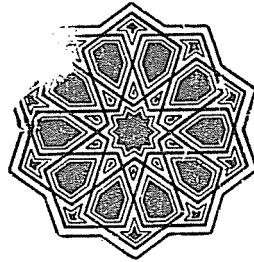


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

LÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI



İTİKÂDÎ İSLÂM MEZHEPLERİNİN DOĞUŞUNA İCTİMÂÎ HÂDİSELERİN TESİRLERİ ÜZERİNE BİR DENEME

Y. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

Toplum bünyesinde yaşayan her fikir ictimâî bir vâkıa; her ictimâî vâkıa önceden tasavvur edilmiş bir fikir veya düşüncenin mahsulüdür; var oluş, gelişme ve yok oluşları insanlara bağlıdır. Başka bir deyişle, fikirlerin ve ictimâî hâdiselerin hakikî malzemesini insan toplulukları teşkil eder. Ne var ki bu insan toplulukları fizikî yapıları ve iş yapabilme güçleri (istita'a) bakımından farklı oldukları gibi, düşünce yapıları ve davranışları itibariyle de muhtelifler. Bu bakımdan, İslâmiyetin "düşünce ekolleri" dediğimiz İtikâdî İslâm Mezhepleri yapıları, malzemeleri ve hareket tarzları ile aynı zamanda birer ictimâî müessese görünümündedirler. Bir mezhebin aynı zamanda bir ictimâî müessese, sosyal bir hâdise olup-olmadığının uzun boylu tartışmasına girmek istemiyoruz; zira, İslâm Mezhepleri Tarihi incelendiğinde, bâriz bir tarzda görülür ki, mezheplerin menşelerinde itikâdî ve siyâsî âmillerin yanısıra, mutlaka ictimâî sebepler yatmaktadır ve teşekkülleri de zuhur ettikleri cemiyetlerin yaşadıkları ictimâî şartlar ve zaruretler, siyâsî sürtüşmeler, eski din ve medeniyetlerden kalan unsurlar, gelenek ve göreneklerin tesirleriyle olmuştur¹. *Şüphesiz fikir hareketleri toplum hayatından, sosyal olaylardan tecrid edilemez, onlarsız değerlendirilemezler; aksi takdirde yanlış neticelere ulaşılır. İlmî ve tarafsız tetkikler, her hareketin çıkışında ve hususiyetlerinde ictimâî hâdiselerin büyük rolü olduğunu tebârüz ettirmektedir.* Yusuf Ziya Yörükan (öl. 1954), çalışmamızda sık sık iktibasda bulunduğumuz makalesinde, bu hususu şu sözleri ile belirtir: "Bir hâdise, bir mezhep meselesi ancak ictimâî nev'iler arasında izah edilebilir... Yeni bir mezhep, eski mezheplerin yamalı boğçası gibidir; her parçanın nereden ve ne suretle geldiğini bulmadıkça hakîkate nüfûz etmek mümkün değildir."² Muâsır ve tanınmış müsteşriklerden olan

1 Doç. Dr. E. Ruhi Fiğlah, Ahmediyye Mezhebi (Kâdiyânîlik), Ankara, 1976, s. 14

2 Yusuf Ziya, Şehrestânî, Dârül-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene, II, sayı, 5-6, Ankara 1926, s. 259.

Watt, "Gerek Sünniliğin gerekse Şîa ve Mu'tezile'nin belli dönemlerde diğer zümreler üzerinde üstünlük sağlaması ictimâî kuvvetlerin yardımı ile olmuştur" der³. Aynı şekilde, ictimâî şartların mezheplerin varlığında önemli bir unsur olduğunu ifade eden E. Ruhi Fiğlah da şöyle der "... İşte müslümanlar, daha sonraları sosyal ve siyâsî şartların etkisiyle dînî anlayışlarını şekillendirmek üzere... âyetler arasında kendi görüşlerini teyid edecek noktalara ağırlık vererek ayrı ayrı fırkalara bölünmüşlerdir."⁴ Aslında her tarihî ve fikrî hâdisenin aynı zamanda sosyal bir vâkıa olduğu hemen herkesin kabul ettiği bir husustur.

Gerek "*Makâlât*" yazarları, gerekse "*Milel*" ve "*Nihal*" müellifleri, bir konuda bilinenden farklı veya müstakil görüş belirten veya bazı noktalarda diğer görüş sâhiplerine ters düşen bir kimse veya zümrenin tutumunu "*Mezhep*" olarak mütalea etmişler; kitaplarını bu anlayışla meydana getirmişler, görüş sâhiplerini de bu açıdan değerlendirmişler ve tasnif etmişlerdir. İslâm mezhepleri arasındaki ihtilafları; tevhîd ve sîfât, kader ve 'adl; va'd ve va'id, esmâ ve ahkâm; sem' ve akıl; risâlet ve imâmet olmak üzere dört esasta toplayan Şehrestânî (548/115 /), bu tutumu şöyle açıklar: "Bir kimsenin Ümmetin imamlarından birine bu kaidelerde farklı görüş ileri sürerek ayrıldığını tesbît ettiğimizde, onun bu farklı görüşünü "*mezhep*" addettik ve kendisine uyanlara da "*fırka*" adını verdik. Ancak, yalnız bir hususta imamlardan farklı görüş ileri sürenin bu fikrine mezhep demediğimiz gibi, ona uyan cemâti de fırka saymayız, onunla aynı görüşte olan diğer fırkalar ve görüşler içerisinde gösteririz; geri kalan fikirlerini müfred mezhep sayılmayan furu'a dahil ederiz."⁵ Aynı şekilde "*Makâlât*" sâhipleri, mezhepleri tertibetmede iki yol takibederler: 1) Bir kısmı meseleleri esas alır, sonra her meselede farklı gurupların ve fırkaların görüşlerini açıklar; 2) Bir kısmı da kişileri, makâlât sâhiplerini esas alır, bilahare her konudaki görüşlerini sırasıyla ele alır.

Cünümüzde mezhep kavramı; bir dîne bağlı herhangi bir zümrenin bütün fikir ve yaşayış tarzlarının tamamını ifade etmektedir. Mezhep kurucularının fikirleri sınırlı tarzda değerlendirilmektedir. Bu kişilerin fikirleri, toplum vicdanına hitâbettığı ve onların dağınık halde bulunan fikrî hareketlerini bütünleştirdiği ve düşüncelerini açıklığa kavuşturduğu öl-

3 W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought, Edinbourg 1973), çev. Doç. Dr. E. Ruhi Fiğlah (Ankara 1981), s. 317.

4 Doç. Dr. E. Ruhi Fiğlah, Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler, A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, sayı 4, Ankara 1980, s. 126.

5 Şehrestânî, el-Milel ve'n-Nihal (el-fisal hâmişi, Beyrut 1975), I.C. s. 7

çüde değer kazanmaktadır. Filhakika fikirlerin, gerçekçiliği, geçerliliği ve önemi zamanla ve toplumla olan bağına bağlıdır. Nevarki her cemiyetin kendine has problemleri, değer ölçüleri, ahlâk ve hayat telakkileri vardır. Mezhep kurucuları, toplumun ihtiyacı olan değerleri, zaman ve zeminini iyi seçmek suretiyle, çeşitli tezâhürler altında, siyâsî ve ictimâî olayların seyri içerisinde yönlendirirler. Bu noktadan mezhep, toplum hayatının bir parçasıdır ve dolayısıyla hayatın içinde incelenmesi ve değerlendirilmesi icabeder⁶.

Fikirler, sosyal hayat ve olaylardan mücerred olarak, mezheplerin teşekküllerinde yegâne unsur değildir; böyle olmasaydı, nazari ihtilaflar sadece fikir planında kalır; toplumların bünyelerine aksetmez ve dolayısıyla belli bir süre sonra, fikir sahiplerinin yok olmaları ile, yok olurdu; neticede, ihtilafların giderilmesi kolay ve kısa vadeli olurdu. Halbuki, tâ İslâmiyetin ilk devirlerinde başlayan ihtilâfların, aradan ondört asır geçmesine ve bütün yönleriyle münakaşa edilmesine rağmen, çeşitli tezâhürlerle devam ettikleri ve hâlâ çözümlenemedikleri bilinen bir gerçektir. Bu ihtilâflar, sosyal olayların seyri içerisinde, yeni motifler ve boyutlar kazanmış, fikir sahasının dışına taşarak savaş alanlarına girmiş, siyâsî ve itikâdî birçok muhâlif zümrelerin veya mezheplerin, faydacı grupların vücut bulmasına sebep olmuştur⁷.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, imâmet konusunda Muhâcirün ile Ensâr arasında çıkan ihtilaflar, Benî Sakîfe Gölgeği toplantısında Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle çözümlenmiş olsaydı, bu mesele burada kapanırdı, sonraki devirlerde müslümanlar parçalanarak düşman gruplar meydana getirmezler, binlerce müslümanın kanının akmasına sebep olan ve neticesinde pek çok problem getiren kanlı savaşlar çıkmaz, müslüman toplum birlik ve beraberliğini muhafaza ederdi. Oysa imâmet konusunda çıkan ihtilâf geçici olmadığı gibi, inanç ve fikir sahası dışına taşmış, ictimâî bir hâdise olarak toplum yapısında yerleşmiş, daha sonraki sosyal olaylara aksetmiş ve neticede müslüman toplum Sünnî ve Şîî denen muhâsım zümreler halinde bölünmüştür. Öyle ki, bu mevzu her iki zümrenin en çok üzerinde durdukları, idâri, siyâsî ve ictimâî yapılarında esas almaya gayret ettikleri bir mâhiyet kazanmıştır.

Hız. Ali'nin hilâfeti devrinde ortaya çıkan ihtilâflar ve savaşlar, Hız. Osman'ın katillerini cezalandırmak ve intikam almak meselesinden

6 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 259

7 Yusuf Ziya, a.g.m. s. 264.

kaynaklanmış olsaydı, nihâyet “hakem” meselesi ile herşeyin bitmesi icabederdi⁸. Aynı şekilde Abdullah b. Seb'e'nin, önce Hz. Peygamber ve sonra Hz. Ali haklarında ileri sürdüğü “Mesih”lik fikri tamamen şahsa ve fikre bağlı bulunsaydı, bilâhare farklı tezâhürler kazanarak birçok fırkanın teşekkülünç sebep olmaz, İslâm kültürüne ve fırkaların inancına sirâyet etmezdi. Misâlleri çoğaltmak mümkünse de bu kadarla iktifa ediyoruz. Aslında İslâm Mezhepleri Tarihi incelenecck olursa, ortaya atılan fikirlerin ve müslümanlar arasında zuhur eden ihtilâfların, siyâset, kavmiyet, şahsî menfaat ve üstünlük temin etmek gibi muhtelif ictimâî endişeler neticesinde teşekkül ve tezâhür etmiş oldukları görülür⁹. O halde, bir mezhep, sadece fikir cereyanı veya farklı birkaç görüş ihtivâ eden bir ekol değil, fakat aynı zamanda sosyal bir müessesedir denebilir.

Haddizatında mezhep, bir dîne bağlı bir toplumun mânevî yapısıdır; onda çevrenin, siyâsetin, ırk ve eski inançların, sosyal olayların tesirleri vardır. Mezhep, bütün bu unsurlarla bütünleşmesiyle, taraftarlarının düşünce ve sosyal yapısına nüfuz etmesiyle bir değer kazanabilir; zira bir mezhebin değeri, cemiyet vicdanında oluşturduğu akislefle ölçülür; bu sebeple de toplum hayatı ile ahenkli bir tarzda yaşar ve gelişir. İslâmiyetin, muhtelif coğrafi bölgelerde yayılış döneminde dinî ibadet ve inanç esaslarının çok geçmeden yayıldığı her muhitin icablarına göre, devreler geçirmesi de buradan gelmektedir¹⁰.

Aslında bir dinin herhangi bir toplumun ruhuna nüfuzu mezhepler yolu ile gerçekleşmektedir. Bu hemen her din için geçerli bir vâkıdır. İslâmiyet de bu umûmî kaidenin dışında değildir. Nitekim İslâm dinî, Afrika, Endülüs, Hindistan, Anadolu vesâire yerlerde genellikle mezhepler ya da tarikatlar yolu ile yayılmıştır. Binaenaleyh bir din pekçok toplumun hayatına uyabilirse de, onun, her toplumda farklı tezâhürü vardır. İşte dinin bir toplumdaki tezâhürüne “Mezhep” denir; çünkü mezhep, bir dinin inanç esasları, amel tarzları ve ahlakî yapısının bir toplumda temsil edilmesidir. Bu bakımdan bir mezhep, toplumun mânevî yapısıdır, hayatının bir parçasıdır; gücünü toplumdan alır ve onunla kâim olur¹¹.

Mezheplerin yapıları yaşadıkları cemiyetlerin sosyal yapılarıyla ahenkli olarak gelişir. Cemiyetlerin sosyal yapıları değiştiği zaman

8 W. M. Watt, a.g.e., çev. E.R. Fırlah, s. 5; Yusuf, Ziya, a.g.m., s. 263.

9 Watt, a.g.e., aynı çeviri, s. 5.

10 E. Ruhi Fırlah, Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1980, s. 13

11 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 264.

mezhepler de değişik bir yapı kazanırlar. O halde, mezheplerin incelenmesi ve değerlendirmesini yaşadığı toplumların ictimâî şartları muvâcehesinde yapmak icabeder; zira, fikirler ictimâileşmedikçe geçicidirler, intibak edecek muhit buldukça da kalıcıdırlar. Bu bakımdan, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren zuhur eden ve günümüze kadar varlıklarını devam ettiren İslâm mezheplerini yalnız fikir hareketleri olarak değil, fakat çeşitli zümrelerin sosyal ve düşünce yapılarını temsil eden hareketler olarak mütalea etmek uygun olacaktır. Bu sebeptendir ki bir mezhebin incelenmesi, aynı zamanda o mezhebe bağlı bulunan toplumun sosyal yapısını ve vuku bulmuş olayların incelenmesini icabettirmektedir¹².

Fikirler, farklı muhitlerde değişik biçimde tecelli eder; hattâ aynı fikirlerin, değişik sosyal çevrelerde, çok farklı yapılar kazandıkları görülür. Meselâ İslâm dininin değişmez inanç esaslarının, dünyevî ve ve uhrevî hayatla ilgili görüşlerinin farklı mütaleaları, Arabistan Yarımadasında Selefiyye, İran'da Şîa, Bâbiyye, Yemen ve Afrika'da Hâriciyye, Hindistan'da Ahmediyye gibi birbirinden fevkalâde farklı fikirleri ve motifleri olan mezhepler doğurmuştur.

Öyle ise mezhepler, sadece mezhep kurucularının fikirlerinden ibaret olmayıp, çok ciddî esaslar, hâdiseler ve âmiller neticesinde teşekkül etmişlerdir; zira mezhep kurucularının fikirlerinin toplumlarca kabulü ve yayılması, siyâsî ve itikâdî yapılara bağlılığının yansıması, büyük ölçüde mevcut ictimâî şartlara ve zaruretlere bağlı bulunmaktadır.

İtikâdî İslâm Mezheplerinin yalnız birer fikir cereyanı değil, aynı zamanda ictimâî müesseseler (sosyal-düşünce ekolleri) oldukları hususu sâbit olunca, onları da sosyal kurumların ve olayların tesbitinde tatbik edilen usûl ile tesbit etmek icabedecektir. Yani çağdaş sosyolojinin sosyal olayların tetkiki için takib ettiği müşâhade ve tecrübe metodunun mezheplerin tesbitinde ve tasnifinde de esas alınması çok isâbetli ve faydalı olacaktır. Nevar ki, bu neviden araştırmalarda gerekli hususlara dikkat edilmediği takdirde yanlış neticelere ulaşılabilir. Bu sebeple, öncelikle mevzunun tarif ve sınırlandırılması yapılmalıdır. Konunun dışında kalmak veya asıl meseleyi bir tarafa atarak konu dışı şeylerle uğraşmak hatalı fikirler ve neticeler elde etmeye sebep olur¹³.

12 el-Bağdadi, Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak), çev. E. Rubi Fığlalı (İst. 1979), s. XVIII; Yusuf Ziya, a.g.m. s. 264 vd.

13 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 264-277.

Aslında bir mezhebin teşekkül ettiği tarihî ve ictimâî şartların tesbit ve tarif edilmesi, o mezhebin açıklanmış olması demektir.

Böyle bir metotla yapılan araştırmada önemli olan bir diğer husus da şudur; bir mezhebin, muhalifleri veya karşı bir mezhep sâliki tarafından tetkik edilmesi bir takım karışıklıklara ve yanlışlıklara sebep olur. Aynı şekilde bir mezhebin, taraftarları ve hayranları tarafından incelenmesi de doğru bir fikir veremez; zira birincisi o mezhebin tamamen olumsuz yönlerini, ikincisi ise tamamen olumlu taraflarını araştırır. Halbuki bir mezhep olumlu ve olumsuz yönleriyle bir bütündür; doğru olarak incelenmesi de her iki yönünün birlikte ele alınması ile mümkündür. Ebû Reyhân el-Birûnî (öl. 440/1048-1049), bu tutucu tutumu uzun boylu tenkid eder ve Mu'tezile mezhebinin, muhaliflerince sadece bazı zayıf noktalarından ele alındığını ve bunları da, maksadları dışında, tahrif ederek halka sunmuş olduklarını; Mu'tezile bilginlerinden birinin "innallahe âlimun bizâtihi" (Allah zatı ile alimdir) sözünü "innallahe lâ ilme lehu" (Allah'ın zatı hakkında ilmi yoktur) tarzında tebdil ve tahrif ederek halka takdim ettiklerini; Mu'tezile imamını ve mezhebinin Allah'a cehâlet isnad eden zümre olarak tanıtılarak halkın onları suçlamasını ve tahkîr etmesini temin etmeye çalıştıklarını ifade eder¹⁴. Makâlat ve Milel ve Nihal nevinden kitaplarda bunun benzeri olan ve çeşitli dinler ve mezheplerin görüşlerini konu alan pek çok misal verilebilir¹⁵. Müslümanlar ve bilhassa ulemâ arasındaki mezhep mücadeleleri onları bu yola sevk etmiş olabilir. Nitekim İbn Haldun (808/1405)'un kelâm ilmini sadece müdafaa ilmi olarak tarif etmesi, tahsilî olmaması sebebiyle de luzumsuz sayması buradan gelmektedir¹⁶.

Mezhepleri mütalea ederken önemli olan bir başka husus; ön şartlar ve peşin hükümlerden sıyrılarak, tarafsız ve ilmî anlayışla, olumlu ve olumsuz hususiyetleriyle bir bütün halinde incelemektir. Her fırkanın inanç esasları ve ibâdet şekilleri arasında gülünç ve ilkel olanlar bulunabilir; fakat mutlaka dayandıkları bir kaynak vardır; onu tesbit etmek gerekir. Başka bir deyiş ile, her hangi bir mezhep veya o mezheple ilgili bir husus incelenirken onu daima haricî bir varlık veya hakikat biçiminde mütalea etmek icabeder; aksi takdirde zihindeki ön mefhumlarla sağlam

14 Ali Şabbî, *Mebâhis fi İlmî'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, Tunis 1978, s. 14; el-Birûnî, *Fî Tahkîk mâ li'l-Hind*, Haydarabad 1958, s. 3-4.

15 Bu konuda bk.: Doç. Dr. E.R. Fırlah'ın, "Mezhepler Arasındaki Farklar" adlı tercümesinin Önsözü.

16 İbn Haldun, *Mukaddime*, Kahire 1967, Ali Abd Müslim el-Vahid tahkiki, s. 1183.

ve doğru neticelere ulaşılamaz. "Bir mezheb mensubunun kendi mezhebini savunması ve başka fırkaları tenkid ve reddetmesi tabiidir. Ancak bu durumda, eserin, tenkid için yazıldığı belirtilmeli ve aşgarî şart olarak, tenkide tabi tutulan fırka veya fırkaların görüşleri aslına uygun bir şekilde nakledilmelidir. Kaldı ki Mezhepler Tarihi yazarlarının birinci vazifesi, hangi mezhebe mensub olursa olsun, mezheplerin içinde buldukları hertürlü şartları ve görüşlerini en iyi şekilde aksettirerek, bir tarafsızlık anlayışıyla tesbit ve tasvir etmek olmalıdır. Başka bir ifade ile, mezhepler tarihçisinin vazifesi "deskriptive (tasviri) bir çalışma yapmak olmalıdır."¹⁷

Maamafih, zamanımıza kadar gelen mezhepler tarihi geleneğine göre, araştırma ve incelemenin gayesi ya ele alınan mezhebi müdafaa ve tesbit etmek ya da reddetmektir. Bir kaç belli seviyede istisna edilecek olursa, İslâm Mezhepleri Tarihçilerinin umûmiyetle takib ettikleri metod budur¹⁸. Buna göre, önce bir mezhebin inanç esasları yazılır, sonra müellif bu yazılan itikatların delilleri ve menşelerini kendi kendine tasavvur eder ve yine kendi aklınca cevaplandırır; neticede ya isbat ya da iptal eder. Bu sebeptendir ki, sapık fırkalar hakkında yeterli ve tarafsız malumat veren mezhepler tarihçileri yok denecek kadar azdır; zira onların büyük ekseriyeti, ya siyâsî sebeplerle ve birtakım fayda temin etmek için, ya da muhaliflerini kötölemek veya mensubu olduğu mezhebin durumunu açıkça ortaya koymak ve savunmak için mezhepleri tetkik etmişlerdir. Nitekim sonuncu husus istikametinde hareket eden el-Bağdâdî (öl. 429/1038), el-Fark beyne'l-Fırak adlı eserini yazış gayesini şöyle ifade etmektedir: "Bana, -Allah isteğinizden dolayı sizi mes'ud etsin- Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına, bunlardan birinin kurtuluşa erip cennete, ötekilerinin de aşırılığa saparak derin bir çukur ve kızgın bir ateşe girecekleri hakkındaki, Nebi'nin, -Allah'ın salat ve selamı ona olsun- *Me'sûr* hadisinin açıklamasını soruyorsunuz ... Ben de, bunun üzerine, sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun, sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi hakkındaki dileğinizin yerine getirilmesini gerekli gördüm. Böylece, helak olacak da, hayat bulacak da, ya bu açık delillerle yok olacak, ya da onlarla hayat bulacaktır..."¹⁹

Mezhep taassubu, dîni müdaafa, kabile rekabeti, ictimâî, iktisâdî ve siyâsî sebepler onların bu tarzda bir usûl takib etmelerine

17 el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (el-Fark beyne'l-Fırak), çev. E. Rûhi Fiğlalı, s. XIX

18 Aynı eser, s. XIX; Yusuf Ziya, a.g.m. s. 278.

19 el-Bağdâdî, aynı eser, çev. E.R. Fiğlalı, s. 3.

sebeplere olmuştur denebilir. Yine bu endişelerle olacaktır ki, birtakım fırkalar Kur'an ve hadisleri kendi siyâsî, ictimâî anlayışları veya yabancı kültürler istikametinde değerlendirmişlerdir. Bu ve benzeri birtakım sebepler yüzünden "Fırak" veya "Milel" ve "Nihal" cinsinden kitaplarda birtakım yanlış anlatışlar, fikirleri kasten ilaveli veya noksan göstermeler olduğunu bizzat, el-Eş'arî (324/935) ve İbn Haldun gibi, Mezhepler Tarihçileri söylemişlerdir²⁰.

Öte yandan, İslam Mezhepleri Tarihçileri genellikle iki önemli hususla meşgul olmuşlardır: 1) Mezhepleri, tasnif, tesmiye etmek; umûmiyetle kabul edilen fikirler çerçevesinde toplamak; 2) Herhangi bir fikrin doğru olup-olmadığını tesbit etmek. Nevar ki, onların gerek mezhepleri sınıflandırma ve adlandırmada gerekse fikirlerinin tesbitinde yanılabilirliklerini her zaman akılda tutmak gerekir. Meselâ Hz. Peygamber'in Ümmet'inin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair Me'sûr hadîsini esas alarak yola çıkan ve mezheplerin adedini bu sayıda dondurmaya isteyenler birçok karışıklıklara ve yanlışlıklara sebep olmuşlardır; bazı mezhep kollarının sayıları arttırılırken, bazılarının kiler de olduklarından çok noksan gösterilmişlerdir²¹. Aynı çıkmaza mezheplerin isimlendirilmesinde de gidilmiş; verilen isimlerin pek çoğu, muhaliflerin, yerme gayesiyle, taktıkları asılsız isimlerdir; bazıları da, Cebriyye ve Kaderiyye isimlerinde olduğu gibi, isim yönünden aynı, fakat fikirleri itibarıyla zıt olan zümreleri aynı isimle ifade etmektedir. O halde mezheplerin sınıflarının ve adlarının, fikirleri hakkında verilen malumatın tarafsız olmayabileceği veya noksan ve yanlış olabileceği idrak edilerek, menşelerinin incelenmesi yoluna gidilmelidir. Başka bir deyişle, hakikate ulaşmak ve mezhepler hakkında sağlam ve doğru bilgiler elde etmek için, toplumların derûnî yapısına inmek ve sosyal yapısını müşahade ve mütalea etmek gerekir.

Öyle ise, bir mezhebin tam olarak belirlenmesi, ancak onun doğuşuna âmil olan itikâdî, ictimâî, siyâsî ve benzeri olayların bilinmesi ile mümkün olabilmektedir. Meselâ, Şia mezhebi içerisinde ortaya çıkan bir ihtilafı anlamak için eski İran din ve kültüründen başlamak nihayet müslümanların İran'ı fethine kadar olan dinî, siyâsî ve ictimâî mücadeleleri, mezhep hareketlerini esaslı biçimde tesbit etmek icabettir; zira "mezhep, birtakım siyâsî, ictimâî, iktisâdî olay-

20 Bk.: Şehrestânî, el-Milel ve'n-Nihal, C. I, s. 6-8; İbn Haldun, Mukaddime, C. 3, s. 1183; Ayrıca, Makalât, Milel ve Nihal, Fırak kitaplarının ota-kritiği hakkında bk.: el-Bağdadi, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E.R. Fırlah, Önsöz (s. I-XXVIII)

21 Aynı eser, aynı yer; Yusuf Ziya, a.g.m., s. 278.

ların tesirlerinin mezheb kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezâhürüdür. Mezhebi doğuran tarihî, siyâsî ve ictimâî şartları tam olarak tanımadan, toplum yapısını ve kültürel çevreyi tesbit etmeden mezheplerin görüşlerini ve temel özelliklerini açıklamak hemen de mümkün değildir. Şu bir gerçektir ki, şahısların veya toplulukların fikir ve görüşleri ictimâî, tarihi ve siyasî çevreden tecrid edilemez."²² Bu bakımdan, İslâm mezheplerini gerektiği şekilde tanımak için İslâm'ın doğup geliştiği çevre ile İslâm toplumunun yapısını iyi bilmek icabeder.

*
* *

Câhiliye devrinde insanların yeterli bilgiden ve düşünceden yoksun olduğu, toplum hayatının düzensizliği, sulh ve sukûnun bulunmadığı hem Kur'an-ı Kerim'in ifadelerinden hem de tarihî kaynakların haberlerinden anlaşılmaktadır. Zaten İslâmiyet, bu bozuk düzene bir son vermek, topluma sulh ve sukun getirmek gayesini taşımakta; insanlar arasında âdet haline gelmiş olan taşkınlık, vahşet, sefahat, içki, kumar, faiz ve kan davası gibi insan ve cemiyet hayatını bozan anlayış ve davranışları ortadan kaldırmak istemektedir. İslâm öncesi devri Arapları ne idari ne de siyâsî ve ictimâî birliğe sâhipti; sosyal hayatları ve idârî düzenleri kabile ve aşiret anlayışı esasına dayanmaktaydı. Bunun tabii neticesi olarak da kabile rekâbetleri ve aşiretçilik, soy üstünlüğü kavgaları son noktasına ulaşmıştı. Kur'an-ı kerim, Al-i İmrân suresi, 154; Ahzab suresi, 32, 33; Feth, süresi 26; Mâide suresi 50. âyetleri İslâm öncesi Arap toplumunun bu ana vasıflarından bahsetmektedir.

İslâm öncesi Arapları genellikle hürler, esirler ve mevâli olmak üzere üç sınıfa ayrılmaktadır. Hürler aile ve kabile toplulukları halindedir; toplumun en itibarlı kişileridir. Esirler, köleler ve câriyelerdir, cemiyet içerisinde pek değerleri yoktur. Mevâli, bu iki sınıf arasında bir mevkiindedir. Halk genellikle ticaret ve tarımla uğraşmakta, hayvancılık yapmaktadır²³. Öte yandan Arapların eski şark medeniyeti ile sıkı münasebetleri vardı. Bilhassa iktisadî ve ticarî ilişkileri kuvvetli idi; önemli ticaret yolları bu ülkeleri birbirine bağlıyordu. Ayrıca sık sık kurulan panayırılar, araplarla arap olmayanları bir araya getiriyordu. İran'ın fethinden sonra araplar İran'a geldiler ve özellikle Fırat ve Dicle kıyı-

²² el-Bağdadi, a.g.e., çev. E.R. Fırlah, s. XVIII.

²³ Mücetba Uğur, Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu, İstanbul 1980, s. 3-5; Ch. Pellat, Le Milieu Basrien et La Formation de Çahız, Paris 1953, s. 188; Osman Yahia, La Condition Humaine en Islam, in Islam Contemporain (Paris 1966), s. 50-51.

larına yerleştiler. Mesela Horasan Araplarının çoğu Basralı Araplardı. Kays, Temim ve Benî Bekr kabileleri bunlardandır. Araplar, gerek İran gerekse Horasan'da yerli halkla dostane ilişkiler kurdular ve buralarda idareyi büyük ölçüde ellerine geçirdiler. İran kültürü ile yakından ilgilendiler.²⁴

Câhiliye devri araplarının dinî yapısı dağınık bir durum arz etmektedir. Dinî birlikten mahrum olmaları, siyâsî ve sosyal birlikten de yoksun olmalarına sebep olmuştur. Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Putperestlik bu devirde en yaygın inançlardı. Aralarında, çok az olmakla beraber, bir Allah'a inananlar (hanîf) da vardı²⁵.

Câhiliye devri putperestliği yabancı tesirlerden kaynaklanan bir inanç şeklidir. Her kabilenin hususî putları olduğu gibi, birçok kabilenin birlikte kabul ettiği millî putlar da vardı. Bunlara ibadet edilir, büyük saygı gösterilir ve kurbanlar kesilirdi. Putperest araplarda Allah inancı varsa da, İslâm'ın Allah inancından farklıdır ve teşbih özelliğine sâhiptir. Yani İslâm öncesi Arab Yarımadasında Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden bir itikâd vardı. Araplar arasında çok yaygın olan bu teşbihçi akide, Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının görüşlerine tesir etmiş olabileceği gibi, Yahudi kültürü ile de yakından ilgilidir. Nitekim bu iki fırkanın bazı görüşlerinde Tevrat ve Yahudi düşüncesinin tesiri de yok değildir²⁶. Bunların da ötesinde, Câhiliye araplarının birçok gelenek ve göreneği İslâm'dan sonra da devam etmiştir. Sikâye, rifâde ve riyâset bunlardandır.

Bununla beraber, bilinen bir gerçektir ki, alışılmış ve cemiyet içinde yaygınlaşmış telakkileri, adet ve inançları, düşünceleri değiştirmek oldukça güçtür. Irk, neseb ve kabile gibi çeşitli sebeplerle insanların birbirlerinden üstün olduklarını iddia ettikleri ve bu yüzden birbirleriyle kavgaya tutuştukları bir vasatta, adalet, kardeşlik ve eşitlik esaslarına dayanan bir toplum kuran Hz. Peygamber'in, uzun zamandan beri arap topluluklarına hakim en önemli unsur olarak görülen kan ve neseb fikrini kaldırarak yerine kardeşlik anlayışını koyması da pek kolay olmamıştır. Şöyle ki, soy üstünlüğü, asabiyet, kabile rekabetleri ve eski arap siyâset anlayışları, Kur'an'ın kesin hükümleri, Resulullah'ın çok açık tatbika-

24 EI¹, C. II, s. 550.

25 M. Uğur, a.g.e., s. 8-10 vd.

26 aynı eser, s. 12. Ch. Pellat, *Le Milieu...*, s. 188.

tına rağmen, müslüman araplar arasında yaşamaya devam etmiştir. Sakîfetü Benî Sa'ide'de yapılan konuşmalar, Muhâcir ve Ensâr tarafından ileri sürülen fikirler bunun en açık örneğini teşkil eder. Ayrıca, hilafetin Hâşimiler, dolayısıyla Hz. Ali ve soyuna ait olduğu fikri -ki bu görüşü savunanların büyük çoğunluğunu gayr-i arap unsurlar teşkil eder- müslüman toplum arasında soy ve kabile üstünlüğü anlayışının hâla yaşadığını göstermektedir. Halbuki İslâm Peygamberi, müslümanlar arasında din kardeşliği ve eşitlik olduğunu, üstünlüğün ise sadece takva ve dinî esaslara bağlılık esasına dayandığını belirtmişti. Nitekim onun, Muhâcir ile Ensâr arasında kardeşlik, Medineli Yahudilerle Müslümanlar arasında vatandaşlık anlaşmaları yapması, birlik ve barış içerisinde yaşayan bir toplum düzeni kurmak içindi.

Müslümanlar, fetihler neticesinde, arap ve gayr-i arap çeşitli kabileler ve milletlerle karışmışlardır. Suriye, Irak, İran, Mısır ve Afrika'ya yapılan fetih hareketleri müslümanları çeşitli topluluklarla karşı karşıya getirmiştir. Müslümanların da fethedilen yerlerde yerleşmeleri ile yeni bir nesil ve toplum meydana gelmiştir. Bu karışma ve kaynaşmanın müslümanların hayatlarına tesir etmesi tabiidir. Fetihler sonrası müslüman toplumunda araplar, mevâlî ve zimmîler olmak üzere üç ayrı grup oluşmuştur. Ayrıca hızla gelişen şehirleşme hayatı-ki özellikle Hz. Ömer ile başlar-sosyal hayata büyük ölçüde tesir etmiş, siyâsî ve kültürel alanlarda da varlığını hissettirmiştir. Fethedilen ülkelerde eski dinlere ait inançlar mevcuttu; ancak hakim durumda olan Hıristiyanlık ve Yunan felsefî düşüncesi idi²⁷. Sâsânî ve Kıptî kültürleri de bu ülkelerin düşüncelerine hakim olan diğer unsurlardı.

Fethedilen ülkeler halkının bir kısmı müslüman olmakla beraber, önceki dinî duygu ve düşüncelerinden sıyrılamamış; hatta bunları İslâm akâidi ile birleştirerek yeni ve tabiatıyla gayr-i islâmî akîdeler meydana getirmişlerdir. Eski din ve mezhep akîdeleri yeniden canlandırılarak, halka, islâmî bir kılıf altında sunulmaya çalışılmıştır. Meselâ Abdullah b. Seb'e, Yahudilikteki vesâyet anlayışını, Ali'nin vasiliği kılıfı ile İslâm'a sokmuştur. Eski inançlarının tesirinden henüz kurtulamamış birtakım müslümanlar -ki İran asıllılar başta gelmektedir- önceki inançları islâmî bir renge bürünmüş olarak karşılıklarına çıktığında, tereddüt etmeden benimsemişlerdir. Şiîlik, böyle bir anlayış ve gelişmeye örnek gösterilebilir. Denebilir ki, Şiîlik ve Hâricîliğin başlattığı bu inanç sapmaları, herbir zümrenin karşılıklı sürtüşmeleri ve hakimiyet kav-

27 EI¹, II, s. 550.

gaları neticesinde daha da artmış ve bazı itikâdî fırkanın daha doğ-
masına sebep olmuştur²⁸.

Bununla beraber, belirtmek gerekir ki, İslâm toplumunun dinî ya-
pısı, Hz. Peygamber'den sonra, ilk iki halife devrinde, eski sâfiyetini
korudu. Ancak üçüncü halife Hz. Osman'ın şehâdetinden sonra ve özel-
likle Cemel (35/655) ve Siffin savaşı (36/656) sonunda hem itikâdî sâ-
fiyet hem de siyâsî ve ictimâî birlik bozuldu. Bu andan itibaren teşek-
kül eden çeşitli zümreler kendilerine has fikirler ortaya attılar. Cemel
ve Siffin savaşlarında ölen ve öldürülenlerin durumları ile "takhîm" me-
selesi fikir ihtilâflarının en çok olduğu ve çeşitli görüşlerin ileri sürüldüğü
konuların en önemlilerini teşkil etmektedir. Oluşan bu grupların kendi-
leri gibi düşünmeyenleri veya farklı görüş sâhiplerini küfür veya sapık-
lıkla suçlamaları itikâdî ve siyâsî birliğin yanısıra ictimâî birliği de
bozmuştur. Nitekim Hâricilik ve Şîlik bu tutum ve anlayışlar netice-
sinde doğmuştur. İslâm dinini iyi anlayamamak, eski inanç ve düşünce-
leri İslâmî esaslarla birleştirmek yoluna gitmek eğilimi de bu fırkaların
doğuşunda önemli rol oynamıştır²⁹.

İslâmiyet'in Arap Yarımadası dışına taşması ile İslâm-Arap kül-
türü büyük değişikliğe uğramıştır. Şöyle ki, fethedilen ülkeler insan-
larından İslâm'ı kabul edenler de, eski kültürlerini birden söküp
atamamışlar, birçok unsurlarını beraberlerinde getirmişlerdir. Ayrıca
fethedilen yerler halkının çoğu, cizye veya haraç vermek şartıyla, din,
örf ve âdetlerinde serbest bırakılmışlardır. Böylece kültürlerini uzun
süre devam ettirmişlerdir. Bu kültür karışıklığı İslâm düşüncesi üzerinde
bile kendini göstermiş, Şîlik, Mürcie, Mu'tezile gibi fırkaların fikirlerine
tesir etmiştir. Aynı şekilde fetihlerle müslüman toplum arasına katılan
mevâlinin tesirleri de az olmamıştır³⁰.

İslâm'ın, böylece, yabancı kültür akımlarıyla karşılaşması ve karış-
masıyla, özellikle helenleşmiş Hıristiyan düşüncesiyle karşılıklı etkileş-
mesiyle müslümanlar arasında fikir çatışmaları, kopmalar olmuştur.
Buna, gayr-i arap zümreler (özellikle İranlılar)le araplar arasındaki
asabiyet, iktidar kavgaları da katılmıştır. Devlet idaresi, kültür, eğitim
ve öğretim işlerinin tamamen arapların elinde olması, İranlıların kıs-
kançlığına ve milliyetçilik (şu'ubîlik) faaliyetlerinde bulunmalarına se-
bep olmuştur. İdâreciler, bu iki zümre arasındaki rekabeti, kendi siyâsî

28 Talat Koçyiğit, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1969, s.
34-35; İhsan İlahî Zahir, eş-Şi'atü ve's-Sunnet, Lahor, 1975, İkinci baskı, s. 58-60

29 aynı eser, s. 24; M. Uğur, a.g.e., s. 121-122. Ayrıca bk. E.R. Fırlalı, Mezheplerin
Doğuşuna Tesir Eden Sebepler; Ali Şâbbî, Mebâhis..., s. 1-40.

30 A. Emin, Fecru'l-İslam, Beyrut 1969, s. 93-94.

hakimiyetlerini devam ettirebilmek için, körüklemişlerdir. Bunu, onlara devlet idaresinde mevkiler vermek, savaş ganimetleri ve heytu'l-malden maddî yardımlar temin etmek suretiyle yapmışlardır. Neticede, müs-lümanlar arasındaki kutuplaşma ve zümreleşme gittikçe artmıştır. Mevâlî hareketleri, Şu'ubîyye faaliyeti ve Şîî ayaklanmaları bu ikiliğin ve zümreleşmenin en açık örneklerini teşkil etmektedir³¹.

Bu durum bize, İslâm tarihinde tamamen görüş farkları üzerine kurulan bir fırka bulmanın çok zor olduğunu, başka unsurların ve sebeplerin mevcudiyetini göstermektedir. Bu bakımdan, İslâm Mezhepler tarihçilerinin ve İslâm tarihçilerinin fırka olarak saydıkları zümrelerin bir çoğu kelimenin gerçek anlamında itikâdî fırka olmayıp, fıkıh veya kelim ekolüdür, ya da sosyal gruplaşmadır denebilir; bu ise, İslâm'ı anlayıştaki farklılık, siyâsî sürtüşmeler, kabile rekabetleri ve sosyal mücadelelerin tabii bir neticesidir. Mesela Mu'tezile bilinen manada itikâdî bir mezhep olmaktan çok bir kelim ekolüdür. *Hâricîlik ve Şîîlik fırkaları*, başlangıçta daha çok birer siyâsî ekol iken, bilahare itikâdî fırkaya dönüşmüşlerdir. Mu'tezile, kelâmî görüşleri ile Şîîliğin itikâdî fikirlerine tesir etmiştir³². Hâricîlerin itikâdî bir fırka olarak ortaya çıkmaları ise Siffin savaşı sonrası "*Tahkîm Hâdisesi*" 37/658'ne dayanır. Bunlar çoğunlukla çölden ve Irak sınır boylarından gelen Bedevî ve gayri bedevî insanlardır. Bu bakımdan, arap dilinin ince-liklerini, İslâm'ın hukûkî esaslarını yeterince bilmediklerinden rahatlıkla muhaliflerini küfür veya sapıklıkla itham edebiliyorlar ve neticede İslâm'ın ruhuna aykırı görüşler ve kararlar ortaya atıyorlardı. Ancak, mutlak eşitlik fikrini savunmaları mevâlinin de kendilerine katılmasını sağlamıştır. Bu sonuncu görüşlerinin icabı, halifelüğün yalnız Kureyş kabilesine ait olmadığını söylemişlerdir: "Zenci de olsa, ahlakı güzel olan herkes halife olabilir." Onların bu görüşü, hem hilafetin Kureyş Kabilesine ait olduğunu söyleyen Sünniliğe hem de halifelüğün Ali ve soyundan gelenlerin hakkı olduğu iddiasında bulunan Şîîliğe ters düşmektedir. Ne var ki, bütün sünnî ulemâ bu görüşte olmadığı gibi, bu kanaat son zamandaki çalışmalar neticesinde büyük ölçüde değişmiştir³³.

Tam bir fırka görünümü arzeden ve İslâm'da ilk kopmayı teşkil eden Şîîliktir. Şîîlik, esas itibariyle, Ali ile ona karşı olan Emevîler ara-

31 Ch. Pellat, *Milieu...*, s. 183, 222.

32 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Prof. Dr. Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 32.

33 Bu hususta bk. Prof. Dr. M. Sait Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, A.Ü. İlahiyat Fak. Der. C. XXIII, ss. 121-213.

sında cereyan eden siyâsî düşmanlıklar, kabile, rekabeti ve hilafet meselesine dayanmaktadır. Kûfeli Ali taraftarları, Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra, halifelğin Ali'nin soyundan gelenlere verilmesini, hilafetin onların hakkı olduğunu söylediler. Şiilik nazariyesi, genel anlamda, işte bu imamet anlayışı üzerine kurulmuştur denebilir. Ayrıca sosyal durumlarından şikayetçi olan İran asıllı mevâlinin Emevî yönetimine şiddetle karşı oldukları bir sırada, müslüman toplumda ortaya çıkan ilk sosyal çekişmeler -ki Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafeti zamanında su yüzüne çıkmıştı- Şiiliğin sosyo-politik hareketlerine büyük ölçüde kaynak ve destek olmuştur. İdarenin arapların elinde olması da gayri-arapları muhalif bir tavır almaya, Şiiliğe daha çok bağlanmaya ve siyasi iktidarı bu yoldan ele geçirmeye sevketmiştir. Nitekim Emevilerden sonra idarecilerin çoğunluğunu iranlılar oluştuyordu. Muhtar es-Sakafi (öl. 67-68/687-8)'nin İbnu'l-Hanefiyye'yi mehdi olarak takdim etmesi ölümünden sonra da, onun tekrar döneceği (rie'at) fikrini ortaya atması Şiilerin davalarına daha sıkı sarılmalarına ve geleceğe güvenle bakmalarına sebep olmuştur. Böylece, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren siyâsî çekişmeler ve sosyal memnuniyetsizlikler neticesi tezahür eden, yani temelde siyâsî ve ictimâî bir hareket olan Şiilik, gayri-arapların iktidarı ele geçirmeleriyle kendine has itikadî ve kelamî görüşleri olan bir fırka haline gelmiş; birtakım pragmatik güçlerin ve kuzeyliler karşısında kendi siyâsî ve sosyal varlıklarını devam ettirmek isteyen Güneyli Arapların da çok işine yaramıştır³⁴.

* * *

İslâm mezheplerinin doğuşuna tesir eden sosyal menşeli unsurlardan biri de, söylediğimiz hususlara bağlı olarak, eski şark kültür ve fikirleridir. Müslüman halk arasında çok yaygın olan "*Mesih ve Mehdi*" inancı buna -kanaatımızca- misal gösterilebilir.

Bu konuyu ele almadan bir hususa işaret etmeyi لازم görülmektedir; ilk İslam Mezhepleri Tarihçileri (Fırak, Mîllet ve Nihal kitapları yazarları), bildiğimiz kadarıyla, mezhepleri sadece itikadî ve siyasi sebeplerle doğmuş fikir ekolleri kabul ettiklerinden olacaktır ki, ictimâî sebepler üzerinde hemen hiç durmamışlardır. Şüphesiz mezhepler bu yönden değerlendirmek, etnoğrafik, tarihi ve sosyolojik araştırmaların varlığını zorunlu kılmaktadır. Onların bu konularda susmaları muhtemelen bu neviden malzemeye sâhip olamamalarından kaynaklanmış olabilir. Bununla beraber Yusuf Ziya (Yörükân), W. Montgomery Watt, Yaşar Kutluay ve Ethem Ruhi Fırlalı, çalışmamız süre-

³⁴ Fazlur Rahman, İslam, çev. Doç. Dr. Mehmet Dağ-Doç. Dr. Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 211, 212; H. Laoust Les Schismes dans L'Islam, Paris 1977, s. 29-31.

since iktibasta bulunduğumuz eserlerinde, bu zarureti dile getirmişler, ictimâî hâdislerin İslâm mezheplerinin doğuşunda âmil olduklarına işaret etmişlerdir³⁵; fakat onlar da, hem aynı malzemenin eksikliği hem de konularının maksatları gereği, bu konunun tesbiti cihetine gitmemişlerdir. Bu sebeptendir ki, bu denememizde, İslâm mezheplerinin doğuşunda ictimâî hadiselerin icra etmiş olabilecekleri tesirleri genel manada ve kullandığımız kaynaklar muvacehesinde mütalea etmeyi lüzumlu gördük.

Bazı İslâm mezheplerinin fikirlerinde, amel tarzlarında eski şark tesirlerini taşıdıkları, gayr-i islâmî birtakım fikirleri benimsemiş oldukları bilinen bir husustur. Bu neviden fikir ve inançlardan en çok etkilenmiş mezhepler görünümü arzedenler Şîlik ve Kâdiyânîlik'tir. Bu bölümde, buraya kadar açıklamaya çalıştığımız hususları misalendirmek gayesiyle, Şîlik ve Ahmedîlik (Kâdiyânîlik) mezheplerinin "*Mesih-mehdi*" anlayışlarını, umûmî çerçevede ve konumuz açısından ele alacağız.

Şîlik ve Kâdiyânîlik'te önemli yeri olan bu Mesih-mehdi inançlarının, kaynağını ve tarihî seyrini göstermek gayesiyle, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Eski Şark dinlerindeki durumlarına kısaca temas etmeyi lüzumlu görüyoruz, yani bu mefhumları İslâm öncesi varlıklarından itibaren ele almanın gerekli olduğuna inanıyoruz.

"*Mesih*" sözcüğü Arapçaya, Arâmca "*Meşih*" veya İbrânice "*Ha-Meşih*"dan geçmiştir; Arab dilinde, ölçmek, meshetmek, günahlardan temizlenmiş, çok yürüyen anlamlarına gelir. Kur'an'da İsa b. Meryem'in sıfatı olarak kullanılmıştır³⁶. Bu kavram, kaynağı itibariyle de, beklenen "*Kurtarıcı*"ya verilen bir sıfat durumundadır; özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın vazgeçilmez unsurlarıdır.

"*Mehdi*" kelimesi Arapça "*hedâ*" doğru yolu bulmak, yol göstermek mastarından ism-i mefuldür; kendisine rehberlik edilen demektir. İstîlâhî mânada ise, bütün istikâmetler Allah (Hudâ)'dan geldiği için, kendisine Allah tarafından yol gösterilen, hususî ve şahsî tarzda Allah'ın hidâyetine erişen demektir³⁷. Kur'an-ı Kerim'deki "*ihtedâ*" şeklindeki

35 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 259-264; Watt, a.g.e., s. 58; Yaşar Kutluay, Tarih ve Günümüzde İslam Mezhepleri, Ank. 1968, s. 7,9 vd. E. Ruhi Fırlah, Ahmediyye Mezhebi, s. 13-14 vd.; el-Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar (Önsöz).

36 İslam Ansiklopedisi, C. 8, s. 124; Doç. Dr. E. Ruhi Fırlah, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXV, Ankara 1981, s. 179; Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 131 vd.

37 Doç. Dr. E. Ruhi Fırlah, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 196 vd.; Ahmediyye Mezhebi, s. 14 vd.; Avni İhan, Mehdiilik, İzmir 1976., 7-8.

kullanışı ile de, Allah'ın gösterdiği yönde kendi kendine hareket eden kimseyi ifade eder.

el-Mehdî, İslâm literatüründe, mutlak surette kendisine yol gösterilen şahıs demektir; geçmişte bazı kimseler, gelecekte de Kıyametle alakalı bir şahsiyet için kullanılmaktadır. Bu anlamda, hem "hulefâi'r-râşidin el-mehdiyyîn" tarzında ilk dört halife için, hem de Hz. Peygamber'in geleceğini haber verdiği söylenen Mehdi için kullanılmış bulunmaktadır. Şâir sahâbî Hasan b. Sâbit mehdî lakabını, bu anlamda, Hz. Peygamber için kullanmıştır³⁸. Bu tabir, bir şeref unsuru olarak, Emevî ve Abbâsî halifeleri için de isti'mal edilmiştir. Meselâ, Ömer b. Abdulaziz'e "Mehdi" lakabı verilmiştir. Öte yandan, Türkler, İslâmiyeti yeni kabul edenler için "mühtedi" tabirini kullanmışlardır.

Mehdî kavramı "ric'at" fikri ile doğrudan alakalıdır. Başka bir deyişle, "ric'at"sız mehdilik olmaz. İlk "ric'at" anlayışı, eşyanın aynı özelliğini koruyarak belli bir zaman sonra tekrar varolması anlamında, Pythagore taraftarlarında görülmektedir. Ancak bu felsefi anlamda ric'at olup, bizim burada kasdettiğimiz ric'attan farklıdır³⁹.

"Ric'at" inancı, menşe itibariyle, eski ve çok yaygın olan "Docetizm" nazariyesine bağlanmaktadır. Docetizm, İsâ-Mesih'in çektiği ızdırapların ve ölümünün gerçekte vâki olmadığını, sadece göze öyle görünen bir hayal olduğunu öğreten bir doktrindir⁴⁰. Onun ölümü ile dünyadaki görevi sona ermemiştir; bu geçici bir ayrılıktır, gözden kaybolmadır. O, yarıda kalan vazifesini tamamlamak ve zafere ulaşmak için rucu edecektir... İşte bu inanç şekli, bazı muğlak Hıristiyan zümreler vasıtasıyla İslâmiyet'in ilk yıllarında kendini tanıtmış; müslümanlar arasında cereyan eden itikâdî sahadaki tartışmalara girmesiyle de mezheplerin düşünceleri ve tezâhürleri üzerinde önemli rol oynamıştır. İmamın ri'cati ile birleşen bu unsur Şüliğin en belirgin idealini oluşturmuştur. Eski Şark'ın "İlâhî nur"la ilgili inançları da buna karıştırılmış ve Hıristiyan gnostik yeni Eflatuncu fikirler, bu inancın metafizik temelini meydana getirmiştir. Bu inanç bilâhare, aşırı Şii fırkalarında ilahî vasıfları olan bir şahsiyet fikrine dönüşmüştür. Öyle ki, şii Kur'an'ın birçok âyetini Ali ve soyu hakkında atıf ve deliller olarak göstermişlerdir⁴¹.

38 İslam Ansiklopedisi, C. 6, s. 474-479.

39 Bk.: E.R. Fırlalı, Ahmediyye Mezhebi, s. 14-15 vd.; Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 132, Avni İlhan, a.g.e., s. 28 vd.

40 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 216; E.R. Fırlalı, Ahmediyye Mezhebi, s. 14; Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 192; Avni İlhan, Mehdilik s. 28.

41 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 214; E.R. Fırlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 193 vd.; Ali Şabbî, a.g.e., s. 59; Ch. Pellat, Milieu, s. 217.

Ashında gizli iken veya geçici bir zaman için gözden kaybolmuşken geri dönecek olan bu “*karizmatik şahs*”ın, fizikî yönden tasavvur edilmesi, çok kuvvetli dînî ve siyâsî bir lider varlığını gerektirmektedir. Ne var ki, sağlam irâde ve düşünceden yoksun topluluklar, liderlerinin çekici yönlerine şuursuzca inanırlar ve ona tam bir aşk ile bağlanırlar. Bu aşırı bağlılık ve sevgi onlara liderlerinin diğer insanlardan farklı bir varlık olduğu ve mucizevî ya da ilâhî bir husûsiyete sâhip bulunduğu fikrini verir. Öyle ki, onun ölümünün öteki insanlardan farklı olduğunu zannederler, öldüğünde paniğe kapılırlar. Gerçeği göremezler, ölümünden, şüphe ederler, gerçekte ölmediğine, belli bir süre için gözden kaybolduğuna, birgün tekrar ortaya çıkacağına inanırlar. Artık onun rucu’u en kesin inançları olur; zira bütün ümitleri onun dönmesine bağlanmıştı⁴².

Hız. Peygamber (s.a.s.) vefat ettiğinde, Hız. Osman ve Hız. Ömer başta olmak üzere, bir kısım sahabî onun vefatına inanmamışlar; “Resulullah ölmemiştir, o ölmez; Hız. Musâ gibi, Allah ile buluşmak üzere gâib olmuştur veya Hız. İsâ gibi, Rabbî tarafından semâya ref’ edilmiştir” demişlerdir. Ancak, bilahare Hız. Ebû Bekir (r.a.)’in Mescide gelmesi ve Hız. Peygamber (s.a.s.)’in vefatı ile ilgili Kur’an-ı Kerim’in (Zümer suresi 30-31, Âl-i İmrân suresi 144, Enbiyâ suresi 34) âyetlerini okuması neticesinde gerçek hatırlanmış ve geçici olan bu durumdan kurtulmuşlardır⁴³. Bu bakımdan, hemen hemen bütün Şii fırkalarında önemli bir inanç unsuru halinde olan “şii ric’at” anlayışını bu hâdiseye bağlamak doğru olmaz.

Şülik’te bu ric’at fikrini ilk defa ortaya atan Abdullah b. Seb’e’dir. O, “Gariptir; insanlar İsâ’nın döneceğine inanıyorlar da Muhammed (s.a.s.)’in döneceğini kabul etmiyorlar. Halbuki Allah, “*Ey Muhammed! Kur’an’a uymayı sana farz kılan Allah, seni, döneceğin yere döndürecek tir...*” (Kassas, 85) buyurmaktadır. Öyle ise Muhammed dönmeye İsâ’dan daha layıktır” demiştir⁴⁴. Muhtar es-Sakafî de, Muhammed b.

42 E.R. Fiğlalı, Ahmediyye Mezhebi, s. 18-20; Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 216; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 61; Abdurrahman Küçük, Dönemler ve Dönemlik Tarihi (Doktora Tezi, İstanbul), s. 116.

43 el-Câhız, K. Osmaniyye, Kahire 1955, s. 67, E.R. Fiğlalı, Ahmediyye Mezhebi, s. 20; Mesîh ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 200.

44 Kur’an-ı Kerim’deki Mesîh’le ilgili âyetler ve ifade ettikleri manalar hakkında bk.: E.R. Fiğlalı, Mesîh ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 186-191; Ahmediyye Mezhebi, s. 18-22; İhsan İlâhî Zahir, a.g.e., s. 65. Ayrıca karşı: el-Alûsî, Ruhul-Maâni (Bulak 1301), C. 1., s. 212; el-Kurtubî, Tefsirul-Kurtubî (Mısır 1369/1950), C. 6, s. 11; Elmalılı H. Yazır, Hak Dini Kur’an Dili (İst. 1935), C. 2, s. 1112; Ö.N. Bilmen, Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri, C. 1, s. 376-77.

el-Hanefiyye hakkında, aynı şeyi iddia etmiştir⁴⁵. Hicrî birinci asırda, Câbir b. Yezîd el-Ca'fi el-Kûfi adındaki bir şahıs, bir hadis uydurmak suretiyle, Hz. Ali'nin ric'at edeceği fikrini ortaya atmıştır. Nevar ki, bu görüş bilâhare hemen bütün Şii mezheplerde temel inanç haline gelmiş; imamların ölmediği, zahirde öyle olduğu, ileride rucu' edip düşmanlarından öc alacağı... fikri yaygınlaşmış, Şii ayaklanmalarında da önemli rol oynamıştır⁴⁶. Bu durum, bu neviden fikirlerin İslâm düşüncesine sonradan girdiğini göstermektedir. Çünkü, Abdullah b. Seb'e, Muhtar es-Sakafi, şâir Kuseyyir (105/723), Hamza b. Ammare ve şâir es-Seyyid (105-173/723-789) gibi ric'at fikri savunucuları, bu tutumları ile sonraki Şiiliğin habercileri olmuşlardır. Aynı şekilde bu şahıslar "mehdi" kelimesini, İslâm'da ilk defa, muhtemelen 81/700 yıllarında, Hz. Ali ve onun Fâtîma'dan başka bir zevcesinden doğan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye için kullanmışlardır. Bununla birlikte, zikredilen şahıslarla aynı devirlerde yaşayıp da ric'at ve benzeri görüşleri savunmayan, yani fiili şiiilerden olmayan, İbrahim en-Nahâî (96/714) gibi şiiiler de vardı⁴⁷. İbrahim en-Nahâî ve aynı davranışta bulunan şiiilerin bu tutumları ilk şii akidelerinde sözünü ettiğimiz mefhumların olmadığını gösterebilmekte delil olabilir.

Şüphesiz insanlar, hangi din ve kültüre bağlı olursa olsunlar, değişik ve harici unsurlardan daima etkilenmişlerdir. İslâm bünyesinde zahir etmiş mezheplerin de, görüşleri ve amel tarzları bakımından, temasta buldukları toplumların bir kısım inanç ve kültür değerlerinden etkilenmiş olabileceği gayet tabiidir. Denebilir ki, bazı İslam mezheplerinin vücut bulmasında, değişik tezâhürler arzemesinde ve bağlı buldukları görüşlerinde eski dinlerin artık inançlarının, sosyal yapılarının, mesih, mehdi, hulûl ve tenâsuh gibi akidelerin büyük ölçüde tesirleri olmuştur. Hatta Şiiliği, bu noktadan, bir Fars hareketi gibi mütalea edenler, onların masum imam anlayışlarını hulûl ve tenâsuh anlayışlarına bağlayanlar vardır⁴⁸. Ashında müslüman zümreler içerisinde bu unsurlardan en çok etkilenmiş olanlar, tekrar edelim, Şia ve kolları ile Kâdiyânîlik'tir.

Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki mesih ve mesihlerin dönüşlerini intizar görüş ve akideleri ile İslâm düşüncesindeki mesih-mehdi telâkkileri

45 E.R. Fırlah, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 200-201; H. Laoust, Les Schismes..., s. 29.

46 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm et-Tahiri, el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâl ve'n-Nihal, Beyrut 1975, C. IV, s. 180; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 58.

47 Watt, a.g.e., s. 58.

48 Watt, a.g.e., s. 58; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 60; İhsan İlâhi Zahir, a.g.e., s. 5-7, 66.

arasında mutlak tesir veya bir bağ bulunup-bulunmadığı hususunda ısrar etmeden sadece bu kavramların tarihi seyirlerini göstermekle iktifa ediyoruz; zira bu gibi kavramların hemen her dine mensub topluluklarda varolduğu, ictimâî, siyâsî sebepler ve endişelerle aynı istikamete yönelindiği bilinen bir husus görünümündedir. Ayrıca müstakbel bir kurtarıcı fikri hemen her cemaat arasında varolagelmıştır. Maamafih, mesîh ve mehdi mefhumlarının islâmî telakkilerini anlamak için, İslâm'ın doğduğu ve bilâhare intişar ettiği bölgelerdeki milletler ve medeniyetlerinde bu hususların nasıl doğup nasıl anlaşılmiş olduğunu bilmeye mutlak ihtiyaç vardır. Ayrıca bu görüşleri inanç esaslarından bir unsur yapan Şiîliğin iman esasları, ancak, şark tesirlerini bilmekle anlaşılabilir⁴⁹.

* * *

Yahudilik yaklaşık M.Ö. 1200 yıllarında Hz. Musâ ile başlamıştır. O, İsrâiloğullarını Mısır'daki esaret hayatından kurtararak bir millet yapmış, ama kendisi "Arz-ı Mev'ud" a giremeden vefat etmiştir. Hz. Dâvud zamanında Yeruşalim'de bir Mâbed inşaasına başlanmışsa da ancak Hz. Süleyman zamanında, M.Ö. 1007'de tamamlanabilmiştir. Nevar ki, Asurlular ve Bâbillilerin M.Ö. 586 yıllarında, İsrâiloğullarını esir alıp, ülkelerini yıkmaları ile bu Mâbed de yıkılmıştır. Mâbed'in gerek bu istila dolayısıyla gerekse daha sonraları yıkılması olayı Yahudiler için büyük önem taşır. Bu yıkılan Mâbed'i yeniden tesis etmek ve Arz-ı Mev'ud (Söz verilen Yer)'dan sürülmüş yahudilerin durumları, onları, kendilerini Söz verilen Yer'e yeniden kavuşturacak ve yıkılan Mâbed'i yeniden inşaa edecek bir "Kurtarıcı"yı intizar fikrine sevketmiştir. İnançlarına göre bunların gerçekleşmesi ancak "Mesîh" in ric'atı ile mümkün olacaktır⁵⁰. Gerçek mesîhi ise, onlara göre, Dâvud'un oğlu Mesîh'tir. Tevrat'm da, bu hususta, kendilerine bunu vadettiğini söylerler: "... Peygamberlerin verdikleri sözlere uygun olarak biz inanırız ki, isrâiloğulları sürgünden bir mesîh sayesinde kurtulacaklardır... Dâvud'un oğlu Mesîh gelecektir, Yeruşalim'i düşmanlardan temizleyecek ve kavmi ile oraya yerleşecektir..."⁵¹ Denebilir ki, Yahudilik'te en çok sözü edilen hususlardan biri mesîhliktir. Bu bakımdan yahudiler arasında hemen her devirde ve memlekette mesîhlik iddia eden kimseler ortaya çıkmış ve taraftar bulmuşlardır. Gerçekte yahudiler ileride bir mesîh ge-

49 Watt, a.g.e., s. 58; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 62; Fırlah, Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine, s. 198; Şehrestani, el-Milel ve'n-Nihal, el-Fisâl hâmişi, C., I, s. 55, 131; el-Bağdâdî, Mez-hepler Arasındaki Farklar, s. 234-235.

50 Şehrestânî, a.g.e., C. I, s. 55; İbn Hazm, el-Fisâl, C. IV., s. 180; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 56; E.R. Fırlah, Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine, s. 179 vd.

51 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 216.

leceği fikrini Tevrât'a dayanarak kabul ederler⁵². Tevrat'ta haber verilen Mesih, İbrahim soyundan, yahudi aslından, Dâvud'un ailesinden Beth-leem'de doğacaktır. Onda bu özelliklerin varolduğu Yeni Ahit'te zikredilmektedir⁵³. Filhakika İsâ b. Meryem'in, kendisinin İsrâiloğullarından olup, yine İsrâiloğullarına peygamber olarak gönderilmiş olduğunu söylemesi, ama yahudilerin inançlarında yaşattıkları Mâbed'i yeniden inşa edecek ve İsrâiloğullarını esaretten kurtaracak "Kurtarıcı" bir şahıs olduğunu gösterir faaliyetlerde bulunmaması, yahudilerce mesih olarak tanınmamasına sebep olmuş ve onları yeniden kendilerine beklediklerini yerine getirecek bir Mesih intizarına sevketmiştir.

Hıristiyanlara göre ise; İsâ'nın "Mesih" olarak geleceği Tevrat'ta açıkça yazılı idi, fakat yahudiler, Tevrat'ın metinlerinde değişiklikler yaptılar, onun mesihliğini tasdik etmekten kaçındılar. İsâ, Romalılar tarafından, yahudilerin şikayetleri üzerine, çarmıha gerilmiş ve orada "insanların günahları için" ölmüştür. Gömüldükten üç gün sonra kıyam etmiş, Havârilerine görünmüş, onlarla yemek yemiş ve sonunda Allah'ın yanına çıkarak sağına yerleşmiştir. O, kıyametten önce dönecek, dünyayı sulh ve adaletle doldurup kendine inanmayanlardan intikam alacak ve iktidarı ebedî olacaktır⁵⁴. Mesih, İsâ'dan başkası değildir; çünkü yahudilerin kitabında yer alan mesihle ilgili vasıflar onun şahsında gerçekleşmiştir.

Görüldüğü üzere, yahudilerin mesih anlayışları ile hıristiyanların mesih inançları farklıdır; Yahudilik'te ileride dönmesi beklenen ve bazı özellikleri olan Mesih, Hıristiyanlıkta "ilâhî kisve"ye bürünmektedir. Yahudiler, Mesih olarak, yeni bir şahsın gelmesini beklerlerken, Hıristiyanlar İsâ b. Meryem'in ric'atine inanmaktadırlar. Hıristiyanların bu inançları, yukarıda da belirttiğimiz üzere, docetizm doktrinine bağlanmaktadır.

Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanısıra, eski şark dinlerinin hemen hepsinde de bir "Kurtarıcı" fikri mevcuttur; zira eski şark toplulukları tam bir mutlakiyetle idare ediliyorlardı. Krallarına kesin şekilde itaat etmeleri icabediyordu. Bu otoriter idareciler halkı kendi keyiflerine göre idare ediyorlardı. İşte bu idâri ve sosyal yapı, idarecilerine karşı koyacak güce sahip olamayan halkı, ancak ilâhî bir lutufla gönderilecek bir

52 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 133, 149; E.R. Fiğlah, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 179 vd.; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 61.

53 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 3-4, 119 vd.; E.R. Fiğlah, Ahmediyye Mezhebi, s. 13.

54 E.R. Fiğlah, Ahmediyye Mezhebi, s. 13; Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 180 vd.; Yaşar Kutluay, s. 87, 120.

“Kurtarıcı” sayesinde buldukları durumdan kurtulabilecekleri inancına sevketti⁵⁵.

Mâniler, Mâni'nin, Sâsanî kralı tarafından öldürüldüğünü kabul etmediler; onun göğe yükseldiğini, yeryüzüne tekrar döneceğini, düşmanlarından öç alacağını ve dünyada adaleti hakim kılacağını... ileri sürdüler. Moğollar Cengiz Han'ın ölümünden dokuz asır sonra tekrar dönüp milletini Çin'in boyunduruğundan kurtaracağına inanıyorlardı. Mazdekiler, Enuşirvân için, aynı şeyi iddia ediyorlardı. Hintliler de, Brahma'nın tenâsühünde Vişnu'nun vücuda gelişine ve Hinduluğun Budizm'e hakim olacağına ve insanların ruhlarının böylece hürriyetlerine ereceklerine inanmaktadırlar. Mecûsilik'te, Bihafrid'in öç almak için tekrar döneceği inancı mevcuttur⁵⁶.

Görölmektedir ki, Mesih ve beklenen Mehdi inancı, Yahudilik ve Hristiyanlığın yanısıra, hemen bütün eski şark milletlerinin inanç ve kültürlerinde yaşattıkları ve icimâî endişelerin mahsülü bir ümid ve kurtuluş düşüncesidir. Bu inanç tarzı, bilahare ric'at fikri ile de karışarak oldukça kuvvetlenmiş ve yaygınlaşmıştır. Kurtarıcı olarak yeni bir şahıs beklemekten ziyade, ölen ve fakat ölmediğine inanılan bir kimsenin yeniden dönüşü şeklinde anlaşılmaya başlamıştır. Şia ve kollarında anlaşılan ve yaygın olan inanç şekli de budur.

“Mesih” ve “Mehdi” kavramlarının İslâm düşünce ve kültürüne yabancı unsurlar olarak, fetihler ve tercüme faaliyetleri esnasında girmiş ve nüfuz etmiş oldukları birçok kimse tarafından kabul edilmektedir⁵⁷. Milâdî 750 yılına kadar süren Emevîler iktidarı zamanında İslâm sınırları pek genişlemişti. İslâmiyet, fetihler neticesinde, çeşitli inanç ve davranışları olan birçok milletler ve medeniyetlerle iç içe girmiş ve müslümanlar değişik düşüncedeki insanlarla kucaklaşmışlardı⁵⁸. Neticede Müslümanların dil ve düşüncesi, fethedilen yerler halkının düşünce ve hayat telakkileri, kültür değerleri ile kaynaşmıştı. Irak ve havalisi ile İran kaynaşmanın merkezlerini teşkil ediyorlardı. İslâm ilimleri de, söz konusu bölgelerde, Hristiyan ve Fars etkileri altında gelişmeye başlamıştır⁵⁹.

Gerek Emevîler gerekse Abbasiler zamanında Süryanice, Farsça, Grekçe ve Hind dillerinden yapılan tercümelemler yalnız tıp ve ilim alanın-

55 Fiğlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 182; Abdurrahman Küçük, a.g. kitab, s. 84, 109.

56 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 149; A. Küçük, a.g. kitabı, s. 109.

57 E.R. Fiğlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 197 vd.; Ahmediye Mezhebi, s. 13

58 Y. Kutluay, a.g.e., s. 214.

59 Ali Şâbbî, a.g.e., s. 56; E.R. Fiğlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 183 vd.

da kalmamış, felsefe ve itikâd alanına da girmiştir. Bu sebeple müslüman âlimler İslâmiyeti yabancı unsurlar ve tesirlere karşı mudafaa etmek, İslâm akidesini daha açık tarzda ele almak ve benzeri maksatlarla akâid ve muamelâta müteallik meseleleri incelemek ve bu konularda eserler telif etmek zaruretini hissettiler. Yapılan tedkiklerin önemli bir kısmı şii fikirleri ihtiva ediyordu; zira, İslâmiyeti kabul eden Farşlılar, bu yeni dine girerlerken, eski din ve medeniyetlerinin rengini, düşünce yollarını, dini cedel üsüllerini de birlikte getirmişlerdi. Onların bu düşüncelere sâhip olmaları ve kullandıkları cedel usülleri başlangıçta, savdukları veya bağlandıkları kavramların Arapçada ihtiva ettiği manaları bilmemelerine hamledilmişti. Ancak, bunları naslar ile amel ettirmeye veya açıklamaya başlamaları üzerine, bu fikirlerin taşıyıcıları ile saf inançlı müslümanlar, gayr-i arab müslümanlarla Arab asıllı müslümanlar arasında ihtilaf başladı. Her iki muhalif zümre artık Kur'an ve Hadis'i kendi görüşleri doğrultusunda kullanmaya yöneldi. Böylece itikâdî sahalara sıçrayan muniakaşalar birtakım fırkalar doğurdu. Halbuki Kur'an-ı Kerim (el-Hâc suresi, 17; Bakara suresi, 62; Câsiye suresi, 24 ve benzeri âyetleriyle) akide konularını tezkiye eder ve, cedel sahasından dışarıda bırakmak maksadıyla bozulmuş Yahudilik, Nasranîlik ve Mecûsîlik gibi dinler akidelerini reddeder. Tabii itikâdî konularda tartışmanın yaşaklanmasında başka sebeplere de vardı. Öte yandan, Hz. Ömer'in Fars saltanatına son vermesi ve Emevîler zamanında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt taraftarlarına zulüm yapılması İran asıllı müslümanları, ilerideki sosyal durumlarından ve varlıklarından endişelenmeye sevk ederek mehdi fikrine bağlanmaya ve böyle bir yola yönelmeye götürmüş olabilir⁶⁰.

İslâm kültüründe "Mesih", "Mehdi" inancı ile birlikte önemli bir yer tutar. Mesih kelimesi Kur'an-ı Kerim (Nisâ suresi, 157-172; Tevbe suresi, 30 ve Mâide suresi, 17, 72, 75) âyetlerinde geçmektedir⁶¹. Ne var ki, bu âyetlerin hiç birinde Yahudilik ve Hristiyanlıktaki mânaları, yani beklenen bir "Kur'arıcı"yı ifade etmemektedir. Fakat gerek sözüedilen âyetler gerekse hadislerde geçen el-Mesih kelimesinden, İsâ b. Meryem'in anlaşıldığı açıktır. Bununla beraber, Kur'an-ı Kerim, Mesih hakkındaki Yahudi ve Hristiyanların görüşlerine pek iltifat etmemiş, hünyesinde, bu manada, bir işârete yer vermemiştir⁶².

60 Prof. Dr. Cavit Sunar, İslâm'da Felsefe ve Farabi, Ankara, 1972, s. 42-47; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 25 vd.

61 E.R. Fırlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 183; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 55,

62 Bu âyetler ve ifade ettikleri anlamlar için bk: E.R. Fırlalı, Ahmediyye mez. s. 18 vd.

Müslümanlar arasında yaygın olan telâkkilere göre, insanlar, genellikle nübüvvet nurunun uzaklaşması ile, imandan uzaklaşırlar; onların yeniden imana getirilmeleri gerekir; dünyanın sona ereceği zamanda, Kıyamete yakın, Mehdi zuhur edecektir⁶³.

İslâm düşüncesindeki mehdi inancı, mesih ve onunla ilgili fikirlerin aksinden ibaret görülmektedir. Kur'an-ı Kerim ve Sahihayn (Buhari ve Müslim) de mehdi konusuna kesinlikle temas edilmemektedir. Diğer hadis kitapları da konuya müphem atıflarda bulunmaktasalar da, muhtevaları itibariyle çatışır durumdadırlar⁶⁴. İslâm câmiasında ilk defa Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Mehdi olduğunu söyleyen Keysâniyye'nin iddiası da, muhteva ve maksadı itibariyle. Mesih inancından başka birşey değildir. Ne var ki, bu fikrin paraleli İslâm'ın âhir zamanla ilgili görüşlerinde görülmektedir. Mehdi inancı, İslâm fırkaları içinde en bâriz şekilde ve çeşitli motifleriyle Şîa'da görülmektedir. Maamafih, diğer fırkaların da, konu hakkında, müsbet veya menfi, farklı kanaatları vardır. Ancak, Şiilerin kabul ettiği mehdi görüşü, menşei ne olursa olsun, eski dinlerin mesihlerinden, bazı bakımlardan farklılık arzeder: Şii mehdilerinin hemen hepsi bilinen kişilerdir, yaşamışlar, mücadele etmişler ve sonunda ölmüşlerdir. Bu ölme veya öldürme olayını kabul etmeyenler, onun zâhirde öldüğünü, öldürülenin onun zahirine bürünmüş şeytan olduğunu, kendisinin göklerde bulunduğunu.... ileride dönerek düşmanlarından intikam alacağını, zulümle kaplanmış dünyayı adaletle dolduracağını kabul ederler⁶⁵. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Mesih'in, bu vasıflarda farklı olduğunu görüyoruz: Bu dinlerde, ya istikbalde gelecek yeni bir şahıstır ya da ilâhi kisveye bürünmüş biridir. Bununla beraber, sözüedilen dinlerin mesih intizarı ve mesihlerinin ric'atten sonra yapacakları ile Şii fırkaların mehdi intizarı ve el-Mehdi el-Muntazar'ın dönüşünde yapacakları arasında, muhteva ve maksad bakımından, tam bir paralellik vardır denebilir. Maamafih Mehдинin vasıfları ve ortaya çıkışı Şii fırkalarına göre farklılık gösterir. Bu farklılıkların başında Mehdi'nin şahsiyeti gelir. Her Şii fırkasının ayrı bir Mehdisi vardır. Mehдинin genel vasıfları ise, ismet, hususî maarifet ve karizmatik imam olmaktır. Ayrıca bir kısım Şii fırkalarına göre beklenen mehdi Hasan b. Ali, bir kısmına göre Hüseyin b. Ali, diğer bir kısmına göre ise, Muhammed b. el-Hanefiyye b. Ali soyundan olacaktır⁶⁶. Ne var ki, bu farklı-

63 Mesihle ilgili hadisler için bk: Ahmed b. Hanbel, Müsned, Mısır 1313, C. I., s. 84, 89, C. III, s. 17, 26 vs.; Buhâri (İst. 1315), 7 / 58, 8 / 72; Müslim (İst. 1329-33), C. I, 1078.

64 E.R. Fiğlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 183, 201. Mehdiilik konusunda bazı hadis kitaplarında yer alan hadisler ve tenkidi hakkında bk.: İzmirli İsmail Hakkı, Sebül'r-Reşad Der., C. 13, sayı 285.

65 Y. Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, s. 214 vd.; H. Laoust, Les Schisnes, s. 30; Dr. Mustafa M. eş-Şuk'a, İslâm bitâ Mezâhib, Beyrut, 1972, 3. Bas., s. 174 vd.

66 E.R. Fiğlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 201, 203.

İklara rağmen, hemen bütün Şii fırkaları beklenen mehdinin ölmediği ve yaşamakta olduğunda ittifak ederler.

Mehdilik, Şii topluluk içerisinde daha çok iki yönden yerleşmiştir: Dışarıdan gelen Yahudi ve Hıristiyan menşeli tesirler ve mevcut siyâsi ve ictimâî durumla, müslümanlar arasında cereyan eden itikâdî ve siyâsi sürtüşmeler. Birinci hususu daha müessir bulan İbn Hazm, Mehdi fikirlerini ileri süren, İbn Seb'e, Muhtar es-Sakafi ve benzeri Şii şahıslar hakkında: "Onların tâbi oldukları yol Yahudilerin yoludur..." der⁶⁷.

Yahudiler, İlyas peygamberin semaya kaldırıldığı, orada günümüze kadar hayy olduğu, adaleti yeniden tesis etmek üzere âhir zamanda tekrar döneceği hususlarına inanırlar. Bu inancın paralelini Şîa'nın karizmatik imamlar anlayışında görmek mümkündür. Denebilir ki yahudi menşeli bu unsur, yukarıda işaret ettiğimiz yollarla ithâl edildi ve İbn Seb'e eliyle satışa çıkarıldı; ilk alıcısı da Muhtar es-Sakafi oldu.

Mehdilik, Şii akidesinin temel unsurlarındandır, fakat her Şii fırkasında farklı motifler arz etmektedir. Mehdilik, Zeydiyye mezhebi dışında, hemen bütün Şii fırkalarında, gâib imamların değişmez vafıdır. Bu imamlar, gizli olmalarına rağmen, zahir imamların bütün ruhi ve mânevî vasıflarını taşımaktadırlar. Gzililik halleri birgün mutlaka son bulacak ve tekrar ortaya çıkacaklardır. Onlar, rucu' etmeleriyle birlikte, hem zulümle kaplanmış dünyayı adaletle dolduracaklar hem de Âli Beyt'i zafere ulaştıracaklardır. Bu inanç bilahare idarenin birgün Ali taraftarlarının eline geçeceği yolundaki vaadlerle tekrar edildi⁶⁸.

Mehdilik fikirleri, Şii fırkalar içinde en açık şeklini Keysâniyye mezhebinde almaktadır. Ancak, fars hareketleri diyebileceğimiz ilk Şii hareketlerinin başka bir tezâhürü olan mehdilik telakkileri, İran ve Irak gibi Arabistan Yarımadasına komşu ülkelerde uzun yüzyıllardan beri var olan bir husustur. Bu bakımdan müslüman zümreler arasındaki tezâhürü, daha eski fikirlerin yeni bir uygulaması şeklinde mütalea edilebilir. Bununla beraber, İslâm toplumu ve kültürü ile sonraki Şii zümrelerin teşekküllerindeki payı büyüktür. Nitekim bu mehdi fikri ile birlikte, Orta doğu ve Hind dinlerinde mühim yeri olan hulul ve tenâsuh inançları da müslümanların düşünce sahasına girmiştir. Şehrestânî bu fikri teyid ederek şöyle der: "Aşırı fırkaların görüşlerinin menşei hulul ve tenâsuh mezhepleri ile Yahudi ve Hıristiyan dinleridir⁶⁹. Özellikle

67 E.R. Fiğlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 202-203; Şehrestânî, a.g.e., C. I, s. 55 vd; Ali Şâbbi, a.g.e., s. 34 vd.; İbn Hazm, el-Fisâl, C.I, s. 180.

68 E.R. Fiğlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 204, 205.

69 Şehrestânî, aynı eser, aynı yer; İbn Hazm, el-Fisâl, C. I, s., 180; Pellat, Milieu..., s. 222.

Yunanca ve Farsçadan yapılan tercümelemler bu unsurların İslâm kültürüne geçmesine vesile olmuşlardır⁷⁰.

Şii ayaklanmaların yaygın olduğu Emevîlerin son devri ve Abbasi-ler iktidarının başlangıç yıllarında, Şiilik ve Ehl-i Beyt sevgisinin artması ile beraber, Beyan b. Sem'an, el-Muğîre b. Sa'id b. el-İclî ve Ebu Mansur, mehdi fikirlerini, Muhammed b. el-Hanefiyye, Muhammed el-Bakır, oğlu Câfer es-Sadık en-Nefsu'z-Zekiyye haklarında yaymaya koyuldu- lar⁷¹. Maamafih, İbrahim en-Nehâî'ye atfedilen görüşler ilk Şii inancının Hz. Ali'nin şahsi değeri merkezinde toplandığını göstermektedir. en-Nehâî, ilk dört halife arasında üstünlük yarışı ve munakaşası yapmazdı. Hz. Ali'yi mehdi veya karizmatik bir şahsiyet olarak görmezdi; diğer üç halife için de hususî özellikler izafe etmezdi. Ancak Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan üstün olduğu kanaatını taşırdı. O, ilk dört halifeyi kabul ederdi⁷¹. Bununla beraber, başlangıçtaki bu anlayışla, daha sonraları "karizmatik reislik" şeklinde tezahür eden "Ali şahsiyetçiliği"ni ayırmak lazımdır. Şöyle ki, karizmatik özellik, beşer kemalinin, önderlik vasfı da dahil olmak üzere, fevkalade yüksek bir derecesinden, mucizevî veya ilâhî mevkiye kadar varan farklı şekiller arz etmektedir. Maamafih, insanüstü vasıfların insanlarda tezâhür etmesi fikri, daha çok müslüman- lar arasındaki Arâmî ve İranlı unsurlardan gelmiş olacaktır. Ayrıca ancak kabile soyu ile özel bir beşer kemaline erişmek hususu, İslâm öncesi Arapların fikirleri ile bir paralellik göstermektedir⁷².

Mehdi inancı aşırı Şii fırkalarında sınırsız bir mâhiyet kazanır. Bu aşırı görüşlü mezhepler arasında, Gurâbiyye gibi, doğrudan doğruya Hz. Ali'nin nebi olduğunu iddia edecek kadar ileri gidenler vardır. Meselâ, Beyan b. Sem'an'ın kurucusu olduğu Beyaniyye mezhebi, Hz. Ali'nin önce nebi, daha sonra da ilah olduğunu iddia etmiştir⁷³.

el-Muğîre b. Sa'id'in kurduğu ve aşırı bir Şii mezhebi olan Muğîriyye de hemen hemen Beyânîyye ile aynı paraleldedir. Her iki mezhep kurucularının yaşadıkları devirde sihirbazlık ve büyücülük kitlelerin sosyal ve fikri yapılarının bir parçası halindeydi. Nitekim el-Muğîre'nin sihirbaz veya en azından gizli ilimlere âşına biri olduğu birçok kimse tarafından rivâyet edilmektedir. Ayrıca, hem el-Beyâr'ın hem de el-Muğîre'nin taraftarları mevâlî ve araplardan müteşekkildi. Bunlar içerisinde Fars soyundan olanlar ve Ermeni asıllılar da vardı. Üstelik Hıristiyan-

70 E.R. Fıglah, Mesih ve Mehdi..., s. 205 vd; Ali Şâbbi, aynı eser, s. 62.

71 Şehrestânî, aynı eser, C. I., s. 131; Pellat, Milieu, s. 217.

72 Watt, aynı eser, s. 58.

73 Watt, aynı eser. s. 58.

larla beraber yaşıyorlardı. Öte yandan, el-Muğîre, taraftarlarına, talimatını yaymada kendilerini en üstün ve seçilmiş insanlar olarak görmelerini telkin etmiştir. Bu bakımdan Muğîriyye kendilerinin "zulmetin çocuklarını" temizlemek vazifesi ile mükellef Allah'ın seçilmişleri (kurtarıcıları) olduklarına inanmışlardır⁷⁴. Aynı şekilde el-Muğîre, önce Muhammed el-Bakır, sonra da en-Nefsü'z-Zekîyye'nin mehdi olduklarını ileri sürmüştür. Bunların gerçekte ölmediklerini, yerlerine Şeytan'ın öldürülmüş olduğunu söylemiştir. Onun bu iddiası, Gnostikler ve Hıristiyanlar için önemli bir kavram olan "Docetizm nazariyesi"nin yeni bir tezâhürüdür⁷⁵.

Aşırı Şii fırkalarından olan ve terkiib ve görüşleri bakımından Beyâniyye ve Muğîriyye mezhepleri ile paralellik arzeden Mansuriyye fırkası da, bu mezhebin kurucusu Ebû Mansur, daha sonra da Muhammed en-Nefsü'z-Zekîyye'nin mehdiliğini kabul eder. Ebû Mansur, daha da ileri giderek, Allah ile beraber olduğu iddiasında bulunur: "Allah, kendisini göğe çıkarmış, eliyile başını okşamış ve sonra da yeryüzüne gitmesini ve tebliğ etmesini istemiştir."⁷⁶

Şîa ve Şîa'dan etkilenen fırkalar dışında, mehdiliğin inanç yapıldığı ve merkezî bir fikir kılındığı yegâne mezhep Kâdiyânîlik'tir. Mesihlik ve Mehdilik bu mezhebin inanç esaslarıdır⁷⁷.

"Kâdiyânîlik, dünyanın hergeçen gün daha sıkı karşılıklı münasebetlerde bulunduğu, birçok İslâm ülkesine müslüman olmayan bazı büyük devletlerin çeşitli sebep ve yünden hakim buldukları bir zamanda zuhur etmiştir. Bu sebeple dinî sloganlarla ortaya çıkanlar önemli ölçüde dünyalık sağladıkları gibi siyâsî yünden de bazı menfaatler sağlamışlardır."⁷⁸ Ayrıca XIX. yüzyıl, Avrupalı devletlerin ve Hıristiyan milletlerin, siyâsî bakımdan Hıristiyan olmayan ülkelerin büyük çoğunluğunu ellerine geçirdikleri bir asırdır. Hind Yarımadası müslümanları İngiliz esareti altında yaşıyorlardı. Bölgenin müslüman halkı, gerek iktisâdî ve idârî bakımından gerekse fikrî yünden oldukça zayıftı ve âciz duruma düşmüştü⁷⁹.

74 Watt, aynı eser, aynı sayfa. William F. Tucker, *Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Sa'îd ve Muğîriyye*, çev. E.R. Fiğlalı, A. Ü. İlahiyat Fak. İslam İlimleri Ens. Der., C. V, s. 206.

75 William F. Tucker, aynı makale, s. 208.

76 William F. Tucker, *Ebu Mansur el-İclî ve Mansuriyye*, çev. E.R. Fiğlalı, A. Ü. İlahiyat Fak. Der. İ.İ. E. Der. C. V, s. 222

77 E.R. Fiğlalı, *Ahmediyye Mezhebi*, s. 177; *Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine*, s. 211-214.

78 Aynı yazar, aynı eser, s. 213; *Ahmediyye Mezhebi*, 176-178.

79 E.R. Fiğlalı, *Ahmediyye Mezhebi*, s. 32 vd.

Hindistan'ın ilk müslüman sakinleri sünnî idiler. Bilâhare Şîi ve Karmatî propagandacılar da geldiler. Maamafih, Hindistan dinleri de, çeşitli şekillerle, müslüman çevrelere sızmışlar ve bazı unsurlarını farklı tecellilerle onlar arasında yayabilmişlerdir. Özellikle Brahman ailelerle aristokrat sınıfın elinde olan bu dinlerin fikirleri, uygun bir kalıpla ve müsait bir havada müslümanlara takdim edilmiş ve bazı yönlerden onların ruhlarına nüfuz edebilmiştir⁸⁰. Öte yandan, müslüman olan Hindliler eski dinî ve ictimâî fikirlerini de beraberinde getirmişlerdir. Ayrıca, Hind alt kıt'ası müslümanları, sünnî olmakla beraber, Şîi inancının çeşitli tezâhürleriyle temasta bulunuyorlardı.

"Bu arada, Hicretin onuncu yüzyılının, yani bininci yılının tamamlanıp, ikinci binin başladığı sıralarda, müslümanlar arasında, mehdi fikrinin yaygınlaşmış olduğu görülmektedir. Reşulullah'ın risâletinden binyıl geçmesi, çeşitli kaynaklar, özellikle Yahudilik'ten etkilenmiş görünen mesih inancının tesiriyle, müslümanlar arasında da" "kurtarıcı" ve "yenileyici" ye ihtiyaç fikrini doğurmuştur"⁸¹.

İşte Mirza Gulam Ahmed (1840-1908), İngiliz esareti altında inleyen ve bir "kurtarıcı" ve "yenileyici" bekleyen müslüman halkın ve vasatın zaafından faydalanarak önce "müceddîd", sonra "mesih" ve "mehdi" olduğunu ilan etmiştir. Vazifesinin Allah'ın birliğini, Semâvî alâmetlerle, yeniden kurmak olduğunu söylemiştir. Mesih ve mehдинin farklı değil, fakat aynı kişi olduğunu; İsa da öldüğüne göre, bu mesih ve mehдинin kendisi olduğunu ilan etmiştir. Ayrıca o, Ehl-i Sünnet'ten bazılarının ve Şia'nın kabul ettiği, mehдинin Hz. Fatima'nın soyundan geleceğine dâir hadisleri, uydurma oldukları gerekçesiyle, reddeder⁸². Nitekim, Buhâri ve Müslim'de mesihden söz edilmeyip, Âhir zamanda yalnızca Hz. İsa'nın geleceği söylenmiştir. Bu da kendisinin mehdiliğinin kesin delilidir; zira ona göre mehdi zuhurunu gerektiren şartlar o anda Hindistan'da mevcuttu; ve zulüm çoğaldı, dünya bid'atlerle doldu, Kur'an ve Sünnet terk edildi... İşte bunların düzeltilmesi için Allah onu seçmiştir⁸³.

Deneme mahiyetindeki bu makalemizde, malzememizin de mahdut olması sebebiyle, konuyu derinlemesine incelemekten çok, üzerinde durulması gereken bir mesele olarak ortaya koymaya çalıştık.

80 E.R. Fiğlalı, aynı eser, s. 32 vd.

81 Aynı yazar, aynı eser, s. 74; Mesih ve Mehdi..., s. 210.

82 E.R. Fiğlalı, Mesih ve Mehdi..., s. 212.

83 E.R. Fiğlalı, Ahmediyye Mezhebi, s. 74.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, İtikâdî İslam mezhepleri müslüman toplumun düşünce ve sosyo-politik yapısını aksettiren ekollerdir. Siyâsî, itikâdî ve ictimâî sebeplerle doğmuşlardır. İslam mezheplerinin doğuşuna tesir eden sosyal amiller: a) Doğrudan ilk müslüman toplum ictimâî hayatından gelen unsurlar (kabilecilik ve riyaset anlayışları gibi); b) Fetihler, tercümelemler ve ihtilatlar neticesinde İslam toplum hayatına giren düşünce ve anlayışlar; c) Eski şark kültür ve dinlerinden kaynaklanan unsurlar olmak üzere üç ana maddede toplanmaktadır. Bu unsurların İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan bir takım mezhebin doğuş ve gelişmesinde, farklı yapılar kazanmasında âmil olması, fikirlerin sosyal olaylar ve toplumun ictimâî yapısı ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu, düşünce ekollerinin, yani mezheplerin tanınabilmesi için doğdukları toplumların ictimâî yapılarının ve kültürel çevrelerinin incelenmesi gerektiğini göstermektedir.