

Temmuz – Aralık 2011, Yıl: 4, C: 4, Sayı: 8, ss. 147 – 172

Ehl-i Sünnet, Şia Ve Vehhâbilik Arasındaki İnanç Farklılıklarının Sosyal Barış Açısından Değerlendirilmesi

Dr. Hasan Gümüšoğlu
İstanbul Merkez Vaizi

Özet:

Ehl-i Sünnet âlimleri, imâmet meselesini amelî bir konu olarak görmektedirler. Onlara göre imanın gerçekleşmesi için “kalbin tasdiği” yeterli olup, ameldeki bir eksiklikten dolayı iman yok olmaz. Bu sebeple Sünnî ulemâ, büyük günah işleyen bir Müslüman’ı tekfir etmekten uzak durarak Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkların tehlikeli boyutlara ulaşmasına mani olmuştur.

İktidarın imamların hakkı olduğuna inanan ve bunun için asırlarca Mehdi’nin gelmesini bekleyen Şia, Humeyni ile birlikte İran’da iktidara el koyarak siyasi ve dinî otoriteyi birleştirmiştir. “Velayet-i fakih” şeklinde ifade edilen bu yeni uygulama, İmâmiyye Şia’sının geleneğinde bulunmadığından; Şiîler arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu süreçte Şiî ulemâ kendini siyasi kargaşanın içine çektiğinden politize olup itibar kaybetmiştir.

Vehhâbîler ise, ıslahatçı bir gaye ile yola çıktıklarını iddia ettikleri halde çok geçmeden sosyal barışı ve birliği bozmışlardır. Vehhâbilik, Müslümanlara karşı silaha sarılmayı meşru görerek Haricîliğin yolundan gitmiş ve İslam dünyasında şiddetin beslendiği en önemli kaynak haline gelmiştir. Bidati, oldukça geniş yorumlayan Vehhâbîler, dinî olmayan birçok hususu dinden kabul edip, bidat sahibi kabul ettikleri Müslümanları küfür ve şirke nispet ederek onların öldürülmesini meşru görmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Sünnet, Şia, Vehhâbilik, sosyal barış

Abstract:

**Basic Belief Differences In Islamic World And Their Effects
On Social Peace**

Ahl as-sunna considered the matter of imama as a matter of practice. Believing that an error or mistake does not harm the belief, they claim that the khalifa can make a mistake and he be tried equally just like his rival. They unanimously accepted that belief is an act of the heart, and it is not demolished because of a deficiency in practice.

They also abstain from declaring ahl al-kıbla as disbelievers and have avoided the probable danger because of the discord among Muslims.

Considering imama as a divine rank like nubuvvat, the Shiite claimed that the imams are infallible. The Imamiye Shiite, who alienated the administration due to the expectation of Mahdi's honouring the world, gave up that tradition after Humaynı's coming to power. After coming to power in Iran, the Shitic scholars united the divine and political authority. As the Shitic scholars have been discredited in this period because of politicization and as many irregularities have occurred in the application of Valayat-ı fakih theory since Humeyni's death, they have had to adopt some amendments.

The Vahhabite, who based their opinions on Ibn Abdulvahhab's, set out for reformist aims but spoiled the present unity among Muslims. Seizing weapons against Muslims, they followed the Haricite only to become the most popular source supported by violence in Islamic World. They legitimised killing Muslims declaring them disbelievers and polytheists who supported the innovations, for they interpreted bidat (innovations) in the widest frame and considered some subsidiary subjects as basic dogmatic ones declaring the Muslims as ahl al-bida.

Key words: Ahl as-sunna, Shiite, Vehhabite, Social peace

Giriő

İlk dönem Müslümanları, İslâm'dan önce kendi aralarında vuku bulan ihtilaflara ve huzursuzluklara son verip hak ve adalet üzerine bina ettikleri örnek bir toplum meydana getirdiler. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037), *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde Resulullah'ın (s.a.v.) vefatı esnasında münafıkların dışında bütün Müslümanların dinin "usûl" ve "furû'unda" tek yol üzere olduklarına dikkat çekmektedir.¹ Bu yüzden Hz. Muhammed'in (s.a.v.) terbiyesinde yetişen ve İslam'ı bizzat ondan öğrenden Ashâb-ı kirâm, ortaya çıkan meselelerin çözümünde büyük bir başarı kaydetmişlerdir.

Hz. Osman (r.a.) döneminde, Müslümanların refah seviyeleri oldukça yükselmişti. Bu esnada, Yeni Müslüman oldukları için bazı insanlar, eski inançlarını veya yaşam şekillerini İslam'a uygun hale getirmekte gereken başarıyı gös-

¹ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1990, s. 15.

termekte zorlanmaktaydılar. Böyle bir ortamda halife Hz. Osman'ın, Medine'de âsiler tarafından şehit edilmesi olayı İslam toplumunu derinden etkiledi.²

Hz. Osman'ın şehadetiniyle neticelenen fitnenin başlamasından sonra halifenin azli meselesi, bir Müslüman'ın bir Müslüman'ı öldürmesi, büyük günah işleyen Müslüman'ın durumu, halifeye isyan edenlerin cezalandırılması gibi konular; gündeme gelmiş ve bu konuda farklı fikirler ortaya atılmıştır.

Bu sırada Hz. Ali (r.a.), Hz. Osman'ın katillerinin yakalanıp cezalandırılmasının o anda mümkün olmadığına inanıyor ve cezanın ortalığın sakinleşmesine kadar tehir edilmesinin uygun olacağını düşünüyordu.³ Aralarında Hz. Aişe, Hz. Talhâ, Hz. Zubejr (r.a.) gibi meşhur sahâbîlerin de bulunduğu bir diğer grup ise, katillerin derhal yakalanıp, cezalarının hemen infazını istiyorlardı.⁴ Ayrıca Şam'da bulunan Hz. Muâviye (r.a.) de aynı şekilde önce katillerin cezalandırılmasında ısrar ediyordu.⁵

Hz. Ali ile Hz. Aişe taraftarlarının *Cemel Vakası'nda* karşı karşıya gelmeleri, arkasından *Sıffîn Savaşı* ve *Hakem Olayı* Müslümanlar arasındaki huzurun bozulmasına ve ihtilafların derinleşmesine zemin hazırladı. Hz. Ali'nin, şehit edilmesinden sonra Müslümanlar arasında kan dökülmesini istemeyen Hz. Hasan'ın Hz. Muâviye'ye bîat etmesi Müslümanların tekrar huzura ve siyasî istikrara kavuşmasında bir hayli etkili oldu. Ancak Yezid'e bîat etmeyen Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem (Aşûre günü) Cuma günü 61/ 10 Ekim 680'de şehid edilmesi, İslam dünyasında sosyal barışın bozulmasında önemli bir faktör oldu. Bu hadisenin olumsuz tesirleri günümüze kadar devam etti.

Kerbelâ'dan çok sonra siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan Şia'nın "*Ehl-i beyt'in mağdur edildiği inancı*" daha sonraları Hz. Ali'ye hürmet ve sevginin aşırı derecelere yükseltilmesinde etkili oldu ve imâmet konusu Şia için temel bir

² Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-Zehab*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1988, II, 253-254; İbnü'l-Arabi, Ebû Bekir, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Mahmud Mehdi el-İstanbulî, Beyrut 1987, s. 72, 139; İbnü'l-Esir, İzzeddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1989, II, 277-294.

³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II, 305; İbn Kesîr, Ebû'l-Feda, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966, VII, 228.

⁴ Mes'ûdî, *a.g.e.*, II, 366; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, II, 317; İbn Kesîr, *a.g.e.*, VII, 232.

⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Tâha Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967, I, 74; İbn Kesîr, *a.g.e.*, VII, 228.

itikadi esas haline geldi. Böylece Şiîler, imâmet meselesini inanç ve hareketlerinin merkezine oturtular. Tarihi süreç içerisinde Kerbelâ olayı; toplumda Emevîlere karşı kin ve nefretin artmasına, bir takım isyanların çıkmasına sebebiyet verdi. Bu olay, daha sonraları devlete başkaldırma hadiselerinin bir kısmına ilham kaynağı oldu. Özellikle Şiîlerin bir kısmı haksız kabul ettikleri uygulamalara karşı isyan etmeyi meşru bir zemine oturtabilmek için, Hz. Hüseyin'in mücadelesini esas alarak siyasî görüşlerini bu çerçeveye oturtular.

Cemel ve Sıffîn hadiselerinden sonra, özellikle imanın mahiyeti hakkında tartışmalar yapılarak, günahların imana etkisi hususunda farklı görüşler ortaya atıldı. Mürcie "günah, imana zarar vermez" deyip günahkâr Müslüman'ın halini âhirete havale ederken, Haricîler günah işleyen Müslüman'ın küfre gittiğini ve öldürülmesi gerektiğini ifade etti. Mutezile ise büyük günah işleyen hakkında, "Ne mümin ne de kâfirdir, iman ile küfür arasında bir yeredir (el-menziletü beyne'l-menziletayn)" diyerek, farklı bir esas geliştirdi.⁶ Böylece hilâfet gibi siyasî bir meselede başlayan tartışmalar derinleşip büyüyerek itikadî bir konu haline geldi. Şiâ'nın imâmet merkezli olarak şekillenmesi, İslam toplumunun birliğinin bozulmasında ve sosyal barışın zarar görmesinde önde gelen faktörlerden biri oldu.

Ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar çeşitli fırkalar halinde varlığını sürdüren Şiâ, bu gün de Sünnîlikten sonra Müslümanlar arasında en çok taraftarı bulunan (her ne kadar kendi aralarında büyük ihtilafa düşseler de) mezhep özelliğini devam ettirmektedir. Şiilikten asırlar sonra XVIII. yüzyılın sonuna doğru Türk tarihinde "haricilik hareketi olarak" değerlendirilen Vehhâbîlik mezhebi ortaya çıktı. Vehhâbîlik ağır ve haklı eleştirilere maruz kaldı. Bu itibarla biz bu çalışmamızda İslam dünyasında kurumsallaşan ve Müslümanların büyük ekseriyetini oluşturan Ehl-i Sünnet'in yanında Şiâ ve Vehhâbîliğin sosyal barışa tesir eden inanç esasları üzerinde durmak istiyoruz.

I. Ehl-İ Sünnet Ve'l-Cemâat (Sünnîlik)

Ehl-i Sünnet (ehlü's-sünne), "sünnetin sâhibi, sünnete mensup ve sünneti temsil eden" manalarına gelmektedir. *Ehl-i sünnet ve'l-cemâat* (ehlü'sünne ve'l-

⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, Beyrut 2001, s. 471.

cemâa) bir ıstılah olarak: “Ebedî kurtuluş için Resûlullâh’ın (s.a.v.) ve Ashâb-ı kiramın yolunun takip edilmesi gerektiğine inanan Müslüman çoğunluğu” ifade etmektedir.⁷

Sahâbe devrinden itibaren âlimler ortaya çıkan bidat görüşlerin yanlışlığını açıklamak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Hz. Ali’nin Sıffîn Hadisesi’nde karşı tarafta yer alan Müslümanlar için “kardeşlerimiz bize isyan ettiler” diyerek birçok günah işlemelerine rağmen onları küfre, nispetten kaçınması ve Şam ordusuna lanet etmeyi yasaklaması⁸ sonraki Ehl-i Sünnet uleması için birçok itikadî meselenin hallinde önemli bir mesnet olmuştur. Hz. Ali, bu konuda söz ve hareketiyle büyük günah işleyen Müslümanların imandan çıkmadıklarına dikkat çekmiş ve onlara “kardeşlerimiz” diyerek Müslümanlar arasında anlaşmazlıkların derinleşmesine ve yayılmasına mani olmaya çalışmıştır.

Hz. Ömer, Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbas (r.a.) gibi sahâbiler de, kaderi inkâr edenlerin ortaya çıkmaya başladığı zamanlarda kadere imanın önemi üzerinde durmuşlardır. Abdullah b. Mesud (r.a.), nübüvvetten sonra ilk olarak kader konusunu yalanlayanların küfre gittiklerini belirtmiştir.⁹ Ubâde b. Sâmî (r.a.) da kadere imanın lüzumu hususunda Müslümanlara nasihatte bulunmuştur.¹⁰ Bütün bunlara baktığımızda Ashab-ı kiramın bidat görüşlerin Müslümanlar arasında yayılmasını önlemek için büyük gayret ettiklerini görürüz.

Abdullah b. Ömer, kaderi inkâr eden veya yalanlayan kimselerin görüşlerini yanlış olduğunu ifade edip onlardan uzak durmuş¹¹ ve itikadî konularda yeni fikirler ileri süren kişilerin bidat görüşleriyle mücadele etmiştir.

Tâbiîn devrinde de âlimler bidat görüşlerin yanlışlarını ortaya koymak için büyük çaba harcamışlar, hatta bazıları bu konularda müstakil kitaplar veya

⁷ Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990, I, 345-50, Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994, s. 34-43; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir et-Temimî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 26; Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsıratu’l-Edille fi Usûli’l-Dîn* nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993, I, 357-60; Şehristânî, Abdulkarîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, nşr. Emîr Ali Mehna-Ali Hasan Fâ’ur, Beyrut 1993, I, 19-20.

⁸ Teftazânî, Sa’du’d-dîn Mes’ud b. Ömer, *Şerhu’l-Makâsıd*, Beyrut 1989, V, 308.

⁹ Malâtî, Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida*, nşr. Zahid el-Kevseri, Mısır 1993, s. 169-172.

¹⁰ Tirmizi; Ebû İsa Muhammed, *Sünen “Kader”*, 17, Kahire, ts., IV, 457

¹¹ Tirmizi; “Kader”, 16, IV, 456.

risaleler yazmışlardır. Abdulkâhir Bağdâdî; *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde Ömer b. Abdülaziz'in (102/720) Ehl-i Sünnet'i müdafaa ettiğini ve kaderi inkâr ederek bidat görüşler ileri süren Kaderiyye mezhebine reddiye yazdığını kaydetmektedir.¹²

Hasan-ı Basrî (110/728) Emevîlerin yaptıkları zulümlere karşı çıkmakla birlikte idareye karşı isyanı doğru bulmamış ve Müslümanlar arasındaki birliğin ve huzurun devamından yana tavır koymuştur. Hasan-ı Basrî, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan'a kader konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü açıklamak için bir risale yazarak "yapılan zulümlerin insanların kaderinden kaynakladığı düşüncesinin" yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹³

Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasına öncülük eden İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (r.h.), itikada dair görüşleriyle hem devrindeki hem de sonraki Müslümanlarda üzerinde büyük tesir bırakmıştır. Nitekim Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat'ın iki kolundan biri olan Mâtürîdiyye, İmam-ı Âzam'ın itikâdî konularda geliştirdiği esaslar üzenine bina edilmiştir. Ebû Hanîfe, naklî delillere ilaveten aklî deliller getirerek bidat fırkalarla mücadele etmiştir. O Ehl-i Sünnet kelâmının temelini oluşturan itikâdî esasları, *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı risalesinde toplamıştır.¹⁴ Ayrıca *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, *Risâletü Ebi Hanîfe* ve *el-Vasıyye* adlı eserleri de akâide dair esasları ihtiva eden önemli risalelerdir.¹⁵

III./IX yüzyılda Abdullah b. Küllâb el-Basrî (240/854), Haris el-Muhâsibî (243/857) ve Ebu'l-Abbas el-Kalânîsî (255/869) gibi âlimler İmam-ı Âzam'ın başlattığı kelâm metodunu devam ettirerek Ehl-i Sünnet'in görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.

IV./X. Yüzyılda ise Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat'ın oluşumuna yaptıkları hizmetlerden dolayı mezhebin kurucu imamı olarak kabul edilen Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî¹⁶, (333/944) ve Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî'nin

¹² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 363.

¹³ Hasan-ı Basrî, *Risâle ilâ Abdülmelik b. Mervan fi'l-Kader*, v., 7b, Ayasofya Kütüphanesi N: 3998.

¹⁴ İki önemli şerhi için bkz; Aliyyü'l-kârî, *Şerhu-Kitâbi'l-Fıkhü'l-Ekber*, Beyrut, 1984; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm* nşr. Yûsuf Abdürezzâk, Kahire 1949.

¹⁵ İmam-ı Âzam'ın itikâdî görüşleri konusunda geniş bilgi için bkz: Gümüšođlu, Hasan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2008, s. 129-146

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât'ü Ehlî's-Sünne*, Selim Ağa Ktb. No: 40; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf; İskenderiye, ts

(324/936) gayretleriyle mezhebin temel esasları teşekkül etmiştir.¹⁷ Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat âlimleri, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'i esas almış, sahabe arasında meydana gelen ihtilafları ve değişik uygulamaları ictihâd farklılığı olarak değerlendirmiş ve sahâbeyi hayırla zikretmeyi önemli bir esas olarak görmüştür. Ehl-i Sünnet âlimleri, dinî konularda bir veya bir kaç kişinin değil de özellikle müslümanların ekseriyetinin görüşünü esas alarak ümmetin çoğunluğu ile yani cemâatle olmaya önem vermiştir.¹⁸Böylece Ehl-i Sünnet'in, oluşturduğu imâmet nazariyesi Müslümanların barışına, birlik ve beraberliğine önemli katkı sağlamıştır.

Gerçektende de imâmet konusu tarih boyunca Müslümanlar arasındaki ihtilafların mihverini teşkil etmiştir. Nitekim Şehristânî'nin (548/1153), "*Hiç bir zaman imâmet konusunda kılıçların kullanıldığı kadar dinî bir konuda kılıç kullanılmamış ve kan akmamıştır*"¹⁹ sözü imâmet konusunun sosyal barış için ne kadar önem arz ettiğini göstermektedir. Bu itibarla Ehl-i Sünnet'in imâmet görüşü üzerinde biraz durmak istiyoruz.

a) Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmetin (Hilâfet) Dindeki Yeri

İslâm âlimleri "ulu'l-emr"e itâatin emredildiği âyeti²⁰ ve bu husustaki hadisleri²¹ dikkate alarak imâmetin dinen lüzumlu olduğunu ifade etmişlerdir.²² Ehl-i Sünnet kelâmcıları imâmetin itikâdî bir husus olmadığını ve ameli mevzular arasında bulunduğunu açıkça belirtmişlerdir.²³ Sünnî ulemâ bu meseledeki tartışmaların müminlerin imânına taalluk etmediğini söyleyerek anlaşmazlıkların derinleşmesini önlemiştir. Ehl-i Sünnet, imamlarda mâsum (günahsız) olma

¹⁷ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 34.

¹⁸ es-Semerkindî, Hakim Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, *es-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul ts., s. 6; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 27, 119; el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tefsîr fi'd-Dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 185-6.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 31.

²⁰ en-Nisâ 4/59.

²¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh "Ahkam"*, 1, Kahire 1958, IX, 77-9; Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh "İmâre"*, 44, Beyrut ts., VI, 13; Tirmizi *Sünen "İlim"*, 16, V, 44.

²² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân U meyra, Beyrut ts. IV, 149; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, *Usûlü'd-Din*, Beyrut, 1981, s. 271; Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, ts., II, 463.

²³ Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm*, London 1934, s. 478.

şartı aramadığı gibi halifenin devrindeki müslümanların en faziletli olması da bir şart olarak görmemiştir.²⁴ Sünnî âlimler, halifenin bazı günahları işlemesini de imâmete mâni görmemişlerdir.

Fukahanın ekseriyeti zor kullanarak hilâfeti ele geçirmeyi hilâfetin ruhuna ters bulmuşlar ve hilafete geçişte meşru bir yol olarak görmemişler ancak zarûret durumunda bunu geçerli kabul etmişlerdir. Ayrıca Ehl-i Sünnet, toplumsal barışı ön planda tutarak imâmetin şartlarını tam olarak taşımasa da böyle bir halifeye itaatin gerekli olduğunu söylemiştir.²⁵ Meşru olmayan bir halifenin fitneye sebep olmadan güç kullanılarak indirilmesi imkanı varsa bu caiz görülmüş, bu hareket müslümanların maslahatına zarar verecekse halifeye isyan (hurûc ala's sultan) doğru bulunmamıştır.²⁶

İbn Haldûn, sahâbenin Yezid'e karşı silahla harekete geçtikleri takdirde, bunun Müslümanlar arasında kargaşaya ve kan akıtılmasına sebep olacağını düşündüklerinden Hz. Hüseyin'e tâbi olmadıklarını aynı zamanda Hz. Hüseyin'i bu hareketinden dolayı günahkâr da saymadıklarını belirtmektedir.²⁷ İbn Haldûn, halifeye karşı silahla harekete geçmenin İslâm Tarihi'nde telafisi mümkün olmayan ihtilaflara ve kavgalara sebep olmasını dikkate alarak bu konuda son derece ihtiyatlı hareket etmektedir. Bu yaklaşımın İslâm toplumunda yönetimle ilgili tartışmaları ve bunun sonucunda çıkması muhtemel kargaşalıkları önlemesi itibari ile toplumsal huzura ve istikrara sağladığı katkı görmezlikten gelinemez.

b) Sünnîlikte İman-Amel İlişkisi ve Bunun Sosyal Hayata Tesiri

İman: "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmek"²⁸ şeklinde

²⁴ Neseî, *a.g.e.*, II, 834; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, , nşr. H.P. Lins, Kahire 1963, s. 188.

²⁵ Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Kahire, ts. s. 201; Kalkaşandî, Ahmet b. Abdullah, *Me'seru'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, Beyrut ts., I, 58; İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn, *Müsâyere*, İstanbul 1979, s. 283.

²⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 201; İbnü'l-Hümâm, *Müsâyere*, s. 278; Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 186.

²⁷ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut, 1992, s. 217-18.

²⁸ İmam-ı Âzam, *el-Fıkhü'l-Ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 74; en-Neseî, *Tebseratü'l-Edille*, I, 25; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 249; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu-Kitâbi'l-Fıkhü'l-Ekber*, s. 124.

tarif edilmiştir. Farzların iman ve tasdikten sonra emredildiğini söyleyen İmam-ı Âzam “*imân edip sâlih amel işleyenler...*”²⁹ “*Kim Allah’a iman eder ve sâlih amel işlerse...*”³⁰ gibi âyetleri delil getirerek “amel işlemeyen tasdiki kaybetmiş olmaz, amel olmadan da tasdik mevcuttur” diyerek imanı amelden ayrı tutmuş ve mücerret ameldeki bir eksikliğin veya işlenen bir günahın bir Müslüman’ı “imânsız” bırakmayacağını ifade etmiştir.³¹

İmam-ı Âzam, Hz. Ali’nin kendisi ile savaşımları ‘mümin’ olarak isimlendirdiğini belirterek, Ehl-i kiblenin tekfir edilmesini doğru bulmamıştır.³² Ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi esas İmam-ı Âzam’dan itibaren Sünnî düşüncenin temelinde yerleştirildiği için tekfir konusunda Müslümanlar son derece dikkatli olmuşlardır. Bu esas Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkların tehlikeli boyutlara ulaşmasına mani olmuş ve müslümanların barış içersinde yaşamalarına büyük katkı sağlamıştır. Zira bir Müslüman’ın yaptığı (bir günah) veya yapmadığı bir amelden (bir farzı terke etmek gibi) dolayı küfre nispet edilmesinin son derece ciddî bir takım sonuçları bulunmaktadır. Küfre nispet edilen bir Müslüman’ın mal ve can emniyetinin kalmayacağı ve aile hayatının bile dağılmasının söz konusu olacağı gibi tehlikeler, Müslümanların hayatını derinden etkileyecektir. Dolayısıyla doğrudan akaid ile alakası olmadığı halde bir amelin itikadî bir mesele olarak değerlendirilmesi sosyal hayatta gereğinden fazla etkiye sebep olacağından imânın ve onunla alakalı konuların sınırlarının net olarak belirlenmesi son derece önemlidir.

İmam Mâtürîdî ve İmam Eş’arî’nin yanı sıra onları takip eden Ehl-i Sünnet kelamcıları, imânın kalben olması gerektiğinde ittifak etmişlerdir.³³ Ayetlerdeki “âmenû” (iman ettiler) lafzının “saddekû” (tasdik ettiler) şeklinde anlaşıldığını söyleyen Mâtürîdî, dinin (iman), kalpteki itikattan teşekkül ettiğini, zorlama esnasında kaybolmayacak şeyin kalpteki din (iman) olduğunu ve buna hiç kimşenin tesir edemeyeceğini belirtmiştir.³⁴

²⁹ el-Bakara 2/ 25, 82.

³⁰ et-Teğâbûn 64/9

³¹ İmam-ı Âzam, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992 s. 81.

³² İmam-ı Âzam, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, s. 82.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 377; Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *el-Lüma’*, Kahire, ts. s. 122; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 142-4.

³⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât’ü Ehlî’s-Sünne*, I, 47; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 377.

Ehl-i Sünnet'in amel ile imanı birbirinden ayırması amelin önemsiz olduğu şeklinde anlaşılmamıştır.³⁵ Âyetlerde³⁶ vaat edilen cennet ve nimetler; iman ile iktifa etmeyip, imandan sonra Allah'ın rızasını kazanacak şekilde amel edenler içindir. İmâm Mâtürîdî, imân edip sâlih amel işleyenlere müjdelenen nimetleri belirten âyetin, amelin imandan ayrı olduğuna delâlet ettiğini ancak amel-i sâlih işlemeyenlerin bu müjdeye nail olamayacaklarına da delil teşkil ettiğini belirtmiştir.³⁷

Ehli-Sünnet'in iman-amel ilişkisi konusundaki yaklaşımının, günahlarından dolayı ümitsizliğe kapılıp kendilerini daha çok kötülüğe sevk edecek insanlara mani olunmasında büyük tesirinin görüldüğu söylenebilir. Bidat fırkalarının bir kısmının yaptığı gibi, amellerindeki eksikleri veya günahları sebebiyle Müslümanları küfre nispet etmek veya "imânsız" diye hüküm vermek; dinen yanlış olmanın yanında, İslâm toplumunun huzurunu bozar ve kargaşaya sebep olacağını düşünmekteyiz.

II. Şîa

Şîa'nın doğuşuyla alakalı değişik görüşler bulunmakla birlikte, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra meydana gelen gelişmelerde, Hz. Ali'nin tarafında bulunanlara "*Şîatu-Ali*" (Ali'nin taraftarı) dendiđi³⁸ bilinmektedir. "*Şîatu-Ali*", Hz. Ali'nin yanında yer alanlar demek olup³⁹ bu terimin sonradan oluşturulan Şîa ile bir alakası bulunmamaktadır.

Şîilerin önde gelen âlimlerinden Nevbahtî, (300/912) Hz. Peygamber zamanında Şîatu-Ali (Hz. Ali taraftarı) denilen bir kesimden bahsetmekte, ashâptan Selman Fârisî, Ebû Zerri'l-Ğîfârî, Ammar b. Yâsir, Mikdad b. Esved'i (r.a.) Hz. Ali'nin şîası (taraftarı) olarak zikretmektedir⁴⁰.

³⁵ Bkz., Gümüşoğlu, Hasan, *İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi*, Diyanet İlmî Dergi, c. 44, sy. 2, s. 127.

³⁶ el-Bakara, 2/25, el-Mâide, 5/69.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât'ü Ehlî's-Sünne*, I, 74.

³⁸ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, s. 217; Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan, *Fıraku's-Şîa*, Nefes 1936, s. 17.

³⁹ ed-Dihlevî, Abdulaziz, *Tuhfetü-i İsnâ Aşariyye*, İstanbul, 1992, s. 3.

⁴⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 17.

Resûlullâh (s.a.v.) zamanında ne lügat manasında ne de ıstılah manasında bir Şîa'dan bahsetmek mümkündür. Aynı şekilde Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında da Şîi bir faaliyet görmek mümkün değildir.⁴¹ Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Hz. Ali'nin yanında yer alan ve Şîatu-Ali (Ali Taraftarı) denilen kesimin arasında birçok sahâbe olduğu gibi; Hz. Ali'nin yanında yer almayan ve onun icraatlarını benimsemeyen sahabiler de vardı. Bu itibarla Hz. Ali'nin yanında olanlara Hz. Ali'nin şîa'sı denilmesi daha sonradan oluşturulan Şîi görüşleri taşımalarından değil, sadece kelime mânası itibariyledir.⁴²

Eş'arî, Şîa'yı Hz. Ali'nin yanında olan ve Hz. Ali'yi diğer sahâbe üzerine takdim eden kimseler olarak ifade ederek⁴³ Şiilikte Hz. Ali'yi diğer sahâbeden üstün görme düşüncesinin esas olduğuna dikkat çeker. Hz. Ali'nin özellikle hilafeti döneminde karşı karşıya kaldığı birtakım olaylar bazı Müslümanlarda Hz. Ali'ye haksızlık yapıldığı kanaatini uyandırmıştır. Daha sonra Kerbelâ Vakası'nda Hz. Hüseyin başta olmak üzere Hz. Peygamberin yakınlarının şehid edilmesi Emevî düşmanlığını körüklemiş ve maruz kaldıkları haksızlıklardan dolayı Hz. Ali başta olmak üzere onun soyuna karşı bazı Müslümanlarda aşırı bir sevginin oluşmasını sağlamıştır.

Hz. Ali'ye karşı oluşan bu sevginin etkileri gulât-ı şia denilen kesimde ifrat derecesine kadar varmıştır. Nevbahtî'nin belirttiğine göre; İbn Sebe', Hz. Ali'nin vefatından sonra "Hz. Ali ölmedi, yeryüzüne zulüm ve haksızlıkla hakim olduğu zaman o yeryüzünü adâletiyle dolduracaktır" diyerek⁴⁴ Şiiliğin temelini oluşturacak düşünceleri ortaya atmıştır. Nitekim Bağdâdî ve Şehristânî gibi âlimler, Şîa nazariyesinin temelini oluşturan, "Hz. Ali'nin imâmeti hususunda nass bulunduğu" iddiasının ilk olarak İbn Sebe' tarafından gündeme getirildiğini belirtirler. Onlara göre İbn Sebe, Hz. Ali'nin ölmediğini ve yeryüzünü adaletle doldurmak için tekrar geleceğini söyleyerek, Şîa'nın *gaybet*, *recat* ve *tenâsuh* inancının oluşmasına öncülük etmiştir.⁴⁵

⁴¹ Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîi Hareketler ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 69-70

⁴² ed-Dihlevî, Abdulaziz, *Tuhfetü-i İsnâ Aşariyye*, İstanbul, 1992, s. 3; Gümüsoğlu, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilafet*, İstanbul 1999, s. 65.

⁴³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 65.

⁴⁴ Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 22.

⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 233-5; İsferyânî, *et-Tebşira fi'd-Dîn*, s. 123-4; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 204-5.

İmâmetin dışındaki diğer konular Şîa'nın varlığı için pek önem taşımadığından birçok meselede başka mezheplerin görüşlerinden etkilenmişlerdir. Şîa'nın iman ve amel ile alakalı bir meselede Mutezile'nin etkisinde kaldığı söylenebilir. Nitekim Şehristâni, Şîa'nın Zeydiyye fırkasının kurucusu kabul edilen Zeyd b. Ali'nin (122/740), Mutezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata'nın (131/748) talebesi olduğuna ve Zeydiyye'nin inançla alakalı birçok esasını Mutezile'nden aldığına dikkat çeker.⁴⁶ Bu itibarla sosyal barışa etkisi açısından Şîa'nın en önemli görüşünün imâmet etrafında şekillenen düşüncesinin olduğunu söyleyebiliriz.

a) Şîa'nın İmâmet Görüşü

Şîa'nın İmâmiyye kolu, imâmeti akaid esaslarından saymış ve imanın ancak imama imanla tamam olacağını iddia etmiştir.⁴⁷ Şîiler, imamların peygamberlerin sıfatlarına sahip olduğunu söylemişler ve peygamberlerin sünneti gibi imamların sünnetini de delil kabul etmişlerdir. Onlara göre imamlar ve peygamberler küçük büyük hiçbir günah işlemezler, Allah'ın kendilerine emrettiği hususları yerine getirirler.⁴⁸

İmâmiyye'ye göre Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra imâmet Hz. Ali ve onun soyundan gelen on iki imama aittir. On ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin kaybolmasından sonra onun tekrar gelmesi beklendiğinden bu devrede bir "imam" olmadığı gibi yönetimde yer alan hiçbir otorite de meşrû değildir. Beklenen imam Mehdi gelinceye kadar "ulemâ" siyasette yer almadan imama naiplik yani vekâlet edecektir. Bu itibarla tarih içersinde İmâmiyye genel manada devrin siyasî otoritesine muhalif bir tavır takınmış ve meşru bir idare için Mehdi'nin gelmesini beklediğinden genel manada siyasetten uzak kalmıştır.⁴⁹

Şîiler, imâmeti nübüvvet gibi ilâhî bir makam olarak kabul ettikleri için imamın tayininin de Allah tarafından yapılması gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁰ Şîa, imâmet gibi mühim bir meseleyi Hz. Peygamber'in ihmal etmesinin düşünüle-

⁴⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, II, 180.

⁴⁷ Küleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Yâkûb b. İshâk, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrut 1401, I, 180; Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şîa İnançları*, trc. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul 1978, s. 50.

⁴⁸ Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Şîa-İmamiyyenin İnanç Esasları*, trc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 113.

⁴⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, trc. Sara Büyükduru, İstanbul 2001, s. 81; Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 145.

⁵⁰ el-Kâşif, Şeyh Muhammed el-Hüseyn, *el-Gita, Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Beyrut 1990, s. 145.

meyeceğini iddia etmiş⁵¹ ve yeryüzünün hiçbir zaman imamdan hâli kalmayacağını önemli bir esas olarak kabul etmiştir.⁵² Şîî fırkalar bu mühim işin ümmete bırakılmasının doğru olamayacağını söyleyerek Hz. Ali'nin nasla imam tayin edildiğini belirtip, imâmeti onun soyuna hasretmişlerdir.⁵³ Şia'nın bu düşüncesinde tarih boyunca fazla bir değişiklik olmamıştır. Nitekim Humeynî, Ali Şeirâtî ve Tabatabaî gibi son dönem Şiîler de bu görüşte olup, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halife tayin ettiğini ve bunu ilâhî emirle yaptığını belirtmektedirler.⁵⁴

Hz. Ali'nin hayatı boyunca hilafet etrafında gelişen olayların merkezinde bulunmasına rağmen imâmetin kendine ve soyuna nass ile tahsis edildiğine dair bir beyanı görülmemiştir. Ayrıca vefat ederken de kendisine Hz. Hasan'a bîat konusu sorulduğunda yanındaki Müslümanları muhayyer bıraktığı rivayet edilmiştir.⁵⁵ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de imâmetin nasla kendi soylarına ait olduğuna dair bir ifadeleri olmamıştır. Hatta Hz. Hasan kendi isteğiyle hilâfeti Hz. Muâviye'ye devretmiştir.⁵⁶ Eğer bir nas olsaydı Hz. Hasan nassa aykırı hareket etmezdi.

Asr-ı Saadet'ten sonraki uygulamalara bakıldığında bir nass bulunup da onu sahâbenin bilmemesi veya bildiği halde dikkate almaması veya Hz. Ali'nin bunu açıklamaması mümkün gözükmemektedir. "Birtakım hususların gizlendiği iddiası" veya Hz. Peygamberin, "sahâbe kabul etmez diye tebliğle mükellef bulunduğu bir hususu açıklamaması" onun tebliğ görevini tam yapmadığı mânasına gelir. Ayrıca sahâbenin "nassı gizlediği" iddiası da onlar tarafından bize nakledilen ve dinin iki önemli esası olan Kur'ân ve Sünnetin sahliliğinde şüphelerin oluşmasına sebep olur. "Şüphesiz ki o Zikri (Kur'an'ı) biz indirdik. Muhakkak ki biz onun koruyucusuyuz"⁵⁷ âyetiyle ilâhî muhafazada bulunduğu açıklan-

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 196; Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Şia*, trc. Kadir Akaras, İstanbul 1993, s. 161.

⁵² Küleynî, *a.g.e.*, I, 178; Şeyh Saduk, *a.g.e.*, s.111.

⁵³ Nevbahî, *a.g.e.*, s. 19; el-Kâşifü'l-Ğita, *a.g.e.*, s. 148; Tabatabaî, *a.g.e.*, s.161.

⁵⁴ Humeynî, Âyetullah, *İslâm Fıkhdında Devlet*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979, s. 23,30; Ali Şeriâtî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, trc. Feyzullah Artinli, İstanbul 1990, s. 141-141; Tabatabaî, *a.g.e.*, s. 162-163.

⁵⁵ Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab*, II, 425; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, I, 436; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, VII, 328.

⁵⁶ Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 7,8; İbn Esîr, *a.g.e.*, II, 445-47; II, 618.

⁵⁷ el-Hicr 15/9.

nan Kur'-ı Kerim'in eksik olduğunu veya deđiőtirildiđini söylemek gerçeklere mutabık olmaz.⁵⁸

b) Şia-İktidar İlişkisi

Şiiliğin üç büyük fırkası (İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye), Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'den sonra kimin imam olacağı konusunda anlaŐamamıŐlardır. KardeŐ ve amca olarak birbirine son derece yakın olan kişilerin Őiiler tarafından ayrı ayrı imam kabul edilmesi imamların belirlenmesinde bir nassın olmadığını gösteren önemli bir delildir.

Başlangıçta tamamen Sünnî olan Safevîler⁵⁹, Őah İsmâil döneminde (1501-1524) ifrat derecede İmâmiyye'nin savunucuları haline gelmiŐlerdir. Safevîler döneminde (1501-1722) ulemânın siyasete ilgisi ve müdahalesi gittikçe artmıŐtır. Şiî ulemaya bu dönemde dinî vazife ve salahiyetlerinin dışında ictimâî ve siyasî mesuliyetler de verilerek iktidar âdeta onlarla paylaŐılmıŐtır.⁶⁰

Nadir Őah (1688-1747), sahâbeye dil uzatılması gibi bazı aşırı fikirlerin önüne geçmek ve Sünnî- Şiî yakınlaŐmasını temin etmek için bir takım gayretler göstermiştir. Fakat bütün çabasına rağmen onun görüşleri Şiî toplumda pek taraftar bulamamıŐtır.⁶¹ Kaçar hânedanı döneminde (1779-1925) ise Şiî ulema, gün geçtikçe güçlenmeye devam ederek kendi içinde bir hiyerarŐi geliştirmiştir. Müctehidler ve mukallitler olmak üzere Şiîler arasındaki ayrım iyice netleŐmiŐtir. İmâmiyye mezhebindeki Usûlî-Ahbârî mücadelesi XVIII. asrın sonlarına doğru Usûlîlerin galibiyeti ile neticelenince "âyetullâh" olarak bilinen Şiî âlimler toplumunda g kazanmıŐtır.

İran'da Pehlevî hanedanlığı döneminde 1928 yılında medenî hukukun yürürlüğe girmesi ve İslam hukukunun geri planda kalması ulemâ-Őah çekiŐmesini arttırmaya baŐlamıŐtır. Bu ekiŐmeden Şiî ulema her defasında güçlenerek çıkmıŐ ve bunun sonucunda 1979 yılında yapılan devrimle İran'da imamiyye iktidarı ele geçirmiŐtir.

⁵⁸ Gümüşoğlu, Hasan, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, s. 130.

⁵⁹ zm, İlyas, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İstanbul, 2007, s. 37, Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul 2002, s. 58.

⁶⁰ Uyar, Mazlum, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul 2008, s. 14.

⁶¹ Uyar, a.g.e., s. 16.

XIX. asırda merci-i taklid'in dinî bir otorite merkezi olarak müesseseseleşmesi, İmâmiyye Şîası için bir dönüm noktası oldu. Usûlî ulemanın siyasetin içine girmesi ve bir otorite haline gelmesi "ahbârî ulemânın" tepkisini çekse ve bu durum bir bidat olarak değerlendirilse de Şiîlerin büyük bir kesimi tarafından merci-i taklid kabul gördü. Başlangıçta sadece dinî konularda görüşlerine müracaat edilen bir fakih, zamanla merci-i taklid olarak sosyal hayatın birçok alanında fikirleri kabul edilen bir âlim haline geldi. Merci-i taklid, 'İmam'ın özel bir naibi' olmadığı halde halk onu imamın tayin ettiği kişi gibi gördü.⁶²

Şîa tarihinde ilk olarak usûl-i fıkıh alanında üst seviyede mütehasıs olmayan birisi siyasî maksatlarla "mutlak merci-i taklid" yapıldı.⁶³ Şiî unvanlar siyasete âlet edilerek Şiî ulema tamamen siyasetin içine girdi. Yönetimin "gerçekte imamın hakkı olduğu" ve on ikinci imam Mehdi'nin tekrar gelmesine kadar idareye muhalif veya ilgisiz olma anlayışından⁶⁴ zamanla vazgeçildi. Tahsis edilen vakıflar ve bir takım muâmeleler neticesinde aldıkları ücretlerle siyasî otoriteden bağımsız hale gelen Şiî ulemâ, siyasî olaylarda başrolü oynar hale geldi. Bu istikamette Ali Şerîatî, geleneksel Şîa inancını modernist yorumlara tabi tuttu ve "Gâib İmam" Mehdi'nin pasif bir şekilde gelmesini beklemenin yanlış olduğunu bu yolda çalışılması gerektiğini ifade etti.⁶⁵

c) Humeynî Devrimi ve Siyasette "Velâyet-i fakih" Teorisi

İmâmiyye'nin kabul ettiği on iki imamdan Hz. Ali hariç hiçbirisi devletin başına geçmediğinden 1979'da İran'da Humeynî önderliğinde yapılan ihtilal, İmâmiyye Şîa'sı için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. İmâmiyye inancına göre sadece on iki imama ait olan ve mâsumiyet vasfına haiz olduğuna inanılan "imâm" unvanı Humeynî'ye verilerek kendisi daha ruhânî kabul edilen bir makama yükseltildi. Bu durum Şîa nazariyesinden bir kopuş şeklinde değerlendirilip tepkilere sebep olduğundan Humeynî'nin "imâm" olmadığı ifade edilmeye çalışılsa da İmâmiyye'ye mensup kitlelerin çoğu onu "İmam Humeynî" olarak bilmiş ve anayasanın birinci maddesinde ona "Âyetullahi'l-Uzmâ İmâm Humeynî" denilmiştir.

⁶² Uyar, Mazlum, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 251.

⁶³ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 396.

⁶⁴ Seyyid H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 8.

⁶⁵ Fığlalı, *a.g.e.*, s. 397-399.

Humeynî ile birlikte on ikinci imamın “Mehdî” olarak gelmesini beklemek yerine “yönetimde yer alma” görüşü geliştirildi. Yönetim hakkının “imamlara vekâleten Şîi ulemada olduğu” iddia edildi. Humeynî, İmâmiyye inancında yer alan bir “müctehidi taklid etme zorunluluğunu” sadece dinî konularla sınırlı tutmayıp, Şîi bir mukallidin bütün faaliyetlerinde müctehidi taklid etmesi gerektiği şeklinde genişletti. Humeynî'nin “ulemanın siyasî sahada da söz sahibi olup idareyi ele almasıyla” ilgili görüşleri “Velâyet-i fakih” adı altında toplandı.

Velâyet-i fakih nazariyesine göre Şîi âlimlerden icthad seviyesine ulaşıp yüksek mertebeye çıkan bir âlim sadece dinî konularda gâib İmam Mehdi'nin naibi değil, aynı zamanda hüküm vermekte ve halka hükmetmekte de İmam'ın salahiyetine haizdir. Onun hükmünü kabul etmek İmam'ın hükmünü kabul etmektir. O aynı zamanda ümmetin umumi velayetine (yönetimine) sahiptir.⁶⁶ Böylece Humeynî, iktidar ve dinî otoritenin her zaman fakihlerin elinde olması gerektiğini söyleyerek beklenen Mehdi'nin kaybolmasından sonra süregelen Şîa'nın geleneksel tavrından farklı bir süreci başlattı.⁶⁷

III. Vehhâbîlik

Arabistan'ın Necid bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (1206/1792) liderliğinde gelişen Vehhâbî hareketi, “Müslümanların İslam'dan uzaklaşıp bidatlara sarıldıklarını” iddia edip, Kur'an ve Sünnet'e dönülmesi gerektiğini söylemiyle ortaya çıkmıştır.

Mecaz veya teville yer vermeksizin nasların daha çok zahirî manalarını esas alarak aşırı bir şekilciliğe giden Vehhâbîler, ulemanın ekseriyetinin görüşlerine muhalif bir yol takip etmişler ve fikirlerini şiddet yolu ile topluma kabul ettirmeye çalışmışlardır. Vehhâbîler sadece usûl yönünden değil; görüşlerini kabul ettirmekte şiddeti bir vasıta olarak benimsemeleri itibariyle de selevin yolundan ayrılmışlardır. Vehhâbîler, aşırı lafızlıklarından dolayı özellikle müteşâbih lafızların anlaşılması konusunda teşbih ve teccime varan düşüncelere sahip olmanın yanında dinin birçok mevzuunda ifrat veya tefrite düşmüşlerdir.

⁶⁶ Humeyni, *İslâm Fıkhdında Devlet*, s. 97-8; Muhammed, Rıza Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 24-5.

⁶⁷ Yılmaz, Musa K., “Şîa'da Din ve Devlet İlişkisi ve Velayet-i Fakih”, (3-4 Nisan 1993 tarihinde Bursa'da yapılan “Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu”), İstanbul 1996, s. 48.

İbn Abdülvehhâb, Ahmed b. Hanbel'in yolundan gittiğini söylese de birçok noktada ondan ayrılmıştır. Zira Ahmed b. Hanbel, günah işleyen ve tevbe etmeden ölen bir Müslüman'ı Allah'ın af edebileceğini belirtmiş, Ehl-i kiblede birisinin büyük günah işlemiş olsa bile cenaze namazının kılınıp dua edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Vehhâbîler ise Ehl-i Sünnet âlimlerin şirk görmediği bir günahtan dolayı Müslüman'ı şirk ve küfre nispet edip, öldürülmesinin câiz olduğu hükmüne varmışlardır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiye (728/1328) ve İbn Kayyim'in (751/1350) görüşlerinden ilham almış, ancak onlardan farklı olarak düşüncelerini Müslümanlara şiddet yolu ile kabul ettirmeye çalışarak, İslam dünyasının birlik ve huzuruna büyük zarar vermiştir. Vehhâbîler, uyguladıkları şiddet ve aşırılıklarından dolayı Haricîlere benzetilmiş, özellikle Osmanlı belgelerinde ve kaynaklarında kendilerinden "Hâricî" olarak bahsedilmiştir.⁶⁹

Vehhâbî hareketi, kendisini "selefi" olarak tanıtmaya çalışan "modernist ve reformist Müslümanlara" birçok noktada da ilham kaynağı olmuştur. İslam dünyasında modernist ve reformist fikirlerin öncüsü kabul edilen Cemâlettin Efgânî (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905) ile onun talebesi Reşid Rıza'dan (1865-1935) etkilenen Yeni Selefler veya modernist Müslümanlar, ileriye sürdükleri görüşlerinden dolayı, Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler tarafından şiddetle tenkit edilmişlerdir.⁷⁰

Vehhâbîlerin oluşturduğu atmosferde yetişen Yeni Selefler/modernistler, asırlardır ulemânın ortaya koyduğu esasları âdeta Müslümanların sırtında bir kambur olarak görmüşler ve geçmişten günümüze kadar intikal eden ilmî mirası yok saymışlardır. Bu yaklaşım İslam dünyasının batının saldırıları altında hayatını devam ettirmeye zorlandığı bir devirde Müslüman toplumların huzurunun bozulmasına ve ibadetlerinde karışıklığa sebep olmuştur.

⁶⁸ el-Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen, *Şerhu-Usûli-İtikâdu Ehlî's-Sünne ve'l-Cemâa*, Beyrut 2007, s. 94-6

⁶⁹ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1994, IV, 1860, 1868; Eyüb Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyân*, İstanbul 1296; Çağatay, Neşet, İA, "Vehhâbilik" İstanbul 1986, XIII, 262-3.

⁷⁰ M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, trc, Sezai Özel, İstanbul 1986, s. 72; Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, New York 1957, s. 55; Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, 1999; s. 16-18; Kara, İsmail *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, s. XV. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*, Beyrut 1992, I, 25 vd.; el-Bûtî, Saîd Ramazan, *es-Selefiyye*, Dimaşk 2006, s. 221 vd.

Vehhâbîler, “İslam’ın ilk dönemindeki sâdeliğe döneceğiz” iddiası ile İslam kültür mîrasını reddetmişlerdir. Modernistler ise “Müslümanların geri kalmışlığına çare bulacağız” diyerek İslâmî değerlere uymayan, daha çok “batı ikliminde yeşerip büyüyen bitkilerin, şartları batıdan farklı olan İslam coğrafyasında yetiştirilmesi” gibi bir düşünceye kendilerini kaptırmışlardır. Netice itibariyle bu yaklaşımlar, Müslümanların maddî ve manevî imkanlarının heba edilmesine, tarihten gelen sağlam müesseselerin şiddetli sarsıntılar geçirmesine sebep olduğundan Müslüman toplumların sosyal barışının bozulmasında büyük rol oynamışlardır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, kendi fikirlerine tâbi oldukları takdirde kısa zamanda bütün Necid’e hakim olacağı konusunda Suûd ailesini ikna etmiş ve onlarla akraba olmuştur. O, özellikle Şîîlerin imamlarına ait türbeleri ziyaretleri esnasında gösterdikleri aşırılık ve taşkınlıklarına kızarak onlara şiddetli tepki göstermiştir. Bazı sofîlerin düşünce ve hareketlerini de bidat ve şirk olarak değerlendiren İbn Abdülvehhâb, ifrattan kaçınılmasını isterken kendisi tefrite düşerek bir tepki hareketi geliştirmiştir.

Abdülaziz b. Suûd Mekke’yi işgal ettikten sonra yaptığı konuşmada: “Sizi şirkten ve dalaletten kurtulmaya davet ederim” demiştir.⁷¹ Bunun üzerine Vehhâbîler, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) doğduğu ev başta olmak üzere, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Hz. Hatice’nin (r.a.) evleri, Hz. Hatice’nin Cennetü’l-Muallâ’da bulunan türbesini ve diğer zatların kabirlerini yıkıp yerle bir etmişlerdir.⁷²

a) Vehhâbîlerin Sosyal Barışı Bozan Temel Görüşleri

Muhammed b. Abdülvehhâb, iman için tasdik ve dil ile ifadeyi yeterli görmeyip, amelin de şart olduğunu ifade etmiştir. O, ameli imanun hakikatine dahil ederek ibadetlerde eksiği olan veya günah işleyen Müslüman’ın küfre gittiğini belirtmiştir.⁷³ Halbuki daha önce belirttiğimiz şekilde Ehl-i Sünnet uleması iman ile ameli birbirinden ayırmış ve günahından dolayı Müslüman’ı küfre nispet etmemiştir.

⁷¹ Eyüb Sabri Paşa, *a.g.e.*, s. 101.

⁷² Cevdet Paşa, *a.g.e.*, V, 1873; Ecer, Ahmet Vehbi, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Ankara 2001, s. 134.

⁷³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü’t-Tevhid*, Suudi Arabistan 1998, s. 9-11.

Vehhâbîler, evliyânın kabirlerinin ziyaret edilip, Allah Teâlâ'dan istenilen şeylerde onların vasıta kılınmasını “doğrudan kabir sahibinden isteme” şeklinde kabul etmiş ve geçmiş kavimlerin bu şekilde şirke düştüklerini söyleyip, kabirdeki evliyâ ile tevessül eden Müslümanlara müşrik muamelesi yapmışlardır.⁷⁴

Âyette “Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı isteseler, (o) Resul de onlar için istiğfar etseydi, Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı”⁷⁵ buyrulur, müslümanların hayatında veya vefatından sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) ile tevessül etmelerinin güzel bir şey olduğuna işaret edilmiştir.⁷⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb, evliya kabirlerini ziyaret etmenin ve bunları amel-i sâlih olarak görmenin bidat ve küfür olduğunu iddia etmiştir.⁷⁷ Hâlbuki Resûlullah'ın (s.a.v.) kabir ziyaretini tavsiye etmesinden ve ziyaret eden veya ziyaret edilene yönelik faydalarından dolayı, dört mezhep imamı büyük müctehidler, kabir ziyaretinin mendup olduğunda ittifak etmişlerdir.⁷⁸ Hz. Muhammed'in (s.a.v) kendisi kabirleri ziyaret etmiş, özellikle Uhud şehitlerine belli aralıklarla ziyarette bulunmuştur. Ölümünden sonra ruhî hayatın devam ettiğini söyleyen Fahreddin er-Râzî, nefsinin tezkiye edip kemâle eren bir zatın türbesinin ziyaret edilip, onun kabri başında bir müddet kalınması durumunda ziyaretçinin bundan büyük fayda temin edeceğini belirtir.⁷⁹

Vehhâbîler bidati, oldukça geniş yorumlayarak dinî olmayan birçok hususu dindenmiş gibi kabul edip, şiddetle karşı çıkmışlar hatta bidat sahibi kabul ettikleri Müslümanları küfür ve şirke nispet ederek onların öldürülmesine kadar varan acımasız bir mücadeleye girişmişlerdir. Âlimler bidati, sahâbe ve tâbiîn devrinde bulunmayan, Sünnet'e aykırı olarak dinî hususlarda yeni ortaya çıkan ve şer'î bir delile dayanmadan ibadet maksadıyla yapılan iş mânasında⁸⁰ kullan-

⁷⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *a.g.e.*, s. 46.

⁷⁵ Nisa 4/64.

⁷⁶ Nebhânî, Yusuf, *Şevâhidü'l-Hak*, trc. Mehmed Emre, İstanbul ts., s. 62, 157, 225; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-Maânî*, VI, 187-8, Beyrut 1998.

⁷⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, *a.g.e.*, s. 39-45.

⁷⁸ Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1990, s. 420; Şeker, Mehmet, “Kabir”, *DİA*, XXIV, 36.

⁷⁹ Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliye*, Beyrut 1987, V, 276-7.

⁸⁰ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Ta'rifât*, Mısır 1938, s. 68; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, nşr. O. Şaik Gökyay, İstanbul 1993, s. 65.

mışlardır. Taftazânî, cahil bazı kimselerin “dinde sonradan çıkan Őeylerden sizi sakındırırım”⁸¹ hadisine dayanarak sahâbe ve tâbiîn zamanında olmayan her Őeyi bidat olarak gördüklerini halbuki bu hadisle “dinde olmayan bir Şeyin ondan sayılmasının” kastedildiğini ifade ederek, dinî olmayan hususların bidat kavramının içine girmediğine dikkat çeker.⁸²

Vehhâbîler, tasavvuf ve tarikatları bidat olarak görmüşler, velilerin hayatta iken veya ölümünden sonra ziyaret edilip, himmet ve yardım istenmesinin sapıklık, şirk ve küfür olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸³ Vehhâbîler, Allah’tan başkasına dua edip yardım istemekten daha büyük bir dalâletin olmadığını söylemişler ve sâlih kimselerden yardım istemeyi ve tevessülü puta tapmak olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁴

Mutasavvıfların hayatlarını ve eserlerini dikkate aldığımızda Vehhâbîlerin, evliya veya tarikat mensupları hakkında ileri sürdüğü iddialara katılmak mümkün değerildir. Tasavvuf, âyet ve hadislerde ifadesini bulan⁸⁵, Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde mevcut olan, İslâm’ın özü ve ruhudur. Bu itibarla sofilerin sözlerinin çoğu bir kısım âyet ve hadisin açıklamalarından meydana gelmektedir.⁸⁶

b) Vehhâbîlik ve Sosyal Huzursuzluk

İslâm’da kişinin mal ve can emniyeti sağlam bir Şekilde koruma altına alınmış ve toplumun huzurunu bozan hareketler yasaklanmışken; Vehhâbîlerin Müslümanları basit sebeplerle şirke nispet ederek katletmeleri ve mallarını yağmalamaları müslümanların büyük çoğunluğu tarafından tasvip edilmemiştir.

Vehhâbîlerden esinlenerek “İslâm’da reform” iddiasını gündeme getirenler, İslâm dünyasında genel mânada kabul görmemiştir. Zira İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’an ve Sünnet, Asr-ı Saâdet’ten günümüze kadar orijinal haliyle

⁸¹ Tirmizi, “İlim”, 16; İbn Hanbel, Müsned, IV, 174.

⁸² Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 232.

⁸³ Çağatay, İA, “Vehhâbîlik” XIII, 264; Ecer, *a.g.e.* s., 77; Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 116.

⁸⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *a.g.e.*, s. 31-33; ağatay, Neşet, İA, “Vehhâbîlik” XIII, 265.

⁸⁵ Geniş bilgi için bkz: el-Kelabâzî, Eb Bekir Muhammed, *et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli’t-Tasavvuf*, Kahire 1992, s. 30, vd.

⁸⁶ Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1990, s. 29; Kara Mustafa, *Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990, s. 20.

geldiğinden “İslâm’da reform” söz konusu olamaz. Nitekim reform, aslı bozulan Hıristiyanlıkta yapılmaya çalışılmıştır.

Batılı bazı yazarlar yirminci asrın başındaki İslamiyet’in durumunu, on beşinci asırdaki Hıristiyanlığa benzetmişlerdir. Protestanlık sayesinde Hıristiyanlıkta reform yapılarak hürriyet fikrinin geliştiği, akıl ve fennin önem kazandığı düşünüldüğünden İslamî kitapların ve şer’î hükümlerin yeniden gözden geçirilmesi kısaca reforma tâbi tutulması neticesinde İslam’ın da medeniyet ve terakkiye uygun hale geleceği iddia edilmiştir.⁸⁷

Wilfred C. Smith (1916-2000), Müslümanları İslâm’ı yeniden yorumlamak zorunda olduklarına inandırmak için büyük gayret göstermiştir. Smith, Hıristiyan dünyasındaki reform hareketleri ve Protestanlığın ortaya çıkışı ile İslâm dünyası arasında alaka kurmaya çalışarak sekülerlik, özgürlük ve evrensellik gibi terimlerin İslamî bir yorumunun yapılması durumunda İslam dünyasında kabul göreceğini belirtmiştir.⁸⁸

Graham E. Fuller de İslam dünyasındaki modernist hareketleri Hıristiyanlıktaki Protestan reformasyonuna benzetir.⁸⁹ Fuller’in belirttiği şekilde; yirminci asrın ikinci yarısından itibaren gündemi meşgul eden İslamcılarının çoğu, bir İslam âlimi olarak yetişmeyen kişilerdir. Bir kısmı batı üniversitelerinde okumuş mühendis ve tıp gibi disiplinlerde yüksek tahsil yapmış bu kişilerin İslam hakkındaki bilgileri sadece Kur’an ve Hadisle ilgili metinleri kendi okuma ve araştırmaları ile sınırlı idi.

Osmanlının dağılmasından sonra emperyalist güçlerin istilasında kalan İslam dünyasındaki bazı ilim adamları, batı medeniyeti karşısında eziklik hissine kapılarak buhrandan çıkış yolları aradılar. Müslümanların geri kalma sebepleri, bilim ve fende, sanayi ve teknolojiye aranması gerekirken dinî değerleri sorgulandı. Müslümanların tarihte kurdukları büyük medeniyetler göz ardı edilerek bazı insanlar, geri kalmışlığın sebeplerini İslâm’da veya Müslümanların İslâm’ı anlama ve yaşama şeklinde arama gayretlerine girdiler. Hâlbuki tarihte Müslümanların gerçekleştirdiği ilmî ve kültürel ilerleme, onların geri kalmışlığının se-

⁸⁷ Lothrop Stoddard, *Yeni Âlem-i İslâm*, trc. Ali Rıza Seyfi, İstanbul 1338, s. 38.

⁸⁸ Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, s. 40-7, 253-4.

⁸⁹ Graham E. Fuller, *Siyasal İslâm’ın Geleceği*, trc. Mustafa Acar, İstanbul 2005, s. 120.

bebinin İslâm'ın ve dinî anlayışlarının dışında başka yerlerde aranmasını zorunlu kılar.

11 Eylül saldırılarından sonra batıların Vehhâbîliğe bakışında köklü değişikliğe gidilmiş ve Vehhâbîliğin radikal hareketleri beslediğine dikkat çekilmiştir.⁹⁰ Nitekim Vehhâbîlerin baştan beri Müslümanlara uyguladıkları şiddet, batılara karşı da kullanılmaya başlayınca Vehhâbîliğin bir şiddet hareketi olduğu batılılar tarafından dikkate alınmak zorunda kalınmıştır.

Özellikle Arap dünyasındaki Müslümanların şiddete yönelmesinde ilham kaynağı olan Vehhâbî-Yeni Selefî anlayış ve siyasî yaklaşım, teknolojinin aletlerini kullanarak dünyanın birçok yerinde Müslümanlar arasında taraftar bulabilmiştir. Yeni-fundamentalizm olarak da isimlendirilen bu hareket, batı dünyasında Müslüman göçmenler arasında veya yeni müslüman olmuş kişiler arasında yayılabiliyor, üniversiteli gençlerin düşüncelerini etkileyebiliyor. Dolayısıyla bunların tesirinde kalan gençler şiddet kullanmakta bir sakınca görmüyorlar.

Vehhâbî-Yeni Selefî yaklaşım, batının karşısında geri kalmışlık psikolojisine kapılarak İslâmî birikim ve tecrübeyi reddedip, batılı değerlerin aslında İslam'da var olduğunu göstermek için bazı âyetlere batılı hukuk ve siyaset göre yeni manalar yükledi.⁹¹ Vehhâbî-Selefî ikliminde yetişen "Siyasal İslamcılar", özel hayatlarında birçok eksikleri olduğu halde, değişken ve kaygan bir zemin olan siyasî arenada İslam'ı ön plana çıkardılar. Halbuki siyasetin icapları gündüktür ve birçok prensibi belli bir zaman diliminde geçerlidir. Siyasetçi başarısız olabilir ama İslam için başarısızlık söz konusu değildir. Bu itibarla İslam'ı siyaset kavgalarında taraflardan biri halinde getirmek sosyal barışa zarar vermiştir.⁹²

Sonuç

İncelememiz neticesinde Ehl-i Sünnet'in imâmet meselesini amelî bir konu olarak görüp, amelde bir eksiği veya hatası olan Müslüman'ı iman dairesinde tutmasının sosyal barışa büyük katkı sağladı anlaşılmıştır. Gündük olarak değişebilen siyasî konuların itikadî bir mesele olarak kabul edilmemesinin; dünyevî

⁹⁰ Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, trc. Haldun Bayır, İstanbul 2003, s. 124.

⁹¹ Olivier Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, trc. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s. 62.

⁹² Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1981, s. 243.

sebeplerle ortaya çıkan tartışmaların ve huzursuzlukların derinleşmesini önlediği görülmüştür.

Şîa'nın imâmeti aynen nübüvvet gibi ilâhî bir makam olarak görmesinin, siyasi mevzuların bir inanç esası olarak kabullenilmesine sebep olduğunu, bunun da tartışmaların büyümesinde ve toplumda huzursuzlukların artmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Şîa'da iktidar-ulemâ ilişkisi sağlam bir zemine oturtulamamış ve halk ile iktidar arasında güvenli ve sıcak bir ilişki tesis edilememiştir. Bu durum zaman zaman iktidar ile Şîi ulemânın güç mücadelesine sebep olmuş ve iki başlı bir otorite meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu mücadelenin Şîi ulemâyı politize ettiğini, toplumun güven duyması gereken kurumuna itibar kaybettirdiğini söylemek mümkündür.

Ehl-i Sünnet ulemâsı imanın kalben olduğunda ittifak etmiş, itikadî konuların tespitinde çok ciddî ölçüler getirmiş ve imanla alakalı hususların sınırlarının net olarak çizmiştir. "İman"ın sadece kalbin tasdiki olarak görülmesi, amelinden dolayı bir Müslüman'ın küfre nispetini önlemiştir. Bir insanda "tasdik bulunduğu müddetçe imanının da bulunduğu" esası kabul edildiğinden bir Müslüman basit veya sıradan kabul edilecek bir meseleden dolayı küfre nispet edilmesinin önüne geçilmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in ameldeki bir noksanlıktan dolayı imanın kaybolmayacağını söylemesi bu konudaki tartışmaların derinleşmesini önlemiş ve sosyal barışa müspet manada büyük katkı sağlamıştır. Bu itibarla bir Müslüman'ın yaptığı (bir günah) veya yapmadığı bir amelden (bir farzı terke etmek gibi) dolayı küfre nispet edilmemesi, onun mal ve can emniyetini güvence altına aldığı gibi bir ailenin dağılmasını da önlediğinden bireysel ve toplumsal barışı müspet yönde etkilemiştir. Bu noktada akaid ile alakası olmadığı halde amelî bir konunun itikadî bir mesele olarak değerlendirilmesinin sosyal hayatta çok daha ciddî etkisi olacağı ve ferdî ve ictimâî huzura zarar vereceği gerçeğinin göz ardı edilmemesinin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Farzları yerine getirmeyen Müslümanları Vehhâbîlerin küfre nispet etmesi veya işlediği bir günahtan dolayı Müslümanlara müşrik muamelesi yapıp onları öldürmesi, İslâm dünyasının huzurunu bozmuş ve sosyal barışa zarar vermiştir. Aynı şekilde Vehhâbî-Selefi yaklaşımın oluşturduğu iklimde gelişen

modernist düşünce sahipleri ferdî hayatlarından İslam'ı yaşamak konusunda gereken gayreti göstermedikleri halde toplumsal tabanda İslam'a vurgu yapmaları, İslam'ın siyasî tartışmaların merkezi haline getirilmesinde etkili olmuş, bu da Müslüman toplumlarının istikrarını ve sosyal barışını zedelemiştir.

Müslümanlar arasında sosyal barışın tesisinde ve devamında doğrudan akâid ile alakası olmayan ve bazen günlük olarak değişen siyasî olaylara itikâdî bir renk vermeden değerlendirmeye tabi tutulması durumunda daha doğru bir karara ulaşılabileceğini söyleyebiliriz. Bu kararın ferdî ve ictimâî huzura katkı yapacağı esasından hareketle bir meselenin imanla alakasının kurulmasında son derece hassas hareket edilmesinin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla kalpteki tasdiki ortadan kaldırmayan amelinden dolayı bir Müslüman'ı küfre nispet emekten uzak durmak, ferdin huzuru ve toplumun barışı açısından çok önemli hale gelmektedir. Ayrıca günahından dolayı bir Müslüman'ı öteleştirmek ve yabancılaştırmak yerine; onun İslam dairesinde tutularak eksik veya yanlışlarının düzeltilme yoluna gidilmesinin daha sağlıklı bir netice vereceğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Abdulaziz ed-Dihlevî, **Tuhfetü-i İsnâ Aşariyye**, İstanbul, 1992.
- Abdulkerîm Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, nşr. Emîr Ali Mehna-Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993.
- Abdülkerim Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, London 1934.
- Ahmet b. Abdullah el- Kalkaşandî, **Me'seru'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe**, Beyrut ts.
- Ahmet Vehbi Ecer, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, Ankara 2001.
- Ali Şeriatî, **Ali Şiası Safevî Şiası**, trc. Feyzullah Artinli, İstanbul 1990.
- Aliyyü'l-kârî, **Şerhu-Kitâbi'l-Fıkhı'l-Ekber**, Beyrut, 1984.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, **Rûhu'l-Maânî**, Beyrut 1998.
- Âyetullah Humeynî, **İslâm Fıkhında Devlet**, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, **el-Fark beyne'l-Fırak**, Beyrut 1990.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, **Usûlü'd-Din**, Beyrut, 1981.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, **İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm** nşr. Yûsuf Abdürrezâk, Kahire 1949.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, **el-Câmi'u's-sahîh**, Kahire 1958.
- Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, İstanbul 1994.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabi, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım**, nşr. Mahmud Mehdî el-İstanbûlî, Beyrut 1987.
- Ebû Bekir Muhammed Kelabâzî, **et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf**, Kahire 1992.
- Ebû Câfer Muhammed b. Yâkûb b. İshâk Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfî**, Beyrut 1401.

- Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, Kahire, ts.
- Ebû İsa Muhammed et- Tirmizi, **Sünen**, Kahire, ts.
- Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan en- Nevbahtî, **Fıraku's-Şia**, Neced 1936.
- Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, nşr. H.P. Lins, Kahire 1963.
- Ebû'l-Hasen el- Eş'arî, **el-Lüma'**, Kahire, ts.
- Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990.
- Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994.
- Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el- Malâtî, **et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida**, nşr. Zahid el-Kevseri, Mısır 1993.
- Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en- Neseî, **Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn** nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993.
- Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, **et-Tebşir fi'd-Dîn**, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.
- Erol Güngör, **İslâm'ın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul 1981.
- Ethem Ruhi Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, s. 396.
- Eyüb Sabri Paşa, **Târih-i Vehhâbiyân**, İstanbul, 1296.
- Fahrüddin er- Râzî, **el-Metâlibü'l-Âliye**, Beyrut 1987.
- Graham E. Fuller, **Siyasal İslâm'ın Geleceği**, trc. Mustafa Acar, İstanbul 2005.
- Hakim es- Semerkandî Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, **es-Sevâdü'l-A'zam**, İstanbul ts.
- Hasan Gümüşoğlu, "İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi", **Diyanet İlmi Dergi**, c. 44, sy. 2, s. 127.
- Hasan Gümüşoğlu, **İslam Mezhepleri Tarihi**, İstanbul 2008.
- Hasan Gümüşoğlu, **İslâm'da İmamet ve Hilafet**, İstanbul 1999.
- Hasan Onat, **Emeviler Devri Şii Hareketler ve Günümüz Şiîliği**, Ankara 1993.
- Hasan-ı Basrî, **Risâle ilâ Abdilmelik b. Mervan fi'l-Kader**, v., 7b, Ayasofya Kütüphanesi N: 3998.
- Hibetullah b. el-Hasen Lâlekâî, **Şerhu-Usûli-İtikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, Beyrut 2007.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, Beyrut, 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân U'meyra, Beyrut ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Feda, İsmâil b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut 1966.
- İbn Kuteybe, **el-İmâme ve's-Siyâse**, nşr. Tâha Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Beyrut 1989.
- İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994.
- İlyas Üzüm, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik**, İstanbul, 2007.
- İmam-ı Âzam, **el-Fıkhü'l-Ekber**, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.
- İmam-ı Âzam, **Risâle ilâ Osman el-Bettî**, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.
- İsferâyînî, **et-Tebşira fi'd-Dîn**,
- İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul 1987.
- Kâdî Abdülcabbâr, **Şerhu'l- Usûli'l-Hamse**, Beyrut 2001.
- Kâtip Çelebi, **Mizânü'l-Hak fî İhtiyârü'l-Ahak**, nşr. O. Şaik Gökyay, İstanbul 1993.
- Kemâleddiîn İbnü'l-Hümâm, **Müsâyere**, İstanbul 1979.
- Lothrop Stoddard, **Yeni Âlem-i İslâm**, trc. Ali Rıza Seyfi, İstanbul 1338.

- M. Muhammed Hüseyin, **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, trc. Sezai Özel, İstanbul 1986.
- Mâturîdî, **Te'vîlât'ü Ehli's-Sünne**, Selim Ağa Ktb. No: 40;
- Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, nşr. Fethullah Huleyf; İskenderiye, ts
- Mazlum Uyar, **İran'da Modernleşme ve Din Adamları**, İstanbul 2008.
- Mazlum Uyar, **Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul 2004.
- Mehmet Şeker, "*Kabir*", **DİA**, XXIV, 36.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, **Mürûcu'z-Zeheb**, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1988.
- Muhammed b. Abdülvehhâb, **Kitâbü't-Tevhid**, Suudi Arabistan 1998.
- Muhammed Rıza Muzaffer, **Şîa İnançları**, trc. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul 1978.
- Musa K. Yılmaz, "*Şîa'da Din ve Devlet İlişkisi ve Velayet-i Fakih*", **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, (3-4 Nisan 1993 Bursa)**, İstanbul 1996, s. 48.
- Mustafa Ekinci, **Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı**, İstanbul 2002.
- Mustafa Kara, **Tekkeler ve Zâviyeler**, İstanbul 1990.
- Mustafa Sabri Efendi, **Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem**, Beyrut 1992.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, **el-Câmi'ü's-sahîh**, Beyrut ts.
- Neşet Çağatay, "*Vehhâbilik*" mad., **İA**, İstanbul 1986, XIII, 262-263.
- Olivier Roy, **Küreselleşen İslâm**, trc. Haldun Bayır, İstanbul 2003.
- Olivier Roy, **Siyasal İslâm'ın İflası**, trc. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994.
- Sa'du'd-dîn Mes'ûd b. Ömer Teftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, Beyrut 1989.
- Saîd Ramazan el-Bûtî, **es-Selefiyye**, Dimaşık 2006.
- Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul 1990.
- Seyyid Hüseyin Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, trc. Sara Büyükduru, İstanbul 2001.
- Seyyid Muhammed Hüseyin et- Tabatabaî, **İslâm'da Şîa**, trc. Kadir Akaras, İstanbul 1993.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, İstanbul, ts.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, **Ta'rifât**, Mısır 1938.
- Süleyman Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat**, Konya 1990.
- Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul, 1999.
- Şeyh Muhammed el-Hüseyin Kâşîfü'l-Gıta, **Aslu's-Şîa ve Usûluhâ**, Beyrut 1990.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, **Şîi-İmamiyyenin İnanç Esasları**, trc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.
- Taha Akyol, **Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet**, İstanbul 1999.
- Wilfred Cantwell Smith, **Islam in Modern History**, New York 1957.
- Yusuf Nebhânî, **Şevâhidü'l-Hak**, trc. Mehmed Emre, İstanbul ts.