

T.C.
ORDU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



YAŞAYAN Şİİ GULÂT FIRKALARIN KUTSALLARI

YAZAR
Dildar Sevde ÇAĞRIBAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN

ORDU- 2023

TEZ KABUL SAYFASI

Dildar Sevde ÇAĞRIBAY tarafından hazırlanan “**Yaşayan Şiî Gulât Fırkalarının Kutsalları** ” başlıklı bu çalışma, **16.08.2023** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **YÜKSEK LİSANS tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN
Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İmza

Üye Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN
Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İmza

Üye Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ruhi ALBAYRAK
Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İmza

ETİK BEYANI

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Dildar Sevede ÇAĞRIBAY

ÖZET

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

YAŞAYAN Şİİ GULÂT FIRKALARIN KUTSALLARI

DİLDAR SEVDE ÇAĞRIBAY

Şîi Gulât fırkalar, İslam Mezhepler Tarihinde kendine has dinî yorum biçimi, inanç esasları ve ibadet sistemleriyle önemli bir yer işgal etmektedir. Bu fırkaların bir kısmı, öne sürdüğü dinî ve siyasî iddialarında yeterli taraftar kitlesine ulaşamayıp tarihin tozlu sayfalarına karışmıştır. Ancak önemli bir kısmı, erken dönem Şîi Gulât birikiminden hareketle kendi epistemolojisini kurarak günümüze dek varlığını ve öğretilerini muhafaza etmeyi başarmıştır. Bu çalışma; kendisini İslam bünyesi altında bir mezhep olarak kabul ederek varlığını devam ettiren yaşayan Şîi Gulât fırkalarının kutsallarını ele almaktadır. Bu fırkalardan olan İsmâîlîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik; kendi müelliflerinin kaleme aldığı eserlerinden hareketle ele alınmış; bu fırkaların kutsalları inanç esasları ve ibadet sistemlerini içermek suretiyle tahlil edilmiştir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Şîi Gulât'ın kavramsal çerçevesini, Şîi Gulât düşüncesinin ilk kez ortaya çıktığı arka planı ve Yaşayan Şîi Gulât fırkalarının geçmişten günümüze tarihî seyrini ele almaktadır. İkinci bölüm Şîi Gulât öğretinin kurucu unsurları olan ortak kutsallarını; ulûhiyet, nübüvvet, imâmet, mehdîlik ve bâtinî din anlayışı başlıkları altında ele almaktadır. Bu kutsallar; ilk kez dillendirildikleri erken dönemden itibaren geçirdikleri oluşum, gelişim ve kurumsallaşma süreçleri ile genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Üçüncü bölüm ise İsmâîlîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik fırkalarının kutsallarının; inanç esasları ve ibadet sistemleri başlıkları altında tahlil edildiği bölümü oluşturmaktadır.

Bu çalışma ile ulaştığımız sonuç; erken dönem Şîi Gulât'ının farklı etkileşimlerde bulunarak geliştirdiği eklektik öğreti sisteminin, asırlar boyunca muhafaza edilerek günümüzde farklı Şîi Gulât kimlikleri altında varlığını sürdürüyor ve öğretilerini yaşatıyor olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Şîi, Gulât, Kutsal, İsmâîlîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik

ABSTRACT

BASIC ISLAMIC SCIENCES

THE HOLY PRINCIPLES OF LIVING SHI'ITE GHULÂT SECTS

DİLDAR SEVDE ÇAĞRIBAY

Shi'ite Ghulât sects take an important place in the History of Islamic Sects with their own religious interpretation, faith principles and worship systems. A number of these sects could not reach sufficient followers in their religious and political claims and got lost in the dusty pages of history. However, an important part of them, has managed to preserve their existence and teachings until today by establishing their own epistemology based on early Shi'ite Ghulât background knowledge. This work deals with the holy principles of living Shi'ite Ghulât sects which continues its existence by accepting itself as an Islamic sect. Ismâ'ilîsm, Druze and Nusayris which are among these sects; are taken as a reference to the works of its authors; the sacred issues of them have been analyzed by including faith principles and worship systems.

Our work consists of three parts. The first chapter deals with the conceptual framework of Shi'ite Ghulât, the background of Shi'ite Ghulât thought which is first emerged and the historical background of the Living Shi'ite Ghulât sects from past to present. The Second part deals with the common sacred issues which are the founding principles of Shi'ite Ghulât thought, under the headings of divinity, prophethood, imamate, Mahdism and esoteric understanding of the religion. These topics have been evaluated with general perspective which includes their formation, development and institutionalization processes since the early period when they were first claimed. The third part consists of the section that sacred of Ismâ'ilîsm, Druze and Nusayris are analyzed under the topics of faith principles and worship systems.

The result, we reached with this study that; the eclectic belief system developed by the early Shi'ite Gulât through different interactions has been preserved for centuries, continuing its existence under different Shi'ite Gulât identities and keeping its teachings alive today.

Key Words : Shi'ite, Ghulât, Holy Principles, Ismâ'ilîsm, Druze, Nusayris

TEŞEKKÜR

Bu alışmada bizden desteklerini esirgemeyen, derin bilgi ve birikimiyle bize yol gösteren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN'e, manevi desteğinden g aldığım arkadaşım Arş. Gör. Hilal ANIK'a ve hayatımın her alanında olduğu gibi çalışmam boyunca yanımda olan, beni destekleyen ve yreklendiren sevgili eşim Emin ÇAĞRIBAY'a teőekkürlerimi bir borç bilerek hürmetlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ KABUL SAYFASI	ii
ETİK BEYANI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
1.1 Araştırmanın Önemi, Amacı ve Kapsamı	1
1.2 Araştırmada İzlenen Yöntem	3
1.3 Araştırmada Kullanılan Kaynaklar	4
2. YAŞAYAN Şİİ GULÂT FIRKALARA GENEL BİR BAKIŞ	8
2.1 Şîi- Gulât'ın Kavramsal Çerçevesi ve Tarihi Arka Planı.....	8
2.1.1 Gulât'ın Kavramsal Çerçevesi	8
2.1.2 Makâlât, Fırak ve Milel-Nihal Geleneğinde Gulât Kavramı	10
2.1.3 Şîi-Gulât Düşüncesinin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Arka Plan... 14	
2.1.3.1 Siyasî, İktisadî ve Sosyo-Kültürel Bağlam	15
2.1.3.2 Diğer Dinler, Felsefî Akımlar ve Kadim Medeniyetler ile Etkileşim... 21	
2.2 Geçmişten Günümüze Yaşayan Şîi Gulât Fırkalar	28
2.2.1 İsmâilîlik	28
2.2.2 Dürzîlik	33
2.2.3 Nusayrîlik.....	38
3. Şİİ GULÂT ÖĞRETİNİN KURUCU UNSURLARI: KUTSALLAR	43
3.1 Ulûhiyet Anlayışı	43
3.1.1 Antropomorfik Ulûhiyet Anlayışı.....	44
3.1.2 Gnostik Düalist Ulûhiyet Anlayışı.....	45
3.2 Nübüvvet Anlayışı	54
3.3 Kurtarıcı Kişi Anlayışı	61
3.3.1 İmâmet Anlayışı.....	62

3.3.2	Mehdîlik Anlayışı	70
3.4	Bâtinî Din Anlayışı	75
4.	YAŞAYAN ŞİÎ-GULÂT FIRKALARIN KUTSALLARI	78
4.1	Yaşayan İsmâîlîlik.....	78
4.1.1	Yaşayan İsmâîlîliğin İnanç Esasları.....	78
4.1.1.1	Allah'a İman.....	79
4.1.1.2	İmamlara İman	79
4.1.1.3	Peygamberlere İman.....	82
4.1.1.4	Kutsal Kitaplara İman	82
4.1.1.5	Ahiret Gününe İman.....	84
4.1.2	Yaşayan İsmâîlîliğin İbadet Sistemi	84
4.1.2.1	Şehâdet	85
4.1.2.2	Taharet.....	85
4.1.2.3	Namaz	86
4.1.2.4	Oruç.....	87
4.1.2.5	Zekât.....	87
4.1.2.6	Hac	89
4.1.2.7	Cihad	89
4.2	Yaşayan Dürzîlik.....	90
4.2.1	Yaşayan Dürzîliğin İnanç Esasları.....	91
4.2.1.1	Hâkim Biemrillâh'ın Ulûhiyetine İman	92
4.2.1.2	Emr'i yani Hamza b. Ali'yi Tanımak	94
4.2.1.3	Hudûdu Bilmek	95
4.2.2	Yaşayan Dürzîliğin İbadet Sistemi	96
4.3	Yaşayan Nusayrîlik	98
4.3.1	Yaşayan Nusayrîliğin İnanç Esasları	99
4.3.1.1	Ali b. Ebî Tâlib'in İlâhlığı ve AMS Formülü	100
4.3.1.2	Melek, Vahiy ve Peygamber İnanışları.....	103
4.3.1.3	Tenâsüh ve Âhiret İnanışları	105
4.3.2	Yaşayan Nusayrîliğin İbadet Sistemi.....	106
4.3.2.1	Namaz	106
4.3.2.2	Oruç.....	108
4.3.2.3	Zekât.....	108

4.3.2.4 Ziyâretler	108
5. SONUÇ	110
KAYNAKLAR	116
ÖZGEÇMİŞ	127

KISALTMALAR

b.	: İbn
Bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
Mlf.	: Müellif
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölümü
Sad.	: Sadeleştiren
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Vd.	: Ve diğerleri

1. GİRİŞ

1.1 Araştırmanın Önemi, Amacı ve Kapsamı

Tarih boyunca insanlar farklı düşünce ve inanışlara sahip olmuşlar ve bunun doğal sonucu olarak inanışlarını savunmak, diğer insanlarla paylaşmak ve yaygınlaşmasını sağlamak amacıyla fırkalaşma hareketleri yürütmüşlerdir. İslam Mezhepler Tarihi'ne baktığımızda, dinî ve siyasî gayelerle vücut bulmuş ilk fırkalaşma hareketlerinin; Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında İslam toplumunda meydana gelen siyasî, toplumsal, ekonomik, kültürel ve psikolojik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıktığını görürüz. Dinin farklı anlaşılma ve yorumlanma biçimi olarak gündeme gelen bu oluşumlar; zaman içerisinde İslam dininin çizmiş olduğu çerçevenin dışına çıkarak ana bünyeden ayrılmış ve İslam düşüncesinde aşırıya kaçanlar anlamına gelen "Gulât" fırkalarını meydana getirmiştir. Bu fırkaların ortaya attığı iddiaların Hz. Ali, Ehl-i Beyt imamları ve kendi liderleri hakkında İslam inancıyla uzlaşmayan fikirler içermesi ve hatta ilâhlık derecesine kadar taşınarak had safhaya ulaşması; onların ana bünyeyi oluşturan çoğunluk ve mutedil Şiîler tarafından dışlanarak Şiî Gulât fırkalar olarak adlandırılmasına sebebiyet vermiştir.

Şiî Gulât fırkaları, İslam düşüncesinde daha önce dillendirilmeyen pek çok ilkin öncüsü ve uygulayıcısı olarak son derece önemli bir topluluğu temsil etmektedir. Nitekim onlar, İslam öncesi senkretik Ortadoğu kültürünü İslam düşüncesiyle harmanlayarak İslam'a yeni bir yorum geleneği olan bâtinî din anlayışını kazandırmışlardır. Daha önce dillendirilmeyen kurtarıcı kişi beklentisi altında imâmet ve mehdîlik anlayışlarını ileri sürerek Şiî anlayışın temellerini atmışlardır. Var olan inanış biçiminden farklı bir ulûhiyet, nübüvvet, kıyamet ve âhiret telakkileri geliştirerek, kendilerinden sonra gelen Şiî Gulât gruplara temel teşkil edecek epistemolojik zemini miras bırakmışlardır.

İslam düşüncesine ve Müslüman toplumuna sunduğu gnostik açılımlar ile marjinal bir kesimi temsil eden Şiî Gulât fırkalarının bir kısmı; geliştirdiği dinî ve politik söylemlerin yeterli taraftar bulamaması neticesinde tarih sahnesinden silinmiştir. Ancak diğer bir kısmı hatırı sayılır bir taraftar kitlesi ile günümüze dek farklılığını ve varlığını muhafaza etmeyi başarmıştır. Nitekim bugün; farklı etnik ve mezhep kimlikleri altında kurmuş oldukları dini yapılanmalar ile büyük oranda korudukları öğretilerini yaşamaya ve yaşatmaya devam etmektedirler.

Şîî Gulât yapılanmaların, erken dönemde, İslam öncesi dinî-felsefî birikimini İslam düşüncesi ile harmanlayarak kendilerine özgü bir öğreti sistemi kurması ve bu öğretilerin günümüz dünyasında varlığını ve büyük oranda akîde sistemini devam ettiriyor oluşu; konunun anlaşılacak, araştırılmak ve ilim camiasının gündeminde yer işgal etmek bakımından önemine ve taşıdığı değere dikkatleri yöneltmektedir. Ortadoğunun köklü dinî-felsefî birikimin İslam düşüncesine taşınması, uyarlanması ve günümüze transfer edilmesinde önderlik rolünü üstlenen Şîî Gulât; ülkemiz araştırmacılarının tarihsel süreç, literatür ve akîde sistemi üzerine yürüttükleri müstakil çalışmalarla belirli bir yol katetmiştir. Ancak bu fırkaların gerek birinci el gerek muhalif kaynaklara başvurularak bir arada değerlendirildiği ve karşılaştırmalı bakış açısıyla ortak öğretilerinin açığa çıkarıldığı tümdengelim ve tümevarım çalışmaları, müstakil araştırmalara kıyasla yeterince ilgi görmemiştir. Buradan mülhem yola çıktığımız araştırmamızın amacı; İslam şemsiyesi altında bir mezhep olarak varlığını, farklılığını ve öğretilerini sürdürmeyi devam ettiren Yaşayan Şîî Gulât fırkalarını kendi döneminin şartlarının göz önünde bulundurulması suretiyle doğru bir metotla anlamak, anlamlandırmak ve kutsallık atfettikleri hususları, geliştirdikleri akîdelerinden hareketle bilimin ilkelerine uygun şekilde ortaya çıkarmaktır. Umulur ki bu çalışma ile Şîî Gulât alanında yapılacak olan araştırmalara bir nebze olsun ışık tutulur ve ilim camiasına küçük de olsa bir katkı sunulmuş olunur.

Geçmişte ve günümüzde var olan Şîî Gulât fırkalarını tahlil etmek, konu itibariyle çok geniş bir kapsama sahip olup, yüksek lisans tez çalışmasının sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle araştırmanın kapsamı; günümüzde İslam bünyesi altında bir mezhep olarak varlığını ve öğretilerini devam ettiren Şîî Gulât fırkaların kutsalları olarak sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda günümüz dünyasında kendisini İslam dini mensubu olarak kabul eden Şîî Gulât fırkalarından İsmâîlîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik fırkaları araştırmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Bu fırkaların öğretisi sistemlerinin kurucu unsurlarını oluşturan kutsallar; fırkaların kendi kaynaklarından hareketle inanç ve ibadet sistemlerini ele almak suretiyle değerlendirilmiştir. Ayrıca Yaşayan Şîî Gulât fırkalarının karakteristik inanç unsurlarının genel anlamda birbiriyle ve erken dönem Şîî Gulât öğretisiyle yakinen ilişkili ve etkileşim içerisinde olması; onların ulûhiyet, nübüvvet, imâmet, mehdîlik ve bâtinî din anlayışı başlıkları altında ortak olarak değerlendirilmesine imkân tanımıştır.

Araştırmamızın kapsamına, kökeninin Şîî İmâmî geleneğe kadar uzandığına hükmettiğimiz Bahâilik fırkasını dâhil edilmemiştir. Bu durum, Bahâiliğin kendisini İslam çatısı altında bir fırka olmaktan çıkararak, müstakil bir ilâhî kitabı, peygamberi ve kurduğu inanç sistemi ile evrensel bağımsız bir din olduğunu ilan etmesi kaynaklıdır.¹ Nitekim onların İslamiyet içerisinde sapkın bir mezhep mi yoksa yeni bir din mi olduğu hususu; üzerinde mutabakat sağlanamayan bir mesele olarak İslam Mezhepler Tarihi araştırmacılarının gündemini meşgul etmektedir.²

1.2 Araştırmada İzlenen Yöntem

İslam Mezhepler Tarihi, İslam Bilimleri yelpazesinde kendine özgü bilimsel yöntem ve metoduyla yer alan bir disiplin dalıdır. Onun esas aldığı yöntem, bilgi, belge ve bulguların kritiği yapılırken; fikir, hadise, zaman ve mekân irtibatının bilimsel yönetime uygun şekilde kurulduğu betimleyici metodun izinde ilerlemektir.³ Bizim de araştırmamızı yürütürken kendimize şîâr edindiğimiz yöntem; olayların, şahısların ve fikirlerin üzerine derinleşirken kendi müelliflerinin ve döneminin müelliflerinin eserlerinden öncelikli olarak yararlanmak suretiyle; ön yargıdan uzak, sistematik, tarafsız ve mezhepler üstü bir yol izlemeye gayret etmek olmuştur. Bu hususta dikkat ettiğimiz nokta; İslam düşüncesinde ortaya çıkan görüş ve fikirlerin doğru veya yanlışlığını araştırmak değil; önümüzde var olan malzemenin resmini çizmektir.

Araştırmamızı yürütürken izlediğimiz yöntemlerin bir diğeri, yaşayan aşırı Şîîliğin kutsallarını doğru anlamak ve anlamlandırmak için kurduğumuz fikir-hadise ilkesi gereğince; Şîî Gulât öğretinin kutsalları oluşturan fikir tohumlarının ilk kez ortaya atıldığı erken dönem Şîî Gulât'ı tahlil etmek olmuştur. Nitekim hiçbir fikir boşlukta doğmamakta; içinde bulunduğu toplumun siyasî, iktisadî, psikolojik ve sosyo-kültürel konjonktürü ile yakinen ilişki kurmaktadır. Bu ilkedен hareketle araştırmamıza yön veren yol haritamız; öncelikle Şîî Gulât düşüncesinin arka planın tahlili ardından geçmişten günümüze uzayan Şîî Gulât fırkaların tarihî seyri ve akabinde Şîî Gulât fırkaların kutsalları olarak ilerlemektedir.

¹ Bahai Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, 257-261. <https://bahaieserleri.com/images/kitaplar/Bahai%20Dininin%201%20Yuzyili.pdf> (Erişim 2 Temmuz 2023).

² Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 449-450.

³ Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu" , *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'alesi-1*, ed. İsmail Kurt- Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) ,434.

Araştırmamızın ikinci bölümünü teşkil eden Şîî Gulât öğretinin kurucu unsurlarını tahlil ederken; tikel ilkelerden hareketle tümel sonuçlara ulaşmayı tercih etmekteyiz. Nitekim Şîî Gulât öğretinin kurucu unsurlarının ortak paydası olan bâtinî yorum geleneğinden hareketle genel sonuçlar çıkarmak, bizleri daha sistematik ve bütüncül bir çalışmaya götüreği muhakkaktır.

Araştırmamızı yürütürken üzerinde durduğumuz bir başka husus ise veri toplama ve tasnif etme sürecinde, önceliği mümkün olabildiğince her fıkranın kendi kaynaklarına vermiş olduğumuzdur. Diğer taraftan Şîî Gulât fırkaları hakkında akademik bir araştırma yürütmenin en büyük sınırlılığı, onların birçok eserlerinin günümüze dek ulaşmamış olması veyahut Dürzîlik ve Nusayrîlik fırkasında karşımıza çıktığı üzere sır toplumu olma özelliğini korumaları sebebiyle öğretilerini açığa vurdukları eserlerin yetersiz veya ulaşılamaz oluşudur. Böyle durumlarda çizdiğimiz yol, muhalif eserlere başvururken eleştirel bir bakış açısı takınarak ve kaynak kritiği ile bilginin doğru anlaşılmasını sağlamaktır.

1.3 Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Araştırmamızı yürütürken faydalandığımız kaynakların başında, İslam Mezhepler Tarihi alanında yazılmış klasik kaynaklar gelmektedir. Çalışmamızın zeminini oluşturan Şîî Gulât öğretinin kurucu unsurlarının açığa çıkarılması hususunda; Şîî-Fırak geleneğinden günümüze ulaşan Ebu'l Halef el-Eş'arî el-Kummî'nin (ö. 301/913-914) *Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak*⁴ ve Ebû Muhammed Hasan b. Musâ en-Nevbahtî'nin (ö.310/922'den önce) *Fıraku's-Şîa*⁵ adlı eserleri istifade ettiğimiz en önemli eserlerdir. Aynı zamanda Şîî Gulât öğretinin tahlil edilmesi noktasında başvurduğumuz diğer klasik kaynaklar; Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/941) *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*⁶, Abdülkahir el-Bağdadî'nin (ö.429/1037) *El-Fark Beyne'l-Fırak*⁷,

⁴ Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Haydariye Matbaası, 1963) 50-51.

⁵ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Necef: Haydariye Matbaası,1936) 42.

⁶ Ebû'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn-İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları 2019).

⁷ Abdülkahir b. Muhammed Bağdadî, *el Fark beyne'l Fırak-Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).

İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*⁸ ve eş-Şehristânî'nin (ö.548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*⁹ eserleridir.

Yaşayan Şîi Gulât fırkaları araştırmak; onların içe kapalı toplum özelliği sergilemeleri ve gizlilik prensibini esas alarak öğreti sistemlerini kendi mensuplarından başkalarına açmamaları nedeniyle, zorluk teşkil etmektedir. Ancak son yıllarda fırkalara nispet edilen temelsiz ve kaynaksız iddiaların artması; fırka liderlerini kendi akîdelerini savunma ve dış dünyaya doğru şekilde açılma gayesiyle harekete geçirmiştir. Bu amaçla kaleme alınan Dürzî, Nusayrî ve İsmâilî eserler arasından bizim de istifade etmek için başvurduğumuz; çalışmamızın ilerlemesine büyük fayda sağladığını söylemeliyiz. Bir diğer husus, Şîi Gulât fırkaların tarihi ve inanç sistemleri üzerine araştırma yürütmek; büyük oranda batılı oryantalistlerin öncelik verdiği çalışma alanlarından biridir. Bu durum, Şîi Gulât araştırmalarımızı yürütürken batı literatürüne ağırlık vermemize sebebiyet vermiştir. Tüm bunların yanı sıra ülkemizin değerli ilim insanların eserleri, makaleleri ve bildirileri çalışmamıza yön veren diğer önemli kaynaklar arasındadır.

İsmâilîlik fırkasının tarihi ve Yaşayan İsmâilîliğin kutsallarını hususunda İsmâilî literatürünün en önemli eserlerinden olan Farhad Daftary'nin kaleme aldığı *The Ismâ'ilîs; Their History and Doctrines*¹⁰ adlı çalışması; İsmâilîliğin erken dönemden modern döneme uzanan köklü tarihinin ve öğretilerinin kapsamlı ve ayrıntılı sentezini sunması yönüyle başvurduğumuz en önemli kaynaklar arasındadır. Ayrıca Yaşayan İsmâilîliğin Nizârî ve Müsta'lî kollarının inanç ve ibadet sistemlerinin ele alınmasında istifade ettiğimiz John Norman Hollister'ın *The Shi'a of India*¹¹ eserinin, çalışmamıza önemli katkı sunduğundan söz etmek gerekir. İsmâilî araştırmalarında önem verdiğimiz fırkanın kendi kaynağına ulaşma ilkesi gereğince; Dâvûdî Bohra topluluğundan gelmekte olan Tahera Qutbuddin'nin "*The Daudi Bohra Tayyibis*"¹² eseri ile uluslararası İsmâilî topluluklarında çeşitli görevleri yürütmesi ile tanınan Shiraz Kabani'nin *The Ismailis: History, Doctrines and Ritual Practices*¹³ adlı çalışması;

⁸ İbn Hazm, *el- Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ Ve'n-Nihal Metin-Çeviri*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi Metin-Çeviri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

¹⁰ Farhad Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007)

¹¹ John Norman Hollister, *The Shi'a of India* (London, 1953).

¹² Tahera Qutbuddin, "The Daudi Bohra Tayyibis", *The Encyclopaedia of Islam* (Boston 2013) 57-58.

¹³ Shiraz Kabani, "The Ismailis: History, Doctrines and Ritual Practices", *Routledge Handbook of Islamic Ritual and Practice*, 2022, 160.

çalışmamıza ışık tutan diğer eserler arasındadır. Son olarak Günümüz Ağa Han topluluğunun liderlerinden III. Ağa Han Sultan Süleyman Şah'ın kaleme aldığı tercüme otobiyografisini olan *Ekselansları Ağa Han (İmam, Politikacı, Filozof, Dost)* eseri; ¹⁴Yaşayan Nizârî topluluğunun tahlil edilmesinde değerli bilgiler içermesi yönüyle çalışmamıza katkı sunan kaynaklar arasında zikredilebilir.

Dürzî fırkasının tarihi ve Yaşayan Dürzîliğin kutsallarını konusunda; batılı kaynaklardan büyük ölçüde istifade ettiklerimiz arasında Dürzî müelliflerden olan Nejla M. Abu-Izzeddin'in *The Druzes: a New Study of Their History, Faith and Society*¹⁵, Sami Nasib Makarem'in *The Druze Faith*¹⁶ ve Philips K. Hitti'nin *The Origins of the Druze People and Religion*¹⁷ eserleridir. Özellikle Dürzî kutsal metinlerinin İngilizce tercümelerini içermesi bakımından Hitti'nin eseri çalışmamız için büyük fayda sağlamıştır. Osmanlı'nın son döneminde yetişen ilim insanlarından İzmirli İbrahim Hakkı'nın kaleme aldığı *Dürzî Mezhebi*¹⁸ isimli değerli çalışması Dürzî kutsal metinlerinden birebir çeviriler içermesi bakımından faydalandığımız eserlerden bir diğeri olmuştur. Ayrıca ülkemiz Dürzî fırkası araştırmacılarından Ahmet Bağlıoğlu'nun *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*¹⁹ eseri ile Aytekin Şenzeybek'in *Resâilü'l-Hikme'ye göre Dürzî İnanç Esasları*²⁰ konulu doktora çalışması çalışmamıza ışık tutan önemli eserler arasındadır.

Nusayrîlik fırkasının tarihini ele alırken, Nusayrî müellif Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl'in 1920'de kaleme aldığı *Târîhu'l-Aleviyyîn* eserininin İsmail Özdemir tarafından *Arap Alevîlerinin Tarihi, Nusayrîler*²¹ olarak çevirisi ile Matti Moosa'nın aşırı Şiîler üzerine kaleme aldığı "*Extremist Shiites The Ghulat Sects*"²² eseri çalışmamız için önem arz eden eserler arasındadır. Ayrıca, Nusayrîliğin inanç esasları konusunda, Nusayrî literatürünün en önemli eseri olan ve fırkanın kurucu liderlerinden Ebû

¹⁴ III. Ağa Han Sultan Süleyman Şah, *Ekselansları Ağa Han (İmam, Politikacı, Filozof, Dost)*, çev. Zeynep Öbek (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2005) .

¹⁵ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: a New Study of Their History, Faith and Society* (Netherlands: Brill Academic Pub, 1984).

¹⁶ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith* (New York: Caravan books, 1974).

¹⁷ Philips K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion* (New York: Columbia University Press, 1928) .

¹⁸ İzmirli İbrahim Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, sad. Ahmet Tuhahan Akgün (Kahramanmaraş: Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020).

¹⁹ Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

²⁰ Aytekin Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye göre Dürzî İnanç Esasları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

²¹ Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl, *Arap Alevîlerinin Tarihi, Nusayrîler*, çev. İsmail Özdemir (İstanbul: Çivi Yazıları, 2000)

²² Matti Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects* (New York: Syracuse University Press, 1987), 255-409.

Abdullah Hüseyin b. Hamdan el-Hâsîbî'ye nispet edilen *Kitâbu'l Mecmû'* 'nun Edward E. Salisbury tarafından neşredilen İngilizce ve Arapça tercümesi²³ ile Ahmet Turan tarafından Türkçe çevirisi²⁴; istifade ettiğimiz önemli eserler arasındadır. Türkiye Nusayrîliği konusunda ilk çalışmayı yürüten ve 1927 yılında neşredilen Bahâ Said'in saha araştırmaları²⁵ ile Nusayrîlikten Hıristiyanlığa geçen ve bu vesileyle Nusayrîlerin gizli inanç ve ibadetlerini tenkit ve deşifre etmek için *Bâkûratü's-Süleymâniyye* eserini kaleme alan Adanalı Süleyman Efendi'nin eserinin tercümesini içeren Abdülhamit Sinanoğlu'nun *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*;²⁶ çalışmamıza ışık tutan değerli eserler arasında zikredilebilir.

²³ Edward E. Salisbury, *The book of Sulaimân's First Ripe Fruit: Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion by Sulaimân Effendi of Adhanah*, Journal of the American Oriental Society 3/2 (New Haven, 1865).

²⁴ Ahmet Turan, "Kitâbu'l-Mecmû'un Tercümesi" ,Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1996) , 5-18.

²⁵ Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000) ,

²⁶ Abdülhamit Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı* (Konya: Esra Yayınları, 1997).

2. YAŞAYAN Şİİ GULÂT FIRKALARA GENEL BİR BAKIŞ

2.1 Şîi- Gulât'ın Kavramsal Çerçevesi ve Tarihi Arka Planı

2.1.1 Gulât'ın Kavramsal Çerçevesi

Gulât kavramı Arapça'da aynı kökten türeyen “*Gâlî*” - “*Gâliyye*” ile aynı anlamlarda kullanılmaktadır. “*Gâliyye*” ; “*Gâlâ*” fiilinin ismi faili olan “*Gâlî*”nin sonuna nispet yâsı eklenmesiyle oluşan bir isimdir.²⁷Sözlükte haddi aşmak manasına gelen “*Gulüv*” kökünden; çoğul anlamda kullanılarak “haddi aşanlar, itidal çizgisini aşanlar” anlamlarında kullanılır.²⁸

Kavram araştırması yapmak için başvurduğumuz Fîrûzâbâdî'nin el-Kâmûsü'l-Muhît adlı sözlüğünde; el-gâlâ” fiyatın olması gereken sınırın üstünde pahalı olması, fiyattaki aşırılık, ucuz olmayan; “el-galiyy” pahalı nesne, fazlaca fiyatlı olan, pahalılık,”*Gulüv*” ise okçulukta okun atılan mesafeden uzağa gitmesi, okun gidişinde sınırı aşması, haddi aşması anlamlarına geldiği ifade edilmektedir.²⁹ Aynı kökten gelen örneklerden hareketle anlamın, herhangi bir şeyde sınırın dışına çıkmak, itidal çizgisini aşmak, haddi aşmak, ölçüyü kaçırmak olduğunu söyleyebiliriz.

Gulüv; istilah anlamı olarak “ Kur’ân ve sünnetin belirlediği genel İslam anlayışının sınırını aşmak” olarak tanımlanabilir. Sözde, davranışta, her türlü telakkide aşırılık gösterip makûl sınırın ötesine geçmeyi, itidalden uzaklaşmayı ifade eder.³⁰ Müstakil bir fırkanın özel ismi olmayıp, mensup olduklarını iddia ettikleri İslam’la uzlaşmayan aşırı düşünceler taşıyan, kısmen diğer İslamî fırkaların mensupları yanında daha çok Şîa bünyesindeki aşırı gruplar için kullanılan bir isimdir.³¹

Gulât-ı Şîa ise İslam’ın inanç esasları ve özellikle Hz. Ali, Ehl-i Beyt imamları ve kendi liderleri hususlarında; İslam inancıyla bağdaşmayacak derecede aşırı fikirler öne süren gruplara verilen isimdir. Bu aşırı fikirler arasında Allah’ın insan olarak tasvir edilmesi, ilâhî bir parçanın imamların bedeninde tecelli etmesi, ruhların bir bedenden diğer

²⁷ Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulât-ı Şîa* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020) 26- 27.

²⁸ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Ensar yayınları, 2012) 160-164.

²⁹ Fîrûzâbâdî, Kâmûsü'l-Muhît , mlf. Mütercim Âsım Efendi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013) , 4/1108.

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Gulüv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1996) , 14/192-195.

³¹ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 72.

bedene geçmeleri, nübüvvetin sürekliliği gibi fikirler sayılabilir.³² Tüm bu hususlar çalışmamızın temelini oluşturduğu için ileriki bölümlerde müstakil başlıklar olarak ele alınacaktır.

Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde gulûv kelimesinin fiili olan gâlâ kökünden türeyen ifadeler yer almaktadır. Bunlar Nisâ suresi 171. ayet ve Mâide suresi 77. ayetleridir. Ayetlerde Ehl-i Kitap’ın taşkınlıklarına ve aşırılığa gitmesine dikkat çekilmiştir. Nisâ suresinde söz konusu ayet ile ilgili Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

*Ey ehl-i kitap! Dininizde gulüvv etmeyin, Allah’a karşı hak olmayanı söylemeyin, Mesih İsa b. Meryem sade Allah’ın resûlü ve Meryem’e ilkâ eylediği kelimesi ve O’ndan bir rûhtur, başka bir şey değil. Gelin Allah’a ve resullerine iman getirin; “üç” demeyin, vazgeçin, hakkınızda hayırlı olur. Allah ancak bir tek ilâhtır, O sübhân bir veledi olmaktan münezzehdir. Göklerde ve yerde ne varsa O’nun, vekil de Allah yeter.*³³

Mâide suresi 77. Ayette ise şöyle buyrulmaktadır: “De ki: “Ey ehl-i kitâb! Dininizde haksız ifrata dalmayın, bundan evvel şaşmış, birçoklarını da şaşırtmış ve yolun doğrusundan sapmış bir kavmin hevâları ardından gitmeyin.”³⁴ Her iki ayette de gulûv, sözlük anlamı olan “aşırıya gidenler, sınırı aşanlar” olarak kullanılmış; Ehl-i Kitabın sınırını aşarak Hz. İsa’yı insan konumundan Tanrılık konumuna yükseltilmesi hususunda uyarılar yapılmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında bir insanın, insan konumundan ilâhlık konumuna yükseltilmesi haddi aşmak yani gulüvüdür. Buna göre gulüvvün Kur’ân’da ki anlamı, ulûhiyetin yanlış şekilde atfedilmesi, algılanması ve yorumlanmasıdır. Bu düşünceler sakınılması gereken bir sapkınlıktır.

Gulûv hadislerde de karşımıza “haddi aşanlar, aşırıya gidenler” anlamlarında çıkmaktadır. Peygamberimizin gulûv konusunda uyarıda bulunduğu şöyle rivayet edilmektedir:

*İbn Abbas naklediyor: Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Akabe sabahı devesinin üzerinde olduğu halde bana “Yerden çakıl taşları topla” buyurdu. Bunun üzerine ben de O’na fiske büyüklüğünde taşlar topladım. Taşları eline koyunca “Bu taşların benzerleri (bu taşlardan daha irisini atmayınız). Dinde aşırı gitmekten (gulûv) sakınınız. Çünkü sizden öncekileri dinde aşırılık (gulûv) helak etti” buyurdu.*³⁵

³² Hulusi Arslan, “Erken Dönem Şii Gulât Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2012), 81-93.

³³ *Hak Dini Kur’an Dili*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/499.

³⁴ *Hak Dini Kur’an Dili*, Muhammed Hamdi Yazır, 2/732.

³⁵ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulgaffâr Süleyman Seyyid Kûsrevî Hasan (Beyrut: Dârul’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1991), “Hac”, 226.

Bu rivayette gulûv ile dini anlama ve yaşama noktasında öncekileri (muhtemelen Ehli Kitabı) helâka götüren, sakınılması gereken aşırılıklardan uzak durulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bir başka rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir:

*Saçı sakalı ağarmış yaşlı müslümana, Kur'ân-ı Kerîm'i usulüne uygun olarak okuyan, onunla amel etme hususunda gâli ve câfi olmayan kişiye bir de herkesin hakkını gözetmeye çalışan âdil idareciye ikram etmek, Allah Teâlâ'ya duyulan saygı ve ta'zîmdendir.*³⁶

Bu rivayette ise gâli olmamak, Kur'ân'ı anlamada ve yaşamada, Kur'ân'ın hükümlerini tatbik etmede haddi aşmamak ve aşırıya sapmamak anlamlarında kullanılmıştır. Verilen iki kullanım örneğinde de orta yolu takip etmenin önemine vurgu yapılarak; dinin ve Kur'ân'ın emirlerini yerine getirirken aşırıya kaçan kişiler gâli sıfatıyla kınanmıştır. Burada dikkatimizi çeken nokta hadislerde guluv kapsamının, ayetlerde olduğu gibi müstakil bir aşırılık yerine; dinin ve Kur'ân'ın emirlerini yerine getirme hususunda genel bir aşırılıktan uzak durma uyarısı halinde görmekte olduğumuzdur.

2.1.2 Makâlât, Fırak ve Milel-Nihal Geleneğinde Gulât Kavramı

İslam Mezhepler Tarihi, hicri ilk asırdan itibaren siyasî ve itikadî tartışmalar etrafında beliren zümreleşmeleri konu alan; Makâlât, Fırak ve Milel-Nihal olarak bilinen ve günümüze kadar ulaşan önemli bir literatüre sahiptir. Döneminin siyasî ve itikadî bazı mezhep ve görüşlerine yer vermesi bakımından Mâkâlât geleneğini başlatan ilk kimselerden Hasan b. Muhammed b. El-Hanefiyye (ö. 100/ 718); kendi akîdesini açıklamak için kaleme aldığı *Kitâbü'l İrcâ* adlı eserinde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer aleyhtarlığı yapanlar olarak adlandırdığı Sebeiyye topluluğunun bazı hususlardaki aşırılıklarını şu şekilde eleştirmiştir.

*Arab'ın Ehl-i Beyt'ini imam edindiler. Kur'ân'dan yüz çevirip kâhinlere uyararak Kıyamet kopmadan önce bir devletin kurulacağı beklentisi içerisinde oldular. ... Sebeiyye'nin bildiğimiz düşmanlıklarından birisi de, insanların şaşırıldığı, yüz çevirdiği bir vahiy ile ve gizli bir ilim ile hidayete erdik demeleri ve Allah'ın nebisinin Kur'ân'ın onda dokuzunu gizlediğini iddia etmeleridir...*³⁷

Döneminin ilk aşırı iddiaları olarak nitelendirilen bu hususlar; Arap'ın Ehl-i Beyt'ini imam edinmeleri, kâhinlere uyararak kıyametten önce bir devlet kurulacağına inanmaları, Hz. Peygamberin Kur'ân'ın büyük bir kısmını gizlediğini iddia etmeleri, vahiy ve gizli

³⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, (Beyrut: Dârul'l-Kütübî'l-Arabî) ,“Kitâbu'l-Edeb”, 23.

³⁷ Sönmez Kutlu, “İlk Mürçi Metinler ve Kitâb-u İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1, (Ankara 1997), 327.

bir ilim ile hidayete erdik demeleri üzerinedir. Bu iddiaların birçoğu, Şîî İmâmiyye'nin imâmet akîdesinin bel kemiğini oluşturacağından; sonraları Şîî Gulât'a nispet edilen iddialar arasında yer almamıştır.

İslam Mezhepler Tarihinin ana kaynaklarından bir diğeri olan Fırak türü kaynaklar, İslam düşüncesinde siyasî ve itikadî söylemlerle vücut bulmuş topluluklar hakkında önemli malzeme içermektedir. Özellikle Şîî-Fırak geleneğinin bize ulaşan en eski iki kaynağı olan Ebu'l Halef el-Eş'arî el-Kummî'nin (ö. 301/913-914) *Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak* ve Ebû Muhammed Hasan b. Musâ en-Nevbahtî'nin (ö.310/922'den önce) *Fıraku's-Şîa* adlı eserleri gulât araştırmaları için başvurulabilecek birinci el kaynaklar arasındadır. Bu eserlerin muhtevası; dönemin gulât fırkalarının isimleri, görüşleri, liderleri, takipçileri, tarih sahnesine çıkışı, fırkanın varlığını koruyamaması veyahut başka bir fırka altında yeniden varlığını devam ettirme çabası hakkında ayrıntılı bilgileri içermektedir. Eserler inşa edilirken imamet odaklı bir tasnife gidilmiş; Hz. Ali'den başlayarak 12.İmam Mehdi Muntazar'a kadar imametle ilgili çıkan sorunlar neticesinde Şîî bünyeden kopan şahıslar, gruplar ve bunların ayrılıkçı düşünceleri kronolojik akışta ele alınarak sunulmuştur.³⁸ İmâmiyye Şîa'sının ilk üç asırlık tarihine ışık tutan bu eserler; kendi dönemlerinin ayrılıkçı ve aykırı görüşleri olarak gördükleri gulât fırkalarını; özgün bir tasnif metodu sınıflandırmıştır. Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak ve Fıraku's-Şîa üzerine yaptığımız incelemede aşırı gruplar hakkında en açıklayıcı izahlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Onlar yeryüzünde birisi konuşan(nâtık) birisi susan (sâmit) olmak üzere her asırda iki peygamberin olması gerektiğini... ileri sürdüler. Sonra bu iddialarında o kadar ileri gittiler ki o ikisinin de Tanrı olduğunu söyleyerek yalan yere şahitlik ettiler.”³⁹ ... Onlara göre Allah, vasîlerin bedenlerine giren ve onlara hulûl eden bir nurdur.⁴⁰

Onların bir kısmı, tenasüh ve ruhun insan bedenlerindeki dönüp dolaşmasının belli bir dönem ve süreden ibaret olduğunu söyledi. Bu ise on bin senedir. Daha sonra başka insanların bedenlerinde dönüp dolaşır. Bu mü'minlere hastır.⁴¹

³⁸ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010) , 98.

³⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 42. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak* , 50-51. ; Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak- Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 160-161.

⁴⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 44. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 53. ; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 163.

⁴¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 40. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 49. ;Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 158.

İmâmi yazarların gulâtın aşırılıkları üzerine değerlendirmelerini; tanrının bir bedene girmesi (hulûl) veya grubun liderinin ulûhiyet iddiasında bulunması, âhireti inkâr etme, ruh göçüne inanma (tenâsüh) gibi yönelimleri üzerindedir. Kitâbü'l İrcâ'da karşımıza çıkan "İmamet ve gizli ilim sahibi olmak" ile ilgili meseleler, Şîi grupların da iddialarına yakın olması nedeniyle, bu kaynaklarda aşırılık olarak değerlendirilmemiştir.

Klasik kaynaklardan bir diğeri olan Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/941) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* adlı eserinde Şîa; Ğaliyye, Râfîzâ ve Zeydiyye olmak üzere üç ana kola ayrılmıştır. Şîa'nın alt kollarından Gâliyye; on beş tâlî kola ayrılarak tasnif edilmiş ve tarafsız bir yaklaşım ile bu kolların temel görüşleri açıklanmıştır. el-Eş'arî, Gâliyye'yi ; "Ali hakkında aşırıya kaçan ve büyük söz söyleyen" olarak tanımlamaktadır.⁴² Gulüvden bahsedilen bölümlerin birkaçı şu şekildedir:

... İleri sürdüklerine göre Abdullah b. Muâviye, mantar ve çayırın bittiği gibi ilmin kendi kalbinde bittiğini, ruhların tenâsüh ettiğini, Allah'ın (cc) ruhunun Âdem'de olduğunu, sonra kendisine ulaşıncaya kadar tenâsüh ettiğini iddia ediyordu. Onlar, kıyameti inkâr ederler ve dünyanın fâni olmayacağını iddia ederler.⁴³ ... Onlar, Allah'ın beş kişiye hulûl ettiğini ileri sürerler; Hz. Peygamber, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma. Onlara göre bunlar ilâhlardır.⁴⁴

Bu metinlerden hareketle Eş'arî, Gulüv ehlini; âhireti, cennet ve cehennemi inkâr edenler ve ruh göçüne ve tanrının bir bedene girmesine inananlar olarak Şîi Makâlât geleneğinin iddiaları ile örtüşecek biçimde tanımlamıştır.

Fırak edebiyatına baktığımızda, itikadî ve siyasî grupları kaleme alan Abdülkahir el-Bağdadî'nin (ö.429/1037) *El-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinde, fırkalar gruplara ayrılmış; Sebeiiyye, Beyâniyye, Harbiyye, Bâtiniyye gibi yirmi aşırı fırkayı müslüman olmadıkları halde İslam'a nispet edilenler grubuna yerleştirmiştir. Her fırka ile ilgili müstakil başlık açarak o fırkanın neden müslüman olmadığına dair sebepler eleştirilerek izah edilmiştir.⁴⁵

Her devirde biri konuşan (nâtik), diğeri de (sâkit) bir imamın bulunması gerekir. İmamlar ilâhdırlar ve gaybı bilirler.... Dünyanın yok olmayacağını cennetin insanların karşılaştıkları iyilik, nimet ve afiyet, cehennem de insanların başına gelen kötülük, zorluk ve belâ olduğunu iddia ediyorlardı Onlar haramları helâl kılmışlar ve farzların terkedilmesini kabul

⁴² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 46-47.

⁴³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 48-49.

⁴⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 58-59.

⁴⁵ Bağdadî, *el Fark beyne'l Fırak*, 175-241.

*etmişlerdir. Onlar kıyameti inkâr ediyor ve ruhların tenâsühüne inanıyorlardı.*⁴⁶

Bağdadî'nin Şîî Gulât fırkaları Sünnî şemsiye altına dâhil etmemesine neden olan görüşlerinin bir kaçı; imamlara beşer üstü vasıfların yüklenmesi, İlâh'ın imamların bedeninde tezahür ettiğine inanma, kıyameti ve âhireti inkâr ederek yerine bâtinî bir âhiret anlayışı getirmeleri, dinin haramlarını helal kılmaları, ruhların yaşadıkları hayat neticesinde beden gezerek ödüllendirileceklerine veya cezalandırılacaklarına inanmaları olarak sıralanabilir. Burdan hareketle Şîî Makâlât geleneğinde karşımıza çıkan Gulât tanımlamasının, sonra dönem Eş'arî Makâlât geleneğinde de benzer iddialar ile şekillendiğini görmekteyiz.

Milel-Nihal dönemi; İslam hâkimiyetinin gelişmesiyle paralel olarak çeşitli din ve mezheplere mensup insanların inanışlarını değerlendirme ihtiyacı ile hâsıl olan ve en kapsamlı eserleri barındıran zirve bir dönemdir. Bu eserlerinden biri olan İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*'i , Ehl-i Sünnet anlayışını esas alan eleştirel ve tarafgir yöntemli bir eserdir. Bu eserde Gâliyye fırkalar, müstakil bir başlık altında ele alınmış ve sert eleştirilere tabî tutulmuştur. İbn Hazm'a göre gulât fırkalar şöyle nitelendirilmektedir:

*Şîa'nın Gâliyye grubuna gelince bunlar iki kısımdır. Bunlardan bir grup, Allah Resulünden (s.a.) sonra nübüvvetin başkalarında devam etmesini gerekli görmüştür. Diğer grup ise, uluhiyeti şanı yüce Allah'tan başkaları için de gerekli görmüştür. Böylece onlar, Hıristiyanlara ve Yahudilere dâhil olmuşlar ve küfrün en çirkiniyle kâfir olmuşlardır.*⁴⁷

Eserin “Gâliyye Fırkalar” bölümünde; Mu‘tezile, Şîa, Hâvâric ve Mürcie'den çıkan gâli fırkaların isimlerini zikredilerek; onları gulüvve düşüren özellikler, gâli söylemleriyle ön plana çıkan şahıslar ve bu fırkaların İslam dışı olma sebepleri sıralanır. Yer yer “Allah onlara lanet etsin” diyerek sert bir şekilde kınanır.⁴⁸ Şîa fırkaları içerisinde gulüvve düşen fırkaların; imamların uluhiyeti, imamların ruhlarının tenâsühü, bazı gruplar için Kur'ân'ın zâhirine göre hüküm vermekten kaçınma ve Kur'ân'ı bâtinî yorumlama gibi görüşleri benimsediklerini belirtilmektedir.⁴⁹

Mezhepler Tarihi araştırmalarının ve Milel-Nihal geleneğinin en önemli eserlerinden olan Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî'nin (ö.548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde İslam Mezhepleri başlığı altında verilen

⁴⁶Bağdadî, *el Fark beyne'l Fırak*, 191-192.

⁴⁷İbn Hazm, *el- Fasl* , 3/458-459.

⁴⁸İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/472-473.

⁴⁹İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/458-477.

Gâliyye; on bir alt kola ayrılarak tasnif edilmiştir. Tüm eserlerde geçen gulât tanımları arasındaki en kapsamlı ve sistematik tanımı Şehristânî şu şekilde yapmaktadır:

Gâliyye, imamları hakkında onları yaratılmışlık sınırından çıkaracak şekilde aşırılık gösterenler, onlarda ilâhî özellikler bulunduğu hükmedenler, bazen imamlardan birini ilâha, bazen de ilâhı yaratılmışlardan birine benzetenlerdir....Gulât'ın bidatleri dörde indirilebilir. Bunlar teşbih (Allah'ı yaratılmışlara benzetme), bedâ' (Allah'ın herhangi bir konuda fikir değiştirmesi), ric'at (ahir zamanda bir kurtarıcının gelerek insanlığı kurtarması) ve tenâsühtür.⁵⁰

Şehristânî bu tanımı ile diğer klasik kaynaklarda da verilen gâli özellikleri kapsayan genel bir Gulât çerçevesi çizmiştir. Ona göre; teşbih, bedâ', ric'at ve tenâsüh gulâtın en büyük iddialarıdır. Onlar imâmetine inandıkları liderlerini insanlık mertebesinde ilâhlık mertebesine yükseltirken; Hulûliyye , Tenâsühiyye, Yahudîlik ve Hiristiyanlık gibi din ve inanışların etkisinde kalmışlar ve onları kaynak olarak almışlardır. Ona göre gulât ya ifrât ya da tefrit noktasında bulunmaktadır.

Sonuç olarak gulât kavramının klasik kaynaklardan yola çıkarak tarihsel gelişim sürecine baktığımızda; hicri birinci asırda imâmet söylemleri odaklı dar bir çerçeve ile nitelendirilirken, hicri ikinci asırda İmâmî yazarların perspektiflerine uygun olarak anlam genişlemesine uğradığı ve özellikle milel-nihal döneminde başta Sünnî yazarların de değerlendirmeleriyle Şîi Gulât'ın anlam çerçevesinin belirlendiği ifade edilebilir. Klasik kaynaklardan edindiğimiz bilgiler neticesinde; Gulât'a ziyadesiyle ulûhiyet, hulûl, mehdî ve tenâsüh inanışları üzerinden atıflar yapıldığı görülmektedir. O halde tanrının bir bedene girerek peygamberlere veya imamlara hulûl etmesi, peygamberlerin ve imamların ulûhiyeti iddia etme, vahyin devamlılığını ileri sürerek imamlara ilâhî misyon yükleme, imamların gaybı bilmesi, Allah'ın her hangi bir konuda fikir değiştirmesi-bedâ', kıyameti ve âhireti inkâr etme, tenâsüh-ruh göçü gibi inanışlar; bizleri Şîi-Gulât'ın kutsallık atfettiği ortak fikirlerine ulaştırmaktadır. Bu fikirler ortaya çıktıkları erken dönemin dinî, kültürel, içtimâî ve siyasî ortamının bir ürünü olduğundan; neşvünema buldukları arka planı değerlendirmenin konunun anlaşılmasında yararlı olacağını düşünmekteyiz.

2.1.3 Şîi-Gulât Düşüncesinin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Arka Plan

İslam Mezhepler Tarihinde, bir düşünce ekolünün fikir sisteminin oluşmasında; ortaya çıktığı toplumun yaşayış biçimi, döneminin siyasî ve iktisadî durumları, sosyo-kültürel

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 228-231.

ortam, kadim kültür ve medeniyetler ile etkileşim, dinî metinlere yaklaşım metodu farklılığı gibi hususlar tahlil edilmesi gereken bir arka plan oluşturmaktadır. Özellikle İslam toplumunda pek çok köklü zümreleşmenin temelini oluşturan Şîî Gulât'ın, henüz erken dönemden itibaren tepki çeken ilk gulât söylemlerini dile getirerek ana bünyeden ayrışması ve aykırı bir kimlik kazanması; bu fikirlerin sahne arkasındaki olan bitene dikkatleri yöneltmektedir.

Şîî-Gulât, İslam tarihinde pek çok ilki gerçekleştirmiş grupların ortak adıdır. Onlar hem ilk Şîî fikirleri geliştirerek Şîîliğin kurucusu hem de gnostik geleneği İslam'a uyarlayarak Bâtînîliğin kurucusu konumundadırlar. Daha önce zikredilmeyen mehdîlik-kurtarıcı bekleme inancı, rec'at- kıyametten önce kurtarıcı bir şahsiyetin yeniden dünyaya dönmesi, imâmet, tenâsüh- ruh göçü, ulûhiyet- tanrının insan bedenine zuhur etmesi, farklı bir cennet ve cehennem tasavvuru, bâtinî din anlayışı gibi iddiaları ilk kez gündeme getiren ve geliştiren ve kurumsallaştıranlardır. Ortadoğu'nun senkretik dinî ve felsefî geleneğini İslam düşüncesine aktarmada, dini zâhirî-bâtinî yoruma dayalı gnostik düalizm üzerinden anlamlandıran Bâtinî geleneğin öncüsü olmakta radikal bir rol oynamışlardır.

Aşırı Şîîlik öğretisinin doğru anlaşılabilmesi ve anlamlandırılabilmesine katkı sağlaması açısından Hicrî birinci asrın sonlarında kendini gösteren Şîî Gulât düşüncesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan arka planı “Siyasî, İktisadî ve Sosyo-Kültürel Bağlam” ve “Diğer Dinler, Felsefî Akımlar ve Kadim Medeniyetler ile Etkileşim” olarak iki bölümde tahlil edeceğiz.

2.1.3.1 Siyasî, İktisadî ve Sosyo-Kültürel Bağlam

Mezheplerin ortaya çıkmasında bir öncelikler sıralaması yapılırsa, egemenlik meselesinin diğer bir deyişle siyasî seyrin başat belirleyici olduğu söylenebilir.⁵¹ Nitekim Hz. Peygamberin vefatı sonrasında gelişen siyasi olaylar silsilesinin ve tarihi kabilecilik çekişmesinin; hicri I. asrın sonlarında⁵² Kûfe'de ortaya çıkan marjinal karakterli fikirlerin yolunu açması bu görüşü destekler niteliktedir.

Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in hilâfetlerinde (11/632-23/644) ; kabile asabiyeti kontrol altında tutularak adalet ve hakkaniyete uygun bir yönetim benimsenmiş ve toplum yapısında herhangi bir gevşekliğe müsaade edilmemiştir. Böylelikle toplumda

⁵¹ *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker yayınları, 2012) , 52.

⁵² Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 44.

başka bir idareciyi başa getirme arzusu hâsıl olmamıştır.⁵³ Ancak Hz. Osman'ın halifelğinde (23/644-35/656), devletin ulaşabileceği en uzak sınırlara ulaşmış olmasıyla birlikte yeni dinî, siyasî, içtimâî ve iktisadî değişimlere uyum hususundaki iç karışıklıkların baş göstermesi, Ümeyye ailesinin yönetim işlerinde daha fazla yer alması ve halkta şikâyete sebep olacak uygulamalarının olması; Hz. Osman ve çevresindekilere karşı husumet oluşturmuş, siyasi anlamda Osman taraftarlığını ve Osman muhalefetine kaçınılmaz hale getirmiştir.⁵⁴

Hz. Ali'nin hilâfeti (35/656-40/661), Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğü ve öldürenlerin gerektiği şekilde cezalandırılması çağrısı başta olmak üzere Cemel (36/656), Sıffin (37/657) ve Nehveran (38/658) savaşları ile yoğun siyasî çalkantıları barındıran bir dönemdir. Menfaatleri peşinde koşanlar, ekonomik hoşnutsuzluk yaşayanlar, iktidar boşluğu arayanlar, Hz. Osman'a karşı ayaklananlar veya onun icraatlarından memnun olmayıp mağduriyet duygusu yaşayanlar; farklı gerekçeler ile Hz. Ali'nin cephesinde buluşarak hedeflerine ulaşma çabasında olmuşlardır. Diğer taraftan Hz. Ali'nin karşısında duranlar arasında Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını talep edenler, önceki halife döneminde etkin olan isimler, yeni halifeye ve icraatlarına olumsuz tutum geliştirenler, Ümeyyeoğulları ve Ümeyyeoğulları ile iyi ilişkide olan müttefikleri, tahkîmi kabul ettiği ve sonraki icraatları için Hz. Ali'yi tekfir eden Hâricî grubu olarak sıralanabilir. Gün geçtikçe artan tüm bu toplumsal çalkantılar, İslam'ın kabulü ile zayıflayan tarihi kabilecilik çekişmesini; iktidar-muhalefet çekişmesi olarak da nitelendirebileceğimiz Emevî- Hâşimî çatışması olarak yeniden gün yüzüne çıkarmıştır.⁵⁵

Emevîler devrinin siyasî, içtimâî ve iktisadî yapısını tahlil etmek, erken dönem Şî-Gulât söylemlerini bir temele yerleştirmek için oldukça önemlidir. Hz. Osman'ın kanını talep etme çağrısı ile harekete geçerek iktidar mücadelesini sürdüren Muâviye, Hz. Ali'nin ölümünden sonra oğlu Hz. Hasan'ı hilâfetten vazgeçirerek nihayetinde Emevîler

⁵³ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 67.

⁵⁴ W.Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburg : Edinburg University Press, 1973), 9-12. ; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis Their History and Doctrines*, 41-52. ; Adem Apak, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usul İslam Araştırmaları*, 4/4 (Aralık 2005), 157-170.

⁵⁵ Adnan Demircan, "Hz. Ali'nin İktidar Yıllarında İslam Toplumunda Siyaset" , *Muş Alparlan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Aralık 2013) , 173-190. ; Ali Avcu, *İmâmiyye Şîa'sında İmâmet Anlayışının Doğuşu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002) , 25-55.

dönemini (41/661) fiilen başlatmıştır.⁵⁶ Ancak Ümeyyeoğulların saltanata dayalı yönetim uygulanması, sarsılan içtimâî yapıyı ve müslümanların birliğini toparlamak için Arap kabilecilik anlayışını esas almaları, iktidarın şiddet ve zorbalığa dayanan yönetimi, verginin tebaanın hepsinden eşit şekilde alınmaması ve maaşın eşit şekilde dağıtılmaması⁵⁷, Hz. Ali'ye ve onun yanında yer alanlara hakaret, karalama ve sindirme politikasının güdülmesi⁵⁸; Ümeyyeli yöneticilere karşı duyulan politik bir tepkinin neticesi olarak, Ehl-i Beyt taraftarı olmaya psikolojik mahiyette bir anlam, farklı bir değer ve siyasî bir misyon yüklemeye sebebiyet vermiştir.⁵⁹

Hz. Ali ile birlikte mücadele eden, onun tarafında yer alanlara uygulanan karalama kampanyası bilhassa Kûfelilere uygulanmıştır. Kûfeliler, Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer almış, Hz. Hüseyin'i Yezid'e karşı Kûfe'ye davet edip ona yardım etmeyerek Kerbela'ya seyirci kalmış ancak sonrasında vicdanlarında suçluluk, sorumluluk ve pişmanlık hissederek Hüseyin'in intikamını almayı kendilerine dinî vazife kabul ederek Tevvâbun hareketini gerçekleştirmişlerdir.⁶⁰ Emevîler, onların bu Ehl-i Beyt taraftarlıklarına, kabile asabiyetine dayalı yönetim anlayışları ile cevap vererek; baskıcı, ötekileştirici ve intikam alıcı politikalarını iyice artırmışlardır. Bu baskının, zamanla Hz. Ali dönemine özlem duyma, Ehli Beyt ve Hâşimî soyunu kutsallaştırma, onun soyundan bir kurtarıcı figür bekleme psikolojisini beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz.⁶¹

Kûfe şehri, İslam tarihinde siyasî ve fikrî alanda pek çok olaya ve bu olaylara zemin hazırlayan düşüncelere ev sahipliği yapmıştır. Aşırı Şîilik ve Şîilik bu coğrafyada tezahür etmiştir. Konumuzla ilintili olduğundan Kûfe'den söz etmenin çalışmamız için yararlı olacağını düşünmekteyiz.

İslam devletinde fethedilen bölgeler; elde tutulabilmek, oraya hükmedebilmek, vergi ve ganimetleri toparlamak, yeni fetihler için askeri üs tesis etmek için şehir haline getiriliyordu. 17\638 tarihinde Hz. Ömer zamanında, stratejik önemi ve yerleşim

⁵⁶ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 15.

⁵⁷ Avcu, *İmâmîyye Şîa'sında İmâmet Anlayışının Doğuşu*, 56.

⁵⁸ İrfan Aycan, "Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (Ankara 1999), 154.

⁵⁹ Yusuf Benli, "Şîî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 337.

⁶⁰ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 77.

⁶¹ W.Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 43-44. ; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şîa*, 44-45.

yoğunluğu dikkate alınarak kurulan ilk ordugâh şehirlerinden biri de Kûfe'dir.⁶² Şehirde Güneyli/Yemenli ve Kuzeyli/Nizâri Arap kabileleri çoğunluğu oluşturduğundan idari örgütlenme Arap toplumunda geçerli olan kabile modeline dayanmaktaydı. Ana geçim kaynağı savaşlarda elde edilen ganimetler ve Hz. Ömer döneminde kurulan divan sisteminden aldıkları ödeme idi.⁶³

Hem Kuzeyli/Nizâri hem Güneyli/Yemenli Arap kabileleri, Emevî yöneticilerinin ötekileştirici ve intikam alıcı politikalarına maruz kalıyorlardı. Sıffin savaşında Kuzeyli Arap kabileleri, Hariciler olarak Hz. Ali saflarından ayrılmış, sonrasında siyasî hedefine ulaşamamış; kurtuluşunu Emevî iktidarın yıkılışında görerek bu yöndeki her siyasî muhalefet faaliyetlerine potansiyel destek verecek vaziyette idi.⁶⁴ Güneyli Araplar ise kendi siyasî geleceklerini Hz. Ali ve Ehl-i Beyt soyundan gelecek bir liderde görüyorlardı. Farklı sosyo-kültürel çevreden gelen ve rekabet halinde olan bu iki kabileyi birbirine yaklaştıran husus, Emevî iktidârından hoşnutsuzluktu.⁶⁵

Kûfe'nin merkezine her ne kadar Kuzeyli ve Güneyli Arap kabileleri yerleşmiş olsa da çok geçmeden yapılan fetihlerin beraberinde müslüman olan gayri Arap kitleler de var olmaya başlamıştı. Ârâmî, İranlı ve Arap olmayan diğer yerlilerin müslüman olanlarını tarif etmek için "Mevâlî" nitelendirmesi kullanılmaktaydı.⁶⁶

Azat edilen köleler veya güçlü bir Arap kabilesinin himayesine giren gayri Arap müslümanlar için kullanılan bu mevâlî nitelendirmesi; Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hukûken diğer Arap müslümanlarla eşit konumda idi. Ancak Emevîler döneminde, yöneticilerinin çoğunun müslümanların eşitliği ilkesini bir yana bırakarak mevâlî ile Araplar arasında ayırım yapması, mevâlîye Kur'ân ve Sünnet'te yeri olmayan bazı vergiler yüklemesi, askerî maaştan faydalanamamaları, bağlı oldukları kabileye düşen ganimetten pay verilmemesi, gayrimüslim tebaadan alınan vergiye benzer vergi ödemeleri gibi ayrımcılıklar, mevâlî kitlelerde büyük huzursuzluk oluşturmuştur.⁶⁷

⁶² Sevgi Badur, "Kûfe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/4 (2016) 129-162.

⁶³ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 43-44. ; Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) , 26/ 339-342.

⁶⁴ W.Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 45-46.

⁶⁵ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 43-45.

⁶⁶ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 54-55. ; Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015) , 339-349.

⁶⁷ İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 424-426.

Başlangıçta mevâlînin Araplar'a denk olmayan bu yeni sosyal statüye sessiz kaldığı ve siyasî alanda etkilerinin az olduğu, bu iki kabilenin boyunduruğu ve kontrolü altında olduğu gözlenmekteydi. Ancak zamanla sayıları hızlı bir şekilde artarak kentlerde yoğunlaşan, toplumsal haklardan yoksun, İslam'ın öğretilerine daha duyarlı bir devlet ve toplum özlemi çeken büyük bir toplumsal sınıf olarak mevâlî; Emevîler döneminde Arap kabile yönetimine yönelik düzene karşı çıkan her harekete değerli bir taraftar olma yöneliminde olmuşlardır.⁶⁸ Nitekim erken dönemden itibaren yönetime karşı grupları destekleyerek, başta Ali evlâdı adına çıkarılanlar olmak üzere pek çok isyana katılmıştır.

Mevâlînin Kûfe'de siyasî olarak ilk görünür olduğu hareket, Muhtâr es-Sakafi isyanıdır. (66/685) Bu isyan Kûfe'nin demografik yapısına hâkim olup, Emevî düşmanlığı noktasında bahsi geçen üç kitlenin desteğini kazanabileceğini planlayan Muhtâr es-Sakafi liderliğinde yürütülmüştür. Muhtâr, Kûfe'de güçlü bir destek bularak meşruiyet sağlamak ve kendi devletini kurmak için hareketinin Hâşimî soyuna dayandırması gerektiğinin farkındaydı. Zira Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren gelen tarihsel tecrübe, Emevî- Hâşimî çatışmasına çıkıyordu. Tüm bu şartlar altında, hareketini meşru bir zemine oturtmak için Hâşimî bir imam adına biat almak; Muhtâr'a istediği güçlü desteği elde etmesini sağlayacaktı.⁶⁹

Tüm bunların yanında, mevâlînin giderek artan siyasî önemini ve bu harekete destek verme potansiyelinde olduğunu fark eden Muhtâr, bu memnuniyetsiz gayri Arap gruplarını, isyanın içine çekmiştir. Böylelikle hareket, daha geniş bir toplumsal destek tabanı kazanmıştır.⁷⁰ Mevâlî ise artan nüfusları ve yeni sosyokültürel, politik duruma alışmanın verdiği özgüven ile sosyal ve kültürel haklarını talep edebilecekleri fırsatı böylelikle yakalamış olur. Zira kabile asabiyetine dayalı bir yönetim benimseyen Emevî devletinin, mevâlînin taleplerini gerçekleştirme beklenemezdi. Bu şartlarda onlar, hak ve taleplerini muhalif hareketler ile dillendirmek durumunda kaldılar.⁷¹

Muhtâr'ın Kûfe'deki çağrısı; başarısız olan Tevvâbun hareketini yeniden canlandırarak Hüseyin'in intikamını almak, Ehli Beyt'in kanını talep etmek üzerine idi. Bu çağrısını meşru bir zemine oturtmak için; Hâşimî soyundan gelen Muhammed b. el-

⁶⁸ Daftary, *The İsmâ'îlis Their History and Doctrines*, 55-56.

⁶⁹ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 50-54. ; İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sakafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/54-55.

⁷⁰ Daftary, *The İsmâ'îlis Their History and Doctrines*, 56-57. ; Aytakin Şenzybek, "Muhtâr esSakafi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysani Fikirlerin Ortaya Çıkışı", *Marife* 15/2 (Kış 2015), 352-353.

⁷¹ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 45.

Hanefiyye'nin Hz. Ali'den sonra siyasî lider olduğu, onun tarafından Kûfe'den biat toplamak için özel görevlendirildiği söylemlerinde bulundu.⁷²

Hz. Hüseyin'in intikamının alınmasını isteyen Araplar ile Emevî iktidarına karşı tepkilerini koymak isteyen mevâlînin arasındaki menfaat çatışması, Muhtâr es-Sekâfi'ye bazı güçlükler çıkarmıştır.⁷³ Kûfeli Arap Eşrafı, Muhtârın mevâlîyi kendileriyle eşit tutmasını, onları fey ve ganimete ortak etmesi, muhâfız birliklerini ve askerlerini onlardan oluşturmasını, ilk kez bir mevâlînin komutan olarak atanmasını, onları müstakil bir grup olarak alışılagelmişin dışında dikkate almasını ve değer vermesini kabullenemeyip büyük rahatsızlık duymuştur. Muhtâr bu tavizleri ile Arap yandaşlarının bir kısmını kaybetmek zorunda kalmış, ayaklanmanın son dönemlerinde mevâlîye dayanır olmuştur.⁷⁴

Görüldüğü gibi Kûfe, yönetimin baskıcı ve ötekileştirici politikaları sonucunda, üç farklı sosyokültürel çevreyi; kendi varlıklarını sürdürebilecek zemin bulmak için birbirine yaklaştırıp Ehl-i Beyt'ten gelecek bir kurtarıcı lider beklentisinde buluşturmuştur. Bu beklenti Kûfelilerde, Hz. Ali'nin dönemini idealize etme, Hâşimî soyunu kutsallaştırma ve Ehl-i Beyt soyuna bir kurtarıcılık algısı atfetme psikolojisini beraberinde getirmiştir. Böylelikle başta imamlık ve mehdîlik fikirleri olmak üzere Muhammed b. Hanefiyye'nin şahsiyeti etrafında akîdelerini şekillendiren aşırı görüşlere sahip Şîî grupların oluşumu kaçınılmaz hale gelmiştir.⁷⁵

Tüm bunların yanı sıra; farklı millet, kültür ve dinlerden gelen insanları içinde barındıran mevâlî nüfusu, Kûfe'de azınlık olmaktan çıkarak müstakil bir kitle halinde kendini göstermiştir. Bunun neticesinde, başlangıçta Ehl-i Beyt taraftarlığı ve kurtarıcı kişi beklentisi söylemleri çizgisinde ilerleyen bu ana hareket; gelecek bölümde söz edileceği üzere farklı etnik kökenlerden gelen Mevâlî unsurun kültürel birikimin de etkisiyle kırılmalar yaşayarak bütünlüğünü kaybetmiştir. Haşimi soyunu yüceltme ve Ehl-i Beyt taraftarlığında bulunma yönelimleri zamanla yerini şahıslar ve fikirler etrafında zümreleşmelere bırakarak Şîilik şemsiyesi altında İsmâîlîlik, Zeydîlik, İmâmîyye gibi büyük parçalanmalar meydana gelmiştir. Bu fırkalar; toplumda kendine

⁷² Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 83.

⁷³ Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3, (Çorum 2003), 18.

⁷⁴ Daftary, *The Ismâ'îlis Their History and Doctrines*, 52-57. ; Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 81-105. ; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 40-45. ; Yiğit, "Mevalî", 31/ 424-426.

⁷⁵ Şenzyebek, "Muhtâr esSakafi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysani Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 356.

hali hazırda yer edinmiş olan imâmet anlayışının üzerine kendi siyasî ve dinî sistemlerini bina ederek günümüze kadar mevcudiyetlerini sürdürmeyi başarmışlardır.

2.1.3.2 Diğer Dinler, Felsefî Akımlar ve Kadim Medeniyetler ile Etkileşim

Şîî-Gulât'ın öğretisine fikrî ve epistemik yönden kaynaklık eden diğer dinlerin, kadim medeniyetlerin ve felsefî akımların Şîî-Gulât üzerindeki tezahürlerini iyi okumak, onların öğretisinin doğru anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. İslam dini, gerçekleştirilen fetih hareketleri ile Arap yarımadasının dışına çıkarak farklı coğrafyalara ulaşmıştır. Müslümanlar, Sâsânî, Mısır, Roma, Hint gibi dünya kültürleriyle; Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Maniheizm gibi büyük dinler ve onların mezhepleri ile karşılaşmıştır.⁷⁶ Fethedilen bölgelerde yaşayan meskûn ahalinin bir kısmı tanıştığı İslam dinine ihtidâ ederek müslüman olmuş, bir kısmı vergi ödeyerek yaşadıkları yerlerde kalmayı ve eskisi gibi inanışlarını devam ettirmeyi tercih etmiş, kalanlar ise yaşadıkları yerlerden göç etmişlerdir.

Böyle köklü kültür ve medeniyet havzalarına mensup insanların müslüman olmaları veya müslümanların hâkim oldukları geniş coğrafyalardaki müslim ve gayri müslim halkla yakın diyaloga girmeleri, karşılıklı bazı etkileşimleri beraberinde getirmiştir.⁷⁷ Çok yönlü ve çok katmanlı olan bu etkileşim dinî, sosyal, politik, kültürel vb. hayatın her alanını kapsamaktadır. Dolayısıyla ilmî ve fikrî etkileşim de bu sürecin doğal bir parçası olarak ortaya çıktığını ifade etmek yerinde bir tespit olacaktır.⁷⁸

Diğer taraftan İslam'ı benimseyen gayri Arap medeniyetlerin, geçmişteki tarih ve kültürlerini unutmaları, yeni doğmuş bir medeniyet gibi tamamen Arap kültürü ve medeniyetinin etkisi altına girmesi elbette ki mümkün değildir. Onların arasında eski inançlarından tamamen sıyrılamayanlar, bunun etkisinden kurtulmaya muvaffak olamayanlar da bulunmaktadır.⁷⁹ Nitekim fethedilen bölgelerdeki gayri müslim topluluklara İslam dinini benimsemeleri için baskı yapılmaması, ibadet yerlerinin devlet korumasına alınması ve ihtiyaç halinde onarılmasına destek verilmesi; onların kültürel ve dinî miraslarını korumalarına ve devam ettirmelerine imkân sağlamıştır.

⁷⁶ Yusuf Benli, "Gnostizmin Şîa'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu* (Malatya 2012), 175-177.

⁷⁷ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 50-51.

⁷⁸ Yusuf Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şîilik'teki Tezahürleri: Şîî Gulât Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 114-115.

⁷⁹ Fatih Topaloğlu, "Şîa'nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Aralık 2011) 31-45.

Bu hususta Aşırı Şiîliğin ve Şiîliğin ilk tezahürlerini gördüğümüz Irak coğrafyası, antik kültür mirasına sahip olması bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir kültür havzasıdır. Fırat ile Dicle arasına kurulan ve verimli topraklara sahip sevâd⁸⁰ adı verilen bölgelerde, milattan öncelere dayanan dönemlerden itibaren birbiri ardına krallıklar kuran Asurluların, Bâbillilerin, Perslilerin, Nabatlıların, Sümerlilerin, Akadlıların, Amurrîlerin, Babilonyalıların, Elamlıların, Keldânîlerin, Fars milletlerinin ve Yunan felsefesiyle Hint düşüncesinin katıldığı köklü medeniyet kalıntılarını bünyesinde barındırmaktadır.⁸¹ Tüm bu krallık ve medeniyetlerin etkileri uzun yıllar bu coğrafyada izlerini muhafaza etmiş, Kûfe başta olmak üzere yakın beldelere kültürel esintilerini ulaştırmıştır.

Bulunduğu konum itibariyle birçok medeniyetin ve kültürün izini taşıyan Kûfe bölgesinin, antik kent Hîre ile coğrafi yakınlık içerisinde olması bir diğer etkileşim unsurudur. Irak'ın İslam öncesinde en meşhur şehirlerinden olan Hîre'nin, Sâsânîlere bağlı Yemen asıllı Lahmîlerin buraya göç etmesiyle kurulduğu bilinmektedir. Hindistan ve Arap yarım adasından gelen ticaret yollarının kesiştiği önemli bir geçiş güzergâhı üzerinde olması ve 4. ve 6. yüzyıllarda Lahmîlerin Bizans'a karşı Sâsânîlerin yanında savaşması sebebiyle; ticarî, siyasî ve askerî olarak önemli roller oynamış bir devlettir.⁸² Dolayısıyla Yemen, Umman, Hicaz, Bahreyn, Hint, Bizans, Suriye ve İran'dan gelen toplulukların ev sahipliğini yapmıştır. Bu etnik ve kültürel çeşitlilik içerisinde putperestlik, Yahudilik, Mecûsilik, Maniheizm, Mazdeizm, Nestûrî Hıristiyanlığı gibi din ve inanışlara rastlamak mümkündür.⁸³

Yapılacak yeni seferler için stratejik konuma sahip bir garnizon şehir kurma, farklı etnik kökenlerdeki insanların yoğun olarak bu coğrafyalarda yaşaması, tarıma elverişli bereketli topraklarının olması ve ticarî güzergâhın bu bölgeden geçmesi gibi avantajlı durumlar, Mezopotamya coğrafyasında bir şehir kurma ihtiyacını beraberinde

⁸⁰ Ortaçağ İslâm coğrafyacıları Fırat ve Dicle arasındaki bölgeyi genelde ikiye ayırmış, Bağdat'ın kuzeyinde kalan ve merkezi Musul yakınlarındaki Ninevâ şehri olan, tarihte Asurlular'ın yayıldığı alana karşılık gelen yere el-Cezîre, güneyde kalan ve Akad, Bâbil ve Sumer bölgesine karşılık gelen Mezopotamya'ya Sevâd demişlerdir. bk. Mustafa Demirci, "Sevad" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/ 576.

⁸¹C. Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Örnek Matbaası, 1954) , 5-6. ; Benli, "Gnostizmin Şîa'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", 176. ; Mustafa Demirci, "Sevâd", 36/ 576-578.

⁸² Abdulhalik Bakır, "Erken Ortaçağlarda Irak'ın Meşhur Şehri el-Hîre", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Elazığ 2010) , 117.

⁸³ Neşet Çağatay, *İslam'dan önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957) , 54-65. ; Hüseyin ed-Dâkûkî, Hîre, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/122-124.

getirmiştir. Kûfe, 17/638 tarihinde Hz. Ömer'in emriyle eski kültür merkezlerinden olan Hîre ve Bâbil şehrine yakın bir konuma kurulmuştur.⁸⁴ Şehirde ilk yerleşim yerleri belirlenirken; çoğunluğu Kuzeyli Arapların, Yemen kabilelerinin ve Deylemîlerin oluşturduğu kaynaklarda ifade edilir.⁸⁵

Kufe'yi, Mekke ve Medine gibi Hicaz şehirlerinden ayıran en önemli özelliği saf bir Arap şehri olmamasıdır. Garnizon şehri olarak kurulduğunda fetihlere katılmak için gelenlerin yanı sıra; giderek zenginleşen bu kentin zenginliğinden istifade etmek isteyenlerle birlikte Emevîler döneminde nüfusta hızla artış görülmüştür. Kûfe'nin demografik yapısına baktığımızda geçmiş dinlerini, kültürlerini, tarihlerini, yaşam biçimlerini beraberinde getiren Güney Arabistan Kabilelerini, Kuzey Araplarını, Doğu Araplarını, Deylemîleri, Farşlıları, Suriyelileri, Çinlileri, Bizanslıları, Necranlıları, Yahudileri görmekteyiz.⁸⁶ Homojen olmayan ve farklı kültürlerden gelerek bir arada yaşayan bu etnik çeşitliliği incelemenin; ortaya çıkan gâli fikirlerin temelini kavramak için fayda sağlayacağını düşünmekteyiz.

Güney Arabistan'dan gelen Yemen kökenli Araplar, şehirdeki en güçlü ve en kalabalık kabileleri oluşturmaktadır. Onlar devlet deneyimine sahip olan yerleşik veya yarı yerleşik; daha medeni ve daha kültürlü bir topluluktur. Siyasî olarak geleceklerini Hz. Ali ve Hâşimî soyu taraftarı olmakta görmektedir. Kûfe'nin seçkin zümresini oluşturan fâkihler, kadılar bu kabilelere mensuptur. Büyük bir çoğunluğu Câhiliye dönemi öncesinde putperest iken İslam'a davet ile müslüman olmuşlardır. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında diğer Arap kabilelerinde olduğu gibi irtidat eden Yemenli kabileler de mevcuttur. Müslümanların ve putperestlerin yanı sıra Kudââ ve Tay kabilelerinin Hıristiyan⁸⁷; Himyer ve Kinde kabilelerinin ise Yahudi olduğu bilinmektedir.⁸⁸ Bölgeye İslamiyetten önce yerleşmiş Lahm, Gassan, Temim, Tenuh, Tay gibi kabilelerin Sâsânîlere bağlı Hîre devletini kurmaları ve Bizans ile münasebetleri sebebiyle; Hıristiyan ve Fars kültürünün taşıyıcısı oldukları söylenebilir.

Arabistan'ın kuzey bölgelerinden gelen Kuzey Arapları; Hâricîler olarak ayırılmış, siyasi hedeflerine ulaşamamış, kurtuluşunu Emevî iktidarının yıkılışında gören ve bu

⁸⁴ Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, 25.

⁸⁵ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002) , 394-402. ; Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 339-342.

⁸⁶ Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, 107-202.

⁸⁷ Yemenli Becîle kabilesinden Hâlid b. Abdillâh b. Esed b.Kürz el-Kasrî, Hristiyan olan annesi için bir kilise yaptırdı. Bu kilise, halen Kûfe'de el-Berîd sokağında bulunuyor. bk. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân* ,410.

⁸⁸ Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, 107-143. ; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 39-52.

yöndeki çoğu siyasî muhalefet hareketine potansiyel destek verebilecek kabilelerdir.⁸⁹ Yayıldıkları coğrafyada yoğun bulunan güneş ve yıldız kültünü içinde barındıran Bâbil kökenli dinlerin etkisinde kalan kuzeyli toplulukların yanı sıra İslam öncesinde büyük çoğunluğu putperest ve az sayıda Yahudi varlığı da bilinmektedir.⁹⁰

Ana vatanları Doğu Arabistan olup Yukarı Mezopotamya'ya yerleşen Irak Araplarının ise büyük çoğunluğu Hıristiyanlığı benimsemişlerdir. Bunun yanı sıra İran havzasına yakın olan bölgelerde yaşayan kabilelerde Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm; Yemen ve Hicaz bölgelerinde putperestlik, Bâbil havzasına yakın kabilelerde ise güneşe ve yıldızlara tapan topluluklar görülmektedir. Doğu Arap kabileleri, yoğun etnik ve dinî çeşitlilik neticesinde Kûfe'de meydana gelen gâli isyanların oluşumunda büyük rol oynamışlardır. Bu durum, Hıristiyanlıkta yer alan Rab-İsa inancının; gâli düşüncenin tanrıyı bedenleştirme, ulûhiyet ve nebîlik damarı üzerinde bir tezahürü olup olamayacağını akıllara getirmektedir.⁹¹

Arap kabilelerinin yanı sıra; Kûfe'nin demografik yapısında giderek sayıları artan ve bir topluluk haline gelen çoğunlukla Arâmi ve İran kökenli mevâliler, siyasal ve fikrî alanda belirleyici bir güç olarak etkin rol üstlenmişlerdir. Çok farklı din ve çevreden gelen bu gruplar, İslam'ı kabul ederken eski inanışlarından kolayca sıyrılamamış ve o zamana dek yaşam tarzlarını belirleyen esaslardan İslam'a ters düşmeyenleri müslümanlaştırma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla eski düşüncelerin, anlayışların ve inançların İslam düşüncesine ve pratik hayatta tesiri söz konusu olmuştur.⁹²

Mevâlî'nin büyük çoğunluğunu oluşturan Deylemîlerin⁹³, İslam öncesinde çoğunluğu Mecûsî olmakla beraber içlerinde putperest ve Hıristiyan olanlar da bulunmaktadır.⁹⁴ Söz ettiğimiz yeni dine eski inancı taşıma yönelimi Deylemîlerde kendini göstermiştir. Onlardan bazıları İslam dini ile tanıştıktan sonra müslüman olmuş ancak Mecûsîliği terk etmemiştir. Deylemîlerin kendilerinden olan bir liderleri, kendilerine ait mahalleleri ve Mescidu'l-Hamra olarak zikredilen mescidleri bulunmaktadır.⁹⁵ Deylemîler,

⁸⁹ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 44-45.

⁹⁰ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 143-163.

⁹¹ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 163-180.

⁹² Aydınli, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", 3-5.

⁹³ Sayıları 4000 olarak geçmektedir. bk. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 401.

⁹⁴ Tahsin Yazıcı, "Deylem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 263-265.

⁹⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s.401.

Zerdüştlükte bulunan antropomorfist⁹⁶ anlayışa sahiptir. Nitekim Kûfe’de Emevîlerin son döneminde ortaya çıkan antropomorfist söylemlerin temelinde, Deylemî topluluğunun varlığı söylenebilir. Bu anlayışı en güçlü benimseyenlerden biri olan Beyân b. Se’man’ın; kabilesine komşu olan Deylemîlerden etkilenmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Beyân b. Se’man, ilâhî ruhun nebîlere ve sonrasında imamlara geçtiğini; daha detaylı ifade ile Hz. Ali’de var olan ulûhiyetin Hz. Hasan’a, Hz. Hüseyin’e, oğlu Muhammed el-Hanefiyye’ye, daha sonra Ebû Hâşim’e ve ondan da kendisine aktarıldığını iddia etmiştir⁹⁷.

Kûfe’de yaşayan mevâlîlerin üçte birini neredeyse İran asıllı Dihkânlar oluşturmaktaydı.⁹⁸ Kendilerine ait mescitleri, mahalleleri, Farsça cadde isimlerinin mevcut olması; onların şehirdeki nüfuzunu gösteren verilerdendir. Kûfe halkı, gerek yanı başında yaşayan Bâbillerden gerekse şehre yerleşmiş olan Farslıların inancı olan Maniheizm’den büyük oranla etkilendiğinden bu kısımda Maniheizm’de değinmek faydalı olacaktır.

Emevîler döneminde Bâbil’den gelerek Kûfe’ye yerleşen bu toplulukların inancı olan Maniheizm; şehirdeki gnostik motiflerin yoğun olmasının izahını bizlere göstermektedir. Maniheizm; Budha, Zerdüşt ve Hz. İsa gibi tarihi şahsiyetleri kurtarıcı olarak görüp son kurtarıcının kendisi olduğunu iddia eden Mani tarafından kurulan, düalist doktrinleri bütün özellikleriyle barındıran; Budizm, Hıristiyanlık, Mazdaizm gibi dinlerden birçok unsuru içine alan sentretik ve gnostik karakterli bir dindir. Maniheizm’e göre, Mani önceki kutsal kitaplarda gizlenmiş olan ve insanlığı kurtaracak olan gnos yani bâtinî bilginin ilmüne sahiptir.⁹⁹

İslam düşünce tarihinde hicri birinci asrın sonlarında başlayıp ikinci asırda yoğunlaşan Hz. Ali ve evlatlarına yöneltilen aşırı fikirlerin tarihi ve kültürel arka planı incelendiğinde, o coğrafyada mevcut olan gnostik karakterli din ve inanışlarla etkileşim içinde olduklarını saptırız.¹⁰⁰ Gnostisizm, akli delillere başvurulmaksızın Tanrı, evren,

⁹⁶ İslamî literatürde teşbih kavramıyla ifade edilen antropomorfizm, manevi varlıkları fiziki şekilde, özellikle de insan biçiminde düşünme düşünme, insana ait özelliklerin başka varlığa aktarılması manasına karşılık gelir. bk. Yunus Eraslan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları” , *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (Haziran 2022) , 136.

⁹⁷ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 180-183. , “Yusuf Koçak, İrfanî/Gnostik Geleneğin Şiî Gulât’daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği” , *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2 (Güz 2020) , 650-654.

⁹⁸ Faruk Sümer, “Dihkan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/289-290.

⁹⁹ Harun Güngör, “Maniheizm”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Kayseri 1988) 145-165.

¹⁰⁰ Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik’teki Tezahürleri: Şiî Gulât Örneği*, 139.

dini ve dünyevi bakımdan meydana gelen her olayın kaynağının ilham ve seziye dayandığını savunan ve dine bir alternatif oluşturan dinî-felsefi akımdır. İslam düşüncesinde ilk kez Şîî-Gulât geleneğinde görülen bu akım; bir taraftan İslam düşüncesi içerisine kendi sistemini harmanlarken diğer taraftan geçmişin inanç ve düşünce birikimini kendi sistemi ile değiştirip dönüştürmüştür. Gnostik düşüncede, kendine özgü düalist bir Tanrı anlayışı, kâinatın ve insanın yaratılış evreleri, kurtuluşa ulaştıran hakikatın bilgisi gibi dinî-felsefi öğretiler görülmektedir. Tarihi süreç içinde birçok inanç ve düşünce akımı etkileyerek her inanışta farklı şekilde tezahürleri görülürken Gnostisizm'in kendisini müstakil bir yapı olarak Maniheizm'de ifade ettiğini görmekteyiz.¹⁰¹

Farslıların sahip olduğu Gnostik karakterli bir din olan Maniheizm'in gnostik-düalist öğretisinde; ezelden birbirine karışmayan iki tanrısal unsur ve onların sahip olduğu âlemlerden söz edilir. İlâhî ışık âlemi ve karanlık âlemi olarak tasnif edilen ve birbiriyle mücadele içinde olan mutlak iki âlemin ilki özü itibariyle saf nur iken diğeri karanlık, kötü ve kaos olarak nitelendirilir. Bu bağlamda birbirine karışmayan bu iki âlem arasında bir âlem olarak dünyanın var olduğu; iki zıt unsur olan iyi ve kötünün ilişkisinin burada karşılaşma ve birbirine galip gelme olarak gerçekleşeceği kabul edilmektedir. İnsan, kötü olan maddi dünyanın her şeyinden kendisini uzak tutmalı, arzu ve isteklerinden kaçınmalıdır. Bütün bunların nasıl yapılması gerektiğini ve hakikate dair bilginin içeriği kutsal olan kurtarıcı bilgi diğer adıyla gnosis ile öğrenebilir. Maniheist düşüncede Gnosis, ilâhî âlemden ilham yoluyla ulaşan; yaratılışın hakikatini ve bu dünyadan nasıl kurtulacağını bildiren hikmetli bilgidir. Başlangıçta Âdem'e, Şit'e, sonrasında gelen peygamberlere ve âhir zamanın kurtarıcısı olarak da Mani'ye verildiğine inanılır.¹⁰² Düalitenin esas alındığı gnostik düşünce, erken dönem Şîî Gulât grupların ve İsmâîlîliğin inanç ve ibadet sistemlerinde ana hatlarıyla kabul görmektedir. Bu kabul, Şîî Gulât'ta Gnostisizm'in somut iz düşümlerinin görülmesine örnek teşkil etmesi bakımından oldukça önemlidir.

Kufe'de yaşayan Yahudilerin; öteden beri Hire'de önemli bir topluluğu oluşturup Kufe'ye yerleşmeleri ve İslam öncesinde Yahudi olan Himyer ve Kinde kabilelerinin

¹⁰¹Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu- Hasan Hacak (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 329-332. ; Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şiî Gulât Örneği*, 236.

¹⁰²Harun Güngör, "Maniheizm", 153-157, ; Mehmet Alıcı, "Maniheizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker yayınları, 2015) , 272-291. , Şinasi Gündüz, "Maniheizm" , *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 27/575-577.

Hicaz'dan Irak'a ordan da Kûfe'ye gelmeleri ile şehre farklı bölgelerden gelip yerleştikleri söylenebilir.¹⁰³ Kûfe'de mahallelerinin ve havralarının olması şehirde hatırı sayılır nüfusta bir topluluk olduklarına işaret etmektedir. Onlar daha çok esnaflık, tüccarlık, işçilik, sanatçılık ve zanaatkârlık ile meşgul olmuşlardır.¹⁰⁴ Söz ettiğimiz Yemen, Hîcaz, Hîre ve Enbar gibi şehirlerden Kûfe'ye gelen Yahudiler; bazı gnostik gruplardan etkilenerek hermetikleştiler. Emevîlerin son dönemlerinde ortaya çıkan gâli ve hermetik hareketlerin temelinde eski İran dinlerinin etkisi yanında Yahudilerinde etkisinin olduğu söylenebilir.¹⁰⁵

Şîî-Gulât'ın karakteristik bir özelliği olan Bâtinî vurgusunun gelişmesinde, Gnostik akımların yanı sıra Hermetik düşüncenin tezahürlerini görmek mümkündür. Eski Yunan ve Mısır geleneklerinin bir karışımı olarak ortaya çıkan Hermetik düşünce; dini, felsefi ve mistik öğretiler üzerinden anlamlandırılır. Hermetik düşünceye göre insanların mahiyeti kavranamayan tanrıya ulaşmaları ve bilgi edinmeleri için Gnosis'e ulaşmaları gerekmektedir. Gnostik düşünceyle benzer öğretiler taşımalarının yanında tam anlamıyla Gnostik bir akım değildir. Uyuşmayan bazı noktaları da bulunması, Gnostik geleneğin tezahürlerinin Hermetik düşüncede mevcut olduğunu ve aynı zamanda Hermetik çevrelerin de Gnostisizm'i etkisi altına aldığını göstermektedir.¹⁰⁶

Sonuç olarak, İslam öncesi Ortadoğu ve Fars dinlerinde Gnostik akımların, Hermetik felsefenin ve Yeni-Eflatuncu düşüncenin etkisiyle belirgin olarak görülen düalist evren ve varlık anlayışı, insanüstü vasıfların insanda tezahürü, bâtinî yorum ve sırrılık gibi hususlar;¹⁰⁷ İslam coğrafyasının genişlemesi, müslümanların Ortadoğu ve Fars kültürü ile tanışarak siyasî, ekonomik, fikrî ve dinî ilişkiler geliştirmesi neticesinde Kûfe müslümanları arasında da dillendirilmeye başlanmıştır. Sosyal ve siyasî olayların doğal akışı içerisinde oluşmaya başlayan ve senkretik geleneğin taşıyıcısı konumunda olan bu ilk dönem fikirleri, henüz kendisiyle tutarlı ve iç bütünlüğü sağlanmış vaziyette değildi. Ancak zamanla kendi aralarında tartışılarak belli bir olgunluğa ulaşacak; sonraki dönem Şîî Gulât fırkaları tarafından iç bütünlüğü sağlanmış, kendisiyle tutarlı, sistematik bir zemine çekilerek kurumsallaştırılacaktır.

¹⁰³ Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 194-195.

¹⁰⁴ Nuh Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005), 66-67.

¹⁰⁵ Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 196.

¹⁰⁶ Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şîî Gulât Örneği*, 80-87.

¹⁰⁷ Ali Avcu, "Gnostik 'Kurtarıcı Bilgi' (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'te Tezahürleri" *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019), 334-335.

2.2 Geçmişten Günümüze Yaşayan Şîi Gulât Fırkalar

2.2.1 İsmâîlîlik

İslam Mezhepler Tarihinde, ana bünyeden ayrılarak müstakil bir topluluk oluşturmak isteyen Şîi ve aşırı Şîi gruplara baktığımızda; esas meselenin imâmet tartışmaları üzerinden ilerlediğini görürüz. Diğer bir ifadeyle imâmet-hilâfet tartışmaları etrafında zümreleşerek siyasî ve sosyo-kültürel birlikteliği yakalayan toplulukların yeni bir dinî oluşum ile gündeme gelmeleri; özellikle Şîi ve aşırı Şîi grupların karakteristik özellikleri arasında sayılabilir. Bunun en belirgin örneği olarak gösterebileceğimiz İsmâîlîlik; çeşitli siyasî, sosyokültürel ve ekonomik etkenlerin de tesiriyle İmâmiyye'nin altıncı imamı olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın ölümüyle (ö.148/765) kendisinden önce vefat etmiş büyük oğlu İsmail'in imâmetini benimseyerek, diğer oğlu Musâ el-Kâzım'ın imâmetini benimseyen İmâmiyye'nin ana oluşumundan kendisini ayırmıştır. ¹⁰⁸ Köklü tarihi boyunca kurduğu devletler, örgütlediği siyasî eylemler ve savunduğu bâtınî fikir sistemiyle İslam tarihine ve düşüncesine silinmez izler bırakan İsmâîliyye fırkası; Şîa'nın günümüzde kadar ulaşarak varlığını devam ettiren üç önemli kolundan birisidir.

İsmâîlîliğin hicri 2. asrın ortalarından günümüze kadar uzanan köklü tarihine kronolojik bir bakış atmak gerekirse; teşekkül ettikten kısa bir süre sonra imâmetini benimsedikleri Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmail b. Ca'fer'in; ölüp ölmediği konusunda ihtilafa düşerek bölünme yaşamışlardır. Bir grup onun ölmediği, güvenliğinden endişe ettiği için saklandığı, kendisinin Mehdî olduğunu ve geri döneceğini öne sürmüştür. ¹⁰⁹ Sonraki asırlara ulaşmayan bu grubun yanı sıra Mübârekiyye olarak adlandırılan asıl grup; imâmetin İsmail'in oğlu Muhammed b. İsmail'e geçtiğini iddia ederek ¹¹⁰ İsmâîliyyenin esas gövdesini oluşturanlar olarak varlığını devam ettirmiştir.

Muhammed b. İsmâîl'in ölümü (ö.179/795-96); İsmâîliyye'yi, Fâtîmî devletinin kuruluşuna kadar (297/910) yaklaşık bir buçuk asır gizlenme dönemine sokmuştur. Setr dönemi olarak adlandırılan bu gizlilik dönemi, ¹¹¹ Abbasi iktidarının saldırılarından

¹⁰⁸ Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism* (Cambridge: W. Heffer & Sons LTD, 1940) , 40-41. ; Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasî-İktisadî İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019) , 220.

¹⁰⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 63-64. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 77-78. ; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 220-223.

¹¹⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 71-73. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 82-83.

¹¹¹ Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak* ,84. ; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 75. ; Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism*,70-73. ; Daftary, *The Ismâ'ilis Their History and Doctrine*, 95-96.

kendilerini korumak ve varlıklarını muhafaza etmek için takiyye uygulayarak gizli faaliyet yürüttükleri ve uzun süre açıktan imâmet iddiasında bulunmadıkları bir yeraltı dönemidir. İsmâîlî kaynaklar, gizlilik döneminde Abdullah, Ahmed ve Hüseyin adını verdikleri üç gizli imamın varlığından söz etmektedir.¹¹² Bu gizli imamlar, Muhammed b. İsmâîl'in gaybette olduğu ve can güvenliğini sağlayacak devletin kuruluşuna kadar gaybette kalacağını inancı ile hareket eden İsmâîlî toplumda; imamın yokluğunda faaliyet yürüten anlamına gelen "Hüccetler"¹¹³ olarak tanınmışlardır.

İsmâîlî grupların gizli davet döneminde ki en temel motivasyonu, gaybetteki imam Muhammed b. İsmâîl'in zuhûr edebileceği uygun ortamı hazırlamak üzerine kurulmuştur. Bu amaçla, hüccetlerden yetki aldığı iddia eden İsmâîlî dâîler¹¹⁴, davetin yayılması için dinamik ve devrimci bir propaganda teşkilatı oluşturmuştur. Gizli imamlar öncülüğünde ve İsmâîlî dâîler ağıyla yürütülen bu yer altı faaliyetleri yaklaşık bir asırlık süre sonunda 260/874 yılında istenilen neticeye ulaşmış; İslam coğrafyasının önemli kesimleri olan Kûfe, Basra, İran, Yemen, Bahreyn, Kuzey Afrika gibi bölgelerde hızla yayılarak kitlelerce tanınır hale gelmiştir.¹¹⁵

Hicri üçüncü asrın son çeyreğine kadar taraftar kitlesinde hızlı bir artış görünen İsmâîlî davetin yayılma süreci; 286/899 yılında ciddi bir bölünme ile karşı karşıya kalmıştır. Mehdî Muhammed b. İsmâîl'in son hücceti Sâid b. Hüseyin el-Ubeydullah 'ın İsmâîlî öğretinin imâmet nazariyesinde yaptığı köklü değişiklikler; başta Hamdân Karmat ve Abdân gibi önde gelen dâîler olmak üzere ciddi tartışmalara sebebiyet vermiş ve İsmâîlî hareket, Fâtımiler ve Karmatîler olmak üzere iki ana kola ayırmıştır.¹¹⁶ Fâtîmi İsmâîlîleri, Ubeydullah 'ın öğretide yaptığı ıslahatı kabul ederek merkezi liderliğe olan bağlılıklarını devam ettirirken; Karmatî İsmâîlîleri önceki imâmet öğretisine sadık kalarak, Muhammed b. İsmâîl'in yakın bir gelecekte zuhûr edeceği görüşü etrafında zümreleşmiştir.¹¹⁷ Karmatî İsmâîlîliği, Irak, Horasan, Yemen, Bahreyn gibi bölgelerde yerel hareketler olarak varlığını devam ettirirken; İsmâîlî topluluğun büyük

¹¹² Bu bilgi Ahmed en-Nisâbü'rî'nin İstîtârü'l- İmâm eserinin İngilizce çevirisinden alınmıştır. bk. *İsmaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, çev. Wladimir Ivanow (Calcutta: Oxford University Press,1942) 157-164.

¹¹³ Şîa literatüründe genellikle imam ve ondan sonraki en yetkili kişi anlamında kullanılan bir terimdir. bk. İlyas Üzüm, "Hüccet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/451.

¹¹⁴ İsmâîlî hiyerarşik sistemi içinde hüccetten sonra gelen ve mezhep faaliyetlerini yürüten kişilerdir. bk. Mustafa Öz, "Dâî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/ 420-421.

¹¹⁵ Daftary, *The İsmâ'îlîs Their History and Doctrines*, 115-116.

¹¹⁶ Muzaffer Tan, *İsmâîliyye'nin Teşekkül Süreci*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 125.

¹¹⁷ Nevbahtî, Fıraku's-Ş'îa, 71-75. ; Kummî, , Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak, 81-89. ; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990) , 131.

çoğunluğunu oluşturan Fâtîmî İsmâîlîliği, 297/909 tarihinde Kuzey Afrika'da Ubeydullah'ın Mehdîliğini ilan etmesiyle Fâtîmî devletini kurarak altın çağını başlatmıştır. Böylelikle İsmâîlî hareketin gizlilik dönemi sona ererek açıktan davet dönemi başlamıştır.¹¹⁸ Çok sayıda İsmâîlî dâî ve âlimin yetiştiği açık davet döneminde, kelim, felsefe, fıkıh, edebiyat, zâhirî ve bâtinî ilimlerde pek çok eser verilirken; İsmâîlî davet Fâtîmî devleti sınırları içinden çıkarak Hindistan ve Maveraünnehir'e kadar yayılmıştır.¹¹⁹ Özellikle günümüz Müsta'î İsmâîlîlerinin de kaynak olarak kabul ettiği Fâtîmî başdâisi Kadı en-Nu'man'ın (ö.363/974) Deâimü'l İslâm adlı eseri İsmâîlî fikhinin en önemli eseri olarak kabul görmektedir.

Fâtîmî İsmâîlîliği tarihinde iki önemli kırılmadan söz etmek gerekir. İlki; Fâtîmîler Döneminin altıncı halifesi Hâkim Biemrillâh'ın (ö. 411/1021)¹²⁰ imâmet ile yetinmeyip ulûhiyetinin ilan edilmesiyle; ana bünyeden ayrılarak kendisinin ilâh sayıldığı bir sistemin merkezine oturtulması ve Dürzîlik hareketinin teşekkül sürecinin başlamasıdır. Dürzî akîdesi gelecek başlıkta söz edileceği üzere; İsmâîlîliğin temel fikirlerini İsmâîlî olmayan bir çizgiye taşıyarak İsmâîlîlik 'ten ayrı müstakil bir inanca dönüşmüştür. İkincisi; Fâtîmî halifesi Müstansır'ın 487/1094 yılındaki vefatı sonrasında hilafet konusunda yaşanan şiddetli çatışmalar; İsmâîlî hareketi kısa süre içinde iki kola ayırarak genel anlamda bir zayıflama sürecine itmiştir. İki büyük kola ayrılan Müsta'liyye ve Nizâriyye İsmâîlîleri, siyasî ve mezhebî olarak birbirinden farklı yollarda ilerlemişler ve günümüze dek varlıklarını korumayı başarmışlardır.¹²¹

İsmâîlîlik fırkasının önemli bir topluluğunu teşkil eden Nizâriyye kolu; halife Müstansır'ın büyük oğlu ve geleneğe göre imâmet ve hilâfete daha layık olan Nizâr'a mensup olanlardan oluşmaktadır. Siyasî gücünü Hasan Sabbah'ın 483\1090 tarihinde İran'da kurduğu Nizârî İsmâîlî devleti ile yakalayan Nizârîlik; İran başta olmak üzere, Suriye, Irak ve Anadolu bölgelerine kadar yayılmıştır.¹²² 654\1254 yılında Nizârî devletinin Moğollar tarafından tamamen ortadan kaldırılmasıyla dağılık gruplar halinde göç etmişlerdir. Sonraki iki asır boyunca varlıklarını korumak için sıkı bir takiyye uygulayarak gizlilik dönemine girmişlerdir.

¹¹⁸ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 116-126.

¹¹⁹ Muzaffer Tan, "İsmâîlîlik", *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 250.

¹²⁰ Mustafa Öz, "Hakim- Biemrillâh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/ 199-201.

¹²¹ John Norman Hollister, *The Shi'a of India*, 242-243. ; Muzaffer Tan, "İsmâîlîlik", 252-253.

¹²² Bulut, *Dünden Bugüne Siyasî-İktisadî İslam Mezhepleri Tarihi*, 224.

Günümüz Nizârîliğinden söz etmek gerekirse; 1233\1840 yılında 46. Nizârî imamının şeref unvanı “*Ağa Han*” unvanı ile anılması; Nizârî tarihinin modern çağı olan Ağa Hanlar dönemini başlatmıştır. Bu tarihten sonra Nizârî imamları, Ağa Han sıfatı ile anılmaya devam etmiştir. İran’da ikamet eden I. Ağa Han Hasan Ali Şah, yönetimle ilgili yaşadığı problemler nedeniyle Nizârî İsmâîlîliğin merkezini İran’dan Hindistan’a taşımış ve hareketin yeni merkezi Bombay olmuştur. I. Ağa Han’ın İngilizlerle yakın ilişki kurması; kısa sürede konumunu güçlendirerek, Hindistan içinde ve dışında yaşayan taraftarlarının idaresinde otoritesini kullanmasına kolaylık sağlamıştır. Bu dönemde cemaatin dinî ve dünyevî işlerinin yürütülmesinde ciddi bir teşkilatlanmaya gidilmiştir.¹²³

1298/1881 tarihinde imâmet makamına çıkan Hasan Ali Şah’ın oğlu II. Ağa Han Âkâ Ali Şah; kısa süren imâmet döneminde Hint alt kıtası ve dışındaki mensuplarının refahını artıracak politikalar izlemesi ve cemaatin eğitim ve yardım projeleriyle yakinen ilgilenmesi; onun Hindistan’daki müslümanlar arasında kısa sürede büyük sempati kazanmasını sağlamıştır.¹²⁴

Babasının ölümünden sonra Nizârî İsmâîlîlerinin imamlığını sekiz yaşındaki III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah devralmıştır. Sultan Muhammed Şah; yaşamını, öğretilerini ve siyasî kariyerini kaleme aldığı “*The Memories of Aga Khan*” adlı eseriyle yaşamı en iyi belgelenmiş imam olarak kabul edilmektedir. Uzun süren imamlığı süresince; dağınık coğrafyalarda yaşayan Nizârî İsmâîlî topluluklarının düzenini ve idaresini sağlamak ve mezhepsel sorunlarını gidermek için siyasî, toplumsal, iktisadî, kültürel ve dinî alanda birçok faaliyet yürütmüştür. Bunların en önemlisi ilk kez 1905 yılında oluşturduğu ve muhtelif zamanlarda cemaatin ihtiyacına yönelik değişikliğe gittiği Şii İmâmî İsmâîlîlerinin tüzüğünün yayınlanmasıdır. Bu tüzük; İsmâîlî topluluklarının örgütlenmesinden, işleyişinden ve kurallarından oluşan idarî yönetimi ve evlenme, boşanma, miras gibi hukukî meseleleri ele almaktadır.

III. Ağa Han’ın geliştirdiği İsmâîlî teşkilatlanmasına göre, Hindistan ve Doğu Afrika Nizârî İsmâîlî idarî işleyişi; yetkilerinin, işlevlerinin ve kimlerden oluştuğunun yazılı tüzüklerle belirlendiği, cemaathâneler, bölgesel konseyler ve Yüksek Konsey hiyerarşisinden oluşmaktadır. Yüksek Konsey; imamdan sonra en büyük yetkinin kendisinde bulunduğu ikinci dereceden yargı merciidir.1998 nizamnâmesinde yer alan

¹²³ Daftary, *The Ismâ‘ilîs Their History and Doctrines*,464-477.

¹²⁴ Daftary, *The Ismâ‘ilîs Their History and Doctrines*,477-480.

bilgilere göre ulusal konseyin yer aldığı ülkeler; Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Malezya, Singapur, Bahreyn, Kuveyt, Katar, Umman, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Suriye, Malagasi, Kenya, Tanzanya, Fransa, ABD, Kanada olarak belirtilmiştir.¹²⁵

Günümüz Ağa Hanları, 1957'den beri silsilenin 49. imamı ve Ağa Hanlar zincirinin dördüncü ruhânî ideri olan III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah'ın torunu Kerîm Şah Hüseyini tarafından yönetilmektedir. IV. Ağa Han; dünya çapında tüm mensuplarının dini, toplumsal, ekonomik, kültürel yönden birliği sağlamak için mevcut nizamnâmeleri ilga ederek 1986 yılında Şî'î İmâmî İsmâilî müslümanlarının nizamnâmesi anlamına gelen “*The Constution of the Shia Imami Ismaili Muslims*” yayınlamıştır. Bu nizamnâmeye göre imâm; cemaatin dinî ve dünyevî yönetim işlerini ile ilgili yönetim hakkını elinde bulunduran tek otorite olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra 1967'de kurulan Ağa Han Vakfı ile dünya çapında sağlık, eğitim, kalkınma, sosyal güvenlik alanlarında pek çok proje maddî ve manevî olarak yürütülmektedir. Hâlihazırda dünyanın birçok ülkesinde cemaatler halinde yaşamakta olan ve toplam nüfusunun 20 milyonun üstünde olduğu belirtilen Ağa Hanlar topluluğu; Hindistan'dan Tanzanya'ya, Rusya'dan Suriye'ye yaklaşık 22 ülkede dağınık şekilde yaşamaktadır.¹²⁶

İsmâilîlik fırkasının diğer kolu olan Müsta'lî İsmâilîleri; Fâtımî halifesi el-Âmir-Bîahkâmillah'ın 524/1130 yılında öldürülmesiyle Hâfiziyye ve Tayyibiyye olarak büyük bir bölünme geçirmiştir. Bu bölünmeden bir müddet sonra Hâfiziyye Müstâ'lîliği varlığını devam ettiremeyerek tarih sahnesinden silinmiştir. Tayyibî Müstâ'lîliği ise; Âmir'in ölümünden hemen önce dünyaya gelen ancak âkıbeti bilinmeyen oğlu Tayyib'i imam olarak kabul etmiştir. İmamın âkıbetinin bilinmemesi, Tayyibî cemaatini, ikinci bir gizlilik dönemine sokmuştur. Bu dönemde imam zuhûr edene kadar onu temsil yetkisinin kendisinde bulunduğu iddia eden dâî-i mutlâk adındaki dinî liderler; takipçilerinden imam adına bey'at toplayarak hareketin yönetimini üstlenmişlerdir. Böylelikle Tayyibî Müsta'lî İsmâilî bünyesinde, imâmet yetkisinin kendilerinde hâiz olduğu Dâî-i Mutlak kurumu kurulmuştur.¹²⁷

¹²⁵ The Constution of the Shia Imami Ismaili Muslims, First Schedule: Councils, Part I:Territories having a National Council bk. <https://ismaili.net/source/legal-documents/1998-ismaili-constitution.pdf> (Erişim 11 Haziran 2023) . ; Farhad Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*,480-496.

¹²⁶ Hollister, *The Shi'a of India*, 396-397. ; Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*,496-504.

¹²⁷ Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 261-269. ; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011) , 148-151.

Günümüz Müsta'lı İsmâîlîlerine gelince; Hindistan ve Yemen civarlarında Dâvûdîler ve Süleymânîler kolu olarak taban bulan ve dâî-i mutlâk tarafından yönetilen gruplar olarak varlıklarını devam ettirmektedirler.¹²⁸ Süleymânî grubun davet örgütlenmesi; dâî-i mutlâk liderliğinde, Yemen'de davetin işlerini yönetmesi için amiller ve Hindistan'da davetin işlerini yönetmesi için mensublar ile yürütülmektedir. Az sayıda bir topluluğu temsil eden Süleymânîler, esas olarak Yemen bölgesinde ve küçük topluluklar halinde Hindistan ve Pakistan'da varlığını devam ettirmektedir.¹²⁹ Daftary'nin eserindeki verilere göre; Yemenli Süleymânîler 200.000-300.000, Hindistanlı Süleymânîler 4000 kişi civarındadır.¹³⁰ Hindistan'da ve Yemen'de bulunan Süleymânî Dâî topluluğu; 51. Dâî-i Mutlak Seyyidnâ Abdullah b. Muhammed el-Mekremi tarafından yönetilmektedir.¹³¹

Öte yandan merkezi Hindistan olan ve Bohrâlar olarak önemli bir topluluğu işgal eden Dâvûdî grup; Dâî-i Mutlak başkanlığında Bombay'da bulunan merkezî yönetim tarafından yönetilmektedir. "Dâî-i Mutlak", gizlenen imam temsil etmesi bakımından davet örgütlenmesinin en üst yöneticisidir. Dâvûdî davet hiyerarşisinde dâî-i mutlakтан sonra dâî'nin başyardımcısı "mezun" ve mezunun başyardımcısı "mükasir" gelmektedir. Günümüz Dâvûdî Bohrâların büyük çoğunluğu Hindistan'da olmak üzere; Pakistan, Yemen, Doğu Afrika, Orta Doğu, Avrupa, Kuzey Amerika, Güneydoğu Asya, Avustralya bölgelerinde 40'ı aşkın ülkede varlıklarını devam ettirmektedirler.¹³² 1931 yılı Hindistan nüfus sayımına göre sayıları 213 bin¹³³ dolaylarında olan Dâvûdî Bohra topluluğu; resmî sitesindeki güncel veriye göre 1 milyon üyeye sahiptir ve bugün ruhânî liderleri 53. Dâî Mutlâk Seyyidnâ Mufaddal Saifuddin tarafından yönetilmektedir.¹³⁴

2.2.2 Dürzîlik

Dürzîlik, 408/1017 tarihinde İsmâîlîlik fırkasının içinden neşet eden, Fâtımî halifelerinden Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyeti ve onun yarattığı ilâhî varlıkların

¹²⁸ Tahera Qutbuddin, "The Daudi Bohra Tayyibis", 57-58. ; Mustafa Öz, "Dâî", 8/ 420.

¹²⁹ Tahera Qutbuddin, "The Daudi Bohra Tayyibis", 56-57. ; Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 299-300.

¹³⁰ Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 295-299.

¹³¹ Geçmişten günümüze İsmâîlî kollarının imamet silsilesini için bk. Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 509-513.

¹³² bk. <https://www.thedawoodibohras.com/about-the-bohras> (Erişim 1 Mayıs 2023).

¹³³ Hollister, *The Shi'a of India*, 293.

¹³⁴ Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 290-293. ; Jonah Blank, *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras* (Chicago: 2001) , 14. ; 53. Dâî Mutlâk Seyyidnâ Mufaddal Saifuddin için bk. <https://www.thedawoodibohras.com/about-the-bohras/syedna-mufaddal-saifuddin> (Erişim 1 Mayıs 2023).

hiyerarşisinin kabulü üzerine akîde geliştiren ve sır toplumu olma özelliğini koruyarak günümüze kadar ulaşan dinî-siyasî bir fırkadır. Hâkim Biemrillâh'ın şahsiyeti etrafında düğümlenen Dürzî fırkasının teşekkül sürecini; Hâkim Biemrillâh'ın siyasî hayatı ve kişiliği, Dürzî davetin ilan edilmesinden önceki hazırlık dönemi, davetin ilan edilmesi ile gelişen tarihî süreç ve günümüzdeki durumları olarak bölümler halinde incelemenin konunun açık ve anlaşılır olmasına fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Hâkim Biemrillâh, Fâtımî halifesi olan babası Aziz-Billah'ın kendisini veliaht tayin etmesiyle; babasının 386/996 yılında vefatı üzerine on bir yaşında hilâfet makamına oturtulmuştur.¹³⁵ Fâtımî devletinin altıncı halifesi olan Hâkim'in henüz çocuk yaşta olması; muhalif grupların varlıklarını göstermek için iktidar boşluğu aradığı bir fırsat olarak algılanmıştır. Sosyo-politik açıdan kaos ve kargaşanın hakim olduğu bu dönemde Hâkim; devlet yönetimini kontrolü altına tutma noktasında birtakım zorluklar yaşamış ve siyasî otoritesini sağlamak için yöneticilere karşı katı ve kısıtlayıcı bir tutum takınmıştır. Onun, siyasî otoritesini tam anlamıyla tesis etmek için vezirlerinin yetkilerini ve görev sürelerini kısıtlama, dilediği gibi değişikliğe gitme veya ölüm fermanlarını verme gibi ağır cezalara başvurduğu kaynaklarda geçmektedir.¹³⁶

Hâkim'in saltanatında dikkat çeken hususlardan biri İsmâîlî halkına karşı aşırı taassup gösterirken; Hıristiyan ve Yahudilere karşı eziyet verici önlemler alması ancak sonraki dönemlerde bunların birçoğundan vazgeçmesidir. Onun şehirdeki ahlakî, dinî ve iktisadî düzeni sağlamak kaygısıyla yürürlüğe koyduğu ıslahatlardan birkaçı; kadınların dışarı çıkmasını ve çıkmasının önüne geçmek için kadın ayakkabı imalâtını yasaklamak, alkol tüketimine son vermek için üzüm bağlarını koparttırmak,¹³⁷ hastalık yayılması endişesiyle şehirdeki tüm köpek ve domuzları öldürtmek, dükkânların gündüz kapatılıp gece açık tutulması emretmek, bazı yiyeceklerin tüketilmesini yasaklamak¹³⁸ ve emirlerine uymayanları ölümle cezalandırmak olarak ifade edilebilir. Diğer taraftan Hıristiyan ve Yahudilerin kılık kıyafetlerine, ibadet yerlerine¹³⁹, dini gün ve

¹³⁵ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: a New Study of Their History, Faith and Society*, 74. ; İzmirli İbrahim Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 49.

¹³⁶ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 180-182. ; İzmirli İbrahim Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 49-50.

¹³⁷ Philips K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 59-60.

¹³⁸ İzmirli İbrahim Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 52.

¹³⁹ Philips K. Hitti, *History of the Araps* (Hong Kong: Macmillan Education LTD, 1970) ,620-621.

bayramlarına, sosyal yaşamlarına yönelik uyguladığı baskı politikaları sonraki dönemlerde yerini gönül alıcı tutuma bıraktığı kaynaklarda ifade edilir.¹⁴⁰

Hâkim'in önemli icraatlarından bir diğeri ise İsmâilî akîdenin kurumsallaşması ve İsmâilî düşünceyi yayacak dâîlerin yetişmesi için Kahire'de Dâru'l-Hikme adında kurduğu ilim ve kültür merkezidir. Hâkim kurulmasına öncülük ettiği bu medresede, toplantılara katıldığı, yapılan tartışmaları bizzat takip ettiği ve maddî yönden destek sağladığı bilinmektedir.¹⁴¹ O, ıslahatçı yapısının yanı sıra, eşeğe binmek, sokaklarda korumasız gezmek, aynı yün elbiseyi yedi sene sırtından çıkarmamak, geceleri Mukattam dağına çıkıp inzivaya çekilmek gibi sıra dışı yaşayış ve uygulamalar sergileyerek lüksten uzak zahidâne bir hayatı tercih etmiştir. Nitekim 411/1021 tarihi gecesini alışlagelmiş gezintilerinden birine çıkmış ancak Mukattam dağından geri dönmemiş; esrarengiz bir biçimde ortadan kaybolmuş veya öldürülmüştür.¹⁴²

Hâkim Biemrillâh'ın çelişki içeren davranışlarını doğru şekilde tahlil etme güçlüğüne göz önünde bulundurmakla birlikte, ıslahatlarının genelinden yola çıkarak; toplumun iç huzurunu sağlamak, insanların ahlakî yaşantısını düzenlemek, halkı ekonomik yönden refaha kavuşturmak, şehrin emniyetini kontrol altında tutmak, İsmâilî akîdeyi korumak ve yaymak gibi kaygılarla harekete geçtiğini söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Nitekim onun tutarsız ıslahatları, sıra dışı davranışları ve esrarengiz ölümü; Şîa'nın aşırı fırkalarında görülen beşere ilâhî özellikler yükleme ve tatmin olmamış psikolojik arzuların bir karşılığı olan gaybet ve ric'at anlayışları ile uygun biçimde yorumlanmış; Tanrı'nın Hâkim'e tecelli ettiği, Hâkim'in ölmediği, gaybete girdiği ve insanların dinî ve ahlakî yaşamı düzeline geri döneceği inancı olarak Dürzî akîde de yerini almıştır.¹⁴³

Dürzî davetin ilan edilmeden önceki hazırlık sürecine baktığımızda, firkanın temel iddiasının dönemin öğretilerine ters düşmesi ve İsmâilî çevreler tarafından tepkiyle karşılanacağına dair endişe duyulması; onların gizli bir hazırlık süreci yürütmelerine sebebiyet vermiştir.¹⁴⁴ Dürzî araştırmacı Makarem'in eserinde anlatıldığı üzere, Hâkim

¹⁴⁰ Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 84-85. ; Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 180-181.

¹⁴¹ Philips K. Hitti, *History of the Araps*, 628. ; Kais M. Firro, *A History of the Druzes* (Netherlands: Brill Academic Pub, 1992) , 10. ; Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 181. ; İzmirli İbrahim Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 52.

¹⁴² Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 85. ; Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 190-191. ; İzmirli İbrahim Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 53.

¹⁴³ Mustafa Öz, "Dürzilik" , *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (İstanbul, 1995) , 489.

¹⁴⁴ Aytekin Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye göre Dürzî İnanç Esasları*, 70-71.

Biemrillâh'ın hilâfet makamına oturmasından 3 ay sonra¹⁴⁵, ilâhî hakikatin artık gizli kalmayacağı yeni bir dönemin müjdecisi olmuş; İsmâilî davet metoduna benzer biçimde çevre şehirlere gizli dâîler gönderilmek suretiyle Dürzî daveti başlatmıştır. 386/996 tarihinde başlayan müjdeleme dönemi yedişer yıldan oluşan üç devrin seçilmiş dâîleri tarafından sürdürülmüş¹⁴⁶ ve nihayetinde 408/1017 tarihinde Muhammed b. İsmâil ed-Derezî tarafından¹⁴⁷, altıncı Fatımî halifesi Hâkim Biemrillâh'ın ilâhlığını açıkça ilan etmesiyle tarih sahnesine çıkmıştır.¹⁴⁸

Yine aynı tarihlerde halka açıkta okunması ve Hâkim Biemrillâh'a nispet edilmesiyle bilinen bildiri de “... Mü'minlerin Emiri size inançlarınızı gizleme ve saklama derdinden kurtulasınız diye özgür irade vermiştir... Artık sizden inançlarınızı açıkça ilan etmenizi istemektedir...” olarak geçen ifadeler; İlâh'ın Hâkim'in kendisine zuhûr ettiği ve yeni dönemin başladığının açıkça ilanıdır.¹⁴⁹ Dürzîlere göre bu bildiri; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı yeni devrin başlangıcıdır. Tüm bunların yanı sıra, Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyetini ilan etmesi, İsmâîlîlikten ayrı yeni bir fırka çıkarması ve bunu teşkilatlandırması ile ilgili iddialar karşısındaki tutumu hakkında; Dürzîlik ile ilgili çalışmalara dayanarak net bir şey söylemek zor gözükmemektedir. Bağlıoğlu'nun bu hususta tespiti; Hâkim'in Fâtımî İsmâilî öğretisi ile benzerlik taşıyan bu yeni iddialara yabancı olmadığından sessiz kalmış olma varsayımı üzerinedir.¹⁵⁰

Dürzî inancının özünü oluşturan Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyeti üzerine ilk fikrî altyapı Hasan b. Haydara el-Ferğânî tarafından dillendirilmiş, fırkanın ismine nispetle Muhammed b. İsmâil ed-Derezî tarafından bu söylemler geliştirilmiş ve hareketin imamı olan Hamza b. Ali, Dürzî öğretinin çerçevesini çizerek öğretiyi kurumsallaştırmıştır.¹⁵¹ Hamza b. Ali sonrası¹⁵² hareketin liderliğini üstlenen önemli

¹⁴⁵ Dürzî davetin ilan edildiği 408/1017 tarihinden öncesinde gizli olarak faaliyetlerine başladığı pek tabii bir durumdur. Ancak fikir-hadise irtibatı çerçevesinde yapılan değerlendirme; Hâkim'in o dönemde çocuk yaşta olması, vesâyet altında bulunduğundan henüz devlet yönetiminde söz sahibi olmaması ve muhaliflerin siyasî taşkınlıkları gibi dönemin siyasî konjonktürü; Hâkim'in ulûhiyetini ilan etmesi ve gizli dâîlik teşkilatını yürürlüğe koyması için uygun ortamın 386/996 tarihinde henüz oluşmadığı ve tarih ile ilgili verilerin zayıf olabileceği düşüncesine bizleri ulaştırmaktadır.

¹⁴⁶ E.Toftbek, “A Shorter Druze Catechism” çev. Ethem Ruhi Fırlalı, “Kısa Dürzî İlmihali” , *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 215-216.

¹⁴⁷ Muhalifleri tarafından Muhammed b. İsmâil ed-Derezî'ye nispetle verilen Dürzî isimlendirilmesi, Dürzî toplumu tarafından hoşnut karşılanmamaktadır. Onlar Hâkim'i birleyen anlamında “muvahhid” olduklarını kabul etmektedirler. bk. Fırlalı, “Kısa Dürzî İlmihali” , 215. ; Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, 10.

¹⁴⁸ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, 15-16. ; Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 103.

¹⁴⁹ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, 17.

¹⁵⁰ Ahmet Bağlıoğlu, “Sıradışı Bir Fâtımî Halifesi: Hâkim Biemrillâh”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8 (2012) , 19-24.

¹⁵¹ Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, 13.

isimlerden Muktena Bahaüddin hicri 434 yılına kadar daveti açıktan yürüterek Ürdün, Suriye, Lübnan, Filistin, İran, Kuzey Afrika, Hindistan'a kadar davetin ulaşmasını ve mensuplarının hızla artmasına büyük katkı sağlamıştır.¹⁵³ Ancak hicri 434 yılından itibaren Dürzî toplumun içinde hızla sayısı artan mürtedlerin Dürzî davete zarar geleceği endişesiyle davetin kapılarını dış dünyaya kapatılmıştır. Dürzî fırkası hicri 434'ten günümüze dek dışarıdan gruba girmek isteyenlere izin vermeyen ve çıkmak isteyenlere müsamaha göstermeyen içe kapanık bir oluşum halini almıştır.¹⁵⁴

Muktena Bahaüddin sonrası Dürzî tarihine baktığımızda, büyük çoğunlukta Lübnan, Kuzey Suriye ve oradan da Havran dağına göçmüş olan Dürzîler; Haçlılar, Memlükler, Bizanslılar, Osmanlı Türkleri, Fransız ve Suriyelilere karşı bağımsızlık ve özgürlük mücadelesi vermiş; kapalı sır toplumu olma özellikleri ve siyasî otoriteden uzak dağlık bölgelerde yaşamaları onların inançlarını koruyarak günümüze kadar ulaşmalarında etkili olmuştur.¹⁵⁵

Geçmişte ve günümüzde Dürzî toplumunda büyük etki bırakan Tenûhîler, Şihâbîler, Ma'nîler ve Canbulatlar olmak üzere dört büyük aileden söz etmek gerekir. Tarih boyunca bu aileler arasında çeşitli nüfuz mücadeleleri gerçekleşmiş, bu mücadeleler sonucunda Ma'n oğulları sülalesi tarihten silinmiştir. Tenûhîler, davetin teşekkül sürecinin akabinde Dürzî liderliğini üstlenmiş en köklü ailelerden olması ve Canbulatlar, Dürzî nüfusunun yoğun olduğu Lübnan'da en etkili ve itibarlı aileyi temsil etmesi bakımından fırka için önemli yere sahiptirler.¹⁵⁶

Günümüz Dürzî nüfusunun en yoğun olduğu bölgeler Orta Doğu coğrafyasında Bilâd-ı Şâm olarak adlandırılan Lübnan, Suriye, İsrail ve Kuzey Ürdün bölgeleridir.¹⁵⁷ Lübnan'daki Dürzî topluluğu yaklaşık olarak 300.000 nüfusa sahip olmakla birlikte; birbirlerine muhalif bir siyaset yürüten Canbulat ve Arslan aileleri tarafından temsil

¹⁵² Hamza b. Ali'nin h. 414 senesinde ölümü sonrasında davetin liderliğini oğlu Ali üstlenmiştir. Bu devirde davetin gerilemeye gitmesi, Dürzîlerin Mısır'dan kovulmaları ve Şam, Suriye ve Lübnan dolaylarına göç etmeleri; Dürzî davetin bu coğrafyalarda yayılıp taraftar bulması ve kapalı toplum özelliğini koruyarak günümüze dek ulaşmasının yolunu açmıştır. bk. Aytekin Şenzeynek, *Dürzîlik, Doğuşu ve Temel Prensipleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 82.

¹⁵³ Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye göre Dürzî İnanç Esasları*, 109-118.

¹⁵⁴ Makarem, *The Druze Faith*, 38.

¹⁵⁵ Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, 33-65.

¹⁵⁶ Öz, "Dürzîlik", 513-516. ; Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, 65-127.

¹⁵⁷ Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, 3.

edilmektedir.¹⁵⁸ Lübnan Devletinin resmî mezhep olarak kabul ettiği Lübnan Dürzî topluluğunun günümüz siyasî liderliğini Kemal Canbulat'ın oğlu Velid Canbulat yürütmektedir.¹⁵⁹ Suriye'de ki Dürzî topluluğu, genel nüfusun %3'lük bölümünü oluşturan 680.000 dolaylarında azınlık bir gruptan müteşekkildir.¹⁶⁰ 19 yy.'dan itibaren Lübnan ve Suriye'den Amerika, Avustralya ve Batı Afrika'ya göç eden Dürzî nüfusunun; bugün Brezilya, Arjantin, Meksika, Şili ve Kolombiya'da küçük topluluklar halinde yaşadıkları ve çeşitli yardım ve sosyal içerikli dernekleri¹⁶¹ organize ettikleri bilinmektedir.¹⁶² Ürdün'deki Dürzî topluluğu Zerka ve Amman'da yaşamakta olup oldukça azınlık bir grubu temsil etmektedirler. İsrail'de Dürzî topluluğu, Lübnan ve Suriye'den farklı olarak İsrail Devleti ile ittifak halinde yaşamakta ve kendilerini İsrail Araplarından ayırarak birer İsrail vatandaşı olarak kabul etmektedirler. Dürzîlere son derece müsamahakâr davranılan İsrail'de Dürzîler; dini bir cemaatin mensubu olarak kabul edilmekte, İsrail ordusunda askerlik, subaylık görevi yapabilmekte ve kendi özerk mahkemelerini kurabilmektedirler.¹⁶³ Çoğunluğu Galile ve Karmer Dağı civarında yaşayan İsrail Dürzîlerinin toplam nüfusa oranı yaklaşık %1,7 civarındadır.¹⁶⁴

2.2.3 Nusayrîlik

Nusayrîlik, Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (ö. 270/883) 'nin hicri üçüncü asırda ortaya attığı bir takım aşırı fikirlerin, kendisinden sonra gelen Hamdan el-Hasîbî (358/969) tarafından geliştirilerek sistematize edildiği; içe kapalı bir cemaat özelliği teşkil eden bâtinî karakterli aşırı Şîî bir yapılanmadır. Tarihsel süreci boyunca pek çok devletin hâkimiyeti altında yaşamak durumunda kalan Nusayrîler, bazı önemli şahsiyetlerin büyük gayretleri ve fırkaya sağladıkları katkılar neticesinde günümüze dek varlıklarını ve öğretilerini korumayı başarmıştır.

¹⁵⁸ Ümit Çelik, "İç Çatışmalar ve Dış Müdahaleler Arasında Lübnan", *History Studies* 4/1 (2012) 147. ; Behçet Kemal Yeşilbursa, "İngiliz Belgelerine Göre Ortadoğu'daki Dürzî Toplumu", *Yeni Türkiye* 22/82 (2016) 801.

¹⁵⁹ Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, 114, 142.

¹⁶⁰ Fırlalı, *Günümüzde İslam Mezhepleri*, 422.

¹⁶¹ Bu hususta 1989 yılında kurulan ve aktif olarak faaliyet yürüten Amerikan Dürzî Vakfı, temelde Dürzî değer ve geleneklerin korunmasını ve geliştirilmesini hedefleyen geniş tabanlı bir kuruluştur. bk <https://www.americandruzefoundation.org/about/adf-history/> (Erişim 24 Haziran 2023).

¹⁶² Makarem, *The Druze Faith*, 1.

¹⁶³ Fırlalı, İsrail'in bu müsamahakâr davranışlarını, Arapları bölücü politika gütmelerine bağlamaktadır. Fırlalı, *Günümüzde İslam Mezhepleri*, 423.

¹⁶⁴ Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, 122-126.

Mezhep mensuplarının görüşüne göre Nusayrîliğin teşekkülü Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde meydana gelen Gadir-i Hum olayına nispet edilmektedir.¹⁶⁵ Buna göre Nusayrîler; Gadir-i Hum'da halife olarak tayin edilen Hz. Ali'ye yapılan haksızlıklara karşılık Hz. Ali'nin yanında yer alanlar olarak tavırlarını göstermişlerdir.¹⁶⁶ Diğer taraftan Şîa'nın ilk tarih yazarlarından Nevbahtî'ye göre Nusayrîliğin teşekkülü; Şîi İmamiyye'nin 9. ve 10. imamları olan Ali el-Nâkî (ö. 254/873) ile Hasan el-Askerî (ö. 260/873) dönemine nispet edilmektedir. Buna göre hicri üçüncü asrın ortalarında Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî isimli bir şahıs;¹⁶⁷ imamın ilâhlığı, kendisinin peygamberliği, tenâsüh inancı ve haramların helal kıldığı gibi bir takım aşırı fikirler ileri sürmüştür.¹⁶⁸ İbn Nusayr'ın gâlî söylemlerini, zamanının şöhret sahibi imamlarının nüfuzundan faydalanacak şekilde biçimlendirmesinin altında; varlığına meşruiyet kazandırma kaygısının yattığını söylemek mümkün gözükmektedir.

İbn Nusayr'ın ölümünün ardında Nusayrî fırkasına önemli katkı sağlaması ile bilinen bir diğer kişilik, Fars asıllı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenân el-Cunbulânî (ö. 287/900) olarak kaynaklarda ifade edilir. Cunbulânî, kurduğu Cunbulâniyye tarîkatı ile Nusayrî kültürüne tasavvufî yorum geleneği kazandırmış ve hareketin yayılması için seyahatler düzenleyerek yoğun davet faaliyetleri yürütmüştür.¹⁶⁹ Bu seyahatler yoluyla Cunbulânî'nin tarikatına ve dolayısıyla Nusayrî fırkasına dâhil olan bir diğer önemli isim, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hâsibî'dir. (ö.358/969)

Nusayrîliğin ikinci kurucusu olarak kabul edilen Hamdân el-Hâsibî, fırkanın sistemleşmesi ve yayılmasında büyük rol oynamıştır. Onun Şîi Büveyhî hükümdarları ile kurduğu dostâne ilişkileri; bu hanedanlığın himayesinde hareket ederek fırka faaliyetlerini yürütmesinde büyük kolaylık sağlamıştır. Nitekim Kerh'ten başlayarak Bağdat'ın güney kesimine kadar olan bölgede Hâsibî liderliğinde yürütülen Nusayrî faaliyetleri, Suriye'nin kuzey bölgelerine kadar yayılma imkânı bulmuştur. Aynı zamanda geçmişten günümüze Nusayrî kutsal metinleri olarak kabul edilen ve fırkanın

¹⁶⁵ Mezheplerin kendi tarihleri ile ilgili verdikleri bilgilerde zaman ve mekân kaymaları dikkat edilmesi gereken bir husustur. Nitekim pek çok yazar, kendi mezhebinin adını ve görüşlerini meşrulaştırmak için, görüşlerini veyahut imamlarını bir şekilde Hz. Peygamber dönemi ile ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Bu durum Kutlu tarafından İslam Mezhepler Tarihi metodolojisinin bir sorunu olarak yorumlanmıştır. bk. Kutlu, *Mezhepler Tarihinin Giriş*, 138-140.

¹⁶⁶ et-Tavîli, *Arap Alevîlerinin Tarihi, Nusayrîler*, 21-22.

¹⁶⁷ Bu isim, Nusayrîlerin kutsal metni olan Kitâbü'l-Mecmû'un çeşitli bölümlerinde geçen Nusayrî ve Nemrî nisbeleri ile uyum sağladığından Nusayrî fırkasının lideri olarak genel anlamda kabul görmektedir.

¹⁶⁸ Nevbahtî, *Firaku 'ş-Şîa*, 93-94.

¹⁶⁹ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*, 262-263.

itikâdî görüşlerini ele alması yönüyle oldukça önemli malzeme içeren Kitâbu'l-Mecmû'; Hamdân el-Hâsibî'ye nispet edilmektedir. Onun Nusayrî fırkasına sunduğu tüm bu katkılar ve ıslahatlar; mensupları tarafından “Şeyhu'd-Din” olarak anılmasını sağlamıştır. Hamdân el-Hâsibî'nin Halep'te bulunan ve Şeyh Yâbrâk adıyla bilinen türbesi, tarihte ve günümüzde büyük ihtiramla ziyaret edilmektedir.¹⁷⁰

Hamdân el-Hâsibî 'nin ölümü sonrasında; Nusayrî inanç sisteminin gelişmesi ve sistemleşmesinde önemli katkı sağlamasıyla bilinen bir diğer isim, Sürûr b. Kâsım et-Taberânî'dir. (ö.426/1034-1035) Halep'teki karışıklıklar neticesinde Nusayrî hareketi Halep'ten Lazkiye bölgesine taşıyan Taberânî; Suriye Nusayrî toplumunun asıl kurucusu olarak kabul edilmektedir. Onun çalışmaları, Nusayrî yazılı literatürünün önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

Hicri beşinci yüzyıldan itibaren Lazkiye ve çevresine yaşam süren Nusayrîler, tarih boyunca birçok devlet ve milletin himayesi altında varlığını korumak ve öğretilerini devam ettirmek için büyük çaba sarf etmiştir.¹⁷¹ Özellikle Memlûklüler döneminde Nusayrîleri Sünnileştirmek için uygulanan baskı politikası; onların merkezden uzak yerleri tercih etmesine ve mevcut dinî otoriteye bağlılık göstermek suretiyle asıl inanışlarını gizleyerek takiyye uygulamalarına sebebiyet vermiştir.¹⁷²

Yavuz Sultan Selim'in Mercidâbık zaferi (922/1516) ile Osmanlı egemenliği altına giren Nusayrîler; I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı tebaası olarak genel anlamda serbest bir hayat sürmüştür.¹⁷³ II. Abdülhamid döneminde; toplumsal bütünlüğü korumak ve Hıristiyan misyonerlerinin propagandalarına karşılık tedbir almak için Nusayrîlerin Osmanlı toplumuyla bütünleşmesini sağlayacak bir takım politikalar yürütülmüştür. Bu politikalar ile Nusayrîlerin devlet himayesinde yaşayan azınlık dinî ve etnik bir yapılanma olmaktan çıkması ve Osmanlı'nın ana unsurlarından biri haline gelmesi amaçlanmıştır. Buna göre; Nusayrî halkının dinî ve kültürel yönden bilinçlenmesi için Lazkiye'nin belirli bölgelerine camiler ve mektepler inşa edilerek dışarıdan imamlar, hocalar ve öğretmenler tayin edilmiş, ihtiyaç duyulan risâle ve

¹⁷⁰ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*, 263-266. ; Abdülhamit Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 18-22. ; et-Tavîli, *Arap Alevilerinin Tarihi, Nusayrîler*, 152-155.

¹⁷¹ et-Tavîli, *Arap Alevilerinin Tarihi, Nusayrîler*, 213-257.

¹⁷² Kais Firro, “Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu” , *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayrîler*, haz. İsmail Kurt- Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat. 1999), 209-210. ; Yaron Friedman, *The Nusayrî- 'Alawîs, an Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*(Leiden: Brill, 2010), 56-57. ; 96-97.

¹⁷³ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 22-23.

kitaplar temin edilmiştir.¹⁷⁴ Ayrıca müslüman topluma dâhil edilen Nusayrîler, mecburî askerlik göreviyle yükümlü tutulmuştur.

Birinci Dünya Savaşı ile bölgenin Fransızlar tarafından işgal edilmesi, alınan bu tedbirlerin tamamen etkisini yitirmesine sebebiyet vermiştir. Savaşın akabinde inançlarını teminat altına alabilmek için Fransız manda yönetimini benimseyen Nusayrîler, 1942 yılına kadar kendi iç işlerinde bağımsız dış işlerinde Fransız idaresinde otonom bir Alevî devleti olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.¹⁷⁵ Fransız manda yönetiminin Nusayriyye isimlendirmesini kaldırarak yerine getirdiği Aleviyye isimlendirmesi; tarih boyu çeşitli iddialar ile yıprandığı hususunda Nusayrî isminden rahatsızlık duyan fırka mensupları tarafından hoşnutlukla karşılanmış olmalıdır.¹⁷⁶ Nitekim Nusayrî yazarların kaleme aldıkları eserlerinde Nusayrî yerine Alevî isimlendirmesini tercih etmeleri, bunun bir işareti olarak gösterilebilir.

Nusayrîliğin Lazkiye sancağı; İkinci Dünya Savaşı sonrasında yabancı işgal kuvvetlerinin Suriye'den çekilmeleri üzerine tam bağımsızlığını kazanan Suriye Arap Cumhuriyetinin hâkimiyetine girmiştir. Diğer taraftan özel bir yönetime tâbi olarak yönetilen Antakya-Hatay-İskenderun bölgesinden oluşan İskenderun Sancağı; 1939 tarihinde bölgenin Türkiye Cumhuriyetine dâhil olmasıyla Türkiye sınırları içerisinde yaşamını sürdürmeye devam etmiştir.¹⁷⁷

Lazkiye Nusayrîliği; 20. Yüzyılın ortalarından itibaren mezhepten siyasîleşmeye doğru bir yol izlemiştir; giderek güçlenerek ordu ve devlet yönetiminde söz sahibi olmaya başlamıştır. Nitekim 1971'de Suriye yönetimini ele geçiren Nusayrî hâkimiyeti; o tarihten günümüze dek Suriye devlet başkanlığı görevini yürütmeye devam etmektedir.¹⁷⁸ Diğer taraftan azınlık kesimi temsil eden İskenderun Sancağı, Türkiye Cumhuriyeti toprakları içinde yeni sisteme uyum gösterme yoluna gitmiştir.

Günümüz Nusayrî topluluğunun büyük çoğunluğu, Suriye'de Lazkiye ve Cebel-i Ensâriyye bölgelerinde yaşam sürmektedir. Bu hususta Kais Firro, büyük çoğunluğun

¹⁷⁴ II. Abdülhamid'in uyguladığı bu politikaların verdiği netice Akbulut tarafından şöyle tespit edilmiştir: "Lazkiye Mutasarrıfı Mehmet Ziya'nın ifadesine göre Cebel-i Lübnan ile Kozan dağları arasında toplan 120.000 Nusayrî şeref-i İslam ile müşerref olmuştur." bk. Uğur Akbulut, "Sultan II. Abdülhamid Döneminde Nusayrîleri Sünnileştirilme Çabaları", *Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu 7/1* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 98-102.

¹⁷⁵ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*, 290. ;Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 24.

¹⁷⁶ İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/270-274.

¹⁷⁷ Firro, "Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu", 211-213. ; Fıglalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 386.

¹⁷⁸ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*, 292-310.

Nusayrî dağlarına geri kalanlarında Lazkiye, Şam, Hama'ya yayıldığı Suriye Nusayrî nüfusunun bir buçuk milyondan fazla olduğunu kaydetmektedir.¹⁷⁹ Bunun yanı sıra günümüz nüfusları tam olarak bilinmemekle birlikte, Türkiye'de Hatay, İskenderun, Adana ve Mersin bölgelerinde;¹⁸⁰ Lübnan'da ise daha çok kuzey kesimlerde, Nusayrîlerin küçük gruplar halinde varlıklarını devam ettirdiği bilinmektedir.¹⁸¹

¹⁷⁹ Firro, "Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu" , 211.

¹⁸⁰ İlyas Üzüm, Türkiye Nusayrîlerinin yaklaşık olarak 700-800.000 civarında olduğundan söz etmektedir. bk. İlyas Üzüm, "Türkiye'de Alevî/Nusayrî önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım" , *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 173.

¹⁸¹ et-Tavîli, *Arap Alevîlerinin Tarihi, Nusayrîler*, 327-328.

3. Şİİ GULÂT ÖĞRETİNİN KURUCU UNSURLARI: KUTSALLAR

Erken dönemlerde ortaya çıkıp günümüze kadar varlığını ve öğretilerini korumayı başaran Şîi Gulât öğreti; bir yönüyle sosyo-politik alanda farklı siyasî tavır geliştirerek kendini ifade ederken diğer yönüyle kadim senkretik dinî-felsefî geleneklerden hareketle kendi epistemolojisini oluşturan ve kurumsallaştıran bir din anlayışı biçimidir.¹⁸² İslam toplumun erken dönemde henüz yabancı olduğu bu dinî-felsefî yorum geleneği; İslam öncesi Ortadoğu'nun senkretik dinî-felsefî kültürünü, dönemin sosyo-politik olaylarının doğal seyri içerisinde İslam'a taşıyarak kendisini ana bünyeden ayırıştıran bir takım iddialar ile gündeme gelmeye başlamıştır. Belli bir düşünsel bütünlük içerisinde dillendirilen bu ilk iddialar, sonraki dönem aşırı Şîi grupları tarafından epistemik bir zeminde sistematize edilerek Şîi Gulât öğretinin kurucu unsurları olan kutsallarını oluşturmuştur.

Çalışmamızın bu bölümünde, Şîi Gulât fırkalarının kurucu unsurları; ulûhiyet anlayışı, nübüvvet anlayışı, imâmet anlayışı, mehdîlik anlayışı ve bâtinî din anlayışı başlıkları altında ele alınacaktır. Bu kutsalların ilk kez ortaya atıldıkları erken dönemden günümüze kadar olan süreçte geçirdiği gelişim, olgunlaşma ve kurumsallaşma aşamaları; klasik kaynakların da istifadesiyle genel bir perspektif içinde sunulacaktır. Yaşayan Şîi Gulât fırkalarının kutsalları üçüncü bölümde müstakil olarak ele alınacağından; genel bir çerçeveden değerlendirilecek olup tekrara düşülmeyecektir.

3.1 Ulûhiyet Anlayışı

Sözlükte, “bir yerden başka bir yere nüzul edip konmak, bir şeyi çözmek”¹⁸³ anlamlarında mastar olan hulûl kelimesinin ıstılah anlamı; ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına veya tamamına intikâl edip onlarla birleşmesi olarak ifade edilir.¹⁸⁴ Gnostik düşüncede merkezî rol oynayan bu anlayış, Tanrının insana hulûl etmesi, dünyevi koşullara uyum sağlayarak bir bedende kendini göstermesi ve insanlara hakikate götüren bilgiler vermesi olarak önem arz eder. Tanrı, insanların hakikate

¹⁸² Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism*, 23.

¹⁸³ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 5/ 4429.

¹⁸⁴ Daftary, *The Isma'ilis Their History and Doctrines*, 64-65. ; Kürşat Demirci, “Hulûl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/ 340.

ulaştırılan bilgiyi elde edebilmeleri için bir bedene hulûl eder ve böylelikle aktardığı hakikatin ve kurtuluşun bilgisini sonsuza dek hulûl yoluyla insanlara ulaştırmış olur.¹⁸⁵

Epistemik temellerini kadim Ortadoğu geleneklerine dayandıran, İslam düşüncesinde daha önce rastlanmayan ve Şîî Gulât'ı ana bünyeden aşırı olarak ayırıştıran iddialar arasında en ayırt edici olanları, onların antropomorfik (insan biçimci) ve gnostik düalist ulûhiyet anlayışlarıdır.

3.1.1 Antropomorfik Ulûhiyet Anlayışı

Antropomorfizm, beşer üstü varlıkların beşer şekil ve özelliklerine bürünmesi veya beşerî niteliklerle vasıflandırılmasına denir.¹⁸⁶ Şîî Gulât'ın ulûhiyet anlayışına getirdiği açılımlardan biri olan antropomorfik ulûhiyet anlayışı; gücünün ve bilgisinin insandan üstün olduğuna inanılan Tanrının biçim ve özellik bakımından insana benzediğini iddia etmek demektir. Temelinde insanın Tanrıyı anlama çabasını bulunduğu bu anlayış biçiminde; Tanrı aşkın ve yüce olmakla birlikte şekil bakımından insana benzetilirken; insan ise Tanrısal özelliklere sahip olmak bakımından ilâhî yönden yüceltilmektedir. Çift boyuta sahip olan bu anlayışın bir boyutu aşkın ve yüce olan Tanrı'nın içkin özellikleri ön plana çıkarmak diğer boyutu ise insanın beşerî özelliklerinden sıyrılarak ilâhî konuma yükseltilmesidir. Şîî Gulât fırkalarının birçoğunun benimsediği ve ileriye taşıyarak farklı boyutlar kazandırdığı bu anlayışın arka planında; aşkın ve yüce varlığıyla bilinemez olan Tanrı'yı anlaşılabilmesi için beşer düşünce kalıpları içine yerleştirilerek içkin hale getirmektir. Eski Yunan din ve mitolojilerinin hemen hepsi, Bâbil dinlerinin inanç sistemi, Yahudiliğin insan biçimci Tanrı tasavvurları, Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan teslis ve hulûl anlayışları gibi birçok din, felsefe ve ideolojide antropomorfik Tanrı tasavvuruna rastlanmaktadır.¹⁸⁷ Nitekim Şehristânî, Şîî Gulât'ın antropomorfik anlayışı benimserken etkisinde kaldığı inanışları "... *bazen imâmlardan birini ilâha, bazen de ilâhı yaratılmışlardan birine benzetenlerdir. Bunların ortaya koyduğu şüpheler hulûl, tenâsüh, Yahudi ve Hıristiyan mezheplerinden kaynaklanmaktadır.*"¹⁸⁸ ifadeleriyle değerlendirmiştir. O halde ulûhiyet, nübüvvet ve imâmet anlayışı başta olmak üzere Şîî Gulât'ın geliştirdiği temel öğretilerinin hareket

¹⁸⁵ Yusuf Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şiî Gulât Örneği*, 208-209.

¹⁸⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999) , 63.

¹⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1968) , 119-120. ; Yunus Eraslan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları", 134-140.

¹⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 228-229.

zemininin İslam öncesi senkretik gelenek olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

3.1.2 Gnostik Düalist Ulûhiyet Anlayışı

Şîi Gulât'ın ulûhiyet anlayışına getirdiği bir diğer açılım olan gnostik düalist ulûhiyet anlayışına baktığımızda, kaynağını gnostik dinî ve felsefî akımlardan alan bir düalite üzerine kurulduğunu görürüz. Bu gnostik düaliteye göre ilahî-maddî âlem, nur-zulmet (aydınlık-karanlık veya iyi-kötü) , ruh-beden, zâhir-bâtın, madde- mânâ, cennet-cehennem, akıl-nefs gibi her türlü varlık zıtlıklardan oluşan katı bir sistem içindedir. Sistemin en önemli unsuru olan bütün mevcudâtın menşei Tanrı'nın mahiyetine gelince; iki önemli boyuta değinerek açıklamakta fayda görmekteyiz.

Bunların ilki, Gnostik mitolojinin Nur ve Zulmet olarak isimlendirdiği aydınlık ve karanlığın mücadelesidir.¹⁸⁹ Bu mitolojiye göre; Nur olan yaratıcı, bütün sıfatlardan münezze, algılanamayan saf bir ışık, manevi ve nurani bir mahiyet olarak nitelendirilir. O, mutlak iyidir ve kötülüğü çağrıştıracak veya yaratacak her türlü nitelikten münezzehtir. Yeryüzünde var olan kötülükleri yaratan; mutlak iyi olan Nur'dan ve ışık âleminden başka bir şeydir. Özellikle Sâbîlik ve Maniheizm gibi gnostik geleneklerde; iyi âlemin karşısında içinde kaosu ve kötülüğü barındıran karanlık bir âlem, zulmet vardır ve bu ikisi aktif mücadele içindedir.¹⁹⁰ İki âlemin birbiriyle aktif mücadelesi sonucunda Demiurg olarak takdim edilen yaratıcı tanrının ortaya çıkması ile kozmogoninin en önemli safhası geçirilmiş olur. Bazı gnostikler bu tanrının iyi olup, yaratma işlerinde iyi bir modeli örnek aldığını savunurken, diğerleri ilâhî âlemden düşmüş, maddi âlemin ve kötülüğün yaratıcısı olarak kötü tabiatlı olduğuna inanırlar.¹⁹¹ Netice olarak gnostik düşüncenin düalist Tanrı anlayışında; her şeyin üstünde aşkın, bilinemez ve ulaşılamaz bir yüce Tanrı ve onun altında maddeyi ve âlemi yaratan, evrenin işleyişine müdahale edebilen Tanrısal İnsan Demiurg vardır. İnsanların yaşadığı dünya hayatının asıl gayesi ise bu maddi ve kötülük barındıran evrenden kurtularak ilâhî

¹⁸⁹ *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson (Leiden: Brill, 1988) , 342.

¹⁹⁰ *The Nag Hammadi Library in English*, 171-172.

¹⁹¹ Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Samsun 1997) , 9/ 145-146.

takdire ve aslî vatana ulaşabilmektir. Bu gayeye ulaşabilmenin yolu ise ilâhî âleme yönelik kurtuluşun ve hakikatin bilgisi olan gnosisten geçmektedir.¹⁹²

Nur ve zulmet düalitesine dayalı ulûhiyet anlayışı, Şîî Gulât düşüncesine İslamî form kazandırılarak aktarılmıştır. Onlara göre, bütün sıfatlardan münezze ve aşkın olan yüce İlâh kabul edilmekle birlikte, yaratma özelliği bulunan ve kötülüğe nispet edilen yaratıcı bir Tanrı düşüncesi değiştirilerek İslam'a uyarlanmıştır; olağanüstü güçlere sahip olan, hakikatin sırlarını bilen ve yeryüzünün düzenini temin etmek için gönderilen İlâh'ın özel olarak görevlendirdiği seçilmiş kişiler olarak kabul görmüştür. Bu seçilmiş kişiler; Resuller, Nebiler ve son peygamberden sonra bu kutsal görevi ilâhî kaynaklı devraldıklarını iddia ettikleri Hz. Peygamberin soyundan gelen imamlardır. Böylelikle Şîî Gulât'ın nur ve zulmet düalitesine bakış açısı; bu seçilmiş kişilerin dünyada var olan kötülük ile mücadele etmek için İlâh tarafından özel olarak görevlendirildiği üzerinedir. İnsan kurtuluşu ermek istiyorsa İlâh'ın yeryüzünde tecelli ettiği bu seçilmişlere bağlı olmalıdır.

Şîî Gulât'ın düalist ulûhiyet anlayışının ikinci boyutu ise, maddî gerçeklikle müşahade edilen her türlü varlığın arka planında ona kaynaklık eden ve maddî olmayan bir mutlak hakikat bulunması anlayışı ile açıklanabilecek bâtinî anlayıştır. Mutlak hakikatin bilgisine bâtinî bilgi; bâtına ulaşmak için vasıta olan maddî bilgiye ise zâhirî bilgi denir. Zâhir, maddî âleme dair bir bilgi olduğu için insanlığı kurtaracak olan ilme bu yolla ulaşmak mümkün değildir. Kurtarıcı bilgi, ilâhî âlemden maddî âleme gönderilmiş olan bâtinî bilgi ile elde edilmektedir. Şu halde İlâh, bizim onun evrenini anlayabilmemiz ve kurtarıcı bilgiye ulaşabilmemiz için kendi zâtını maddî form içinde beşer dünyasına yansıtmıştır. Bu yansıtma, kurtarıcı bilgiye ulaşma yetkisi taşıyan resuller, nebiler, imamlar, bâblar ve benzerleri yoluyla olmaktadır. Şîî Gulât'ın düalist ulûhiyet anlayışının kilit noktası; insanların kurtuluşu ermeleri için, İlâh tarafından bâtinî bilgiyi elde etmekle görevlendirilmiş ilâhî güçlere sahip seçilmiş kişilere ve onlardan elde edilecek bâtinî sırlara itaat etmek zorunda olmalarıdır.¹⁹³

Yaşayan Şîî Gulât fırkalarının ulûhiyet nazariyelerini tahlil etmenin öncesinde; erken dönem Şîî Gulât fırkalarına değinmek, aşırılık arz eden fikirlerin köklerine ulaşmak için

¹⁹² Yusuf Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Döneminde Şîîlikteki Tezahürleri*, 37-49, 197-211. ; Mehmet Alıcı, "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül- Aralık 2010) , 46-147.

¹⁹³ Ali Avcu, "Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk , (İstanbul: Kuramer Yayınları 2018) , 21-28.

önem arz etmektedir. İlerleyen sayfalarda da değineceğimiz üzere; Yaşayan Şîî Gulât'ın ulûhiyet nazariyesinin temellerini bina eden unsurlardan en etkini; erken dönem Şîî Gulât'ının siyasî, kültürel ve psikolojik tabanlı geliştirdiği İlâh anlayışı ve yaratılış tasavvurlarıdır. Erken dönem Gulât hareketlerinin her birini analiz etmek çalışmamızın kapsamını aşacağından; Yaşayan Şîî Gulât fırkalarının öğretilerinde geliştirerek sistematize ettiği hususları klasik kaynaklardan alıntılar yapmak suretiyle ortaya çıkarmanın, meselenin genel çerçevesini çizmekte faydalı olacağını ümit etmekteyiz.

Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinden aldığımız bilgiler doğrultusunda; gnostik düalist ulûhiyet anlayışının erken dönemdeki ilk tezahürünün, Şîî Gulât fırkalarından Kerbîye fırkasına nispet edilen Hamza b. Umâre el-Berberî'nin daha önceleri fırkasının Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö.81/700) ölmediği, mehdî olarak gizlendiği ve yakında dönerek yeryüzüne hâkim olacağı¹⁹⁴ gibi söylemlerini ileriye taşıması ile görüldüğünü söyleyebiliriz. Hamza, Muhammed b. Hanefiyye'nin İlâh, kendisinin imam ve nebî olduğunu, kendisine gökyüzünden yedi hikmet indiğini ve bu hikmetler ile yeryüzüne hâkim olacağını iddia etmiştir.¹⁹⁵

Hamza'nın düalist ulûhiyet söylemlerine, ilk antropomorfik açılımı ekleyerek ulûhiyet anlayışını daha ileriye taşıyan Şîî Gulât fırkası Beyâniyye olmuştur. Kummî'de geçen ifadelerle göre, Beyâniyye'ye nispet edilen Beyân b. Sem'ân, Yüce Allah'ın konuştuğunu ve insana benzediğini şu şekilde iddia etmiştir: "*Yüce Allah'ın konuştuğunu, insana benzediğini, zâtı (yüzü) hariç bütün azalarını yok edeceğini ve helak edeceğini ileri sürüyorlardı. Allah'ın "Onun yüzünden(zât) başka her şey yok olacaktır..."*"¹⁹⁶ âyetini bu şekilde te'vil ettiler."¹⁹⁷ Aynı firkanın Şehristânî'nin eserinde geçen antropomorfik söylemlerine göre; "*Mâbudunun bütün organlarıyla ve parçalarıyla insan sûretinde olduğunu iddia eden Beyân, O'nun her şeyinin helak olacağını... sadece yüzünün kalacağını ileri sürmüştür.*"¹⁹⁸ Beyaniyye'nin Kur'ân ayetlerini te'vil ederek temellendirmeye çalıştığı antropomorfik söylemlerden hareketle, onların Şîî Gulât düşüncesinin en temel metodolojisi olan te'vil geleneğinin ilk uygulayıcısı olduklarını söyleyebiliriz.

¹⁹⁴ Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şî'a*, 27. ;Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 27.

¹⁹⁵ Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şî'a*, 28. ;Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 32-33.

¹⁹⁶ "*Allah'ın yanında diğer bir tanrıya daha çağırma, başka tanrı yok ancak O, O'nun vechinden başka her şey helâktedir. Hüküm O'nun ve nihâyet döndürülüp O'na götürüleceksiniz.*" Kasas Suresi, 88. ayet. bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/ 442.

¹⁹⁷ Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 33.

¹⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 196.

Diğer taraftan Bağdâdî'nin bildirdiğine göre; Beyân, ilâhi ruhun Ali'ye gelinceye kadar peygamberlerde ve imamlarda dönüp dolaştığını, sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçtiğini; sonra oğlu Ebu Haşim'de olduğunu; ondan sonra da kendisinde hulul ettiğini iddia etmiştir.¹⁹⁹ Aslen Yemenli olduğu iddia edilen Beyân'ın²⁰⁰ düalist ulûhiyet anlayışına katkıları olarak değerlendirilebilecek bu iddialar ışığında; öncesinde İlâh veya mehdî olarak siyasî ve ilâhî karizma yüklenen Haşimi soyun yanı sıra Haşimî olmayan bir soyun yüceltilerek peygamber soyuyla aynı kutsiyeti paylaşmasının önü açılmıştır. Böylece Şîî Gulât'ın ulûhiyet anlayışının ilk tezahürleri; teolojik kaygıdan uzak politik sebeplerle umut bağladıkları fenomenlere beşer üstü özelliklerin nispet edilmesi eğilimi olarak kendisini göstermeye başlamıştır.

Beyân'ın antropomorfik ulûhiyet söylemleri, Şîî Gulât fırkalardan Muğîriyye'ye nispet edilen Muğîre b. Sâid tarafından daha ileriye taşınarak adeta detaylı bir Tanrı portresi çizmiştir. Bağdâdî'nin eserinde geçen ifadelerine göre: “ *O mâbudunun nurdan bir adam olduğunu, onun organları ve hikmet fıskıran bir kalbi olduğunu... ‘elif’ harfinin O’nun bacaklarına benzediğini, ‘ayn’ harfinin gözlerinin şekli olduğunu, ‘he’ harfinin cinsiyet organına benzediğini ileri sürmüştür.*”²⁰¹ Bu söylemlerden hareketle erken dönem Şîî Gulât'ın antropomorfik Tanrı tasavvuru; Tanrının, cinsiyeti, yüzü, organları, bacakları, gözleri gibi beşerî özellikleri olan; bazı fırkalara göre doğrudan insanlarla konuşabilen ve somut olarak algılanabilen bir varlık olduğu yönündedir.

Muğîre b. Saîd'nin görüşleri arasında en dikkat çekici olanı “*Allah'ın başında nurdan taç takan bir erkek*” olduğu yönündedir.²⁰² Yaşadığı Irak coğrafyasında yaygın olan Sabîilik inancı ile etkileşim içinde olduğu düşünülen Muğîriyye fırkası; nur ve zulmet'in birbiriyle mücadele içinde olduğuna inanılan zıt prensiplere dayalı gnostik düalizmden ve Tanrı'nın bütün iyiliklerin ve güzelliklerin kaynağı “Nur'un Kralı” olduğuna dair gnostik öğretilerden kendi düşüncesine bazı uyarlamalarda bulunduğu söylenebilir.²⁰³

Gnostik tabiatlı ulûhiyet anlayışında benzer söylemlerde bulunduğu iddia edilen bir diğer grup ise Mansûriyye fırkasına nispet edilen Ebû Mansûr el-I'clî'dir. Klasik

¹⁹⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181.

²⁰⁰ Şerafettin Gölcük, “Beyân b. Sem'ân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) , 6/ 28. ; William F. Tucker, “Beyan b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ın Şîî Aşırıları” , çev. Yusuf Benli, *Din Bilimleri Araştırma Dergisi* 3/1 (2003) , 218.

²⁰¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182.

²⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 234-235.

²⁰³ William F. Tucker, “Âsiler ve Gnostikler: El-Muğîre ibn Sa'id ve Muğîriyye”, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (Ankara 1982), 212.

kaynaklarda geçen ifadeler doğrultusunda; Allah'ın onu yanına çağırıldığı, onun elini ve başını sıvazladığı ve kendisine “*Ey oğulcuğum!*” diye seslenerek nebî ve peygamber olduğunu, Allah'ın onu kendisine dost edindiğini iddia ederek kendi seçilmişliğini vurgulamış ve taraftar toplamıştır.²⁰⁴ Ebû Mansûr'un kendisini Tanrı'nın evladı, erkek çocuğu olarak görmesi; onların hem Hıristiyanlık, hem de Yeni Eflatunculuk ve Hermetik akımlarından etkilenmiş senkretik bir yapı olan Süryaniler ile etkileşim içinde olduğunu göstermektedir. Süryanilerden alıp İslam'a uyarladıkları Tanrı'nın baba ve Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu düşüncesi; Gnostik dinî geleneklerin geliştirdiği nazariyelerin İslam düşüncesindeki tezahürlerine bir diğer örnektir.²⁰⁵

Yine Şîî Gulât geleneğın en önemli temsilcilerinden biri olan Hattâbiyye fırkası; ulûhiyet noktasında kendisinden önce dile getirilmiş aşırı görüşleri belli bir sistematik içinde yeniden izah etmiştir. Ebu'l-Hattâb'a nispet edilen “*İlahlık nübüvvetteki bir nurdur, nübüvvet de imâmetteki bir nurdur, âlem eserlerden ve nurlardan hali kalmaz.*”²⁰⁶ söyleminden hareketle; yaratıcının vasıtasız idrak edilemeyeceğini bu yüzden seçilmiş insanlara kendisini yansıtarak onu idrak etmeyi kolay kıldığını, Zulmet ile Nur'un mücadelesi için yeryüzüne sürekli olarak bir kurtarıcının geleceğini, bâtınî sırları elde eden bir imamın imametden nübüvvete, nübüvvetten ilâhlık mertebesine yükselmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir.²⁰⁷ Dahası Ca'fer-i Sadık'a veya kendisine; rükû ve secde etmenin gerekliliği üzerinde durmuştur.²⁰⁸ Bu anlayışın arka planında algılanamayan ve aşkın olan Yüce Yaratıcıya vasıtasız olarak ulaşamayacağı ancak Yaratıcının tecelli ettiği seçilmiş şahsiyet ile ulaşıp, Yaratıcının algılanabileceği yatmaktadır.

Tipik şekilde düalizm esintileri gördüğümüz Hattâbiyye, gnostik tabiatlı ulûhiyet anlayışının mevcut verilerini bir düzen içinde revize ederek kendisinden sonra gelen Hattâbiyye'nin kollarını, İsmailî, Nusayrî ve Dürzî çizginin ana iskeletini oluşturmuştur.²⁰⁹ Öyle ki, Kummî ve Nevbahtî, Hattâbiyye ve İsmâilîyye arasında ciddi bir bağ kurarak; İsmâilîyye'nin Hattâbiyye 'nin uzantısı olduğunu ve Hattâbiyye grubunun esasında “*Hâlis İsmâilîler*” olduğunu ifade etmektedir.²¹⁰ Hicri ikinci asrın

²⁰⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 38. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 46-47. ; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 52-53. ; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 236.

²⁰⁵ Yusuf Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlikteki Tezahürleri*, 203.

²⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 236-237.

²⁰⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 42. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 50-51.

²⁰⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyin*, 54-55.

²⁰⁹ Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasî İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi*, 221.

²¹⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 69. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 81-82.

ikinci yarısından itibaren Şîî ana bünyeden ayrılarak zümreleşen erken dönem İsmâîlîliğin öğretilerinin üzerinde durmak; günümüze kadar uzanan İsmâîlî topluluklarının kutsallarının ilk nüveleri oluşturması hususunda son derece önemlidir. Nitekim sonraki dönem İsmâîlîleri, genel olarak ilk dönem İsmâîlî öğretinin çerçevesini koruyarak öğretilerini geliştirmişlerdir.

İsmâîlîliğin ulûhiyet anlayışına baktığımızda; kendisinden önce Şîî Gulât grupların geliştirdiği gnostik düalist temelli Algılanamayan Tanrı tasavvuruyla benzer söylemler içinde olduklarını görürüz. Onlara göre Yüce İlâh; idrakin ötesinde, her türlü sıfattan münezzeh, aşkın, sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. O; bilinemez, tanımlanamaz, isimlendirilemez, herhangi bir sıfatla nitelendirilemez, varlık veya yoklukla ilişkilendirilemez. Öyle ki O'na isim vermek bile bir sıfatı izafe etmek ve O'na sınır koymak anlamına geleceğinden doğru değildir. Ancak insanların O'nu tanımlaması için ille de bir isim verilecekse her şeyi yoktan var eden anlamında “Mübdi” ismi verilebilir.²¹¹

İsmâîlî öğretiyeye göre İlâh, her türlü sıfat ve nitelendirmeden aşkın olduğu için kozmosun yaratılması; ondan iradesiz biçimde tecelli eden ikincil derecedeki nûrânî varlıklardan kaynaklı gelmektedir.²¹² Kur'ân ayetlerinde geçen “kaf” ve “nun” harflerinin yan yana getirilmesiyle oluşan “Kün!” buyruğu²¹³ ; ilk yaratılmış olan müennes Kûnî ve onun yardımcısı olarak hareket edecek ikinci yaratılmış olan müzekker Kader 'e tecelli etmiştir.²¹⁴ Kûnî- Kâder, Akıl-Nefs, Nûr-ı Muhammedî-Nûr-ı Ali gibi isimlerle anılan ve Yüce İlâh'ın tecellisiyle oluşan düaliteye dayalı bu nûrânî varlıkların birlikteliği; yedi kattan oluşan ilâhî bir âlemi ve bu ilâhî âlemin tıpkı güneşin ışığını aksettirmesi gibi dışa doğru yansısıyla yedi kattan oluşan maddî bir âlemi meydana getirmiştir. Ezille Nazariyesi olarak oluşturulan bu öğretinin temelinde; maddî varlıkların arkasında ona kaynaklık eden mutlak bir gerçeklik bulunduğu ve maddî olanın kendisine kaynaklık eden gerçekliğin bir yansıması veya gölgesi olduğu tezi yatmaktadır.²¹⁵

²¹¹ Ismail K. Poonawala, “İsmâîlî Ta'wil of the Qur'an”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, mlf. Andrew Rippin, (Oxford: Clarendon Press, 1998), 202.

²¹² Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018) , 209-214.

²¹³ Yâsîn, 36/82.

²¹⁴ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 134.

²¹⁵ Ali Avcu, “Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, 22-23.

İslam öncesi kadim kültürler tarafından üretilen ve temelleri Platon'un âlem anlayışına kadar giden Ezille nazariyesi; İsmâîlîler tarafından İslamî bir form kazandırılan bir düalist âlem anlayışıdır. Bu nazariyeye göre ilâhî âlem yedi bâtinî sırrı içinde barındıran yedi kattan oluşmaktadır. Bu katlar Kûnî ve Kader düalitesinin harflerini oluşturan Kef-Vav- Nun- Ya- Gaf- Dal- Ra harfleriyle sembolize edilmektedir.²¹⁶İlâhî âlemin her bir katı, diğer taraftaki maddî âlemin kurtuluş mücadelesinin yedi devrine işaret etmektedir. Dolayısıyla yedi kattan oluşan ilâhî âlemin yeryüzüne yedi kat olarak yansımaları, maddî âlemin de yedi devirden oluşmasına sebebiyet vermiştir. İlâhî âlemdeki katları sembolize eden her bir harf, maddî âlemdeki her bir devre ve o devrin seçilmiş peygamberine işaret etmektedir. Maddî âlemin her bir devri ise ilâhî âlemde karşılığı olan katın sırlarının açığa çıkacağı zaman diliminin kendisidir.²¹⁷ Gnostik arka plana sahip ve bâtinî vurgu üzerine kurulmuş Ezille teorisi, insanlığın kurtuluşunu merkeze alan devrî tarih anlayışını da beraberinde getirmiştir. Nübüvvet ve İmâmet anlayışlarını ele alırken devrî tarih anlayışı ele alınacağından şimdilik detayına inilmeyecektir.

İsmâîlî düşüncenin ulûhiyet anlayışıyla doğrudan ilişkili olan kozmoloji ve kozmogoni anlayışının en temel özelliği; onların gnostik düaliteyi merkeze alarak Algılanamayan İlâh dışındaki tüm kozmosu bir düalite sistemi içinde sunmasıdır. Bunun yanı sıra yaratılış nazariyesinde rastladığımız harflerin ve yedi sayısının kutsallığına yönelik bakış açısı, onlardaki harf simgeselciliği ve sayı gizemciliği anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Zira Şehristânî onların bu yönünü “ ... Kendi düşüncelerini, felsefecilerin düşünceleriyle karıştırıp telif ettikleri eserleri bu metoda uygun olarak yazdılar. Allah hakkında ‘Biz Allah’ın var veya yok olduğunu, âlim, cahil, kâdir veya aciz olduğunu söyleyemeyiz.’ diyerek bütün sıfatlarda aynı yolu takip etmişlerdir. Onlara göre Allah birbirine karşıt bütün zıtlıkların yaratıcısıdır....”²¹⁸ ifadeleriyle değerlendirmektedir.

Yaşayan Şîî Gulât fırkalarından bir diğeri olan Dürzîlik; Dürzî kutsal metinleri olarak bilinen Resâilü'l-Hikme risâleleri temelli bir öğreti sistemine sahiptir. Bu risâlelerde yer alan Dürzî ulûhiyet öğretisini incelendiğinde, öğretinin şekillenmesinde rastlanılan birçok felsefî akım ile etkileşim; ekseriyetle İsmâîlî taban ve dolayısıyla erken dönem Şîî Gulât'ından gelen fikirlerden müteşekkildir. Nitekim Dürzîliğin, Fâtımî İsmâîlîliği

²¹⁶ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 134-135.

²¹⁷ Ali Avcu, “Batını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 117-119.

²¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 256-257.

içinden neşet eden dinî-siyasî bir yapılanma olması; onların İlâh telakkisini oluştururken büyük oranda İsmâilî öğretinin etkisinde kalmalarına sebebiyet vermiştir. İsmâilî öğretilerde yer alan her sıfattan uzak, her şeyden münezze, aşkın ve algılanamayan İlâh anlayışı ve onun tecellisi ile oluşan ilâhî ve cismânî varlıkların hiyerarşisi; Dürzî risalelerinde de sıklıkla rastlanılan temel inanç esasları olarak kabul edilmektedir. Ancak İsmâilî öğretilerden farklı olarak, Dürzîlerin ulûhiyet anlayışına getirdikleri en büyük açılım; İlâh'nın birbirinden ayrılmayan lâhûtî ve nâsûtî yöne sahip olduğudur.

İlâh'nın lâhûtî yönü; idrak ve anlayışın ötesinde, benzersiz, ortaksız, kadim, ebedî, zaman ve mekândan münezze, sınırsız, her şeyden yüce bir varlık olmasıdır.²¹⁹ Beşer, duyu organlarıyla, idrakiyle, kıyas veya düşünce yoluyla; böylesine sınırsız bir İlâh'ın lâhûtî yönünü anlamakta aciz kalmaktadır çünkü sınırlı olanın sınırsız olanı anlaması imkânsızdır. Lâhûtî yönü insanlar tarafından kavranamayan aşkın özelliklere sahip olan İlâh; beşerin durumunu gözettiğinden ve insanların kendisine verdikleri ahdi hatırlamaları için²²⁰ muhtelif zamanlarda zuhûr ve tecelliler vasıtasıyla onlara yaklaşmış ve onlarla konuşmuştur. Böylelikle Dürzîlerin her asırda, her zaman ve her mekânda görülen, sözü işitilen ve kendisiyle iletişime geçilebilen bir varlığa ibadet etme ihtiyaçları, İlâh'nın beşere bir lutfu olarak gerçekleşen İlâh'nın nâsûtî yönüyle tecelli etmesiyle giderilmiş olmaktadır.

Dürzî itikadının büyük oranda İsmâilî akâidinden formüle ettiğine hükmettiğimiz bir diğer husus, Dürzî öğretinin yaratılış nazariyesidir. Bu yaratılış nazariyesi, belli bir hiyerarşi içerisinde zuhûr eden kozmik varlıkların ortaya çıkış sürecini ele almaktadır. Buna göre bütün varlıklar, İlâh'ın iradesinin dışı açılımı ile yaratılmışlardır. Ancak bu yaratılış, İlâh'ın fizikî âlemlerle doğrudan temas edemeyecek münezzelelikte olmasından; İlâh ve beşer arasında aracı hükmünde olan Küllî Akl'ın vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu hiyerarşinin en üst mertebesini oluşturan Küllî Akl; İlâh'ın iradesini temsil etmektedir. O, bütün maddî varlıkların kaynağıdır.

Dürzî öğretinin ulûhiyet anlayışında; hali hazırda İsmâilî düşünce içerisinde var olan Hermetik düşünce, Yeni Eflatunculuk, Maniheizm, Hint felsefesi, Zerdüştlük gibi felsefî düşünce ve akımların İsmâilî düşünceyle harmanlanması sonucu oluşmuş

²¹⁹ P.K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 33. ; İ.İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*,75.

²²⁰ Bu ahid Resâilü'l-Hikme'de bulunan Misâku Veliyyi'z-Zemân risalesi olarak kabul edilmektedir. Fırkaya giriş ahdi olarak kabul edilen bu risalenin bir bölümü, Philip K. Hitti'nin eserinde "Covenant of Induction into the Religion of the Ruler Age" olarak İngilizce tercümesi ulaşılabilir vaziyettedir. bk. Philip K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 57-58.

eklektik bir epistemolojik karakter etkin olmuştur. Bunun yanı sıra Dürzîliğin birçok medeniyet ve felsefî akımlara beşiklik eden Mısır, Lübnan, Suriye ve Filistin gibi coğrafyalarda taban bularak yayılması; kültürel etkileşimin Dürzî öğretiye yansımaları kaçınılmaz hale getirmiştir.²²¹

Mutlak tenzihçi bir İlâh ve bunun uzantısı olarak İlâh'ın aşkın olan lâhûtî ve içkin olan nâsûtî yönlerinin beşerî âlemde tezahürü anlayışının bir başka formülesi, Nusayrî öğretide karşımıza çıkmaktadır. Buna göre İlâh, mutlak anlamda birdir; onun varlığı kendisindedir, ebedîdir. O, lâhutî ve nâsûtî yönün kendisinde birleştiği tek hakikattir. Onun bâtınına bakıldığında lâhutî mahiyeti, zâhirine bakıldığında ise nâsûtî mahiyeti ön plana çıkmaktadır. İlâh'ın lâhutî mahiyeti, tüm idrak ve algılamaların ötesinde olan yüce bir nur oluşundan gelmektedir. Nâsûtî mahiyeti ise insanların onu tanımaya, ona yaklaşmaya ve bu şekilde doğru yolu bulmaya olan ihtiyaçlarından gelmektedir. İnsanların yüce İlâh'a yaklaşmaya olan bu ihtiyaçlarına binaen; İlâh'ın ilâhî zâtından başka bir şey olan nâsûtî mâhiyeti, muhtelif zamanlarda muhtelif isimlerin cisminde zuhûr ve tecellîsini göstermektedir. Bu tecelliler, farklı derecelerdeki yüce, semâvî ve nurânî olanlarla beşerî ve yeryüzünde bulunanlar arasında gerçekleşmekte olup yedili devir sistemine bağlı olarak yürütülmektedir. Buna göre İlâh sırasıyla; Hâbil, Şît, Yusuf, Âsaf, Şemun el-Safa isimlerine tecellî ederek kendisini dışa vurmuştur. İlâh'ın en son tecellîsi, tecellîler arasında en üstün ve yüce olanı Ali b. Ebi Tâlib'tir.²²²

Nusayrîlerin tecellî ve zuhûr akîdesini geliştirme yolunda; Şîî Gulât ve Şîî İmâmî düşünceden önemli ölçüde esinlendiği muhakkaktır. Nitekim tavsif edilemeyen yüce bir İlâh tasavvurunun fikir hocası pek çok gâlî fırkayı etkileyen Hattâbiyye'nin kurucusu Ebu'l-Hattâb'dır. Ayrıca Nusayrîliğin teşekkülünü ve kurumsallaşma sürecini içine alan hicri üçüncü ve dördüncü asırlar; hem İslam düşüncesinde felsefî cereyanların ve tercüme faaliyetlerinin baş gösterdiği hem de Şîî Bâtınî düşüncenin Fâtımî ve Karmatî kanalları ile yayılarak İslam coğrafyasına hâkim olduğu bir dönemdir. Bu durum, İslam öncesi Ortadoğu coğrafyasının antik din ve inanış unsurlarının İslam düşüncesinde kendisine nasıl yer bulduğunun izahı hükmündedir. Bu izah, sadece Nusayrî oluşum için değil; tüm Şîî Bâtınî karakterli oluşumlarda yer alan İslamî gömlek giydirilmiş antik dönem motiflerin arka planının tahlili için geçerlidir.

²²¹ Ahmet Bağlıoğlu, "Dürzîliğin Felsefî ve Dinî Arka Planı" , *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Elazığ 2003) , 218-228.

²²² İrfan Abdülhamid Fettah, "Nusayrîyye" , çev. Avni İlhan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 350-357. ; Friedman, *The Nusayrî- 'Alawis*, 72-73.

Sonuç olarak, Şîî Gulât fırkalarının ulûhiyet anlayışına baktığımızda; genel çerçevenin gnostik arka planlı düalizm ve bâtinî düşünce üzerinden çizildiğini görürüz. Bu yönelim erken dönemde; İlâh'ın neliği, zâtı, ulûhiyeti gibi kelâmî kaygılardan ziyade bir bedende ortaya çıkması, insanlar ile olan ilişkisi ve nasıl metafizik güçlere sahip olduğu gibi imâmet ve nübüvvet nazariyelerini destekleyecek, liderlerinin karizmasını güçlendirecek, siyasî statülerine hizmet edecek yorumlamalarla şekillendirilmiştir. Onlar bu söylemler ile kendisinde ilâhî nitelik bulunan liderlerinin karizmasından faydalanarak daha çok insanı kendine çekme ve taraftarlarının nezdinde daha kabul edilebilir bir konum elde etmeye çalışmışlardır. Ancak hicri ikinci asrın sonlarından itibaren Şîî Gulât, iktidar olma düşüncesinden vazgeçerek kendi varlığını ve kültürel farklılığını koruma, seçilmiş bir topluluk olduklarını vurgulama, geliştirdiği özgün öğretisini teolojik bir epistemoloji üzerinde kurumsallaştırma gibi itikadî yönde bakış açısını değiştirmiştir. Sonraki dönem Şîî Gulât fırkalarının geliştirdiği ulûhiyet nazariyesinin ortak özelliklerine bakıldığında; algılanamayan aşkın İlâh'ın niteliği, O'ndan tecelli eden ilâhî ve cismânî varlıklar ve bu varlıkların hiyerarşik düzeni, Nur-Zulmet mücadelesine dayalı zıtlıklar sistemi ve kozmogoni-kozmoji teorileri gibi hususlara rastlanmaktadır. Bu rastlantı; erken dönem Şîî Gulât'ın, gnostik akımların, Hermetik felsefenin ve Yeni Eflatunculuğun düşünce sisteminin ilk kez İslamî zemine taşıma denemelerinin; sonraki dönem Şîî Gulât'ı tarafından epistemik zeminde revize edilerek kendi içinde tutarlı ve sistematik bir akîdeye dönüştürüldüğünün bir göstergesidir. Bu dönüşümün, İsmâilî öğretilerde olduğu gibi Dürzilikte ve Nusayrilikte farklı formlar ile karşımıza çıkması; İslam öncesi kadim dinî-felsefî birikiminin Aşırı Şîî grupların teorik arka planını oluşturmasında ne kadar önemli yere sahip olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.

3.2 Nübüvvet Anlayışı

Sözlükte “haber vermek” manasındaki neb’ veya “konum ve değeri yüksek olmak” manasındaki nebve²²³ kökünün mastar ismi olan nübüvvet; el-İsfahânî'nin tarifıyla “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi için yapılan elçilik görevi” olarak tanımlanmaktadır.²²⁴ Şîî Gulât'ın kutsallık atfettiği hususlardan biri olan nübüvvet anlayışı, Sünnî anlayıştan farklı bakış

²²³ Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 238.

²²⁴ Râgıb el-İsfahânî, “nb'e”, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1030-1031. ;Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 33/ 286.

açısı sergilenmesi yönüyle oldukça dikkat çekicidir. Bu anlayışın geçirdiği tarihî sürece baktığımızda; ilk dönem aşırı Şîî grupların ortaya koyduğu nübüvvet ile ilgili temel paradigmlar; sonraki dönem Şîî Gulât çevreleri tarafından kendi epistemolojilerine uygun biçimde sistematize edilmiş nazariyeler olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde nübüvvet anlayışının ilk nüvelerinin atıldığı erken döneme göz atmak, sonraki dönem nübüvvet nazariyesinin anlaşılmasına ışık tutacağından önem arz etmektedir.

İlk dönem aşırı Şîî grupların geliştirdiği anlayışa göre, “*Hiçbir ümmet de yoktur ki içlerinde bir uyarıcı geçmiş olmasın.*”²²⁵ ayeti, nübüvvetin Hz. Adem ile başladığına ancak Hz. Muhammed ile birlikte bitmediğine; Allah ile insanların iletişimin halen devam ettiğine işaret etmektedir. Onlara göre, Hz. Muhammed’in vefatından sonra nübüvvet Hz. Ali ve sonrasında kendi liderlerine kadar her bir fırkanın belirlediği silsile ile ilerlemektedir. Örneğin Muğîriyye fırkasının lideri Muğîre b. Saîd, Hz. Muhammed’in vefatı ile nübüvvetin Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye ve Muhammed Bakır zincirini takip ederek kendisine intikal ettiğini öne sürmüştür.²²⁶ O Cebrail’den kendisine vahiy geldiğini iddia ederek nübüvvetini ilan etmiştir.²²⁷

Şîî Gulât öğretinin yapı taşı olarak ifade edebileceğimiz gnostik düalist bakış açısı, nübüvvet anlayışında da kendisine yer edinmiştir. Buna göre, insanlığın başlangıcından beri yeryüzünde düzen ve intizamı sağlayacak ve Zulmet’e karşı sürekli olarak mücadele edecek bir kurtarıcının bulunması gereklidir. Düalist bir kurgu içerisinde olan bu kurtarıcı; farklı gruplara göre İlâh, peygamber, imam olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Düalitenin bir kutbunda zâhirle sorumlu olan, yeni bir şeriat getiren veya gelmiş olan şeriatın uygulanmasından sorumlu olan kişi yer alırken diğer kutbunda bâtınla sorumlu olan, Kur’ân’da zâhir ayetlerin altına gizlenmiş olan bâtınî hakikatlerini ortaya çıkaracak ve bedenlerin içine hapsedilmiş ruhları kurtararak asli vatanlarına geri dönüşlerini gerçekleştirmekten sorumlu olan seçilmişler yer almaktadır. Bu sorumlu ve seçilmiş kişiler; ilâhi âlemden gelen bâtınî ve sırrî bilgiye kendiliğinden erişmektedirler.²²⁸

²²⁵ Fâtır 35/ 24.

²²⁶ William F. Tucker, “Âsiler ve Gnostikler: el-Muğîre ibn Saîd ve Muğîriyye”, 5/ 223.

²²⁷ Nevbahtî, *Fıraku’s-Şî’a*, 63. ; Kummî, *Kitâbu’l Makâlât ve’l- Fırak* 76-77. ; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, , 48-49. ; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 234-235.

²²⁸ “Mantar ve çayırın bittiği gibi ilmin de kendi kalbinde bittiğini...” bk. el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 46. ; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 176.

Kummî, Nevbahtî ve Bağdâdî'nin eserlerinde dikkatleri çeken düalist nübüvvet anlayışının ilk örneklerinden olan Şîî Gulât fırkalarından Kerbîye'ye nispet edilen Hamza b. Umâre el-Berberî; oluşturduğu çift kutuplu anlayışın zâhirî tarafına Muhammed b. el-Hanefiyye'yi, bâtinî tarafına ise kendisini yerleştirmiştir. Bir diğer fırka olan Beyâniyye'ye nispet edilen Beyân b. Sem'ân ise yeryüzünü kurtarma sorumluluğunda olan nebîleri sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ali, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ebû Hâşim ve kendisi olarak belirlemiştir. Bunların kendi aralarında düalist bir işleyiş kurarak görevlerini yerine getirdiğini iddia etmektedir.²²⁹

Nübüvvet sisteminin zâhirî ve batîni yönleri olduğuna dayalı anlayışa, bir yeni açılım da erken dönem fırkalarından olan Mansûriyye'den gelmiştir. Fırkanın lideri Ebû Mansur'a göre nübüvvet; Ali b. Ebî Tâlib, Hasan, Hüseyin, Ali b. el-Hüseyin ve Muhammed b. Ali silsilesini takip ederek kendisine ulaşmaktadır. Kendisinden sonra nübüvvet kesintiye uğramadan onun soyu ile devam edecek ve kıyamete dek sürecektir. Ancak onun nübüvvet anlayışının diğerlerinden farkı; Hz. Muhammed'in tenzille, kendisinin te'ville gönderilmiş olmasıdır.²³⁰ Tenzil, Allah'ın peygamberlere ve imamlara tebliğ etmesi, te'vil ise tenzilin ilâhî yardım ve beşerî gayretler ile görünenin ardındaki gerçek manasını ortaya koymaktır.²³¹ Diğer bir ifadeyle Hz. Muhammed yeni bir din, kitap ve şeriat getirirken; kendisinin görevi mevcut kitabın ve şeriatın te'vil ile yeni bir yorumunu ortaya koymaktır. Böylelikle onlar Kur'ân-ı Kerim'i kutsal kitap olarak kabul ederken; seçilmiş liderlerine dinî metinden bazı şer'î hükümleri kaldırma veya değiştirme yetkisi vermiş olurlar. Bu yetkiye göre; ölü hayvan eti ve domuz eti yiyebilirler, içki içebilirler, evlenmesi haram olan kişilerle evlenebilirler, İslam dininin yasak ve haram kıldığı şeyleri serbest hale getirebilirlerdi.²³² Mansûriyye'nin genel hatlarıyla sunduğu te'vil ve tenzile dayalı bu anlayış biçimi, İsmâilîlik başlığı altında geliştirilmiş bir metot ve müstakil bir düşünce doktrini olarak tekrar karşımıza çıkacaktır.

²²⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 30. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*,37-38. ; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181. ; William F. Tucker, "Beyan İbn Sam'an and The Bayaniyya; Shi'te Extremists of Umayyad Iraq" , *The Formation of The Classical Islamic World-Shi'ism*, ed. Etan Kolhberg, (Burlington: Ashgate Variorum, 2003,) 33/195-205. ; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 254-256.

²³⁰ Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 46-47. ; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 38-39. ; William F. Tucker, "Ebû Mansûr el-'İclî ve Mansûriyye , "(Avrupa) Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma" , çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* (Ankara 1982) ,5/ 223.

²³¹ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı- Sabri Hizmetli (Pınar Yayınları, 2017) , 523.

²³² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*,187.

Düalist nübüvvet anlayışının gelişmesine katkı sağlayan bir diğer fırka Hattâbiyye'ye göre; imâmet, nübüvvet ve ulûhiyet makamları, Zulmet ile mücadele etmek için gönderilen özel seçilmiş kimselerin elde ettikleri bâtinî sırlara göre hiyerarşik olarak yükselme basamaklarıdır. Bu hiyerarşik sistemin birinci basamağı işaret eden imâmet makamı, bâtinî sırların Zulmet'ten gizlenmesi, sır tutması ve sessiz kalınması anlamında Sâmit olarak nitelendirilmiştir. İlâhî sırları almaya devam ederek üst basamağa yükselen seçilmiş kişi bildiklerini söyleyen anlamında Nâtık olarak nitelendirilmiştir. Sâmitlik imâmet makamını ve nübüvvet makamının bir boyutunu ifade ederken; Nâtıklık hem nübüvvet makamının en üst mertebesi hem de ulûhiyet makamının kendisine işaret eder. Nâtık yani konuşan ve Sâmit yani sır tutan düalitesi ile sistematize edilen çift kutuplu nübüvvet sistemi ile hem Şîi Gulât'ın nübüvvet telakkisinde ki mertebelerin kapsamı anlaşılır hale getirilmiş, hem de yeryüzünde insanlığın kurtuluşu için mücadele etmesi gereken bir kurtarıcının her daim var olacağı söylemi sistematize edilmiştir.²³³

İsmâilî düşüncenin nübüvvet anlayışı, erken dönem Şîi Gulât gruplarından Mansûriyye'nin dillendirdiği te'vil ve tenzil söylemleriyle Hattâbiyye'nin geliştirdiği nâtık-sâmit sistemine dayalı yedi devir söylemlerinden izler taşıyan kapsamlı bir nazariye ile karşımıza çıkmaktadır. Döngüsel tarih anlayışı olarak sistematize edilen bu nazariye, nübüvvet anlayışının yanı sıra ulûhiyet, imâmet ve Ezille anlayışlarıyla doğrudan ilişki içerisindedir. İsmâilî öğretinin gelişim sürecine paralel olarak belli dönemlerde bir takım değişikliklere ve yeniliklere uğrasa da genel anlamda erken dönem İsmâilîlikteki ana çerçevesini muhafaza etmiştir.

İsmâilî sistemin döngüsel tarih anlayışına göre Mubdi' olan İlâh'ın tecellisiyle meydana gelen Kûnî ve Kader düalitesi; her bir katı bir harfî sembolize eden ve içinde bâtinî sırları barındıran ilâhî âlemi oluşturmuş; bu ilâhî âlemde dışı doğru yansiyarak maddî bir âlemi meydana getirmiştir. Kûnî ve Kader harflerine nispet etmesi bakımından farklı uzunlukta ki yedi devirden oluşan maddî âlem; aynı zamanda insanlığın tarihinin başlangıcını oluşturmaktadır.²³⁴ Bu devirlerin her biri zâhiri temsil eden ve nâtık adı verilen ûlu'l-azm peygamberler tarafından başlatılmaktadır. İnsanlık tarihinin ilk altı devrinin büyük peygamber olarak bilinen nâtıkları sırasıyla Âdem, Nuh, İbrahim, Musa,

²³³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 42. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 50-51. ; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191-193. ; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 52-53. ; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 236-238. ; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 259-262.

²³⁴ Hollister, *The Shi'a of India*, 325.

İsa ve Muhammed'tir. Bu nâtlıklar, kendi devirlerinin şeriatını getirerek dinin zâhirî mesajlarını insanlara tebliğ etmek üzere görevlendirilen seçilmiş kimselerdir. Bu nâtlıkların her birini, o devrin vahiyle bildirilen mesajlarının bâtinî boyutunda bulunan bâtinî hakikatlerini açıklayan *sâmit* adında vekiller izlemektedir. Âdem'in sâmiti Şis, Nuh'un sâmiti Sam, İbrahim'in sâmiti İsmâil, Musa'nın sâmiti Harun, İsa'nın sâmiti Şemunu's-Safâ ve Muhammed'in sâmiti Ali b. Ebî Talib'tir. Her bir sâmiti de, kendi devirlerinin vahyinin ve şeriatının hem zâhirî hemde bâtinî manalarını muhafaza edecek mutim adı verilen yedi imam izlemektedir. Her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin nâtlığı makamına yükselerek; bir önceki şeriatı ortadan kaldırıp yeni şeriat getirmiş olur. Bu örüntü ilk altı dönem bu şekilde işlemekteyken tarihin son devri olan yedinci devirde değişmektedir.²³⁵ Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devrin son imamı Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer'dir. O, nâtlık ve sâmit vasıfların kendisinde birleştiği ve daha önce gelmiş tüm mesajların ardındaki bâtinî hakikatlerin açık seçik ortaya sunulacağı yegâne otorite olan Kâim Mehdî olarak zuhûr edecektir ve son eskatolojik devri başlatacaktır. Artık cismanî dünya tüm simgeselciliğinden sıyrılacak ve ilâhî hakikat gözler önüne serilecektir. Böylelikle insanlık tarihinin sonu gelecektir.²³⁶

Tarihsel döngü anlayışından edindiğimiz bilgiler doğrultusunda İsmâilî öğretinin nübüvvet anlayışı; hakikatin sırlarına ermek için kurtuluş mücadelesi veren insanlığın yedi devirli döngüsel sistemi ve dinin zâhiri-bâtinî yönünü temsil eden nâtlık ve sâmit sistemi içinde kendine yer edinmiştir. Buna göre peygamberler; hem Yüce Allah'tan insanlara haber veren nebi hem de Allah'tan gelen vahiyleri insanlara ulaştıran resul olarak kabul edilmektedir. Üst âlem ve alt âlem arasında bir aracı olan peygamberler; kendilerine öz olarak sunulmuş vahyi, içinde buldukları toplumların kelime ve kavramlarına dökerek görevlerini ifâ etmektedir. Ayrıca onlar buldukları konum itibarıyla manevî âlemin inceliklerini bilmekte ve nûrânî hoşnutluklarını tatmaktadırlar.
237

İsmâilî öğretinin nübüvvet anlayışının, ulûhiyet ve imâmet meselelerinde olduğu gibi bir derinliğe sahip olmaması ve özellikle dinin zâhirî yönünü temsil etmede nâtlık peygamber vurgusunun öne çıkması; nübüvvet anlayışının, imâmet nazariyesinin temellerini sağlamlaştıracak bir girizgâh olarak sunulmuş olabileceği düşüncesini

²³⁵ Farhad, *The Ismâ'îlis Their History and Doctrines*, 131-132.

²³⁶ Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak*, 84. ; Muzaffer Tan, "Tarihin Sonu: İsmâilî Döngüsel Tarih Anlayışı", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*(Ankara 2008) , 2/ 626.

²³⁷ Ismail K. Poonawala, "İsmâilî Ta'wil of the Qur'an", 203.

akıllara getirmektedir. Nitekim ulûhiyet nazariyesinde görülen felsefî açıklamalar, harf gizemciliği, sayıların sırrılığı gibi yüksek dozajlı bâtinî yöntemler; nübüvvet anlayışında karşımıza çıkmamaktadır.

Diğer taraftan bâtinî düaliteye dayalı nübüvvet anlayışının arka planında yer alan gnostik zemini göz önünde bulundurmak; konuyu iyi tahlil etmek için önem taşımaktadır. Bu zemine baktığımızda; Maniheizm öğretisinde yer alan Mani'nin kendisini İsa'nın havarisi görerek son kurtarıcı ilan etmesi, vahiy aldığını ve kutsal kitaplarda gizlenmiş olan kurtarıcı bilgiyi açığa çıkarmak için gönderildiğini iddia etmesi²³⁸; Sâbiîlik teolojisinde yer alan insanı kurtuluşa erdirecek olan yolun kurtarıcı ilâhî bilgiden geçtiği inancı²³⁹, Yahudilikte yer alan peygamberliğin haleflerle birlikte süreklilik arz ettiği düşüncesi²⁴⁰ gibi inanışlara sahip gnostiklerin bölgenin kültürel alt yapısında mevcut olduğu bilinmektedir. O halde İsmâilî sistemin oluşturduğu insanlığın kurtuluş teorisinin, gnostik karakterli farklı düşünce ekollerinden belli ölçüde etkilendiğini söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

Dürzî düşüncenin nübüvvet anlayışına bakıldığında, Dürzî akîdenin temelini teşkil eden ulûhiyet anlayışı çerçevesinde kendine yer edinen ve İsmâilî anlayışının geliştirdiği nübüvvet anlayışının devamı niteliğinde olan bir telakki sunulmaktadır. Bu telakkiye göre iki çeşit ilim vardır. Bunların ilki, hakiki ilim, nihaî maksat ve te'vil ile ulaşılan bâtinî ilim; diğeri ise dünya yurdunun ilmi olan ve tenzil ile elde edilen zâhirî ilimdir. Peygamberler ise dinin zâhir yönünü temsilen şeriat getirmek için zuhûr eden ve tenzil ilmi ile uğraşan nâtik elçilerdir. Dürzî akîdenin Nuteka-i Teklifiyye olarak adlandırdığı bu nâtik elçiler, sırasıyla Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed b. Abdullah, Muhammed b. İsmail b. Cafer es-Sadık ve Said el-Mehdî olarak Dürzî kutsal metinlerinde zikredilmektedir.²⁴¹ Zâhir ilim, bâtin ilmin zuhûr edişine kadar geçerliliğini korumaktadır. Günümüzde geçerliliğini koruyan bir nâtik elçi veya şeriat bulunmamaktadır. Nitekim İlâh'ın son ve en mükemmel olan tecellisi olan Hâkim Biemrillâh yeryüzüne zuhûr etmiş, bâtinî ilim kendisini göstermiş ve böylelikle kendisinden önce gelmiş tüm dinler, inanışlar, şeriatlar geçerliliğini yitirmiştir.²⁴²

²³⁸ Hulusi Arslan, "Erken Dönem Şiî Gulât Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi", 84-85.

²³⁹ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35/ 341-344.

²⁴⁰ Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 151.

²⁴¹ İ.İ. Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 73-74.

²⁴² İ.İ. Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 76.

Dürzî öğreti sisteminde; ilâhî dinlerin nübüvvet anlayışı yerine ikame edilen makam, iman edilmesi tevhid inancının temel şartlarından biri olan ve İlâh ile beşer arasındaki elçilik görevini üstlenen hudûd makamıdır. Bu makam; belirli zamanlarda zuhûr ettiğine inanılan, dinî bakımdan bazı salâhiyetlere sahip olan ve muayyen görevleri üstlenen beş önemli şahsiyetten müteşekkildir. “Yaşayan Dürzîliğin İnanç Esasları” bölümünde detaylarıyla anlatılacak olan bu şahsiyetleri bilmek; yaratılmışların en şereflieleri, hikmetin kapıları ve rahmet anahtarları olarak görmek, günümüz Dürzîliğinin kesin bir emridir.²⁴³

Nusayrîlerin peygamber ve peygamberlik ile ilgili inanışları; gnostik ve Hermetik düşüncede yer alan İlâh ve İlâh’tan bir aşağı seviyede olan tüm yaratılmışların yaratıcısı olan ikincil bir İlâh telakkisine dayanmaktadır. Bu telakkiye göre Ali b. Ebî Talib tasavvur edilemeyen bir İlâh; Hz. Muhammed ise, onun nurundan meydana gelen, onun izniyle ve gücüyle hem nûranî hem de maddî âlemin yaratıcısı olan yardımcı İlâh niteliğindedir. Ali b. Ebî Talib “Manâ”, mânânın ilâhî iradesiyle yaratılan Hz. Muhammed ise “İsim”dir. İsm’in manâdan sonra gelmesi onun mâhluk olduğunu anlamına gelmemektedir. İsim, ezeli nurdan meydana geldiği için ve ezeli olanla ayrılmaz bir bağ içinde olduğu için mâhluktan farklı ancak manâ ile de aynı değildir.

Ulûhiyet anlayışında formüle edilen yedi devirli sistemin nübüvvet anlayışındaki karşılığı; İsm’in muhtelif devirlerde muhtelif peygamberlere zuhûr etmesi ve en son ve en yüce tecellisini Hz. Muhammed üzerinde gerçekleştirmiş olmasıdır.²⁴⁴ İsm olarak Hz. Muhammed’in ve manâ olarak Alî b. Ebî Talib’in gerçekte birleşmedikleri halde birbirinden ayrılmayacak öze, sığata ve ilâhî vasıflara sahip olması; Nusayrî kutsal kitabı olan Kitâbu-l Mecnû’ tarafından güneşin ışınlarının güneşten gelmesi, suyun sesinin sudan gelmesi, şimşeg’in gücünün şimşekten çıkışına benzetilmekte ve ikisinin aynı nur ve özden geldiğine dikkat çekilmektedir.²⁴⁵

Nusayrî öğretinin kurucusu İbn Nusayr’ın ulûhiyet ve nübüvvet makamlarını birbiriyle iç içe geçmiş bir düalite içinde sunmasının arka planında elbetteki erken dönem Şîî Gulât öğretinin etkileri yatmaktadır. Nitekim öncesinde söz ettiğimiz Şîî Gulât fırkalarından Beyâniyyenin ilk nüvelerini attığı ve Hattâbiyyenin ise büyük oranda

²⁴³ P.K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 34.

²⁴⁴ Friedman, *The Nusayri- 'Alawîs, an Introduction to the Religion*, 72-79. ;Fettah, “Nusayriyye”, 354-355.

²⁴⁵ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 19-20. ; Turan, “Kitâbu'l-Mecnû’ ’nun Tercümesi”, 12.

geliştirdiği öğretisi; tavsif edilemez İlâh ve hiyerarşik olarak onun aşağısında olan yaratıcı İlâh yönüyle derin bir benzerlik içermektedir.

Sonuç olarak Şîi Gulât düşüncede nübüvvet, ilâhî hakikatin ve gerçek kurtuluşun dinin batinında gizli olduğu ve bu batinna ulaşmak için bir bütünlük içinde işleyen zâhir-bâtin düalitesinin zâhirî yönüne tahsis edildiği bir makam olarak sunulmaktadır. Bu işleyiş; erken dönem Şîi Gulât'ında liderlerinin yerini sağlamlaştırma ve değerini artıracak söylemlerde bulunma çabası olarak; sonraki dönem Şîi Gulât'ında ise batinî te'vîl metodunu dayanak alarak ulûhiyet veya imâmet söylemlerini güçlendirmek için aralık bırakılmış bir geçiş öğretisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.3 Kurtarıcı Kişi Anlayışı

Kurtarıcı bekleme anlayışı, insanlık tarihinin neredeyse bütün inanç ve kültürlerinde farklı tezahürlerde kendini gösteren bir yöneliş biçimidir. Kurtarıcılık rolüne bürünerek kendisini ortaya koyan kişilerin ve kurtarıcının peşinden yönlendirilme isteği ile giden grupların arka planında kültürel, iktisadî, psikolojik, dinî, siyasî ve toplumsal etmenlerin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlayışın ilk boyutu, kurtarıcı rolünü üstlenen kişinin, tabiatında yer alan hükmetme arzusu ile politik-dinî bir lider olma yolunda; siyasî ve fikrî çabalar içine girerek kendini meşrulaştıracak delil arayışına çıkmasıdır. Diğer boyutu ise ekonomik hoşnutsuzluk yaşayanlar, mevcut iktidarın kendilerine yönelttiği otoriter tutum altında ezilenler, haksızlığa uğrayıp gerçek adaleti arayanlar gibi toplumda gün geçtikçe artan mazlum ve mağdur grupların; kendileri dışında manevi güçler arayarak bu kurtarıcılık misyonunu karizmatik bir lidere yükleme ve ondan medet bekleme yönelimidir. Kutlu, tüm toplumsal bunalımları bertaraf edecek ve kendilerine iyi bir gelecek sunacak bu beklentiyi “Siyasî- Karizmatik Liderci Din Söylemi” olarak tanımlamaktadır. İslam düşüncesinde; erken dönem Şîi Gulât hareketler başta olmak üzere İmâmiyye Şîası, İsmâîlîlik, Zeydîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik, Bahâîlik, Şeyhîlik gibi Şîi kültür havzasıyla doğrudan veya dolaylı ilişkisi bulunan bütün gruplarda bu anlayışın tezahürlerine rastlamak mümkündür.²⁴⁶

Şîi-Gulât gruplara kurtarıcı kişi anlayışı olarak takdim edilen imâmet ve mehdîlik doktrininin şekillenmesinde; siyasî, psikolojik, iktisadî, sosyal ve kültürel boyut bir

²⁴⁶ Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnanışı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (KURAMER yayınları, 2017), 291-293. ; “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyet* 4 (2001), 5-36. ; *Mezhepler Tarihine Giriş*, 62-63.

hareket noktası olarak değerlendirilmelidir. Bu hareket noktasının bir yönü; halkın maruz kaldığı haksızlık ve adaletsizliğe karşı devletten bulamadıkları kurtuluşu bir liderin gerçekleştireceğini düşünme ve ondan medet beklemeyi diğer yönü ise yaşadıkları coğrafyanın Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Maniheizm, Mandeizm gibi Ortadoğu ve Mezopotamya dinleri; Gnostik, Hermetik ve Yeni Eflatunculuk gibi felsefi akımlar ile harmanlanmasından oluşan etkileşimi içermektedir. Başlangıçta sadece siyasî ve psikolojik bunalımların bir yansıması olarak gündeme getirilen bu anlayış, zamanla anlam genişlemesine uğrayarak fırkaların büyük bir beklentisi haline gelmiş; sistematize edilerek itikadî boyut kazandırılmıştır.

Kurtarıcı liderlere yüklenen bu karizmatik ve insanüstü söylemlerinin fikir tarihine baktığımızda; imparatorlarını yarı tanrı olarak gören Sasanilerden, krallarına insanüstü vasıflar yükleyen Yemenlilerden²⁴⁷, eski gnostik inanışlardan ve Hermetik kültürlerden, Mesîh inancının bulunduğu Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinden etkilendiklerinden söz etmek gereklidir. Siyasî- karizmatik lider anlayışının İslam düşüncesinde tezahürü, genellikle Şîi ve aşırı Şîi gruplarda rastladığımız politik ve dinî lider olarak kabul edilen İmâmet, Mehdîlik, Bâblık veya Mesîh inancı olarak görülmektedir. Biz bu bölümde; kurtarıcı kişi anlayışını genele taşıyarak, imâmet ve mehdîlik başlıkları altında değerlendireceğiz.

3.3.1 İmâmet Anlayışı

İmam, sözlükte “kendisine uyulan, toplumun başında bulunan, toplumu yönlendiren” olarak ifade edilir. Siyasî bir terim olarak imâmet, Hz. Peygamber’in vefatından sonra toplumun idaresini üstlenen; hem dini koruyan hem dünyevi yönetimi sağlayan lider ve otoritedir.²⁴⁸ Ancak Şîa’nın imâmet anlayışına göre bu otorite, sadece toplumun idaresini üstlenmez; hem dünyevi hem de ruhanî yetkilere sahip olma bakımından nass ve tâyinle seçilmiş, nübüvvetin devamı olarak gelen kutsal bir kurumdur.²⁴⁹ Şîa’ya göre dünya, hüccetsiz (imam, peygamber veya mehdî)²⁵⁰ bir an bile var olamaz. Çünkü

²⁴⁷ W.Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 43-44.

²⁴⁸ Mehmet İlhan, *Şîa ve Ehl-i Sünnette Hilafet-İmamet Tartışmaları* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 47.

²⁴⁹ Nâsirüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, “İmâmet Risâlesi”, çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 81. ; el- Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 408-409. ; Hasan Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/ 89-90. ; Metin Bozan, “Şîi Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmâmet”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (Haziran 2019), 1-4.

²⁵⁰ İlyas Üzüm, “ Hüccet” , 18/ 451.

hüccet, Allah'ın bilinmesini sağlayan, mutlak otorite ile iletişim kuran, Allah'ın lutfu olarak insanlara gönderilen birer ilâhî delildir.²⁵¹

İmâmet anlayışına yüklenen bu misyon, Şîî ve aşırı Şîî grupların diğer inanç esaslarındaki farklılıkların temel kaynağı olarak değerlendirilebilir. Zira seçilmiş imamı tanımak; ilâhî hakikatlere ulaştıracak yolu tanımak, peygamberliği bilmek, ulûhiyetin mâhiyetini kavramak, nihaî kurtuluşa ulaşarak dini tamamlamak anlamlarına gelmesi bakımından, Şîî ve aşırı Şîî grupların inanç esaslarının en mühimi olarak kabul görmektedir.²⁵²

Şîî Gulât'ın imâmet anlayışı, İmâmî çevrelerin imâmet anlayışı ile benzerlik içermekle birlikte şöyle izah edilebilir: İmam; nass ve tayin ile seçilmiş, ilâhî özün bedeninde tecelli ettiği, insanüstü vasıflara sahip olan, dünyevî ve uhrevî işleri düzenlemek için gönderilen ve insanları kurtuluşa erdirecek politik ve dinî otoritedir. Hem insanları siyasî mağlubiyetlerinden ve toplumsal mağduriyetlerinden kurtaracak bir karizmatik lider hem de ilâhî âlemden gelen irfâni bilgi ve bâtınî sırlara vâkıf olmasıyla birlikte insanlığı hakikate ulaştıracak tek kurtarıcıdır. Dolayısıyla imamlar, nübüvvet makamının devamı olarak her daim Allah ile irtibat halindedir ve O'nun emirleri doğrultusunda toplulukları yönlendirir ve yönetir.²⁵³

İslam düşünce tarihinde ilk imâmet söylemlerini dillendiren erken dönem Şîî Gulât fırkalarına baktığımızda; imâmet iddiası yöneltilecek kişiliklerin, Şîî Gulât'ın sosyopolitik hedef ve beklentilerindeki değişim ile doğru orantılı olarak ilerlediğini görürüz. Nitekim erken dönemde siyasî hedeflerini destekleyecek şekilde Ehli Beyt ve Hâşimî soyundan gelecek bir imam beklentisi sonraki dönemlerde siyasetten uzaklaşma, varlıklarını koruma ve farklılıklarını muhafaza etme yönelimi ile Hâşimî soy dışında diğer Arap kabilelerine veya mevâlîye doğru kaymış; böylelikle Şîî Gulât'ın imâmet zinciri Şîî düşüncede olduğu gibi belirli bir sayı veya sıralamaya tâbi tutulmamıştır. Erken dönemde örneklerine rastladığımız güçlü bir referansla imam tayin edildiğini iddia eden şahsiyetler; Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kendisinden sonra imâmete tayin ettiği Beyânîyye fırkasına mensup Beyân b. Sem'ân,²⁵⁴ Ebû Hâşim'in tayin ettiği Harbiyye

²⁵¹ Mehmet Zeki İşcan, "İmamîyye Şia'sında Politik bir Teori Olarak İmametin İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi* (Kış 2002), 10/74.

²⁵² Mehmet İlhan, *Şia ve Ehl-i Sünnette Hilafet-İmamet Tartışmaları*, 36-37.

²⁵³ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 64-65.

²⁵⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 46-47.

firkasına mensup Abdullah b. Amr b. Harb,²⁵⁵ Muhammet el-Bâkır'ın tayin ettiği Muğiriyye firkasına mensup el-Muğire b. Saîd el-Icl²⁵⁶, yine Muhammet el-Bâkır'ın tayin ettiği Mansûriyye firkasına mensup Ebû Mansûr²⁵⁷ olarak kendisini göstermektedir. İmâmet zincirine Hz. Ali soyundan gelen veya kendi dönemlerinde yaşamış olan hatırı sayılır bir imamı yerleştirme gayretinin arka planında; sonrasında gelecek olan kendi imamlarının meşruiyetini sağlamlaştırmak amaçlanıyor olmalıdır.

Erken dönem Şîi Gulât'ın imâmet anlayışında dikkat çeken özelliklerden biri gnostik düalist bakış açısı ile oluşturulan nâsûtî ve lâhûtî yönlerdir. Nâsut, imamın beşeri ve cismani yönüne işaret ederken; lâhut ise ilâhî ve manevi yönüne işaret etmektedir. İnsanlar imamı diğer insanlarda olduğu üzere hastalık, acı, ölüm gibi beşerî sıfatlarıyla idrak ederken imam, lâhûtî yönüyle; ilâhî vasıflarıyla beşer üstü sıfatlara sahip ve hakikatin bilgisiyle her türlü hata işlemekten uzak bir konumdadır. Öyle ki imamların bir beyanının gerçekleşmediği veya beyanın aksi yönünde gerçekleştiği durumlarda imamın masumiyeti bedâ doktrini ile koruma altına alınmaktadır.²⁵⁸ Bedâ, Allah'ın ilim, irade ve yaratmasında değişikliğin vuku bulabileceğine dair kurulan gâli kökenli bir doktrindir. Kur'ân'dan ve hadislerden delillerle varlığına ispat getirilen bedâ doktrini; fikrin yeni bilgiye veya ilgili meselenin yeniden ele alınmasını gerektiren şartlara yönelik bir değişimi olabileceğine işaret etmektedir.²⁵⁹ Bunun Şîi Gulât tarihinden en bilinen örneği Câfer es-Sâdık'ın kendisinden sonra büyük oğlu İsmâil b. Câfer'in imam olacağını bildirmesine rağmen İsmâil'in henüz babası sağ iken ölmesiyle ilgili karışıklıkta ortaya atılmıştır.²⁶⁰

İmamlar; ilâhî âlemden gelen sırlara vâkıf olan, Allah ile doğrudan iletişim kurabilen, gaybı bilebilen, Kur'ân'ı te'vîl ederek içindeki bâtinî sırları açığa çıkaran, insanları kurtuluşa erdirecek irfanî bilgiye sahip olan ve en önemlisi ilâhî varlıkların kendisinde bir tecellisi olarak İsm-i A'zam sırrının büyüklüğü sayesinde evrenin işleyişine müdahale edebilen beşer üstü bir konumdadır. Şîi Gulât'ın ilâhî bir güç olarak büyük önem atfettiği bu İsm-i A'zam sırrı; ilâhî âlemin sırlarının en büyüğü ve bâtinî bilgilerin

²⁵⁵ Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 40-41. ; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 48-49.

²⁵⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182-183.

²⁵⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 52-53. ; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187.

²⁵⁸ Mehmet İlhan, *Şîa ve Ehl-i Sünnette Hilafet-İmamet Tartışmaları*, 45.

²⁵⁹ Yusuf Benli, "Bedâ fikrinin İmâmî-Şîi Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 211-213. ; Avni İlhan, "Bedâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 290-291.

²⁶⁰ Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 84. ; Mehmet İlhan, *Şîa ve Ehl-i Sünnette Hilafet-İmamet Tartışmaları*, 85.

en hakikatlisi olarak kabul edilmektedir. Şîi Gulât düşüncede ilk kez Beyâniyye tarafından dillendirilen bu sır ile imam; ilâhî âlemden gelen tüm bilgilere, Kur'ân'ın zâhirin altında gizlenen bâtinî hakikatlerine, geçmiş ve gelecek ile ilgili bilgilere, dünyanın işleyişine dair müdahale etme gücüne sahip olmaktadır. Bu sır ile döneminin imâmet zincirinin en zirvesinde yer alan seçkin imam, fiziki özelliklerini beşer üstü bir seviyeye çıkararak adeta tanrısal bir varlığa dönüşebilmektedir.²⁶¹

Erken dönem Şîi Gulât'ının ilk kez dillendirdiği bu özel misyona, kendisinden sonra gelen Şîi Gulât fırkalar yeni açılımlar getirerek İsm-i A'zam sırrı meselesini sistematize etmiş, özellikle bâtinî çevrelerin fikir yürüttüğü ana meselelerden biri haline getirilmiştir.²⁶² İsm-i A'zam sırrına vâkıf olan kimselerin metafizik güçlere sahip olacağı ve ilâhî sırları çözeceğine yönelik inanış esasında Yakın ve Ortadoğu geleneğinden gelmektedir. Nitekim Tanrısal güce ulaşan şahsiyetlere dair metaforik anlatımların Eski Mısır mitolojisinde, Hermetik metinlerde, Nag Hammadi metinlerinde²⁶³, Yahudi mistisizmde, Mazdekî gelenekte karşımıza çıkması; İslam düşüncesindeki gnostik etkileşimin örnekleridir.²⁶⁴

Şîi Gulât'ın imâmet inancı hususunda geliştirdiği bir diğer anlayış ise kişinin bireysel kurtuluşunu inkâr ederek bir imama bağlanmayı zorunlu hale getirmesidir. Çünkü kurtuluşa ermenin tek yolu daha önce kurtuluşa ermiş olan peygamberlerin veya imamların yolundan gitmektir. Nübüvvet anlayışında söz ettiğimiz nâtik ve sâmit ayırımına dayalı düalist nübüvvet-imâmet sistemine göre yeryüzünde insanlığın kurtuluşu için mücadele edecek bir kurtarıcı sürekli bulunmaktadır.²⁶⁵ İsmi fırkalara göre değişiklik göstererek nebî, imam, hüccet, bâb, mehdî, dâî mutlak, ağa han gibi isimlerle anılan bu liderler; Allah ile irtibat kuracak, hakikatin sırrı ile insanları karanlıktan çıkaracak, toplumunu haksızlık ve zulümden kurtaracak, kurtarıcı ilmi insanlara öğretecek, Kur'ân'ın altında gizli olan anlamı anlayıp açıklayabilecek varlıklardır. O halde sıradan insanlar bunların hiçbirine kendiliğinden vâkıf

²⁶¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 46-47. ; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 244-249.

²⁶² Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 42. ;Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak*, 50-51. ; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 48-49. ; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.187.

²⁶³ Nag Hammadi Literatürü, 1945 yılında Mısır'da bulunun ve milattan önce 1- milattan sonra 3'üncü yüzyıllarda kalem alındığı tahmin edilen Gnostik metinlerdir. bk. Şinasi Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve "Adem'in Vahyi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Samsun 1993) , 7/ 93-95.

²⁶⁴ Robinson , *The Nag Hammadi Library in English*, 40 ; William F. Tucker, "Beyan İbn Sam'an and The Bayaniyya ; Shi'te Extremists of Umayyad Iraq", 203-205. ; Yusuf Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şîi Gulat Örneği*, 154-156.

²⁶⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 52-53.

olamayacağından; bir imama bağlanmak ve onu takip etmek dinin gerekliliğidir, farzdır.²⁶⁶

İlk dönem Şîî Gulât'ı imâmet noktasında kendisinden sonraki Şîî grupların imâmet anlayışlarını şekillendirecek temel paradigmayı ve ilgili kavramları ortaya koymuş; hicri ikinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkan erken dönem İsmâîlîlik fırkası, onların geliştirdiği bu literatürden hareketle kendi imâmet anlayışını sistematize etmiştir. İsmâîlî öğretinin gelişim sürecine paralel olarak belli dönemlerde değişikliklere maruz kalan bu imâmet öğretisi; ulûhiyet ve nübüvvet anlayışlarında da ele aldığımız devir nazariyesinin ana mekanizmasını oluşturan başlı başına bir itikadî sistemdir.

Erken dönem İsmâîlî imâmet öğretisi, Muhammed b. İsmâîl b. Ca'fer'in gaybete girdiği ve kısa bir zaman içinde Mehdî Kâim olarak zuhûr edeceği üzerine bina edilmiştir. Çalışmamızın evvelki bölümlerinde detaylarıyla değindiğimiz İsmâîlî döngüsel tarih nazariyesine göre Muhammed b. İsmâîl; insanlık tarihinin yedinci eskatolojik döneminde Kâim Mehdî olarak gelecek ve kendisinden önce gelen nâlık peygamberlerin getirdiği ilâhî mesajları yürürlükten kaldırarak, bu mesajların gizli olan bütün hakikatlerini açık seçik bir şekilde ortaya koyacaktır. Artık zâhir ve bâtın arasında, şeriatın lafzı ve iç derinliği arasında hiçbir ayırım kalmayacaktır.²⁶⁷ Diğer bir ifadeyle, onun zuhûr etmesi; tüm şer'î hükümlerin ortadan kalkacağı ve risâlet ile vesâyet rütbelerinin sona ereceği kutsal bir dönemin başlangıcına işaret edecektir.²⁶⁸ Nitekim Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinde bu durum şöyle izah edilir: "*Muhammed b. İsmail'in ölmediğini, Rum topraklarında gizlendiğini, Mehdî ve Kâim olduğunu iddia ettiler... Yüce Allah'ın Muhammed b. İsmâîl'e Adem'in cennetini verdiğini iddia ettiler. Bunun anlamı, bütün haramların ve dünyada olan her şeyin onlar için mübah olmasıdır.*"²⁶⁹

Muhammed b. İsmâîl'e cennet verildiği ve dolayısıyla zuhûr ettiğinde insanların her türlü sorumluluktan muaf bir şekilde cennet hayatı yaşayacakları inancı; yedinci devir başladığında şer'î hükümlerin bir anlamı kalmayacağı da bir diğer ifadesidir. Netice itibarıyla Kâim Mehdî iktidarın baskısından bunalmış kitleleri kurtarmak için geri

²⁶⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.177.

²⁶⁷ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 132.

²⁶⁸ Ali Avcu, "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1, (2001), 152-155. ; Tan, "İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı" ,625-628.

²⁶⁹ Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Ş'îa*, 73-74. ;Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak* ,84-86.

dönecek, kıyameti ilan ederek tüm devirleri sona erdirecek ve böylelikle cismanî dünya dönemi kapanacaktır.

İlk dönem İsmâîlîlerinin, Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî Kâim olduğu ve ondan sonra imâmetin devam etmeyeceğine dayanan bu öğretileri; Ubeydullah el-Mehdî'nin hicri 280'li yıllarda davetin başına geçmesinden sonra İsmâîlî imâmet anlayışında yaptığı köklü değişikliklerle yeni bir aşamaya girmiştir. Ubeydullah el-Mehdî, yedinci nâtik olan Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî Kâim olarak zuhûr edip İslam devirlerini sona erdireceği ve o vakte dek İsmâîlî toplumun hüccetler tarafından yönetileceği görüşünü terk ederek yerine; imâmetin onun soyundan gelen imamlar kanalıyla devam edeceği fikrini ileri sürmüştür. Bunun anlamı, imâmetin sürekliliğine ve İslam devirlerinde yedi mutimden (imamdan) fazlasına imkân tanınacak olmasıdır. İlk imamlardan sonra silsilenin nasıl devam edeceğine dair kafa karışıklığı; Ubeydullah el-Mehdî'nin haftanın günlerinin birbirini izlemesi gibi yedişerli imâmet grupların birbirini takip edeceği izahı ile giderilmiştir. Böylelikle altıncı devrin zamansız bir şekilde devamlılık arz ettiği görüşü kabul görürken; yedinci devir, popüler çekiciliğini kaybederek belirsiz bir geleceğe ertelenmiştir.²⁷⁰

Fâtımî İsmâîlî çevreler; aynı devir içerisinde imâmetin yedişerli gruplar halinde birbirini takip etmesi anlayışını genel anlamda kabul etmiştir. Diğer taraftan Karmatî İsmâîlî çevreler, imâmet öğretisinde yapılan bu köklü değişikliği reddederek; Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî Kâim olmasına dayanan ilk dönem öğretisini bazı düzenlemeler yaparak korumaya devam ettirmiştir. Bu düzenlemelere göre, Muhammed b. İsmâîl'in gaybete girmesi; altıncı devir olan İslam devrinin sona erdiği ve son devrin başladığına işaret etmektedir. Son devir, tüm şer'î hükümlerin yürürlükten kalktığı ve her şeyin mubah olarak kabul edildiği şer'iatsızlık dönemidir.²⁷¹ Böylelikle onlar; Irak, Horasan, Bahreyn, Yemen gibi bölgelerde İslam şeriatının ilkelerinden uzak durmak suretiyle; genel ahlak ve hukuk kuralları çerçevesinde yaşamlarını devam ettirmişlerdir.²⁷²

Müsta'lî İsmâîlîlerinin imâmet anlayışında, Fâtımî öğretinin gnostik âlem ve yedi devirden müteşekkil tarih öğretisi genel hatlarıyla devam ettirilmekle birlikte; bazı ilave değişiklikler meydana getirilmiştir. Onlar, Yemen Tayyibîlerinin meşgul olduğu

²⁷⁰ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 133.; Avcu, "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", 158.

²⁷¹ Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şî'a*, 74. ; Kummî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak* ,84. ; Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 133.

²⁷² Ali Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâîlîlik Örneği" , *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Sivas 2009), 370-371.

astronomik ve astrolojik kurgulamalarıyla; yedi nübüvvet devrinin yanında başlangıçtan büyük kıyamete kadar insanlığın kutsal tarihini teşkil eden sayısız devir tasavvuru ortaya koymuştur. Bu devirler, setr ve keşf devreleri olarak büyük kıyamete kadar sayısız şekilde birbirini takip etmekte; böylelikle keşf devrelerinde imâmet makamı, setr devrelerinde imamın temsilcisi olarak dâî-î mutlaklık makamı, süreklilik içerisinde dünyevi ve dinî otoritesini korumaya devam etmektedir.²⁷³Günümüz Müsta'lîleri setr dönemini sürmekte olup; imamı temsil etmek yetkisinin kendisinde haiz olduğu dinî otorite olan dâî-î mutlaklık kurumu tarafından yönetilmektedir.

Öte yandan Nizârî İsmâîlîleri, erken dönem İsmâîlî öğretisinin kozmoloji ve döngüsel tarih anlayışını genel hatlarıyla kabul etmekle birlikte; kendi dönemlerinin imâmet öğretisini oluşturmakla daha fazla meşgul olmuşlardır. Fâtımî İsmâîlîliğinin geliştirdiği imâmet anlayışının belli bir döngü içerisinde sürekliliğine dayanan görüş daha da ileriye taşınarak; her imamın öğretilerinde diğer imamlardan bağımsız olarak ıslahat yapabileceği bir uygun zemine yerleştirilmiştir. Bu zeminin arka planında, ilk dönem İsmâîlîliğinin yedinci eskatolojik devreye yüklediği kâimlik ve mehdîlik mertebesinin anlam genişlemesine uğrayarak; her Nizârî imamın potansiyel kâim olarak görülmesi ve kâimin görevlerinin İsmâîlî imamlara devredilmesi yatmaktadır. Kâimlik-Mehdîlik mertebelerinin mâhiyeti ve Nizârî İsmâîlîlerinin bu mertebelere kazandırdığı yeni anlam çerçevesi; çalışmamızın mehdîlik anlayışı bölümünde ele alınacaktır.

Günümüz Nizârî İsmâîlîleri, her Nizârî imamını potansiyel kâim imam olarak kabul etmektedir. Kâim imam, ferman ve emirleri ile her otoritenin üstünde olup; kendi devrinin ahval ve şartlarına göre mensuplarının ihtiyaçlarına yönelik takdirde bulunarak dinî hüküm koyma veya mevcut hükmü değiştirme yetkisine sahiptir. Bu yönüyle kâim imamın takdiri, bütün şeriatların ve nassların üstünde tutulmaktadır. O, günümüz Nizârî İsmâîlîleri tarafından; ilâhî kudretin, dinî ve dünyevî liderliğin, insanlığa kurtuluş yolunu gösterecek ilâhî rehberliğin kendisinde tecelli ettiği devrinin tek vârisi olarak kabul görmektedir.²⁷⁴

Dürzî öğretinin imâmet anlayışına gelince; İsmâîlî imâmet hiyerarşisinin mevcut gidişatının değişikliği üzerine sistematize edilen ve imâmetten ulûhiyete uzanan bir öğreti ile karşımıza çıkmaktadır. Buna göre mevcut Fâtımî İsmâîlî imamı olarak kabul edilen Hâkim Biemrillâh; İlâh'ın son nâsûtî sureti olarak yeni bir devrin başladığını ilan

²⁷³ Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 269-276.

²⁷⁴ Daftary, *The Ismâ'ilîs Their History and Doctrines*, 380-381.

ederek ulûhiyetini açığa çıkarmış ve böylelikle imâmet makamı boşalmıştır.²⁷⁵ Bu boşluğu; Dürzî davetin örgütlenmesi ve mezhep halini alması için gerekli kurumsallaşmayı sağlamasıyla bilinen davetin en önemli şahsiyetlerden olan Hamza b. Ali, davetin liderlik görevini üstlenerek ve imâmet makamına kendisini atayarak doldurmuştur.²⁷⁶

O kendisini; yaratılmışların en üstünü, tüm varlığın yaratılış sebebi, ilâhî keşiflerin sahibi ve imamların imamı olarak Küllî Akl olarak nitelendirmiş ve kurmuş olduğu sistem ile kendisini peygamberlik fonksiyonlarını ihtiva eden “Emr” makamına yerleştirmiştir.²⁷⁷ Nitekim Dürzî kutsal metinlerinden Risâletü’-t-Tenziye ‘de Hamza’nın imâmeti ve ilâhî vasıfları şöyle ifade edilmektedir. “... *Hakiki Sâbık , en büyük imam zû-Maah*²⁷⁸’tır... *Dört vezirin de gerçekleştireceği sorumluluk ona aittir... Davetçileri ilim ile terbiye eden odur... Dinin farzlarını öğreten odur...*”²⁷⁹ Dürzî inanışına göre, Hamza b. Ali hicri 430’lu tarihlerinde gaybete girmiştir. İmamın yeniden zuhûr edeceği zamana kadar imamı temsilen Dürzî topluluğun liderlik görevini dâiler üstlenmiştir. Böylelikle Ehl-i Beyt hiyerarşisini takip eden imâmet silsilesinin, Ehl-i Beyt dışından birine geçmesine kapı aralanmıştır.

Nusayrî öğretiyeye baktığımızda, öğretinin teşekkülünü hazırlayan zeminin Şîî İmâmiyye’nin temel nazariyesi olan imâmet ve mehdîlik makamları olduğu bilinmektedir. Nusayrî literatürüne göre; fırkanın kurucu lideri Ibn Nusayr, kendi döneminin imamları ile ilişki içinde olmak suretiyle Şîî İmâmi çevreye olan yakınlığı ile tanınmakta ve on birinci imam Hasan el-Askerî’nin kaybolmasından sonra (ö. 260/873) kendisini imamı temsil edecek olan bâb olarak ilan etmektedir. İmamın manevi ruhunu aksettirecek ve imamın yokluğunda imam ile mensupları arasındaki irtibatı sağlayacak kâmil Şîîlik makamı olan bâblık iddiasıyla gerçekleşen ilk ayrışma hareketi; Ibn Nusayr’ı Şîa çizgisinden çıkaracak asıl iddialarını ilan etmesiyle Şîî Gulât hareket olma yoluna girmiştir.²⁸⁰ Nitekim Şîî-İmâmiyye yazarlarından Nevbâhtî’nin Nusayrî hareket hakkındaki kanaati, ayrılıkçı ve gulât olduğu yönündedir.²⁸¹

²⁷⁵ Makarem, *The Druze Faith*, 41.

²⁷⁶ Makarem, *The Druze Faith*, 18.

²⁷⁷ İ.İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 78-79.

²⁷⁸ Hamza b. Ali’nin sıfatlarından biri olarak Dürzî risalelerinde geçmektedir. bk. İzmirli İbrahim Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 82-83.

²⁷⁹ İ.İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 97.

²⁸⁰ Friedman, *The Nusayrî- ‘Alawî*, 74-75.

²⁸¹ Nevbâhtî, *Fıraku’ş-Şî’a*, 94. ; Kummî, *Kitâbu’l Makâlât ve’l- Fırak*, 100.

Nusayrî akîde, Şîî İmâmî geleneğin imâm kavramını Gnostik ve Neo-Platonik zeminde yeniden formüle ederek ortaya İlâh ile aynı özü taşıyan bir nübüvvet ve imâmet telakkisi çıkarmıştır. Esasında ilâhî vasıflara sahip olan imamlık makamının epistemolojik temellerinin ilk kez ortaya atılması, Şîî Gulât fırkaları tarafından olmuştur. Onların gnostik düalist bakış açısı ile imamlara yükledikleri nâsûtî ve lâhûtî yönler; Nusayrî öğretilerde manâ ve isim nitelendirmeleri altında karşılık bulmuştur. Buna göre, isimden aşkın bir seviyede olan manâ ile isim arasında dialektik olarak birbirini tamamlayan bir ilişki vardır. Bu ilişki, isim manâdan ayrı bir varlık olmadığı aksine manâdan çıkan bir olduğu yönündedir.²⁸² Ancak mâna ile isim beşerî âlemde; manânın kendini bir surette, ismin kendisini başka bir surette göstermesi olarak tecelli eder. Bu suretler önce isim sonra ismin kaynağı olan manâ olarak kendini gösteren peygamberler ve imamlardır. Nusayrî akîdenin nübüvvet öğretisinde kabul gören imâmlar, Şîî İmâmîyye'nin imâmet zincirinde bulunan; Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali Zeynel Abidin, Muhammed el-Bâkır, Câfer es-Sadık, Musa el-Kazım, Ali er-Rıza, Muhammed el-Cevad, Ali el-Hadi ve Hasan el-Askerî olarak kaynaklarda geçmektedir.²⁸³

Netice olarak, Hz. Muhammed'in vefatından sonra hilâfetin kiminle devam edeceği meselesi gerçek bir problem olarak kendisini göstermiştir. Bu problemin çözümü için farklı çözümler getiren grupların yanı sıra Şîî Gulât toplulukların bakış açısı, imamların peygamberler gibi dinî ve siyasî yönlerinin olduğu tezinden hareketle iktidarın kaynağının ilâhî olması gerekliliği yönünde olmuştur. Bu çıkış noktasında hareketle, erken dönem Şîî Gulât öğretinin imâmet anlayışı ile ilgili geliştirdiği temel paradigma ve kavramlar; sonraki dönem Şîî ve Şîî Gulât fırkaları tarafından sistematize edilerek kurumsallaştırılmış ve onların dinî ve siyasî kimliklerinin gelişmesinde aktif rol oynamıştır. Buna göre imâmet anlayışı, dünyevî yönüyle toplulukları yöneten ve yönlendiren; ruhânî yönüyle ferman ve emirleri İlâh'ın buyrukları ile eş değer görülerek itaat edilmesi dinin bir buyruğu olarak zorunlu olan mutlak otorite ve yaratılmışların en üstününün kabulü olarak son halini almıştır.

3.3.2 Mehdîlik Anlayışı

Kelime anlamı olarak incelediğimizde; Mehdî, هدى kökünden türemiş ism-i meful olup sözlükte “kendisine doğru yol gösterilmiş kişi, hidayete erdirilmiş kişi” anlamlarına

²⁸² Friedman, *The Nusayrî- 'Alawî*, 82.

²⁸³ Mâna-İsim-Bâb zincirleri için bk. Fettah, “Nusayriyye”, 354. ; Hatice Arslan, *Nusayrî Geleneğinde İnkırasyon Öğretisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 45-50.

gelmektedir.²⁸⁴ Terim olarak ise Allah'ın hidayete erdirdiği kişi demektir. İslam kültüründe günlük kullanımda kıyametten önce gelmesi beklenen kurtarıcı kişi anlamına gelmeden önce , “doğru yolu gösteren, imana götüren” anlamlarında kullanıldığı bilinmektedir.²⁸⁵ Ancak Hz. Peygamberin vefatı sonrası tarihsel süreçte yaşanan siyasi ve toplumsal olaylar neticesinde teopolitik olarak anlam genişlemesine uğramış ve özellikle Şîî inanç sisteminin kilit taşı haline gelmiştir.²⁸⁶

Ezilen kitlelerin ortak psikolojisi olan kurtarıcı bekleme düşüncesini, Fığlalı “ müşterek bir fenomen” olarak tanımlamaktadır.²⁸⁷ Bu müşterek fenomen, Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere tarih boyunca hemen hemen bütün din ve kültürlerde kendini gösteren ümit ve kurtuluş idealidir. İslam'dan önceki din ve medeniyetlerde ki bu kurtarıcı figürüne; Mezopotamya bölgesi inanışlarından Sümerler ve Babillerde, Zerdüştlükte kurtarıcı görülen Saoşyand'ta, Hindu'larda hükümdar Kalki'de, Budizm'de kurtarıcı Maytreya'da, Yahudilikte beklenen kurtarıcı Mesih'te, Hristiyanlık'ta beklenen Mesih İsa'da rastlamaktayız.²⁸⁸ Bu rastlantı; mistik ve karizmatik bir kurtarıcı beklentisinin yaygın olarak bütün dinlerin buhranlı ve sıkıntılı zamanlarında, insanın psikososyal doğası gereği nasıl taraftar bulduğunun ve inanç biçimine dönüştüğünün bir göstergesidir. Her toplumda kendisini gösteren bu karizmatik ve mistik kurtarıcının İslam düşüncesinde adı Mehdî olarak öne sürülmüştür. Şîî Gulât fırkalarının en temel ve ayırt edici özelliği; onların sosyopolitik zeminden hareket ederek ortaya çıkarttıkları imâmet ve mehdîlik algısının, Ortadoğu'nun senkretik kültürüyle etkileşim sonrası teolojik bir çerçeve kazanması ve ortak bir inanç esası haline almasıdır. Mehdîlik inancının Şîî Gulât'taki karşılığı; ezilen kitlelerin olumsuzlukları düzeltme konusunda başarısız olduklarına inanıp intikamlarını alacak ve kendilerini aydınlığa ulaştıracak manevi güç olarak takdim ettikleri hikmetli bilgiye ve ilâhî sırlara sahip kurtarıcının geleceğine olan inançtır.

İslam tarihinde, kurtarıcı bekleme düşüncesi üzerinden öne sürülen mehdîlik iddiasının ilk kez gündeme gelmesi; Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdîliğini iddia eden

²⁸⁴Râgıb el-İsfahânî, “h-d-y”, *el-Müfredât*, 1103-1112.

²⁸⁵Cemil Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine” , *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004),128-129. ; Ethem Ruhi Fığlalı, “Mesih ve Mehdî İnanıcı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara 1981) , 25/196-198.

²⁸⁶Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnançına Dayalı Siyasi ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri”, 291-297.

²⁸⁷Fığlalı, “Mesih ve Mehdî İnanıcı Üzerine”, 179.

²⁸⁸Fatih Topaloğlu, “Şia'da Mehdî İnançının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi” , *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* (Güz 2012), 2/111-117. ; Fığlalı, “Mesih ve Mehdî İnanıcı Üzerine”, 180-183. ; Cemil Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine” , 130-131.

Keysâniyye fırkası ile birlikte olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasî çatışmalar ve iktidara yönelik hoşnutsuzluklar; kitleleri Kureyş'ten gelecek ve sıkıntıları bertaraf edecek bir halife beklentisinde buluşturmaya başlamıştır. Bu beklentiyi karşılamak üzere harekete geçen Muhtâr es-Sekafi; Muhammed b. el-Hanefiyye'yi sıkıntıları bertaraf edecek beklenen kurtarıcı olarak ön plana çıkararak siyasî başkaldırı hareketi düzenlemiş ve meşruiyetini gerekli talebi görececek bir temele yerleştirmiş olmuştur.²⁸⁹

Mevcut iktidara karşı alternatif lider olarak kabul edilen Muhammed b. el-Hanefiyye; Muhtâr'ın siyasî çabalarına ve kitlelerin psikolojik bunalımlarına cevap veren o kurtarıcı figürdür. Üstelik Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünden sonra, öldüğüne şahit oldukları halde ölümünü kabul etmeyip kutsal bir bölgede gizlendiğini ve geri döneceğini (gaybet) iddia eden gruplar türemeye başlamıştır. Bir insan ömrü kadar süre içerisinde geri dönmeyen mehdî krizi; öldüğünü kabul edip muhayyel bir gelecekte geri döneceği ve onun zuhurunu beklemek gerektiği anlayışı (ric'at) ile çözülmeye çalışılmıştır. Gaybet ve Ric'at inancı, kökeni İslam öncesi dinlere dayanan ve özellikle İmâmiyye Şîa'sı başta olmak üzere Şîi kaynaklı fırkaların temel inanışlarına kaynaklık eden beklenen kurtarıcı imâmet-nübüvvet sistemiyle doğrudan ilişkili iki dayanak olarak görülebilir.²⁹⁰

Gaybet; imamın ölmediği, geçici bir müddet insanlardan gizlendiği, tekrar geri döneceği, kendisine inananları kurtaracağı ve intikamını alacağı fikirleri etrafında şekillenen mehdîlik beklentisiyle doğrudan ilişkili bir inanıştır. Liderlerini kaybeden grupların dağılacığından duyulan endişe veya ölen liderin arkasından tamamlanamayan yarım işlerin bir gün tamamlanacağına duyulan yoğun istek ile oluşturulmuş psikolojik ve sosyolojik tabanlı beklentinin karşılığıdır.²⁹¹ Ric'at; imamın öldükten sonra bir defaya mahsus olmak üzere ahir zamanda tekrar geri geleceğine, kendilerini zulüm ve esaretten kurtarıp adalete kavuşturacağına dair devamlı canlı tutulmak istenen bir ümit ve inanış biçimidir.²⁹² Bu inanışın arka planında gaybet inanışında da olduğu üzere; siyasî başarıyı elde etme konusunda ümidi azalan toplulukların gelecekle ilgili beklentilerini diri tutma ve onları psikolojik yönden destek verme gayesi bulunmaktadır.

²⁸⁹ Fıglalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", 198.

²⁹⁰ Halil İbrahim Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât Dergisi* 8/1(2004) , 139-142. ; Avni İlhan, "Gaybet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) ,13/410 -412. ; Daftary, *The Ismâ'ilis Their History and Doctrines*,60.

²⁹¹ Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", 140.

²⁹² Fıglalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", 198-199. ; İlyas Üzüm, "Rec'at", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) , 34/504-505.

Arap, Fars, Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî gibi kültürlerden etkileşim ile mitolojik bir tasvire dönüşen gaybet ve ric'at iddialarının farklı Şîi Gulât fırkalarına tezahürü olarak; “ O sağdır, ölmemiştir, gizlenmiştir, bir gün yeryüzüne hâkim olacaktır, o iki aslan ve iki panter arasında kondurulmuştur...”²⁹³ O sağdır, ölmemiştir. O Radva dağındadır ve yanında yiyeceklerini sağladığı su ve bal pınarları vardır. Sağında bir aslan solunda bir panter onu ortaya çıkacağı zamana kadar düşmanlardan korumaktadır. O beklenen Mehdî'dir.”²⁹⁴, “İmâm ve mehdî Ebû Haşim öldü, dönecek ve insanların işlerini düzeltecek ve yeryüzüne hâkim olacaktır.”²⁹⁵ ifadeleri örnek gösterilebilir. Kaynaklarda geçtiği üzere liderin ölmediği, mitolojik unsurlarla tasvir edilen kutsal bir yerde saklandığı ve nihaî zafere ulaşmak için geç de olsa bir gün geri geleceği fikri²⁹⁶ veyahut öldüğü ancak muhayyel bir gelecekte geri döneceği beklentisi ile mehdîye yüklenen metafizik güç, karizma ve mitolojik yön; Şîi kökenli mehdîlik anlayışına ilk katkının Şîi Gulât'tan geldiği yönünde değerlendirilebilir.

Başlangıçta çizilen siyasî mehdî portresi, zaman geçtikçe İslam öncesi senkretik Ortadoğu dinî-felsefî kültürünün gnostik epistemolojisinden de yararlanılarak İslamî bir form kazanmış, Batîni çevrelerde ilâhî âlemin tüm batîni sırlarına sahip olan entelektüel bir mehdî dönüşümü yaşamıştır.²⁹⁷ Bunun en belirgin örneğini erken dönem İsmâilî öğretinin döngüsel tarih anlayışında mihenk noktası olarak öne çıkarılan mehdîlik vurgusunda görmekteyiz. Erken dönem İsmâilî öğretilerde kâim mehdî; zâhirden bâtinâ, şeriattan hakikate, tenzilden te'vile, görüntüden hakiki gerçekliliğe, vahyin harflerinin ve sayılarının gizemliliğinden ardındaki iç mesajlara, simgeselcilikten simgelenene kadar bütün ilimlerin kapısı olarak yüceltilmektedir. Kâim mehdînin zuhûru ile gizli, eksik, simgesel, maddî, katışıklı ne kadar hakikat varsa, hepsi ayan beyan açığa çıkmaktadır. O, risâlet ve vesâyet rütbelerinin sona erdiricisi, dünyayı adaletle yönetecek beklenen nihaî kurtarıcı ve Âdem'den kıyamete süren büyük insanlık tarihinin sonunu getirecek olandır.²⁹⁸

Kâimlik ve Mehdîlik mertebeleri; İsmâilî öğretinin gelişim sürecine paralel olarak öğretinin yeniden yorumlanmasına duyulan ihtiyaç ile bir takım değişikliklere uğramıştır. Sonraki dönem İsmâilî çevreleri tarafından genel anlamda kabul gören bu

²⁹³ Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak- Fıraku 'ş-Ş'ia*, 121-122.

²⁹⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 32.

²⁹⁵ Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar Kitâbu'l Makâlât ve'l- Fırak- Fıraku 'ş-Ş'ia*, 136.

²⁹⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, 50-51. ; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 188-189.

²⁹⁷ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 348-349.

²⁹⁸ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 130-133.

yeni anlayış; mehdî ve kâim mertebelerini birbirinden ayırarak imâmet nazariyesinin sürekliliği ve İsmâilî imamlara vurgu üzerinden yeni bir algı geliştirmiştir. Buna göre; Ubeydullah el-Mehdî başta olmak üzere bir devlet kuran ve İsmâilî daveti açıktan ilan ederek taraftarlarını izzetlendiren her İsmâilî imam aynı zamanda Mehdî olarak görülmektedir. Mehdî'nin görevi yeryüzünü zalimlerin elinden kurtarmak, bütün insanlığın Allah'ın dinine girmesini sağlamak ve Kâim zuhûr edip kıyameti ilan etmeden önce gerekli ortamı hazırlamaktır. Bu görev, İsmâilî imamet kanalıyla aşama aşama gerçekleştirilecektir. Diğer taraftan Kâim, ilk İsmâilîlikteki aksiyoner fonksiyonlarının aksine; zuhûr etmesinden önce uygun ortamın sağlandığı, kıyametin habercisi olarak gelecek sembolik bir figür olarak kabul görmüştür. Ancak bu şahsiyet, erken dönem öğretilerde kabul gören Muhammed b. İsmâil değil; Fâtımî soyundan gelecek olan imamların sonuncusudur.²⁹⁹

Sosyokültürel ve tarihî şartlar neticesinde kimliği ve öz nitelikleriyle ilgili önceki görüşlerin düzeltilmeye gidildiği İsmâilî mehdîlik anlayışı; insanlığın devirlerinin süresiz uzatıldığı yedişer gruplu imamet halkalarını kabul eden yeni bir kozmolojiye izin vermiştir. Bu kozmolojide, son eskatolojik devri popüler çekiciliğini yitirerek Mehdî Kâim'e yüklenen aksiyoner görevler İsmâilî imamlara yöneltmiştir. Böylelikle dönemin imamı; insanlara bâtınî hakikatleri ulaştırmak için vahyin bâtınındaki gizli hakikatleri te'vîl ederek ortaya çıkarma yönüyle bâtınî; döneminin şartları ve ihtiyaçları neticesinde dini hüküm koyup kaldırma yetkisine sahip olma bakımından zâhirî yetkiyi elinde tutan tek otoritedir.³⁰⁰

Dürzî öğretinin mehdî anlayışına gelince; kıyamet gününde Mevlânâ Hâkim Biemrillâh ve yaratılmışların en şerefli Küllî Akl olan Hamza b. Ali yeryüzüne zuhûr edeceği, dünyanın yönetimi Dürzîlerin hâkimiyeti altına gireceği ve kalan dinî toplulukların Dürzî yönetime itaat edeceği bir kıyamet ve mehdîlik nazariyesi geliştirilmiştir. Erken dönem Şîî Gulât grupların geliştirdiği dünyanın sonu gelmeden ortaya çıkacak olan aksiyoner bir kurtarıcı beklentisinin Dürzî öğretilerde baskın olarak kendini göstermesi; Dürzî akîdenin şekillenmesinde gnostik kültür birikiminin, felsefî hareketlerin ve bölgede yer alan Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm gibi dinsel zemininin etkisine dikkatleri çekmektedir.³⁰¹

²⁹⁹ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 380-381. ; Ali Avcu, "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", 166-171.

³⁰⁰ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 440-441.

³⁰¹ İ.İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 105-109.

Nusayrî öğretinin mehdîlik anlayışı, erken dönem Şîî Gulât grupları ve Dürzî öğretiyle içerik itibariyle büyük benzerlik içermekle birlikte; Şîî İmâmiyye'nin on ikinci imamı Muhammed el-Mehdî'nin kıyamet öncesinde geri döneceği, yeryüzünü yeniden inşa edip adaletle dolduracağı yönündedir. Nusayrî öğretinin mehdî figürünün Şîî İmamiyye ile aynı kişi olması; onların kökleri itibariyle Şîî İmâmiyye'den neşet ettiğinin bir başka göstergesi olarak yorumlanabilir.³⁰²

Sonuç olarak, dünyanın sonu gelmeden ortaya çıkacak nihaî bir kurtarıcı inancı; başta İmâmiyye Şîî'si olmak üzere erken dönem Şîî Gulât'ı, erken dönem İsmâîlîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik gibi Şîî kökenli ve bâtinî karakterli birçok grubun canlı tuttuğu ortak beklentinin dinî karşılığı olarak itikadî boyut kazanmış ve İslamî gelenekte yer edinmiştir.³⁰³ Kutlu'nun ifadeleriyle, aşırı Şîî grupların sonraki oluşumlara miras olarak bıraktıkları kurtarıcı bekleme inancı; sadece Şîî tabiatlı oluşumlarda karşılık bulmamış aynı zamanda diğer İslam mezheplerinde ve alt gruplarında, sûfî oluşumlarda, çağdaş dinî hareketlerde ve İslamcılar arasında karşımıza çıkan ve farklı tezahürlerde anlaşıldığı ve yorumlandığı görünen güncel ve müşterek bir mesele haline gelmiştir.³⁰⁴

3.4 Bâtinî Din Anlayışı

Bâtinî düşünce, İslam öncesi zengin Ortadoğu kültüründen yola çıkılarak, dönemin sosyo-politik konjonktürü içerisinde oluşturduğu epistemoloji ile diğerlerinden ayrılan düşünme biçimidir. Bu düşünme biçiminin en temel özelliği; tezini mutlak hakikat içermeyen zâhirî bilgi ve kişiyi kurtuluşa erdirecek mutlak hakikat içeren bâtinî bilgi üzerine kurmasıdır. Zâhirî bilgi, maddî evrene ait olan duyularımızla algıladığımız ve bâtına ulaştırmaya yardımcı bir bilgi türüdür. Bâtinî bilgi ise duyularımızla idrak etmenin ötesinde bir gerçekliğe işaret eder. O, ilâhî âlemden maddî âleme gönderilmiş kutsal ve kurtarıcı bilgidir.³⁰⁵

Bâtinî din anlayışın İslam düşünce tarihindeki ilk tezahürleri; hicri birinci asırda henüz kendini göstermeye başlayan erken dönem Şîî Gulât gruplarının sergilediği pragmatik yorumlamalardan oluşmaktadır. Kendi konumlarını destekleme ve güçlü bir referansla

³⁰² Arslan, *Nusayrî Geleneğinde İnkırasyon Öğretisi*, 78.

³⁰³ Fıglalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", 207-212. ; Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine" 139-141. ; Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnancına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri", 314-322.

³⁰⁴ Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnancına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri", 298-348.

³⁰⁵ Avcu, "Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", 24-25.

itikadî söylemlerinin kabul edilirliliğini artırma ihtiyacıyla başvuru bu denemeler ile onların, bâtinî din anlayışının ilk uygulayıcıları olduğunu ifade edebiliriz.³⁰⁶

Erken dönem Şîi Gulât'ın ortaya koyduğu pragmatizme dayanan ilk bâtinî yorum biçimi; daha sonra gelen Şîi ve Sünnî kökenli gruplar tarafından geliştirilerek dinin, felsefenin ve kültürün harmanlandığı kendi içinde tutarlı sistematik bir epistemolojiyi oluşturmuştur. Bir mezhep olmaktan öte çatı kavram olarak değerlendirilmesi gereken Bâtinî zihniyet; geçmişte ve günümüzde Şîi kökenli gruplarda ve felsefî tasavvuf çevrelerinde olmak üzere birçok yapılanmanın kurucu epistemolojisi olarak rol oynamıştır. Bilhassa İsmâîlîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik gibi Yaşayan Şîi Gulât fırkalarının en temel karakteristik özelliği olarak değerlendireceğimiz bâtinî din anlayışının temelinde yer alan unsurlara değinmek; konunun iyi anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

Bu zihniyetin temel dinamiğini; insanı kurtuluşa erdiren mutlak hakikatin bilgisine ulaşmanın yolunun bâtından geçtiği vurgusu oluşturmaktadır. İslam öncesi dini- felsefî geleneklerden etkilenecek İslam'a uyarlanan bu öğretiye göre; dinin zâhirî boyutu, Kur'ân'ın literal anlamını bilmek ve şeriatı yer alan zorunlulukları yerine getirmek gibi görünen hususlar içermektedir. Zâhirî bilgiyi açığa çıkaranlar, ilâhî âlem ile irtibatlı olan ve özüne yerleşmiş vahyi insanlara ulaştıran peygamberlerdir. Ancak zâhir, maddî âlemin sembolik kelime ve kavramlarını içermesi yönüyle beşerî ve sanal gerçekliğe sahiptir. Zira o aynaya akseden görüntünün hakikatten farklı olması gibi hakikatin açığa çıkmış maddî formu, yansıması veya gölgesinden ibarettir. Şu halde zâhirî bilgi; mutlak hakikatin maddî âleme tecellisi olarak herhangi bir beşerî bilgiden üstün ancak ontolojik olarak mutlak hakikatin kendi değerini taşımadığı için bâtinî bilgiden değer olarak aşağıdadır.

Dinin bâtinî boyutu ise Kur'ân ve şeriatın literal anlamının ardında gizlenmiş derûnî, manevî ve hakikî anlamına ulaştıran yoldan müteşekkildir. Zâhirin bir kabuk gibi koruduğu bu bâtinî öze ancak Kur'ân'ın ayetlerinin lafzının ardında gizlenmiş hakikatin te'vîli ile ulaşılabilir. Nitekim tenzil, peygamberden peygambere zaman içinde değişirken; te'vîl her dönemde sabit kalarak zaman ve mekân olgusunun üstünde evrensel bir gerçekliği temsil etmektedir. Önde gelen İsmâîlî alimlerinden Ebû Ya'kûb es-Sicistânî tenzili hammaddeye te'vîli işlenmiş maddeye benzetmektedir. Nasıl hammadde olmadan o hammaddenin üzerinde ustalık sergilenemez ve o işlenmiş

³⁰⁶ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 285-299.

maddenin değer ve faydası ortaya çıkarılamazsa, nassın zâhirî yönü olmadan da gerçek manâsı ortaya çıkarılamaz. O halde te'vîlin değeri ve işlevi tenzilden sonra devreye girmektedir.³⁰⁷

Bâtınî din anlayışının temelini oluşturduğuna hükmettiğimiz iki önemli boyuttan söz etmek gerekir. İlki İslam öncesi gnostik dinler ve felsefî akımlardan miras kalan zengin kültür ve bilgi birikiminin İslam'a uyarlanması diğeri ise yaşanan sosyal tecrübelerden yola çıkılarak belirlenen sosyo-politik hedeflerin öğretisi üzerindeki tezahürleridir. Şu halde bâtinî düşünce, gnostik kültür ve yaşanan sosyo-politik gerçekliğin iç içe geçmesiyle oluşan köklü ve zengin bir öğretisi biçimi olarak tarif edilebilir. Bu öğretinin tüm tezahürlerinde karşımıza çıkan en belirgin özelliği; ulûhiyet, nübüvvet, imâmet ve mehdîlik gibi temel meselelere bâtinî te'vîl uygulayarak getirdiği izah ve açıklamalardır. Biraz açmak gerekirse, Ulûhiyet anlayışına getirilen Algılanamayan İlâh anlayışı, kozmoloji ve kozmogoni anlayışına getirilen Ezille nazariyesi, nübüvvet anlayışına getirilen nâtik-sâmit düalitesi, imâmet anlayışına getirilen tenzil ve te'vîl düalitesi, kurtarıcı mit olarak kabul edilen mehdîlik anlayışı; bâtinî epistemolojinin öğretisiye yansıyan farklı formlardaki tezahürlerinden birkaçına örnektir.

Sonuç olarak Ortadoğu'nun binlerce yıllık mirasının sosyo-politik tecrübeyle birleşerek İslâm'a uyarlanması ile meydana gelen bâtinî yorum geleneği; geçmişten günümüze birçok dini yapılanmanın içinde kendisini gösteren köklü ve dinamik bir epistemolojik birikim olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ana bünyeden ayrılarak farklılaşma yoluna giren Şîî Gulât fırkaların kutsallarını anlamaya ve anlamlandırmaya çalışma da; sosyo-politik okumaların yanı sıra hareketleri besleyen bâtinî karakterli itikadî unsurların da doğru ve sağlıklı bir şekilde tespit edilmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz.

³⁰⁷ Poonawala, "İsmâîlî Ta'wil of the Qur'an", 199-207. ; Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", 25-30.

4. YAŞAYAN Şİİ-GULÂT FIRKALARIN KUTSALLARI

4.1 Yaşayan İsmâîlîlik

İlk dönem İsmâîlî öğretisi, İsmâîlîliğin geçirdiği tarihsel süreç içerisinde yaşanan sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî şartlar neticesinde günümüze ulaşmaya dek pek çok değişikliğe uğramıştır. Yaklaşık 1200 yıllık köklü bir geçmişten günümüze ulaşmayı başaran ve Asya, Afrika, Avrupa ve Amerika'ya kadar yirmiden fazla ülkede farklı uzantılarla varlığını devam ettiren İsmâîlîlerin kutsallarının izini sürmek meşakkatli bir araştırma konusudur. Özellikle Alamut İsmâîlîliği sonrası (654\1265) fırkanın düşüşe geçmesi ve varlığını korumak için katı bir takiyye uygulamasına gitmesi; fırka mensuplarının takiyye örtüsü olarak seçtikleri geleneğin içinde kültürlenmelerini, İsmâîlî kimliklerini zaman geçtikçe kaybetmelerini veya asimile olmalarını kaçınılmaz hale getirmiştir.³⁰⁸ Tüm bu şartlar değerlendirildiğinde; dünyanın farklı coğrafyalarında dağınık halde yaşayan günümüz İsmâîlîlerinin yaşadıkları bölgelere göre değişkenlik gösteren inanç ve ibadet sistemlerini ortaya çıkarmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından; hem Nizârî hem Müsta'lî İsmâîlî nüfusun büyük çoğunlukta olduğu Hindistan coğrafyası esas alınarak çalışma yürütülmüş; Yaşayan İsmâîlîliğin kutsalları, Yaşayan İsmâîlîliğin inanç esasları ve Yaşayan İsmâîlîliğin ibadet sistemi olmak üzere iki başlık altında değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

4.1.1 Yaşayan İsmâîlîliğin İnanç Esasları

Hindistan İsmâîlîliğinin kolları olan Dâvûdî Bohra ve Ağa Han topluluklarının inanç esasları, kendi kaynakları esas alınarak şöyle sıralanabilir: Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, zamanın imamını tasdik etmek ve onun emirlerine uymak, peygamberlere ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanmak, Kur'ân'ın son ilâhî kitap olduğuna ve diğer kutsal kitaplara inanmak,³⁰⁹ âhiret gününe, cennet ve cehenneme inanmak.³¹⁰

³⁰⁸Hollister, The Shi'a of India, 378. ; Daftary, The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines, 403-405.

³⁰⁹ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", 613.

³¹⁰ Fıglalı, Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, 135. ; Sultan Muhammed Şah, Ekselansları Ağa Han, 226-234. ; <https://www.thedawoodibohras.com/about-the-bohras/> (Erişim 3 Mayıs 2023).

4.1.1.1 Allah'a İman

İnanç esasının ilki olan Allah inancı, İlk dönem ve Fâtımî İsmâîlî öğretisinde olduğu üzere bütün sıfatlardan münezze, bütün tanımlamalardan uzak, aşkın ve bilinmez yücelikte olan bir inanç olarak günümüz İsmâîlîliğinde de kabul edilmektedir. Nitekim Nizâri İsmâîlîlerine göre, “*Bütün varlıkların sahibi olan; O mutlak varlıktır. O'nun dışında hiçbir varlık yoktur, her şey O'ndan gelmektedir...*”³¹¹ Ancak bu aşkınlık; mücerred, kavranamaz ve belirsiz bir varlık olarak kabul edilen İlâh'a yüklenebilecek bilinen ve tarif edilebilen tüm düşünceleri dönemin imamına yöneltmiş, imamı bilmek ve imama iman etmek Allah'a iman etmek, imamın emirlerine boyun eğmek Allah'ın emirlerini yerine getirmek kadar mühim görülmüştür.

Allah'a inanmakla aynı seviyede önemli görülen zamanın imamına inanmak, iman esaslarının özü olarak kabul edilmektedir. Nitekim onların Allah'a iman ve zamanın imamına iman arasında kurdukları ilişki şu şekilde dile getirilir: “*Allah'ı tanımak zamanın imamını tanımak demektir. İmam, Allah'tan gelen gizli veya açık bütün ilâhî hikmetlerin bilgisine sahiptir. Görünüşte sıradan bir beşere benzese de onun ilâhî yönü asla bilinemez... Onun sözü, Allah'ın sözüdür.*”³¹² Görünen odur ki, İsmâîlî öğretilerde Allah inancı ve diğer iman esaslarının yeri, imanın özü olan imamı tanımaya ve onda tecelli ettiklerine inandıkları ilâhî iradeyi anlamaya yardımcı unsurlar olarak kabul görmektedir.

4.1.1.2 İmamlara İman

Allah'a inanmakla aynı seviyede önemli görülen zamanın imamına inanmak, ona muhabbet beslemek, bağlanmak ve emirlerini yerine getirmek; bütün Şîî mezheplerde olduğu gibi İsmâîlîlikte de en çok üzerine durulan imân esasıdır. İmâmet, İsmâîlî fırkasının bütün inançların ve dinî uygulamalarının üzerine bina edildiği teolojik yapısının özüdür. Allah'ın peygamberini tanımak ve ona itaat etmek nasıl her müslümana farzsa; peygamberden sonra gelen Allah'ın hücceti imamı tanımak ve ona itaat etmek de dinin bir emridir, farzdır. İmam, Allah'ın nurunun özünde tecelli ettiği, Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir. İnsanlığın, nihaî dinsel hedefi olan ilâhî hakikate

³¹¹ Hollister, *The Shi'a of India*, 321.

³¹² Hollister, *The Shi'a of India*, 321.

ulaşmasının yolu; kişinin dinsel bilgilerini iyileştirip, özünde ruhânî gerçekliği barındıran mevcut imamı tanimasından ve ona itaat etmesinden geçmektedir.³¹³

Nizârî İsmâilî düşüncesine göre, Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte onun dinî ve dünyevî otoritesi sona ermiştir. Ancak beşeri arzularına uyarak yanlışa yönelebilecek milyonlarca insanın ilâhî rehberliğe olan ihtiyaç devam etmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in vârisi olup bu rehberliği yerine getirecek kişi, hem dinî hem dünyevî otoriteyi devam ettirebilecek yetkinlikte olmalıdır. Bu kişi, Hz. Peygamber'in savaşlarda kahramanlığı ile tanınan cesur fedâisi ve onun sağ kolu olan yeğeni, damadı, sevgili kızının kocası; gerçek imam Hz. Ali'den başkası değildir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ilâhî kudret, hidayet ve liderlik; inananların ilk imamı olarak kendisinde tezahür etmiştir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in dinî gücünün vârisi, Emirü'l-mü'mininin olarak inananların kumandanı ve İmâmü'l-mü'mininin olarak dindarların manevi lideridir.³¹⁴

Günümüz Nizârî İsmâiliyesi, Hz. Ali'nin soyundan gelen ve bir önceki imam tarafından tayin edilen masum imama inanmayı, ona gönülden bağlanmayı ve emirlerini harfiyen uygulamayı dinin en temel rüknü olarak kabul edilmektedir. Onlara göre imam gâib değildir aksine insanları hidayete ulaştıracak bir dinî ve dünyevî rehber olarak her asırda ve her zaman yaşayan imam olarak var olmuştur ve olacaktır.³¹⁵ İmamın ferman ve emirleri her otoritenin üstünde kabul edilmektedir. Bu sebeple imamlar, insanları hidayete erdirme yolunda, geçmişte formüle edilen dinî kanunları değiştirebilir, güncelleyebilir veya neshedebilirler.

Nizârî cemaati, cemaatin dinsel ve yönetsel lideri olan imamlık makamını Ağa Han unvanı ile nitelendirmektedir. Ağa Han İsmâilîlerine göre, imamın her yaptığı haktır, emir ve fermanları sorgusuz kabul edilmelidir zira imam yanılmaz, hata yapmaz veya suç işlemez. Nizârî imamları, dinsel pratikler ve toplumsal ilişkiler bakımından cemaate birlik beraberlik hususunda yol gösteren dinî ve dünyevî liderlerdir. Bu hususta Ağa Han topluluğunun kalkınması ve modern çağa uyum sağlayarak güçlenmesi için birçok reforma imza atan imamlar; dinî, hukukî, eğitim, ekonomik, toplumsal refah ve

³¹³ Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, 433, 440-441.

³¹⁴ Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 228-234.

³¹⁵ Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 228-229. ; Jonah Blank, *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*, 131-132. ; Öz, "İsmâiliyye Mezhebi", 618.

kadınların özgürleşmesi üzerinde sayısız konuşma ve ferman düzenleyerek toplumun dinsel ve yönetsel rehberliğiyle meşgul olduklarını dile getirmektedirler.³¹⁶

Dâvûdî Bohrâ cemaatinin imama iman esasına göre, “*Dâvûdî Bohrâların inancının özü, peygamberin meşru vârisi olan zamanın imamına bağlanmaktır... Yeryüzünde insanoğluna rehberlik etme görevi olarak her zaman var olacak olan imâmet, imân esaslarının ayrılmaz bir parçasıdır ve Hz. Peygamberin soyundan devam etmektedir.*”³¹⁷ Bohrâ topluluğu, peygamberin meşru vârisi olan zamanın imamına bağlanmayı İsmâilî inancının ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmekle birlikte; Fâtımî devresinin gâib imam anlayışını ve Tayyibi İsmâilîliğin davet örüntüsünü günümüzde devam ettirmektedirler. Buna göre; imâmet insanlığa rehber etme misyonunu sürdüren ve her zaman yeryüzünde var olması gereken süresiz bir makamdır. Ancak imam, bazı durumlarda toplumdaki uzaklaşarak inzivaya çekilip gaybete girmeyi takdir edebilmektedir. Dâvûdî Bohrâ imâmet zincirinin 21. imamı, 1132 yılında gaybete girmeyi takdir buyurmuştur. Onun yokluğunda imamı temsil etmek, Tayyibi İsmâilîlerine önderlik etmek ve cemaatin dinî ve dünyevi işlerini yönetmek için dâî-î mutlaklık makamı kurulmuştur.³¹⁸ Dâî-î mutlak, bir nevi gizli imamın nâibidir ve gerekli dinî ilme sahip olma bakımından dinî ve dünyevi meselelerin mutlak otoritesi olarak kabul görmektedir. Ağa Hanlıkta olduğu üzere Dâî-î mutlaklık masum, günahsız, yanılmaz, hata yapmaz kutsallıkta bir otoriteyi temsil etmektedir.³¹⁹

Sonuç olarak İsmâilîlik inancına göre imâmet, Hz. Ali neslinden verâset yoluyla³²⁰ süregelen, hem dinî hem dünyevî otoriteyi devam ettiren, ilâhî kudretin, hidayet ve liderliğin kendisinde tecelli ettiği dinî gücün vârisidir. Allah’a, Hz. Peygamber’e ve imamlara itaat, birbirinden ayrılamayacak dinin temel rükûnlarıdır. Hollister’in de ifade ettiği üzere imamların nâsûtî ve lâhûtî özellikleri bulunmaktadır. İmamlar, zâhir yönleriyle bir beşer olarak görünüp; hastalık, afet, ölüm gibi durumlara maruz

³¹⁶ III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah’ın kaleme aldığı eserinde, İsmâilî toplumun sosyal refahını sağlamak için yaptığı icraatları ile ilgili bir kesit şöyle geçmektedir. “... *Sosyal reform meselelerinde nüfuzumu ve otoritemi elimden geldiğince kullandım. Daima kadınların özgürlüğüne ve eğitimini teşvik etmeye çalıştım... Ben kendi mezhebimde peçeyi kesin olarak kaldırdım; bugün peçe takan İsmâilî kadın göremezsiniz. Kadınların eğitim alabilmelerini sağlamak amacıyla, gittiğim her yerde kızların gidecekleri okulları destekledim. Övünerek söyleyebilirim ki, İsmâilî takipçilerim sosyal refah açısından diğer Müslüman mezheplerden çok daha öndedir...*” bk. Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 244.

³¹⁷ <https://www.thedawoodibohras.com/about-the-bohras/#faith> (Erişim 3 Mayıs 2023).

³¹⁸ <https://www.thedawoodibohras.com/about-the-bohras/> (Erişim 12 Haziran 2023).

³¹⁹ Daftary, *The Ismâ’îlis Their History and Doctrines*, 291-292.

³²⁰ Geçmişten günümüze İsmâilî imam silsilesi için bk. Daftary, *The Ismâ’îlis Their History and Doctrines*, 506-513. ; Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 233.

kalabilirler ancak sahip oldukları ilâhî hikmetler ile beşer üstü vasıflarının da olduğu bir hakikattir.³²¹

4.1.1.3 Peygamberlere İman

İsmâîlîlik öğretisinde peygamberler, Allah'ın vahyini insanlara tebliğ eden ve ilâhî vahyin sadece zâhir yönü ile ilgilenen kimseler olarak kabul edilmektedir. Onlara göre peygamberin görevi tenzîl edilen konuları tebliğ etmekten ibarettir. İnsanlığın asıl ihtiyacı olan ilâhî vahyin bâtinî yönünü ortaya çıkarmak ise imamların görevidir. Burdan hareket eden İsmâîlî öğretisi, peygamberin tebliğ ettiği Kur'ân'ın zâhir anlamından ziyade Kur'ân'ı bâtinî te'vil ilmiyle yorumlayan zamanın imamına uymayı daha üstün görmektedir. Bunun en dikkat çekici örneğini, Nizârî İsmâîlîlerinin *“Allah'ın da buyurduğu gibi; nasıl Ramazan ayı bin aydan daha önemli ise, zamanın imamı da bin nebî ve resulden daha büyüktür. Çünkü nübüvvet nuru, velâyet nurundan gelmektedir.”*³²² ifadelerinde görebilmekteyiz.

Nizârî İsmâîlî topluluğu, insanlığın vahiy alan bir peygamberden yoksun bırakılmadığı ve ilâhî mesajı anlayabilecek topluluklara peygamber gönderildiğini temel bir ilke olarak kabul etmektedir.³²³ Ancak onların tebliği, kendi dönemlerinde geçerli olmak suretiyle vahyin zâhirî anlamının izahından öteye gidememektedir. Ağa Han cemaati genel anlamda peygamberlere iman ederken; Hindistan'da bulunan Nizârî İsmâîlîliğinin bir kolu olan Hoca topluluğu, Kur'ân ve peygamberler hakkında az bilgiye sahip olduklarından sadece dört büyük peygamber olan Hz. Mûsâ, Hz. Dâvud, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i kabul etmektedir.³²⁴

Dâvudî Bohrâ topluluğu genel olarak tüm peygamberleri kabul eder. Onlara göre Hz. Muhammed son peygamberdir, ondan sonra nebî ve resul gelmeyecektir. O, diğer peygamberler arasındaki en üstün olanıdır.³²⁵

4.1.1.4 Kutsal Kitaplara İman

Kitaplara imân hususunda günümüz İsmâîlîlerinin, önceki peygamberlere gelen kutsal kitaplara ve son kutsal kitap olarak Kur'ân-ı Kerim'e inandığı bilinmektedir.³²⁶ Nitekim

³²¹ Hollister, *The Shi'a of India*, 321. ; Öz, “İsmâîliyye Mezhebi” , 614-615.

³²² Hollister, *The Shi'a of India*, 325.

³²³ Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 229.

³²⁴ Hollister, *The Shi'a of India*, 383.

³²⁵ Hollister, *The Shi'a of India*, 285.

³²⁶ Öz, “İsmâîliyye Mezhebi” , 613.

1986 yılında Hindistan’da IV. Ağa Han tarafından yayımlanan ve tüm dünyadaki Ağa Han İsmâîlîlerinin dini inançlarını ve hukûkî kurallarını belirleyen Şîa İmamî İsmâîlî Müslümanlar Nizamnamesi’nin ilk maddesine göre “ *Şîa İmâmî İsmâîlî müslümanlar şehâdetin “Lâ İlâhe İllallah, Muhammedur Rasûlullâh” olduğunu tasdikler. Hz. Muhammed Allah’ın gönderdiği son peygamberdir. İslam, Yüce Kur’ân’da vahyedildiği gibi Allah’ın insanlara son evrensel ve ezeli mesajıdır.*”³²⁷

İsmâîliyye’nin asırlar süren tarihi boyunca uyguladığı ve büyük oranla değişmeyen en mühim nokta, inanç-ibadet sistemini üzerine bina ettikleri bâtinî metottur. Onlara göre, her nassın görünen zâhir anlamının arkasında, gizli olan bâtin anlamı vardır. Zâhir görünen yüz, bâtin iç yüz olarak ifade edilebilir. Zâhir anlamdan bâtin hakikatleri çıkarmak için nassların yorumlanması yani te’vîl edilmesi gerekmektedir. Bu durumda kutsal kitapların ve şer-î hükümlerin hakikî manasını anlamak için açık olan zâhirin ardındaki bâtına ulaşmak gerekir. Çünkü zâhir bir meyvenin kabuğu ise bâtin içindeki meyve özüdür.³²⁸ Bu durumda Kur’ân ayetlerinin bâtinî anlamlarını bilen imamların emir ve talimatlarına uymak ilâhî bir nitelik taşımaktadır.

Peygamberler vahiy almak suretiyle dinin zâhir yönünü ortaya koyarlar. Zâhir yüzeysel bir anlam olup gönderilen tüm peygamberler ve şerâtlere göre değişkenlik gösterir. Esas evrensel olarak geçerliliğini koruyacak olan bâtinî hususiyetlerdir. Bu hususiyetleri ancak peygamberlerin vasîsi olarak gelen imamlar ortaya koyabilirler. Nizârî topluluğuna göre “*Kur’ân’ın her zaman sembolik yoruma açık olmasının çok isabetli bir neticesi de kutsal kitabımızın değişen dünya koşullarının beraberinde getirdiği algılayış farklılıklarına rağmen ... inananlara yol göstermesidir.*”³²⁹ Bu ifadelerden hareketle, Kur’an’ın sembolik yönü her dönemde yorumlanmaya açıktır ve imamlar içinde yaşanan toplumun sosyal, kültürel ve siyasî şartlarını dikkate alarak tenzîli te’vîl etme yetkisine sahip mutlak otorite olarak kabul edilmektedir.

Bâtinî te’vîle yükledikleri bu büyük önem sebebiyle “Bâtiniyye” olarak da anılan İsmâîlîlik; ilk döneminden günümüze kadar olan sürece bâtinî doktrini taşıyarak îtikad esaslarını ve ibadetlerini bu doktrin çerçevesinde şekillendirmiştir.³³⁰ Bu hususta Ağa Han İsmâîlîlerinden, III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah’ın kaleme aldığı

³²⁷The Constitution of the Shia Imami Ismaili Muslims, 6. bk. ismailiconstitution.pdf (Erişim 5 Mayıs 2023).

³²⁸ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, 142.

³²⁹ Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 228.

³³⁰ Mustafa Öz, “İsmâîliyye Mezhebi” , *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul 1993) , 618-619.

otobiyografisinde “ ... Tamamen manevi gözle bakılır ve o şekilde anlaşılırsa Kur’ân ayetlerinin ... inâyet ve anlayış kaynağı olduğunu fark ettim. Ancak bu ayeti okuyanları, ayeti düz anlamsal olarak yorumlamamaları şeklinde uyarmalıyım...”³³¹ ifadeleri onların günümüzde Kur’ân’ı Allah tarafından insanlara indirilen son ilâhî kitap olarak kabul etmeleriyle beraber âyetleri bâtinî anlamıyla yorumlamak konusundaki ısrarını göstermektedir.

4.1.1.5 Ahiret Gününe İman

Günümüz İsmâîlilerinde ahiret inancı; öldükten sonra dirilmenin hak olduğuna, insanların iyi amellerin karşılığı olarak cennetle mükâfatlandırılacağına, kötü amellerinin karşılığı olarak mutlaka cehennemle cezalandırılacağına iman etmek olarak karşılık bulmaktadır.³³² Buna III. Ağa Han’ın ifadeleri örnek gösterilebilir. “Öldükten sonra ilâhî adalet için önemli olan iman, dua ve amellerdir. Seçilmişler için edebî bir hayat ... vardır. Kınananlarsa kötü amelleri nedeniyle cehennemde yanacaktır.”³³³

4.1.2 Yaşayan İsmâîlîliğin İbadet Sistemi

İsmâîlî fıkının en önemli kaynağı olarak görülen ve Fâtımî İsmâîlî devletinde resmî kanunnâme olarak kabul edilen Fâtımî başdâisi Kadı Nu’mân’ın (ö.363/974) kaleme aldığı *De ‘â’imü’l-İslâm* adlı eserinin giriş bölümü İslam dinini yedi esasının izahı ile başlamaktadır.³³⁴ Bugün Müsta’lî İsmâîlîlerin temel fıkıh kaynağı olarak kabul ettiği bu esere göre İslam dinini yedi esası sırasıyla; velâyet, tahâret, oruç, zekât, hac ve cihattan oluşmaktadır.³³⁵

Müsta’lî İsmâîlîlerinin inanç esaslarının çok benzeri olmakla birlikte Nizârî İsmâîlîleri İslam dininin ibâdet sistemini yedi esastan müteşekkil kabul etmektedir. Bunlar şehâdet, tahâret, namaz, oruç, zekât, hac ve cihattan oluşmaktadır.³³⁶ Ancak Nizârî İsmâîlîlerinin ibadet sisteminin Müsta’lîlerden farkı; her bir ibadetin bilinen formunun ardında imama teslimiyet ve bağlılığı ifade eden yeni bir bâtinî form kazandırılmış olmasıdır.³³⁷ Öğretinin her iki toplulukta da yedi esas içermesi; daha öncesinde söz

³³¹ Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 226.

³³² Öz, “İsmâîliye Mezhebi”, 618.

³³³ Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 232.

³³⁴ Ahmet Ekinci, *Kadı Nu’mân ve İsmâîlî Fıkınının Teşekkülü* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 90-91.

³³⁵ Kadı Nu’mân, *De ‘â’imü’l-İslâm*, çev. Asaf Ali Asghar Fyzee (India: Nachiketa Publications, 1974) ,2.

³³⁶ Nizârî İsmâîlîlerine göre dinin ilk esası şehadettir. Müsta’lî İsmâîlîlerine göre dinin ilk esası velâyettir. bk. Hollister, *The Shi’a of India*, 329. ; Tahera Qutbuddin, “The Daudi Bohra Tayyibis” , 60.

³³⁷ Nizârî İsmâîlîliğinin fikhî meselelere bakışı, kendi kaynaklarında üstü kapalı olarak şöyle ifade edilir. “ Bizde kesinlikle katı kurallar yoktur. Kutsal Yasalar olarak bilinen düzenlemeler bile yöntem ve

ettiğimiz erken dönem İsmâîlîliğinin bâtinî metotla oluşturduğu harf ve sayı gizemciliğinde ki yedi rakamına yapılan vurgunun etkisi olarak görülebilir.

4.1.2.1 Şehâdet

Nizârilere göre şehâdet, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna imân etmek demektir.³³⁸ Aynı zamanda bâtılı reddetmek ve Hakkı tasdik etmek anlamına da gelmektedir. Her İsmâîlî bireyin üzerine düşen görev; şehâdet etmekle birlikte Hz. Ali ve onun ailesine gönül bağı beslemek ve Hz. Peygamberin soyundan gelen imama saygı göstermek, onu sevmek ve ona bağlanmaktır.³³⁹

Müstâ'lilere göre imânın ilk şartı Hz. Peygamber ailesine karşı muhabbet beslemek anlamına gelen velâyettir. Kalbî ibadet anlamına gelen velâyet özellikle Hz. Peygambere, Hz. Ali'ye, Hz. Fâtîma'ya, Hz. Hasan'a ve Hz. Hüseyin'e büyük bir muhabbetle gönül bağı kurmaktır. Velâyetin imânın direği olarak görüldüğü Bohrâ inancına göre kelime-i şehâdet "Allahtan başka ilâh yoktur, Muhammed O'nun resulüdür, Ali Allah'ın en yakın dostudur ve Nebînin vasîsidir" anlamlarına gelen "Lâ ilâhe illallah, Muhammedun Resulullah, Aliyyun veliyyullah ve vasiyyun Nebî" olarak kabul edilmektedir. Her Bohrâ bireyinin üzerine düşen görev; namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerini imama bağlılık içerisinde gerçekleştirmesidir.³⁴⁰

4.1.2.2 Taharet

Nizârî İsmâîlîleri, taharete bâtinî anlam kazandırarak maddî bir temizlikten ziyade ruhî olarak temizlenmek, yönünü imamı tanımaya çevirmek, zâhire uyanlardan kendini korumak olarak yorumlamışlardır. Onlara göre abdest ve gusül abdesti suyla yapılan fiziksel bir temizlik değil kalbini imama yönlendirmek anlamında bâtinî bir temizliktir.³⁴¹ Bu yüzden namazdan önce abdest almazlar.

Müstâ'lî İsmâîlîlerine göre abdest Sünnîlerde olduğu gibi uygulanmaktadır.³⁴²

prosedüre göre düzenlenir. Bunlar, asla sınırları dışına çıkılamayacak emirler değildir." bk. Sultan Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 241.

³³⁸ The Constitution of the Shia Imami Ismaili Muslims, 6.

³³⁹ Hollister, *The Shi'a of India*, 328.

³⁴⁰ Hollister, *The Shi'a of India*, 285-286.

³⁴¹ Hollister, *The Shi'a of India*, 329.

³⁴² Hollister, *The Shi'a of India*, 286.

4.1.2.3 Namaz

Nizârî İsmâîlîleri abdestte olduğu gibi namaza da bâtinî bir anlam yüklemişlerdir. Onlara göre; Kur’ân-ı Kerim’de namaz ibadetini ifade etmek için kullanılan *salah*, *du’a* ve *zîkr* ifadeleri, belirli kuralları ve yapılaş biçimi olan fiziki bir ibadeti kastetmemekte aksine Allah’a yaklaşma biçimi, imamın bilgisine ulaşma, gerçek dini tanıma anlamlarına gelmektedir.³⁴³ “Dua” adını verdikleri namazları, cemâathâne denilen kendilerine mahsus ibadet yerlerinde; sabah, akşam ve gece olmak suretiyle günde 3 vakit, Arapça olarak gerçekleştirilir. Her dua 6 kısımdan oluşmakta ve bir günün dua ibadeti toplamda 18 kısımda bitirilmektedir. Besmele ile başlayan dualar, Kur’ân’dan seçilmiş bazı ayetlerin okunması ile devam eder. Ardından bağışlanma ve merhamet dileyerek Allah’a, mübarek beş insan anlamına gelen Panjtan-i Pak’a³⁴⁴ ve 49 Nizârî İmam silsilesine dua edilir. Her dua bölümü, “Allahım, secdem ve bağlılığım sanadır!” diyerek secdeyle sonlandırılır.

Nizârî İsmâîlîleri, Bakara suresi 144. Ayetten³⁴⁵ yola çıkarak Allah’ın her yerde olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden Kâbe gibi belirli bir yere yönelerek ibadetini gerçekleştirmeyi yanlış bulurlar. Onlar imamın bulunduğu yöne dönerek ibadetlerini sürdürürler. Cemâathânede her İsmâîlî birey, yaş ve cinsiyet sınırlaması olmaksızın ibadetini rahatça yapabilmektedir.³⁴⁶

Müstâ’lî İsmâîlîleri, sabah, öğle ve akşam olmak üzere günde 3 vakit namaz kılarlar. Namazlardan önce Şîî ezanında olduğu gibi “Haydi en hayırlı amele!” anlamına gelen “Hayye ‘alâ hayri’l- ‘amel” ve “Muhammed ve Ali yaratılmışların en hayırlısıdır” anlamına gelen “Muhammed ve Ali hayra halkillah” ifadelerini eklerler. Namaz kendilerine ait olan cemâathâne adındaki camilerinde kılınmaktadır. Sabah namazı güneşin doğuşundan önce, öğle namazı ikindi namazıyla birleştirilerek öğle vaktinde ve akşam namazı yatsı namazıyla birleştirilerek akşam vaktinde kılınmaktadır. Namaz için cemâathâneye girdiklerinde kendi kıyafetlerini çıkarır ve geleneksel bir namaz elbisesi

³⁴³ Enfal Suresi 35. Ayet ile bu düşüncelerini desteklerler. “Onların, Ka’be’nin yanında duaları ıslık çalıp el çırpılmaktan ibarettir. Öyle ise (ey müşrikler) inkar etmekte olduğunuzdan dolayı tadın azabı.” bk. Shiraz Kabani, *The Ismailis: History, Doctrines and Ritual Practices* (Routledge Publisher, 2022) , 160.

³⁴⁴ Nizârî İsmâîlî inancına göre Panjtan-i Pak, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyinin içinde yer aldığı beş mübarek insana bağlanmanın adıdır. bk. Shiraz Kabani, *The Ismailis: History, Doctrines and Ritual Practices* , 160.

³⁴⁵ “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.” el-Bakara 2/144.

³⁴⁶ Shiraz Kabani, *The Ismailis: History, Doctrines and Ritual Practices* , 160-161.

giyerler. Cuma günleri cuma namazı kılmazlar ve hutbe okumazlar. Günlük namazlarına katılmayıp devamsızlık yaptıklarında fakir veya zengin fark etmeksizin para cezası ile cezalandırılırlar.³⁴⁷ Müstâ'li cemâathânelerinde, özel günler için “Beyan” adı verilen dini şiirlerin ve vaazların okunduğu kısa toplantılar ve “Vaaz” adı verilen uzun dini toplantılar da düzenlenmektedir.³⁴⁸

4.1.2.4 Oruç

Erken dönem Nizârî İsmâîlîleri için oruç ibadeti, imamın emir ve talimatlarına tam teslimiyet içerisinde uymak, imamının hata yaptığını düşünse dahi sessiz kalarak saygısını korumak anlamına gelmektedir.³⁴⁹ Günümüz Nizârî topluluğunun dinî liderlerinden III. Ağa Han Muhammed Şah'ın görüşüne göre oruç ibadetinin sadece belirlenmiş bir ay süresince yemeden ve içmeden uzak durmak olarak algılanması yanlıştır. Bu günah işlemeye kapı aralamak anlamına gelmektedir. Oruç ibadetinin ruhunu anlamış gerçek bir mü'min; sadece otuz gün oruç tutmaz aksine bütün yıl boyunca tutarak kendini günah işlemekten korur ve nefsinin kötü arzularından vazgeçirir.³⁵⁰ Tüm bunların yanı sıra eğer kişinin sağlığı elveriyorsa, Ramazan ayında oruç tutması İslam disiplininin bir parçası olarak kabul edilmektedir.³⁵¹

Müstâ'li İsmâîlîleri Ramazan ayında otuz gün oruç tutarlar. Özellikle Ramazan ayının on yedi, on dokuz ve yirmi birinci gün ve gecelerine büyük önem vermektedirler. Ramazan ayının yirmi yedinci gecesi olan Kadir Gecesinde bin aydan daha hayırlı olduğuna inanmaktadırlar.³⁵²

Ramazan ayı dışında her ayın ilk ve son perşembesi ile ortasına rastlayan haftanın Çarşamba günü oruç tutarlar. Her yıl İmam Hüseyin'in şehit edildiği Kербela trajedisinin yasını tutmak için 10 gün oruç tuttıkları ve cemâathânelerde Ağa Han liderliğinde Aşura günü yası tutulduğu bilinmektedir.³⁵³

4.1.2.5 Zekât

Zekât, İsmâîlîyye'nin bütün kollarında dinî lidere ödenmesi zorunlu olan ve cemaatin mâlî desteğini sağlayan en önemli ibadetlerden biridir. Nizârî İsmâîlî liderlerinden III.

³⁴⁷ Hollister, *The Shi'a of India*, 286-287.

³⁴⁸ Tahera Qutbuddin, “The Daudi Bohra Tayyibis”, 60.

³⁴⁹ Hollister, *The Shi'a of India*, 330.

³⁵⁰ <https://insideismailism.wordpress.com/2015/02/14/saum-or-shukravari-beej/> (Erişim 7 Mayıs 2023).

³⁵¹ S. Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 231.

³⁵² Hollister, *The Shi'a of India*, 289.

³⁵³ <https://www.thedawoodibohras.com/about-the-bohras/ashara-mubaraka/> (Erişim 7 Mayıs 2023).

Ağa Han'ın 1910 yılında yayınladığı nizamnâmede; İslam şeriatının bazı şer'î hükümleri yürürlükten kaldırılırken zekât uygulaması imama ödenmesi gereken zorunlu bir ibadet olarak devam ettirilmiştir. Zekât, kişiyi hem dünya hayatında hem de âhiret hayatında mutluluk ve kurtuluşa erdireceğine inanılan farz bir ibadettir.³⁵⁴ Burada dikkat çeken husus; İslam dininin namaz ibadeti gibi zâhirî uygulamaları yürürlükten kaldırılırken, zekât uygulamasının ödeme yükümlülüğün sıkı bir denetim içerisinde devam ettiriliyor olmasıdır. Nitekim günümüz Ağa Han cemaatinin mâlî kaynaklarının birini de mensuplarından toplanan zekât, öşür ve humus vergileri oluşturmaktadır.

Günümüz Ağa Han İsmâîlîleri ülkelerin gelişmişlik düzeyine göre farklılık arz etmekle birlikte aylık kazançlarının %12,5 ile %25'lik kısmını zekât ve vergi ödemesi kapsamında Ağa Han'a ödemek zorundadır.³⁵⁵ Ağa Han'a ödenmesi gereken yüksek oranlı bu vergiler, İsmâîlî muhaliflerince zaman zaman eleştiriye tabî tutulmuştur. Bu eleştiriler cemaat liderlerinden III. Ağa Han tarafından şöyle yanıtlanmaktadır: *"İmam'a verilen vergi birkaç fanatik İsmâîlî düşmanının iddia ettiği gibi dolandırıcılık anlamına gelmez çünkü sadece sembolik bir uygulamadır... Tüm ülkelerde imama verilen vergilerin büyük kısmı okullara, mâbetlere, çeşitli dinî ve sosyal kurumların idaresine harcanmaktadır."*³⁵⁶ Bu ifadeler, zekât ödemelerinin cemaât mensupları tarafından cemâat yararına bir uygulama olarak kabul gördüğünü göstermektedir.

Nizârî imamlarına yöneltilen bir diğer eleştiri ise onların sahip olduğu yüklü servetin miktarı ve kaynağı hususlarındadır. Bu iddialara yanıt getiren III. Ağa Han; Amerika'da veya Avrupa'da kendisinden daha zengin insanlar olduğunu, onun yüksek standartları olan bir zenginlik içinde yaşamadığını ve cemaatin sosyal ve dinî kurumlarının harcamalarını da kendisinin karşıladığını ifade etmiştir.³⁵⁷

Günümüz Müstâ'lî İsmâîlîleri, Fâtımî kadısı Kadı Nu'man tarafından sınırları çizilen zekât anlayışını devam ettirme; zekâtın ilgili ayet ve hadislerin bâtinî te'villeri ışığında imama ödenmesi gereken farz bir ibadet olduğunu kabul etmektedir. Müstâ'lîler; zekât olarak bir yıllık kazançlarından, sermayelerinden, taşınabilir ve taşınamaz mallarından, yük, binek veya besi hayvanlarından ve mücevherlerinden cemaatin işleri için %2,5'ini

³⁵⁴ Shiraz Kabani, *The Ismailis: History, Doctrines and Ritual Practices*, 161.

³⁵⁵ Ali Avcu, "İsmâîlîlikte Zekat", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt- Seyit Ali Tüz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 398-401.

³⁵⁶ S. Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 239.

³⁵⁷ S. Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 245-246.

Dâi Mutlak'a ödemek zorundadır. Zekât dışında farklı oranlarda cemaate ödedikleri sila, fitre, sebil isimli vergileri de bulunmaktadır.³⁵⁸

4.1.2.6 Hac

Nizârî İsmâîlî imamlarının Kur'ân ayetlerini te'vîl ederek ibadetlere bâtinî içerik ve mâhiyet kazandırma yönelimi, hac ibadetinde de kendisini göstermektedir. Onlara göre, hac için Mekke ve Medine'yi ziyaret etmek, Hz. Muhammed'in zâhirî olarak dini tebliğ etmesinden gelen bir ibadettir. Esasında, Kâbe değişmez bir yapı değildir. Taştan yapılmış, zamanında içinde putlara tapınılmış, birçok kez zarar görmüş ve yeniden onarılarak ilk saflığını kaybetmiş fiziki bir yapıdır. Dolayısıyla bozulmaya ve amacından saptırılmaya maruz kalabilen cansız bir yapı, Allah'ın evi olamaz. Gerçekte Allah'ın evi; yaşayan, konuşan, entelektüel ve bilinçli, özü kirlilikten arınmış bir ev olmalıdır. Bu da ancak hem kible yönü hem de hac mekânı olan zamanın imamına yönelmek ve onu ziyaret etmek ile gerçek anlamına ulaşacaktır.

Nizârî İsmâîlîlerine göre hac, dönemin imamını ziyaret ederek gerçekleştirilir. Zaman içinde bir takım değişikliklere uğrayan hac ibadeti, imamlar İran'da iken; cemaat mensuplarının İran'a giderek hem hac görevini ifa etmeleri hem de dinî vergilerini ödemeleri olarak gerçekleştirilirdi. Sonraki dönemlerde imam Hindistan'a gelince, imamın bulunduğu mekân, hac ibadetinin yerine getirildiği mekân olarak kabul edilmiştir.³⁵⁹ Bununla birlikte İsmâîlîlerin kalabalık gruplar halinde Kerbela ve Necef'i de ziyaret ettikleri bilinmektedir.³⁶⁰

Müstâ'lî İsmâîlîleri Kâbe'yi ziyaret etmek suretiyle haccetmektedirler. Ayrıca Kerbela, Necef, Kahire ve Kudüs bölgelerini ve diğer meşhur dâîlerin türbelerini ziyaret ettikleri de bilinmektedir.³⁶¹

4.1.2.7 Cihad

İsmâîliyye'nin tarihi geçmişine bakıldığında; firkanın varlığını devam ettirmesi ve farklı coğrafyalara ulaşmasını sağlamak için devrimci bir propaganda hareketi kurulmuş ve bu hareketin temeline savaşa dayalı cihad anlayışı yerleştirilmiştir. Özellikle Fâtımî

³⁵⁸ Hollister, *The Shi'a of India*, 287-288. ; Jonah Blank, *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*, 131-132.

³⁵⁹ Karachi, "Esoteric Hajj: From The Physical Ka'bah To The Living Imam" , *Ilm Magazine* (Temmuz 1975) 1/1. bk. <https://ismailignosis.com/2015/01/02/esoteric-hajj-from-the-physical-kabah-to-the-living-imam/> (Erişim 8 Mayıs 2023).

³⁶⁰ Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 138.

³⁶¹ Hollister, *The Shi'a of India*, 289.

İsmâîlîliği için önemli yere sahip olan bu cihad anlayışı, günümüz İsmâîlîliğinde bilinen eski anlamını yitirmiş ve bâtinî bir mâhiyet kazanmıştır. Nizârî İsmâîlîliğine göre kılıçla savaşıma dönemi artık sona ermiştir; kişinin kendi nefsiyle savaşıma dönemi başlamıştır. O halde günümüzün cihadı, kişinin kendisi ile mücadele etmesi, nefsinden gelen kötü arzularıyla savaşıması, ülkenin meşru otoritesi olan imama tam bir sadakat göstermesi ve cemaatinin yolundan giderek doğru yoldan sapmaması uğruna yapılmalıdır.³⁶² III. Ağa Han lideri bu hususta savaşın Allah tarafından kınandığını, İslam'ın barış, huzur ve kardeşlik dini olduğunu bunun da takipçilerinin ülkenin meşru otoritesine tam ve mutlak bir bağlılık göstermesi ile gerçekleşeceğini ifade etmiştir.³⁶³

4.2 Yaşayan Dürzîlik

Dürzîlik, Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyetine ve ondan tecelli eden ilâhî varlıkların hiyerarşisine inanan ve kendisinden önce gelmiş bütün dinlerin nesh edildiğini kabul eden toplulukların müşterek adıdır. Dürzîliğin teşekkül sürecinden itibaren Muktenâ Bahauddîn'in davete giriş ve çıkışını kapatmasıyla sır toplumu özelliği taşıması³⁶⁴ ve egemen müslüman toplumların baskılarından ve merkezî otoritenin takibinden kurtulmak için takiyye³⁶⁵ uygulamaları; onların günümüze dek ulaşmayı başaran kapalı bir topluluk olmalarına yardımcı olduğunu söylemekte fayda vardır.³⁶⁶

Dürzî inanç esaslarını, Hamza b. Ali, İsmail et-Temimî ve Muktenâ Bahauddin tarafından yazılmış olan risalelerde ortaya konulan öğretiler oluşturmaktadır. Bu risaleler Resâilü'l Hikme ismiyle de bilinmektedir. Fırkanın en önemli sırrı olarak kabul edilen bu kutsal metinler, Dürzî topluluğun ruhanî liderlerini oluşturan "Ukkal" sınıfına tahsis edilmiştir. Dürzî toplumun ekseriyetini oluşturan "Cuhhal" sınıf için dinin gerçeklerine ve sırlarına vâkîf olmadıkları gerekçesi ile kutsal metinlerin gösterilmesi ve okunması yasaklanmıştır.³⁶⁷

Dürzîliğin en temel özelliği, Bâtinî karakterli fırkalarda tipik olarak rastladığımız sırların muhafazası ve takiyye ilkesini esas almasıdır. Bağlıoğlu bu hususta, Hamza b. Ali'nin bir Dürzî risalesinde mezhep sırlarını açıklamanın ve risâlelerdeki hikmetlerin

³⁶² Hollister, *The Shi'a of India*, 230. ; Öz, "İsmâîliyye Mezhebi" , 624-625.

³⁶³ S. Muhammed Şah, *Ekselansları Ağa Han*, 232,244.

³⁶⁴ Dürzî fırkasının 434/1042 tarihinde Muktenâ Bahauddîn döneminde girdiği yer altı süreci; çalışmamızın birinci bölümde etraflıca anlatılmaktadır.

³⁶⁵ Kişinin canını ve malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde inancının tam tersini söyleme davranışıdır. bk. Mustafa Öz, "Takiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/453-454.

³⁶⁶ Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, 159.

³⁶⁷ Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, 146-151.

başkalarına ifşa edilmesinin en büyük günah olduğunu belirttiğinin altını çizmektedir.³⁶⁸ Onların, inançlarını kendilerinden olmayan kimselerden gizleme noktasındaki tutumları geçmişten günümüze dek devam etmiştir.³⁶⁹ Bu nedenle Dürzilik; tarihin belirli bir döneminde hakkında yeterli bilgiye ulaşılamayan karanlık bir dinî yapılanmayı temsil etmektedir. Bu yapılanma; 1831-1838 yılları arasında M. Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın Suriye bölgesini istilâsı ve 1860 yılındaki Lübnan iç savaşı sonunda; Dürzî mabedlerinde gizlenen birçok yazma esere el konulması ile son bulmuş; bu eserler dünyanın çeşitli kütüphanelerine intikal etmiş, konuyla ilgilenen araştırmacılar tarafından farklı dillere çevrilmiştir.³⁷⁰ Böylelikle Dürzilik hakkında bilgi edinmek kolaylaşmış ve Dürzîler büyük oranda dış dünyaya açılmaya başlamıştır.

Dürziliğin gizlilik ilkesinden kaynaklanan Dürzî yapılanma hakkında kaynaksız ve temelsiz yazıp çizenlerin sayısının artması; Dürzî liderlerini kendi akîdelerini savunmak ve dış dünyaya doğru bir şekilde açılmasını sağlamak üzere harekete geçirmiştir. Bazı Dürzî müellifler ve liderler, fırkalarını savunmak ve yanlış anlaşılmaları bertaraf etmek için Dürziliğin teşekkülü, tarihî arka planı, temel inanç sistemini içeren eserler kaleme almışlardır. Bu eserler arasından Sami Nasib Makarem'in *The Druze Faith*, Nejla M. Abu-Izzeddin'in *The Druzes*³⁷¹: ve Philip K. Hitti'nin *The Origins of the Druze People and Religion* eserleri; Dürzî risalelerinin İngilizce tercümelerini içermesi bakımından Yaşayan Dürziliğin İnanç ve ibadet sisteminin açığa çıkarılmasında tercih etmemizde temel etken olmuştur.

4.2.1 Yaşayan Dürziliğin İnanç Esasları

Dürzî fırkası hakkında eserlerinden istifade ettiğimiz müellif P.K.Hitti; köklerini İslam, Hıristiyan, Yahudi, Yeni Eflatuncu ve Maniheist öğretiyeye dayandırdığı Dürzî inancının temel prensiplerini sekiz madde altında sıralamaktadır. Birinci prensip, İlâh'ın bir

³⁶⁸ Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi't-Tevhîd li Da'veti'l-Hak. bk Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*, 132.

³⁶⁹ Dürzî müellif Nejla Ebû Izzeddin'in kaleme aldığı eserinde sırların muhafazası ve takiyye uygulamasının önemi üzerinde durmaktadır. "*Bir Dürzî inancını başkalarına açamaz. Birinin bir topluma veya kişiyle bir ilişki içerisinde olduğunda dinini gizleme yönelimi onun tehlikede olduğundandır ki bu gizlilik kısmî olarak takiyye yapmaktan gelir... Bu gizliliğin daha da önemli gerekçesi; bu mesajı kabul etmeye henüz hazır olmayan, mesajı yanlış yorumlayan veya doğrusunu çarpıtıran kişilere ulaşmasının önüne geçmektir.*" Bu ifadelerde geçen sırları muhafaza etmek ve başkalarına açmamaktan kasıt; hem inancının hem de Dürzî akîdesini içinde barındıran Resâilü'l-Hikme metinlerin; mezhep bünyesinden dışarı çıkmaması gerekliliğidir. Bu Dürzî inancının katı bir emridir. bk. Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 119.

³⁷⁰ Öz, "Dürzilik", 505-506.

³⁷¹ Faruk Abu- Chacra, *School of the Oriental&African Studies*, Cambridge University Press 50/1 (1987), 141.

olduğunu kabul etmektir. İkincisi, İlâh'ın art arda insan şeklinde zuhûr ettiğine inanmaktır. Üçüncüsü, Hâkim'in bu ilâhî zuhurların en sonuncusu ve en büyüğü olduğunu kabul etmektir. Dördüncüsü, ilâhî özün içinde barındığı beş yüksek din adamını kabul etmektir. Beşincisi, Hamza'yı çağın en üstün yöneticisi olarak kabul etmektir. Altıncısı, kaderin felsefi yönüne iman etmektir. Yedincisi, ruhların tenasühüne inanmaktır. Sekizincisi, Hâkim'den aldığı yetki ile takipçilerinden İslamî mükellefiyetleri kaldırarak onlara yeni bir hüküm koyan Hamza'nın yedi esasını kabul etmektir.³⁷²

P.K. Hitti'nin yanı sıra diğer araştırmacıların ortak görüşü Dürzî inanç esaslarının dört temel prensipten oluştuğu üzerinedir.³⁷³ Bizim de çalışmamızda esas aldığımız bu prensipler; Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyetine inanmak, Emr'i tanımak yani Hamza b. Ali'yi bilmek, Hudûdu bilmek ve yedi esası bilerek gereğini yerine getirmektir.

4.2.1.1 Hâkim Biemrillâh'ın Ulûhiyetine İman

Dürzî akîdenin ilk ve en önemli unsuru Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyetine iman etmektir. Buna göre Hâkim Biemrillah, lâhûtî ve nâsûtî olmak üzere birbirinden ayrılmayan iki yöne sahiptir. Hâkim, İlâh'ın nâsûtî boyutunun; Allah ise lâhûtî boyutunun tek bedende birleştiği anlamına dalalet eden bir isimlendirme olarak kabul edilir. Lâhût, İlâh'ın ilâhî yönüne, nâsût ise maddî âlemde tecellî eden beşerî yönüne işaret etmektedir.³⁷⁴ Yeni Eflatuncu düşüncenin algılanamayan İlâh anlayışıyla büyük ölçüde benzerlik taşıyan ve lâhût-nâsût düalizmine dayandırılan Dürzî düşüncenin İlâh tasavvuru, Dürzî risalelerinde verilen bilgilerden hareketle şöyle özetlenebilir. İlâh; her idrak, düşünce ve tasavvurun ötesinde yüce olan, sınırlandırılmaz ve tarif edilemez olan, kendisine “nasıl” ve “nerede” soruların yönetilmesi söz konusu olmayan,³⁷⁵ insanın sınırlı akıl kapasitesiyle O'nun lâhûtunun bilgisini edinmesi imkânsız olan, zaman ve mekândan münezze olan, kendisine bir isim bulunamayan ve bir sıfat yöneltilemeyen,³⁷⁶ gücü her şeye yeten, zâtı bir olan, eşsiz ve varlığı kendinden olan, dengi olmayan, şekil ve benzerlikten münezze olan varlıktır.³⁷⁷

³⁷² Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 50.

³⁷³ Makarem, *The Druze Faith*, 51. ; İ.İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 69.

³⁷⁴ Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 113. ; Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, 11.

³⁷⁵ Makarem, *The Druze Faith*, 59.

³⁷⁶ Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 111.

³⁷⁷ Makarem, *The Druze Faith*, 41-42. ; Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 112. ; Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, 10. ; İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 70.

Dürzîler, kendilerini Hâkim'i birleyenler ve onun ulûhiyetini kabul edenler anlamında tevhîd ehli yani "Muvahhidûn"³⁷⁸ ; inançlarını ise "Mezhebü't-Tevhîd" olarak isimlendirmektedir. Dürzî risalelerinde de karşımıza sıkça çıkan tevhid ve muhavvid ifadeleri³⁷⁹ ; onların Hâkim'in ulûhiyetine dayanan tevhîd inancına verdikleri büyük önemin bir göstergesidir. Bu inanişâ göre İlâh'ın lâhûtu; sınırlı bir yaratılmış olan insan suretine intikal etmek suretiyle nâsûtî tecelliler gerçekleştirilmektedir. Dürzî kutsal metinleri yazarlarında İsmail et-Temimî 'nin bu nâsûtî tecelliler hakkında taraftarlarına yaptığı izah şu şekildedir: "*Mevlânâ'nın insan şeklindeki zuhûru suya nispetle buhar veya aynada görülebilen insan sureti gibidir ki insanın aynada gördüğü suret kendisinden başka bir şey olmadığı gibi dokunduğu vakit de yine kendisine dokunmuş olur.*"³⁸⁰

Dürzî düşüncenin İlâh tasavvuru, Allah'ın bir cisme girmesi anlamına gelen hulûl yoluyla değil aksine bir hicap ve nâsûtî suret edinmesinden ileri gelen bir zuhûrdan müteşekkildir. Nitekim Abu İzzeddin bu hususta; "*Dürzî akide, İlâh'ın insan suretinde ortaya çıkmasının hulûl olarak algılanmasını kesin surette reddetmektedir. Bu durumun Dürzî kutsal metinlerindeki karşılığı "zuhûrât" ve "tecellî" olarak ifade edilmektedir.*"³⁸¹ diyerek İlâh'ın zuhûr ve tecelliler yoluyla insanlar arasında ortaya çıkmasının tanrının cisimleşmesi olan hulûl ile kesinlikle karıştırılması gerekliliğinin vurgusunu yapmıştır.

İlâh'ın zuhûr ve tecelliler yoluyla insanlar arasında görünür olması bazı perdelenme dönemlerinde gerçekleşmiştir.³⁸² Yetmiş devreyi takip eden bu perdelenme dönemleri; Fâtımî halifelerinden el-Kâim, el-Mansur, el-Muizz, ve el-Aziz'i takip ettikten sonra³⁸³ nihaî olarak; İlâh'ın nâsûtî yönüyle tecelli ettiği en mükemmel zuhûr olarak Fâtımîlerin altıncı halifesi Hâkim Biemrillâh'ta kendisini göstermiştir.³⁸⁴ Bu husus İsmail et-Temimî tarafından şöyle açıklanmaktadır:

³⁷⁸ Bâtınî karakterli olan Dürzî yapılanma; Neştekin ed-Derezî'ye nispetle halk arasında kullanılan "Dürzîlik" ismini; Derezî'nin, Hamza b. Ali ile girdiği kendisine yakışmayan liderlik ve imamlık mücadelesinden dolayı benimsememekte; kendilerini, önceki tüm inanışların yanlış olduğunu kabul eden ve gerçek tevhid ehli olan, birleyen anlamına gelen "Muvahhidun" olarak tanımlamaktadır. bk. Kais M. Firro, *A History of the Druzes*,10. ; Sıddık Korkmaz, "Bir Dürzî ile Dürzîlik Üzerine Söyleşi",*Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20, 259.

³⁷⁹ Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 33-34. ;Abu-Izzeddin, *The Druzes*,112. ; Kais M. Firro, *A History of the Druzes*,10.

³⁸⁰ Abu-Izzeddin, *The Druzes*,113. ; İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 74-75.

³⁸¹ Abu-Izzeddin, *The Druzes*,113.

³⁸² P.K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 30.

³⁸³ Abu-Izzeddin, *The Druzes*,113.

³⁸⁴ İ. İ.Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 74-75.

*Mevlânâ'ya göre zaman, sene ve aylar zerre kadar değişmez. O her devrede bir başka surette ortaya çıkar. Şimdi ise devirler bitmiş, Mevlânâ geçen devirlerdeki bütün şeyleri iptal etmiş, bize ve size mahsus bir nimet olmak üzere nurların en nurlusunu göstermiş, yani insan şeklinde görünüşür.*³⁸⁵

Buna göre; Hâkim ile birlikte perdelenme dönemleri tamamlanmıştır. Artık İlâh başka kimseye tecelli etmeyecek ve kıyamete kadar zuhûr gerçekleşmeyecektir. Nitekim Hâkim, İlâh'ın son ve en mükemmel nâsûtî suretidir.

4.2.1.2 Emr'i yani Hamza b. Ali'yi Tanımak

Dürzî inancının ikinci akidesi; Hâkim Biemrillâh'tan sonra en önemli unsur olan Emr'in Hamza b. Ali olduğunu kabul etmektir.³⁸⁶ Emr, yaratılışın özü, hudûdların ilki , kozmoloji ve kozmogoni işleyişinin sebebi ve maddî âlemin tüm varlıklarının kaynağıdır. O mahlûkatın en şerefli olup, özü ile insana hulûl eden bir cevherdir. Küllî Akl'dır. Yer, içer, görür, anne ve babası vardır, karısı ve çocukları yoktur, evlenme ve günah işlemekten uzaktır, kıyamet gününde ödüllendirme ve cezalandırma onun eliyle yapılacaktır. Dünyevî ve uhrevî işleri idare etmek onun kontrolündedir.³⁸⁷

Dürzî akide'ye göre İlâh, fizikî âlemlerle doğrudan temas kuramayacak kadar aşkın ve münezzehtir. Bu aşkınlık, ilâhî kudretinin tecellî etmesiyle saf nurdan müteşekkil Küllî Akl 'ı yaratmıştır. Küllî Akl, bütün yaratılanların kendisinden zuhûr ettiği en üst mertebedir. Hamza b. Ali'nin et- Tahzîr ve't-Tenbîh risalesinde kendisini Küllî Akl ve Emr olarak tarif edişi özetle şu şekildedir: "... Ben nurundan yaratılanım, dosdoğru yolum, onun mahlûkatının aslıyım, Mevlâ'nın emri ile sûra üfürenim, Haşir gününde hesaba çekenim, peygamberlik mucizelerine sahip olanım, Peygamberlerin kanunlarını iptal ediciyim, ben zamanın reisi, hüccet sahibiyim..."³⁸⁸ Hamza b. Ali'nin kendi anlatımıyla kaleme alınan bu üstün kozmik sıfatlar; onun İlâh'dan sonra kendisini İlâh'ın iradesini temsil eden en yüce mertebeye yerleştirdiğinin bir göstergesidir.

Günümüz Dürzîliği, Dürzî risalelerinde beyan edilen tevhid ve emr akîdelerini aynı şekliyle devam ettirmekte olup; Hâkim Biemrillâh ve Hamza b. Ali'ye bağlılıklarını büyük bir saygıyla sürdürmektedirler.³⁸⁹

³⁸⁵ İ.İ. Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 76.

³⁸⁶ Hamza b. Ali, Dürzî davetinin erken döneminde Mısır coğrafyasında taban bulması ve öğretinin fikrî alt yapısının geliştirilerek kurumsallaşmasında etkin rol oynadığından mezhebin kurucusu olarak kabul edilmektedir. bk. Abu-Izzeddin, *The Druzes*,103.

³⁸⁷ Abu-Izzeddin, *The Druzes*,115-116. ; İ. İ. Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 78-79.

³⁸⁸ İ. İ. Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 96-97.

³⁸⁹ Korkmaz, "Bir Dürzî ile Dürzîlik Üzerine Söyleşi", 258-262.

4.2.1.3 Hudûdu Bilmek

Dürzî inanç esaslarının üçüncüsü, hudûdu bilmenin farz olduğudur. Dürzî ıstılahında hudûd; el-Hâkim veya Hamza tarafından görevlendirilen, nübüvvet görevine eş değer bir mertebede olduğu kabul görülen, muhtelif devirlerde zuhûr edebilmesine yönelik ilâhî vasıflara muktedir olan İlâh'ın elçileri ve Emr'in yardımcıları olan şahsiyetlerin ortak adıdır. Her Dürzî'nin, kâinatın en şerefli varlıkları olan hudûdu bilmesi zorunludur. Hudûdları bilmeyen veya inanmayan tevhîd davetini kavrayamaz. Çünkü tevhidin gerçek mâhiyetini anlayarak Hâkim Biemrillâh'a bağlanmak ancak onun iradesiyle yaratılan ruhanî ve cismanî hudûd mertebelerini bilmekle gerçekleşmektedir.

390

İsmâîlî yaratılış nazariyesi ile benzerlik taşıyan bu sistemin nihâî tezi; İlâh'ın algılanamayan tasavvurunun, ondan tecelli eden ruhânî ve cismânî hudûdları bilerek tam anlamıyla idrak edilebileceği üzerinedir. Dürzîliğin ilâhî hikmetler hiyerarşisini oluşturan bu hudûdların esas görevi; İlâh ve insanoğlu arasındaki ilişkiyi yürütmek ve insanların münezzeh olan İlâh'ı idrak edebilmelerini kolaylaştırmaktır. Günümüz Dürzîleri, hudûd inancını kutsal bir inanış olarak görmektedirler. Zira hudûdlar, İlâh'a açılan hikmet kapılarıdır. Hudûdları bilmek, onlara iman etmek ve onların Hamza b. Ali'den sonra yaratılmışların en üstünleri olduğuna kabul etmek, dinin en önemli farzlarından biridir. Dürzî risalelerine göre hudûdların sayısı beştir:

1.Küllî Akl: Dürzî akîdesinde ilk yaratılan varlık olarak kabul edilen Küllî Akl; Hamza b. Ali'yi temsil eden makamdır. İlk yaratılan varlık ve diğer yaratılanların kaynağı olması sebebiyle en yüksek ilâhî ve ruhanî sıfatlar ona aittir. İlâh'ın nurundan yaratılmış olan Küllî Akl, hudûdların başıdır. Tüm ruhanî ve cismanî varlıkları idare etmekle görevlidir. Kendisinden sonraki dört hudûd üzerinde emir ve nehiy yetkisine sahip olmaktadır.

2.Küllî Nefs: Dürzî inanç sisteminin ikinci hudûdunu oluşturan Küllî Nefs, İsmâîl et-Temîmî'dir. İsmâîl et-Temîmî, Hâkim Biemrillâh döneminde yaşayan, davetin yayılmasında rol oynayan ve birçok Dürzî risâlesi kaleme almasıyla bilinen tarihî ve ilâhî yönlü önemli bir şahsiyettir. Küllî Nefs, ilmini Küllî Akl'dan almaktadır.

3.Kelime: Küllî Nefs'ten sonra gelen Kelime, kendisinden önce yaratılan iki ilâhî varlığa ulaşmanın yegâne yoludur. Küllî Akl ve Küllî Nefs'e itaat eden bu hudûd,

³⁹⁰ P.K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 34.

Muhammed b. Vehb el-Kureşî tarafından temsil edilmektedir. el-Kureşî'nin Hâkim Biemrillâh'ın vefatı sonrasında Dürzî davetin yayılmasında yardımcı olduğu bilinen bir şahsiyettir.³⁹¹

4.Sâbık: Kelime'ye nispet edilen ve ona yardımcı olması için yaratılan Sâbık mertebesini Selâme b. Abdilvehhab es-Sâmirî temsil etmektedir. Hâkim sonrası davetin yayılmasında rol oynayan şahsiyetlerden biri olarak tanınmaktadır.

5.Talî: Dürzî akidesinin beşinci hudûdu, Bahauddîn Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed es-Semûkî tarafından temsil edilmektedir. Dürzî tarihinin Hamza b. Ali'den sonraki sürecinde davete yaptığı büyük hizmetlerle tanınan Bahauddîn; yaptığı inkılâpla fırkayı dış topluma kapalı bir cemaat haline sokmuştur. Dürzîliğin günümüze ulaşmasında büyük rolü olan önemli tarihî şahsiyetlerden biridir.³⁹²

Dürzî akidede yer alan hudûdlar ve onlara yüklenen ruhânî mâhiyetler; ilâhî dinlerde yer alan nübüvvet inancının karşılığı olarak değerlendirilebilir. Çünkü onlar İlâh ve beşer arasındaki ilişkiyi sağlayan elçi görevini ifâ etmektedirler.

Günümüz Dürzî topluluğunun sembolü; her bir rengin bir hudûdu temsil ettiği; yeşil, mavi, kırmızı, sarı ve beyaz renklerinden oluşan beş köşeli bir yıldız simgesidir. Yeşil, hakikatin gerçek bilgisine ulaşabilmek için Küllî Akl'dır. Kırmızı, ruhu temsil etmesi bakımından Küllî Nefs'tir. Sarı, hakikatin en saf biçimde ortaya çıkarıldığı Kelime'dir. Mavi, iradenin gücünü temsil eden Sâbık'tır. Beyaz ise iradenin gücünün maddî âlemde varlığa dönüşmesini temsil eden Talîdir.³⁹³

Dürzî fırkasının dördüncü prensibi olan ahlak ve inanç sistemi ile ilişkili yedi esası bilmek ve gereğini yerine getirmek; Yaşayan Dürzîliğin İbadet Sistemi başlığı altında ele alınacaktır.

4.2.2 Yaşayan Dürzîliğin İbadet Sistemi

Dürzî inanç sistemine göre, İlâh'ın nâsûtî olarak tecelli etmesi ve tevhidî hikmetlerin açığa çıkması ile o tecelliden önce ortaya çıkan bütün dinler, şeriatlar, mezhepler ve fırkalar geçerliliklerini kaybetmektedir. Buna göre Hâkim Biemrillâh, semâvi ve dünyevî bütün dinlerin şer'î hükümlerinin yanlış ve bâtil olduğunu ilan ederek nesh

³⁹¹ Öz, "Dürzîlik", 500.

³⁹² P.K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 34-35. ; Makarem, *The Druze Faith*,58. ; Kais M. Firro, *A History of the Druzes*,10. ; Anis Obeid, *The Druze & Their Faith in Tawhid* (New York: Syracuse University Press, 2006) , 96-97.

³⁹³ <https://www.americandruzefoundation.org/about-the-druze/> (Erişim: 24 Mayıs 2023).

etmiş; yerine Dürzî tevhidî inancının dördüncü ilkesi olan yedi esasî ikame etmiştir. Böylelikle Dürzî mensuplarının üzerinden, İslam dininin beş temel rüknü olan kelime-i şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hac ‘ın mükellefiyetini kaldırılmıştır.³⁹⁴ Bunun yerine Dürzî tevhidî akîdenin inanç ve ahlakla ilgili yedi esasî olan ; “Doğru sözlü olmak, din kardeşini korumak, var olmayana ve bühtâna ibadetten vazgeçmek, İblis’ten ve azgınlardan uzaklaşmak, Hâkim Biemrillâh’ı her zaman ve her devirde tek İlâh olarak tanımak, Hâkim Biemrillâh’ın hüküm ve fiillerine rıza göstermek, açık ve gizli onun ilâhî iradesine teslimiyet göstermek” ilkeleri getirilmiştir.³⁹⁵

Bâtınî karakterli fırkaların karakteristik özelliği olan bâtinî te’vil geleneğinin Dürzîlikte ki tezahürü; İslâmî mükellefiyetlerinin zâhirlerini ortadan kaldırarak yerine bâtinî anlamlar ikame etmek suretiyle kendisini göstermektedir. Dürzî tevhidî akîdenin temel ilkeleri ve bâtinî anlamları; Sami Nasib Makarem’in bildirdiğine göre; Resâilü’l-Hikme’de özetle şöyle izah edilmektedir:

1.Kelamın bütün yönleriyle doğru söz üzerine olması; tüm iş ve eylemlerin doğruluk üzerine bina edilmesi ve doğruluk yolunda hayat sürülmesidir.

2.Birbirine sevgi, adalet ve doğruluk yolunda rehberlik etmek, birbirini korumak ve yardımcı olmaktır.

3.Mevlâ’nın tevhidini inkâr etmeye götüren ve bâtıla yol açan bütün inanışları reddetmektir.³⁹⁶

4. Hak ve adaleti çiğneyen, doğru yolu göremeyen, şaşırmuş insanlardan uzak durmaktır. Zira bu kişiler, hakkın ve adaletin bilinmesini, doğru bilgiye ulaşılmasını ve nihaî mutluluğu engellerler. Ancak insan, bencillikten kurtulmadıkça bu seviyeye gelemeyecektir. Bencillikten kurtulmak; kişinin İlâh’ın bilgisine ulaşması için atması gereken ilk adımdır.

5.Mevlâ’nın birliğini tanımak ve insanın gerçek amacına ulaşması için çabalamasıdır. Bütün insanlığın mümkün olduğu kadarıyla tevhid inancı etrafında birlik oluşturmasıdır.

6.Hâkim Biemrillâh’ın hükümlerini memnuniyet ve gönül rahatlığı ile kabul etmektir. İlâh mutlak iyidir ve dolayısıyla O’na ait hükümlerde Mutlak Bir’den çıkan doğruluk ve

³⁹⁴ Elie N. Jabbour, “The History of the Druze and Shihabi Dynasty” , *Islam* (Boston, 1998), 1-2.

³⁹⁵ P.K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 51. ; Abu-Izzeddin, *The Druzes*,117.

³⁹⁶ Bu esas, Philip Hitti’nin eserinde “Hâkim’den önce var olan bütün ibadetleri ve bâtılı terk etmek” olarak ifade edilir. bk. P.K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 51.

güzelliklerdir. Kişi, bencil arzularına kapılarak aykırılık ve uyumsuzluk için bir hayat sürmek yerine İlâh'dan hoşnutluk ve memnuniyet duyma üzere olursa; işte o zaman gerçek iç huzuru yakalayabilir.

7.Hâkim Biemrillâh'ın hüküm ve emirlerini kabul etmek ve ona teslim olmaktır. Bunu yapan kimseler; gerçek hayatın, gerçek mutluluğun ve mutlak iyiliği hâkim olduğu İlâh Krallığı'na girmiş olurlar.

Bu emirler, muvahhidlerin varlık gayelerine yerine getirebilmeleri ve gerçek mutluluğa ulaşabilmeleri için uymaları gereken ilkelerdir.³⁹⁷

Hamza b. Ali'nin Hâkim Biemrillâh'ın emriyle ortaya koyduğu bu inanç ve ahlak prensiplerinin her biri; İslam'ın şer'î hükümleri, cihad ve velâyetin her birine tekabül eden bâtinî te'vîl ile yorumlanmıştır. Buna göre; namaz yerine doğru sözlülük, zekât yerine din kardeşini korumak, oruç yerine var olmayanı ve bühtânı terk, hac yerine İblis'ten ve azgınlardan uzaklaşmak, kelime-i şehâdet yerine tevhidi kabul etmek, cihad yerine Hâkim'in hüküm ve fiillerine rıza, velâyet yerine ilâhî iradeye teslim ikame edilmiştir.³⁹⁸

Dürzîlerin kendilerine özgü ibadetlerini gerçekleştirdikleri yerlere halvethâne , manevî önderlerine ise Şeyhu'l-Akl denilmektedir. Genellikle şehirden uzak ve kimsenin görmediği yüksek yerlere inşa edilen halvethânelerde; sabah, ikindi ve akşam vakitleri olmak suretiyle şeyh liderliğinde vaaz ve ilahi halkaları oluşturularak dini ritüeller eda edilir. Dürzîlerin en bilinen halvethâneleri, Suriye-Filistin sınırına yakın bulunan Halvetü'l-Beydâ'dır. Halvetü'l-Beydâ'nın yanı sıra önemli dini ve siyasi kararların alındığı Katalib Halvethânesi, Zambakiye Halvethânesi, Muhnise Halvethânesi bilenen diğer halvethâneler arasındadır.³⁹⁹

4.3 Yaşayan Nusayrîlik

Nusayrîlik, İslam coğrafyasında Şiî-Bâtinî söylemlerin yaygınlık kazandığı hicri üçüncü ve dördüncü asır dolaylarında, Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'nin (ö. 270/883) siyâsî ve ekonomik kaygılarla öne sürdüğü ulûhiyet, nübüvvet ve tenâsüh gibi aşırı söylemler ile ortaya çıkan Şiî kökenli bâtinî bir oluşumdur.⁴⁰⁰ Teşekkülünü, İsmâîlîliğin

³⁹⁷ Makarem, *The Druze Faith*, 51-52.

³⁹⁸ İ. İ. Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 116-117.

³⁹⁹ Muzaffer Tan, "Geçmişten Günümüze Dürzîlik" , *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Güz 2012) 78-79.

⁴⁰⁰ Nevbahtî, *Firaku's-Şi'a*, 93-94.

kolları olan Fâtımî ve Karmatî öğretinin toplumda güç bulduğu bir dönemde gerçekleştirmesi; iddialarının bazı kesimlerde karşılık bularak yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Nusayrîliğin erken dönem öğretisi; Şîî İmâmî geleneğin mehdîlik ve bâblık inanışlarının, Şîî Gulât geleneğinin ulûhiyet, nübüvvet ve tenâsüh anlayışları ile harmanlanmasıyla oluşan ekletik bir anlayışı temsil etmektedir. İbn Nusayr'ın ilk kez dillendirdiği sistematik zeminden uzak bu söylemleri; Nusayrî toplumuna yön veren sonraki dönem şeyh ve liderleri tarafından geliştirilerek zenginleştirilmiş, akîde sistemi haline getirilmiş ve yazılı literatüre çevrilerek kurumsallaşma sürecini tamamlamıştır.

Geçmiş ve günümüz Nusayrîlerinin temel inanç sistemi; Nusayrî kutsal metinleri olarak kabul gören ve içinde 16 sûre barındıran Kitâbu'l-Mecmû' 'ya dayanmaktadır. Kitâbu'l-Mecmû' 'nun müellifi; Nusayrî fırkasının doktrinel planda kurucusu hükmünde olan Hamdân el-Hasîbîdir.⁴⁰¹ Hasîbî, Nusayrîliğin inanç, ibadet ve dinî uygulamalarına nihaî şeklini vermesi ve Nusayrî yapılanmayı belli bir hiyerarşik düzene oturtması bakımından fırkanın kurumsallaşmasına büyük katkı sunan önemli bir Nusayrî şeyhidir.

Nusayrî öğretinin en belirgin özelliği, doğduğu ve geliştiği coğrafyalarda yer alan Yahudilik, Hıristiyanlık ve eski Doğu dinleri ile gnostik felsefi akımları içine alan kendine özgü bir bâtinî sistem geliştirmiş olmasıdır. Bu sistem ile yeniden yorumladıkları inanç ve ibadet esaslarının hemen hepsinin arka planında, bâtinî bir izah görmek mümkündür.

4.3.1 Yaşayan Nusayrîliğin İnanç Esasları

Nusayrî inanışının kutsal kitabı Kitâbu'l-Mecmû' 'nun on birinci sûresi; Nusayrîliğin âmentüsü en kapsamlı haliyle şöyle ifade etmektedir:

*Önden ve yandan saçları dökülmüş olan mâbud Ali b. Ebî Tâlib'den başka ilah, es-Seyyid Muhammed el-Mahmud'dan başka hicâb, es-Seyyid Selman el-Fârisî el-Maksûd'dan başka bâb bulunmadığına; meleklerin en büyüklerinin beş eytam olduğuna ve diğer beldelerde dinî görüşlerimizi ortaya koyan Şeyhimiz ve Efendimiz el-Huseyn b. Hamdan el-Hasîbî'nin görüşünden başka görüş olmadığına şehâdet ederim.*⁴⁰²

⁴⁰¹ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 27.

⁴⁰² Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 29. ; Turan, "Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi", 15-16.

Bu ifadelerin devamında geçen bir Nusayrî'nin kendisini ve inanç sistemini nasıl tanıması ve tanıtmayı ile ilgili ifadeler; “Ben Nusayrî dininden, Cüdebî görüşünden, Cunbulânî tarikatından, Hasîbî mezhebinden, Cillî söyleminden ve Meymûnî fıkıhından olduğuma şehâdet ederim.” olarak belirlenmiştir. Bu sözler, Nusayrîliğin inanç ve ibadet esaslarının çıkış noktasının habercisidir. Tüm bu bilgilerden hareketle, Nusayrî inanç esaslarını; Ali b. Ebî Tâlib'in İlâhlığı ve AMS formülü, melek, vahiy ve peygamber inanışları, tenâsüh ve âhîret inanışları başlıkları halinde sınıflandırmak mümkündür.

4.3.1.1 Ali b. Ebî Tâlib'in İlâhlığı ve AMS Formülü

Nusayrî inanç sisteminin en ayırt edici özelliği; ulûhiyet inancını, Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhlığı üzerine geliştirilmiş olduğudur. Kitâbu'l-Mecmû' 'nun birçok suresinde bahsi geçen ulûhiyet akîdesine göre; Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhlığı ve fırkanın sembolü olan “ayn-mim-sin” formülünün sır olarak kabulü, Nusayrî inanç sisteminin özünü temsil eden iki önemli unsurdur.

Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhlığı, Kitâbu'l-Mecmû' 'nun ilk sûrelerinde geçen ifadelerden hareketle; bir ve tek olan, ezeli ve ebedî olan, her şeyin yaratıcısı olan, ilim, irade ve kudret sahibi olan, doğmayan ve doğurmayan, her şeyden münezzeh ve mücerred olan bir inanıştan müteşekkildir. Bu inanışın bir yönü, bilinemez ve anlaşılabilir aşkın nitelikteki İlâh'ı temsil ederken diğer yönü insanların kendisini tanıyabilmesi için beşerî surete bürünen içkin nitelikteki bir İlâh'a karşılık gelmektedir. Bir başka ifadeyle, Yaratıcı ilâhî yönüyle lâhutî; beşerî yönüyle nâsutî olmak üzere iki boyuta sahiptir. Bu durum en açık ve en anlaşılır izahını yapan Nusayrî kutsal kitabı; Ali b. Ebî Tâlib'in zâhirî ve bâtinî yönünü şöyle izah etmektedir: “*Ey Ali, büyüklük ve yücelik sana aittir. Senin bâtinine ve zâhirine hem inanıyor hem de tasdik ediyorum. Senin dış görünüşüm benim imamımdır, bâtinin ise ilâhımdır.*”⁴⁰³

Nusayrî akîdesine göre İlâh, insanlığın yaratılışından itibaren belirli dönemlerde belirli şahsiyetlerde tezahür etmiştir.⁴⁰⁴ Bu tezahürlerin en sonuncusu, Ali b. Ebî Tâlib'te görülmüştür. Ali; zâhirde imam görüntüsündedir ancak bâtinde İlâh'tır. Onun bâtinî, Rab oluşundan; zâhirî ise insanların doğru yola iletilmek için O'na ihtiyacı oluşundan gelmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, İlâh'ın insan suretine girmesinin,

⁴⁰³ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 22-23.; Turan, “Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi”, 13.

⁴⁰⁴ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*, 172.

onun gerçekte insan olduğu anlamına gelmediğidir. Nitekim O'nun zuhûr ettiği cismânî suretler, O'nun hulûl etmesiyle değil; seçilmiş bir insan veya sembolik bir varlık suretinde perdelenmesi ile gerçekleşmektedir. Bu yüzden Nusayrî müellifleri; İlâh'ın zâhirî ve bâtinî yönünü ele alırken, İlâh'ın ulûhiyeti yerine zuhûriyeti veya tecellisi ifadeleri kullanmayı tercih etmektedir.⁴⁰⁵

Nusayrî kelime-i şehâdetinde Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhlığının tasdikinin hemen ardından; Hz. Muhammed'in ikinci mertbe olarak hicâb, Selman el-Fârisî'nin de üçüncü mertbe olarak bâb olduğunun kabulü gelmektedir. Bu üçlü sistemin ilki “ayn” , ikincisi “mim” , üçüncüsü “sin” harfleriyle sembolize edilen AMS formülünü oluşturmaktadır. Bu formül Kitâbu'l-Mecmû' 'nun dördüncü sûresinde şöyle ifade edilmektedir:

*Ayn-Mim-Sin” sırrının bilgisi ile Allah'ın kendisini nimetlendirdiği ve benim de bu sırrı kendisinden dinlediğim ve işittiğim efendim ve mürşidime hamd ederim. “Ayn-Mim-Sin” bilgisi; kendisine ibadet edilen başının önünün ve iki yanının dazlak olduğu Ali b. Ebî Tâlib'den başka ilâh olmadığı, övülmüş Seyyid Muhammed'ten başka hicâb olmadığı ve kendisine yönelinen Selman el-Fârisî'den başka bâb olmadığına şehadet etmektir.*⁴⁰⁶

Bu formüle göre ulûhiyet; manâ, isim ve bâbın birlikte meydana getirdikleri ayrılmaz bir birliktir. Formülün en üstün mertebesi olan Ali; ilâh ve mâbud olarak “ manâ” dır. O kendisini tanıtmak, isteklerini duyurmak amacıyla kendisine isimler edinmiş ve insanların kendisine ulaşabilecekleri bâblar seçmiştir. Muhammed, manânın aşağısında bir mertbe sahibi olarak “isim” dir. Mutlak bilinmeyen Ali b. Ebî Tâlib, kendisine isim olarak Muhammed'i seçerek onda perdelenmiştir. Formülün üçüncü mertebesi olan Selman el-Fârisî ise “bâb” olarak anılmaktadır.⁴⁰⁷ Selman, insanların ilâha ulaşması ve onu tanınması için çalışmaktadır. Nusayrîliğin ulûhiyet anlayışının temelini, yaratılış anlayışının ise özünü oluşturan üçlü inanç sistemi, Kitâbu'l-Mecmû' 'nun farklı surelerinde olmak üzere vurgulu biçimde ondan fazla tekrar edilmiştir.⁴⁰⁸ Nusayrîliğin “manâ-isim-bâb” üçlemesinin, Hıristiyanlıktaki” baba-oğul-Ruhu'l-Kuds” üçlemesine

⁴⁰⁵ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*,172-173. ;Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 37-45. ; Friedman, *The Nusayrî- 'Alawî*, 73-74.

⁴⁰⁶ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit* , 15-19. ; Turan, “Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi”, 10-11.

⁴⁰⁷ Friedman, *The Nusayrî- 'Alawî*,78-81.

⁴⁰⁸ Nusayrîliğin AMS sembolü, Kitâbu'l-Mecmû' 'nun dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz, on bir, on iki, on üç ve on dördüncü sûrelerinde vurgulanmaktadır.

benzerliği dikkat çekici boyuttur. Nitekim bazı Nusayrî araştırmacıları; AMS formülünün Hıristiyanlardan alınmış olabileceğine işaret etmektedir.⁴⁰⁹

Nusayrîler; Kitâbu'l-Mecmû' 'da yer alan Ali b. Ebî Tâlib ve Hz. Muhammed ile ilgili bazı ibarelerin farklı yorumlanması hususunda bölünme yaşamışlardır.⁴¹⁰ Bunların ilki olan ve sayıca daha büyük bir topluluğu temsil eden Şemsiyye, Ali b. Ebî Talib'in makamının gökte olduğunu ve ulûhiyetinin sembolik olarak güneşe tecellî ettiğine inanmakta; sayıca daha az olan Kameriyye ise sembolik olarak aya tecellî ettiğine inanmaktadır.⁴¹¹ Günümüz Nusayrîliğinde farklı bölgelerde yaşamayı tercih eden bu iki mezhebin arasında kutsal metinlerin farklı yorumlanmasının yanı sıra dinî geleneklerin uygulanması noktasında da birtakım farklılıklar bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.⁴¹²

Günümüz Nusayrîliğin ulûhiyet inancında, klasik Nusayrîlikte temel teşkil eden Ali b. Ebî Talib'in ilâhlığı vurgusunun olup olmadığı bir tartışma konusudur. Bu hususta Hz. Ali'nin ulûhiyetinden ziyade insanüstülüğüne dikkat çeken Hatay Nusayrîliği şeyhlerinden Abdülhamit Okur: "*Hz. Ali ve Hz. Muhammed, Allah tarafından aynı nurdan yaratılmaktadır.*" der. Bir diğer Nusayrî şeyhi Zeyneddin Yatkın; "*Hz. Ali ölüyü diriltmiş, güneşi geri çevirmiştir... Cenâb-ı Allah istediğine bu kudreti verir, bu kudret için en uygun kişi Hz. Ali'dir. Biz Ali, Allah'tır demeyiz. Ancak Hz. Ali'nin olağan üstü güçleri vardır, onun evliyalık derecesi çok yüksektir.*" sözleri ile Hz. Ali'nin ulûhiyetini kesin dille reddederek ona birtakım ilâhî vasıflar yükler.⁴¹³ Yine ülkemiz araştırmacılarından birçok Nusayrî şeyhi ile mülakat gerçekleştiren Uluçay, araştırmalarının sonucunda İskenderun Nusayrîlerin Hz. Ali'nin ulûhiyetini kabul etmediği sonucuna ulaştığını ifade eder.⁴¹⁴ Netice itibariyle modern dönem Nusayrîlerinin Hz. Ali'nin ulûhiyetinden ziyade üstün meziyetlerine yönelttikleri bu yeni tavırlarının; mezhebin gizlilik ilkesi gereği açığa vurulmuyor olması bir yana,

⁴⁰⁹ Abdülhamid Fettah, "Nusayrîyye", 353. ; Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 43.

⁴¹⁰ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 388.

⁴¹¹ Şemsiyye , Şimaliyye ve Haydariyye olarak ; Kameriyye ise Kibliyye ve Kılaziyye olarak kaynaklarda geçmekir. bk. Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 25-28. ; Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, 172.

⁴¹² Nusayrîliğin bahsi geçen iki kolunun inanç konusundaki farklılıkları, Süleyman el-Adanî'nin el-Bâkûrattü's-Süleymâniyye adlı kitabının yedinci faslı olan "Nusayrîlik Hakkında Özel Sırların Keşfi" bölümünde anlatılmaktadır. Bu fasıl, müellifin Antakya'nın bir köyünde gerçekleşen Nusayrî şeyhi ile görüşmesini içermesi yönüyle oldukça dikkat çekicidir. Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 161-181.

⁴¹³ Piri Er, "Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 278-279.

⁴¹⁴ Ömer Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları Tenâsüh* (Adana: Gözde Yayınları, 2011), 44-45.

modernleşme ve şehirleşme ile yeni din söylemi oluşturup oluşturmadığı bir tartışma konusu olarak belirsizliğini korumaya devam etmektedir.

4.3.1.2 Melek, Vahiy ve Peygamber İnanışları

Nusayrî öğretinin bâtinî te'vîl ile yorumladığı melek inancı, İslam inancında yer alan dört büyük meleğin görev tanımlaması ile bir takım benzerlikler taşımasının yanında; isim, mâhiyet ve mertebe bakımından oldukça farklılık arz etmektedir. Bu inanişâ göre bâb olan Selmân-ı Fârisî; dünyadaki işleyişi yürütmek ve düzenlemekle görevli beş eytâm yaratmıştır. Manevi çocukları olarak kabul ettiği bu eytâmın her biri; dünyanın işleyişi ile ilgili farklı görevleri idâme etmektedir.⁴¹⁵ Selmân-ı Fârisî'den sonra en yüksek mertebeyi temsil eden beş eytâm sisteminin her biri, nurunu bir öncekinden almaktadır. Bu işleyişe göre; doğa olayları ve depremi yürüten Mikdâd b. el-Esved, yıldızların hareketini yöneten Ebû Zerr el-Gifârî, canlıların yaşamını idare eden Abdullah b. Revaha, rızık ve hastalıklarla ilgilenen Osman b. Ma'zun ve son olarak ruhları cesetlere gönderen Kanber b. Kadân ed-Devsî'dir.⁴¹⁶ Bu kozmik görev tasnifi, bazı Nusayrî grupları için farklı tasavvurları içermekle birlikte, genel kabul bu yöndedir.

Nusayrî öğretinin vahiy anlayışına göre; Hz. Musâ'ya Tevrat'ın, Hz. Dâvûd'a Zebur'un, Hz. İsa'ya İncil'in ve Hz. Muhammed'e Kur'ân-ı Kerim'in vahyonulduğu genel anlamda kabul edilmektedir. Ancak bu kabul, geleneksel bir kültürün kutsal bir kitabına inanç mukabilindedir. Nitekim Nusayrîliğin Hamdân el-Hâsibî tarafından yazılan ve kendine has bâtinî kodlar barındıran kutsal kitabı Kitâbu'l-Mecmû' dur ve her bir Nusayrî ferdi için mutlak bağlayıcılık teşkil eden ilâhî kitap odur.

Nusayrîlerin Kur'ân-ı Kerim'e yaklaşımları; kendi inanışlarını destekleyecek ayetlerin bâtinî te'vîlini kullanmalarından ibarettir. Nitekim Kitâbu'l-Mecmû' nun hemen her sûresinde kendi din anlayışları çerçevesinde yorumlanmaya müsait Kur'ân ayetleri mevcuttur. Buna mukabil Nusayrî inanç esaslarını çürütecek veya aleyhlerinde delil getirecek Kur'ân ayetlerinin varlığı göz ardı edilmektedir. Bunun nedeni Kur'ân'da yer alan Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhlığı ile ilgili ayetlerin hepsinin Hz. Osman döneminde kasten çıkardığına inanmalarındandır.⁴¹⁷

⁴¹⁵ Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, 176-177.

⁴¹⁶ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 24-26. ; Turan, "Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi", 12.; Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 49-52.

⁴¹⁷ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*, 174. ; Abdurrahman Togayhan, "Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrîlik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği" , *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10, 73.

Nusayrî öğretinin peygamber inancı, Ali b. Ebî Tâlib 'in ulûhiyeti etrafında formüle edilen bir anlayışa sahiptir. Bu anlayışa göre; her şeyden münezze ve mücerred olan İlâh; kendisini bildirmek için belirli dönemlerde belirli şahsiyetlere hulûl etmektedir. Bu şahsiyetlerden bir kısmını kendisine isim olarak seçmiş ve onları Manâ'nın anlaşılması için bir vesile haline getirmiştir. İsimler, İlâh'ın yeryüzündeki nâsûtî yönünü açığa vurmakla görevli kimselerdir. Nusayrî inancına göre isim olarak seçilen bu kimseler; Âdem, Nûh, Yakûb, Mûsâ, Süleyman, İsâ ve Muhammed peygamberlerdir.⁴¹⁸

Kitâbu'l-Mecmû' 'da geçen ifadelerle göre; İlâh'ın yeryüzüne gönderdiği yüz yirmi dört bin peygamberin efendisi olan Hz. Muhammed'i tasdik ve ikrar; iman esaslarındandır.⁴¹⁹ Nitekim Hz. Muhammed; ulûhiyet anlayışının özünü oluşturan AMS inanç sisteminde; ulûhiyetin ilk sudûru ve yaratılmışların en üstün olanıdır. O; hem İlâh'ın nurundan sudûr olan bir parçası hem de Ali b. Ebî Tâlib'in yeryüzünde tecelli eden bir yansımasıdır. Kitâbu'l-Mecmû' bu durumu şöyle izah etmektedir. "*Şehadet ederim ki, Mevlâm Emîru'Nahl Ali, es-Seyyid Muhammed'i kendi zâtının nurundan yaratmıştır. İsmi, nefsi, arşını, kürsüsünü, sıfatlarını; O isimlendirmiştir. O, nuru ile bitişmekte; gerçeği müşahede ile Ondandır ayrılmaktadır.*"⁴²⁰

Nusayrî öğretiye göre Ali b. Ebî Tâlib'in zâhirî yönü Hz. Muhammed ile görünüyor olması; bâtinî yönü ise İlâh olmasıdır. Birbiri ile iç içe geçmiş vaziyette görünen Ali b. Ebî Tâlib ve Hz. Muhammed arasındaki ilişkinin en anlaşılır şekilde benzetmesini sunan Kitâbu'l-Mecmû' 'ya göre; "*Muhammed, nefis hissinin nefisten, güneş ışınlarının güneşten, suyun gürültüsünün sudan, yırtılma işinin dikişten, şimşeğin şimşekten, bakmanın bakandan ve hareketin sükûndan çıkması gibi O'ndan (Ali'den) çıkmıştır.*"⁴²¹ Böylelikle Ali b. Ebî Tâlib ve Hz. Muhammed arasındaki ilişki; Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammed'den daha üstün olarak kabul edilmesi suretiyle; birbirinden ayrılması mümkün olmayan Manâ ve İsim birlikteliği olarak belirlenmiştir.⁴²²

⁴¹⁸ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 52-54. ; Fettah, "Nusayrîyye" , 354.

⁴¹⁹ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 20. ; Turan, "Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi", 13-14.

⁴²⁰ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 19. ; Turan, "Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi", 12.

⁴²¹ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 19-20. ; Turan, "Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi", 12.

⁴²² Friedman, *The Nusayrî- 'Alawî*, 77-79.

4.3.1.3 Tenâsüh ve Âhiret İnanışları

Yaşayan Nusayrîliğin inanç sistemininde; geçmişten günümüze tüm kapsamı ile geçerliğini koruyan ve mensuplar arasında diri tutulan iki özellik mevcuttur. Bunların ilki daha önce söz ettiğimiz ulûhiyet inancı ve Ali b. Ebî Talib'in ilâhî yönüne yapılan vurgudur. İkincisi ise öldükten sonra insan ruhunun farklı cesetlere girmek suretiyle bir döngü içinde olacağını kabulü olan tenâsüh anlayışıdır. Bâtînî tasavvurlarla yorumlanmış karmaşık bir öğretilen oluşan tenâsüh anlayışında; İslam'dan önceki Fars, Hint, Yunan ve Budizm gibi dinî ve kültür birikimlerinin izlerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte bu birikimi ilk kez İslam düşüncesine taşıyan erken dönem Şîî Gulât fırkalarında ve Dürzilikte de benzer açıklamalar söz konusudur.

Şîî Bâtînî fırkalar arasında tenâsüh anlayışını en canlı ve en yoğun yaşayan grup hiç şüphesiz Nusayrîlerdir.⁴²³Nusayrî akîdesine göre tenâsüh; ölüm gerçekleşikten sonra ruhun sürekli olarak yeni bir bedende varlığını devam ettirmesi ve bu şekilde amellerinin karşılığını görmesidir. Bu yeni bedenin mâhiyeti, kişinin amel ve inanç birikimine göre mükâfat veya cezalandırılma olarak değişmektedir. Eğer kişi; Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhlığını kabul eden, inancının gereğini yerine getiren, sırları bilen ve başkasına ifşa etmeyen Nusayrî mü'min olarak ölürse, ödüllendirilecektir. Ancak kötülük işleyen, insanlara eziyet eden ve Ali b. Ebî Tâlib'in ilâhlığını inkâr eden bir hayat sürmüşse cezalandırılacaktır.⁴²⁴

Nusayrî inancının âhiret anlayışı, İslam'ın genel kabulünde olduğu üzere; kıyamet, insanların yeniden diriltilmesi, mahşer meydanı, Sırat köprüsü, cennet ve cehennem gibi aşamalardan oldukça farklı bir anlayışı içermektedir. Bu anlayışa göre; insanların ödüllendirilip cezalandırılacakları cennet ve cehennem semboliktir ve bu dünyadan başka bir yerde değildir. Nusayrî mü'minin cennet ile ödüllendirilmesi; ruhunun yedi değişim süreci geçirdikten sonra kendisine yıldızların arasında ayrılan Naîm cennetine kavuşması ile gerçekleşmektedir.⁴²⁵ Kitâbu'l-Mecmû' da geçen dua ve yakarışlarda; göklerde yıldızların arasında bulunan cennete kavuşma muradı çok kez dillendirilmiştir. *“Bizi bu beşerî şekillerden kurtar ve bize semavî yıldızlar arasındaki nûrânî gömleği*

⁴²³ Er, “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları”, 287-289.

⁴²⁴ Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, 178.

⁴²⁵ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 26 . ; Turan, “Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi”, 14.

giydir.”⁴²⁶ duası buna örnektir. Günahkâr kimseye gelince; cehennem ile cezalandırılma insan ruhunun köpek, katır, deve veya koyun gibi ehli hayvanların bedeninde yeniden doğarak eziyet duyması ve bu cezanın sayısız değişim süreci içerisinde kendini tekrarlamasından müteşekkildir.⁴²⁷ Yine Kitâbu’l-Mecmû’ da ısrarla kaçınılan durum hayvan, bitki ve cansız varlıkların oluşturduğu alt tabaka ile cezalandırılma korkusu, İlâh’a yalvarış ile şöyle ifade edilir. “ *Biz ve bütün inanan kardeşlerimiz; tefessühün, bozulmanın, çirkin bir şekle dönüşmenin, kirlenmesini, işe yaramaz hale gelmenin ve pisliğin şerrinden sana sığınırım.*”⁴²⁸

Yaşayan Nusayriliğin Hatay kanalına bakıldığında; tenâsüh inancının mutlak kabul gören bir inanç esası olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu hususta Nusayrî şeyhleri ile yapılan söyleşilerde elde edilen veriler; reenkarnasyonun ilâhî adaletin tecellisi olduğu, Kur’an-ı Kerim tarafından delillendirildiği ve sadece Nusayrîlerin değil eskiden beri süregelen köklü medeniyetlerin de benimsediği yönündedir. Netice itibariyle Nusayrîlerin tenâsüh inancına yaklaşımı, İlâh’ın mutlak adaletini temsil eden zorunlu ve gerekli bir inanç esası olduğudur.⁴²⁹

4.3.2 Yaşayan Nusayrîliğin İbadet Sistemi

Nusayrî ibadet sistemi, İslam’da mevcut olan ibadetlerle aynı isimleri taşımakla birlikte; temel karakteristiği itibariyle her bir ibâdete zâhirî boyutunun yanında bâtinî bir yorum eklenerek, kendisine has bir anlayış geliştirmiştir. Buna göre bâtinî namaz, bâtinî oruç, bâtinî zekât ve ziyâretler onların ibadet sistemlerinin özünü teşkil etmektedir.⁴³⁰

4.3.2.1 Namaz

Nusayrî ibadet sisteminin başında bâtinî namaz gelmektedir. İslam dinindeki uygulayış biçiminden şekil ve içerik olarak önemli farklılıklar içermekte olan Nusayrî namazı; gönlün ve kalbin kapılarını Ali’ye açarak ona niyazda bulunmak anlamında ses ile yapılan dualardan müteşekkildir. Kur’ân’da geçen “... *Bununla beraber salâtında pek*

⁴²⁶ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 13-15. ; Turan, “Kitâbu’l-Mecmû’ ’nun Tercümesi”, 10.

⁴²⁷ Süleyman el-Adanî el-Bâkûratü’s-Süleymâniyye adlı eserinde; mezhebe kabul edilme merasimi esnasında Nusayrî imamı ile arasında geçen diyalogta imamın kendisine “*Ey çocuğum, eğer bu sırrı açıklarsan yer seni kabul etmez, bir daha beşerî gömleğe de dönemezsin. Aksine sen başka bir şeye dönersin. İşte o zaman bu durumdan kurtulman mümkün değildir.*” diyerek yemin ettirdiğini kaydetmektedir. bk. Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 92.

⁴²⁸ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 12-13. ; Turan, “Kitâbu’l-Mecmû’ ’nun Tercümesi”, 9. ; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, 355.

⁴²⁹ Er, “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları”, 287-289.

⁴³⁰ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 77.

bağırma, pek de gizleme, ikisinin arasında bir yol tut."⁴³¹ meâlindeki ayetten yola çıkarak ibadetleri zâhiri biçimde gerçekleştirmenin gösteriş, riyâkarlık, ikiyüzlülük ve istismar göstergeleri olduğunu; kimsenin anlayamayacağı bir şekilde bâtinî ruhu esas alarak gerçekleştirmenin ise hakiki ve samimi bir ibadeti temsil ettiğine inanmaktadırlar.⁴³²Buna göre yürürken, çalışırken, otururken her zaman ve her yerde edâ edilmesi mümkün olan namaz ibadeti için özel bir mekâna, camiye veya ibadet yerine ihtiyaç duyulmamaktadır. Aynı şekilde; namaz öncesinde abdest almaya ve namaz esnasında herhangi bir yöne veya kıbleye dönmeye de gerek yoktur.⁴³³

Nusayrî namazının beş seçkin kişiye tahsis edilmesi yönüyle; güneşin doğuş ve batış zamanları esas alınarak günde beş vakit gerçekleştirildiği bilinmektedir. Buna göre; öğle namazında Hz. Muhammed'i, ikinci namazında Hz. Fâtır'ı (Fâtıma)⁴³⁴, akşam namazında Hz. Hasan'ı, yatsı namazı Hz. Hüseyin'i ve sabah namazı Muhsin'i⁴³⁵ anarak samimiyetle dua etmek gerekmektedir.⁴³⁶ Ayrıca namaza başlarken, "Bâb için yöneldim. İsim için secde ettim. Manâ için kulluk ettim." diyerek niyet etmek⁴³⁷; bitirirken ise "Ey yüce, büyük ve arıların efendisi Ali! Bize merhamet et." diyerek sona erdirmek yeterlidir. Beş vakit namaz dışında; Hâcet, Niyâz, Şehâdet, Takdîm ve Hulûl gibi muhtelif namazlarda mevcuttur.⁴³⁸

Bireysel olarak kılınan namazın yanı sıra; dinî bayramlar, büyük şeyhlerin ziyareti, Nusayrîliğe giriş merâsimi gibi bazı özel vesîlelerle topluca gerçekleştirilen namazlarda bulunmaktadır. Bu tür toplu merasimlere Nusayrî kadınların ve Nusayrî olmayan kimselerin eşlik etmesi yasaktır.⁴³⁹ Nusayrîlerin sır cemaati özelliğini korumaları ve merasimlerini gizli yönetmeleri muhalif çevreler tarafından bu merasimlerin içeriği ile

⁴³¹ el-İsrâ 17/110.

⁴³² Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 77. ; Togayhan, "Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrîlik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği", 70.

⁴³³ Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sects*,175. ; Abdullah Er, "Fransızca Yazılı Kaynaklarda Nusayrîler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 154.

⁴³⁴ Fâtıma'ya neden Fâtır dendiği ile ilgili açıklamanın sunulduğu Sinanoğlu'nun eserine göre; "*Fâtır, esasen sanıldığı gibi Fâtıma'nın müzekkerlik adı değildir. Fâtıma'nın müzekkerlik adı Fâtım'dır. Fâtır, yaran, çıkaran, yaratan manalarına gelir. Çünkü o, Hasan ve Hüseyin'i çıkarmıştır.*" Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 200.

⁴³⁵ Hz. Ali'nin küçük yaşta vefat eden oğlu olduğuna inanılmaktadır.

⁴³⁶ Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, 175-176.

⁴³⁷ Salisbury, *The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit*, 32. ; Turan, "Kitâbu'l-Mecmû' 'nun Tercümesi", 13.

⁴³⁸ Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 394-395.

⁴³⁹ Klasik dönem Nusayrî inancına göre kadınlar şeytanların günahlarından yaratılmıştır. Bu sebeple kadınlara mezhebin sırlarının açıklamak veya onları dinî merasimlere kabul etmek kesinlikle yasaktır. Buna rağmen modern dönem Nusayrî yazarların görüşü; bu katı tutumun esnetilmesi yönündedir.

ilgili birtakım spekülâtif iddiaların yöneltilmesine yol açmaktadır.⁴⁴⁰ Bu durum özelde Nusayrîlik genelde kapalı sır toplumu olma özelliği taşıyan tüm diğer oluşumlar için; inanç ve erkânlarının tespitinin güçlüğünden kaynaklı İslam Mezhepler Tarihi usul problemi olarak süregelmektedir.⁴⁴¹

4.3.2.2 Oruç

Nusayrî öğreti, namaz ibadetine olduğu üzere oruç ibadetine de İslam dinindeki karşılığında oldukça farklı bir bâtinî yorum getirmiştir. Buna göre oruç; Hz. Peygamberin babası Abdullah'ın sessizliğini sembolize ettiği için mezhebin gizli sırlarını saklamak ve başkalarına ifşa etmemek üzere gerçekleştirilir. Bu sebeple Ramazan ayı boyunca yemek ve içmek yasak değildir.⁴⁴²

Nusayrî inancında önemli yere sahip olan bayram kutlamaları; Ramazan ve Kurban bayramlarında da kendini gösteren bir ritüel olarak eda edilmektedir. Bu bayramlarda Nusayrî şeyhleri ve yardımcıları nakipler⁴⁴³ liderliğinde bir araya toplanmak, kurban kesmek ve Kitâbu'l-Mecmû' da yer alan dualar eşliğinde uzun merasimler yürütmek bir Nusayrî geleneği olarak günümüzde de yaşatılmaya devam etmektedir.⁴⁴⁴

4.3.2.3 Zekât

Nusayrî inanç ve ibadet sisteminin hemen her esasında karşımıza çıkan bâtinî yorum geleneğinin tek istisnası zekât uygulamasında görülmektedir. Nitekim cemaatin iş ve işleyişinin yürütülmesi için maddî güce ihtiyaç duyulduğu bir hakikattir. Bu ihtiyaç, Nusayrî mensuplarının gelir düzeylerine göre belirlenen zekât ödemeleri ile tahsis edilmekte olup şeyh adına ödenmektedir. Zekât uygulamasının zâhirî anlamının yanı sıra inancın gerekliliğini öğrenerek başkalarına öğretmek anlamına gelen bâtinî yorumu da kabul edilmektedir.⁴⁴⁵

4.3.2.4 Ziyâretler

Nusayrîlerin hac yerine koydukları ve bir ibadet olarak önem verdikleri ziyâret; yaşadıkları bölgede bulunan tanınmış bir kişiliği temsil eden uğrak yerlerinde dua

⁴⁴⁰ Er, "Fransızca Yazılı Kaynaklarda Nusayrîler", 153.

⁴⁴¹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 122-141.

⁴⁴² Moosa, *Extremist Shiites The Ghulat Sect*, 175.

⁴⁴³ Nakipler, şeyh soyundan gelen ve duaların okunmasında şeyhe yardımcı olan kimselerdir.

⁴⁴⁴ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 59-64. ; Friedman, *The Nusayrî- 'Alawîs, an Introduction to the Religion*, 155.

⁴⁴⁵ Fırlıklı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 395.

etmek, kurban kesmek, dilek dilemek olarak gerçekleşmektedir. Müslümanların hac ibadetinde Mekke ve Kâbe'yi ziyaret etmeleri; taştan yapılmış bir putu ziyaret etmekle benzer görüldüğü için hoş karşılanmamaktadır.⁴⁴⁶

Nusayrîlerin yerleşmiş olduğu bölgelerde çok sayıda türbe ve adak yeri bulunmaktadır.⁴⁴⁷ Genellikle şehrin yüksek konumlarında veya bir ağaç yanında bulunan bu mekânlara; şifâ ummak, dilek dilemek, adak kurbanını kesmek veya bayram ziyâretini gerçekleştirmek gibi dinî ve dünyevî amaçlarla gelinmektedir. Ziyâret yerine olan hürmetin göstergesi olan bir takım ritüeller gerçekleştirildikten sonra dualar, dilekler ve bağışlarla ziyâret tamamlanmış olur.⁴⁴⁸

Sonuç olarak Nusayrî inanç ve ibadet sistemi; farklı dinî inanışlara ait birçok motifi içinde barındıran eklektik ve karma bir öğreti sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta Paganizmden aldıkları yıldız mitolojisinin, Yeni Eflatunculuktan aldıkları felsefi açılımların, Hıristiyanlıktan aldıkları teslis formülünün, İsmâiliyye'den aldıkları bâtinî te'vil metodunun ve Şîî İmâmiyye'den aldıkları mehdî inanışının; Nusayrî fikirlerin akîde olma yolunda beslendiği en temel damarları olduğunu söylemek, yerinde bir tespit olacaktır. Böylesi yoğun kültürel ve dinî etkileşimin arka planını; oluşum, gelişim, kurumsallaşma süreçlerinde yol aldığı Irak, Mısır, Suriye ve İskenderun havzalarında karşılaştığı çok sayıda dinî ve etnik kökenli topluluklara yönelik varlığını muhafaza edebilmek için kendini gizleme ve uyum sağlamaya yönelik politika gütmeleri ile açıklanmaktadır. Nitekim varlığını koruma mücadelesini vererek takiyye uygulayan bütün kapalı sır topluluklarının ortak özelliği; inancını gizleyerek toplumun geneline uyum sağlama yolunda inanç deformasyonuna uğramalarının kaçınılmaz olduğudur.

⁴⁴⁶ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, 174.

⁴⁴⁷ Tespit edilebildiği kadarıyla Hatay'da 280' in üstünde türbe bulunmaktadır. bk. Mazlum Uyar, "Nusayrîlik", 328.

⁴⁴⁸ Samuel Lyde, *The Asian Mystery Illustrated in the History, Religion and Present State of the Ansaiireeh or Nusayris of Syria* (London: Spottiswoode, 1860) , 168-175.

5. SONUÇ

İslam Mezhepler Tarihi'nde, bir düşünce ekolünün kurumsallaşarak tamamlanmış bir yapı olarak kabul edilmesinin ardında, geçirilen belirli aşamaların ve uzun bir tarihî arka planın yer aldığı muhakkaktır. Bu aşamaların; içinde doğduğu toplumun siyasî, içtimâî, dinî, tarihî, kültürel ve psikolojik sebeplerinden soyutlanarak izah edilmesi mümkün değildir. Nitekim mezhepler, ortaya çıktığı toplumun siyasî, tarihî, ekonomik ve kültürel ortamının ortak bir ürünü olarak kabul edilmelidir. Böylelikle din anlayışındaki farklılaşmanın bir sonucu olarak karşımıza çıkan mezheplerin; bilimin ilkelerine uygun ve sağlıklı bir analizi gerçekleştirilmiş olacaktır.

Bu kabulden hareketle yürüttüğümüz çalışmamızın ilk bölümü, Şîî Gulât düşüncesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan arka planı; siyasî ve kültürel yönden ele alan bir tahlile yer vermektedir. Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlayan ve umumiyetle imâmet/hilâfet çerçevesi etrafında cereyan eden olaylar, müslüman toplumu arasında ciddi ihtilaflara neden olmuştur. Nitekim birbiri ardınca patlak veren siyasî, iktisadî ve sosyal durumlar neticesinde, dezavantajlı konuma düşen bir topluluk; ezilen kitle psikolojisi olarak ortak bir paydada buluşmuş ve Hâşimî soyuna özlem, Hâşimî soyunu yüceltme ve Ehl-i Beyt taraftarlığında bulunma yönelimleri göstermiştir. Bunun yanı sıra gerçekleşen fetih hareketleri ile İslam dininin Arap yarımadasının dışına çıkarak, Sâsânî, Mısır, Roma, Hint gibi dünya kültürleriyle ve Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Maniheizm gibi kadim dinlerle tanışması; bu sürecin doğal bir parçası olarak ilmî ve fikrî etkileşimi beraberinde getirmiştir. Bu etkileşim, İslam'ı kabul eden grupların kolaylıkla eski kültür ve inanışlarından sıyrılamama ve bunun neticesinde İslam'a ters düşmeyen anlayış, inanış ve düşünceleri İslam düşüncesine ve pratik hayata yerleştirme olarak kendini göstermiştir. Tüm bu gelişmeler; İslam öncesi Ortadoğu ve Fars dinlerinin tezahürlerini taşıdığı Gnostik akımların, Hermetik felsefenin ve Yeni Eflatuncu geleneğin İslam düşüncesine uyarlanabilecek birtakım özelliklerinin; müslümanlar arasında dillendirilmeye başlamasına sebebiyet vermiştir. Böylelikle, Şehristânî'nin de eserinde vurgu yaptığı üzere, İslam düşüncesinde ilk kez bedâ, ric'at, tenasüh, hulûl gibi gnostik kökenli uyarlama kavramlar kendisini göstermiştir.

Şîî Gulât oluşumlar tarih sahnesine, mevcut iktidara karşı siyasî başkaldırı tavrı sergileyen ve bu tavrı, geliştirdikleri senkretik karakterli din anlayışı ile destekleyen sosyopolitik ve dinî hareket olarak çıkmışlardır. Onların en sıra dışı iddiaları; ulûhiyet,

hulûl, nübüvvet, imâmet, ric'at, bedâ, kurtarıcı kişi beklentisi, bâtinî yorum, takiyye, tenâsüh, haramları helal sayma gibi hususlar üzerinde üretmiş oldukları aşırı düşünceleridir. Ancak sistematik bir öğreti geliştirmekten ziyade her grupta farklılık arz eden ve dönemin politik hedefini destekleyen iddiaları öne sürmeleri; yeterli taraftar bulamayıp hızla tarih sahnesinden çekilmeleriyle sonuçlanmıştır. Diğer taraftan erken dönem gruplarının ortaya attıkları bu fikir tohumları, daha sonraları İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi sistemli hareketlerde filiz vererek geliştirilmiş; kendi içinde tutarlı ve sistematik bir epistemolojiye dönüştürülerek günümüze dek ulaşmayı başarmıştır.

Her düşünce ekolünü, diğerlerinden farklı kılan kendine özgü bir öğreti sistemi bulunmaktadır. Bu öğreti sisteminin temel özellikleri tespit edildiğinde, ekolün düşünce iskeleti de ortaya çıkmış olacaktır. Şîî Gulât öğretinin iskelet sistemini; Şîî Gulât öğretinin kurucu unsurları olan kutsalları oluşturmaktadır. Çalışmamız; Şîî Gulât çatısı altında geçmişte ve günümüzde var olan fırkaların hemen hepsinde rastladığımız bu kutsalları; ulûhiyet anlayışı, nübüvvet anlayışı, kurtarıcı kişi beklentisi altında geliştirilen imâmet ve mehdîlik anlayışları, bâtinî din anlayışı başlıkları altında ele almıştır. Bu anlayışların her biri ortaya atıldıkları erken dönemden itibaren; oluşum, gelişim ve kurumsallaşma aşamaları geçirerek günümüze ulaşmıştır. Nitekim Yaşayan Şîî Gulât fırkaların inanç ve ibadet sistemine bakıldığında; geri planda erken dönem Gulât'ının fikir nüvelerinin görülmektedir

Şîî Gulât'ın ulûhiyet anlayışının özünü, epistemik temelleri kadim Ortadoğu geleneklerine dayanan algılanamayan aşkın bir İlâh ve onun tecellisinden oluşan ilâhî ve cismânî varlıkların hiyerarşisi oluşturmaktadır. Gnostik düalite ve bâtinî din yorumu çerçevesinde geliştirilen ulûhiyet anlayışının hemen her Şîî Gulât fırkasında farklı kavram haritasıyla karşımıza çıkan ortak formülesi; İlâh'ın idrak ve anlayışın ötesinde olan lâhutî mâhiyeti ve maddî âlemin işleyişinin yürütülmesi için kendi zâtını maddî form içinde beşerî dünyaya yansıttığı nâsutî mâhiyeti üzerinedir. Nitekim İsmâililikte Mübdi-Kûnî, Dürzilikte İlâh-Küllî Akl ve Nusayrîlikte Manâ-İsim olarak ayrılmaz bir birliktelik içinde sunulan İlâh'ın lâhutî ve nâsutî mâhiyetleri; yaşayan Şîî Gulât öğretinin aynı kaynaktan beslenen farklı kimlikler olduğunun en belirgin örneklerindedir. Ayrıca ulûhiyet anlayışının temel vurgusunun tüm sıfat ve tanımlamalardan uzak, aşkın bir İlâh üzerine olması; ulûhiyet anlayışında fazla teferruata inilmemesi ve liderinin otoritesini sağlamlaştırma gayesi ile asıl mesâînin

imâmet anlayışına ayrılmasına sebebiyet verdiği ifade etmek, yerinde bir tespit olacaktır.

Şîî Gulât'ın kutsallık atfettiği hususlardan bir diğeri olan nübüvvet anlayışı; İlâh ve insanlar arasında, dünya ve âhiret hayatıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için gerekli olan elçilik görevinin Hz. Adem ile başladığı ancak Hz. Muhammed ile son bulmadığı düalist bir yaklaşım üzerine bina edilmiştir. Bu düalitenin bir kutbunda dinin zâhiri yönünü temsilen yeni bir şeriat getiren veyahut önceden getirilmiş olan şeriatın uygulanmasından sorumlu olan nübüvvet makamı yer almaktadır. Bu makam, ilâhî vahyi içinde bulunan toplumun kelime ve kavramlarına dökme üzere tenzil görevini ifâ etmektedir. Diğer kutbunda ise; Kur'ân'ın zâhirî ayetlerinin altına gizlenmiş asıl mesaj olan bâtinî hakikatleri ortaya çıkararak insanları kurtuluşa erdirmekle görevli imâmet makamı yer almaktadır. Bu makam ise, dinin bâtinî yönünü ortaya çıkararak te'vil ilminin uygulayıcısıdır. Bu düaliteden hareketle Şîî Gulât öğretinin nübüvvet telakkisinin; beşeri, ilâhî hakikate ve gerçek kurtuluşa götüren yolda üst âlem ve alt âlem arasında bir araç olarak takdim edildiğini ifade etmenin doğru bir tespit olduğu kanaatindeyiz.

Şîî Gulât oluşumları diğerlerinden ayıran en temel öğretisi; toplumun yaşadığı siyasî ve psikolojik bunalımların bir yansıması olarak gündeme getirilen kurtarıcı kişi beklentisidir. Bu beklenti, zaman içerisinde siyasî kabuğundan sıyrılarak anlam genişlemesine uğramış; imâmet ve mehdîlik doktrini başlıklarında itikadî boyut kazanarak kurumsallaşmıştır. Erken dönem Şîî Gulât'ı başta olmak üzere Şîî kültür havzasıyla doğrudan veya dolaylı ilişkisi bulunan çoğu dinî oluşumda kendini gösteren imâmet ve mehdîlik nazariyelerinin temelleri; buldukları coğrafyada etkilerini sürdürmeleriyle bilinen kadim Ortadoğu dinleri ve gnostik felsefî akımlara kadar uzanmaktadır.

Şîî Gulât öğretinin imâmet ve mehdîlik anlayışı; Hz. Muhammed'in vefatından sonra dinî ve dünyevî otoritenin imam ve nihâî kurtarıcı mehdî kanalıyla kıyamete kadar devam edeceği fikri üzerine formüle edilmiştir. Nübüvvetin devamı niteliğinde geliştirilmiş bu nazariyeye göre imâmet anlayışı; dünyevî yönüyle toplulukları yöneten ve yönlendiren dinî yönüyle emir ve fermanları İlâh'ın buyrukları ile eş değer görülerek itaat edilmesi inancın bir gereği olarak zorunlu olan, sorgulanması veya hata yaptığının düşünülmesi mümkün olmayan mutlak otoriteye itaat olarak kabul edilmektedir. Bu durum bizleri, Şîî Gulât liderlerinin ilâhî kaynaklı devraldıkları imâmet ve mehdîlik

görevinin, nübüvvetin de üstünde en yüce varlık seviyesi olarak kabul görüldüğü tespitine yönlendirmiştir.

Şîî Gulât'ın mehdîlik anlayışı, ezilen kitlelerin ortak psikolojisi olarak beslenen ümit ve kurtuluş idealinin, karizmatik ve mistik bir kurtarıcı şahsiyette ete kemiğe bürünmesi ve Ortadoğu'nun senkretik kültürüyle etkileşim sonrası teolojik bir çerçeve kazanarak müşterek bir inanç esası halini alması ile İslam düşüncesinde kendisine yer edinmiştir. Nitekim erken dönemde çizilen intikam alacak, kendilerini aydınlık günlere ulaştıracak, kıyamet gününde geri dönerek insanlığı haksızlık ve zulümden kurtaracak aksiyoner bir mehdî algısı; sonraki dönemlerde gnostik epistemolojinin de etkisiyle ilâhî âlemin bâtınî sınırlarına hâkim olan entelektüel bir mehdî dönüşümü yaşamıştır. Farklı fırka kimlikleri altında değişiklik arz eden mehdî ve mehdîlik formülesinin birleştiği ortak nokta; risâlet ve vesâyet rütbelerinin sona erdiricisi, dünyaya adâleti tesis ederek yeryüzünü zalimlerin elinden kurtaracak nihâî kurtarıcı ve Hz. Âdem'den kıyamete dek süren insanlık tarihinin sonunu getirecek olan imamların sonuncusudur. Mehdîlik anlayışının farklı tezahürlerinin, Şîî Gulât fırkalarının yanı sıra İslam bünyesinin çeşitli dinî oluşumlarında karşımıza çıkması; meselenin son derece güncel ve müşterek olduğunun bir göstergesidir. Kitlelerin bu beklentisindeki istikrarlı tutumu; onların akîdelerine, liderlerine ve birbirlerine olan bağlılıklarını diri tutan manevi bir güç olduğu ifade etmek de bu hususta yöneltilebilecek bir diğer bakış açısıdır.

Son olarak Şîî Gulât öğretinin bâtınî din anlayışı; insanı kurtuluşa erdiren mutlak hakikatin bilgisine ulaşmanın yolunun bâtından geçtiği üzerine sistemleştirilen düşünce ve anlayış biçimidir. İslam öncesi gnostik dinlerden ve felsefî akımlardan miras alınan bu anlayışın Şîî Gulât kanalıyla İslam düşüncesinde rastlanan ilk esintileri, itikadî söylemlerinin kabul edilirliliğini artırma kaygısı ile oluşturulmuş pragmatik yorum denemeleri ile gerçekleşmiştir. Bu denemeler, sonraki dönem Şîî kökenli gruplar tarafından geliştirilerek dinin, felsefenin ve kültürün harmanlandığı kendi içinde tutarlı sistematik bir bâtınî epistemoloji haline dönüştürmüştür ve Şîî Gulât'ın hemen her öğretisinin içinde kendisine yer edinmiştir. Netice itibariyle Şîî Gulât öğretinin, Ortadoğu'nun binlerce yıllık kültür mirasını, yaşadığı sosyo-politik tecrübeyle birleştirilerek İslam'a uyarlamakta öncülük etmesi, onların; köklü ve epistemolojik bir birikim ile İslam düşünce tarihinin gelişim, oluşum ve kurumsallaşma süreçlerinde sundukları katkının ehemmiyetine bir kez daha dikkatleri yöneltmektedir.

Çalışmamız, kendisini İslam çatısı altında bir topluluk olarak kabul eden Yaşayan Şîî Gulât fırkalarının kutsallarını; İsmâîlîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik fırkalarının inanç ve ibadet esasları başlıkları altında tahlil etmektedir. Ancak her bir fırkanın tarihi sürecinin muhtelif dönemlerinde varlığını ve farklılığını muhafaza etmek için kimliğini gizleyerek katı bir takiyye politikası gütmesi; onların takiyye örtüsü altında seçtikleri geleneğin içinde kültürlenmelerini ve bunun neticesi olarak zaman geçtikçe fırka kimliklerini kaybederek asimile olmalarını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu durum dağınık halde yaşayan fırka mensuplarının yaşadıkları bölgelere göre inanç ve ibadet sisteminin değişkenlik ve çeşitlilik göstermesine sebebiyet vermekte ve o fırka üzerine araştırma yürütürken karşılaşılan karma ve eklektik öğreti sisteminin analiz ve sentezini güçleştirmektedir.

Yaşayan Şîî Gulât fırkaları arasında en köklü tarih ve birikime sahip olan muhakkak İsmâîlîlik fırkasıdır. Bugün dünyanın farklı coğrafyalarında Nizârî ve Müsta'li kolları olarak varlığını sürdürmekte olan İsmâîlî öğretinin en belirgin özelliği; imâmet anlayışını merkeze alan bir yaklaşıma sahip olmasıdır. İmâmet, İsmâîlî akîdenin bütün inanç ve dinî uygulamalarının üzerine bina edildiği teolojik yapısının özüdür. Buna göre günümüz Nizârîlerinin dinî ve yönetsel lideri, Hz. Ali'nin soyundan nass ve tayin ile geldiğine inanılan ve emirleri her türlü dinî otoritenin üstünde tutulan Ağa Han'dır. Ağa Han, insanları hidâyete erdirmeye yolunda gerektiğinde dinî kanunları değiştirme, nesh etme veya güncelleme yetkisini elinde bulunduran tek otoritedir. Nitekim İslam dininin ibadetlerinin nesh edilerek yerine imama teslimiyet ve bağlılığı temsil eden yeni Nizârî ibadetlerinin ikâme edilmesi, bu yetkinin kullanımı neticesinde gerçekleşmiştir. Günümüz Musta'li kolu, Hz. Ali soyundan nass ve tayinle belirlenen imamın gaybette olması sebebiyle onun yokluğunda cemaate önderlik eden Dâ-î Mutlak tarafından yönetilmektedir. Nizârîlerin aksine onlar, İslam dininin ibadetlerini genel anlamda kabul etmektedir.

Yaşayan Dürzîliğin inanç esaslarını, Resâilü'l-Hikme olarak bilinen Dürzî kutsal metinleri oluşturmaktadır. Resâilü'l-Hikme'de sıklıkla vurgulanan tevhid akîdesine göre; dinin en temel esası, Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyetini ve ondan tecelli eden ilâhî varlıkların hiyerarşisini kabul etmektedir. Öyle ki İlâh'ın nâsûtî yönüyle yeryüzüne son ve en mükemmel tecellisi Hâkim Biemrillah'ta kendisini göstermekte ve onun tecellisi tüm hikmetleri açığa çıkarması yönüyle kendisinden önce gelen tüm şeriat ve dinleri nesh etmektedir. Böylelikle İslam şeriatının inanç ve ibadet esasları nesh edilmiş ve

yerine Dürzî tevhidî akîdenin ilâhî sistemini yüceltecek yeni esaslar ikâme edilmiştir. Dürzîliğin teşekkül sürecinden kısa bir süre sonra kendisini dış dünyaya kapatması ve bunun tabii bir sonucu olarak takiyye prensibini uygulaması; onlar hakkında güvenilir bilgi edinmemize engel teşkil etmektedir. Buna mukabil son yıllarda Dürzîlik hakkındaki kaynaksız yazılıp çizilenlerin artması ile Dürzî liderlerinin eleştirilere karşılık vermek için dış dünyaya açılma yönündeki girişimleri; modern dönem Dürzî kaynaklarının ve araştırmaların sayısında artış yaşanması ve böylelikle onları daha yakından tanımamıza olanak sağlaması açısından oldukça önemlidir.

Yaşayan Nusayrîlik, Lazkiye havzasının yanı sıra ülkemiz İskenderun havzasında hatırı sayılır bir taraftar kitlesiyle öğretilerini yaşayan ve yaşatan bir topluluk olarak önemli bir oluşumu temsil etmektedir. İslam dünyasında ortaya çıkan ve öğretisi sisteminin ana malzemesi olarak İslam esaslarını kullanan Nusayrî öğretiyi diğerlerinden ayıran en belirgin özelliği; bâtinî te'vîl zemininde sunduğu İlâh'ın en son ve en mükemmel tecellîsi olan Ali b. Ebî Talîb'e iman ve ölümden sonra insan ruhunun farklı bedenlere girmek suretiyle bir döngü içinde var olduğunu savunan tenâsüh anlayışının kabulüdür. Klasik dönemin bu kabulüne mukabil modern dönem Nusayrîlerinin çizdiği inanç çerçevesine bakıldığında, eserlerinde Alî b. Ebî Tâlib'in ilâhlığından ziyade üstün meziyetlere sahip olduğu yönünde bir yaklaşım sergiledikleri ve bu yönüyle Şîî akîdeye yakınlık gösterdikleri tespit edilmektedir. Bu iddialarının doğru olma ihtimaliyle birlikte; onların sır saklama ve takiyye prensiplerini fırkanın temel ilkelerinden biri olan kabul etmeleri; söylemlerinde samimi olmadıkları ihtimali de akıllara gelmektedir.

Son söz olarak, Şîî Gulât öğretinin hicri birinci asırdan bu yana farklı fırka kimlikleri altında kısmen değiştirilerek veyahut güncellenerek varlığını ve öğretilerini muhafaza ediyor oluşu; Şîî Gulât'ı geçmişte olduğu gibi günümüz İslam dünyasında da farklı mülahazalara açık, güncel ve dikkat çekici bir topluluk haline getirmektedir. Nitekim Şîî Gulât düşüncenin kurtarıcı kişi anlayışı ve dinin bâtinî yorumu gibi bir takım temel öğretilerinin, Şîî ve Şîî Gulât kökenli fırkaların yanı sıra günümüz dinî-felsefî akımlarında da rastlanır oluşu; konunun ilim câmiasının güncemini uzun bir süre meşgul edecek önemi haiz olduğunun bir göstergesidir.

KAYNAKLAR

- Abu-Izzeddin, Nejla M. . *The Druzes: a New Study of Their History, Faith and Society* .
Netherlands: Brill Academic Pub, 1984.
- Akbulut, Uğur. "Sultan II. Abdülhamid Döneminde Nusayrîleri Sünnileştirilme Çabaları".
Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu 7/1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014,
95-110.
- Alıcı, Mehmet. "Maniheizm". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. 272-291. Ankara:
Grafiker Yayınları, 2015.
- Alıcı, Mehmet. "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", *Milel ve Nihal İnanç,
Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 7/3* (2010) , 46-147.
- Apak, Adem. "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve
Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usul İslam Araştırmaları 4/4* (2005), 157-
170.
- Arslan, Hatice. *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Arslan, Hulusi. "Erken Dönem Şii Gulât Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi". *İstanbul
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2* (2012) , 81-93.
- Arslandaş, Nuh. *Emevîler Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005.
- Avcı, Casim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/ 339-342. Ankara: TDV
Yayınları, 2002.
- Avcu, Ali "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed.
Mustafa Öztürk. 19-58. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali."Batını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram Ezille/Gölgeler Nazariyesi".
Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 20/2 (2016), 101-135.
- Avcu, Ali. "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâîlilik Örneği" . *Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2* (2009), 355-390.
- Avcu, Ali. "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi 15/1*(2001), 151-171.

- Avcu, Ali. “Gnostik ‘Kurtarıcı Bilgi’ (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’te Tezahürleri”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2(2019), 319-352
- Avcu, Ali. *İmâmiyye Şîa’sında İmâmet Anlayışının Doğuşu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâîlîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. “İsmâîlîlikte Zekât”. Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları. haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz. 383-409. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri Gulât-ı Şîa*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Aycan, İrfan. “Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (Ankara 1999), 147-174.
- Aydınlı, Osman. “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî’nin Rolü”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3, (Çorum 2003) , 1-26.
- Badur, Sevgi. “Kûfe’nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış”. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/4 (2016) , 129-162.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Muhammed. *el-Fark beyne’l Fırak-Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Sıra dışı Bir Fâtımî Halifesi: Hâkim Biemrillâh”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8 (2012) , 19-24.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Dürzîliğin Felsefî ve Dinî Arka Planı” . *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003) , 215-228.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Bahai Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*. İstanbul: Baha Basım 1995.
<https://bahaieserleri.com/images/kitaplar/Bahai%20Dininin%201%20Yuzyili.pdf>

- Bakır, Abdulhalik. “Erken Ortaçağlarda Irak’ın Meşhur Şehri el-Hîre”. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Elazığ 2010) , 117-143.
- Belâzurî, *Fütûhu’l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda. Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Benli, Yusuf. “Şîî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004) , 337-353.
- Benli, Yusuf. “Gnostizmin Şîa’nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu* (Malatya 2012), 174-211.
- Benli, Yusuf. “Bedâ fikrinin İmâmî-Şîî Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler”. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 211-225.
- Blank, Jonah . *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras* . Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Bozan, Metin. “Şîî Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmâmet”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (Haziran 2019), 1-24.
- Brockelmann, C. . *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Örnek Matbaası, 1954.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasî-İktisadî İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Bulut, Halil İbrahim. “Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric’at İnancı”. *İslâmiyât Dergisi* 8/1(2004) , 139-156.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu- Hasan Hacak. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çağatay, Neşet. *İslam’dan önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çelik, Ümit. “İç Çatışmalar ve Dış Müdahaleler Arasında Lübnan”. *History Studies* 4/1 (2012) , 125-155.
- Daftary, Farhad. *The Ismâ’ilîs: Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2.Basım, 2007.

- Dâkûkî, Hüseyin. “Hîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demircan, Adnan. “Hz. Ali’nin İktidar Yıllarında İslam Toplumunda Siyaset” . *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Aralık 2013) , 173-190.
- Demirci, Kürşat .“Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/ 340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirci, Mustafa .“Sevad” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/ 576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrut: Dârul’l-Kütübî’l-Arabî.
- Ekinci, Ahmet. *Kadı Nu’mân ve İsmâîlî Fıkhnın Teşekkülü*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Er, Abdullah. “Fransızca Yazılı Kaynaklarda Nusayrîler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 149-159.
- Er, Piri. “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları” . *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 277-290.
- Eraslan, Yunus. “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları” . *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022) , 135-159.
- Eşârî, Ebû’l Hasan. *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)* . çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Fettah, İrfan Abdülhamid . “Nusayrîyye”. çev. Avni İlhan. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 329-361.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4 (1981) , 179-214.
- Firro, Kais. *A History of the Druzes*. Netherlands: Brill Academic Pub, 1992.

- Firro, Kais. “Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu” . *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler* Haz. İsmail Kurt- Seyit Ali Tüz. 209-217. İstanbul: Ensar Neşriyat. 1999.
- Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, mlf. Mütercim Âsım Efendi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).
- Friedman, Yaron. *The Nusayrî- ‘Alawîs, an Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden: Brill, 2010.
- Gölcük, Şerafettin “Beyân b. Sem’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/ 28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gündüz, Şinasi. “Maniheizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Gündüz, Şinasi. “Nag Hammadi Literatürü ve “Adem’in Vahyi”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1993) , 93-126.
- Gündüz, Şinasi. “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi” . *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1997) , 121-165.
- Gündüz, Şinasi. “Sâbiilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/ 341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güngör, Harun. “Maniheizm”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (1988), 145-166.
- Hakkı, İzmirli İbrahim. *Dürzî Mezhebi*, sad. Ahmet Tuhahan Akgün. ed. Mustafa İyidoğan, Kahramanmaraş: Sıyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020.
- Hakyemez, Cemil. “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine” , *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004),127-144.
- Hitti, Philips K. . *The Origins of the Druze People and Religion*. New York: Columbia University Press, 1928.
- Hollister, John Norman. *The Shi’a of India*. London: Luzac Press, 1953.
- İbn Hazm. *el- Fasl Fi’l-Milel Ve’l-Ehvâ Ve’n-Nihal Metin-Çeviri*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

- İlhan, Avni. “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/ 290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. “Gaybet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İlhan, Mehmet . *Şîa ve Ehl-i Sünnette Hilafet-İmamet Tartışmaları*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2022.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât* . çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İşcan, Mehmet Zeki. “İmamiyye Şîa’sında Politik bir Teori Olarak İmamet’in İmkânı”, *Ekev Akademi Dergisi* 10 (Kış 2002), 73-94.
- Jabbour, Elie N. .“The History of the Druze and Shihabi Dynasty”. *Islam* (1998), 1-8. <https://www.oocities.org/enjabbour/druze.pdf>
- Kabani, Shiraz. “The Ismailis: History, Doctrines and Ritual Practices”. *Routledge Handbook of Islamic Ritual and Practice*. (2022) 152-166.
- Kadı Nu’mân, *De ‘â’imü’l-İslâm*, çev. Asaf Ali Asghar Fyzee. India: Nachiketa Publications, 1974.
- Karachi, “Esoteric Hajj: From The Physical Ka’bah To The Living Imam” . *Ilm Magazine* 1/1 (1975). <https://ismailgnosis.com/2015/01/02/esoteric-hajj-from-the-physical-kabah-to-the-living-imam/>
- Koçak, Yusuf. “İrfanî/Gnostik Geleneğin Şîi Gulat’daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği” . *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2 (Güz 2020) , 650-668.
- Koçak, Yusuf. *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şîilik’teki Tezahürleri: Şîi Gulât Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Korkmaz, Sıddık . “Bir Dürzî ile Dürzîlik Üzerine Söyleşi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20, 258-262.
- Kummî. *Kitâbu’l Makâlât ve’l- Fırak* . nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Haydariye Matbaası, 1963.
- Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar Kitâbu’l Makâlât ve’l- Fırak- Fıraku’ş-Ş’îa*, çev. Hasan Onat vd. .Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Kutlu, Sönmez. "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri" . *Beklenen Kurtarıcı İnanışı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz. 291-351. KURAMER yayımları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürci Metinler ve Kitâb-u İrca". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 317-331.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslamiyet* 4 (2001), 5-36.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu" . *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'alesi-I*. ed. İsmail Kurt- Seyit Ali Tüz . 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'ilism*. Cambridge: W. Heffer & Sons LTD, 1940.
- Laoust, Henri. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı- Sabri Hizmetli. Pınar Yayınları, 2017.
- Makarem, Sami Nasib. *The Druze Faith*. New York: Caravan books, 1974.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press, 1. Basım, 1987.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. Abdulgaffâr Süleyman Seyyid Küsrevî Hasan. Beyrut: Dârul'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- Nevbahtî. *Fıraku's-Ş'îa*. nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm. Necef: Haydariye Matbaası, 1936.
- Nîsâbü'rî, Ahmed. *İsmaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. çev. Wladimir Ivanow. Calcutta: Oxford University Press, 1942.
- Obeid, Anis. *The Druze & Their Faith in Tawhid*. New York: Syracuse University Press, 2006.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Onat, Hasan. "Şîî İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32(1992), 89-110.

- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez (ed.) . *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker yayınları, 1. Basım, 2012.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Öz, Mustafa. “Dâî” . *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/ 420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. “Dürzilik” , *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995) , 487-518.
- Öz, Mustafa. “Hâkim- Biemrillâh ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/ 199-201. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. “İsmâiliyye Mezhebi”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*. İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1. Basım, 1993) , 605-645.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, Ensar yayınları, 2012.
- Poonawala, Ismail K. . “İsmâîlî Ta’wil of the Qur’an”. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ân*. mlf. Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Qutbuddin, Tahera. “The Daudi Bohra Tayyibis”. *The Encyclopedia of Islam*. 3/56-66. Boston: Brill, 2013.
- Salisbury, Edward E. . The book of Sulaimân's First Ripe Fruit: Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion by Sulaimân Éffendi of Ádhanah. *Journal of the American Oriental Society* 3/2. NewHaven, 1865.
https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH990028692870205171/NLI
- Sinanoglu, Abdülhamit. *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevilikten Hadarîliğe Küfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Sultan Süleyman Şah. *Ekselansları Ağa Han (İmam, Politikacı, Filozof, Dost)*. çev. Zeynep Öbek. İstanbul: Kaknüs yayınları, 1. Basım. 2005.

- Sümer, Faruk. “Dihkan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/ 289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi Metin-Çeviri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şenzeynek, Aytekin. *Dürzîlik, Doğuşu ve Temel Prensipleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Şenzeybek, Aytekin. “Muhtâr esSakafi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysani Fikirlerin Ortaya Çıkışı” . *Marife* 15/2 (2015), 343-370.
- Şenzeybek, Aytekin. *Resâilü'l-Hikme'ye göre Dürzî İnanç Esasları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Tan, Muzaffer. “Geçmişten Günümüze Dürzîlik” , *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2012) , 61-82. <http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/63747>
- Tan, Muzaffer. *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Tan, Muzaffer “İsmâililik” , *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*. ed.Hasan Onat-Sönmez Kutlu. 243-269. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Tan, Muzaffer. “Tarihin Sonu: İsmâilî Döngüsel Tarih Anlayışı” . *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi* (2008) , 2/ 625-634.
- et-Tavîli, Muhammed Emîn Gâlib. *Arap Alevîlerinin Tarihi, Nusayrîler*. çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Çivi Yazıları, 2000.
- The Constution of the Shia Imami İsmâilî Muslims. <https://ismaili.net/source/legal-documents/1998-ismaili-constitution.pdf>
- The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson. Leiden: Brill, 1988. https://www.google.com.tr/books/edition/The_Nag_Hammadi_Scriptures/n9iuwXIZVeIC?hl=tr&gbpv=1
- Toftbek, E. . “Kısa Dürzî İlmihali” . çev. Ethem Ruhi Fırlalı., *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 215-220.

- Togayhan, Abdurrahman. “Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrîlik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği” , *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10, 57-91.
- Topaloğlu, Fatih. “Şîa’nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Aralık 2011) , 31-45.
- Topaloğlu, Fatih. “Şîa’da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi” . *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2 (Güz 2012), 109-148. <http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/63748>
- Tucker, William F. . “Âsiler ve Gnostikler: El-Muğire ibn Sa’id ve Muğiriyye”. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5. (Ankara 1982), 203-229.
- Tucker, William F. . “Beyan İbn Sam’an and The Bayaniyya ; Shi’te Extremists of Umayyad Iraq” . *The Formation of The Classical İslamic World-Shi’ism*. ed. Etan Kolhberg. Burlington: Ashgate Variorum, 2003. 33/195-205.
- Tucker, William F. . “Beyan b. Sem’an ve Beyâniyye: Emevî Irak’ın Şîî Aşırıları” . çev. Yusuf Benli. *Din Bilimleri Araştırma Dergisi* 3/1 (2003) , 217-232.
- Tucker, William F. . “Ebû Mansûr el-İclî ve Mansûriyye: “(Avrupa) Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma”. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982) , 217-229.
- Turan, Ahmet. “Kitâbu’l-Mecmû’ ‘nun Tercümesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996) , 5-18.
- Tûsî, Nâsirüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan. “İmâmet Risâlesi”. çev. Hasan Onat . *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 81.
- Uluçay, Ömer. *Nusayrîlik: İnanç Esasları Tenâsüh*. Adana: Gözde Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Üzüm, İlyas. “Hüccet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Üzüm, İlyas. “Nusayrîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. “Rec’at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/504-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. “Türkiye’de Alevî/Nusayrî önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım” . *İslam Araştırmaları Dergisi 4* (2000) , 173-187.
- Watt, W.Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburg: Edinburg University Press, 1973.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Gulûv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/192-195. İstanbul: TDV Yayınları,1996.
- Yazıcı, Tahsin.“Deylem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/ 263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dinî Kur’ân Dili*. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Yeşilbursa, Behçet Kemal. “İngiliz Belgelerine Göre Ortadoğu’daki Dürzî Toplumu”, *Yeni Türkiye* 22/82 (2016) , 798-812.
- Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/ 424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail .“Muhtâr es-Sekafî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/54-55. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet” . *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/ 279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı	Dildar Sevde ÇAĞRIBAY
Yabancı Dili	İngilizce
Orcid Numarası	0009-0008-5535-3811
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10571944
Lise	Trabzon Akçaabat Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İngilizce İlahiyat Programı
Yüksek Lisans	Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Mesleki Deneyim	Milli Eğitim Bakanlığı – Öğretmen (2015- Devam Ediyor)
Akademik Çalışmalar	-