

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİMDALI

74516

**DİNÎ GRUPLAR SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN
İLK DÖNEM
ALEVÎ DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜLÜ**

74516

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yard. Doç. Dr. Mehmet AKGÜL

HAZIRLAYAN
Ziyaeddin KIRBOĞA

KONYA - 1999

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No.</u>
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
A) KONU, SEÇİMİ, AMACI	1
B) ARAŞTIRMANIN METODU	2
C) ARAŞTIRMANIN SINIRLARI	3
D) İLGİLİ TERİMLER	4
1. Şîîlik	4
2. Alevîlik	7
3. Bektaşîlik	9
I. BÖLÜM	
DİNÎ FARKLILAŞMANIN HAZIRLAYICILARI	
A) ARKA PLAN ÇÖZÜMLEMESİ	12
1. Gadir -i Hum	12
2. Kırtas Olayı	16
3. Sakife Olayı	17
4. Hz. Ebu Bekir'in İstihlafı	21
5. Hz. Ömer'in Şûrası	24
6. Sıffin Savaşı	27
B) İLK DİNÎ CEMAATİN YAPISI	32
C) HALİFELİK SORUNU	34
D) KARİZMA MESELESİ	39

II. BÖLÜM

DİNİ FARKLILAŞMANIN GELİŞİM SÜRECİ

A) DİNİ PROTESTO.....	43
1. Protestonun Türü.....	43
2. Protestonun Sebepleri	46
B) SOSYOLOJİK SONUÇ/İTİZAL.....	51
C) TEMEL NAZARİYELERİ	54
1. İmamet	55
2. İsmet.....	57
3. Takıyye	59
4. Ric'at.....	61
D) ALT GRUPLAR SORUNU	63
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	65
BİBLİYOGRAFYA	67

ÖNSÖZ

Şia'nın geçirmiş olduğu değişim, bir çok yazar tarafından ya safha safha ya da genel olarak kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar bize, Şia'nın din anlayışı hakkında önemli ölçüde aydınlatıcı bilgi vermekle birlikte, ilgili dinî grubun tarihi süreç içerisindeki sosyolojik incelemesinin yapıldığı çalışmalar az sayıdadır. Günümüzde çok farklı biçimlerde kendini ifade eden Şia'nın, orijin itibariyle dinî ve sosyolojik açıdan araştırmaya ihtiyacı vardır.

İlk dönem Alevî düşüncesinin oluşumunun, dinî gruplar sosyolojisi açısından değerlendirilmesi, bu dinî grubun fikrî, ekonomik siyasî, kültürel, sosyal plandaki biçimlenişinin yorumu olmaktadır. Ancak konunun oldukça karmaşık olması, yani dinî farklılaşma olgusunun izahı, anlaşılıp-açıklanması, Hz. Peygamberin vefatından günümüze, farklılaşmanın aldığı biçimler yapılacak çalışmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple çalışmamızda uzun tarih nakilciliği ve başka bilimlerin konusu olan itikadî tartışmalara yer vermekten kaçınmaya ve mümkün olduğu kadar çalışmamızı Din sosyolojisinin yaklaşımı çerçevesinde tutmaya çalıştık.

Çalışmamızda dinî grup, evrensel bir dinden kopan, kopuş sürecini hazırlayan, geliştiren ve yeniden kendi içerisinde alt gruplara ayrılan bir dinî-sosyal hareket olarak değerlendirilmiş ve bu sürecin basamakları mümkün olduğu kadar somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Tarihi süreç içerisinde Şia'nın geçirmiş olduğu serüveni, Dinî Gruplar Sosyolojisi açısından değerlendirme çabamız, dinî grubun farklı bir yapı hüviyetiyle kendini göstermeye başladığı süreci, bu sürecin oluşum ve gelişimine katkı sağlayan faktörleri ve somutlaşan, şekillen

öğreti, pratikler, sosyolojik yansıma, zihniyet ve ahlak anlayışını ortaya koymaktır.

Bu bağlamda çalışma ilgili sürecin bir anlama çabası olarak değerlendirilmelidir.

Ziyaeddin KIRBOĞA

Konya - 1999



KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
A.Ü.İ.F.	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	:	Bakınız
bsk.	:	Baskı
Bsmv.	:	Basımevi
c.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
E.Ü.İ.F.	:	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Fak.	:	Fakültesi
İst.	:	İstanbul
İ.Ü.E.F.	:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Matb.	:	Matbaası
M.E.B.	:	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	:	Sayfa
S.	:	Sayı
ss.	:	Sayfalar
Sdlş.	:	Sadeleştiren
T.D.A.V.	:	Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı
T.D.V.	:	Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	:	Yayınları

GİRİŞ

A) KONU, SEÇİMİ VE AMACI :

Araştırmamızın konusu, ilk dönem Alevî düşüncesinin oluşum sürecidir. Çünkü her din gibi her dinî grubun da bir doğuş, gelişim, nazariyeler oluşturma ve hatta alt gruplara ayrılma evreleri vardır. Günümüzdeki sosyoloji çalışmaları modern bir sorun olarak karşımıza çıkar, alt-kültürler, gruplar yani "heterodoksi" üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü modern toplumlar bir taraftan daha sağlıklı ve uyumlu birtoplumsal yapı oluşturmaya çalışırken, diğer taraftan toplumsal grupların giderek farklılaşmakta ve farklılıklarını öne çıkarmakta olduklarını görmektedir. Netice'de farklılıkları "yok saymak" ya da "yok etmek" mümkün olmadığına göre, bütün farklılıkları bir arada tutacak, kuşatıcı sosyal sistem arayışı bütün dünya da mevcuttur. Alevilik olgusu da tarihten günümüze kendini ve farklılığını taşıyan bir yapıdır. Bir dinî gruptur.

Toplumsal hayatı bileşenlerinin orijinal bir uyumu olarak gözönüne alırsak, ülkemizin yaşadığı çeşitli hayati sorunları vardır. Bu sorunların başında, modern toplumun gerektirdiği demokratik, çoğulcu, uyumlu ve homojen bir yapının sağlanamaması gelmektedir.

İmparatorluk yapısından Cumhuriyet'e geçiş aşamasında Türk toplumunun teb'a anlayışından vatandaşlığa geçiş sürecinin sancıları bu bağlamda önemli bir yerde durmaktadır. Çok farklı dinî, etnik ve kültürel aidiyetlere sahip olan insanların, demokratik bir toplumda homojen bir yapı oluşturmaları arzulanan bir süreçtir. Ancak farklılıklar geçmişten günümüze toplumsal barış ve huzura katkı sağlaması açısından bir "zenginlik" olarak değil, bir "çatışma" aracı olarak

algılanmaktadır. Biz bu çalışmamızda, Türk toplumunu homojen ve uyumlu bir toplum olma yolundaki çabasına katkı sağlamak için, "alevilik" olgusunu, ideolojik bir arınmışlıkla ve saplantılardan uzak olarak "ötekini anlama" gayreti içinde bilimsel olarak incelemeyi esas alıyoruz. Çünkü şimdiye kadar yapılan araştırmaların çoğu-lehde-aleyhde-ya savunma ya da reddetme pozisyonunda ele alınmıştır.

Taşıdığımız sorumluluğun bilincinde olarak, Din Sosyolojisi gibi bir bilim dalının araştırma ve tekniklerine sadık kalarak, konunun bilimsel olarak daha anlaşılır hale gelmesi ve daha sonraki çalışmalara da ışık tutabilmesi için, Alevî-Sünnî farklılaşması olgusunun, Din Sosyolojisi açısından ifade ettiği anlamı bilimsel olarak ortaya koymayı amaçladık.

B) ARAŞTIRMANIN METODU :

Çalışmamız Dinler Tarihi, İslâm Tarihi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi bilimlerinin yaklaşımlarından farklı olmakla birlikte, olay ve olguların incelemesini sağlıklı olarak yapabilmek için, adı geçen bilimlerin verilerinden yararlanmak durumundayız. Tarihi Din Sosyolojisi çalışmalarında yazılı belgelerin önemi büyüktür. Dolayısıyla tarihi belge ve bilgilerin deskriptif olarak anlaşılması, izah edilmesi gerekmektedir.

Bilimsel yöntem deyince akla gelen ilk kavramlardan birisi objektiflik olduğu için, bizim herhangi bir düşünceyi haklı veya haksız çıkarma gibi bir gayretimiz olamaz. Bu sebeple, tarihsel serüven ve süreci ele alarak olanı ortaya koymaya çalıştık.

Dinî gruplar sosyolojisi açısından bir dinî grubun tarih içindeki seyrini sosyolojik olarak gözden geçirmenin bir takım kuralları vardır.

Her şeyden önce bu dinî grubun düşünce alt yapısını oluşturan yapı ve kültürün tanınması gerekir. Yani bir dinî grup üzerine yapılacak bir araştırma ilk dinî cemaatin yapısını ortaya koymakla işe başlamak zorundadır. Bir dinî grubun oluşum, gelişme ve farklılaşma süreci tamamlandıktan sonra sonuç, ana dinî cemaatten itizal şeklinde gerçekleşmiş ise, yapılacak sosyolojik araştırma, dinî grubu bu sonuca götüren hazırlayıcı faktörlerin tespit edilmesi dinî grubun tarihi seyir içerisinde konuyla ilgili olay ve olguları, o günün şartları içerisinde anlamak olacaktır.

Burada temas etme zorunluluğu hissettiğimiz bir konu da, orijin itibariyle Şîî ve Alevî kavramlarının her ikisinin de Hz. Ali sevgisine ve imametinin onun ve neslinin hakkı olduğu inancına dayanması; yani her iki kavramın da aynı noktada odaklanması sebebiyle, çalışmamızın adını "İlk Dönem Alevî Düşüncesinin Teşekkülü" şeklinde ifade ettik. Çalışmamızın "Ali sevgisinin ve bu doğrultuda gelişme gösteren inancın, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde göstermiş olduğu seyrin Dinî Gruplar Sosyolojisi açısından tahlili" olarak algılanması isabetli olacaktır. Menşee olarak Şîîlik ve Alevîlik arasında fark olmaması sebebiyle, çalışmamızın isimlendirilmesinde iki kavram arasında bir ayırım yapma gereği duyulmamıştır. Zaten modern zamanların dışında her sosyal hareket meşruiyetini dinden almaktadır. Başka bir ifade ile kendisini dinî bir bağlam içinde ifade etmektedir.

C) ARAŞTIRMANIN SINIRLARI :

Alevîlik konusu, hem olgu hem kavram olarak oldukça kapsamlıdır. Hz. Ali'ye sevgi duyan her kişi veya grup, Alevî olarak nitelendirilebilmektedir. Halbuki bugün kendisine Alevîlik isnat eden her

grup, ilk dönem Alevî düşüncesinden ya da Şîa'dan doğrudan referanslı olmayabilir.

Bir dinî grubun orijin ve oluşum itibariyle incelenmesi, o grubun ne olup ne olamayacağının anlaşılmasında temel ölçüt görevini yapacaktır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, menşe itibariyle Şîa düşüncesinin tanınması ve tanımlanmaya çalışılması, görece olarak Alevî düşüncesinin orijin itibariyle şekillendirilmesinde esas teşkil edecektir. Ancak bizim çalışmamızın maksadı bir düşünceyi temellendirmek veya kalıba oturtmak değildir. Bilakis klişeleşmiş düşüncelerin saplantılarından din sosyolojisinin yöntemi vesilesiyle kurtulmaktır.

Alevî düşüncesini doğuşundan bugüne incelemek, araştırmamızın sınırları dışındadır. Çalışmamız, "İlk Dönem Alevî Düşüncesinin Oluşum Süreci" ile sınırlıdır. İlk dönem Alevî Düşüncesi ise Hz. Muhammed'in sağlığında, sonradan bir takım farklı yorumlamalara sebep olabilecek olaylarla başlayıp, Şîî düşüncenin teşekkül edip alt dinî gruplara ayrılma sorunuyla karşılaştığı devreye kadar olan süreci ifade etmektedir.

D) İLGİLİ TERİMLER :

Bu başlığı açmamızın maksadı, birbiriyle ilişkili olan fakat aralarında sosyo-kültürel etkileşimden kaynaklanan bazı nüansların bulunduğu kavramları öz olarak tanıtmaktır. İlerideki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu terimler birbirinin yerine kullanılabildiği gibi, kültürel ortama göre birbirinden farklılık da arz etmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda kullanılan kavramların netleşmesi bakımından Şîilik, Alevîlik ve Bektaşîlik kavramlarını kısaca tanıtmakta fayda görüyoruz.

1. Şiîlik: Şia, Hz. Ali'ye taraftar olanlar ve Hz. Peygamberden sonra "imam sadece Hz. Ali"'dir. diyerek imametın onun ve evlatlarının dışına çıkmadığına inananlardır (1). Hz. Osman'ın şehadetinden sonra ümmet düşünsel olarak ikiye ayrıldı. Biri Şia-i Osman, diğeri Şia-i Ali. Sonraları Şia ismi yalnız Hz. Ali taraftarlarına has oldu (2). Şia, Hz. Ali'yi diğeri Hulefa-i Raşidin'e tercih eden ve Hz. Peygamberden sonra nass-ı celi yahut nass-ı hafi ile imam hakkı onundur diyen ve "İmamet ve hilafeti ondan ve onun evlad-ı kiramından çıkmaz, çıkarsa diğeri tarafından gerçekleşen zulüm ile yahut ondan veya evladından takıyye yoluyla çıkar" diye itikat eden gruba tahsis edilir (3). Şia, bir çok yazar tarafından tanımlanmaya çalışılmış, lafızları kısmen farklı olmakla birlikte aynı manaya işaret edilmiştir. Bununla birlikte Şia'yı, "Hz. Peygamberin ölümünden sonra Ali'nin halife olarak kabul edilmesini hareket noktası addeden bir birinden çok farklı İslâmî mezheplerin büyük bir zümresi için kullanılan müşterek isim" (4) şeklinde tanımlamak mümkündür. Esasen Şia'nın tanımı, itikadî gelişim merhaleleri ve inkişaf durumuna bağlıdır (5). Bunun için de "Şia" veya "Şiîlik" kavramının ortaya çıkışı hakkında bilgi edinmemiz gerekiyor. Şia'nın ortaya çıkışı hakkında bir çok olayı sebep olarak göstermek mümkündür. Daha Hz. Peygamberin sağlığında Hz. Ali'ye sevgi besleyen bazı sahabiler dikkate alındığında, Şia fikrinin ilk tohumlarının böylece atıldığı düşünülebilir. Bundan başka Hz. Peygamberin vefatından sonra yaşanan hilafet tartışmaları esnasında Hz. Ali'yi destekleyenleri de ilk Şiîler olarak algılamak mümkündür. Hz. Ali'nin hi-

(1) Cürcanî, "Şia", Tarifat İstanbul, 1307, s. 88.

(2) İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, c. 1, Efkâf-ı İslâmiye Matb., 1341-1339, s. 120.

(3) Sırrı Giridi, Arai'l-Milel, İst., 1303, s. 107.

(4) R. Strothmann, "Şia", İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1965, s. 502.

(5) Nasır b. Ubeydullah b. Ali el-Kıfarî, Mes'ele't-ı Takrib Beyne Ehli's-Sünne ve's-Şia, V. bsk., c. 1., Daru't-Taybe, Riyat, s. 126.

lafetine yardım edenlere "Şia-i ûla", "Şia-i muhlisin" denir (6). Şiîlerin, Hz. Osman'ın son döneminde ortaya çıkıp, Hz. Ali döneminde gelişip yayıldığını ileri sürenler de vardır (7). Siffin savaşını müteakip gelişmeler de Şia fikrinin başlangıcı olarak gösterilebilir (8). Hicri birinci asrın son çeyreğinden önce Şiîlik ve Şiî fikrinden söz etmenin mümkün olmadığını, birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında ilk Şiî fikirleri teşekkül etmeğe başlamışsa da bunların toplumsal hayata mal olmadıklarını; bununla birlikte Muğîre b. Said, Ebu Mansur hareketlerinin ilk Şiîliğin ilk tezahürleri olarak nitelendirilebileceğini ifade eden yazarlar da vardır (9). Yine Hz. Hüseyin'in öldürülmesi bu anlamda mülahaza edilebilir. Hz. Hüseyin'in kanının akıtılmasının, Şiîliğin temelini teşkil ettiği de düşünülebilir (10). M. Watt ise bu konuda şunları kaybeder: Şiîlik, 3./9. yüz yılın son çeyreğinden önce vücut bulamamıştır. Karışıklıktan kaçınmak için 261-874 yılından önceki dönemde Şiî tabirini kullanmaktan mümkün olduğu kadar kaçınmak gerekir. Yardımcı bir tabir olarak "İlk Şiî" tabiri yalnızca Mezhepler Tarihi yazarlarınca Şiîlik başlığı altına sokulan bütün olaylara değil, aynı zamanda Ehl-i Beyt için daha mutedil bazı hürmet şekillerini de kapsaması niyetiyle kullanılmıştır (11). Esasen Şiî düşüncenin oluşumunda bir başlangıç tercih etmek oldukça güçtür. Çünkü Şia fikri, tarihi süreç içerisinde gelişme göstermiş bir takım sosyal ve dini olaylara bağlıdır. Yani Şia'nın doğuş sebeplerini bir olaya

(6) İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 120.

(7) Muhammed Ebu Zehra, İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi, Çev. Abdulkadir Şener, Hisar Yay., İst., 1983, s. 39.

(8) T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matb., Ankara-1960, s. 6.

(9) Hasan Onat, Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği, T.D.V. Yay., 92, Ankara-1993, s. 142.

(10) R. Strothmann, "Şi'a", a.g.e., s. 503.

(11) W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara-1981, s. 48.

indirgemek güçtür. Bununla birlikte Şia'nın düşünce alt yapısının oluşumunda Emevî öncesi bir takım olay ve olguların önemi büyük olmakla birlikte, fiili protesto hareketlerinin Emevîler devrinde gelişme göstermesi ve bu dönemde fikrî anlamda önemli gelişmelerin olması, Emevîler devrini genel olarak Şiiliğin doğup geliştiği kesit anlamında kabul etmemize imkan veriyor. Şia'nın doğuşuna sebep ararken determinist yaklaşımdan da uzak kalamız gerekir. Bu düşüncenin gelişiminde şahsi nüfuzun varlığı da dikkate alınmalıdır. Bunun en somut örneğini, Sıffin savaşı öncesi ve sonrası Muaviye politikasında görmek mümkündür. Yukarıda zikdedilen sebeplerin her biri Şia'nın zuhurunda bir basamak teşkil etmekle birlikte; bunda dinî, ideolojik, kültürel, politik ve millî vs. bir çok etken rol oynamıştır. Örneğin, Sakife toplantısında halife seçiminde gösterilen gerekçeler aslında bir millî geleneğin tezahürüydü. Yine Muaviye ile Hz. Ali arasındaki çekişme, Muaviye söz konusu olduğunda, politik anlamda değerlendirilebilecek bir sebeptir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da, Şia düşüncesine başlangıç olarak kabul etmeye hazırladığımız olay veya olayların, Ali'yi sevmekle, Ali'yi sevmeyi itikat edinmek arasındaki nüans bakımından değerlendirilmesidir. Bu cümleden olarak, daha Hz. Peygamberin sağlığında bazı ashabın Hz. Ali'ye duyduğu sevgiyle Sebeiyye'nin beslediği sevgi arasındaki farkın marjinal boyutlarda olduğunu müşahade edebiliriz. Her ne kadar bazı Şîî kaynaklarda Mikdad b. Esved, Selmân-ı Farisî, Ebu Zerr ve Ammar'ın Hz. Ali'nin imametine kail oldukları söylenmişse de Ali'nin imametinin zorunlu olduğuna inandıkları ve Ebu Bekr, Ömer ve Osman'a - Sebeiyye'de olduğu gibi- kusur isnat ettikleri sabit değildir.

2. Alevîlik: Sözlükte "Ali'ye mensup" anlamına gelen Alevî kelimesinin çoğul şekli "Aleviyye" ve "Aleviyyûn"dur. Alevî terimi, İslâm

kültür tarihinde Hz. Ali soyundan gelenler manasında, ayrıca siyasî, tasavvufî ve itikadî anlamda kullanılagelmıştır. Emevîlerin son dönemlerinden itibaren Hz. Ali'nin soyundan gelenler "şerif", "seyyid", "emin" gibi lakaplar yanında Alevî nisbesi de kullanılmaya başlamış ve bu husus daha sonraki devirlerde devam etmiştir. İslâm siyasî tarihinde bu terim ilk defa hilafetle ilgili anlaşmazlıklar sırasında kullanılmaya başlamıştır⁽¹²⁾. Alevîlik Hz. Ali ile ilgili bir kavramdır. "Onun yolundan giden, onun gibi düşünmeye, onun gibi yaşamaya çalışan insanları" ifade eden bir kavramdır. Hz. Ali taraftarı olmak demektir. Türkiye dışında Şia ya da Şîî anlamlarını da ifade eder⁽¹³⁾. E. Ruhi Fırlalı bu konuda şunları söylüyor: **"Alevîlik, esas itibariyle, kökleri Türklerin İslâm'ı tanımaya başladığı dönemlere kadar uzanan ve o dönemlerden bu güne tarihî, ictimai, iktisadî, coğrafî ve kültürel şartların biçimlendirdiği bir kültür ve inanç olgusudur. Her şeyden önce İslâm'a bakış, İslâm'ı yorumlayış ve yaşayış itibariyle, İslâm tasavvufunun ve İslâm öncesi inanç ve kültürlerin biçimlendirdiği bir yaşama tarzıdır"** (14).

Bu açıklamalardan öz olarak Alevîliğin Ali taraftarlığı ve Ali ve neslinin imametine kail olanlar anlamını çıkarmamız mümkündür. Köken olarak Şia kavramıyla aynı anlamı ifade etmekle birlikte yukarıda da işaret edildiği üzere Alevîlik, daha çok Türk kültürünün motifleriyle işlenmiş bir kavramdır. Alevî dediğimiz zümre, yüzde yüz İslâm kültürü içerisinde, Türk kültürünün, eski gelenek ve göreneklerimizle oluşturulmuş zümresidir⁽¹⁵⁾. Bu noktada karşımıza

(12) Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî", İslâm Ansiklopedisi, c. 2, T.D.V. Yay., İst., 1989, ss. 368, 369.

(13) Teoman Şahin, Alevîlere Söylenen Yalanlar (Bektaşîlik Soruşturması 1), Armağan Yay., Ankara-1995, s. 13.

(14) Ethem Ruhi Fırlalı, "Ana Hatlarıyla Alevîlik", Günümüzde Alevîlik Bektaşîlik, T.D.V. Yay., İst., 1995, s. 11.

(15) Ethem Ruhi Fırlalı, a.g.e., ss. 15, 16.

çıkan bir kavram da "Anadolu Alevîliği"dir. Anadolu Alevîliği İslâm'ın bir Türk yorumu olmakla birlikte, Hatay Nusayrîleri Arap kültüründen, Iğdır Caferîleri de İran Fars kültüründen önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Anadolu'da yaşayan Alevîlikten, Anadolu'ya has Alevîlik kastedilmektedir. Bu da kendi içinde farklı boyutlarda yer alır (16). Bununla birlikte Anadolu Alevîliği kavramını kabul etmeyen yazarlar da mevcuttur. Onlar bu konuda şu tezi ileri sürerler: "İlahî hükümlerin kaynağı Allah'tır. Bu hükümleri açıklayacak olan Allah'ın görevlendirdiği kimselerdir; bunlar da peygamber ve on iki imamdır. Bu nedenle Alevîlikle ilgili ilkeler zamana ve mekana bağlı değildirler. Her zaman, her bölge ve mekanda aynı olmak zorundadır (17)". Kanaatimizce bir inancın coğrafyaya göre şekillenmesini beklemek yanlış olur ancak, yukarıda da temas edildiği gibi, bir inancın farklı kültürlerle kaynaşması, ondan etkilenmesi veya onu etkilemesi kaçınılmazdır. Fakat bu durumda etkileşim gösteren inanç şekline bir isim koymak çok gerekli olmamakla birlikte, onu aynı menşeden gelen fakat farklı motifler taşıyan benzerlerinden ayırdetmek amacıyla bir isme gereksinim olabilir.

Sonuç olarak, Şîîlik Ali taraftarlığını temsil eden umumî bir kavram olurken, Alevîlik daha çok Türklerin İslâm'ı tanımaya başladıkları dönemden itibaren gelişen bir kavramdır. Orijin itibarıyla her iki kavram da Ehl-i Beyt sevgisini temsil etmektedir. Yani daha Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte gelişen Ali sevgisini temsil edenleri Alevî olarak tanımlamak yanlış olmadığı gibi, bu zümreyi Şîa-i Ali diye tanımlamak da yanlış olmaz. Burada yeri gelmişken hemen işaret edelim ki, çalışmamız, "Günümüz Alevîliği"ni içermemektedir. Araştırmamız

(16) Hüseyin Tuğcu, "Alevîlik Bir Meşreptir", Köprü Dergisi, No: 62, Bahar-1998, s. 57.

(17) Teoman Şahin, a.g.e., s. 20.

boyunca üzerinde durduğumuz "Şîîlik" veya "Alevîlik" kavramları, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde Arap dünyasında cereyan eden; dinî grupla, ana dinî cemaatin rol oynadığı dinî, sosyal, siyasî, idarî, inış çıkışlarda Ali taraftarlarını temsil etmektedir.

3. Bektaşîlik: Hacı Bektaş Veli (Öl. 669/1271)'nin adına, onun öğretisi doğrultusunda, haleflerince kurulmuş, Balım Sultan tarafından erkannamesi kayda geçirilmiş ve kurumlaşma aşaması tamamlanmış olan inanç, düşünce ve eğitim ekolüdür. Bektaşî kurumunca üyeliği onaylanmış kişilere de "Bektaşî" adı verilir (18). Bektaşîye tarikatı, Hacı Bektaş Veli'den uzun bir zaman sonra adab ve erkaniyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tarikatın esasları her zaman Hacı Bektaş'ın fikirleriyle paralellik arzetmez. Hacı Bektaş'ın Sünnî bir şeyh olduğu Sünnî çevrelerce kabul edilmektedir. Fakat Bektaşîye zamanla Batıniye, Hurûfiye, Alevîlik hatta Hristiyanlık ve Şamanizm'in karışımı bir mistik cereyan haline gelmiştir (19). Esasen Alevîlik ve Bektaşîlik kavramları bir birine çok yakındır. Alevîlik ve Bektaşîlikteki özelliklerden birisi merkezinde Hz. Ali'nin bulunduğu, çevresinde de İslâm öncesi bir takım inanç, gelenek ve törenlerin hakim olduğu anlayışlardır. Bunun temelini Türkler'in müslüman oluş devrine kadar götürebiliriz (20). Bektaşî kültüründe İslâm dininin olduğu kadar, İslâmiyet öncesi girmiş oldukları dinlerin etkilerini de görmek mümkündür.

Bektaşîliğin teşekkülünün XIII. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkan şiddetli sosyal ve dinî, kısmen de siyasî hareketlerle sıkı bir ilişkisi vardır. Bu günkü hüviyetiyle bilinen asıl Bektaşîlik 922/1516 yı-

(18) Belkıs Temren, Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu, Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Bsmv., Ankara-1994, s. 5.

(19) Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, II. bsk., Dergâh Yay., İst., 1990, ss. 282, 283.

(20) Cemal Sofuoğlu; Avni İlhan, Alevîlik Bektaşîlik Tartışmaları, T.D.V. Yay., Ankara-1997, s. 108.

linda öldüğü ileri sürülen Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesi ile şekillenmiştir. 1450'li yıllardan başlayarak Bektaşî, doktrini geniş çapta Hurûfiliğin tesirlerine maruz kalarak, aradan fazla bir zaman geçmeden de Anadolu'da yoğunlaşan Şîî propagandası Bektaşîliğe nüfuz edecektir. XV. yüz yılın özellikle son çeyreğinde Anadolu'ya sızmaya başlayan Safevîler'in şiddetli propagandası ile yoğunlaşan Şîî tesirler öne geçti ve böylece Bektaşîliğin bu gün tanıdığımız çehresi belirmeye başladı. Ancak bütün Şîî unsurlar, Şîîlikte olduğu hüviyetiyle Bektaşîliğe geçmemiş, daha başından beri İslâm öncesi inançlarla mezcedilerek onların yapısına uygun bir mahiyet kazanmıştır (21). Bektaşîlik, Alevîlikte olduğu gibi, müslüman olan Türkler'in, Hz. Ali hayranlığı ve Emevî hanedanlığının baskıcı politikasına karşı bir nefret neticesinde, eski Türk inançlarının da etkisi ile, geçirmiş olduğu süreç sonucu bu günkü kimliğine ulaşmıştır.

(21) Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik", a.g.e., c. 5, ss. 373-375.

I. BÖLÜM

DİNÎ FARKLILAŞMANIN HAZIRLAYICILARI :

Dinî grup, "din" ve "sosyal" kavramlarıyla sıkı bir ilişki içindedir. Bir dinî grubun doğuş ve gelişimi, dinî ve sosyal bir çok faktörle ilişkilidir. Dinî grubun ana dinî cemaatten ayrılmasında dinî sebepler yanında, dinî içerik kazanmış bir çok etkenden söz edilebilir. İşte bu anlamda, dinî grubun doğuşuna ortam hazırlayan bazı olay ve olgular ön plana çıkmaktadır. Şîî İslâm söz konusu olduğunda, Hz. Ali'nin şahsında şekillenen otorite temelleri, Şîî İslâm'ın teorik anlamda referans kaynağıdır. Hz. Ali'nin otoritesinin şekillendirdiği bu grubun düşünce planı büyük ölçüde, modern terminolojide "Karizma", İslâmî literatürde "Hilafet/İmamet" gibi kavramlarla beslenmektedir. Din ve Sosyal ilişki içerisinde bu kavramların incelenmesi, dinî grubun oluşumuna esas teşkil eden, "hazırlayıcılar" diye tanımlayabileceğimiz dinî ve sosyal basamakların anlaşılmasında önemli referanslar verecektir.

A) ARKA PLAN ÇÖZÜMLEMESİ :

1. Gadir-i Hum: Gadir-i Hum denilen yerde gerçekleşen olay, ilk dönem Alevî düşüncesinin teşekkülü açısından önem arz eder. Şîî kaynaklarda Hz. Ali'nin hilafette haklılığını olumlamak açısından bu olay delil olarak gösterilmektedir. Olay özet olarak şu şekilde gerçekleşmiştir: Veda haccı dönüşü Hz. Peygamber, adı geçen yerde ashabını toplayarak kendisine gelen ilahi emri açıkladı. **"Ey Peygamber! sana Rabbinden indirilen emri bildir ve eğer bu emri ifa etmezsen, O'nun elçiliğini yapmamış olursun..."** (22). Hz. Ali'nin hilafette hak-

(22) Mâide, 67.

lılığını savunan Şia'nın iddialarını olumlama açısından bu âyete göndermeler yapması doğaldır. Bu cümleden olarak, "Ey Peygamber! sana Rabbinden indirilen emri bildir..." denilirken, Kur'an'daki tüm ayetlerden ve İslâmî düsturlardan bahsedilmemektedir. Böylesine açık bir şey için âyet indirilmesine ihtiyaç yoktur. Âyetin maksadı, risaleti tamamlayan özel bir emrin tebliğ edilmesidir. Buna göre Allah'ın, Hz. Ali'yi mü'minlerin mevlası olarak tanıtmayı için Peygambere memuriyet verildiğini bir çok Şîi ve Ehl-i Sünnet hadisçi kabul etmektedir (23). Hz. Peygamber Gadir-i Hum'daki görevini **"Ben kimin mevlası isem Ali'de onun mevlasıdır"** (24) ifadesi ile yerine getirmiştir. Burada "Mevla" kelimesinin filolojik tahlilini yapacak değiliz. Ancak kısaca "sahip, malik, efendi, veli nimet, bir işe karışmaya hakkı olan adam (25)" anlamına geldiği bilinmektedir. Şia'ya göre bu hadisten, "Ben kimi seversem Ali de onu sever, kimin yardımcısıysam Ali de onun yardımcısıdır" gibi bir anlamın çıkarılmasına imkan ve ihtimal verilemez. Çünkü böyle bir söz, herhangi bir münasebetle, bir veya birkaç kişiye, rastgele, herhangi bir yerde söylenebilir. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi elinden tutarak onun kendisinin halifesi, vasisi ve mü'minlerin emiri ve veliyy-i emri olduğunu ilan etmiştir (26). Diğer taraftan Hz. Peygamberin, birisi Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i Beyti olmak üzere iki emanet bırakmış olması, Şia'nın fikrî teşekkülüne önemli katkı sağlamıştır. Olay, Şîi kaynaklarda bütün teferruatıyla irdelenirken, Sünnî kaynaklarda, rutin tarih nakilciliği olarak kalmaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta, Hz. Ali'nin karizmasının, Hz. Peygamber tarafından meşrulaştırıldığını savunan tezin bu olaydan referans alması;

(23) Cafer Sübhani, Hz. Ali'ye Neler Yaptılar, Çev. Zeynep Çatar, Evrensel Yay., İst., 1995, s. 119, 120.

(24) Ahmed, b. Hanbel, Müsned, c. 2, Çağrı Yay., İst., 1982, s. 84.

(25) Ş. Sami, "Mevlâ", Kamûs-i Türkî, İkdâm Matb., 1317, s. 1432.

(26) Abdülbaki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, Der Yay., İst., 1997, s. 44.

böyle bir endişesi olmayan Sünnî görüşün en azından nötr kalmasıdır. Sünnî görüşün endişe taşımaması, hilafet veya imamet kavramlarını itikadî prensipler arasında görmemesindendir. Yoksa Gadir-i Hum'da olanlar, Şîî yazarların tezleri karşısında Sünnî yazarların antitez geliştirmelerine sebep olmuştur. Gadir-i Hum günü, Şîîler arasında önemli bir gün sayılmıştır. Fakat diğer müslüman zümreler burada geçen sözlere bu şekilde bir siyasî mana yakıştırmamışlardır (27). Ancak zihnimizi meşgul eden bir başka nokta ise, şayet Şîî düşüncenin iddia ettiği gibi Hz. Peygamber Gadir-i Hum'da Hz. Ali'yi halefi ve vasisi olarak tayin etmiş ve hatta bu bilgiyi orada hazır bulunanların, bulunmayanlara nakletmesini istemişse, yine Şîî düşüncenin Hz. Ali'nin hilafet hakkını savunurken delil olarak gösterdiği "Kırtas" adıyla meşhur olayda, Hz. Peygamber neden yeniden Hz. Ali'yi halefi olarak göstermek için vasiyet yazmaya teşebbüs etmiştir? Ya da vasiyet yazmayı lüzumlu hissetmişse, neden daha önce bunu ilan etme gereği duymuştur? Öyle görünüyor ki, şayet Hz. Peygamber geride bir halef bırakma isteğinde veya zorunluluğunda olsa idi bunu çekinmeden yapabilirdi ve Hz. Ömer'in (şayet olmuşsa) bir müdahalesine de izin vermezdi. Kanaatimizce olaydan çıkartılmak istenen sonuç, yeni dinî grubu karizma açısından meşrulaştırma çabasıdır. Çünkü dinî grup, ana dinî cemaate kendisini kabul ettirmek için orijinden referans aramak durumundadır. İslâm dinî söz konusu olunca, nass diye ifade ettiğimiz Kur'an ve Sünnet, temel kaynakları oluşturmaktadır. Dolayısıyla Şîî İslâm'ın Hz. Ali'nin karizmasını meşrulaştırmak için Kur'an ve Sünnetten kaynak arayışı ve bulduğu kaynakları yorumlaması (te'vil), dinî grubun düşünce alt yapısını oluşturma ça-

(27) Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, c. 1, Çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İst., 1980, s. 302.

basıdır. Şîî düşüncede Gadir-i Hum olayını devre dışı bırakmak teorik anlamda Şia düşüncesinin teorik temellerinden birinin eksik olması demektir. Bu açıdan bakıldığı zaman olayın inkarı veya ispatı, Şîî düşüncenin orijinal anlamda değişimi demektir. Çünkü her şeyden önce Şîî İslâm, başta Ali olmak üzere Ehl-i Beyt sevgisi üzerine kurulmuştur. Ancak Ali sevgisi, sadece Hz. Peygamberin bir yakını olması sebebi üzerine inşa edilmemiş, karizmatik bir otorite tipi olarak da anlaşılmıştır. Bu cümleden olarak otoritenin onaylanması, din kurucusu ve peygamber tiplemesini temsil eden Hz. Muhammed'in Gadir-i Hum'da olduğu gibi bazı davranışlarına isnat edilmiş veya bazı davranışları bu şekilde yorumlanmıştır. Aksi taktirde teorik anlamda dinî grubu meşrulaştıramama sorunu ortaya çıkacaktır ki, bu da dinî grubun ana dinî cemaat içerisinde kaybolması demek olacaktır. Zaten Şia, "mevla" kelimesinin yukarıda ifade ettiğimiz lügat anlamı değil de, "vâsi-halef olma" anlamı üzerinde ısrar ederken, Sünnetin belirleyici pozisyonunun farkındadır.

Şîî doktrinin gelişiminde Gnostisizm, Yeni Eflatunculuk, Maniheizm, Zerdüştlük ve Mutezile de etkili olmuştur (28). Gnostisizm, miladi I.-II. asırda Yunan felsefesinin, bilhassa Eflatun ve Yeni Eflatuncu felsefelerin Hristiyanlığa uygun ve yardımcı bir anlayış haline getirilmesinden meydana gelmiştir. Gnostikler, sahip oldukları tabiat üstü bilgiden dolayı, dinî nassların Gnostik bir tefsiri yapıldıktan sonra inanılmasını ileri sürerler (29). Şia'nın ifrat derecesinde savunucuları, mensupları bu kategoride değerlendirilebilir. Özellikle gnostik yorum, Şîî İslâm'ın temel dayanaklarından birisidir. Çünkü gerek Gadir-i Hum'da yaşanan olayda Maide suresinin 67. âyetiyle ilgili ve bu şekilde

(28) Ünver Günay, Din Sosyolojisi Dersleri, E.Ü. Yay., No: 62, Kayseri-1993, s. 236.

(29) Süleyman Hayri Bolay, "Gnostisizm", Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, VI. bsk., Akçağ Yay., Ankara-1996, s. 162.

değerlendirilebilecek bir çok âyetin yorumunda ve gerek Hz. Peygamberin bir çok sözünün yorumunda gnostik yaklaşımı görmek mümkündür.

2. Kırtas Olayı: İslâm tarihinde "Kırtas" hadisesi diye bilinen olay, Taberî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, hastalığının şiddetlendiği bir gün vasiyetini yazdırmak üzere kağıt kalem istemiştir (30). Fakat Hz. Ömer buna itiraz ederek Hz. Peygamberin ağır bir hastalığın etkisinde olduğunu ve Allah'ın kitabının kendilerine yeteceğini söylemiştir (31). Olay, daha sonra kuramlaşarak Şîî düşüncesine önemli bir yorum kazandıracaktır. Esasen Kırtas olayının Şîî anlayışta değerlendirilmesi, Gadir-i Hum olayından pek farklı olmamakla birlikte, farklı platformlarda değerlendirildiği zaman, olaydan değişik yorumlar çıkartmak mümkündür. Şayet üzerinde durduğumuz husus imamet/hilafet gibi siyasî içerikle düşünülürse, bu olaydan, halifelige namzet gördüğünüz kişinin Hz. Peygamberin vasiyetiyle belirlenmesi gerektiğini ve hatta Hz. Ömer'in tavrını, bu durumu örtbas etme çabası olarak iddia edebilirsiniz. **Hz. Peygamberin vahiy alma şekli gözönünde bulundurulduğunda, onun hastalığı dolayısıyla aklının başında olmadığını öne sürmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak diğer taraftan şayet kendisine kağıt kalem getirilseydi, Hz. Ali'nin halife olmasını vasiyet edecek miydi? Esasen Hz. Muhammed bunu isteseydi hastalanmadan (sayıklama isnadına hedef olmadan) önce yapabilirdi. Ancak burada da Hz. Muhammed'in hayatı boyunca, hiç tasvip etmediği bir sorun ortaya çıkacaktı ki o da hilafetin saltanata dönüşmesidir. Üstelik aynı metodu, Hz. Ali'nin vefatından önce yaralı olduğu sırada, oğlunun halifeliğini**

(30) Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, Tarihu-l-Umem ve'l-Mülûk, c. 2, Beyrut-1991/1911, s. 228.

(31) Şehristanî, El-Milel ve'n-Nihal, Çev. Nuh b. Mustafa, 1304, s. 14.

tavsiye edenlere verdiği şu cevapta görebiliriz: "Bunu size ne tavsiye ederim, ne de sizi bundan men ederim (32)". Kırtas olayının Gadir-i Hum'dan farklı olarak değerlendirilmesi güçtür. Şia'nın Gadir-i Hum'da aradığı referans, âyet ve Hz. Peygamberin Hz. Ali hakkındaki sözleri; Kırtas olayında ise vefat etmek üzere olan Hz. Peygamber'in tavrıdır. Gerçekten Hz. Peygamberin herhangi birisi hakkında bir vasiyet yazması gerekiyor idi ise ve bu da vahy kökenli ise buna ne Hz. Ömer, ne bir başkası ve ne de Hz. Peygamberin kendisi engel olabilirdi. Şayet kağıt kalem getirilmiş olsaydı, yukarıda işaret edildiği gibi gerçekten kendisine bir halef mi tayin edecekti? Hatta tayinde bulunacaksa bu Hz. Ali mi olacaktı? Bu soruların cevabını kesin olarak ortaya koymak güç olmakla beraber, ilahi talimat gereği bir halife adayı gösterilmesi söz konusu olsaydı, bu mutlaka gerçekleşirdi. Din kurucusunun şu veya bu şekilde ilk öğrencilerinden birisini vasi tayin etmesi, dinî cemaat içerisinde büyük yaptırım icra edecektir. Kırtas olayı da Gadir-i Hum olayı gibi karmaşık görünüyor. Esasen her iki olayda da aynı problem ortaya çıkmaktadır ki; bu da Hz. Ali'nin hilafetinin Hz. Peygamber tarafından onaylanmasıdır. Olayı karmaşık gibi gösteren asıl unsur da, her iki olayda da aynı problemi ortaya koyan Şîî düşüncedir.

3. Sakife Olayı: Sakife toplantısı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk siyasî ihtilafların ortaya çıktığı yerle birlikte anılmaktadır. Hilafet tartışmasının yoğun, fakat kısa sürede yaşanıp sonuçlandığı Sakife toplantısı, Şîî yazarların oldukça dikkatini çekmiş ve derin incelemeye tabi tutmuşlardır. Burada olanların sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için, o günün sosyal şart-

(32) Amiran Kurtkan Bilgiseven, Türkiye'de Milli Birliği Bozan Ayrılık (Alevî-Sünnî Ayrılığı), T.D.A.V. Yay., İst., 1991, ss. 12-14.

ları ve özellikle karizmatik şahsiyetin (Hz. Peygamberin) vefatıyla ortaya çıkan gergin hava dikkate alınmalıdır. Olay Şîi ve Sünnî kaynaklarda çok farklı olarak rivayet edilmemekle birlikte, ilgi ve beklentilerin tesiri ile farklı yorumlara sebep olmaktadır.

Taberî'de nakledildiğine göre Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamberin cenazesıyla ıstıgal ederken kendisine Ensar'ın Sakife'de toplandığı haberi ulaşmış, Ömer ve Ebu Ubeyde b. Cerrah'la birlikte oraya gitmişlerdir (33). Ensar'ın Sakife'de acilen toplanması, dinî gruplar sosyolojisi açısından, karizmatik liderin ölümüyle ilk dinî cemaatin bütünlüğünü koruyacak yeni bir lider arayışıdır. Fakat bu rutin teşebbüsün içeriğinin doldurulması, yeni liderin iş başına geliş şekline bağlı olacaktır. Çünkü halef, din kurucusu tarafından -Şîa'nın iddia ettiği gibi- tayin yoluyla gerçekleşmişse seçime ihtiyaç duyulmaz. Seçim esnasında ise halifelğe aday olan veya aday gösterenlerin gerekçeleri önemlidir ki, bunu en somut şekli ile Sakife toplantısında görmek mümkündür. Hz. Ebu Bekir'in delil olarak gösterdiği "İmamlar Kureyştendir" hadisine Hz. Ali, daha sonra aynı hadisle mukavemet gösteriyordu. Sa'd b. Ubade ise Ensar'ın faziletlerini ortaya koymuştu. Fakat hemen işaret edelim ki, Ensar ve Muhacirler, birbirlerinin vasıflarını inkar etmiyorlardı. Evs ve Hazreç kabilelerinin karşılıklı tutumu, hatta Evsliler'in, hilafetin Hazreçliler'in eline geçmesi endişesi ile Hz. Ebu Bekir'e biat etme isteği, cahiliye dönemindeki kabile psikolojisinin tekrar canlanır gibi olduğunu gösteriyor. Arap kavminin gelenekleri dikkate alındığında, lider seçmede veya devlet kurmada bir takım zaaflarının olması, halife seçimindeki tutumlarına da yansımıştır. Arapların bu zaafına sebep olarak İbn Haldun şunları söylüyor: **"Araplar, çöllerde dolaşan vahşi hayvanlar tabiatında, kaba**

(33) Taberî, a.g.e., c. 2, s. 233.

kılıklı, kibirli ve gururlu, himmetleri büyük, başkanlık ve baş olmak için birbiriyle yarışan ve çekişen bir kavim olduklarından pek zorlukla birbirine boyun eğerler. Bu kılıkta oldukları için onların düşünce ve isteklerinin bir noktada toplandığı az görülür. Fakat bir peygamberin peygamberliğine veyahut keramet sahibi bir veliye ve peygamberin getirdiği dine ve velinin Tanrı velilerinden olduğuna inanır, onlara tabiiyyet eder iseler, kalplerinde yerleşen bu inan onların kibir, gurur ve bütün kötü huylarını giderir ve boyun eğmeleri ve bir fikir etrafında toplanmaları kolaylaşır" (34). Bu yorum bizi, Sakife'de toplanan cemaatin, neticede bir lider seçmesiyle, İbn Haldun'un işaret ettiği inan ve tabiiyyet sayesinde bu zaaftan uzak oldukları sonucuna götürebilir. Ancak yukarıda sunduğumuz bazı konuşmalarda geçen bir takım kabilevî gerekçeler, kısmî anlamda da olsa kabile özelliklerinin muhafaza edildiğini gösteriyor. Hz. Ebu Bekir'in otoritesi, Beni Saide Sakifesi'ndeki meşhur toplantıda konsey tarafından seçilmesi ve hem de kendisinin Kureyş kabilesindeki seçkin yeri sayesinde meşruiyet kazandı (35). Tartışmanın kısa zamanda sonuçlanmasında inan ve tabiiyyetin etkisi olduğu kadar, ilk öğrencilerin en seçkinlerinin rolü olduğu da muhakkaktır. Aksi alde Ebu Bekir ve Ömer de Ali gibi sakife toplantısına katılmamış olsalardı, tartışma daha farklı boyutlarda ortaya çıkabilirdi. Şayet hilafet, kabile üstünlüğüne dayanacaksa, Şia'nın savunduğu gibi, Hz. Peygamberin soyunun hilafete daha fazla hak sahibi olması gerekirdi. Oysa Sünnî kaynaklar, Hz. Peygamberin herhangi bir kimseyi kendisine vasi tayin etmediğini nakleder. Bu görüş, hilafetin saltanata dönüşme kaygısını güder. Şia ise hilafet makamının ilahi bir makam

(34) İbn Haldun, Mukaddime, c. 1, II. bsk. Çev. Zakir Kadiri Ugan, Şark İslam Klasikleri: 25, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1968, ss. 384, 385.

(35) Hamid Dabaşı, İslâm'da Otorite, Çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İst., 1995, s. 27.

olduğunu savunmaktadır. Hatta "Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir Sakife'de halife seçilirken, kendisi de başkalarından biat alsaydı, hilafet makamının ilahi bir makam olduğu gerçeğini bozarak bunun seçmeli bir makam olduğunu göstermiş olacaktı" (36) şeklinde yorum getirirken buna işaret etmektedir.

Esasen burada yapılan tartışmaların bir siyasî içerik kazanması biraz da daha sonra yapılan spekülâtif değerlendirmelere dayanmaktadır. Örneğin, **"Ebu Bekir'in hilafet makamına oturmasında, Ömer'in pek çok çabaları olmuştu. Onun bu konuda kendisinden yaşça büyük olan Ebu Bekir'e olan yardımlarının asıl sebebi, Ebu Bekir'in ölümünden sonra onun yerine geçmek idi. Ebu Bekir ise onun çabalarını boşa saymayıp ona nankörlük etmedi (37)"**... şeklindeki bir yorum, bu anlamda değerlendirilebilir. Burada yapılan seçim, bir oldu bitti gibi netice vermiş de olsa, bu ve benzeri olaylar, dinî grupların düşünce sistemlerine alt yapı arayışı olarak mülâhaza edilebilir.

Olay, Sünnî platformda değerlendirildiğinde, Ebu Bekir ve Ömer gibilerinin aceleci ve sert görünen tutumları, dinî gruplar sosyolojisi açısından; ilk öğrencilerin, din kurucusunun yerini alacak, dinî grubun bütünlüğünü koruyacak bir halefinin iş başına getirilmesi gayreti olarak algılanabilir. Ancak burada gözden kaçabilecek bir nokta, Hz. Ali'nin de bu seçkin öğrencilerden biri olduğudur. Şayet dinkurucusunun vefatıyla, ona en yakın din mensuplarından birinin onun yerini doldurma çabası söz konusuysa, bunda Ebu Bekir ve Ömer kadar Ali'nin de hak sahibi olması gerekir. Bunu Sünnî anlayış da reddetmemektedir, fakat Hz. Ali'nin Sakife toplantısı esnasında Hz.

(36) Cafer Sübhani, a.g.e., s. 135.

(37) A.g.e., c. 2, s. 222.

Peygamberin cenazesiyle meşgul olması, Ebu Bekir ve Ömer'in bu toplantıya iştirak etmesi kadar doğaldır.

Sonuç itibariyle Sakife toplantısı, kısa sürede sonuçlanmıştır. Ancak belirtmekte fayda umuyoruz ki, Ebu Bekir ve Ömer'in bu tutumları, siyaset sosyolojisi ve felsefesi açısından din kurucusunun vefatını müteakip ortaya çıkması muhtemel gelişmelerin önlenmesi için alınan seri bir önlem olarak değerlendirilebilir. Çünkü olası gelişmelerden biri de yeni oluşan dinî cemaatin dağılma tehlikesidir.

4. Hz. Ebu Bekir'in İstihlafı (38). Hz. Ebu Bekir hastalanınca, kendinden sonra halife olacak kişiyi belirlemek istedi. Bu ise, Hz. Peygamberin uygulamadığı bir davranıştı. Hz. Ebu Bekir, müslümanlara bir kişiyi teklif edecek, onlar da bu adaya biat edeceklerdi. Hz. Ebu Bekir'in zihninde tasarladığı isim Ömer'di. Onun bu tutumu "veliahtlık" demek oluyordu. İbn Haldun, veliaht tayin etmenin cevazını ortaya koyarken, imamın sağken ümmetin faydasını düşündüğü gibi, öldükten sonra da onların menfaatlerinin korunmasını tatmin etmek maksadını gerekçe gösteriyor (39). Ebu Bekir, bu düşüncesini gerçekleştirmek için, sahabenin görüşünü almak istemişti. Bazılarıyla görüştü. Fakat aldığı netice farklı farklı idi. Abdurrahman b. Avf, Ömer'in sert mizacını ortaya koyarken Osman b. Affan, Ömer hakkında iyilikten başka bir şey söylemiyordu (40). Neticede Ebu Bekir, Ömer'in hilafetine genel olarak bir direnişin olmayacağını tahmin ederek, Osman'ı yanına çağırdı ve kendinden sonra Ömer'in halifeliğini tavsiye eden bir taahhüt yazdırdı (41). Ömer'in halifelğe geçmesi, halk arasında bir karışıklığa sebep olmamıştır. Hz. Peygamberin en seçkin

(38) İstihlaf: Birini halef bırakma, kendi yerine geçirme. (Bkz. Ş. Şami, "İstihlaf", a.g.e., s. 98.)

(39) İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 531.

(40) Taberî, a.g.e., c. 2, s. 532.

(41) A.g.e., c. 2, s. 353.

öğrencilerinden biri diğerini istihlaf ediyordu. İlk jenerasyon için bu fazla yadırganmamıştı. Hz. Ebu Bekir, bu tutumuyla belki yeni bir Sakife tartışmasını engellemişti ama bu davranışın ileride Ali taraftarlarınca nasıl algılanacağını bilemezdi.

Görüldüğü üzere veliaht tayin etme işi, halkın menfaati gözetilerek düşünülmüş bir çözüm gibidir. Ancak bu, Muaviye söz konusu olduğunda, hilafetin saltanata dönüşümünü meşrulaştıracak bir gerekçe olarak algılanabilir. Nitekim İbn Haldun, "**İmâmı veliaht tayin etmeye bir menfaat veyahut bir zararın önüne geçmek gibi bir sebep sevk ettiği taktirde hiç de mahal kalmaz. Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesi bunun bir örneğini teşkil eder** (42)", derken bu anlayış ortaya çıkmaktadır. Daha önce de temas ettiğimiz gibi, Ebu Bekir'in Ömer'i istihlafı (ve daha sonra da Ömer'in şurası) aslında Emevî sülalesinin saltanatına farkında olmadan ortam hazırlamıştır. Esasen Ebu Bekir'in veliaht tayini, Ömer'in tesbit edilmiş halife adayları ile Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliahd tayini arasında belirgin fark vardır. Ebu Bekir ve Ömer, fırsatları olduğu halde kendi neslinden bir aday göstermezlerken, Muaviye'nin tek ve kesin varisi oğlu Yezid oluyordu. Yine ilk iki halifenin vasiyetleri kısmen de olsa seçime dayanırken, Muaviye sadece vilayetlerden gelen delegelerle görüşmekle yetinmişti. Muaviye'nin oğlu Yezid'e vasiyetinde: "**Oğlum, senin önüne çıkacak zorlukları giderdim, düşmanlarını bertaraf ettim. Arapları itaat altına aldım, senin için (servet) biriktirdim** (43)", şeklindeki sözleriyle, aslında Yezid'in maslahat ve menfaatli ön plana çıkıyor gibidir. Burada Muaviye'nin halkın menfaatlerini düşünmediğini kastetmiyoruz. Fakat Muaviye'nin veliaht tayininde esas

(42) İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 533.

(43) Taberî, a.g.e., c. 3, s. 620.

aldığı unsur, hilafetin kendi neslinde devam etmesi arzusu gibidir. Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesindeki gayesi, müslümanları fitne ve fesattan, bölünmüşlükten ve savaşlardan korumak olduğu ileri sürülebilir. Ancak tarih böyle bir savunmayı boşa çıkaran gerekçelerle doludur. Hz. Hüseyin'in Kerbala'da 680/61'de katledilmesi, Abdullah b. Zübeyr ve Muhtar es-Sakafi olayları bunun en güzel örnekleridir. Politik amaçları için mücadele verirken hilafetin şûra ile gerçekleşmesi gerektiğini savunan Muaviye, iktidarı elde ettikten sonra bu gücün kendi ellerinden çıkmaması için İslâm'ın şûra prensibine ters düşen ve kendinden önceki halifelerin tutumlarıyla pek benzerliği bulunmayan bir tutumla Yezid'i veliaht tayin etmiştir (44).

Öte yandan ilk iki halifenin, kendilerinden sonraki halifelerle ilgili tutumları, Ali taraftarlarının Sakife toplantısına ilave olarak, düşüncelerinin gelişmesinde etkili olacaktır. Zira Ali'nin, Hz. Peygamberin tayiniyle halife olduğunu veya olması gerektiğini düşünen bu anlayış, pek tabi adı geçen halifelerin kendilerinden sonraki halifeler hakkındaki davranışlarıyla bu hakkın gasp edildiği inancına sahip olacaktır. Aslında Ebu Bekir'in bulduğu çözüm, halkın onayından geçmiştir. Ancak burada zihnimizi meşgul eden bir husus, Ebu Bekir, Ömer'in halife olarak halka tebliğ edilmesini ölmeden önce değil de vefatından sonrası için vasiyet etseydi, Ömer'in hilafeti aynı sessizlikle kabul edilecek miydi? Bunu kestirmek oldukça zor. Ama Ebu Bekir, Sakife olayını yaşamış biri olarak olası itirazları düşünmüş olmalıdır ki, bu işi vefat etmeden halletmiştir. Zira Ebu Bekir'in otoritesi, sağlığında böyle bir ihtilafa müsaade etmeyecektir. Nitekim karizmatik bir lider olan Hz. Peygamber, vefatından önce böyle bir vasiyette bu-

(44) İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan, Fecr Yay., Ankara-1990, s. 251.

lunmuş olsaydı ve bunu sağığında gerekleştirseydi, herhalde Sakife toplantısındaki tartışmalar yaşanmazdı. Kaldı ki din kurucusu vafına sahip liderin halefi durumunda olan Ebu Bekir, Ömer için biat alma işini vefatından sonraya bıraksaydı, durum Sakife'de olandan daha az tartışmaya sebep olmayabilirdi. Nitekim Ebu Bekir, Ömer hakkında halktan, "dinledik ve itaat ettik" sözünü alırken, Talha b. Ubeydullah'ın "Yarın Allah'ın katında ne dersin?" şeklindeki uyarısı bunun işaretlelerini gösteriyordu. İhtimal odur ki, bu durumda, Ali taraftarı olan bazı aşıhap, tekrar sahneye çıkacak ve Ali'nin hakkını talep edeceklerdi.

Esasen konuyu olasılıklarla açıklamak güç de olsa, bu olasılıklar Hz. Ebu Bekir'in gözünden kaçmış olamaz. Öyle ki, veliaht tayin etme işi, İbn Haldun'un dediğı gibi halkın menfaat ve maslahatı gereğı ise, Ebu Bekir bu düşünceyi, Ömer'i istihlaf etme doğrultusunda geliştirmiş olabilir.

5. Hz. Ömer'in Şûrası: İslâmiyet'te hilafet, icmaya dayanır ve meşruluğunu iki kaynaktan alır: Biri, İslâm'ın ileri gelenleri tarafından adayın seçilmesi; ötekisi, bu seçimden sonra yönetilen grubun bu seçimi onaylamasıdır (45). Hz. Ömer'in kendisinden sonra halife tayini için oluşturduğu kurul, Hz. Ebu Bekir'in istihlafına nazaran seçime daha yakındı. Çünkü seçkin üyelerden oluşan bu kurul, kendi içinden bir halife seçecek, sonra da halkın biatiyle halifeliğı kesinleşecekti. Aslında Ömer'in izlediğı yol, Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir arasında bir orta yol idi. Şûradaki üyeler Ali b. Ebi Talip, Osman b. Affan, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkas, Zübeyr b. Avvam ve Talha b. Ubeydullah olmak üzere altı kişiden oluşuyordu. Seçim süresini Ömer tayin etmişti ve belirlenen üç gün içinde sonuçlanacaktı. Hz. Osman'ın

(45) Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, III. bsk., A.Ü.İ.F. Yay., 156, Ankara-1983, s. 156.

halife seçilmesinde uygulanan bu yeni metot, Kur'an'ın şûra ile ilgili öğretisine yatkın olduğu için yadırganmadı. Ancak seçim, sayılı üyelerden oluştuğu için kısmi idi. Ömer'in oluşturduğu şûra, halifeliğini arzu ettiği kişilerden oluşuyordu veya halife olmasını istediği kişi bu kurulun içinde yer alıyordu. Ama Ömer, Ebu Bekir gibi zihnindeki ismi açıklamamış fakat altı kişinin içinden seçilmesini istemişti. Dinî anlamda Hz. Ömer, üstüne düşen görevi yaptığına inanıyordu. Sosyal açıdan o da Hz. Ebu Bekir gibi halkın bölünmesini engellemek için bu yöntemin uygun olduğunu düşünmüştü. Ancak Şîî İslâm'ın bu olay hakkında da söyleyeceği şeyler olacaktır. Çünkü Hz. Ali bu kurulun bir üyesiydi ve Hz. Peygamberin tayinine rağmen hâlâ halife olmamıştı. Şîî İslâm'ın itirazları şu noktalarda odaklanıyor: Mademki Ebu Bekir ve Ömer'in karışıklık çıkmasına engel olması bakımından aldıkları bu tedbir meşru görülüyor, öyleyse Hz. Peygamber'in aynı düşünceyle Hz. Ali'yi halefi olarak tayin ettiği neden kabullenilmiyor? Yine eğer şûra prensibi hakkında Hz. Peygamberin bir öğretisi var idiyse, Ebu Bekir buna riayet etmemiştir ve Hz. Ömer'e halife tayin etmesi için neden teklifte bulunulmuştur? Hz. Ömer'in, Ebu Ubeyde ve Sâlim hakkındaki halifeliğe namzet gördüğünü izhar eden sözleri (46) dikkate alındığında, buna gerekçe olarak adı geçen şahıslar hakkında Hz. Peygamberin övgülü sözlerini ileri sürüyorsa, Ali hakkındaki (Gadir-ı Hum örneği) benzer sözleri neden görmezlikten gelinmiştir? Şayet hilafet ilahî bir makam ise bu durumda ilahî hükme uyulur. Eğer iş seçime bırakılacaksa bütün halkın görüşü alınmalı değil midir? (47). Bütün

(46) Ölüm hastalığında Hz. Ömer'e istihlafta bulunması için teklifte bulunulunca, Ebu Ubeyde veya Salim yaşasaydı onlardan birini istihlaf edebileceğini söylemişti. Bkz. Taberî, a.g.e., c. 2, s. 580, İbn Kuteybe ise Ömer'in istihlaf etmeği arzu ettiği kişilerin isimlerini Ebu Ubeyde, Muaz b. Cebel, Halid b. Velid olarak nakleder. Bkz. İbn Kuteybe, El-İmame ve's-Siyase, c. 1, İran-1413-1371, s. 42.

(47) Bu konudaki itirazlar hakkında daha geniş bilgi için Bkz. Cafer Sübhani, a.g.e., ss. 231, 239.

bu sorular Şîî İslâm'ın kafasını meşgul etmiş ve gerek Şîî gerek Sünnî yazarlarca cevap aranmaya çalışılmıştır.

Bir sosyal olay değerlendirilirken, tarihi süreçten soyutlanamayacağına daha önce değinmiştik. Öyle ki, tarihi süreç demek, bir sosyal olayın oluşumunda zaman, mekan, sosyal, politik, kültürel, dinî vb. bir çok etkenin bileşkesi demektir. Bu cümleden olarak, her şeyden önce bilinmesi gereken husus, o günkü toplumun içinde bulunduğu şartlardır. Herhangi bir halife seçimi fırsatında bu toplum, geleneklerini ortaya koyabilir ve hiç umulmadık parçalanmalara sebep olabilir. Toplumun içinde bulunduğu şartlar dahilinde veliaht tayin edilmiş veya şûra kurulmuştur. O günün sosyo-ekonomik ortamında bir genel seçime gitmenin zorluğu ortadadır. Şûra, Hz. Peygamberin dünyevi işlerde görüşünü aldığı, görece bireylerden oluşan bir heyetti diyebiliriz. Kur'an'ın, şûrayı bir hükümet modeli olarak ortaya koyduğunun algılanması halinde, hem Hz. Peygamberin hem de Ebu Bekir'in, haleflerini tespit için uygulamaya koymalarında yaptırım icra edeceği sonucunun da çıkarılması gerekir. Bu uygulamaya muhalif bir tutum ise, dinî tecrübeyle çelişir. Çünkü Peygamberin bizzat kendisi hakkında vermiş olduğu açıklamayı karakterize eden şey, onun ilahi iradenin organı, aleti veya sözcüsü olmak hususundaki bilincidir ⁽⁴⁸⁾. Hz. Ömer'in Ebu Ubeyde ve Sâlim hakkındaki sözleri ise, birinci derecede şahsî kanaatidir. Ayrıca bu düşüncesiyle şûranın olmazsa olmaz anlamında olmadığını bilerek veya bilmeyerek îma etmiş oluyor. Dikkatimizi çeken bir diğer nokta da şûra üyelerinin sınırlı sayısıdır. Esasen şûranın meşruluğu, üyelerinin yeterli sayıda olmasının yanında, halkı temsil kabiliyetiyle anlam ka-

(48) Joachim Wach, Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., Nu 98, İst., 1995, s. 420.

zanır. Kurulun üyeleri hem Hz. Peygamberin hem de ashabının güvenini kazanmış insanlardan oluşuyordu. Ömer'in tutumunda, onların cennetle müjdelenen kimseler olması rol oynamış olabilir. Ancak bu durumda da, Hz. Ömer'in şart koştuğu, şûranın seçimlerinde denge-sizlik halinde, dengeyi bozanların öldürülmesi gibi radikal bir çözümünü anlamak oldukça güçtür.

6. Sıffin Savaşı: Halifeliğin siyasî bir söylem olarak ortaya çıkmasında etkili olduğunu düşündüğümüz Sıffin Savaşı, bilindiği gibi 36/657 yılında Hz. Ali ve Muaviye taraftarları arasında ortaya çıkmıştır. Sıffin Savaşı, hilafetin bütünlüğünü sağlamak için gayret sarfeden Hz. Ali ile ona karşı bilinçli bir şekilde hareket edip biatten geri duran Muaviye arasındaki iktidar mücadelesini niahi noktaya götüren ilk sıcak karşılaşmadır (49). Hz. Ali, Hz. Osman'ın katlinden sonra, yine onun katilleri tarafından halifeliğe zorlanmış, o da bunu kabul etmişti. Ancak bu sırada Şam valiliğini yürütmekte olan Muaviye, Hz. Osman'ın kanının hesabı gibi bahanelerle yeni halifeye biat etmek istememişti. Elçilerin girişimleri de sonuç vermeyince, iki tarafın Sıffin ovasında karşılaşmaları kaçınılmaz olmuştu. Burada olayın tarihi seyrini uzun uzun anlatmamıza imkan yoktur. Üzerinde durulması gereken asıl husus, olay, içerik olarak siyasî midir? Yani Hz. Ali ile Muaviye arasında bir hilafet çekişmesi midir? Yoksa tarafların olayların karşısında, doğru olanı arama çabası mıdır?

Yeni halife olan Hz. Ali, doğal olarak vali Muaviye'yi biate çağırmıştı. Biat bir anlamda itaat ve yeni otoritenin kabulü demek oluyordu. İbn Haldun biatı şu şekilde tanımlıyor: **"Bil ki biat, itaat etmeğe söz vermekten ibarettir. Bir emire biat etmeğe söz veren kimse, kendisi ve bütün Müslümanların idare ve hakimiyetini ona**

(49) İrfan Aycan, a.g.e., s. 141.

teslim edip idare işine ait hiç bir hususta onunla çekişmeyeceğine, arzu etmediği işi zorlanarak olsa bile her emrini yerine getireceğine ve itaat edeceğine söz vermiş gibidir (50)". Hz. Ali'nin amacı, Muaviye'ye gönderdiği elçisi Beşr b. Amr'ın konuşmasına şöyle yansiyordu: "...Bu ümmetin birliğini parçalayamazsın..."(51)". Hz. Ali, otoritesini sağlayabilmesi için valilerinden destek almak istiyordu. Bu anlamda ilk icraatı, Hz. Osman'ın valilerini değiştirmek oldu (52). Hz. Ali'nin Muaviye'den biat istemesinde, başka bir amaç muhtemel görünmüyor. Hz. Ali'nin konumu gereği bunu yapması gerekiyordu. Muaviye ise Hz. Ali'nin kendisine biat etmesi için gönderdiği elçiden sonra, Medine'ye Hz. Ali'nin hilafetine itiraz ettiğini belirten bir elçi göndermişti. Muaviye, Hz. Ali'nin liderliğini tanımıyordu. Gerekçe olarak, Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın katlinde parmağı olduğunu ve Osman'ın katillerini koruduğunu gösteriyordu (53). İbn Haldun Muaviye'nin gerekçesi olarak şunları zikrediyor: **"Muaviye, halifeliği kendisi için seçmeden, etbaina muhalefet ederek, halifeliği Ali'ye bırakmak isteyerek ona biate çağrıldığı taktirde, aralarında anlaşmazlık baş gösterir, muhalefette ısrar eder, onun çağrısını kimse kabul etmezdi. Muaviye bundan dolayı, kavminin birliğini yıkmak istemedi kendisi için en önemli olan birliğin düzenini korumak yolunu seçerek Ali'yi biate çağırmadan kendisi halife olmak cihetini seçti (54)".** İbn Haldun bu değerlendirmeyi yaparken geleneksel anlamda otorite'nin tabiatından hareket ediyor. Yani asabiyetin (55) tabiatının onları buna sevk ettiğini söylüyor (56).

(50) İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 528.

(51) Taberî, a.g.e., c. 3, s. 77.

(52) A.g.e., c. 3, s. 3.

(53) A.g.e., c. 3, s. 79.

(54) İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 519.

(55) Asabiyet ve Başkanlık İlişkisi İçin Bkz. İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 331.

(56) İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 519.

Sıffin Savaşının sosyolojik sorgulaması, olaya karışan tarafların gelişigüzel yargılanması demek değildir. Olayı hazırlayan bir takım sosyolojik sebepler vardır ve savaş sosyal bir olaydır. Tarafların ölümüyle sonuçlanabilecek sosyal olaylar karşısında nötr kalmak, olayın sosyolojik tahlili demek değildir. Ancak olay değerlendirilirken takınılacak tavrın önemi büyüktür. Geçmişle ilgili sosyal karakterli bir dini olayın deskripsiyonu, sosyolojik analizin tamamlanması için yeterli olmaz. Çünkü sosyoloji, ancak vasıfladığı olguları karşılaştırıp açıklamalara gittiği, olaylar arasında sebep-sonuç bağı kurabildiği ve hatta kanunlara erişebildiği ölçüde amacına erişebilmiş sayılır (57).

Sıffin Savaşını hazırlayan sosyal ve dinî karakterli faktörler dikkate alınmadığında olay, sadece bir gizemden ibaret kalacak, bilime ve bu güne bir yarar sağlamayacaktır. Bu olayda genel sebeplerin yanı sıra, dinî ve politik bir çok sebep aranmalıdır. Savaşa ortam hazırlayan Muaviye'nin tavırları sadece dinî sebeplerle açıklanmaya çalışılamaz. Muaviye'nin Hz. Ali'ye dayatmasında, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması gerekçesi kadar hilafet makamının getireceği politik fırsatlar da rol oynamış olabilir. Yani olay (Muaviye açısından), politik çekişmenin dinî sahadaki yansımasıdır. Muaviye, aşama aşama yürüttüğü iktidarı ele geçirme mücadelesinde her türlü siyasî çareye başvurmuş, insanların kendisine katılımını sağlamış ve bunları gerçekleştirirken de mücadelesinde haklı olduğunu gösterecek Kur'an ayetlerinin veya Peygamber sözlerinin desteğine başvurmuştur (58). Halifelğin idarî ve siyasî yönü, Muaviye'nin biat dayatmasında etkili olmuştur. Hz. Osman'ın intikamının alınması gerekçesi, Muaviyenin

(57) Ünver Günay, a.g.e., s. 43.

(58) İrfan aycan, a.g.e., s. 181.

saltanata giden yolunda bir vesiledir (59). Hz. Ali'nin Muaviye'yi biate davet için gönderdiği elçisi Beşir b. Amr el-Ensari'nın Muaviye'ye sarf ettiği şu sözler bunu gösteriyor: "Ey Muaviye, senin reddettiğin şeyi ben anlamış bulunuyorum. Yemin ederim ki senin neyin peşinde olduğun ve ne istediğin bize gizli değildir... Şu peşine düştüğün halifelik yüzünden onun (Hz. Osman'ın) öldürülmesine göz yumdun (60)"...

İbn-i Haldun'un taraflar hakkındaki değerlendirmesi dikkat çekicidir: **"Bunlardan her biri adaletli kimselerdir, sen bundan şüphelenme ve bunlara taan etme. Bunlar iyiliklerini bildiğin insanlardır. Bunların her işi ve hareketleri delillere dayanarak işlenmiştir... Sen insaf gözü ile bakarsan bunların Osman hakkındaki düşüncelerinden ve Osman öldürüldükten sonraki ihtilaflarından dolayı sahabeleri mazur görürsün. Sen bütün bu ihtilafların Tanrı'nın bu ümmeti çarptırdığı bir fitne olduğunu biliyorsun. Müslümanlar düşmanlarını yendikten, toprak ve yurtlarını ele geçirdikten, düşmanlarının sınırlarındaki Basra, Kûfe, Şam ve Mısır'da yerleştikten sonra bu fitnelere katlanmışlardır. Bu bölge ve şehirlere inmiş Arapların çoğu kaba kişiler olup, Tanrı elçisinin sohbetinde çok bulunmuş, onun iş, hareket, ahlak ve huylarından faydalanarak nefislerini terbiye etmiş değillerdi. Onlar henüz cahiliyye kabalığı, asabiyyeti, ata ve babaları, uruğları ile övünme hislerinin tesirinde olup, imanın sükunet ve vakarından uzak idiler (61)".** Yine İbn Haldun, Ali ile Muaviye arasındaki ihtilafı değerlendirirken, hak ve gerçeği anlayışları ve içtihatları birbirlerinden farklı olduğu için her iki tarafın diğerini yoldan sapmış olarak gördüğünü, Ali'nin fikir ve ictihadında isabet edip,

(59) A.g.e., s. 181.

(60) Taberî, a.g.e., c. 3, s. 77.

(61) İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 545.

Muaviye'nin yanıldığını ifade eder. Bununla birlikte Muaviye'nin batıl bir maksat için savaşmadığı kanaatini ve her iki tarafın da maksat ve niyetleri ile hak üzere olduklarını ilave eder (62). Sıffin savaşını İbn Haldun gibi değerlendiren pek çok yazar vardır. Olayın gelişiminde etkili olan bir çok faktör, müctehitlerin halleri kabilinden sayılarak (Talha ve Zübeyr'in Ali'ye biatlerini bozmaları gibi) (63), tarafsız olmaya çalışılmıştır. Fakat kanaatimizce Sıffin savaşını, Cemel savaşı gibi yorumlamamıza engel olan bir özellik vardır ki, bu da Muaviye'nin davranışlarında kendini bulur. Sıffin, bir ictihat farklılığı olmaktan çok siyasî bir çekişmenin eseridir. Olayın gelişiminde Muaviye'nin tutumu son derece önemli olmakla birlikte, Hz. Ali'nin Muaviye'ye karşı sert bir politika izlemiş olması da bunda etkilidir. Dağılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan dinin mensuplarının önemli bölümünü kazanmış ve halen stratejik bir bölgenin yönetimini üstlenmiş, Hz. Ebu Bekir devrinden beri bu statüsünü koruyan, Hz. Peygamberin önemli öğrencilerinden biri olan Muaviye'yi görevinden azletmekte ve biatini almakta (en azından Muaviye'nin talepleri dikkate alındığı zaman) acele etmişti. Ancak görülüyor ki bunlar, Muaviye'yi savaşın eşiğine getirmek için yeterli sebepler değildir. Esasen tarihi süreç içerisinde bu toplumun taşıdığı bir takım kültürel sebepler -ki buna yukarıda İbn Haldun'un da işaret ettiğini göstermiştik- ve toplumun psikolojisi de tarafları karşı karşıya getirmekte işlev görmüştür. Hz. Osman'ın katli, bir grup insanda derin etkiler bırakırken, bir grup insan da bunu fırsat bilerek dilediği kişiyi hilafet makamına getirmekle politik güç edinme amacını gütmekteydi. Öte yandan, ta başından beri, bir takım spekülasyonlarla toplumun psikolojisini yönlendirme gayreti güden İbn

(62) A.g.e., c. 1, s. 519.

(63) A.g.e., c. 1, s. 544.

Sebe taraftarlarının başarısı, halkı tahrik noktasına getirmede önemli icraatlar görmüştü. Görünüşte dinî karakterli nedenleri itibarıyla çok faktörlü olaylar kümesi, farklılaşma ve ayrışma sürecini de başlatmış olmaktadır.

B) İLK DİNİ CEMAATİN YAPISI :

Sürekli tekrarlamak durumunda olduğumuz "İlk dinî cemaat" kavramı ve oluşum süreci, araştırmamızın içeriğinin anlaşılması bakımından önemlidir. Çünkü sosyo-politik açıdan önem taşıyan bazı kavramlar (hilafet gibi), bu ilk dinî cemaat içerisinde tartışma konusu olmuş ve sonraki devirlerde bu ilk dinî cemaate göndermeler yapılmış, model olarak gösterilmiştir. İşte ilk dinî cemaat dediğimiz yapının içerisinde, o günkü İslâm toplumunda Hz. Peygamberin ahabı girmektedir. Ancak Hz. Peygambere olan yakınlığı sebebiyle bu cemaati de kendi içinde halkalara ayırmak mümkündür. Daha önce de değindiğimiz gibi, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali vb. diğerlerine nazaran Hz. Peygambere daha yakındırlar. Zaten Sakife'de geçen tartışmalarda (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer) çok geçmeden temayüz etmişlerdir. Hz. Peygamberin etrafında toplanan ilk dinî cemaatin yapısına baktığımızda, onu oluşturanların farklı statülerden insanlar olduğunu görebiliriz. Bu farklılığa rağmen yeni din mensuplarını bir arada tutan esas faktör, bu yeni dinin getirdiği itikadi prensiplerdir. Elbette Hz. Peygamberin karizmasının bunda hiç etkili olmadığını söylemek mümkün değildir. Bu, "ilk dinî cemaatte görülen yaş, cinsiyet, mevki, statü ve fonksiyon farkları, ileride oluşacak karmaşık yapıda açıkça tezahür edecek olan farklılaşmanın ilk habercisi şeklinde mülahaza edilebilir (64)". İleride oluşması muhtemel Şia dü-

(64) Ünver Günay, a.g.e., s. 214.

şüncesi için dinî cemaate yapılabilecek göndermeler, bu cümlede sıralanan farklılıkları temsil eden kavramlar açısından, tahmin edilebilir. İlk dinî cemaat içerisinde Hz. Peygambere olan yakınlık -üstelik bu kan bağı şeklindeyse- herhangi bir düşüncenin oluşmasında veya oluşturulmasında kolayca referans kaynağı olarak kullanılabilir. Ancak burada dinî ve sosyal bir çok unsuru görmezlikten gelmek mümkün değildir.

Hz. Ebu Bekir'in ilk halife olarak seçilmesinde, ilk cemaat içerisindeki statü ve fonksiyonunun rolü olduğu dikkate alınmalıdır. Hz. Ebu Bekir aslında hicretin öncesinden beri Hz. Muhammed'in asıl vekiliydi (65). Hz. Ali'nin, Hz. Peygamberin damadı olmasına rağmen hilafette dördüncü sırada yer almasında, ilk dinî cemaatin, seçkin öğrencilerin şahsiyeti ve Hz. Peygambere olan yakınlığı yanında İslâm dininin getirdiği esaslara verilen önem etkili olmuştur. Esasen Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra bile -hilafet tartışmalarıyla birlikte- Hz. Ali'nin tarafını tutanlar vardı. Ancak onların bu tutumu, İslâm'ın temel prensiplerine bağlılık açısından ikinci planda kalmış, en azından siyasî kuramın oluşumuna kadar geciktirilmiştir. Bu cemaati bir arada tutan esas unsur, Hz. Ebu Bekir veya Hz. Ali'nin karizmalarından ziyade, dinî tecrübenin teorik ve pratik ifade şekilleridir. Çünkü teorik (akidevî) ve pratik (amelî) anlatım, dinî tecrübenin, sosyal bütünleşmeyi sağlayan unsurlarındandır. Her ne kadar özellikle teorik anlatımın sosyal farklılaşmaya da sebep olduğu malum ise de, Hz. Peygamberin etrafında toplanan ashabın, onun vefatından sonra dinî tecrübenin teorik ifadesinin sosyal bütünleşmeden yana baskın çıkarak bütünlüğünü muhafaza etmesinden anlayabiliriz. Buradan hareketle ilk dinî cemaatin içerisinde de Hz. Ali taraftarları olmasına rağmen, bunun sosyal farklılaşmaya sebep olmayışında, ilk je-

(65) W. Montgomery Watt, İslâm Nedir, Çev. Elif Rıza İl. bsk., Birleşik Yay., İst., 1993, s. 143.

nerasyonla, yeni dinin teşkilatlanma ve müesseseleşme sürecini tamamlayıp kozmopolit bir görünüm kazanmasıyla birlikte, çeşitli karakterlerin teşebbüsleriyle (İbn Sebe gibi) ortaya çıkan Şia düşüncesi arasında belirgin bir fark olduğunu anlamak mümkündür. Kozmopolitlikten maksadımız, evrensellik iddiasında olan bir dinin, heterojen kitlelerin katılımına açık olduğudur. Bu kitleler, dinî durumları, ihtiyaçları ve temayülleri itibariyle aralarında büyük farklılıklar arzedecektir (66). Meydana gelen karmaşık yapı, bütünlük açısından ilk jenerasyonun gösterdiği başarıyı sağlayamayabilir. Zira bu yapı, dinin müesses hale gelmesiyle etnik ve kültürel anlamda da renkli bir görünüm arz edecektir. İlk jenerasyonun sahip olduğu bir takım vasıflar hatta sempati ya da antipatiler, bu yeni karmaşık yapı içerisinde siyasi, ideolojik değerlendirmelere tabi tutulabilecektir. Hz. Ali'nin sahip olduğu bir takım özellikler ve ona karşı beslenen sevgi bu bağlamda değerlendirilebilir.

C) HALİFELİK SORUNU :

Evrensel dinleri karakterize eden önemli bir husus, onlarda dinî tesis eden bir şahsın (peygamber, din kurucusu) mevcudiyetidir (67). İlk dinî cemaati bir bütün olarak muhafaza etmek, Hz. Peygamberin şahsiyeti ve hayatta oluşu ile mümkün olmuştur. Zira yeni dinî cemaat mensuplarının yeni ve orijinal tecrübe etrafında toplanarak bir cemaat oluşturmalarında din kurucusunun şahsiyetinin önemi (68) büyüktür. Hz. Peygamberin hayatta oluşu, ilk dinî cemaatin bütünlüğünü korumuş, ortaya çıkan soru ve sorunlar, onun karizması sayesinde çözümlenmiştir. Ancak yeni teşekkül etmekte olan dinin ilk

(66) Ünver Günay, a.g.e., s. 218.

(67) Ünver Günay, a.g.e., s. 214.

(68) A.g.e., s. 215.

formasyon safhasını oluşturan ilk dinî cemaat içerisinde din kurucusunun vefatı önemli bir dönem noktası teşkil edecektir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, ilk dinî cemaatin merkezi ve bütünleştirici konumunda Hz. Peygamber olduğu için, onun vefatı grubun dağılmasına veya parçalanmasına sebep olabilecektir. Nitekim bunun ilk habercileri -ilerde açıklanacağı gibi- ashabı (ilk dinî cemaat) arasında ortaya çıkan ihtilaflardır. Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde Hz. Peygamberin vefatından sonra, ashabı arasında vuku bulan sekiz ihtilafı sıralar (69):

1. Hz. Ömer'in Hz. Peygamberin vefatını kabul edememesi.
2. Hz. Peygamberin defnedileceği yer.
3. İmamet
4. Hz. Peygamberin mirası
5. Zekat vermeyenlerin öldürülmesi
6. Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i halife olarak vasiyet etmesi
7. Hz. Ömer'in vefatından sonra halife seçmekle görevlendirdiği şura
8. Hz. Ali, Hz. Aişe ve Muaviye arasındaki ihtilaf

Din kurucusunun vefatını müteakip, dinî cemaat içerisinde ortaya çıkacak gelişmelerin ilki, yeni dinin mensuplarını birleştirecek, din kurucusunun fonksiyonunu üstlenecek kişinin belirlenmesi olacaktır. İslâm literatüründe bu kişinin üstleneceği görev "hilafet/imamet" kavramlarıyla ifade edilmektedir. İbn Haldun, bütün insanları dünyevî ve uhrevî işlerde peygamberin getirdiği kurallara göre davranmaya sevk etmenin zorunlu olduğunu, bu vazifenin de peygamberlere ve onlardan sonra onların yerine geçenlere yani halifelere yüklendiğini ifade ediyor (70).

(69) Şehristanî, El-Milel ve'n-Nihal, c. 1, Beyrut-1948/1368, ss. 15-21).

(70) İbn Haldun, a.g.e., c. 1, s. 481.

Karizma itibariyle dinî cemaat içerisinde son derece önem taşıyan bu kavram, Hz. Peygamberin vefatından itibaren günümüze kadar kelamî, felsefî, ideolojik bir çok tartışmalara konu olmuş ve İslâm literatüründe bir hayli yer işgal etmiştir. Hz. Peygamber, henüz defnedilmeden Beni Saide Sakifesi'nde toplanan ashap, onun fonksiyonunu üstlenecek kişi (halef) üzerinde tartışmalara başlamış ve böylece ilk dinî cemaat içerisinde ilk ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Esasen Beni Saide Sakifesi'nde tartışma konusu olan hilafetle, daha sonraki halifelerin vefatını müteakip tartışma konusu olan hilafet arasında belirli farklılıklar tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda "halifelik" kavramının içerik bakımından farklı anlatımlarla doldurulması ya da benzerlerinin türetilmesi, sözünü ettiğimiz farklılıkların anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Başlangıçta ilk iki halife Ebu Bekir ve Ömer, meşruluk durumunu **şûra** (iç danışma), **akd** (yöneten-yönetilen sözleşmesi) ve **beyân** (sadâkat yemini)'in oluşturduğu, göçebelikten esinleşmiş üçlü ilkeye mümkün olduğu kadar baş vurmak suretiyle vurgulamışlardı. Ne var ki şûra zamanla ihmal edildi, daha sonra da akd ve beyan da, bir kalıtsal yarı aristokratik monarşinin Emevîler tarafından kurulması ile birlikte bırakıldı (71). Bu da halifelik kavramının tarihi süreç içinde siyasî ve ideolojik menfaatlar doğrultusunda evrildiğini göstermektedir. Sakife'de toplanan ashap arasında vuku bulan tartışmanın kısa zamanda sonuçlanmasında ve bireysel veya kabilesel taleplerin en azından geciktirilmesinde, din kurucusunun (Hz. Muhammed) emini ve ilk öğrencilerinin (Ebu Bekir, Ömer vb.) büyük rolü vardır. Bu ilk öğrencilerden en etkin ve seçkini olan Hz. Ebu Bekir, din kurucusunun cemaat içindeki birleştiricilik ve önderlik fonksiyonunu üzerine almıştır. Hemen işaret edelim ki, ge-

(71) Nazih Ayubi, Arap Dünyasında Din ve Siyaset, Çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İst., 1993, s. 24.

leneksel Hz. Muhammed öncesi pratik ile, başta Hz. Ebu Bekir olmak üzere Hulefâ-i Raşidin'in seçilmeleri ve otoritelerinin meşrulaştırılması arasında kayda değer bir benzerlik vardır (72). Bu benzerlik muhtemel haleflerin Kureyş kabilesine mensup olması gerektiğini savunan rutin kabile liderliği seçimi anlamındadır.

Halifeliğin bir "yönetim" meselesi olduğu göz önünde tutulursa ilk dinî cemaatin, Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra yüz yüze geldiği ilk sorun aslında hükümet sorunu, dolayısıyla hükümetin seçimi ve yapısı olmuştu. Nazih Ayubi'nin ifadesiyle, müslüman topluluk içinden çıkan ilk anlaşmazlıklar siyaset ile ilgiliydi (73). Gerçekten Sakife'de Beni Saide'den olan Sa'd b. Ubade'nin Ensar hakkındaki övgülü sözleri ve bir grup Evsli'nin **"Şayet halife bir kere Hazreç kabilesinden seçilirse, Hazreç'in Evs'e karşı üstünlüğünün önü bir daha alınmaz ve hilafet bir daha bize geçmez. O halde biz de Ebu Bekir'e biat edelim"** (74) şeklindeki konuşmaları, siyasî kuramın oluşmasında ilk adımın atıldığını gösterir gibidir.

Her ne kadar halifelik, Muaviye ile birlikte saltanata dönüşmüş olsa da Hz. Ebu Bekir'in vasiyeti, Hz. Ömer'in şûrası bunun ilk sinyallerini verir gibidir. Elbette Ebu Bekir ve Ömer'in içinde bulundukları toplumsal şartlar, dinî endişeler, onların halifelik konusunda böyle bir tutum izlemelerine sebep olmuş olabilir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Muaviye'nin halifelik konusunda belirlediği stratejide de, daha subjektif ve etkin de olsa, aynı amillerden söz etmek mümkündür. Öyleyse karşımıza şöyle bir kriter çıkıyor: Benzer olay ve olguların farklı yorumlanması ve anlaşılmasında tarihi süreç, asla göz ardı edilemez. Kaldı ki gerek dört halife ve gerek Muaviye, Hz. Peygamberin

(72) Hamid Dabaşı, a.g.e., s. 132.

(73) Nazih Ayubi, a.g.e., s. 12.

(74) Taberî, a.g.e., c. 1, s. 243.

ashabı (ilk öğrencileri) dırlar. Dolayısıyla olay ve olgulara yaklaşım bakımından farklı tutumlar sergilemede subjektivitenin ve toplumsal şartların fonksiyonu hatta dinî kaygıların etkinlik derecesi unutulmamalıdır.

Burada önemli olan bir husus da halifelik kavramına yüklenen anlamlar arasındaki ilişkidir. Zira birincisi, sadece karizmatik liderin ufûlüyle yerini dolduracak bir seçkin öğrenciyi ifade ederken; ikincisi, bir takım bireysel entrika ve kabileci zihniyetlerin katkısıyla siyasî bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Muaviye'nin uyguladığı politika, Şîî İslâm'ın karizmatik lider itikadı'nın gelişimine katkı sağlamıştır. W. Montgomery Watt, bu konuda şunları kaydeder: "Sonraki Şîîliğin en karakteristik fikri, imam veya karizmatik reis düşüncesi idi. Bu, her biri genellikle kendinden önceki tarafından tayin edilen bir dizi insanın, şüphe yok ki ona bağlı olmasına rağmen Haşım kabilesinin genel karizmasının üstünde özel bir karizmaya sahip olduğuna işaret eder. Bu fikrin ilk açıklaması Hz. Ali'ye uyanlardan bir kısmının ona gittikleri ve ona **onun dostu olduğu kimselerin dostu ve düşmanı olduğu kimselerin de düşmanı oldukları** söyledikleri 38/368 yılında olmuştur (75)".

Her halde bir dinî grubun en belirgin özelliği karizmatik liderlik ise, böyle bir liderde aranacak veya var olduğu kabullenilecek bir takım özellikler olacaktır. Bu cümleden olarak dinî grubun adı ne olursa olsun, karizma mücadelesi ve orijinden referans arama yolunda bir takım nazariyeler geliştirme çabası doğal olarak su yüzüne çıkacaktır. Adı ister imamet ister hilafet olsun, İslâm'ın özellikle ilk dört halife ve Emevîler devrinde karizmatik liderlik adına mücadelelere girildiği, kelmî, felsefî nazariyeler türetildiği yani hilafet kavramının tarihi süreç içerisinde evrildiği realitesi gözden uzak tutulamaz.

(75) W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, a.g.e., s. 48.

D) KARİZMA MESELESİ :

Weber'e göre "karizma" terimi, kendisinde doğüstü yeteneklerin olduğuna inanılan ve sıradan insanlardan ayrılan, belli niteliklere sahip ve toplumu bunalımdan kurtaran "insanı" tanımlamak için kullanılır (76). **"Karizmatik liderin otoritesi, bunların ilahi bir şekilde ilham altında bulundukları hususunda halktaki inanca veya kişiliklerindeki çekiciliğe dayanır. Karizmatik liderlerin kullandığı otorite de karizmatik otoritedir. Bu çeşit otorite gelenek ve akli-hukuki otoritelerden farklı olarak muayyen ve istisnai kutsallığa, otoriteye sahip kişinin kahramanlığına ve örnek teşkil edecek karakterine, onun açıkladığı ve getirdiği düzen ve normatif örneklerle dayanır. Demek oluyor ki, karizmatik otoritenin temeli, liderlerin kişisel özellikleridir (77)".** Karizma yalnızca içsel irade ve denetim kabul eder. Karizmatik önder, kendine göre olan bir işe el atar ve salt taşıdığı misyona dayanarak, itaat ve yandaş kitlesi ister. Bunları bulup bulamayacağını başarısı belirler (78). Karizmatik lider, otoritesini ne idare ettiği toplumdan ne de işgal ettiği makamdan alır. "Hak"ını seçimlerde olduğu gibi çevresinden almaz. Tam tersi olur: Onu karizmatik önderleri olarak tanımak, misyonunu bildirdiği kişilerin görevidir (79). Sahip olduğu şey tamamen şahsi bir otoritedir. Bu şahsiyetin ilahi talimatla gönderildiği kabul edilir (80). Onlara gönderildiğine inandığı kişiler onun misyonunu tanımazlarsa karizmatik iddiası çöker. Kabul ederlerse onların efendisi olur (81). Karizmanın ve Karizmatik şahsiyetin muhtelif tipleri mevcuttur. Fakat

(76) Sezgin Kızılcık, Yaşar Erjen, "Karizmatik Otorite", Sosyolojik Terimleri Sözlüğü, Atilla Kitapevi, Ankara-1994, s. 236.

(77) Sulhi Dönmezer, Toplumbulum, XI. bsk., Beta Yay., İst., 1994, ss. 273-274.

(78) Max Weber, Sosyoloji Yazıları, II. bsk., Çev. Taha Parla, İletişim Yay., İst., 1998, s. 327.

(79) A.g.e., s. 327.

(80) Hamid Dabaşı, a.g.e., s. 65.

(81) Max Weber, a.g.e., s. 327.

dinî tip temeldir (82). Peygamberler, Weber'in karizmatik otorite ti-polojisine dahil ettiği şahsiyetlerdendir. Bu açıklamalardan da an-laşılacağı üzere Hz. Muhammed'in liderliği ve otoritesi karizmatiktir. Çünkü onun otoritesi kutsallığa dayanmaktadır. Karizma tabirinin menşeinin dinî olması ve din sosyolojisinde karizmatik gruplar terimi, bir dinî lider'in veya din kurucusunun etrafında bütünleşen dinî ce-maatlere yani sırf dinî gruplara delalet etmesi (83) bunu teyit et-mektedir.

Hz. Muhammed her şeyden önce bir peygamberdir ve kişisel liderlik özelliğini oluşturur. Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin kompleks olması, onun vefatından sonra, tüm açılımlarıyla halefleri tarafından uygulanamaz. Yani karizmatik liderin ölümüyle onun yerini almaya çalışan hiçbir otorite, asıl karizmatik lider'in yerini alamaz.

Şehristanî'nin "imamet dört kısımdır: (1) İmamet-i vahiy (nü-büvvet gibi), (2) İmamet-i Veraset (ilim gibi), (3) İmamet-i ibadet (Namaz gibi), (4) Maslahattır ki imamet bütün ümmetin faydası için hilafettir. İmamet'in bütün kısımları, Hz. Muhammed için sabit olmuştur (84)" şeklindeki ifadeleri, aslında peygamberî karizma ile imamet'in kapsam mukayesesidir. Yani hilafet ya da imamet kavramlarının içeriği en azından vahiy konusunda Peygamberî karizma karşısında eksiklik arz eder. Bununla beraber, Şîî imamların, Hz. Muhammed'in karizmasıyla aynı şahsi ve kapsamlı otorite moduna sahip olduklarına inanılır (85). Şîî imamların karizmatik otoritesinin her iki dünyayı içine alması se-bebiyle, Hz. Muhammed'in karizmasının devamı olarak mülahaza edi-lir. Peygamberi faaliyetin temel unsurlarından biri, peygamberlerin at-

(82) Joachim Wach, a.g.e., s. 409.

(83) Ünver Günay, a.g.e., s. 210.

(84) Şehristani, a.g.e., s. 22.

(85) Hamid Dabaşı, a.g.e., s. 164.

folunan ve onların mucizelerinin hikayelerinde sembolleştirilmiş olarak bulunan olağanüstü manevi güçtür (86). Peygamberî karizma, en önemli dinî mevhibedir. O, ulûhiyetle anı bir birliği içerir. Yüklendiği vekalet asıldır (87). Hz. Muhammed dinî otorite tiplerinden ikisini temsil etmektedir: peygamber ve din kurucusu. Halifelik ise, mevcut dini korumak ve dünya işlerini dinî bir siyasetle idare etmek hususunda peygambere (din kurucusuna) naiplik etmektir (88). Bu nokta da Hz. Ali'nin otoritesinin vahiyle meşru kılındığı iddia edilse de onun karizması diğer bireysel liderlik niteliklerinden kaynaklanmaktadır (89). Ancak Ali sevgisinin itikat halini almasını sadece bireysel liderlik özellikleriyle açıklayamayız. Karizmatik liderliğin etkin olabilmesi dört temel etmene bağlıdır: Lideri takip edenler, çevre, şartlar ve amaçlar (90). Hz. Ali söz konusu olunca, bütün bu etmenler geçerlidir. Onun Hz. Peygambere olan yakınlığı yanı sıra, takipçilerinin fanatik tutumu, sosyo-politik ve kültürel çevre, dahili ve harici emeller ve o günün şartları inancın gelişmesinde rol oynamıştır. Bunun yanında, Kur'an'dan ve Hadislerden referanslar verilmesi; Hz. Ali'nin kahramanlık, bilgelik gibi bireysel özelliklerini de sıralamak gerekir. Böylece Şîî İslâm'da üç otoriteden bahsetmemiz mümkün: Tanrı, Peygamber ve İmam. Allah'ın otoritesinde hiç bir sınırlama yoktur. Kadiri mutlaktır, süreklilik arz eder. Bu özelliğin Kur'an'da bir çok örneğini bulabiliriz. Yukarıda da temas edildiği gibi peygamberî otorite kişisel ve dinîdir. Genelde "İmamlar", özelde Hz. Ali'nin otoritesi ise Kur'an, Sünnet ve kişisel hususiyetlerin bir sentezidir. "Karizma derecesi, zamana ve şartlara göre değişebilir (91)". Hz. Ali, Hz. Peygamber vefat

(86) Joachim Wach, a.g.e., s. 424.

(87) A.g.e., s. 420.

(88) İbni Haldun, a.g.e., c. 1, s. 481.

(89) Hamid Dabaşı, a.g.e., s. 160.

(90) Sulhi Dönmezer, a.g.e., s. 275.

(91) A.g.e., s. 275.

edip hilafet tartışmaları başlayana kadar, sadece bireysel özellikleri ve Hz. Peygambere yakınlığı sebebiyle özel bir ilgi ve sevgi gören bir kişiydi. Hilafet tartışmalarıyla birlikte bu ilgi, bazı kitlelerin beklenti ve istekleri yolunda kanallize edildi. Neticede bu sevgi, peygamberî karizmanın karşısında özel bir otoriteye dönüştürüldü. Karizmatik lider anlayışının ilk izlerine, Muhtar es-Sakafî'nin hareketinden sonra rastlandı. Yine bu dönem zarfında vesayet fikrinin büyük ölçüde kitlelere mal olmaya başladığını da söylemek mümkündür (92).

(92) Hasan Onat, a.g.e., s. 121.

II. BÖLÜM

DİNÎ FARKLILAŞMANIN GELİŞİM SÜRECİ :

"Gelişim Süreci" ifadesinden maksadımız, dinî grubun kuramlarını geliştirme ve diğer nazariyelere karşı savunmaya geçmek için felsefî, kelamî teoriler ortaya koyması değil, Şia'yı oluşturan alt yapının oluşumunda hazırlayıcıları takib eden dinî ve sosyolojik gelişmelerdir. Yani Şia düşüncesinin teşekkülünü sağlayan basamaklardan ilkidir. Şia düşüncesi ise, yalın bir sürecin neticesinde değil; dinî, siyasî, sosyal bir çok etkenin oluşturduğu karmaşık bir süreç ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu süreç içinde dinî grubun (Şia), ana dinî cemaate karşı gösterdiği protesto hareketleri farklı boyutlarda gerçekleşmiştir.

Evrensel dinlerin bazı protesto hareketleriyle karşılaşması ve bir çok dinî gruplara bölünmesi doğaldır. İslâm dinî de Şia gibi bazı mezheplerin ikaz, itiraz ve protestolarıyla karşılaşmış, kelâm ilminin "Ehl-i Sünnet" ve "Ehl-i Dalâlet" ayrımına kadar gideceği alt gruplara ayrılmıştır. Ancak bizim amacımız, hangi dinî grubun hangi kutupta seyrettiğini belirlemek değildir.

Her protesto hareketinde olduğu gibi, Şia'nın da protesto hareketinin bir takım özellikleri, sebepleri ve sonuçları vardır. Bu olgunun çeşitli yönleriyle ele alınması gerekmektedir.

A) DİNÎ PROTESTO :

1. Protestonun Türü: Protesto hareketlerinin kişisel-kollektif, geçici-sürekli, temkinli-şiddetli olmak üzere bir kaç şeklinden söz etmek mümkündür ⁽⁹³⁾. Şia söz konusu olduğu zaman, ilk dinî cemaat

(93) Joachim Wach, a.g.e., ss. 211, 218.

içerisinde Hz. Ali taraftarı olan bir kaç sahabenin varlığından söz etmiştik. Hatta Hz. Ali hilafet konusunda, Hz. Ebu Bekir'in rivayet ettiği "İmamlar Kureyştendir" hadisini kastederek, "Ağacı delil olarak gösterip meyvesini unuttular." sözüyle hilafet tartışmasında kişisel yaklaşımını göstermiş oluyordu. Sakife ve sonrası Hz. Ebu Bekir'e biat etmeyen sadece Hz. Ali değildi. Onunla birlikte Haşimoğulları da biat etmemişti (94). Esasen Hz. Ali'nin derhal biat etmeyişi, Hz. Peygamberin cenazesıyla meşgul olması ve üzüntüsüyle açıklanabilir ise de, Hz. Ebu Bekir'in memurlarının Hz. Ali'den biat almak için defalarca evine gidip gelmeleri fakat başarısız olmaları, Hz. Ali'nin bir protesto eylemi içinde olduğunu gösteriyor. Buna rağmen Hz. Ali'nin daha sonra gidip Hz. Ebu Bekir'e biat etmiş olması Hz. Ali'nin ferdi protestosunun amacının, onu halifelğe zorlayan grubun amacından farklı olduğunu gösteriyor. İlk Şiîler, Hz. Ali'ye tabi olanlardan küçük bir Arap grubuydu; daha sonraları 687'lere kadar çeşitli yerlerde isyan eden küçük topluluklar da bunlara katıldı (95). Böylece Şîa'nın protesto hareketi, zamanla genişleyip kolektif bir görünüm sergilemiştir. Bunda, Hz. Ali'nin İbn Mülcem tarafından vurulması sonucu 26 Ocak 661/19 Ramazan 40'ta vefat etmesinden, 10 Ekim 680/10 Muharrem 61'de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi gibi Ehl-i Beyt sevgisini perçinleyen, İslâm Tarihinde cevaplanması güç sorulara sebep olan çeşitli faktörlerden söz edilebilir. Diğer taraftan, Hz. Ali'ye "sen ilahsın" diyecek kadar ileri gittiği ifade edilen İbn Sebe gibi olağan dışı kişilerin temsil ettiği misyonu da hatırlamamız gerekir.

Kollektif protesto, köklü bir mahiyete sahip olduğu taktirde, protestocuların ana dinî cemaatten ayrılmaları söz konusu olur (96).

(94) Taberî, a.g.e., c. 2, s. 236.

(95) W. Montgomery Watt, İslâm Nedir, a.g.e., s. 151.

(96) Ünver Günay, a.g.e., s. 223.

Esasen başlangıçta bu dinî grubun ana dinî cemaatten ayrılma isteği yoktur. Ne Hz. Ali'nin, ne de onun gibi düşünenlerin itizal düşüncesi olmamıştır. Fakat protesto hareketinin aşağıda bahsedeceğimiz sebeplerinden dolayı kökleşmesi, ister istemez kopmalarına ve kopuş sebeplerinin oluşturduğu düşünce sistemine sahip olmalarına, hatta bu sebeplerin temel itikadî prensipleri haline gelmesine neden olacaktır.

Şia hareketi, geçici bir protesto eyleminden ibaret değildir. Zira Şîî İslâm, günümüze dek gelen çalkantılı bir tarihe sahiptir. Tevvabun, Muhtar b. Ebi Useyd ile-ki Şîî olaylar baştan sona Araplar arasında olmuştu; fakat el-Muhtar'ın ayaklanması ile birlikte işe Arap olmayanlar da karıştı (97)-hareketi, Zeydiyye ayaklanması gibi Emevî devrinde gerçekleşen bir çok hareket bunu göstermektedir. Ancak protesto hareketlerini sadece ihtilalcî Şîî hareketleri olarak algılamak isabetli olmaz. Çünkü ihtilalcî Şîî hareketleri, fikrî Şia'dan bağımsız düşünemeyiz. Ancak ihtilalcî Şîî hareket, dinî protestonun şiddet yönünü temsil etmektedir. Esasen bu ayaklanmaların en büyük desteği fikrî-siyasî Şia'dır. Zaten 687'lerden hemen hemen Emevî devrinin sonlarına kadar Şiiliğin kendini asıl ifadeler biçimleri yer altı hareketleridir (98).

Burada temas etmeden geçmek istemediğimiz bir husus da, Şia düşüncesinin, dinî tecrübe bağlamındaki kapsamıdır. Çünkü dinî grubun protesto hareketi kısmi veya genel olabilir. Esasen Şîî düşüncenin ilk basamağında, yeni dinî tecrübenin akide oluşturmayı hedef alan bir gayret yoktur. Ancak "imametın tayinle belirlenmesi ve imamların masum olması" anlayışı, itikadî alanda değerlendirilir. Pra-

(97) W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, a.g.e., s. 53.

(98) W. Montegomery Watt, İslâm Nedir, a.g.e., s. 151.

tık anlamda dinî tecrübede görülen farklı yorumlar ise, daha çok sonraki Şîî anlayışta yer almaktadır. Şîî düşüncenin asıl değerlendirilebileceği alan dinî tecrübenin ifade şekillerinden sosyolojik anlatımdır. Gerçekten ilk etapta Şia düşüncesine zemin hazırlayan, Hz. Peygamberin sağlığındaki bir takım olaylar olduğu kabul edilmekle birlikte, Hz. Peygamberin vefatından sonra cereyan eden olaylar bunda daha çok etkilidir.

Dinî cemaatlerin kendi başına birer sosyal sistem oldukları dikkate alınırsa, bu sosyal sistem içerisindeki dinî inanç ve pratiklerin düzeni ile ortaya çıktıkları ve hayatıyet buldukları sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel çevreler, şartlar arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır (99). Hilafet kavramının bir sosyal olgu olması, Sakife toplantısı, Sıffin savaşı tamamen dinî tecrübenin sosyolojik anlatımı ile ilgilidirler. Sakife toplantısında geçen tartışmada kültürel etkenlerin varlığından ve Sıffin savaşı söz konusu olduğunda, Muaviye'nin tutumunda sosyo-politik faktörlerin etkisinden söz etmiştik.

Görüldüğü gibi Şia, dinî tecrübe açısından bir protesto hareketi olarak başlamış, sosyal ve dini şartlar sebebiyle gittikçe genelleşmiştir. Dinî tecrübenin özellikle sosyolojik anlatımının incelenmesi, Şîî faaliyetin açılımının anlaşılmasında önemli bir süreci ifade eder.

2. Protestonun Sebepleri: İslâm dininin itikadî sahasında cereyan etmiş ve hatta Kelâm okullarına sebep olmuş tartışmalardan biri, imamet meselesidir. İmamet bir ardıllık sorunudur ki bunun ilk münakaşalarını Sakife konusunda inceledik. İmamet özellikle Şîî düşüncede anlam kazanmakta, hatta onun temel prensiplerinden birini teşkil etmektedir. İmamet Şia'da özel bir anlam kazanmasının en

(99) Ünver Günay, a.g.e., s. 181.

önemli sebebi de, Hz. Ali'nin halifelik hakkının ilk üç halife tarafından gasp edildiği inancıdır. Zira Şia, Hz. Ali'nin hilafetinin Hz. Peygamber tarafından belirlendiğini öne sürmektedir. Üstelik Sünnî kaynaklarda (özellikle Taberi'de) Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından "vasi" ve "halife" tayin edildiğinin atlandığı iddia edilmektedir (100). Ayrıca Şii akide, Hz. Muhammed'in de mensup olduğu Haşimîler'in tabiatüstü güçlere sahip olduğu inancını da barındırmaktadır; bu güçler de Hz. Muhammed'de tezahür eden ve sonraki nesillere miras kalan veya aktarılan güçlerdir. Bu, modern toplumsal terimlerle, karizmatik lidere olan inanç olarak tarif edilebilir (101).

İtikadî alanda cereyan eden bir diğer konu, Mesih inancıdır. Şiiilerin Muhtar liderliğindeki ayaklanmalarının başarısızlığından sonra ve özellikle 700'den sonra Muhammed İbn Hanefiyye'nin vefatını takiben imamların ölmediği, gizlendiği ve Mehdi'nin de uygun bir zamanda gelerek her şeyi düzelteceği inancıdır (102). Şia okulu, son peygamber olan Hz. Muhammed'den sonra on iki masum imamın geldiğine ve bunların sonuncusunun ise on ikinci imam olan Hz. Mehdi olduğuna ve bu imamın ilahi vaatlerin gerçekleşmesi, dinin yeryüzüne tamamen hakim olması, hakkın batıldan tamamen ayrılması ve şartların elverişli hale gelmesi için uzun bir süre gözlerden saklı kalarak imamet görevini yürüteceğine ve sonunda ortaya çıkıp tüm dünyada adaleti hakim kılacağına inanmaktadır (103).

Hz. Ali soyundan gelenerin ilahi bir hakla halife olmaları gerektiği düşüncesinin gelişmesinde genellikle eski Sasani İran'ına mahsus Tanrı-Kral fikrinin tesiri olduğu söylenir. Yine İran menşeli fi-

(100) Cafer Sübhani, a.g.e., s. 151.

(101) W. Montgomery Watt, a.g.e., s. 151.

(102) W. Montgomery Watt, a.g.e., s. 202.

(103) Murtaza Turabi, "Hz. Mehdi (a.s.)'ın Doğumu", Ehl-i Beyt Mesajı, Hz. Mehdi Özel Sayısı, İslâmî Fikir ve Araştırma Dergisi, s. 15, 1997, ss. 9, 10.

kirlerin tesiri kabul edilmekle birlikte, bu meselenin Arabistan'da geliştiği ve Abdullah b. Sebe'nin şahsiyeti ile ilgili bulunduğu ileri sürülür (104). Burada yeri gelmişken İbn Sebe'den kısaca bahsetmekte fayda var. İbn Sebe, Taberî'de nakledildiğine göre San'alı bir Yahudidir. Hz. Osman zamanında müslüman olmuş, İslâm beldelerini dolaşarak inançlarını Hicaz'dan başlayarak Basra ve Kufe'de yaymıştır. Başarılı olamadığı için Şam'dan çıkarılmış ve Mısır'a gitmiştir. Orada, Hz. İsa'nın ric'atine inanıp da Hz. Muhammed'in ric'atine inanmayanları eleştirmiş ve "Ey Muhammed, sana Kur'an'ın tebliğini farz kılan Allah, seni dönülecek yere döndürecektir (105)" âyetini iddiasına delil olarak gösterip Hz. Muhammed'in ric'at hususunda, Hz. İsa'dan daha fazla hak sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Bundan sonra da her nebinin bir vasisi olduğunu, Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'in vasisi olduğunu iddia etmiştir. Hz. Muhammed'in son peygamber (Hâtemü'l-Enbiya), Hz. Ali'nin de son vasi (Hâtemü'l-Evsiya) olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Hz. Osman'ın bunu haksız olarak Hz. Ali'den aldığını söylemiş ve böylelikle halkı tahrik etmiştir (106).

Görüldüğü gibi itikadî alanda gerçekleşen protesto hareketlerinin temelinde, başta İbn Sebe'nin temsil ettiği provakatif girişimler bulunmaktadır. Esasen İbn Sebe, İslâm Tarihinde tartışmalara sebep olmuş bir isimdir. Bu noktada W. Montgomery Watt şu faraziyeleri ortaya koyuyor: (a) Bu isim takma bir addır ve pekala diğer isimleri unutturmuş olabilir. Belki atasözüne atıfla veya aşırı görüşü birine işaret etmek üzere kabile adından çıkarılmış olabilir. Bu durumda, ismi daha sevimsiz kılmak için bir fert bulunmuş olabilir. Bir kısım hakikat unsurlarının mezhebin ve ferdin adları altında yatması

(104) Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, III. bsk., A.Ü.İ.F. Yay., No: 182, Ankara-1988, s. 24.

(105) Kasas, 85.

(106) Taberî, a.g.e., c. 2, s. 647.

da mümkündür. (b) İbn Sebe'nin Hz. Ali tarafından cezalandırılması hikayesi muhtemelen, Hz. Ali'nin aşırı Şîî görüşleri değersiz bulmak isteyen taraftarlarınca daha sonraları uyduruldu. Şîîler, daha sonraki iddiaları devamlı olarak geçmişe götürürler. Örneğin en-Nevbahtî, Hz. Ali'nin, daha Hz. Muhammed'in vefat ettiği gün halifelik için iddiada bulunmuş olduğunu söyler. Oysa bilinen ilk tarih kaynaklarında bu hususla ilgili her hangi bir kayıt yoktur. (c) Bu görüş, şu olaydan bir takım destekler kazanmaktadır: Ebu'l-Abbas'ın halife olarak ilan edilışinden sonraki ilk Cuma hutbesinde İbn Sebe'nin taraftarlarına şiddetle hücum ettiği rivayet edilmektedir ⁽¹⁰⁷⁾. Esasen İbn Sebe isminin tarihten soyutlanması, tarihi süreç içerisinde meydana gelen gelişmeleri değıştirmez. Bir birey olarak İbn Sebe'nin saf dışı bırakılması, onun üstlendiğı fonksiyonun bir başkasına ya da bir gruba dayandırılması demektir. Çünkü Şîa, İbn Sebe'nin ortaya attığı bir çok teoriyi prensip olarak kabul etmekte veya bazı Şîî kollar İbn Sebe'nin yaymaya çalıştığı düşüncelerin bir kısmını kabullenmektedir. Sonuç olarak şu veya bu şekilde gelişen imamet inancı, Şîa'nın ana dini cemaate karşı gösterdiği protesto eyleminin doktrinel boyutunu oluşturmakta ve sosyolojik olarak radikal protestonun oluşumunu teşkil etmektedir.

Farklılaşma ve ayrışma, dinî anlatımın üç alanından birine karşı bir protesto şeklinde başlar.. Ayrılıkçı protesto ister çok sert ve statik, isterse çok geniş ve karmaşık olsun inancın bir yorumundan doğabilir. Bu durumda vahyin kaynaklarının doğru bir biçimde yorumu sorunu ortaya çıkar ⁽¹⁰⁸⁾. Maide 67. âyetle ilgili Şîî yorum bunun en belirgin örneğidir. Çünkü Şîî anlayışta bu âyet, Hz. Ali'nin vasi oluşunu ilan ederken, Sünnî yorum böyle bir anlamı uzak gör-

(107) W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, a.g.e., s. 74.

(108) Joachim Wach, a.g.e., s. 238.

mektedir. Şîî anlayışın ortaya koyduğu bu yorum, dinî anlatımın itikadî alanında gerçekleşen bir protesto hareketini temsil etmektedir ki, imametın ilahî buyrukla belirlendiğini savunur.

İmamet inancı, itikadî alanda başlayan ilk protesto sebebi olmakla birlikte, Şîa'nın bu tür protestolarına zamanla meşruiyet için yenilerinin eklendiğini görüyoruz. Bunlardan en önemlileri: Ric'at, Gaybet, Takıyye, İmamın günahsızlığı gibi konulardır ki, her biri aslında imamet prensibinin türevleridir.

En şiddetli ve inatçı mücadelelerle (dinî anlatımın) teşkilat alanında karşılaşmaktadır. Teşkilatlanmış bir dinin şekli yönlerine karşı itiraz edenler çoğunlukla her kuruluşu, hiyerarşiyi, konumu, disiplini, ruhbanlığı veya papazlığı sadece bir hata olarak değil aynı zamanda bir irtıdat, bir günah olarak da mülahaza etmektedirler (109). Kanaatimizce Ali taraftarlarının Emevî sülalesine ve onun devlet için din anlayışına karşı protesto girişimleri bu kabildendir. Özelde Muaviye'nin Ali veya onun taraftarlarıyla olan münasebetleri, siyasî sebepler ve geçmişteki bir dizi olay üzerine kuruluydu (110). Hiyerarşi bazında Şîî İslâm'ın gösterdiği tepki, Emevî sülalesinin hilafeti zulümle aldığı ve saltanata dönüştürdüğüdür. Halbuki Şîî düşüncede imamet, Hz. Ali ve neslinindir. Konu Şîî İslâm'da sadece bir yanlışlıktan ibaret kalmamış, bir cürüm, bir irtıdat olarak da mülahaza olunmuştur. Nitekim Hucr b. Adi'nin, Muaviye'nin Cuma hutbelerinde Hz. Ali'yi kötüleme ve kötületme politikasına gösterdiği tepki bu anlamdadır ve Hucr'un Muaviye tarafından öldürtülmesiyle sonuçlanmıştır. Diğer taraftan Hz. Hüseyin'in, Muaviye oğlu Yezid'e gidişindeki amacı, Yezid'in tasvip edilmeyen bir yönetimi uygulamasının düzeltilmesiydi. Nazih

(109) A.g.e., s. 245.

(110) İrfanAycan, a.g.e., s. 225.

Ayubi, Kur'an ve Hadisteki siyasî şartların sınırlı olması nedeniyle Müslümanların siyasî sistemlerini geliştirmek için ödünç almak ve doğaçlama yapmak zorunda kaldıklarını ve bunun için de Kur'an ve Sünnette ortaya konulduğu kadarıyla şeriaten; Arap kabile geleneklerinden; fethettikleri toprakların siyasî mirasından esinlendiklerini söylüyor ve bunlardan birinci kaynağın ilk dört halife döneminde, ikinci kaynağın Emevî hanedanlığı zamanında, üçüncünün ise Abbasi ve Osmanlı hanedanları zamanında daha etkili olduğunu ifade ediyor (111). Buna göre, Emevî sülalesinin politikasında temel aldığı kaynak, teşkilat açısından Şia'nın itirazlarına maruz kalmıştır. Yine Şîî İslâm'ın protestosuna esas tuttuğu hususlardan biri, Ebu Bekir'in Ömer'i istihlafı ve Ömer'in şûrası idi. Şûra Kur'an'da işlerin danışılması için bir kuruldur (112). Ancak Hz. Peygamber halife tayininde şûrayı model olarak kullanmamıştır. Lider seçimini tamamen halkın iradesine bırakmıştır. Ömer ise şûrayı bu amaçla kullanmış, dinî ve politik anlamda Şîî İslâm'ın itirazlarına maruz kalmıştır. Zira Ömer'in yaptığı, teşkilatla ilgili bir değişiklikti ve Şîî düşünceye göre bu yanlış bir uygulamadır.

B) SOSYOLOJİK SONUÇ/İTİZAL :

Dinî ikaz, itiraz ve protesto hareketleri veya dinî konulardaki çeşitli görüş ayrılıkları ya da başka iç ve dış sebeplerden kaynaklanan dinî hareketler, yeni dinî grup ve cemaatlerin teşekkülüne imkan verebilmektedir (113). Sadece evrensel din, dinî cemaat oluşturur (114).

(111) Nazih Ayubi, a.g.e., ss. 16, 17.

(112) Ali İmran, 159.

(113) Ünver Günay, a.g.e., s. 227.

(114) Gustav Mensching, Dinî Sosyoloji, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya-1994, s. 162.

İslâm dininin bünyesinde gerçekleşen bir takım görüş ayrılıkları da ana dinî cemaatten kopmalara sebep olmuştur. İslâmiyet'teki bütün ayrılıklar, Hz. Ali'nin kişiliği ve hikayesiyle başlamaktadır (115). Yukarıda izah etmeye çalıştığımız sebeplerden dolayı Şîilik, Ali taraftarlarının protestosunun sonucunda ortaya çıkmış itizali bir gruptur. Başlangıçta Hz. Ali'ye sevgi besleyenlerin, ana dinî gruptan ayrılmak niyeti olmadığı gibi, Hz. Ali ve karızası sayesinde ana dinî grubu ıslah düşüncesinde idiler. Yani Hz. Ali'nin otoritesine haksızlık edildiği düşüncesi ve onun liderliği sayesinde ümmetin bütünlüğünü muhafaza edeceği düşüncesi ile itirazlarına başlamışlardı. Genel anlamda dinî grubun düşüncesi bu olmakla birlikte, itirazcılarının içinde, ta başlangıçtan beri ana dinî cemaatten ayrılmayı hatta onu parçalamayı planlayanlar bile olmuştur. Bu tutumu benimseyenleri, İbn Sebe ve onun gibi düşünenler temsil etmektedir.

Şia'nın ana dinî cemaatten ayrılmasında rol alan bir takım dinî ve sosyolojik etkenlerden bahsetmiştik. Şia'yı itizal noktasına getiren husus, fikrî bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir. Zira bir dinî grubun fikrî teşekkülü, o dinî grubun tarihi süreç içerisindeki sosyal, dinî serüveni ve kültürel anlamdaki seyri demektir. Ana dinî grubun genişleme ve yayılma evreleri göz önüne alındığında, karşılaşması muhtemel sosyal olaylar ve farklı kültürel çevrelerin etkileri, ana dinî bünyede kısmi anlamda da olsa değişimlere sebep olacaktır. Bu değişimler, aksiyon ve reaksiyon derecesine göre aşağı yukarı aynı düşünce öğelerini taşıyan bireyleri ortak noktada toplama ve ana bünyeden kopuş noktasına sürüklemeye etkili olacaktır. Daha başlangıçta bir takım ihtilafların ortaya çıkması, aslında Şîî düşüncenin oluşum sürecinin ilk basamaklarını temsil etmekteydi. İslâm dininin hızlı yayılma po-

(115) Baykan Sezer, Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İ.Ü.E.F. Yay., İst., 1981, s. 186.

İtikası sebebiyle, farklı kültürlerin de etkisiyle dinî grubun düşüncesi bir takım sosyal ve dinî olaylar neticesinde kısa zamanda olgunlaştı ve farklılaşmalar ortaya çıktı. Bu olgunlaşma, dinî grubun fikri anlamda teşekkülüydü. Zira dinî grubu bir dinî grup yapan özellik, onu ana dinî cemaatten ayıran düşünce yapısıdır. Bu yapı, inanç alanının çeşitli basamaklarını temsil edebilir, hatta pratik anlamda da kendisini gösterebilir. Şia'yı ana dinî cemaatten farklı kılan unsurlar ise, temelde karizmatik liderliğin farklı şekillerde motiflendirilmestiydi. Üstelik bu motifler ismet, gaybet, mehdilik, ric'at gibi İmametin türevleriyle zenginleştirildi. Bunda sosyal ve dinî olayların katkısı kadar, yeni dinî grubun fanatik mensuplarının büyük rolü oldu. Bu süreç, Şîî İslâm'ın fikrî anlamda teşekkülü demektir. Esasen böyle bir oluşumu başaramayan dinî grup, ana dinî cemaat içerisinde erime sorunuyla karşılaşır. Şia, İslâm dininin bünyesinde ortaya çıkmış bir itizali gruptur ve siyasî kökenlidir. Halifeliğin Hz. Ali ve neslinin olduğuna dair siyasî nazariye oluşturan grubun düşünceleri, dinî gerekçelerle beslenmiştir. Halifelik kurumunun idarî, dolayısıyla siyasî önemi dikkate alındığında, siyasî kökenli oluşundan ne kastettiğimiz anlaşılacaktır. Hilafet/İmamet, siyasî-idarî kavramlar olmakla birlikte, Kur'an ve Sünnetten referanslar gösterilmiştir. İmametin ilahi bir buyruk olarak algılanması ya da bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin olunarak aynı nesilden silsile yolu ile devam ettiği şeklindeki anlayış, nazariyenin dinî gerekçeleridir. İtizali gruplar, İslâm söz konusu olduğu zaman "fırka" adı altında incelenmektedir. Fırka ise İslâm'da siyasî kökenli itizali grupları ifade eder. Şia'nın protesto hareketinin sebeplerini sıralarken inanç, teşkilat gibi görüş ayrılıklarının etkisine işaret etmiştik. Fakat itikadi alanda cereyan eden ihtilaf, Hz. Ali ve neslinin hilafet hakkının

ilahi kaynaklı olduğu doğrultusunda ise de, hilafet kurumunun içeriği ve bu doğrultuda vuku bulan itiraz ve protesto hareketleri, konunun siyasî boyutunun ön planda tutulduğunu ortaya koymaktadır. Emevî devrinde ortaya çıkan bazı ayaklanmalar, (Tevvabun ve Muhtar örneği), protesto hareketlerinin siyasî platformdaki seyrini göstermektedir. Tevvabun ayaklanmasının iç yüzünde, Hz. Hüseyin'i Kufe'ye davet edip sonrada onu öldüren grubun pişmanlık duygusu yatmaktadır (116) ki, Şîî İslâm'daki siyasî entrikaların bir veçhesidir. Muhtar ise, İbn Hanefiyye'nin ismini alet ederek, Ehl-i Beyt'in hakkını alma gayreti sergileyerek Şîîliğini mevki elde etme amacı için kullanıyordu. Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu konuda dikkati çekmek istediğimiz bir nokta, siyasî Şia'nın oluşumunda Hz. Hüseyin'in katlinden sonraki gelişmelerin etkisidir. Gerçekten de Şia'nın itizal etmiş bir dinî grup görünümünü kazanmasında, fiilî protestolar, yani Emevî idaresi altındaki Şîî ayaklanmalar büyük rol oynamıştır.

C) TEMEL NAZARİYELER :

Ana bünyeden kopan dinî grubun, başlangıçta itizal düşüncesi olmamakla birlikte, kopuş sürecinde ve/veya kopuşu takip eden süreçte bir takım teoriler üretmesi beklenir. Bu teoriler ağırlıklı olarak itizal hareketinin sebeplerine referanslıdır. Şia'nın geliştirmiş olduğu imamet, ric'at, takıyye, ismet gibi prensiplerden "imamet", kopmanın temelini teşkil ederken, diğer prensipler itizal süreci ve sonrası imamet prensibinin geliştirilmesi ve sürekliliği anlamında ortaya konulmuştur. Burada Şia düşüncesinin temelini teşkil eden bir kaç prensibi, referans

(116) Taberî, a.g.e., c. 3, s. 392.

alındığı dinî ve sosyal kaynaklarıyla birlikte değerlendirmekte fayda umuyoruz. Ancak Şia'nın geliştirdiği nazariyelerin tamamı -alt gruplar da göz önüne alınırsa- burada sıraladıklarımızdan ibaret değildir. Bununla birlikte, genel olarak Şia düşüncesini şekillendirmesi ve diğer prensiplere kaynaklık etmesi bakımından bir kaçının izahını yapmakla yetiniyoruz.

1. İmamet: İmamet, Şia'nın diğer dinî gruplardan ayrıldığı özel bir kavramdır. İmametın nübüvvet gibi bir makam olduğuna ve Allah'ın kulları içinden dilediğini nübüvvet ve risalet için seçerek onu mucizelerle desteklediğine inanırlar. Bütün Şîî mezhepler imametın, ümmetin düşünce oyuna bırakılması doğru olan genel faydalardan ve ümmetin tayini ile olabılen işlerden olmadığı konusunda aynı fikirdedirler. Şia'ya göre imamet, dının temeli ve İslâm olmanın direği olduğu için, peygamberlerin bunu ihmal etmesi, bunu ümmetin düşünce ve oyuna bırakması doğru değildir (117). On iki imamın imametına inanmak dini rükünlerinden biridir. Bunları inkar etmek küfür sebebidir. Buna göre itikadî alanda birinci derecede önem arz eden prensip imamet olmaktadır. Zira imamet, bilgi ve fazilet bakımından bütün yaratıkların üstündedir. Buna rağmen böyle bir karizmanın tayini, peygamberî karizmaya teklif edilmiştir. Şîî inanışa göre imametın vasıflarını sıraladığımız takdirde konu biraz daha aydınlanacaktır:

1. İmamlar, nebilerden daha bilgilidirler
2. Derece bakımından nebiler ve diğer yaratıklardan öndediler.
3. Peygamberlerin şefaathleri, imamlar vasıtasıyladır.
4. Ölülerı diriltmeye muktedirdirler.
5. İmamlar ne zaman öleceklerini bilirler (118).

(117) İbn Haldun, ag.e., c. 1, s. 496.

(118) Daha Geniş Bilgi İçin bkz. el-Kıfârî, ag.e., c. 1, s. 290-297.

Görüldüğü üzere, Şîî İslâm'da imamet, özel bir karizmayı ifade etmektedir ki, bu karizmanın tayini her ne kadar peygamberî karizmaya yüklenmiş ise de imam, Allah tarafından tespit edilmektedir. Bu durumda peygamberin fonksiyonu sadece, Allah tarafından tesbit edilmiş olan şahsın imametini açıklamaktır. Risalet ile imamet arasındaki ilişki Şîî anlayışta kısaca şöyledir: **"Peygamber, Allah'tan vahiy yoluyla aldığı emirleri ümmetine bildirmesi bakımından Allah'ın risaletini yerine getirir; bu, risaletleridir. Ayrıca o emirler gereğince ümmetlerini idare ederler; o emir ve hükümleri ümmetleri için uygularlar; bu da imametleridir ve peygamberde risalet ile imamet birleşmiştir. İmamet peygambere verilmiş olan bir görevdir, bir ilahi ahittir (119)".** Vahiy konusunda da Rasul ile İmam arasında fark olarak: Rasulün vahiy meleğini gördüğüne ve onun kelamını işittiğine inanılmakla birlikte, İmamın kelamı işittiğine fakat bu şahsı görmediğine inanılır (120). Bazı vasıflarıyla imam, peygamberin üstünde bir yer işgal etmektedir. Bununla birlikte imamet, Şîî otorite teorisinde Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin bir devamı olarak mülahaza edilmektedir (121). Bunda, imamın tayininde peygamberî karizmanın işlevinin olması etkilidir. Esasen imametın vasıfları bir anda ortaya çıkmamış, zamanla, diğer çevrelerin etkilerine karşı bir tepki olarak yerleşmiştir. İmametın ilahî bir makam olduğunu kabul etmeyen çevrelere karşı, bunun inkarının küfrü gerektirdiği nazariyesi geliştirilmiştir. Çünkü dinî grubun kendini kabul ettirebilmesi için, temel nazariyeler ortaya koymanın yanı sıra, bunların savunmasını üstlenecek kelâmî, felsefî teorilere de ihtiyaç duyacaktır. Nitekim Şîî doktrinin gelişiminde Gnostisizmin etkisinden söz etmiştik. Burada gnostik yorumlara bir kaç örnek vermede fayda görüyoruz:

(119) Abdülbaki Gölpınarlı, a.g.e., ss. 303, 304.

(120) el-Kıfârî, a.g.e., c. 1, ss. 288, 289.

(121) Hamid Dabaşı, a.g.e., s. 164.

- **"Eğer Allah'a ortak koşarsan, amelin boşa gider ve hüsrana uğrayanlardan olursun."** (Zümer, 65). Âyette "ortak koşmak"tan maksat, Ali'den başkasının imametini tanımamaktır.

- **"Allah'tan korkun, doğrularla birlikte olun."** (Tevbe), 119). Burada "doğrular" imamlardır, "doğrularla birlikte olanlar", imamlara itaat edenlerdir.

- **"O halde Allah'a, Peygambere ve indirdiğimiz nûra iman edin."** (Teğabun, 8). Âyette geçen "nûr", imamların nûru olarak yorumlanmıştır.

- **"Her ümmetin bir doğru yolu göstereni vardır."** (Rad, 7). Hz. Ali'nin halkına rehber oluşu şeklinde yorumlanmıştır.

- **"Onlara de ki: Benimle sizin aranızda Allah'ın ve kitabı bilen alimlerin şahit olmaları yeter."** (Rad, 43). Hz. Ali'nin en bilgin müslüman oluşu şeklinde yorumlanmıştır (122).

Örneklerin sayısını çoğaltmak, hatta bu tür yorumlara hadisleri de eklemek mümkündür. Ancak dinî grubun teorik yapısını oluşturan unsurların kalbi durumunda olan imamet konusunu meşrulaştırma gayretini anlamamız için bu kadar örneği yeterli buluyoruz.

2. İsmet (123): İsmet-ı İmam, Şia'nın imamet konusundaki prensiplerindendir. Öz olarak "İsmet", imamın büyük küçük bütün günahlardan uzak olmasıdır. Bilerek, bilmeyerek, unutarak veya yanlış olarak her hangi bir günah işlememeleri, yani imamların masum olmasıdır. İsmet, peygamberlerin bir sıfatıdır. Peygamberler, toplumu eğitmek, Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda bireylerin ya-

(122) Âyetler (ve Hadisler) hakkında daha geniş bilgi için bkz. el-Kıfarî, a.g.e., c. 1, ss. 214-243; Şehristanî, (Çev. Nuh b. Mustafa), a.g.e., s. 79; Hamid Dabaşı, a.g.e., ss. 175-176.

(123) İsmet: "Günahlardan kaçınma kabiliyetidir" bkz. Cürcanî "İsmet", a.g.e., s. 100.

şamlarını düzenlemek amacıyla "örnek bir yaşam (124)" sergilemek zorunda oldukları için, günah sayılacak fiillerden uzak kalmak durumundadırlar. Şiilikte de peygamberlerin ismeti tam ve mükemmel olmakla birlikte, imamet nübüvvetin bir devamı niteliğini taşıdığı için, peygamberlerin vasıfları, hatta daha fazlası imamlar için kabul edilmektedir. Çünkü imamet, Şia'nın temel akidesidir ve bir çok nazariyesi bu prensip sayesinde hayatiyet bulmaktadır. Günah işlediği kabul edilen bir şahsın, yukarıda sıraladığımız özellikleri taşıması imkansızdır. Evrensel dinlerin önemli bir özelliği, din kurcusunun (peygamber) belirli vasıfları taşımasıdır. Bunlardan biri de peygamberin masum (günahsız) olmasıdır. Kanaatimizce Şia'nın, din kurucusu karizması karşısında geliştirdiği en önemli alternatif, masum imam nazariyesidir. Gerçekten bir liderin hatadan, günahattan uzak olması, o liderin çevresindeki gruba karşı eksiksiz otoritesi anlamına geliyor. Böyle bir karizmanın tesisi, dinî grubun lidere karşı mutlak itaatini gerektirir. Çünkü "onların (imamların) söylediği her söz, dinin bir yaptırımıdır. Çünkü onların söyledikleri, peygamberliği tamamlamaktadır. Bu sözler, Hz. Peygamberin sözü gibidir. Zira imamların söyledikleri, Hz. Peygamberin kendilerine emanet ettiği dinî sırlardır. Onlar konuşurken Hz. Peygamberden aldıklarını konuşur ve onun özellikle kendilerine tevdi ettiği şeyleri açıklarlar. İmamlar, dinin genel hükümlerini özelleştirebilirler, mutlak hükümleri sınırlandırabilirler (125)". Masum imama izafe edilen her söz, dinî grubun teorik ve pratik hayatında yaptırım icra edecektir. Bu prensip, Hz. Ali'nin hilafet konusundaki haklılığını olumlama açısından da önemlidir. Çünkü her türlü hatadan uzak olan bir otoritenin, hilafet konusunda kendisiyle

(124) "Allah Resulünde sizin için güzel bir örnek vardır." (Ahzab, 21).

(125) Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., s. 61.

aynı özellikleri taşımadığı müddetçe bir rakibi olamaz. Bu cümleden olarak Hz. Ebu Bekir ve Ömer, Şîî anlayışta böyle özel bir karizmaya sahip olmadıkları için hilafet konusunda haklı olamazlar.

Anladığımız kadarıyla, Şîî İslâm'ın izafe ettiği vasıflarla imamet, nübüvvet kurumu karşısında alternatif bir işlev görmektedir. Her ne kadar imamet, nübüvvetin bir devamı gibi algılansa da, imamlarda var olduğu kabul edilen özellikler, peygamberî karizma karşısında yeni bir otoritenin varlığını, tayini peygamberî karizmaya bağlı olarak ortaya koymuştur. Bu bağlılık da ilk imam Hz. Ali ile sınırlıdır. Çünkü ondan sonraki imamların tayini, silsile yolu ile bir öncekine bağlıdır. Zaten bu konuda peygamberin görevinin açıklayıcılıkla sınırlı olduğuna işaret edilmişti. Bu alternatif kurum, Şia'nın ana dinî cemaatten itizal ederek sahneye çıkmasında son derece etkilidir. Çünkü teorik veya pratik anlamda ana dinî cemaatten farklılık arz eden her hususun, dayanak olarak gösterilebileceği, itiraz kabul etmez otorite mercii hazırır. Buna rağmen Şia, alt gruplara bölünmekten kurtulamamıştır.

3. Takıyye: İman ve itikadını yerine ve zamana göre saklayarak, başka türlü itikat ve başka biçim iman sergilemek; diğer bir ifadeyle, olduğu gibi görünmemek, göründüğün gibi olmamak anlamında bir kavramdır. Özellikle Şîîler, Sunnîlerle karşılaştıkları ve maksatlarına ermek için o yolda göründükleri zaman bu yolu tutarlar (126). Takıyye kendini, malını ve ırzını düşmana karşı korumaktır. Takıyye'ye delil olarak şu âyetler gösterilmektedir (127):

- "Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kafirleri dost edin-

(126) Mehmet Zeki Pakalın, "Takıyye", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B. Devlet Kitapları, İst., 1971, s. 383.

(127) Şah Abdulaziz Gulam Hakim ed-Dehlevî, Muhtasaru'l-Tuhfeti'l-İs-nâ Aşariyye, (Farsçadan Arapçaya Çev. Hafız Gulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî), İst., 1979/1399, ss. 287, 288.

mesinler. Kim böyle yaparsa, Allah'tan bekleyeceği hiç bir şey yoktur. Ancak onlardan sakınmanız hali müstesnadır. Allah sizi kendisinden sakındırır" (Ali İmran, 28).

- "Mallarınızı Allah yolunda harcayın da, kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın" (Bakara, 195).

Fikrî anlamda oluşumunu tamamlamaya başlayan Şia, inançlarını gizli bir şekilde yaymaya ve sürdürmeye çalışmıştır. Takıyye bir anlamda, toplumsal kabul içerisinde genele aykırı ya da yönetimin benimsemediği veya halkına benimsetmeye çalıştığı itikattan farklı bir anlayışa sahip olan grup ya da grupların, inançlarını açıklama çekincesidir. Şia'yı ilgilendiren nokta da budur. Emevî yönetiminin Şiîlere karşı izlediği politika, dinî grubun varlığını koruyabilmesi için, bu prensibi geliştirmesine neden olmuştur, diyebiliriz. Bu prensibin dinî grubun müntesiplerine benimsetilmesi için de çeşitli referansların aranması doğaldır.

Muhtar, Tevvabun, Zeydiyye ayaklanmaları, Şia'nın Emevî idaresiyle yoğun bir mücadele içinde olduğunu gösteriyor. Bu hareketlerin sonuçta başarısızlığa uğraması, Şia'nın takıyye inancını benimsemesinde etkili olmuştur. Başarısızlığa uğrayan her hareket, acı sonuçlar doğuruyor, bir çok kişinin ölümüne sebep oluyordu. Tevvabun ayaklanmasında Süleyman b. Surad ve bir çok taraftarlarının, Halife Mervan b. el-Hakem zamanında Ubeydullah b. Ziyad'la yaptıkları çatışmada öldürülmeleri, sözünü ettiğimiz sonuçların bir örneğidir. Adından da anlaşılacağı üzere Tevvabun, Hz. Hüseyin'in katlinden kendilerini sorumlu tutup hezimete uğramalarından sonra tevbe etmek suretiyle faaliyetlerine devam eden Kûfeli bir Şiî topluluktur. Yine Kûfe'de başlarında Hacer b. Adiy el-Kindî, Amr b. el-

Hamak vb. kimselerin bulunduğu bir grup Şîî vardı. Vali Ziyad b. Ebîh'e bunların toplanıp Muaviye 've memurları aleyhinde sözler söyledikleri haber verilmişti. Hacer hapsedildi. Aleyhinde şahitler çoğalınca, adamlarıyla birlikte Muaviye'ye gönderildi. Bunlar Şam yakınlarında Merc Azra'ya gelince Muaviye içlerinden sekiz kişinin öldürülmesini emretti. Ali'den ayrıldıklarını söyleyen altı kişi serbest bırakıldı. Hacer ve arkadaşları öldürüldü. Muhtar ayaklanması da 687 yılında Mus'ab b. Zubeyr tarafından bastırıldı. Bu süreçten sonra Şîa, takıyye inancına ihtiyaç duymuştur. Emevî idaresi, Ümeyye oğullarının otoritesine gölge düşürecek her türlü hareketi anında ve en sert biçimlerde bertaraf etme yolunu tutmuştu. Yönetimin sert tutumunu benimsemeyen, uygulamak istemeyen bazı valiler de valilik makamından vazgeçememiş ve sonuçta Hz Hüseyin'in katliyle sonuçlanacak hareketi gerçekleştirmişti (128). Görünüş itibarıyla Emevî yönetimi, devletin bekası ve bütünlüğü için, muhalif gördüğü hareketlere karşı bir takım sert tedbirler alınmıştır. Ancak örneklerini çoğaltabileceğimiz olaylar gösteriyor ki bunlar kısa soluklu, radikal çözümlerdir. Emevî idaresinin Şîa'ya karşı tutumu, onu eritmek yerine, Şîî İslâm'ın siyasallaşmasında büyük rol oynamıştır. Zira dinî grup, bu sert tedbirler karşısında kimliğini yitirmemek için fikrî planda çalışmalar başlatmış, bir çok nazariye geliştirmiş, fiilî hareketlerin yerini gizli yayılma çabaları almıştır. Takıyye inancının gelişimini tamamen Emevî idaresine bağlamak da doğru olmaz. Sünnî halk karşısında Şîîlerin bu yola genel olarak başvurduklarını söyleyebiliriz.

4. Ric'at: Ric'at konusu, Taberî'de şu ifadelerle kayıtlanır: "İbn Sebe, Mısır'a gelince onlara şöyle der: "İsa'nın döneceğine inanıp da

(128) Ahmet Cevdet Paşa, Peygamberler ve Halifeler Tarihi, (Sdlş. Metin Muhsin Bozkurt), c. 1, Merve Yay., İst., Tarihsiz, s. 512.

Muhammed'in döneceğini yalanlayanlara hayret ederim." Sonra da şu ayeti okur: "**Ey Muhammed, sana Kur'an'ın tebliğini farz kılan Allah, seni dönülecek yere döndürecektir.** (Kasas, 85)." Ric'at konusunda. Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan daha çok hak sahibi olduğunu söyler. Ric'at anlayışını böylelikle yerleştirmiş olur (129)". Hz. Ali katledilince İbn-i Sebe, öldürülenin Ali olmayıp, onun şekline giren bir şeytan olduğunu İsa'nın göğsüne çekildiği gibi Ali'nin de göğsüne çekildiğini anlatmaya başlar ve şöyle der: "Yahudi ve Hristiyanlar, Mer-yem oğlu İsa'yı öldürdükleri iddialarında yalancı oldukları gibi Haricilerde Ali'yi öldürdükleri iddialarında yalancıdırlar (130).

Ric'at konusunun son basamağını "İmam-ı Hafî" (gizlenmiş imam) nazariyesi oluşturmaktadır ki, gizli imanın bir gün ortaya çıkacağı ve dünyayı adalete dolduracağı inancıdır. Yani ric'at, Şia'nın mehdilik inancıyla paralellik gösterir. Mehdilik inancı, ric'at prensibinin geliştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Ehl-i Beyt mektebine göre ismi Hz. Peygamberin ismi, künyesi de Hz. Peygamberin künyesi olan Mehdi, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın soyundan gelmektedir ve Hz. Hüseyin'in oğlu Hz. Ali Zeynel Abidin'in oğlu Muhammed Bâkır'ın oğlu Cafer Sâdık'ın oğlu Musa Kâzım'ın oğlu Ali Rıza'nın oğlu Muhammed Tâki'nin oğlu Ali Nâki'nin oğlu Hasan Askeri'nin oğludur. Yani Hz. Peygamberin onuncu, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın Hz. Hüseyin'den olan dokuzuncu torunudur (131).

Ric'at veya Mehdi inancı, dinî grubun varlığını sürdürme çabası olarak değerlendirilebilir. Mehdi ve Mehdi'nin dönüşüyle gerçek Tanrı yolunun bulunacağı efsanesi, Hz. İsa ve Hz. İsa'nın yeniden doğuşuyla yakın benzerlikler göstermektedir. Her ikisi de başarısız bir girişimden

(129) Taberî, a.g.e., c. 2, s. 647.

(130) Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., s. 46.

(131) Murtaza Turabi, "Şia'ya göre Hz. Mehdi Kimdir?", Ehl-i Beyt Mesajı, a.g.e., s. 10.

sonra yenilginin geçici olarak kabul edilmesinin, ancak yeni bir umuttan vaz geçilmemesinin, Mehdi'nin dönüşü ile ilerde koşulların kendileri için daha elverişli olacağı inancının ifadesidir (132). İmamet kurumunun sürekliliğini sağlamak için böyle bir nazariyenin geliştirilmesi, dinî grubun devamlılığı açısından gereklidir. İmametın karizmatik yapısı dikkate alındığında, bu otoritenin sürekliliğinin ke-sintiye uğramaması ve müntesiplerinin bu konudaki inançlarının kaybolmasını engellemek amacıyla ric'at ya da mehdilik kurumuna ihtiyaç duyulmuştur. Şiîliğin dikkat çekici bir yönü de prensiplerinin birbirini tamamlayıcı ve devamlılığını koruyucu özellikte olmasıdır. İmamet ve hilafet kurumları, bir karizmanın tesisi olurken, ric'at ve mehdilik gibi prensipler bu kurumların fiilen olmasa da devamlılığını temine yöneliktir. Bu tür inançlara sahip olan müntesiplerin, farklı kültürel ortamlarda ya da baskıcı politikalar karşısında (Emevî idaresi örneği), yok olup gitmesini önlemek amacıyla Şiî nazariyeler koruyucu görev yapmaktadır.

D) ALT GRUPLAR SORUNU :

Ana dinî cemaatin çeşitli sebeplere maruz kalarak bir çok alt gruplara ayrılması ihtimal dahilindedir. Bunda, dinî grubun ana dinî cemaatten ayrılmasında rol alan faktörlerin yeniden yorumlanması veya karizmatik şahsiyetin tesbitindeki farklı düşünceler etkili olabilir. Şia, Hz. Ali'nin imametinde bütün alt gruplarıyla aynı görüşü paylaştığı halde, Hz. Ali'nin neslinde gelen imamların tespitinde ayrılığa düşmüştür. Bir grup Hz. Hasan'ı veya Hz. Hüseyin'i imam kabul etmiştir. Hatta bunlardan her hangi birinin imametini kabul edenler, onun

(132) Baykan Sezer, a.g.e., s. 186.

neslinden kimin imam olduğu konusunda yine ayrılığa düşmüşlerdir.Örneğin Zeydilik, İmamiye Şiası'nın dördüncü imamı Ali b. Hüseyin Zeynel Abidin (94/712'in oğlu Zeyd (80/699122/70)'e, ondan sonra da oğlu Yahya (125/743'ya uyararak onların imametini ileri sürenlerin grubudur (133). Keysaniyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametini kabul eden gruptur (134). Bu örnekler, dinî grubun karizmatik lider anlayışındaki bölünmeleri göstermektedir. Fakat Şia'yı alt gruplara ayıran unsur, sadece imamın kim olacağının tespitinden kaynaklanmamış, bunun yanında bazı teorik farklılıklarda etkili olmuştur. Örneğin İmamiye'nin bir kolu olan Kâmilîye, Ali'ye biatı terk eden sahabenin küfre girdiğini; Ali'nin de onlarla savaşmadığı için kafir olduğunu diğer gruplara muhalif olarak iddia eder (135).

Şii fırkaların sayıları ve görüşleri, burada sayılamayacak kadar çoktur. Ancak görülüyor ki alt grupları, Şia'dan ayıran sebepler çok çeşitlidir. İmametın yanında bir çok itikâdi konu, yeni bir kopuşun gerçekleşmesine sebep olmuştur. Mehdilik, beda, imametın tespiti gibi çeşitli konularda ortaya çıkan farklı görüşler, alt grupların oluşumuna ortam hazırlamıştır. Ana dinî cemaatin maruz kaldığı bir çok ihtilaflar, dinî grubun müntesipleri arasında yeniden tartışma konusu olabilir veya bunlara yenileri eklenebilir. İşte bu durumda dinî grup, ikinci hatta daha çok bölünme tehlikesiyle karşılaşır. Nitekim İmamiye on beş, Zeydiye üç, Keysaniye iki kola ayrılmıştır (136). Bu yeni alt grupların bölünmesi dinî grubun bölünmesinin farklı boyutlardaki dinî, sosyolojik tekrarı gibidir. Bu tekrar, şartla bağlı olarak yeni bir farklılaşma, yeni bir meşruiyet arayışı anlamındadır.

(133) Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadî ve İslâmî Mezhepler Tarihi, III. bsk., Selçuk Yay., İst., 1986, s. 123.

(134) Ebu Mansur Abdulkadir el-Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), T.D.V. Yay., Ankara-1991, s. 31.

(135) A.g.e., s. 41.

(136) A.g.e., s. 26.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME :

Şiilik, uzun ve iniş çıkışlı bir süreç içerisinde gelişme göstermiş bir çok alt gruplara ayrılmış, yapısal anlamda değişiklikler göstermiş İslâmî kökenli bir dinî grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Şîî hareket, protesto eylemlerine dönüşmeden önce bir hazırlık safhası geçirmiştir. Fakat bu aşama sosyal bir olay olarak metodolojik olmamış, bir takım olay ve olgulardan referanslar alarak daha sonraki fiilî hareketlerin hatta dinî grubun teorik yapısının temelini teşkil etmiştir. Baskıcı politikalar karşısında yer altı faaliyetleri şeklinde varlığını sürdürmüş bu süreç içerisinde nazariyeler geliştirme fırsatı bulmuştur. Şîa'nın aklî devî anlamda temel konusu "imamet" olmakla birlikte, bu kavramın oturtulmasında imametın türevleri olarak nitelendirebileceğimiz bir takım teorik ifade şekilleri ortaya koymuştur. Ancak geliştirilen her teori, her Şîî grup tarafından kabul görmemiş veya her grup yeni bir teori geliştirmiştir.

Temelinde dinî bir kavram olarak görülen imamet, dinî grubun geçirmiş olduğu basamaklar içerisinde seküler anlamlarla da doldurulmuştur. Şîa'nın fikrî bir yapı sergilenmesinde ve özellikle fiilî hareketlere teşebbüsünde Emevî idaresinin politikası etkili olmuştur. Yine bir çok müntesibini bu politikaya kurban vermesi, Şîa'nın ka- buğuna çekilip kendini bir yeraltı örgütü olarak geliştirmesine ve üretmesine imkan vermiştir.

Sonuçta ortaya çıkan Şîî İslam, Hz. Peygamberin vefatını mü- teakip, Hz. Ali'ye sevgi besleyen ilk dinî cemaatin taraftarlığından ol- dukça farklı bir çizgiye gelmiştir. Günümüz Şîa'sı bir tarafa, daha Emevî devrinde oluşan Şîî düşünce, Hz. Ali'ye duyulan muhabbetin

fanatik yorumu ve hatta onun ve soyunun gasp edildiği kabul edilen hilafet hakkının fiilî ve fikrî sorgusu haline gelmiştir.

Son tahlilde merkez ideolojiye karşı yöneltilen her eleştiri ve buna bağlı olarak merkeze yerleşme talepleri karşılık bulduğu oranda ana gövdeye bağlanmakta; aksi durumlarda ise eleştiri ve talepler kendisini bir kenar ideolojisi, bir muhalefet ideolojisi olarak ürettiği gibi, üretilen ideolojinin niteliği tarihsel, toplumsal ve dinî konjonktüre göre değişmektedir.



BİBLİYOGRAFYA

1. KUR'AN-I KERİM
2. AHMED B. HANBEL; Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed, Müsned, c. 2 Çağrı Yay., İst., 1982.
3. AYCAN, İrfan; Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan, Fecr Yay., Ankara-1990.
4. AYUBİ, Nazih; Arap Dünyasında Din ve Siyaset, Çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İst., 1993.
5. el-BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdulkâhir; Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V. Yay., Ankara-1991.
6. BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Türkiye'de Millî Birliği Bozan Ayrılık, (Alavî-Sünnî Ayrılığı), T.D.A.V. Yay., İst., 1991.
7. de BOER, T.J.; İslâm'da Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara-1960.
8. BOLAY, Süleyman Hayri; Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara-1996.
9. CEVDET, Ahmet; Peygamberler ve Halifeler Tarihi, c. I, Sdlş. Metin Muhsin Bozkurt, Merve Yay., İst., Tarihsiz.
10. CÜRCANÎ, Seyyid Şerif; "Şîa", Tarifat, İst., 1307.
11. DABAŞÎ, Hamid; İslâm'da Otorite, Çev. Süleyman E. Gündüz, İsan Yay., İst., 1995.
12. ed-DEHLEVÎ; Şah Abdulaziz Gulam Hakim, Muhtasarul-Tuhfetil-İsnâ Aşariyye, (Farsçadan Arapçaya Çev. Gulam Muhammed el-Eslemî, İst., 1979/1399.
13. DÖNMEZER, Sulhi; Toplumbilim, XI. bsk., Beta Yay., İst., 1994.

14. EBU ZEHRA, Muhammed; İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, Çev. Abdulkadir Şener, İst., 1983.
15. FİĞLALİ, Ethem Ruhi; "Ana Hatlarıyla Alevîlik", Panel: 22.02.1992, Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik, T.D.V. Yay., İst., 1995.
16. —————; Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi, III. bsk., Selçuk Yay. İst., 1986.
17. GİRİDÎ, Sırrı; Ârâi'l-Milel, Mürettebiye Matb., İst., 1303.
18. GÖLPINARLI, Abdulkakı; Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik, Der Yay., İst., 1997.
19. GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi Dersleri, E.Ü. Yay., No: 62, Kayseri-1993.
20. HAMİDULLAH, Muhammed, İslâm Peygamberi, c. 1, Çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İst., 1980.
21. İbn HALDUN; Mukaddime, c. 1, Çev. Zakir Kariri Ugan, Şark İslâk Klasikleri: 25, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1968.
22. İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdillâh b. Müslim, el-İmâmetü ve's-Siyasetü'l-Ma'ruf bi-Tarihi'l-Hulefa, İran, 1413-1371.
23. KARA, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, II. bsk., Dergâh Yay., İst., 1990.
24. el-KİFARÎ, Nâsır b. Ubeydullah b. Ali; Mes'eletü't-Takrîb Beyne Ehli's-Sünne ve's-Şîa, c. 1, V. bsk., Riyat-1418.
25. KIZILÇELİK, Sezgin-ERJEM, Yaşar; "Karizmatik Otorite", Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Atilla Kitabevi, Ankara-1994.
26. MENSCHING, Gustav; Dinî Sosyoloji, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya-1994.

27. OCAK, Ahmet Yaşar; "Bektaşılık", İslâm Ansiklopedisi, c. 5, T.D.V. Yay., İst., 1992.
28. —————; "Alevî", İslâm Ansiklopedisi, c. 2, T.D.V. Yay., İst., 1989.
29. ONAT, Hasan; Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği, T.D.V. Yay., Ankara-1993.
30. PAKALIN, Mehmet Zeki; "Takıyye", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B. Devlet Kitapları, İst., 1971.
31. SAMÎ, Şemseddin, "Mevlâ", Kâmûs-ı Türkî, İkdam Matb., İst., 1317.
32. SEZER, Baykan; Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İ.Ü.E.F. Yay., No: 2797, İst., 1981.
33. SOFUOĞLU, Cemal-İLHAN, Avni; Alevîlik Bektaşılık Tartışmaları, T.D.V. Yay., Ankara-1997.
34. STROTHMANN, R.; "Şî'a", İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1965.
35. SÜBHANÎ, Cafer; Hz. Ali'ye Neler Yaptılar, Çev. Zeynep Çatar, Evrensel Yay., İst., 1995.
36. ŞAHİN, Teoman; Alevîlere Söylenen Yalanlar, Ankara-1995.
37. ŞEHRİSTANÎ, Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Çev. Nuh b. Mustafa,
38. —————; el-Milel ve'n-Nihal, c. 1, Beyrut-1948/1368.
39. TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerîr; Tarihu'l-Ümem ve'L Mülûk, c. 2, 3, Beyrut-1991-1411.
40. TAPLAMACIOĞLU, Mehmet; Din Sosyolojisi, A.Ü.İ.F. Yay.: 156, Ankara-1983.
41. TEMREN, Belkis; Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu, TC. Kültür Bakanlığı Yay.: 1678, Ankara-1994.

42. TUĞCU, Hüseyin; "Alevîlik Bir Meşreptir", Köprü Dergisi, No: 62, Bahar-1998.
43. TURABİ, Murtaza "Hz. Mehdî (a.s.)'ın Doğumu", Ehl-i Beyt Mesajı Hz. Mehdî Özel Sayısı, S. 15, 1997/1418.
44. —————; "Şia'ya Göre Hz. Mehdî Kimdir?", Ehl-i Beyt Mesajı Hz. Mehdî Özel Sayısı, S. 15, 1997/1418.
45. WACH, Joachim; Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., No: 98, İst., 1995.
46. WATT, W, Montgomery; İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Umran Yay., Ankara-1981.
47. —————; İslâm Nedir, II. bsk., Çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., İst., 1993.
48. WEBER, Max; Sosyoloji Yazıları, II. bsk., Çev. Taha Parla, İletişim Yay., İst., 1998.
49. YURDAYDIN, Hüseyin G.; İslâm Tarihi Dersleri, III. bsk., A.Ü.İ.F. Yay., No: 182, Ankara-1998.