GEÇİCİ KAPAK

Kapak tasarımı devam ediyor.

BİDGE Yayınları

Kelam'a Dair Yazılar

Editör: ÖZDEN KANTER

ISBN: 978-625-8673-35-7

1. Baskı
Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL
Yayınlama Tarihi: 2025-12-25
BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374
Yayın hakları © BİDGE Yayınları
www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com
Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.
Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya / Ankara

Önsöz

İslam düşünce geleneğinin en dinamik sahalarından biri olan Kelam ilmi, tarih boyunca sadece inanç esaslarının savunulmasını değil, aynı zamanda varlığın ve bilginin rasyonel bir zeminde anlamlandırılmasını gaye edinmiştir. Bu disiplin, insanın evrendeki konumunu, yaratıcısı ile kurduğu bağın niteliğini ve bu bağın toplumsal alandaki yansımalarını derinlikli bir tartışma konusu kılmıştır. Elinizdeki **"Kelama Dair Yazılar"** başlıklı bu çalışma, söz konusu kadim tartışmaları epistemolojik, ontolojik ve sosyolojik açılardan yeniden ele alan çalışmaları bir araya getirmektedir.

Eserdeki temel izlek, bilginin imkânı meselesinden başlayarak insanın iradi sorumluluğuna, oradan da bu kabullerin tarihsel süreçte nasıl kurumsallaşmış kimliklere dönüştüğüne uzanmaktadır. Bilgi (ilim), Kelam sistemi içerisinde sadece zihinsel bir faaliyet değil, aynı zamanda ahlaki ve dini bir yükümlülüğün başlangıç noktasıdır. İnsanın hakikati idrak etme yetisi, onun ontolojik yapısının bir parçası olarak görülmüş; bu yetinin kullanımı veya körelmesi, kelami düşüncenin merkezinde yer alan irade ve sorumluluk tartışmalarını şekillendirmiştir. Bununla birlikte, Kelam sahasında üretilen teorik birikim, toplumsal zeminden kopuk değildir. İnanç sistemlerinin zaman içerisinde geçirdiği dönüşümler, coğrafi ve kültürel etkenlerle harmanlanarak farklı kimlik inşalarını beraberinde getirmiştir. Bu kitapta yer alan çalışmalar, bir yandan klasik dönemin bilgi ve irade anlayışını irdelerken, diğer yandan bu kabullerin sosyal gerçeklikteki izdüşümlerini takip etmektedir.

"Kelama Dair Yazılar", isimli bu eserdeki farklı disiplinlerin kesişim noktasında duran metinlerin, okuyucuya katkı sunmasını ümit ediyorum.

EDİTÖR

Özden Kanter

İÇİNDEKİLER

İLAHİ TASARRUF OLARAK ORGANLARIN MÜHÜRLENMESİ VE HAKİKATE ULAŞMANIN İMKÂNI .. 1
RACİ TANRIKULU

TABERÎ'DE NAZAR VE BİLGİNİN DEĞERİ: MARİFETULLAHIN AKLÎ VE NAKLÎ İMKÂNI 28
RACİ TANRIKULU

ALEVİLİKTE MİSTİK VE MEZHEPSEL ETKİLER 50
MEHMET ÇETİNKAYA

BÖLÜM 1

İLAHİ TASARRUF OLARAK ORGANLARIN MÜHÜRLENMESİ VE HAKİKATE ULAŞMANIN İMKÂNI

RACİ TANRKILU [1]

Giriş

İnsan, davranışlarından sorumlu bir varlık olup bu sorumluluğu için gerekli donanımlarla yaratılmıştır. Onun aklı, duyuları, iradesi gibi ontik ve epistemik kabiliyetleri onu diğer canlılardan farklı kılan en temel özellikleridir. Allah'ın muhatap aldığı ve kendisine devamlı olarak uyarıcılar gönderdiği insan, bu nitelikleri sayesinde ilahi emir ve yasaklara uyabilmekte veya onları reddedebilmektedir. Bu durum direkt onun sorumluluk alanında bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanın biyolojik yapısının esasları olarak akıl, göz, kulak aynı zamanda insanın bilgi kaynaklarıdır. Bu kaynakların sağladığı bilgiyi tasdik ile bir hükme bağlayansa elbette aklın yanı sıra kalptir. Duyuların verileri ve kalbin bu veriler hakkında ulaştığı hüküm insanın dini yaşamını belirlemede esas ilkedir. Kalbin anlaması, idrak etmesi gibi ifadeler genel itibariyle zihinsel işlevlere işarettir. Ancak kalbin idrak etmesi, sezgisi, sağ duyusu gibi düşünme-anlamaya ilişkin

[1] Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Van, Türkiye; ORCID 0009-0009-5164-3544

önemli yetileri olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Kaldı ki burada marifetullaha ilişkin bilgilere vurgu yapıldığı düşünüldüğünde kalbin bu işlevi ön plana çıkmaktadır.[2]

Bu açıdan söz konusu organların sağlıklı olması, doğru bilgiler vermesi ve böylece aklın doğru sonuçlara ulaşmasıyla birlikte kalbin de bir hüküm vermesi sonucu; insanın Rabbi ile olan ilişkisinde iman-küfür; hidâyet-dalâlet; hakikat-yalan; sevap-günah ve lütuf-ceza gibi sonuçlardan birine ulaşması gerekir. Ancak bu durumda genellikle üzerinde durulan genel ilkeye göre insan, hangi davranışı benimsemiş ve bunu sürekli bir yaşam haline getirmiş ise bu yolda onun söz konusu duyuları ve aklı da işlevselliğini aynı yöne paralel olarak gerçekleştirir. Daha açık ifade ile doğrudan iman, hidâyet, sevap ve hak-hakikate ulaşma yönünde ilahi bir ilke[3] olarak programlanmış olan bu kaynaklar, sürekli tahribata maruz kalmanın sonucunda işlevini kaybeden birer organdan öteye geçemezler. Bu durum için Kur'an'ın kullandığı ifade ise mühürlemedir. Esasında organların mühürlenmesi, söz konusu ayetlerde geçtiği üzere insan iradesinin yöneldiği kötü davranışlar sonucunda ilahi bir ilke olarak gerçekleşir.

Kalp, göz ve kulakların mühürlenmesi kelam sisteminde Allah'ın fiilleri ve kader konusunda insanın hürriyeti ve kesb bağlamında tartışılır. Bu konu kelam ekollerinin kader-irade problemi konusundaki görüşlerine paralel olarak ele alınır. Bir olgu olarak ele alındığında mühürleme meselesinin insanın epistemik

---

2 Kalbin düşünme ve akletme hususunda işlev ve fonksiyonlarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlüt Uyanik, "Epistemolojik Bir Dirilişe Doğru: Kalbin Anlaması", (ts.), 101-122.

3 Hekim Tay, "Modern Dönemde Sünnetullah Kavramının Anlaşılması Tefsîru'l-Menâr Örneği", ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir (İslam ve Yorum Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına), Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 485-504.

kabiliyetleri bağlamı dikkat çeker.[4] Bu durum kelam sisteminde ayrıca mühürlemenin gerçek ya da mecaz anlamıyla mı gerçekleştiği hususu da tartışmalıdır. Kelamî fırkaların konuyu kader anlayışları doğrultusunda sebep ve sonuçları itibariyle insan fiillerine bağladıkları görülür. Bu anlamda tefviz ehli Mu'tezile fırkasının adalet prensibi gereği insan iradesine vurgu yapmak suretiyle organların mühürlenmesini ilahi bir tasarruf olarak insan fiillerinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir.[5] Kaderiyye ile zıt anlayışa sahip Cebriyye fırkası ise açıkça Allah'ın mutlak irade ve kudretine vurgu yaparak insanın iradesini etkisiz kılan bir anlayışa sahiptir.[6] Eş'arî ekolüne mensup âlimler ise bu konuyu ilahi kudret vurgusu ile açıklamaktadır. Allah'ın kulda yarattığı inkâr kudreti ile kişi günah olan davranışları sebebiyle sorumlu olmakla birlikte mühürleme fiili mutlak manada Allah'a izafe edilir.[7] Ehl-i Sünnet mezhebinin diğer ekolü Mâtürîdîlik de aynı şekilde mühürleme fiilini Allah'a izafe etmekle birlikte seçimin kula ait olduğunu vurgular. Böylece mühürlemenin esasında sorumluluğu kula nisbet

---

4 Geniş bilgi için bk. İlhami Güler, "Çağımızın En Büyük Felaketi: Tanrı Tutulması veya Kalbin Körelmesi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (09 Şubat 2011), 7-10.

5 Mu'tezilî düşüncede mühürleme hakkındaki farklı yroumlar için bk. Ebu'l-Kāsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf: Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Nedim Yılmaz vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/43-44,164-172; Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/286-290; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi", *Kader* 15/3 (31 Aralık 2017), 597-612; Zemaşerî'nin yorum yöntemine dair bk. Mesut Tay, *Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetleri Yorumlama Yöntemi.* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

6 Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 86.

7 Cürcanî, *Mevâkıf Şerhi*, 3/286.

edilmiş olmaktadır. Zira onlara göre söz konusu organların işlevlerine uygun kullanılması veya aykırı davranılması kula aittir.[8]

Mühürleme meselesi kelam düşüncesinde yaratma bakımından Allah'a izafe edildiği ve her halükârda bu işlemin insanın sorumluluk alanında bulunan davranışlarının bir sonucu olarak gerçekleştiği vurgusu dikkat çeker. Mühürleme fiili âlimler tarafından genel itibariyle gerçek anlamıyla anlaşılmış olsa da Mutezile ekolü mecazi anlamda olduğu görüşünü tercih etmiştir. Bu işlemin önemli sonucu olarak kişinin iman, hidâyet, sevap ve hakkı seçebilme, aynı zamanda hakikate ulaşabilme imkânı açısından değerlendirilmiştir. Bu çalışmada söz konusu mühürlemenin, kavramsal analizi üzerinde durulmakta ve buna dair semantik bir tahlil yapılmaktadır. Konu özellikle hidâyet-dalâlet; iman-küfür bağlamında kulun sorumluluğu ve ilahi irade boyutu esas alınarak incelenmiştir. Kader ve irade konusundaki tartışmalar, kalbin düşünme veya akletme kabiliyeti hususlarına ilişkin tartışmalar bu çalışmanın kapsamına alınmamıştır. Buradan hareketle kelam düşüncesinde mühürleme konusunun nasıl anlaşıldığı ve insanın söz konusu durumdaki sorumluluğu ve hürriyeti gibi hususlar konun sınırlılıkları dahilinde ele alınmaktadır.

"Hatm" ve "Tab'" Kavramları

Kelam sisteminde mühürleme meselesine ilişkin yorumlar, konu ilgili Kur'ân ayetlerine dayanmaktadır. Kur'ân'da bu hususta kullanılan temel iki kavram olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki "hatm" ikincisi de "tab'" ifadesidir. Bu iki ifadenin "Mühürleme" şeklinde Türkçe ifade edildiğini hatırlatmak gerekir.

---

[8] Necmeddin Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr-Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Ali Benli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/418-424, 546, 914.

Sözlüklerde "hatm", "h-t-m" (ختم) kökünden, "bir şeyi mühürlemek"[9], "bir şeyin sona ulaşması, kapanış" [10], "kil ve benzeri şeyler üzerindeki iz"[11], "işin sonu"[12], "örtmek, mühürlemek, bir şeyi tamamlayıp sonuna ulaşmak"[13] gibi manalar verilmektedir. Bu kullanımlar için "işi, süreyi bitirdi"[14]; "vadinin sonu, sûrenin sonu"[15] gibi örnek cümleler kullanılmaktadır. Buna göre "hatm"; "Yiyecek, içecek ve başka şeylerin içine bir şeyin girmesini veya ondan çıkmasını engellemek için ağzını kil, balmumu veya başka bir şeyle kapatmak için damgalanması" olarak tarif edilmektedir. Dolayısıyla bir mühürleme (el-hatm) işleminde mühür, "hâtem"[16]; mühür işini yapan-bitiren "hâtim"; mühürlenen de "mahtûm"; kendisi ile mühürlenen kil ise "hitâm" kavramları ile ifade edilmektedir.[17]

Bir işlem olarak mühürleme, dilde kullanıldığı anlamıyla "bir şeyin tamamlandığı, amel ve eylemin sona erdiği"[18] anlamına

---

9 Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed Farâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mehzûmî - İbrahim es-Sâmerrâiî (Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 4/241; Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed 'Ivaz Mer'ab (Beyrût: Dâru İhyâ'u't-Turâs'i'l-'Arâbî, 2001), 7/137; Ahmed İbn Fâris, *Muʿcem mekāyîsu'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Daru'l-Fikir, 1979), 2/245.

10 İbn Fâris, *Muʿcem*, 2/245; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Ğarîbîn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (es-Su'ûdiyye: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 2/532.

11 Mecdu'd-dîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kāmûs'l-muhît*, thk. Muhammed N'aîm el-'Arkusûsî (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 743.

12 Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 7/137.

13 Abdurrahman Çetin, "Hatim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/16/468.

14 İbn Fâris, *Muʿcem*, 2/245; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdu'l-Gafûr 'Atâr (Beyrût: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1987), 5/1908.

15 Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/137.

16 İbrahim Mustafa vd., *el-Muʻcemü'l-vasît* (Kahire: Macma'u'l-lügati'l-Arabiyye, 1972), 1/218.

17 Farâhidî, *el-ʿAyn*, 4/241; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 7/138; Cevherî, *es-Sıhâh*, 5/1908; Ebu'l-Hasan Alî İsmâ'îl el-Mursîl İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿzam*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 5/155; Muhammed Murtazâ el-Huseynî Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhir'l-kāmûs*, thk. Cemâ'atun mine'l-muhta's-sîn (Kuveyt: Vezâreti'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt, 1965), 32/41; *el-Külliyât Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, ts., 431.

18 Ebû Hilâl Askerî, *Arap Dİlinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 83.

gelmektedir. Dolayısıyla mühürleme (hatm), açıkça "engelleme" ve "koruma" anlamındadır. Bu anlamda bir şeyin "sağlamlaştırılması, koruma altına alınması" uygulamasına vurgu yapan önemli bir kullanım vardır. Bu anlamda "kitapları ve kapıları mühürleme" (الختم على الكتب والأبواب)[19] ifadesi çokça kullanılmaktadır.

Hatmetme yani mühürleme, günlük dildeki kullanımı itibariyle de yukarıda verilen anlamlarla paraleldir. Söz konusu ifadenin, herhangi bir durumda kullanılması açıkça bir işlemin sona erdiğini, mühürlenen şeyin artık değişime tabi olmayacağına veya üzerinde değişiklik yapılmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla insanın duyu organlarına ilişkin söz konusu mühürleme, ilahi bir fiil olarak mühürlenen organın epistemik anlamda işlevini yitirdiğini vurgulamaktadır.

Mühürleme anlamında kullanılan diğer bir ifade de (الطَّبْع) "tab'" kavramıdır. Bu kelime "bir şeyi mühürleme, damgalama"[20], "kil ve benzeri şeyler üzerindeki iz"[21], "bir şeyin üzerini örtme, kapatma" veya "kılıç, bıçak gibi bir şeyin yapımına başlama, kalıp basma"[22] anlamlarında kullanılmaktadır. "et-Tâbi'" formu, "mühürleyen", "et-tâbe'" ise mühür, damga anlamındadır. Kitap, dirhem veya kılıç için "tab' ettim" denir ki "onu mühürledim"[23] anlamına gelir. Kalbin ve diğer organların mühürlenmesini ifade etmek üzere kullanılan "hatm" veya "tab'" kavramlarının terim anlamı, "insanın dinî gerçekleri kavrayıp benimsemesini sağlayan ruhî yeteneğinin köreltilmesi"[24] şeklinde verilmektedir. Bu anlamı

---

19 Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 7/137; Râğıb İsfahânî, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 330.

20 Farâhidî, *el-ʿAyn*, 2/23; Cevherî, *es-Sıhâh*, 3/152.

21 Cevherî, *es-Sıhâh*, 3/1252.

22 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "abd", 4/8/232.

23 Cevherî, *es-Sıhâh*, 3/1250.

24 Yusuf Şevki Yavuz, "Tab'-ı Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/286.

vurgular mahiyette tab‘ ifadesi aynı zamanda insan fıtratı ve karakterinin (tabi‘at, huy, seciyye) yerine de kullanılır.[25] Bu ifadenin insanın epistemik kabiliyetlerine işaret ettiği açıktır. Bu anlamda Türkçe’de, tab‘ ve hatm kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan “mühr” ifadesi Farsça kökenlidir. Somut alamda bu kelime “kıymetli veya yarı kıymetli taşlar gibi sert malzeme üzerine basıldığında düzgün çıkması için ters olarak kazınmış imza yerine geçen yazı, arma, simge veya damgalarla bunların baskısı” şeklinde tarif edilir. Nitekim bununla bir geçmişe sahip olmasından ya da önemine binaen sahibi dışında bir başkasının açmaması ve içindekine muttali olmaması istenen şeylerin kapandığını, açılmaması gerektiği; kitap veya belge için söz konusu olduğunda da artık sözün bittiği anlamındadır.[26]

Mühür kavramı hem hatm hem de tab‘ ifadeleri için aynı anlamda kullanılmasını uygun görenler vardır.[27] Ancak bu iki kavram arasında birtakım anlam farklarının olduğunu öne sürenler de vardır. Bu bakımdan tab‘ kavramı daha çok “süreklilik ve kalıcı iz bırakma” anlamı taşımaktadır. Hatm kavramının ise söz konusu anlamları vermediği aktarılır. Süreklilik ve devamlılık anlamının mühürleme için önemi aşikardır. Şu hâlde hatm, tab‘ ifadesinden daha özel bir anlama sahiptir. Bunun için olmalı ki dirhem/para basma anlamı için tab‘ ifadesi tercih edilmiştir. Aynı şekilde insan tabiatı ve oturmuş huy ve karakterin devamlılığına vurgu yapmak için yine tab‘ ifadesi kullanılmaktadır ki bu da onun değişmezliğine -ya da bunun zor olduğuna- dikkat çekmektedir.[28]

Günlük dildeki kullanımlarına göre bu iki kavramın halk dilinde kullanıldığı şekliyle bir işin bitmesi, dışarıdan izinsiz etkilere karşı korunması ve engellenmesi anlamını ifade etmek üzere tercih

---

25 Farâhidî, *el-ʿAyn*, 2/23; Cevherî, *es-Sıhâh*, 3/1252.

26 Necati Fahri Taş - Nebi Bozkurt, “Mühür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/31/527.

27 Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 7/137; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 5/155.

28 Askerî, *Farklar Sözlüğü*, 84.

edilmektedir. Her iki kavramın genellikle aynı ayetlerde ve hem akıl hem de diğer organlar için kullanılmasından ötürü, Kur'an'da geçen ifadeleri birlikte almak daha uygun görünmektedir. Bu aynı zamanda bütüncül bir değerlendirme yapma imkânı da vermektedir.

Kur'ân'ı Kerim'de hatm ve tab‘ kelimeleri farklı formlarda birçok ayette geçmektedir. Kur'ân'ın belâgat yönüne işaret eden bu ifadeler, oldukça zengin bir anlam çerçevesine sahiptir.[29] Kur'ân'daki kullanımlarının dört farklı şekilde olduğu aktarılmaktadır. Bunlardan ilki "*Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir*"[30] ayetinde olduğu gibi (et-tab‘) "mühürlemek" anlamındadır. İkincisi "koruma ve rabt" manalarında olup örneği de şu ayettir: "*Halbuki Allah dilese senin kalbini de mühürler.*"[31] Üçüncü anlam türü "*O gün, onların ağızlarını mühürleriz*"[32] ayetinde geçtiği üzere "engelleme" manasındadır. Sonuncusu da "*o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur*"[33] ayetinde ifade edildiği üzere "son" anlamındadır. Yani bu silsile artık onunla son bulmuştur.[34]

Ayetlerdeki kullanımlarına bakıldığında genellikle hatm ve tab‘ kavramalarının olumsuz manada kullanıldığı vaki olsa da olumlu anlamda kullanıldığı örnekler de vardır. Bu açıdan "kalbin sabırla kuvvetlendirilmesi"[35], "içimi misk kokusu veren içki"[36] gibi örnekler de vardır. Ancak genel kullanıma bakıldığında bu iki

---

29 Kur'an'ın belagat yönüne dair çalışma için bk. Hekim Tay, *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 17, 38, 48-53 vd.

30 *Kur'ân Yolu Meâli,* (Erişim 20 Şubat 2025), el-Bakara 2/7.

31 eş-Şûrâ 42/24.

32 Yâsîn 36/65.

33 el-Ahzâb 33/40.

34 Cemâlu'd-dîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yün en-nevâzır fî 'İlmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1984), 273.

35 eş-Şûrâ 42/24; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 7/137.

36 "Onlara mühürlenmiş, mührü de misk olan nefis bir içki sunulur." (el-Mutaffifîn 83/26) İbn Fâris, *Muʿcem*, 2/245.

kavramın biyolojik bir durumdan ziyade epistemik anlamda hem kalbin hem de duyuların hak ve hakikate yönelmesini engelleme ve onları pasivize etme olduğu aşikardır. Nitekim bu anlama vurgu yapan ayetlerde geçen hatm ve tab‘, “akıl etmeme ve hayır olanı bilmeme”[37], “üzerini örtmüş-kapatmış gibi hiçbir şeyi anlamamasını sağlama”[38], “batıl bir inanç üzere kaldığında, haramları işlemede kendisine bu kötülükleri güzel gösteren bir hâl gelmesi ile sanki kalbi mühürlenmiş gibi olma”[39] durumlarına vurgu yapmaktadır.

Göz, kulak duyularının mühürlenmesi için kullanılan hatm ve tab‘ ifadelerinden başka “duyarsız ve nasipsiz hale gelme, saptırma, hak yoldan çevirme, kalbi sertleştirme, gözlere perde çekme, kulakları duymaz hale getirme” gibi anlamlarda, “iğfâl”[40], “sarf”[41], “izâğa”[42], “kasâve”[43] ve “ekinne”[44] ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.[45] Konu hakkındaki ilgili ayetlere göre muhatapların tamamı kendilerinden ümit kesilmiş, bütün ilahi hitap ve uyarılara rağmen küfür, dalâlet ve hızlandaki ısrarları sonucunda söz konusu organlarının mühürlemeye maruz kaldığı anlaşılmaktadır.[46] Bu anlamda “hatm”; dalâlet anlamında “hidâyete engel olma, dalâlete saplanıp kalma”[47], “kafirlerin küfürlerinden dolayı Allah’ın kalplerine küfür mührü vurması”[48], “müşriklerin bir sıfatı olarak

---

37 el-Herevî, el-Ğarîbîn, 2/532.
38 el-Hanefî, *el-Külliyât*, 431; Mustafa vd., *el-Vasît*, 1/218.
39 ez-Zebidî, Tâcu’l-’arûs min cevâhir’l-Kāmûs, 32/42.
40 en-Nisâ’ 4/155.
41 et-Tevbe 9/127.
42 Âl-i İmrân 3/8.
43 el-Enʿâm 6/125.
44 el-Fussilet 41/5.
45 Yavuz, “Tab’-ı Kalb”, 39/286-287.
46 İnsan davranışlarının etkisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Ramazan Biçer, “Mâtürîdî’ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 52-59.
47 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-beyân ’an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru’t Terbiye ve’t-Turâs, t.y), 1/310, 330; 4/599; 11/583;
48 Taberî, *Câmiʿul-beyân*, 9/363; 12/10.

kalp, göz ve kulaklarının mühürlenmesi”[49], “Allah’ın, Hristiyan ve Yahudilerin kalplerini mühürlemesi ile onları öldürmesi”[50] gibi ifadeler söz konusu muhataplar ve sebepleri olarak zikredildiği aşikardır. Yukarıda verilen âyetlerin ortak noktası insan iradesinin etkisidir. Söz konusu ifadelere bakıldığında birkaç önemli husus göze çarpmaktadır. Bunlar, mühürlemenin esas sorumlusu kulun kendi tercihleridir. Mühürleme, sürekli olarak iradesini kötü yönde kullanan kimsenin günah[51] veya küfürde ısrarının bir neticesidir. Bu durum aynı zamanda bir ilahi kanun gereği, kulun işlediği günah ve küfür sebebiyle ulaştığı sonuçtur. Böylece Allah o kimsenin halini mühürleme ile sonuçlandırır. Bunun sonucunda kişinin idraki bir nevi felç olmakta iman, hidâyet nurundan mahrum kalmaktadır.[52] Bu bilgiler ışığında mühürleme ile ilgili ayetlerin verdiği bilgiler mecaz anlamıyla kullanıldığı görüşü hasıl olmaktadır.

Kur’ân’da Mühürleme

Kur’ân’da organların mühürlendiğine dair ifadeler insanın bilgi kaynakları olan duyu organları ve imanın yeri olan kalp için kullanılır. Buna göre mühürleme fiili söz konusu organların iman, hidâyet, hak ve hakikate ulaşmaya ilişkin kabiliyetlerinin alındığı ve bunların işlevsiz hale geldiğini göstermektedir. Mühürlemeye konu olan duyu ve organlar Kur’an’da “kalb”[53], “kulak/işitme”[54] ve “göz/görme”[55] şeklinde geçmektedir. Bu duyuların insana yaratılıştan verildiği aktarılırken insan için önemlerine de vurgu

---

49 Taberî, *Câmiʿul-beyân*, 17/305-306; 18/52.

50 Taberî, *Câmiʿul-beyân*, 19/490.

51 İman amelmünasebeti ve günah-irade ilişkisine dair erken döneme ait bazı değerlendirmeler için bk. Mesut Tay, *Suddî’nin Tefsirine Hermenötik Bir Okuma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 170-180.

52 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/326-334.

53 el-Bakara 2/7; en-Nisâ’ 4/155; el-Enʿâm 6/46; el-Aʻrâf 7/100-101; et-Tevbe 9/87, 93; Yûnus 10/74; en-Nahl 16/108; er-Rûm 30/59; el-Mü’min 40/35; Fussilet 41/5; eş-Şûrâ 42/24; el-Câsiye 45/23; Muhammed 47/16; el-Munâfikûn 63/3.

54 el-Bakara 2/7; en-Nahl 16/108; Fussilet 41/5; el-Câsiye 45/23;

55 el-Bakara 2/7; en-Nahl 16/108; el-Câsiye 45/23;

yapılır. Nitekim bu organların insan için "*bilgi kaynağı*"[56], "*sorumluluk ve imtihan sebebi*"[57] ve "*şükrün gereği*"[58] olduğuna işaret edilir. Yine varlıklar arasında insanı farklı kılan niteliklerin başında gelen akıl ve duyuların, onun dış dünyayı keşfetmesini sağlayan, idrak etme ve algılaması için gerekli olduğu zikredilir.

Mühürlenen organların söz konusu edildiği ayetlerde çoğunlukla birlikte[59] anılsa da sadece kalbin zikredildiği ayetler de mevcuttur.[60] Yine mühürleme anlamında kullanılan hatm ve tabʿ kavramları dışında farklı ifadeler de söz konusudur. Bunlar; "*Kalp ve gözlerin ters çevrilmesi*" (el- En'âm 6/110), "*kalplerin üzerine örtüler, kulaklarına ağırlık konması*" (el-İsrâ 17/46), "*kulaklara ağırlık verilmesi*" (el- En'âm 6/25; el- A'râf 7/179), "*gözlerin perdelenmesi; tersyüz edilmesi*" (el- Kehf 18/57; el- Câsiye 45/23) gibi ifadelerdir.[61] Bunların bağlamlarına bakıldığında mühürlenen organların sebep ve sonuç itibariyle aynı neticeyi doğurdukları görülür.

Bu anlamda mühürlemenin sebebi olarak insan davranışlarına vurgu yapıldığı aşikârdır.[62] Bu sonuca maruz kalan duyular, açık bir şekilde vurgulandığı üzere epistemik kabiliyetini kaybeder, yaradılış amacını yerine getiremez hale gelir. Ancak bu söz konusu organların biyolojik olarak işlevsiz hale geldiği anlamında değildir. Mühürlemeyle ilgili ayetlerin bağlamı sebep olarak inkâr, küfür, nifak gibi insan davranışına vurgu yapmaktadır. Bu durum açık bir şekilde mühürlemenin raslantısal olmadığını göstermektedir. Nitekim söz konusu fiilin geçtiği ayetlere bakıldığında gerekçesi zikredilmeyen herhangi bir kullanım söz

---

56 en-Nahl 16/78.
57 el-İsrâ 17/36; el-İnsân 76/2.
58 el-Müminûn 23/78.
59 el-Bakara 2/7; En'âm 6/110; en-Nahl 16/108.
60 el-A'râf 7/100–101; et-Tevbe 9/87.
61 "İğfâl, sarf, izâğa, kasâve, ekinne" gibi ifadelerdir.
62 en-Nisâ' 4/155; el-A'râf 7/101; et-Tevbe 9/87; er-Rûm 30/59 vd. gibi ayetlerde Allah, kalpleri mühürlemenin sebebi olarak doğrudan, insanın davranışlarını sebep gösterir.

konusu olmadığı gibi hidâyet ehli kimseler için de kullanılmadığı açıktır.

Nitekim konuda kıymetli değerlendirme ve te'viller[63] yapan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), insanın kötü davranışları ve küfrü sebebiyle ulaştığı bir sınır olduğuna işaret eder. Bu sınırdan sonra mühürleme gerçekleşir ve artık bu kimse iman edemez. O ayette geçen mühür ifadesinden, Allah'ın inkârcı kimsenin kalbinde küfür zulmetini yaratması olarak değerlendirir. Yine Mâtürîdî'nin ifadesine göre küfür ve inkârda ısrar edenler, bu duyularını ve aklını kullanmadıkları, istidlâl ve düşünmeyi terk ettikleri, hak ve hakikate dair bütün çağrı ve davetlere karşı çıktıkları için organları mühürlenmiştir. Zira ona göre eğer bu inkârcı kimseler, aklını kullansaydı ve Allah'a götüren sözel ve kevnî ayetlere uysalardı elbette ne kalpleri ne de diğer organları mühürlenemeyecekti.[64]

Mühürlenmede ön plana çıkan organ şüphesiz kalptir. Ve öyle görünüyor ki Kur'an'a göre kalp, sadece imanın değil aynı zamanda bilginin de meydana geldiği bir organdır. Bu açıdan kalbin farklı işlevlerine ilişkin vurgular birçok ayette geçmektedir.[65] Hatta mühürlemeye konu olan kalp olmasına karşılık, işlevini yitiren organın kulak/işitme olduğu ifade edilir.[66] Kalbin bu çoklu fonksiyonları, onu biyolojik yaşamı devam ettirme açısından önemli

---

63 Mâtürîdî'nin te'vil anlayışı hakkında örnek bir çalışma için bk. Hekim Tay, "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Ö. 333/944) Örneği", *Diyanet İlmi Dergi* LV/3 (2019), 753-755.

64 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Ensar Neşriyat, 2015), 1/60-64; en-Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri*, 1/418-420; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/168-164.

65 el-Bakara 2/10, 74; Âl-i İmran 3/7, 8; el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46; Kāf 50/37. Ayrıca Kur'an'da bilgi kaynakları ve insanın etkinliği hakkında geniş bilgi için bkz.; Hasan Peker, "Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsan ve Bilişsel Dinamizmi", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2020), 851-901.

66 "*Önceki sahiplerinden sonra yeryüzüne varis olanlara şu gerçek apaçık belli olmadı mı ki, biz dileseydik onları da (öncekiler gibi) günahları yüzünden cezalandırırdık. Biz onların kalplerini mühürleriz de onlar hakkı işitmezler.*" (el-A'râf 9/100)

bir et parçasından çok daha önemli olduğunu gösterir. Nitekim kalbe izafe edilen akletme, düşünme ve fıkhetme gibi fiiller, "fuâd",[67] "ef'ideh",[68] "sadr",[69] "lübb"[70] kavramlarıyla vurgulanır. Dolayısıyla kalbin düşünmesi, anlaması ve idrak etmesine ilişkin kullanımlar onun kognitif kabiliyetlerinin olduğunu, beyin işlevlerinin önemli bir yürütücüsü olduğunu ortaya koyar.[71] Elbette burada söz konusu organ, duyular ve özellikle kalbin bilişsel işlevleri ve akıl-beyin üzerinde yapılan tartışmalara girilmemektedir. Ancak insanın hidâyet, iman, hak ve hakikate ulaşma noktasında kalbin önemini ortaya koymak adına bu önemli ayrıntıları hatırlatmak gerekir. Nihayetinde iman ve hidâyet gibi soyut ve inanca dair olgular için esas karar mercii elbette kalptir.[72] Zira kalbin tasdiki, mantıki tasdikten çok daha derin anlamlar barındıran bir onaylamadır. Bu anlamda kalbin tasdiki, doğru veya yanlış olan bir bilginin; olumlu veya olumsuz tasdik edilmesi değil bizzat insanın bilişsel (bilgi), duyuşsal ve kalbi itminanla yaptığı bir benimseme ve kabuldür. Kalbin bu işlev ve fonksiyonları yerine getirmesi adına ona bilgi sağlayan göz ve kulak organlarına gelince, bunların insan için müşahede âleminde en önemli bilgi araçları olduğu şüphe götürmez.[73]

İnsanın sahip olduğu duyular, içsel ve dışsal verileri elde etmede aktif araçlardır. Akıl ve kalp ise bu verileri işleyerek bir

---

67 el-İsrâ' 17/32; en-Necm 53/11; Hûd 11/120; el-Furkān 25/32.

68 el-Enʿâm 6/110, 113; İbrahim 14/37, 43; en-Nahl 16/78; el-Mü'minûn 23/78; es-Secde 32/9; el-Ahkâf 46/26; el-Mülk 67/23.

69 Âl-i İmrân 3/119; el-Mâide 5/7; el-Enfâl 843; et-Tebe 9/14; Hûd 11/5; el-Hac 22/46;

70 el-Bakara 2/179, 197; Âl-i İmrân 3/7, 190; el-Mâide 5/100; Yûsuf 12/111; er-Raʿd 13/19; Sâd 38/29.

71 Hayrani Altıntaş, "Kur'an'da İdrak Vasıtaları", *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 358.

72 Bu konuda ayrıca geniş bilgi için bkz. Yasin Pişgin, "Kur'anda Kalbin Akledişi: İman", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 117-122.

73 Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Hayati Hökelekli, "Duyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/10/8-12.

sonuca yani hükme varmaktadır.[74] Dolayısıyla duyuların topladığı veriler, zihinde bir tasavvur oluşturur. Bu tasavvurun tasdike dönüşmesi ise söz konusu verilerin analiz edilmesi ile olmaktadır. Ancak tasdik iki şekilde meydana gelir. Bunlardan biri mantıki tasdik olup bilgiseldir ve doğru ya da yanlış olabilir. Ancak genel itibariyle kesbî değil zorunludur. Oysa ikinci tür tasdik ise yine duyuların sağladığı bilgilerden hareketle aklın yaptığı analiz sonunda kalpte oluşan ihtiyârî tasdiktir. Bu açıdan iman, akli bilginin analizi sonucunda kalpte meydana gelen tasdiktir. İmana ilişkin tasdik bu yönüyle farklı olup şöyle tarif edilir: "Kendi isteğinle haber verene, doğruluğu nispet etmendir"[75] Bu bakımdan iman, hidâyet ve hakikate ulaşma imkânı sadece bilgisel değil, aynı zamanda kalbin tasdikinin de vazgeçilmez olduğu ortadadır.[76]

Nitekim insanın sözel vahye ve âleme ilişkin kevnî ayetlere[77] muhatap olmasını sağlayan yine bu duyulardır. Zira bu ayetler insanın iman, hidâyet ve hak-hakikate ulaşmasında birer rehber-işarettir. Bu anlamda söz konusu duyuların mühürlendiğine dair ifadeler bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri ise şu ayettir: "*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.*"[78]

---

74 Altıntaş, "Kur'an'da İdrak Vasıtaları", 24/230.

75 Cürcânî, *Kitâbu't-taʿrîfât*, 61; Fikret Osman, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin 'Kitâbü't-Tarîfât' Adlı Sözlüğünde Yer Alan Tasavvurât (Kavramlar Mantığı) ile İlgili Maddeler Üzerine", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (01 Ekim 2018), 360.

76 Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 110; Bekir Topaloğlu İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 305.

77 Âl-i İmran 3/191; el-Enʿâm 6/80; Hûd 11/24; el-Furkān 25/62; es-Secde 22/4; el-Vakı'â 56/62; Sâd 38/27.

78 el-A'râf 7/179.

Akıl, kalp ve duyuların önem ve fonksiyonlarını ortaya koyan bu bilgilerden hareketle mühürleme fiilinin, insanın irade ve tercihleri üzerindeki etkisi ontik ve epistemik açıdan insan fıtratının yaradılış amacına uygun ya da aykırı davranışları etkilediği açıktır. İnsan dışındaki diğer canlıların yaratılış özellikleri itibariyle zorunlu olarak kendi doğalarına uygun davranmalarına karşın insan, aklı ve iradesi sayesinde farklı bir rotada hareket edebilmektedir.[79] Onun akıl ve iradesini etkileyen, yönlendiren temel motivasyonlar onun tercihlerini şekillendirebilmekte ve aslî kusurlu olarak yaradılış amacına aykırı hareket edebilmektedir. Bunun sonucunda, sahip olduğu fıtratı tahrip etmek suretiyle duyularının mühürlenmesine yani körelmesine, hatta tamamen bu konuda işlevsiz hale gelmesine sebep olmaktadır. Kelam âlimleri insanın söz konusu mühürlemeye muhatap olmasını sebep ve sonuçları bakımından Allah'ın mutlak iradesi ve insan iradesi açısından değerlendirilir.

Kelam Sisteminde Mühürleme Meselesi

Mühürlenme meselesi kelam ekollerinin ilahi fiiller, kader ve irade konusundaki görüşleriyle paralel olarak ele alınmaktadır.[80] Elbette esas odak noktasını insan fiilleri oluşturmaktadır. Daha önce değinildiği gibi mühürleme, Allah'ın bir fiili olarak ele alınmış ve konuya lafzi olarak yaklaşanlar olduğu gibi mecaz anlamda kabul edenler de olmuştur.[81] Bu bakımdan mühürlenme meselesi hem Allah'ın irade ve kudreti cihetiyle hem de sonucu bakımından insan fiili cihetiyle değerlendirilmelidir. Elbette bu konudaki temel ihtilaflar konu hakkındaki ayetler üzerinden ortaya çıkmaktadır. Mühürleme fiili sebep penceresinden insana izafe edilirken sonuç itibari ile de Allah'ın bir cezalandırması olduğu anlaşılmaktadır.

---

79 Ömer Aydın (ed.), *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 187-188; İsmail Bulut, "Kalplerin Mühürlenmesi ve Hızlân", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 369.

80 Bulut, "Kalplerin Mühürlenmesi", 369-370.

81 Teftâzânî, *el-Makāsıd: Kelâm İlminin Maksatları*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 602.

Sonucu itibariyle mühürleme insanın fiili, iradesi ve Allah'ın yaratması bağlamıyla kişinin iman etme ve hidâyet/hakikate ulaşma imkânı açısından değerlendirilmektedir. Konuyu farklı perspektiflerden değerlendirmek ve ekollerin görüşleri arasında geçişli bir mukayese yapmak adına burada kelam ekollerinin görüşlerini aynı başlık altında tartışmak uygun görünmektedir.

Kelam ilminin temel esaslarını belirleyen ve ilk defa dinî esasları naklî delillerin yanında aklî metotlarla destekleyen ve sistematik argümanlar kullanan ekol şüphesiz Mu'tezile'dir. Bu ekolün mühürleme meselesine ilişkin görüşleri onların, Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu hakkındaki kabullerine uygun olarak şekillenmiştir.[82] Bu anlamda onların mühürleme meselesine lafzi olarak, kalpte siyahlık ve pas lekesi ve benzeri bir durum olduğu şeklinde yaklaşımları[83] olmakla birlikte çoğunlukla mecazî anlamda kişinin işlediği ve ısrarla devam ettiği günahları sebebiyle Allah'ın kulundan lütfunu kesmesi olduğuna ilişkin görüş ön plana çıkmaktadır.[84] Bu açıdan mühürlemeyi insan iradesi ve fiili üzerinde etki bakımından farklı değerlendirmeler söz konusudur. Örneğin onların "basar" ve "basiret" kavramlarını birbirinden ayırmaları dikkat çekicidir. Mu'tezile'ye göre basar ifadesi "gözün görme nuru"; basiret ise "kalbin görme nuru" olarak açıklanır. Bu açıdan göz gerçekte görmeyi sağlarken; basiret de idrak, derin düşünme ve kavrama işlevini yerine getirir. İşte bu işlevler mühürlenme ile kaybedilmiş olur.

Mu'tezilî diğer bir görüşe göre de mühürleme lafzî anlamdadır. Yani "hatm" ve "tab'" fiili "mühürleme, kılıcın paslanması gibi kalpte siyah lekenin olması" anlamındadır. Böylece

---

82 Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile* (Beyrût: el-Ehliyyetu Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1974), 103-104.

83 İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 181; Cürcanî, *Mevâkıf Şerhi*, 3/286.

84 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/166-170.

mühürlenen kalp, melekler tarafından görülen bir nitelik olarak âsî ve günahkâr kimseler, müminlerden ayrılmış olmaktadır. Bu görüşün esas itibariyle insanın kötü eylemlerden korunmasını sağlama ve onu iyiliğe yönlendirme maksadı taşıdığı vurgulanır.[85]

Mühürleme fiilinin lafzî değil mecazi anlamda olduğunu kabul eden diğer bir görüş de Allah'ın ilmini merkeze alarak lütuf bağlamında değerlendirir. Buna göre Allah, yararlanmayacağını bildiği kimse için itaate sevk eden lütfunu sonlandırır ve bu kimseler masiyete yönelir. Bu da sanki onların kalpleri mühürlenmiş gibi iman, hidâyet ve doğruyu tercih etmelerine engel bir durum teşkil eder. Diğer bir yoruma göre ise bu mühürleme fiili, insanların Allah'a yönelme, taat ve ibadetlerin şartı olan ihlastan menedilmiş olur. Böylece ihlasın olmaması da mühürlemeyi getirir. Bazıları da mühürleme işleminin Allah'ın o kişi hakkındaki şehadeti ve hükmü anlamında bir isimlendirme olduğunu ileri sürmektedir.[86] Genel itibariyle mühürleme ile ilgili Mu'tezilî mülahazalarda, Allah'ın adaleti, salah-aslah prensibi zemininden hareketle Allah'ın lütfu ve kulun sorumluluğu merkezli bir açıklama yapılır. Bütün sorumluluğun kulda olması ve salah-aslah prensibi bağlamı, mühürlemeye muhatap olmada esas sebep insan iradesine vurgu yapılmaktadır.[87]

Kalplerin mühürlenmesi hususunda görüşlerine yer verilecek diğer bir kelam ekolü de Eşʿarîliktir. Bu ekolün "engelleme, perdeleme, sağırlık, körlük, sedd" gibi ifadelerle Allah'ın insanda yarattığı mühürleme, mecaz anlamda kabul edilir. Bu okulun

---

85 Cürcanî, *Mevâkıf Şerhi*, 3/286.

86 Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 626-633; Cürcanî, *Mevâkıf Şerhi*, 3/288.

87 Ebu'l-Hasan el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Almanya: Dâru Franz Ştâyz, 1980), 217; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/166; 2/322; Cürcanî, *Mevâkıf Şerhi*, 3/288; Bulut, "Kalplerin Mühürlenmesi", 373; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Maraz, "Muʿtezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi", *Kader* 15/3 (31 Aralık 2017), 595-612.

düşünce sistemine paralel işlenen mühürleme meselesi, "engelleme" anlamındaki dildeki kullanımlarından hareketle "kalplerde dalâlet ve hızlânı yaratmak" olarak açıklanır. Bu durumda kalpte yaratılan engelleme de kişinin iman, hidâyet ve hakka ulaşmasına engel olur. Önemli bir nokta da bu görüşe göre kalpte imanın devamlı-sürekliliği olmasına karşılık, mühürlemenin yaratılması kalpte bu imkânı ortadan kaldırmaktadır. Elbette bunun mümin bir kalp için söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Kaldı ki konu ile ilgili ayetler de böyle bir manaya ihtimal vermez.[88]

Eşʿarî düşüncede insan iradesi iki zıdda aynı anda taalluk etmez. Zira aynı anda bir kudretin hem iyi hem de kötüye yönelmesi muhal kabul edilir. Benzer şekilde onlara göre mühürleme fiili de Allah'ın kulda yarattığı başka bir kudrettir. Bununla kişi küfre ve isyana güç yetirmiş olur. Allah'ın ilmi ve iradesine bağlı-uygun gerçekleşen bu durum, iman-hidâyet halinde veya arayışında olan kimseler için değildir. Bu ancak inkâr ve günahlarında ısrar-inat edenler için söz konusu olmaktadır.[89] Bir fiil olarak mühürleme, Eşʿarî ekolünde mutlak manada Allah'a izafe edilmektedir. Onların insan fiili hakkındaki düşünceleri elbette bu konuda da belirleyicidir. Bu anlamda onların Allah'ın mutlak kudret ve iradesine yaptıkları vurgu, burada da kendini gösterir. Ancak kesb anlayışları doğrultusunda insanın sınırlı iradesi ve sorumluluğu gereği mühürlemenin esas müsebbibi insanın yaptığı tercihlerdir. Yani insanın inkâr ve küfre dair tercihleri ve ısrarları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürler. Elbette bu ekolün kader anlayışı doğrultusunda işlenen mühürleme konusu, aynı zamanda Allah'ın adaletine de uygun olduğu vurgusu yapılır.[90] Bu bir açıdan Allah'ın

---

88 Cürcanî, *Mevâkıf Şerhi*, 3/286.

89 Ebû'l-Hasan Eşʿarî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 217, 238.

90 Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkıllânî, *el-İntisâr lil-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 2001), 635-636; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 629633.

cezalandırması iken, diğer bir açıdan da onlara verilen iman, hidâyet ve hakka uyma fırsatının yitirilmesidir. Zira bu durum Allah'ın insana sınırlı bir zaman ve fırsat verdiğini açık bir şekilde ortaya koyar.[91] Bu ekolün kalbin ve diğer organların mühürlenmesine ilişkin görüşleri Mu'tezilî gelenekten oldukça farklıdır. Onlara göre hatm ve tab' sebep ve başlangıç itibariyle insanın tercihi olmakla birlikte yaratma bakımından Allah'a izafedir. Açık bir şekilde tercihleri sonucunda mühürlemeye muhatap olan kimsenin bu durumdan kurtulması söz konusu değildir. Ancak onun bu durumu, kendisine verilen temiz bir fıtratın bozulması ile kendi edimi olarak meydana gelir.

Sünnî düşüncenin diğer önemli bir ekolü olan Mâtürîdîlik, hatm ve tabʿ kavramlarını "kalpte küfür karanlığının yaratılması"[92], "içine bir şey giremeyecek veya çıkmayacak, bir şey anlamayacak şekilde mühürleme"[93] şeklinde tarif ederler. Ancak bu düşünce sistemine göre hatm ve tabʿ ifadesi salt olumsuz değil aynı zamanda olumlu manada da anlaşılır. Buna göre bu iki kavram kalbin iman ve hidâyete ulaşmaya engellenmiş anlamına geldiği gibi küfür ve inkara karşı korunmuş manasında da olduğu kabul edilir. Allah'ın davetine uymuş iman üzere olan kimsenin sapmayacağına ilişkin ilahi beyanlar[94] da yine mühürleme olarak kabul edilir.[95] Bu oldukça dikkat çekici farklı bir okumadır. Zira hatm ifadesi genellikle olumsuz anlamda, imana karşı engellenme anlamında kabul edilir.

Genel anlamdaki mühürleme, kişinin işlediği inkâr veya küfür sebebiyle Allah'ın kalpte yaratmasıdır. Bu noktada mühürleme de küfür fiili de yaratma açısından Allah'a izafedir. Kalpte

---

91 Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 177-181; Teftâzânî, *el-Makāsıd*, 602.

92 Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 1/377.

93 Ebu'l-Baka' Hanefî, *el-Külliyât muʿcem fî mustâlâhât ve'l-furûku'l-lügaviyye*, thk. Adnan Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 585.

94 Tâhâ 20/123.

95 Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vîlât*, 7/317.

mühürlemenin yaratılması "kalpte teemmül ve tefekkürün terk edilmesi" şeklinde yorumlanırken işitmenin mühürlenmesi de "hak ve doğru sözü dinlememekten dolayı üzerine ağırlık yaratılması" olarak tarif edilir. Benzer şekilde gözlerde mühürlemenin ise "varlıklardaki değişimin görülmeye çalışılmaması, bununla birlikte bütün bunları yaratanın ezeli ve ebedi olduğunu bilmek için bakılmadığı/görülmediği" durumda yaratıldığı aktarılır.[96]

Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdîlik düşüncesinde mühürleme meselesi, kader anlayışı doğrultusunda şekillenir. Yaratma açısından mühürleme Allah'a izafe iken bu filin sebebi olarak açıkça insan irade ve tercihlerine vurgu yapılır. Ayrıca kalp ve diğer organların mühürlenmesi, her bir duyunun bir yaradılış niteliği ve amacı olduğuna da işaret eder. Allah'ın söz konusu duyuları mühürlemesi, esas itibariyle bunların asıl işlevlerini kaybetmesinden, yaradılış amacına aykırı davranmasıyla artık kendilerinden bir nevi ümit kesilmiş bir duruma gelmelerinden sonra Allah da onları kesin olarak mühürler.[97] Bu da onların artık geri dönüşü olmayan veya hiçbir şekilde ümit edilmeyecek olmasındadır. Sonuç itibariyle kulun inkâr ve küfrü tercih etmesi, bunda inat etmesi ya da günah içinde kalmaya ısrar etmesi bu sonucu doğurmaktadır. Bu açıdan birinci dereceden sorumlu olan bizzat insanın kendisidir.[98] Kişinin tercihleri ve işlediği fiiller söz konusu neticeyi doğurmaktadır. Zira insanın ısrar işlemekle ısrar ettiği günah ve davranışlar, inatla devam ettiği küfür ve inkâr, onun duyularını mühürlemeyi hak etmektedir. Ancak bu durum onu küfre zorlamamaktadır.

Kelam sisteminin önemli okullarına ait yukarıda verilen görüşler açıkça göstermektedir ki mühürleme hususunda asli müsebbib kulun kendisidir. Yine Allah'a izafe edilen yaratma

---

96 Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/317, 377, 395.

97 Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/377, 395.

98 Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vîlât*, 5/97; 9/123; Osman Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Kalp Mühürlenmesinin Psikososyal Sebepleri", *Journal of Turkish Studies* Volume 15 Issue 1/Volume 15 Issue 1 (2020), 499-517.

aşaması, kulun tercihlerinden sonra olmaktadır. Allah'ın davetlerine, hidâyet ve rehberlerine kulak tıkayan, gözlerini kapatan ve kalplerini kilitleyen kimselerin Allah bu organlarını mühürler ve duyularını işlevsiz hale getirir. Bu konunun önemli boyutu da öyle görünüyor ki bu noktadır. Zira kalp, göz, kulak kendi asıl fonksiyonlarını için kullanılmadığında, zamanla bu durum süreklilik arzeder. Böylece tamamen körelmiş olan bu duyular, Allah'ın onlara gönderdiği hiçbir hakikati göremez, işitemez ve akledemez hale gelir. Bu da tamamen insanın arzu, istek ve motive kaynaklarının onun kalbini ve söz konusu duyularını yönlendirmesiyle gerçekleşmektedir.

Sonuç

Kur'an'da yer bulan mühürlenme, perdelenme, kilitlenme ve örtülme ifadeleri insanın bilgi edinme vasıtaları olan duyuları ile ilgilidir. Söz konusu ifadeler ilk bakışta insanın iman, hidâyet ve dolayısıyla hakikate ulaşmasına dair birer engelleme şeklinde anlaşılmaktadır. Oysa bu ifadeler insanın doğruya ulaşmasında başlangıç adımı şeklinde değil bilakis bir sonuç olarak okunmalıdır. Bu açıdan mühürlenme meselesi insanın tercihleri ve davranışları sonucunda Allah'ın mutlak ilmi, iradesi ve kudretiyle meydana gelmektedir. Dolayısıyla insanın söz konusu epistemik kabiliyetlerinin işlevsiz hale gelmesi, kişinin bunları köreltmesinin sonucudur.

Kur'an'da kalbin anlama, idrak etme, doğruyu yanlıştan ayırma gibi işlevlerine dikkat çekilir. Kalbin mühürlenmesi ise onun bütün bu fonksiyonlarını ve basiretini yitirmesi anlamına gelmektedir. Gözün perdelenmesi, hakikate dair Allah'ın yarattığı işaret ve delilleri mecazi anlamda görememesi, bunları değerlendirememesidir. Kulakların mühürlenmesine gelince, bu duyunun asli görevi olan Allah'ın daveti ve çağrılarını, peygamberlerin tebliği olan hakikatin sözlü-işitsel değerlerine karşı kayıtsız, duyarsız ve hatta karşıt olmasıdır.

Kelam ekollerinin kalp, göz ve kulakların mühürlenmesi, kapatılması, engellenmesi ve Allah'ın lütfundan mahrum bırakılması olarak değerlendirdikleri bu durumun asli kusurlusu insandır ve bu durum ittifakla vurgulanmaktadır. Buna göre hak ve hakikate yönelme, sadece duyularla veya zihinsel-bilişsel bir olgu olmayıp aynı zamanda ahlâkî bir tutum olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla insanın günah, inkâr ve küfürde ısrar ve inatla devam etmesiyle bir süreklilik kazanan kötülük hali, insanın epistemik yetilerini tamamen köreltir. Fıtratın ontik ve epistemik yapısının tahribata maruz kalmasına ve elbette idrakin tamamen kapanmasına sebep olur. Bu durum adetullaha uygun olarak ilahi bir ilke bağlamında olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle insan aklı, duyuları, idraki ve elbette iradesiyle hakka karşı gelip ondan yüz çevirdiğinde bu, onun için bir yaşam biçimi haline gelir. Bu duyu ve yetilerinin kendi tercihlerine bağlı olarak körelmesi, sadece itikadi bir olgu şeklinde okunmamalıdır. Zira insan, aklı ve duyuları vasıtasıyla bilgiye ulaşabilmektedir. Bu yetilerin kaybedilmesiyle insan kendi iç âlemini, ahlâki varlığını, düşünme-idrak etme yetisini, hak-hakikati fark edebilme kabiliyetini ve imkanını kaybeder. Bunun sonucunda da geri döndürülemez şekilde hak-hakikate karşı kör ve sağır olur; kalbi idrak edemez hale gelir.

Kaynakça/References

Altıntaş, Hayrani. "Kur'an'da İdrak Vasıtaları". *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 357-360.

Âmidî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed Seyfeddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Askerî, Ebû Hilâl. *Arap Dİlinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Aydın, Ömer (ed.). *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Bâkıllânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İntisâr lil-Kur'ân*. thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 2001.

Biçer, Ramazan. "Mâtürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 41-59.

Bulut, İsmail. "Kalplerin Mühürlenmesi ve Hızlân". *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 369-370. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.

Carullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrût: el-Ehliyyetu Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1974.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdu'l-Gafûr 'Atâr. Beyrût: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.

Cürcanî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Çetin, Abdurrahman. "Hatim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/468. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ebherî. *İsâgûcî ve Şerhi*. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2019.

Ebû Mansûr Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâturîdî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.

Eşârî, Ebu'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyÎn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Almanya: Dâru Franz Ştâyz, 1980.

Eşʿarî, Ebû'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Ivaz Mer'ab. Beyrût: Dâru İhyâ'u't-Turâs'i'l-'Arâbî, 2001.

Farâhidî, Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mehzûmî - İbrahim es-Sâmerrâiî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-dîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kāmûs'l-muhît*. thk. Muhammed N'aîm el-'Arkusûsî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005.

Güler, İlhami. "Çağımızın En Büyük Felaketi: Tanrı Tutulması Veya Kalbin Körelmesi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (09 Şubat 2011), 11-36. https://doi.org/10.18317/kader.21854

Hanefî, Ebu'l-Baka'. *el-Külliyât muʿcem fî mustâlâhât ve'l-furûku'l-lügaviyye*. thk. Adnan Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-. *el-Ğarîbîn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. es-Su'ûdiyye: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.

Hökelekli, Hayati. "Duyu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/8-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

İbn Fâris, Ahmed. *Muʿcem mekāyîsu'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Daru'l-Fikir, 1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Alî İsmâ'îl el-Mursîl. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

İbnu'l-Cevzî, Cemâlu'd-dîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Nüzhetu'l-a'yün en-nevâzır fî 'İlmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1984.

İlyas Çelebi, Bekir Topaloğlu. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

İsfahânî, Râğıb. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi". *Kader* 15/3 (31 Aralık 2017), 594-614. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.339955

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi". *Kader* 15/3 (31 Aralık 2017), 594-614. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.339955

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. Ankara: Ensar Neşriyat, 2015.

Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Macma'u'l-luğati'l-Arabiyye, 2. Basım, 1972.

Nesefî, Necmeddin Ömer en-. *et-Teysîr fi't-tefsîr-Ömer Nesefî Tefsiri*. çev. Ali Benli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Oral, Osman. "Mâtürîdî'ye Göre Kalp Mühürlenmesinin Psikososyal Sebepleri". *Journal of Turkish Studies* Volume 15 Issue 1/Volume 15 Issue 1 (2020), 499-517. https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.39529

Osman, Fikret. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin 'Kitâbü't-Tarîfât' Adlı Sözlüğünde Yer Alan Tasavvurât (Kavramlar Mantığı) İle

İlgili Maddeler Üzerine". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (01 Ekim 2018), 357-370. https://doi.org/10.29029/busbed.447671

Pişgin, Yasin. "Kur'anda Kalbin Akledişi: İman". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 113-128. https://doi.org/10.18317/kader.41956

Şehristânî. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Taş, Necati Fahri - Bozkurt, Nebi. "Mühür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/527-528. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Tay, Hekim. *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Tay, Hekim. "Modern Dönemde Sünnetullah Kavramının Anlaşılması Tefsîru'l-Menâr Örneği". ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir. 3/485-504. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Tay, Hekim. "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Ö. 333/944) Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* LV/3 (2019), 751-781.

Tay, Mesut. *Suddî'nin Tefsirine Hermenötik Bir Okuma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Tay, Mesut. *Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetleri Yorumlama Yöntemi.* Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Teftâzânî. *el-Makāsıd: Kelâm İlminin Maksatları*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Uyanik, Mevlüt. "Epistemolojik Bir Dirilişe Doğru: Kalbin Anlaması".

Yavuz, Yusuf Şevki. "Tab'-ı Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/286-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhir'l-kāmûs*. thk. Cemâ'atun mine'l-muhta's-sîn. Kuveyt: Vezâreti'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt, 1965.

Zemahşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf: Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Nedim Yılmaz vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

BÖLÜM 2

TABERÎ'DE NAZAR VE BİLGİNİN DEĞERİ: MARİFETULLAHIN AKLÎ VE NAKLÎ İMKÂNI

RACİ TANRKILU [1]

Giriş

Kelam sisteminin temel konularından bilgi meselesi erken dönemden itibaren tartışılmıştır. Bilgi/ilmin tanımı, mahiyet ve muhtevası, kaynakları ve türleri gibi açılardan tartışılmıştır. Felsefi bakıştan farklı olarak salt teorik-kognitif bir süreç değil, inancın temel esasları ve iman-bilgi ilişkisi, teklife dair hususlar, akıl-vahiy ilişkisi gibi konular da bilgi meselesinin alt başlıklarını oluşturmuştur. Kelamda bilgi konusu inanç esaslarının ispat ve savunulması, dini ontolojinin doğru temeller üzerine inşası, dolayısıyla rasyonel bir zemin oluşturulması amacıyla işlenmiştir. Dolayısıyla bilgi konusu bu noktada kelamın en temel vesâil/aracı sayılabilir. Bilgi konusunun öneminden ötürü birçok âlim eserinde farklı açılardan ele almıştır. Bilgi meselesi kelamda erken dönemden itibaren işlenmiş olsa da sistematik olarak ilk defa İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ele aldığı aktarılır.[2] Nitekim o, *Kitâbü't-*

---

[1] Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Van, Türkiye; ORCID 0009-0009-5164-3544

[2] Mustafa Ünverdi, "Mâtürîdî'de Bilgi Kaynakları Taklidin Değeri", *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, (2018), 252-260; Mehmet Bulgen, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki

Tevhid'in ilk konusu olarak bilgi meselesini işlemektedir. Mâtürîdî'den sonra bilgi başlığı sonraki (müteahhirîn) dönemde sistematik kelam eserlerinin nazarla birlikte işlenegelen ilk başlığı haline gelmiştir. Zira hem iman hem de Allah'ın zat ve sıfatlarının bilginin konusu olması bunu gerektirmiştir.[3] Bilgi meselesinin öneminden ötürü sadece kelamcılar değil, mantıkçılar ve İslâmî ilimlerde öne çıkmış isimler de bu konuyla yakından ilgilenmişlerdir. Bu isimlerden biri de Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşamış İbn Cerîr et-Taberî'dir (ö.310/923).

Taberî'nin küçük hacimli risalesi *et-Tabsîr fî meâlimi usuli'd-dîn*[4] oldukça değerli bilgiler sunmaktadır. Çok yönlü bir âlim olması hasebiyle onun söz konusu risalesi, dönemin ihtilaf noktaları hakkında fikir edinilmesini sağladığı gibi onun bilgi konusuna dair anlayışını da ortaya koymaktadır. Zira onun bu hususstaki görüş ve yorumları, kelamcı kimliği ile ön plana çıkmayan bir âlimin erken dönem Sünnî bilgi anlayışını yansıtan değerlendirmeleri elbette gözden kaçmamalıdır.[5] Taberî bu risaleye telif sebebini açıklamakla başlamaktadır.

Taberî'nin aktardığına göre Âmül-Taberistân halkından bazı kimseler ona gelir. Bu insanlar, Müslümanlar arasında erken dönemde meydana gelen olaylar ve bunlara dair ihtilaflar hakkında ondan işin aslını-doğrusunu öğrenmek istediklerini ifade ederler. Taberî, onların sorularını ve bu sorulara dair ihtilaf noktalarını,

---

Yeri: Kādî Abdülcebbâr Örneği", *Marifetname* 9/1 (30 Haziran 2022), 16-17.

3 İbrahim Aslan, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi – Kadı Abdulcebbar Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010), 152.

4 Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr Taberî, *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn*, thk. Ali b. Abdulazîz bin Ali eş-Şibl (Riyad: Daru'l-Asime, 1996).

5 Mesut Tay, *Süddî'nin Tefsirine Hermenötik Bir Okuma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 46.

çağdaş görüşleri, Sünnî çizgiye aykırı akımları, dönemin siyasi iktidarının bunlara karşı tutumu ve bunun doğurduğu sonuçları ele almaktadır. O daha sonra on üç başlıkta söz konusu görüş ayrılıkları ve taraflarını ele almaktadır. Açıkçası onun bu risalesi oldukça sistematik bir yapı arzeder. Zira konuları birbirine karıştırmadan, ayrı başlıklar altında ele alması ve bu ihtilafların taraflarını ve görüşlerini zikrettikten sonra da cevaplar üretmesi bunun açık göstergesidir. Yine Taberî'nin dile getirdiği sorunlar, onun ihtilaflara kayıtsız kalmadığını ve onun entelektüel birikimini gösterir mahiyettedir. Bu yazıda Taberî'nin bu entelektüel birikiminin bir çıktısı sayılan söz konusu risalesinin bir konusunu ele almaktadır. Bu bakımdan bu çalışma bir eser analizi olmadığından sadece ilgili konu üzerinde durulmaktadır.

Çalışmada İbn Cerîr et-Taberî'nin söz konusu risalesi bağlamında bilgi konusuna yaklaşımı ele alınmaktadır. Bilgi meselesi, kelamda bir vesâil (araç) olması hasebiyle öncelikle kelâmî anlamda konunun temeli oluşturulmalıdır. Bu şeklide Taberî'nin bilgi konusunu nasıl ele aldığı, bir araç olarak bilgiyi inanca dair hususlarda nasıl değerlendirdiği ve bilginin insan için nasıl bir sorumluluk doğurduğu gibi sorulara cevap verilebilir. Dolayısıyla Taberî'nin epistemolojik sistemi ve Sünnî kelam ekolleri içindeki konumu da belirlenmesi hedeflenmektedir.

Bilindiği üzere İslam düşüncesinin epistemolojisine dair bir sistem ortaya koyan kelam ilmidir. Kelam âlimleri bilginin tanımı, kaynakları, çeşitleri gibi konular üzerinde durmuş; bilgi ile dinin temel esasları arasında birtakım ilişkileri de tartışmışlardır.

Literatürde "ilim" kavramı Türkçeye olduğu gibi geçmiş olsa da genellikle "bilgi" ve "bilim" kelimeleriyle ifade edilir.[6] Aynı şekilde Kur'an'da birçok ayette geçen "ilim" kelimesi de Türkçede

[6] İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109.

genellikle bilgi veya ilim şeklinde ifade edilmiştir.[7] Kur'an'da geçen "ilim" kelimesi on bir farklı anlamda olduğu kaydedilir. Bu anlamlar, "bilginin kendisi, görme, izin, Kur'ân, Kitap, resûl, fıkıh, akıl, temyiz ve ayırma, fazilet ve erbabının ilim olarak gördükleri"[8] şeklinde sıralanır. Birçok açıdan bakıldığında ilim, bilgi manasında olup genel itibariyle "bilen özne ile bilinen nesne arasında meydana gelen bir ilişki" şeklinde anlaşılmaktadır. Zira tanımlara bakıldığında bilen öznenin bilme faaliyeti ile bilinen nesne arasında bir ilişki olduğu açıktır. Bilmenin bilinen nesne üzerinde herhangi etkisi olmadığı aşikardır. Bu açıdan bilgi daha çok bir nitelik, sıfat olarak değerlendirilmiştir.[9]

Belirtmek gerekir ki "ilm" kavramı hem mahiyet hem de kapsam açısından geniş olmasından, "bilgi" kelimesinin tam olarak karşılığını verdiği söylenemez.[10] Burada bilgi konusu daha çok epistemik anlamda tartışıldığı için bilgi kavramı tercih edilmiştir.

---

7 el-Bakara 2/120, 145; Âl-i İmrân 3/7, 18, 19, 61; en-Nisâ 4/162; el-En'âm 5/80, 119, 143, 148; el-A'râf 7/89 vd.

8 Cemâlu'd-dîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yün en-nevâzır fî 'İlmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1984), 450-452.

9 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdu'l-Gafûr Atâr (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 5/190-191; Muhammed b. Ahmed ebû Mansûr el-Ezherî, *el-Garîb ve'l-me'acim*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâ'u't-Turâs'i'l-Arâbî, 2001), 2/252-253; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/174-175; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-A'yün*, 450; Ebu'l-Feth Nâsiru'd-dîn el-Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr (Halep: Mektebetu Usâme b. Zeyd, 1979), 6/80; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/416-417; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs'l-muhît*, 114; Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhir'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atun mine'l-muhta's-sîn (Kuveyt: Vezâreti'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt, 1965), 33/126-130.

10 Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 39-40.

Ancak yine de Allah'ın ilmi ve mutlak anlamda faydalı ve de doğru bilgi söz konusu edildiğinde "ilim" kavramı tercih edilecektir. Burada bilgi konusunun sınırlı bir çerçevede ele alındığını, konunun dışında kalan tartışmalara girilmediğini hatırlatmak yerinde olacaktır.

Kelamda Bilgi Meselesi ve Nazar

Kelamda "bilgi" (ilim) kavramı için tarih boyunca farklı tarifler yapılmıştır. Bu bakımdan kelamcıların üzerinde mutabık kaldığı tek bir tanım söz konusu değildir. Kaldı ki aynı ekol içerisinde bile farklı tariflerin yapıldığı görülmektedir. Allah'ın bilgisi ve insan bilgisi şeklinde öznesine göre farklı tarifler söz konusu olduğu gibi nesnesine göre ve bilme fiilinin mahiyetine göre tarifler yapılmıştır.[11]

Sözlük anlamı itibariyle "ilim", "bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek" şeklinde verilir. Allah'ın bir sıfatı olarak da "Allah'ın gerek duyular âlemine gerek duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi"[12] şeklinde tarif edilir. Terim olarak "vakıaya uygun olan kesin itikad", "akılda bir şeyin suretinin hâsıl olması", "bir şeyi olduğu gibi idrak etmek", "bilinenden gizliliğin yok olması", "bir şeyin manasına nefsin ulaşması" ve "âkil ile makul arasında özel bir izafet"[13] gibi farklı şekillerde tarif edildiği görülmektedir. Neticede insanın tecrübesi ile sabit olan ve herkes

---

11 Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Bozkurt, "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 253-274.

12 Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 108; Kutluer, "İlim", 22/109.

13 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 156; Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkıllânî, *Temhîdu'l-evâil fî telhîsu'd-delâil*, thk. İmadu'ddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetu'l-Kitabı's-Sekâfe, 1978), 25.

için ortak bir tecrübe olan "bilgi/ilim" hakkında farklı tariflerin yapılması olağan karşılanmaktadır.

Bilginin imkânına gelince kelamcıların temel hareket noktası "eşyanın hakikati sabittir" ilkesi bu hususta esas hareket noktasıdır. Bu açıdan kelamcıların bilgi ve bilgiye ulaşmayı kesin olarak mümkün gördükleri açıktır.[14]

İkinci adım olarak kelamda bilgi, tür itibariyle tartışılır. Kelam sisteminde bilgi çeşitleri temelde iki açıdan ele alınmaktadır. Bunların ilki, bilginin mahiyeti açısından, ikincisi bilgiyi elde etme metodu itibariyle bir sınıflandırma yapılır. Bu noktadan hareketle kelam ilminde Allah'ın mutlak ilmi ile diğer varlıkların sahip olduğu bilgiyi birbirinden ayrılır. Bu iki bilgiye ait ontolojik zeminleri birbirinden ayırma gayesi dikkat çekmektedir. Buna göre bilgi mahiyeti itibariyle *kadîm* ve *hâdis* şeklinde ayrılır.[15] Kadîm bilgi, Allah'ın ilmi için kullanılan bir ifade olup mutlak anlamda herhangi bir cihetten sınırı olmayan bilgidir. Bunu en iyi Allah'ın "Alîm" sıfatı ifade eder. Ayrıca insanların bu bilgi hakkında açıkça sınırlı malumata sahip oldukları vurgulanır.

Bilginin ikinci türü ise mahiyet itibariyle sonradan ortaya çıkan ve doğası gereği sınırlı olan *hâdis* bilgidir. Bu bilgi türü insanların ve diğer varlıkların sahip olduğu sınırlı bilgi demektir. Bu durumda bilgi metot ve ortaya çıkma açısından da *bedihî (zorunlu)* ve *istidlâlî (düşünmeye dayalı)* olarak ikiye ayrılır. Zorunlu olarak ifade edilen bilgiler, insanlar için herhangi bir zihni veya fiziki delile

---

14 İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, Çev. Adnan Bülent Baloğlu Vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 33-34; Fatma Aygün, "Eşyânın Hakikâti Sabittir' İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (16 Temmuz 2015), 828-829.

15 Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları* 4 (1980), 105-106.

dayanmadan elde edilen bilgilerdir. Bu bilgi türü bilen özne itibariyle pek değişmez. Ancak istidlâlî bilgi, kişinin gayret ve çabasına bağlı olarak ortaya çıktığı için aynı zamanda kesbî-kazanılmış bilgidir. Bu anlamda insanın kendi çabası ile ulaştığı bilgiler, iki aşamada gerçekleşmektedir. Bunların ilki bilginin zihindeki varlığını ifade eden *tasavvur*dur. İkinci aşama ise *tasdik* olup bu tasavvur hakkında olumlu veya olumsuz bir yargı ile ulaşılan sonuçtur.[16]

Kelam bilginleri bilgi meselesini türlerine göre ele aldıktan sonra onun kaynaklarını tespit etme yoluna giderler. Bilginin imkânı meselesinden sonra elbette onun doğruluğu-kesinliği itibariyle elde etme vasıtaları önem kazanır. Klasik kelam eserlerinde bu konu bilginin kaynakları anlamında "esbâb-medârik" kelimeleriyle ifade edilir. Kelam sisteminde bilgiye ulaşmanın kaynakları *akıl, duyular ve haber* şeklinde sıralanır.[17] Elbette bu kaynakların peşi sıra sağlıklı-sağlam olma kaydı ve haberin de sadık/doğru olma şartı vurgulanır. Bir bilgi kaynağı olarak yukarıda ifade edildiği üzere akıl hem zarurî hem de istidlâlî bilginin merkezidir. Aynı zamanda dini sorumluluğun temel şartı olarak kabul edilir. Akıl bu açıdan Allah'ın varlığına ulaşmanın, iman esasları ve diğer dini sorumlulukları bilme ve yerine getirmenin tek şartı ve aracıdır. Diğer bir kaynak ise duyu organları olup *havass-ı selime* olarak isimlendirilir. İnsanın fizik âlemle iletişim ve ilişki kurmasını sağlayan bu duyulardır. Böylece insan, bu kaynakla elde ettiği bilgileri istidlâl yoluyla analiz etmek suretiyle metafizik âleme dair çıkarımlarda bulunur. Bu açıdan duyuların, Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmada kaynak olması açısından önemi büyüktür.

---

16 Ramazan Altıntaş, "Doğacı Kelamcılara Göre Kudret, Bilgi ve Akıl İlişkisi", *Eskiyeni* 21 (ts.), 29-30; Mehmet Akif Ceyhan, "Adudüddîn el-Îcî'nin Bilgi Teorisi", *Eskiyeni* 43 (20 Mart 2021), 155-163.

17 Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 58.

Kelam âlimleri duyuların günlük yaşamda biyolojik fonksiyonlarına işaret edilir. Bununla birlikte duyuların asıl işlevinin varlık delillerine ilişkin işlevleridir. Yani bu âyet/delilleri görmek ve duymak açısından önemine ısrarla vurgu yapmışlardır. Kelamda bilgi kaynaklarının sonuncusu *haber* kabul edilir.[18] Her ne kadar haberin ayrı bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmediğine dair görüşler olsa[19] da kelam sisteminde müstakil bir kaynak olarak kabul edilir. Zira nübüvvetle ilgili sem'î ve işitsel durumlar, bu başlık altında ele alınır, ispat edilmeye çalışılır. Mütevatir haber bu konuda oldukça önemli bir bilgi aracı olarak kabul edilir. Tevatür derecesinde haberler kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilir.[20] Kelam iminin bilgi meselesine yaklaşımı temel anlamda bir vesâil olarak bu şekilde değerlendirilebilir. Ayrıca burada bilgi kaynakları ve değeri ele alındığında *nazar* üzerinde durmak gerekir. Zira Taberî'nin de vurguladığı nokta olması hasebiyle nazar/düşünme, marifetullaha kesin olarak ulaştırması gereken bir araç olarak dikkate değerdir. Onun bilgi ve kaynakları üzerinde durması daha çok insanın önemli bir sorumluluğu olarak değerlendirilebilir.

Klasik ve geç dönem kelam eserlerinin önemle üzerinde durduğu konuların başında nazar-düşünme gelmektedir. Bu bağlamda nazar konusu bilgi, çeşitleri, delil ve hüküm (fıkhî) açısından ele alınmaktadır. Kelam ekollerinin üzerinde mutabakata vardıkları önemli konulardan biri nazarla ilişkili bazı durumlardır. Bu anlamda nazarın bilgi değeri, bilgi doğurduğu ve cehaletin zıddı anlamına geldiği gibi hususlarda ittifak etmişlerdir. Ancak her

---

18 Özden Kanter Ekinci, "Haberin Bilgi Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7 (2009), 160.

19 Bâkıllânî, *Temhîd*, 29.

20 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-63; Bâkıllânî, *Temhîd*, 28; Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 157-160; Ekinci, "Haberin Bilgi Değeri", 160-167.

nazarın doğru olmadığı veya doğru bilgiye ulaştırmadığına dikkat çekmek adına, sahih ve fâsid (doğru ve yanlış) şeklinde olabileceği üzerinde durulur. Ancak nazarın vacip olduğuna dair genel kabul olmasına rağmen, bu vücubun aklî mi yoksa naklî mi olduğu ihtilaflıdır. Bu açıdan Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelamcılar nazarın aklî bir vacip olduğu hususunda aynı görüşte oldukları görülür. Eş'arî paradigma ise bunun, ancak naklî bir vacip olduğunu kabul ederler.[21] Bilahare konu üzerinde daha ayırtılı durulacağı için burada iktifa edilmiştir.

Taberî'ye Göre Bilgi ve Nazarın Değeri

Taberî söz konusu risalede *din ve dünyaya dair konularda bilgi kaynakları, bilinmesi zorunlu olan ve olmayan, hata edilmemesi gereken ve hata yapılabilir bilgiler* anlamında bir başlıkla konuya girmektedir. Onun söz konusu risalede bilgi ve nazar-istidlâl konusu ile başlaması, oldukça dikkat çekicidir. Zira bilgi konusu kelam sisteminde Taberî'den sonraki geç (müteahhirûn) döneme rastlamaktadır.

Bilginin Kaynakları

Taberî, yaratılmışların sahip olduğu bilgilerin iki temel kaynaktan beslendiğini (ortaya çıktığını) söyler. Onun (خلق) "halk" ifadesi ile Allah'ın (mutlak-kadîm) ilmini diğer yaratılmışların (hâdis) bilgisinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan onun insan, cin, melek ve hayvanların bilgisi için hâdis bilgiye işaret ettiği

---

21 Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 26-31; Fahreddîn Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Çetin Serkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 40; Teftâzânî, *el-Makāsıd: Kelâm İlminin Maksatları*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 116; Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/336-38.

söylenebilir. Ona göre bu varlıkların bilgisi iki temel kaynağa dayanmaktadır.[22]

1. Duyuların idrak ettiği bilgiler,

2. Duyuların idrak ettiği bilgilerden istidlalle elde edilen bilgiler.

Taberî'nin çizdiği tabloda Allah dışındaki canlıların sahip olduğu bilgi, elde etme metodu olarak bu iki kaynak-yolla elde edilmektedir. Onun bu tasnifi sistematik kelamın bilgi kaynaklarına oldukça benzemektedir. Ancak bir bilgi kaynağı olarak haber, Taberî'de müstakil bir başlıkta ele alınmamaktadır. Taberî'nin burada üzerinde durduğu bilgi ve çeşitleri, daha çok insanın dinî sorumluluğu bağlamındadır.

Taberî'ye göre bilgi, nazar, bilginin kaynakları ve bu bilgilerin doğurduğu sorumluluktan hareketle, bilginin imkânı hususu nettir. Onun bu konuya dair özel bir değerlendirmesine rastlanmamıştır. Taberî'nin dikkat çektiği husus, bilginin elde edilmesinden itibaren bunun insan için ortaya çıkardığı sonuçtur. Yani ona göre Allah insanı söz konusu bilgilerden iki şekilde imtihan eder. Bunlardan ilki, Tevhide ilişkin olup Allah'ın varlığı, birliği ve O'nun adaleti hakkındadır. İkincisi ise Allah'ın kulları için belirlediği şeriâte dair bilgiler ve hükümlerdir. Buradan hareketle *birinci* kısım bilgiler insanın duyular ve istidlâl yoluyla elde ettiği bilgilerdir. *İkinci* kısım bilgilere gelince sem'î denen, işitsel bilgiler olup kelamda, *haber* kaynağı şeklinde ifade edilir. Yine ona göre nakil kaynaklı bilgilerin bir kısmı da duyuşsal olarak elde edilir.[23] Görüldüğü üzere Taberî, Allah'ın tevhidi ve ilgili konuların insanın istidlâl yoluyla elde edebileceği bilgiler olarak görmektedir. Esasında o bunu bir temel olarak ele almakta ve sonraki süreçte bu

---

22 Taberî, *et-Tabsîr*, 112.

23 Taberî, *et-Tabsîr*, 113.

temel üzerine bir paradigma inşa etmektedir ki bunun üzerinde daha sonra durulacaktır.

Bilgi Türleri ve Âlemin Allah'ın Varlığına Delil Olmasının Epistemik Değeri

Taberî yukarıda verilen istidlal ile ilde edilen bilgilerin de iki yönüne işarete eder. Bunlardan **biri** kişinin bu bilgilere yönelmesi ve talep etmesiyle sevap kazanmasıdır. Ayrıca bu bilgilerden hareketle elde ettiği ya da ulaştığı yanlış sonuçlar itibariyle mazur olduğu hatta sevap kazandığı bilgilerdir. Tahmin edildiği gibi Taberî bu bilgi türü ile fıkhî hükümlere işaret etmektedir. Ona göre müçtehit kimsenin yaptığı bir içtihatta ona ecir/sevap vardır.[24] Kaldı ki Taberî'ye bu tür bir dini-fıkhî istidlâl, ciddi bir araştırma gerektirdiği gibi bunun neticesinde doğru bir sonuca varmak da kolay değildir. **İkinci** yönü ise istidlâlde bulunan kimsenin hata etmesi, yanlış bir hükme varması kabul edilmeyen durumdur. Taberî bu tür konularda kişinin mükellef olduğu bilgileri bilmemesi, doğruya ulaşmaması kabul edilemez, olarak değerlendirir. Ona göre bu ikinci yöne dair deliller birbirinden farklı değildir. Bütün deliller, duyular tarafından apaçık şekilde bilinmekte ve tek bir sonuca ulaştırmaktadır. Bu yüzden düşünme/istidlâl ile herhangi bir şekilde hata yapılması, ona göre inkâr anlamına gelmektedir.[25]

Taberî'nin istidlâl ile elde edilen bilgiler hususunda ileri sürdüğü görüşleri yukarıda verilen iki farklı değerlendirmesi, insan sorumluluğuna işaret etme ve bu bilgilere ulaşma imkânı açısından önemlidir. Daha önce değinildiği üzere ayrı başlık altında olmasa da onun, bilgi kaynağı anlamında haber ile ilgili değerlendirmeleri de

---

24 Taberî bu hükme dair şu hadisi nakleder: "Kim içtihad eder ve isabet ederse ona iki ecir vardır; kim içtihad eder ve hata ederse ona bir ecir vardır." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), İtisam 21.

25 Taberî, *et-Tabsîr*, 114-115.

söz konusudur. Ona göre insanın sorumlu olması ve teklifi hükümlere muhatap olması ancak haber kaynaklı (naklî) bilgilerle mümkün olmaktadır.[26] Bu açıdan bilgi kaynağı olarak habere dayalı bilgiler, insanların sorumlu olmasının en başat şartı olarak görünmektedir. Nitekim Taberî insanın helâl-haram, farz-vacip gibi mükellefin fiillerine dair hükümlere muhatap olmasının haber (sem'î) kaynaklı olduğunu söyler. Ona göre namazın farziyetini duymamış, muhatap olmamış bir kimse sorumlu değildir ve yerine getirmemekten dolayı ayrıca ceza hak etmez. Dolayısıyla şer'î bilgilerin kaynağı ve sorumluluğun da aslî sebebi olan habere dayalı bilgilerdir. Taberî bu duruma işaret babında bir peygamber haberinin ulaşması ilkesine hatırlatmaktadır.[27]

Taberî'ye göre kesin delil ulaşmadığı durumda kişi dinin ibadetleri ile sorumlu olmamaktadır. Diğer bir yönden ise akıl ve idrak açısından temyiz sahibi olan her kişi, tam bir teklif altında olup onun duyuşsal sıhhati ve aklının tam olmasından ötürü sorumludur. Bu sorumluluğa dair verilere gelince, bunlar Allah'ın varlığı-birliği, isim-sıfatları ve O'nun adaletine ilişkin bilgilerdir. Ona göre her aklı yerinde olan temyiz yaşına ulaşmış kimse, Rabbi ile ilgili bu bilgileri elde edebilir. Zira bu bilgiler Allah'ın varlığı ve birliğinin hakikatine ilişkin apaçık, burhan niteliğinde delillerdir.

Taberî, Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgilere ulaşmayan kimselerin, Allah tarafından inkârcı ve inatçı kimselerin kategorisinde kabul edileceğini vurgular. Çünkü bu kimseler bütün imkânlara rağmen duyuların ve aklın erişebileceği hükümleri bilinçli olarak ötelemiştir. O, bu hususa delil babında "*(Ey Muhammed!) De ki: "Amelce en çok ziyana uğrayan; iyi iş yaptıklarını sandıkları*

---

[26] Haberin isnadında bilginin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. Hekim Tay, *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 53-72.

[27] Taberî, *et-Tabsîr*, 15.

halde dünya hayatındaki çabaları kaybolup giden kimseleri size haber verelim mi?" Onlar, Rab'lerinin âyetlerini ve O'na kavuşacaklarını inkâr eden, böylece amelleri boşa çıkan, o yüzden de kıyamet gününde amelleri için bir terazi kurmayacağımız kimselerdir."[28]ayetini zikreder.

Taberî bu görüşüne dair kendisine yöneltilebilecek bir itiraza da cevap verir. Bu anlamda "tıpkı hata yapmanın günah sayılmadığı durum gibi, benzer bir hata yapan ve bilinen bilgilere dayanarak yanlış bir sonuca varan birine sevap yazılması mümkün olmaz mı?" şeklindeki bir söylemi ele alır. Buna göre Taberî tevhid ehlinin kabul ettiği gibi dış âlemde duyularla idrak edilen her şey Allah'ın varlığına ve birliğine, isim ve sıfatlarına apaçık birer delildir ve bu konuda ittifak vardır. Oysa usûldeki delillerin tamamının fer'î durumlara aynı şekilde ittifakla delâlet etmediği, ihtilaflı olabileceği bilinen bir husustur. Taberî burada fıkhî bir mesele üzerinden, aynı haram fiilin farklı zaman ve şekillerde işlenmesinin farklı hükümlere tâbî olduğuna ve bu konudaki ihtilaflara değinir. Ancak o, duyulara hitap eden âlemdeki varlıkların Allah'ın varlığına delil olduğu hususunda tam bir ittifak olduğunu vurgular. O, Allah'ın varlığına delil olmak bakımından yerin gökten, ovanın dağlardan, hayvanların dahi cüsse ve fiziksel özelliklerinin birbirlerinden farklı olmasının daha açık veya kapalı; daha değerli veya az değerli olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Buna göre Allah'ın varlığına dair dış dünyadaki varlıkların delil olma vasıfları eşit olup bu konuda ittifak vardır. Aynı şekilde insanlar bu delillere muhatap olma açısından engellenmemiştir. Oysa fıkhî-muamelât konularında durum böyle değildir. İhtilaflar söz konusu olmasından ötürü görüşünde hata eden kimse mazurdur.[29]

---

28 Kur'ân Yolu Meâli, (Erişim 07 Aralık 2025). el-Kehf 18/103.

29 Taberî, *et-Tabsîr*, 120-122.

Taberî'nin burada serdettiği görüş ve ileri sürdüğü delillerin mahiyet itibariyle burhan derecesinde görmektedir. Ona göre bu deliller, Allah'ın varlığı ve birliğine ulaştırması açısından açıkça şu sonuca varılabilir. Bilgi kaynakları ve delillerin mahiyeti itibariyle evrensel bir niteliği vardır. Taberî'nin bilgi ve bilgi kaynaklarını insanın sorumluluğu açısından değerlendirmesi de önemli bir husustur. Zira onun bu değerlendirmesi ile insanın sorumluluk çerçevesi genişlemektedir. Bundan dolayıdır ki ona göre dinin tevhid ilkesine ilişkin hata, aklı kullanmama, duyuların bilgilerini akıl ile analiz etmeme tamamen insanın sorumluluğundadır. Oysa haber-nakli-işitsel bilginin bir türü olarak fıkhî bilgiler için böyle bir hükme varılması mümkün görünmez. Taberî'nin bu görüşünden hareketle varılacak önemli ve genel bir ilke olarak hak-hakikate ulaşmada insan çabasının önemi olduğu söylenebilir. Ayrıca Taberî'nin Allah'ın varlığına dair istidlâli vacip kabul etmesi, kelam ekollerinin görüşleriyle paralellik arzeder. Ancak onun Allah'ı bilmenin ön şartı olarak aklı kabul etmesi, Mu'tezilî düşünceye yaklaştırmaktadır.[30] Buna göre Taberî, Allah'ı bilmenin aklî-istidlâli bir vacip olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesi ile örtüşmektedir.

İstidlâlî İmkân ve Teklifin Adaleti

Taberî'nin üzerinde durduğu önemli bir husus da teklifin ne zaman başladığı konusudur. O bu hususta önemli bir ilke ortaya koyar. Buna göre teklif yaşı tamamen biyolojik bir erginlik değil, aynı zamanda ruhsal-zihinsel bir süreç olarak temyiz olgusu ile yakından ilişkilidir. Ona göre ergenlik yaşına ulaşan, rüşde ermiş insanlar sorumluluk altına girmiş sayılır. Bu noktada aklı yerinde, sağlıklı her kişi (mümin-gayri müslim) teklifin ilk şartı olarak

---

30 Ebi'l-Hüseyin Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Muʿtezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/86-109; Teftâzânî, *el-Makāsıd*, 116118.

Allah'ın varlığı ve birliğine dair hükme ulaşması gerekir. Bunun için gerekli şey aklını kullanması, istidlâlde bulunması ve iç-dış âleme dair delilleri duyumsaması ve bunlardan hareketle bir sonuca varması gerekir. Bu apaçık delillerle Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatlarını bilmelidir. Bu gayret ve çabayı göstermeyen bir kimse herhangi bir şekilde mazur görülemez. Ona göre bu kimseler için verilecek hüküm açık ve nettir: Tekfir. Ancak o cizye ehli insanların çocuklarını kafire uygulanacak hükmün dışında tutar; onların zimmet altında olmasından dolayı kanları ve malları güvendedir.[31]

Ona göre rüşd yaşından önce herhangi bir mükellefiyet söz konusu olmaz. Rüşd yaşına dair kesin ve değişmez bir rakam verilemeyeceğini söyleyen Taberî, rüşd yaşının başlangıcıyla birlikte sorumluluğun başladığını ve bunun bir süreç olarak zaman aldığını vurgular. Buna göre o rüşd yaşının başlangıcı gibi bu sürecin bitişinin de muayyen bir aralığını vermez. Onun dikkat çektiği şekilde insan rüşt/temyiz yaşına gelince hem Allah'tan hem de şeytandan bir davetçi gelir. Bu yaşlarda bulunan kimse birkaç yıl boyunca herhangi bir şeyle yükümlü olmaz. Ancak kişi buluğ/erginlik yaşına erişinceye kadar bu davetlerden birine meyilli olur ve ona icabet eder. Böylece kendi yolunu tercih eden kimse için bir hüküm verilir. Ondan beklenenleri yerine getirmesi veya getirmemesi onun tercihi sayıldığından sorumluluğu da ona yüklenir. Burada Taberî Allah'ın adaletine önemle vurguda bulunarak "Allah, helak olacak kimseden başkasını helâk etmez" der.[32]

Taberî, temyiz olgunluğuna ermesiyle birlikte insanın yaratılıştan getirdiği niteliklerle ulaşabileceği bilgilerin imkân dairesinde olduğuna dikkat çeker. İnsanın kısa ömründe ve yaşamı boyunca onu meşgul eden durumların çokluğundan dolayı böyle bir akli muhakemeye varmasının zor olduğu gibi bir itiraza yanıt verir.

---

31 Taberî, *et-Tabsîr*, 123-124.

32 Taberî, *et-Tabsîr*, 124-125.

Taberî'ye göre bir kimsenin böyle bir itiraz haklı bir gerekçe sayılmaz. Zira insanın rabbini bilme ameliyesinden ve nazardan geri kalması, bunun zor olmasından dolayı değil, kişinin bundan kaçınmasından, ötelemesinden ve tembelliğinden dolayıdır. Ona göre bunların hiçbiri geçerli bir mazeret değildir.[33] Ancak burada bir noktaya temas etmek gerekir. Taberî'nin burada ifade ettiği görüşlerinden hareketle insanın Allah'ı, sıfatlarını ve isimlerini bilmesi insan için bedihî/zorunlu bilgilerden değildir. Zira o, ısrarla nazar ve istidlal üzerinde durmakta, ancak zihni-akli bir çabanın sonucunda duyusal bilgiden hareketle söz konusu sonuçlara ulaşılabileceğini vurgulamaktadır. Bilindiği üzere kelam ekollerinde de Allah'ı bilmeye dair bilgiler zarurî bilgilerden değildir. Nitekim böyle bir durumda Allah'a iman, "iman" konusu olmaktan çıkar bilginin konusu olur. Yani Taberî'de marifetullaha ilişkin bilgiler kesbî istidlâller sonucu elde edilmesi gerektiği açıktır.

Sonuç

Taberî'nin risalesi bağlamında ele alınan bilgi meselesi genel itibariyle insanın sorumluluğu etrafında dönmektedir. Nazar ve istidlâlin mahiyeti, teklif ve sorumluluk, Allah'ın varlığı ve birliği hususunda insanın ontik ve epistemik kabiliyetleri ele alınmaktadır. Bu bakımdan söz konusu risale, metnin ilgili kısımları kelam epistemolojisi ve sorumluluk bağlamını kurmaktadır. Çalışmaya dair genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, elde edilen bulgular temel iki noktada verilmelidir. Birincisi, kelamcı kimliği ile değil daha çok tefsirci ve tarihçi kimliği ile ön plana çıkan Taberî'nin bilgi konusu ile ilgilendiği ve bu konuda oldukça sistematik bir yapı arz eden bir çerçeve çizdiği görülmektedir. Bu metin bağlamında onun şahsı hakkında çok yönlü bir âlim olduğu, sadece nakli ilimlerle değil aynı zamanda aklî ilimlerle ilgilendiği ve oldukça rasyonel bir bakışa sahip olduğu anlaşılmaktadır.

---

33 Taberî, *et-Tabsîr*, 126-127.

İkinci nokta ise Taberî'nin söz konusu metni bağlamında ulaşılan sonuçlardır. Buradan hareketle onun kelam epistemolojisinde kesin olarak bir ekole mensubiyetinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bilginin imkânı, değeri ve kaynakları hususunda Eş'arî-Mâtürîdî geleneğe yakın durduğu görülmektedir. Onun bilgi kaynağı olarak **haberi** müstakil bir başlık altında değil, duyusal -işitme- ve naklin ortak bir çıktısı olarak kabul etmesi ise daha çok Eş'arî düşünceye yaklaşmaktadır.

Taberî nazar ve istidlâlin bilgi sağladığı hususunda, insanın rüşde ulaşması ile ona ilk vacip olan şeyin nazar olduğu hususunda kelamcılarla aynı fikirdedir. Marifetullaha ulaştırmada nazar ve istidlâli akli bir zorunluluk olarak görmesi ise onu Mu'tezilî görüşe yaklaştırır. Elbette onun akıl ve istidlâle dair bu ısrarlı vurgusu insanın çaba ve gayretine ilişkin verdiği önemi gösterir mahiyettedir.

Taberî'nin Tevhid ve dinin fıkhi delillerine dair bilgilerin doğurduğu sorumluluğu farklı zeminlerde kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre tevhide dair deliller akla hitap etmekte, her âkil insan için söz konusu olmaktadır. Aynı zamanda insanın bilgi kaynaklarına hitap eden deliller arasında ontolojik ve epistemolojik bir farkın olmadığına dair vurgusu oldukça önemlidir. Bu açıdan deliller herkes için apaçık olduğu gibi bunların evrensel olduğu sonucu çıkmaktadır. Oysa ona göre fıkhi-amelî delil ve hükümler ihtilaflı olup bunlar hakkında herkes için farklı sonuçlar söz konusudur. Bu yüzden Taberî'ye göre fıkhî konularda araştırma yapan bir müctehid yanlış bir hükme varsa da o bu hatadan ötürü günah değil sevap kazanır. Ancak aynı şekilde tevhide dair konularda hata yapar da yanlış bir hükme ulaşırsa bu onun için açıkça inkâr-küfür sayılır. Bu açıdan onun iki delil kategorisi arasında epistemik bir ayırım yaptığı anlaşılmaktadır.

Taberî'ye göre insanın mükellef olması biyolojik-bedensel bir olgunlukla sınırlı olmayıp aynı zamanda zihinsel olgunluk bu

hususta belirleyicidir. Kaldı ki insanın marifetullaha ulaşmada erginlikten önce bu aklî melekesini kullanması ve doğru hükme ulaşması söz konusu olabilmektedir. Buna göre insanın epistemik açıdan belli bir olgunluğa erişmesinden sonra Allah'ın varlığı ve birliği, isim ve sıfatlarına ilişkin bilgi ve delillerden hareketle hakikate ulaşması bir süreç olarak gerçekleşmektedir. Bu yüzden bir kimse temyiz ve ergenlik yaşına ulaştığı anda tekfir edilemez. Ancak kişiden kişiye değişebilen söz konusu süreç göz önüne alınmalıdır. Onun bütün bu sürecin sonunda üzerinde ısrarla durduğu husus ise Allah'ın adaletidir. Ona göre Allah bu konuda insana her türlü kabiliyeti verdiği gibi sürekli olarak içsel ve dışsal olarak ona uyarıcılar göndermiştir.

Sonuç olarak Taberî'nin epistemolojisi, erken dönem Müslüman düşüncesinde bilginin kaynağını, değerini ve sorumluluğunu sistematik bir şekilde veren özgün bir çerçevedir. Bilgiyi elde etme metodu açısından duyusal ve istidlâl olarak ayırması, duyusal bilginin kaynağına ulaşmanın gerekliliği ve tevhid alanında aklî delillerin açıklığına vurgu yapması, onun bilgi paradigmasının temel taşlarıdır. Taberî'nin, özellikle Allah'ın varlığı-birliği ve sıfatları söz konusu olduğunda istidlâlin gerekli olduğu vurgusu, onun hakikate ulaşma noktasında gerçekçi bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Aynı zamanda delillerin açıklığına, tevhidin evrenselliğine ve bilginin inanç için şart olduğuna dair vurgusu, onu kelam düşüncesinde de önemli bir yere oturtur. Bu nedenle Taberî, akıl ve geleneği belli sınırlar içerisinde birleştirerek dinî bir epistemoloji kurar. Bu bölümde incelenen Taberî epistemolojisi, bilginin yalnızca teorik değil, aynı zamanda ahlâkî, fıkhî-ameli ve imanî bir değer taşıdığını göstermektedir. İnsan sorumluluğunun temeline aklı koyan bilgi anlayışı, kelam okulların gelişimini ayrıca şekillendiren önemli bir etken olmuştur.

Kaynakça/References

Altıntaş, Ramazan. “Doğacı Kelamcılara Göre Kudret, Bilgi ve Akıl İlişkisi”. *Eskiyeni* 21 (ts.).

Aslan, İbrahim. “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi – Kadı Abdulcebbar Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010), 151-176. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001019

Aygün, Fatma. ““Eşyânın Hakikâti Sabittir" İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”. *KELAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ* 13/2 (16 Temmuz 2015), 827. https://doi.org/10.18317/kader.93114

Bâkıllânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Temhîdu’l-evâil fî telhîsu’d-delâil*. thk. İmadu’d-Dîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetu’l-Kitabı’s-Sekâfeti, 1978.

Bozkurt, Mustafa. “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 253-274.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Bulgen, Mehmet. “Tanrı’nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kādî Abdülcebbâr Örneği”. *Marifetname* 9/1 (30 Haziran 2022), 13-53. https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1097347

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed ’Abdu’l-Gafûr ’Atâr. Beyrût: Dâru’l-İlmi Li’l-Melâyîn, 1987.

Ceyhan, Mehmet Akif. “Adudüddîn el-Îcî’nin Bilgi Teorisi”. *Eskiyeni* 43 (20 Mart 2021), 145-166. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.844941

Cürcanî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları* 4 (1980).

Ekinci, Özden Kanter. "HABERİN BİLGİ DEĞERİ". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7 (2009), 149-170.

Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006).

Ezherî, Muhammed b. Ahmed ebû Mansûr. *el-Garîb ve'l-meʿacim*. thk. Muhammed İvaz Murʿib. Beyrût: Dâru İhyâ'u't-Turâs'i'l-'Arâbî, 2001.

Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-dîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kāmûs'l-muhît*. thk. Muhammed N'aîm el-'Arkusûsî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalu'd-Dîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Daru Sâdr, 1414.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Alî İsmâ'îl el-Mursîl. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

İbnu'l-Cevzî, Cemâlu'd-dîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Nüzhetu'l-a'yün en-nevâzır fî 'İlmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1984.

Kādî Abdülcebbâr, Ebi'l-Hüseyin. *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Muʿtezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 14. Basım, 2019.

Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nâsiru'd-dîn. *el-Muğrib fî tertîbi'l-muʿrib*. thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. Halep: Mektebetu Usâme b. Zeyd, 1979.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İfav Yayınları, 3. Basım, 2012.

Râzî, Fahreddîn. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - Çetin Serkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Taberî, Muhammed bin Cerîr Ebû Ca'fer. *et-Tabsîr fî meʿâlimi'd-dîn*. thk. Ali b. Abdulazîz bin Ali eş-Şibl. Riyad: Daru'l-Asime, 1996.

Tay, Hekim. *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Tay, Mesut. *Süddî'nin Tefsirine Hermenötik Bir Okuma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Teftâzânî. *el-Makāsıd: Kelâm İlminin Maksatları*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Ünverdi, Mustafa. "Mâtürîdî'de Bilgi Kaynakları Taklidin Değeri". *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, 252-260.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-ʿarûs min cevâhir'l-kāmûs*. thk. Cemâ'atun mine'l-muhta's-sîn. Kuveyt: Vezâreti'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt, 1965.

BÖLÜM 3

ALEVİLİKTE MİSTİK VE MEZHEPSEL ETKİLER

MEHMET ÇETİNKAYA[1]

Giriş

Türkiye'de Sünnî İslam geleneğinden sonra en yaygın dinî topluluk Aleviliktir. Alevilik, halk kültürü ve inançları açısından Türk Tarihi ve Anadolu kültür tarihinde önemli bir yere sahiptir.[2] Alevilik, coğrafi ve etnik özelliklere göre farklı kültürel ve inanç özellikleri gösterir. Homojen bir Alevilik yapısından söz etmek mümkün değildir. Tarihsel süreçte Alevi topluluklar, coğrafi olarak daha ziyade dağlık ve ulaşılması zor bölgelere yerleşmiştir. Türkiye'de dağınık olarak yaşayan Alevilerin inanç ve ibadet uygulamaları da bölgelere göre farklılık göstermektedir. Bu nedenle Aleviliğin, belirli coğrafi ve bölgesel bağlamlar dâhilinde incelenmesi gerekmektedir. Alevilik ile ilgili yorumlar da bu doğrultuda bölgesel temelde ele alınmalıdır.

Alevi toplulukları, coğrafi bölgelere göre değişen çeşitli isimlerle anılmıştır. Alevi topluluklarının tarihsel ve en yaygın kullanıma sahip olan adı 'Kızılbaş' ismidir. Çukurova ve Akdeniz

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Mardin, Türkiye, Orcid: 0000-0003-2943-3494

[2] Selahattin Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, "Türk Halk Kültürü ve Alevilik", *Bingöl Üniversitesi Yayınları*, (2014), 203.

bölgesindeki Aleviler 'Tahtacı' olarak bilinirler. Tokat ve çevresindekiler ‘Kızılbaş’ olarak anılır. Malatya ve çevresinde Alevilere ‘Râfızi’, Adana ve çevresindekilere ‘Fellah’ denilir. Antakya ve daha güneyde ise Nusayrî olarak adlandırılırlar. Ancak, "Kızılbaş" terimi, Yavuz Sultan Selim dönemi sonrasında edindiği olumsuz siyasi çağrışımlar nedeniyle, Alevi toplumu tarafından bir öz-tanımlama olarak benimsenmemiştir. Buna göre, Kızılbaş, Bektaşi, Tahtacı, Nusayrî ve Fellah, onlar için kullanılan isimler arasındadır. Keza Alevilere, Rafizî, tavşan eti yemeyenler, Fırça sakallılar, mum söndürenler (çerağ-kuşan) gibi olumsuz anlam ifade eden isimler de verilmiştir.[3]

Aleviler, Afganistan-Horasan-İran'dan Orta Anadolu ve Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmışlardır. Rumeli, Bulgaristan, Yunanistan ve Arnavutluk'ta yaşayan Bektaşiler etnik olarak Türk iken, Batı İran, Luristan ve Kuzey Irak'ta yaşayan ve *Yâresânîlik* veya *Ahl-i Hak, Kakai* ve *Ali İlâhîlik* olarak bilinen Aleviler Kürt olarak bilinmektedir. Osmanlı tebaasındaki Bektaşiler Türk ve Pomak, Kızılbaşlar Türk ve Kürt, Nusayriler ise Arap'tır.[4] İran'da Aleviler ve Şiiler karışık bir yapıdadır. Afganistan'da Şii nüfusun bir kısmı Kızılbaş olarak bilinir.[5] İran'da Kızılbaşlar 'Garapapah’, ‘Ali-İlahi’ olarak da adlandırılır. Ancak, farklı Alevi gruplar arasında çeşitlilik bulunsa da ortak bir payda olarak Hz. Ali'nin olağanüstü, ilâhî bir konuma sahip olduğu ve Tanrı'nın Ali'nin varlığında tecelli ettiği (hulul) inancı ile tenasüh (ruh göçü) doktrini öne çıkmaktadır.[6] Konuyla ilgili uzmanlardan Melikoff her ne kadar böyle bir tanım yapsa da araştırmacılar Aleviliğin içeriği konusunda ortak bir tanım üzerinde anlaşamamışlardır.

---

[3] Abdulbaki Gölpınarlı, “Kızılbaş”, *Özkaynaklarından Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları* (Ankara: Can Yayınları, 1995), 240.

[4] Ömer Uluçay, *Arap Aleviliği: Nusayrilik* (Adana : Gözde Yayıncılık, 1996), 16.

[5] İlyas Üzüm, “Kızılbaş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/547.

[6] İrene Melikoff, *Anadolu’da Heterodoks İslam* (Ankara: Can Yayınları, 1995), 222.

Anadolu, sosyal hareketliliğin en canlı olduğu coğrafyalardan biridir. Aleviliğin tarihsel kökenlerini anlamak için, öncelikle İslam öncesi din ve kültürleri, ikinci olarak da Selçuklu döneminde Anadolu, İran, Irak ve Suriye'de ortaya çıkan dini hareketleri, mezhepleri ve tarikatları kavramak gerekir. Bu çalışma Anadolu Aleviliğinin tarihini ve inanç kökenlerini aydınlatmayı ve Aleviliğin dönüşüm sürecinde maruz kaldığı dini, siyasi ve toplumsal etkileri anlamayı amaçlamaktadır. Konu, Anadolu Aleviliğiyle sınırlandırılmıştır.

Alevilik üzerine yapılan bazı akademik çalışmaların belirli önyargılar veya sınırlı perspektifler içerdiği gözlemlenmektedir. Alevi yazarların kendi inanç sistemlerine dair kaleme aldığı metinler ise, ateizmi savunan seküler yaklaşımlardan, Aleviliği Şii İslam içinde gnostik ve mistik bir mezhep olarak konumlandıran iddialara kadar oldukça geniş bir yelpaze içermektedir. Buna karşılık, akademik dünyada öne çıkan çalışmalar daha çok, Aleviliğin kökenlerinde eski Türk inanç ve kültürünün yoğun etkisini, Şamanizm ile olan tarihsel bağlantılarını ve İslami dönemde özellikle Yesevilik tarikatından aldığı etkileri vurgulamaktadır. Söz konusu yaklaşımın kökenleri Osmanlı'nın son dönemlerine kadar uzanmaktadır. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bu konuyu araştırmak üzere bir görevli atadığı bilinmektedir. Hem Osmanlı hem de Erken Cumhuriyet dönemi üzerine çalışmalarıyla tanınan önemli tarihçilerden Fuad Köprülü (ö. 1966), Aleviliğin Türk kökenleri hakkında etkili makaleler kaleme almış ve günümüzde dile getirilen birçok iddianın temel dayanak noktası onun çalışmalarına istinaden oluşturulmuştur. Konuyla ilgili olarak Abdülbaki Gölpınarlı, Baha Said Bey ve Yusuf Ziya Yörükân gibi önemli isimler de araştırmalar yapmış ve eserler vermişlerdir. A. Gölpınarlı'nın konuyu ele alış biçimi ve vardığı sonuçlar, diğer yazarlardan ayrışmaktadır. Günümüz akademisyenlerinden Ethem Ruhi Fığlalı, Sönmez Kutlu ve İlyas Üzüm gibi isimlerin yazıları ise, İttihad ve Terakki döneminde başlayan ve Fuad Köprülü ile sistemleşen “yerel/ulusal teori”

geleneğinin izlerini taşımaktadır. Ancak bu çalışmada ulaşılan bulgular ve sonuçlar, söz konusu her iki geleneğin ortaya koyduğu çıkarımlardan kısmen farklılık arz etmektedir.

Oryantalistler de bu konuya ilgi göstermiş ve araştırmalar yapmışlardır. Aslında Aleviler üzerine ilk ciddi araştırmalar oryantalistlerle başlamıştır. XIX. ve XX. yüzyıllara kadar Kızılbaşlık olarak anılan Alevilik, 1800'lerden itibaren bilim çevrelerinde tartışılan konulardan biri olmuştur. Joseph von Hammer (ö. 1856) Osmanlı Tarihi adlı eserinde Kızılbaşlar ve Bektaşilerden bahseder. Daha sonra John P. Brown, J. G. Toylar, George Jacob, F.W. Hasluck, J. Kingsley, Babinger ve diğerleri gibi oryantalistler bu konu hakkında yazılar yazdılar. Oryantalistler genellikle Alevi-Bektaşi topluluklarını Hıristiyan kültüre atfetmeyi tercih etmişlerdir.[7] Son zamanlarda, Batı üniversitelerinde bu konu üzerine 100'den fazla çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar çoğunlukla Alevilerin açılımı gibi güncel konularla ilgilidir, ancak bazıları Alevi kimliği ve Kürt Aleviler gibi konuları da ele almaktadır. Bu konuda yabancı literatürdeki çalışmaların, Türkiye'de üretilenlere kıyasla daha yaygın ve hacimli olduğu gözlemlenmektedir.

Alevilik üzerine hem Türkiye'de hem de uluslararası akademik çevrelerde, özellikle Avrupa'da, geniş bir literatür bulunmaktadır. Safevî devletini kurmaları ve Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaşmaları, Türkiye'deki Alevileri önemli bir tarihi topluluk haline getirmiştir. Bu nedenle, klasik tarih kitapları da Aleviliğin ana kaynaklarındandır. Seyyid Nesimi, Pir Sultan Abdal gibi Alevi şair ve ozanların divanları ve şiirleri de Aleviliğin temel kaynaklarındandır. İslam Ansiklopedisi'nin Alevilikle ilgili maddesi kısa ve yetersiz olsa da diğer ilgili maddeler değerli kaynaklardır. Mustafa Ekinci'nin *"Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı"* gibi doktora çalışmaları konuyla ilgili önemli bilgiler

[7] Aydın Aras, "Aleviliğin Menşelerine Dair Oryantalist Tezler Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research* 13/63 (2019), 257.

vermektedir. Alevilikle ilgili bazı aşiret ve grupları inceleyen bir dizi çalışma da bulunmaktadır. Örneğin, M. Sadık Vicdani'nin "*Hurufilik ve Bektaşilik" adlı* eseri bahsedilmeye değerdir. Aynı şekilde, İlyas Üzüm'ün "Alevilik" adlı eseri de konuyla ilgili temel eserlerden biridir.

Böylece, Aleviler üzerine akademik ve akademik olmayan çalışmalar dikkate alınmış, objektif bir bakış açısıyla analiz edilmiş ve bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili objektif bir çalışmanın gerçeği ortaya çıkarma açısından faydalı olacağı kesindir. Çalışmada eski din ve kültürlerin inanç ve ritüellerinin Alevilik ile benzerlikleri analiz edilmekte ve Aleviliğin hangi eski inançlardan etkilendiği belirlenmeye çalışılmaktadır.

Alevilik-Kızılbaşlık-Bektaşilik Kavramları ve Gelişimi

Alevilik (عَلَوِيُّون), Hz. Ali'ye bağlılık iddiasında bulunan çeşitli dini ve siyasi grupların toplu adıdır. İslam tarihinde Alevi terimi, hem Hz. Ali'nin soyundan gelenler hem de siyasi, mistik ve teolojik sosyal kitleler anlamında kullanılmıştır. Alevi kelimesi Ali kelimesinden müştakdır. Alevi, Hz. Ali'ye mensup kişi anlamına gelir. Mezhepler tarihinde, "Alevi" terimi, Hz. Ali'yi en üstün sahabe olarak gören ve onun, Allah ve Peygamberin atamasıyla Hz. Muhammed'in halifesi olması gerektiğini kabul edenleri ifade eder.[8] Alevi kelimesi zaman içinde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Erken dönemlerde "Alevî" kelimesi, Hz. Ali'nin soyundan gelen anlamına geliyordu.[9] Halifelik tartışmalarında Hz. Ali'nin tarafını tutanların bir adı da "Alevî" idi. Bazı Şii devlet başkanları, Hz. Ali'nin Şiileri olduklarını veya onun soyundan geldiklerini göstermek için "*el-Alevi*" lakabını kullanıyorlardı.

---

[8] Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001), 371.

[9] Ocak, Ahmet Yaşar, "Alevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/368.

Emevîler döneminin sonlarına doğru, “şerîf”, “seyyid” ve “emîr” gibi unvanların yanı sıra “Alevî” terimi de özellikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in neslinden gelen kişileri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.[10] Bu tarihsel ve kültürel bağlamın bir devamı olarak, daha sonraki dönemlerde kurulan bazı hanedanlar, meşruiyetlerini artırmak ve Hz. Ali’ye olan nesebî bağlarını vurgulamak amacıyla ‘Alevî’ nisbesini benimsemişlerdir. Mesela Fas'ta hüküm süren İdrisîler, Mısır'daki Fâtımîler, Yemen'deki Süleymânîler ve Ressîler, Kuzey İran'daki Zeydîler, Âmul'daki Hasenîler ve İspanya'daki Hammâdîler gibi hanedanlar, resmî olarak 'Alevî' sıfatını taşımış ve tarih yazımında genellikle bu şekilde sınıflandırılmıştır. Ancak, araştırmalar, bu hanedanların önemli bir kısmının tarihsel olarak Hz. Ali'nin nesebine dayandıkları iddiasının, meşruiyet inşası amacıyla ortaya atılmış siyasi bir söylem olduğunu ve soy bağının çoğu zaman tartışmalı veya ispat edilemez nitelikte olduğunu ortaya koymaktadır.[11] Keza Şiîlik ve onun alt kolları olan mezhepler, geniş anlamıyla 'Alevî' mezhepleri kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir. Benzer şekilde, tasavvuf geleneği içerisinde de 'Alevî' terimi, belirli tarikat zincirlerini (silsile) ifade etmek için kullanılan ortak bir adlandırma olmuştur. Söz konusu bu tarikatların önemli bir bölümü, kurucu silsilelerini Hz. Ali’ye dayandırarak[12] manevi bir meşruiyet inşa etme cihetine gitmişlerdir. Örneğin, Sünnî Kadiri ve Rufai tarikatı, şeyhlerinin soyunu Hz. Ali aracılığıyla Peygamber'e kadar uzatırlar.[13]

Bugün bildiğimiz şekliyle, Alevi isminin kullanımı, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında oryantalistlerin Suriye ve Hatay çevresindeki Nusayriler için Alevi kelimesini kullanmasıyla başlamıştır. Dini ve sosyal açıdan "heretik", siyasi açıdan ise "isyankâr" veya "gayri meşru" anlamlar yüklenen "Kızılbaş"

[10] Ocak, Ahmet Yaşar, “Alevî”, 2/368.
[11] Ocak, Ahmet Yaşar, “Alevî”, 2/368.
[12] Ocak, Ahmet Yaşar, “Alevî”, 2/369.
[13] Ocak, Ahmet Yaşar, “Alevî”, 2/369.

unvanından kurtulma arzusu ile XX. yüzyıl başındaki siyasi ve toplumsal dönüşümler, "Kızılbaş" adının "Alevi" adıyla değişmesini hızlandırmıştır.[14] Böylece, Anadolu'daki Kızılbaş toplulukları, Nusayrilerden farklı olarak, XX. yüzyılda daha nötr ve kapsayıcı bir kimlik terimi olarak gördükleri "Alevi" adını benimsemiştir. Kızılbaş Alevi denmesi Cumhuriyet döneminde yaygınlaşmıştır.[15] Böylece "Alevi" kelimesi Kızılbaş ve Bektaşi terimlerinden daha genel olarak kullanılan bir şemsiye terim haline gelmiştir.[16] Günümüzde Alevi terimi artık Şiileri değil, Kızılbaş, Tahtacı, Fellah gibi isimlerle anılan toplulukları ifade etmektedir. Aleviler de bu isimlendirmeyi benimsemiş ve kullanmışlardır.

Türkiye'deki Aleviler genel olarak üç gruba ayrılır: Kızılbaşlar, Bektaşiler ve Nusayri Aleviler. Kızılbaşlık ve Bektaşilik, 1239'daki Babaî ayaklanmasında ortaya çıkmış, daha sonra Kızılbaşlık ve Bektaşilik olarak ikiye ayrılmıştır.[17] Aleviliğin tarihsel adı Kızılbaşlıktır. Kızılbaşlık, Sufi bir karaktere sahip olmasına rağmen, kapalı bir sosyal yapı içinde gelişen bir tür yerel, kırsal, badiye mezhebidir. Bu anlamda Kızılbaşlık, Bektaşiliğin kırsal versiyonudur. Keza Bektaşilik de Kızılbaşlığın kentsel versiyonu olmaktadır.[18]

Günümüzde 'Alevîlik' teriminin kapsamı dâhilinde, tarihsel ve doktriner açıdan birbirinden ayrışan iki ana mezhep grubundan söz edilebilir. Bunlardan ilki, Suriye ve civar bölgelerde yoğunlaşan Nusayrîlik (Arap Alevîliği) olup, ikincisi ise Moğol istilaları sonrasında Anadolu'nun sosyopolitik kaos ortamında, çeşitli etnik ve sosyo-dini unsurların kaynaşmasıyla teşekkül eden ve XVI. yüzyılda Safevî Devleti'nin kuruluşunda kritik bir rol üstlenen Kızılbaş topluluklarıdır. "Kızılbaş" tabiri, Osmanlı arşiv

[14] Üzüm, "Kızılbaş", 25/547.

[15] Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 758.

[16] Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 31.

[17] Üzüm, "Kızılbaş", 25/556.

[18] Üzüm, "Kızılbaş", 25/547.

belgelerinde sıklıkla "Kızılbaş" veya "Râfızî" şeklinde kayıtlara geçmiş olup, özellikle Safevî Devleti'nin kurucu kadrosunu oluşturan ve Safevî tarikatına (Safevî Ocağı) bağlı aşiretleri nitelemektedir.[19] Babaî İsyanı'nın Türkmen gruplar açısından yenilgiyle sonuçlanması, Anadolu'daki bu topluluklarda Selçuklu yönetimine karşı bir husumet ve muhalefet duygusunun yerleşmesine neden olmuştur. Bu süreçte Türkmen dervişler, "Babaîler" adı altında güçlü bir dayanışma ağı ve komünal bir yapı inşa etmişlerdir. Söz konusu bu hoşnutsuz ve heterodoks karakterli zümreler, sonraki yüzyıllarda Kızılbaş hareketinin ana sosyal tabanını teşkil etmiştir.[20]

Başta sünnî olan Erdebil (Safevî) Tekkesi zamanla, çevrenin etkisiyle Şiî bir renk almaya başlamıştır. Kızılbaş ismi tekkenin Şiî bir mahiyet almasından sonra şüyu bulmuştur. Bu isimlendirmenin doğuşu Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'a (ö. 1488) dayandırılır. Zira Şeyh Haydar müritlerine Şiîlikteki 12 imamı temsil eden 12 dilimli kırmızı konimsi bir sarık (Tac-ı Haydari) taktırmıştır.[21] Zamanla bu külah tekkenin geleneği haline geldi ve "Kızılbaş" ismi topluluğun adı oldu. Aynı zamanda Kızılbaş terimi, Azerbaycan'daki Safevî/Erdebil tekkesinin Anadolu'daki takipçileri için kullanılmıştır.[22]

"Kızılbaş" terimi, ilk olarak XV. yüzyılın son çeyreğinde dini ve sosyal bir grubu tanımlamak için kullanılmıştır.[23] Buna göre, Anadolu Aleviliği'nin kökleri XV. yüzyıla kadar uzanmaktadır.

Kızılbaşlar, XVI. yüzyılda tam teşekküllü bir topluluk olarak ortaya çıktıklarında, Sünnî çevreler tarafından genellikle Şiî eğilimli

---

[19] Kaplan, *Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik*, 31.

[20] Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 760.

[21] Vahap Aktaş, *Safvetü's-Safa'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü ve Anadolu'da Kızılbaş–İktidar Münasebetleri (XIII. Yüzyıl)* (Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 4.

[22] Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 15.

[23] Üzüm, "Kızılbaş", 25/547.

bir isimlendirme olan "Râfızîler" olarak adlandırılıyordu.[24] "Kızılbaş" terimi ise özellikle Osmanlı-Safevî mücadelesinin merkezinde yer alan bir kavrama dönüşmüştür. Bu süreçte, Safevî Devleti ile yaşanan yoğun çatışmalar nedeniyle Osmanlı resmî söyleminde Kızılbaşlara yönelik bir düşmanlık inşa edilmiş ve "Kızılbaş" adı aşağılayıcı bir anlam yüklenerek kullanılmıştır. Osmanlı-Safevî gerilimi döneminde siyasi manalı olarak kullanılan "Kızılbaş" terimi, Safevilerin savaşı Anadolu'da kaybetmesiyle yavaş yavaş siyasi anlamından ziyade dini çağrışımları olan bir kavram haline gelmiştir.

Şah İsmail Safevi devletini kurarken Kızılbaş toplulukların reisi olarak ortaya çıkmış ve böylece Alevi aşiretler Safevî devletinin temelini oluşturmuştur. Safevi Devleti, Azerbaycan coğrafyasında teşekkül etmiş olmasına karşın, en yoğun mürid kitlesi Anadolu topraklarındaydı. Bu durum Safevi Devletinin kendisini bu topraklarda hak sahibi görmesine sebep olmuştur. Şah İsmail'in Doğu Anadolu ve civarındaki faaliyetleri, Safevi Devletiyle gücünün zirvesinde olan Osmanlı Devleti'ni karşı karşıya getirmiştir. Osmanlı yönetimi, başta göçebe Yörükler olmak üzere, Kızılbaş öğretilerden etkilenen topluluklar üzerindeki Safevi etkisini kırmaya yönelik bir dizi önleyici tedbir almışlardı. Mesela ekseriyetle göçebe olan aşiretler tebaası olduğu Osmanlı toprağını terk edip Safevi topraklarına göç ediyorlardı. Osmanlı devleti vergi miktarını düşüren bu göçü yasaklamıştır. Sonuçta iki devlet arasındaki gerilim nihai bir askeri çarpışmayı kaçınılmaz hale getirmiştir. Savaş Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında gerçekleşmiştir. Osmanlı-Safevî savaşı bir anlamda Kızılbaş-Sünnî savaşıydı ve Osmanlı Devleti'nin bu savaşı kazanmasıyla Kızılbaşlar ya İran'a doğru göç edecekler ya da ıssız, dağlık yerlere çekileceklerdir. Böylece Kızılbaşlık Anadolu'da kaybetmiştir ve etkisi zamanla azalmıştır.

[24] Üzüm, "Kızılbaş", 25/547.

Aleviliğin Tarihsel Kökeni Olarak İslam Öncesi Dinler

Bir kısım Alevi inançlarının kökenleri eski çağlara kadar uzanmaktadır. Arketip açıdan, eski halkların çoğu metamorfiktir. Sümer Mezopotamya inançlarında, her tür varlık birbirine dönüşebilirdi. Her şey aynı yaşam alanını paylaşır. Varlıkların doğası hakkındaki bu inanç ve fikirlerde, neden-sonuç bağı çok zayıftır ve varlıklar arasında ontolojik ve hiyerarşik bir fark yoktur. Bu nedenle, Alevi-Bektaşi kültüründeki "Don değiştirme" deyiminin izini 5-6 bin yıl önceki Sümer din anlayışına kadar dayandırmak mümkündür.[25] Elbette, fikir ve inançlar açısından uzak bağlantılarla benzerlikler görebiliriz, ancak daha gerçekçi ve yakın benzerlikleri dikkate almak gerekir.

Doğu Akdeniz bölgesindeki Alevilerde daha yoğun olarak görülen Tenasüh (ruh göçü), hulûl ve reenkarnasyon gibi inanç doktrinlerinin kökeni ve tarihsel yoğunlaşma merkezi, Hint alt kıtasıdır. Söz konusu bu inançlar, komşu İran coğrafyasına ve özellikle Doğu ile Batı arasında kültürel ve ticari bir köprü işlevi gören Horasan'daki İpek Yolu güzergâhındaki yerleşim merkezlerine de nüfuz etmiştir. Bu inançların, Hint alt kıtası hinterlandı olan "Horasan" üzerinden aktarılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Türklerin İslam inancını ve kültürünü kabullenmesi İran, Horasan ve Maveraünnehir üzerinden olmuştur. Bu üç coğrafya da Fars dili ve kültürünün yaşandığı yerlerdi. İslam Uzak doğu sayılabilecek Türk göçebelerin yaşadığı bölgelere de Horasan ve Maveraünnehir üzerinden yayılmıştır. Bu nedenle İran kültürü, Türklerin İslam anlayışında derin izler ve etkiler bırakmıştır.[26] Bizans Kilisesi'nin baskıları ve takibatından kaçan Nasturi Hıristiyanları, ilk olarak Sasanî İmparatorluğu topraklarına (İran'a), ardından da Orta Asya'nın çeşitli bölgelerine sığınmışlardır. Bu göç

[25] Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 4.

[26] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü*, 10.

hareketi, Nasturi Hıristiyanlığının Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde yayılmasında kritik bir rol oynamıştır. Nitekim, MS 323 yılında Merv şehrinde bir Nasturi piskoposluğunun tesis edildiği tarihsel kayıtlarla sabittir. Bu kanıt, Hıristiyan kültür ve dini kurumlarının erken bir tarihten itibaren Horasan coğrafyasında mevcut olduğunun bir göstergesidir. Alevî-Bektaşî felsefesindeki "*Hak-Muhammed-Ali*" üçlüsü, Hristiyanlığın teslis inancına benzemektedir.[27] Bu bağlamda, üçleme (teslis) benzeri motiflerin Hıristiyanlıkla birlikte Ali'ye ilâhî nitelikler atfeden Ğulât-ı Şîa fırkaların inanç dünyasında zaten mevcut olan bir bakış açısından kaynaklanmış olma ihtimali yüksek görünmektedir.

VII. yüzyılın başlarında, Maveraünnehir (Soğdiana) bölgesinde Budizm gerileme sürecine girmiş, buna karşılık Zerdüştîlik ve kültürü bölgede daha baskın bir konum kazanmıştı.[28] Bu dönemde, Türk boyları; Müslüman Arap ilerleyişi, Çin etkisi, iç kabile çatışmaları ve rekabetler nedeniyle siyasi olarak parçalanmış ve dağılmış bir durumdaydı. Bu boyların en batıda yer alan grubu ise Oğuzlardı. X. yüzyıla gelindiğinde Oğuzlar hala Şaman dinine bağlıydılar.[29] İslamiyet'in Oğuzlar arasında kitlesel anlamda yayılımı, ancak 4./10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamıştır. Balkaş Gölü'nün güneyinden batıya doğru hareket eden göçebe Türk boyları, bir süre sonra İslam'ı kabul etmiş, ancak bu süreç genellikle siyasi-askeri motivasyonlarla ve yüzeysel bir düzeyde gerçekleşmiştir. Nitekim, bu grupların Müslüman olan Seyhun ve Harezm bölgelerini yağmaladıkları da kaydedilmiştir.[30] Ancak, nüfusun büyük bölümünün göçebe yaşam tarzını sürdürmesi, derinlemesine ve kurumsal bir İslamlaşma sürecini geciktirmiş; bu durum, İslam öncesi Türk inançları ile İslami motiflerinin

---

[27] Miquel, *İslam Medeniyeti*, 290.

[28] Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1975), 54.

[29] Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik, Bektaşilik* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), 10.

[30] Miquel, *İslam Medeniyeti*, 244.

karışımından oluşan heterodoks inanışların yeşerip yayılmasına elverişli bir zemin hazırlamıştır. Kuşkusuz, Aleviliğin teşekkülünde en belirleyici etken İslam'dır. Bununla birlikte, söz konusu inanç sisteminin zaman içinde ve farklı coğrafyalarda maruz kaldığı çeşitli kültürel ve dini etkileşimler, onun senkretik ve bölgesel varyasyonlar gösteren bir karakter kazanmasında kritik bir rol oynamıştır.

İslam Mısır, Suriye, Irak, İran ve diğer ülkelere yayıldıkça, bu ülkelerde var olan eski dinler bastırıldı. Yeni din olan İslam büyüdü ve diğer dinlerin aleyhine yayıldı. Özellikle, yüksek derecede sinerjiye sahip olan Maniheizm gibi hareketler, mezhep kisvesi altında Müslümanların egemenliği altında inançlarını sürdürmeye çalıştılar. Örneğin, Hürremiyye, Muhammeriyye ve Mübeyyiza gibi mezhepler, eski Maniheizm dininin devamı niteliğindeydi.[31] Muhammire kırmızı giyinenler demektir ki bu anlamıyla Kızılbaş terimiyle ilgisi olması kuvvetle muhtemeldir.

İslamî dönemde Sünni idareye muhalif gruplar Horasan ve Maveraunnehir gibi uzak yerlere sığınarak inançlarını devam ettirmeye çalışıyorlardı. Örneğin, bazı haramları helal kılan ve ibadeti kaldıran Mukanna (ö. 161/778) ve takipçilerinin Maveraunnehir'deki isyanı bir anlamda eski inançların yeni dine muhalefetiydi. Kendisini takip edenlere tanrı olduğunu ve Huda'nın önce Âdem, sonra Nuh, İbrahim ve Hz. Muhammed peygamberlerin sırasıyla peygamberler, sonra Hz. Ali ve son olarak da Ebu Müslim şeklinde göründüğünü iddia etmişti.[32] Bu dönemlerde ortaya çıkan Hürremiyye, Muhammeriyye ve Mubayyiza gibi gnostik hareketler, Mâni dininin devamı olsalar da İslam edebiyatını ve kavramlarını kullanmışlardır. Bir iddiaya göre, Muhammeriyya benzeri mezheplerin temeli Mazdekiliktir. İslam'ın başlangıcında Mazdekiler, İran'ın çeşitli bölgelerine, özellikle

[31] bk. Ebû Hanife Dineverî, *İslam Tarihi (el-Ahbar et-Tıval)*, çev. Nusrettin Bolleli - İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Hivda İletişim, 2007), 418.

[32] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü*, 23.

Irak'ın kırsal bölgelerine dağılmışlardı. Rey ve Hemedan bölgesinde *Mazdekiyye*, Cürcan'da *Muhammeriyye* ve Orta Asya'da *Mübeyyize* olarak adlandırılıyorlardı.[33] VIII. yüzyılda Mazdekiyye, Keysâniyya ile birleşti ve bu birleşmeden *Ebū Muslimiyye, Sünbâziyye, Mukannaiyye ve Hürremiyye* gibi gruplar *ortaya çıktı*.[34] Mazdekiyye'nın Bâtıniyye ve İsmailiyye gibi mezheplerin yanı sıra *Muhammire ve Râvendiyye* üzerinde de etkili olduğu kabul edilmektedir.

Yenilgiye uğrayan ve egemen kültüre asimile olan her din, mistik bir yoruma ihtiyaç duyar. Alevilik hareketi gibi senkretik ve heterodoks hareketler her zaman mistik bir karakter taşımıştır.[35] Alevilik heterodoksisi, göçebe toplulukların İslam öncesi sosyal ve dini inanç geleneklerinden türediği için, ilahi ve mitolojik bir nitelik taşır. Bu mitoloji, doğa kültleri, Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm'in zaman içinde iç içe geçmesinin sonucudur.[36]

Keza İran mistizmi ve kültürünün Orta Asya Türk kültür ve sanatı üzerinde derin etkileri bulunmaktadır.[37] Horasan bölgesindeki Şil Türkleri İslam'ı kabul etmeden önce Mecusi'ydi. Zerdüştilik karşısında İran'da barınamayan Maniheist ve Mazdekiler, Orta Asya ve bu arada Türk topluluklarının bulunduğu memleketlere sığınarak kendi inançlarını yaymışlardır. İslamiyet'in kabulünden sonra da Zerdüşti ve Mazdeki etkiler, daha ziyade Oğuz Türkleri vasıtasıyla Anadolu'ya nakledilmiş olmalıdır. [38]

---

[33] Kenan Has, "Mezdekiyye," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/523.

[34] Has, "Mezdekiyye," 29/524.

[35] Demirci, Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş, 12.

[36] Aktaş, Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü, 13.

[37] Aktaş, Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü, 18.

[38] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü*, 18-19.

Alevilikte eline-beline diline sahip olma söylemi meşhurdur.[39] Bu üç ahlaki ilke MS. III. yüzyılda ortaya çıkan Maniheist ahlakın temel öğretilerindendir. Maniheizm'de ağız, el ve beldeki mühürler doktrini, Alevi-Bektaşiler tarafından Anadolu'ya taşınmış ve bir usul haline dönüştürülmüştür.[40] Bu ritüel aktarım süreci yalnızca inisiyasyon pratikleriyle sınırlı değildir. Yine Bektaşilikte "ikrar ritüeli" olarak adlandırılan inisiyasyon töreni, Maniheizm'deki inisiyasyon ritüeli ile çok güçlü benzerlikler göstermektedir.[41]

Benzer bir şekilde, coğrafi ve kültürel komşuluk, farklı inanç grupları arasında paralel yapıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kürt kökenli Aleviler ile bir Kürt dini olan Yezidilik arasında benzerlikler vardır. Yezidilikte şeyhler ocak başındandır ve bu konum babadan oğula geçer.[42] Aynı durum Alevi ocaklarında da geçerlidir. Bir başka benzerlik ise, doğu Alevilerinin tam bıyık bırakmasıdır, bu gelenek Yezidiler tarafından da uygulanmaktadır. Onlar "sekiz bıyık" olarak da anılırlar.[43] Bir başka ortak benzerlik hem Alevi hem de Yezidilerin kapalı bir toplum özelliği göstermeleri ve takiyye yapmalarıdır. [44]

Bu paralel yapıların yanı sıra, Alevi inancının özünde yer alan ve onu şekillendiren temel teolojik motifler de bulunmaktadır. Ali ve Hz. Muhammed'in aynı ışıktan olduklarına dair Alevi inancı, cemlerde sadece "Allah, göklerin ve yerin nurudur" (en-Nûr 24/35) ayetinin okunması ve Alevi şiirinde sıkça kullanılan nur metaforu, yerel Aleviliğin motifleri arasındadır. Örneğin, Nesimî'nin"*Allah Muhammed'i kendi nurundan yaratmıştır, ben lambalarda parlayan*

---

[39] Ali Evi Vakfı, "Alevilik İnancında Elîne, Dilîne, Belîne Sahîp Olmak | Ali Evi Vakfı" (Erişim 30 Ağustos 2025).

[40] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü*, 19.

[41] Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektaşilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 7/376.

[42] Bkz. Mehmet Sait Çakar, *Yezidilik Tarih ve Metinler - Kürtçe ve Arapça Nüshalar* (Vadi Yayınları, 2007), 177-184.

[43] Çakar, *Yezidilik*, 7.

[44] Çakar, *Yezidilik*, 10.

nurdan geliyorum" dizeleri de ışık anlayışına işaret etmektedir. Işığın sırrı özellikle Nusayri Aleviler arasında önemlidir. Bu 'ışık kültü' Maniheizm ve Maniheizm'den etkilenen İsmaili-Karmatilerden aktarılmış olmalıdır. Çünkü Maniheizm'e göre, ebedi bir ışık alanının yanında ebedi bir madde alanı vardır. Kıskanç madde sultanı, bu ışığın bir parçasını gasp etmiştir. İnsanın en önemli görevi, karanlık maddede hapsolmuş ışık parçalarını esaretinden kurtarmaktır. Işığı kurtarmanın en iyi yolu, ışık dolu ilahiler ve dualar okumaktır.[45]

Kızılbaşların kırmızı rengi kullanmasının kökenleri, İslam öncesi Mecûsî dinlerine kadar uzanmaktadır. Kırmızı renk Mazdek'e (ö. 524, 529?) atfedilir. Aynı şekilde, Gāliyye mezheplerinden biri olan *Muhammira* (kırmızı giyenler) da kırmızı rengini bir sembol olarak kullanmıştır.[46] Aynı şekilde, kırmızı rengi kullanan bir başka mezhep de III. (IX.) yüzyılın başlarında adından söz edilmeye başlanan *Mazyâriyya* mezhebidir. Öte yandan, kırmızı renk Zerdüşt kültüründe de önemlidir. Zerdüşt kültürü ateş kültüne dayanır. Ateşin rengi kırmızıdır. Mazdekiler kırmızı giyerlerdi.[47] İslam döneminde kırmızı giyme geleneği, o dönemin heterodoks kafirleri olarak kabul edilen Babekîlere geçti. Babekîler Muhammira olarak adlandırıldılar.[48] İslam döneminde Mazdekiyye ile eşanlamlı bir başka hareket de Hürremiyye mezhebiydi. Mazdekî unsurları devam ettiren Hürremiler, kırmızı bayraklar ve işaretler kullandıkları ve kırmızı giydikleri için Muhammira olarak da adlandırıldılar.[49]

Türk kökenli Alevilerin inanç mozaiğini analiz etmek için Şamanizm'i dikkate almak gerekir. İslam'dan önce Türkler

---

[45] Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul : Külliyat Yayınları, 2016), 100-101.

[46] Dineverî, *el-Ahbar et-Tıval*, 116.

[47] Abdullah Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket (Karmatiler) Ortadoğuda İlk Sosyalist Yapılanma* (Odak Yayınevi, 2005), 63.

[48] Gölpınarlı, "Kızılbaş", 238.

[49] Ekinci, *Karmatiler*, 63.

Şamanizm'e, gök tanrısına, atalara tapınmaya ve bazı doğa kültlerine inanıyorlardı. Ayrıca Budizm ve Mecusiliğin de etkisi altındaydılar.[50] Türkler İslam ile tanışana kadar birçok inanç sistemi ile karşılaştılar ve bu inanç sistemlerini kendi siyasi, sosyal ve ekonomik değerlerinin etkisiyle yorumlayarak kendine özgü bir inanç sistemi oluşturdular. Özellikle Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm'den etkilenmişlerdir. İki büyük din olan İslam ve Hıristiyanlık karşısında yok olmak üzere olan Maniheizm, Uygurlar sayesinde aniden yeni bir hayat bulmuştur.[51]

Şamanist kökenli atalara hürmet geleneği, Alevi-Bektaşi kültüründe, pir, dede ve babalara atfedilen yüksek manevi statü ve onlara gösterilen saygı biçiminde yeniden tezahür etmiştir.[52] Ataların ruhuna kurban sunma, mezarlarda kurban kesme ve dilekler için koruyucudan yardım isteme geleneği, şaman veya kamın toplumdaki rolünün koruyuculara atanmasının bir sonucu olmalıdır.[53]

Orta Asya'dan gelen Türkmenler, Orta Asya inançlarını ve Şamanizmin etkilerini Anadolu'ya taşıdılar.[54] Bu dönemde Anadolu'da İslamlaşma süreci hâlâ devam ettiği için inançlar heterojen bir yapıdaydı. Çoğu göçebe olan halk, medreselerde eğitim görmedikleri için İslam dışı propagandaya karşı savunmasızdı.

Şaman olmaya hazırlanan genç bir adama rehberlik eden deneyimli bir kam, Alevi-Bektaşilikte babalara ve tipolojiye karşılık gelen atalar (baba) olarak adlandırılır.[55] Şaman din adamları olan kamlar, görünmeyeni kehanet eder ve önceden haber verirlerdi.[56]

---

[50] Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 758.

[51] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü*, 19.

[52] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 227.

[53] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 227.

[54] Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik.* (Ankara : Selçuk Yayınları, 1990), 87.

[55] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 225.

[56] Eröz, *Alevilik, Bektaşilik*, 11.

Şaman hastalıkları iyileştirir.[57] Şamanik dinin bu özelliklerinin, göçebeler aracılığıyla Kızılbaşlar ve Bektaşilere bazı değişikliklerle aktarılmış olması mümkündür.

Totem, ilkel toplumlarda topluluğun kendisinden türediğine inandığı ve kutsal saydığı hayvan, ağaç, rüzgâr vb. herhangi bir nesnedir. Şamanizmde de totemik unsurlar vardır. Şamanizmin en belirgin özelliği, kamlar tarafından gerçekleştirilen kolektif, büyülü törenlerdir. Şamanlar, erkekler ve kadınlar karışık olarak, müzik ve dans eşliğinde coşku içinde ritüellerini gerçekleştirirler.[58] Benzer şekilde, Aleviler de ritüellerini erkekler ve kadınlar karışık olarak gerçekleştirirler.

Kamların dua ritüeli, Alevi-Bektaşi gülbankına ve Sünni Yörüklerin sofra dualarına benzetilmiştir.[59] Aynı şekilde, şamanizmin "kam"ı ile Aleviliğin "dede"si arasında benzerlikler vardır. Hem "kam" hem de "dede" soyundan gelen dini-mistik mesleklerdir.[60] İslam'la birlikte kamın rolü büyükbabalar tarafından, daha sonra ise mucizeler gerçekleştirdiği iddia edilen muhafızlar tarafından üstlenilmiştir. [61]

Şamanizmde, kahin rolünü üstlenen kam, belirli bir soya ait olmak zorundaydı.[62] Aynı durum Alevi 'ocakları' için de geçerlidir. Kamın soyundan gelen biri kam olmaya karar verirse, bir öğretmen (Ata, baba) o adayın akıl hocası olurdu. Bu, Kızılbaş ve Bektaşilerin 'Baba'sına karşılık gelmektedir.

Kadınlar da Kızılbaşlar arasında ritüele katılabilirler. Bazı Alevi ilahileri Şamanların sözleriyle benzerlik arz etmektedir. Keza Alevi semah ritüelinde dönerek yapılan hareketler, transa yönelik dairesel dönüşler ve coşkulu bir ruh haliyle icra edilmesi

---

[57] Eröz, *Alevilik, Bektaşilik*, 15.
[58] Eröz, *Alevilik, Bektaşilik*, 10.
[59] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 226.
[60] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 225.
[61] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 225.
[62] Eröz, *Alevilik, Bektaşilik*, 14.

bakımından, Şamanların vecd halindeki coşkulu danslarıyla paralellikler taşır. Ritüelde yer alan kurban geleneği ise, Şamanist dönemdeki toplumsal törenlerde sığır gibi hayvanların kesilerek tanrısal varlıklara veya ruhlara adanması pratiğini andırır. Aynı şekilde, Alevi-Bektaşi anlatılarında görülen don değiştirme (başka bir bedene veya forma bürünme) ve uçma motifleri de eski Orta Asya Şamanist inanç ve mitolojilerindeki metamorfoz ve göksel yolculuk temalı hikâyelerle yapısal açıdan benzeşmektedir. Alevilikte yüksek yerlerin tercih edildiği kutsal yerlere ve kutsal ağaçlara olan inanç, şamanlarınkiyle benzeşir.[63] Bir kam, ritüel sırasında elinde bir asa taşır.[64] Tüm bu benzerlikler, Aleviliğin şamanik kökenine ait benzerlikler arasındadır.

Alevi/Bektaşiliğin temel dini ritüeli 'Ayin-i Cem'dir. Bu ritüelin temeli, Türklerin İslam'a geçmeden önce uyguladıkları, evli çiftlerin katıldığı ve sıkı disiplin kuralları altında içki (kuymuk) içtikleri dini toplantılardır.[65] Takıntılı bir şaman çırağı önce insanlardan kaçar, ormana çekilir ve delilik belirtileri gösterir. Yaşlı bir şaman, deliren genç adama ruhları çağırmayı ve bastırmayı öğretir. Genç ya beyaz şaman ya da kara şaman olur. Atalar şamanlar, tanrıların makamına kabul edilen yeni cana mesleğin sırlarını öğretir. Sonra 'can' bedenine geri döner. Alevi/Bektaşilik anlayışında cana verilen önem bununla bağlantılı olabilir. [66]

Aleviler arasında tavşan eti yemek yasaktır. Bu inancın kökeni, yerel makalelerde genellikle İslam öncesi Türk geleneklerine atfedilir. Bu görüşe göre, eski Türkler 12 hayvanlı bir takvim kullanırlardı. Bu takvimde dördüncü ay Tayisgan (Tavşan) ayıydı. İlkel toplumlarda insanlar, topluluğun koruyucusu olan bir hayvan veya bitkinin korumasına sığınırlardı. Bu nesneye totem denir. Totem sevilen ya da bazen korkulan bir nesne olarak dokunulması yasaklanabilirdi. Totemler çadırlara ve bayraklara resim olarak

[63] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü*, 17.
[64] Eröz, *Alevilik, Bektaşilik*, 16.
[65] Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektaşilik", 7/375.
[66] Eröz, *Alevilik, Bektaşilik*, 15.

asılırdı. Bozok Türklerinin totemi tavşandı.[67] Bizce bu inancın kökeni Şaman kültürü değildir, çünkü tavşanların yenmemesi gerektiği açık değildir. Ayrıca, diğer bozkır hayvanları da tavşan kadar sorgulanabilir.

Peygamber'e yemek için bir tavşan getirilir. Peygamber onu yememiştir, ancak yasaklamamıştır. Hadisin ravisi şöyle demiştir: "O, tavşanın adet gördüğüne inanıyordu."[68] Bu adet görme konusu bugün Aleviler tarafından da dile getirilmektedir. Aynı şekilde, Tevrat'ta da tavşan yasaklanmış yiyecekler listesindedir. (Tevrat, Tesniye, 14: 3) Aleviler tavşanın yasaklanmasının nedenleri olarak şunları gösterirler: tavşanın eti kandır, tavşanın uzuvları yasaklanmış hayvanların uzuvlarına benzer, tavşan Hz. Ali'nin atı Duldul'u korkuttu, Muaviye ve Yezid'in ruhları tavşanın içindedir. Ali'nin atı Düldül, Muaviye ve Yezid'in ruhları tavşanda, Muaviye tavşanı doğurdu ve tavşan kadın gibi adet görür.[69]

Tavşan etinin Alevilikte yasak kabul edilmesinin kökenleri üzerine iki ana ihtimal bulunmaktadır. İlk olarak, bu yasağın Şii fıkhında da benzer şekilde görülmesi, onun Peygamber'in bir uygulamasına dayandığı ve bu geleneğin Şii kültürü üzerinden Aleviliğe miras kalmış olabileceğini düşündürmektedir. İkinci bir olasılık ise, bu inancın tavşan eti yemeyen İranlı Yahudi topluluklarından kültürel temas yoluyla aktarılmış olmasıdır.

Benzer bir kültürel miras aktarımı, Alevi inancında kutsal kabul edilen turna kuşu için de geçerlidir. Bu kuş, Uzak Doğu'da (Çin, Kore, Japonya) sonsuz yaşam ve mutluluk gibi olumlu anlamlar taşır. Söz konusu kutsallık algısının, göçebe Türk toplulukları vasıtasıyla Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Böylece hem tavşan yasağı hem de turnanın kutsallığı, Alevi inanç ve pratiklerinin farklı kültürel ve dini

---

[67] Piri Er, "Anadolu Aleviliğinde Tavşan", *Özkaynaklarından Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları* (Ankara: Can Yayınları, 1995), 426-427.

[68] Ebu Davud, "Et'ime", 27.

[69] Er, "Anadolu Aleviliğinde Tavşan", 423-425.

geleneklerle olan tarihsel etkileşimini ortaya koyan somut örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.[70]

İslami Dönemde Mistik ve Mezhepsel Etkiler

Alevilik, kökenleri itibarıyla gnostik ve mistik bir karaktere sahiptir. Bu niteliği, söz konusu inanç sisteminin İslami dönemde Sufi hareketlerle olan tarihsel ve teolojik bağlantılarının da incelenmesini bir zorunluluk haline getirmektedir. İslami dönemde Tasavvufun ve tarikatların toplum tabanında yayılması XIII. yüzyılda yoğun nüfus hareketlerinin görüldüğü Moğol istilasını takip eden siyasi karmaşa dönemine denk gelir. Aynı zamanda XIII. yüzyıl Anadolu'da tasavvufun en yoğun yaşandığı dönemdir. Ş. Sühreverdi (ö. 632/1234), Evhadüddin-i Kirmânî (ö. 635/1238), İbn Arabi (ö. 638/1240), Necmeddin-i Daye (ö. 654/1256), Mevlâna (ö. 672/1273), Sadreddin Konevi (ö. 673/1274), Fahreddin Irakî (ö. 688/1289), Sadi Şirazi (ö. 691/1292) gibi büyük sufiler bu asırda yaşamıştır. Anadolu tasavvufu baz alındığında ise Dede Garkın, Baba İlyas-ı Horasani (ö. 637/1240), Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1271 [?]), Sarı Saltuk (ö. 697/1297), Ahi Evran, Barak Baba (ö. 707/1307) aynı yüzyılın mistikleridir. Bu dönemde Horasan, Türkistan ve Irak gibi coğrafyalardan gelen sûfî zümreler boşalan Anadolu'ya yerleşmiş, zamanla kurumsallaşarak toplum tabanına yayılmıştır. Rifâîlik, Evhadîlik, Ekberîlik, Kalenderîlik ve Vefâîlik gibi dış kaynaklı tarikatların yanı sıra, Anadolu'da ortaya çıkan Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatlar, Anadolu'nun dinî ve kültürel dokusunu kalıcı biçimde şekillendirmiştir.[71]

Moğol istilasından önce ve sonra Anadolu'ya gelen dervişlerin çoğu Kalenderi ve Haydari gibi gruplara aitti. [72] Osmanlı dönemine gelindiğinde ise Sünni olmayan beş Sufi grubundan bahsedilmektedir. Bunlar: Abdalan-ı Rum, Kalenderiler,

[70] Melikoff, *Anadolu'da Heterodoks İslam*, 230.

[71] Rauf Kahraman Ürkmez, "Selçuklu Anadolu'sunda Sûfî Çevreler – Derin Tarih" (Erişim 15 Eylül 2025).

[72] Gölpınarlı, "Kızılbash", 114.

Haydariler, Camiler ve Şemsilerdir.[73] Keza Babâîler, Ahiler, Mevlevîler, Halvetiler, Nimetullahiler ve Nurbahşiler'in de Alevilikle yakın bağları bulunmaktadır.

Fuad Köprülü'ye göre, Alevi-Bektaşi kültürünün Anadolu'daki oluşumunda, bölgede faaliyet gösteren ezoterik (mistik) bir örgüt olan Ahilerin katkısı da dikkate değerdir. İslam dünyasında var olan bu futüvvet örgütü sadece bir zanaatkar örgütü değildi; iddiaya göre aynı zamanda Şii Karmati dailerinin batı inançlarıyla da ilişkiliydi.[74] Ahiler sadece kentli burjuvazinin mesleki bir örgütü değildi. Birçok ahilik reisi köylerde de bulunmaktaydı.[75] Ahilikte Şamanist ve Batınî eğilimler Bektaşilik adı altında varlığını sürdürme eğilimi göstermiştir. Ahilikte yol atası ve yol kardeşi edinme, çıraklığa girme vb. törenleri ile Bektaşiliğe girme, musahiplik vb. törenleri arasında biçim ve içerik bakımından benzerlikler vardır.[76]

Horasan Erenleri, Babaîler ve daha sonra Abdalân-ı Rûm olarak bilinen bu babalar da heterodoks bir İslam'ı temsil ediyorlardı.[77] Türkmenler genellikle bu babalara sadıktı. Bu babalar, eski gelenek ve kültüre uygun, Sufi, ezoterik, batınî/okült bir İslam biçimini aşılamaktaydılar.[78] Göçebe Türkmenler, en başından beri İran ve Horasan kökenli ve Sufizm'e dayanan mistik bir İslam anlayışını benimsemişti.[79] Bu heterodoks İslam, Moğol istilası nedeniyle devam eden göç hareketi ile XIII. yüzyılda Anadolu'ya yayıldı. Bu Sufizm, mistik cazibenin hâkim olduğu ve geleneksel batıl inançlarla karışık bir yapıya sahipti. Bu sebeple bu tür gruplar Ehl-

[73] Azamat, "Kalenderiyye," 24/255.
[74] Gölpınarlı, "Kızılbaş", 114.
[75] Gölpınarlı, "Kızılbaş", 172.
[76] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 209.
[77] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyum*, 204.
[78] Fuad Köprülü, "Tekke Aleviliği- İçtimai Alevizm", *Özkaynaklarından Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları (*Ankara: Can Yayınları, 1995), 114.
[79] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbash İnancının Teşekkülü*, 4.

i Sünnet alimleri tarafından suçlamalara ve ağır eleştirilere maruz kalmıştır.[80]

Horasan ve Maveraunnehir Sufizminin Anadolu'daki Sufi ve mistik yaşam anlayışına etkisi derindir. Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli ve Mevlâna Celaleddin gibi Anadolu'nun ünlü Sufileri genellikle İran Horasan kökenliydi. Horasan ve Maveraunnehir'deki Türkler, Sufilerin faaliyetleri sonucunda İslam'a geçtiler.[81]

Pir-i Türkistan olarak bilinen Ahmet Yesevi (ö. 562/1166), halk Sufizminin büyüklerinden biri ve aynı zamanda ilk Türk tarikatının (Yeseviye) kurucusudur. Ahmet Yesevi Türklerin İslam'la tanıştığı yıllarda yaşamıştır.[82] Anadolu'ya hiç gelmemiş ve Anadolu'da aktif bir tarikatı olmamasına rağmen, Orta Asya'dan Anadolu'ya kendisinden sonra gelenleri etkilemiş olmalıdır. Ahmed Yesevi, İslam inancını Türk gelenekleri, inançları ve yaşam tarzıyla sentezlemiştir. Bir görüşe göre, devletin Babaîler İsyanı'nı kanlı bir şekilde bastırmasından sonra, Babaîlerle ilişkisi olan Vefâiyye tarikatına mensup birçok Sufi, yargılanmaktan kaçınmak için Ahmed Yesevi'nin yolunu izlediklerini iddia etmiş olabilirler.[83]

Yesevi Tarikatı'nın Anadolu ve Balkanlar'daki varlığı hakkında konuşmak zordur, çünkü bu tarikat, bilimsel değeri zayıf olan velâyetnameler dışında birincil kaynaklarda bahsedilmemektedir. Öte yandan Yeseviliği konu edinen yerel çalışmalarda Yesevilik, genellikle kitleleri etkilemiş ana akım ve yaygın bir tarikat olarak tasvir edilir. Ancak mevcut veriler, bu anlatının aksine, tarihsel gerçekliğin bahsedilenden daha karmaşık ve farklı olabileceğine işaret etmektedir.

---

[80] Köprülü, "Tekke Aleviliği- İçtimai Alevilik," 111.

[81] Aktaş, *Anadolu'da Kızılbash İnancının Teşekkülü*, 23.

[82] Fatih Bilgin, *Tercan Bölgesi Aleviliği* (Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 13.

[83] Tosun Necdet, "Yeseviyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/489.

İslam Ansiklopedisinin Yeseviyye maddesinde Yeseviliğin doğduğu yer olan Orta Asya'da bile Nakşibendiler karşısında bir yer edinemediği ve Yeseviliğin Nakşibendiliğin gölgesinde kaldığından bahsedilir.[84] Zaten bir müddet sonra Yesevilik Nakşibendilik içinde eriyecektir. Bu bağlamda, Aleviliğin kökenlerini doğrudan, yalnızca Yesevî kültürüne dayandırmak[85] mevcut tarihsel ve doktriner veriler ışığında zorlama bir iddia olarak değerlendirilebilir. Bu görüş Yesevîliğin düşünce yapısının, âdab ve erkânı denilen uygulamalarının Nakşibendîliğe etkisi üzerinden olduğunu iddia etmektedir. Halbuki tam tersine Yeseviyye Nakşibendiyye etkisiyle eriyen tarikatlardandır. 1873 yılında Eugene Schuyler'in, Taşkent'te izlediği Yesevî zikri[86] tamamen bir Nakşi zikridir.

Örneğin, Eyüp Baş'ın "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri" adlı makalesinde, Hâce Ahmed Yesevî'nin hem Hanefî bir fakih hem de "İslâm inancını Türklerin inanış üslubu ve yaşayan inanç hatıralarıyla birleştiren" bir figür olduğu iddia edilmektedir.[87] Söz konusu yazarın bu yaklaşımı anakronik bir nitelik arz etmektedir; zira bahsi geçen tarihsel dönemde, modern anlamda bir milliyetçilik veya etnik kimlik tasavvuru mevcut değildi. Ayrıca, Sünnî-Hanefî bir fakihin, sonradan ortaya çıkan heterodoks inanç sistemlerine doğrudan kaynaklık etmiş olması ihtimal dışı görünmektedir. Yusuf el-Hemedanî'nin müridi olan Hace Ahmed Yesevî'nin tarikatının şiirlerle, musiki ile dinî rakslarla ifade yolunu

[84] Tosun Necdet, "Yeseviyye," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/489.

[85] bk. Baş Eyüp, "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 21-53.

[86] Necdet, "Yeseviyye", 43/490.

[87] Eyüp, "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", 30.

açtığından bahsetmektedir.[88] Hâlbuki musiki ve raks yapma Hace Ahmed Yesevî'den yüzyıllar önce yapılagelen bir mistik adettir. Dolayısıyla bu iddia oldukça temelsizdir ve anakroniktir.

Anadolu'da Alevi topluluğuyla ilişkilendirilebilecek gruplardan biri de Kalenderiler'dir. Kalender, Farsça bir kelime olup 'güç ve kudret sahibi' anlamına gelir. Kelimenin kökeni, eski kapıların arkasına yerleştirilen ağaç ve mahkumların ayaklarına konulan kütükten gelmektedir.[89] Sanskritçe'de Kalandara kelimesi "geleneği bozan kişi" anlamına gelir. Kabileleri dışındaki yabancı bir kızla evlenen Hindu yogiler kalender olarak adlandırılırdı.[90] Kalender Sufiler için en uygun anlam, Sanskritçe'deki "gelenekleri bozan kişi" anlamı olmalıdır. Kalender kelimesi, ruhlarını disipline etmeye çalışan Hindu ve Fars dervişleri için de kullanılmıştır. Bu kişiler dünyaya önem vermemeleriyle tanınırlardı. Kalenderiler ayrıca gelenekleri bozmak, sosyal düzene karşı çıkmak ve ibadete kayıtsız kalmakla suçlanırlardı.[91] Hindu ve Fars mistisizminden etkilenen Müslüman sufi Kalenderiler kendi ritüellerine sahiptiler. Dolayısıyla Aleviliği besleyen menşelerden biri de Kalenderilerdir.

Tasavvufi Kalenderilik İran'da doğmuş ve Moğol istilasıyla Irak üzerinden Anadolu'ya gelmiştir. Nitekim Kalender-meşrep olan Şems-i Tebrizi, Evhadüddin-i Kirmani ve Fahruddin-i Iraki gibi ünlü Sufiler[92] İran ve civar coğrafyadan Anadolu'ya gelmişlerdir. Kalenderiliğin üst sınıfına mensup olanlar da diğerleri gibi seyahat ederlerdi. Garip giysiler giyerlerdi. Dilenerek seyahat ederler ve mezarlıklarda uyurlardı.

Kalenderiler genellikle yünlü boynuzlu koniler giyer, saçlarını ve sakallarını keser, boyunlarına çan ve kese kemikleri asarlardı.

---

[88] Eyüp, "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", 29.

[89] Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe lugat = Ferheng-i Ziya = Gencine-i güftar* (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1996), 3/1565.

[90] Azamat, "Kalenderiyye", 24/253.

[91] Azamat, "Kalenderiyye", 24/256.

[92] Azamat, "Kalenderiyye", 24/254.

İslam'a aşina olan Suriye ve Mısır halkı onları hoş görmez, tuhaf görünümlü bu dervişlere "şeytanın dostları" derlerdi.[93] Kalenderilerin bazıları çıplak seyahat ederken, diğerleri yaz kış hayvan derileri giyerdi. Ellerinde asa, bellerinde bıçak taşıyanlar vardı. Bazen yollarda soygun, hırsızlık yapar, bazen de dilenirlerdi. Ayinler sırasında sarhoş olmak için esrar ve afyon kullandıkları nakledilir. Zevk ve sefahat mekânı olan görülen tekkeleri dönem idaresince şikayetler üzerine yıkıldığı olurdu. Moğol istilasından sonra, idarenin zayıflamasından istifadeyle Anadolu'da tekkeler kurdular. Eskişehir'deki Seyyid Battalgazi Zaviyesine özel bir önem vermişlerdir.[94]

Kalenderiler vücutlarına zülfikar, yılan veya Hz. Ali'nin adını dövme yaparlardı. Bazen para karşılığında falcılık yaparlardı. Namaz kılmaz, oruç tutmazlardı,[95] semazenlik ve raks etmekten hoşlanırlardı. Kalenderîlik oldukça karmaşık ve heterojen bir yapı arz eder. Bu yapı içinde Şiî eğilimler barındırmakla birlikte, Hurûfîlikten, tenâsüh inancından ve hatta zaman zaman ateist sayılabilecek fikirlerden de izler taşımıştır.

1492 yılında, Kalenderi olan Otman dervişleri, II. Bayezid'in suikastından sorumlu tutulup cezalandırıldılar ve Rumeli'deki Kalenderiler Anadolu'ya sürgün edildiler.[96] Bu, Safevîlerle iş birliği yapmaya hazır bir Kalenderi kitlesi yarattı. Safevîler döneminde, Kalenderiler arasında Şiileşme arttı. Osmanlı İmparatorluğu Kalenderilere karşı sert bir tutum sergilediğinde, Kalenderiler Alevi topluluğuna dahil edildi. Babaî ve Şeyh Bedreddin isyanları, esasen Kalenderi isyanlarıydı.[97]

---

[93] Azamat, "Kalenderiyye", 24/254.

[94] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 112-115.

[95] Azamat, "Kalenderiyye", 24/254.

[96] Azamat, "Kalenderiyye", 24/254.

[97] Azamat, "Kalenderiyye", 24/255.

XIII. yüzyılda özellikle Moğol istilası akabinde Sufi hareketleri arttı ve Anadolu'da tarikatlar yayıldı. Eski din ve kültürlerden kaynaklanan Bâtıni ve Şii inançları, Kalenderiye ve Haydariye gibi bazı tarikatlar bünyesinde yaşama imkânı buldu. Böylece zamanla, heterodoks ve batıl inançlar, Sufi görünümüyle Sünni dünyada yaşamını sürdürdü.[98] Bu Sufi hareketlerinden olan Melametiyye, Aleviliğe köken olacak bazı özellik ve benzerliklere sahiptir. Hamdûn Kassâr ve Ebu Said Ebu'l-hayr gibi ünlü Sufilere dayandırılan Horasan Melametiyyesi Şeyh Cemaluddin Savi'den (ö. 630/1232) sonra *Cevlekiyye*/*Cevâlika* ismini aldı.

Haydariyye/Haydariyân Horasan'da ortaya çıkan ve Kutbeddîn Haydar-ı Zâveî (ö. 618/1221 [?])'a nispet edilen kalendermeşrep bir tarikattır. Cevlekiyye'ye benzeyip Horasan bölgesinde yaşayan dervişlere Haydariyye denilmiştir. Haydariyye Kalenderiyye'nin iki ana kolundan biridir. Haydar sakal kesip bıyık uzatanlardandı. Tasvirlerde Haydari dervişleri için devasa bıyık tarifleri yapılır. Haydarî dervişleri kulakları küpeli, çeşitli yerlerine (boyun, bel, ayak bileği) halkalar, demirler ve çan takan, nerde akşam orda sabah yaşayan, gezginlerdi.[99] "Tavk-ı Haydarî" boyunlarına taktıkları halkanın adıydı. Yürüme ve raks esnasında çan sesiyle dikkat çekerlerdi. Bazıları çıplak ya da yarı çıplaktı. Burada anlatılan durumların onlara göre sembolik anlamları vardı. Mesela başlarında bir tutam saç bırakmak nefislerini yenip terbiye ettikleri anlamına geliyordu. Gezgin olmaları Hindistan'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyaya dağılıp yayılmalarını kolaylaştırmış görünmektedir. Lakin belde belde dolaşmaları tekke, hankah sahibi olmalarını engellemiş ve Haydariyye'nin diğer tarikatlar içinde erimesinin temel sebeplerinden biri olmuş görünmektedir. Sonraki dönemlerde esrar gibi uyuşturucular da kullandıkları ve yollarda bazen gasp, soygunculuk yaptıklarına dair haberler vardır. Haydariler namaz kılmayan, oruç tutmayan tiplerdir. Haydariler

[98] Köprülü, "Tekke Aleviliği- İçtimai Alevilik," 110.

[99] Tahsin Yazıcı, "Haydariyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/35.

Şiî-meşrep olup ne zaman böyle olduklarını bilemiyoruz. Lakin İran ve civarında Şiî Haydarîler'le Sünnî Ni'metullāhîler arasında çekişme uzun asırlar devam etmiştir.[100] Haydariyye, Anadolu'da XV. yüzyıldan sonra *Şemsîler, Câmîler, Edhemîler ve Rum abdalları* gibi sosyal hayattan silinmiş, bazı gelenekleri Bektaşîliğin ve Aleviliğin içinde devam etmiştir.[101]

Alevî-Bektaşî inancının mistik altyapısını oluşturan unsurlardan biri de Abdalân-ı Rum'dur. Anadolu'da tanınmış isimler olan Abdal Musa, Abdal Murad, Kumral Abdal, Geyikli Baba Rum Abdallarına mensuptur.[102] Bazı araştırmacılar, Anadolu'nun Abdallarını, Tahtacıları, Çepnileri, Babaî Türkmenlerinin devamı olarak görmektedir.[103]

Kalenderi olan Abdalan-ı Rum çar-darp yapardı.[104] Çardarp dört yeri tıraş etmektir: Buna göre saç, sakal, bıyık ve kaşlarını alırlardı. Çardarp yapma esasen Kalenderiyye'nin Cevlekıyye kolunun kurucusu Cemâleddîn-i Sâvî'ye (ö. 630/1232) atfedilir. Cemâleddîn-i Sâvî bir dönem çölde, mezar çukurunda çıplak olarak yaşamaya çalışan, çardarp yapan tuhaf görünüşlü bir kimsedir.[105] Suriye'de faaliyet gösteren Cemâleddîn-i Sâvî'ye nispet edilen Cevlekıyye kolundan başka Abdal, Melâmî, Şemsî ve Bektaşî gibi tasavvufî zümrelerde de çardarp yapılmıştır.[106] Bu tıraş şeklinin Budist Sanghalara benzemesi çârdarb uygulamasının Budist kökenine işaret eder.[107] Bu üç mistik, tasavvufi grup Aleviliğin o dönemlerdeki halidir veya Aleviliğin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır.

---

[100] Yazıcı, "Haydariyye", 17/36.
[101] Yazıcı, "Haydariyye", 17/36.
[102] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 224.
[103] Döğüş, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 225.
[104] Azamat, "Kalenderiyye", 24/254.
[105] Tahsin Yazıcı, "Cemâleddîn-i Sâvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/313.
[106] Tahsin Yazıcı, "Çârdarb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/226.
[107] Yazıcı, "Çârdarb", 8/226.

Sonuç

Alevilik, Balkanlar'dan Orta Asya'ya uzanan geniş bir coğrafyada yaşayan, kendine özgü inanç ve ritüelleri olan bir mezheptir. XIX. yüzyıldan itibaren Kızılbaş, Bektaşi, Tahtacı, Nusayri gibi grupları kapsayan bir şemsiye kavram haline gelmiştir. Anadolu'da XIII. yüzyıldaki Moğol işgali sırasında ortaya çıkan Babaî isyanının mirasçısı olan Alevilik, kırsalda kapalı bir yapıya sahip Kızılbaşlık ile kentlerde tarikat yapılanması gösteren Bektaşilik olarak iki ana kola ayrılmıştır. Bektaşilik, Hacı Bektaş-ı Veli kültü etrafında XV. yüzyılda şekillenmiş ve Balım Sultan tarafından kurumsallaştırılmıştır. Kızılbaş toplulukları ise XVI. yüzyılda Safevi Devleti'nin kuruluşunda temel dayanak olmuştur.

Türkiye'de Alevilik, akademik ve entelektel söylemin merkezi tartışma konularından biridir ve yoğun bir anlam ve temsil mücadelesine sahne olmaktadır. Bu mücadele, yalnızca akademik bir tartışma olmayıp siyasi, etnik ve ideolojik hatlar üzerinden yürütülmekte, aynı zamanda uluslararası güçlerin ve yerel siyasi aktörlerin müdahalelerine de açıktır. Özellikle Türkiye solunun farklı kesimleri başta olmak üzere çeşitli gruplar, Aleviliğin ontolojik niteliği ve tarihsel kökenlerine dair kendi perspektiflerinden beslenen, çoğu zaman birbiriyle çelişen yorumlar geliştirmişlerdir.

Seküler veya ateist eğilimli Alevi kökenli bireyler ve bazı entelektüel çevreler, Aleviliği kurumsal bir din veya mezhep olarak değil, antropolojik bir çerçevede ele alınması gereken bir kültür ve yaşam felsefesi olarak tanımlama eğilimindedir. Literatürde ise temel olarak iki ana yaklaşım öne çıkar: İlki, Aleviliği İslami bir mezhep, özellikle Şiiliğin heterodoks bir kolu olarak konumlandırır. İkinci ve daha senkretik olan yaklaşım ise, Alevi

inanç ve pratiklerini İslami öğelerle birlikte Şamanizm gibi İslam-öncesi Orta Asya Türk inanç sistemlerinin bir birleşimi olarak açıklar. Ancak mevcut çalışmalar incelendiğinde, meselenin bu ikili ayrımdan daha karmaşık bir yapı sergilediği ve genel geçer tespitler yapmanın güç olduğu görülmektedir. Örneğin Malatya yöresinde yapılan sözlü mülakatlar, katılımcıların kendi inanç sistemlerinin ontolojisi ve sınırları konusunda belirgin bir tanımsal karmaşa yaşadıklarını ortaya koymuştur. Bu durum, Aleviliğin merkezi bir dini otoriteden yoksun, sözlü kültürle aktarılan ve yerel pratiklere göre biçimlenen doğasının doğal bir sonucudur.

Tarafsız ve geniş bir tarihsel-sosyolojik çerçeveden bakıldığında, Aleviliğin saf bir kültür, Şiiliğin bir kolu veya senkretik bir sentez kategorilerinin hiçbirine tam olarak indirgenemeyeceği görülür. Her tanım, olgunun yalnızca belli bir boyutunu açıklamakta, diğer yönlerini dışarıda bırakmaktadır. Dolayısıyla Aleviliği anlama çabası, onu sabit bir kategoriye yerleştirmekten ziyade, tarihsel akış içindeki değişken, çok katmanlı ve bağlama bağlı doğasını kabul etmeyi gerektirir.

Aleviliğin zamana ve coğrafyaya göre farklılık göstermesi bu parçalı yapıyı destekler. Dağınık topluluklar halinde yaşayan Alevilerin inanç ve uygulamaları bölgeden bölgeye değişiklik arz eder. Göçebe klan geleneğine dayandığı, sözlü kültürle aktarıldığı ve yazılı kaynakların sınırlı oluşu, herkesin kabul edebileceği tek bir tanım getirmeyi zorlaştırmaktadır.

Alevi gruplar arasında inançsal çeşitlilik bulunsa da örneğin Türkiye'nin güneyindeki Mersin-Antakya hattında yerleşik Nusayriler (Fellahlar), Hz. Ali'ye olağanüstü ve ilahi bir statü atfeder, onun çeşitli suretlerde tezahür ettiğine (teserrüt) ve varlığında ilahi bir zuhurun (hulûl) gerçekleştiğine inanırlar.

Alevilik belirgin bir senkretizm sergiler. Anadolu'nun kozmopolit tarihsel birikimi, farklı kültür ve inançların iç içe geçmesine zemin hazırlamıştır. Kızılbaşlık temelinde şekillenen Alevilik, İslam ve Şiilik etkilerinin yanı sıra, Maniheizm, Mazdeizm, Hristiyanlık, Budizm, Şamanizm ve paganizm gibi çeşitli geleneklerden izler taşır. Gnostik bir karaktere sahip olması nedeniyle Hurufi, Horasan Melameti ve Haydari etkilerini de barındırır.

Türkiye'deki akademik çalışmalar sıklıkla Şamanizm etkisine vurgu yaparak Aleviliği büyük ölçüde Şamanizm-İslam sentezi olarak sunma eğilimindedir. Bu yaklaşım, Helenistik, Hristiyan, Zerdüşti ve diğer yerel Anadolu inançlarının katkılarını göz ardı edebilmektedir. Oysa Alevilik homojen bir yapı değildir; coğrafi, etnik ve tarihsel faktörlere bağlı olarak kendi içinde önemli farklılıklar gösterir. Örneğin Tunceli (Dersim) ile Çorum'daki Alevi pratikleri, ocak-dede bağlılıkları, dil, müzik, ritüeller ve kutsal mekânlar açısından bariz biçimde ayrışabilir.

Sözlü kültür yoluyla aktarılan Alevilik sürekli bir evrim geçirmiştir. Türkmen Aleviler Şamanizm, Budizm, Horasan mistisizmi ve Maniheizm'den etkilenirken, farklı etnik gruplardaki Aleviler de çeşitli geleneklerle temas halinde olmuştur: İsmailiyye/Karamita etkisi Arap Alevilerde, Horasan mistisizmi İranlı ve Afgan Alevilerde, Maniheizm/Yezidilik/Mazdekîlik ise Kürt Alevilerde daha belirgindir. Suriye ve Anadolu Aleviliğinde Hristiyan etkiler de mevcuttur. Sonuç olarak, Alevilik birçok kültür ve dinin izlerini taşıyan senkretik ve eklektik bir inanç sistemidir. Tanımı, coğrafya, etnisite ve kültürel bağlama göre değişkenlik gösterir; tek bir çerçeveye indirgenemez. Onu anlamak, sabit kategoriler aramaktan ziyade, bu dinamik ve çok katmanlı yapıyı bütüncül bir perspektifle değerlendirmeyi gerektirir.

Kaynakça

Aktaş, Vahap. *Safvetü's-Safa'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş İnancının Teşekkülü ve Anadolu'da Kızılbaş–İktidar Münasebetleri (XIII. Yüzyıl)*. Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Aras, Aydın. "Aleviliğin Menşelerine Dair Oryantalist Tezler Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research* 13/63 (2019), 257-269.

Azamat, Nihat. "Kalenderiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/253-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1975.

Bilgin, Fatih. *Tercan Yöresi Aleviliği*. Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Çakar, Mehmet Sait. *Yezidilik Tarih ve Metinler - Kürtçe ve Arapça Nüshalar*. Vadi Yayınları, 2007.

Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.

Dineverî, Ebû Hanife. *İslam Tarihi (el-Ahbar et-Tıval)*. çev. Nusrettin Bolleli - İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Hivda İletişim, 2007.

Döğüş, Selahattin. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*. "Türk Halk Kültürü ve Alevilik". *Bingöl Üniversitesi Yayınları*.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistanî. *Kitâbü's-sünen, Sünenu Ebû Davud*. ed. Muhammmed Avvame. Cidde: Darü'l-kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998.

Ekinci, Abdullah. *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket (Karmatiler) Ortadoğuda İlk Sosyalist Yapılanma*. Odak Yayınevi, 2005.

Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2005.

Er, Piri. "Anadolu Aleviliğinde Tavşan". *Özkaynaklarından Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları*. Ankara: Can Yayınları, 1995.

Eröz, Mehmet. *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik, Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.

Eyüp, Baş. "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 21-53.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şato Yayınları, 2001.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik.* Ankara : Selçuk Yayınları, 1990.

Gölpınarlı, Abdulbaki. "Kızılbaş". *Özkaynaklarından Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları*. Ankara: Can Yayınları, 1995.

Has, Kenan. "Mezdekiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Köprülü, Fuad. "Tekke Aleviliği- İçtimai Alevilik". *Özkaynaklarından Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları*. Ankara: Can Yayınları, 1995.

Melikoff, İrene. *Anadolu'da Heterodoks İslam*. Ankara: Can Yayınları, 1995.

Miquel, Andre. *Doğuşundan Günümüze İslam Medeniyeti*. çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş. İstanbul: Birleşik Dağıtım, 2003.

Necdet, Tosun. "Yeseviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Alevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/493-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Bektaşilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/493-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul : Külliyat Yayınları, 2016.

Şükun, Ziya. *Farsça-Türkçe lugat = Ferheng-i Ziya = Gencine-i güftar*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.

Uluçay, Ömer. *Arap Aleviliği: Nusayrilik*. Adana : Gözde Yayıncılık, 1996.

Ürkmez, Rauf Kahraman. “Selçuklu Anadolu’sunda Sûfî Çevreler – Derin Tarih”. Erişim 15 Eylül 2025. https://www.derintarih.com/dosya/selcuklu-anadolusunda-sufi-cevreler/

Üzüm, İlyas. “Kızılbaş”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/546-557. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Vakfı, Ali Evi. “Alevİlİk İnancında Elİne, Dİlİne, Belİne Sahİp Olmak | Ali Evi Vakfı”. Erişim 30 Ağustos 2025. https://alievivakfi.com/alevilik-inancinda-eline-diline-beline-sahip-olmak/

Yazıcı, Tahsin. “Cemâleddîn-i Sâvî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yazıcı, Tahsin. “Çârdarb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/226-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yazıcı, Tahsin. “Haydariyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

BİDGE