bid'at sahibi olan kimsenin tevbesi, şiddetli bir azap görmesi gerektiği için Allah tarafından kabul edilmemiştir. Müstakim-zâde, Ehl-i bid'atı nefyeden bir eser olması nedeniyle Ebû Hanife'nin *Fıkh-ı ekber* isimli eserini tavsiye etmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet inancı Kur'an, Sünnet ve *Fıkhı ekber* olmak üzere üç kaynak tarafından tesis edilmiştir.[340]

Müstakim-zâde, *Şerefu'l-'akîde* isimli eserinde Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını ve genel anlamda din anlayışlarını vermiştir. Mü'min olan kimsenin ilk olarak "Amentu" duasında geçen altı esasa itikat etmesi gerektiğine işaret etmiştir. Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanan kimsenin sahih bir inancı olur ve bu inanç özellikleri nedeniyle Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilir.[341] *Akîdetü's-sûfiyye* isimli eserinde de Ehl-i Sünnet akidesini -sufîlik bağlamında- anahatlarıyla şu şekilde belirlemiştir: 1.Kur'an'ın bütün hükümlerine riayet etmek. 2.Allah'ı bâtınî ve zâhirî tüm sıfatlarla nitelemek ve rububiyetine ta'zim göstermek. 3.Sırat, mizan gibi ahirete ilişkin hususlara inanmak.[342] Hesap, mizan, cennet ve cehennemin hak olduğuna inanmak da Ehl-i Sünnet'in inanç liste-

339 Müstakim-zâde, *Şerefu'l-akide*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no: 625, vr. 578b.

340 *Aynı eser*, vr. 579a.

341 *Aynı eser*, vr. 579b.

342 Müstakim-zâde Süleyman Efendi, *Akidetu's-Sufiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1684, vr. 45b.

sinde yer almaktadır.[343] Müellif bu eserinde Allah'ın isim ve sıfatlarını ayetler ışığında anlatma yolunu tercih eder. Sıfatlar bahsiyle ilintili olarak Kur'an'ın mahluk olmadığı konusunda delil ve ayetlere yer verir. Aksi görüşü savunanları ehl-i bid'at ve ehl-i dalâlet olarak tanımlar.[344] Müteşabihler konusunda ise lafzî/literal anlamı seçerek akla ve yorumlama esasına dayanan yöntemi ötelemiştir. Sözgelimi "yedullah"tan kastedilenin kudret olmadığını, böyle bir anlamın Allah'ın sıfatını iptal etmek olduğunu ifade etmiştir. "Yed" sözcüğünü "kudret" anlamına alanların Mu'tezile olduğunu söyleyerek eleştirmiştir.[345] Oysa Ehl-i Sünnet içerisinde Maturidilik mezhebi de müteşabihler konusunda akılcı ve yorumcu bir söylem geliştirmiştir.

Müstakim-zâde, İslâm mezhepleri ve dinî akımlarla ilgili verdiği bilgileri, hangi temel kaynaktan almışsa titiz bir yaklaşımla vermiş ve konu bazında belirtmeyi ilke olarak benimsemiştir. Bu konuda birkaç örnekleme yapmak mümkündür. Ehl-i ehvâ ya da ehl-i bid'at grubuyla ilgili olumsuzlayan ve yeren ibareleri, Hadis Taraftarları'ndan olan İbnu'l-Cevzî'nin *Telbisu'l-iblis* isimli eserinden almıştır.[346] Sufîler içinde yer alan Bâtınî Râfızîlerle ilgili ayrıntılı bilgi için Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* isimli eserini tavsiye etmiştir.[347] Müstakim-zâde, Kerrâmiyye ve Muhammed b. Kerrâm konusunda Subkî ve Zehebî'yi referans göstermiştir.[348] Bid'atçi gruplarla ilgili olarak İbn Hazm'ın *Milel ve nihâl* isimli eserinden söz etmiştir.[349] Ayrıca Muhammed b. Yahya, Süfyan Sevrî, Abdullah b. Mubarek, Tavûs, Ubeyd, Şabî, Ebu Kılâbe, İbn Asâkir, Ebu Nuaym, Amr b. Âlâ gibi âlimlerden yararlandığını ifade etmiştir.[350]

---

343 Müstakim-zâde, *Şerefu'l-akide*, vr. 580a.
344 *Aynı eser*, vr. 586b.
345 *Aynı eser*, vr. 587a.
346 Müstakim-zâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 124a.
347 *Aynı eser*, vr. 130a.
348 *Aynı eser*, vr. 365b.
349 Müstakim-zâde, *Akidetu's-Sufiyye*, vr. 57b.
350 *Aynı eser*, vr. 62b.

Müstakim-zâde, *Akîdetü's-sûfiyye* isimli eserinde sufî grupları inanç dünyaları bağlamında ele alır ve gruplandırır. Hak ehlinin kendi içinde genelde iki ana gruba ayrıldığını; bir grubun Hz. Ali'yi, diğer grubun da Ebubekir'in silsilesini izlediklerini ifade eder.[351] Bu genel gruplamadan sonra sufî akideyi kendi içinde tasnif etmiştir:

Tasnifin ilk sırasında yer alan Halvetiye, Kitap ve Sünnet'e bağlılıkları ile tarik-ı müstakîmde (dosdoğru yol) bir sufî oluşum olarak tanımlanmıştır. Bu sufî grubun önde gelen şeyhlerinden, zikirlerinden ve rabıtalarından söz edilmiştir.[352] Müstakim-zâde, Şeyhulislâm Molla Fenârî'nin Fatiha tefsirinde evliyanın kerametiyle ilgili görüşüne yer vermiştir. Allah dostlarının nübüvvetin kesintiye uğraması ve sona ermesi sürecinde nübüvveti takviye amacıyla keramet gösterilebileceğini söyler.[353] Sufî gruplardan birinin *"Allah yolunda öldürülenlere 'ölü' demeyin: Hayır, onlar yaşıyor ama siz farkında değilsiniz."* (Bakara, 2/154) ayetinde sözü geçen şehitlerin bazı hallerine yönelik görüşleri aktarılmıştır. Şehitlerin ruhanî yönden canlı oldukları ifade edilmiş ve bu konu ekseninde bazı evliyanın ve büyüklerin ruhlarından da söz edilmiştir.[354]

Müstakim-zâde, sufî gruplar arasında tartışma konusu olan kabir azabıyla ilgili de değerlendirme yapmıştır. Kabir sualinin olmadığını söylemenin küfür olduğu üzerinde durmuştur. Ona göre ancak muharabede şehit olanlar veya tüm şehitler için kabir azabının olmadığı söylenebilir. Bu konu bağlamında Selefin kabirlerinin korunması konusuna değinilmiştir. Ayrıca Selefin kabirlerinin tezyinine karşı olan gruplardan söz edilmiştir.[355] Masivâyı terketmek ve kalbî zikir gibi latif konulara girenler bağlamında salik ile mürşid arasındaki ilişkiye değinilmiştir.[356] Bir başka sufî

351 *Aynı eser*, vr. 44a.
352 *Aynı eser*, vr. 45b.
353 *Aynı eser*, vr. 46a.
354 *Aynı eser*, vr. 47a-47b.
355 *Aynı eser*, vr. 48a.
356 *Aynı eser*, vr. 49b.

grup, Allah'ın isimlerini açık ve sesli zikir ile feyz elde eden hacegân tarikatıdır. Müstakim-zâde bu tarikle ilgili bilgi verirken Allah aşkı ve cezbe merkezli bir anlayışın teşekkülünde etkin olan Hâce Muhammed Bâki-Billâh'tan (1012/1603) söz etmiştir. İmam-ı Rabbanî'nin hocası olan bu şahıs, tarikat silsilesinde Hâcegî İmkenegî'ye (1008/1599) bağlıyken manevî açıdan da Şah-ı Nakşibend (791/1389) ve Ubeydullah Ahrar'ın (896/1491) yolundan feyz almıştır.[357] Müellif, Mevlâna'nın tarikini de bu kategoride değerlendirmiş ve *Mesnevi* isimli eseriyle bu akımın güç kazandığını ifade etmiştir.[358]

Müstakim-zâde, Şâzeliyye tarikatından bahisle hareketin şeyhi Abdulkadir Şazelî hakkında bilgi verir ve eserinde bir kimse yetmiş bin kere *"lailâhe illallah"* derse cehennemden azad olur ibaresinin yer aldığını ifade eder.[359] Sâlihıyye, adı verilen sufî oluşum ise Şam müderrisi Abdulgani b. Nablusî'nin görüşlerini benimseyenlerdir.[360] Tecsim, hulûl, ittihâd, tenâsuh gibi düşünceleri benimseyen bir başka sufî oluşumun bu öğretisi, uluhiyyete ve tevhide aykırı olarak değerlendirilir.[361] Bu çerçevede Şiî nitelikli bazı sufî oluşumların görüşlerine yer verilmiştir. Tevhide bağlı olup diğer meşguliyetlerden arınmayı hedefleyen sufîler, ayrı bir grup olarak ele alınmıştır. Kalbe ani gelen olumsuz his ve düşünceleri yok etmek, oruç tutmak, az kızmak, şeyhin kalbine murakabe yapmak suretiyle yardım istemek, mürşitten himmet istemek, insanı korku ve ümit arasında dengede tutan kalbin daralması ve ferahlamasını ifade eden kabz ve bast gibi haller Allah'ın rızasına uygundur. Doğru yola ulaşmak için hidayet istemek gereklidir. Bir tarikata girerek seyr-i sülûka yani tasavvufî terbiye disiplinine başlayan kimseye (ehl-i sulûk) lazım olan meşayıhın ruhlarından ve Allah dostlarından manevî yardım dilemektir. Allah'a bu yolla

357 Mehmed Zâhid Kotku, *Tasavvufî Ahlâk*, İstanbul 1991, c. 2, s. 193.
358 Müstakim-zâde, *Akidetu's-Sufiyye*, vr. 49a.
359 *Aynı eser*, vr. 50a.
360 *Aynı eser*, vr. 50b.
361 *Aynı eser*, vr. 51b.

ulaşmaya çalışmak gerekir.[362]

Müstakim-zâde, Allah'a kaçmak, firar etmek yani şirkten tevhide yönelmek, günahtan taata, halktan hâlıka firar etmek, geçiş yapmak gibi hedefleri olan sufî oluşumlardan da söz etmiştir. *"Allah, şükredenlere ecrini verir."* ayeti hükmünce Allah'ın razı olduğu kimseler ödüllendirilir.[363] Hatmi tarika-i hacegân hakkında da bilgi verilmiş ve dört haktan ibaret olduğu söylenmiştir. Bu merasimin nasıl gerçekleşeceği ve hangi duanın kaç defa ne şekilde okunacağı anlatılmıştır. Hatmi haceğân merasiminde okunacak surelerin Kureyş, İhlas, İnşirâh, Fatiha gibi sureler olduğu belirtilmiştir.[364]

Müstakim-zâde, Şiî eğilimli sufî grupların Hz. Ali ile ilgili aşırı yaklaşımlarından da bahis açmıştır. Bu bağlamda Ebu Leys Şeyh Nasr Semerkandî Hanefî *Bustânu'l-ârifin* isimli eserinde ve Hoca Muhammed'in *Faslu'l-hitap* isimli eserinde geçen bir hadise yer verilmiştir:

> "Benim hakkımda iki taife kendilerini helâk etmektedir. Biri aşırı sevenler biri de aşırı yerenler. Hz. Ali'ye hulûl ve ittihad nisbet edenler ve ona müfrit bir şekilde buğz edenler de helak olmuştur."

Müstakim-zâde, ahir zaman geldiğinde huruc eden bir kavmin geleceğini ve Aleviyye denen bu grubun Ravâfız olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Bunları Şîay-ı Ehl-i beyt değil hadiste geçtiği üzere Şîa-yı İblis olarak niteler. Zanâdıka olarak da tanımlanan Rafızâ'nın özürsüz olarak namazları cem ettiklerinden Cuma namazını farz olarak kabul etmediklerinden ve ezana *"Aliyyen veliyyulah"* ibaresini eklediklerinden söz eder.[365] Başka bir eserinde Sufîler içinde yer alan Bâtınî Rafızîlerin tevil, batın ve yedi harfin merkezîliği konularına odaklandıklarını söyler.[366] Müstakim-zâde,

362 *Aynı eser*, vr. 52b.
363 *Aynı eser*, vr. 53a.
364 *Aynı eser*, vr. 53b-54a.
365 *Aynı eser*, vr. 54b-55b.
366 Müstakim-zâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 130a.

ayrılıkçı fırka olarak tanımladığı Râfıza fırkasının, Ehl-i Sünnet anlayışına uygun hareket etmediklerini ve aşırı görüşlere kaydıklarını ifade etmiştir.

Müstakim-zâde ruh, ruhlar alemi ve cisim hakkında görüş beyan eden sufî gruplar hakkında da değerlendirme yapmıştır. Bunun yanı sıra rağbet gören ve seçkin konumları olan ulemâdan söz etmiştir. Onların Hz. Muhammed'in yolunu izleyen ve onu model olarak benimseyen kişiler olduklarını belirtmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in gece ve gündüz ibadet ettiği, istiğfarda bulunduğu ve namaza büyük bir önem verdiğini anlatmıştır. Hz. Peygamber'e tevessülü nefy ve inkâr edenleri eleştirmiştir. Bid'atçi grupların görüşlerinin İslâm'ın evrenselleğine halel getirebileceğini düşündüğünden olsa gerek Hz. Muhammed'in getirdiği ilkelerin evrensel olduğunu ve ölümüyle yok olmayacağını özellikle vurgulamıştır.[367]

Müstakim-zâde farz, vacip, helâl, haram gibi konulara Hanefî mezhebine göre açıklık getirmeye çalışmıştır. Kur'an ayetleri hakkındaki farklı görüşlere değinmiştir. O, Kur'an'ın ne şekilde asırlar boyu aktarıldığı anlatılarak okuma, dinleme ve ezberleme konularını ele almıştır.[368] Ayrıca Sufîlerin herşeyin hakikatını bilmek için çaba sarfettiğini ifade etmiştir. Şiî eğilimli oluşumların gündemde tuttuğu hulûl düşüncesini eleştirmiştir. Bu bağlamda Şeyh Abdussamed'in *Nasihatu Aleviyye fi tarikâtı Ahmediyye* isimli eserinde Seyyid Ahmed b. Ali b. Yahya eş-Şafiî er-Rufaî'nin Musa Kazım'la ilgili görüş beyan ettiğini söylemiştir.[369]

Müstakim-zâde Süleyman Efendi, özellikle *Şerefu'l-'akîde* ve *Akîdetü's-sûfiyye* isimli eserlerinde Ehl-i Sünnet inancının çerçevesini belirlemeye çalışmıştır. Müellifin ayrıca Sufî akımlara özgü akide üzerinde yoğunlaşması ve grupların farklılaşan görüşlerini aktarması orijinal bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Sufîlik

367 Müstakim-zâde, *Akidetu's-sufiyye*, vr. 57b-58a.

368 *Aynı eser*, vr. 58b-59a.

369 *Aynı eser*, vr. 60a-60b.

içerisindeki bid'atçi oluşumlar ve görüşleri, reddiyeci ve dışlayıcı bir metotla verilmiştir. Sünnîlik bünyesindeki akılcı din söylemini de eleştiren Müstakim-zâde, selef âlimlerinin ve tasavvuf büyüklerinin meselelerin çözümüne ilişkin bakış açılarını idealize etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E "İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ" ÇALIŞMALARI

Tanzimat Dönemi'nden Cumhuriyet'e gelinceye dek yazılan İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili eser, risâle ve kitap bölümlerinin niteliklerine geçmeden önce dönemin dinî ve ilmî durumu ile Temel İslâmî ilimlerin konumu hakkında bir değerlendirme yerinde olacaktır. Çünkü söz konusu dönemin gündemi ve bu süreçte meydana gelen bazı gelişmeler, her bilim dalında olduğu gibi İslâm Mezhepler Tarihi ile ilgili çalışmalara da yansımıştır. Bu bakımdan tarihî arkaplanın aydınlatılması, bu alanın konumunu ve yapılan araştırmaların niteliğini açıklamamızda yardımcı olacaktır.

1. TANZİMAT DÖNEMİNDE TEMEL İSLÂMÎ İLİMLERİN KONUMU

Osmanlı'nın son dönemlerine gelindiğinde Batı medeniyetinin teknolojisi, düşünce sistemi ve kurumlarıyla birlikte İmparatorluk bünyesinde etkin bir şekilde yer edinme sürecine girdiği görül-

mektedir. Bu doğrultuda askerî ve idarî açıdan yapılan yeni düzenlemeler, eğitim sistemine yönelik ıslahat hareketleri ve diğer bazı alanlarda değişiklikler öngörülmüştür. Siyasî, ekonomik, bilimsel ve kültürel alanların her birinde güç gösterimini hedefleyen Batılı devletler, amaçlarına uygun bir şekilde bilimsel bir disiplin özelliği taşıyan "Şarkiyatçılık" kurumunu tesis etmişlerdir. Gelişen süreçte müsteşrik ya da oryantalist olarak isimlendirilen ve zamanla her biri kendi alanında güçlü otorite haline gelen araştırmacılar ve bilim adamları yetiştirilmiştir. Asya ve Afrika'da yer alan birçok Müslüman kavim ve ulusun tarihleri, edebiyatları, dinî ve sosyal yapıları, felsefeleri, dilleri ve yaşayışları üzerinde araştırmalar yapılması sağlanmıştır. Avrupa, Şarkiyatçılık sayesinde tespit edilen bazı farklılıklardan ve niteliklerden yararlanmak suretiyle çıkarlarına uygun politikalar belirlemiştir. Böylece Batılı ülkeler, gelişen sanayi ve teknolojisiyle sanayi ürünlerine pazar bulabilmenin yanı sıra kültürlerini ve yaşam tarzlarını benimsetme ve yayma imkânı elde etmişlerdir. Bu arada yoğun misyonerlik faaliyetleri ile de bir taraftan Müslüman ülkeleri dinlerinden ve geleneklerinden uzaklaştırmaya diğer taraftan da Hıristiyanlığı yaymaya çalışmışlardır. Böyle bir ortamda Batılı güçler ve destekçileri, Müslüman dünyayı İslâm dininin gerilettiğini ve bu dinin ilmî gelişmelere, ilerlemeye ve medeniyete düşman olduğu fikrini işlemişlerdir. Bu şekilde Batılı yaşam ve düşünce tarzını benimsemek, ulaşılması istenen ideal bir hedef olarak sunulmuştur. İslâm coğrafyasında buna karşı değişik düzey ve yapıda tepkiler oluşmuş, siyasî ve dinî anlamda Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık isimleriyle anılan akımlar ortaya çıkmıştır.[1]

Tanzimat dönemi yöneticileri, geleneksel İslâmî formasyona sahip olmakla birlikte daha çok Batı dillerini bilme ve Batı'daki gelişmelerden haberdar olma nitelikleriyle öne çıkmışlardır. Yeni Osmanlılar ismiyle başlatılan muhalefet hareketi ise İslâmî mese-

1 Dönemin dinî, siyasî ve ilmî durumu hakkında daha geniş bilgi için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. I-III, İstanbul 1986, 1987; Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991.

leler etrafında bir söylem geliştirmişlerdir.

Tanzimat'tan sonra Batılı devletlerin İslâm'la ilgili indirgemeci yaklaşımları ile pozitivist akımlara karşı tavır alan bazı Müslüman aydınlar, İslâmî ilimlerde yenilenmenin gerekliliği üzerinde çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Batı'nın teknolojisi ve bilim anlayışı karşısında kendini yenileyemeyen Osmanlı aydın ve din adamı sınıfı ise bu sahada herhangi bir varlık gösterememiştir. Özellikle İslâmî ilimler, gerek içerik gerekse yöntem bakımından asrın ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamamıştır. Bu nedenle bir yenileme (tecdid) ve ıslah ihtiyacı doğmuştur. Bu yönde Temel İslâm bilimlerinin -başta tefsir ve fıkıh olmak üzere- bazı alanlarında birçok eser yazılmıştır. Tanzimat döneminde tasavvuf, kelâm ve fıkıh ilmine dair eserlerin yazımı ya da çevirisi, Batı etkisine bir tür direnişi ve karşı koyuşu göstermektedir. Bu süreçte basılan *Tarîkat-ı Muhammediyye, Ahlâk-ı Ahmedî, Dürr-i Yektâ, Altıparmak, Ravzatü's-safâ, Molla Camî, Fenârî hâşiyesi, Mültekâ, Birgivî şerhi* gibi kitaplar dönemin kültür yapısı ve dinî gündemi hakkında fikir verebilir.

Tanzimat döneminde henüz bağımsız bir disiplin olamayan İslâm Mezhepleri Tarihi ise daha çok Kelâm ilmi içerisinde mütalâa edilmekteydi. Bundan dolayı "Kelâm" ya da "Kelâm Tarihi" olarak isimlendirilen bu ilmin, usûl ve içerik açısından konumunu ele almak istiyoruz. Klasik kelâm ilminin felsefî akımlar karşısında yeni katkılar yapamaması ve çağın gerisinde kalması, bu alanda da yenilik ihtiyacını doğurmuştur. Klasik kelâm kitapları, dönemlerindeki felsefî düşünceyi analiz etmek ve sonrasında İslâm inancını onlara karşı koruyup savunmak amacıyla yazılmıştı. Tanzimat sonrasına gelindiğinde ise materyalist düşünceye karşı yeni bir metot belirlemek gerekiyordu. Çünkü tarih sahnesinden silinmiş ve düşünce hayatından çekilmiş eski mezhep ve akımlara cevap yetiştirmenin bir anlamı kalmamıştı. Asıl ihtiyaç, çağın gereklerine çözüm olabilecek yenilenmeydi. İşte bu dönemde tecdid faaliyetleri üzerinde duran isimlerden biri, 1912 senesinde İstanbul Dârü'l-Fünun'unda "İlm-i Kelâm" muallimi (profesörü) olan Abdullatif Harputî (1842-1914) olmuştur. O, Kınalızâde ve

Gelenbevî ile birlikte "Hâşiye ve Ta'lîkâtçılar" başlığı altında kategorize edilen önemli bir kelâmcıydı.[2]

Harputî, yaşadığı dönemde aktif olan ve gelişme gösteren yeni felsefî akımların iddialarına cevap verebilme adına Kelâm'daki gelişme ve yenilenme sürecinin sürdürülmesini önermektedir. Bu yönde yeni bir kelâm ilmi tedvin etmeye ihtiyaç vardır. Bunun için de Kelâm ilmi ile ilgilenenlerin yeni bir kelâm inşa etmek amacına yönelik olarak çağdaş felsefî düşünceyi algılamaları ve felsefî konuları tartışabilecek seviyede bilgi donanımına sahip olmaları dinî bir gerekliliktir. Hangi felsefî düşüncelerin İslâm'ın temel inançlarıyla ters düştüğünün bilinmesi, dine zararlarının önlenmesi açısından önem arz etmektedir.[3]

Abdullatif Harputî, *Tarih-i İlmi Kelâm* isimli eseriyle bu alanda önemli bir adım atmıştır. Kelâm ilminin doğuşu ve gelişmesinden söz ettiği "Mukaddime" başlığı altında, kelâm tartışmalarının hak din İslâm ve hak mezhep Ehl-i Sünnet'e muhalif bütün batıl inanç sahipleriyle aşamalı olarak sürdürüldüğünü anlatmıştır. Kelâm münazaraları, sapık mezheplerle, batıl din ve felsefî düşüncelerle yapılmıştır. Bu bölümde Kelâm tarihinin usûlü hakkında bir değerlendirme de vardır. Buna göre Kelâm Tarihi, ele aldığı meseleleri, tüm kavimler ve yapılan Kelâm münazaralarının vakıaları ile genelleştirilmeli, olayların tarihsel gelişim aşamaları bab ve fasıllara ayrılarak yeniden düzenlenmelidir. Bu eserin ilk bölümünde İslâm inanç ekollerinden ve bunların kelâmî görüşlerinden söz edilmiştir. İkinci bölümde Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlerin tarihi verilmektedir. Üçüncü bölümde ise Materyalist ve Ateist ilahiyatçı filozoflar ve onların görüşleri, dördüncü bölümde ise hiçbir dini kabul etmeyen ateist ve materyalist filozofların düşünceleri verilmiştir.[4] Dikkat edildiğinde birinci bölümde ele alınan

---

2 M. Şerefeddin, "Türk Kelâmcıları", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, sene: 5, sayı: 23, ss. 17-19.

3 Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, sadeleştiren ve notlandıran: Muammer Esen, Ankara 2005, ss. 120-121.

4 *Aynı eser*, s. 21.

itikâdî mezhepler ve görüşleri, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin temel konularıyla eşdeğerdir. Bu bölümün başlıklarını ve Mezhepler Tarihi açısından önemini sonraki bölümde ele alacağız.

Tanzimat sonrası dönemde Kelâm ilminde yenilenme ihtiyacı olduğunu belirtenler arasında Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) gibi âlimler de bulunmaktadır. Ancak bu düşünürlerin çabalarına Hüseyin Kazım Kadri (1870-1934), Mustafa Sabri (1879-1954) gibi âlimlerden ciddi tepkiler gelmiştir.

Yukarıda adı geçen isimlerden Filibeli Ahmed Hilmi, dinde bir yenilenme ihtiyacı olduğunu ancak bunun dinin asıl ve esasına zarar vermemesi gerektiğini, kitlelere ulaşmanın da çağın gereğine uygun ve doğru bir biçimde yapılması lazım geldiğini belirtmiştir.[5] Filibeli'ye göre İslâm dininin rakibi ve muarızı sadece diğer dinler değil aynı zamanda hür düşünce, ilim ve felsefedir. Ona göre Avrupa, siyaset alanında olduğu kadar ekonomi alanında da etkilidir. Onlara karşı rekabet edebilmek için Müslümanların İslâm'ın ruhunu kaybetmeden Avrupa zihniyetine sahip ve Avrupa marifetine malik olması gerekir.[6] O, yenilenme ihtiyacından bahsederken her dönem insanının bir zihniyeti olduğunu, günümüz insanının eskinin mantık ve bilgileriyle ikna olamayabileceğini ifade eder. Bu sebepledir ki İslâm toplumunun düşünsel bir değişime ve ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı olduğu açıktır. Eskinin fikriyâtının incelenerek doğru ve yararlı olanlarının tercih, zararlı olanlarının terk edilmesi, ahlâka ve ilerlemeye uygun olmayanların da değiştirilmesi gerekir. Filibeli'ye göre içtihatlarda mutlaka çağın bilim anlayışından ve çevrenin ihtiyaçlarından ilham alınır. Böyle bir çabada hiçbir zaman dini yıkma ya da yerine şek ve şüphe koyma amacı olamaz. Çünkü din esastır ve esası atmak mümkün değildir.[7]

---

5 Daha geniş bilgi için bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Mesleki Delâleti*, yay. haz.: Sadık Albayrak, İstanbul 1974, ss. 67-76.

6 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. I, s. 11.

7 Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, İstanbul

Kelâm ilminde yenilenme ihtiyacından bahseden bir diğer isim olan İzmirli İsmail Hakkı, Meşrutiyet ve Tanzimat dönemlerine ait olayları yaşayan, TBMM'nin açılışına ve Cumhuriyet'in kuruluşuna da tanık olan bir ilim adamıdır. O, yeniden yapılanma ve çağdaşlaşma çalışmalarına doğrudan katılmıştır. Eserlerinin önemli bir kısmını, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş döneminde yazmıştır. Mektep ile medresenin aynı anda faaliyette bulunduğu bir devirde yaşaması, hem dinî ilimleri hem de mektep programında yer alan ilimleri okumasını sağlamıştır. Klasik İslâm ilim ve kültürü ile ilgili derslerin yanında Batı felsefesi ve mantığı, sosyoloji, psikoloji gibi dersleri inceleme ve yararlanma imkânı bulmuştur. Edindiği kültür ve öğrendiği ilim, mektep ile medrese ve klasik ile çağdaş arasında köprü özelliği taşımaktadır.[8]

İzmirli İsmail Hakkı, Kelâm ilminin usûl konusuna geçmeden önce ilimlerin tasnifiyle ilgili fikirlerini açıklamıştır. O, İslâmî ilimleri, kronolojik bir düzen içerisinde şöyle sınıflandırır: 1.Müslümanların Arap yarımadasında hâkim oldukları dönem, 2.Doğrudan Müslümanların ortaya attıkları ve geliştirdikleri ilimlerin teşekkülü ettiği dönem. 3.Başka milletlerden ve kültürlerden Müslümanlara geçen ilimler devri. İzmirli, ikinci dönemin ilimlerini, **Yüce ilimler (el-ulumû'l-âliyye)** ve **Yardımcı ilimler (alet ilimleri)** olarak ikiye ayırmaktadır. Bu tasnifte Kelâm ve Mezhepler Tarihi "İtikadî fıkıh ilmi" veya "tevhid ilmi"nin dalları arasında yer alır.[9]

İzmirli, ilim ve dini bir bütün olarak görür. Doğru bilginin kesinlikle dinî verilere ters olmadığını söyler. Onun yaşadığı dönemde diğer bilim dallarında olduğu gibi dinî ilimlerin de Batı düşüncesi ve felsefesiyle uyumlu halde öğretilmesi gerekli hale gelmişti. Bu sebeple dinî ilimlerin ve bunlarla ilgili kitapların kapsam ve metot açısından yenilenmesi, modern bir görünüme ka-

---

1977, s. 17 vd.

8 Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara 1996, s. 6.

9 *Aynı eser*, s. 25.

vuşturulmasına ihtiyaç vardı. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, *Din Dersleri*, *Felsefe-i ulâ*, *Miyâru'l-ulûm* gibi kitaplarını bu amaç doğrultusunda yazmıştır.[10]

İzmirli, bilginin üç temel niteliğinden bahseder. Bilgi kesin, doğru ve gerçekçi olmalıdır. İslâm'ın temel dinî bilimleri ile biyoloji, sosyoloji, psikoloji, mantık ve felsefe gibi modern bilimler arasında birtakım paralellikler kurar. Naklî ilimlerle pozitif ilimler arasında uyum olduğunu söyler. Müslüman din bilginlerinin fıkhı açıklamakta kullandıkları metotlar ile Descartes, Bacon, Stuart Mill gibi Batılı düşünürler tarafından konan sebep sonuç prensibi arasındaki uyumdan söz eder. Batılı filozoflar tarafından benimsenen rasyonalist, empirist ve spiritualist metotların daha önce Müslüman bilginlerce kullanıldığını savunur. Kelâm ilmi ile Batı'daki metafizik arasında da aynı türden yakınlıklar kurar. Ona göre çağdaş Batı kültür ve medeniyetinde Müslüman âlimlerin katkıları büyük olmuştur. Batı düşüncesinin temelinde de İslâm düşüncesi bulunmaktadır.[11]

İzmirli, Batı düşüncesinin temel öğesinin akıl olduğunu söyler. Yenilikçilik ve milliyetçilik amaçlarına yönelik çalışmaların başarılı olması için, onların akla ve akılcı düşünceye dayanması gerektiği düşüncesindedir. Dinî problemlerin etüdünde de akılcı düşünceyi önceler. Vahiy, Allah'ın zâtının bilinmesi ve derunî gerçeğin kavranılması konularında aklın yetersizliğini belirtir. İzmirli, problemlerin çözümünde aklın rolünü kabul ederken bir sınırı olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez. Aklî delillerle naklî deliller ve aklî verilerle naklî veriler arasında bütünlük kurmaya çalışır. Aklın delil olmadaki üstünlüğünün bizzat nass veya nakil tarafından belirtildiğini söyler. Araştırmadaki delil getirmelerin akıl ilkeleri sayesinde sebep sonuç temeline dayanmasını ister. Ancak bu yolla kesin bilgiye ulaşılabileceğini belirtir.[12]

---

10 *Aynı eser*, ss. 37-38.

11 *Aynı eser*, ss. 39-40.

12 *Aynı eser*, ss. 40, 43.

Akılcı, eleştirel ve gerçekçi bir ilim anlayışına sahip olan İzmirli, klasik dönem Müslüman bilginlerinin eserlerini tenkide tabi tutar. O, Taberî ve Gazalî gibi âlimlerin eserlerinde uydurma sözlere, sağlam olmayan rivayetlere ve İslâm'la bağdaşmayan haberlere yer verildiğinden söz eder. Bu görüşlerinden dolayı ve *Kütüb-i sitte* ile birlikte özellikle de Buharî ve Müslim'in *Sahih*'lerini tenkit ettiği, klasik Müslüman âlimleri eleştirip mezhep imamlarının fikirlerine karşı çıktığı, Tasavvuf ve tarikat ehlini kötülediği, devrin siyaset ve ideolojisini benimsediği, İslâm'a akılcı bir görünüm vermeye çalıştığı, Batı felsefe ve mantığını İslâm teoloji ilmine soktuğu yönünde eleştiriler almıştır.[13]

İzmirli, inandığı ilmî kriterleri ve metotları öncelikle felsefe ve kelâma uygulamak istemiştir. Her iki ilim dalının da tarihî süreci değerlendirmeye tabi tutulmadan bugünün problemlerini teşhise ve çözümler üretmeye imkân vermeyeceğini düşünmüştür. İzmirli, kendi tahlillerine ağırlık vermeden ziyade nakille yetinmiştir. Belki de bu durum, kitabının geniş kitlelerce kabulünü engellememiştir. Özgün bir sistemin kurucusu olmamakla birlikte Kelâm ilmi adına önemli adımlar atmıştır.[14]

Görüldüğü gibi Abdullatif Harputî, Filibeli Ahmed Hilmi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın düşünce ve görüşlerinde Batı'yla rekabetin gerekliliğinin ifadesi dışında Müslüman kimliğin yeniden inşası da öngörülmüştür. Bunun için Batı'yı yücelten değerlerin tespit edilmesi ve bu doğrultuda İslâmî ilimlerde yeni bir metodun belirlenmesi ve Batı'da öne çıkan bazı ilim dallarından yararlanılması amaçlanmıştır.

---

13 *Aynı eser*, s. 48.

14 Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm' Anlayışı'", *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, yay. haz.: Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu, Ankara 1996, s. 106 vd.

2. DÖNEMİN TASNİF MODELLERİ

Bu başlık altında Tanzimat dönemindeki makâlât ve fırak geleneğindeki tasnif modellerinden Giritli Sırrı Paşa'nın *Ârâü'l-milel* isimli eseri ve Ahmed Feyzi b. Ali Arif el-Çorumî'nin *el-Feyz'ür-Rabbanî* isimli risâlelesini irdeleyeceğiz. Bu çerçevede müelliflerin eserlerinde mezhepleri tasnif sistemlerinin ve izledikleri metodun niteliklerini belirlemeye çalışacağız.

2.1. Giritli Sırrı Paşa ve "*Ârâü'l-Milel*"i

Giritli Sırrı Paşa (1310/1894) siyasî kaosun, fikrî çatışmaların ve toplumda yeni arayışların yoğunlaştığı bir zaman diliminde yaşamıştır. İslâm ilimlerinin farklı alanlarında eserleri olmasına karşın tefsire dair eserleri daha çoktur. İtikâdî konularda da yazmış olan Giritli'nin *Nakdu'l-kelâm* isimli eseri, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-akâid* ile Hayalî ve Siyelkutî gibi âlimlerin eserlerinden özetlenmiştir. *Şerhu akâid ve hâşiyelerinin tercümeleri* isimli eseri de Nesefî'nin *Akâid şerhi*, Teftâzânî ve hâşiyelerinden Isam-Siyelkutî gibi eserlerin tercümeleridir.[15] Giritli'nin mezheplerle ilgili telif etmiş olduğu *Ârâü'l-milel* isimli eseri ise fırkaları tasnif etme ve uslup açısından Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* isimli eserlerine benzemektedir. Bu noktada eseri, tasnif sisteminin temel nitelikleri, referans kaynakları ve mezhep görüşlerinin aktarılış biçimi açısından değerlendirmek istiyoruz.

2.1.1. Tasnif Sistemi ve Referansları

Giritli Sırrı Paşa, *Ârâü'l-milel* adını taşıyan eserinde ilk olarak fırkalara ilişkin bazı terim ve kavramların tanımını vermiştir. Daha sonra Hz. Peygamber'in ölümüyle birlikte Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaflardan söz etmiştir. Ardından 73 (yetmiş üç)

15 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. II, ss. 247-248.

fırka hadisi verilmiş ve metinle bağlantılı olarak fırkalar anlatılmıştır. Eserin son bölümünde dört fıkhî mezhep olan Hanefîlik, Mâlikîlik, Hanbelîlik ve Şafiîlik hakkında bilgi verilmiştir. Eser bu özelliği sebebiyle diğer Mezhepler Tarihi kitaplarına nispetle farklıdır ve özgündür.

Giritli Sırrı Paşa, *Ârâü'l-milel*'de İslâm dinine mensup olan fırkaların tasnifi konusunda müellifler arasında oluşan farklılıklar hakkında bilgiler aktarmıştır. Giritli, Klasik Mezhepler Tarihçiliğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in 73 (yetmiş üç) fırka hadisinden söz etmiş ve bu hadisteki bilginin onun nübüvvetini teyit eden açık bir delil olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla tasnif sisteminde bu hadisin ve 73 sayısının belirleyici bir rolü vardır. Buna bağlı olarak tasnif sistemine esas olmak üzere sekiz büyük itikâdî fırka belirlemiştir. Bunlar sırasıyla Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Naciyye'dir. Bu sekiz ana fırkayı alt kollarına ayırarak sayı itibariyle 73'e ulaşabilmenin çabasını vermiş ve fırkaların temel görüşleri hakkında kısaca bilgi vermiştir.[16] Hadisteki 73 sayısına ulaşmayı hedeflemesine rağmen bunda pek başarılı olduğu söylenemez. Yaptığı tasnifte ana fırkalar alt kollarıyla birlikte 76'ya ulaşmaktadır.

Giritli Sırrı Paşa'nın *Ârâü'l-milel* isimli eserini diğer İslâm mezhepleri eserlerinden ayıran en önemli nitelik, İslâm tarihinde ilk olarak ortaya çıkan ihtilaflar kısmının detaylı oluşudur. Kitapta tespiti yapılan ihtilafların bir kısmında kaynak eser gösterilirken bir kısmında ise kaynak verilmemiştir. Kitapta ayet numarası, hadis kaynağı ve diğer bazı eserlerden alıntı yapılan yerlerin belirtilmemesi, kendi döneminin ilmî anlayışının bir yansıması olabilir. Referans olarak gösterilen kaynak kitapların bir kısmı müellifin çağdaşlarının telif ettiği eserlerdir. Temel kaynak eserlerin isimleri ancak bir kaç yerde geçmektedir.[17] Referans olarak gös-

16 Sırrı Giridî, *Ârâü'l-milel*, İstanbul 1303, ss. 6, 18, 81.

17 Murat Önder, *Giritli Sırrı Paşa, Ârâü'l-Milel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006, ss. 142-143.

terdiği eserlerden bazıları; Subhi Paşa'nın *Hakâiku'l-kelâm fi tarihi'l-İslâm*, İbn Esir'in *el-Kâmil fi't-tarih*, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı enbiyâ ve tevarih-i hulefâ*, Ebu'l-Fida'nın *el-Muhtasar fi ahbari'l-beşer* Cürcânî'nin, *Şerhu'l-mevâkıf*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*, Âmidî'nin *Ebkâru'l-efkâr*, Ahmed Mithat'ın *Mufassal tarihi kurûnu cedid*, *Müdafaa*, el-Îcî'nin *el-Mevâkıf fi ilmi'l- kelâm*, İbn Haldun'un *Mukaddime*, Razî'nin *Tefsiru'l-kebir*, Gelenbevî'nin *Hâşiye alâ şerhi'l-celâl* isimli eserleridir.[18]

Giritli, İslâm tarihinin ilk döneminde ortaya çıkan ihtilafları "küfrü gerektirmeyen ihtilaflar" olarak nitelendirir ve maddeler halinde tespit etmeye çalışır. İlk ihtilafın vasiyet konusunda olduğunu, isimlerini zikretmediği siyer kitaplarından ve *Şerhu'l-mevâkıf* isimli eserden aktarmıştır. Kırtas hadisesi ise kaynak belirtilmemesine rağmen Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* isimli eserinden alınmıştır. Bu kategoride ele aldığı diğer bir ihtilaf ise kader konusunda[19] meydana gelen çekişmedir. Üsame b. Zeyd'in başkomutan olarak kararlaştırıldığı ordunun gönderilmesi konusundaki ihtilaf da ilk Müslüman toplumun yaşadığı önemli bir görüş ayrılığıdır. Bununla ilgili herhangi bir kaynak vermemekle birlikte Cürcânî ve Şehristânî'den söz etmiştir.[20] Hz. Peygamber'in vefatı haberiyle ashabın yaşamış olduğu şok, ilk ortaya çıkan ihtilaflardan biridir. Bu ihtilafı, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısası enbiyâ* isimli eserinden naklettiğini belirtmiştir. Bu şok hadisesi, Hz. Ömer merkezli olarak Şehristânî'nin eserinde de geçmektedir. Bir başka görüş ayrılığı ise Hz. Peygamber'in defnedileceği yerle ilgili olarak meydana gelmiştir. Birçok temel kaynakta ümmetin ilk ve en önemli sorunu olarak tespit edilmiş olan "Hilafet meselesi",[21] Giritli'nin sıralamasında beşinci sırada gösterilmiştir. Bu bağlamda Benî Saide gölgeliğinde cereyan eden tartışmalar ayrıntılı bir şe-

18 *Aynı eser*, ss. 133-134.

19 Giridî, *Ârâü'l-milel*, ss. 18-19.

20 *Aynı eser*, ss. 28-31.

21 el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 2.

kilde verilmiştir. Bu olay, *Kısası enbiyâ*'dan naklen verilmiştir.[22] Esasen Hz. Peygamber'in ölümü sonrası Müslüman toplumun yaşamış olduğu ayrılık konuları ve kritik kararlar en detaylı bir şekilde Şehristânî'nin eserinde yer almaktadır.[23] Sonraki dönem yazılan eserler, bu dönemin ihtilaflı meselelerini söz konusu kaynaktan yararlanarak aktarmışlardır.

Giritli, Şîa'nın en çok gündeme getirdiği Fedek arazisinin durumunu da ihtilaf sebebi olarak değerlendirmiş ve hadiseyi, Nebilerin miras bırakıp bırakamayacağı meselesi ile ilişkilendirmiştir. Ebubekir'in bu araziyi Hz. Fatıma'ya vermeyiş gerekçesi olarak *"Peygamberler miras bırakmaz."*[24] hadisini gösterdiğini ifade etmiştir. Diğer ihtilaf konularından bazıları da zekat vermek istemeyenlere karşı savaşma[25] ve Hz. Ömer'in halife seçilmesi[26] konularıdır. Hz. Osman'ın halifeliği öncesi oluşturulan şûra meselesi de ihtilaf konularından biri olmuştur. Bu bağlamda Hz. Ömer'in şehadetinden şûrayı belirlemesine kadar olan olaylar geniş bir şekilde verilmiştir.[27] Hz. Osman'ın katli meselesi de ilk ihtilaflar bağlamında genişce ele alınmıştır. Bu konuda Subhi Paşa'nın *Hakâiku'l-kelâm fi tarihi'l-İslâm* isimli eseri referans alınmıştır. İhtilaflar bağlamında ele alının son madde ise Hz. Ali'ye beyat meselesi olmuştur.[28]

Giritli, ilk Müslüman toplum bünyesinde yaşanan ihtilaflar meselesine geniş bir yer ayırdıktan sonra fırkaların taksiminin yapılmış olduğu "hilâfiyat" konusuna geçmiştir. Ana İslâmî fırkaların sayısı konusunda Klasik İslâm Mezhepleri Tarihçiliğinde birçok sayı telaffuz edilmiştir. Sırrı Paşa ise Eş'arî makâlât ve fırak geleneğini takip ederek ana fırkaları sekize ayırmıştır: Mu'tezile,

22 Giridî, *Ârâü'l-milel*, ss. 33-44.
23 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, ss. 11-18.
24 Giridî, *Ârâü'l-milel*, ss. 47-48.
25 *Aynı eser*, ss. 49-50.
26 *Aynı eser*, ss. 54-55.
27 *Aynı eser*, ss. 58-66.
28 *Aynı eser*, ss. 67-73.

Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe, Nâciyye. Bu taksim sistemi Âmidî, el-Îcî ve Cürcânî'nin taksimi metotlarıyla benzeşmektedir. Sırrı Paşa'nın konu anlatımı, fırkaların sayısı, kaça ayrıldıkları, kurucuları, sıraya koyma biçimi ve tasnifi *Şerhu'l-mevâkıf* isimli eserle -bazı ekleme ve çıkarmalar hariç tutulursa- hemen hemen aynıdır. Bu konuda kaynak göstermemiş olsa da bu eserden özetlenerek alınmış olduğu anlaşılmaktadır.[29]

Giritli'nin özet şeklinde verdiği Ehl-i Sünnet akidesi ile ilgili bölüm, Subhi Paşa'nın *Hakâiku'l-kelâm fi tarihi'l-İslâm* ve Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı enbiya ve tevarih-i hulefâ* isimli eserinden etkilenmiştir. İsmâiliyye ve Hasan Sabbah konusunu detaylandırmış ve bu konuda Ahmed Mithat'ın *Mufassal tarihi kurûnu cedid* eserinden alıntı yapmıştır. Eser derli, toplu ve detaylı olmakla birlikte bazı yorumlar dışında müellifin kendinden bir şey katmadığı anlaşılmaktadır. Kaynak ismini vermesine karşın eserden alıntı yaptığı yeri belirtme gereği duymaz. Bunun yanı sıra ilgili gördüğü konuda ayet ve hadislere yer vermiştir.[30]

Giritli Sırrı Paşa'nın *Ârâü'l-milel* isimli eseri, yaşadığı dönemin koşullarına göre oldukça önemli bir eser olarak dikkat çekmektedir. Eş'ari ekolün tasnif sisteminden ve mezhepleri tahkik usûlünden etkilenmiştir. Konular bağlamında yararlanmış olduğu kaynakları vermesi, çağına göre oldukça önemli bir aşama olarak değerlendirilebilir.

2.1.2. Ehlü'l-Ehvâ ve Görüşleri

Giritli Sırrı Paşa, "ehlü'l-ehvâ" olarak nitelendirdiği Ehl-i sünnet dışı fırkaları "Hilâfiyât" ana başlığı altında ele almıştır. Hilâfiyât bölümünde temel itikâdî hükümlere bağlı olarak çıkan ayrılıkları açıklamıştır. Yazar, ehlü'l-ehvâyı "itikâdî konularda Rasulullah'ın

---

29 Krş. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-din*, tahk.: A. Ferid el-Mezidî, Beyrut 2003, c. III, s. 344; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 418-424; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VIII, ss. 384-392.

30 Önder, *Giritli Sırrı Paşa*, ss. 101, 104, 138.

ashabının yoluna tabi Ehl-i Sünnet'in zıttı ve ashabı inkâr edenler" olarak tanımlamıştır. Bu tür yapılanmalara taife-yi muhalifîn ve ehl-i bid'at ve dalâlet isimleri de verilmiştir.[31]

Giritli, ehlü'l-ehvânın başlatıcısı olarak Mu'tezile fırkasından bahseder ve ilk olarak bu mezhebin görüşlerini aktarmaya başlar. Bu bağlamda Vâsıl'ın meclisten ayrılış öyküsü ve buna bağlı olarak Mu'tezile'nin isimlendirme meselesi üzerinde durur.[32] Daha sonra bu ekolün görüşleri ana hatlarıyla verilir. Bu fırkanın alt kollarını ise Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinde olduğu gibi 20 (yirmi) fırkaya ayırır. İlk fırka olan Vâsılıyye, Allahın sıfatlarını inkâr eden, şer ve günahların Allah'a izafe edilemeyeceğini savunan, küfür ile iman arasında bir yer olduğu görüşünde olan, Cemel ve Sıffîn olaylarında iki grupdan birinin hatalı olduğunu ve şehadetlerinin makbul olmadığını öne süren bir oluşum olarak tanımlanır.[33] Amrıyye'nin Vâsılıyye gibi görüş beyan ettiği anlatılarak farklılaştıkları meselenin Cemel ve Sıffîn'da yer alan grupların ikisini de fasık olarak nitelemeleri olduğu ifade edilir.[34] Giritli, Hüzeyliyye'nin lideri olan Ebu'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennemliklerin durumu ile ilgili görüşleri ile öne çıktığını söyler. Ayrıca Allah'ın sıfatları, irade, yirmi kişinin haberiyle hüccetin vaki olması ve yeryüzünün Allah dostlarından boş kalmayacağı vb. görüşleri olduğundan söz eder.[35] Nazzâm'ı "Kaderiyye'nin şeytanı" olarak niteler ve görüşlerine en çok yer verilen Mu'tezilî olduğunu ifade eder. Ayrıca Kur'an'ın nazmı ile ilgili görüşlerine yer verir.[36] Giritli'nin uslup, anlatım ve meselelere yaklaşımı, Bağdâdî'nin benimsediği metoda benzemektedir. Diğer Mu'tezile fırkaların da isimleri, kurucuları ve farklılaştıkları görüşlere değ-

31 Giridî, *Ârâü'l-milel*, ss. 11-12.
32 *Aynı eser*, ss. 81-83.
33 *Aynı eser*, ss. 85-86.
34 *Aynı eser*, ss. 86-87.
35 *Aynı eser*, ss. 87-89.
36 *Aynı eser*, ss. 89-92.

nilmiştir.[37]

Giritli'nin ikinci olarak ele aldığı fırka Şîa'dır. Bu fırkayı Gulat, Zeydiyye ve İmâmiyye olarak üç ana başlıkta değerlendirilir. Eş'arî, Bağdâdî, Âmidî ve Isferâinî de Şîa'yı üç ana fırkada ele alırlar. Alt fırkaların sayısı konusunda müelliflerin belirlediği ortak bir rakam yoktur. Giritli Şîa'yı 22 fırkaya ayırarak Âmidî'yi takip etmiştir. Gûlât ya da Galiyye olarak isimlendirilen ana kolun bid'atları teşbih, bedâ, recat ve tenasüh olmak üzere dört maddede ele alınmıştır. Alt fırkaların isimleri bazı farklılıklar olmakla birlikte Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine uygun bir şekilde verilmiştir. Bu fırkalar arasında İsmâiliyye'ye geniş bir bölüm ayrılmış ve bu mezhebin ayrıca Bâtıniyye, Karamita, Hurremiyye, Seb'iyye, Babekiyye ve Muhammira gibi adlarla anıldığından söz edilmiştir.[38] Bu fırkanın takipçisi olan Hasan Sabbah'a da geniş bir bölüm ayrılır ve hayatı hakkında bilgiler aktarılır. Selçuklu devlet adamı Nizamülmülk'le olan mücadelesi ve Alamût kalesindeki faaliyetlerinden ve Bâtınî öğretisinden söz edilir.[39]

Giritli üçüncü ana fırka olarak Hâricîleri ele alır. Âmidî ve Cürcânî'de olduğu gibi, 7 (yedi) ana kola ayırır ve tali kollarla birlikte sayı 22'ye ulaşır.[40] Giritli'nin ele aldığı dördüncü fırka Mürcie'dir. Bağdâdî, Âmidî ve Cürcânî'nin tasnif sisteminde olduğu gibi bu mezhebi beş fırkaya ayırır. Bunlar Yunûsiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye ve Tümeniyye'dir.[41] Giridî, Neccâriyye'yi Burgûsiyye, Za'ferâniyye ve Müstedrike olmak üzere üç alt kola ayırmıştır. Giritli, ana fırka olarak sunduğu Cebriyye ve Müşebbihe'yi alt kollara ayırmamıştır.[42] Ancak çeşitli fırkalardan bu sınıfa girenlerin görüşlerinden söz edilmiştir. Sırrı Paşa bu yedi ana fırkanın hadise göre cehennemlik olduğunu da ifade et-

37 *Aynı eser*, ss. 92-105.
38 *Aynı eser*, ss. 107-137.
39 *Aynı eser*, ss. 140-151.
40 *Aynı eser*, ss. 158-179.
41 *Aynı eser*, ss. 179-185.
42 *Aynı eser*, ss. 186-188.

mekten geri durmamıştır.

Giridî, sekizinci ana fırka olarak Naciyye fırkasını, Eş'arîyye ve Maturidiyye olarak iki ana grup olarak verilmiştir. İki itikâdî mezhep arasındaki ayrılıkların önemli meselelere ait değil ayrıntıya dair olduğu anlatılmıştır. Ayrıca bu inanç mezhepleri fıkhî mezheplerle ilintili bir şekilde değerlendirilmiştir.[43]

Sonuç olarak Giritli Sırrı Paşa, fırkaların görüşlerinin aktarımında Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinin önemli âlimleri Âmidî, el-Îcî ve Cürcânî'nin tasnif sisteminden etkilenmiştir. Metot, uslup ve yaklaşım açısından büyük benzerlikler dikkat çeker. *Ârâü'l-milel*'in kendine özgü sayabileceğimiz bazı nitelikleri de vardır. Mezhepler Tarihi alanıyla ilgili terminolojiye yer vermesi, bu terimleri açıklaması ve ilk dönem dinî ihtilaflara geniş bir bölüm ayırması bu bağlamda zikredilebilir. Ana fırkalar ve alt kollarıyla ilgili açıklamalar bazen geniş olarak bazen de kısa bir şekilde ele alınmıştır.

2.2. Gümüşhânevî'nin Tasnif Sistemi ve Etkileri

Nakşibendî tarikatının Halidî kolu şeyhlerinden olan Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (1309/1893), tasavvufî kişiliği ile bilinmesine rağmen hadis ve fıkıh gibi bazı dinî ilimlerde de derinleşmiş bir âlim profili çizmektedir. Sünneti takip etme hususunda özenli bir tavır sergilemiş ve bu tarzın bir açılımı olarak dergâhında hadis okunmasına ağırlık vermiştir. *Râmuzu'l-ehâdis* isimli eseri -bu uygulamanın bir yansıması olsa gerek- günümüzde de tarikatın bazı kollarında merkezî bir konum kazanmış ve düzenli bir şekilde okutulması gelenekşel hale getirilmiştir. Tasavvuf, hadis, fıkıh, ahlâk gibi alanlarda eserler vermiş olan Gümüşhânevî, itikâdî İslâm mezhepleri hakkında da eserler telif etmiştir. Bu alandaki eserlerden biri Türkçe'ye *Ehl-i Sünnet İ'tikâdı* adıyla çevrilen *Câmi'ul-mütûn*, diğeri de es-Sunkurî tarafından –bazı ilavelerle

43 *Anılan eser*, ss. 192-195.

birlikte- *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid* ismiyle Türkçe'ye kazandırılan *Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-firaki'l-İslâmiyye* adlı eseridir. Gümüşhânevî bu eserlerinde İslâm fırkalarının tasnifini yapmış ve görüşleri hakkında bilgi vermiştir. Sözünü ettiğimiz bu eserlerden hareketle onun tasnif sistemi ve vurgu yaptığı konulara ilişkin değerlendirmeye geçmek istiyoruz.

2.2.1. Gümüşhânevî'nin *Câmi'ul-Mütûn* Adlı Eserindeki Tasnifi

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî[44], *Câmi'ul-mütûn fi hakki envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-'akâidi'l-Mâturidiyye ve elfâzi'l-küfri ve tashihi'l-a'mâli'l-'acibiyye* isimli eserinde İslâm mezheplerini tasnif ederek Ehl-i Sünnet inancının genel çerçevesini tespit etmeye çalışmıştır.

Gümüşhânevî, bid'at ve dalâlet fırkaları olarak nitelediği mezhepleri, Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine uygun bir şekilde yedi ana grupda ele almıştır. Mu'tezile, Şîa, Hâricîyye, Mürcie, Çebriyye, Müşebbihe ve Neccâriyye ana fırkalarını alt gruplara ayırarak 73 (yetmiş üç) sayısına tamamlamıştır. Bu mezheplerin görüşleri hakkında bilgi verilmiş ve farklılaşan düşünceleri nedeniyle tekfir edilmelerinin gerektiği sonucuna varılmıştır. Sözgelimi Keysâniyye Allah'ın yanılmasını ve pişmanlığını caiz görmesi, Râfızîler ruhların tenasüh ederek ölümsüz olduklarına inanmaları, Yezidîler yeni bir peygamberin geleceğine dair inançları, Mücessime Allah için arş diye özel bir mekân tahsis etmeleri se-

---

44 Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, 1228/1813 yılında Gümüşhane'de doğmuş ve küçük yaşlarda ilimle iştigal etmeye başlamıştır. İlmî hayatını önce Trabzon'da, daha sonra ticaret maksadıyla gittiği İstanbul'da sürdürmüştür. Muhammed Emin Efendi, Abdurrahman el-Harputî ve Laz Osman gibi alimlerin ders halkalarına katılmıştır. Bayezid Camiî'ndeki dersiâmlığı süresinde *Şerhi akâid* okutmuştur. Şer'î ilimlerin yanında tasavvuf ve tarikat alanına da yönelmiş ve Mevlana Halid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Abdulfettah Efendi'ye intisap etmiştir. Tasavvuf ve tarikat hizmetlerini, şeriat ve sünnet üzerine bina etmiştir. *Ramuzu'l-ehadis* ve *Levâmiu'l-ukûl* isimli eserlerini dergâhında okutmuştur. Dinî ilimlerin birçok alanında eserleri vardır. Bunlardan bazıları şu şekildedir: *Camiul-usûl, garaibu'l-ehâdis, necâtu'l-gâfilîn, ruhu'l-ârifîn ve irşadu't-tâlibîn, netâyicu'l-ihlas fi hakki'd-dua, letaifu'l-hikem* vb. Daha geniş bilgi için bk. Ubeydullah Küçük, "Önsöz", *Ehl-i Sünnet İ'tikadı*, ss. 9-16.

bebiyle tekfir edilmiştir.[45]

Gümüşhânevî kâfir, mürted ve zındıklara dair değerlendirme yaparken Muattıla, Veseniyye, Dehriler, Deysanîler, Karmatîler, İttihâdiyye ve Hulûliyye ismiyle andığı gruplara değinmiştir. Bu tasnifte bid'at ehli olarak değerlendirilen İslâm fırkalarının isimleri de yer almıştır. İslâm âlimlerinin ortak görüşü olduğuna işaret edilerek Allah'ın birliği ile ilgili inançları nedeniyle Râfızîler, İsmailîler ve bazı mutasavvıfların tekfirine hüküm verilmiştir. Fırka önderlerini nübüvvet ve hüccet konusunda Hz. Peygamber'le mukayese eden Râfızîler ve Beyânîler, kalbin temizlenmesiyle peygamber düzeyine çıkılabileceğini iddia eden bazı filozoflar ve kendisine vahiy geldiğini ve cennete giderek hurilerle hemhal olduğunu iddia eden bazı sufîler de küfre düşmüştür.[46] Fırkaların uç görüşlerinden hareketle tekfir mekanizmasının işletildiği görülmektedir.

Gümüşhânevî, Ehl-i Sünnet inancının temel niteliklerini tespit ederken insanın yaratılış amacının ve iman anlayışının sınırlarını çizerek işe başlamıştır. Ona göre insanların mecbur oldukları ve ilgilenmeleri gereken husus, ruhlarını cehennemde ebedîyyen kalmaktan kurtaracak ve kullarına sayısız nimetler sunan Allah'ın rahmetine ulaştıracak bir şekilde uğraş vermektir. Bu da ahlâk, iman ve muamelât sisteminin tesisiyle mümkün olabilecektir.[47] İnanç konusunda bilinmesi gerekenler, öncelikle Allah katında vacip, caiz ve muhâl olan şeylerin neler olduğudur. Bu konuların açılımı verilmeden önce imanın tanımlanmasına geçilmiştir. İman etmek kadın, erkek veya peygamber olsun herkese farz olan bir durumdur. Gümüşhânevî, dil ile ikrar kalp ile tasdikten ibaret olarak tanımladığı imanın iki yönüne vurgu yapmıştır. İlki Allah tarafından kalplere tevfik, hidayet ve muhabbetin verilmesidir. Bu yönüyle iman mahluk değildir. Diğeri de imanın dil ile ikrar kalp

45 Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin, *Câmi'ul-mütûn (Ehl-i Sünnet İ'tikadı)*, çev.: Abdulkadir Kabakçı-Fuad Günel, İstanbul 1980, ss. 59-62.

46 *Aynı eser*, ss. 63-66.

47 *Aynı eser*, s. 20.

ile tasdik boyutudur. Bu yönü ile iman kesbîdir, kulun kazanımıyla şekillenir ve mahluktur. İman ile ilgili hususlar Ebû Hanife'nin *el-Vasiyye* ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahru'l-kelâm* isimli kitaplarından alınmıştır. Bu eserlerde kanıt olarak sunulan konuya ilişkin ayet ve hadislere yer verilmiştir.[48]

Gümüşhânevî, Allah'a vacip olan şeyler bahsinde Allah'ın sıfatlarına geniş bir bölüm ayırmıştır. Tenzihî ve subutî sıfatlar şeklinde bir sınıflandırma yaparak *Bahru'l-kelâm*, *Mevâkıf* ve *Mekasıd* isimli eserlerde yer alan bilgilerin tanzim ve sunumunu yapmıştır. Her bir sıfat Ehl-i Sünnet mezhebi perspektifinden ele alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede Eş'arî ve Maturidi ekoller arasındaki farklılıklara değinilmiştir.[49] Allah'a muhal olan hususlar ise sıfatların zıttı ve aksi olan hususlardır. Yüce yaratıcının isim ve sıfatları ezelîdir ve hiçbir sıfatı yaratıkların sıfatlarına benzemez. Allah hakkında caiz olan şeyler konusunda ise her mümkünü yapması, terk etmesi, sevap vermesi, azap etmesi, Ahirette cemâlini göstermesi, peygamber göndermesi, mahlukâtı ıslah etmesi gibi hususlara değinilmiştir. İman konusunda kula verilen akıl ve irade gücü hakkında bilgi verilmiş ve bunlara vurgu yapılmıştır. Küfür ve iman, kulun fiil ve iradesi kapsamında ele alınmıştır.[50]

Gümüşhânevî, Ehl-i Sünnet inancının genel çerçevesi hakkında İmam Maturidi'nin görüşlerine geniş bir yer vermiştir. İnanca taalluk eden konular imanın altı esası çerçevesinde sunulmuştur. İlk önemli nokta bu esaslara inançtır; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kaza ve kadere, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmaktır. Kur'an'ın mahluk olmadığına inanmak, kutsal kitabın her ayetinin özü itibariyle fazilet ve büyüklükte eşit olduğuna inanmak, ancak ayetlerin lafız yani zikir açısından üstünlükleri olduğuna iman etmek, Allah'ın isim ve sı-

48 *Aynı eser*, s. 23.

49 *Aynı eser*, ss. 24-35.

50 *Aynı eser*, ss. 36-39.

fatlarının fazilet ve büyüklükte eşit olduklarına inanmak, Allah'ı gözle görmenin aklen caiz naklen sabit olduğuna iman etmek, evrendeki tüm işlerin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğuna inanmak Ehl-i Sünnet inancının temel özellikleridir.[51] Ehl-i Sünnet inancı içerisinde yer alması gereken diğer bazı konular da şöyledir: sekerât-ı mevt (ölüm sarhoşluğu ya da baygınlığı), kabir azabı, ruhun kabirde cesede dönmesi, kabir işkencesi, itaat ehline kabirde nimet verilmesi, Münker ve Nekir meleklerinin sorgulaması, mizan, amel defteri, havz, sırat, peygamberlerin ve salih kimselerin şefaatte bulunması, cennet ve cehennemin şu anda mevcut olması, Hz. Peygamber'in miracı uyanık iken ruhu ve bedeniyle yapması, kıyamet alâmetleri olarak dabbetu'l-arzın meydana çıkması, Yecüc ve Mecüc'ün dünyaya yayılması, Hz. İsa'nın nüzûlü, Arap yarımadasında güneşin tutulması, Deccal'in çıkması gibi olayların olmasının hak olarak değerlendirilmesi, velilerin kerametlerinin hak olarak telâkkîsi, İblis, Firavun ve Deccal gibi Allah düşmanlarından zuhur eden hallerin ne mucize ne de keramet olduğuna inanmak, hilafet sırasını aynı zamanda fazilet sırası kabul etmek vb.[52]

Gümüşhânevî, *Câmi'ul-mütûn* isimli kitabında ilk olarak Ehl-i Sünnet mezhebinin temel inançlarını ve meselelere yaklaşım tarzlarını ortaya koymuştur. Bu bağlamda –kendisinin de ifade ettiği gibi- Ebû Hanife, Eş'arî, Maturidi, Nesefî gibi İslâm âlimlerinin görüşlerinden yararlanmıştır. Bid'at ve sapıklık fırkaları olarak değerlendirdiği mezheplerin sınıflandırmasını yaparken de Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinin tasnif sistemini benimsemiş ve tatbik etmiştir.

2.2.2. es-Sunkurî Tercümesi: *Zübdetü'l-Akâid* ve Ağaç Modeli

Hasan b. Ömer es-Sunkurî, Nakşibendî tarikatının Hâlidiyye koluna bağlı bir âlimdir. *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid* isimli eserini,

51 *Aynı eser*, ss. 40-42.

52 *Aynı eser*, ss. 44-52.

kendi anlatımına göre Gümüşhânevî'nin *Netâyicü'l-i'tikâd* isimli Arapça eserinin bazı kelam ve fırak kitaplarından yapılan ilave tercümelerle birlikte yeni bir eser haline getirilmesi olarak takdim etmiştir. Ayrıca eserin oluşturulmasında *el-Milel ve'n-nihâl*, *Şerhi mevâkıf* ve *Şerhi makasıd* adlı kitaplardan yararlanılmıştır. Bu kitabın yazılış amacının nâciye fırkasının itikâdını dalâlet fırkalarının itikâdından ayıran nitelikleri tespit etmeye yönelik olduğunu açıklamıştır.[53]

es-Sunkurî, İslâm fırkalarını usûllleri çerçevesinde sekiz ana fırkaya ayırır ve alt kollarıyla birlikte hadiste belirtilen 73 sayısına ulaştırır. Sekiz ana fırka Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Cebriyye, Neccâriyye, Müşebbihe ve Nâciyye'dir. Bu tasnif sistemi, Osmanlı medreselerinde uzun bir süre takip edilen Eş'arî makâlât ve fırak geleneğinin benimsediği ve yaygınlaştırdığı bir metottur. Müellif, tasnif yöntemini belirlerken merkeze aldığı yetmiş üç fırka ve fırkalaşma ile ilgili hadisi nakletmiştir. *"Beni İsrail yetmiş iki millete ayrıldı. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Biri hariç diğerleri ateştedir."* Cennete gireceklerin kim olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber *'ben ve ashabımın yolu üzerinde olanlardır'*, demiştir." Müellif, hadis metninde yer alan ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair haberleri yorumlarken sayının yetmişten fazla olması ihtimaline değinmiş ve zikredilen sayının kesretten kinâye olabileceği yorumunu yapmıştır.[54]

es-Sunkurî'nin fırkaları tasnif sisteminde, "Ağaç modeli" dikkat çeker ve geliştirilen metoda özgünlük kazandırır. Ağaç şekliyle anlam kazandırılmaya çalışan bu resme, **"haza heyetü'l-kalp"** (kalbin şekli) ve **"şeceretu'l-iman"** (iman ağacı) adı verilmiştir. Şekillendirmede ortada ağacın gövdesi, kenarlarda ise kalp şeklinde iki sarmal yer almaktadır. Her iki ana kolda birçok yaprak bulunmaktadır. İman ağacının sağ kısmı imanın yetmiş dokuz

53 Hacı Hasan b. Ömer es-Sunkurî, *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid*, İstanbul 1281/1865, ss. 2-3.

54 *Aynı eser*, s. 20.

şubesini temsil etmektedir. Burada inanç açısından yapılması gerekli olan emirler bulunmaktadır. Ağacın sol tarafındaki kısım ise iman konusunda terki gerekli olan yetmiş dokuz nehyi temsil etmektedir. Sağ tarafta belirtilmiş olan emirler ve ahlâk-ı hamide (övülen ahlâk) denilen hususlar, inanan insanları kurtuluşa götürecek olan niteliklerdir. Ehl-i Sünnet inancının temel unsurları ve ahlâkî nitelikleri başlıklar halinde yapraklara yazılmıştır. Bunlar din ve ilmi öğrenmek, kelime-i şehâdet getirmek, farz ve nafile namazı kılmak, zekat ve sadaka vermek, farz ve nafile hac yapmak, oruç tutmak, ilmihâli öğrenmek, büyüklere tazim göstermek, Kur'an okumak, akrabayı ziyaret etmek, acizlere yardım etmek, cihat etmek, tevekkül etmek, iş ve ibadetini halis yapmak, insanları hayra sevketmek, dinî işleri yapmaya gayret etmek, hayır amellere gıpta etmek, helal yemek, nimete şükretmek, ahireti düşünmek, havf ve reca (korku ile ümit) arasında bulunmak, rızayı gözetmek ve cehaleti gidermek[55] gibi inanç alanına dair konular ve ahlâkî özelliklerdir.

Ağacın sol ana dalı üzerindeki yapraklarda yazılı olan yasaklı konulardan bazıları ise şu şekildedir: Şer'e muhalif gazabı terk etmek, nifakı terk etmek, dünya sevgisini terketmek, tevbeyi tehir etmemek, felsefe ilmiyle uğraşmamak, tamahı terk etmek, inadı terk etmek, sihri terk etmek, zinayı terk etmek, hırsızlığı bırakmak, gelişigüzel ve boş konuşmayı terk etmek, haset etmemek. Ağacın gövdesine bakıldığında iman ve İslâm kavramlarıyla ilgili tanımlama ve değerlendirmelerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Gövdedeki yapraklarda yer alan temel nitelikler hakkı açıklamada gayretli olmak, işlerinde hoşgörüyü esas almak, kendini haramdan sakındırma gibi konulardır. Gövdenin solundaki yapraklarda ise cimriliği terk etmek, serkeşliği terk etmek, sonu olmayan arzuları terk etmek, hırsı terk etmek, kötü düşünmeyi terk etmek, gafleti terk etmek[56] gibi olumsuz niteliklerden arınmayı hedefleyen

55 *Aynı eser*, s. 18.

56 *Aynı eser*, s. 18.

yasaklar yer almaktadır.

es-Sunkurî, "iman ağacı"nın gövdesini, dallarını, yapraklarını bezedikten ve burada yer alan kaidelerin cennete ve ebedî saadete götürdüğünü söyledikten sonra **"şecereyi nirân"**ı (cehennem ağacını) tanımlamıştır. Bu tablonun yan taraflarında kitâbeyi andıran iki bölüm yer almaktadır. Bu bölümlerde Ehl-i Sünnet dışında yer alan ve cehennemlik olarak nitelendirilen yetmiş iki fırkanın isimleri bulunmaktadır. Her alt fırkanın başına "şeytan" ifadesi konulmuştur. Mu'tezile'den Şeytan-ı Vâsılıyye, Şeytan-ı Amrıyye, Şeytan-ı Hüzeyliyye, Şeytan-ı Nazzâmiyye, Şîa'dan Şeytan-ı Sebeiyye, Şeytan-ı Kâmiliyye, Havâric'ten Şeytan-ı Muhakkime, Şeytan-ı Ezârıka, Müşebbihe'den Şeytan-ı Haşeviyye gibi isimlendirmeler[57] katı, reddedici ve dışlayıcı bir bakış açısını göstermektedir.

es-Sunkurî, Gümüşhânevî'nin eserinden yararlanarak yapmış olduğu tasnifte ilk olarak fırkayı nâciye (kurtuluşa eren fırka) üzerinde durmuştur. Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat olan bu grup Maturidilik ve Eş'arilik olarak ikiye ayrılmaktadır. Her iki ekolün lideri hakkında kısa bilgi verilmiştir. İnanç düzleminde bu iki ekole mensup olanlar, kurtuluşa eren grup olma özelliğini kazanmıştır.[58] Ehl-i Sünnet çerçevesi içerisinde ameldeki dört mezhepden de söz edilmiştir. Hanefîlik, Maturidi ekolü ile düşünce ve görüş birlikteliği olan fıkhî mezheptir. Diğer üç mezhep Hanbelîlik, Mâlikîlik, Şafiîlik ise Eş'arî düşünceyi benimsemektedir. İki düşünce ekolü arasında on üç meselede farklılık vardır. İnanç ve beyan yelpazelerinde bid'at ve dalâlete nispet edilebilecek herhangi bir mesele yoktur.[59] Ehl-i Sünnetin nitelikleri arasında İslâm dairesinde olanları tekfir etmemek sayılmıştır. Ama ictihadî meseleleri ve zarurat-ı diniyye olarak adlandırılan dinin aslî unsurlarını inkâr edenin küfründe kuşku olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca fâcir

57 *Aynı eser*, s. 19.
58 *Aynı eser*, s. 21.
59 *Aynı eser*, s. 22.

ve iyi olan herkesin ardında namaz kılınabileceği de[60] özellikle belirtilmiştir.

es-Sunkurî, Ehl-i Sünnet'in ekolleri ve inanç esasları hakkında bilgi verdikten sonra Mu'tezile bahsine geçmiştir. Vâsıl'ın ayrılış öyküsü, ekolün isimlendirilmesi meselesi ve mezhebin belli başlı görüşleri ilk etapta aktarılmıştır. Ekolün yirmi fırkaya ayrıldığı ve her bir alt fırkanın diğerini küfre düşmekle itham ettiği ifade edilmiştir. Fırka isimleri ve tasnif modeli, Eş'arî makâlât geleneğine ait eserlerden yararlanılarak ortaya konmaya çalışılmıştır.[61] Mu'tezile'den sonra Şîa'ya geçilmiş ve üç ana grup altında alt kolların isimleri ve farklılaştıkları görüşler irdelenmiştir. Daha sonra sırasıyla Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe fırkaları ele alınmıştır.[62] Her ana fırkanın alt kolları, diğer oluşumlardan ayrılan görüş ve tutumları belirtilerek tanımlanmıştır. Kimi kulların fiillerin Allah'a nispet etmekle, kimi kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu iddia etmekle, kimi Allah'ın yarattığı bir işten pişman olup geri dönebileceğine iddia etmekle, kimi Cebrail'i Hz. Ali'ye getireceği vahyi yanlışlıkla Hz. Peygamber'e götürdüğüne inanmakla farklılaşmış ve mezhep olma hüviyetini kazanmıştır.

es-Sunkurî, İslâm felsefecilerinden öte dünyada haşrın cismanî olmadığını savunanların, Meşşaî (Aristotelesci) ve İşrakî (Platoncu) felsefe ekollerine mensup olanların küfre düştüğü iddiasındadır. O, İslâm milletinden uzak olan Dehriyye, Ashabu Anasır, Veseniyye, Zerdüştiyye, Keyumersiyye, Zevrâniyye, Manutiiyye, Mezdekiyye, Yahudiler ve Hristiyanların öğretilerini[63] de eleştirel çerçevede değerlendirir.

es-Sunkurî, Eş'arî ve Maturidi fırak geleneğğinin model eserlerinde olduğu gibi, tasavvufî akımları da sınıflandırır. Fahreddin er-Razî ve metodunu benimseyenler, bid'at ehli olarak gördükleri

60 *Aynı eser*, s. 6.
61 *Aynı eser*, ss. 38-51.
62 *Aynı eser*, ss. 52-68.
63 *Aynı eser*, s. 6-7.

İslâm fırkalarından başka mutasavvıfları da tasnife tabi tutmuşlardı. Ancak bid'at fırkalarının tasnifinde bu geleneğin takipçisi olan müellif, sufî grupların tasnifi ve isimlendirilmesinde Ömer en-Nesefî'nin modelini[64] izlemiştir.

Mutasavvıf grupların bazılarının dalâlete düştüklerini söyleyen es-Sunkurî, onları on iki fırkaya ayırmıştır. Bu fırkaların isimleri Evliyâiyye, Hûbbiyye, Şemrâhiyye, İbâhiyye, Hâliyye, Hulûliyye, Vakıfâ, Mütecâhiliyye, Mütekâsiliyye, İlhâmiyye, Hûriyye ve Fırka-i mustakîmdir. Bu on iki fırkadan bir tanesi şer'î şerife bağlanıp kurtuluşa ermişken diğerleri dalâlete düşmüştür. Bu gruplar arasında salik (bu yola giren) velâyet derecesine ulaştığında ondan tüm şer'i tekliflerin düştüğünü iddia edenler, evliyânın derecesinin enbiyâdan yüksek olduğunu söyleyenler, haramı helal helali haram kılanlar, raks etmenin ve çalgı çalmanın helâl olduğunu söyleyenler, güzel kadına ve oğlana bakmanın sevap olduğunu iddia edenler, güzellerle hâl olup raksedince "bu hâl bize haktan gelmiştir, canımız ve bedenimiz feda olsun" diyenler, riyadan korktuğumuz için salihlerin giysilerini bırakıp fasıkların elbisesini giydiklerini söyleyenler ve böylece tüm yaşamlarını dalâlete sarf edenler bulunmaktadır. Bu grupların hepsinin bid'at ve dalâlete düştükleri[65] söylenmiştir.

es-Sunkurî'nin tasnif sisteminde, kurtuluşa eren ve cennetlik olmayı hak edenler ise "Fırka-i mustakîm" olarak isimlendirilen dosdoğru yol üzere olan gruptur. Bunlar dinî anlayışlarında ve dünyevî hayatlarında Kur'an ve hadise göre hareket ederler. Şer'i ilkelere bağlı kalmayı şiar edinirler. Bunlar evliya zümresidir ki müellifin ifadesiyle "tarikatı Muhammediyye ile salik ve ilmî hakikate malik huzuru ilahide hâlık" olmuşlardır.[66]

Fırkalarla ilgili genel bilgi verilirken Müslüman toplumun ayrılışında etkili olan sebepler, imamet meselesinin esası, ilk tartışı-

64 Ömer en-Nesefî, *Risâle fi beyâni'l-firaki'd-dâlle mine'l-mutasavvife*, vr. 91b-93a.

65 es-Sunkurî, *Zübdetü'l-akâid*, s. 13.

66 *Aynı eser*, s. 13.

lan netâmeli konular, halifeler döneminde yaşanan dinî ve siyasî ayrışmalar ve fırkalaşma süreci ile ilgili olarak Gümüşhânevî'nin *Camiu'l-usûl* isimli kitabı tavsiye edilmiştir.[67]

Gümüşhânevî'nin *Netâyicü'l-i'tikâd* isimli eserinin genişletilmiş bir tercümesi olarak es-Sunkurî tarafından telif edilen *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid* isimli kitap, tasnif modeli olarak bid'at mezheplerini ele alırken Eş'arî makâlât geleneğini, sufî akımları sınıflandırıken Maturidi makâlât geleneğini örnek almıştır. Ana fırkalara ayrılma, alt kolların isimlendirilmesi ve mezhep görüşlerinin aktarımı model alınan eserlerle büyük benzerlikler taşımaktadır. Farklı olarak mezheplerin tasnif sisteminde iman ve küfür ağacı şeklinde "ağaç modeli" diye adlandırabileceğimiz bir tarzın kullanılması özgün bir girişim olarak değerlendirilebilir.

2.3. Ahmed Feyzi Çorumî'nin Tasnif Metodu

Ahmed Feyzi b. Ali Arif el-Çorumî Leblebici-zâde,[68] Mezhepler Tarihi açısından önem arz eden *el-Feyz'ür-Rabbanî* isimli eserini Şîa'ya ve *Hüsniye* isimli eserde yer alan Şiî görüşlere karşı cevap amacıyla yazmıştır. Bu eseri, kendi ifadesiyle halkın anlayabilmesi maksadıyla Türkçe olarak telif etmiştir.

Ahmed Feyzi, eserinde ilk olarak *Hüsniye* adlı eserde yer alan "kurtuluşa eren fırka" konseptini çürütmeye çalışır. Çünkü eserde, Şiî düşünceye uygun bir biçimde Ehl-i beyt merkezli bir kurtuluş fırkası öngörülmüştür. Bununla ilgili aktarılan hadis şu şekil-

---

67 *Aynı eser*, ss. 11-15.

68 Ahmed Feyzi b. Ali Arif el-Çorumî Leblebici-zâde (1327/1909), müderrislik yapmış ve Şer'iyye mahkemelerinde çalışmış bir Osmanlı alimidir. Nakşibendiyye tarikatının Halidiye koluna mensuptur. Ahmed Feyzi, *el-Feyz'ür-Rabbanî* isimli eserini, Şiî İmamî alimlerden Ebu'l-Futuh er-Razî'nin (552/1157) kaleme aldığı *Hüsniye* isimli eserdeki Şiî anlayışa karşı yazmıştır. Kelâm, Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf gibi birçok alanda Arapça ve Türkçe eserleri bulunmaktadır. *Ehâdis-i mevzuât, Redd-i bâtıl, Risâle-i müntehebât, Şerh-i kâfiye* bu eserlerden bazılarıdır. Daha geniş bilgi için bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, Beyrut 1990, c. V, s. 195; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 250.

dedir: *"Ümmetim benden sonra yetmiş üç fırkaya ayrılacak. O fırkalardan biri Nâciye'dir, geri kalanı cehennemdedir."* Ya Rasulallah fırka-i nâciye kimlerdir? Sorusuna verilen cevap ise şöyledir: *"Benim ve Ehl-i beytimin yolunda olanlardır."* Hz. Peygamber sonra da şöyle buyurdular: *"Ehl-i beytimin hali Nuh'un gemisinin hali gibidir. Kim gemiye binerse kurtulur. Kim ona muhalafet ederse boğulur."*[69] Ahmed Feyzi, *Hüsniye*'de yer alan bu anlayışı yanlış görmüş ve "yetmiş üç fırka" hadisinin bu varyantını eleştirmiştir. Ahmed Feyzi, yetmiş üç fırka hadisinin Teftâzânî'nin *Şerhul-makasıd* ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'da beyan ettiği diğer meşhur varyantına yer vermiştir. Hadiste yer alan "benim ve ashabımın yolu" üzerine olmak ifadesinde kastedilenin Ehl-i Sünnet olduğunu kanıtlama konusunda yoğun çaba sarfetmiştir.[70] Ahmed Feyzi, bu hadise uygun olarak fırkaları Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe olmak üzere yedi grupta tasnif etmiştir.[71] Bu yedi ana fırkanın alt kollarının sayısını verirse de, bazılarının isimlerini zikretmiştir. Ehl-i sünnetle birlikte bu sayı 73'e ulaşmaktadır. Sayı, isimlendirme ve görüşlerin aktarım metodu nedeniyle bu usûl, Eş'arî makâlât ve fırak geleneğini izleyen bir tasnif sistemidir.

Ahmed Feyzi, *Hüsniye* müellifinin ve Şiî grubun Ehl-i beytin adını istismar ettiklerini, beyanda bulundukları sevgide samimi olmadıklarını ve inançlarının onlarla örtüşmediğini ifade etmiştir. Naklettikleri hadiste yer alan *"Ehl-i beytin yolunu sürdürenler"* söyleminin samimiyetine inanmaz. Kaldı ki Ehl-i beyt kavramı, 16 kişiyle sınırlandırılamaz. O, kurtuluşa eren fırka ile ilgili bir ölçü ortaya koyar ki sadece buna uyan Ehl-i Sünnet'tir. Bu kriter, Kur'an'a uymak ve sahabe yoluyla nakledilen Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmaktır. Ahmed Feyzi Çorumî, *Hüsniye* adlı eserde

---

69 *Tam Hakiki Hüsniye*, haz.: Hasan Ayyıldız, İstanbul, ss. 60-61.

70 Ahmed Feyzi b. Ali Arif Çorûmî, *Feyzu'r-Rabbanî fi reddi batılı İranî*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, no: 3931, vr. 220b-224a.

71 Sayın Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'ür-Rabbanî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'î Akidesine Tenkidleri*, İstanbul 2000, ss. 236-237.

ifadesini bulan "doğru yolun sadece Ehl-i beytin yolu olduğu" değerlendirmesine, "Ehl-i beytin temiz inançlarının ve dosdoğru yollarının sapık ve dalâlet ehli olanlardan uzak olduğunu" söyleyerek karşılık verir. Sahabe yolunun takipçisi olarak da Ehl-i Sünnet'i gösterir.[72] Ahmed Feyzi Çorumî, Ehl-i Sünnet fırkalarından Eş'arîlik ve Maturidilik arasında cereyan eden anlaşmazlığın inanç esaslarıyla ilgili olmadığını, literal bir farklılık olduğunu düşünür. Dört fıkhî mezhebin de aralarında itikâdî açıdan fark olmadığını belirtir. Herkesin mensup olduğu mezhebe uygun bir şekilde amel etmesi gerektiğini söyler. Her mezhebin hak olma ya da hata yapma ihtimali vardır ve her mezhep mensubu bu kritere göre davranmalıdır.[73]

Ahmed Feyzi, özellikle Şîa'dan söz ederken Ehl-i Sünnet'in imamet ve hilafet anlayışı üzerinde durmuş ve hakikat üzere olduklarını ifade etmiştir. O, hilafetteki fazilet sırasını Ehl-i Sünnet gibi ele alır ve bu konudaki naklî deliller üzerinde durur. Şîa'nın propaganda yaptığı şekliyle, üç halifeye zalim ve gasıb olarak bakılmasını eleştirir. Her birinin ne şekilde hilafete geldiğini ayrıntılı bir şekilde verir. Bazan zayıf rivayetlerle konuyu güçlendirmeye çalışır. Ehl-i beyt adına diğer sahabeye dil uzatılmasına karşı durur.[74]

Klasik dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığından kaynaklanan ve geleneksel hale gelen bir söylemle, Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler bid'atçi ve sapkınlığa düşmüş fırkalar olarak tanımlanmıştır. Ahmed Feyzi Çorumî de, Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalar için ehl-i bid'at, fıraḳ-ı dâlle, melâhide, ehl-i batıl ve ehl-i dalâlet ifadelerini kullanmıştır.

Müellifin ilk ele aldığı bid'at mezhebi Mu'tezile'dir. Mu'tezile ismi ile ilgili nakledilen meşhur öyküyü aktarır ve bu düşüncede İsrailiyâta özgü fikirlerin yer aldığını iddia eder. Kaderiyye ile il-

72 Ahmed Feyzi Çorûmî, *Feyzu'r-Rabbanî fi reddi batılı İranî*, vr. 221a.

73 *Aynı eser*, vr. 224b-225a.

74 Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'ür-Rabbanî'si*, s. 257.

gili nakledilen hadislere de değinir. Ekol bilginlerinin sıfatlar, kulların fiilleri ve rüyetullah konusundaki görüşlerini eleştirir. Zemahşerî'nin *Keşşaf* isimli eserini okumamayı öğütleyen ve bundan sakındıran Ehl-i Sünnet ulemâsını örnek alarak Mu'tezile'nin izlenmemesi gerektiğini söyler. Bağdâdî'nin iddiasında olduğu gibi 20 (yirmi) fırkadan Nazzâmiyye'nin imamete dair görüşleri nedeniyle Şîa'ya meylettiğini ifade eder. Ekolün diğer alt kollarının isimlerini vermez.[75]

Ahmed Feyzi Çorumî'nin Hâricîlikle ilgili verdiği bilgiler eksiktir. Hz. Ali ile Hâricîler arasında geçen mücadeleye kısaca değinir. Bu fırkanın Harura'da toplanmaları ve Nehrevân savaşındaki hezimetler hakkında bilgi verir. Ancak zaman içerisinde tekrar toparlandıkları ve yedi ana fırkaya ayrıldıkları anlatılmıştır.[76]

Ahmed Feyzi Çorumî, eserin yazılış amacına uygun olarak Şîa'da yoğunlaşmış ve tevhit, nübüvvet, kaza-kader, hilafet-imamet, sahabe, Ehl-i beyt ve sahabeye lanet meselelerinde eleştiriler yöneltmiştir. İmamet konusuna odaklanırken İslâm tarihindeki ilk ihtilaf konularından olan Kırtas hadisesine değinir. *Hüsniye* yazarının Hz. Peygamber'in vasiyette bulunmasına Hz. Ömer'in engel olduğu iddiasını doğru bulmaz. Sonrasında Üsâme ordusunun durumunun problem teşkil ettiğini söyler. Fedek arazisinin durumunun ilk ihtilaflı konulardan olduğunu söyleyerek *Hüsniye*'de ifade edilen Fedek'in gelirinin Hz. Fatıma'nın olduğu görüşü eleştirir. Bu konuda "Peygamberlerin miras bırakmayacağı" doğrultusundaki hadisi delil gösterir. Fedek arazisinin Hz.Fatıma'ya hibe edildiği ile ilgili hadisi mevzu olarak değerlendirir. Konuyu detaylı bir şekilde irdeleyen Çorumî, Razî'nin *Tefsiru'l-kebir* adlı eserinden alıntılarda bulunur.[77] İmamın nasbını Allah'a vacip gören Şîa'yı eleştiren Çorumî, Ehl-i Sünnet'i bu konuda tutarlı görür. İmamda aranan şartlara değinir ve bu konu-

75 *Aynı eser*, ss. 237-240.

76 Ahmed Feyzi, *Feyzu'r-Rabbanî fi reddi batılı İranî*, vr. 186b, 203b.

77 Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'ür-Rabbanî'si*, ss. 134-142.

daki Şiî görüşleri eleştirir, özellikle masumiyet koşulunu doğru bulmaz.[78]

Ahmed Feyzi, Şîa'nın Hz. Ali zamanında doğduğu ve fırkanın ilk önemli şahsının Abdullah b. Sebe olduğu görüşündedir. Ona göre Ravâfız'ın görüşleri Şîa ve Mu'tezile'nin düşüncelerinin bir karışımıdır. Genel olarak Şîa şemsiyesi altında Gulat-ı Şîa, Zeydiyye ve İmâmiyye olarak üç gruptan söz eder. Bu tasnifi Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* adlı eserinden almıştır. Gulat-ı Şîa, onsekiz alt kolla ayrılmış ve tenâsuh, hulûl gibi görüşleri savunmuştur. En önemlileri olarak sunduğu İsmâiliyye ile ilgili *Hüsniye* kitabında yer alan takiyye, hile ve aldatma usûllerini aktarır. Bâtıniyye ile ilgili bilgiler Gazalî'nin *Fedaihu'l-Bâtıniyye*'de yer alanlarla örtüşür. Zeydiyye hakkında fazla bir bilgi vermez. İmâmiyye hakkında ise tekfire düştükleri noktaları ifade eder. Bu konuda Fahreddin er-Razî'nin *Muhassal* isimli eserini kaynak gösterir.[79] Yararlandığı kaynaklar arasında Ramazan Efendi'nin *Akâidu'n-Nesefî* ve Hâdimî'nin *Tarikat-ı Muhammediye Şerhi* isimli eserleri de yer almaktadır.[80]

Ahmed Feyzi Çorumî, Mürcie'nin beş kola, Neccâriyye'nin de üç gruba ayrıldığını söyler ama isimlerini zikretmez. Cebriyye ve Müşebbihe akımlarına yönelik eleştirilerde bulunur. Tekfir konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediği dikkat çeker. Dalâlet fırkaları için tekfirleri gerekir demez ama tekfir olunurlar[81] ifadesini kullanır.

Ahmed Feyzi Çorumî tasnifinde, Eş'ari makalat ve fırak geleneğini model olarak seçerken 73 (yetmiş üç) fırka hadisine merkezî bir rol vermiş ve bu doğrultuda Ehl-i Sünnet'e özel bir konum tahsis etmiştir. Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepleri bid'atçi ve sapkınlığa düşmüş fırkalar olarak tanımlamıştır. Eserin yazılış ama-

78 Ahmed Feyzi, *Feyzu'r-Rabbanî fi reddi batılı İranî*, vr. 180b-181a.

79 Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'ür-Rabbanî'si*, ss. 245-249.

80 *Aynı eser*, s. 53.

81 *Aynı eser*, ss. 251-253.

cına uygun olarak Şîa mezhebinin Ehl-i beyt anlayışını tenkit etmiş, hilafet meselesinden dolayı sahabeye dil uzatmalarına razı olmamış ve masumiyete dayalı imamet anlayışını sorgulamıştır. Müellif, Ehl-i Sünnet'i doğrulama adına hadislerden ve tahkikine gerek duymaksızın anonim rivayetlerden azâmi ölçüde yararlanmıştır.

3. İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİNİN DERS OLUŞ SÜRECİ

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde "İslâm Mezhepleri Tarihi" çalışmalarında izlenen usûl ve bu usûlün teşekkülüne etki eden ortam önemli görünmektedir. Çünkü bu süreç Cumhuriyet döneminde şekillenecek olan metodolojinin arkaplanını teşkil etmektedir. Bu anlamda Tanzimat sonrası dönemdeki gelişmelerin sahanın kaynaklarını değerlendirme kriterlerine ve alanın metodolojisinin değişimine yaptığı etki ve katkının belirlenmesi gereği vardır.

3.1. "Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi" ve "Tarih-i Edyân ve Mezâhib" Dersleri

İslâm Mezhepler Tarihi, İlmü'l-Makâlât, İlmü Makâlâti'l-Fırak, Milel-Nihâl isimleriyle erken dönemde ortaya çıkan İslâmî ilimlerden olmasına rağmen asırlarca ihmal edilmiştir. Mezheplerle ilgili konuların özellikle Osmanlı döneminde telif edilmiş olan Kelâm kitapları içerisinde ya da risâleler şeklinde gündeme gelebildiğini önceki bölümlerde ifade etmiştik. II. Meşrutiyet sonrası dönem ise "İslâm Mezhepler Tarihi" alanı ile ilgili önemli gelişmelerin yaşandığı bir süreç olmuştur. Çünkü bu ilmî disiplin, II. Meşrutiyet'ten sonra müstakil bir bilim olma hüviyetini kazanmıştır. Bu başlık altında, önemine binaen alanın ders programlarına geçiş serüveni hakkında bilgi vermek istiyoruz.

İslâm Mezhepleri Tarihi, müstakil bir ilim olma yolunda Os-

manlı'nın son döneminde önemli mesafeler katetmiştir. 1325/1909'da Fatih'te Tabhâne Medresesi 10. sınıf programında, -Şehristânî'nin aynı adı taşıyan eserinden mülhem olsa gerek- **Milel ve Nihâl** dersi yer almıştır. Yine onuncu sene ders programında **Muhtasar Fasl** ve **Tuhfe-i İsnâ Aşeriyye** derslerine yer verilmiştir. Bu derslerin haftada kaç saat okutulacaklarına dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.[82] 26 Şubat 1910 yılında *Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi* yayınlanmış ve Ağustos 1911'de de Eşrefzâde Muhammed Şevketî, medreselerin ıslahı yönünde bir program hazırlayarak bazı ders tekliflerinde bulunmuştur. Onun *Medâris-i İlmiye Islahat Programı* çerçevesinde, Âliye'nin yani yüksek kısmın birinci şubesinde Kelâm bölümü altında önerdiği derslerden biri de **Tarih-i Edyân (Milel ve Nihâl)** dersleridir. Diğer dersler ise Kelâm ve Felsefe-i Din programlarıdır.[83]

1329/1913'de, imam ve hatip yetiştirme amacıyla Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ açılmıştır. Bu kurum, Medresetü'l-Vâizîn ile birleştirilerek Medresetü'l-İrşad adı altında Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'ye bağlanmıştır. Bu okulun Vaizlik şubesindeki derslerden biri de **Mezâhib-i İslâmiye ve Turuk-ı Âliye** ismini taşımaktadır.[84] Bu süreçte Şeyhülislâm Haydarî-zâde ibrahim Efendi, Medresetü'l-Vaizin'de Tûrûk ve Mezâhib-i İslâmiyye dersleri muallimliğine tayin olunmuştur. *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi* isimli eseri bu süreçte yazılan önemli eserlerden biridir ve sonraki dönemde bu alanın metodolojisinin şekillenmesi sürecine katkıda bulunmuştur.

---

82 Ergin, *Türk Maarifi Tarihi*, s. 122; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Ankara 2002, s. 109.

83 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 237, 240; Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ankara 1996, s. 342.

84 Bu bölümde okutulan diğer dersler de şunlardır: Tefsir-i Şerif, Hadis-i Şerif, İlm-i Kelâm, İlm-i Fıkıh, İlm-i Usûl-i Fıkıh, Feraiz, Ahkâm-ı Evkâf, Mezâhib-i İslâmiyye ve Turuk-ı Âliye, Edyân, İlm-i Ahlâk, Siyer-i Nebî ve Tarih-i İslâm, Edebiyat-ı Türkiye ve İnşâ, Edebiyat-ı Fârisiye, Tarih-i Felsefe, İlm-i İctimâ, Hıfzı's-sıhha, Hitabet ve Mev'iza bk. *Ceride-i İlmiye*, sene: 5, sayı: 51, Rebiülevvel 1338, ss. 1639-1641.

18 Eylül 1330/1914 tarihinde çıkarılan 24 maddelik nizamnâme ile Dâru'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi açılmıştır. 1333/1917'de ıslah edilerek uygulamaya konan ders programında "Medresetü'l-mutehassisîn"/ihtisas bölümünün Kelâm ve Tasavvuf şubesinde **Tarih-i Edyân ve Mezâhib/Dinler ve Mezhepler Tarihi (Mukayeseli)** isimli bir derse yer verilmiştir. Bu ders 1. ve 2. sınıfta haftalık ikişer saat okunmaktaydı.[85] *Ceride-i İlmiye*'de ise bu dersin haftada üç saate yayıldığı bilgisi yer almış ve dersin hocası olarak Mahmud Esad Efendi'nin ismi zikredilmiştir.[86]

Osmanlı'nın son döneminde, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi* ve *Tarih-i Edyân ve Mezâhib* derslerinin programlarda yer bulması, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini açısından uzun bir aradan sonra tekrar müstakil bir bilim olma yolunda umut verici bir başlangıç olmuştur. Ancak derslerin birinin "Dinler Tarihi", diğerinin de "Tasavvuf" bilim dalı ile birlikte verildiği dikkat çekmektedir.

İslâm Mezhepleri Tarihi alanının resmî bir nitelik kazanma sürecini verdikten sonra Mezhepler Tarihi derslerinin ilk hocaları olan Haydarî-zâde İbrahim Efendi'nin ve Mahmud Esad'ın usûlüne değinmek istiyoruz.

3.2. Ders Hocası: Haydarî-zâde ibrahim Efendi ve Usûlü

Haydarî-zâde İbrahim Efendi (1933), eğitim ve bürokraside Şeyhülislâmlık, müderrislik, hâkimlik, mahkeme başkanlığı, naiblik, müddedi umum muavinliği, müdürlük, şer'iyye memurluğu, muallimlik ve kadılık gibi görevler almış, bürokrasi ve siyaset alanında deneyimi olan bir ilim adamıdır.[87] O, yaşadığı çağın olum-

85 *İlmiye Salnamesi*, Matbaay-ı Amire, İstanbul 1334, s. 667; Ergin, *Türk Maarifi Tarihi*, s. 165.

86 *Ceride-i İlmiye*, sene: 2, sayı: 15, Ramazan 1333, s. 143.

87 Haydarî-zâde İbrahim Efendi (1933), Musul'un Erbil kazasında doğmuştur. Dinî eğitimini Erbil medresesinde yapmış ve özel derslerle icazet almıştır. Haydarî-zâde, aynı zamanda 25 Ağustos 1918'de kurulan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye kurumunda Arapkirli Hüseyin Avni, Ahmet Cevdet Efendi, Şevketî, Muhammed Hamdi, Şeyh Beşir, Şeyh Bedreddin, Mustafa Tevfik ve

suzluklarını yorumlayan ve çözüm önerileri getiren biridir. Osmanlı'nın geri kalış sebeplerini, dinin emretmiş olduğu ahlâkî, siyasî ve içtimaî erdemlerinden uzak kalmaya bağlamıştır. Bununla ilişkili olarak bu değerlerden haberi olmayan bazı devletlerin muhtelif sebepler icat ederek devletin iç işlerine karıştığını iddia eder. Ona göre bu devletler, Müslüman olmayan unsurları Osmanlı'dan uzaklaştırmayı başarmış ve devletin ve kurumlarının bu duruma gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Haydarî-zâde, İslâm dininin akla vurgu yaptığını ve ilme değer verdiğini söylemiştir. Kur'an'da yer alan ilim, irfan ve araştırma emri doğrultusunda mevcut ilim ve sanatları bilmek, ticaret ve ziraatı öğrenmek ve düşmanın kuvvetiyle donanmak gereğine işaret etmiştir.[88]

Haydarî-zâde'nin çalışmamız açısından değeri ise, 23 Ekim 1332/1916'da Medresetü'l-Vaizin'de *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye tarihi (Tûrûk ve Mezâhib-i İslâmiyye)* dersi hocalığına getirilmesi ve bu isimle bir kitap telif etmiş olmasıdır.[89] Ders notları niteliğinde olan *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi* kitabı, 1338/1922 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Müellif, eserde Mezhepler Tarihi alanına ilişkin metodik bilgiler vermiş ve klasik dönemde ortaya çıkan fırkaları ele almıştır. Aşağıdaki başlıkta eserini merkeze alarak mezhepleri tahkik etme ve değerlendirmede takip ettiği sistemi tespit etmeye çalışacağız.

Bediüzzaman Said Efendi gibi zamanın önemli din ve düşünce adamlarıyla birlikte üyelik görevini yürütmüştür. Şeyhülislâm olduktan sonra bu görevi bırakmıştır. Şeyhülislâmlık görevine birkaç kez gelip gitmiştir. Dört görevin toplam süresi 9 ay 20 gün sürmüştür. "Ümmül-havadis" unvanıyla anılan Haydarî-zâde, Saltanat'ın kaldırılmasından sonra Irak'a gitmiş ve Bağdat'ta ya da Medine'de ölmüştür. Daha geniş bilgi için bk. *Cerîde-i ilmiye*, sayı: 44, s. 1284; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, ss. 252-253; Mehmet İpşirli-Kemal Beydilli, "Haydarî-zâde İbrahim Efendi", *DİA*, İstanbul 2000, c. 21, ss. 297-298; Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul 1998, ss. 90-91, ss. 180-181.

88 Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, ss. 182-183.

89 İpşirli-Beydilli, "Haydarî-zâde İbrahim Efendi", c. 21, ss. 297-298; Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, ss. 180-181.

3.2.1. Tasnif Sistemi

Haydarî-zâde İbrahim Efendi, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye* isimli eserinde genel anlamda itikâdî ve fıkhî mezheplerin ortaya çıkış sebepleri, nübüvvet ve bid'at konularını ele almıştır. Osmanlı'nın kriz döneminde yazılması nedeniyle mezhepsel ayrılıkların bu tür zamanlardaki sakıncalarına temas edilmiştir.

Haydarî-zâde, eserinde ilk olarak İslâm düşüncesi üzerinde yoğunlaşan ulemâyı, beşerî dinler ve görüşler ekseninde kategorize etmiştir. "Erbab-ı diyânet ve'l-milel" olarak nitelendirdiği grup ilahî olmayan din mensuplarını, "Ehlü'l-ehvâ ve'n-nihâl" ise İslâm düşüncesinde ortaya çıkan bid'at mezheplerini ifade etmektedir. Müellif tedrisini üstlendiği dersin geniş muhtevası gereği birçok mezhep ve akımla ilgili değerlendirme yapmıştır. Buna göre ders kapsamına giren din, düşünce sistemleri ve mezhepler felsefe, Dehriyye, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm mezhepleri ve Sufîlik olarak belirlenmiştir. Kitabın temel amaçları arasında bu düşünce biçimlerinin itikâdî görüşleri ve ortaya çıktığı zamanın tespiti önemli bir yer işgal eder. Bu bağlamda ana konular şu şekilde belirlenmiştir: 1.Nübüvvetin ve risâletin hikmeti ve gerekliliği. 2.İslâm'ın çeşitli fırkaları. 3.Ehl-i sünnetin dört mezhebe ayrılması, kökleri ve tarihsel süreçleri. 4.Bid'atın İslâm hükümlerine göre mahiyeti.[90] Böylece Haydarî-zâde, eserinin başında takip ettiği sistematiği ve temel araştırma konularını ortaya koymuş olmaktadır.

Haydarî-zâde, kitabın isminden de anlaşılacağı üzere iki ayrı din söylemini ve bu eğilimlerin meselelere yaklaşım metotlarını zikretmeyi uygun görmüştür. Bunlardan biri, nazar ve istidlâli merkeze alanlar, diğeri de riyâzet ve nefis mücahedesini önceleyenlerdir. Nazar ve istidlâl yolunu benimseyenler de kendi içlerinde şeriatlardan birine bağlı olanlar yani Kelamcılar, diğeri de akılları doğrultusunda giden Meşşaî (Aristocu) filozoflardır. Riyazet ve nefis mücahedesini benimseyenler ise şer'i hükümleri tatbik edenler yani Sufîler, diğeri de hiçbir şeriata bağlı olmayan İşrakî

90 Haydarî-zâde İbrahim, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi*, İstanbul 1335, s. 4.

(Eflatuncu) felsefecilerdir. Haydarî-zâde, Kelamcıları da ikiye ayırarak itikâdî mezheplere girişi sağlamış olmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve ashabının yoluna girenleri Ehl-i sünnet ve Cemaat, dalâlet yoluna gidenleri ise erbab-ı bid'at ve dalâlet/bid'atçi ve sapkınlar olarak isimlendirmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet Selefiyye, Maturidiyye ve Eş'arîyye'den ibarettir. Erbab-ı bid'at ve dalâlet ise Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric mezhepleridir. Bu şekilde Haydarî-zâde, bid'at mezheplerini dört ana kola ayırmış ve alt kollarla birlikte 73 (yetmiş üç) sayısına ulaşmıştır.[91] Bu tasnif yöntemi, aynı zamanda Haydarî-zâde'nin 73 (yetmiş üç) fırka hadisini temel aldığının da bir göstergesidir.

Haydarî-zâde, fırkalar hakkında birçok eser yazılmış olmakla birlikte Şehristânî'nin tanzim ve yazıcılığının daha uygun olduğu görüşündedir. Tasnif ve usûlünün dayanakları ve temel nitelikleri hakkında bilgi vermekle işe başlar. Şehristânî, metodolojisini dört temel mesele üzerine kurmuş ve mezhep görüşleri ilgisi oranınca düzenleme kapsamında yer almıştır. Temel meseleler ve konular şu şekilde dizayn edilmiştir: 1.Sıfat ve Tevhid konuları. Sıfatları nefyeden ve kabul eden mezhepler arasındaki farklılıklar verilmiştir. Eş'arîyye, Kerrâmiyye, Mücessime ve Mu'tezile fırkaları arasındaki ayrılık noktaları anlatılmıştır. 2.Kader ve adl meseleleri. Bu ana konular ekseninde Kaderiyye, Neccâriyye, Cebriyye, Eş'arîyye ve Kerrâmiyye fırkalarının görüşleri ele alınmıştır. 3.Va'd-vaid, esma ahkâm konuları çeçevesinde iman, tevbe, ircâ, tekfir, tadlil meseleleri, tespit ve nefy edenler cihetinden anlatılmıştır. Bu konular bağlamında Mürcie, Vaidiyye, Mu'tezile, Eş'arîye ve Kerrâmiyye fırkaları arasındaki tartışmalar verilmiştir. 4.Sem'-akıl, risâlet, imamet konuları. Bu çerçevede tahsin, takbih, salah, ıslah, lutf, nübüvvette ismet meselelerinin ele alınması, imamette nass ve tayin görüşünü benimseyenler ve icmadan yana tercih koyanlar incelenmiştir. Bu konular etrafında Şîa, Havâric, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Eş'arîye fırkalarının görüşleri açıklan-

91 *Aynı eser*, s. 5.

mıştır.[92]

Bu sayılan dört kaideden herhangi biri hakkında özel görüşle farklılaşan kişiyi görüş sahibi kabul etmek ve cemaatini de fırka saymak gerekliliği üzerinde durulmuştur. Ama bir meselede farklılaşma olmuşsa onun makalesi yani görüşü bir mezhep sayılmaz. Buna göre İslâm fırkalarının en büyükleri Sıfatıyye, Kaderiyye, Havaric ve Şîa fırkalarıdır. Bu fırkaların görüşlerinin birbirlerini etkilemesi ve bütünleşmesi sonucunda herbir fırkadan birçok alt fırka doğmuştur. Böylece İslâm fırkaları 73 (yetmiş üç) fırkaya ulaşmıştır.[93]

Haydarî-zâde, Şehristânî'nin ilkesel bazda yaptığı tasnif sistemini tercih eder. Diğer müelliflerin yaptığı tasniflerin kaidelere bağlı olmadığını dolayısıyla sorunlu olduğunu söyler. Şehristânî, fırkaları dört kaide (sıfat, kader, esma-ahkam, imamet) gereğince tasnif etmiştir. Bu tasnif uyarınca Sıfatıyye, Kaderiyye, Havâric ve Şîa fırkaları temel fırkalar olarak ortaya çıkmıştır. Bakıllanî'nin *Temhid* isimli eserinde ise Cebriyye, Kaderiye, Ravâfız, Havâric, Muattıla, Müşebbihe ve Ehl-i sünnet olmak üzere yedi ana fırka vardır. *Mevâkıf* adlı kitapta ise bu yedi fırkaya Mürcie'nin ilavesiyle sekiz fırka yer almaktadır.[94] Haydarî-zâde'nin tasniflerle yaptığı bu mukayese, Eş'arî fırak geleneğine ait eserlere ve tasnif sistemlerine vakıf olduğunu göstermektedir.

Haydarî-zâde, 73 (fırka) hadisinden hareketle Hz. Peygamber'in ölümünden sonra çok zaman geçmeden farklılaşmaların bu sayıya ulaştığını ifade etmiştir. Bu süreçten itibaren bu fırkaların artması ya da eksilmesinin bu fırka hadisine zararı ve taalluku yoktur. Ayrıca yetmiş üç sayısının çeşitli mezhepleri gündeme taşıyarak onaylanmasından daha önemli başka bir mesele vardır. Bu da Allah'ın vahid, kadim, âlim, kadir, murid, hâlık, mevcud gibi sıfatları olduğuna inanmaktır. Bu usûllerin birisinden sapmak,

---

92 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, ss. 5-6.

93 Haydarî-zâde İbrahim, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi*, ss. 104-105.

94 *Aynı eser*, s. 108.

hadisin içerdiği hükümden anlaşılacağı üzere hidayetten sapıp dalâlet yolunu seçmek ve dolayısıyla cehenneme girmeyi hak etmektir. Ayrıca müellif, yetmiş üç sayısının çoklukta mübalağa için kullanıldığına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda *"onlar için 70 defa da istiğfar etsen, Allah onları affetmeyecek."* (Tevbe, 80) ve *"sonra da onu yetmiş arşın uzunluğunda bir zincir içinde oraya sokun!"* (Hakka, 69/32) ayetlerini zikretmiştir. Ayrıca bu yorumu teyit edici olarak *"Ben günde 70 kez istiğfar ederim."* ve *"Kim Mekke'den 70 sene kadar uzak kalmaya sabrederse cehennemden 70 harif uzaklaşır."* hadislerini nakletmiştir. Bu ayet ve hadislerde geçen 70 sayısı kesrette (çoklukta) mübalağayı ifade etmektedir.[95] Haydarî-zâde, fırka sayısını hadiste geçen sayıya bire bir uydurma gibi bir girişimden uzak durur. Bu işle meşgul olmaktansa Tevhit ilkesi bazında hareket edilmesi gerekliliği üzerinde durur.

Haydarî-zâde, İslâm Tarihi yazarı Dozy'nin bu hadis hakkında yapmış olduğu değerlendirmeye de yer verir. Dozy bu hadisin mevzu ve gayri sahih olduğunu söylemiş ve Muhammedîler tarafından tertip edildiği iddiasında bulunmuştu. Bunu da şu şekilde gerekçelendirmişti: Yetmiş iki sayısı, eskiden beri Asya'da kutsal sayılmaktadır. Yahudiler Babil'e sürüldüklerinde Mecusîlerden bu fikri almışlardır. Muhammedîler de bu fikrin kaynağını biliyor olmalarına rağmen fırkalarının çokluğuna vurgu için Zerdüştîleri yetmiş, Yahudileri yetmiş bir, Hıristiyanları yetmiş iki ve sayı yönünden diğer dinlerden üstün olması gerektiği ictihadında bulundukları İslâmı da bir sayı fazlasıyla, yetmiş üç fırka olarak kabul etmişlerdir. Şehristânî'nin yetmiş üç fırka hadisine yaptığı tasniften sonraki zaman diliminde, İslâm dininin iki misli belki daha fazla fırkalara ulaşacağını hesap etmediler. Dozy'e göre bu uğursuz fikir yani fırkaları mutlaka 73 sayıya eriştirme mecburiyeti, İslâm inanç tarihini epeyce karıştırmış ve uğraştırmıştır. Oysa mezhepleri aslî ve talî mezhepler olarak ayırsalardı daha uygun

95 *Aynı eser*, s. 107.

olurdu.[96] Haydarî-zâde, bu gerekçeyi temelsiz ve anlamsız bulur. Ona göre Dozy muhaddislerin ve fakihlerin görüşlerini tam anlamıyla bilmemektedir. Yoksa bu hadis hakkında ulemânın söylediklerini aktarması gerekirdi. Hadis lafızları cihetinden İslâm âlimlerinin bazılarınca zayıf sayılmış ve hatta bu noktadan mevzu ve sahih olmadığına hükmedenler de bulunmuştur. Bu hadisin anlamı yönüyle sahih ve müspet olduğunda ihtilaf yoktur. Ebu Davud ile Tirmizî, İbn Mâce'nin sikâ/güvenilir oldukları muttefekûn aleyh olan Fadl b. Musa ile Muhammed b. Amr'ın tarikleriyle ve muhtelif lafızlarla Ebu Hureyre'den ve Sa'd b. Ebi Vakkas'dan, Abdullah b. Ömer'den, Avf b. Malik'den vaki olan rivayetlerine nazaran hadis manasına göre hasen ve sahih sayılmaktadır.[97]

Haydarî-zâde, 73 (fırka) hadisi ile ilgili olarak Ebu Tahir Kazvinî'nin *Sıracu'l-ukûl fi minhâci'l-usûl* adlı eserinde yer alan başka bir rivayeti aktarır. Bu hadiste *"Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak biri hariç hepsi cennettedir."* ifadesi dikkat çekmektedir. Müellif, bu iki hadisi de sahih görerek telif yoluna gitmekte ve "hak birdir" sonucuna varmaktadır. Ona göre 73 (yetmiş üç) fırkadan yalnız bir fırkanın isabet ettiği, diğerlerinin yanlışlığa düştüğü ve azaba müstehak olduğu bilinmektedir. Ama tüm fırkaların şefaat yoluyla kurtuluşa erecekleri ve hakka isabet eden tek fırkanın şefaatsiz ebedî mutluluğa ereceğini söylemektedir.[98] "Hepsi cennette biri dışında" ifadesinde cennet müjdesi önplandadır, "hepsi cehennemde" ifadesindeki kilit kavram şefaattir. Bu terimle kayıtlı bir istisnadan söz edilmektedir. Bu da fırkalardan yalnız bir tanesinin "şefaat olmaksızın cennete gireceği" anlamına gelmektedir. İlk hadis, bir fırkanın dışında hepsinin azabı hak ettiğini ama kurtulabilme ihtimalini açıklar. İkinci hadis ise yalnız o tek fırkanın şefaatsiz cennetlik olacağı, diğerlerinin ise şefaatle kurtuluşa erecekleri anlamına gelir. Haydarî-zâde, genel

96 R. Dozy, *Tarih-i İslâmiyye*, çev.: Abdullah Cevdet, Mısır 1908, c. I, ss. 251-254.

97 Haydarî-zâde İbrahim, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi*, ss. 105-106.

98 *Aynı eser*, s. 108.

anlamda kolaylaştırıcı ve hoşgörülü bir tavır sergilemiştir. İslâm mezheplerinden hangisine mensup olursa olsun bir müslümanın tekfirinin kesinlikle caiz olmadığı düşüncesindedir. "Lailâhe illallah" diyen iman sahibinin tekfirine yönelmek, onu ebedî hüsrana mahkum etmek anlamına gelir. Aynı zamanda bu kişiyi, hem hayat hem de ölümünde İslâm hükümlerinden yoksun bırakmak demektir. Bu ise gayet tehlikeli bir meseledir.[99] Haydarî-zâde'nin tekfir konusundaki bu yaklaşımı, izlediği metot konusunda da önemli ipuçları vermektedir.

Haydarî-zâde, ulemânın da tekfir yöntemini kullanmadığına dikkat çekmiştir. Sufîlerin ise daha da farklı ve hoşgörülü bir bakış açısına sahip olduğunu ifade etmiştir. Sözgelimi İbn Arabî'ye göre İslâm fırkalarından herhangi bir müslümana ret ve itiraza yönelmek ehlullahın/Allah dostlarına yaraşır bir tarz değildir. Çünkü bunlar İslâm topluluğunun çerçevesini çizdiği daire içinde yer almış ve nasslara muhalefet etmemişlerse, hak üzeredirler ve inançları da doğrudur. Müellif, aynı zamanda Mevlâna'nın da bu anlayışta olduğuna işaret ederek Sufîlerin İslâm fırkaları hakkındaki bu bakışlarının ayrılığın ve nifakın yok edilmesinde ve İslâm birliğine hizmet anlamında takdir edilmesi gerektiğini[100] ifade etmektedir.

Haydarî-zâde, 73 (fırka) hadisini merkeze alarak bir tasnif sistemi belirlemiş ve Şehristânî'nin yöntemini tercih etmiştir. Ona göre her mezhep kendini hadiste geçen "fırka-i nâciye" olarak kabul etmişse de bu fırkanın Ehl-i Sünnet ve cemaat olduğu hadiste geçen "benim ve ashabımın yolunda gidenler" ibaresiyle sabittir. Çünkü onlar, ashab-ı güzînden (seçkin sahabelerden) nakledilen sahih hadislere göre itikâtlarını şekillendirmişlerdir. Ne Mu'tezile gibi kendi akıllarına ne de Şîa gibi masum saydıkları imamlarının nakillerine itimat etmişlerdir. Eş'arî ve Maturidi'nin usûlde ihtilafı yoktur, fürû meselelerde oluşan ayrılıklar ise uzlaştırılabilir nite-

99 *Aynı eser*, s. 109.

100 *Aynı eser*, ss. 110-111.

liktedir. Haydarî-zâde, Müslüman toplumun birlik, beraberlik ve uyum içerisinde olması hedefine paralel olarak mezhepler arası çatışmaları ve fitneleri yok edebilecek bir anlayışın yerleşmesine özen göstermiştir. Müellifin bu yaklaşımında üstlendiği üst düzey bürokratik görevlerden kaynaklanan sorumluluk duygusunun ve yaşadığı dönemde meydana gelen olumsuzluklara yönelik çözüm arayışının etkili olduğu kanaatindeyiz.

3.2.2. Mezheplerin Görüşlerinin Mukayesesi

Haydarî-zâde, Mezhepler Tarihi yazıcılarının İslâm fırkalarının doğuş, gelişim ve inanç sistemlerinin takdimi konusunda görüş farklılığına düştüğünü söylemiştir. Bunlardan bazıları fırkanın doğuş zamanını dikkate alarak hangisi önce doğmuşsa en evvel ondan bahsetmiştir. Bu sistemi öngörenler Haricîlik fırkasını ve görüşlerini ilk sırada vermiştir. Bazıları fırkanın şer'i hükümlere göre inanç sistemini incelemişler, itikâden uyumlu ve olumlu olan fırka hangisi ise kitaplarına ondan başlayıp aşırı itikâda sahip olan fırka ile bitirmişlerdir. Bu esasa göre de ilk olarak Mürcie ele alınmış ve aşırı saydıkları Cehmiyye en sonda zikredilmiştir. Sözgelimi bir hadisçi olmasına rağmen Buhari de *Sahih*'de bu yolu izleyerek ilk önce *Kitab-ı iman* ile Mürcie aleyhindeki olumsuz söylemlerden başlayıp son olarak *Kitabu't-Tevhid* ile zındıklar ve Cehmiyye'ye dair bölümle eserini bitirmiştir. Kelâm ilmine ilişkin kitaplar tasnif olunmaya başladıktan sonra ise eserlerin başlangıcını tevhit ve sıfat bahisleri teşkil etmiştir. Haydarî-zâde, bu usûllerle ne kendisini sınırlayacağını ne de bunlara ilgisiz kalacağını söylemiştir. Ama olayların ilmî yönünden başka tarih ve siyaset noktalarını da nazarı itibare almak mecburiyetinde bulunduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple ilk olarak Ehl-i Sünnet ve Cemaat'in dahil bulunması nedeniyle önem arzeden Sıfatıyye fırkasını ve Ehl-i Sünnet'i sunmayı zorunlu gördüğünü[101] söylemiştir.

Haydarî-zâde, kurtuluşa eren fırka olarak tanımladığı Ehl-i

101 *Aynı eser*, ss. 149-150.

Sünnet ile şefaat yoluyla cennetlik olacaklarını söylediği diğer fırkaların görüşlerini mukayese etmiştir. Bu fırkaları Ehl-i Sünnet'e yakın duruşları ya da uzaklıkları açısından değerlendirmiştir. Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric fırkalarının alt kolları arasında Ehl-i Sünnet itikâdına yakın ve uzak birtakım fırkalar olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Mürcie'de Ebû Hanife'nin yolunu takip eden grubun, iman anlayışları sebebiyle Ehl-i Sünnet'e itikat açısından en yakın fırka olduğunu ifade etmiştir. Mürcie içindeki Cehmiyye'nin ise "imanın kalp ile tasdik" olduğu iddiasıyla Ehl-i Sünnet'e en uzak fırka olduğu tespitini yapmıştır. Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e en yakın fırkaları Neccâriyye, Bişriyye, Dırârıyye fırkaları, en uzak olanı ise Hüzeyliyye'dir. Şiî fırkalardan en yakını, "imametin Ali evlâdına mahsus olduğuna" inanan Hasan b. Sâlih b. Hay el-Hemedânî'ye mensup fırkadır. En uzak olanı ise İmâmiyye'dir. Hâricîlerden Ehl-i Sünnet'e itikâdî olarak en yakın olanı İbâdiyye, en uzağı ise Ezârıkiyye'dir. Gulât, Ravâfız, Bâtıniyye ve Acâride gibi icmadan ayrılmış olan fırkalar, İslâm'dan sayılmazlar. Bu konuda İbn Hazm'ın değerlendirmelerini benimsediğini ifade etmiştir.[102]

Haydarî-zâde, karşılaştırmalı bir şekilde fırkaların usûllerini ve farklılaştıkları noktaları tespit etmeye çalışmıştır. Ana fırkalardan Mürcie'nin icma ile bağlı olduğu usûl, küfür ile imanın mahiyeti yanında kimlere mümin, kimlere kâfir denileceğinden ve vaide ilişkin bir takım meseleden ibarettir. Mürciî, bir mümin hakkında masiyetten dolayı verilecek hükmün kıyamete kadar ertelenip cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmedilemeyeceğine inanan kimsedir. Diğer meselelerde meydana gelecek bir ihtilaf bu fırkadan ayrılma sebebi sayılmaz. Mu'tezile'nin usûlü, tevhid ve sıfat meselelerinden ibarettir. Kur'an'ın yaratılması, kaderin nefyi, sıfat, teşbih, Allah'ın ahirette görülmesinin inkârı meselelerinde ve kebire sahibinin ne mümin ne de kâfir olup fıskına inanan kimse Mu'tezile olarak nitelenir. Bazıları kader, fısk ve iman mesele-

102 *Aynı eser*, s. 7.

sinde aşırı görüşleri benimsemişlerdir. Mürcie'den Cehm b. Safvan, Mukatil b. Süleyman ile bazıları; Şîa'dan Hişam b. Hakem, Muhammed b. Cafer el-Kufî, Davud el-Havarî gibi bazıları sıfat ve tevhit bahsinde Mu'tezilî görüşlere katılmışlardır. Ama bu husus, Mu'tezile sayılmaları için yeterli değildir. Şîa'nın icmaen usûlu imamet ve ashab-ı kiramın yekdiğerine tafdili meseleleridir. Bu fırka, Hz. Ali'nin Rasul'den sonra insanların en erdemlisi ve imamete en layık olduğuna ve imametin kendisinden sonra evladına has kılındığına inanır. İhtilaflı bazı konular Şîa'dan çıkaracak düzeyde etkili değildir. Hâricîlerin ittifakla kabul etmiş olduğu usûl ise küfür ile imanın mahiyetleri, kime kâfir kime mümin denileceği ve imamete ilişkin meselelerdir. Hâricîliğin temel görüşleri Tahkim'i inkâr, günah sahibini tekfir etmek, zalim imama karşı isyanı vacip görmek ve imametin Kureyşli olmayan biri için de gerçekleşebileceği fikrinde olmaktır.[103]

Haydarî-zâde, **"İslâmiyetin fırak-ı muhtelifeye esbabı inkısamı"** başlıklı bölümde fırkaların ortaya çıkışında etkili olan dinî ve siyasî sebeplere değinmiştir. Mezhep kurucularının ve mensuplarının etnik kökenlerinden yola çıkarak farklılaşmadaki İranlı unsura dikkat çeker. O, bu milletin siyasetteki etkilerinden ve eski güçlü medeniyet olduklarından söz eder.[104] Emevilerin Arap milliyetçiliğindeki aşırılıkları, karşı bloku güçlendirmiş ve diğer milletlere mensup olanları İranlılara yakınlaştırmıştır. İranlılar da siyasî, idarî, askerî kadrolardaki Arap egemenliğini görünce ve mevalînin ezilmişliğine tanık olunca Emevî karşıtlığında öne çıkmışlardır.[105] Mücadelenin ardından Abbasiler zafere ulaştıklarında mevalî olarak horlananlar iktidara gelmiş oldular. İranlılar ve Bermekî sülalesi bunlardandı. İran/Fars kültür ve siyaseti, Şîa mezhebinin ve alt kollarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.[106]

Haydarî-zâde, çeşitli fırkaların doğmasında bazı tarihî olayla-

103 *Aynı eser*, ss. 8-9.
104 *Aynı eser*, s. 15.
105 *Aynı eser*, s. 16.
106 *Aynı eser*, ss. 18-19.

rın ve nifak hareketlerinin etkili olduğunu anlatmıştır. Bu bağlamda Şehristânî'nin eserinde de geçen ganimet dağılımındaki olayı aktarmıştır. Dağılımdan hoşnut olmayan bedevî "adil ol Ya Muhammed" demiştir. Buna karşı *"ben adil değilsem adil olan kimdir."* diyen Hz. Peygamber *"Bu adamın asıl ve madeninden ve cinsinden bir kavim çıkacaktır ki okun yaydan çıkıp nişana isabeti gibi dinden huruc edeceklerdir."* demiştir.[107] Mârika diğer adıyla Havâric fırkasının buradan geldiği iddia edilmiştir. Kader meselesindeki farklılaşmaların köklerinin de, Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığını ifade etmiştir. Bu meseleyi tartışmaktan men eden Hz. Peygamber'e uymayan Kaderiyye'yi eleştirmiştir.[108] Haydarî-zâde, Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın çok farklı şeyler söylediği vasiyetnâme olayının da, farklılaşmanın en önemli sebeplerinden olduğunu aktarmıştır. Kırtas olayının cereyan tarzı Şehristânî'de yer aldığı şekliyle verilmiştir. Fırkalaşmadaki etkili sebeplerden bazılarının da, Müşriklerin Arap yarım adasından ihracı, Üsame ordusunun gönderilmesi,[109] Hz. Peygamber'in defninin nasıl olacağı ve Beni Sakife'deki halife seçilmesi meselesi[110] olduğunun üzerinde durmuştur.

Haydarî-zâde, imamet konusundaki ayrılığın İslâm düşüncesindeki en büyük krizlerden biri olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda *"benden sonra hilafet 30 yıldır, sonrası ısırıcı saltanat olacaktır"* hadisini nakletmiştir. Buna rağmen Raşit halifelerden sonra hilafet makamına gelen Emevîler, Abbasîler ve Osmanlıların hilafetlerinin sıhhatinde şüphe olmadığı kanaatini açıklamıştır. Bununla ilişkili olarak Ehl-i Sünnet, Mürcie, Şîa, Havâric ve Mu'tezile gruplarının imamete dair yaklaşımlarını vermiştir.[111] Haydarî-zâde eserinde imametin şartları, efdâliyyet, Kureyşlilik, biat, imamet iddiaları, fırkaların yaklaşımları, aynı anda iki imamın varlığı gibi

---

107 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, ss. 10-11.

108 Haydarî-zâde İbrahim, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi*, ss. 20-21.

109 *Aynı eser*, ss. 22-23.

110 *Aynı eser*, ss. 24-25.

111 *Aynı eser*, ss. 27.

konuları ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.[112] Hz. Ali'nin imamete uygun olup olmadığı ile ilgili Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın görüş ve delilleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.[113] Mevlâ hadisi, Gadir-i hûm olayı, ayetlerin teşeyyua delil gösterilmesi, vasiyet hadisesi, Fedek arazisinin durumu, Şîa'nın diğer halifelere itirazları, halifelerin izledikleri siyaset ve Şîa'nın itirazları, Cemel ve Sıffın savaşları ve Muaviye'nin siyaseti geniş bir biçimde anlatılmıştır.[114]

Haydarî-zâde, fırkaların usûl konusundaki ihtilaflarını tespit etmiştir. Araplar namaz, zekat, oruç, hacc, kıyamet, cennet, cehennem, kabir azabı gibi konulardan başka sıfatlar konusunda da sorgulama yapmamışlardı.[115] İslâmlaşma sürecinde bu tür konular, Müslüman toplumun tartışma gündeminde yer bulmuştur. Mu'tezile'nin birçok önemli eser yazdığı, cedel ve münazara sanatı hakkında üst düzeyde olduğu aktarılmıştır. Tevhid, kulların fiilleri, Allah'ın şerrin faili olmadığı, rüyetullahın nefyi ve kabir azabının inkârı gibi konularda eser kaleme almışlardır. Ehl-i Sünnet ulemâsı da Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı itikatlarını iptal vadisinde karşı eser telif etmiştir.[116]

Haydarî-zâde, ikinci asırda Muhammed b. Kerrâm Sicistanî'nin kurucusu olan Mücessime mezhebinin ortaya çıktığını ve çok etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu fırka, Mu'tezilî düşünceye karşı ilahî sıfatları tecsim ve teşbihe sonuç verecek surette ıspata yönelmiştir. Karamita mezhebinin doğuşuna kadar bu mezhep etkili olmuştur. Kûfe'de etkin olan Karamita, Hamdan el-Eşas'a mensup bir gruptu ve Abbasîleri tehdit edebilecek bir aşamaya gelmişlerdi. Bu oluşum Bağdat, Şam, Horasan, Mısır, Yemen çevresinde de tanınmıştır. İlm-i bâtın diye adlandırdıkları inanç sistemini zorla benimsetmeye çalışmışlardır. Afrika ve

---

112 *Aynı eser*, ss. 29-48.

113 Hz. Peygamber'in vefatının ardından meydana gelen tartışma konuları hakkında bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, ss. 10-18.

114 Haydarî-zâde İbrahim, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi*, ss. 49-95.

115 *Aynı eser*, s. 96.

116 *Aynı eser*, s. 100.

Garbiyye'de Fatımî halifeleri güç kazanmış ve İsmâiliyye mezhebini ilan etmişlerdir. Bu mezhep Mısır, Şam, Kûfe, Basra, Bağdat, Horasan, Mâverâünnehir, Hicaz, Yemen ve Bahreyn'de etkili olmuştur.[117]

Haydarî-zâde, **"Ehl-i Sünnet ve cemaatin mezâhib-i erbaaya esbab-ı ınkısamı ile suret-i ta'mimi"**[118] başlıklı bölümde ise dört fıkhî mezhebin ayrılış sebeplerini ve gelişmelerini ele almıştır. Mezheplerin doğuşu, gelişim süreçleri, önemli şahsiyetleri ve yaşadıkları bölgeler verilmiştir. Ashâbu hadis/Hicaz ehli olarak Malik b. Enes, Şafiî, Sufyan Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali isimlerini zikretmiştir. Ashabu Rey/Rey ekolünün ise eski medeniyetlere vakıf olan fakihler olduğunu ifade etmiştir. Irak ahalisinden Ebû Hanife, Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyad, Ebu Muti' el-Belhî ve Bişr el-Merisî[119] bu grupda değerlendirilmiştir.

Haydarî-zâde, daha çok Şehristânî'nin usûlüne uygun bir biçimde mezhep görüşlerini incelemiştir. Bu çerçevede Mu'tezile, Mürcie, Haricîlik ve Şîa'nın alt kollarının görüşlerini Ehl-i Sünnet'e nispetle karşılaştırmalı bir şekilde vermiştir. Bu görüşlerin Ehl-i Sünnet inancına ne ölçüde uygun olduğunu ya da olmadığını da değerlendirmiştir. Ayrıca müellif mezhep mensuplarına, mezheplerin gelişim süreçlerine ve yayıldıkları bölgelere dair sorulara cevap aramaya çalışmıştır.

117 *Aynı eser*, ss. 100-102.
118 *Aynı eser*, s. 112.
119 *Aynı eser*, s. 115.

3.3. Ders Hocası: Mahmud Esad ve Usûlü

Mahmud Esad Seydişehrî,[120] yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Dâru'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi "Medresetü'l-mutehassisîn"/ihtisas bölümünde **Tarih-i Edyân ve Mezâhib/Dinler ve Mezhepler Tarihi (Mukayeseli)** dersinin hocalığını yapmıştır. Bu sebeple Mezhepler Tarihi alanıyla ilgili eserlerinin olup olmadığının tespiti ve metodik yaklaşımının belirlenmesi önem arz etmektedir.

Mahmud Esad Seydişehrî'nin doğrudan doğruya Mezhepler Tarihi ile ilgili olmamasına rağmen *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân* isimli eseri, bu alana ilişkin metodu hakkında ipuçları vermektedir. Ayrıca tercüme ve şerhini yaptığı İmam Birgivî'nin *Ravzatu'l-cennât fi usûli'l-itikâd* adlı eserin satır aralarında da fikrilerine muttali olunabilir. Esasen *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân* isimli eserinde İslâm mezhepleriyle alâkalı bilgiler aktarmıştır. Bu eseri Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinin daha çok diğer dinlerle ilgili bölümünü hatırlatmaktadır. Kendisi de Şehristânî'nin sözü edilen eseri ile İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl* adlı eserinin birer Tarih-i Edyân/Dinler Tarihi kitabı olduğunu ifade etmektedir.[121] Ayrıca *Tarih-i edyân* isimli bir eseri bulunan

---

120 Mahmud Esad b. Emin Seydişehrî (1857-1917), Konya'nın yetiştirdiği önemli alimlerdenden biridir. İlk tahsilini Seydişehir ve Konya'da yaptıktan sonra İstanbul'a gelmiştir. Mantık, Hikmet, Kelâm, Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü derslerinden icazet almıştır. 1881'de Şeyhulislâmlık'ta kurulan Encümen-i İlmî (ilim komisyonu) huzurunda sınav vererek dersiâm (profesör) olmuştur. Fatih Medresesi müderrisliği, Maliye Nezareti'nde müşavirlik ve müsteşarlık, sonra Isparta mebusluğu, Dinler Tarihi, Hukuk Tarihi vb. ders hocalığı yapmıştır. Daha çok hukuk alanında telif edilmiş eserleri vardır. Bunlar arasında Şerh-i Kanunu Ceza, Usûlü Fıkıh, Telhis-i Usûlü Fıkıh, Tarih-i İlm-i Hukuk gibi kitaplar zikredilebilir. Mahmud Esad, medreseden gelmiş olmasına rağmen, Batı dil ve medeniyetlerine de hâkim bir din bilgini olarak dikkat çekmiştir. Türkiye'de Kadastronun ilk tatbikini yaptığından dolayı Kadaster soyadını almıştır. Daha geniş bilgi için bk. Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, İstanbul 1954, ss. 355-361; Tekeli-İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, s. 184.

121 Mahmud Esad, *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân*, Dâru'l-hilafâti'l-âliye 1336, s. 11.

Ahmed Midhat'ın da üzerinde önemli bir etkisi olduğu[122] anlaşılmaktadır.

Mahmud Esad'ın *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân* adlı eserine genel olarak bakıldığında metot ve teknik anlamda öne çıkan bazı hususlar dikkat çekmektedir. Herşeyden önce yararlandığı kaynakları dipnotlarda göstermesi dönemi için önemli sayılabilir. Yabancı kaynakları da kullanmış ve terminolojiyi Latince karşılıkları ile belirtmiştir. Doğu ve Batı literatürüne hâkim bir âlim profili çizmektedir. Müslüman coğrafyanın o dönemdeki sayısal dökümünü yapmıştır. Sosyal bilimlerde vazgeçilemeyeceğini söylediği gözlem, deney, araştırma ve sonuç (deduction) isimli dört ana metottan behsetmiştir. Ona göre Batılı bilim adamları araştırmaya ve tecrübî bilgiye dayanan sonuçları öne çıkarmalarına karşın vahiy ve nübüvveti ihmal etmişlerdir. Tarihî ve felsefî tecrübeler ve bilim dallarının birikimlerinden yararlanılması gerektiğini söylemiştir.

Mahmud Esad, *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân* adlı eserinde Tarih-i edyân/Dinler Tarihi ilmi ve metodu hakkında genel bir bilgi vermiştir. Daha sonra **"Tarih-i edyânın luzumu ve faidesi"** başlığı altında disiplinin gerekliliğini ortaya koymuştur.[123] Dinin menşei ile ilgili bilgi verirken itikâdî ve fıkhî mezhep ayırımı yapmaksızın Mu'tezile, Eş'arîlik ve Hanefîlik mezheplerinin akılla ilgili görüşlerini vermektedir.[124] Antropomorfizm'den bahsederken erken dönem dinî akımlardan Mücessime, Müşebbihe ve Bâtıniyye hakkında bilgi vermektedir. Mu'tezile'nin Müşebbihe'ye benzememek için sıfatlar konusunda aşırı görüşler öne sürdüğü değerlendirmesinde bulunmaktadır.[125]

Mahmud Esad, **"Tarih-i edyânın ulûm-u saire ile münasebeti"** başlığı altında bu ilmin diğer ilimlerle ilişkisi ve dayanışması

122 Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, ss. 360-361.
123 Mahmud Esad, *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân*, ss. 8-11.
124 *Aynı eser*, s. 25.
125 *Aynı eser*, s. 73.

hakkında bilgi vermektedir. Tarih-i umumî/genel tarih, coğrafya ve etnoloji (ilmu'l-ekvam) bilim dallarının ilk etapta ilişki kurulması gereken ilimler olduğunu söyler. Ona göre Arkeoloji (ilmu asâr-ı kadime), filoloji (ilmu's-sinne) gibi ilimler de ilm-i edyâna hizmet eden ilimlerdir. Hikmet, kimya gibi tabiî ilimler de yararlı ilimlerdir. İlm-i heyet ve felsefeden de yararlanılmalıdır.[126]

Mahmud Esad, eserin sonunda vermiş olduğu dinler ve mezheplere ilişkin 9 (dokuz) adet tablo oldukça ilginçtir. Bir anlamda "dinler ve mezhepler haritası" niteliğindeki bu cetvellerde Balkan harbinden önce Osmanlı devletinde bulunan Müslümanlar, diğer İslâm ülkelerinde yer alan Müslümanlar, Hıristiyan devletlerinin tabiiyetinde olan Müslümanlar ve değişik devletlerin idaresindeki Müslümanların sayısı verilmiştir. Buna göre yaşadığı dönemde dünya ülkelerinde yer alan Müslümanların tahmini sayısı 239.414.670'dir. Bu cetvellerin birinde de konuştukları dil açısından Müslümanların yeryüzündeki dağılımı yer almıştır. Son tabloda ise Müslümanların mezhepsel dağılımı verilmiştir. Bu bağlamda Hanefî, Şafiî, Malikî, Hanbelî, Şiî mezheplerinin tahmini sayısı verilmiştir. Bu dağılımda dört milyona ulaştıkları varsayılan Haricîlerin yer almadığı[127] ifade edilmiştir.

Mahmud Esad Seydişehrî'nin tercüme, şerh ve izah ettiği İmam Muhammed Birgivî'nin *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd* isimli risâlesi, itikâdî konulara ve bazı mezhep görüşlerine değinmesi açısından önemlidir. Bu tercüme ile ilgili bir başka dikkat çekici nitelik, eserin Osmanlı döneminde muhalif söylemle öne çıkan Birgivî'ye ait olmasıdır. Mahmud Esad, Birgivî'nin kabrini ziyaretten sonra tercümeye karar verdiğini ifade etmektedir.[128] Eserde itikat alanında öne çıkan eserlerin *Fıkh-ı Ekber*, Tahavî'nin, Ömer Nesefî'nin, Senusî'nin ve Suyutî'nin akâidleri olduğu[129] söylen-

126 *Aynı eser*, s. 15.

127 *Aynı eser*, ss. 140-142.

128 Mahmud Esad b. Emin Seydişehrî, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, İstanbul 1317, s. 4.

129 *Aynı eser*, s. 7.

mektedir.

Mahmud Esad'ın tercüme ve şerh eden biri olarak esere fazla müdahalede bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ravzâ olarak isimlendirilen her bölümde ele alınan dinî kavramlar ve görüşler, Ehl-i Sünnet perspektifinden ele alınmıştır. Maturidi düşünce sistemi tercih edilmiş ve yerine göre Eş'arî görüşler de aktarılmıştır.

Sonuç olarak Mahmud Esad, **Tarih-i Edyân ve Mezâhib/Dinler ve Mezhepler Tarihi** derslerinin hocası olarak metodoloji konusunda derinleşmemiştir. Düşündüğü ama hazırlayamadığı *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân* adlı eserinin ikinci cildinde hangi konulara ağırlık vereceği noktasında elimizde bilgi bulunmamaktadır.

4. İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ ÇALIŞMALARININ NİTELİKLERİ

Makâlât ve fırak ilmi, ilk ortaya çıkan İslâmî ilimlerden olmasına rağmen uzun bir süre ihmal edilmiştir. Mezheplerle ilgili konuların Osmanlı döneminde telif edilmiş olan Kelâm kitapları içerisinde ya da risâleler şeklinde gündeme gelebildiğini daha önceki bölümlerde ifade etmiştik. Yine yukarıda değindiğimiz gibi İslâm Mezhepleri Tarihi ilmi, Osmanlı'nın son döneminde uzun bir aradan sonra tekrar müstakil bir bilim haline gelmeye başlamıştır. Bu dönemde Milel ve Nihâl şeklinde yapılan isimlendirmeden ve özellikle Haydarî-zâde İbrahim Efendi'nin eserinden anlaşıldığı gibi Şehristânî'nin metodu model olarak benimsenmiştir.

Bahsi geçen süreçte yapılan Mezhepler Tarihi çalışmalarının genel özelliklerini şu şekilde ele alabiliriz.

4.1. Muhteva ve Yöntem Açısından

İtikâdî İslâm Mezhepleri, Tanzimat'tan Osmanlı'ya geçiş sürecinde -daha önce de değindiğimiz gibi- bazen müstakil risâleler, bazen de "Kelâm" disiplini bünyesinde bölümler halinde ele alınmıştır. Ayrıca bu dönemde "Kelâm Tarihi" isimli bir ders, müfredat programlarında yer almış ve bu isim altında eserler telif edilmiştir. Klasik dönemdeki itikâdî fırkalar ve mezhepler, daha çok bu kitaplar içerisinde ele alınmıştır. Bu geleneğin en önemli ismi ise Abdullatif Harputî'dir.

Harputî'nin *Kelâm Tarihi* isimli eserinde Eş'arî makâlât ve fırak geleneği tasnif sistemine bağlı kalarak ana fırkaları sekiz grupta irdelemiştir. İlk ele alınan fırka Mu'tezile'dir ve teâmüle uygun biçimde Kaderiye olarak isimlendirilmiştir. Kaderiyye ile ilgili hadisten söz edilerek bu oluşumun bid'at mezhebi olduğuna işaret edilmiştir. Bu çerçevede Mu'tezile'nin 20 (yirmi) fırkaya ayrıldığı ve her birinin diğerini tekfir ettiği anlatılmıştır. Mu'tezile, hevasına uyan ve inançlarının tamamı hayalî fikirlerden oluşan bir mezhep olarak takdim edilmiş ve "tenbih" başlığı altında[130] çeşitli uyarılar yapılmıştır.

Dönemin en önemli kelâmcılarından olan Filibeli Ahmed Hilmi, mezheplerin ele alınışı ve usûlü ile ilgili fikir beyan edenlerden biridir. Filibeli'ye göre en önemli meselelerden biri, tevhid-i mezâhib (mezheplerin birleştirilmesi) meselesidir. Bu sorun ve çözüm önerisi, fıkhî mezheplerle alâkalı olmakla birlikte itikâdî mezheplerle ilgili yaklaşımı hakkında fikir vermesi açısından önem arzetmektedir. Ona göre mezheplerin hepsi tetkik olunmalı, sonra da yeni bir içtihatla Kur'an'ın ruhuna ve günümüz ihtiyaçlarına en uygun genel bir anlayış (mezhep) geliştirilmelidir. Bu mezhebin en belirgin vasfı ise hikmet ve sîret olmalıdır. Filibeli, bu yaklaşımıyla mezhepler üstü bir anlayışı önermektedir. Ona göre İslâm dininde yer alan tevhidî fikir, bugünkü ilmin son sözü

130 Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, ss. 34-47.

olduğu gibi akıllı ve düşünen insanlığın da ulaşacağı nihâî nokta olacaktır. O, bu düşüncenin tenzih ve teşbih konusundaki aşırılıklar nedeniyle hiçbir zaman tam anlamıyla hâkim olamadığından söz eder. Filibeli, kabul gören mezhepler arasında İslâm'da ilahî vahdetin aslî unsuru olan "mekândan münezzehlik" fikrine bile uymayanların bulunduğunu ifade eder.[131] Bu görüşleri, onun çağına göre oldukça yeni ve değişimi öngören bir usûlü benimsediğini göstermektedir.

Fırka ve mezheplerle ilgili konuları ele alan ve metot öneren şahsiyetlerden biri de İzmirli İsmail Hakkı'dır. İzmirli'nin fırkalara ilişkin çalışmaları "Küllâbiye Mezhebi", "Ebu Ya'la Mezhepleri" isimli makaleleri, *Te'alimu Mu'tezile*, *Nusayriyye*, *Dürziyye*, *Şeyhiyye*, *Babiyye*, *Vehhâbiyye* adıyla telif ettiği eserler ve Türk-İslâm Ansiklopedisi'ndeki fırkalara ilişkin yazdığı maddelerdir. Ayrıca kelâma dair yazdığı kitaplar içindeki bazı bölümler de mezheplerle ilgilidir. Bunların kayda değer olanları *Mulahhas ilm-i tevhid*, *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* ile *Yeni İlm-i Kelâm* adlı kitaplarıdır.

İzmirli, 1336/1917'de basılan *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* adlı eserinde, İslâm mezheplerini, fıkhî mezhepleri de kapsayacak şekilde geniş olarak ele alır. Şiîlik, Haricîlik, Zeydîlik ve İmamîlik gibi İslâm fırkalarını ayrıntılı biçimde ortaya koyar. Kitabın önemli bir kısmı doğrudan fırkalara ayrılmıştır. "Marika veya Havâric mezhebi" adı altında Hâricîler; "Hangi Ehl-i Bid'atın el-Yevm Bakî Kaldığı" başlığı altında Şîa ve kollarının günümüzdeki uzantıları ve "Gâliye Fırkaları" adı altında da aşırılıklarıyla öne çıkan fırkalar ele alınmıştır. Şîa mezhepleriyle ilgili meselelere değinilerek Râfıza ve Mârika arasındaki farklar ile Ehl-i Sünnet'in fırkalardan uzak olduğu anlatılmıştır. İzmirli, *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* adlı eserinde metot açısından konuları yeni bir bakış açısına göre ele almasına rağmen kendi dönemine kadar kalıplaşmış bazı hüküm-

131 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. I, s. 15 vd.

lerden de kurtulamamıştır.[132] Belki de günümüzde geliştirilen kaynak kritiği ve mezheplere dair yeni yaklaşımlar, dönemin ilmî ortamının bir sonucu olarak gündeme gelememiştir.

İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm* isimli çalışması, *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* adlı eserden daha derli toplu ve kendi kanaatlerini de belirterek itikâdî ve siyasî mezheplerden bahsettiği bir eserdir. Bu kitapta önce geçmişteki itikâdî ve siyasî karakterli mezhepler hakkında bilgi verilmiştir. Fırkaların ortaya çıkışı, genel ve özel olmak üzere iki ana sebebe dayandırılmıştır. Ona göre genel sebep, fikir hürriyeti, özel olanı ise siyasî ve ilmî olarak iki kısımdır. Siyasî sebepten dolayı ilk ihtilaf, Harurîler ve Şiîler tarafından oluşmuştur. İlmî anlamda gelişen kader konusuyla ilgili tartışmalar ise ilk farklılaşmalardır. Sıfatlar meselesi de bu bağlamda ifade edilmiştir. Kaderiyye, Mürcie ve Cehmiyye bu babta zikredilebilir. Siyasî amaç güdenlerin, varlıklarını günümüze kadar sürdürdüklerini, ilmî olanların ise varlıklarını devam ettiremediklerini söyler. Düşünce sistemlerini günümüze aktarabilenler Sünnîler, Haricîler ve Şîa'dır. Geri kalanların temel esasları ise diğer bazı fırkalar tarafından devralınmıştır.[133]

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinin **"Liyevm Mevcud Olan Fırkalar"** başlığı altında günümüzde yaşayan itikâdî ve fikrî mezheplere yer vermiştir. Çağdaş İslâm düşüncesinin ihtiyaç duyduğu meselelere yönelmeyi ilmî bir gereksinim olarak görmüştür. Bu amaçla İslâm inanç esasları ile ilgili bazı başlıkları -peygamberlik, ahiret ve imâmet gibi- muhteva dışında bırakmıştır. Sünnîler içerisinde Ahmediyye, Vehhâbiyye ve Mehdiyye hareketlerine de yer vermiştir. Ahmediyye'nin, nüzul-i İsa inancı doğrultusunda doğduğunu ifade ederek Kadiyan ve Lahor kolu hakkında bilgi vermiştir. Vehhâbiyye'nin tarihçesi ve görüşleri ile ilgili bilgi akta-

132 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336, ss. 78-194; Ayrıca bk. Avni İlhan, "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları", *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, yay. haz.: Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu, Ankara 1996, ss. 73-75.

133 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, ss. 107-108.

rırken onların Hanbelîliğin aşırıları olduklarını ifade etmiştir. İzmirli, Hint kıtasında ortaya çıkan Mehdiyye hareketinin, Mehdîlik anlayışı nedeniyle teşekkül ettiğinden bahsetmiştir. Bu hareketin imamet meselesine girmediği ve miras taksimi gibi konularda Sünnîliğe tabi olduğunu ifade etmiştir.[134]

İzmirli, günümüzdeki fırkalar arasında Şiî mezhepler ile Haricîlikten doğan fırkalara da değinmiştir. Haricîliğin Yezidîlik, İbâdiyye ve Necedât isimli alt kollarından söz etmiştir. İbâdiyye hakkında çok kısa bilgi vererek Afrika'da beşinci mezhep hüviyetinde olduğu, kütüb-i müdevvenesi ve fıkıhlarının olduğunu belirtmiştir. Yezidîyye'yi Mârıka'nın kollarından saymış ve Yezid b. Enise'nin taraftarları olarak sunmuştur. Bunların İslâm şeriatının mensuh olacağına, Acem'den nebi geleceğine, kendisine kitap nazil olacağına inandıklarını söylemiştir. Şeytan'a Melek Tavus dediklerini, oruç ve zekâtı inkâr ettiklerini ifade etmiştir.[135] Oysa tespit edebildiğimiz kadarıyla Yezidîliğin Haricî gelenek içerisinde teşekkül ettiğine dair sağlam bir kanıt bulmak mümkün değildir.

İzmirli, genel olarak fırkaları tarafsız kalma gayretiyle yazan müelliflerden biri olmasına rağmen ehl-i hak ve ehl-i batıl ayırımından vazgeçememiş, bu hususta Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın etkisi altında kalmıştır.[136] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi klasik dönem fırka yazarları, fırkaları çoğunlukla "reddiye" amacıyla ele almışlardır. Bu yönde fırkaların doğru yoldan ayrıldıklarını anlatarak zarar ve sapıklığından halkı koruma amacı güdülmüştür.

İzmirli, doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dayanmayı öğütleyerek tarafsız kalmaya özen gösterir. Ama bu, onun mezhepler ve tarikatlar üstü bir anlayışı benimsediği anlamına gelmemelidir. O, usûlünü şu şekilde nitelemektedir:

---

134 *Aynı eser*, ss. 108-110.

135 *Aynı eser*, s. 75 vd.

136 İlhan, "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları", s. 76.

> "Hanbelî değilim. Eş'arî'de hak taraftarıyım. Her nerede bir hakikat kokusu alırsam hemen ona el atarım. *"Hak uyulmaya en layık olandır."* (Yunus, 10/35) sözü düstûrumdur. İslâm âlimlerinden her kimin sözünde delile dayalı bir gerçek görürsem yine delille birlikte ona uyarım. Bir söz veya görüşü delilsiz kabul etmem."[137]

İzmirli, itikâdî ve fıkhî İslâm mezheplerini incelerken her mezhebi kendi kaynaklarına göre ortaya koyar ve kendi niteliklerine göre değerlendirir. Savunduğu delile göre de haklı sayar. Fakat Ehl-i Sünnet dışında saydığı mezhepleri ise bid'at mezhepleri diye isimlendirir. Onların birçoğunu da sapıklık okulu "ehl-i dalâlet" olarak nitelendirir. *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* isimli eserinde de "ehl-i hak ve dalâl" ve "ehl-i bid'at" ve "dalâlın şiarı ve usûlü" başlıklarıyla aralarındaki farka değinir. Bid'atlerin sadece hak ya da batıl olmadığını bazen hem hak hem de batılı bünyesinde taşıdığını[138] ifade eder.

İzmirli, Ehl-i Sünnet ile cidal ve niza konusunda ilm-i Kelâma dair ilk eser yazanın, Vâsıl b. Atâ olduğunu söyler. Ona göre *İlm-i Tevhid* veya *Fıkh-ı Ekber* Ehl-i Sünnet'in, İlm-i Kelâm ise ehl-i bid'atin ilmiydi. Ebû Hanife, Ebu Yusuf, İmam Şafiî ve İmam Ahmed'den Kelâm ilminin kötülenmesi hakkında sözler geldiğini nakleder. Ona göre bu dönemde Ehl-i Sünnet-i hassa (Ahmed b. Hanbel), Ehl-i Sünnet-i amme, ehl-i bid'at ve ehl-i felsefe olmak üzere dört mezhep ortaya çıkmıştır.[139]

İzmirli, mezheplerle ilgili hak ve batıl ayrımına giderken Ehl-i Sünnet ve selef anlayışından yana olduğunu açıkca belirtir. O, kelâmcıların te'vil yöntemine karşı olduğunu, buna karşı kendisinin selef metoduna bağlı kaldığını dile getirir. Müslümanlar arasındaki ayrılık tohumlarını ekeceğini düşündüğü içindir ki kelâmî cedellere, sözlü münakaşalara ve mezhep ihtilaflarına yer verme-

137 Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, s. 34.

138 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, ss. 76-77.

139 *Aynı eser*, ss. 47-48.

meye özen gösterir.[140] Sonuç olarak İzmirli, mezhepler konusunda ideal ve rasyonel düşünen bir İslâm düşünürü olarak öne çıkmış ve "İslâm dini maslahat dinidir, maslahat dine tekaddüm eder." diyerek geniş bir bakış açısı ortaya koymuştur.[141] Bunlara rağmen onun dinî düşünce bakımından gelenekçi İslâm anlayışı dairesinde kaldığını söyleyebiliriz.

İzmirli'nin fırka ve mezhepleri araştırıp ortaya koyarken kaynaklara yaklaşımı ve verdiği değer konusuna da değinme gereği vardır. O, dinî meseleleri açıklarken daha çok meşhur Müslüman âlimlerin fikirlerine başvurarak onların açıklama ve yorumlarını nakleder. Onun zengin bir kaynak bilgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. İzmirli, İslâm'ı doğrudan kaynağından almak eğilimindedir. Dinin verilerini ancak kaynaklarını araştırdıktan sonra kabul eder. Bu konuda şöyle demektedir:

> "Ancak ve ancak İslâm'a mensubum. Yalnızca Hz. Muhammed'in yolundayım. İster filozof ve sufî, isterse selefî ve kelâmcı olsun, hiçbir görüş sahibini ulu orta reddetmem, insanların sözlerini eleştiririm gerçek olanı seçer alırım."[142]

İzmirli, fırkaları ele aldığı her kısmın sonunda **"bu mebhasin hulasası"** başlığıyla özet verdikten sonra **"bu bahsin me'hazları"** adı altında kaynakları sıralamıştır. Temel kaynaklara ve fırka mensubu âlimlerin eserlerine ulaşması, önemli bir nitelik olarak dikkat çekmektedir. Bu durum, onun Batı'yı ve Batı'daki bilimsel çalışmaları bilmesinden ve çağdaş metodolojiden etkilenmesinden kaynaklanmış olabilir. Haricîlikle ilgili bölümün sonunda mezheple ilgili özet bilgiden sonra "bu bahsin me'hazları" başlığı altında şu kaynaklar sıralanır: Gazâli, *İhya;* İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl;* Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak;* Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl;* Ebu'l-Fedail er-Razî, *Hucecu'l-Kur'an;* İbn Teymiye, *Minhacu's-*

---

140 Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", s. 103 vd.

141 Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii,* Hilmi Kitabevi, 1946, ss. 27-29.

142 Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli,* s. 35.

sunne; el-Îcî, *Mevâkıf*; Sıddık Han, *Habietü'l-ekvân*; İbnu'l-Esir, *Tarihu Kâmil*; Ebu'l-Fidâ, *Tarihu Ebi'l-Fidâ*; el-Alimu'l-İbazî, *Meş'arîkü'l-envâr*. Bundan sonraki kısımda Şîa'nın yanında Gâlî fırkalar ve diğerleri ele alınmıştır. "Kütübü'ş-Şîa" başlığı altında Şiî eserlere yer verilmiştir. Yine "bu mebhasin hulasası" başlığıyla bölümün özeti verilmiş ve ardından "bu mebhasin me'hazları" başlığıyla kaynakların isimleri zikredilmiştir. Burada Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın eserlerinin yanı sıra İbn Teymiyye, Fahreddin er-Razî gibi müelliflerin çalışmaları da göze çarpmaktadır. Şîa'nın alt kollarının incelendiği diğer bir bölümün kaynakları arasında ise İbn Nedim'in *Fihrist*'i, İbn el-Kayseranî'nin *el-Cem'u beyne'r-ricali's-sahihayn* isimli eseri, İbn Hallikan'ın *Vefayatü'l-a'yân*'ı, İbn Fida'nın *Tarih*'i gibi eserler yer almaktadır.[143] Bu dönemde itikâda yönelik yazılan eserlerde, Nesefî'nin *Bahru'l-kelâm*, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makasıd* ve *şerhu'l-Akâid* gibi kitaplarından alıntıların yapıldığı dikkat çekmektedir.[144]

İzmirli, her ilmi kendi kaynağından öğrenip aslî delilleriyle ortaya koymayı ilke edinmiştir. Bilgileri genellikle ilk ve ikinci elden kaynaklara dayanır. Gerektiğinde inceleme ve araştırmalardan da yararlanır. Kullandığı kaynakları bazen zikreder bazen de zikretmez.[145] İzmirli, yenilik yaparak yaşadığı zaman dilimindeki mevcut kelâm mezheplerini de zikretme ihtiyacı hissetmiştir. Ona göre Kelâmcılar en azından yaşadıkları coğrafyadaki insanların dinî eğilimlerini ve inançlarını iyi bilmek durumundadırlar. Fakat onun bu çabası yüzeysel olup derin bir araştırmaya dayanmamaktadır.[146]

Bu dönemde fırka ya da mezhepler, *Kelâm* veya *Kelâm Tarihi* eserlerinde ele alınmıştır. Ağırlıklı olarak Klasik dönemde ortaya

---

143 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme*, ss. 90-102; 161-169; 188, 201; İlhan, "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları", ss. 73-74.

144 Eskişehirli Mehmed Emin, *Risâle-i hulasai zübdetü'l-Akâid*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1298, s. 3.

145 Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, s. 36.

146 Baloğlu, "Sebîlürreşâd Dergisinde "Yeni İlm-i Kelâm" Tartışmaları", s. 309.

çıkan fırkalar ve günümüzdeki durumu irdelenmiştir. Mezheplere dair eser telif edenler, her bir fırka ya da mezhep hakkında bilgi vermelerine karşın bu konuda pek de otorite olarak kabul edilemezler. Erken dönem kaynaklarına ulaşma konusunda belirgin bir hassasiyet göze çarpmaktadır. Mezheplerin teşekkül ettiği dönemin din ve mezhep anlayışı üzerinde değerlendirmeler yapılmış olmasına rağmen genel anlayışın dışına pek de çıkılamamıştır.

4.2. Ehl-i Sünnet inancı ve Fırka-i Nâciye Vurgusu

İslâm Düşünce Tarihi boyunca makâlât ve fırak geleneğinin en önemli ve belirgin vurgusu, "yetmiş üç fırka" hadisi ile Ehl-i Sünnet'in fırka-i nâciye (kurtuluşa eren fırka) olduğu hususudur. Yetmiş üç fırkayı tamamlama veya aşırmama kaygısı, meseleyi tarihte yaşamamış mezhepler uydurmaya veya gerçekten var olanları yok saymaya ya da İslâm'ın dışında göstermeye kadar götürmüştür. Ayrıca bu eserlerin yazarları, kendi mezheplerini meşrulaştırmak amacıyla belli isnat zincirleri kullanarak iddialarını Hz. Peygamber'e kadar dayandırmışlardır. Bu eserlerde mezheplerin İslâm düşüncesinin gelişimine olan katkılarıyla değil görüşlerin doğru mu yanlış mı olduğuyla ilgilenmişlerdir. Diğer mezheplerin kendi iddialarından ne kadar uzak olduğuna bakılmıştır. Bu yazım geleneğinin asırlar boyu sürdüğü bilinmektedir. Bu dönem için de aynı tespiti yapmak mümkündür. Mezheplere ilişkin eserlerde özellikle erken dönemde ortaya çıkan düşünce ekolleri tanıtılmış ve sayının "yetmiş üç" olmasına azamî ölçüde özen gösterilmiştir.

Harputî'nin kaleme aldığı *Kelâm Tarihi* isimli eserin birinci bölümünde İslâm mezhepleri ele alınırken "yetmiş üç fırka" hassasiyeti açıkça görülmektedir. Sekiz rakamıyla sınırlanan mezheplerin isimleri Mu'tezile, Şîa, Hâricîler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i nâciye olarak sunulmuştur. Bu aşamada Harputî, Klasik Mezhepler Tarihçilerinin mezhep anlayışlarını, üzerine bina ettikleri meşhur "yetmiş üç fırka hadisi"ni zikretmiş-

tir. Söz konusu hadisin burada ifade edilen versiyonunda diğerlerinden farklı olarak Mecusîler zikredilmiştir:

> "Mecûsîler yetmiş fırkaya ayrılmıştır. Biri cennette, 69'u cehennemdedir. Yahudiler 71 fırka biri dışında diğerleri cehennemdedir, Hıristiyanlar 72 fırkaya ayrılmıştır, biri dışında diğerleri cehennemdedir. İslâm fırkaları da 73'e ayrılmıştır. 72'si cehennemdedir, biri cennettedir."

Bu hadise göre yapılan dizayn uyarınca sekiz ana fırka kendi içinde alt kollara tasnif edilmiştir. Ehl-i Sünnet ise tek bir fırka olarak belirtilmiştir. Böylece toplam 73 (yetmiş üç) fırkaya ulaşılmıştır.[147] Ana fırkalar ve alt grupların sayılarına bakıldığında bu sınıflandırmanın er-Razî, el-Îcî ve Cürcânî'nin tasniflerinden yararlanılarak yapıldığı anlaşılmaktadır.

Dönemin kelamcılarından Arapgirli Hüseyin Avni de yetmiş üç fırka hadisi çerçevesinde fırka-i nâciye ve fırak-ı dalle kavramlarını analiz etmiştir. Hadiste sözü edilen "kurtuluşa eren fırka", Ehl-i Sünnet'tir. Hadis metninde geçen sayıdan kastın ise kesret olabileceği üzerinde durmuştur. Ona göre Ehl-i Sünnet'in günahkârları ve fasıkları inançları nedeniyle değil, ameldeki kusur ve masiyetleri nedeniyle azap görürler. Fırak-ı dâlle ise hem masiyet hem de itikatları nedeniyle azap görür. Dalâlet fırkalarının aşırılıkları söz konusudur. Ehl-i Sünnet ise orta yolun ve itidalin temsilcisidir.[148] Arapgirli, Fırka-i nâciye olan Ehl-i Sünnet'ten başka ortaya çıkan fırkaları Harputî'nin yaptığı gibi Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriye ve Müşebbihe olarak vermiştir. Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî'nin eserlerinde ve *Şerhi mevâkıf*'da bu fırkalardan söz edildiğini aktarmıştır. Mu'tezile'nin özellikle sıfatlara ilişkin görüşleri nedeniyle küfürle itham etmek mümkün değilse de nassların zâhirîne muhalif olmaları nedeniyle görüşlerinin batıl olduğunu ifade etmiştir. Zarurat-ı diniyyeden

147 Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, s. 31.

148 Arapgirli Hüseyin Avni, "Mütekellimin ve Hukemâ", *Ceride-i İlmiyye*, Sayı: 48, ss. 1487-1488.

üzerinde icma olunan bir emri inkâr etmedikçe ehl-i kıblenin tekfir olunamayacağını söylemiştir.[149]

Arapgirli Hüseyin Avnî'ye göre fırka-i nâciye olan Ehl-i Sünnet'in aslî değil talî konularda ihtilafları söz konusudur. Çünkü onların birlik ve beraberlik üzere olmaları gerekir.[150] Bu grup içerisinde Maturidiyye ile Eş'arîlik arasında bazı meselelerde ihtilaf varsa da bunlar o kadar önemli farklılıklar değildir. Gerçekte bid'at ve dalâlete nisbet edilecek bir durum söz konusu değildir. Ona göre bazı Eş'arîler Maturidiyye'nin görüşlerini bazı Maturidiler de Eş'arîyyenin görüşlerini tercih edebilmişlerdir.[151]

Ehl-i Sünnet, fırka-i nâciye, diğerleri de fırâk-ı dâlle/dalâlette kalan fırkalar olarak ele alınmıştır. Harputî, mezheplerin Ehl-i Sünnet'e yakın ya da uzak oluşlarıyla da ilgilenmiştir. Fırkalar ele alınırken Ehl-i Sünnet'e yakınlığı ölçüsünde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Mu'tezilî fırkalardan Ehl-i Sünnet'e en yakın olanı Neccârîler ve Dırârîler olarak değerlendirilirken en uzak olanı da Allâfîler olarak tespit edilmiştir. Aynı ölçütün Şiî fırkalar için de kullanıldığı görülür. Şiî fırkalardan Ehl-i Sünnet'e en yakın olanı, Zeydîlerden Hasan b. Sâlih b. Hayy el-Hemezânî'ye uyanlar olarak sunulmuştur. İmametin Kureyşîliğini benimseme ya da reddetme görüşüne bağlı olarak İmâmiyye, Ehl-i Sünnet'e en uzak fırka olarak değerlendirilmiştir. Hâricîlerden ise Sünnî düşünceye en yakın olanın İbadîler, en uzak olanın Ezârika olduğu ifade edilmiştir.[152] Harputî'nin bu yaklaşımı, Klasik Mezhepler Tarihçilerinin usûlüne uygunluk arz etmektedir. Ayrıca varlığı kuşkulu –Cehmiyye, Cebriyye gibi- bazı fırka isimlerinin fırak geleneğinin takibi nedeniyle zikredilmesi söz konusudur.

---

149 Arapgirli Hüseyin Avni, "Ahkâm-ı Şer'iyye-i Diniyye'nin Keyfiyet-i İ'tikad ve Amele Taalluku", *Ceride-i İlmiyye*, Sayı: 47, ss. 1441-1442.

150 Arapgirli Hüseyin Avni, "Mütekellimin ve Hukemâ", Sayı: 48, ss. 1489-1490.

151 Arapgirli Hüseyin Avnî, "Ahkâm-ı Şer'iyye-i Diniyye'nin Keyfiyet-i İ'tikad ve Amele Taalluku", Sayı: 47, ss. 1438-1439.

152 Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, ss. 74-77.

Bu dönemde yazılan bazı kelam kitaplarında da Ehl-i Sünnet dışında yer alan mezhepler eleştiriye tabi tutulmuştur. Sözgelimi Allah'ı insanlara ve diğer varlıklara benzeten Müşebbihe, Allah'ı cisimlere benzeten Mücessime ve sıfatları yok sayan Muattıla fırkası eleştirilmiş ve Ehl-i Sünnet'e uymaları gerektiği ifade edilmiştir. Allah'ın cevher, araz, cisim olmadığı, sayılı ve sınırlı olmadığı, zamana tabi olmadığı vb. konularla tevhit inancının önemi ve gerekliliği anlatılmaya çalışılmıştır. Allah yaratılanların sıfatlarıyla muttasıf tutulamaz ve cisme ait olan renk, kuruluk, yaşlık, tat, koku, sıcaklık, soğukluk gibi keyfiyetlerle nitelendirilemez.[153]

Bu dönem içerisinde *Ceride-i Sufiyye* dergisinde yer alan **"Fırka-i nâciye ve Fırka-i Dâlle"** ve **"Fırak-i dâlle'nin Sebebi Zuhuru Nedir?"** isimli makalelerde de Ehl-i Sünnet'in kurtuluşa eren fırka, diğerlerinin ise dalâlet fırkaları olduğu ifade edilmiştir.

"Fırka-i nâciye ve Fırka-i Dâlle" isimli makalenin başında, Hz. Peygamber'in 73 (yetmiş üç) fırka hadisine yer verilmiştir: *"Ümmetim 73 millete bölünecektir; bir tanesi dışında hepsi cehennemdedir."* Ashap da onlar kimdir ya Rasulallah dediklerinde ise *"ben ve ashabım"* demiştir. Yani ashabımın itikâdı üzerinde olanlar buyurmuştur.[154]

"Fırak-i dâlle'nin Sebebi Zuhuru Nedir?" isimli makalede ise fırak-i dâlle kavramı üzerinde durularak bu fırkaların ortaya çıkışına etki eden faktörler irdelenmiştir. Amaç fırak-ı dâlleyi tesbit edip Ehl-i Sünnet'in fırka-ı nâciye olduğunu ifade etmektir. Bu doğrultuda İblis'in Allah'ın emrine karşı çıkış nedenleri, aklı öne çıkarması ve hâkim kılması olarak belirlenmiş ve bu yönde eleştiri yapılmıştır. Mu'tezile'nin şek, şüphe, fiillerde özgürlük düşüncesi, şeytanın gerekçelerine benzetilmiştir. Makaleye göre Hulûliyye, Tenasühiyye, Müşebbihe ve Rafizîler fırak-ı dâllenin ilk grubu; Kaderiyye, Cebriyye ve Mücessime ise ikinci grubudur. Hadisi şerif gereğince "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîsi, Müşebbihe

153 Eskişehirli Mehmed Emin, *Risâle-i hulasai zübdetü'l-Akâid*, ss. 7-8.

154 K., "Fırka-ı Nâciye ve Fırka-i Dâlle", *Ceride-i Sufiyye*, cilt: 1, sayı: 6-3, s. 3.

Yahudisi, Râfıza ise Hıristiyanı gibidir. O halde *'Şeytanın adımları ardınca gitmeyin.'*[155] ayetinin gereği yapılmalıdır",[156] sonucuna varılmıştır. Görüldüğü şekliyle Ehl-i Sünnet dışındaki oluşumlar fırak-ı dâlle olarak isimlendirilmiş ve düşünceleri şeytanın görüş ve eylemleriyle özdeşleştirilmiştir.

"Fırka-i nâciye ve Fırka-i Dâlle" isimli makalede isminden anlaşılacağı üzere fırka-i nâciye ve fırka-ı dâlle kavramlarının anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır. Müellif Ehl-i Sünnet'in fırka-i nâciye olduğu tespitini yapmış sonra da fırak-i dâlle hakkında bilgi vermeye yönelmiştir. Yazara göre aslında bu fırka, yedi tanedir ama alt dallarıyla birlikte yetmiş ikiye ulaşmaktadır. Bunların isimleri Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe olarak verilmiştir. Mu'tezile'nin 20 fırkaya ayrıldığı ifade edilerek ekolün temel görüşlerine yer verilmiştir. Birkaç sayı devam eden makalede Mu'tezile'nin akla yaklaşımı, kulların fiillerine dair düşüncesi, şer ve kabahate ilişkin görüşleri eleştiriye tabi tutulmuştur. Kesbe dair tahlil yapılarak husun ve kubhun şer'î mi yoksa aklî mi olduğu tartışması açılmıştır. Mezhep içindeki ilk fırkanın Vâsılıyye olduğu ifade edilerek onun kurucusu Vâsıl b. Atâ hakkında bilgi verilmiştir. Devam eden sayılarda Mu'tezile'nin ikinci fırkası olarak Hüzeyliyye, üçüncüsü Nazzâmiyye ve dördüncü olarak da Haitiyye ve görüşleri hakkında bilgi verilmiştir.[157] Makalenin sonraki sayılarda devam etmediği hatta Mu'tezile bahsinin bile tamamlanamadığı dikkat çekmektedir. Mevcut sayılarda Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e ters düştüğü ve inanç alanında bid'at olarak nitelenebilecek görüşlere sahip olduğu anlatılmaya çalışılmıştır.

26 Safer 1327/6 Mart 1325 (1909) yılında yayına başlayan *Ceride-i sufiyye* isimli dergide Ali Fuad imzasıyla yazılan **"Akâid-i**

---

155 Bakara, 2/168, 208; En'am, 6/142.

156 K., "Fırak-i dâlle'nin Sebebi Zuhuru Nedir?", *Ceride-i Sufiyye*, cilt: 1, sayı: 6-2, ss. 3-4.

157 K., "Fırka-i nâciye ve Fırka-i Dâlle", *Ceride-i Sufiyye*, cilt: 1, sayı: 6-3, 3; sayı: 6-4, 3; sayı: 6-5, 3-4; sayı: 6-6, 3; sayı: 6-7, 4; sayı: 6-8, s. 4.

Fırka-i Muhammedî ve İsbât-ı İtikad-ı Ehl-i Sünnet" isimli makale de dikkat çekicidir. Bu makale, 1. cildin 1. sayısından itibaren 6. sayıya kadar sürmüştür. Makalenin ilk sayıda yer alan bölümünde Allah'ın birliğine ilişkin açıklamalar ile tevhide dair bazı deliller ortaya konmuştur. Bu bağlamda Allah'ın araz, cisim ve cevher olmadığı Ehl-i Sünnet perspektifinden kısa cümlelerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Allah'ın cüzleri ve sınırları olmadığı ifade edilmiştir. Yine Sünnî inanç çerçevesinde onun mekân ve zamanla ilintili olmadığı anlatılır. Makalenin ikinci sayıdaki bölümünde Allah'ın ilmi konusunda farklı bir usûl takip eden filozofların yöntemi ve felsefî metodu tercih edenler eleştirilmektedir. Tartışma konularından biri olan Allah'ın cüz'iyyatı bilip bilmediği meselesine açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Allah'ın cüz'iyyatı vech-i külli (genel anlamda) bildiği söylenir. Allah'ın geçmiş, şu anki durum ve gelecek gibi bir problemi yoktur.[158] Makalenin üçüncü sayıdaki bölümünde alemin cüz ve sıfatlarıyla muhdesliği üzerinde durulmuştur. Allah alemi yokluktan varlığa çıkarmıştır. Alemin ayân ve araz olduğundan hareketle onun hâdis (sonradan yaratıldığı) olduğu ifade edilmiştir.[159]

Ali Fuad, yukarıda adı geçen makalesinde kulların fiilleri mevzuuna da değinmiştir. Bu makalede mesele Ehl-i Sünnet açısından ele alınmıştır. Fiillerin kullara isnadı konusunu ilk kez Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ'nın dile getirdiği ifade edilerek bu gruba Kaderiyye dendiği ifade edilmiş ve ardından Hz. Peygamber'in onlarla ilgili bir hadisi nakledilmiştir.[160] Ekolün insan fiillerine dair görüşü eleştirilerek Ehl-i Sünnet'in kulların fiilleri konusundaki yaklaşımı tercih edilmiş ve savunulmuştur.

Bu makalenin 5. sayıdaki bölümünde de Mu'tezile hakkında değerlendirmeler vardır. Ekolle ilgili yapılan Mecusî nitelendir-

158 Ali Fuad, "Akâid-i Fırka-i Muhammedî ve İsbât-ı İtikâd-ı Ehl-i Sünnet", *Ceride-i Sufiyye*, c. 1, Sayı: 1, 4; Sayı: 2, ss. 3-4.

159 *Aynı eser*, c. 1, Sayı: 3, s. 4.

160 Ali Fuad, "Akâid-i Fırka-i Muhammedi ve Isbat-ı İtikad-ı Ehl-i Sünnet Mertebe-i Ef'al-i İbad", *Ceride-i Sufiyye*, c. 1, Sayı: 4, s. 3.

mesinin haklılığı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu makalenin 1-6. sayıdaki bölümünde Cebriyye'nin halisa ve mutavassıta olarak ikiye ayrıldığı, Halisa'nın kulun asla kudreti yoktur görüşünde olduğu, Mutavassıta'nın ise kula bir kuvvet isnat ettiği anlatılmıştır. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünün "Allah haliktır, kul ise kasib" şeklinde tezahür ettiği[161] ifade edilmiştir. Böylece kulların fiilleri konusunda Ehl-i Sünnet'in Eş'arî ekolüne ait görüş benimsenmiş ve savunulmuştur.

Makalenin diğer bir bölümünde şeytan ve cebr ilişkisi üzerinde durulmuştur. Kulların fiilleri konusunda Ehl-i Sünnet'e ve Peygamber'in sünnetine tabi olunması gerektiği ifade edilmiştir. Bu makalenin son bölümünde ise İmamu'l-Harameyn Cüveynî'nin *eş-Şamil* adlı kitabından hareketle Felsefeciler, Kaderiyye ve Zındıklar ile onların görüşleri eleştirilmiş ve peşlerinden gidilmemesi yönünde uyarıda bulunulmuştur. Bunların Kur'an'ın naslarını ve haberleri de inkâr ettiklerinden bahsedilerek Tevhid yolu olan fırka-i nâciyenin yani Ehl-i Sünnet'in yolunun izlenmesi gerektiği vurgulanmıştır.[162]

Ehl-i Sünnet ve bid'at mezhepleri şeklindeki tasnifin dönemin kelâmcılarından olup mezheplere dair bilgi ve değerlendirme yazıları kaleme alan İzmirli İsmail Hakkı'da da olduğu dikkat çekmektedir. O, *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinin mezheplerle ilgili bölümünde başlangıcı "Ehl-i Sünnet ve Bid'at" başlığı ile yapar. Bu başlıkta Ehl-i Bid'atın olumsuzluklarından, tefrika oluşturduğundan, Sünnet muhalifi olduklarından, rey ve hevaya göre hükümleri değiştirip tahrif ettiklerinden söz ederek Ehl-i Sünnet'in bunlara karşı koyduğunu ifade eder. Ona göre Ehl-i Sünnet, inançlara ilişkin görüşlerinde aklî usûle dayanmış, Kitap ve Sünnet'e bağlanmıştır. Muhaliflerini red amacıyla da aklî metottan yararlanmıştır. İzmirli, Ehl-i Sünnet'i, kendi içerisinde âmme ve hâsse olarak ikiye ayırmıştır. Hasse, Sünnet üzere olup sahabe ve tabiinden itti-

161 *Aynı eser*, c. 1, Sayı: 5, 1; Sayı: 6-1, s. 4.

162 *Aynı eser*, c. 1, Sayı: 6-2, 4; Sayı: 6-3, s. 4.

fakla gelmeyen meselelere girmeyen Ehl-i Tevhid ve Selefiyye'dir. Âmme ise tabiin ve sahabeden ittifakla gelmeyen meselelere de giren Eş'arîyye ve Maturidiyye'dir.[163]

İzmirli, "Ehl-i Bid'at ve Dalâlet" başlığı altında Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepleri ele almıştır. Bid'at ile ilgili genel değerlendirme yaptıktan sonra bu mezhebin nitelikleri ve göstergeleri üzerinde durmuştur. Akabinde "usûl-i ehl-i bid'at" başlığı altında Mârıka veya Havâric, Şîa, Kaderiyye, Mürcie, Cehmiyye mezhepleri hakkında bilgi verilmiştir. Özellikle Haricîlerin gelişigüzel kullandıkları dar-ı iman, hicret, dar-ı islâm, dar-ı harb terimlerinden söz edilmiştir. Bu mezhebin birçok alt fırkası olduğu ve en son Sünnîliğe en yakın oluşum olarak değerlendirdiği İbâdiyye'nin zuhur ettiğini söylemiştir.[164] İzmirli'ye göre bunların içinde asıl kelâmcı olanlar, sonra Mu'tezile adını alan Kaderîler ve Cehmîlerdir.[165] İzmirli, Kaderiyye'nin Mârika (Haricîler) ve Şîa'dan sonra Basra'da zuhur ettiğini ve ilk ilmî bid'at olduğunu[166] söyler. İzmirli de dönemindeki genel yaklaşımda olduğu gibi mezhepleri hak ya da batıl mezhep tarzında bir tasnife tutmuş ve Ehl-i Sünnet'e yakınlıkları ve uzaklıkları çerçevesinde ele almıştır. Erken dönemde ortaya çıkan hemen hemen her fırka hakkında bilgi verirken Sünnî düşünceye olan mesafeleri kontrol edilmiştir.

Bu süreçte telif edilen eserlerde ilk dönem fırkaların ve çağımızda yaşayan mezheplerin durumları, Ehl-i Sünnet'e göre anlam kazanmıştır. Fırak geleneğinin bir yansıması olarak "Sünnet ehli" ve "bid'at ehli" tarzındaki bir ayırım kabul görmüştür.

4.3. Şiî Mezheplerde Yoğunlaşma

Bu dönemde mezheplere dair yazılmış olan kitap bölümleri,

---

163 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 60 vd.

164 *Aynı eser*, ss. 74-75.

165 İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz.: N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995, s. 23 vd.

166 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 81 vd.

risâleler ve makalelerde Şiî mezheplere önemli bir yer ayrıldığı görülmektedir. Bunun en önemli sebebi, Şîa'nın İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde mensuplarının bulunması ve Sünnî düşüncenin en önemli temsilcisi konumunda olan Osmanlı'nın egemenlikleri açısından tehlike olarak algıladığı bu mezhebe ve sempatizanlarına karşı verdiği mücadeledir.

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinde Şiî fırkalardan Zeydiyye, İsnâaşeriyye, İsmâiliyye, Mütevâliyye, Nusayriyye, Dürziyye, Gurabiyye, Şeyhiyye ve Keşfiyye, Babiyye ve Bahaiyye hakkında bilgi vermiştir. Bu mezheplere özgü inanç esaslarından, Ehl-i Beyt'i tevellî ve tebberî fikrinden, uluhiyyete bakışlarından ve Bâtınî tevillerden bahsetmiştir.[167] İzmirli'ye göre yaşadığı dönemde faaliyetini sürdüren Şiî kollardan biri de Gurâbiyye'dir. Ona göre bu fırka, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e gurabın guraba yani karganın kargaya benzediği kadar benzemesi düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Bu benzerlikten dolayı Cibril yanlışlıkla vahyi Hz. Peygamber'e getirmiştir. Kitapta, tarikat formunda olan Ahsaî ve Kazım Reştî'nin taraftarları olan Şeyhiyye ve Keşfiyye hakkında da bilgi verilmiştir. Bâbiyye, Mirza Ali Muhammed'in şekillendirdiği bir mezheptir. Bu grubun nitelikleri ve görüşleri hakkında bilgi verilerek devletle olan mücadelelerine, sürgünlerine ve kollara ayrılmalarına değinilir. Onların, Kur'an'ın neshedildiği görüşünde oldukları anlatılır. Bahaiyye ise Mirza Ali Baha'nın taraftarlarıdır. Kıbrıs ve Akka'daki faaliyetlerinden ve *Akdes* adlı kitaplarından söz edilir. Daîlerin Mısır ve Amerika başta olmak üzere dünyanın birçok yerine gittiği ifade edilir. İzmirli, Babiyye ve Bahaiyye'nin İslâm'la alâkalarının kesildiğini söylemiştir.[168]

İzmirli, Şîa ile ilgili geniş ve doyurucu bilgi verir. Hz. Ali döneminde Şîa'nın Mufaddıla, Sâbbe ve Müellihe (ilahlık isnadı) olarak üçe ayrıldıklarını, Hz. Ali'nin vefatından sonra Keysâniyye (Muhtar es-Sakâfî-Muhammed Hanefiyye), Zeydiyye, İmâmiyye

167 *Aynı eser*, ss. 111-112.

168 *Aynı eser*, ss. 113-118.

ve Gâliye fırkalarının ortaya çıktığını anlatır. İsnaaşeriyye'nin usûl-i dini yani temel inançları tevhid, nübüvvet ve meâd olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Usûl-i mezhebi ise adl ve imamet konuları olarak ikiye ayrılır. Gâliye ise teşbih, hulûl, tenasüh, ibâhe, bedâ, ric'at inançları ile ortaya çıkmıştır.[169] Eserde bazı tasnif sıkıntıları ve mezhebin ele alınışıyla ilgili usûl problemleri dikkat çekmektedir. Şîa'nın temellerini Yahudi asıllı İbn Sebe'nin attığı kanaatini belirtmiş olması buna örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanı sıra Şîa'nın usûl-i fıkhı dışında onun Ahbarî ve Usûlî kolları hakkında bilgi vermesi ve bu mezhebi her yönüyle tanıtması dikkat çekicidir.[170] Şîa ile ilgili çalışması, benzer çalışmaların öncüsü niteliğindedir.

İzmirli, Şiîlik içerisinde Bâtınîlerden de söz etmiştir. Bâtınîler, Tâlimîler ya da Karâmita adını da almışlardır. Delillerle içtihatları birbirlerine çelişir gördüklerinden gerçekliğe ancak günahtan korunmuş öğreticinin (muallim-i masum) öğretimi ve bildirimi ile ulaşılacağını kabul ederler. Bâtınîler, filozof şekline büründükleri gibi mutasavvıf kılığına da girerler. Başlangıcı Şiîlik, sonu dinsizliktir. İki prensip kabul eden Senevîlerin nur ve zulmet ilkelerini benimserler ve felsefeden aldıkları akıl ve nefsi onun yerine koyarlar.[171] İzmirli, İsmâiliyye'nin Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve Muhammed b. İsmail olmak üzere yedi nebiye inandıklarını söyler. İmam da yedidir. İmam Cafer, iki nebi arasında gelmiş ve şeriatı ikame etmiş nutakâ-i seb'a/yedi zâttan biridir. Bâtıniyye'nin Abbasi halifesi Me'mun zamanında zuhur ettiğini ve Mu'tasım döneminde yayıldığını, Karâmita ve Hasan Sabbah ile de yükselişe geçtiklerini söyler. Bâtıniyye'nin diğer fırkalardan farkını anlatır. Felsefe ve tasavvuf ile kendilerini gizlediklerini söyler. Şeriatın zâhirîni inkâr ederler, amele ait olan ayetleri tevil ederler, haşrin cismanîliğini kabul etmezler. İzmirli, İslâm'da ilk ortaya çıkan taife-i hamsenin/beş grubun asla son bul-

169 *Aynı eser*, ss. 76-81.

170 İlhan, "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları", s. 75.

171 İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, ss. 31-32.

madığını ve her asra göre yeni bir şekle büründüğünü ifade eder.[172] İzmirli'nin Şiî fırkalara yönelik ayrıntılı bilgiler verdiği ve düşüncelerini gayet iyi bildiği görülmektedir. Bununla birlikte zihniyet analizi yapmaktan uzak durduğu, sadece kaynaklardan aktarımda bulunduğu izlenimi vermektedir.

Bu dönemde yazılan akâide ilişkin eserlerde Allah'a, peygamberlere ve ulu'l-emre itaat konusu değerlendirilmiş ve Râfızî imamet anlayışı eleştirilmiştir. Sultanın gerekliliği Ehl-i Sünnet bakış açısıyla İslâm'ın birliği, siyasî, askerî, ahlâkî ve sosyal açılardan irdelenmiştir. Şîa'nın imamın kendisinden sonra geleni vasiyet etmesi gerektiği söylemi değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye ve evladına nass ve tayinde bulunmadığı ifade edilmiştir. Eğer vasiyet olsaydı sahabelerin bu doğrultuda hareket edecekleri ve bunu gizlemeyecekleri[173] üzerinde durulmuştur.

Bu dönemde telif edilen **"Tasavvuf ve Hür Mezhepler"** isimli makalenin mezheplere değinilen kısmında Dürzîler, Nusayrîler, İbadîler, Bâtınîler, Tavusîler bilhassa Anadolu'daki halkın belli bir kesimini temsil eden Hacı Bektâş Velî'ye mensup Bektaşî-Kızılbaş zümresinden bahsedilmiştir. Bunlar cemiyet hayatı yaratabilen "hür mezhepler"den sayılmıştır. Yazara göre Safevîlik bir saltanata esas olduğu halde mesela Bektaşîlik gibi bir cemiyet hayatı inşa etme başarısı gösterememiştir. Anadolu'nun üçte birini oluşturan Bektaşî-Kızılbaş zümresi, cemiyet hayatında özel nitelikleri ve kudretli kabiliyeti ile seçkin bir yer edinebilmiştir. Hükümetin en sert uygulamalarına bile boyun eğmemişlerdir. Hür mezhepler içinde on asır süreyle hüküm sürmüşlerdir. Bektaşîliğin dinî ve millî hayattaki öneminden bahsedilerek yazı bitirilmiştir.[174] Bu makalede tarikat formunda tezahür eden Bektaşîliğin Anadolu'nun vazgeçilmezi olduğu anlayışı sergilenmiştir.

"Buhara'da Sünnîlerle Şiîler" isimli makale ise Petersburg 24

172 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, ss. 104-106.

173 Eskişehirli Mehmed Emin, *Risâle-i hulasai zübdetü'l-Akâid*, s. 22, ss. 28-29.

174 Baha Said, "Tasavvuf ve Hür Mezhepler", *Muhibban*, sene: 3, sayı: 4, ss. 1-2.

Kanun-i Sanî tarihiyle gelen bir telgraf kaynak alınarak yazılmıştır. Buna göre Buhara'da iki grup arasındaki mücadele ve meydana gelen kanlı çarpışmalar anlatılmıştır. Makalede bölgenin mezhebî yapısı ele alınmıştır. Ulemâsının Hanefî olduğu İran'dan zamanında esir alınmış olan Acemlerin ise Şiî olduğu ifade edilmiştir. Buhara'nın zamanında güçlü bir konumu olduğu ama zaman içerisinde gücünün azaldığı ifade edilmiştir. Şiîlerin güç elde ettikten sonra intikam peşinde koştukları anlatılmıştır. Siyaseten güçlü oldukları ve rahat bir yaşam sürdükleri ve Kerbelâ meselesini teşhirde meşhur oldukları tespiti yapılmıştır. Fesat çıkardıkları ve yörede mutaasıp insanların çokluğundan bahsedilmiştir. Bir an önce dinî ve edebî ilimler için İstanbul medreselerine, bilim ve sanat tahsili için de Frengistan'a talebe yollanması gerektiğinden söz edilmektedir. Aksi takdirde –bu dönem itibariyle- 160 cami ve 113 medresesi bulunan Buhara'da elli altmış sene sonra kırk cami, beş medrese kalmayıp hepsi yok olacaktır. Ona göre taassubu ortadan kaldırmak cehaletle mücadele etmekle mümkün olur. Her dinin ve her mezhebin aşırı görüşleriyle öne çıkan mensupları vardır. Bu, ilerlemenin önündeki engeldir ve birleşmeyi önleyici bir niteliktir. Bu telgrafın değerlendirmesi sonraki sayfalarda devam etmektedir. Kerbelâ'da evlâd-ı Rasule yapılan zulmün gündeme taşınması ele alınır. Müslüman olan Türkler ve Acemler nasıl olur da bu meseleden dolayı birbirleriyle kanlı bıçaklı olmuşlardır? Kerbelâ'nın olduğu dönemde ne Türkler ne de Acemler daha Müslüman olmamışlardı. Muharremin 10. günü Acemlerin yaptıkları üzerinde durulmuştur. Caferîlerin bir resim levhası yaptıkları, bu levhada beyaz bir hayvana bindirilen yeşil sarıklı bir zâtın, etrafını sarmış kırmızı fesli haydutların ellerindeki kargılarla mücadele ettiği anlatılmıştır. Yeşil sarıklı kişinin Hz. Hüseyin olarak tasavvur edildiği ve Osmanlı kılıklı askerlerin de Yezid'in askerleri olarak sunulduğu tespit edilmiştir. Fes icat olalı daha kaç yıl oldu denilerek bunun cehalet olduğu vurgulanmıştır. "Evlâd-ı Resulü şehit eden Türklerdir." fikrini öne sürerek "Acemlerin zihnine sokup Osmanlılardan nefret ettirmeyi vazife bilen" şeklinde

bir yorum yapılmıştır. Bu amaca İranlı küçük bazı memurların alet edildiği[175] ifade edilmiştir.

Görüldüğü gibi Tazimat'tan sonra kaleme alınmış olan mezheplerle ilgili makalelerin genel karakteristiği, Sünnî anlayışı savunma, fırka-i nâciye mevzuunu ele alma ve Şiî mezheplere karşı belirgin bir mücadele verme olarak ortaya çıkmaktadır. Bu dönem yazılan eserlerde ve yazılarda, Klasik dönem makâlât ve fırak geleneğinden tevarüs eden nitelikler hâkimdir.

175 "Buhara'da Sünnilerle Şiiler", *Muhibban*, sene: 1, sayı: 6, ss. 42-45.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CUMHURİYET'İN İLK DÖNEMİNDE "İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ" ÇALIŞMALARI

1. MEŞRUTİYETTEN GELEN İLMÎ VE FİKRÎ MİRAS: GEÇİŞ SÜRECİNİN SANCILARI

II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçiş süreci İslâm Mezhepleri Tarihi'nin daha sonra şekillenecek olan metodolojisinin arkaplanını teşkil etmektedir. 1908'den sonra *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi* ve *Tarih-i Edyân ve Mezâhib* derslerinin programlarda yer bulması, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini açısından kayda değer bir başlangıç olmuştur. Böylece erken dönemin ilmî disiplinlerinden olan ve asırlarca ihmal edilen bu ilim, Meşrutiyet'ten sonra müstakil bir bilim olma hüviyetini kazanmıştır. Bu başlık altında II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar geçen dönemdeki gelişmeler, ilmî yapı ve düşünce akımları hakkında bilgi verilecektir. Bu şekilde sözü edilen sürecin sahanın kaynaklarını değerlendirme kriterlerine ve alanın metodolojisinin değişimine yaptığı etki ve katkı

daha iyi gözlenebilecektir.

Tanzimat sonrası dönemin temel niteliklerini ve belirgin süreçlerini -önceki bölümlerde değinmiş olduğumuz gibi- Batılılaşma eğilimi, modernleşme politikaları ve buna paralel olarak gelişen dinî düşünce platformu olarak zikredebiliriz. Meşrutiyet sonrasında bu niteliklerin sağlam bir zemine oturmaya başladığı, eğitime ilişkin yeni projelerin gündeme geldiği ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak faal bir ulus-devletin şekillenmesine doğru gidildiği görülmektedir.

II. Meşrutiyet, ülke ihtiyaçlarına göre bir eğitim sistemi geliştirme yolunda çaba gösteren bir arayış dönemidir. Bu dönemde hemen her alanda birçok karışıklıklar, yanlış uygulamalar ve istikrarsız düzenlemeler olmuşsa da yaşanan bu olumsuz tecrübeler sonraki dönemde işe yaramıştır. Cumhuriyet dönemi eğitim anlayışının ana çerçevesi bu dönemde ortaya çıkmıştır. Esasen eğitim öğretim kurumlarının tek elden yönetilmesi fikri, II. Meşrutiyet döneminde gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Cumhuriyet'ten önce Şer'iyye ve Evkâf nezâretine ve Maârif nezâretine bağlı okullar vardı. Bu iki farklı eğitim sisteminin kaldırılması ve eğitimin tek elden yürütülmesi yönünde programlar üretilmiştir. Geleneksel anlayışla eğitim-öğretimi sürdüren okullar Meşihât ve Evkâf Nezâretine bağlı Sıbyan okulları ve medreselerdi. Tanzimat döneminde ortaya çıkan okullar ise önceki dönemden farklı bir şekilde Batı tarzı bir sistemi öngörüyordu.[1] Medreselerdeki program ilk kez 1908'de yenilenmiş, bu değişimin ardından ikinci ıslah ve yenileşme teşebbüsü 1325/1909'da gerçekleştirilmiştir. Medreselerdeki tedris süresi ise 12 yıl olarak belirlenmiştir.[2] Maârif nazırlığı döneminde Emrullah Efendi "Tuba Ağacı nazariyesi" olarak bilinen bir proje geliştirmiştir. Buna göre ıslahat ve örgüt yapılanmasının, aşağıdan değil aksine yukarıdan yani yüksek öğre-

1 Muhammed Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, İstanbul 2005, ss. 53-54.

2 Ergin, *Türk Maarifi Tarihi*, s. 123.

timden başlaması gerekiyordu. Emrullah Efendi, bu projesini 1912 yılında Dârü'l-Fünun'un yapısında gerçekleştirdiği yeni düzenlemeyle uygulamaya sokabilmiştir.[3]

Meşrutiyet döneminde eğitim sisteminin yenilenmesi yönündeki çalışmalardan Din öğretimi de nasibini almıştır. Bu süreçte Din öğretimi, Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi, Dâru'l-Hilafeti'l-İslâmiyye Medresesi'nin Kısm-ı âli ve diğer medrese mezunları aracılığıyla yürütülüyordu. İlk defa 1316/1898 tarihinde Avrupada'ki benzeri dikkate alınarak dört yıllık ve 30 (otuz) öğrenci kontenjanıyla Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi (Ulûm-u Âliye-i Diniyye Şubesi) açılmıştı.[4] Dârü'l-Fünun bünyesindeki bu okulun eğitimde takip ettiği sistemin medreseden farklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu yüzden 1911-1912'de yeniden düzenlenen Dârü'l-Fünun'da İlahiyat Fakültesi programına yeniden yer verilmiştir. Yeni hazırlanan programda da ilahiyatın temel alan dersleri ağırlıklı bir şekilde yer almıştır. Buna karşılık genel kültür dersleri istenen düzeye ulaşamamış, pedagojik formasyon derslerine ise hiç yer verilmemiştir. Dolayısıyla Dârü'l-Fünun'da bulunan bu İlahiyat Fakültesi de beklenen kaliteyi yakalayamamış ve ihtiyacı karşılayamamıştır. Bu yüzden 1914'de kapatılması kararı alınmıştır.[5]

II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçiş süreci bilim, kültür ve eğitim açısından sancılı olmuştur. Osmanlı son döneminde yürütülen modernleşme projesinde, halk kültürü ile aydınlar ya da yüksek kültür arasındaki farklılıklar giderilememiştir. Bunun sebebi Osmanlı modernleşmesinin taban ve altyapı desteğiyle değil de aksine tavandan devlet eliyle ve bürokratik yolla gerçekleştirilmesidir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde Batılılaşma ve modernleşme ekseninde değişik düzey ve yapıda tepkiler oluşmuştur. Osmanlı-

---

3 Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997, ss. 72-73.

4 Ergin, *Türk Maarifi Tarihi*, s. 108.

5 Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, s. 69.

cılık, İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık olarak isimlendirilen bu oluşumlar, II. Meşrutiyet'ten sonra sistemleşmiş ve bazıları Cumhuriyet'in kuruluşunda etkili unsur olmuştur. Osmanlıcılık düşüncesi, Osmanlı'yı oluşturan bütün kavim ve milletlerin, din, milliyet, ırk ve mezhep farkı gözetilmeden adalet, hürriyet ve eşitlik ekseninde bir arada tutulmalarını sağlama amacıyla ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nde özellikle Türklerin yoğun olmadığı bölgelerde bu düşünce canlı tutulmaya çalışılmış ve bu şekilde farklı etnik unsurların adalet ve güven ortamında bir arada yaşaması hedefine yoğunlaşılmıştır.

İslâmcılık düşüncesi ise özellikle Abdülhamid döneminde devletin resmî politikası haline getirilmiş, Müslümanların İslâm'a sarılmalarını ve birlik beraberlik içinde hareket etmeleri hedefine odaklanmıştır. Bu düşüncenin geliştirilmesi ve hedefe ulaşılmasının yolu olarak da hilâfet kurumu ön plana çıkarılmıştır. II. Abdülhamid'in izlediği İslâmcılık politikasının bir sonucu olarak Müslüman tebâyı İslâm sancağı altında toplama, Arap unsurlara sarayda ve bürokraside rol verme, Şeyh Ebu'l-Hüda gibi tarikat önderleri ile sıcak münasebetler kurma, İslâm ülkeleriyle diplomatik ilişkilerin tesisi, Hicâz demir yolu projesinin hayata geçirilmesi ve Gazâli'nin *İhyâu ulûmu'd-din* gibi Sünnî anlayışa ait eserlerin tercüme edilmesi gibi uygulamalar[6] gerçekleştirilmiştir. Hatta Abdulhamid, Şeyhülislâmlığa değil kendisine bağlı olacak modern bir İslâm Yüksek Okulu kurmayı amaçlamıştı. Tefsir, Hadis, Kelam ve Arapça gibi İslâmî ilimlerin okutulması planlanan bu okuldan mezun olanlar İslâmcılık politikasını yürütmekle görevlendirileceklerdi. Ama böyle bir eğitim kurumunun açılması düşüncesi uygulama alanına geçirilemedi.[7] İslâmcılık projesi ya da söylemi, Abdulhamid ve devlet politikası karşıtı olmalarına rağmen Namık Kemâl, Ali Suavî gibi Osmanlı aydınlarının da benimsediği bir söylem olmuştur. İslâmcılık düşüncesinin yaygınlık

6 Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, ss. 93-94.

7 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 78.

kazanmasında Cemaladdin Efganî ve Muhammed Abduh gibi düşünürlerin de etkileri yadsınamaz. Osmanlı aydınları, İslâmcılık ceryanının yayın organı olan Mehmed Akif, Eşref Edip ve Ebu'l-Ûlâ Zeynelabidin'in çıkardığı Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) dergisi etrafında toplanmışlardır. Bu dönemde İslâmcılık fikrini savunan İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti ve Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye gibi partiler de kurulmuştur.

Türkçülük ise I. Dünya Savaşı'nın son yıllarında İttihatçılar tarafından bir devlet politikası haline getirilmiştir. Ziya Gökalp, bu düşünce sistemini Türkleşmek, Muasırlaşmak İslâmlaşmak ilkeleri etrafında sistemleştirmiştir. Onun görüşleri 1912 sonrası dönemde devletin kültür siyasetinin temeli haline gelmiştir. Türkçülük akımı, Almanlar tarafından da Ortadoğu politikalarına uygun bulunmuş ve destek görmüştür. Bu düşünce, Osmanlı Devleti'nin son döneminde ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin de temel politikalarından biri olmuştur.

Batıcılık düşüncesi de Batı'daki ilerlemeleri ve teknoloji alanındaki gelişmeleri öne çıkaran bir anlayış olmuştur. Buna göre Batı'nın üstünlükleri tartışılmaz bir gerçekliktir. Bu sebeple bu üstün medeniyetin sunduğu bilimsel ve teknolojik yenilikler alınmalı ve çağın gerisinde kalmaktan kurtulmalıdır. Geleneksel değerlerin ülkeyi kurtarma şansı yoktur aksine geri kalmışlığın önemli bir sebebidir. Batı'nın her yönüyle örnek alınmasını savunan ve ilk ortaya çıktıkları dönemde "Garbçılar" diye adlandırılan bu kesim, Osmanlı idarecilerinin savunduğu teknoloji ithalini yeterli bulmamış ve düşünce, bilim, sanat, mimarî, siyaset gibi birçok alanda Avrupa'nın örnek alınması gerekliliğine işaret etmiştir. II. Meşrutiyet döneminde yaygınlaşan Batıcılık akımının öncüleri Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Kılıçzâde Hakkı gibi isimlerdir. *Mehtap* ve *Şehtap* dergileri ile çalışmalar yapan Garpçılar, daha sonra çıkarttıkları *İctihâd* dergisi ile daha da aktif bir konuma gelmişlerdir. Osmanlı'nın son döneminde Batıcıların faaliyetleri, yönetim tarafından takibe uğramış ve değişik zamanlarda dergi yayınlarına ara vermek zorunda kalmışlardır. Bu dönemde ayrıca

Amele ve *İştirak* isimli sosyalist bakış açılarını yansıtan dergiler de yayınlanmıştır.

Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte Türkçülük ve Batıcılık akımları etki alanlarını genişletmişlerdir. Bilim ve düşünce alanı başta olmak üzere Batı eksenli bir anlayış biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım tarzı, İslâm mezhepleri çalışmalarında teşekkül edecek olan metodolojiye de yansımıştır.

2. CUMHURİYET DÖNEMİNDE İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ

İslâm Mezhepler Tarihi'nin, Osmanlı Devleti'nin son döneminde tekrar ilmî disiplin haline gelmesi ve ders programına girmesiyle birlikte Cumhuriyet'in ilk yıllarında ilmin metodolojisinin gelişiminde yeni bir sürece girilmiştir. Bu alanın bağımsız bir ilmî disiplin olmasını gerektiren nedenler arasında, dinî ve mezhebî alanda bilgilendirme ihtiyacı, dönemin sosyal yapısı gereği heterodoks akımların fazlalığı ve dönemin siyasî politikasına paralellik gibi etkenleri sayabiliriz.

Cumhuriyet döneminin hâkim iradesi, sosyo-kültürel katmanlara nüfuz edebilmek ve uzun vadeli bir dönüşümü sağlamak amacıyla pek çok reform paketi hazırlama yoluna gitmiştir. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte birçok alanda yeni politikalar üretildiği gibi dinî sahada da yeni kararlar alınıp uygulamaya sokulmuştur. Tefsir, Hadis ve İslâm Hukuku başta olmak üzere belli ilim dallarında kitaplar yazdırılması cihetine gidilmiştir.

Cumhuriyet Döneminin ilk yıllarında Mezhepler Tarihi disiplinin gelişimine baktığımızda bunu en iyi Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin ders programı ve Fakülte'nin dergisinde yayınlanan makalelerde görebiliriz. Buna geçmeden önce bu Fakülte'nin kısaca kuruluşu, tarihçesi, hoca kadrosu, ders programları ve faaliyetleri hakkında genel bir bilgi vermek istiyoruz.

2.1. Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi ve "İslâm Mezhepleri Tarihi" Programı

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte dinî sahada köklü bir değişim ve dönüşüm kararına da imza atılmıştır. Bu çerçevede Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 3 Mart 1924'te çıkarılan bir kanunla Şer'iye Vekâleti kaldırılarak dinî görev ve hizmetleri yürütmek üzere Başvekâlet'e bağlı "Diyanet İşleri Reisliği" kurumu ihdas edilmiştir. Ayrıca 3 Mart 1340/1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkartılmış ve bütün medrese ve mektepler – bütçeleriyle birlikte- Maârif Vekâleti'ne devredilmiştir. Kanunun amacı eğitim öğretim birliğini sağlamak suretiyle ülkenin insanları arasında düşünce birliğini ve dayanışma ruhunu pekiştirmekti. Bu kanunun yüksek öğretimle ilgili yönü gereğince de Darü'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi kapatılmıştır. Bunun yerine Tevhid-i Tedrisat kanununun 4. maddesiyle Dârü'l-Fünun bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulmasına karar verilmiştir. Bu husus, 4. maddede şu şekilde ifadesini bulmuştur:

> "Maârif Vekaleti yüksek diniyât mütehassısları yetiştirilmek üzere Darülfünûn'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidemâtı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de aynı mektepler küşat edecektir."[8]

Tevhid-i Tedrisât kanunu yürürlüğe girer girmez 1923-1924 öğretim yılında 29 İmam-Hatip Mektebi ve İstanbul Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi açıldı. Bu kanun, sadece meslekî din eğitiminin değil bu okulların dışındaki ilk ve orta dereceli okullarda din derslerine yer verilmesinin de dolaylı olarak yolunu açmış oldu. Çünkü kanunun yürürlüğe girmesiyle birlikte diğer okulların müfredat programlarında Din Bilgisi derslerine yer verilmiştir.[9]

1340/1924 yılı Mayıs başlarında kurulan Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi, üç yıllıktı ve 284 (iki yüz seksen dört) öğrenci ile eğitim-

8 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve uygulanışı ile ilgili geniş bilgi için bk. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)*, İstanbul 1999, ss. 23-31.

9 Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, s. 56.

öğretim hayatına başladı. Kurumun programında çağın gereklerine uygun önemli yenilikler yer almaktaydı.[10] Bu Fakülte'de İzmirli İsmail Hakkı, M. Şerefeddin, Mehmed Ali Aynî gibi dönemin önemli isimleri müderris ve hoca olarak görev yapmıştır. Faaliyetlerine belli bir süre devam eden Dârü'l-Fünun, 1933 yılında yeni üniversite kanunu ile lağvedilmiş, İlahiyat Fakültesi ise öğrencisi olmaması gerekçe gösterilerek kapatılmış[11] ve yerine İslâm Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır. Dârü'l-Fünun'a bağlı fakültelerde görev yapan birçok hoca da üniversite reformu sebebiyle kadro dışı bırakılmıştır.[12]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin açılış yılı olan 1924 ile kapanış yılı olan 1933 yılları arasındaki hoca ve öğrenci sayısı şu şekildeydi: [13]

Yıl	Muallim sayısı	Öğrenci sayısı
1924-1925	12	284
1925-1926	13	205
1926-1927	13	167
1927-1928	13	53
1928-1929	13	35
1929-1930	13	35
1930-1931	13	22
1931-1932	13	22
1932-1933	13	20

Tabloda yer aldığı gibi hoca sayısında değişim olmadığı halde öğrenci sayısında özellikle 1927'den itibaren hızlı bir düşüş görülmektedir.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin 1929-1930 öğretim yılı

---

10 *Aynı eser*, s. 71.

11 Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", s. 239.

12 Ergin, *Türk Maarifi Tarihi*, s. 123.

13 *Aynı eser*, s. 136.

programında İlahiyat Fakülte'sindeki öğretim iki devreye ayrılmıştır. Birinci devreye ait ders programı bir yıl içinde öğrencilerin genel bilgilerini tamamlayıp genişletme amacına yönelikti. İki sene devam eden ikinci devrenin programında ise ihtisas dersleri yer almaktaydı.[14] Yine 1929-1930 ders yılı programında Dârü'l-Fünun talimatnâmesinin yeniden düzenlenmiş sekizinci maddesi gereğince **Hali Hazırda İslâm Mezhepleri** isimli bir ders yer almıştır. Bu ders, sömestre müddetince dört saat olarak uygulanmıştır.[15] "Hali Hazırda İslâm Mezhepleri" dersini verme görevini Muallim Yusuf Ziya üstlenmiştir.[16] Bu ders, ihtisasa yönelik bir programa sahip olan ikinci dönem derslerindendir. Fakülte ders programında yer alan **Kelam Tarihi** dersleri de, Klasik dönem mezhepleri konu alması sebebiyle ders içerikleri açısından Mezhepler Tarihi'ne oldukça yakındı. Programın ayrıntısında yer aldığı şekliyle Kelâm Tarihi dersine Şerefeddin beyin girdiği belirtilerek kış sömestrinde "Mu'tezile" konusunun işleneceği bilgisine yer verilmiştir. Yaz sömestrinde ise "Cehmiyye" fırkasının programda yer alacağı bildirilmiştir. Aynı programda "Hali Hazırda İslâm Mezhepleri" dersinin programına yönelik olarak kış sömestrisinde "Mezheplerin Tetkikinde Usûl" konusunun okutulduğu, Yaz sömestrisinde ise "Hali Hazırda Mevcut Mezheplere Umumî Bakış" konusunun yer aldığı[17] bilgisi bulunmaktadır. 1930-31, 1931-32 ders programında ise önceki programa göre bazı farklılıklar bulunmaktadır. "Hali Hazırda İslâm Mezhepleri" dersini yine Muallim Yusuf Ziya okutmaktadır. Ancak kış ve yaz sömestrisinde "Türkler Arasında Çıkan İslâm Mezhepleri" ve "Safevî Şiîliği ve Kızılbaşlık"[18] konuları programa girmiştir.

---

14 Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, s. 73.

15 Hamit Er, *İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul 1993, s. 13; Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, s. 72.

16 Mehmed Ali Aynî, *Daru'l-Fünûn Tarihi*, haz.: Metin Hasırcı, İstanbul 1995, s. 94.

17 Er, *İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi*, ss. 18-19.

18 *Aynı eser*, s. 27.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin yerine açılan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde ise **Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi** isimli bir derse yer verilmiştir.[19]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi, açık olduğu zaman diliminde derslerin yanında önemli bazı aktivitelere de imza atmıştır. Geniş bir kadroya sahip olan fakültenin idare heyeti, kuruluşundan bir yıl sonra Teşrinisani (Kasım) 1925'te "tarihî, içtimaî, dinî, felsefî" alt başlığı ile Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın yayıma başlamasına karar vermiştir. Şubat 1933'teki son sayısıyla da yayım hayatını sona erdirmek zorunda kalmıştır.[20] Dergi'nin her yıl dört sayı çıkarması hedeflenmiş olmasına karşın toplam yirmi beş sayı çıkabilmiştir. Derginin ilk on sayısı Arap alfabesiyle, sonraki sayıları ise 1928'den itibaren Latin alfabesiyle çıkarılmıştır.

Derginin sürekli yazar kadrosu Mehmed Ali (Ayni), İzmirli İsmail Hakkı, Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya), Yusuf Ziya (Yörükân), Mehmed Emin (Erişirgil), Mehmed Şemseddin (Günaltay), Halil Nimetullah (Öztürk) ve Hilmi Ömer (Budda) başta olmak üzere Abdülkadir (İnan), Abdulbaki (Baykara), Halil Halid (Çerkeş Şeyhizade), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Mustafa Şekip (Tunç), Necmeddin Sadık (Sadak) gibi alanlarında yetkin olan ve önemli çalışmalar yapan kişilerden oluşmuştur. Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasının ardından bu isimlerden hayatta kalanlar, 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde –bilimsel anlamda- benzer kalitede ve çizgide bir dergi yayımını gerçekleştirmişlerdir.[21] Bu dergi, günümüzde de yayım hayatına devam eden "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi"nin alt yapısını oluşturmuştur.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde okutulan dersler arasında Hadis, Tefsir, Fıkıh gibi bilim dalları bulunmasına rağmen dergide bu alanlarla ilgili yazı sayısı oldukça sınırlıdır. Dergide daha

---

19 Ergin, *Türk Maarifi Tarihi*, 123.

20 Hamit Er, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 8, s. 526.

21 Er, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası", c. 8, s. 527.

çok İslâm Felsefesi, Kelâm, İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm Tarihi, Türk ve İslâm Sanatları Tarihi, Dinler Tarihi ve Antropoloji ile ilgili konulara ağırlık verilmiştir.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi mecmuasının yayın politikasında, içinde bulunulan dönemin koşullarından doğan siyasî tartışma ve polemiklere girilmemiş aksine objektif bir yol izlenmeye çalışılmıştır. Derginin yazarları, makalelerinde her ne kadar akademik ve ilmî bir yaklaşım göstermiş olsalar da doğal olarak bir taraftan dinî, tarihî, içtimaî ve felsefî problemlere de cevap vermeye çalışmışlardır. Yazılan makalelerin dönemin Türk toplumunun içinde bulunduğu dinî, siyasî ve kültürel sorunlarla yakından ilgili olduğu görülür. Makalelerin birbirinin devamı gibi olması, sistemli bir yol izlendiğinin ve bir yayın politikası oluşturulduğunun göstergesidir.[22]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinin başarılı bir yayın hayatı geçirmesinde etkili olan sebeplerin başında -yukarıda da belirtildiği gibi- objektif bir yöntem izlenmesi, ilmî üslûba dikkat edilmesi, belirlenen akademik ilkelere uyulması, Batılı sosyal bilimlere aşina olunması ve metodolojilerinden yararlanılması sayılabilir.

2.2. "Hali Hazırda İslâm Mezhepleri Tarihi" Dersi Hocası Yusuf Ziya Yörükân ve Usûlü

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde "Hali Hazır İslâm Mezhepleri" isimli dersin hocası olan Yusuf Ziya Yörükân, Türkiye'deki "İslâm Mezhepleri Tarihi" alanının metodolojisinin gelişmesinde etkili olmuş önemli bir ilim adamıdır. Şehristânî ve Tahtacılarla ilgili makaleleri, bu ilmî disiplinin usûlü açısından büyük bir önemi haizdir. Bu sebeple Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi mecmuasında yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili makalelere geçmeden önce Yörükân'ın kısaca hayatını vermek ve alana ilişkin usûlü

22 *Aynı eser*, s. 527.

hakkında değerlendirme yapmak istiyoruz.

Yusuf Ziya Yörükân, 1303/1887'de Selânik'te dünyaya gelmiştir. Dinî sahada emek sarfetmiş bir aile geleneğinden gelmesi, ilim ve düşünce hayatında başarılı olmasını kolaylaştırıcı bir faktör olmuştur. Meslekî yaşamına Selânik Dârü'l-Muallimin okulunda öğretmenlik ile başlamıştır. Ardından Selânik ve İstanbul'daki bazı okullarda ve dârü'l-hilâfe medreselerinde öğretmenlik, yöneticilik ve müderrislik gibi görevlerde bulunmuştur. Daha sonra Sahn Medresesi Kısm-ı Âlisi'nde felsefe, terbiye ve İçtimâiyât muallimliği ve Süleymaniye Mütehassisîn Medresesi'nde felsefe tarihi hocalığı yapmıştır.[23]

Yörükân, 1926 yılından itibaren de Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde **Hal-i Hazırda İslâm Mezhepleri** ile **Akvâm-ı İslâmiyye Etnografyası** derslerinin hocalığına başlamıştır. İlahiyat Fakültesi lağvedildikten sonra 1933-1936 tarihleri arasında faaliyet gösteren İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde Türklerin Müslümanlıktan önceki ve sonraki dinlerini konu alan **Türk Dinleri ve Mezhepler Tarihi** derslerini okutmuştur. İslâm Mezhepleri Tarihi konusundaki çalışmaları nedeniyle 1931 yılında Atatürk tarafından "Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri" üzerinde bir kitap yazmakla görevlendirilmiştir. İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nün kapatılmasının ardından 1949 yılında Ankara'da kurulmuş olan İlahiyat Fakültesi'ne geçmiştir. Bu kurumda 1954 yılı ortalarına kadar İslâm Dini Tarihi, Kelâm ve özellikle İslâm Mezhepleri Tarihi dersleri vermiştir. Kitap, makale ve saha araştırmaları, İslâm Mezhepler Tarihi başta olmak üzere felsefe, kelâm, İslâm ahlâkı gibi çok geniş bir alanı kapsamaktadır. 1954 yılında vefat edinceye kadar Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalık görevini ve ilmî çalışmalarını sürdürmüştür.[24]

Yörükân'ın hayatı ile ilgili bu kısa bilgiden sonra İslâm Mezhep-

---

23 Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı, Eserleri ve Alevîlikle İlgili Görüşleri", *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, ss. 3-7.

24 *Aynı eser*, ss. 6-7.

leri Tarihi alanına dair geliştirdiği usûl konusuna geçmek istiyoruz.

2.2.1. Sosyolojik (İçtimâiyâtçı) Yaklaşım

Yusuf Ziya Yörükân, büyük bir ilgiye layık olması gerekirken uzun bir süre ihmal edilmesi nedeniyle İslâm mezheplerinin alanı, durumu, teşekkül ve gelişim süreçlerinin yeterince aydınlatılamadığı görüşündedir. Bu eksikliğin giderilmesi amacıyla İslâm Mezhepler Tarihi alanına yönelik yeni bir usûl arayışı içerisinde olmuştur. Bu çaba doğrultusunda geçmişteki herhangi bir mezhebin nasıl bir zaruretten ve ruhî eğilimden doğduğunun ve ilk fikirlerinin ne şekilde gelişme gösterdiğinin tetkik edilmediği tespitini yapmıştır. Alanla ilgili eserlerde mezhebin tanımlanma ve açıklanmasından ziyade müelliflerin zihnindeki durumunun ve görüşler hakkındaki kelâmî tartışmaların yer aldığını söylemiştir. Ona göre sonraki dönemlerde de hâşiyeci yaklaşımın etkisiyle eski eserlerde yer alan tartışmaların tekrar edilmesi ve yazılan kitapların taklit edilmesi sebebiyle yeni doğan mezheplere yer verilememiştir.[25] Bu değerlendirmelerden hareketle mezheplerle ve özellikle de yaşayan mezheplerle ilgili araştırmaların ne şekilde olması gerektiği ile ilgili bir sistem geliştirme ihtiyacı duymuştur. **"Mezheplerin Tetkikinde Usûl"** isimli makalesinde İslâm Mezhepleri Tarihi alanının usûlüne dair görüşlerini açıklamıştır.

Yörükân'a göre günümüzdeki mezheplerin araştırılması sadece ilmî saiklerle ya da anlamak ve açıklamak amacıyla değil fikrî ilişkiler kurmak ve birlikte yaşamak ihtiyacına yöneliktir. Üzerinde en çok durduğu husus, mezhep ve görüşlerinin bulunduğu sosyal çevreden soyutlanamayacağı düşüncesidir. Ortaya koyduğu ve geliştirdiği bu metot, Kutlu tarafından Sosyal-Pozitivist (İçtimâiyâtçı) yaklaşım şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur.[26]

---

25 Yusuf Ziya Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî "Milel-Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikiknde Bir Usûl*, haz.: Murat Memiş, Ankara 2002, ss. 173-174.

26 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", ss. 413-414.

Yörükân, Mezhepler Tarihi usûlünü şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Binaenaleyh bir mezhep, içtimaî bir müessesedir ve ancak o mezhebin yaşadığı cemiyetin evsaf ve şeciyesi, anâne ve âdetleri ve bunların o cemiyette nereden ve ne suretle geldiği ta menşelerine kadar araştırılmak suretiyle tetkik edilebilir. Bu sebeple mezheplerin tetkikinde en ziyade, içtimaî hadiselerin tetkiki için takip ettiği esaslar ile ilme yeni bir inkişâf veren Durkheim'in usûlünü esas ittihaz ederek yürüyeceğiz."[27]

Yusuf Ziya, "Mezheplerin Tetkikinde Usûl" isimli makalesinde içtimaiyâtçı yaklaşım olarak nitelediği usûlüne göre mezhepleri bir sosyal kurum olarak kabul etmektedir. Toplumun manevî cephesi olan mezhepte, muhitin, siyasetin, ırkın ve eski dinlerin etkileri bulunmaktadır. Mezhep, bütün bu niteliklerle ve mensuplarının aile bünyesine varıncaya kadar bütün adetleri ve gelenekleri ile bir bütündür. Din ise daha genel bir mefkûredir ve bünyesinde büyük bir değişimi barındırır. Ancak bu mefkûrenin büyük küçük çeşitli toplumlara uyumunda kazanmaya mecbur olduğu şekiller, mezhepleri meydana getirir. Yörükân mezheplerin ortaya çıkışını ve görüşlerini sosyal hayatla şu şekilde ilişkilendirir:

> "Mezhep bu intibak ve temessül zaruretinden husûle gelen fırkalarla ve kamu vicdanında husûle getirdiği akislerle ölçülür. Öyle ki her kavim, bu mefkûreyi kendi âdetleri ve tesirleri ile yani toplumsal hayatı ile uyumlu olarak yaşar. Hıristiyanlığın muhtelif kavimlere hulûl ettiğini gördüğümüz günün ertesinde bu hulûlün mezhepler şeklinde tezahür ettiğini gördük. İslâmiyetin ayrı ayrı kıtalara ilk yayılması anlarında dinî merasim ve itikatların derhal her muhitin icaplarına göre değişimler geçirmesinin sebebi budur. Bugün Necid kıtasında Vehhâbiliğin, Afrika çöllerinde Sinûsîliğin, İran'da Bâbîliğin zuhuru; İslâmiyetin bu cemiyetlerin bugünkü hayat şartlarına ve insiyaklarına uyumu zaruretinden ileri geldiği görülmektedir. Bu sebeple bunları (mezhepleri) yalnız fikir cereyanları ile izaha yol yoktur."[28]

---

27 Yörükân, *Ebû 'l-Feth Şehristânî*, s. 202.

28 *Aynı eser*, ss. 198-199.

Görüldüğü gibi mezhebi "dinin cemiyetteki tezahürü" veya "yeni dinin itikâd ve maneviyatının bir cemaatte temsili"[29] olarak tanımlayan Yörükân, mezhepleri bir fikir cereyanından çok sosyal bir kurum olarak görmektedir.

Yörükân, araştırmalarda takip edilecek usûlün ana hatlarını da şu şekilde vermektedir:

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında dikkate alınacak ilk konu, müşahadenin yönünü belirlemek ve sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktır. Ona göre bütün usûller müşahade (gözlem) ile başladığı gibi Mezhepler Tarihi usûlü de müşahede ile başlar. Müşahede edilen olaylar tespit edildikten sonra sebepleri aranmaya başlanır ve bunun için tecrübeler yapılır. Bu aşamanın ardından geçici faraziyeler seçilir. Bunlar muhtelif hadiseler ve cemiyetlerde yapılan tecrübelerle mukayese edilir ve bazı ilmî neticelere ulaşılır. Ulaşılan neticelere göre hadiseler tasnif edilerek bağlı olduğu kanunlar belirlenir. En sonunda hadise tanımlanmış olur.[30] Bu usûlün mezheplere tatbikinde tarafsızlığa dikkat etmek, mezhepleri bir bütün halinde ele almaya özen göstermek ve mezheplerin, sadece onu eleştirmek üzere yazılan kaynaklardan tek yönlü değil bütün yönleriyle önyargılardan sıyrılarak incelenmesi gerekir. Bir mezhebin muhalifi ya da düşmanı tarafından gözlemlenmesi ve incelenmesi, önyargıların olabileceği ihtimalinden dolayı bazı karışıklıkları da beraberinde getirir. Aynı şekilde mezhebin mensubu ya da sempatizanı tarafından araştırılması da gerçek bilgiye ulaşma yolunda önemli bir handikaptır.[31] Esas olan araştırmacının zihninde çalıştığı mezhep ya da oluşumla ilgili olumsuz ya da olumlu önyargılardan uzaklaşabilmesidir.

Yörükân'a göre mezhepleri, zihnimizin dışında hakikatleri olan varlıklar olarak görerek cemiyette yaşayan ruhu müşahede ve mütalaa etmek gerekir. Çünkü beşerî ve manevî hadiselerde

---

29 *Aynı eser*, s. 200.

30 *Aynı eser*, ss. 202-203.

31 *Aynı eser*, ss. 203-204.

olduğu gibi mezheplerde de toplumun hayatına nüfuz etmek ve onu yakından gözlemlemek son derece önemlidir. Bazı mezhep önderlerinin geniş kitlelere ulaşmalarının ardında toplum ruhuna ve hayatına etkide bulunmaları ve hitap edebilmeleri[32] gibi özel nitelikleri yatmaktadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında önem arzeden bir diğer husus ise tespit edilen hadiselerin sebeplerinin ve hangi kanunlar altında cereyan ettiğinin araştırılmasıdır.[33] Yörükân usûlündeki sosyal faktör ile ilgili şunları söyler:

> "Bir hadiseyi, bir mezhep meselesini ancak bütün içtimaî türler arasında tam tekâmülü tahlil ve terkip edilmek şartı ile izah etmek mümkündür...(Sözgelimi) Şîa içinde doğan mezhep ihtilaflarını anlamak için Zerdüşt dinine çıkıp nihayet Arapların istilâsını kolaylaştıran dinî mücadeleleri ve mezhepleri nazar-ı dikkate almak zaruridir."[34]

Yörükân, usûlün gerekliliği konusunda Platon, Aristoteles ve Sokrates, bilimsel olmanın temel niteliklerinden olan metodik şüphe konusunda Descartes ve müşahede ve tecrübe konusunda da Bacon'dan yararlanmış ve örneklendirmeler yapmıştır.[35]

Yörükân'ın ana hatlarıyla verdiğimiz usûlü, Tahtacılarla ilgili araştırması nedeniyle uygulama alanı bulmuş ve önemli bir başarı sağlamıştır. Eserinde belirttiği üzere konu hakkında müşahedelerde bulunmak ve bilgi toplamak amacıyla Tahtacıların yaşadığı köylere gitmiştir. Kapalı bir toplum özelliği gösteren ve yabancılarla iletişim konusunda sırra ve gizliliğe çok önem veren bu topluluğa ulaşmak adına farklı bir yöntem izlemiştir. Alevîler arasına girmeyi ve bu şekilde malzeme toplamayı hedefleyerek bazı kişilerin aracılığıyla zor şartlar altında araştırma amacını gerçekleştirmiştir. Bu serüvende kendisinin Alevî olarak anlaşılmasına onay vermiş ya da bizzat Alevî olduğunu söylemiştir. Daha da ile-

32 *Aynı eser*, ss. 204.205.
33 *Aynı eser*, s. 207.
34 *Aynı eser*, s. 218.
35 *Aynı eser*, ss. 177-180.

ri giderek bazı Alevî köylerine "Alevî dedesi" sıfatı ile girmiş ve "dede geldi" diye adına kurban kesilmiştir. Bu şekilde dolaştığı il ve ilçelerden söz ederken Çubuk, Şabanözü, Haymana, Afyon ve Eskişehir'in bazı ilçe ve köylerinin isimlerini vermektedir.[36]

Yörükân bu sosyolojik metodunu, Tahtacılıktan ayrılmış bazı gençlerin kişisel yardımıyla ulaştığı bilgileri Alevî dedelerinden test ederek[37] ve kendi ifadesiyle "güzel tesadüfler" eşliğinde uygulama şansı bulmuş ve döneminin zor koşullarına rağmen neticelendirmiştir. Tahtacıların adetlerini, geleneklerini, inanç dünyalarını ve ayinlerini tespit imkânı bulmuştur.[38] Oldukça hacimli olan eserinde Tahtacı oymaklarının tarihini, günümüzdeki ocakların ve bunlara bağlı oymakların isimlerini ve özelliklerini, Tahtacıların sosyo-kültürel tezahürlerini, usûl ve erkânlarını detaylı ve tatmin edici bir şekilde ortaya koymuştur.

Yörükân, aslında bu metodu birinci derecede bugün içtimaî tezahürü olan ve yaşayan mezhep veya dinî oluşumları incelemek amacıyla ortaya atmış görünmektedir. Ama eski mezheplerin de bu şekilde tetkik edilebileceğini söyleyerek metodunu genel bir Mezhepler Tarihi usûlüne dönüştürmek amacını taşımaktadır. Bu metotla yaptığı Tahtacılar araştırmasında başarılı olduğu söylenebilirse de klasik mezheplerin tetkikinde yeterli sonucun alınabilmesi oldukça kuşkuludur.[39]

2.2.2. Kaynak Kritiği

Yörükân'ın kaynak konusundaki görüşleri, Şehristanî'nin *Milel ve Nihal*'i üzerine yaptığı çalışma ve Tahtacılarla ilgili araştırmalarda daha belirgindir. Kaynak kritiği mezheplerin daha doğru bir şekilde anlaşılması için önemli bir adımdır. Bu sebeple kaynakların niteliği, din anlayışına katkısı ve mezhebin düşünce yelpazesin-

---

36 Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Ankara 1998, ss. 47-48.

37 *Aynı eser*, s. 146.

38 *Aynı eser*, s. 49.

39 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 418.

deki yeri, özenle ve titizlikle verilmeye çalışılmıştır.

Yörükân, Şehristânî ile ilgili çalışmasında müellifin yaşadığı dönemdeki ilmî ortama dair bir değerlendirme yapar ve ardından bağlantılı bir şekilde "Şehristânî'den Bahseden Kaynaklar" başlığı altında bu tür eserlerin araştırılmasının gerekli oluşundan söz eder. O, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* ve *Nihayetül-ikdâm fi ilmi Kelâm* isimli eserlerinin dışında fazlaca bilinmeyen *Musâra'a ve'l-mudâra'a* isimli eseri hakkında bilgi verir ve burada yer alan bazı metinlerin başka bir eserde yer aldığını tespit eder. Tarihî şahsiyetlerin ve ilim adamlarının hayatlarının bilinmesi, onların görüşlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını temin eder. Ne yazık ki tarih kitaplarının vefat yıllarına göre düzenlenmesi sebebiyle âlimlerin yaşam öykülerinin ya da hayat aşamalarının ihmal edilmesi, böyle bir şansı tamamen ortadan kaldırmaktadır. İstisnaî olarak bazı önde gelen şahsiyetlerin ve yöneticilerle ilişkileri olan âlimlerin biyografilerine ilişkin önemli kitaplar yazılmıştır. Bunun dışında kalan ilmî kişiliklerin hayatları, görüşleri ve düşünce sistemleri ihmal edilmiştir.[40]

Yörükân, Şehristânî'nin hayatının bilinmeyen yönlerini ve görüşlerini tam anlamıyla ortaya koyabilme adına birçok eseri tetkik etmeye kendini adamıştır. Hatîb Bağdâdî'nin *Tarihu Bağdat* isimli eserine İbn Sem'ânî'nin yazdığı *Zeyl* isimli eser ve Subkî'nin *Tabakâtü'l-kübrâ* adlı kitabı, müellif hakkında az da olsa bilgi edinilen eserlerdi. İbn Sem'ânî'nin *Tahbîr* isimli eserinde sözü edilen Şehristânî ile *Zeyl*'de zikredilen Şehristânî arasında çok büyük bir fark görülmekteydi. Yörükân, bu çelişkili bilgilerden birinin doğruyu yansıtmayacağını söyler ve *Zeyl*'deki ifadenin kendi araştırmalarında ortaya çıkan Şehristânî profili ile uygunluk taşıdığı tespitini yapar. İki eser arasındaki farkı tam anlamıyla kritik etmek için de bu eserleri bulmak için yoğun bir çaba içine girer. O, *Ensab* isimli eserde ise Şehristânî hakkında bilgi bulamaz. Yörükân, birinci derecedeki bu kaynaklardan sonra ikinci derece olarak nite-

40 Yusuf Ziya Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî*, ss. 9-11.

lendirdiği kaynaklardan bilgi toplama yolunu dener. Bu bağlamda Zehebî, Harezmî, İbn Hallikan, Yâkut el-Hamevî ve Subkî'nin eserlerini zikreder. Ama bu yazarların ulaştığı ve malumat edindikleri yegâne kaynak, İbn Sem'ânî'nin *Zeyl* isimli eseridir. Bu eserleri mukayeseli bir şekilde değerlendiren Yörükân, elde ettiği dağınık ve bazen de çelişkili olan bilgileri tanzim ve tasnif ederek kronolojik bir şekilde yazdığını ifade etmektedir.[41] Şehristânî'nin hayatına dair bilgi edinme maksadıyla tetkik edilen bu kaynakların ardından müellifin *el-Milel ve'n-nihâl* isimli eseri kritik edilmiştir. Bu zor ve yorucu olan sürecinin aşamalarını araştırdığı konuyla ilgili kaynakları mukayese ederek ve bilimsel ilkeleri de dikkate alarak sonuçlandırmıştır.

Yörükân, *el-Milel ve'n-nihâl* isimli bu eseri Eş'arî, Bağdâdî ve İbn Hazm gibi İslâm Mezhepleri Tarihçilerinin eserleriyle karşılaştırmak suretiyle kritik etmiştir. Ona göre diğer eserlerden farklı olarak *el-Milel ve'n-nihâl*'in şöhret bulmasının önemli sebepleri vardır. İlk sebep, mezheplerle ilgili bilgilerin toplu halde kitapta yer almasıdır. Hıristiyanlık, Yahudilik dinlerinin yanı sıra diğer dinlerden ve fırkalarından söz ediyor olması da esere Dinler Tarihi açısından özel bir konum tahsis etmiştir. Eser, filozofların görüşlerinden ve anlayışlarından bahsetmesi ve bu konuda izlenen yöntem açısından kendine özgü bir nitelik arz etmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*'de bazı mezheplerden ve kurucularından bahsederken kullandığı olumsuz bazı nitelendirmeler hariç tutulursa objektif olmaya azamî ölçüde özen göstermiştir. Ancak fırkaları yetmiş üç sayısıyla izah etmek amacıyla ortaya koyduğu dört kaideye de ulaşmaya çalıştığı yetmiş üç rakamına da sadık kalmamıştır.[42] Görüldüğü gibi Yörükân, Şehristânî ve eseri ile ilgili değerlendirme yaparken bir bilim adamı titizliği ile objektif olmaya çalışmış ve olumlu ya da olumsuz nitelikleri sergileme gayreti içerisinde olmuştur.

---

41 *Aynı eser*, ss. 12-14.

42 *Aynı eser*, ss. 167-168.

Yörükân, Alevîlikle ilgili yaptığı araştırmalarda bu toplulukları daha iyi tanımlamak inançlarının ve ayinlerinin dinî, sosyal ve kültürel boyutlarını ortaya koyabilmek için yoğun çaba sarfetmiştir. Bu meyanda Alevîlerin belli zaman dilimlerinde ve matem günlerinde, okudukları kitaplara ve kaynaklara yönelmiştir. *Kumru, Faziletnâme* ve *Sâkînâme* gibi manzum eserlerin belli günlerde okunduğunu ve topluluğun önderleri olan dedelerin bilgilerinin, bu kitaplardaki malûmâtlardan oluştuğu tespitini yapmıştır. Ayrıca düvezdeh adı verilen imamların mersiye ve methiyeleriyle ilgili manzumeler, gülbanklar ve mirâciyelerden oluşan mecmualar, nefes, deyiş ve destanların yazıldığı defterlerin de Alevî kesim arasında okunduğundan ve inanç ve ananelerinin temelini oluşturduğundan söz etmiştir.[43] Özellikle *Kumru, Faziletname, Hüsniye* ve *Sâkînâme* gibi eserlerin sonradan bu kültüre girdiğinden ve burada yer alan menkıbelerin ve tarihsel yanlışlarla dolu olan bilgilerin inançlarını anlaşılmaz bir şekle soktuğundan söz etmiştir.[44]

Yörükân, sadece akademik ya da ilmi araştırmalarda değil diğer çalışmalarında da kaynak kritiğine önem verir. Bunun yanı sıra Müslümanlığın doğru bir şekilde anlaşılması için Sünnî ya da Alevî herkesin öz kaynaklarına yönelmesi gereğinden söz eder. Ona göre halk arasında yaygın olan *Köroğlu Destanı, Seyyid Battal Hikayesi, Aşık Ömer Divanı, Muhammediye, Ahmediye* ve *Mızraklı İlm-i Hâl* isimli kitaplar insanların inançlarını şekillendirmede ve ibadetlerini yerine getirmede belirleyici bir fonksiyon icra etmektedir. Bu durumu düzeltmek, doğruyu bilmek ve asıl kaynaklara yönelmekle mümkün olabilir.[45]

Yusuf Ziya, öğretmen okullarında ve liselerde farklı dersleri okutması sebebiyle -Mezhepler Tarihi alanının dışında- edebiyat, tarih, felsefe gibi birçok alana vukûfiyeti olan bir din âlimidir.

---

43 Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, ss. 50-51.

44 *Aynı eser*, ss. 247-248.

45 Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı", s. 18.

Arapça, Farsça, Osmanlıca ve eski Türk lehçelerinin yanı sıra Fransızca'yı da araştırmalarında kullanacak derecede iyi biliyordu. Durkheim'in eserlerinden *L'Année Sociologique* adlı eserden, H. Höffding'in Fransızca çevirilerinden, E. Bréhier'in *Historie de la philosophie* ve Emile Boutroux'un *Science et religion dans la philosophie contemporaine* adlı eserinden yararlanmıştır.[46] Yörükân Batılı araştırmacıların İslâm'a bakış açılarını anlamaya ve İslâm'a yönelik yanlış tespitlerine eleştirel bir yaklaşım göstermiştir. Lise ve Öğretmen Okulları 2. sınıf öğrencileri için hazırlamış olduğu *Peygamberimiz* isimli kitapta yaşadığı dönemde Türkiye gündemine giren Ceatani'nin *Tarih-i İslâm* isimli eserine yönelik *Mihrab* isimli dergide üç tane eleştirel makale yazdığını ifade etmektedir. *İntişar-ı İslâm Tarihi*, *Ruhu'l-İslâm* gibi Türkçe'ye çevrilen eserlerle ilgilenmiştir. Bu eseri telif ederken Taberî, İbn Hişam, *Sîretu'l-Halebî* gibi klasik kaynaklardan ve *Kısas-ı enbiyâ Siretu'n-Nebi* gibi kendi döneminde yazılan kaynaklardan da yararlanmıştır.[47] Bundan da anlaşılıyor ki düzeyi ne olursa olsun -ilmî ya da halka yönelik- eserlerinde kaynak tenkitine önem vermiş ve bu hassasiyetini yeri geldikçe ifade etmiştir.

Yörükân'ın değişik alanlarla ilgili yaptığı çalışmalardan da anlaşılacağı üzere çok farklı ilim dallarına ait kaynaklara vukûfiyeti bulunmaktadır. Doğu ve Batı dillerini araştıracak düzeyde bilmesi nedeniyle araştırma alanıyla ilgili birçok eserden kolaylıkla yararlanabilme şansına sahip olmuştur. Batı felsefesini ve metodolojisini de bu yolla çok iyi tahlil etmiş ve İslâm Mezhepler Tarihi disiplinin metodolojisini geliştirme adına çok iyi kullanabilmiştir.

2.2.3. Diğer İlmî Disiplinlerden Yararlanma

Yörükân, İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yapılacak araştırmaların, ilgileri ölçüsünce diğer alanların usûl ve yaklaşımlarından yararlanılarak yapılmasını önermektedir. Klasik ve yaşayan mez-

46 *Aynı eser*, s. 7.

47 Yusuf Ziya Yörükân, *Peygamberimiz*, İstanbul 1926, ss. 1-2.

heplerin doğuşuna etki eden faktörler, görüşlerinin ortaya çıktığı tarihsel ve kültürel zemin, fırkaların oluşum ve gelişim süreçlerinin tahkiki, ilaveten içtimaiyâtçı metodun niteliği sebebiyle birçok bilim dalıyla bağlantı kurmanın gerekliliği açıkça kendini göstermektedir.

Yörükân, Türklerin benimsediği dinler ve mezhepler üzerinde yaptığı tahkiklerde farklı alanların kaynaklarına ulaşmış, özellikle de Dinler Tarihi disiplinin metodundan ve verilerinden belli ölçüde yararlanma cihetine gitmiştir. Daha da ötesinde Dinler Tarihi alanında değerlendirilebilecek çalışmalara imza atmıştır. Bunlardan biri, **"İslâm Menabiinde Şamanlık –Sümeniyye veya Şemeniye-"** başlıklı makalesidir. Bu makalesinde fikrî hareketlerin başladığı dönemlerdeki Hint dinlerinin ve bazı dinî akımların durumu hakkında bilgi vermiştir. Bu bağlamda Ebû Reyhân el-Birunî'nin eserinden alıntı, bilgi ve değerlendirmelere yer vermiştir. Büyük ölçüde Birunî'nin eserleri *Kitabu mali'l-Hint* ile *Âsârı bâkiye* içinde yer alan bilgilerden yararlanmıştır. Makalede Harranîler ile Sabiîlerden de söz edilmiştir. İbn Deysân, İbn Şakir, İbn Ebi'l-Avcâ, Babek el-Hurremî gibi isimlerin Senevîlerin Peygamberleri olduğu söylenmiştir. Cemşit, Kiyumers, Efridun, Zerdüşt Mecûsîlerin peygamberleridir. Arani, Agazimon, Hurmus, Solon, Harranîlerin peygamberleridir. Yusuf Ziya, Şamanlığı bütün dinlerin zuhurundan önce varolmuş bir din olarak nitelendirmiştir. O, İslâm kaynaklarında Sümeniyye veya Şemeniyye denilen dinin Çin, Hint ve Horasan'da var olan Şamanlık olduğu iddiasındadır. Yörükân, bu dinin İran'a geldiğinde isminin değiştiğini, Mecusîlik ve Hint hududunda din-i Meğ (Mecusîlik Dini) namını aldığını söyleyerek[48] Şamanizm'in farklı kültür ve coğrafyalarda farklı isimlerle anıldığına işaret etmiştir.

Yörükân'ın Dinler Tarihi ile ilgili kaynaklara vukûfiyeti, Şamanizm ile ilgili teoriler geliştirmesinde oldukça etkili olmuştur.

---

48 Yusuf Ziya, "İslâm Menabiinde Şamanlık –Sümeniyye veya Şemeniye-", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1931, sene: 5, sayı: 21, ss. 36-58.

Sözgelimi Şamanlığın ilk din olduğu iddiasında bulunurken bu bilgiyi Birunî'den almaktadır. Bütün dinlerin müminleri, dinlerin başlangıcını Âdem Peygamber'e götürürken Birunî, bütün dinlerin mevcudiyetinden evvel Şamanlığı vaz' etmeye ve diğer dinleri ondan türetmeğe vardırmaktadır. Yusuf Ziya, takip ettiği bu usûlün tarihî gerçeklerle uyuştuğunu ve ilmî usûle aykırı olmadığını ifade etmektedir.[49] Ayrıca o, Şamanlığı Türk ruhuna hâkim olan, günümüze değin Müslümanlık bünyesinde hizipler halinde kendini duyurmaya çalışan ve özellikle Alevîlik içerisinde yaşamaya devam eden bir mezhep olarak tanımlamıştır.[50] Bu konu çerçevesinde Alevî Kızılbaş geleneğinde var olan Kayın ağacının kutlu sayılması inanışının Uygurlar'dan geçtiğini, *Cihanküşa Tarihi* isimli kaynaktan aldığı bilgilerle[51] delillendirmeye çalışır.

Yusuf Ziya'nın **"Orta Asyada Türk Boyları ve Bunların Dinî ve Coğrafî Vaziyetleri"** makalesi de dinler tarihi ile ilgilidir. Ebu Dülef'in *Ebu Dülef Seyahatnamesi*'ne göre Türk boylarının coğrafî, dinî ve içtimaî durumları ortaya konmaya çalışılmıştır. Yazar, Tahtacı isminin de bu sanatla ilgilenenler değil eski Türk boylarının isimlerinden geldiği iddiasında bulunmuştur.[52]

Yusuf Ziya, Mezhepler Tarihi yazıcılığında Sosyal-Pozitivist (İçtimâiyâtçı) yaklaşımı benimsemesi nedeniyle Sosyoloji ilminden yararlanmayı elzem gördüğünü doğrudan ifade etmiştir. Comte ve Durkheim tarafından ortaya konulan pozitivist anlayışı benimseyen Yusuf Ziya, Durkheim'in usûlünü takip edeceğini açıkça belirtmiştir. O, Durkheim'in içtimaî hadiselerin tetkiki için takip ettiği esaslar ile ilme yeni bir inkişaf verdiğini söyleyerek İslâm Mezhepler Tarihi yazıcılığında onun usûlünü esas alacağını

---

49 *Aynı eser*, sene: 5, sayı: 21, ss. 56-58.

50 Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı", ss. 26-27.

51 Yusuf Ziya Yörükân, "Alevîler ve Alevîlik", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1948, c. 2, s. 48.

52 Yusuf Ziya, "Orta Asyada Türk Boyları ve Bunların Dini ve Coğrafi Vaziyetleri", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, sene: 5, sayı: 22, ss. 51-57.

ifade etmiştir.[53] Benimsediği sosyolojik yaklaşımı, bütün insanlığın tarihini tekâmül anlayışı içerisinde açıklamaya çalışır. Fransız sosyologları tarafından ortaya atılan ve yeni bir toplum kurmayı hedefleyen bu anlayış, ulus devlet olma sürecini yaşayan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Türk araştırmacılar için son derece cazip görünmüştür. Bu yeni anlayışın Türkiye'de Mezhepler Tarihi yazıcılığına yeni bir metot olarak taşınmasını isteyen ve bu yöntemi tartışarak makaleler yazan ve bu usûl doğrultusunda saha araştırmaları yapan ilk kişi, Yusuf Ziya Yörükân olmuştur.[54]

Yusuf Ziya, tespit edilen hadiselerin sebeplerinin ve hangi kanunlar altında cereyan ettiğinin araştırılmasını önermektedir. Ona göre bunu gerçekleştirmede ne tümevarımcı klasik mantık ne de tarih felsefesi yeterlidir. Yörükân, Tarih felsefesiyle ilgili şu eleştiride bulunur:

> "Tarih Felsefesi, beşeriyetin tabiî ve fıtrî gelişiminin takip ettiği istikameti bulmaya çalıştığı için muayyen bir mezhebi veya cemiyeti muayyen bir devirde ve o cemaatin şu veya bu müesseseleri ile beraber izah etmez. Hadiseleri umumî bir çerçevede ve aynı istikamette izah eder. Halbuki mezheplerin her birinin ayrı ayrı doğuş ve gelişme sebepleri vardır. ... Bundan dolayı bu usûl, mezheplerin tetkikine elverişli değildir."[55]

Yörükân, yararlanılmasını önerdiği tarihî usûlün ve bahsi geçen diğer ilimlerin mezheplerin tetkikinde ve bir dinî oluşumda müşahede edilen itikât ve amel tarzlarının açıklanmasında yetersiz kalacaklarını savunur. Bu sebeple içtimaiyyat usûllerinin tatbikini zorunlu gördüğünü söylemektedir. Ona göre bu usûl, hadiseleri yalnız ferde ve ırka göre değil bütün mevcudiyet şartlarıyla beraber izah eden bir usûldür. Bu usûlde içtimaî hadise ancak kendisinden önce meydana gelen diğer sosyal hadiselerin tetkikiyle yani kendisinin sebebi olan hadiselerle izah edilir. Bir hadisenin diğer bir hadiseye sebep olduğunu kanıtlamanın yolu, bü-

---

53 Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî*, s. 202.

54 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 414 vd.

55 Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristâni*, ss. 207-208.

tün bilimlerde kullanılan tecrübe yöntemini kullanmaktır. Bu da temelde birbirlerinin sebebi olan ve farklı zaman dilimlerinde meydana gelen iki olayın kendilerine özel durumlarını bilimsel bir şekilde karşılaştırmaya dayanır. Bunun amacı, çok farklı koşullar altında her iki hadisenin değişime uğrayıp uğramadığını tetkik etmek ve bazı tespitlerde bulunmaktır. Bazı zorlukları taşıması ve karmaşık olması sebebiyle bu konuda tarih, etnografya, İstatistik, kelâm, fıkıh, dinler tarihi gibi mukayeseli bilimlere başvurma gereği vardır. Yörükân kapsamı daha da genişleterek bu konuda klasik mantıkta kullanılan devran, tard, akis, mukassim kıyas ve istisnaî kıyas gibi mukayese şekillerinden de yararlanılabileceğini söyler.[56] Bu yaklaşım alanın diğer ilimlerin usûl ve tecrübelerinden yararlanarak çok daha güçlü bir metodoloji oluşturmasına yönelik önemli bir girişimdir.

Yusuf Ziya'nın Tahtacılık, Kızılbaşlık ve Bektaşîlik inançlarıyla Türk Şamanizm'i arasındaki ilişkiyi tespit etmesi, etnografya ve kültür antropolojisi ile ilgili yerli ya da yabancı birçok araştırmacıya da yol göstermiştir.[57] Bu da gösteriyor ki Yusuf Ziya Mezhepler Tarihi alanıyla diğer bilim dalları arasındaki bağlantıyı bizzat araştırarak ve tecrübe ederek kurmaya çalışmış ve gerekliliğini bu şekilde belirlemiştir.

Yusuf Ziya lise düzeyinde farklı dersleri okutması yanında Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesinde de **Akvâm-ı İslâmiye Etnoğrafyası** ve Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde **Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi** dersleri okutması sebebiyle ilmî disiplinin farklı alanlarla ilişkisinin gereğini çok iyi analiz etme imkânı bulabilmiştir.

56. *Aynı eser*, ss. 209-211.

57 Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, ss. 11-12.

2.2.4. Türk Kültürü ve Dili

Yörükân, ilmî araştırmalarında ve halka yönelik yazdığı eserlerde, din ve mezhepleri ağırlıklı olarak Türklerle ve Türk kültürü ile olan ilgisi çerçevesinde irdelemiştir. Türklerin birlik ve beraberlik içinde yaşamaları üzerinde durmuş ve bu anlamda Sünnîlik ve Alevîlik arasındaki gerginliğin giderilmesinin ilmî çabalarla mümkün olduğu sonucuna varmıştır. Bir devleti meydana getiren unsurların ruhî ayrılıklarının büyük bir zaaf olduğu tespitini yaparak bu olumsuz niteliklerin yok edilmesinin gerekli olduğuna işaret etmiştir. Bu sebeple araştırmaları, Türklerin benimsediği mezhep ve din anlayışlarından olan Maturidilik ve Alevîlik alanlarında yoğunlaşmıştır.[58] Ona göre *Menâkıb, Vilayetnâme* ve *Cabbar Kulu* gibi kitaplar, Alevîliğin devamını ve mezhebî hissiyatın takviyesini sağlamak amacıyla yazılmış propaganda kitaplarıdır. Bu eserler, mezhebin esaslarını ve sisteme ait fikirleri ihtiva etmekten mahrumdur. Aynı şekilde Maturidilik[59] hakkında bilgi veren İlm-i hâl kitapları, mezhebin esaslarına ve sistemine ait bilgiler vermekten yoksundur. Bu tespitten yola çıkarak Türk milletinin birlik ve beraberliği açısından önemli olan bu iki konunun tam anlamıyla bilinmesi ve anlaşılması adına kitaplar telif etmiş ve makaleler yazmıştır. [60]

Yörükân, Türk sünniliği olarak nitelendirmiş olduğu Hanefîlik ve Maturidilik mezheplerini araştırmaya, dinin yorumlanmasında mutedil bir yol izledikleri ve Türkler tarafından en çok tanınan ve takip edilen mezhepler olduğu için ayrı bir önem vermiştir. Bu mezhepleri takip etmekle Türkler, kendilerine Şiî olan İranlılardan ve Eş'arî olan Araplardan farklı bir konum tahsis etmişlerdir. Buna karşın her iki mezheple ilgili araştırma ve incelemeler yetersiz-

---

58 Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı", ss. 18-21.

59 Yörükân, Ehl-i Sünnet akidesini sistemleştiren İmam Maturidî ile ilgili bilgi boşluğunu gidermek adına onun *Tevhid Kitabı* ve *Akâid Risâlesi*'ni orijinal metinleri ve Türkçesi ile birlikte yayınlamıştır. Bk. *İslâm Akâidine Dair Eski Metinler I*, İstanbul 1953.

60 Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı", s. 21.

dir. Kendi dönemi ile ilgili tespit etmiş olduğu bu bilgi boşluğunu gidermek için büyük bir emek sarfetmiştir. Yörükân Ebu Hanife'yi, akâidde Ehl-i Sünnet'in imamı ve amelde mezhep sahibi dört büyük imamın birincisi olarak takdim eder. Ona göre Kur'an ve hadiste ihtisası olan İmam-ı Âzam, bu özellikleriyle takip edildiği gibi, ahlâk konusundaki fikirleri sebebiyle de takip edilmiştir. Ebu Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, İmam Züfer ve İbn Ebî Leylâ gibi müctehitler, fıkıh mesleğinde ve akâide taalluk eden hususlarda onun takipçileri olmuştur. Bulunduğu mekân ve yaşadığı dönem itibariyle Ebu Hanife'nin, Mu'tezile'nin öncü isimlerinden, ircayı kabul eden şahıslardan ve selef yolunu izleyen âlimlerden etkilendiği tespitini yapmıştır. Ebu Hanife, yabancı din ve kültürlerin kaynaştığı bir dönemi idrak ettiği içindir ki, Arap, Türk ve Fars ırklarının hayat tarzlarına, zihniyet dünyalarına nüfuz etmiş ve nasslardan toplumun ihtiyaçlarına uygun hükümler çıkarabilmiştir. Bu yüzden fetvaları ve çözümleri hem çağında kabul görmüş hem de günümüze kadar Müslümanların çoğunluğunun kabul ettiği bir sistem haline gelmiştir.[61]

Yörükân, Ebu Hanife'nin görüşlerini itikâdî anlamda sistemleştiren İmam Maturidi üzerinde de hassasiyetle durmuştur. Maturidilik ismiyle İslâm düşünce tarihinde yerini alan mezhebin kuruluşunu hazırlayan amiller, sistemin kelam tarihinin gelişimine katkıları, akılcılar ve nasçılar olarak bilinin ayrışmanın kelam alanındaki değerleri sorgulanmıştır. Kur'an'ın ve hadisin zâhirî metinlerine yoğunlaşan, akla ve tevile yer vermeyen kişileri nasçılar olarak isimlendirmiştir. Akla birinci derecede kıymet veren, akıl ile bağdaşmayan nakli tevil eden ve nakli ikinci sıraya koyan kişileri de akılcılar olarak niteler. İki oluşum arasındaki tartışma alanlarını belirler. Maturidi'ye gelinceye kadar bu iki yolun etki alanını genişletme uğraşı verdiğinden söz eder.[62] Abbasiler dönemindeki fikir hareketleri bağlamında Mu'tezile'yi ve İbn

61 Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, haz.: Turhan Yörükân, İstanbul 2006, ss. 64-65.

62 *Aynı eser*, ss. 131-138.

Küllâb'ın düşünce sistemini ele alan Yörükân, "kelam ilminin olgunluk devri" başlığı altında Eş'arî ve Maturidi'yi araştırma konusu yapar. Eş'arî, Mu'tezile geleneğinden gelmiş olmasına rağmen selef usulüne sadık kalma adına, eski görüşlerine ve benimsediği esaslara ters düşen kanaatlar ortaya koymuştur. Ebu Hanife'nin Selef yolunu izleyen Maturidi ise akla ve ictihada kıymet veren görüşleri işleyerek bir sisteme dönüştürmüştür. Ehl-i Sünnet'in kelam ilmi Maturidî ile kemale ermiştir. Yörükân onun akla layık olduğu değeri vermiş olduğu görüşündedir. Eş'arî'nin aksine Maturidi'nin sisteminde, inanç esaslarında birbirine aykırı düşen görüşlerin olmadığı ve Selef yoluna daha yakın bir mezhep olduğu tespitini yapar.[63] Akla, nazara ve kelama geniş ölçüde yer vermesine karşın Maturidi'nin selef akidesine sadık kalmasını sistemin değerini ve önemini artırdığını her defasında vurgular. Maturidilik mezhebi ile Eş'arîlik arasında yaptığı mukayeselerde, Eş'arî sistemin çelişkilerine değinirken Maturidi sistemin tutarlığına ve Selef inancına olan bağlılığına işaret etmiştir.[64]

Yörükân'ın *Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri* isimli çalışması da Türklerin tarihsel süreçte benimsemiş olduğu dinler ve mezhepler üzerinde yoğunlaştığı bir eser olmuştur. Bu eserin birinci bölümünde Yusuf Ziya, Müslümanlıktan önce Türklerin benimsemiş olduğu Şamanlık[65] başta olmak üzere Çin, Hint, İran ve Suriye dinleri üzerinde durmuştur. İkinci bölümde ise Türklerin Müslümanlığı benimseme süreci, Türk din şuuru ve Müslümanlık, Müslümanlıkta meydana gelen dinî ayrışma, imamet düşüncesinden doğan Şiî mezhepler, Horasan'da ortaya çıkan fırkalar, dinî esasların tefsirinden ve tahlilinden doğan mezhepler, Bâtınî inanç sistemine giren oluşumlar, Anadolu'daki dinî hayat, Bektaşîlik, Kı-

63 *Aynı eser*, ss. 158-160.

64 *Aynı eser*, ss. 167-173.

65 Bu eserin birinci cildinin ilk başlıkları *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* adıyla ayrı bir kitap olarak basılmıştır. Bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, haz.: Turhan Yörükân, İstanbul 2006.

zılbaşlık ve Anadolu'daki Alevî zümreler irdelenmiştir.[66] Yörükân, özellikle ve özenle Türk tarihinin, kültürünün, dinî yaşamlarının, örf ve adetlerinin bilinmesi ve anlaşılmasına ayrıcalıklı bir konum tahsis etmiştir.

Yörükân Bâtınîlik cereyanının ortaya çıkmasında etkili olan faktörlere değindikten sonra Maveraünnehir, Horasan, Harezm, Irak gibi bölgelerde bu davetin muhatabı haline gelen Türkmen boylarının inanç dünyalarına ve din anlayışlarına olan etkisi üzerinde özellikle durmuştur. Bâtınî daîlerin etkisi ile yeni bir boyut kazanan Alevîlik hareketinin arkaplanını aydınlatmaya çaba sarfetmiştir.[67] Aslen Türk olmalarına karşın Hacı Bektâş Velî'nin, Erdebilli Şeyh Safiyüddin'in ve Şah İsmail'in soylarını Musa Kazım'a dayandırdıklarını söylemiştir. Benzer şekilde bazı tarikatlara mensup insanların Türk olmalarına rağmen asıllarını Ehl-i beyte dayandırdıkları tespitinde bulunmuştur. Ona göre Bâtınîlik ile Alevîlik arasındaki ilişki ve benzerlik bu esastan kaynaklanmıştır.[68]

Yörükân'ın Türk mezheplerini incelerken bilgilendirmeye çalıştığı bir başka nokta da mezhep nüfus dağılımını mümkün olduğunca vermeye çalışmasıdır. Bu bağlamda hangi mezhebin hangi bölgede etkili olduğunu ve ne kadar bağlısı bulunduğunu tespit etme arayışına girmiştir. O, yaşadağı dönem itibariyle dünyada 300 milyondan fazla Müslüman olduğu tespitinden hareketle Asya, Afrika ve Amerika başta olmak üzere birçok ülkedeki Müslüman sayısı hakkında bilgi vermektedir. Uzak Batı'da Amerika, uzak doğuda Japonya göçler nedeniyle 10 milyondan fazla Müslüman sayısına sahip bulunmaktadır. Bunun yanında Afrika'da herhangi bir ilmî ve dinî faaliyet bulunmamasına karşın Müslümanlık Kongo gibi bir ülkede bile taraftar bulabilmiştir. Yörükân Afrika'nın kuzeyinde yer alan Fas, Cezayir ve Tunus gibi

66 Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı", ss. 8-10.

67 *Aynı eser*, ss. 28-29.

68 *Aynı eser*, s. 30.

ülkelerde ve doğusunda yer alan Somali, Senegal, Gine gibi ülkelerde yerleşik olan Müslüman halkın mensup olduğu amelî ve itikâdî mezheblere ilişkin bilgi vermektedir. Ayrıca Çin, Hindistan ve Rusya'da Müslüman nüfusun dağılımı, mezheplerin ağırlık oranı ve bu yerlerde yerleşik olan Türklerin mezheplere mensubiyet oranı tespit edilmeye çalışılmıştır.[69] Bu bilgilerin anket, gözlem, mülâkât gibi bilimsel yöntemlerle yapıldığını söylemek mümkün değildir. Zaten müellif de bilim adamı duyarlılığıyla bu konudaki tekniğini ve metodik yaklaşımını belirtmiştir. Bu çerçevede rakamların eski ansiklopedilerden ve coğrafya kitaplarından alındığını söylemekte bir sakınca görmemiştir.

Yusuf Ziya'nın din ve Müslümanlık anlayışı, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve dinî yükümlülüklerin bilinçli bir şekilde yapılması esasına dayanmaktadır. Bunun yolu da Türkçe'nin okuma ve yazma dili olarak kullanımından geçmektedir. O, Müslüman tacirlerin Maveraünnehir'de Müslümanlığı yaymak için Kur'an dağıttıklarını ve halkın anlayabilmesi için de daveti onların diliyle yapmaya özellikle dikkat ettiklerini söyler. Herkesin kendi diliyle ibadet yaptığını hatta namazı bile kendi dillerinde kıldıklarını eski kaynaklardan belgelemiştir. Eski dönemlerden günümüze ulaşan bazı Kur'an tercüme ve tefsir nüshalarının bir kısmının Türkçe yazıldığı, diğer bir kısmının ise Arapça kelimelerin altına Türkçelerinin yazılarak düzenlendiğini tespit etmiştir. Ayrıca Ebû Hanife'nin namazın Arapça dışındaki bir dil ile kılınmasının caiz olduğu doğrultusunda bir fetva verdiğini söylemektedir. Yörükân'a göre sonraki dönemlerde Arapça'dan başka bir dilin öğrenilmesinin ve öğretilmesinin yasaklanması, medreselerde kendi dilini bilmeyen talebelere Arapça bir metinden ders okutulması, taassuba yol açmıştır. Taassup ise tarihi belgelerin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Bu çıkmazdan kurtulabilmek için dinî heyecanı Türklere duyurmak ve dinî hareketleri iyi tanımlamak gerektiğine

69 Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, Ankara 1961, ss. 161-163.

işaret etmiştir.[70] Çünkü Müslümanlık evrensel bir mesaj olması yönüyle insanlığı saadete kavuşturmak, dünyayı yaşanabilir kılmak ve dünyevî ve uhrevî mutluluğa eriştirmek amacında olan bir dindir. İman birliği, kardeşlik ve adalet ilkeleri de bu düşüncenin ürünüdür. Ayrıca son din olması, müsamahacı ve kolaylaştırıcı niteliği sebebiyle insanlığın gelişimini sağlayan yüce bir dindir. Bu sebeplerden dolayı İslâm dininin iyi öğrenilmesi ve öğretilmesi gereği bulunmaktadır.[71]

Yörükân, Türkçe'ye verdiği önem nedeniyle dinin öğretilmesine yönelik yazdığı kitaplarda sûre, ayet ve duaların Türkçe çevirilerinin verilmesine özen göstermiştir. Yardımcı ders kitabı niteliğindeki *İslâm Esasları* isimli kitabını akide, amel ve ibadet olmak üzere üç ana bölüme ayırdıktan sonra alt başlıklara ayırmış ve bu konulara ilişkin ayetlerin tamamını ya da hüküm ifade eden kısımlarını Türkçe'ye çevirmiştir. Eser tamamen belirlenen konulara dair ayetlerden oluşmaktadır.[72] Bu metot, müellifin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına verdiği değeri ve aynı zamanda konulara Kur'anî perspektiften yaklaşma iştiyâkını göstermektedir.

Yörükân, İslâm dininin anlaşılabilmesi için halkın anlayabileceği bir dilin kullanılması gerektiğini sıkça belirtmiştir. *Müslümanlık* isimli eserinde başta Fatiha suresinin anlam ve tefsiri olmak üzere namazda okunan tahiyyât, salavât, kunût gibi duaların ve Kadir, Nasr, Kevser, İhlâs gibi surelerin ve Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerin Türkçe meallerini vermiş ve bunların anlamlarının bilinmesinin gerekliliğine işaret etmiştir. Bu konuda örneklendirmeler yaparak Fatiha suresinin ilk kez Selman-ı Farisî tarafından Farsçaya çevrildiğini, Buhara fethedildiğinde Kuteybe'nin Türkçe namaz kıldırdığını, Ebû Hanife'nin namazda Farsça ya da Türkçe ibareler kullanılmasına cevaz verdiğini ve Kur'an'ın Hint dillerinde ondan fazla tercümesi bulunduğunu söylemiştir. Her mezhep

---

70 Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı", ss. 12-14.

71 *Aynı eser*, ss. 22-23.

72 Yusuf Ziya Yörükân, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler (İslâm Esasları)*, İstanbul 1956, ss. 5-44.

imamının görüşlerine istinaden namaz dualarının, ezanın ve ayetlerin Türkçe okunmasının ittifakla caiz olduğu tezini ileri sürmüştür. Yörükân, bu hususta *"Her peygamberin apaçık anlatabilmesi için her millete kendi diliyle gönderildiği"* (İbrahim, 14/4) ayetini delil olarak sunmuş ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye çevrilmesinin vacip olduğu[73] kanaatini ifade etmiştir.

Yörükân, Türk milletinin birlik ve beraberliğini sağlama adına yoğun çaba sarfetmiştir. Akademik çalışmalarında ve halka yönelik yazdığı kitaplarda Türk kültürü, inancı, birlik ve beraberliği üzerinde durmuştur. Ayrıca dinin doğru bir şekilde anlaşılması yönünde Kur'an'ın ve diğer dinî metinlerin Türkçe'ye çevrilmesi gerekliliğine işaret etmiştir.

3. DÂRÜ'L-FÜNUN İLAHİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI'NDA YAYINLANAN MAKALELERDE USÛL

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi mecmuasında yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili makalelerde M. Şerefeddin Yaltkaya ve Yusuf Ziya Yörükân isimleri ön plana çıkmaktadır. Şerefeddin Yaltkaya, *Kelâm Tarihi* (İstanbul 1341/1922) yazan âlimlerden biridir. Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde de aynı alanda hocalık yapmıştır. Yusuf Ziya Yörükân ise –daha önce de belirttiğimiz gibi- Fakülte'de İslâm Mezhepleri Tarihi hocalığı görevini üstlenmiştir.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili makalelerde kaynaklar, içerik ve metot konusunda öne çıkan ve dikkat çeken nitelikler alt başlıklar halinde aşağıda yer almaktadır.

---

73 Yörükân, *Müslümanlık*, ss. 179-189.

3.1. Seçilen Konular ve İçerikleri

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili makalelerin geniş bir konu yelpazesi bulunmaktadır. Mezhepler ve ilk fikrî hareketlerin oluşum sebeplerinden başlayarak Mu'tezile, Şîa, Yezidîlik ve Alevîlik konuları, en fazla üzerinde durulan başlıklar olarak dikkat çekmektedir. Bu makalelerin önemli bir kısmını ele alarak konu seçimi ve muhteva açısından değerlendirmeye çalışacağız.

İlk olarak klasik dönem fırkaların ortaya çıkışları ve görüşlerine ilişkin telif edilen makaleler üzerinde duracağız.

3.1.1. Klasik Dönem Fırkaları

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın ilk fikrî hareketler ve mezheplerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler ve onların şekillendiği ortamı ele aldığı **"İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler"** isimli makalesi, mezheplere giriş anlamında oldukça önemli bir çalışmadır. Bu makale, 3 ayrı sayıya yayılmış olup burada Arapların İranlılar ve Romalılarla ne şekilde münasebet kurdukları anlatılmıştır. Kültürler arası ilişkinin ana damarlarını sağlayan etmenlerin başında ticaret, İran ve Roma hududu üzerinde tesis olunan şehirler, Yahudilik ile Hıristiyanlığın Arabistan'da yayılmasının geldiği ilmî bir dille ifade edilmiştir.[74] İran'ın fethi ve buradaki bazı dinlerin özellik ve etkileri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Zerdüştlüğün "hayır" ve "nur" inancına değinilmiştir. İran dinlerinin özellikle Şîa üzerinde etkili olduğu ifade edilmiştir. İmamdan hali olunamayacağı ve imametin gizli ya da açık olması inancının, İran hükümdarlarına ilişkin fikrin İslâmlaştırılmış şekli olduğu tespiti yapılmıştır.[75] "İlmi harekette İslâm'ın tesirleri" başlığı altında İslâm'ın ilk fikrî hareketlerini vücuda getiren amiller-

---

74 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 3, sayı: 12, ss. 1-20, İstanbul 1929, ss. 1-9.

75 *Aynı eser*, ss. 13-16.

den birinin, İslâm dininin yayılması ve öğretimi konusu olduğu ifade edilmiştir.[76]

Yaltkaya makalesinde ilmî hareketin 1.Tefsir, hadis ve teşrî, 2. Siyer ve tarih, 3. Mantık, kimya ve tabâbet olmak üzere üç koldan yayıldığını ifade etmiştir. Bu ilmî hareketin ilk dönemde henüz düzenli bir metodu bulunmamaktaydı. Sahabenin İslâm ülkelerinde yaptıkları ilmî faaliyetler de bu çerçevede anlatılmıştır. Talebe profili olarak mevâli üzerinde de durulmuş ve onların ilmî çabada Araplardan önde olduğu ifade edilmiştir. Muhkem ve müteşâbih ayetlerin yorumuyla ilgili farklılıkların da ayrılıklarda etkili olduğu üzerinde durulmuştur. Sahabîler arasında Kur'an'ın yorumuna yönelik farklılıkların olduğu ve bunun mezheplerin oluşumuna zemin hazırladığı söylenmiştir. Fakihler ve âlimler, fetihlerle birlikte hayatın yeni meseleleriyle karşı karşıya gelmiş, bu şekilde Kitap ve Sünnet eksenli çözümler sağlanmıştır. Ayrıca ilk fikrî kıpırdanmaların meydana gelmesinde tercüme faaliyetinin rolüne değinilmiştir. Bu bağlamda Süryanî mütercimlerden[77] söz edilmektedir. Mansur döneminde Cundişapur medresesinin tabipler reisi Cercis sarayda yer almış, Yunanca, Farsça, Arapça, Süryanice bilmesinin verdiği avantajla tıbbî eserleri tercüme etmişti. Bu dönemde felsefe ve mantık alanın da birçok eserin çevirisi yapılmıştır.[78]

Yaltkaya, makalesinin 14. ciltteki son bölümünde ise fırkaların oluşumuna sebep olan faktörlerden "hilafet" meselesi üzerinde durmuştur. Başta ilk dört halifenin ne şekilde hilafete geldikleri meselesi ele alınmış sonra da Havâric mezhebinin doğuş süreci ve görüşlerine geçilmiştir. Girişte bu fırkanın zihniyet yapısı ve görüşleri kısaca izah edilmiştir. Mezhebin doğuşu, Sıffîn'den itiba-

---

76 *Aynı eser*, ss. 18-19.

77 Süryanî mütercimlerin tercüme faaliyetindeki yeri hakkında daha geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, "Süryanî Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *HÜİFD*, cilt:5, sayı:11(2007), Ankara, ss. 7-33.

78 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", İstanbul 1929, sene: 3, sayı: 13, ss. 1-17.

ren verilmeye başlanmıştır. Hakemin tespiti konusunda Hz. Ali ile Haricîler arasında yaşananlar, ardından Harura'da toplanmaları ve Nehrevân olayı anlatılmıştır. el-Muhakkimetü'l-ûlâ'ya mensup olanlar, ardından Ezârika ve Necedât olarak bölünmeleri, bu alt fırkaların görüşleri ve farklılık noktaları verilmiştir. Daha sonra İbâdiyye ve Sufriyye'nin görüşleri ele alınmıştır. **"Havâricin seciyesi"** başlığı altında bu insanların ruh haline ve psikolojik saplantılarına yer verilmiştir. Onların bedevî oluşları, Arap olmayanlara sempatik gelmeleri, ibadete düşkünlükleri, inançlarına katı bağlılıkları, dindeki aşırılıkları ve oluşturdukları edebiyat ele alınmıştır.[79] Bu yaklaşım tarzının zihniyet analizi açısından oldukça önemli bir gelişme olduğu söylenebilir.

Haricîlerin irdelenmesinin ardından Şîa'ya geçilmiştir. İlk ayrılık tohumunun hilafet meselesinde atıldığı fikri işlenmiştir. İmametin nass ve tayinle olduğu fikri, Hz. Ali'nin durumu, 12 (on iki) imamın isimleri ve Şiîlerin Emevî Devleti ile olan ilişkileri ele alınmıştır. Zeydiyye hakkında da kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra Mürcie başlığı altında bu mezhebin görüşleri ve ortaya çıkışı ele alınmıştır. Onların Havâric ve Şîa'nın fikirlerine karşı nasıl bir iman anlayışı geliştirdikleri irdelenmiştir. Kerrâmîler, Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye gibi mezheplere de değinilmiştir.[80]

M. Şerefeddin Yaltkaya, **"Kelâm Savaşları"** isimli makalesinde birinci ve ikinci halife döneminde fikrî ve siyasî ayrılık olmadığını ifade ederek üçüncü ve dördüncü halifeler döneminde ilk siyasî farklılıkların baş gösterdiği tezini ileri sürmüştür. Bu dönemde Osmanî ve Alevî olmak üzere iki ayrı grup oluştuğundan söz etmiştir. Sıffin savaşı ile birlikte Hâricîlerin de doğduğunu ama henüz fikrî bir ayrılığın oluşmadığını ifade etmiştir. Müslüman toplumun Basra'da kader konusundaki tartışmalar gündeme gelince-

79 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", İstanbul 1930, sene: 4, sayı: 14, ss. 1-15.

80 *Aynı eser*, ss. 17-26.

ye kadar selefî düşünceyi koruduğunu söylemiştir. Kader meselesine ilişkin Cad b. Dirhem, Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvan gibi isimlerden söz etmiştir. Yazara göre fikir ayrılığı ve savaşı, zamanla bu şekilde büyüyerek sürmüştür.[81]

M. Şerefeddin Yaltkaya **"Mu'tezile ve Husun Kubuh"** isimli makalesinde Kaderiyye ile Mu'tezile'yi özdeşleştirerek onların kaderi ne şekilde nefy ettikleri meselesine girmiş ve ekolün ilk temsilcileri hakkında bilgi vermiştir. Vâsıl ve takipçilerinin zahidâne yaşamlarından[82] ve kader görüşlerinden bahsetmiştir.[83] Makalenin devamında "Bunlara hür mütefekkir denilir mi?" sorusuna cevap aramıştır. Mu'tezile'nin en belirgin özelliklerinin, Yunan felsefesiyle olan temasları ve Sabiîler ve Mazdeizm düşüncesini bilmeleri olduğunu ifade etmiştir. Müellif, Ebu'l-Hüzeyl ve öğrencisi Nazzâm'ın nazariyeleri hakkında bilgi vermiş ve daha sonra husun ve kubhun aklî mi yoksa şer'î mi olduğu meselesini irdelemiştir.[84]

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın Mu'tezile'ye dair yazmış olduğu bir diğer makale de **"Mu'tezile yahut Kaderiyye"** başlığını taşımaktadır. Makalede Mu'tezile, sıfatlar ve kader konusuna yoğunlaşmış bir mezhep olarak tanımlanmıştır. Kader meselesinin, Yunan filozoflarından başlayarak Süryanî, Zerdüştî, Nasranî âlimlerin zekâlarını ziyaretten sonra Basra'da Hasan Basri'nin etrafında toplanan bir grup içinde kendini gösterdiği ifade edilmiştir. Kaderiye'nin ilk kurucusu olan Mabed el-Cühenî'den, sonra da Gaylân'ın meseleye girdiğinden söz edilmiştir. Bu meselenin Vâsıl'dan sonra Amr b. Ubeyd ile açılım kazandığı[85] anlatılmıştır.

---

81 M. Şerefeddin, "Kelâm Savaşları", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, sene: 5, sayı: 24, ss. 18-32.

82 Sufî Mu'tezîliler hakkında bk. Osman Aydınlı, "Ascetic and Devotional Elements in the Mutazilite Tradition -The Sufi Mutazilites-" *The Muslim World*, April 2007, vol. 97, no: 2, 174-189.

83 M. Şerefeddin, "Mu'tezile ve Husun Kubuh", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 2, ss. 100-105.

84 *Aynı eser*, ss. 110-116.

85 İlk kader tartışmaları ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, "İlk

Ekolle ilgili bu kısa girişten sonra Mu'tezile isminin nereden geldiği, özel bir başlık altında işlenmiştir. Bu meyanda Mu'tezile'nin kendi ismini ayete dayandırdığı tespiti de yapılmıştır. Mu'tezile'nin Basra'da doğduğu ve Abbasilerle birlikte Bağdat'ta etkin olduğu anlatılmıştır. Halife Mansur döneminden itibaren İranlı, Yunanlı ve Süryanîlerin etkilerinin ağırlık kazandığı tespiti yapılmıştır. Bu süreçte öne çıkan Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın dinî meselelerde akla bir mevki verdikleri, aklın suallerini ihmal etmedikleri, felsefe ve mantık kitaplarından çokça istifade ettikleri anlatılmıştır.[86] Bağdat ve Basra ekolleri arasındaki belli başlı farklar, maddeler halinde verilmiştir. Bu makalede Mu'tezile'den sonra Cehmiyye mezhebi ele alınmıştır. Ardından "Eş'arîye" başlığı altında Eş'arî hakkında bilgi verilmiştir. Selçuklular zamanında Tuğrul beyin veziri Mu'tezilî Ebu Nasr Künderî'nin Eş'arî ekol mensuplarını takibe aldığı, sonraki yıllarda Nizamülmülk'ün kurduğu medreselerde Eşarî ekolün yayıldığı ifade edilmiştir. "Eşaire ile Mu'tezile arasında aşağıdaki maddelerde ihtilaflar vardır" başlığı altında 31 (otuz bir) maddede, iki mezhep arasındaki farklılıklara yer verilmiştir.[87]

Şemseddin Günaltay'ın **"Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi"** başlıklı makalesi bir yönüyle Kelâm ilmi ile alâkalı olmakla birlikte bir diğer yönüyle de İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgilidir. Makale aynı zamanda derginin ilk makalesi olma özelliği taşımaktadır. Bu makalede yazar, başlangıcından itibaren İslâm dünyasındaki fikir hareketlerini ele almış ve diğer düşünce sistemleriyle karşılaşma sonucu farklı dinî mezheplerin oluştuğunu belirtmiştir. İran, İskenderiye ve Yunan karşılaşmaları ile tercüme faaliyetinden alınan etkiye değinilmiştir. İnsan hürriyeti, kaza-kader, hayır ve şer konularının ihtilaf mevzuu olduğu ifade edilmiştir. Kelâm

---

Mu'tezile"İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi –Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı-" , *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:1, sayı: 2(2003), ss. 127-146.

86 M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mu'tezile", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, sene: 3, sayı: 15, ss. 1-8.

87 *Aynı eser*, ss. 12-21.

ilminin kısa bir tarihçesi verilmiştir. Kelâmcıların, Allah'ın zat ve sıfatları hakkında farklı anlayışta oldukları anlatılmıştır. Alemin sonradan yaratıldığı ve onun bir yaratıcısının olduğu ispata çalışılmıştır. Cevher, araz ve cüz'ü lâ yetcezzâ (bölünemeyen parça) denilen atom fikrine girilmiştir. İbn Meymun'un atom nazariyesini Demokritus'tan aldığı tezi işlenmiş ve ardından Ebû'l-Hüzeyl'in atomla ilgili düşünceleri aktarılmıştır. Atom nazariyesinden sonra "halâ" kavramı tartışılmıştır. Son olarak "hâlık ve nizâm-ı alem" başlığı altında Allah'ın zâtının cevher olduğuna dair deliller sunulmuştur.[88]

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın **"Kerrâmîler"** isimli makalesi, bu mezheple ilgili yapılmış önemli bir çalışmadır. Makalede Kerramîliğin kurucusu Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm hakkında bilgi verilmiş ve dönemin siyasî olayları aktarılmıştır. İmanı dil ile ikrar olarak niteleyen ilk kişi olan İbn Kerrâm'ın iman konusundaki tanımı ve *Azabu'l-kabir (Kabir azabı)* isimli eseri nedeniyle bid'at işlediği ifade edilmiştir. Nisabur'a oradan da Sicistan'a geldiği ve orada faaliyet gösterdiği anlatılmıştır. Kerramîliğin Türkistan civarında ortaya çıkan ve başta Allah'a cisimlik atfedilmesi olmak üzere Ehl-i Sünnet'ten ayrılan pek çok görüşlerinin olduğu aktarılmıştır. Kerrâmîler, Gazneli hükümdarı Ebu Mansur Sebüktekin tarafından korunmuş ve büyük destek görmüştür. Mezhep mensuplarının zahidâne ve muttakî bir yaşam sürmeleri nedeniyle halk tarafından kabul gördükleri tespiti yapılmıştır. Kerrâmîler, ulûhiyeti tecsim ettikleri ve bazı uygun olmayan inançları bulunduğu ithamıyla halife el-Kadir Billah'a şikayet edilmişler, bunun ardından da yıldızları sönmüştür.[89] Gaznelilerden sonra Gurîler döneminde Fahreddin er-Razî ile Kerrâmîler arasında geçen bir tartışmadan bahsedilmiştir. Makalenin son bölümünde mezhebin Allah ve sıfatlarına ilişkin görüş-

88 M. Şemseddin, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 1, İstanbul 1341/1925, ss. 58-119.

89 M. Şerefeddin B., "Kerrâmiler", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 3, sayı: 11, İstanbul 1929, ss. 1-6.

leri eleştirel tarzda verilmiştir.[90] Latin harfleriyle hazırlanan ilk sayı olduğu için yazımda - Mürcie'nin Mercie, Muhammed'in Mehmed olarak yazılması gibi- bazı dizgi hatalarına rastlanılmaktadır.

M. Şerefeddin Yaltkaya, **"Fatımîler ve Hasan Sabbah"** isimli makalesinde Emevîler devrinden itibaren tarih sahnesine çıkan Muhtar es-Sakafî, Ebu Muslim Horasanî, Ali b. Musa er-Rıza gibi bazı şahsiyetlerden söz etmiştir. Böylece Alevîler ve Fatımîler ilişkisi kurulmuş ve ardından İmam Cafer'in iki oğlu ile ilgili imamet tartışmasına değinilmiştir. Seb'iyye'den bahsedilerek görüşlerine yer verilmiştir. Karamita, Babekiyye, Muhammira, Mazdekiyye, Talimiyye kavramları tanımlanmıştır. Fatımî devletinin kurulması ve birinci hükümdarı olan Ebu Kasım hakkında uzun bahisler vardır. Fatımî faaliyette mehdîlik kurumunun istismarı, cahil halkın yanlış bir şekilde yönlendirilişi ve daîlik sisteminin kurulması anlatılmıştır. Fatımî hükümdarların aralarındaki taht mücadelesi ve hareketin geldiği nokta irdelenmiştir. Fatımîlerin Horasan, Mısır ve Afrika'nın bazı bölgelerinde zaman zaman tesirlerini hissettirdikleri[91] ifade edilmiştir. Sonrasında Selçuklu sultanı Melikşah döneminde Bâtınîlerin güç kazanmasından bahsedilmiştir. Mısır'daki Garb İsmailîlerinden başka Şark İsmailîsi olarak nitelendirdiği Hasan Sabbah'ın kurduğu devletten ve Nizamülmülk'ün bunlara karşı izlediği dinî ve siyasî politikadan söz edilmiştir. Bu bölümün sonunda Melikşah'ın Hasan Sabbah'a yazdığı mektubun metnine yer verilmiştir. Mektubun sonunda Melikşah, Alamut kalesini hak ile yeksan edeceğini ifade etmektedir. "Hasan Sabbah'ın Cevabı" başlığı altında verilen yanıta da değinilmiştir. Bu mektupta Sabbah kendisini akladıktan sonra adalete vurgu yapmaktadır. Makalede Melikşah'ın ölümünden sonraki evre de anlatılmıştır. Türkân Hatun, Berkyaruk, Sencer dönemlerindeki Sabbahî

90 *Aynı eser*, ss. 7-15.

91 M. Şerefeddin, "Fatımîler ve Hasan Sabbah", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 4, İstanbul 1926, ss. 1-20.

mücadele anlatılmıştır.[92] Hasan Sabbah'ın vefatından sonraki durum da incelenmiştir. Sabbah'ın rivayetlere dayanılarak züht ve takvaya uygun bir yaşamının olduğu ifade edilmiştir. Cemaat içerisinde şarap yapımı ve içiminin, Hasan Sabbah'tan sonra başladığı anlatılmaktadır. Hatta iki oğlunun şarap içip zina etmeleri haberini aldığında onlara had uyguladığı anlatılmıştır. Değişimin vefatıyla başlayan sürecin ardından başladığı anlatılmıştır. Makalenin zeylinde Sabbah'ın bir mektubu Farsça olarak verilmiştir.[93]

M. Şerefeddin Yaltkaya **"Bâtınîlik Tarihi"** adlı makalesinde tüm makalelerin bir bütünlük içinde olduğunu belirterek bu hareket üzerinde etkisi bulunan Mecusîlik, Fisagorculuk, Eflatunculuk düşüncelerini ele almıştır. Devamında Bâtınîlik detaylı bir şekilde incelenmiştir. Tarihte ilk Bâtınî'nin kim olduğu ve takipçilerinin kimler olduğu sorusu cevaplandırılır. Ebu'l-Hattab, Ebu Şakir, Meymun el-Kaddah, Hûşeb ve Nasır Hüsrev hakkında bilgi verilmiştir.[94] Bâtınîlik felsefesi ve ilahiyat, nübüvvet, imam, haşr ve neşr hakkındaki telakkileri ve davet yolu makalenin ilk etapta dikkat çeken konu ve başlıklarıdır. Bâtınîlikteki beş asıl ile "kudemâ-i hamse" arasında münasebet var mı? Bunların davet-i kadîmeleriyle davet-i cedîdeleri arasındaki fark nedir? Hasan Sabbah'ın yeni daveti (davet-i cedîdesi) ne idi? Hasan Sabbah, Mezheb-i talimi nasıl müdafaa ediyordu? gibi sorular cevaplandırılmıştır.[95]

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın **"Nâsır-ı Hüsrev"** isimli makalesi aynı zamanda bir biyografidir. Mustansır Alevî'nin en meşhur dâîlerinden olan bu kişinin, Bâtınîliğin yayılmasında gösterdiği üstün hizmetler anlatılmıştır. Yaltkaya, Nasır-ı Hüsrev'in hayatı ve fikirlerini, kendi eserlerinden yola çıkarak tespit etmeye çalışır. Sonra dinî felsefesine geçer. İmamın mevcudiyeti, aklın kıymeti,

---

92 *Aynı eser*, ss. 21-32.

93 *Aynı eser*, ss. 33-44.

94 M. Şerefeddin, "Bâtınîlik Tarihi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 2, sayı: 8, İstanbul 1928, ss. 1-12.

95 *Aynı eser*, ss. 12-24.

cennet ve cehennem, Allah insanlara niçin altı peygamber göndermiştir, Şeriatın zâhirî olduğu gibi bir de bâtını vardır, hudud-u diniyye, abdest, namazın te'vili, tevellüd-i ruhanî ve zâhirî amel-ler terk edilmeli mi konularına girilmiştir. Müellif, sonra Nasr-ı Hüsrev'in eserlerinin en büyüğü olan *Zadü'l-müsafirîn* isimli eseri tanıtmaktadır. Mukaddimesi hakkında da kısa bir bilgi vermiştir. Daha sonra *Hivanü'l-ehavân* adlı eseri hakkında bilgi verir. Diğer eserlerinin sadece isimlerini vermiştir.[96]

Yaltkaya **"Karâmita ve Sinan Reşidüddin"** isimli makalesinde Karâmita'nın kimler tarafından ve nasıl tesis edildiğini anlatır. Bu oluşumun adının nereden geldiği, faaliyet gösterdiği bölgelerin nereler olduğu ve tarih sahnesinden nasıl yok olduklarını izah eder. Daha sonra Hasan Sabbah ve Bâtınîlik konusuna geçiş yapar. Bâtınîlerin önemli önderlerinden olan Mezdikânî'nin başa geçmesi ve öldürülmesi kısaca anlatır. Karâmita ve Sinan Reşidüddin hakkındaki tarihsel bilgi verilerek faaliyet alanları belirtilir.[97] Makale, Sinan Reşidüddin'in hayatı ve menkıbeleri ile biter. Bu menkıbeler Ebu Feras b. Caşûn tarafından Sinan'ın menkıbeleri şeklinde yazılmış olan bir kitapçığın tercümesidir.[98]

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın diğer bir makalesi de Endülüs'te yaşayıp Mısır'da tahsil gören, memleketine döndüğünde de mehdiliğini ilan eden bir şahıs hakkında yazmış olduğu **"İbn Tumert"** isimli makaledir. Baş tarafta İbn Tumert hakkında bilgi verilmiş ardından amacının ne olduğu, Dağlıları kendine ne suretle bağladığı, mehdîlik iddiası ve girdiği muharebeler anlatılmıştır. Bu makalede İbn Tumert'in bağlılarına niçin "muvahhidûn" ismini verdiği de açıklanmıştır. Ayrıca çalışmanın sonunda telif ettiği eserlere de yer verilmiştir.[99]

---

96 M. Şerefeddin, "Nâsır-ı Hüsrev", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 2, sayı: 5-6, İstanbul 1927, ss. 1-21.

97 M. Şerefeddin, "Karamita ve Sinan Reşidüddin", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 2, sayı: 7, İstanbul 1928, ss. 26-27.

98 *Aynı eser*, ss. 45-71.

99 M. Şerefeddin, "İbn Tumert", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene:

Yaltkaya'nın makalelerinin belli bir bölümünün bu şekilde Bâtınî düşünce sistemi ile mensuplarını ele alması, sadece bu konular hakkında yazdığı kanaatinin oluşmasına neden olmuştur. Bu şekilde Bâtınî inançların topluma kazandırılması ve benimsetilmesi ya da dinî bilgilendirmeden uzaklaştırılmış insanlara cahillikten kaynaklanan Bâtınî düşüncelerin verilerek bu batıl yollara düşülmesini engellemek amacından söz edilmiştir.[100] Oysa yukarıdan beri verdiğimiz makalelerden de anlaşılacağı üzere Yaltkaya sadece bu tür konular hakkında yazmamış aynı zamanda mezheplerin doğuş sebeplerinden başlayarak Haricîlik, Mu'tezile, Kerramîlik, Yezidîlik gibi çeşitli konuları da işlemiştir. Makaleleri incelendiğinde belli bir ilmî metodun ve akademik duyarlılığın olduğu açıkça görülmektedir.

3.1.2. Yaşayan Mezhepler

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde Cumhuriyet'in ilk döneminde yaşayan ve faaliyet sürdüren mezheplerle ilgili makaleler de yer almıştır. Bunların başında İsmailîlik ve Bâtınîlik gelmektedir. Bu mezheplerin yürüttüğü davet sisteminin ve diğer etkinliğin bilimsel çalışmalara yansıdığı dikkat çekmektedir. Bu tür çalışmalardan biri Halil Halid'in **"İsmailîyeler, Ağa Han, Hint Müslümanları"** başlıklı makalesidir. Araştırma, aslında bu hareketin sosyolojik boyutunu incelemektedir. Bu yönüyle doğrudan doğruya bir "İslâm Mezhepleri Tarihi" çalışması değildir. Makalede konuya ilişkin Şerefeddin Bey ve diğer kişilerin yazdığı makalelerin olduğu dile getirilmiştir. Bu çalışmasında Halil Halid, siyasî baskılar sonucu Suriye'den göç ederek İran'a oradan da Hindistan'a geçen İsmailîler hakkında bilgi verir. Mensuplarından büyük mağaza ve fabrika sahipleri olduğunu belirtir. Mezhebin o dönemdeki lideri olan Ağa Han ve Hindistan'da bulunan İsmailî cemaatinin sayı ve etki alanlarını mercek altına alır. Hasan

---

3, sayı: 10, İstanbul 1928, ss. 34-48.

100 Er, *İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 201.

Sabbah'ın varisleri olan bu cemaatin aynı zamanda İngilizlerle işbirliği içinde olduğu tespiti yapılmıştır. Yazar, Ağa Han ile bu yazıyı kaleme almadan 20 (yirmi) yıl önce tanıştığından söz etmektedir. Halil Halid, genel Müslüman toplum nazara alındığında İsmailîlerin azınlık olduklarını özellikle belirtmektedir.[101]

İsmailîler konusunda yazılmış bir başka makale de tercümesini Abdulkadir İnan'ın yaptığı Ortaasya Dârü'l-Fünun Şark Fakültesi Profesörlerinden A. A. Semenov'un (1873-1958) **"Pamir İsmailîleri Akîdelerine Aid"** isimli çalışmasıdır. Bu metin, Pamirlerin en meşhur kitabı olan *Vech-u din*'in inanç esaslarını içine alan on birinci babının Arapça'ya tercümesidir. Ortadoğu'da ve Pamir İsmâilîleri arasında meşhur olan Nâsır'ın *Vech-i din* adlı eseri, şer'î hükümleri, Kur'ân'ı, namazların rek'atlarını, bayramı, bayram namazını, zekâtı, orucu, hadleri, Deccâl gibi konuları Bâtınî esaslara göre te'vil etmektedir. Nâsır-ı Hüsrev'in dînî anlayışının esasını, te'vil teşkil eder. Ona göre nasların zâhirî, tuzlu deniz suyudur; te'vil ise denizde hâsıl olan incidir. Te'vîlsîz nassı anlamaya kalkanların, din yolunda sağ gözleri kördür. Zahir, dinin tenidir; ruhu ise bâtındır. Tenzilin sahibi Hz. Peygamber olduğu gibi te'vilin sahibi de Hz. Ali'dir. Nâsır, cenneti akıl, cennetin kapılarını da zamanın peygamberi ve onun olmadığı zamanda vasisi ve yeryüzünün kendisinden asla hâli olmadığı imam diye te'vil etmiştir. Cehennem ise bilgisizlik ve cehalettir. Makalenin sonunda Bâtınîlerle ilgili uzunca bir kaynak listesi bulunmaktadır.[102]

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın **"Yezidîler"** başlıklı makalesi, resimlerle desteklenmiş olan önemli bir çalışma olarak göze çarpmaktadır. Başlıklarda yerler ve nüfusları, niçin Yezidî ismini aldıkları, Adiy b. Müsafir'in kim olduğu, eserleri, kasidesinden örnekler, Adeviyye tarikatından Yezidîliğe dönüşüm süreci, Adiy b. Müsafir'e isnad edilen *Kitabü'l-celve*'nin mukaddimesi ve kutsal

---

101 Halil Halid, "İsmailîyeler, Aga Han, Hint Müslümanları", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, sene: 4, sayı: 14, ss. 53-59.

102 A. A. Semenov, "Pamir İsmailîleri Akîdelerine Aid", çev.: A. İnan, *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 2, sayı: 7, ss. 81-88.

sayılan bu kitabın lisanı hakkında bilgi verilmiştir.[103] Daha sonra Adiy b. Musafir'den yüz yıl sonra yazılan *Mushaf-ı reş*'ten misaller, kitaptan çıkan evrenin yaratılışına ilişkin mitoloji, Yezidîye tarihi, dinî hükümler, kitabın dili, Melek Tavus kimliği, mezhebin inanç esasları, Adiy'in kabri gibi konular işlenmiştir. Makalenin sonunda yapılan değerlendirmede bunların bir jenerasyon sonra irtidat edip küfre düştüklerini ve bunlarla kız alıp verilemeyeceğini, kestikleri kurbanın da yenilemeyeceğini beyan etmiştir.[104] Derginin bir sonraki sayısında elde edilen yeni belgelerdeki bilgiler, "Yezidîler" makalesine "ilave" başlığı altında yayınlanmıştır. Yezidîlerin yaşadığı bölgelerden biri olan Mardin'de yazılmış olmasının anlamlı olduğu ifade edilerek *Ümmü'l-İber* isimli eserden bilgi aktarılmıştır. Bu yazıda Şeyh Adiy'nin diğer varlıklardan üstünlüğü ve yüceltilmesi anlatılır.[105]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde Yezidîlik mezhebi ile ilgili yazılmış bir diğer makale de A. A. Semenov'un Abdulkadir İnan tarafından tercüme edilen **"Küçük Asya Yezidîlerinin Şeytana Tapmaları"** isimli makalesidir. Bu makale *Bulletin de L'Universite de L'Asie Centrale* mecmuasındaki Rusça'ya çevrilmiş bir yazının Türkçe'ye aktarılmasıdır. Makalenin aslı, I. Joseph'in *Devil workship: The Secred Books and Traditions of the Yezidis* adlı İngilizce çalışmasıdır. Boston'da 1919'da basılmıştır. Makalenin başında Yezidîlerle ilgili çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Kısa bir mukaddimenin ardından *Kitabu'l-cilve*'in tercümesi yayınlanmıştır.[106]

İzmirli İsmail Hakkı **"Dürzî Mezhebi"** başlıklı makalesinde ilk olarak araştırmanın kaynakları ve metoduna yer verir. Müellif, bu

---

103 M. Şerefeddin, "Yezidîler", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 3, c. 3, ss. 1-12.

104 *Aynı eser*, ss. 12-29.

105 M. Şerefeddin, "İlave", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 4, ss. 273-275.

106 A.A. Semenov, "Küçük Asya Yezidîlerinin Şeytana Tapmaları", çev.: Abdulkadir İnan, *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene 5, sayı, 20, İstanbul 1931, ss. 17-42.

konudaki ilk ciddi ve kapsamlı eserin Fransız araştırmacı De Sacy tarafından yazıldığını bildirir. Yazar, daha önce kullanılmamış Dürzî kaynaklarını ve De Sacy'nin kullandığı Dürzî bibliyografyasını gözden geçirip 40-50 kitabı derinlemesine inceledikten sonra bu eserin oluştuğunu belirtir. "Fırak-ı İslâmiyyenin sebeb-i zuhuru" başlığıyla farklı mezheplerin dinî ve siyasî olmak üzere iki sebebe binaen oluştuğunu anlatır. "Dürzîlerin zuhuruna kadar Mezheb-i Şîa'da tahavvül" başlığı altında Şiî mezhepler sıralanmakta ve değişimleri irdelenmiştir. "Bâtınîyye'nin intişarı" başlığı altında Bâtınî mezhebinin ortaya çıkışı, yayılışı ve iki mezhebe ayrıldığı belirtilmiştir. Birçok kişi tarafından Bâtınîlerle Dehrîlerin aynı olduğu görüşü savunulmuştur. "Merâtib-i duât" başlığı altında daîlerin uyması gereken sekiz usûlden söz edilmiştir. Sonra Hâkim Biemrillah'ın hayatı ve yaptığı faaliyet kısaca anlatılmıştır. Hâkim Biemrillah'ın kutsallığı, ilahlığı, Hamza kültü ve mezhebin önemli şahsiyetleri hakkında orijinal bilgiler sunulmuştur. "Hâkimin ortadan kaldırılması" başlığında ölümü hakkındaki üç ayrı rivayete yer verilmiştir.[107] "Dürzilerin aslı" başlığı altında kökenleri ortaya konmuştur. Mezhebe ait inanç esasları ve amelî hükümlerine yer verilmiştir. "Farz-ı evvel, Farz-ı sanî ve Farz-ı salis" başlıkları altında inanç esasları anlatılmıştır. "Merâtib-i vüzera" başlığında dört önemli rüknü temsil eden kişilerden bahsedilmiştir. Son olarak yazar, "Vüzerâ-i semâniye listesi" başlığı altında mezhep açısından seçkin konumları olan sekiz vezirin adına yer verir.[108]

İzmirli İsmail Hakkı, bir sonraki sayıda yazdığı **"Dürzîler-2"** isimli makalesinde de Dürzîlerin kıyamet, tenasüh ve hulûl, dört vazife (ahlâkî ve amelî) gibi temel görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca vazîfe-i seb'a denilen yedi ahlâkî öğüt hakkında bilgi vermiştir. Uyulması zorunlu olan bu kurallar; doğru sözlü olmak, iman kardeşlerini koruma ve karşılıklı yardım, önceki tüm ibadetlerin ve

107 İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzi Mezhebi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 2, c. 2, ss. 41-68.

108 *Aynı eser*, ss. 68-99.

dinsel inançların terk edilmesi, İblîs'i ve bütün şer güçleri tanımama, Hâkim'in tek Tanrı olduğuna inanmak, Hâkim'in buyruk ve fiillerine rıza göstermek, açık ve gizli onun ilahî iradesine teslimiyettir. Ayrıca "Yahudi ve Nasara Mezhepleri" başlığı altında geniş bir bilgi vardır. Daha sonra diğer görevler, medeni hukuk, Dürzîlerin ikrar ve itirafları gibi konular ele alınmıştır. Son olarak da mezhebin tahlil ve tenkidi yapılmıştır.[109] Darül-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın iki sayısında makale halinde neşredilen bu araştırma, daha sonra müstakil bir eser olarak yayınlanmıştır.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihine dair makalelerde Yusuf Ziya Yörükân isminin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Yusuf Ziya Yörükân, "Şehristânî" başlıklı makalesinin ilk iki bölümünde dönemin ilmî ve kültürel durumunu ele almıştır. Üçüncü bölümde herhangi bir şahsın tercüme-i halinin nasıl tespit edilmesi gerektiği konusu izah edilmiştir. Dördüncü bölümde Şehristânî'nin hayatıyla ilgili bilgilerin bulunduğu kaynaklar hakkında bilgi vardır. Sonraki bölümlerde hayatı ve eserleri konusu işlenmiştir. Eserlerinin genel bir listesi verilmiş ve *Musâra'a ve'l-mudâra'a, Nihayetül-ikdam fi ilmi Kelâm, el-Milel ve'n-nihâl* adlı üç eseri ayrıntılı bir şekilde tanıtılmıştır. *el-Milel ve'n-nihal*'deki beş mukaddimenin tercümesi ve bunlara ait tenkitler ortaya konmuştur. Makale, İbn Teymiye'nin Şehristânî'ye yönelttiği reddiye ile son bulmuştur.[110] Makalenin bir sonraki sayısında *el-Milel ve'n-nihal*'de mezheplerin nasıl ele alındığı işlenmiştir. *Makâlât, Fırak, Fasl* ve Biruni'nin *Tahkiku ma li'l-Hint* adlı eserleri hakkında bilgi verilerek mezheplerin tetkikinde usûl konusu işlenmiştir.

Yusuf Ziya Yörükân'ın Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan ve daha sonra kitap haline getirilen makaleleri de mezheplere yönelik alan araştırması olması açısından oldukça

---

109 İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzi Mezhebi-2-", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 3, ss. 177-220.

110 Yusuf Ziya, "Şehristânî Devrinde Vaziyet ve Muhit İlmi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 3, ss. 263-314.

önemlidir. Bu makaleler, Alevî ve Tahtacı toplumunu bütün yönleriyle ele alan bir çalışma olmaktan ziyade bu kesimin örf ve âdeti içerisinde yaşamakta olan dinî ve sırrî hayatı incelemeye dair araştırma yazılarını[111] ihtiva eder. Alevîlîğin bu niteliklerinin yanı sıra diğer konulara da girilmiştir. Yusuf Ziya, mezhepler ve Alevîler konusunda sağlam temellere dayalı bir bilgiye sahiptir. O, çok kapalı bir toplum hayatı yaşayan Alevî cemaati içerisine "bir dede olarak" katılmayı başarmış ve toplulukla ilgili sağlıklı bilgiler elde edebilmiştir. Ziyaret edilecek yerler, belirli ocaklar, sağlam kaynaklar ve bilgi veren şahısları tespit etmede oldukça başarılı olmuştur.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihi alanına yönelik makalelerin bir kısmı, müellifleri tarafından matbu hale getirilmiştir. Bu eserlerden belli başlıları İzmirli İsmail Hakkı'nın *Dürzî Mezhebi*, M. Şerefeddin Yaltkaya'nın *Havâric*, Yusuf Ziya Yörükân'ın *Şehristânî'nin Hayatı ve Eserleri* ve *Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar* isimli çalışmalarıdır.

3.2. Temel Kaynaklara Ulaşma ve Kritik Etme

Mezhepler Tarihi araştırmalarında diğer bilimsel disiplinlerde olduğu gibi ilk el kaynakların tespiti, onlara ulaşılması ve sıhhati oldukça önemlidir. Mezhepler Tarihi yazıcılığında İslâm düşünce tarihinde fırkaların ilk önce kim veya kimlerle ve hangi ihtiyaçlardan doğduğu, günümüze gelinceye değin hangi eserleri ürettikleri ve bunların nasıl yazıldığı meseleleri irdelenmektedir. *Fırak*, *Milel Nihal* ve *Makâlât* türü eserler ve yazarlarının mensup oldukları mezhepler incelendiğinde ilk yazım geleneğinin mezhebî amaçlarla yani her mezhep mensubunun sırf kendi görüşlerini sa-

111 Bk. Yusuf Ziya, "Tahtacılar Tahtacılarda Dinî ve Sırrî Hayat", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 4, sayı: 5, İstanbul 1930, ss. 66-80; Yusuf Ziya, "Tahtacılar –Dinî ve Sırrî Hayat-", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1931, sene: 5, sayı: 19, ss. 66-80; Yusuf Ziya, "Tahtacılarda Ayin", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1931, sene: 5, sayı: 20, ss. 57-80.

vunup diğer görüşleri eleştirmek amacıyla başladığı görülmektedir.

Herhangi bir mezhep ya da görüşleri hakkında araştırma yaparken konunun doğru bir şekilde anlaşılmasında ana kaynaklara ulaşma, mezhebi kendi kaynaklarından tanımaya çalışma ve meseleyi eleştirel bir çerçevede ele alma oldukça önem arzeden kriterlerdir. Bu başlıkta Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yer alan makalelerde belirttiğimiz ölçütlere ne derece dikkat edildiğinin tespiti önemli görünmektedir. İlk olarak Dergi'de yer alan İslâm Mezhepleri Tarihi'ne yönelik makalelerde temel kaynaklara ulaşma ve azamî ölçüde yararlanma konusunda, dikkate değer bir azim ve hassasiyetin göze çarptığını söyleyebiliriz.

M. Şerefeddin ve Yusuf Ziya'nın çalışmaları başta olmak üzere mezheplerle ilgili telif edilen makalelerde *Milel ve Nihâl* kaynaklarından önemli ölçüde yararlanılmıştır. Bu bağlamda Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i, Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ı, İbn Hazm'ın *Fasl*'ı, Eş'arî'nin *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn* adlı eserleri zikredilebilir. Söz gelimi Yaltkaya "Bâtınîlik Tarihi" isimli makalesinde Eş'arî, İbn Hazm, Bağdâdî ve Şehristânî'nin eserlerinden bilgi vermiş ve bu husus metin içinde de dile getirilmiştir.[112] Aynı şekilde M. Şerefeddin'in birçok makalesinde Şehristânî ve Bağdâdî gibi Mezhepler tarihçilerinin eserlerinden alıntılar söz konusudur.[113] "Kerrâmiler" isimli makalesinde de mezhebe dair yararlanılan kaynakların dökümü verilmiştir. Ayrıca bu metinde İbn Cevzi'nin *el-Muntazam* adlı eserinden önemli ölçüde faydalanılmıştır. Ayrıca *el-Kâmil, usûlu'd-din* ve *Ahsanu't-tekâsım* gibi eserlerden alıntılar mevcuttur. Yazar, yararlandığı eserleri "Mehazlar" başlığı altında vermiştir.[114]

Kaynaklar, yararlanılan bölümlerde belirtilmek üzere metin

---

112 M. Şerefeddin, "Bâtınîlik Tarihi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 2, sayı: 8, ss. 5-12.

113 M. Şerefeddin, "Kerrâmiler", sayı: 11, s. 14; M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mu'tezile", sayı: 15, s. 3.

114 M. Şerefeddin, "Kerrâmiler", sayı: 11, s. 14.

içinde verilmiştir. M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler" isimli makalesinde ilk fikrî hareketlerin oluşmasında diğer milletlerle olan ilişkinin temellerini verdikten sonra İbn Haldun, Suyutî, İbn Hazm gibi müelliflerin eserlerinden yararlandığını ifade etmektedir. Farklılaşmalardaki diğer dinî etkenlerden özellikle Zerdüştlükten söz ederken Câhız'ın *Kitabu'l-hayevân* adlı eserinden Manî dinini anlatılırken Birunî'den alıntılar yapıldığı söylenmiştir. Zındık kavramı irdelenirken ve zındıklık listesine giren isimler verilirken de bu ifadenin Manî dinine mensuplar için kullanıldığı tespit edilmiştir. Referans olarak da İbn Nedim'in *Fihrist* adlı eseri gösterilmiştir. Ayrıca bu makalede Hayyât, İbn Ebî Useybia, Kıftî gibi kaynak eserlerden yararlanıldığı belirtilmiştir.[115] Havâricle ilgili İbn Teymiyye'nin *el-Furkan beyne'l-hak ve'l-bâtıl* adlı risâlesinden bilgi verilmiştir. Mesudî'nin *Mürucu'z-zeheb* adlı eserinden ve İbn Ebi'l-Hadid'den nakledilen bilgiler vardır. Haricîlerin zahit ve abit oldukları bilgisi *Minhacu's-sünne*'den verilmiştir. Hâricîler bahsinde Yakut'un *İrşad* isimli eseri, Ebu'l-Ferec Isfehanî'nin *Eğanî* adlı kitabı, Câhız'ın *el-Beyan ve't-tebyin*'i ve Müberred'in *el-Kâmil* adlı eseri, kullanılan kaynaklar olarak dikkat çeker. Hutbe ve şiir örnekleri bu eserlerden olduğu gibi alınmıştır.[116]

Yusuf Ziya'nın makalelerinde de, İslâm Düşünce Tarihi'nin temel kaynaklarına ulaşma ve irdelenen mezhep ya da şahsın yaşadığı döneme yakın eserlerden yararlanma konusunda bir hassasiyet görülmektedir. Mesela "İhvan-ı Safa" isimli makalesinde Cemaleddin Kıftî'nin *Tarih-i Hükemâ*'sından tercüme metinler vardır. Ayrıca Ebu Hayyan Tevhîdî'den nakledilen bir parça bulunmaktadır.[117] İlk dönemlere ait Arapça eserleri bulma ve yarar-

115 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", sayı: 12, ss. 13-16.

116 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", sayı: 14, ss. 4-16.

117 Yusuf Ziya, "İhvan-ı Safa", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 1, ss. 183-186.

lanma konusunda herhangi bir problem olmadığı anlaşılmaktadır.

Mezheplerin oluşumu, gelişimi ve görüşleri tespit edilirken mezhebin kendi kaynaklarından bilgi aktarımına da özen gösterilmiştir. Mürcie'den olan şair Sabit Kutnâ'nın beyitleri *Eğanî*'den tercüme edilerek verilmiştir.[118] Fatımîler ve Hasan Sabbah konusunda da "Zeyl" başlığı altında Melikşah'ın Hasan Sabbah'a yazdığı mektubun metni ve Sabbah'ın cevabı orijinal olarak verilmiştir.[119] A. A. Semenov'un "Pamir İsmailileri Akidelerine Aid" isimli çalışması da mezhebin en meşhur kitabı olan Nâsır'ın *Vech-i Din* adlı eserinin on birinci babının Arapça'ya tercümesidir. Makalenin sonunda Bâtınîlerle ilgili eserlerin kısa bir bibliyografyasının verilmesi de[120] mezhebe ait kaynaklardan yararlanmaya verilen değerin önemli bir göstergesidir.

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın "Yezidîler" isimli makalesi, kaynak değerlendirmesi açısından oldukça önemli bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Makalenin başında yazar bu mezheple ilgili daha önce yapılan çalışmalara değinmekte ve bir değerlendirme yapmaktadır. Dr. Rudolf Frank tarafından Şeyh Adiy b. Musafir hakkında Berlin'de bir eser yazıldığı zikredilmektedir. Ayrıca yazar, Bağdatlı Anastas Mari Kermeli'nin *Kitabu'l-celve*'yi neşrini önemli bir çaba olarak görmektedir. Bu çalışmaların yetersiz olduğu ve yeni araştırmalara ihtiyaç olduğunu belirten müellif, yazdığı makalenin gerekliliğinden söz etmektedir. Bu makalede Yezidîliğin kutsadığı bir şahıs olan Adiy b. Müsafir'e isnad edilen *Kitabü'l-celve*'nin mukaddimesinin verilmesi ve sonraki dönemlerde yazılan *Mushaf-ı reş*'ten misaller aktarılması da mezhebi kendi kaynaklarından tanımaya yönelik önemli bir çaba olarak dikkat çekmektedir.[121] Yaltkaya, "Yezidîler" makalesini kaleme aldıktan sonra

---

118 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", sayı: 14, s. 27.

119 M. Şerefeddin, "Fatımîler ve Hasan Sabbah", sayı: 4, ss. 22-44.

120 A. A. Semenov, "Pamir İsmailîleri Akidelerine Aid", çev.: A. İnan, *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 2, sayı: 7, ss. 87-88.

121 M. Şerefeddin, "Yezidîler", sayı: 3, ss. 1-2.

gördüğü Mardinli Abdüsselâm Efendi tarafından telif edilen *Ümmü'l-İber* isimli eserde, Mardin tarihi ile ilgili bulduğu bilgileri, derginin bir sonraki sayısında "Zeyl" başlığı altında paylaşmıştır.[122]

Bu, ilmî duyarlılığın ve mezhebe ait bilgiyi kendi kaynaklarından verme alışkanlığının bir ürünüdür. Her mezhebin kendi kaynaklarına ulaşma çabası, bazı nedenlerden dolayı her zaman gerçekleşememektedir. Sözgelimi Mu'tezile bahsi ele alınırken kaynak olarak İbn Hazm, Şehristânî, er-Razî, İbn Asâkir, Makrizî, Hatıb Bağdâdî gibi müelliflerin eserlerine başvurulmasına rağmen ekolün kendi kaynaklarına ulaşılamamıştır.[123] Bu hususta Mu'tezile'ye dair eserlerin bu dönemde Türkiye'de henüz yayınlanmamasının etkisi bulunmaktadır.

Dergi yazarlarının özellikle Sünnî düşünceye ait kaynakların bulunması ve incelenmesi hususunda daha rahat oldukları gözlenmektedir. Kıvamuddin Burslan, "İmam Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin 'Babu'l-Ebvab' Ulemâsına Yazdığı Eş'arî Mezhebinin Esaslarını Vesenîlerin İtikatlarını Havi Mektubun Türkçesi" isimli çalışmasında Eş'arî'nin eserleri ve Eş'arîliğin yayılışına yer vermiştir. Eş'ârî bu risâlesinde selef akidesini anlatmıştır. Tercümeyle birlikte *Risâle ketebe bihâ ilâ Ehli's-sağr bi bâbi'l-ebvâb* isimli orijinal metin de yayınlanmıştır.[124]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihine dair makalelerde Batılı kaynaklardan yararlanma çabasının hangi düzeyde olduğu da tespit edilmesi gereken bir husustur. Öncelikle belirtilmesi gereken konu, dergide yazan bazı ilim adamlarının Batılı kaynaklardan yararlanma konusundaki hassasiyetlerinin olmasına karşın Batı dillerine aşinalıklarının

122 M. Şerefeddin, "İlave", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 4, ss. 273-275.

123 M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mu'tezile", sayı: 15, ss. 3-5.

124 Kıvamuddin Burslan, "Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin 'Babu'l-Ebvab' Ehalisine Yazdığı Mektub", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 2, sayı: 7, ss. 154-176; sayı: 8, ss. 50-108.

yeterli düzeyde olmadığıdır. Sözgelimi Yaltkaya "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler" isimli makalesinde Van Vloten'in eserinden kısa bir alıntının öğrencisi Orhan beyin tercümesiyle görüldüğünü[125] ifade etmektedir.

Batılı kaynaklara ulaşma konusunda dergide makaleleri bulunan A. A. Semenov'un oldukça rahat olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmasında zengin bir kaynak atfı bulunmaktadır. Abdulkadir İnan tarafından makaleleri tercüme edilen bu şahıs, Arapça temel kaynaklara ulaşmanın yanı sıra W. İvanov, P. Casanova, Horten, Nicholson gibi Batılı araştırmacıların eserlerinden de yararlanmıştır.[126] İzmirli İsmail Hakkı da Batılı kaynaklara ulaşma konusunda duyarlılığını ifade etmektedir. "Dürzi Mezhebi" isimli makalesinde ilk olarak konuyla alakalı yapılan çalışmalar hakkında genel bir bilgi vermiş ve M. De Sacy'nin *Exposé Religion des Druzes* (Paris 1838) isimli eserine ve gösterdiği kaynakça listesine vakıf olmuştur.[127]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisindeki makalelerden anlaşıldığı üzere dönemin ilim adamları, İslâm düşüncesi hakkında araştırma yapan müsteşrikleri tanımakta ve onların eserlerinden bilgi ve yorum aktarımında bulunmaktadır. Tanınan müsteşriklerden biri de Goldziher'dir. Yaltkaya "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler" isimli makalesinde Rey Ekolü'nün oluşumundan söz ederken konuyla ilgili müsteşriklerin öne sürdüğü teze değinmektedir. Buna göre Goldziher başta olmak üzere bazıları, fethedilen Beyrut ve Roma gibi yerlerde Roma kanunlarının geçerli bulunduğunu ileri sürerek bu asırda İslâm fıkhının Roma hukukundan etkilendiğini söylemişlerdir. Buna delil olarak İslâm'daki fıkıh bablarının Roma fıkıh bablarına mukarin olması ve bazı hukukî ilkelerin Roma'da da bulunması gösterilmiştir.[128] En

125 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", sayı: 14, s. 27.

126 A. A. Semenov, "Pamir İsmailîleri Akidelerine Aid", sayı: 7, ss. 87-88.

127 İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", sayı: 2, ss. 36-40.

128 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", sayı: 13, ss.

çok görüşleri ifade edilen ve yorumlarından söz edilen müsteşrikin Goldziher olduğu görülmektedir. Mehmet Ali Aynî, "Karmatlara Dair Yazılmış Kitaplar" başlıklı makalesinde Goldziher'in İmam Gazalî'nin *Mustazhiri* isimli eserini neşretmesi nedeniyle ilim dünyasındaki dikkatlerin Karmatların üzerine çekildiğini ifade etmektedir. Aynı makalede bir başka Batılı araştırmacı L. Massignon'un konuyla ilgili hazırladığı bibliyografya sunulmuştur. Bâtınîlikle ilgili bazı metinlerin Farmasonlukla irtibatı üzerinde durulmuş ve Farmasonluğun dahi Karmatların örgütlenmesinden istifade ettiği fikri işlenmiştir. Dürzîlerin ve Nusayrîlerin metinleri, Karamita hattatların nesih tarzları ve Fatımîlerin inşa ettirdikleri mimarî tezyinât da bu kategoriye dahil edilmiştir.[129]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinin Latin alfabesiyle yayınından itibaren makalelerde bazı mezhep, mezhep mensupları ve kaynak isimlerinin doğru yazılmadığı görülmektedir.[130]

Mezhepler tarihi yazıcılığında günümüze kadar hangi kaynaklar bulunduğu ve bunların nasıl yazıldığı, daha sonra müstakil *Makâlât* geleneklerine nasıl dönüştüğü ve ne şekilde kullanılması gerektiği son derece önemlidir. Bu sebeple Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bu ilmî disipline dair yazılan makalelerdeki kaynak kullanımını; ilk el kaynaklardan yararlanma, kaynak kritiği yapma ve mezheplere ait kaynakların tespiti bağlamında ele aldık. Genel anlamda bilimsel kriterler uygulanmış olmakla birlikte kaynak kritiği yapma ve Batılı araştırmalara ulaşma konusunda bazı sorunların olduğu görülmektedir.

13-14.

129 Mehmet Ali Ayni, "Karmatlara Dair Yazılmış Kitaplar", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1929, sene: 3, sayı: 11, ss. 103-109.

130 M. Şerefeddin, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", sayı: 14, s. 27.

3.3. Mezheplere Bakış ve Doğru Bilgi Kriteri

Klasik Mezhepler Tarihi yazıcılığında benimsenen yaklaşım, tüm fırkaların ortaya çıkma zamanı ve isimlerine varıncaya kadar önceden haber verilmiş kabul edilmesi ve Hz. Peygamber'in "yetmiş üç fırka" rivayeti doğrultusunda ele alınmasıdır. Kutlu'nun Mezhepler Tarihi yazıcılığında Normatif-Teolojik yaklaşım olarak tanımladığı bu tarz, *Makâlât* türü eserlerdeki usûlün büyük ölçüde taklit edilmesidir. Buna göre incelenen mezhep, İslâm Düşüncesi'ndeki yeri, önemi, katkısı ve değeri açısından değil yazarın mensubu olduğu mezhebin görüşleri açısından ele alınır. Diğer mezheplerin hak mezhep ya da batıl mezhep olup olmadığı değerlendirilmeye çalışılır. Her yazar, İslâm dininin en doğru algılanma ve yaşanma biçimi olarak kendi mezhebinin anlayışını esas ve ölçü almaktadır. Sözgelimi Sünnî anlayışa hak olma yönünden merkezî bir konum tahsis edilirken diğer mezhepler de Sünnî düşünceye yakınlıkları ya da uzaklıkları itibariyle değerlendirilmektedir. İslâm düşüncesinde ortaya çıkan diğer fırkalar, Ehl-i Sünnet'in doğru yolundan sapmış bid'at fırkaları veya sapık fırkalar olarak ele alınmaktadır.[131]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihi alanına yönelik makalelerde de Sünnî yaklaşımın aşağı yukarı benimsenmiş olduğu görülmektedir. Ancak – daha önce değinildiği gibi- süreç dahilinde Yusuf Ziya'nın Şehristânî'yi model alarak yeni bir usûl anlayışına yöneldiği söylenebilir.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan Bâtınîlik, İsmailîlik, Dürzîlik, Yezidîlik gibi makalelere bakılarak Bâtınî inançların sistemli bir şekilde yayılmaya çalışıldığı iddia edilse de[132] dikkatli bir okuma durumun farklı olduğunu gösterecektir. İncelenen bu mezhep ve akımlar ayrıntılı bir şekilde su-

131 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", ss. 412-413.

132 Er, *İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 42.

nulmakta ve Sünnî düşünceye uyup uymadığının kontrolü yapılmaktadır. Sözgelimi M. Şerefeddin Yaltkaya, Yezidîlikle ilgili telif makalesinin değerlendirme bölümünde bu oluşumun benimsedikleri inanç nedeniyle irtidat ettikleri, "kefere-i asliye" oldukları ve bunlarla kız alıp verilemeyeceği ve kestikleri kurbanın yenilmeyeceği hükmünü vermektedir.[133]

M. Şerefeddin Yaltkaya "Kerrâmiler" isimli makalesinde, bu mezhebin Ehl-i Sünnet'le bağdaşmayan görüş ve anlayışlarını tespit etmeye çalışır. Muhammed b. Kerrâm'ın iman tanımı ve *Azâbu'l-kabir* isimli eseri nedeniyle bid'at işlediğini ifade eder. Ayrıca Şehristânî'nin mezhebi tenkit eden ifadelerini aktarır. Makalenin son bölümünde mezhebin Allah ve sıfatlarına ilişkin görüşleri, tecsime yönelmeleri ve tevhid inancına aykırı unsurlar taşıdığı gerekçesiyle eleştirel tarzda verilmiştir.[134] Yaltkaya bir başka makalesinde Mu'tezile ve görüşlerini detaylı bir şekilde verirken ekol mensuplarının kader görüşü ve sıfatları nefy etmeleri nedeniyle Ehl-i İslâm tarafından pek de hoş görülmediklerini ifade eder.[135]

Sünnî düşüncenin ve özellikle de Eş'arî öğretinin doğrudan ele alındığı çalışma, Kıvameddin Burslan'ın "İmam Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin 'Babu'l-Ebvab' Ulemâsına Yazdığı Eş'arî Mezhebinin Esaslarını Vesenilerin İtikatlarını Havi Mektubun Türkçesi" isimli makalesidir. Tercümeden önce mezhepler arası yapılan karşılaştırmada Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki fikrî tartışmalara değinilmiştir. Risâlede selefin üzerinde icmada bulunduğu inanç esasları ortaya konmaktadır. Sıfatlar, âlemin hudûsu, Hz. Peygamber'in nübüvveti, iman-günah meselesi, âhiret başta olmak üzere icmada bulunulan görüşlerin elli bir maddede ele alındığı görülmektedir. Makalede Selef ve Ehl-i Sünnet vurgusu oldukça

133 M. Şerefeddin, "Yezidîler", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 3, s. 29.

134 M. Şerefeddin, "Kerrâmiler", sayı: 11, ss. 2-15.

135 M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mu'tezile", sayı: 15, ss. 9-10.

belirgindir.[136]

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihi alanına yönelik makalelerde Yusuf Ziya Yörükân ismi, süreç içerisinde temayüz etmeye başlamıştır. Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Mezhepleri Tarihi dersini okutması, sonrasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bu dersin hocalığını yürütmesi bu ilmi disiplin açısından önem arz etmektedir. Yusuf Ziya'nın usûle yönelik çalışmaları da ismini disiplinin gelişim sürecinde öne çıkarmaktadır. Şehristânî ve usûlü üzerinde çalışması, bir anlamda metodundan önemli ölçüde etkilenmesini beraberinde getirmiştir. Yaptığı çalışmalarda bu nitelik açık bir şekilde görülmektedir. Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal* isimli eserinde -kitabın adından da anlaşılacağı üzere- İslâm mezhepleri ve dinler tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır. Yörükân'ın çalışmaları da Mezhepler Tarihi'nden sonra daha çok dinler tarihi alanında yoğunlaşmıştır. Fakat o, yaşadığın dönemin ilmî tekniklerinden ve sosyal bilimler metodolojisinden yararlanmaya da azami ölçüde özen göstermiştir.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yer alan makalelerde mezhepler ve görüşleri, titiz bir şekilde ortaya konulurken satır aralarında incelenen mezhebin ya da görüşün Sünnî düşünceyle uyumlu olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Esasen bu yaklaşım, temelde klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarından devralınmıştır. Mezhepler Tarihi ile ilgili birçok referans olmasına rağmen Şehristânî'nin eserine daha çok itibar edildiği gözlenmektedir. Nitekim Osmanlılar döneminde Klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarından Türkçe'ye –eksik de olsa- çevrilen tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* isimli eseridir. Şehristânî'nin bu tartışılmaz gücü, Osmanlı'nın son dönemindeki Mezhepler Tarihi çalışmalarında da hissedilmektedir. Ancak Yusuf Ziya ile birlikte Şehristânî bu otoritesinin doruk noktasına

136 Kıvamuddin Burslan, "Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin 'Babu'l-Ebvab' Ehalisine Yazdığı Mektub", sayı: 7, ss. 154-176.

ulaşmıştır. Diğer taraftan da yeni metot ve tekniklerle mezheplerin ve görüşlerinin incelenmesinde kendilerine özgü tarihsel bağlam ve sosyolojik çevre özellikle belirlenmeye çalışılmıştır.

Mezhepler Tarihi alanında yapılan çalışmalar, Mezhepler tarihi yazıcılığı açısından analiz edildiğinde birbirinden farklı yaklaşımların bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yer alan makalelerde mevcut ideolojik ve bilimsel gelişmelerin tesiriyle farklı yaklaşımların denendiği görülmektedir.

Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi dergisinde yer alan makalelerdeki metodun şekillenmesinde bilinen ve zaman zaman yararlanılan Batı merkezli çalışmaların da etkisi görülmektedir. Özellikle antropoloji, dinler tarihi ve sosyoloji alanındaki gelişmeler hem makale başlıklarına hem de makale içindeki tespit ve değerlendirmelere yansımıştır.

4. ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ'NİN AÇILIŞINDAN GÜNÜMÜZE İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılışından günümüze gelinceye dek İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmaların metot ve muhteva açısından incelenmesi, uzun ve detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir. Bu sebeple bu sürecin başlı başına bir kitap çalışması halinde tetkik edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Ancak bu dönemin genel çerçevesini ve temel niteliklerini vermek adına, bir başlık altında ele almanın da gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu amaca yönelik olarak öncelikle ilahiyat fakültelerinin açılış sürecine kısaca değinmek istiyoruz.

Akademik kurum düzeyinde İlahiyat ilimleri alanı, 1933 yılında getirilen yeni üniversite kanunu neticesinde öğrencisi olmaması gerekçe gösterilerek Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasının ve sonrasında İstanbul Üniveristesi Edebiyat Fakültesi

bünyesinde kurulan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'ne de "hoca ve talebe yokluğundan" dolayı 1941 yılında kilit vurulmasının[137] ardından uzun bir dönem boş kalmıştır. Bu alandaki eksikliğin giderilmesi ve yeni bir Fakülte kurulmasının ihtiyaç olduğu üzerinde yapılan müzakere ve tartışmalar, yeni bir dönemin başlayacağına işaret ediyordu. Bunun sonucu olarak verilen kanun tasarısı ile Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi'nin açılmasına, 04.06.1949 tarihinde TBMM'de 250 milletvekilinin katıldığı bir oturumda oybirliği ile karar verildi. Bu kanun uyarınca kurulan A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 21 Kasım 1949 yılında öğretim hayatına başlamış oldu.[138] Bu kurum, ilk açılan İlahiyat Fakültesi'ydi ve eğitim-öğretim faaliyetini –emsalleri olmadan- uzun bir süre tek başına sürdürdü.

1959'da, İmam-Hatip Lisesi mezunlarının başvurabileceği Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak İstanbul'da eğitim-öğretime başlayan Yüksek İslâm Enstitüsü'ne sonraki yıllarda Konya, Kayseri, Erzurum, İzmir, Bursa, Samsun ve Yozgat illerinde yenileri eklenmiştir. Dört yıl süreli olan bu okullar, 1982 yılından itibaren ilahiyat fakültelerine dönüştürülmüştür. Sonraki süreçte yenilerinin açılmasıyla birlikte bugün Türkiye'de 23 (yirmi üç) İlahiyat Fakültesi eğitim-öğretim faaliyetini sürdürmektedir.

İlahiyat fakültelerinin 1949 yılında başlayan açılış serüvenini kısaca verdikten sonra uzun süre tek İlahiyat Fakültesi olarak faaliyetini sürdüren Ankara İlahiyat Fakültesi'nin müfredat programında İslâm Mezhepleri Tarihi derslerinin konumunu ve dersin hocalarının alanın muhteva ve metodolojisine katkılarını, ana hatlarıyla tespit etmek istiyoruz.

---

137 Hasan Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", s. 239.

138 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 218.

4.1. Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Mezhepleri Tarihi

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1949 yılında kurulduğunda Hilmi Ziya Ülken'in hazırladığı taslakta İslâm Mezhepleri Tarihi dersi, İslâm Medeniyetine ait ilimler grubu içinde bir disiplin olarak sunulmuştur. Bu dersin A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nin 1949-1950 ders yılı birinci sınıf programında **İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi** adıyla yer aldığı görülmektedir. Dersin hocalığını, 1954 yılında vefatına kadar Yusuf Ziya Yörükân yürütmüştür. 1953-1954 eğitim-öğretim döneminde, Fakülte'nin tüm sınıflarının teşekkül etmesiyle birlikte oluşturulan yeni programda ise dersin adı, **İslâm Mezhepleri Tarihi** olarak geçmektedir.[139]

1982-1983 öğretim yılından sonra oluşturulan ve sonraki süreçte geliştirilen sisteme göre İslâm Mezhepleri Tarihi'nin konumu, Temel İslâm Bilimleri Bölümü'ne bağlı anabilim dalı olarak belirlenmiştir. 1998-1999 Öğretim yılında uygulanan İlahiyat Fakültesi lisans programında ise, üçüncü yıl bahar döneminde **İslâm Mezhepleri Tarihi I** ve dördüncü yıl güz döneminde **İslâm Mezhepleri Tarihi II** olmak üzere dört kredilik bir ders haline getirilmiştir.[140] Ayrıca duyulan ihtiyaç doğrultusunda bu alanın alt branşları olarak **Klasik İslâm Mezhepleri, Çağdaş İslâm Akımları** ve **Türkiye'deki Dinî Akımlar** gibi alanlar oluşturulmuştur.

İslâm Mezhepleri Tarihi dersinin ilk hocası Yusuf Ziya Yörükân'ın çalışmaları ağırlıklı olarak Cumhuriyet'in ilk döneminde kaleme alındığı için ilgili bölümde, eserleri ve alanın metodolojisinin oluşumuna katkıları anlatılmıştı. Bu çerçevede Yörükân'ın araştırmalarında sosyolojik (İçtimâiyâtçı) yaklaşımı benimsediğini, kaynak kritiğini öne çıkardığını, diğer ilim dallarından yararlanılması yönünde tespitlerde bulunduğunu, alanla ilgili Doğu ve Batı literatürüne hâkim olduğunu, eserlerinde Türk dili ve kültürünü öne çıkarmaya gayret ettiğini ifade etmiştik. Ki-

---

139 *Aynı eser*, ss. 218-219.

140 *Aynı eser*, ss. 585-586.

tabımızın bu kısmında ise Yörükân'ın 1954'de ölümünden sonra İslâm Mezhepleri Tarihi kürsüsünde görev yapan ve dersin hocalığını yürüten hocalara ve usûllerine değinmek niyetindeyiz.

4.1.1. Yörükân Sonrası Dönem: Tancî ve Kutluay

Yörükân'dan sonra İslâm Mezhepleri Tarihi alanının usûlünün gelişimine katkı sağlayan Muhammed b. Tavît et-Tancî (1974), aslen Faslıdır ve Türkiye'de uzun bir dönem kalmıştır. 1953'ten 1962'ye kadar Ankara İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Felsefesi ve İslâm Mezhepleri Tarihi kürsüsünde profesör olarak görev yapmıştır. Belli bir süre farklı ülkelerdeki okullarda görev yapan et-Tancî, 1971-1972 yılında tekrar Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalık vazifesine geri dönmüştür.[141]

M. Tavît et-Tancî, mezhep kavramının anlam alanını belirlerken ve mezheplerin doğuşu hakkında açıklama yaparken İslâm âlimlerinin iki önemli kavramdan yola çıkarak amelî ve itikâdî mezhep tasnifi yaptıklarından söz etmiştir. Buna göre İslâm kavramının tanımlanması amelî mezhepleri, iman kavramının tanımı ise itikâdî mezhepleri ortaya çıkarmıştır. Ona göre İslâm mezhepleri haricî etkenler dışarda bırakılırsa, dinî esaslara farklı açılardan bakılmasının bir sonucu olarak doğmuştur. İslâm âlimleri meselelere tek bir zaviyeden bakmış olsalardı, mezheplerden söz etmek mümkün olmazdı. et-Tancî, İslâm dininin insanlara tanımış oldu-

141 Muhammed b. Tavît et-Tancî, 1918 yılında Fas'ta doğmuş, ilk ve orta tahsilini Tanca şehrinde tamamlamıştır. Sırasıyla Karaviyyîn Üniversitesi, Kahire Fuad el-Evvel Üniversitesi ve Kahire Pedagoji Enstitüsü'nde eğitimini bitirdikten sonra 1953'te Türkiye'ye gelmiştir. 1962 yılına kadar Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yapmıştır. 1962-1965 yılları arasında Fas'ta farklı üniversitelerde dersler vermiştir. 1965-1970 yılları arasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Kelam ve İslâm Mezhepleri Tarihi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı derslerini okutmuştur. 1970-1971 öğretim döneminde tekrar Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde göreve başlamıştır. 1974 yılında İstanbul'da vefat eden Tancî'nin birçok telif eseri, tercümeleri ve makaleleri bulunmaktadır. Bk. Muhammed Tâvît et-Tancî, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", *SDÜİFD*, Isparta 1995, sayı:1, s. 25.

ğu düşünce özgürlüğünün ve "tenkit dini" olmasının mezhepleri ortaya çıkardığını söyleyerek[142] mezheplerin doğuşundaki diğer faktörleri bir anlamda ikincil derecede görmüştür.

et-Tancî, her dinin bir hedefi ve bu hedefe varmak için kullandığı ibarelerinin olduğunu, bunları anlayamamak ve görememek yüzünden ayrılıkların meydana geldiğini ifade etmiştir.[143] O, Kur'an'da zikredilen ilimlerin, hidayete götüren, açıklayıcı ve yardımcı vasıtalar olduğunu söylemekte ve kutsal kitabın ilimleri öğretmek gibi bir gayesi olmadığına işaret etmektedir.[144] et-Tancî, İslâm'ın ve Kur'an'ın akla, ilme ve düşünce hürriyetine verdiği değer üzerinde özellikle durmuştur. Ona göre dinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi buna bağlıdır. Sırat-ı müstakim, ifrat ile tefrit arasında yer alan orta yolu göstermektedir. Mevcut mezhepler arasında, hakikatı anlayan da anlamayan da olmuştur, doğruya ulaşanın ve doğru görüşü ifade edenin tespiti ve ona uyulması gerekir.[145]

et-Tancî, İslâm fırkalarının varlıklarını sürdürebilmelerinin Kur'an ve hadise olan bağlılıklarıyla doğru orantılı olduğunu ve bağlılığın derecesine göre fırkanın zayıf ya da kuvvetli olacağını savunur.[146] O, Kur'an'ı merkeze alan bir yaklaşımla hakikatın ve doğru olanın bulunmasında ayetlerin yol göstericiliğini önermektedir.

et-Tancî, Kur'an'ın yanlış okunuşunun farklılaşmaların önemli sebeplerinden olduğunu ve doğru anlamanın da ancak bütüncül bir okumayla sağlanabileceğini söyler. Kur'an'ın ayetlerinin birbirini tefsir ettiğini ve hüküm çıkarılmak istendiğinde baştan sona Kur'an'ın okunması gerektiğini ifade eder. Mezhep mensuplarının

142 Muhammed Tâvît et-Tancî, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", sayı:1, ss. 29-30.

143 *Aynı eser*, s. 33.

144 *Aynı eser*, s. 37.

145 *Aynı eser*, s. 42.

146 Muhammed Tâvît et-Tancî, "Şehristanî'nin Kitabu'l-Milel ve'n-Nihâl'i (Arapça Metinlerde Neşredilmeyen Kısımlar)", *AÜİFD*, c. V/I-IV, s.1.

parçacı bir yaklaşımla kendilerine destek olabilecek ayetleri öne çıkardıkları ve diğerlerini terkettikleri tespitini yapar. Kutsal kitaba başvuran ve ondan hüküm çıkarmak isteyenlerin kendi mezheplerinin görüşlerini arkada bırakması gerektiğini söyler. Mezhepler üstü bir tutumla doğru bir sonuca bu şekilde ulaşılabileceği kanaatini ifade eder. Kur'an'ın yardımcı kitap pozisyonuna düşürülerek mezhep görüşlerinin birinci sıraya alınmasını, ihtilafların nedeni olarak kabul eder.[147] et-Tancî'nin yaklaşımında, Kur'an'ı anlamanın emredilmesi ve insanın bu konudaki düşünce özgürlüğünün önünün açılması, dinin tabiatından doğan bir gerçeklik olarak yerini alır. Bunun ötesinde aykırılıkları ve farklılıkları aşırı boyutlara taşımamak gerekir.

et-Tancî, Kur'an'daki muhkem ve müteşabih ayetlerin de fikir ayrılıklarının bir sebebi olduğu görüşündedir. Dahilî sebeplerden doğan bu ayrılık kötü olarak nitelendirilemez. Bu ihtilafların oluşmasında, doğru hareket ettikleri sürece günümüzdeki Müslümanların herhangi bir suçu yoktur. Ona göre Kur'an'ın bünyesinden doğan sebepler ve ihtilaflar makbuldür.[148] Aslında böyle bir yaklaşımın *"Allah'ın ipine sımsıkı sarılın ve ayrılığa düşmeyin."* ayetine ters düştüğünü de ifade etmiştir. Bu bağlamda 73 fırka hadisini de aktaran müellif, bu hadiste ifade edilenin ayette olduğu gibi ihtilafların beğenilmediğidir. et-Tancî, bu zıtlık ve aykırılığın Allah'ın ipi formülü, 73 fırka ve cehenneme gidecek olanlar bağlamında çözülebileceğini ifade eder. Ona göre Kur'an'a inanan ve içindekileri kabul edenler Allah'ın ipine sarılmış olmaktadır. O, 73 fırka hadisindeki durumu, bir övgü ya da durum tespiti olarak sunan yaklaşımları kabul etmez. Ona göre insanların görüşlerini sınırlamaya ve bir noktada bırakmaya hiçbir zaman imkân yoktur. Bu sebeple *Milel-nihâl* kitaplarında bu sayıyı temel alan yaklaşımlar ciddi olmaktan uzaktır. Hadiste zikredilen sayının mübalağalı bir çokluk olma ihtimalini örneklendirmelerle ortaya koyar. Ona

147 et-Tancî, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", sayı:1, s. 43.

148 *Aynı eser*, s. 47.

göre kurtuluşa eren fırka Hz. Peygamber'in yolunu takip edenlerdir. Allah'a, peygamberlere ve ahirete iman etmek, temel ilkelerdir ve Hz.Peygamber'in ve ashabının yoludur. Hangi mezhebe mensup olursa olsun bu üç temel ilkeye inanan İslâm dairesindedir, birini inkâr eden ise cehenneme gider. Fırkaların hangisinin en faziletli olduğunun tespitini yapmak da, Allah'ın hükmüne bağlı bir durumdur, dolayısıyla bize düşmez.[149]

et-Tancî, mezheplerin ortaya çıkışında etkili olan hilafet meselesine de, Ehl-i Sünnet ve diğer mezheplerin görüşleri çerçevesinde değinmiştir. Bu bağlamda Şîa'nın telkin etmeye çalıştığı mehdi fikrinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan ortamı değerlendirir. Ona göre Ehl-i Sünnet'in iktidarı elinde tutması nedeniyle diğer fırkaların kendi güç ve imkânları nispetince propaganda yapmaları gerekmekteydi. Şîa, taraftarlarını psikolojik açıdan tatmin edebilmek için kendilerini kurtaracak ve iktidarı getirecek bir mehdi fikrini gündeme taşımıştır. Bu fikir, siyasî bir anlam taşımaktadır ve Şîa taraftarlarını bu düşünceye inandırmıştır. Müellif, bu konudaki değerlendirmelerinde İbn Haldun'un *Mukaddime* isimli eserinden de yararlanmıştır.[150]

et-Tancî'nin İslâm düşüncesinin ve fırkalar tarihinin kaynaklarıyla da çok yakından ilgilendiği görülmektedir. Ebu Hayyan Tevhidî'nin *Ahlâku'l-vezirayn*, Tayalisî'nin *Kitabu'l-mukâsere*, İbn Haldun'un *Şifau's-sâil* ve Kadı İyâd'ın *Tertibu'l-medârik* ve diğer bazı eserlerin tahkikini yapması, bunun en önemli göstergesidir. Mezhepler Tarihi kaynaklarından Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinin Arapça metnindeki neşredilmeyen kısımlarla ilgili de çalışması bulunmaktadır. Eserin yazmalarını tespit etmesi, aralarında mukayeseler yapması ve Batılı araştırmacıların çalışmalarına vakıf olması, kaynak kritiği konusundaki yetkinliğini ve bilimsel titizliğini göstermektedir. et-Tancî, Mezhepler Tarihçileri tarafından çok tutulan *el-Milel ve'n-nihâl'in* metninde eksikler bulun-

149 *Aynı eser*, ss. 49-52.

150 *Aynı eser*, ss. 53-68.

duğunu ve konuların dizilişinin düzeltmeye muhtaç olduğunu iddia etmiştir. Bu esere güvenebilmek için diğer mezhep ve tarih kitaplarından yararlanılması gereğine işaret etmiştir.[151]

et-Tancî'nin benimsediği usûlde kişileri ve olayları tarihsel-sosyolojik bağlamda araştırmanın önemli bir yeri vardır. Sözgelimi Maturidî ile ilgili yaptığı çalışmada, bu âlimin ve görüşlerinin daha iyi anlaşılması adına, bedeni ve aklıyla içinde yaşadığı muhitin irdelenmesi, kitaplarının tetkik edilmesi, fikirlerinin etkilediği ilmî çevrenin tespit edilmesi, muasırlarının ilmî konumunun belirlenmesi gibi hususların aydınlatılması gereğinden söz etmiştir. İslâm düşünürlerinin ilmî çabalarının bilinmesi ve çevreye etkilerinin anlaşılabilmesi için maddî ve manevî varlıklarını borçlu oldukları muhitle ve içinde bulundukları toplulukla bağlantılarının iyi tespit edilmesi oldukça önemlidir. Çünkü toplum, değerleriyle insanı, mensup olduğu cemiyete uygun şekillerde ortaya çıkaran bir kalıp gibidir. İnsanın zihin, şuur ve hissiyatı, yaşadığı topluma göre gelişme gösterir.[152]

et-Tancî'nin, Kur'an'a merkezî bir konum tahsis ettiği, ayetlerin tarihsel bağlamını öne çıkardığı ve bütüncül bir yaklaşımla ilkeler bazında meselelere yaklaştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca et-Tancî'nin İbn Haldun, Ebu Hayyan Tevhidî, Kadı Iyâd, Fuzulî gibi müelliflerin eserlerini tahkik ya da tercüme etmesi, İslâm kültürünün önemli şahsiyetlerine değer atfettiğini ve geniş bir kaynak literatürüne vukûfiyetini göstermektedir.

et-Tancî'den sonra Fakülte'de, İslâm Mezhepleri Tarihi hocası olarak Yaşar Kutluay görev yapmıştır. Farklı mezheplerle ilgili eser ve makaleleri bulunan Kutluay, 73 fırka hadisine bağlı olarak yapılan tasniflerdeki rakamı bulma uğraşı ve mezheplerin birbirini itham etme yarışına eleştirel bir gözle bakar. Sahih hadis kitaplarında bu rivayetlere itibar edilmediğini söyler. Kitap ve Sünnet

---

151 Muhammed b. Tâvît et-Tancî, "Şehristanî'nin Kitabu'l-Milel ve'n-Nihâl'i", ss. 2-4.

152 Muhammed b. Tavît et-Tancî, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", *AÜİFD*, Ankara 1955, c. I-II, s. 2.

gibi iki temel referans ve miras bırakan Hz. Peygamber'in gelecekte oluşacak mezheplerin isim ve sayılarına kadar haber vermesinin imkânsız olduğunu ve onun getirdiği mesajın özüyle uyuşmadığını söyler. Bu tür rivayetlerin sahih kabul edilmemesi gerektiğini net bir şekilde vurgular.[153]

Kutluay, araştırmalarında klasik yaklaşıma yakın durmuştur. İslâm ve Yahudi mezheplerini tetkik amacıyla ortaya koyduğu eseri, İslâm mezheplerini ve diğer dinleri birlikte ele alan Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'ini çağrıştırmaktadır. Kutluay, -İbranice'yi bilmenin de avantajıyla- Kudüs İbrani Üniversitesi'nde Yahudi dini, düşüncesi ve mezhep hareketleri üzerindeki yaptığı araştırmalar sonucunda, İslâm ve Yahudi mezhepleri arasında karşılaştırmalı bir eser ortaya koymuştur. Mezheplerin her boyutuyla irdelenmesinin zamana ve zor koşullara bağlı olması sebebiyle sadece itikâdî yönlerini tespite çalışmıştır. Bu eserinde Kutluay, Eş'arî, Bağdâdî, Şehristânî gibi müelliflerin eserlerinden yararlanarak ilk önce Hâricîlik fırkasını ve alt kollarını tansif eder ve alt fırkaların farklılaştıkları görüşlere değinir.[154] Daha sonra Şîa'yı tasnif eder, alt fırkaları tanıtır ve Şiîlikle ilgili düşüncelerini belirtir. Kısaca Mürcie ve Mu'tezile'den de bahsettikten sonra[155] Yahudi mezhepleri Peruşîm, Sadukîm ve İsiyîm hakkında detaylı bilgiler verir. Ardından İslâm ve Yahudi mezhepleri arasında bir karşılaştırma yapar ve paralellik arzeden görüşlerini tespit eder. Bu bağlamda nübüvvet, mesih-mehdi, ric'at ve hulûl görüşlerine ilişkin benzerlikler verilir.[156] Eser, Mukayeseli Mezhepleri Tarihçiliğine örnek olması yönüyle dikkat çekmektedir.

Kutluay, İtikâdî mezheplerin incelenmesinde karşılaşılan en önemli sorunlardan birini, mezheplere mensup müelliflerin eserlerinin elde bulunmaması olarak tespit eder. Ona göre muhaliflerin eserlerinden başka bir mezhebi tanımaya çalışmak, tek taraflı

153 Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, Konya 1968, s. 146.

154 Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, ss. 53-74

155 *Aynı eser*, ss. 83-112.

156 *Aynı eser*, ss. 210-218.

bir bakış açısını beraberinde getirmektedir. Kaynakların çeşitliliği, mukayese imkânı verir ki, bu doğru bilgiye ulaşmanın en önemli yoludur. Günümüze kadar gelebilen Hâricîliğin İbâdiyye kolu üzerinde yaptığı araştırmada, mezhebe ait kaynakların azlığından söz eder. Hamis es-Sa'dî tarafından telif edilen *Kamus eş-şerî'a* isimli eserin yerini, fırkaların tasnifinde yararlanılan kaynakları ve eserin temel niteliklerini verir. Batılı araştırmacıların eserle ilgili tespit ve yorumlarından da yararlanmaya gayret eder.[157]

Kutluay, mezheplerin ilk ortaya çıkış dönemlerinden söz ederken önce içtihadî sonra da siyasî ve itikâdî olan ihtilaf ve tartışmaların sistemleşerek "dünya görüşü" hüviyeti kazandığını söylemiştir. Bu bağlamda Mezhepler Tarihi'nin gelişimini şu şekilde merhalelere ayırmıştır: Siyasî mezhepler, dinî meselelerin tartışıldığı dönem, itikâdî mezheplerin teşekkülü, itikâdî tartışmalara İslâm dışı unsurların girmesi.[158]

Kutluay, mezheplerin doğuşunu, sonrasında da Hâricîlik, Şîa, Mu'tezile, Cebriyye, Mürcie gibi mezhepleri ele aldığı eserinde Eş'arî, Şehristanî, Bağdâdî, İbn Hazm gibi müelliflerin eserlerinden ağırlıklı bir şekilde yararlanmıştır. Milel ve nihâl kitaplarıyla ilgili tarafgir oldukları, yanlış anlatımları bünyelerinde barındırdıkları ve muhaliflerini kötüledikleri yönünde eleştirilere katıldığını söylemesine rağmen bu tür kitaplarda yer alan ifadelerde hakikat payı olduğunu da belirtmiştir. Bu eserlerin diğer kitaplarla mukayese sonucunda faydalı olabileceklerini savunur. Ona göre İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze gelen güvenilir kaynakların rehberliğinde doğru olanın bulunma şansı vardır.[159]

Türkiye'deki mezhep ve tarikatlarla ilgili değerlendirme yapan Kutluay, bu oluşumların mensuplarının aslında benimsedikleri hareketin sistematik görüşlerinden haberdar olmadıkları tespitinde bulunur. Bu konuda 1964-1966 yılları arasında Ankara İlahiyat

---

157 Yaşar Kutluay, "İbadilere Ait Bazı Metinler", *AÜİFD*, Ankara 1967, c. XV, ss. 141-142.

158 Yaşar Kutluay, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, Ankara 1959, ss. 5-6.

159 *Aynı eser*, s. 7.

Fakültesi ve Konya Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencilerinin yardımıyla gerçekleştirmiş olduğu anket çalışmasında ve mülakâtlarda elde ettiği verilerden yararlandığını söyler. Ayrıca anketle ilgili olarak siyasîlerin, dinî grupların ve tarikatların önderleriyle görüştüklerini ve oy toplama adına dini istismar ettiklerini tespit ettiklerini belirtir.[160]

Kutluay, Said Nursî ve Nurculuk olgusunu da, İslâm Mezhepleri Tarihi perspektifiyle irdelemiştir. Bu makalede yarı siyasî yarı dinî cereyan olarak nitelediği Nurculuk hareketinin, İslâm'ın ilk döneminden bu yana ortaya çıkan fırkalarla –iddialar ve propaganda usulleri bağlamında- paralellikler arzettiği tezini dile getirmiştir. Kurucu konumundaki Said Nursî'nin ilahî lütufla tüm ilimleri öğrendiğine inanıldığını, Nur Risâlelerinin evrensel niteliğine dikkat çekildiğini, kurucunun çevresinde oluşan kitlenin ölümünün ardından yeni lider arayışına girdiklerini, bazı küçük grupların onun ölümünü kabul edemediklerini, bazılarının ise Said Nursî'nin rücû edeceğine inandıklarını söylemiştir. O, bu nitelikleriyle Nurculuk hareketinin tipik bir fırka hüviyeti taşıdığını iddia etmiş ve ilk Şiî hareketlerden olan Muhtar es-Sakâfî hareketiyle benzerlikleri olduğuna işaret etmiştir.[161] Bununla birlikte fırka olmalarını gerektiren unsurlardan en önemlisi olan müstakil inanç sistemlerinin olup olmadığıyla ilgili net bir açıklama ve değerlendirme yapmamıştır.

İslâm Mezhepleri Tarihi açısından bakıldığında Yusuf Ziya Yörükân sonrası 20 yıla, M. Tavît et-Tancî ve Yaşar Kutluay damgasını vurmuştur. M. Tavît et-Tancî, mezheplere ayrılma ve hakikata ulaşma konusunda, Kur'an'a bütüncül baktığını ve belirlenen temel ilkelere inananların –mezhepsel bağlılığına bakılmaksızın- doğruya ulaşabileceklerini ifade etmiştir. Mezheplerin ya da şahsiyetlerin araştırılması konusunda ise tarihsel bağlama ve sos-

160 Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, s. 158, 193.

161 Yaşar Kutluay, "Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursi ve Nurculuk", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (1959-1960), c. 3-4, ss. 221-225.

yal çevreye dikkat çekmiştir. Yaşar Kutluay ise, daha çok Klasik Mezhepler Tarihçilerine paralel bir yaklaşım içinde olmuştur. Tarihsel tasniflerin ve özellikle Şehristânî'nin metoduna benzer bir yol izlemiştir. Bunun yanı sıra mezheplerin teşekkül ettiği dönemdeki görüş ve bakış açılarının, tarihsel süreçte değişime uğradığı ve mezhep içi farklılaşmaların başladığına temas etmiştir. Kutluay, mezheplerin menşei hangi sebebe dayanırsa dayansın, tarihsel serüvenlerinin birbirine benzediğini ve oluşum sebebinin unutularak başka mecralara sürüklendikleri ve mahiyet değiştirdikleri iddiasında bulunur.

4.1.2. Ethem Ruhi Fığlalı: Tarihsel-Sosyolojik Yaklaşım

M. Tavît et-Tancî ve Yaşar Kutluay'dan sonra 1971'de A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Mezhepleri Tarihi bölümünde asistanlık görevine başlayan Ethem Ruhi Fığlalı ismi öne çıkmış ve sonraki süreçte alanla ilgili çalışmaları ve usûlü sebebiyle ekol haline gelmiştir. Dekanlık, Rektörlük, Üniversitelerarası Kurul Üyeliği gibi idarî ve bürokratik görevler de üstlenmiş olan Fığlalı, yaptığı çalışmalarla ve getirdiği bakış açısıyla İslâm Mezhepleri Tarihi'nin metodolojisinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.

Hocası Tancî'nin mezhep ya da şahısların görüşlerinin tespitinde vurgu yaptığı tarihsel bağlam ve sosyal çevrenin tetkiki meselesi, Fığlalı ile birlikte metodolojik anlamda ve daha belirgin olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu yaklaşımın netleşmesinde Watt'ın İslâm düşünce ekolleri üzerine yaptığı çalışmaların da önemli ölçüde etkisi olmuştur. Böylece Mezhepler Tarihi Yazıcılığı'nda Fığlalı'nın öncülük yaptığı tarihsel-sosyolojik yaklaşım, mezheplerle ilgili sonraki araştırmalarda özellikle de tarihte yaşamış klasik mezheplerin doğuş, teşekkül ve gelişim sürecinin aydınlatılmasında dikkate değer açılımlar sağlamıştır.[162] Fığlalı'nın araştırmalarında kullanmış olduğu bu yaklaşım, "bilgi sosyolojisi

162 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 419.

yaklaşımı"[163] olarak da adlandırılmıştır. Bilgi sosyolojisi ve tarihsel-sosyolojik yaklaşım, bilgi ile içerisinde üretilen toplum arasında sıkı bir ilişki kurar ve bilgilerin ortaya çıktıkları zaman ve mekânlarda en iyi anlaşılabileceği iddiasını taşır. Bu açıdan bakıldığında aralarında ortak noktalar ya da paralellikler vardır.[164] Fığlalı'nın metodolojisinde incelenen mezhep, olgu ya da şahsın içinde bulunduğu tarihsel ortam ve sosyolojik çevre belirgin bir şekilde öne çıkmıştır.

Fığlalı'nın, eskatolojik görüşleriyle öne çıkan Kadıyanîlik ve Şiî gelenek içinde ortaya çıkan Bâbîlik-Bahâîlik ile ilgili çalışmalarında cereyanların tarihî ve sosyal boyutu irdelenmiştir. Kadıyanîlikle ilgili araştırmasında hareketin doğuşu, gelişmesi ve görüşlerinden önce teşekküle etki eden faktörler ve ortaya çıktığı Hindistan ve çevresinin siyasî, dinî ve fikrî durumu ele alınmıştır. Tarihin bir kesitinde mitolojik sebeplerle ve ezilmişlik psikolojisiyle karizmatik lider beklentisine giren bir sosyal çevrenin bu ihtiyacının, bir şahsı ve görüşlerini ne şekilde biçimlendirdiği başarılı bir şekilde resmedilmiştir. Bu bağlamda hareketin kurucu ismi Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik, mesih ve mehdîlik, kısmî nübüvvetlik iddiaları, sosyal ve kültürel çevreyle ilişkili bir şekilde ve tarihsel süreçler takip edilerek tespit edilmiştir.[165] Bâbîlik-Bahâîlik isimli eserinde de Bahâîliğin tarihsel ve kültürel tabanını, Şiîlik bünyesindeki mehdîlik akidesi ve Şeyhîlik tarikatı ekseninde tespit etmiş ve mezhebin görüşleri üzerindeki tezahürlerini[166] ortaya koymuştur.

Fığlalı, mezhep olgusuna yeni bir perspektifle açıklık kazandırmaya çalışmıştır. Mezhep kavramına getirdiği açılım ve mezheplere yönelik bakış açısı, Batı'da son zamanlarda üzerinde durulan ve geliştirilen "Zihniyet Tarihi" yönündeki açılımlara zemin

163 Adil Çiftçi, " İslâm Araştırmaları İçin Bir Bakış Açısı Önerisi Bilgi Sosyolojisi", s. 89.

164 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 419.

165 Ethem Ruhi Fığlalı, *Kadiyânîlik*, Ankara 1994, ss. 36-56.

166 Ethem Ruhi Fığlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, Ankara 1994, ss. 1-13.

hazırlamıştır.[167] Mezheplerin ortaya çıkışında etkili olan faktörleri tespit eden ve etki düzeylerini belirleyen bir yaklaşımla itikâdî mezhep kavramının boyutunu ortaya koymaya çalışmıştır. İnsan ürünü olan mezheplerin doğuşundaki insan unsuruna, siyasal etkiye, bedevî kültüre ve yerel sebeplere değinmiş ve olgunun tam olarak anlaşılmasını sağlamıştır. Fığlalı, mezheplerin kendilerini İslâmla özdeşleştirmesinin yanlışlığı üzerinde durmuş ve İslâm'ın kimsenin tekelinde olmadığını ifade etmiştir. Tancî'nin de üzerinde durduğu, "doğru yol"un esasları ya da kriterlerini belirlemeye çalışmıştır. Buna göre dinin aslı olan Allah, ahiret ve nübüvvete inanan insanların İslâm dairesinde olduklarını, dinin nimetlerinden Müslüman olarak yararlanabileceklerini dolayısıyla tekfir mekanizmasının işletilmesinin yanlışlığına Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle işaret etmiştir. Fığlalı, İslâm akidesinin köküne ve özüne dahil olmayan konularla ilgili görüş beyan etmenin inanç esaslarına bir zarar vermeyeceğini ve bunun düşünce hürriyeti çerçevesinde ele alınmasının gerektiğini söyler. Ona göre çok farklı fikirler beşer hayatı sürdükçe ifade edilecektir, düşüncelere sınır koymak mümkün değildir.[168]

Fığlalı, mezheplerle ilgili araştırmalarda ortaya çıkan temel sorunlara dikkat çekmiştir. "Allah'ın Sünneti'nin insanlık üzerindeki tezahürlerini yansıtan nebevî bir açıklama" olarak tanımladığı 73 fırka hadisine bağlı olarak ortaya çıkan tasnif sisteminin sorunlu olduğuna ilişkin önemli tespitlerde bulunmuştur. Hadisin farklı varyantlarının olması, isnad zincirinin verilmemesi, hadiste verilen sayının tutturulmasındaki yapaylık, hadisle ilgili İslâm âlimlerinin farklı görüşlere sahip olması gibi hususlara değinmiş ve buna bağlı gelişen tasnif metodunu problemli görmüştür.[169]

Fığlalı'nın dikkat çektiği alanla ilgili problemlerden biri de

---

167 Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", s. 246.

168 E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004, ss. 13-15.

169 Fığlalı, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, ss. XXIII-XXV.

kaynak kritiği ve ana kaynakların kullanılmasıyla ilgilidir. O, mezheplerle ilgili araştırma yapanlara, ele aldıkları fırkanın kendi kaynaklarına başvurmalarını büyük bir hassasiyetle önerir ve bu eserlerdeki bilgilerin dönemin sosyal ve siyasal koşullarıyla irtibatlandırılmasının şart olduğunu söyler.[170] Mezheplerin doğru anlaşılması için temel kaynaklara inilmesi ve kaynaklardaki bilgilerin eleştiri süzgecinden geçirilerek alınması gerektiğini ifade ederek mezheplerle ilgili araştırmaların bilimsel çizgiye taşınmasına katkı sağlamıştır.[171]

İbâdiyye mezhebi ile ilgili çalışmasında mezhebin kaynakları hakkında yaptığı değerlendirmeler, bu konudaki hassasiyetini göstermektedir. Fığlalı, Ehl-i Sünnet bilginlerinin hazırladığı mezheplerle ilgili eserlerin diğer din ve fırkaları tenkit etmek, kendilerini ise savunmak için yazıldığını ifade eder. Bu yaklaşımın beraberinde yanlış anlatımları ve polemikleri getirdiğini söyler. İbadiyye ile ilgili de bazı önyargıların bulunduğunu aktarır. Alanla ilgili araştırmalarda milel ve nihâl kaynaklarının yanı sıra tarih kitaplarından da yararlanılması gerektiğini savunur. Merkezî otoriteyi temsil edenlerin muhalifi konumunda olan İbâdiyye gibi fırkaların Ehl-i Sünnet yazarlarınca ihmal edilmesinin normal olduğunu ifade eder. Bu handikap nedeniyle araştırılan mezhebin kendi kaynaklarının tespiti ve tetkiki yönünde önerilerde bulunur. Bu tür eserlerin ilim erbabınca ortaya çıkarılması ve yararlanılmasının, mezhepler arasındaki ayrılıkları ve sert söylemleri yumuşatacağını ve gereksiz düşmanlıkları yok edeceğini ifade eder.[172] Fığlalı, doktora tezi olarak hazırladığı İbâdiyye ile ilgili araştırmasında Ehl-i Sünnet âlimlerinin eserlerini, araştırdığı mezhebin kendi kaynaklarını ve Batılıların alanla ilgili çalışmalarını eleştirel

170 Fığlalı, "İslâm Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", ss. 375-376.

171 Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", s. 247.

172 Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, ss. 9-10.

bir şekilde değerlendirerek[173] bir araştırmanın kaynaklarının ne şekilde tespit edileceği ve tenkidinin nasıl yapılacağını ortaya koymuştur.

Fığlalı, aynı zamanda İlahiyat alanında antropoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji ve diğer sosyal bilimlerin kullanılması gerektiğine ilk işaret edenlerdendir. Bu yolun izlenmesiyle mezheplerle ilgili doğru ve gerçek olan bilgiye ulaşmayı amaçlamıştır.[174]

Fığlalı, araştırmalarında İslâm ilim ve kültürü açısından seçkin mevkilere sahip kişileri merkeze almaya özen göstermiş ve toplumları motive eden yönlerini tespit etmeye çalışmıştır. Bu amaçla şahısların yetiştiği kültürel ve sosyal çevreyi, fikrî ve siyasî bağlantılarını, eserlerini ve tarihsel kişiliği ile sonradan kendisine yüklenilen menkabevî kişiliğini ayrı ayrı tespit etme cihetine gitmiştir. Hz. Ali ve Hacı Bektâş Velî ile ilgili çalışmalarda bu husus açıkça gözlenmektedir.

Fığlalı'nın tarihsel-sosyolojik yaklaşımı, klasik dönem mezheplerinin geçirdiği evreleri tespit açısından yararlı görülmüş, fakat mezheplerin geçirdiği değişimler, yayıldığı toplumlar ve yaşayan mezheplerin nasıl ortaya konması gerektiğiyle ilgili düşüncesinin belirgin olmadığı[175] yönünde eleştirilmiştir. Fığlalı, araştırılan konuyla ilgili temel kaynaklara inme, eleştirel yaklaşım ve zihniyet analizlerine zemin hazırlayan tarihsel-sosyolojik yaklaşımıyla İslâm Mezhepleri Tarihi alanında ekol olmuş ve alanın metodolojisinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.

4.1.3. Hasan Onat: Zihniyet Analizine Doğru

Ethem Ruhi Fığlalı'nın Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki görevinden ayrılmasından sonra İslâm Mezhepleri kürsüsünün başına öğrencisi Hasan Onat geçmiştir ve halen İslâm Mezhepleri Tarihi

---

173 *Aynı eser*, ss. 9-18.

174 Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", s. 250.

175 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 420.

Anabilim Dalı'nın başkanlığını yürütmektedir.

"Bilim adamı" kimliğini her zaman önceleyen Onat, bilimsel bilginin elde edilebilmesi ve alanın metodolojisini geliştirme adına sosyal bilimler metodolojisinden yararlanmanın bir gereklilik olduğu düşüncesini öne çıkarmıştır. Aslında bu çaba, sadece İslâm Mezhepleri Tarihi alanının gelişimine yönelik değil aynı zamanda İlahiyat bilimlerinin, diğer ilimler yelpazesinde yer alması için de sarfedilmektedir. İlahiyatın bilim olup olmadığı, bilgi-bilimsel bilgi ayırımı, yeni bilim paradigması gibi konuları tartışmaya açması da metot belirleme açısından oldukça anlamlıdır.

Onat, insanlığın geleceği ve insanın fıtratına uygun yeni bir uygarlığın mayalanabilmesi için yeni bir din ve bilim anlayışının gerekliliğini savunur. Batılı bilim anlayışını çıkara dayalı, değerleri sömüren ve Tanrı'dan uzaklaştırıcı niteliği nedeniyle gelecek açısından umut verici görmez. Ona göre Müslümanların ilmî anlayışının merkezinde insanın "eşref-i mahlûkat" olması ve tabiatın Allah'ın insana emanet olduğu fikri yatmaktadır. Onat, İslâm coğrafyasında üretilen bilginin ve oluşan birikimin Endülüs, Sicilya ve Anadolu kültür havzaları kanalıyla Batı'yı etkilediği, bu yolla bilimsel düşüncenin ve bilimin gelişmesine katkı sağladığı görüşünü dile getirir. Müslümanların kültür ve medeniyette yaşadıkları zirve dönemlerini, bilim anlayışı ve bilimsel gelenekle ilgili gören Onat, bu kök hücrelerden yararlanarak yeni bir bilim geleneğinin oluşturulması gerektiğini savunur. Sadece tabiat bilimlerini bilim olarak gören ve sosyal bilimleri/manevî bilimleri ihmal eden anlayışları eleştirerek ilâhiyat alanında yeni bir bilim paradigmasının tartışmaya açılması gerektiğini söyler.[176]

İlâhiyat bilimleri, insan bilimleri alanında ve onun bir alt şubesi olarak araştırmalarını yürütür ve en az tabiat bilimleri kadar bilimsel bir niteliğe sahiptir. Onat'a göre dinin doğru bir şekilde an-

176 Hasan Onat, "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûmu Dîniyye) Yöntem Sorunu", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantı*, İstanbul 2007, ss. 41-45.

laşılması gerektiğine göre din olgusu ve her din bilimin konusu olmak durumundadır. İlâhiyat fakültelerinde İslâm tarihi, İslâm mezhepleri tarihi, kelâm, tefsir, fıkıh, hadis gibi ilimlerde bilimsel yöntemler kullanılarak bilgiye ulaşılır, eleştirel zihniyet çerçevesinde İslâm geleneğinden gelen birikimden ne şekilde yararlanılacağı tartışılır ve böylece doğru bir din anlayışının ortaya çıkması hedeflenir. Dinin bilimin konusu olması, din alanındaki bilginin bilimsel bilgiye dönüşmesi demektir yoksa onun egemenliğinde olduğu anlamına gelmez.[177] Genel olarak Onat'in İlâhiyat bilimleri hakkındaki görüş ve yaklaşımını bu şekilde verdikten sonra özelde İslâm mezhepleri disiplinindeki metodolojik yaklaşımına değinmek istiyoruz.

Kutlu, Onat'ın mezheplerin incelenmesine yönelik metodunu tarihsel sosyolojik yaklaşım olarak değerlendirse de[178] bize göre Onat'ın başlangıçtaki çalışmaları için geçerli olan ve sonraki araştırmalarında da vazgeçemediği bu tarz, özellikle doçentlik sonrası çalışmalarında zihniyet analizine doğru evrilmiştir ya da birbirini destekleyecek şekilde kullanılmıştır. Bu tespit ışığında Onat'ın alanın metodolojisinin gelişimine yönelik çabalarını –akademik akıştaki vurgu noktalarına göre- kısaca ele almak istiyoruz.

Onat'ın alanın muhteva ve amacıyla ilgili görüşleri şu şekildedir:

> "İslâm Mezhepleri Tarihi, kendine özgü bilimsel yöntemlerle, mezhepleri kuran şahıslar üzerinde derinleşerek, 'fikir-hadise irtibatı'nı esas alarak, 'kurucu' nitelik taşıyan kök fikirlerin ve bunlara bağlı kurumlaşma süreçlerinin doğru tespit edilmesini; bunlardan yararlanılarak geleceğin daha sağlıklı olmasına katkı sağlamayı amaç edinmiştir."[179]

Onat'ın *Emevîler Devri Şiî Hareketleri* adlı doktora çalışmasında kullandığı ve sonraki araştırmalarında titizlikle üzerinde durduğu

---

177 *Aynı eser*, s. 49.

178 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 419.

179 Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", s. 253.

fikir-hadise irtibatı, herhangi bir mezhebin inanç ya da görüşünün, tarih sahnesine çıkmasında etkili olarak gösterilen hadiselerle olan irtibatını ve bu olaylarla arasında bir ilişkinin olup olmadığını ya da fikrin o hadisenin sebebi olup olmadığını tespit etmeyi ifade eder. İki yönlü etkileşimin söz konusu olduğu bu yöntem araştırılan dönemin sosyo-politik, ekonomik, ahlâkî ve dinî durumunu ön plana çıkarmayı ve fikirlerin oluşum ve değişim sürecine etkilerini belirlemeyi amaçlar. Ayrıca mezheplerin kendi görüş ve anlayışını Hz. Peygamber'e kadar götürerek görüşlerini meşrulaştırma ve tarihlerini yeniden inşa girişimine karşı, doğru bilgiye ulaşabilmeyi hedefler. Onat, 'fikir hadise irtibatı' prensibi ile imamet etrafında oluşan fikirlerin sosyal, kültürel, tarihî, siyasî ve ekonomik hadiselerle ilişkisi çerçevesinde, Şiî düşünceyle ilgili olup olmadıklarını başarılı bir şekilde tespit etmiştir.[180] Bu yöntem, sonraki araştırmacılar tarafından da erken dönem mezhep ya da fikirlerin tetkikinde uygulanmış ve klasik mezheplerin ilk defa ne zaman ve hangi hadiselerin sonucunda kurumsallaştığını tespitte yararlı sonuçlar vermiştir. Böylece mezheplerin kendi tarihleriyle ilgili verdikleri bilgilerde zaman ve mekân kaymalarını önlemede[181] başarı sağlanmıştır.

Onat, İslâm mezhepleri tarihi alanının diğer ilmî disiplinlerden de yararlanması gerektiği düşüncesindedir. Alanın araştırmacılarına temel İslâm bilimlerinin oluşturduğu zeminde kelam, İslâm tarihi ve felsefenin de desteğini almak suretiyle mezhepler tarihi çizgisinde yükselmeyi önerir. Ayrıca sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi alanların yöntem desteğine talip olunmasını tavsiye eder. Onat'a göre Sosyal bilimler zemininde İslâm bilimleri vardır ve bu ilimler şemsiyesinin altında diğer bilim dalları yer almaktadır, bunlardan biri de İslâm mezhepleri tarihi bilimidir. İslâm mezhepleri tarihçisi sağlıklı bir bilimsel bilgi üretmek amacındaysa diğer İslâm bilimleriyle bağlantı kurmak ve yararlanmak zorun-

180 Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993, 2.
181 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 435.

dadır.[182]

Onat, "kaynak kritiği" konusunda da oldukça hassastır. İslâm geleneğinden gelen her kitap, bilgi ve belge değerli olmakla birlikte tek başına yararlanabilmek için yeterli sayılamaz. Sözgelimi bir kitabın ya da metnin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için yazarının kimliği, yetiştiği ortam, eserin yazıldığı dönemin koşulları, yazılma amacı, içeriği gibi hususlar eleştirel bir yaklaşımla irdelenmelidir.[183] Onat, eserlerde yer alan rivayetleri yazılı ve sözlü kültür çerçevesinde de değerlendirmeye tabi tutar. Bazen sözlü kültürle gelen bilgilerin –herhangi bir resmî sınırlama ya da engelleme olmaması sebebiyle- daha sağlıklı olabileceğini söyler. Bu bağlamda İbn Kuteybe'nin *Uyunu'l-ahbâr* adlı eserinde yer alan ve ağırlıklı olarak sözlü kültürden gelen rivayetleri örnek olarak gösterir.

Onat'ın metodolojisinde "mezhep ya da olguyu süreç dahilinde inceleme" olarak niteleyebileceğimiz husus da oldukça önem arzetmektedir. Eserlerinde ve öğrencilerine araştırma için önerdiği konularda, bu düşüncesinin etkisi açıkça belli olmaktadır. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* ve *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* adlı eserleri bu konuda örnek olarak gösterilebilir. Çalıştırdığı konular arasında yer alan *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sadık'ın Yeri* isimli kitaplarda da görüleceği üzere bu hassasiyet öğrencileri tarafından da paylaşılmıştır.

Onat, master ya da doktora çalışmalarında, klasik dönemdeki her mezhep üzerine en az bir "uzman yetiştirme" projesini, zamana yayarak gerçekleştirme gayreti içinde olmuştur. Bu amaca yönelik olarak Mürcie, Mu'tezile, Şîa, Zeydiyye, Eş'arilik, Maturidilik gibi mezhepler üzerinde master ve doktora tezleri hat-

182 Onat, "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûmu Dîniyye) Yöntem Sorunu", s. 51.

183 *Aynı eser*, ss. 52-53.

ta doçentlik dönemini de içine alabilecek çalışmaları yönlendirerek klasik dönem mezheplerini kapsayan bir sistem geliştirmiştir.[184] Öyleki bu araştırmacıların bir kısmı master döneminde başladıkları konuları, doçentlik sonrasında da farklı boyutlarıyla ele alarak sürdürmüşlerdir. Farklı mezhepler üzerindeki uzmanlaşmaya yönelik bu uygulama, Onat'ın ekip çalışmasına verdiği değeri göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Onat, ilk eser ve makalelerinde zihniyet analizine yönelik denemelerde bulunmasına rağmen son çalışmalarında bu konuya daha da belirgin bir şekilde yoğunlaşmıştır. Klasik döneme dair araştırmalarında edindiği birikim ve bakış açısı, onu Türkiye'deki din anlayışlarıyla ilgili zihniyet analizleri yapmaya götürmüştür. Sorunları doğru bir şekilde tespit etmenin sağlıklı çözüm yolları üretmede ilk basamak olduğuna dikkat çeken Onat, zihniyet sorunlarının ardında yatan temel faktörleri belirlemiştir. Ona göre doğru düşünememek, eleştiriye açık olmamak, akıl ve imanın alternatif kavramlar olarak algılanması, bilimsel zihniyetin önemsenmemesi ve geleneğin dinleştirilmesi,[185] ülkemizdeki zihniyet sorununun arkaplanında yer alan temel sebeplerdir.

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan mezhepleri ve dinî akımları ya da günümüzde oluşan din anlayışlarını daha iyi anlayabilmek için onların arkasında yatan ve belirleyici bir rol oynayan zihniyetlerinin çözümlenmesi gerekir. Bundan dolayı Onat, güncel konulara yöneldiği son makale ve yazılarında dinsel olgu, anlayış ve sembollerin, anlam dünyalarını sorgulamış ve çarpıcı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda "Sünni-Şiî İttifak Arayışları", "Karikatür Krizi ve Yükselen İslâmofobi", "Küreselleşme Sürecinde Kimlik, Din ve Türkiye'nin Bazı Gerçekleri", "Irak'ta

184 Bu doğrultuda Sönmez Kutlu'nun Mürcie, Osman Aydınlı'nın Mu'tezile, Mehmet Ümit'in Zeydiyye, Cemil Hakyemez'in Şîa, Mehmet Keskin'in Eş'arilik, Ahmet Ak'ın Maturidîlik, Mehmet Atalan'ın Caferîlik, Ahmet Bağlıoğlu'ın Dürzîlik konusunda yaptıkları tez çalışmaları zikredilebilir. Bu tezlerin bir kısmı da kitaplaştırılmıştır.

185 Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, ss. 18-28.

Yaşanan Cinnet: Şiî-Sünni/Mezhep Çatışması", "Din Alanında Doğru Bilgi Sahibi Olmanın Gerekliliği ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi", "Türkiye'de Dinî Semboller Üzerinden Yürütülen Zihniyet Kavgası: Kurumsallaşmış Korkular", "Kerbela'yı Doğru Okumak" gibi makaleleri dikkat çekmektedir.

Onat'ın üzerinde önemle durduğu bir diğer konu da "mezhepler üstü tutum"dur. Mezhepler tarihçisinin araştırmalarında mümkün olduğunca, mensup olduğu mezhebin görüşlerini ve eğilimlerini bir yana bırakıp mezhepler üstü olmaya veya mezheplere eşit mesafede durmaya gayret etmesi gerektiğini savunur. Dahası bu tutumun dini doğru anlamak için gerekli bir koşul olması sebebiyle toplumun katmanlarında yaygınlaşması gerektiğini düşünür. Bu çerçevede Onat, insanların, devletlerin ve toplumların birbirlerini anlamalarının doğru bilgilenme ile olacağına işaret eder. Bu da olaylara tarafsız bir şekilde bakmayla mümkün olabilir. Bu sebeple sadece araştırmacıların değil Müslümanların da mezhepler üstü düşünmeleri gerekir. İslâm'ın anlaşılma biçimleri olan mezheplerin İslâm'la özdeşleştirilmesi, İslâm'ın belli bir grubun tekeline girmesi demektir.[186] Böylesi bir durum, din hakkında doğru ve sağlıklı bilgilenmenin önündeki en büyük engeldir. Oysa mezhepler üstü tavır, hem dinin doğru bir şekilde anlaşılması hem de Türkiye'de yer alan farklı unsurların bir arada birlik ve beraberlik duygusu içerisinde yaşamasının güvencesidir.

Onat'ın satır başlarını kısaca verdiğimiz metodolojisinin, -aşağıda "A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nin Metodolojisini İzleyenler" başlığında değineceğimiz gibi- farklı ilahiyat fakültelerinde görev yapan master ve doktora öğrencileri tarafından da benimsendiği ve takip edildiği görülmektedir.

4.1.4. Yeni Jenerasyonun Metodolojinin Gelişimine Katkıları

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yeni jenerasyonun önemli ismi, alanın birçok konusunu farklı zaman dilimlerinde

186 *Aynı eser*, s. 16.

gündeme getiren ve grup çalışmasına verdiği değerle öne çıkan Sönmez Kutlu'dur. Daha çok Mürcie, Maturidilik ve Alevîlik üzerinde yoğunlaşmış ve bu konulara dair eser ve makaleler kaleme almıştır.

Kutlu, danışmanlığını yürüttüğü master ve doktora çalışmalarında Onat'ın şekillendirdiği geleneği sürdürmüş ve yeni alanlar oluşturarak çalışma hinterlandını genişletmiştir. Danışmanlığını yaptığı klasik dönem araştırmalarında *Maturidi'nin Mu'tezile'ye Bakışı, Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik, Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri, Hişam b. Hâkim el-Mukanna ve Mukannâiyye Hareketi, Ebu Müslim Horasanî ve Müslimiyye Hareketi, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin Rolü, Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet, Ebu Hanife ve Fergana Vadisindeki Etkisi, Maturidîliğin Anadolu'ya Gelişi* gibi master ve doktora çalışmaları dikkat çekmektedir. Kutlu, mezheplerin tasnif modellerini de çalışma konusu yaparak farklı bir alan oluşturma yönünde önemli bir adım atmıştır. Bu bağlamda *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi* ve *Ebû Muti' Mekhûl En-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red Ale'l- Ehvâ' ve'l- Bidâ' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri* isimli tezleri zikretmek mümkündür.

Kutlu, usûle ilişkin yaptığı çalışmada alanla ilgili çalışmalardaki yaklaşımları tasnif etmiş, İslâm Mezhepleri Tarihi alanının sınırları, sorunları ve amaçlarına yönelik önemli tespitler yapmış ve önerilerde bulunmuştur. İslâm'ın başlangıcından günümüze gelinceye dek ortaya çıkan itikâdî ve siyasî mezhepler ve çağımızdaki siyasal dinî akımlar, İslâm Mezhepleri Tarihi alanının konularıdır. O, disiplinin problematik alan ve sınırları bağlamında incelenen mezhebin isimlendirme problemi, doğuş sebepleri, teşekkül süreci, doğduğu yer, mezhebin veya dinî akımın kurucu isminin tesbiti, ilk temsilcileri, temel fikirleri, edebiyatı, fırkalara veya cemaatlere bölünüşü, yayıldığı bölgeler, diğer mezheplerle ilişkileri ve tartışma konuları, günümüzdeki durumu, İslâm düşünce-

sine katkıları gibi başlıklar üzerinde durmuştur.[187] Problem başlıklarının bu kadar çok ve detaylı olması, alanın tüm bilim dallarını içine aldığı ya da diğer bilim dallarının alanına girildiği izlenimi vermektedir.

Kutlu, zihniyet çözümlemeye yönelik yaptığı araştırmada, İslâm düşüncesinde yer alan tarihsel din söylemlerini tepkisel-kabilevî, akılcı-hadarî, gelenekçi-muhafazakâr, politik-karizmatik liderci, keşifci-inzivacı din anlayışı şeklinde tasnif etmiş ve yapısal analize tabi tutmuştur.[188] Bu araştırmada söylemler arası geçişlerin ne şekilde sınırlandırılacağı konusunda bazı istifhamlar oluşmasına rağmen başarılı bir zihniyet çözümlemesi yapılmıştır.

Kutlu'nun İslâm Mezhepleri Tarihi yazıcılığında karşılaşılan problemleri tespit ve çözüme yönelik de çabaları olmuştur. Bu konuda alanın oluşan birikimini; sözlü olarak ifade edilen ya da dağınık bir şekilde farklı çalışmalarda gündeme getirilen hususları çok iyi değerlendirmiş ve sistematik hale getirmiştir. Alanın metodolojisinin alt başlıklarını kaynak kritiği, eleştirel yaklaşım, betimleyicilik ilkesi, fikir-hadise irtibatı, fikirler üzerinde derinleşme ve fikirlerin tarihlendirilmesi, şahıslar üzerinde derinleşme, tarafsızlık ilkesi, disiplinler arası işbirliği olarak belirlemiştir. Her mezhebin oluşturduğu geniş ve çaplı edebiyatın daha iyi anlaşılıp yorumlanabilmesi, kavramlardaki anlam kaymalarının anlaşılabilmesi ve İslâm kültürünün anlam haritasının sağlıklı bir şekilde çıkarılabilmesi için son dönemlerde ilgi odağı haline gelen yorumbilim (hermenötik) ve anlambilim (semantik) alanlarından yararlanılmasını[189] önermiştir.

Kutlu'nun çağdaş islâmî akımların isimlendirilmesi, alanın sorunları ve metodolojisinin gelişimine ilişkin telif ve çeviri çalışmaları da bulunmaktadır. İslâmî akımların modern yaşamın getirdiği dinî ve siyasî bazı sorunlara bakışlarını ve din adına ürettikleri

187 Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", ss. 396-400.

188 *Aynı eser*, s. 423.

189 Daha geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", ss. 431-440.

çözümleri eleştirel çerçevede ele almıştır. Bu bağlamda dinî cemaat ve organizasyonların tebliğ yöntemlerinin sorunlu olduğu ve İslâm'ın doğru bir şekilde anlatılmadığı/sunulmadığı; güven ve imaj sorunu, siyasal din anlayışı, mistik bakış açısı, şeklî dindarlık gibi farklı sebeplerle hedef kitlenin dinden uzaklaşmasına yol açtıkları tespitini yapmıştır. Kutlu, olumsuzlukların giderilmesi ve sorunların çözümü yönünde ise İslâm'ın güven telkin eden iman ve ahlâk boyutunun, tarihte olduğu şekliyle yeniden öne çıkarılmasının gerekliliği[190] üzerinde durmuştur.

Kutlu'nun ilk dönem mezhepleri, klasik metinlerin tercümesi, alanın usûlünün problemleri, Alevîliğin statüsü ve çağdaş İslâmî akımların sorunları gibi oldukça geniş bir çalışma yelpazesi bulunmaktadır.

Sönmez Kutlu'nun dışında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında çalışmalarını yürüten başka isimler de bulunmaktadır. Bunlardan Muzaffer Tan, Onat'ın danışmanlığında *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtınî Fırkaların Tasnifi Meselesi* isimli master ve *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci* isimli doktora tezini hazırlamıştır. Mehmet Kalaycı ise *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet* isimli master teziyle akademik yaşamına önemli bir adım atmıştır. Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* konulu doktora çalışması ise sürmektedir.

4.2. Diğer İlahiyat Fakülteleri'nde İslâm Mezhepleri Tarihi

İlahiyat fakültelerinin çoğunun 1980 yılından itibaren açılması sebebiyle İslâm Mezhepleri Tarihi alanında genç nesil akademisyenler görev yapmaktadır ve birçok fakültede gelenek oluşturabilme süreci henüz devam etmektedir. Bu yüzden belli başlı İlahiyat fakültelerini ve alan hocalarını, oluşturdukları ya da takip ettikleri sistem bağlamında ele almakla kifâyet edeceğiz.

190 Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Ankara 2008, s. 45.

4.2.1. Klasik Dönem Mezheplerine Ağırlık Verenler

Klasik dönem mezheplerini araştırma konusu olarak belirleme ve günümüzdeki mezhepleri ya da din anlayışlarını uzmanlık döneminde çalışma alanı olarak seçme yaklaşımı -yukarıda da değindiğimiz gibi- A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalınca benimsenmiş ve bu yönde bir gelenek oluşturulmuştur. Bu konuda diğer ilahiyat fakültelerinde de benzer yaklaşımlar öne çıkmıştır.

4.2.1.1. Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi ve Etki Alanı

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, etki alanı en geniş ilahiyat fakültelerinden biridir. Bu etkinin, mezunlarının diğer İlahiyat fakültelerindeki kadrolarda yer alması ve alanın metodunun uygulanması açısından irdelenmesi mümkündür.

M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Mezhepleri Tarihi kürsüsü başkanlığını Mustafa Öz hoca yürütmektedir. Doktorasını *Nizârî-İsmailî Mezhebinde Ağahanlar Dönemi* isimli teziyle tamamlamıştır. İmâmiyye Şîası, Nusayrîlik gibi mezhepler üzerinde makale ve eserlerinin yanı sıra hazırlamış olduğu birçok ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yayınlanmış maddeleri arasında "Ca'd b. Dirhem", "Muhammed b. el-Hanefiyye", "Ca'fer es-Sadık", "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", "Hişâm b. Hakem", "Dırar b. Amr", "İbnü'l-İhşîd", "İbn Bâbeveyh", "Cennâbî", "Hâkim Biemrillâh", "Ebû Abdillah eş-Şiî", "Küleynî", "Evâilü'l-Makâlât", "Ehl-i Beyt", "Keysâniyye", "İmâmiyye", "İsmaliyye", "Gâliye", "Mehdilik", "Dürzîlik" başlıklı maddelerini zikretmek mümkündür.

Öz'ün Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* isimli eserinin İslâm mezhepleriyle ilgili cildini tercüme etmiş olması, alan adına yapılmış önemli bir katkıdır. Sahanın klasiklerinden olan ve İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı'nın tasnif metodunu önemli ölçüde etkileyen bu eserin, Osmanlı döneminde tercümeleri yapılmıştı ama Cumhuriyet döneminde şu ana kadar böyle bir girişimde bu-

lunulmamıştı. Bu anlamda Öz hocanın tercümesi -kendisinin de belirttiği gibi- öğrenciler ve araştırmacılar için önemli ölçüde kolaylıklar getirmiş[191] ve aynı zamanda diğer okuyucuların yararlanmasına da imkân sağlamıştır.

Öz'ün eser ve makalelerine bakıldığında klasik dönemle ilgili mezhep ve konularda yoğunlaştığı görülmektedir. İmâmiyye Şîa'sının imamet ve usûl anlayışını üzerine bina ettiği on ikinci imam ve mehdîlikle ilgili eserinde ilk olarak mehdi ve el-kâim el-mehdi kavramlarına yüklenen anlamları, Sünnî ve Şiî hadis kaynaklarını temel alarak belirlemeye çalışmıştır. Daha sonra on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin doğumu, yetişmesi, mehdiliği, gaybeti, sefirleri, zuhûr alâmetleri, ortaya çıkış zamanı ve faaliyetleri gibi konular, İmâmiyye'nin kendi kaynakları esas alınarak[192] eleştirel çerçevede ortaya konulmuştur.

Öz, klasik dönem mezheplerinden Zeydiyye üzerindeki makale çalışmasında ise mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Zeynelâbidîn'in hayatı, eserleri, siyasî ve itikâdi düşünceleri hakkında bilgi vermiş daha sonra Zeydiyye'nin Taberistan ve Yemen bölgesindeki yayılışı, temel görüşleri ve mezhep içindeki farklılaşmaları[193] irdelemiştir.

Öz'ün çalışmalarının ağırlıklı olarak Şiî mezhepler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Dürzîlik ve Nusayrîlik mezhepleriyle ilgili makale ve tebliğlerini zikretmek mümkündür. Dürzîlikle ilgili makalesinde mezhebin esasları, kutsal risâleleri, ahlâkî ve medenî sistemleri üzerinde durularak tarihsel süreçte ve günümüzde bu mezhebin inanç esaslarını benimseyen Tenuhî, Ma'nî, Şihâbî ve Canbolat ailelerinin mezhep içerisindeki konum-

191 Mustafa Öz, "Mütercim Önsözü", *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihâl)*, İstanbul 2005, ss. 9-10.

192 Mustafa Öz, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, İstanbul 1995, ss. 87-90.

193 Mustafa Öz, "Zeyd b. Zeynelâbidîn ve Zeydiyye", *MÜİFD*, sayı: 19(2000), ss. 43-58.

ları hakkında bilgi verilmiştir.[194] Şâ'nın aşırı ve batınî fırkalarından Nusayriyye ile ilgili tebliğinde ise mezhebin teşekkülü, tarihî gelişimi verilmiş ve inanç sisteminde öne çıkan unsurlar ve etkilendikleri din ve düşünce sistemleri değerlendirilmiştir.[195]

Mustafa Öz'ün danışmanlığını yapmış olduğu tez çalışmaları ise klasik dönem mezheplerinden özellikle Şîa ve günümüzdeki oluşumlardan Alevîlik üzerinedir. Bu bağlamda *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihâl'inde İslâm Mezheplerinin Tasnifi, Zeydiyye'nin Doğuşu ve İnanç Sistemi, İmâmiyye Şîası'nda Takiyye, İmâmiyye Şîası'nda Sefirler Dönemi, İslâm Mezhepleri Literatüründe Aşırı Fırkalar ve Görüşleri, Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi, İnanç Esasları Açısından Nusayrîlik-Alevîlik Mukayesesi, Dürzîlik Doğuşu ve Temel prensipleri, Alevî Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri* isimli master çalışmaları zikredilebilir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında görev yapan Mazlum Uyar, yüksek lisansını Manchester Üniversitesi'nde yapmış, *İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik* isimli doktora tezini ise Ethem Ruhi Fığlalı'nın danışmanlığında tamamlamıştır. Uyar, daha sonra kitaplaştırdığı bu çalışmasında Şîa bünyesinde ortaya çıkan iki düşünce ekolünden biri olan Ahbârîlik ekolünü irdelemiştir. Gücünü ve otoritesini imamların haberlerinden alan ve selefî bir anlayış olarak görülen Ahbârîlik ekolünün ilk dönem Şiî düşüncesindeki oluşum süreci, metodu, ahbârı tedvin çabaları, Usûlî düşünce karşısındaki zayıflama dönemi, Safevîler döneminde tekrar yükselişe geçmesinin ardında yatan sebepler, ekol içinde meydana gelen mutassıp ve mutedil renkli farklılaşmalar, ekolün temel görüşleri ve nitelikleri,[196] mezhebin ana kaynaklarından hareketle objektif bir şekilde ele alınmıştır.

Uyar'ın *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* ve *İran'da Modern-*

194 Mustafa Öz, "Dürzîlik", *MÜİFD*, sayı: 7-10(1989-1992), ss. 485-517.

195 Mustafa Öz, "Nusayriyye", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektâşiler Nusayrîler*, İstanbul 1999, ss. 181-192.

196 Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, ss. 363-375.

leşme ve Din Adamları adlı eserleri de Şiî düşüncenin hem klasik hem de modern dönemdeki durumu üzerinedir. Şiî ulemânın otoritesinin temellerinin ele alındığı eserde ilk olarak Usûlî düşüncenin teşekkülü, Şeyh Müfîd'den önceki durumu, düşüncenin oluşumuna katkı sağlayan ulemânın düşünce yapısı ve Usûlî düşüncenin duraklama süreci irdelenmiştir. Daha sonra Hille ve Cebel-i Âmil ekolleriyle birlikte Şîa'da içtihâdın ortaya çıkması, ekolün Safevîler dönemindeki konumu, bu süreçte ekolün otoritesini tehdit eden unsurlar, Kaçarlar döneminde devlet adamları ve ulemânın ilişkileri, ulemânın otoritesinin maddî ve manevî kaynakları gibi konular, daha çok şahıs merkezli bir yaklaşımla ve tarihsel süreçler gözetilerek sunulmuştur.[197] Uyar, son kitap çalışmasında ise İran'daki modernleşme olgusunu ve modern dönemdeki Şiî din adamlarının pozisyonunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kitapta İran'daki dinî hiyerarşinin mensuplarıyla Batılı değerleri önceleyen liberal ve modernistler arasındaki ilişki, aralarındaki zamanla sertleşen mücadele ve geleneksel Şiî fıkhının temsil eden ulemânın zaferi ulaşma serüveni anlatılmıştır.

Uyar'ın danışmanlığını yaptığı tezler, klasik dönem mezhepler, tasnifler ve çoğunlukla da Alevîlik üzerindedir. Bunlar arasında *Eş'arî'nin Makâlât'ında Haricîlerin Sınıflandırılması ve Öne Çıkan Görüşleri, Zeydiyye'ye Göre İmamet ve İmamda Bulunması Gereken Özellikler, İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Sahih-i Buhârî, Horasan Mu'tezilesi Ebu'l-Kasım el-Belhî, Vehhabîlikte Bid'at Anlayışı, Vehhabîlik'te Tevhid ve Şirk, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Vilâyetnamesi'ndeki İslâm Öncesi ve İslâmî Motiflerin Değerlendirmesi, İstanbul'da Alevî Vakıf ve Dernekler, Alevîlikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri, Balkanlar'da Alevî-Bektaşîlik, Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman-Hristiyan İlişkileri, Hüseyin Cozo (Hüsein Aozo) ve İslâmi Modernist Düşüncenin Yugoslavaya'ya Yansıması* isimli master tezleri sayılabilir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında görev yapan Mehmet Toprak ise *Süleymaniye*

197 Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, ss. 309-321.

Kütüphanesi'ndeki Mezhepler Tarihi ile İlgili Eserlerin Tanıtımı adlı master tezini Bekir Topaloğlu danışmanlığında tamamlamıştır. Toprak'ın *The Development of Shii Thought After the Iranian Revolution* isimli doktora çalışması Manchester Üniversitesi'nde devam etmektedir. Aynı bölümde çalışan Yaşar Kocadağ, yüksek lisansını *Keysâniyye'nin Doğuşu, Gelişimi ve Düşünceleri* adlı teziyle Mustafa Öz danışmanlığında bitirmiş, *Şiiliğin Türkler Arasında Yayılması* konulu doktora tezini ise Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalında yapmaktadır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olan ve *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferilik* adlı doktora çalışmasını, M. Saim Yeprem'in danışmanlığında burada tamamlayan İlyas Üzüm'den de söz etmek gerekir. Üzüm'ün araştırmaları ağırlıklı olarak Şiî mezhepler ve Türkiye'de Alevîlik üzerinedir. Bu bağlamda *Günümüz Alevîliği* ve *Günümüz Bulgaristan Alevîliği* isimli kitapları ve "Türkiye'de Şiî Azerîlerle Alevî Gruplar Arasındaki İlişkiler: Alevîler Şiîleştirilebilir mi?", "Sünnîlik'ten Şiîliğe, Şiîlik'ten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri", "Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dârü't-takrîb Tecrübesi", "Türkiye'de Alevî-Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım", "Kendi Yazarlarına Göre Alevîlik-Bektaşîlik", "Allah Bir Hak Muhammed Ali: Pir Sultan Abdal'ın Tanrı Anlayışı", "Buyruk'ta "Üç Sünnet Yedi Farz" Kavramı ve Alevî Yazarların Tutumu", "Alevî Kaynağı Buyruk'ta Kur'ân Anlayışı" gibi makalelerini zikretmemiz mümkündür. Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik* isimli eserinde Hacı Bektâş Velî'nin Vilayetnâme'si, Pir Sultan Abdal'ın deyişleri ve buyruklar ekseninde Alevîliğin vahiy anlayışı, Kur'an-ı Kerim'e bakışı, nübüvvet anlayışı, inançlar ve ibadetler konusundaki yaklaşımlarını[198] vermiştir. Ayrıca Alevîliği yeniden inşa çabası olmadıkça, oluşumun tüm geleneksel yapısının ve anlayışlarının sembolik hale gelebileceği değerlendirmesinde[199] bulunmuştur.

198 İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 2002, ss. 12-29.

199 *Aynı eser*, s. 151.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin etkili olduğu fakülteler ve araştırmacılar ise İstanbul Üniversitesi, Sakarya Üniversitesi ve Rize Üniversitesine bağlı olan İlahiyat Fakülteleri ve bu kurumlarda İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalı öğretim üyesi olarak görev yapan akademisyenlerdir. Bu, doğrudan İslâm Mezhepleri Tarihi alanından gelen bir etki olarak değerlendirilmeyebilir. Çünkü söz konusu araştırmacıların ortak özelliği, doktora tezlerini M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm anabilim dalından yapmaları ve sonrasında İslâm Mezhepleri Tarihi kadrosunda yer almış olmalarıdır. Dolayısıyla çalışmalarında, kelamî alanın problemleri ve perspektifi hâkim unsur olmuştur. Bu akademisyenlerin çalışmalarına ve niteliklerine kısaca şu şekilde yer vermemiz mümkündür.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yapan Mehmet Dalkılıç, *Şîa, Havaric ve Ehl-i Sünnet'te Takıyye* isimli master tezini ve *İtikâdî İslâm Mezheplerinde Ruh Kavramı* isimli doktora tezini Kelâm bilim dalı öğretim üyesi M. Saim Yeprem'in danışmanlığında tamamlamıştır. Ayrıca *İbn Hazm'a Göre İslâm Mezhepleri* adlı bir kitap çalışması bulunmaktadır. Telif ve makalerinin yanı sıra Dalkılıç, klasik dönem mezhepler tarihçiliğinin önemli eserlerinden olan Eş'arî'nin *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* adlı eserini, Ömer Aydın'la birlikte tercüme etmiştir. Eş'arî'nin yaşadığı dönemin meselelerinin bilinmesi, makâlât geleneğinin teşekkül sürecinin anlaşılması, müellifin ilmî zihniyetinin ve metodunun doğru bir şekilde değerlendirilmesi yönüyle bu tercüme,[200] İslâm Mezhepleri Tarihi alanına sağlanan çok önemli bir katkı olarak dikkat çekmektedir. Aynı Fakülte'de görev yapan Adem Arıkan ise *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin "Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd" Adlı Eserine Göre Dini ve Siyasî Görüşleri* adlı master tezini Kelam anabilim dalı hocalarından Emrullah Yüksel danışmanlığında yapmıştır. *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* konulu doktora çalışması ise

200 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005, ss. 19-23.

halen devam etmektedir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Halil İbrahim Bulut, *İbn Ebi Zeyd'in Akâid Risâlesi ve Meşaddalli Şerhi* isimli master tezini İslâm Mezhepleri Tarihi hocası Mustafa Öz danışmanlığında yapmışken *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler* adlı doktora tezini Kelam bilim dalı öğretim üyelerinden Yusuf Şevki Yavuz'un danışmanlığında tamamlamıştır. *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci* isimli kitap çalışmasıyla doçentlik unvanını almıştır. Bulut, bu çalışmasında usulî farklılaşmanın tarihî arka planını, Şeyh Müfîd'in yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını, yetiştiği ilmî çevreyi, usulî anlayışın teşekkülü ve kelâm sistemine yansımalarını ele almıştır.[201]

Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi öğretim üyesi Ahmet İshak Demir ise *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* adlı master tezini Kelam anabilim dalı hocalarından Yusuf Şevki Yavuz'un danışmanlığında, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı* isimli doktora çalışmasını yine Kelam alanı hocalarından Bekir Topaloğlu danışmanlığında bitirmiştir. Demir, *Cem Dergisinde Sunulan Alevîlik* isimli bir tez çalışmasının danışmanlığını yapmıştır.

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Aytekin Şenzeybek *Dürzîlik, Doğuşu ve Temel Prensipleri* ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışan Mehmet Çelenk *Muhammet b. Abdulvehhab`ın Hayatı ve İtikâdî Görüşleri* adlı master tezlerini Mustafa Öz danışmanlığında bitirmişlerdir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalınca yürütülen çalışmalarda ağırlıklı olarak klasik dönem mezheplerin çalışılması teamülü vardır. Şîa üzerinde çalışan araştırmacıların Alevîlik ile de ilgilendikleri ve bu konuda eser ve makale telif ettikleri görülmektedir.

---

201 Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir 2005, ss. 329-334.

4.2.1.2. Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nin Metodolojisini İzleyenler

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde master ya da doktora çalışmalarını tamamladıktan sonra farklı fakültelerde görev alan akademisyenler, sözü edilen Fakülte'nin İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalının metodolojisini takip etmişlerdir. Hitit, Fırat, İnönü, Dicle, Erciyes, Yüzüncü Yıl, Çukurova, Selçuk, Atatürk, Harran Üniversite'lerine bağlı İlahiyat fakültelerindeki alan araştırmalarında -tamamen ya da kısmen- Ankara İlahiyat Fakültesi'ne bağlı kalınmıştır. Master ya da doktora çalışmalarının istisnasız erken dönem mezheplerine yönelik olmasına dikkat edilmiştir. Aşağıda fakülteler bazında vereceğimiz örneklerde bu durum açıkça görülecektir.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Osman Aydınlı, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü* adlı master, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in Yeri* adlı doktora ve *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* isimli doçentlik çalışmalarını, Hasan Onat'ın danışmanlığında tamamlamıştır. Aydınlı'nın Mu'tezile ekolü üzerine kitaplarının yanı sıra ulusal ve uluslar arası dergilerde yayınlamış makaleleri bulunmaktadır. Aynı Fakülte'de görev yapan Mehmet Ümit de *Hicri Üçüncü Asırda Şiî-Mu`tezilî İmamet Tartışmaları ve İskafi'nin Yeri* adlı master tezini ve *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressî* isimli doktora tezini, Onat'ın danışmanlığında yapmıştır. H.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki diğer akademisyen Cemil Hakyemez de Onat'ın danışmanı olduğu *Bişr b. el-Mu`temir ve Mu`tezile`nin Bağdat Ekolü'nün Doğuşu* adlı master ve *Gaybet inancı ve Şiîlik`teki Yeri* adlı doktora tezlerini bitirmiştir.

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi öğretim üyesi Mehmet Atalan da *Mezhepler Tarihi Açısından Cafer es-Sadık* adlı master, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca`fer es-Sadık`ın Yeri* adlı doktora tezlerini Onat danışmanlığında çalışmıştır. *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri (Muhammed Ha-*

nefi Cenknâmeleri) adlı kitabıyla doçentlik unvanı almıştır. Atalan, bu çalışmasında Muhammed b. el-Hanefiyye'nin tarihî ve menkabevî hayatını, cenknâme geleneğinin oluşumunu ve bu geleneğin Anadolu'daki yansımalarını eleştirel çerçevede ortaya koymuştur.[202] Aynı Fakülte'de görev yapan Ahmet Bağlıoğlu, *Dürzîliğin Teşekkül Süreci ve İnanç Esasları* adlı doktora çalışmasını Onat'ın danışmanlığında yapmıştır. Doktora sonrası çalışmalarını da aynı konu üzerinde sürdürmektedir. Bu bağlamda Osmanlılar döneminden günümüze Dürzîliğin siyaset düzlemindeki konumu, inanç yapısı, ibadet esasları, etnik nitelikleri ve toplumsal normlarını incelediği *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler* adlı kitabı[203] zikredilebilir.

Ankara Üniversite İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalının metodolojisini takip edenler arasında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi akademisyenleri Yusuf Benli ve Ahmet Ak da bulunmaktadır. Benli'nin *Hicri II. Asırda Kûfe merkezli Şiî Nitelikli Gulat Hareketleri* adlı doktora çalışmasının danışmanı Onat'tır. Ayrıca *Hicri II. Asır Fars-Şîa İlişkisi* adlı bir çalışması vardır. Ak'ın ise *Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslâm Mezheplerinin Tasnifi* adlı master tezi, Mustafa Öz'ün danışmanlığında yapılmış, *Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik* adlı doktora tezi ise Sönmez Kutlu'nun danışmanlığında bitirilmiştir.

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalı başkanlığını yürüten Metin Bozan ise İmâmiyye'nin *İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci* adlı doktora tezini Onat'ın danışmanlığında sonuçlandıran akademisyenlerdendir. Bozan'ın Şiî fırkalar ve özellikle de İmâmiyye üzerinde hazırlanmış makaleleri bulunmaktadır. *İmâmiyye Şîası'nın İmamet Tasavvuru* adlı doçentlik çalışmasını da bu bağlamda zikredebiliriz.

---

202 Mehmet Atalan, *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri (Muhammed Hanefi Cenknâmeleri)*, Ankara 2007, ss. 9-10.

203 Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, Elazığ 2006, ss. 125-128.

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi öğretim üyesi Muharrem Akoğlu, *Cahiliyye Dönemi Arap Kültürü'nün Mezheblerinin Doğuşuna Etkisi* adlı master çalışmasını Erciyes Üniversitesi'nde tamamlamasına rağmen doktorasını *Mihne Hadiseleri ve Mu`tezile`nin Tarihi Seyrine Etkisi* isimli teziyle Onat danışmanlığında bitirmiştir. Daha sonra kitap olarak da basılan bu çalışmada mihne hadiselerinin tarihî ve fikrî arkaplanı tespit edilerek "Kur'an'ın yaratılmışlığı" fikrinin siyasallaşması süreci ve Mu'tezile ekolünün tarihî seyrine etkisi ele alınmıştır.[204] Akoğlu, eser ve makalelerinde Mu'tezile konusuna yoğunlaşmış olup araştırmalarını aynı minval üzere sürdürmektedir.

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında görev yapan Mehmet Keskin'in *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci* adlı doktora tezi de Onat'ın danışmanlığında yapılmıştır. Keskin, Eş'arîlik mezhebi üzerine yoğunlaşmış ve bu konu çerçevesinde makale ve tebliğler hazırlamıştır.

Onat'ın danışmanlığında yürütülen tezler arasında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında görev yapan Yusuf Gökalp'in *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması* adlı yüksek lisans çalışması ve *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı* adlı doktora tezi de yer almaktadır.

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi akademisyenlerinden Sıddık Korkmaz ise *Abdullah İbn-i Sebe* adlı master tezini Lütfi Şenel danışmanlığında yapmıştır. *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye* adlı doktora tez çalışmasını ise Ankara'da Onat'ın danışmanlığında tamamlamıştır. Bu tez *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi* adıyla kitap olarak da basılmıştır. Aynı Fakülte'de görev yapan Doğan Kaplan da master tezini *Fuat Köprülü`ye göre Anadolu Alevîliği* adıyla Seyit Bahçıvan'ın gözetiminde, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık* adlı doktora tezini Onat danışmanlığında tamamlamıştır.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Ömer

---

204 Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006, ss. 279-282.

Faruk Teber, *Adana Şer`iyye Sicillerine Göre 1150-1160/1737-1747 Yılları Arasında Adana'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı* adlı master tezini farklı bir bilim dalında yapmış olmasına rağmen daha sonra İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalında görev almış ve *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması* isimli doktora çalışmasını Onat'ın danışmanlığında bitirmiştir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında görev yapan Namık Kemal Karabiber, *Fahreddin er-Razi'ye Göre İslâm Mezheplerinin Tasnifi* adlı master tezini tamamladıktan sonra *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları (hicri I-II.asır)* isimli doktora tezini Onat'ın danışmanlığında yapmıştır. Aynı Fakülte'de çalışan Murat Ergin de *Siyasî ve İtikâdî Mezheplerin Doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü* adlı doktora tezini Onat danışmanlığında tamamlamıştır.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan ve daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı kadrosuna geçen Kıyasettin Koçoğlu da *Maturidî'nin Mu'tezile'ye Bakışı* adlı doktora tezini Ankara İlahiyat Fakültesi hocalarından Sönmez Kutlu'nun danışmanlığında tamamlamıştır. Bilimsel araştırmalarını üniversite dışından sürdüren Niyazi Kahveci de *Mutezile İle Şi'a Arasında Siyasal Tartışma* adlı doçentlik çalışmasını Ankara İlahiyat Fakültesi merkezli yürütmüştür.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalı öğretim üyeleri Hasan Onat ve Sönmez Kutlu'nun danışmanlığında yürütülen master ve doktora çalışmalarının en belirgin nitelikleri konuların ağırlıklı olarak klasik dönem mezhepleri üzerinde olması, fikir ve olguların bir süreç dahilinde ele alınması, araştırılan dönemin ve mezhebin temel kaynaklarına ulaşılması şeklinde belirtilebilir.

4.2.1.3. Klasik Dönemi Önceleyen Diğer Fakülteler

Klasik dönem mezheplerinin tetkikine yönelen fakültelerden biri de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. Bu Fakülte'nin

İslâm Mezhepleri Tarihi bölümünde tesis edilen araştırma geleneğinde Ankara İlahiyat Fakültesi'nden ayrıldıktan sonra burada görev alan Ethem Ruhi Fığlalı'nın önemli bir yeri vardır. Fığlalı hocanın araştırma ve metodolojisine daha önce değindiğimiz için burada tekrar ele almayacağız. Ayrıca Kelam bilim dalından İslâm Mezhepleri Tarihi kadrosuna geçiş yapan Avni İlhan da geleneğin oluşumunda etkili olmuştur.

Avni İlhan telif eserleri, tercümeleri ve makaleleriyle İslâm Mezhepleri Tarihi alanına önemli katkılar sağlamıştır. İlhan, erken dönem mezhepleri ve fikirleri üzerinde yoğunlaşmıştır. *Mehdîlik* isimli eseri, bu anlayışın İslâm düşüncesinde ortaya çıkış nedenlerini ve oluşumunu ortaya koymaktadır. Müellif, kurtarıcı fikrinin esasen ilkel dinlere kadar uzandığını, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinde mesih fikri ile ortaya çıktığını ifade etmiştir. Kitapta Şiîlikteki mehdîlik fikrinin oluşum sebepleri ve geliştiği ortam nedeniyle farklı nitelikler taşıdığı tespiti yapılmıştır. Bu anlayışın diğer mezheplerle mukayese edildiği eserde, günümüzdeki mehdîlik anlayışı ve dinî grupların liderlerine atfedilen üstün niteliklerin bu anlayışla paralellikler taşıdığı açıklanmıştır.[205]

İlhan, bir biyografik eserinde Musa Kazım, Ali Rıza ve Muhammed Tâkî gibi İmâmiyye Şîası'nın önderlerini ve görüşlerini ele almıştır. Ayrıca Gazzalî'nin *Fedaihu'l-Bâtıniyye* isimli eserini *Bâtınîliğin İçyüzü* adıyla tercüme etmiştir. İlhan'ın "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi İle İlgili Risâlesi (*Tuhfetü'l-müsterşidîn fi beyâni firaki mezâhibi'l-Müslimîn*), "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", "Şîa'da Usûlu'd-Din", "Takiyyenin Doğuşu ve Gelişmesi", "el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker" isimli makaleleri de alan için önemli çalışmalardır. Ayrıca "Amr b. Ubeyd", "Ebu Haşim el-Cübbâî", "Bedâ", "Aslah", "Gaybet", "Batınilik" gibi ansiklopedi maddeleri de yazmıştır.

İlhan, danışmanlığını yaptığı master ve doktora tezlerinde ağırlığı klasik dönem mezheplerine ve görüşlerine vermiştir. Bu-

205 Avni İlhan, *Mehdîlik*, İzmir 1976, ss. 113-116.

nun yanı sıra Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi ile ilgili konuları da çalıştırmıştır. Bu çerçevede *Kütüp-i Tis`a`daki Hadislere Göre Haricilik, Cihat ve Terör Açısından Haricilik, İmâmiyye Şîası'nda Masumiyet Anlayışının Doğuşu, Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah-I.Mahmut Dönemi Elıli Sünnet-Şiî Diyaloğu, Vehhabilik ve Ehl-i Sünnete Göre Şefaat Görüşü, Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıklı-ı Ekber Şerhi, İbn Ebi Zeyd el-Kayrevanî ve Akâid Risâlesi, Maturidi'nin Te'vil Anlayışı, Ehl-i Sünnet Kelamcılarına Göre Akıl, Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi, Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetaneti, Makedonya`da Bektaşilik, Bağımsızlığından Sonra Azerbaycan'da Dinî Gelişmeler* isimli tezleri zikredebiliriz.

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalında görev yapan A. Bülent Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri* adlı doktora çalışmasını Fığlalı danışmanlığında yapmıştır. Dinî ekoller ve mezheplere dair çeviri makaleleri de vardır. Ayrıca Ünal'ın "Seyyid Bey'in Hâkimiyet Anlayışı", "İslâm ve Siyaset Üzerine Düşünceler", "İtikadi İslâm Mezhepleri ve İnternet Üzerine Bazı Düşünceler" adlı makaleleri bulunmaktadır.

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında görev yapan araştırmacılardan Fatih Topaloğlu ve Hasan Hüseyin Ballı, klasik dönem mezhepleri üzerinde çalışmışlardır. Topaloğlu *Hz. Ali`nin Hz. Osman Devri Siyasî Olaylarına Yönelik Tutumu* adlı yüksek lisans çalışmasını Avni İlhan'ın danışmanlığında yapmıştır, *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi* adlı doktora tezi devam etmektedir. Ballı ise *İlk Haricilerde Demokrasi Anlayışı* adlı master tezini Ünal danışmanlığında tamamlamıştır. Araştırmacının *İslâm Mezheplerinde Hurûfîlik Etkileri* konulu doktora çalışması sürmektedir.

Klasik dönem mezhepleri çalışanlar kategorisinde ele alacağımız araştırmacılardan biri de Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalı başkanı Mehmet Ali Büyükkara'dır. Doktorasını Edinburgh Üniversitesi'nde *The*

Imâmi-Shi'î Movement in the Time of Mûsa al-Kâzim and Alî al-Ridâ adlı teziyle tamamlamıştır. Şîa üzerindeki kitaplarına örnek olarak *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları (h. II. Asır)* ve Şeyh Müfîd ve Şeyh Bahâî'nin takvimlerini esas alarak hazırladığı *İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler* isimli eserleri zikredilebilir. Yine Şîa mezhebi hakkında ulusal ve uluslar arası dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi vardır.

Büyükkara, klasik dönemle ilgili olarak daha çok Şîa mezhebinde yoğunlaşmış olsa da son çalışmalarında günümüzdeki dinî akımlar konusuna yönelmiştir. Bu bağlamda Türkiye'deki radikal dini-siyasî akımlar, Vehhabîlik, Taliban ve selefî zihniyetle ilgili çalışmaları bulunmaktadır.[206]

Büyükkara, usûle ilişkin tebliğ ve makalelerinde ise Mezhepler Tarihi yazıcılığı ile ilgili önemli tespitlerde bulunmuş ve yaşanan sorunlara dair çözüm önerileri sunmuştur. Alanla ilgili araştırmalarda sosyolojik tanımlamaların eksikliğinden, klasik orijinal terimlerin karşılığının belirlenememesinden ve anlam kaymalarından kaynaklanan terminolojik sorunlara değinmiş ve bağımsız bir bilim dalı olabilmenin yolunun terminoloji inşasından geçtiğini ifade etmiştir. Bu yönde terminolojik sorunların -belli ve sistemli zaman aralıklarıyla- belirlenmesini, tartışılmasını ve çözümler üretilmesini önerir ve dinamizmin bu şekilde sağlanabileceğini söyler.[207] Büyükkara usûle yönelik başka bir çalışmasında ise İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili olarak fırkaları isimlendirme ve sınıflandırma gibi kaynakları okuma, indirgemecilik, tarafgirlik, çarpıtma, yanlış isnatlar, gerçek olmayan kurgulamalar gibi tarihî okuma ve olayları anlamlandırma, gözlem, anket, görüşme gibi

206 Bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasî Akımlar", *Demokrasi Platformu*, 8 (2006), ss. 107-166; Büyükkara, "Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmiyât*, 10/1 (2007), ss. 57-76.

207 Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", ss. 406-429.

tasvirî yöntemlerle ilgili problemlere[208] işaret etmiştir.

Büyükkara, İslâm Mezhepler Tarihi'nin diğer İslâm bilimleriyle kıyaslanamayacak düzeyde dünün ve de bugünün dünyasıyla, siyasetle ve insanla ilgili olduğu düşüncesini ifade eder. Ona göre iki uçlu olan bu ilginin diğer ucunda inançlar ve bu inançların teolojisi yer almaktadır. Bilim dalının diğer alanlarla doğru orantılı bir şekilde sistemli ve bilimsel nitelikli araştırmalara ihtiyaç vardır. Alanın izlediği metotlar - deney, gözlem, anket, görüşme gibisosyal bilimlerin diğer modern alanlarının kullandıklarından çok farklı değildir.[209]

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalı öğretim üyelerinden İbrahim Hakkı İnal da klasik dönem mezheplerinden Mürcie ile ilgili olarak *The Presentation of the Murjia in Islamic Literature* adlı doktora çalışmasını Manchester Üniversitesi'nde tamamlamıştır.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi bölümünde de araştırmaların klasik dönem mezhepler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ancak Osmanlı ya da günümüz dinî akımları ile ilgili çalışmalar da mevcuttur. Fakülte'nin eski öğretim üyelerinden Fuat Kavukçu'nun *Emeviler Döneminde Harici Hareketleri* isimli doktora tezi klasik dönemle ilgilidir. Mehmet Çelenk master tezini Mustafa Öz danışmanlığında yapmışken *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği* isimli doktora çalışmasını ise Saim Kılavuz'un danışmanlığında tamamlamıştır. Aynı Fakülte'de görev yapan Kadir Gömbeyaz da Kelam anabilim dalı öğretim üyelerinden Tevfik Yücedoğru'nun danışmanlığında yürüttüğü *Makâlât Geleneğinde İmam Eş`arî* adlı yüksek lisans tezini klasik dönem mezhepler tarihi yazıcılığı üzerine yapmıştır.

Bu başlık altında ele aldığımız Klasik dönem mezhepleri üzerinde yoğunlaşanların E.Ruhi Fığlalı ve Avni İlhan'ın oluşturduğu

208 Bk. Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", c. 1, ss. 441-491.

209 *Aynı eser*, s. 442.

geleneği takip edenler, doktora çalışmalarını yurt dışında tamamlayanlar ve Kelâm anabilim dalı hocalarıyla koordineli çalışanlar olduğu dikkat çekmektedir. Akademik hayata erken dönemle ilgili araştırmalarla başlayan araştırmacılar, daha sonra çağdaş akımlara ve güncel konulara yönelmişlerdir.

4.2.2. Yaşayan Mezhepleri ve Alevîliği Merkeze Alanlar

Bu başlık altında günümüzde mensupları olan mezhepleri ve günümüz Alevîliğini önceleyenler ve Osmanlı dönemindeki dinî hareketleri ve tarihsel Alevîliği merkeze alanlar şeklinde iki farklı eğilimden söz etmek mümkündür. Bu araştırmacıların farklı alanlarda da eser, makale ve tebliğleri olmasına rağmen daha çok bu konularda yoğunlaştıkları görülmektedir.

4.2.2.1. Günümüzdeki Mezhepleri ve Alevîliği Çalışanlar

Yaşayan mezhepler ile Alevîlik konusunu merkeze alan fakültelerin başında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi gelmektedir. Bu Fakülte'de İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalı başkanlığını Ahmet Turan yürütmektedir. Doktorasını *Les Nusayris de Turquie dans la Region de Hatay* isimli teziyle Paris Sorbon Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yapan Turan'ın çalışmaları, Hatay Alevîleri Nusayriler ve Yezidîler gibi yaşayan mezhepler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu geleneğin devamı niteliğinde, alanda master ve doktora çalışmaları -aralarında klasik dönem mezhepleri olsa da- yaşayan dinî akımlar ve Alevîlik konularına odaklanmıştır. Bu bağlamda doktoralarını anket ve mülâkât yöntemi uygulayarak Alevîlikle ilgili yapan ve tezlerini kitap haline getiren Harun Yıldız'ın *Anadolu Alevîliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* ve Cenksu Üçer'in *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik* adlı araştırmaları zikredilebilir. Ayrıca Turan, Metin Bozkuş'un *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevîlik* isimli doktora tezinin danışmanlığını da yürütmüştür. Turan'ın özellikle Güneydoğu Anadolu Yezidîleri üzerindeki çalışması, anket ve mülâkâta dayalı

bir çalışma olması yönüyle kendisinden sonra gelen araştırmacılara örneklik teşkil etmiştir.

Turan'ın Güneydoğu Anadolu Yezidîleri ile ilgili çalışması, Yezidîlerin kendi kaynakları, yazma eserler ve Batılı araştırmacıların eserlerine dayalı olarak hazırlanmıştır. Eserde Yezidîliğin tarihçesi, mezhep mensuplarının bulundukları yerler, örf ve adetleri, kutsal kitaplarının içerikleri, ibadetleri, geleneksel hale getirdikleri bayramları, toplumsal yaşayışları ve karakter yapıları verilmiştir. Yezidîliğin Siirt, Diyarbakır, Mardin, Şanlıurfa ve ilçelerindeki coğrafî dağılımlarının verilmesi ve Türkiye'deki nüfus dağılımlarının tablo halinde okuyucunun dikkatine ve bilgisine sunulması,[210] esere özgünlük kazandırmıştır. Ayrıca Batı'da, Arap dünyasında, Türkiye'de bu mezheple ilgili yazılan eserleri, el yazmaları ve fetvalardan oluşan "Yezidî Bibliyografyası",[211] konuyla ilgili araştırma yapacaklar için kolaylık sağlayacak niteliktedir.

Turan, Hatay Alevîleri Nusayriler ve Yezidîler gibi günümüzde inanç sistemleri devam eden mezhepleri incelemesine rağmen *İslâm Mezhepleri Tarihi* isimli kitabında Hâricîler, Şîa, Mu'tezile, Mürcie ve Ehl-i Sünnet mezhepleri üzerinde de durmuştur. Klasik dönemde mezheplerle ilgili kullanılan terminoloji ve kaynaklar hakkında bilgi vermiş ve eserlerin yazılış amacının ağırlıklı olarak Ehl-i Sünnet'i savunmak olduğunu ifade etmiştir.[212] Turan, İslâm mezheplerinden bahseden Eş'arî, Malâtî, Kummî, Bağdâdî, Neşvânü'l-Himyerî gibi müelliflerin eserlerini kısaca tanıtmıştır. 73 fırka hadisine dayalı yapılan tasnif sistemi daha çok Bağdâdî'nin eserinden hareketle anlatılmıştır.[213] Turan, klasik dönem mezhepleriyle ilgili bilgileri de daha çok Şehristânî ve Bağdâdî'nin eserlerinden yararlanarak vermiştir.

---

210 Ahmet Turan, *Yezidîler*, Samsun 1993, ss. 25-55.

211 *Aynı eser*, ss. 127-141.

212 Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993, ss. 2-3.

213 *Aynı eser*, ss. 4-9.

Turan, klasik dönemde telif edilen kitaplarla ilgili bilgi vermesinin yanında günümüzde İslâm dünyasında, Batı ülkelerinde ve Türkiye'de mezheplerle ilgili yazılan belli başlı kitaplara işaret etmiştir. Alanla ilgili araştırmalarda takip edilmesi gereken yollara ilişkin önerilerde de bulunur. Tarih sahnesinde ortaya çıkan bazı mezheplerin günümüze ulaşamadığını bazılarının Ehl-i Sünnet içerisinde eridiğini bazılarının katı görüşlerinin zamanla yumuşadığının, araştırmacılar tarafından dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Yaşayan mezheplerle ilgili araştırma yapanların, inanç gruplarının yaşadığı yerleşim bölgelerine giderek sosyolojik araştırma yapmaları gerektiğini ve topladıkları bilgileri, kitaplarda yazılanlarla mukayese etmek suretiyle ortaya koymalarının doğru bilgiye ulaşabilmek için şart olduğuna işaret eder.[214]

Ondokuzmayıs Üniversitesi Samsun İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi geleneği, Cumhuriyet Üniversitesi Sivas İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan akademisyenlerce takip edilmiştir. İslâm Mezhepleri Tarihi öğretim üyesi Metin Bozkuş, *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevîlik* isimli doktora tezini Ahmet Turan danışmanlığında tamamlamıştır. Araştırmacı *Büveyhiler Döneminde Şiîlik* isimli çalışmasıyla da doçentlik unvanını almıştır. Bozkuş da danışmanlık yaptığı çalışmalarda Türkiye'deki dinî akımlar ve Alevîlik konusuna odaklanmıştır. Bu bağlamda *Sungurlu ve Çevresindeki Alevîlerin Kültürel ve Dinî Yapısı, Alevî Öğrenci ve Velilerinin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerine Bakışları, Şarkışla Emlek Yöresinde Yaşayan Alevîlerin Kültürel ve Dinî Yaşantıları Üzerine Bir Araştırma, Ahilik, Ahi Evren'i Veli ve Kırşehir'de Ahilik Kutlamaları, Hüseyin Hilmi Işık'ın Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyası* isimli master tezleri zikredilebilir.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Ali Avcu ise Ahmet Turan danışmanlığında *İmâmiyye Şîası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu* adlı master tezini tamamlamıştır.

---

214 Ahmet Turan, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Takip Edilmesi Gereken Yollar", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Samsun 1989, ss. 458-459.

Karmatîliğin Doğuş ve Gelişim Süreci adlı doktora çalışması ise Onat'ın danışmanlığında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde devam etmektedir.

4.2.2.2. Osmanlı Dönemini ve Tarihsel Alevîliği Araştıranlar

Bu başlık altında ele alacağımız araştırmacılar tarihsel Alevîliği, Osmanlı-Safevî mücadelesi sonucu oluşan yapıyı ve Osmanlı döneminde ortaya çıkan mezhepleri ve dinî hareketleri araştırma konusu yapanlardır.

Farklı mezhepler üzerinde çalışmış olmasına karşın araştırmalarını ağırlıklı olarak Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine yoğunlaştıran akademisyenlerden biri, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalı başkanı M. Saffet Sarıkaya'dır. Bu bağlamda *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı*, *Fütüvvetname-i Cafer Sadık* ve *Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybi Şerhu Hutbeti'l-Beyân* isimli eserleri zikredilebilir. Ayrıca "Bektâşî-Alevîlerin İnançlarından Seçmeler", "Dinî ve Siyasî Bakımdan Osmanlı-İran Münasebetleri", "Osmanlı Toplumunun Dinî Yapısına Bir Bakış Denemesi: Ahilik-Bektâşîlik İlişkisi", "Bektâşî-Alevîlerde Bir Duâ: Nâdı Ali", "Alevîlik ve Bektaşiliğin Ahîlikle İlişkisi –Fütüvvetnamelere Göre-" gibi makalelerinde, Alevîlik ve Bektaşîlik konusu üzerinde derinleşmiştir. Sarıkaya, Alevîliğin teşekkül sürecinde İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi Şiî fırkaların Anadolu'da tezahürlerinin bulunmadığı, Ahiliğin Alevî zümreleri oluşturacak olan tekke ve ocakların ilk prototipi olduğu ve asabiyete dayalı farklılıkların da oluşumda etkili faktörlerden olduğu[215] konularını işlemiştir.

Sarıkaya, mezheplerin incelenmesinde sosyolojik bir yaklaşımı benimser ve ele alınan fırkanın sosyal fenomen olarak bütün yönleriyle ortaya konulması gerektiğini savunur. Fırkanın sadece dinî ve itikâdî açıdan değil coğrafî, tarihî, siyasî, sosyal, ekonomik bo-

215 M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Asırlar)*, İstanbul 2003, ss. 37-42.

yutlarıyla da ele alınması gerektiğine vurgu yapar. Metodunun ana hatlarını aktüel ve bilimsel dil kullanımı, kişi ve görüşler üzerinde yoğunlaşma, isimlendirmenin arkaplanının araştırılması, kaynaklarda yer alan bilgilerin tetkiki, mezhebin görüşlerinin dönemin sosyal çevre, tarihî ve siyasî koşullarıyla ilişkilendirilmesi şeklinde belirtir.[216]

Sarıkaya, Müslümanların mezhep taassubundan ve ayrımcılıktan kurtulmasının yolunu, inançlarını aklî ve bilimsel temellere oturtulmasıyla mümkün olduğunu söyler. Kur'an ve sahih Sünnet'e dayanan ve asgari müştereklerde bir araya getiren dinî zihniyeti oluşturmanın gerekliliğinden söz eder. Bunun için doğru ve rasyonel temellere oturan sağlam bir din eğitimi önerir. Bu bağlamda Milli Eğitim Bakanlığı, Üniversiteler ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın birlikte yürüteceği gözden geçirilmiş ve müfredatları geliştirilmiş din eğitimi programlarının uygulanması gerektiğinden bahseder.[217]

Sarıkaya, Avrupa Birliğine giriş sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi eğitiminin muhteva ve gayesini merkeze alarak bunun ne şekilde olacağına dair öneriler sunmuştur. Kelam ders kitaplarında yer alan "itikâdî mezhepler" bölümünün yetersizliğinden söz eder ve programın içerik ve başlık açısından yeniden dizaynını önerir.[218] Sarıkaya, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında yer alan mezheplerle ilgili yaklaşımı, mezhepler üstü din anlayışının yansıtılması olarak değerlendirmiştir. İlköğretim programlarının bir anlamda öğretmenin yeterliliği ile doğru orantılı olabileceği düşüncesiyle Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın birlikte eğitim politikaları üretmeleri gerektiği üzerinde durur.[219]

Sarıkaya'nın danışmanlığını yaptığı *İslâm Düşünce Tarihinde*

---

216 M. Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, ss. 9-12.

217 *Aynı eser*, s. 273.

218 M. Saffet Sarıkaya, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi Eğitimi", *SDÜİFD*, Isparta 2000, sayı: 7, s. 77.

219 *Aynı eser*, sayı: 7, ss. 81-82.

Vesâyet Problemi (Hicri I. ve II. asırlar) isimli master tezi ise erken dönemle ilgilidir ve aynı Fakülte'de görev yapan Kamile Ünlüsoy tarafından hazırlanmıştır. Ünlüsoy, *Tarihi Şahsiyet ve Anadolu İnanç Kültüründeki Tasavvuruyla Hz. Ali (XIII-XVI.yy)* adlı doktora çalışmasını da Sarıkaya danışmanlığında yürütmektedir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi öğretim üyelerinden Mustafa Ekinci de Anadolu Alevîliği üzerinde araştırma yapanlardandır. *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri* isimli teziyle doktor unvanı almıştır. Daha sonra kitap haline getirilen bu çalışmada önceleri sünnî bir tarikat olan Erdebil Tekkesi'nin nasıl farklılaştığı ve Şiî düşünceye meylettiği konusu irdelenmiştir. Bu bağlamda Alevîlik üzerinde etkin bir rolü bulunan Erdebil Tekkesi'nin kuruluşu, gelişimi ve Anadolu'ya yayılması ele alınmıştır. Bu yapının dinî bir oluşumdan siyasî harekete dönüşümünün arkaplanı ve tekkenin Anadolu Türkmen oymaklarına etkileri üzerinde durulmuştur. Erdebil'in Şah İsmail dönemindeki faaliyetleri, Kızılbaşlık oluşumu ve Osmanlı devletinin buna karşı verdiği dinî ve siyasî mücadele konu edilmiştir.[220]

Ekinci'nin ayrıca Alevîlik konusunda "Alevîliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslâm Esasları Açısından Değerlendirilmesi", "İmâmiyye Şîası'nda Takiyye anlayışına yeni bir yaklaşım", "Şah İsmail'in Mahlası Hatâî Kelimesinin Etimolojisi" adlı makaleleri de bulunmaktadır.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalı başkanı Sayın Dalkıran'ın çalışmaları, farklı dönemlere bölünmüş olsa da daha çok Osmanlı dönemi üzerinedir. Dalkıran doktorasını *İbn-i Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri* isimli teziyle vermiştir. Sonraki çalışmalarında da Osmanlı dönemindeki ilim ve düşünce hayatına yoğunlaşmıştır. Alan için oldukça önemli çalışmalarından biri de Tanzimat sonrası Şiî-Sünnî

220 Mustafa Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul 2001, ss. 9-10.

ilişkilerini ve meselelere bakıştaki farklılıkları ortaya koyan Ahmed Feyzi Çorumî'nin Şiî görüşlere karşı cevap amacıyla yazdığı *el-Feyz'ür-Rabbanî* isimli eseriyle ilgili yaptığı araştırmadır. Söz konusu eser bağlamında yapılmış olan bu çalışma Osmanlı'nın son dönemindeki dinî, siyasî ve mezhebî farklılıkları ve fikrî temellendirmeleri vermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.[221]

Dalkıran'ın danışman olarak yönettiği tezlere bakıldığında da Şîa ve Alevîlik konusuna yoğunlaştığı görülür. Bu bağlamda *Takiyye Kavramı, Bâtınîlik Alevîlik ilişkisi ve İslâm Mezhepleri Tarihinde Ehl-i Beyt Kavramı* isimli master tezleri zikredilebilir.

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalı başkanı Seyit Bahçıvan'ın çalışmaları da Osmanlı dönemi düşüncesine ve klasik metinlerin tahkikine yöneliktir. Bahçıvan, Mekke-i Mükerreme Ummu'l-Qurâ Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat ve İslâm Araştırmaları Fakültesi'nde *ed-Dâî ile'l-İslâm fi usûli ilmi'l-Kelâm li'bni'l-Enbârî* adlı teziyle yüksek lisans, Davet ve İslâm Dinî Esasları Fakültesi'nde de *Şeyhülislâm İbn Kemâl Bâşâ ve ârâuhu'l-i'tikâdiyye dirâse nakdiyye* isimli teziyle doktora çalışmasını tamamlamıştır. Bahçıvan daha çok yazma eserlere yönelik tahkik çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Bu konuda Mestcizâde'nin *'al-Hilâfiyyât bayna al-hukama' ma'a al-mutakallimîn va al-hilâfiyyât bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aşâ'ira va al-hilâfiyyât bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâturîdiyya'* adlı eseri bağlamında yazma eserlerin tahkikinde karşılaşılan problemlerin ele alındığı makalesi gösterilebilir. O, bu makalesinde edisyon kritikte izlenen usûlü tahkikte esas alınacak nüshaların tespiti, metni düzgün okuma, yazarın uslûbunu tanıma, konuya hâkimiyet, nüshaların karşılaştırılması, metindeki nasların tahrici, kitabın tanıtılması vb. başlıklar altında ele almıştır.[222] Bahçıvan'ın ayrıca *Hamsu resâil fi'l-fırak ve'l-mezâhib li'bn Kemâl Bâşâ tahkîk* ve *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn*

221 Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'ür-Rabbanî'si*, ss. 255-258.

222 Seyit Bahçıvan, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", *SÜİFD*, Konya 2006, sayı: 21, ss. 61-90.

ve'l-hukemâ dirâse ve tahkîk isimli eserleri bulunmaktadır. Tahkiklerinin yanı sıra mezheplerle ilgili Arapça'dan yaptığı tercümelerle[223] de dikkat çekmektedir.

Seyit Bahçıvan, *Şiî Mezheplerde Rec'at Anlayışı, İbn Hazm`ın "el-Fisal"'de Eş`arilerle ilgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi, Erken Dönem İslâmî Oluşumlar Arasında Yaşanan İletişim Sorunu, Giritli Sırrı Paşa Araü'l-Milel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri, Fuat Köprülü`ye Göre Anadolu Alevîliği,* isimli master tezlerinin danışmanlığını yürütmüştür.

Bu başlık altında ele aldığımız araştırmacılar ağırlıklı olarak Alevîliğin tarihsel boyutunu araştırma konusu yapmışlarır. Ayrıca Osmanlı dönemindeki düşünce hareketleri, mezhepler, dinî oluşumlar ve fırak eserlerinin tasnifi üzerine çalışanlar da olmuştur.

4.2.3. Çağdaş İslâm Akımlarına Yönelik Çalışanlar

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin alt kollarından biri olarak oluşturulan Çağdaş İslâm Akımları, ülkemizde henüz bakir bir alan hüviyetindedir. Modern çağda ortaya çıkan İslâmî hareketlere yönelik akademik düzeyde çalışmalar oldukça azdır ve yetersizdir. Aynı zamanda bu alana dair metodolojinin geliştirilmesine gereksinim duyulmaktadır. Bu başlık altında çağdaş İslâm akımlarına dair araştırmalar yapan İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalında görev yapan araştırmacılara değineceğiz.

Tanzimat sonrası dönemde tezahür eden ve günümüzde de düşünce sistemleri süren modernist İslâm akımlarıyla ilgili araştırma yapan akademisyenlerden biri, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalında görev yapan Mehmet Zeki İşcan'dır. O, daha sonra kitaplaştırılan *Muhammed Abduh`un Dini ve Siyasî Görüşleri* adlı doktora çalışmasında İslâm modernizminin ilk temsilcilerinden Muhammed Abduh'un görüşlerini irdelemiştir. Mısır'da Ezher Üniversitesi hocalarından olan

223 Bk. Muhammed Zâhid Kevserî, "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış", çev. Seyit Bahçıvan, *SÜİFD*, Konya 2001, sayı: 12, ss. 33-48.

Abduh, İslâm modernizminin önemli isimlerinden Afganî ile ilişkileri, iyi bir medrese eğitimi almış olması, vahdet-i vücutçu felsefesinin bilindiği bir tasavvufî çevreden gelmesi, Ezher'de gerçekleştirmeye yöneldiği ıslahat hareketleri, tefsir ve kelam başta olmak üzere İslâmî ilimlerin değişik dallarında modern yaklaşımları yönünden incelenmiştir. İşcan, eserinde bu şahsın Türkiye'de, özellikle Sırat-ı Müstakîm /Sebilürreşâd ekolüne olan etkisinden söz etmiştir. Bu bağlamda Mehmet Akif'in, Abduh'dan yaptığı tercümeleri dergide yayınlamasına değinmiştir. Ayrıca Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp, Peyami Safa gibi bazı Osmanlı aydınlarının Abduh'un fikirlerinden etkilendiği tespitinde bulunmuştur.[224]

İşcan'ın *Siyasal İslâm Dinî ve Fikrî Temeller* adlı eseri de çağdaş İslâm akımlarına ilişkin hazırlanmış bir araştırmadır. Siyasal İslâm'ın temsilcileri ve görüşleri bağlamında devrimsiz bir İslâmî düzen öngören Hasan el-Benna ve İhvân-ı Müslimîn, İslâm devletine vurgu yapan Mevdudî ve yazarın diliyle romantik devrimciliği savunan Seyyid Kutup ele alınmıştır. Siyasal İslâm ideolojisinin oryantalist ve anti-oryantalist söylem arasında bir yeri olduğu tespiti yapılarak nitelikleri ve öne çıkardıkları düşünceler değerlendirilmiştir. Bu düşünce biçimi Batı'nın hemen hemen her alandaki egemenliğine tepki olarak hâkimiyet kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Yazarın tespitine göre bu anlayışın en belirgin nitelikleri; Batı ile başedebilme adına kimlik oluşturma çabası, modernizme karşı korunma amacıyla kapalı bir dünya düzenini hedeflemesi, sloganlaştırdıkları bazı kavramlarla problemleri karmaşık hale getirmiş olması ve dinî değerleri siyasi düzleme çekerek anlamsızlaştırmasıdır.[225]

İşcan'ın *Selefilik İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri* isimli eseri ise çağımızdaki radikal veya köktenci İslâmî hareketlerin tarihi kökenlerini tespit etmeye yönelik bir araştırma olarak dikkat çek-

224 Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998.

225 M. Zeki İşcan, *Siyasal İslâm Dinî ve Fikrî Temelleri*, Erzurum 2002, ss. 121-124.

mektedir. Hakikatın geçmişte belirlendiğini, dinin Allah ve resulünün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlandığını ve günümüz Müslümanının çözebileceği hiçbir meselenin kalmadığını öngören tutum eleştirel çerçevede ele alınmıştır. Selefî yaklaşımın insanı aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyeti olmayan bir heykel gibi değerlendirdiği tenkidi yapılmıştır. Çağımız Müslümanlarının en büyük zaaf ve yanılgısının, dinin asıllarını anlamada bir idrâk ve düşünce birliğinin olduğu "ideal bir devir" ya da "altın çağ" olduğu fikri üzerinde yoğunlaşmaları olduğu söylenmiştir. İşcan, Selefî anlayışın, gelecek ümidinin yitirilmesine, geçmiş zamanın tüm anları çembere almasına sebebiyet vereceğine, insanın özgür iradesini ve çözüm üretebilme yeteneğini yok edeceğine ve İslâm'ın özünden uzaklaştıracağına ilişkin değerlendirmeler yapmıştır.[226] İşcan'ın çağdaş İslâm akımlarına yönelik makale ve tebliğleri de bulunmaktadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi akademisyenlerinden çağdaş akımlar üzerine en çok yoğunlaşan araştırmacı olarak İşcan ismi önplana çıkmaktadır. Bu kategoride, özellikle doçentlik sonrası çalışmalarında İslâmî hareketlere dair çalışmalar yapan -daha önce Şîa ile ilgili kitaplarından söz ettiğimiz- Mehmet Ali Büyükkara da ele alınabilir. *Geçmişten Günümüze Kabe'nin İşgal Tarihi* adlı eserinde el-Kaide, Bin Ladin ve Kâbe'nin işgali uluslar arası ilişkilerle alâkalı bir şekilde irdelenmiştir. Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhabilik* adlı kitabında ise 11 Eylül olayları sonrasında Batı'da oluşan İslâm ve terör algısı üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Batılı strateji, siyaset ve güvenlik uzmanlarının İran destekli Şiî orijinli oluşumları tehdit olarak görmeyi bir yana bırakıp el-Kaide türü Sünnî orijinli Selefî/Vehhabî yapılanmalara yöneldiği konusu üzerinde durulmuştur. Büyükkara'nın çağdaş İslâmî akımlarla ilgili "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", "Türkiye'deki Radikal Dinî-Siyasî

226 M. Zeki İşcan, *Selefilik İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2006, ss. 7-10.

Akımlar", "Bir İnanç ve İmaj Sorunu Olarak İslâm'ın 'Taliban'cası", "A.B.'ne Giriş Sürecinde Yükselen Alevî Hakları Talepleri ve Beraberindeki Problemler" gibi makale ve tebliğleri de bulunmaktadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi anabilim dalının alt branşı olarak oluşturulan Çağdaş İslâm Akımları ve Türkiye'de Dinî Akımlar, henüz bâkir alanlar olarak dikkat çekmektedir. Öğretim üyelerinin bu alana, daha çok doçentlik ya da profesörlük sonrası çalışmalarında yöneldikleri görülmektedir.

SONUÇ

Günümüze gelinceye dek İslâm'ın birçok farklı yorumu ve anlaşılma biçimi olmuştur. Süreç içerisinde kurumlaşan bu anlayışlar, fırka ya da mezhep olarak isimlendirilmiş ve birçok ilmî araştırmanın konusu olmuştur. Bu doğrultuda Klasik Mezhepler Tarihçileri, mezhep ve düşünce ekollerini tasnif etme girişiminde bulunarak buna dair usûller geliştirmişlerdir. Bu tasniflerde temel dayanak, fırkaların, henüz mezhepler, dinî akımlar ve diğer fikrî oluşumlar ortada yokken Hz. Peygamber'in söylediği-nakledilen "yetmiş üç fırka" hadisine bağlı olarak tezahür ettikleri yönündeki açıklamadır. Ancak böyle bir tasnif, mezhepleri tanımlama, anlama, açıklama ve buna dair sorunları çözmede yetersiz kalmıştır.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi alanına yönelik çalışmalarda takip edilen usûlü konu edindiğimiz bu çalışmada temel hedef, sözü edilen dönemde mezhepleri tanımlama, anlama ve görüşlerini tespit etmede alınan mesafenin ortaya konmasıydı. Bu disiplinin ilm-i fırak (fırkalar ilmi) adıyla İslâm düşüncesinin erken döneminde ortaya çıkan ilimlerden birisi olmasına karşın zamanla ihmal edildiği ve Kelâm ilminin bir alt branşı olarak düşünüldüğü dikkat çekmektedir. Osmanlı döneminden Cumhuriyet'e kadar gelen süreçte mezhepleri tanımlama ve görüşleri hakkında bilgi verme adına farklı tasnif

sistemleri ortaya çıkmıştır. Elimizdeki eserde, bu süreçte telif edilen makâlât ve fırak kitapları bu anlamda incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra bazı eserler ya da risâleler tam anlamıyla fırak türü çalışmalar olmamasına rağmen fırkaları tek tek ele alan sistematik ilmu'l-fırak geleneğine ait doküman içermeleri açısından araştırılmaya ve değerlendirilmeye değer görülmüştür.

Osmanlı dönemi mezhep tasnifinde, Eş'arî makâlât ve fırak geleneği öne çıkmaktadır. Söz konusu yaklaşım tarzı, ekolün kelamcılarından Fahreddin er-Razî tarafından ortaya konan ve sonrasında Adudûddin el-Îcî ve Cürcânî tarafından benimsenen tasnif sisteminin bir devamıdır. Bu geleneğin mezheplere yönelik bakışı, klasik dönemde fırkalara dair eserlerde olduğu gibidir. Hak ya da batıl mezhep tanımlamasında batıl mezheplerin Hz. Peygamber'in bildirdiği gibi 72 (yetmiş iki) fırka olduğu ifade edilmiştir. Bu geleneğin tasnif sisteminde, Mu'tezile'nin metot ve ilgilendiği konulara paralel bir şekilde Allah, evren ve insan tasavvuru gibi meseleler üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Özellikle insan özgürlüğü konusunda farklı uçlarda yer alan mezhepler olmasına rağmen böyle bir benzerliğin oluşmasında, mezhebin referans ismi Eş'ari'nin Mu'tezile geleneğinden gelmiş olmasının etkisinin olduğu açıkça belli olmaktadır. Bu renk, Osmanlı dönemi eserlerinde de kaybolmamış, aksine varlığı aynı şekilde sürdürülmüştür.

Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş döneminde, mezheplerle ilgili incelemeler ile fırkaların ele alınışında izlenen metottan söz edilirken Eş'arî mezhebine mensup olduğuna değinilen Bağdâdî ve Şehristânî'nin geliştirdikleri modelden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Bu etkinin, Osmanlı'nın son dönemindeki Mezhepler Tarihi çalışmalarında daha çok kendini hissettirdiği söylenebilir. Osmanlı döneminde hâkim olan itikâdî düşünce, okutulan kelâm kitapları ile onların müelliflerinden de anlaşıldığı üzere Sünnî düşüncenin Eş'arî yorumudur. Bu dönemde ortaya çıkan Mezhepler Tarihi yazıcılığında da bu yorumun etkisi açıkça fark edilmekte-

dir. Buna etki eden faktörler arasında Eş'arî geleneğin önceki dönemlerde gösterdiği gelişimi sürdürebilmesi, felsefî alt yapısının güçlü olması, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak geleneğe ait eserlerin okutulması ve -Selçuklu'dan gelen mirasla- Eş'ari ekolün ilmî kadrosunun güçlü olması gibi nedenleri sayabiliriz.

Osmanlı dönemi Maturidi makâlât ve fırak geleneğine ait tasnif sistemi Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbü'r-Red ale'l-Ehvâ' ve'l-Bida'* adlı eserini model almıştır. Burada mezheplerin tasnifinde birçok müellif de olduğu gibi 73 (yetmiş üç) fırka hadisine bağlı kalınmıştır.

Osmanlı'nın Maturidilik ekolünü benimseyen resmi din söylemi, Kemal Paşazâde ve Ebussud ile birlikte –daha çok Râfızî karşıtlığına odaklanarak- yükselişe geçmiştir. Ancak Maturidi gelenek, Eş'ari bakış açısından uzak kalamamış ve bu tür eserleri referans aldıklarını açıkça söyleme ihtiyacı duymuşlardır. Bu tarihten sonra geleneksel din anlayışına ve devletin söylemine karşı muhalif bir din söylemini benimseyen Birgivî de Nesefî ekolün tasnif sistemini benimsemiştir. Ancak Birgivî, selefî anlayışı merkeze alan katı bir tutumla sadece bid'at fırkalar olarak nitelendirdiği mezheplere karşı değil aynı zamanda Sünnîlik bünyesindeki bid'atçiliğe yönelik de yoğun bir mücadele içerisine girmiştir. Bir sonraki yüzyılda Maturidi gelenek içerisinde yer alan âlimler ise, Eş'ari ve Maturidi kaynakları harmanlayarak daha titiz, detaylı ve mezhepleri tanımlayıcı tasnifler geliştirmişlerdir.

Osmanlı Tasavvuf geleneğinde yer alan tasnif sistemlerinde de kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i Sünnet merkezî konumdaki yerini korumuştur. Eş'arî ya da Maturidi kimliklerini öne çıkaran müellifler, meseleye, hem sahabe ve önceki dönem âlimleri idealize ederek, hem de geçmişi yüceltme kaygısıyla yaklaşmışlardır. Bid'at ehli için hazırlanmış olan tasniflere ilaveten sufî gruplar da sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Sufî gruplarla ilgili yapılan sınıflandırma, Razî ve Nesefî geleneğinin bu alandaki yaptığı tasnif denemesinin biraz daha geliştirilmiş halidir. Sufî oluşumlara yaklaşım, dışlayıcı ve reddiyeci bir tutumla batıl sufî akımlar ve hak

ehli olanlar kategorizasyonuna tabi tutulmuşlardır.

Osmanlı döneminde yazılan makâlât ve fırak eserlerinde genel olarak mezhepleri tarihsel, siyasal ve sosyo-kültürel ortamdan soyutlayarak sunma şeklinde genel bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Mezheplerin görüşlerinin hangi düşünce ortamından ya da sisteminden geldiğinin belirlenmesi gereklidir. Oysa bu eserlerde sosyal hadiseleri tek bir sebebe bağlı olarak açıklama olarak niteleyebileceğimiz indirgemecilik oldukça yaygındır. Halbuki mezheplerin teşekkülü ve zamana bağlı zihniyet değişiminde çok sebeplilik ve fonksiyonellik ilkeleri genelgeçerdir. Ayrıca bu eserler –klasik dönem eserlerinde olduğu gibi- mezhep taassubu, seçmeci yaklaşım, mezheplerin aşırı fikirlerini öne çıkarma, oluşumların bazı görüşlerini çarpıtma ya da farklı bir bağlama çekme, bazı düşünceleri görmezden gelerek kasıtlı bir şekilde ihmal etme, bir kısım mezhepleri küçük düşürme adına gerçek dışı kurgulamalar, yalan öykülere dayanma, rivayetleri tahkik etmeme, anonim rivayetlere yer verme gibi özellikleri sebebiyle bünyesinde bazı sorunları taşımaktadır.

Osmanlı dönemi makâlât ve fırak eserlerinde mezheplerin görüşler yelpazesine renk veren akımlar olan ve mezhep olarak nitelendirilemeyecek Kaderiyye, Cebriyye, Muattıla ve Müşebbihe gibi oluşumlar, hem tasnifte yer almışlar hem de ana fırka olarak değerlendirilmişlerdir. Zamana ve şahsa bağlı anlam kaymaları, pek dikkate alınmamıştır. Müelliflerin kendi mezheplerini savunma psikolojisi ya da meşruiyet edinme kaygısı ile eser yazmış olmaları, ayetleri ve hadis külliyâtını kendi amaçları doğrultusunda kullanmalarına yol açmıştır. Ayrıca bu eserlerde, mezheplerin İslâm düşüncesinine katkıları üzerinde durulmamıştır. Eserin yazarı kendi doğrularından hareketle karşısındaki mezhebin yanlışlarını ortaya koymakla meşgul olmuştur.

Tanzimat Dönemi'nden sonrasına bakıldığında da benzer durumun devam ettiği görülmektedir. Bu süreçte "Kelâm Tarihi" ismiyle verilen dersler ve yazılan kitaplar, bu alanın Mezhepler Tarihinin Klasik İslâm Mezhepleri aşamasını çağrıştırmaktadır.

1900'lü yılların başında konan "Hal-i hazırda İslâm Mezhepleri Tarihi" dersi ise yaşayan İslâm mezheplerini konu almaktadır.

Cumhuriyet'ten sonra Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin kurulması ve kuruma ait bir derginin yayına başlaması, İslâmî bilimler alanında akademik düzeyde birçok makalenin kaleme alınmasının yolunu açmıştır. Dönemin ilmî yapısı gereği ihtisaslaşmanın henüz yeni oluşmaya başladığı süreçte akademisyenler, İslâmî ilimlerin farklı alanlarında birçok makale telif etmişlerdir. Bunlar arasında İslâm Mezhepler Tarihi'ne ilişkin çalışmaların da yer aldığı görülmektedir. Bu alana yönelik çalışmalarda Kelâm Tarihi müderrisi olan M. Şerefeddin Yaltkaya ismi öne çıkmaktadır. Yaltkaya'nın makaleleri incelendiğinde mezheplerle ilgili birçok soruya cevap bulmaya yöneldiği görülür. Yaltkaya'nın yanı sıra İzmirli İsmail Hakkı, Şemseddin Günaltay, A. A. Semenov gibi yazarların da mezheplere ilişkin makalelerinin Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde mezheplere ilişkin makalelerinin yayınlandığı dikkat çekmektedir.

Söz konusu isimlerin yanı sıra bu dönemdeki ihtisaslaşmanın bir gereği olarak İslâm Mezhepleri Tarihi alanında Yusuf Ziya Yörükân ismi öne çıkmaya başlamıştır. Çünkü Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin açılmasının hemen ardından İslâm Mezhepleri Tarihi dersi resmî olarak konmuş ve ders hocası olarak da Yusuf Ziya Yörükân atanmıştır. Bu isimle birlikte alanın konuları bir metot dahilinde ele alınmaya başlamıştır. Ancak yapılan bu faaliyetlerin bağımsız bir disiplin haline gelebilmesi uzun bir süreyi gerektirmiştir. Bu süreçte Fakülte'nin İslâm Mezhepleri Tarihi hocası olarak Yörükân, alana dair bir usûl geliştirme çabasında olmuştur. İslâm Mezhepler Tarihi yazıcılığında İslâm tarihinde fırkaların ve dinlerin ilk önce kim veya kimler tarafından ve bu araştırmaların hangi ihtiyaçlardan doğduğu, başlangıçtan bugüne kadar hangi kaynaklar bulunduğu ve bunların nasıl yazıldığı daha sonra müstakil *Makâlât* geleneklerine nasıl dönüştüğü araştırılması gereken önemli konulardır. Bu anlamda Yörükân'ın alana sağladığı çok önemli katkılar vardır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin

kurulmasıyla birlikte Yörükân, İslâm Mezhepleri Tarihi kürsüsünün başına geçmiş ve bu disiplinin metodolojisinin teşekkül süreci örülmeye başlamıştır.

Mezhepler Tarihi araştırmalarında diğer bilimsel disiplinlerde olduğu gibi mezheplerin kendi kaynaklarından yararlanma, ilk el kaynakların tespiti, kaynakların kritiği, onlara ulaşılması ve sıhhati oldukça önemlidir. Bu açıdan Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan makalelerin bir değerlendirmesi yapılmıştır. Ayrıca Klasik Mezhepler Tarihçiliği'nde var olan bir şahsın kendi mezhebini övmek ve karşı tarafı eleştirmek için yalan yanlış ve çarpıtılmış bilgilerle olguyu resmetme çabasının bu makalelerde olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Günümüzde ise mezhep ve akımların araştırılmasında Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Bilgi Sosyolojisi'nin verilerinin kullanılması, bu doğrultuda analizler ve tasnifler yapılması, mezheplerin çok daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunun yanında İslâm düşüncesinde yer alan itikâdî ve siyasî düşünce ekolleri, birer zihniyet olarak analiz edilebilmelidir. Tüm bunların yapılabilmesi İslâm Mezhepler Tarihi'ne yönelik geçmişte yapılan çalışmaların incelenmesi ve onlardan yararlanılmasıyla mümkün olabilir. Bu bağlamda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bu ilmî disipline yönelik yapılan makale ve eser çalışmalarının incelenmesinin de alanının usûlünün gelişimine çok büyük katkı sağlayacağı açıktır.

Bu doğrultuda İslâm Mezhepleri Tarihi, geçmişteki birikimden yararlanarak Yaşar Kutluay, Ethem Ruhi Fığlalı, Hasan Onat gibi Mezhepler Tarihçilerinin üstün çabalarıyla hem resmî anlamda hem de metot açısından müstakil bir bilim dalı olma hüviyetine kavuşmuştur. Ayrıca ihtiyaca binaen bu alanın alt branşları olarak Çağdaş İslâm Akımları ve Türkiye'deki Dinî Akımlar gibi alanlar oluşturulmuştur.

KAYNAKÇA

Abdus Subhan, "New Sources For The Hıstory of the Mu'tazıla Movement", *IC*, XII(1938).

Acar, A. Neslihan, *Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Makâlât'ında Mu'tezile'yi Ele Alış Şekli*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

Acar, Hasan, *Ebû Muti' Mekhûl En-Nesefi'nin 'Kitâbu'r-Red Ale'l- Ehvâ' ve'l- Bidâ' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.

Adudüddîn el-Îcî , *Risâletü'l-fîraki'l-İslâmîye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nu: 4000/2.

Ahmed Eflâkî, *Ârifler Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989.

Ahmed Feyzi b. Ali Arif Çorûmî, *Feyzu'r-Rabbanî fi reddi batılı İranî*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nu: 3931.

Ahmet Rifat Efendi, *Gerçek Bektaşîlik Mir'âtü'l-mekâsıd fi def'i'l-mefâsid*, haz.: Salih Çift, İstanbul 2007.

Akifzâde Abdurrahim Amasyevî, *el-Mecmû' fi'l-meşhud ve'l-mesmu'*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nu: 27011.

Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa Hamîd el-Kefevî, *Risâle fi beyân-i fırak-ı dâlle*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nu: 5353/4.

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006.

Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999.

Albayrak, Sadık, *Son Devrin İslâm Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul 1998.

Ali Fuad, "Akâid-i Fırka-i Muhammedi ve Isbat-ı İtikadı Ehl-i Sünnet Mertebe-i Ef'al-i İbad", *Ceride-i Sufiyye*, cilt: 1, sayı: 5, 1; sayı: 6-1, sayı: 6-2, 4; sayı: 6-3.

------, "Akâid-i Fırka-i Muhammedî ve İsbât-ı İtikâd-ı Ehl-i Sünnet", *Ceride-i Sufiyye*, cilt: 1, sayı: 2; sayı: 3; sayı: 4.

Altunsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972.

Arap irli Hüseyin Avni, "Ahkâm-ı Şer'iyye-i Diniyye'nin Keyfiyet-i İ'tikad ve Amele Taalluku", *Ceride-i İlmiyye*, Sayı: 47.

------, "Mütekellimin ve Hukemâ", *Ceride-i İlmiyye*, Sayı: 48.

Aslan, Ahmet Turan, "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivî*, yay. haz.: Mehmet Şeker, Ankara 1994.

Atalan, Mehmet, *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri (Muhammed Hanefi Cenknâmeleri)*, Ankara 2007.

Atay, Hüseyin, "Medreselerin Gerilemesi", *AÜİFD*, XXIV(1981), Ankara.

------, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", *DİA*, 30(2005), İstanbul.

Aydın, M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, İstanbul 2005.

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci -Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf-*, Ankara Okulu, Ankara 2001.

------, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

------, "Ascetic and Devotional Elements in the Mutazilite Tradition -The Sufi Mutazilites-" *The Muslim World*, April 2007, vol. 97, no: 2, 174-189.

------, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi –Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı-" *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:1, sayı: 2(2003), Çorum.

------, "Klasik Düşünce Ekolleri-I Mu'tezile", *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi – İLİTAM-*, Ankara 2006.

------, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:5, sayı:11(2007), Ankara.

Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)*, İstanbul 1999.

Aynî, Mehmed Ali, *Daru'l-Fünûn Tarihi*, haz.: Metin Hasırcı, İstanbul 1995.

------, "Karmatlara Dair Yazılmış Kitaplar", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1929, sene: 3, sayı: 11, 103-109.

Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, neşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut ts.

------, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev.: E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin esmail'-müellifin ve asâru'l-musannifin*, Beyrut 1990.

Baha Said, "Tasavvuf ve Hür Mezhepler", *Muhibban*, sene: 3, sayı: 4.

Bahçıvan, Seyit, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", *SÜİFD*, Konya 2006, sayı: 21, ss. 61-90.

Baloğlu, Adnan Bülent, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı'", *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, yay. haz.: Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu, Ankara 1996.

Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî-î Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

Bebek, Adil, "Hayâlî", *DİA*, 17(1998), İstanbul.

Beytur, Mithat Bahâri, *Mesnevi Gözüyle Mevlâna Şiirleri Aşkı ve Felsefesi*, İstanbul 2001.

Birgivî, Mahmud b. Pir Ali, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye es-Siretu'l-Ahmediyye*, İstanbul ts.

------, *Ravzatu'l-cennat fi usûli'l-itikâd*, neşr. Muharrem Efendi, İstanbul 1305.

Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir 2005.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.

Burslan, Kıvamuddin, "Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin 'Babu'l-Ebvab' Ehalisine Yazdığı Mektub", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 2, İstanbul 1928.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, İstanbul 2005.

------, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu*, Ankara 2006.

Çiftçi, Adil, "İslâm Araştırmaları İçin Bir Bakış açısı Önerisi Bilgi Sosyolojisi", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002.

Dalkıran, Sayın, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyz'ür-Rabbanî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'î Akidesine Tenkidleri*, İstanbul 2000.

Darimî, *Sünen*, tahk.: Mustafa D. Baga, Beyrut 1991.

Dozy, R., *Tarih-i İslâmiyye*, çev.: Abdullah Cevdet, Mısır 1908.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998.

Ebu Davud, *Sünen*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut 1988.

Ebu Hâtim Ahmed b. Hamdan er-Razî (382/934), *Kitabu'z-zine fi'l-kelimati'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, tahk.: Abdullah Sellum Samerraî, Bağdad 1982.

Ebû'l-Berekât Camî, *Nefahâtü'l-üns min hadarati'l-kuds*, İstanbul 1971

Ebü'l-Ferec eş-Şirazî, Abdülvahid b. Muhammed ed-Dimaşkî, *Kitabü'l-firaku'z-zelle*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nu: 1033.

Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-munciye fi'l-firkati'n-nâciye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nu: 1056/3.

Eğri, Osman, *Yaygın Eğitim Açısından Bektâşîlik*, İstanbul 2003.

Er, Hamit, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası", *DİA*, İstanbul 1993.

------, *İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul 1993.

Ergün, Mustafa, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ankara 1996.

Erk, Hasan Basri, *Meşhur Türk Hukukçuları*, İstanbul 1954.

Eskişehirli Mehmed Emin, *Risâle-i hulasai zübdetü'l-Akâid*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1298.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, thk. Helmutt Ritter, Wiesbaden 1980.

------, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005.

Fahreddin er-Razî, *İtikâdatü fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, takd.: Muhammed el-Mu'tesım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1986.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.

------, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004.

------, *Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1994.

------, *Kadiyânîlik*, Ankara 1994.

------, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, Ankara 1994.

------, "Burdur Kütüphanesinde Bulunan Bir Risâle Tezkiretu'l-Mezâhib", *AÜİİED*, II(1975).

------, "İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî ve İtikâdi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *AÜİFD*, XXIV(1981).

------, "İslâm Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985.

Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Mesleki Delâleti*, yay. haz.: Sadık Albayrak, İstanbul 1974.

------, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, İstanbul 1977.

Gazalî, *Kitabu'l-iktisad fi'l-i'tikad*, Beyrut 1988.

Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve'ş-şeria fi'l-İslâm*, Arp. çev.: M. Yusuf Musa, Ali Hasan Abdulkadir, A.Abd el-Halık, Mısır, ts.

Geylânî, Abdulkadir, *el-Gunye li talibi tariki'l-hakk*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nu: 677.

Gökyay, Orhan Şaik, *Molla Lûtfi*, Ankara 1987.

Gökyay, Orhan Şaik-Özen, Şükrü, "Molla Lütfî", *DİA*, 30(2005), İstanbul.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, İstanbul 1998.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Hafız Divanı*, İstanbul 1968.

Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *UÜİFD*, cilt: 14, Sayı: 2(2005), Bursa.

Görgün, Tahsin, "Molla Fenârî", *DİA*, 30(2005), İstanbul.

Gül, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri*, Ankara 1997.

Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin, *Câmi'ul-mütûn (Ehl-i Sünnet İ'tikadı)*, çev.: Abdulkadir Kabakçı-Fuad Günel, İstanbul 1980.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989.

Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı gaybiyye ve kelimât-ı aynıyye*, çev.: Davud Duman, Ankara 2004.

------, *Makâlât*, haz.: A.Yılmaz-M.Akkuş-A.Öztürk, Ankara 2007.

Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, Beyrut 1990.

Hakyemez, Cemil, "Badâ and Its Role in the Debates over Shi'i Doctrine", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Winter 2008, vol. 25, no: 1, ss. 20-39.

Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1995.

Halil Halid, "İsmailîyeler, Aga Han, Hint Müslümanları", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, sene: 4, sayı: 14, 53-60.

Harputî, Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, sadeleştiren ve notlandıran Muammer Esen, Ankara 2005.

Haydarî-zâde İbrahim, *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi*, İstanbul 1335.

Hizmetli, Sabri, *İsmail Hakkı İzmirli*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.

Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî, *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle, el-münciye ani'l-hatai'l-vakı beyne'n-nâciye ve gayri'n-nâciye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bölümü, nu: 1043/4.

el-Irakî el-Hanefî, Ebu Muhammed Osman b.Abdillah b.el-Hasan, *el-Fıraku'l-mufterika beyne ehli'z-zeyğı ve'z-zandaka (Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri)*, tahk.: Yaşar Kutluay, Ankara 1961.

Itzkowitz, Norman, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev.: İsmet Özel, İstanbul 1997.

İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut ts.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, tahk.: Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Beyrut ts.

İbn Mâce, *Sünen*, tahk.: M. Fuad Abdulbakî, Beyrut 1975.

İbnu'l-Beşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Leiden 1906.

İbnu'l-Cevzî, *Telbisu'l-İblis*, yy, ts.

İlhan, Avni, "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları", *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, yay. haz.: Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu, Ankara 1996.

------, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi İle İlgili Risâlesi (*Tuhfetü'l-müsterşidîn fi beyâni fıraki mezâhibi'l-Müslimîn*), *DEÜİFD*, İzmir 1984.

------, "İmam Birgivî ve Tuhfetü'l-Müsterşidîn'i", *İmam Birgivî*, yay. haz.: Mehmet Şeker, Ankara 1994.

İlmiye Salnamesi, Matbaay-ı Amire, İstanbul 1334.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farukî Serhendî, *Mektûbat-ı Rabbanî*, çev.: Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1997.

İnalcık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul 2000.

İpşirli, Mehmet - Beydilli, Kemal, "Haydarî-zâde İbrahim Efendi", *DİA*, 21(2000), İstanbul.

İpşirli, Mehmet, "Lutfi Paşa", *DİA*, 27(2003), İstanbul.

İsferâînî, Ebu Muzaffer, *et-Tabsır fi'd-din ve temyizi'l-fırkatı'n-nâciye an fırkatı'l-halikın*, tahk.: K.Yusuf el-Hût, Beyrut 1983/1403.

İşcan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslâm Dinî ve Fikrî Temelleri*, Erzurum 2002.

------, *Selefilik İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2006.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997.

İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzi Mezhebi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 2-3, İstanbul 1926.

------, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz.: N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995.

------, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336.

------, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

İzmirli, Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii*, Hilmi Kitabevi, 1946.

K., "Fırka-i nâciye ve Fırka-i Dâlle", *Ceride-i Sufiyye*, cilt: 1, sayı: 6-3, 3; sayı: 6-4, 3; sayı: 6-5, 3-4; sayı: 6-6, 3; sayı: 6-7, 4; sayı: 6-8.

Kâ'bî, *Babü zikrü'l-Mu'tezile min makâlât el-İslâmiyye*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1974.

Kadızâde İslâmboli Ahmed b. Muhammed Emin, *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi şerhi'l-vasiyyeti'l-Muhammediyye-Birgivî Vasiyetnamesi Kadızâde Şerhi*, çev.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1970.

Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986.

Kemal Paşa-zâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle*, Süleymaniye Ktp. Laleli, nu: 3711/20.

------, *Risâle fi beyâni'l-fırakı'd-dâlle*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nu: 4711/4.

------, *Risâle fi tekfiri'ş-Şîa*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nu: 4103/3.

------, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiye 'ala Tehâfüt al-falasifa)*, çev.: Ahmet Arslan, Ankara 1987.

Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, 21(2000), İstanbul.

------, "Molla Hüsrev", *DİA*, 30(2005), İstanbul.

Kummî ve Nevbahtî, *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak-Fıraku'ş-Şîa*, çev.: Sabri Hizmetli- Hasan Onat- Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara 2004.

Kutlu, Sönmez, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, İstanbul 2005.

------, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara 2003.

------, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Ankara 2008.

Kutuay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.

------, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, Ankara 1959.

------, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, Konya 1968.

------, "İbadilere Ait Bazı Metinler", *AÜİFD*, c. XV(1967), Ankara.

------, "Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursi ve Nurculuk", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 3-4 (1959-1960).

Lewinstein, Keith, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar", çev.: S. Kut u-M. Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003.

Lutfi Paşa b. Abdülmuin el-İşkodravî, *Risâle-i fırak-ı dâlle*, müstensih: Musa b. Fadlullah, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu: 2195.

Malâtî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *Kitabu't-tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-beda*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1413/1993.

M. Şemseddin, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1341/1925, sene: 1, sayı: 1.

------, "Kerrâmiler", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1929, sene: 3, sayı: 11.

------, "Bâtınîlik Tarihi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 2, sayı: 8.

------, "Fatımîler ve Hasan Sabbah", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 4.

------, "İbn Tumert", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 3, sayı: 10.

------, "İslâmda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1929-1930, sene: 3, sayı: 12, sayı: 13, sayı: 14, sayı: 15.

------, "Kaderiye yahut Mu'tezile", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, sene: 3, sayı: 15.

------, "Karamita ve Sinan Reşidüddin", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 2, sayı: 7.

------, "Kelâm Savaşları", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, sene: 5, sayı: 24.

------, "Mu'tezile ve Husun Kubuh", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 2.

------, "Nâsır-ı Hüsrev", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1927, sene: 2, sayı: 5-6.

------, "Yezidîler", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 3.

------, "Türk Kelâmcıları", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, sene: 5, sayı: 23.

Madelung, Wilferd F., "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003.

Mahmud Esad, *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyân*, Daru'l-hilafeti'l-aliye 1336.

Mestcizâde, Abdullah b. Ömer b. Osman b. Musa el-Hanefî, *Risâle fi beyân-ı zuhuri'l-firaki'l-İslâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi bölümü, nu: 311.

Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Fîhi ma fîh*, çev.: A.Avni Konuk, İstanbul 1994.

------, *Mesnevî*, çev.: Adnan Karaismailoğlu, Ankara 2004.

Molla Lütfî, Lütfullah b. Hasan et-Tokatî, *Risâle fi mevzuâti'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp. Beşir Ağa Bölümü, nu: 152.

Müstakim-zâde Süleyman Efendi, *Akidetu's-Sufiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu: 1684.

------, *Şerefu'l-akide*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nu: 625.

------, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, no: 628, (Tıpkı Basım, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2000).

Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-imâme*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1971.

en-Nesefî, Ebû Muti' Mekhûl b. Fazl, *Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida'*, tahk.: Marie Bernand, Annales İslâmlogiges, 16 (1980).

en-Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefi (537/1142), *Risâle fi beyâni'l-firaki'd-dâlle mine'l-Mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu: 2317.

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

------, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.

------, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyat (Alevîliğin Teolojisi Özel Sayısı)*, Ankara 2003.

------, " Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002.

------, "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûmu Dîniyye) Yöntem Sorunu", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantı*, İstanbul 2007.

Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul 2001.

Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâdenin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000.

Önder, Murat, *Giritli Sırrı Paşa, Âdâü'l-Milel Adlı Eseri ve Mezhe ler Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006.

Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI.)*, İstanbul 2000.

Özcan, Abdülkadir, "Molla Yegân", *DİA*, 30(2005), İstanbul.

Öz, Mustafa, "Mezhep Kavramı Üzerine", *İslâmi Araştırmalar*, Ankara 2002, c. XV/1-2.

------, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, İstanbul 1995.

------, "Zeyd b. Zeynelâbidîn ve Zeydiyye", *MÜİFD*, 19(2000), İstanbul.

------, "Dürzîlik", *MÜİFD*, 7-10(1989-1992), İstanbul.

------, "Nusayriyye", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektâşiler Nusayrîler*, İstanbul 1999.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.

Rıza Tevfik, *Ömer Hayyam ve Rubaileri*, İstanbul 1945.

Sarıkaya, M. Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.

------, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi Eğitimi", *SDÜİFD*, Isparta 2000.

Sarıkaya, Yaşar, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebu Said el-Hâdimî*, İstanbul 2008.

------, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997.

Savaş, Said, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Ankara 2002.

Semenov, A. A., "Küçük Asya Yezidîlerinin Şeytana Tapmaları", çev.: Abdulkadir İnan, İstanbul 1931, *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene 5, sayı, 20.

------, "Pamir İsmailîleri Akidelerine Aid", çev.: Abdulkadir İnan, *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sene: 2, sayı: 7, ss. 81-88.

Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûlu'd-din*, tahk.: A. Ferid el-Mezidî, Beyrut 2003.

Seyyid Şerif Cürcânî, "Seyyid Şerif Cürcâni'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması", çev.: İsmail Yürük, *ÇÜİFD*, 1/1(2001), Ankara.

------, *Şerhu'l-mevâkıf*, Mısır 1907.

Sırrı Giridî, *Ârâü'l-milel*, İstanbul 1303.

es-Sunkurî, el-Hacı Hasan b. Ömer, *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid*, İstanbul 1281/1865.

Şehristânî, Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihâl*, neşr. M. Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410.

------, *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihâl)*, terc: Mustafa Öz, İstanbul 2005.

Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşiyye*, Sad.: Ahmet Gürkan, Ankara 1995.

Şeyhülislâm Ekmeleddin, *Risâle fi beyan fırakı'd-dâlle*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nu: 2817.

Şimşek, Halil İbrahim, *Osmanlı'da Müceddidîlik XII/XVIII. Yüzyıl*, İstanbul 2004.

eş-Şirvânî, Sadr ed-dîn zâde Efendî, *Risâle fi firakı'l-İslâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nu: 2237.

------, *Risâletu fi icmali ahvali'l-mezâhibi'l-muhtelifeti li't-tavaifi'l-ümem*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi İsmail Saib Bölümü, nu: I/3174.

------, *Muhtasar fî beyâni mükâfatı ehliil'tizâli'l-mezâhibi'l-muhtelife*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nu: 993/1.

Tahir Gazalî, Mahmud, *Marifetu'l-mezâhib-Risâletu cedide fi mezâhibi'l-İslâmiyye*, tahk.: Ali Asgar Hikmet, Fikru'l-Arabî, 7, 41(1986), Beyrut.

Tam Hakiki Hüsniye, haz.: Hasan Ayyıldız, İstanbul ts.

et-Tancî, Muhammed b. Tavît, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", *AÜİFD*, I-II(1955), Ankara, ss. 1-12.

------, "Şehristanî'nin Kitabu'l-Milel ve'n-Nihâl'i (Arapça Metinlerde Neşredilmeyen Kısımlar)", *AÜİFD*(1956), Ankara, V/I-IV, ss. 1-16.

------, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", *SDÜİFD*(1995), Isparta, ss. 25-68.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Numaniyye fi devleti'l-Osmaniyye*, İstanbul 1985.

------, *Miftahu's-saâde ve misbahü's-siyâde fi mevzuâti'l-ulûm*, Beyrut 1985.

Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

Tekeli, İlhan -İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1993.

Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Ankara 2000.

Tirmizî, *Camiu's-sahih*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut 1987.

Toru, Ümüt, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993.

------, *Yezidîler*, Samsun 1993.

------, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Takip Edilmesi Gereken Yollar", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Samsun 1989.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, Istanbul 1991.

el-Uryanî, Osman b. Abdillah el-Kilisî, *Şerhu Kaside-i Nuniyye hayru'l-kalaid şerhu cevahiri'l-kalaid*, İstanbul 1301.

Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000.

------, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1984.

Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 2002.

------, "Molla Kâbız", *DİA*, İstanbul 2005.

Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul 1992.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1998.

Yazıcıoğlu, M. Said, "Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyesi", *AÜİFD*, XXVI(1983).

------, "Hızır Bey", *DİA*, İstanbul 17(1998).

------, "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Muin Nesefi", *AÜİFD*, XXVII.

Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz.: Turhan Yörükân, Ankara 1998.

------, *Ebû'l-Feth Şehristânî "Milel-Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Bir Usûl*, haz.: Murat Memiş, Ankara 2002.

------, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, haz.: Turhan Yörükân, İstanbul 2006.

------, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, haz.: Turhan Yörükân, İstanbul 2006.

------, *İslâm Akâidine Dair Eski Metinler I*, İstanbul 1953.

------, *Müslümanlık*, Ankara 1961.

------, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler (İslâm Esasları)*, İstanbul 1956.

------, *Peygamberimiz*, İstanbul 1926.

------, "Şehristânî Devrinde Vaziyet ve Muhit İlmi", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, sene: 1, sayı: 3, 263-314.

------, "Orta Asyada Türk Boyları ve Bunların Dini ve Coğrafi Vaziyetleri", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, sene: 5, sayı: 22, 51-64.

------, "İslâm Menabiinde Şamanlık –Sümeniyye veya Şemeniye-", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1931, sene: 5, sayı: 21.

------, "Alevîler ve Alevîlik", *Türk Ansiklopedisi*, 2(1948), Ankara.

Yurdagür, Metin, *Bibliyografik Bir Kelâm Denemesi*, İstanbul 1989.

Zengin, Zeki Salih, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Ankara 2002.

DİZİN

A

Abbâd b. Süleyman, 332
Abdulbaki (Baykara), 260
Abdulgani b. Nablusî, 176
Abdulkadir İnan, 293, 294, 300, 302, 371
Abdulkadir Şazelî, 176
Abdullah b. Ömer, 135, 165, 219, 370
Abdullah b. Sebe, 210
Abdullah Cevdet, 219, 255, 355, 366
Abdullatif Harputî, 183, 184, 188, 231, 239, 240
Abdülehad Nûrî Efendi, 122, 153, 154
Abdülkadir (İnan), 260
Abdülmecîd-i Sivâsî, 122, 153
Acemler, 249
Adiy b. Müsafir, 293, 300
Adûduddin el-Îcî, 31
Afganî, 355
Afrika, 182, 225, 234, 264, 279, 289
Agazimon, 272
Ağa Han, 292
Ahlâku'l-vezirayn, 313
Ahmed b. Habit, 78
Ahmed b. Hanbel, 28, 83, 226, 235
Ahmed Cevdet Paşa, 191, 193
Ahmed Feyzi, 189, 206, 207, 208, 209, 210, 353, 365, 366
Ahmed Feyzi Çorumî, 206, 208, 209, 210
Ahmed Mithat, 191, 193
Ahmedi Faruki Serhindî, 168
Ahmediye, 270
Ahmet Turan, 120, 134, 347, 348, 349, 365
Ahsaî, 246
Ahsanu't-tekasım, 298
Akîdetü's-sûfiyye, 172, 173, 175, 178
Akifzâde, 139, 365
Akka, 246
Akkirmânî, 72, 79, 81, 82, 86, 87, 365
Akvâm-ı İslâmiyye Etnografyası, 262
Alaeddin Tusi, 56
Alevîlik, 112, 158, 163, 164, 273, 276, 279, 283, 329, 334, 335, 336, 338, 347, 349, 350, 352, 353, 367, 371, 372
Aleviyye, 27, 100, 111, 146, 177, 178
Ali b. Musa er-Rıza, 289
Âli beyt, 146
Ali Suavi, 254
Amidî, 80, 191, 193, 195
Âmidî, 62, 193, 195, 196, 371
Amrıyye, 77, 79, 194, 203
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 260, 306, 307, 309, 310, 328, 331, 339, 342, 350, 363
Antropoloji, 261, 307, 322
Antropomorfizm, 228
Arani, 272
Arapgirli Hüseyin Avni, 239, 240, 365
Ârâü'l-milel, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 371
araz, 78, 88, 130, 241, 243, 288
Ashabu Anasır, 204
Ashabu hadis, 38, 165, 226
Ashabu Hadis, 32, 37, 38, 88, 166
Ashabu rey, 226
Ashabu Rey, 37
Ashabu'l-heyûlâ, 106
Ashabu'l-makâlât, 18
Atatürk, 262
Atatürk Üniversitesi, 341, 352, 354
Ateist ilahiyatçı, 184
Avni İlhan, 123, 124, 125, 126, 129, 233, 234, 237, 247, 343, 344, 346
Azerbaycan, 68, 117

B

Babek el-Hurremî, 272
Babekiyye, 80, 83, 195, 289

Bâbîlik, 319, 367
Babiyye, 232, 246
Bacon, 187, 266
Bağdadî, 31, 32, 62, 67, 74, 153, 166, 194, 195, 234, 236, 239, 298, 301, 360, 366, 367
Bağdat, 28, 46, 49, 59, 60, 214, 225, 287
Bahâîlik, 319, 367
Bahaiyye, 246
Bahru'l-kelâm, 144, 199, 237
Bakıllanî, 62, 80, 147, 217
Basra, 35, 226, 245, 285, 286
Batıcılık, 182, 254, 255, 256
Batınıyye, 128, 195, 210, 222, 228, 247
Batınîler, 247
Batınîlik, 290, 291, 292, 298, 304, 369
Batıniyye, 80, 83
Bayramîlik, 150
Bedreddin Simavî, 97
Behşemiyye, 67, 76, 79, 125, 126, 127, 167
Bekriyye, 27, 32, 68
Bektaşîlik, 150, 157, 164, 248, 275, 278
Berâhime, 106
Berkyaruk, 289
Bestamî, 121, 147, 153
Beyânu'l-mezâhib, 25
Beyhakî, 142
Bihiştî, 64
Birgili Atâullah Efendi, 120
Birgivî, 51, 58, 99, 108, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 140, 153, 183, 229, 361, 365, 366, 368, 369
Birunî, 272, 296, 299
Bişr b. el-Mu'temir, 77
Bişr el-Merisî, 226
Bişriyye, 76, 77, 222
Buhara, 91, 248, 250, 281
Buharî, 117, 140, 168, 188
Burgusiyye, 82, 195
Bursa, 46, 55, 70, 95, 308, 367
Bustanu'l-arifin, 58, 177

C

Ca'fer es-Sadık, 332
Cabbar Kulu, 276
Cad b. Dirhem, 286
Cafer b. Harb, 77, 85
Cafer b. Mübeşşir, 77, 85
Caferiyye, 76, 77, 80, 85, 138
Cahız, 78, 299
Cahızıyye, 76, 78, 126
Câmi'ul-mütûn, 196, 197, 200
Canbolat, 333
Ceatani, 271
Cebel-i Âmil, 335
Cebriyye, 26, 27, 28, 30, 67, 68, 73, 82, 84, 87, 97, 98, 100, 101, 105, 108, 124, 125, 133, 137, 148, 172, 190, 193, 195, 197, 201, 204, 207, 210, 216, 217, 238, 240, 241, 242, 244, 285
Cehm b. Safvan, 82, 85, 87, 148, 223, 286
Cehmiyye, 26, 27, 28, 30, 32, 39, 68, 82, 97, 98, 100, 101, 124, 125, 127, 148, 167, 168, 221, 222, 225, 233, 240, 245, 259, 285, 287
Celal Nuri, 255
Celâliyye Medresesi, 29
Cemaladdin Efganî, 255
Cemşit, 272
Cenâhıyye, 81, 83, 104
Cercis, 284
Ceride-i İlmiye, 212, 213
Cevâlikiyye, 83
Cevher, 78, 288
Cumhuriyet Üniversitesi, 349
Cundişapur, 284
Cübbaiyye, 76, 78, 108
Cüneyd-i Bağdadî, 121
Cürcânî, 56, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 95, 193, 196, 371
Cüveynî, 62, 80, 105, 136, 244
cüz'ü lâ yetcezzâ, 288

Ç

Çağdaş İslâm Akımları, 309, 354, 357, 364
Çukurova, 339, 341

D

Daru'l-hadis, 48
Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiye, 212, 213
Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi, 213, 227
Darü'l-Fünûn, 14, 183, 184, 253, 256, 257, 258, 260, 261, 272, 273, 282, 283, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372

Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 253, 260, 261, 282, 297, 306, 363
Darül-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 296
Darü'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi, 257
Davud el-Kayserî, 54, 150
De Sacy, 295, 302
Deccâl, 293
Dehriler, 106, 198
Dehriyye, 147, 204, 215
Demokritus, 288
Descartes, 187, 266
Devvanî, 57, 64, 71, 88, 136, 140, 141, 142, 145, 146, 147
Devvânî, 46
Deysanîler, 198
Dırarıyye, 108, 222
Dırârıyye, 32, 35, 68, 82
Dicle, 339, 340
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, 328, 351
Diyanet İşleri Başkanlığı, 342, 351
Diyarbakır, 348
Dokuz Eylül Üniversitesi, 342, 344
Dozy, 218, 219, 366
Durkheim, 264, 271, 273
Dürzîler, 248
Dürzîlik, 304, 327, 333, 334, 371
Dürziyye, 232, 246
düvezdeh, 270

E

Ebkâru'l-efkâr, 191
Ebu Davud ez-Zahirî, 149
Ebu Feras b. Caşûn, 291
Ebu Hafs en-Nesefi, 25
Ebû Hanife, 49, 58, 96, 116, 117, 124, 130, 131, 134, 136, 147, 173, 199, 200, 222, 226, 235, 280, 281
Ebu Haşim Cubbaî, 79
Ebû Hâtim er-Razî, 36
Ebu Hayyan Tevhidî, 299, 313, 314
Ebu Hureyre, 219
Ebu Hüseyin el-Basrî, 101
Ebu İsa el-Varrak, 167
Ebu Kılâbe, 174
Ebu Mealî el-Cüveynî, 44, 62
Ebu Muslim Horasanî, 289
Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî, 25, 26, 27, 92, 93, 96, 102, 110, 111, 115, 361
Ebû Muti' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, 25
Ebu Müslim, 146
Ebu Seleme es-Semerkandî, 92
Ebu Şakir, 290
Ebu Yakub Şahham, 77
Ebû Yüsr el-Pezdevî, 25
Ebu'l- Berekât Nesefî, 92
Ebu'l-Hattab, 290
Ebu'l-Hüzeyl, 85, 194, 286, 287
Ebû'l-Mehâmid, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 367
Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorumî, 135, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 147, 149, 367
Ebû'-l-Muîn Nesefî, 92
Ebu'l-Ûlâ Zeynelabidin, 255
Ebubekir, 30, 75, 78, 90, 98, 100, 112, 113, 114, 128, 143, 146, 175, 192
Ebul Hüzeyl, 77
Ebû'l-Muîn en-Nesefî, 25, 93
Ebussuud, 50, 71, 111, 114, 121, 151, 152
Ebussuûd Efendi, 44
Ebü'l-Ferec eş-Şirâzî, 28
Edinburgh Üniversitesi, 344
Eflatunculuk, 290
Efridun, 272
Eğanî, 299, 300
ehl-i batıl, 208, 234
Ehl-i Beyt, 49, 246
ehl-i bid'at, 84, 96, 103, 107, 111, 149, 157, 164, 172, 174, 194, 208, 235, 245
Ehl-i Cemaat el-Mürciûn, 26
ehl-i dalâlet, 174, 208, 235
Ehl-i Kıble, 22
Ehl-i Kitap, 20
Ehl-i Sünnet, 20, 23, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 44, 49, 53, 60, 61, 63, 67, 68, 71, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 98, 100, 102, 103, 106, 107, 108, 113, 114, 115, 116, 118, 121, 124, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 148, 152, 153, 154, 157, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 178, 184, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 210, 216, 221, 222, 224, 225, 226, 230, 232, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 276, 277, 278, 288, 304, 305, 313, 321, 329, 331, 337, 344, 348, 349, 361, 365, 366, 367
Ehl-i Sünnet Akâidi, 25
Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, 23, 29, 37, 39, 88, 89, 121, 130, 134

Ehl-i tenasuh, 107
Ekberîlik, 150
el-Babertî, 55, 97, 98
el-Bağdâdî, 17, 31
el-Beyan ve't-tebyin, 299
el-Câhız, 34
el-Cevalikî, 83, 104
el-Ehvâ ve'l-bida', 18
el-Esvarî, 77
el-Fark beyne'l-firak, 17, 31, 32, 123, 166, 189, 236, 298, 320, 366
el-Feyz'ür-Rabbanî, 189, 206, 207, 208, 209, 210, 353, 366
el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka, 25
el-Hakîm es-Semerkandî, 25
el-Irakî, 25, 28, 144, 368
el-İsferâinî, 31
el-İskafî, 77
el-Ka'bî el-Belhî, 34
el-Kamil, 298
el-Kirmânî, 72
el-Malatî, 38
el-Maturidî, 25
el-Muhakkimetü'l-ûlâ, 285
el-Muntazam, 298
el-Urvetü'l-munciye, 139, 140, 145, 146, 147, 149, 367
el-Uryanî, 118, 372
Emevî Devleti, 285
Emrullah Efendi, 252
Endülüs, 291
Ensab, 268
Erciyes, 339, 341
Erdebil Tekkesi, 352
Erzurum, 308, 355, 368
Eş'arî, 14, 19, 31, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 95, 97, 101, 103, 115, 116, 130, 132, 136, 137, 142, 155, 172, 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 204, 206, 207, 217, 220, 230, 231, 235, 244, 287, 298, 301, 305, 306, 360, 361, 366
Eş'arîyye, 33, 82, 88, 94, 99, 196, 216, 245
Eş'arî, 31, 32
Eşref Edip, 255
Eşrefoğlu Rumî, 164
Eşrefzâde Muhammed Şevketî, 212
eş-Şirvânî, 72, 74, 80, 81, 82, 83, 90, 371
Ethem Ruhi Fığlalı, 18, 19, 41, 61, 74, 97, 163, 258, 308, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 334, 343, 364, 366, 370
et-Tancî, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 318, 371
et-Tarîkatü'l- Muhammediyye, 123, 124, 130
Evliyaiyye, 155, 205
Ezrakıyye, 104, 125, 128
Ezrakiyye, 137

F

Fadl el-Hadebî, 78
Fahreddin er-Razî, 54, 62, 66, 67, 68, 72, 142, 155, 204, 210, 237, 360, 367
Farabî, 46
Fatımıyye, 109
Fatımîler, 289, 300, 369
Faziletnâme, 270
Fedaihu'l-Batınıyye, 210
Fedek arazisi, 75
Felsefe-i ulâ, 187
Fıkh-ı ekber, 56
Fıkhu'l-ekber, 93, 172
Fırak, 13, 25, 60, 62, 65, 66, 68, 91, 103, 211, 230, 238, 239, 241, 242, 245, 295, 296, 297, 366
fırak-ı dâlle, 38, 72, 79, 81, 82, 86, 87, 102, 104, 106, 108, 109, 110, 117, 118, 208, 242, 365, 369
Fıraku'd-dâlle, 25, 99
Fırat, 339
fırka-i nâciye, 23, 24, 73, 87, 88, 115, 123, 130, 136, 141, 142, 165, 172, 220, 238, 239, 240, 242, 250
Fihi ma fihi, 158
fikir-hadise irtibatı, 41, 324, 325, 330
Filibeli Ahmed Hilmi, 185, 188, 231, 367
Fisagorculuk, 290
Fususu'l-hikem, 54, 151
Fuzulî, 314

G

Galiyye, 166, 167, 195
Gâliyye, 32
Gassâniyye, 82
Gaylân ed-Dımeşkî, 75
Gazalî, 29, 44, 61, 62, 80, 95, 101, 135, 136, 147, 150, 164, 188, 210, 303, 367
Gazne hükümdarı, 288
Gazneli Mahmud, 45

Gazzalî, 343
Gelenbevî, 57, 184, 191
Geylânî, 38, 49, 164, 165, 166, 167, 168, 367
Giritli Sırrı Paşa, 189, 190, 193, 196, 370
Goldziher, 19, 20, 302, 367
Gurabiyye, 80, 86, 104, 112, 246
Gücdüvan, 63
gülbanklar, 270
Gülşenîler, 152
Gümüşhânevî, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 206

H

Habitiyye, 78
Hâce Muhammed Bâki-Billâh, 176
Hâcegî İmkenegî, 176
Hacı Bektaş Veli, 158, 161, 162, 248, 279
Hacı Bektâş Velî, 161, 162, 322, 336, 367
Hâdimî, 140
Hadis Taraftarları, 26, 174
Hâkemiyye, 83
Hakim Biemrillah, 295
Hâkim es-Semerkandî, 92
Hali Hazır İslâm Mezhepleri, 259, 261
Halidiye, 171, 206
Halil Halid, 260, 292, 293, 368
Halil Nimetullah (Öztürk), 260
Hâliyye, 156
Halvetî, 172
Halvetîlik, 150
Hamza Saru Görez, 48, 111
Hanbelî, 28, 164, 229, 235
Hanbelîlik, 89, 190, 203
Hanefi Mezhebi, 50
Hanefîlik, 89, 117, 121, 190, 228
Harezm, 69, 279
Harezmî, 269
Hârezmî, 36
Haricilik, 18, 63, 81, 86, 135, 137, 144, 166, 221, 226
Harran, 339, 342, 346, 352
Harranîler, 272
Harraz, 121
Harun Reşid, 146
Harura, 209, 285
Harurîler, 233, Haruriyye, 26, 28, 39, 166 Harûriyye, 27, 100
Hasan Basri, 76, 143, 227, 286, 367
Hasan el-Benna, 355
Hasan Onat, 18, 36, 41, 49, 258, 308, 320, 321, 322, 324, 325, 327, 339, 342, 364, 369
Hasan Sabbah, 193, 195, 289, 290, 291, 293, 300, 369
Haşeviyye, 27, 34, 35, 83, 100, 125, 127, 203
Haşiyetu't-tecrid, 57
Hatay Alevîleri, 347, 348
Hatîb Bağdâdî, 268
Hatmi hacegân, 177
Hattâbıyye, 83
Hattâbiyye, 104, 112, 140, 147
Havâric, 32, 33, 34, 35, 39, 67, 73, 81, 84, 102, 138, 139, 190, 193, 201, 203, 204, 207, 216, 217, 222, 224, 232, 239, 242, 245, 284, 297
Havâriyye, 83
Hayalî, 64, 71, 147, 189
Haydarî-zâde ibrahim Efendi, 212, 213
Hayyat, 78, 299
Hayyât, 34
Hayyatıyye, 67, 78
Herat, 63
Herevî, 56, 94
Hıristiyanlar, 20, 107, 165, 239
Hıristiyanlık, 149, 184, 215, 269
Hızır bey, 70, 94
Hicaz, 55, 70, 226, 254
hilafet, 44, 75, 89, 133, 144, 200, 208, 209, 224, 284
Hille, 335
Hilmi Ömer (Budda), 260
Hindistan, 280, 292, 319
Hişam b. Amr el-Fuvatî, 78, 148
Hişam b. Hakem, 77, 81, 83, 167, 223
Hişâm b. Hakem, 332
Hişamiyye, 68, 76, 78, 80, 83, 104, 148, 167, 168
Hitit, 284, 339, 366
Hocazâde, 56, 95
Horasan, 69, 117, 225, 272, 278, 279, 289
Hulûliyye, 107, 155, 156, 198, 205, 241
Huriyye, 156, 205
Hurmus, 272
Hürremiyye, 106
Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî, 135, 136, 137, 138, 368
Hüseyin en-Neccâr, 82
Hüseyin Kazım Kadri, 185
Hüseyniyye, 32

Hüsniye, 206, 207, 209, 210, 270, 371
Hüzeyliyye, 67, 76, 77, 79, 85, 125, 126, 145, 194, 203, 222, 242
Hz. Ali, 75, 94, 112, 146, 177, 246, 285, 293, 322, 344, 352
Hz. Peygamber, 21, 22, 23, 26, 34, 36, 37, 73, 74, 75, 87, 88, 89, 90, 99, 111, 118, 130, 133, 140, 141, 143, 178, 189, 190, 191, 198, 200, 201, 204, 207, 209, 216, 217, 224, 238, 241, 243, 246, 248, 293, 304, 305, 313, 315, 320, 325, 344, 359, 360
Hz.Ali, 34, 36, 86, 112, 143, 145, 175, 192, 204, 209, 210, 223, 225, 248
Hz.Fatıma, 109, 192, 209
Hz.İsa, 75, 107, 200
Hz.Muhammed, 21, 86, 108, 109, 113, 126, 178
Hz.Ömer, 111, 191, 192, 209

I

Irak, 50, 69, 117, 214, 226, 279
Isfehanî, 57, 299
Isfehânî, 94
Isferâinî, 32, 195

İ

İbâdiyye, 27, 245, 285
İbahiyye, 100, 144, 147, 156, 205
İbaziyye, 68, 137
İbn Arabî, 54, 70, 133, 150
İbn Asakir, 174, 301
İbn Batta el-'Akberî, 38
İbn Cevzî, 25
İbn Deysan, 272
İbn Ebî Useybia, 299
İbn Ebi'l-Avca, 272
İbn Furek, 62
İbn Haldun, 191, 299, 313, 314
İbn Hallikan, 237, 269
İbn Hazm, 19, 40, 174, 222, 227, 234, 236, 239, 269, 298, 299, 301, 316, 337, 354, 368
İbn Kayyım el-Cevzî, 135
İbn Kemal, 50, 99, 100, 103, 105, 106, 107, 114, 116
İbn Kemâl, 25, 44
İbn Meymun, 288
İbn Murtazâ, 34
İbn Nedim, 237, 299
İbn Ravendî, 167
İbn Rüşd, 56
İbn Sem'ânî, 268
İbn Sina, 53, 71
İbn Şakir, 272
İbn Teymiye, 119, 120, 121, 147, 236, 296
İbn Tumert, 62, 291, 369
İbnü'l-Cevzî, 28
İbnü'l-Hümâm, 94, 95, 369
İbnü's-Serrâc, 25, 97
İbrani Üniversitesi, 315
İbranice, 315
İhvan-ı Müslimîn, 355
İhvan-ı Safa, 299
İhyâu ulûmu'd-din, 58
İlhamiyye, 156, 205
İlm-i Kelâm, 183, 188, 212, 232, 233, 235, 236, 237, 244, 245, 246, 248, 366, 368
İlmü makâlâti'l-firak, 18
İlmü'l-makâlât, 18
İlyas Üzüm, 108, 336, 372
İmam Cafer, 247, 289
İmam-Hatip Lisesi, 308
İmam-Hatip Mektebi, 257
İmam-ı Rabbânî, 168, 169, 170, 171, 172
İmâmiyye, 27, 210
İmâmiyye Şîası, 46, 113, 332, 334, 340, 343, 344, 345, 349, 352, 372
İnönü, 339, 340
İran, 48, 49, 50, 68, 96, 99, 159, 223, 249, 264, 272, 278, 283, 287, 292, 365
İranlılar, 223, 283
İshâkiyye, 83
İsiyîm, 315
İskâfiyye, 76, 77, 137, 138
İslâm Ansiklopedisi, 232, 332
İslâm Düşünce Ekolleri, 41, 366
İslâm Tetkikleri Enstitüsü, 258, 260, 262, 275, 308, 317, 369
İslâmcılık, 182, 185, 232, 254, 369
İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), 260
İsmaililik, 292
İsmailiyye, 68, 80, 100, 109, 146, 193, 195, 210, 226, 246, 247
İstanbul, 172
İstanbul Üniveristesi Edebiyat Fakültesi, 307
İşaratu'l-merâm, 96
İşkodravî, 102, 108, 109, 117, 118, 369
İşrakî, 204, 215

İtikadî fıkıh ilmi, 186
İttihadiyye, 198
İzmir, 19, 79, 124, 308, 338, 343, 366, 367, 368
İzmirli İsmail Hakkı, 185, 186, 188, 232, 233, 235, 236, 237, 244, 245, 247, 248, 258, 260, 294, 295, 296, 297, 302, 363, 366, 368

K

Ka'biyye, 67, 76, 78, 167
Kâbe, 30, 158
Kabusname, 45
Kaderiyye, 26, 27, 28, 30, 33, 37, 39, 84, 97, 98, 100, 101, 104, 105, 108, 124, 125, 126, 131, 133, 137, 138, 145, 146, 172, 194, 208, 216, 217, 224, 231, 233, 241, 243, 244, 245, 285, 286
Kadı Beydavî, 57, 71
Kadı İyâd, 313
Kadıyanîlik, 319
Kadızâde Mehmed Efendi, 122, 153
Kadızâdeliler, 51, 58, 119, 122, 123, 135, 153
Kadî Abdulcebbâr, 34
Kâdirîlik, 150, 157, 164
Kadiyan, 233
Kahramanmaraş, 342
Kâmiliyye, 112, 144
Kamus eş-şerî'a, 316
Kanunname-i Âl-i Osman, 50
Karamita, 80, 83, 195, 289, 291, 303, 370
Karâmita, 247, 291
Karmatîler, 198
Kaside-i nuniye, 70, 94
Katip Çelebi, 52, 54, 367
Kayseri, 106, 116, 308
Kazım Reştî, 246
Kazvinî, 219
Kelâm Tarihi, 63, 64, 69, 70, 94, 96, 183, 184, 231, 237, 238, 239, 240, 259, 282, 362, 363, 367, 368
Kemal Paşazâde, 25, 44, 48, 50, 71, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 113, 116, 117, 151, 361
Kerbelâ, 49, 249
Kerramîler, 285, 288, Kerramîlik, 292
Kerrâmiye, 67, 216, Kerrâmiyye, 32, 33, 67, 68, 83, 87, 89, 124, 125, 127, 131, 174
Kestelli, 64, 96
Keşfiyye, 246
Keşfü'z-zunûn, 52, 54, 367
Keşşaf, 63, 96, 105, 209
Keysâniyye, 27, 37, 197, 246
Keyumersiyye, 204
Kıbrıs, 246
Kılıçzâde Hakkı, 255
Kınalızâde, 183
Kısas-ı enbiyâ, 191, 271
Kıvamuddin Burslan, 301, 306
Kızılbaşlık, 48, 49, 104, 111, 115, 259, 275, 279, 370
Kirmanî, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 88
Kitâbü'r-red ale'l-ehvâ' ve'l-bida', 25, 26, 27, 93, 96, 103, 105, 111, 370
Kiyumers, 272
Konya, 190, 227, 308, 315, 317, 354, 369, 370
Köprülü Mehmet Paşa, 122
Kudüs, 315
Kûfe, 49, 167
Kummî, 19, 35, 36, 369
Kumru, 270
Kur'an-ı Kerim, 116, 127, 156, 169, 280, 281, 372
Kureyşlilik, 224
Kuşan, 167
Kuşeyrî, 121
Kutbeddin İznikî, 70
Kübreviyye, 157
Küllâbiyye, 32, 166, 168
Kütübü sitte, 188

L

Lahor, 233
Lutfi Paşa, 102, 108, 109, 117, 118, 368, 369

M

Ma'nî, 333
Mabed el-Cühenî, 75, 286
Mahmud Esad, 131, 132, 213, 227, 228, 229, 230, 370
Mahmud Esad Efendi, 213
Makâlât, 13, 18, 25, 31, 35, 60, 62, 65, 66, 68, 91, 162, 211, 230, 296, 297, 303, 329, 363, 365, 367

Makâlâtu'l-İslâmiyyin, 88, 298
Makâlâtü'l-İslâmîyyîn, 31
Makdisî, 23, 24, 28, 97, 140, 158, 368
Makrizî, 301
Malik b. Enes, 226
Malikîlik, 65, 89, 190, 203
Maneviyye, 107, 149
Mansuriyye, 68, 80, 104, 108, 112, 125
Manutiiyye, 204
Mardin, 254, 294, 301, 348
Mârıka, 234, 245
Marifetü'l-mezâhib, 29
Mârika, 37, 232, 245
Massignon, 303
Materyalist, 184
Maturidî, 14, 25, 57, 60, 62, 63, 65, 71, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 110, 111, 115, 116, 118, 119, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 150, 155, 199, 200, 203, 220, 276, 361, 372
Maturidîlik, 60, 91, 95, 132, 136, 142, 203, 276, 361
Maturidîyye, 99, 172, 196, 216, 240, 245
Mâtürîdi, 57, 65, 72, 92, 93, 94, 95, 96, 103, 110, 119, 136, 204, 206, 230, 277, 314, 329, 361
Mâtürîdilik, 61, 93, 148, 174, 208, 276, 277, 326, 329
Maveraünnehir, 69, 91, 226, 279, 280
Maverâünnehir, 59, 64
Maverdî, 44
Mazdeizm, 286
Mazdekiyye, 107, 289
Mazlum Uyar, 46, 113, 334, 335
Me'mun, 78, 146, 247
Mecusîler, 239
Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ, 212
Medresetü'l-İrşad, 212
Medresetü'l-mutehassisîn, 213, 227
Medresetü'l-vaizin, 214
Medresetü'l-Vaizin, 212
mehdilik, 146, 289
mehdîlik, 319, 333, 343
Mehdîlik anlayışı, 234
Mehmed Akif, 255
Mehmed Ali Aynî, 258, 259
Mehmed Emin (Erişirgil), 260
Mehmed Emîn-i Tokâdî, 172
Mehmed Şemseddin (Günaltay), 260
Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya), 260
Mehmet Ali Büyükkara, 18, 23, 344, 345, 346, 356
Mehmet Zeki İşcan, 354, 355, 356
melâhide, 208
Melek Tavus, 234, 294
Melikşah, 289, 300
Menâkıb, 276
Mesâilü'l-imâme, 34
Mesnevi, 158, 176
Mestcizâde, 135, 370
Meşrutiyet, 186, 211, 212, 251, 252, 253, 254, 255, 367
Meşşaî, 204, 215
Metâliu'l-enzâr, 57
Metnu'l-akaid, 57, 136
mevâli, 284
Mevlâna, 151, 158, 159, 160, 176, 220
Mevlânâ, 159, 160, 370
Mevlâna Halid, 171
Mevlana Halid el-Bağdadî, 197
Mevlevîlik, 150, 157, 164
Meymun el-Kaddah, 290
Meymuniyye, 27, 67, 81, 86, 100, 109, 125, 128, 138, 145
Mezdekiyye, 204
Mezdikanî, 291
Mezhepler Tarihi, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 32, 41, 42, 53, 60, 99, 112, 115, 124, 125, 126, 129, 143, 181, 185, 186, 190, 196, 206, 208, 211, 213, 214, 221, 227, 230, 233, 234, 237, 247, 256, 262, 263, 265, 267, 270, 271, 273, 275, 297, 304, 306, 307, 321, 343, 360, 364, 367, 368
Mısır, 20, 46, 47, 50, 55, 59, 64, 70, 73, 79, 117, 219, 225, 246, 289, 291, 366, 367, 371
Milel-nihâl, 18
Milli Eğitim Bakanlığı, 351
Minhacu's-sünne, 299
Mirza Ali Baha, 246
Mirza Ali Muhammed, 246
Mirza Gulam Ahmed, 319
Miyâru'l-ulûm, 187
Molla Fenarî, 47, 63, 64, 97, 175, Molla Fenârî, 54, 55, 70, 150, 365, 367
Molla Hüsrev, 46, 56, 57, 369
Molla Kabız, 107
Molla Lütfi, 52
Molla Lütfî, 52, 70, 370
Molla Yegan, 56
Molla Yegân, 55, 70, 71, 370
Montgomery Watt, 20

Mu'tasım, 247
Mu'tezile, 18, 23, 27, 33, 34, 35, 61, 63, 67, 76, 77, 79, 82, 84, 85, 87, 89, 97, 101, 104, 105, 106, 107, 110, 126, 135, 137, 138, 142, 144, 148, 149, 166, 167, 174, 190, 194, 197, 203, 204, 208, 210, 216, 220, 222, 224, 225, 226, 228, 231, 232, 238, 239, 241, 242, 243, 245, 259, 283, 286, 287, 292, 298, 301, 305, 366, 369, 370
Muammeriyye, 67, 76, 78, 106, 125, 167
Muattıla, 27, 28, 124, 125, 127, 139, 147, 172, 198, 217, 241
Muattılâ, 124, 127, 129, 147
Mubahiyye, 154, 155
Muğiriyye, 68, 80, 83, 104, 112
Muhammed Abduh, 255
Muhammed b. el-Hanefiyye, 144
Muhammed b. Kerram, 83, 96, 174, 225, 288, 305
Muhammed b. Tavît et-Tancî, 310, 314
Muhammed Salih, 172
Muhammed Tâhir Gazzalî, 25
Muhammed Tâhir Gazzalî en-Nazzâm, 25
Muhammira, 80, 195, 289
Muhtar es-Sakafî, 289
Muhtar es-Sakâfî, 246, 317
Mukanna'iyye, 80, 83
Musa Kazım, 178, 279
Mushaf-ı reş, 294, 300
Mustafa Öz, 18, 332, 333, 334, 336, 338, 340, 346, 371
Mustafa Sabri, 185
Mustafa Sekip (Tunç), 260
Mustansır, 290
Mutasavvıflar, 106
muvahhidun, 291
Muzdariyye, 78
Müberred, 299
Mücebbire, 35
Müceddidiyye, 168, 171, 172
Mücessime, 33, 101, 125, 127, 197, 216, 225, 228, 241
Münavî, 140
Müneccime, 106
Mürcie, 18, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 67, 68, 73, 81, 84, 87, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 108, 124, 128, 137, 147, 166, 167, 190, 193, 195, 197, 201, 204, 207, 210, 216, 217, 221, 222, 224, 226, 233, 238, 242, 245, 285, 289, 300
Mürucu'z-zeheb, 299
Müstakim-zâde, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 370
Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin, 171
Müstedrike, 82, 195
Müşebbihe, 27, 28, 67, 68, 73, 80, 82, 84, 87, 89, 95, 100, 101, 102, 108, 110, 125, 127, 129, 137, 139, 149, 166, 167, 168, 172, 190, 193, 195, 197, 201, 203, 204, 207, 210, 217, 228, 238, 239, 241, 242, 362
Mütecâhiliye, 205
Mütecâhiliyye, 156
Mütecebbire, 107
Mütekasiliyye, 156, 205

N

Nakdu'l-kelâm, 189
Nakşibendîlik, 150, 157, 168
Namık Kemal, 254
Nâsıbiyye, 28
Nasır Hüsrev, 290
Nasır-ı Hüsrev, 290, 293
Nasıruddin Tusî, 45, 65, 101
Naşî el-Ekber, 34, 35, 370
Nazzam, 29, 77, 85, 138, 194, 286, 287
Nâzzamiyye, 77, 79, 85, 138, 145, 203, 242
Neccâriyye, 27, 32, 33, 68, 82, 108, 124, 138, 145, 166, 167, 168, 190, 195, 197, 201, 242
Necdiyye, 104
Necedât, 67, 234, 285
Necef, 49
Necmeddin Kübrâ, 157
Necmeddin Sadık (Sadak), 260
Nehrevan, 209, 285
Neşvânü'l-Himyerî, 348
Netâyicü'l-i'tikâdiyye, 197
Nevbahtî, 19, 35, 36, 369
Nevevî, 139
nıhle, 17
Nisabur, 288
Niyazî Mısrî, 122
Nizamiye medreseleri, 65
Nizamülmülk, 43, 44, 45, 62, 195, 287, 289
Numaniyye, 52, 54, 55, 56, 64, 81, 94, 95, 371
Nurculuk, 317, 369
Nusayrîlik, 332, 333, 334

Nusayriyye, 68, 80, 81, 83, 232, 246
nübüvvet, 33, 66, 83, 146, 198, 215, 247, 290

O

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 347
Orta Asya, 50
Osmanlıcılık, 182, 254
Oşî, 92

Ö

Ömer Çorumî, 139, 143
Ömer en-Nesefî, 96, 155
Ömer Hayyam, 157, 371
Ömer Nesefî, 92, 93, 130, 229
Özbekistan, 60, 91

P

Pamir İsmailileri, 293, 300
Pendname, 45
Peruşîm, 315
Peyami Safa, 355

R

Rafıza, 30, 37, 77, 98, 100, 111, 112, 115, 167, 172, 177, 242
Râfıza, 28, 32, 33, 37, 39, 232
Rafızıyye, 28, 39, 98, 100, 108
Râfızîler, 197, 198
Rafizıyye, 26
Râmuzu'l-ehâdis, 196
Ravâfız, 27, 67, 68, 80, 99, 102, 124, 125, 128, 139, 145, 147, 177, 217
Rey Ekolü, 302
Rıfaîlik, 150
Risâle-i ma'rifeti'l-mezâhib, 25
Rizâmiyye, 83

S

Sa'd b. Ebi Vakkas, 219
Sabbahiyye, 80, 83
Sabiîler, 107, 286
Sadreddin Konevî, 150
Sadrüddin Konevî, 69
Sadukîm, 315
Safevîler, 45, 334, 335
Said b. Harun, 166
Said Nursî, 317
Sâkînâme, 270
Sâlihıyye, 176
Sâlihî, 78
Sâlihiyye, 68, 76, 78, 147, 167
Samirîler, 107
Samsun, 308, 348, 349, 372
Seb'iyye, 80, 83, 195, 289
Sebeiyye, 80, 83, 104, 112, 203
Sebilürreşad, 255
Sebilürreşat, 355
Selânik, 262
Selçuk, 338, 339, 341, 353
Selefiyye, 80, 216, 245
Selman-ı Farisî, 281
Semenov, 293, 294, 300, 302, 363, 371
Semerkand, 60, 61, 63, 64, 91, 95, 136
Sencer, 289
Seneviyye, 27, 100, 106, 147
Senusî, 130, 229
sevadu'l-a'zam, 29
Sevbâniyye, 82
Seyyid Kutup, 355
Sıfatıyye, 217, 221
Sıfâtıyye, 33
Sıffîn, 75, 284
Sırat-ı Müstakim, 255, 355
Siirt, 348
Sinan Paşa, 52, 70
Sinan Reşidüddin, 291, 370
Sivas, 347, 349
Sivâsîler, 153
Siyâlkutî, 64
Siyasetname, 45
Siyelkutî, 189
Sofistler, 106
Sokullu Mehmet Paşa, 120
Solon, 272
Sorbon Üniversitesi, 347
Sosyal Psikoloji, 322
Sosyal-Pozitivist (içtimaiyatçı), 263, 273
Sönmez Kutlu, 25, 26, 36, 41, 42, 61, 62, 66, 93, 96, 158, 164, 263, 267, 274, 304, 318, 319, 322, 324, 325, 327, 329, 330, 331, 342, 369, 370
Stuart Mill, 187
Subkî, 139, 174, 268
Sufiler, 106, 174, 177, 215
Sufriyye, 285
Sufyan Sevrî, 226

Sunkurî, 196, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 371
Suriye, 50, 69, 278, 292
Suyutî, 130, 140, 229, 299
Süleymaniye Kütüphanesi, 104, 336
Süleymaniye Mütehassisin Medresesi, 262
Sümame b. Eşres, 78, 148
Sümamiyye, 76, 78, 148
Sünnîlik, 44, 49, 60, 121, 361
Süryanice, 284

Ş

Şafiîlik, 89, 190, 203
Şah İsmail, 48, 49, 113, 279
Şah-ı Nakşibend, 176
Şamanlık, 272, 278, 372
Şanlıurfa, 348
Şarkiyatcılık, 14, 182
Şazeliyye, 176
Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, 185
Şehristânî, 31, 32, 33, 74, 76, 80, 145, 147, 148, 163, 174, 189, 191, 192, 212, 216, 217, 218, 220, 224, 225, 226, 227, 230, 234, 236, 239, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 274, 275, 296, 297, 298, 301, 304, 305, 306, 311, 313, 315, 316, 326, 330, 360, 371, 372
Şemrâhiyye, 27, 205
Şerefeddin Yaltkaya, 282, 283, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 293, 297, 300, 305, 363
Şerefu'l-'akîde, 172, 173, 178
Şerhu akâidi Nesefî, 31
Şerhu'l-akâid, 57, 64
Şerhu'l-makâsıd, 57, 63, 101
Şerhu'l-mevâkıf, 57, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 101, 136, 191, 193, 207, 210, 371
Şer'iye Vekâleti, 257
Şeyh Müfîd, 35, 335, 338, 345, 366
Şeyhîlik tarikatı, 319
Şeyhiyye, 232, 246
Şeyhülislâm Ekmeleddin, 97, 98, 371
Şeytâniyye, 27, 83
Şia, 18, 34, 35, 36, 37, 39, 63, 73, 80, 83, 84, 86, 92, 100, 101, 111, 113, 114, 135, 137, 143, 166, 167, 177, 190, 192, 193, 195, 197, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 220, 222, 223, 224, 226, 232, 233, 237, 238, 239, 242, 245, 246, 248, 266, 283, 285, 295, 369
Şîa, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 80, 92, 167, 195, 208, 209, 210, 211, 223, 225, 232, 237, 245, 246, 285, 313, 315, 316, 326, 327, 333, 334, 335, 337, 338, 340, 344, 345, 348, 350, 353, 356
Şiay-ı Ehli Beyt, 177
Şifau's-sâil, 313
Şihâbî, 333
Şirvanî, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 154, 367

T

Tabakâtü'l-kübrâ, 268
Taberânî, 146
Taberî, 188, 271
Taberistan, 333, 341
Tabsıretu'l-edille fi usûli'd-dîn, 25
Tahavî, 130, 139, 229
Tahbîr, 268
Tahir Gazalî, 26, 29, 158, 371
Tahtacılar, 262, 267, 270, 275, 297, 372
Talimîler, 247
Tanzimat, 13, 14, 50, 153, 181, 182, 183, 185, 186, 189, 211, 231, 252, 362
Tanzimat Dönemi, 50, 181, 362
Tarih-i Edyân, 211, 212, 213, 227, 228, 229, 230, 251, 370
Tarih-i Hükemâ, 299
Tarih-i İlmi Kelâm, 184
Tarihu Bağdat, 268
Tarikatı Muhammediye, 121
Taşköprülüzâde, 46, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 64, 70, 71, 94, 95, 371
Tavusîler, 248
Tayalisî, 313
Tecridu'l-kelâm, 57, 65
Teftâzânî, 31, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 69, 71, 72, 79, 93, 95, 96, 101, 134, 136, 141, 189, 207, 237, 371
Telbis-ü İblis, 28
Temel İslâm Bilimleri, 309
Tenuhî, 333
Tercümânü'l-ümem, 72, 74
Tertibu'l-medârik, 313
Tevâliu'l-envâr, 57
tevhid ilmi, 186
Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 257
Tezkiretu'l-mezâhib, 29, 97

Tirmizî, 20, 21, 140, 219, 372
Tuba Ağacı nazariyesi, 252
Tursun bey, 46
Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri, 262, 278
Türkan Hatun, 289
Türkçülük, 182, 254, 255, 256
Türkistan, 117, 168, 288
Türkiye, 18, 41, 50, 163, 182, 185, 212, 227, 232, 255, 257, 258, 261, 271, 274, 301, 308, 309, 310, 316, 320, 321, 322, 324, 326, 327, 328, 334, 335, 336, 345, 348, 349, 355, 364, 366, 367, 369, 370, 371

U

Ubeydullah Ahrar, 168, 176
Ummu'l-Qurâ Üniversitesi, 353
Urmevî, 69
Usvâriyye, 77
Uygurlar, 273

Ü

ümmet-i davet, 22
ümmet-i icabet, 22, 136
Ümmü'l-İber, 294, 301
Üstüvânî Mehmed Efendi, 122

V

Vakıfiyye, 80, 156
Van Vloten, 302
Vânî Mehmed Efendi, 122
Vâsıl b. Atâ, 145, 235, 242, 243, 286
Vâsılıyye, 67, 76, 79, 125, 126, 145, 194, 203, 242
Vehhabiyye, 232, 233
Veseniyye, 198, 204
Vilayetnâme, 276

Y

Yahudi, 20, 37, 107, 141, 247, 296
Yahudilik, 149, 184, 215, 283
Yâkut el-Hamevî, 269
Yaşar Kutluay, 28, 314, 315, 316, 317, 318, 364, 368
Yavuz Sultan Selim, 48
Yemen, 50, 225, 333, 341
Yemenî, 38, 39, 40, 110, 329, 362, 372
Yeni İlmi Kelâm, 187
yetmiş üç fırka, 18, 19, 20, 24, 26, 28, 29, 31, 34, 35, 39, 66, 73, 74, 123, 141, 201, 207, 218, 238, 239, 304, 359
Yetmiş üç fırka, 19, 114
Yezidîler, 197, 293, 294, 300, 305, 347, 348, 370, 372
Yezidîlik, 234, 283, 292, 294, 304
Yezidiyye, 81, 104, 125, 128, 137, 234
Yıldırım Bayezıt, 46, 151
Yozgat, 308
Yunusiyye, 68, 80, 81, 82, 83, 137, 167, 195
Yusuf Ziya (Yörükân), 260
Yusuf Ziya Yörükân, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 270, 271, 273, 274, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 296, 297, 306, 363
Yüksek İslâm Enstitüsü, 308, 310, 317
Yüzüncü Yıl, 339, 341

Z

Za'feraniyye, 82, 195
Zahiriyye, 149
Zanâdıka, 39, 147, 177
Zehebî, 174, 269
Zemahşerî, 142, 145, 209
Zenbilli Ali Efendi, 99, 151
Zerdüştiyye, 204
Zevraniyye, 204
Zeydiyye, 27, 32, 37, 67, 68, 80, 86, 100, 109, 125, 146, 167, 195, 210, 246, 285, 326, 327, 333, 334, 335, 339, 370, 372
Zeyl, 268, 300
Zeynelâbidîn, 333, 370
Zeynîlik, 150
Ziya Gökalp, 255, 355
Zübdetü'l-akâid, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 371
Züfer b. Hüzeyl, 226