



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research
Cilti: 11 Sayı: 55 Şubat 2018 Volume: 11 Issue: 55 February 2018
www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581
<http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20185537268>

İMÂM ŞÂTİBÎ'NİN MEHDİLİK ANLAYIŞI IMAM AL SHATIBI'S VIEWS ABOUT MAHDISM

Nazım BÜYÜKBAŞ*

Öz

Ebu İshak eş-Şâtîbî (720-790/1320-1388) Malikî mezhebine mensup Endülüs'ü bir İslam hukukçusudur. Pek çok konuda yazdığı gibi Şâtîbî, yaşadığı dönemin dinî ve sosyal hayatıyla yakından ilgilenen, bozulan fikirleri düzeltmeyi görev edinen bir düşünür olarak eserlerinde mehdilik düşüncesine de yer vermiştir. Çünkü Endülüs düşüncesi tarihinde de tüm İslam tarihinde olduğu gibi, dinî, sosyal ve siyâsî buhranların yaşandığı dönemlerde siyâsî ve şahsî hedeflerine ulaşmak için toplumun bu durumundan istifade etmek isteyen mehdici hareketler görülmüştür. İmâm Şâtîbî'nin mehdilik iddia edenlere usul ve bidat noktasından yaklaşımı bu çalışmada ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mehdi, Fıkıh Usulü, Bidat, Batınlık, Makasid.

Abstract

Abu Ishaq al-Shatibi (720-790 A.H./1320/1388 A.D.) was an Andalusian Maliki Islamic legal scholar. He wrote on a variety of subjects and Shatibi as a thinker who has a duty to correct distorted ideas and who is closely interested in the religious and social life of his time, has also included the idea of mahdism in his works. Because in the history of Andalusian thought, as in the whole history of Islam, there were mahdism movements that wanted to benefit from the society in order to achieve its political and personal goals in times of religious, social and political crisis. Imam Shatibi's approach to the Mahdi Allegations from the point of jurisprudence (Usul al-Fiqh) and heresy bid'ah will be studied in this study.

Keywords: Mahdi, Jurisprudence, Heresy, Esotericism, Maqasid.

Giriş

İmâm Şâtîbî'nin ilmî ve kültürel birikimini kazandığı Endülüs, bugünkü İspanya ve çevresini içine alan bir coğrafyadır (Özdemir, 1995, XI: 211-225). I. Hişam (788-796) İmâm Mâlik'in (179/795) Abbâsî karşıtı tutumu sebebiyle (Kılıç, 2005: 45. Özdemir, 1995, XI: 221. Mes'ûd, 1997: 57. Haçkalı, 2010: 19) ya da İsa b. Dînâr (212/828), Yahyâ b. Yahyâ (234/849) ve Utbî (255/869) gibi alimlerin etkisiyle (Hitti, 1980, II: 811) Mâlikî mezhebinin Endülüs Devleti'nin resmî mezhebi olarak ilan eder. Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışından sonra Murâbitlar da (1090-1147) Mâlikî hukuk sistemini benimsemiştir. (Kılıç, 2005: 49-51. Özyayın, 1988, I: 142). Bu dönemde Mâlikî mezhebinin benimsemeyenler siyâsî ve ilmî alanda dikkate alınmaz. İbn Hazm'ın (456/1064) ve Gazzâlî'nin (505/1111) kitaplarının yakılması da bu dönemdedir. Mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan Muhammed b. Abdullah b. Tümert'in kurduğu Muvahhidler Devleti (1147-1229) hâkimiyet sağlar. Muvahhidlerin dağılmasının ardından Gırnata'da (Granada) Beni Ahmer/Nasriler Devleti kurulmuş ve Müslümanların bu bölgedeki hâkimiyeti 1492'de Nasrî krallığının yıkılışına kadar sürmüştür (Venşerîsî, 1981, II: 169. Özdemir, 1995, XI: 211). Şâtîbî'nin en verimli yılları da Nasriler devrinde siyasi birliği sağlayan, sosyal kurumları geliştiren V. Muhammed (1354-1359, 1362-1391) zamanında geçmiştir. (Mes'ûd, 1997: 47., 98.; Yiğit, 2006: XXXII, 423).

Şâtîbî, yaşadığı dönemin dinî ve sosyal hayatıyla yakından ilgilenen, bozulan fikirleri düzeltmeyi görev edinen bir düşünür olarak eserlerinde mehdilik düşüncesine de yer vermiştir. Çünkü Endülüs düşüncesi tarihinde de tüm İslam tarihinde olduğu gibi, dinî, sosyal ve siyâsî buhranların yaşandığı dönemlerde siyâsî ve şahsî hedeflerine ulaşmak için toplumun bu durumundan istifade etmek isteyen mehdici hareketler görülmüştür. Öncelikle Mağrib bölgelerinde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkanların çokluğu ve bunların Berberiler vasıtasıyla doğrudan ya da dolaylı olarak Endülüs'de mehdilik hareketlerini etkilemiş olması ihtimalini düşünmek yanlış olmaz. Mağrib'de VIII. Yüzyılda Berberî Bergavâta hanedanlığı'nı kuran Tarif b.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosman Paşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.



Salih'in oğlu Sâlih b. Tarif'in (745-792) kendisini önce mehdi, sonra seksen sureli bir Kur'ân vahyedilmiş bir peygamber olarak ilan ettiği bilinmektedir (Adıgüzel, 2010: 8). Bergavâta inancından etkilenecek X. Yüzyılda peygamberlik ve kendisine de Kur'ân indirildiğini iddia eden Hâmîm el-Ğumârî (315/927)¹, ayrıca IX. Yüzyılda mehdilik iddiasıyla ortaya çıkıp Şii İsmailî Fâtımî Devleti'ni kuran Ubeydullah el-Mehdî'nin ve İbn Tümert'in, Peygamberlik iddia eden İbn Ebî Tavâcîn'in (624/1227)² de Mağrib'li oldukları unutulmamalıdır.

Mehdilik iddia etsin ya da etmesin aşağıdaki isimler de Endülüs'de mehdici karakter taşıyan önemli isimlere örnek verilebilir: X. yüzyılda Endülüs Emevî Devleti'nin parçalanma emâreleri gösterdiği bir dönemde bunu fırsat bilip mehdilik iddiasında bulunan Emevî şehzâdesi İbnü'l-Kıtt (Özdemir, 1999: 115-135), Müridleri tarafından Şîa'daki 'İmâm'lar' gibi görüldüğünden kitapları fukaha/İslam hukukçuları tarafından yaktırılan İbn Meserre (ö. 319/931) (Çağrı, 1999, XX: 188-193.), Mağrib'de ortaya çıkıp Mehdi'nin çıkışının yakın olduğu propagandasını yapan, yeterli kitleye ulaştığını düşününce de Mehdiliğini ilan eden ve Endülüs Murâbitlar Devleti'ni yıkıp Muvahhidler Devleti'ni kuran İbn Tümert (ö. 524/1130) (Aytekin, 1999: 425-427), idareden rahatsız kitleleri yanına çekerek adına para bastıran, başarısız bir isyan çıkartan, ancak müridlerinin mâneviyatını korumak için bu yenilginin önemsiz olduğunu ve yakında zafere erecekleri motivasyonu yapan İbn Kasî (ö. 546/1151) (Çelebi, 1999: 106-107.).

Mehdi konusunda ilginç görüşleri olan bir başka Endülüslü de İbn Arabî (638/1240)'dir. İbn Arabî'nin Mehdi tasviri ile İbn Tümert arasında benzer noktalar dikkat çekmektedir: İbn Arabî'nin Futûhât'ta Mehdi'nin reformcu yönünü zikrederken onun mezhepleri kaldıracığından, taklitçi dediği mezhep alimlerinin ona muhalif olacağından, fakihlerin kılıcın otoritesinden korkacakları ve Mehdi'nin sahip olduklarını arzuladıkları için boyun eğeceklerinden bahsetmesi, Mehdi'nin el-Alîm ismi ile hatadan korunmuş olduğunu ve el-Kadir ismi ile mezhep ve meşrep dağınlığını yok edeceğini, varlıkta tasarruf gücü olduğunu söylemesi, vezirlerinin sayısının on kadar olması, ilâhi bilgi ve keşf sayesinde kıyasa başvurmayaacağı iddiası (İbn Arabî, 1999: VI, 50-69.) ile Şâtîbî'nin İbn Tümert hakkında naklettiği; mezhepleri ortadankaldırmak için mezhep kitaplarını yaktırması, kendisine karşı çıkanları öldürtmesi, yer ve gökyüzünün kendisiyle (İbn Tümert) kâim olması iddiası, yardımcılarının sayısı ve kıyasa muhalif zâhirliği esas alması gibi nakillerin örtüşmesi açısından ilginçtir.

1. İmâm Şâtîbî'nin Eserlerinde Mehdilik İddiasında Bulunanlar

Tarih boyunca Mehdi olduğunu iddia edenler, sosyal ve dini hayattaki bozulmaları bahane ederek mehdilik inancını hareketlerine güç kaynağı yapıp siyasi iktidarı yıkmaya çalışmış ve bunda da bazen başarılı olmuş, bazen de hezimete uğramıştır. Mehdi olduğuna Kur'ân'dan işaretler bulduğunu iddia eden ve bâtınlığın siyâsi yönünü gösteren, Afrika'da bâtını Fâtımî Devleti'ni kuran Ubeydullah el-Mehdi (ö. 322/934) ve Murâbitları deccal ilan edip Muvahhidler Devleti'ni kuran İbn Tümert (ö. 524/1130) bu yolla siyasi hedefine ulaşan iki isimdir. İmâm Şâtîbî'nin eserlerinde bu iki şahsın, ayrıca bâtını yorumlarıyla bilinen Beyân b. Semân ve Nâsiriyye hareketi lideri Ebû Mansûr ve bunların sahip oldukları Mehdi anlayışının bahsi geçer.

2. İmâm Şâtîbî'nin Mehdilik İddia Edenlere Usul Açısından Cevapları

Mehdilik iddia edenler; iddialarını desteklemek için rivayetlerle yetinmeyip Kur'ân'dan *bâtını tevillerle* ve *cifir* hesaplarıyla kendilerine işaretler bulmakta, kendilerine *rüyada* ya da *keşf yoluyla* Mehdi olduklarının söylendiğini iddia etmektedirler. Onların bir kısım taraftarları da bu şahısların *günahsız ve hatasız* olduklarını savunmaktadırlar. Şâtîbî bu gibi iddialara fıkıh usulü açısından cevaplar vermektedir.

2. 1. Makâsîd Açısından Cevaplar

İmâm Şâtîbî, yukarıda ismi geçenlerin mehdiliğine inananlara cevap bağlamında *makasîd teorisini* kullanır. Bu teorisin Mehdilik iddiasıyla ortaya çıkanlara yönelik delil olarak kullanıldığı başlıklar şöyle özetlenebilir:

2. 1.1. Şeriatın konulmasındaki birinci maksad sadece hem dünyada hem de âhirette kulların maslahatlarının teminidir. (Şâtîbî, 1997, II: 206. ; 1993; II: 3-4.)

¹ Bkz.

http://www.wikiwand.com/ar/%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%BA%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%8A 22.01.2018

² https://wikivisually.com/lang-ar/wiki/%D8%A7%D8%A8%D9%86_%D8%A3%D8%A8%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%88%D8%A7%D8%AC%D9%8A%D9%86 22.01.2018



Şer'î yükümlülükler, maksadları korumaya yöneliktir. Şâtıbî'ye göre şeriatın asıl maksadı kullukta bulunulmasını temindir. Din tekliftir. Şeriat külli ve genel olduğu için istisnasız her mümin mükelleftir. Şâtıbî, velayet ve Mehdi algısına aynı nazarla bakarak kimsenin teklifi ortadan kaldıracak, dinin temellerini bozacak uygulamalara girmesini kabul etmez. (Şâtıbî, 1997, I: 87. 1993, I: 51-59)

Şer'î ilmin amel etmek için olduğunu söyleyen Şâtıbî, kesinlik ifade eden ilmin üç özelliikle diğer kısımlardan ayrıldığını söyler. Bu özellikler: *Genellik ve süreklilik, Sabitlik ve değişmezlik, Hâkim konumda olmaktır.* Bu üç vasfa sahip olan her ilim; ilimlerin esas ve özü teşkil eden kısmındandır. (Şâtıbî, 1997: I, 107-110. 1993: 78-81)

Şâtıbî'nin bu kısımda görmediği, eleştirdiği mehdilik iddiasındakilerin ve bazı sufilerin iddialarının dayanağı olarak gösterdiği deliller yukardaki üç özelliği taşımayan şeylerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

- 1. Akılla kavranılamayacak alanlarda çıkartılan hikmetler:** Abdestte belli organların yıkanması; namazın, ellerin kaldırılması gibi mânâsı aklen kavranılamayacak konularda söylenen hikmetler tamamıyla zan ve tahminden ibarettir. (Şâtıbî, 1997: I, 111. Câbirî, 2001: 669.)
- 2. Rü'yâ:** Rü'yâlar ilmî meseleler hakkında istidlaller için şer'an muteber değildir. (Şâtıbî, 1997, I: 114. 2011: I, 260-264.)
- 3. Şiir:** Nefisleri istene yöne çektiği için vaizler ve sûfiler tarafından şiiri kullanmanın adet olduğunu söyler.
- 4. Salihlerin Sözlere:** Fazileti herkesçe bilinenlerin sözlere karşı insanlar ilgi gösterdiğinden, onların sözlere doğruluğunu, isabetini değerlendirmeden almayı da bu sınıfa dâhil eder.

Şâtıbî, halk arasında velî kabul edilen "hal ehli"nin sözlere istidlali de aynı şekilde ilmin esas ve özünü teşkil eden kısımdan görmez. (Şâtıbî, 1997: I, 116-120.). Şâtıbî, kanaat önderinin sünnete uyduğu anlaşılmadıkça ona uymanın doğru olmayacağını açıklar. İlk devir sûfilerinden ed-Dârânî de (ö. 215/830), "Gönlüme günlerce hakikat sırlarından bazı şeyler doğar. Fakat iki âdil şahit olan Kur'an ve Sünnet onu tasdik etmedikçe asla kabul etmem, gönlüme girmesine izin vermem" der. Şâtıbî, Hz. Peygamber dışında kimsenin ma'sûm olmadığına vurgu yapar. (Şâtıbî, 2011: I, 94-117.)

Mehdi'nin çıkış zamanıyla alakasından dolayı kıyametin kopuş zamanı da insanlar tarafından merak konusu olmuştur. Şâtıbî bu gibi gaybî ve mükellefiyete faydası olmayan işlerle uğraşmaları uyarırken; az önce bahsettiğimiz şeriatın konuluş maksadından hareketle Şari'nin amel bakımından mükellefe bir faydası olmayacak hususlara itibar etmediği (Şâtıbî, 1997: I, 20.), Kur'an'ın, şu anda ve ileride bir fayda vermeyecek olan bilgilere sahip olmayı değil, takvâ sahibi olmayı önceliğini, Hz. Peygamber'in sorulan soruların cevaplarını soranın kastına göre değil de faydalı olacak bir yöne, amele yönelttiğini, kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi yerine kıyamet sonrasına ne tür hazırlık yapılacağını bilgisinin önemsendiğini vurgular. Pratik bir neticesi olmayan şeylerle uğraşmanın şer'an hüsnü kabul görmediğine şu noktalardan değinir:

1. Bunlar, mükellefi yükümlü tutulduğu konularla uğraşmaktan alıkoyar.
2. Şeriat, dünya ve âhret işleri için gerekli olan her şeyi açıklamıştır. Bunların dışında kalan şeyler, kulların maslahatlarına dahil değildir.
3. Şer'î ilim talebinde ilk muhatapların anlayış seviyesine göre hareket etmek, onların din konusunda naslardan anlamadığı anlamlar çıkarmayı teklif-i ma la yutak saymak, böylece herkes tarafından anlaşılabilir ve yerine getirilebilecek ortak anlayışla ifrat ve tefrit arası orta bir yol izleyip din konusunda aşırı yorumların önünü almak ister. Ona göre, şeriatın maksatlarından biri de insanlar için bir hüküm konulduğunda, bunu onların anlayacağı şekilde bildirmektir. O meseleye yükümlülük açısından bakar ve görüşlerini şöyle delillendirir:

1. Sahâbe ve tabiinden oluşan selef-i sâlih, pratik bir faydası bulunmayan konulara dalmamışlardır. Selefin bu tür ilimlerle uğraşmamasının sebebi, Hz. Peygamber'in bu tür konulara girmemiş olmasından başka bir şey değildir.

Şâtıbî, özellikle Kur'an'dan ilmî verilerle çıkarım yapmaya, batni yorumlara, cifer ve hurufiliğe "ümmîlik" ve "ilk muhatapların anlayışı dışına çıkmamak gerekir" teziyle karşı durur. Aksi "din anlaşılacak için konulmuştur." ilkesine terstir (Şâtıbî, 1997: I, 52; Baltacı, 2005: 43.).

2. Bazılarının Mehdi'nin sahip olacağını iddia ettikleri huruf ve cifer bilgisi gibi gizemli şeylerle Kur'an'ı ilk muhatapların bilmediği ve anlamadığı, nerede duracağı belli olmayan ve ölçüsü bulunmayan şekillerde izaha



kalkışmasını bu ilkeler ekseninde haddi aşma olarak görür. Aslında Şâtıbî, ümmilik ve ilk muhatapların araplığı görüşünü savunurken Müslümanların okuma yazma bilmeyen cahil bir toplum olduğunu ve böyle kalması gerektiğini söylememiştir. Onun ümmilik ve ilk muhatapların anlayışından kastı; Dinin temel meselelerini anlamak ve yaşamak için özel bir ihtisas gerekmediği, asgari olarak zaruri, haci, tahsini değerlerin her mükellef tarafından anlaşılabilceği, Kur'ân ve Hadîsten onların aşına olmadığı anlamları çıkarmaya yetlenilmemesidir. İslam'ı anlamada bu sınırı korumak gerektiridir. (Câbirî, 2001: 674-676.)

3. Hz. Mûsâ sihrin hakikatini bilmiyordu. Hz. Mûsâ'nın bildiği bunların bâtil bir dâva üzerinde oldukları idi, dolayısıyla şer'an bu gibi ilimlerin istenilir oldukları kesinlik kazanmış değildir (Şâtıbî, 1997: I, 44-45).

4. Neyin istendiği bilinirse, bunun ötesinde kalan şeylerle uğraşmak bir aşırılık olmaktadır. Pratik hiçbir faydası olmayan ve insanların zihinlerini karıştırmaktan başka bir amacı da bulunmayan sorular soran kişiyi Hz. Ömer tartaklamıştı. Şâtıbî, din konusunda kafa karıştıran konulara değil, yükümlülüklerle ilgili iman, ibadet, muamelat ve ahlâk konusundaki hükümlerle ilgilenmeyi esas kabul eder (Şâtıbî, 1997: II, 127.).

5. Şâtıbî ilme karşı değildir. Karşı olduğu sonradan çıkan anlayış, felsefe ve ilimlere Kur'ân'ın alet edilmesi, söylemediğinin söylemiş gibi gösterilmesidir. Şâtıbî'ye göre, pratik bir neticesi bulunmayan, Araplar tarafından bilinmeyen ve şer'ata nisbet edilmeye çalışılan bütün ilimler hakkında söylenecek söz aynıdır. Ancak onun bu yaklaşımına evrensellik, davetin genelliği ve anlamı söylenen kişinin kapasitesiyle sınırlamanın doğru olmadığı gibi gerekçelerle itirazlar yapılmıştır (Baltacı, 2005: 47-51).

6. Felsefenin kompleks yöntemleriyle zorluğu bir tarafa Allah'ın âyetlerinin, onun varlık ve birliğine delâlet eden delillerin öğrenilmesi için felsefe öğrenilmesi gerekir şeklinde bir kayıt getirmek uygun değildir. Şâtıbî, matlup olan bilgiye en kestirme yoldan gitmeyi esas alır (Şâtıbî, 1997: I, 38-47).

2. 1. 2. Şeriat'ın Kolay Anlaşılır Oluşu:

Şâtıbî, mükellefiyetlerin, ümmî bir insanın kavrayabileceği bir düzeyde kolay anlaşılır olması gerektiği görüşünü savunur. Belirttiğimiz şekilde olmazsa, o zaman büyük çoğunluğa nisbetle takat üstü yükümlülük gibi bir netice lâzım gelir. Faydası dokunmayacak hususlarda tekellüfe girmek, çoğunluk insanların anlayamayacağı neticeler çıkarmaya çalışmak, ümmî İslâm Şeriatî'nin konuluş ruhundan uzaklaşmak olur. Amelî konularda, *ümmîlik prensibi* sonucu, yükümlülükler, güneşin doğuşu, batışı, ihtilam olma gibi herkesçe belirgin ve açık olan şeylere bağlanmış, kibleye yönelme konusunda olduğu gibi işlerin yaklaşık olarak yerine getirilmesi ile yetinilmiştir (Şâtıbî, 1997: II, 86-90.).

Şâtıbî, *ümmîlikten ve Arabîlikten* hareketle gaybî öğrenme iddiası ile *reml, kehanet* gibi şeylerin yasaklandığını belirtir. Bunlara karşılık *sâdık rû'ya, ilhâm ve feraset* reddedilmemiş, suistimal edilmemesi için kabul kriterleri getirilmiştir (Şâtıbî, 1997: II, 71-72.).

Şâtıbî, *Şeriatın ümmîliğinden/anlaşılması için yüksek bir bilgi birikimi gerektirmemesinden hareketle mehdîci hareketlere tabii olanların ve bazı sufi kesimlerin Kur'ân üzerinde bâtinî teviller, ilm-i hurûf, cümme/cifir-ebced hesabı gibi sırlardan bahsetmesini sınırı aşma sayar*. Onun ifadesine göre ilk üç nesil Kur'ân'ın esrarını en iyi bilenler olduğu halde onlardan bâtinî tevil, ilm-i hurûf, cifir ve benzeri yönde bir iddia gelmemiştir. Onlar Kur'ân'dan yalnızca tevhid delilleri, teklifi hükümler ve ahiretle ilgili hükümleri isbata çalışmıştır.

Kur'ân'ın her şeyi açıklayan bir kitap oluşu (Nahl 16/89. ; En'âm 6/38.) ise kulluk ve yükümlülüklerle ilgili hususlardadır. Bu ayet, cifre delil olamaz. Cifrin ehl-i kitaptan öğrenildiği, Hz. Ali ve İslam tarihinin önemli isimlerinden başkalarına isnadının sahih olmadığı ve Kur'ân'ın gerektirdiği şeylerin inkârı gibi, gerektirmediği şeylerin ona nisbet edilmesinin de asla câiz olmadığı Şâtıbî'nin cifre karşı söyleminin temelleridir. (Şâtıbî, 1997: II, 72. 1993: II, 78.)

Şâtıbî, bu gibi yollarla Kitap ve Sünnetten manalar ve sırlar çıkartılmaya çalışılmasının asıl manaları perdeleyeceği görüşündedir. (Şâtıbî, 1997: II, 79. 1993: II, 85.) *Hurûfilik ve Cifir* görüşü, Şâtıbî'ye göre muteber ilimlere ve prensiplere vurularak ortadan kaldırılması gereken şeylerdir. *Şâtıbî'ye göre bunlar çoğu zaman hakkın iptaline ve bâtila yönlendirmeye sebeptir*. Bunlar Şâtıbî'nin açıklamasıyla; *çeşitli menfaat ve maksatları, arzu ve hevesleri temin ve tatmin için ortaya konulmaya çalışılan vehim ve hayallerden başka bir şey değildir*. Alışılmadık, garîb şeyleri ortaya atmak, ilimde rûsûh sahiplerinin anlamadıkları mânâlar çıkarmak; *zâhir mânâların ötesinde çok ince mânâların bulunduğunu ve bunları ancak seçkin kimselerin anlayabileceğini ve kendilerinin de onlardan olduklarını iddia etmek*



bunun örneklerindedir. Bu gibi şeylerle uğraşıp da kendisinin bu incelikleri anlayabilen seçkin kimselerden olduğunu iddia eden kimselerin, denendiklerinde rezil olduğunu söyler (Şâtîbî, 1997: I: 177. 2011: I, 297).

Bu görüşün sahipleri, Kur'ân âyetlerini zâhir mânâlarından çıkararak, asıl maksadın bunların ötesinde bâtinî mânâlar olduğunu; bunlara da akıl ya da düşünce yolu ile ulaşmanın mümkün olmadığını, bunların ancak *ma'sum imâma* tabî olunmak suretiyle, onun vâsıtası ile elde edilebileceğini iddia ederler. Kur'ân'ın ancak ma'sum İmâm/Mehdî'den öğrenilebileceği iddialarında dayanakları Şâtîbî'ye göre *hurûflük* ve *ilm-i nücûmdur*. Özellikle bazı sufi kesimlerin ve "Mehdî" taraftarlarının etkisiyle Şerîat etrafında bâtinîlerin iddialarına benzer yorumların çoğalmasından Şâtîbî ciddi rahatsızdır. (Şâtîbî, 1997: I, 86. 1993: I, 51-77.) Onların temel düşüncesi tıpkı Hz. Peygamber gibi "*Ma'sum İmâm*" bulunması gerektiği düşüncesidir. "*Ancak Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler*" (Hûd 11/119.) ayetini tevîl ederek "*Bu merhamet ancak Peygamber'e verdiği gibi ona da ma'sumluğu vermesiyle olur*" derler. Ancak Şâtîbî'ye göre kendilerinden İmâmın ma'sumluğuna dair bir delil istenildiğinde hiçbir şeyi delil olarak getiremezler. Ancak görüşlerini takiyye ile gizlerler ve kendi yakınlarından başkalarına açıklamazlar. "*Allah'ın kulları hakkında birtakım sırları ve hükümleri vardır. Akıl bunları tek başına kavrayamaz. Bunlar ancak ma'sum bir İmâm tarafından öğretilmekle bilinebilir*" (Şâtîbî, 2011: I, 163-166.) demekten başka bir şey bilmezler.

Bu açıklamalar ekseninde yukarıda kısaca değindiğimiz *cifr* ve bunun dayanağı olan *bâtinîlik* gibi kendi dönemine kadar ki Mehdî hareketlerinin iki yöntemine itiraz eder:

2.1. 2.1. Hurûf-u Mukattaa ve Cifir/Cefir İlmî

İnsan, başına gelecekleri, dünyanın sonunu, önemli olayları önceden öğrenme merakı taşır (İbn Haldun, 1982: I, 783.). Bu nedenle cifir ve ebced hesabı adı verilen yöntemle gayba ait çıkarımlarda bulunmak İslam tarihinde tartışılan bir konu olmuştur. Harflerin gaybî ilimlerde kullanılması, huruf-u mukattaa ile bazı âyetlerin bâtinî mânâlarına dayanan ve geleceğe ilişkin olayların bilgisini keşfettiği öne sürülen bir ilmi Câfer-i Sâdık'a 'tanrılık' isnad eden Ebû'l-Hattâb el-Esedî'nin (143/760) ve aşırı Şiîler'in Ca'fer es-Sâdık'a atfetmeleri neticesinde doğmuş, özellikle bu yöntem İhvan-ı Safa ve bâtinî İsmâîlîlerin temel kaynağı olmuştur. İsmâîlîler'den sonra cifr ilminin Kuzey Afrika'daki en önemli temsilcisi, Muvahhidler'in lideri Mehdîlik iddia eden İbn Tûmert'tir. İbn Tûmert'in cifri Gazzâlî'den öğrendiği iddia edilse de Gazzâlî'nin harflerin esrarı konusunda Bâtinîler'e yönelttiği tenkitler bu iddiayı çürütür. İbn Tûmert'in etkisiyle cifr ilmi Kuzey Afrika'daki sûfilerce benimsenmiş ve yayılmıştır. Daha sonra İbn Arabî de harflerin sırlarını bilen birinin gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuş, etkisi günümüze kadar gelmiştir (Yurdagür, 1993: VII, 215-218.) *Cifrin Mehdîlikle alakası bizzat tarifinde ortaya çıkar: "Cifir; Resulullah (a.s.) tarafından, İmâmlardan Cafer Sadık başta olmak üzere on iki imâma verilmesi için Hz. Ali (r.a.)'a emanet edilen, kıyamete kadar meydana gelecek bütün dînî ve siyâsî olayların, bilgilerin ve sırların yirmi sekiz harf vasıtasıyla çözüldüğü bir ilimdir ki bu ilim ve eserler ancak Ehl-i beyt'e mensup İmâmlarca veya ahir zamanda gelmesi beklenen Mehdî tarafından çözülebilecek rumuzlarla doludur."* (Hacı Halife, 1941: I, 592.). Bu nedenle cifirle naslardan kendilerine ve gelecekte olacak olaylara işaretler bulmak gizemci ve Mehdîci hareketlerin özelliği olmuştur. Hurufî-bâtinî karakter arz eden bu hareketler dînî metinleri araçsallaştırır ve kendileri hakkında *seçilmişlik* algısı oluşturmak ortak özellikleri olur.

Şâtîbî, huruf-u mukattaa ile ilgili yorumlardan cificilik ve hurufilik içeren kısmını *lafzın zâhirine, arabîliğe, ümmîliğe uymadığı için* batıl görmektedir. Bu harflerin bu ümmetin tarihi sonunu gösterdiği iddiasına siyer kitaplarından delil getirilmesini, Kur'ân'ın indiği sırada Araplar'ın harflere belli sayılar yükleyerek tarih düşme ya da zaman belirleme gibi bir usûlü bildikleri sabit olmadığı itirazıyla reddeder. Cifir yönteminin, Yahudilere dayandığını söyler. Nitekim bir yahudi heyet, huruf-u mukattaa ile Hz. Peygamberin ümmetinin ömrünü hesaplama yoluna gitmiş ve "*kalplerinde eğrilik olanlar müteşabih olana uyar*" (Âl-i İmran, 3/7) mealindeki ayet nazil olmuştur. Yine kıyametin zamanını tahmine çalışıp bizzat peygambere kıyametin ne zaman kopacağını soranlara "*Onun bilgisi Rabbin katındadır*" (A'râf, 7/187) şeklinde cevap verilmiştir. Yine sûre başlarında bulunan harflerin hakikatine bazı sufilerin keşf yoluyla vakıf olma iddiasını ve bunlardan bir kısmını da Hz. Ali'ye isnad etmelerini de arabîlik ve ümmîlik esasına göre reddeder. (Şâtîbî, 1997: II, 78.).

Şâtîbî'ye göre bu harfler, müteşabihten olup ve Allah'tan başka hiçbir kimsenin bilemeyeceğini söyleyenlerin görüşü en doğrusudur (Şâtîbî, 1997: III, 382-384.). Hurufîliğin Fazlullah Esterâbâdî (796/1394) ile din haline gelmesi Şâtîbî'nin endişe ve itirazlarının yersiz olmadığını göstermektedir (Câbirî, 2001: 391.).

2.1.2.2. Kur'ân'ın Zâhiri ve Bâtını



Kurân'ın muhkem ayetlerinin manası kesinlik ifade edip anlamı açıktır. Bu ayetlerin anlamını tahrif de metni tahrif etmek gibidir. Tefsir ve tevil adıyla yapılan ilk tahrif, Hâricilerin Mâide 47. Âyete verdikleri anlam ile hakem olayına adı karışan sahabeyi tekfir etmeleridir. Şâtıbî, *âyetleri amaçlarına alet eden ve keyfî yorum bidatini çıkararak Hâricilere en çok benzeyen grup dediği Mağrip Mehdîsi İbn Tümert taraftarlarının da bâtinî Ubeydullah el-Mehdî taraftarlarının da nassları kendi amaçları doğrultusunda yorumladığını söyler.*

Bâtın bilgisine sahip olma ayrıcalığı, halk karşısında üstünlük olarak görülürken, avamın peşinde koştuğu şeyler dedikleri şeriat ve fukahâ küçümsenmektedir. Şâtıbî'nin arabilik ve ümmilik ilkesi ile ilk muhatapların anladığı manayı araştırmanın önemi burada da kendini göstermektedir.

Kur'ân'ın bir zâhiri bir de bâtını olduğu görüşü, Şii kaynakların Hz. Ali'ye, Muhasibî'nin İbn Mes'ûd'a, İbn Arabî'nin 'keşf' ile Hz. peygambere nisbet ettiği (Câbirî, 2001: 353-359.), Hasan-ı Basrî'den mürsel olarak nakledilen *"Allah'ın indirmiş olduğu her bir âyetin, mutlaka bir zâhiri bir de bâtını vardır. Her harfin bir haddi; her haddin de bir matla'ı vardır"* rivâyetine dayanır. Şâtıbî'ye ve aynı zamanda Muhasibî ve Sülemî gibi sülfile göre, burada geçen "zahr" ya da "zâhir" kelimeleri "tilâvetin zâhiri"; "bâtın" da, o âyetten Allah'ın muradı olarak tefsir edilmiştir. *Zâhirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise, kelâm ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır.* Bu yorum Şâtıbî'ye göre uygun bir te'vildir. Bu durumda bâtına giden yol, nass üzerinde tedebbür etmektir.

Şâtıbî, Kur'ân'dan elde edildiği öne sürülen, fakat Arap diline uymayan hiçbir mânânın Kur'ân ilimleri ile ilgili olmadığını; ne kaynak ne de metot olamayacağını vurgular. Kim böyle bir iddiada bulunursa, iddiasını bâtil sayar ve birinin kendisinin Kur'ân'da zikredildiğini iddia etmesini cehaletin örneklerinden görür. (Şâtıbî, 1997: III 375-383.). Kendisinin Kur'ân'da zikredildiğini iddia edenlere bâtinîleri ve Mehdîlik iddia edenleri örnek gösterir. 'Bâtın' konusundaki sırları 'keşf' yani açıklama görevi olduğu düşünülen 'Mehdî' düşüncesini bu akımların önemli bir unsurudur. Şâtıbî de kendisini Mehdî diye isimlendiren Ubeydullah'ın Afrika istilâsında Nasrullah ve Feth isimli iki müsteşarı olduğunu ve onlara: *"Siz Allah'ın kitabında 'İzâ câe nasrullahi ve'l-feth...' diye adlarını zikrettiği kimselersiniz"* dediğini nakleder. Bu yoruma göre âyetin mânâsı: *"Ey Muhammed! Sen ölüp de bu ikisi yaratıldığı zaman ve insanların Allah'ın dinine bölük bölük girdiğini gördüğünde Rabbini tesbih et..."* olacaktır. Aynı şahsın âyetlerde değişiklik yaparak *"Küntüm hayra ümmetin"* (Âl-i İmrân 3/110.) âyetini *"Kütâme hayru ümmetin..."* şeklinde değiştirdiğini de söyler (Şâtıbî, 1997: III: 378-379.). Mehdîlik iddia eden bu şahsın *bu bâtinî yöntemle pek çok ameli kaldırdığından ve bâtinî te'villerinden bahseder.* Yine, Beyâniyye fırkası lideri Beyân b. Sem'ân'ın *"Bu insanlar için bir beyândır"* mealindeki âyetten maksadın kendisi olduğunu söylemesi hezeyanını, Mansuriye diye anılan bir hareketin başındaki Ebu Mansûr'un kendisine *"Kisf"* dediğini ve kendisinin Mehdî olduğunu, *"ve in yerav kisfen mine's-semâi sâkitan..."* (Tûr, 52/44) âyetindeki "kisf" in (semadan inen bir parçanın) kendisi olduğunu söyleyerek etrafına bir sürü cahil insan topladığını nakleder ve *bu görüşlerin hiç birinin arap dil kurallarına ve delalet ettiği manalara da uymadığını söyler.* Görüldüğü gibi Mehdîlik iddiasında olanlar görüşlerine Kurân'dan destek bulmak için ayetlerin manasını batıl tevillerle tahrif etmekte, hatta *"Kütâme" ve "nasrullahi velfeth"* örneklerinde görüldüğü gibi kendi görüşlerini düzeltmek yerine âyetin zahirini tahriften bile çekinmemektedirler. Amaç, kendilerinin seçilmiş Mehdî olduğu algısı oluşturup ilâhî buyrukla hareket ettiğini, kendilerine uyanların da seçilmişler olduklarını göstermektir.

Şâtıbî'ye göre bu tür algılardan korunmak için yani Kur'ân'ı sahih tefsir ve te'vil için iki şart bulunmaktadır: (Şâtıbî, 1997: II: 64.; III: 377-390.)

1. Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde, zâhire uygun düşmesi. Bu Kur'ân'ın Arapça olmasının bir gereğidir.
2. Başka bir yerde o mânânın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zâhir bir delâlet şeklinin bulunması ve bir muarız delil olmaması. Ayrıca Kur'ân nassından icthadda bulunup manayı izhar için makasid ve fıkıh usulü bilgisi de gerekmektedir.

Bu iki esasa göre Şâtıbî, Mehdîlik iddia eden bâtinîlerin te'villerini, ne bâtın ne de zâhirle ilişkisi olmayan saçmalıklar sayar. Şâtıbî'ye göre, bâtinîlerin te'villerinden çoğu, Ma'sum İmâm/Mehdî algısı etrafında dönmektedir: Meselâ *"Ve Süleyman Davud'a vâris oldu" âyetinden maksat; İmâm'ın Peygamber'in ilmine vâris olmasıdır. ... Tahûr, İmâm'a tâbi olma dışında her türlü inançlardan arınmak ve uzaklaşmaktır. 'Teyemmüm', dâî ya da İmâmı görünceye kadar izin verilen şeylerden almaktır. 'Oruç', sırrı tutmaktır. ... 'Süleyman'ın hükümran olduğu cinler', o zamanın bâtinîleridir. 'Şeytânlar' ise, zor hükümlerle yükümlü tutulan zâhirîlerdir."* Şâtıbî, tüm bunları ve benzerlerini gülünç ve zırva te'viller olarak isimlendirir (Şâtıbî, 1997: III, 381-382.; Câbirî, 2001: 416-417., Bâtınî te'vil için bkz. Öztürk, 2003.).



Şâtıbî'nin zâhir-bâtın yaklaşımı ilk muhatapların anlayışı, arabilik ve ümmîlik esasına dayandırdığı beyân sisteminin izin verdiği ölçüde te'vil olarak dikkat çekmektedir. *Bâtınî te'viller ise, arabîlik ve ümmîlik ilkesine uymadığı, kesinlik ifade eden ilimlerin üç özelliğini taşımadığı* (Şâtıbî, 1997: I, 86.), *şeriatın zâhirini ve ilimden maksat ameldir ölçüsünü ortadan kaldırdığı için geçersizdir.*

Ancak Şâtıbî, bâtnîlere gösterdiği olumsuz tutumu sûfilerin işârî te'villerine göstermez (Şâtıbî, 1997: III, 399.). Yine de sufi yorumlara ihtiyatlı yaklaşır. Şâtıbî, bunların çoğunun Arabın anladığı mânâların dışında olduğunu, sahâbe ve tabiîn neslinden oluşan seleften Kur'ân tefsirine dair bunlara benzer ya da yakın izahların nakledilmemiş olması, bu ümmetin sonra gelenlerinin sahâbe ve seleften önde gelenlerin anlayış yolundan daha doğru olamayacağı kabulünü, bu tefsirlerin doğruluğunu gösterecek delile ihtiyacını, bu yorumların sözün akışıyla bağdaşmamasını da zikrederek bu tür işârî yorumları Kur'ân hakkında ileri sürülen ve reddi sabit olan bâtnî te'villere daha yakın sayar. Şâtıbî, bu gibi sözlerin Gazzâlî gibi halk arasında itibarlı olan âlim ve sûfilerden nakledilmesi sebebiyle kabul gördüğünü söyler. Ancak sözü edilen yorumlardan ne kastettiklerini bilmeden olduğu gibi alan kimselerin gerçek anlamlar karşısında bocalayacakları uyarısını yapar (Şâtıbî, 1997, III: 400-405.).

2. 1. 3. Şeriatın Gereğiyle Yükümlü Tutulma: Şeriatın Külli ve Genel Oluşu

Hiz. Peygamber'in kendisine mahsus bulunan hükümler hariç, Şeriate uyma emrinden mehdilik iddia edenler de dahil hiçbir kul ya da velî çıkamaz. Şeriate teklifin düşmesi; akıldan mahrum olma, teklifi yerine getirecek güç ve imkânlardan âciz olma, zaruret, şartın bulunmaması, ya da mâni' gibi sebeplerle olur. *"Teklif avama hastır, seçkinlerden (havas) ise düşmüştür"* şeklindeki bâtnî sözlerin (Şâtıbî, 1997: II, 244-249. 2011: I, 80.) aksine, *mükâşefe sahibinin diğer insanların tâbi olduğu esaslara mı görünüşte şerîata muhalif de olsa ayrıcalıklı bir uygulamaya mı tabi olacakları sorusuna* Şâtıbî, şeriatın genel ve küllî olması ilkesine göre herkes için geçerli bulunan zâhir hükümlere uyacaklarını; mürşidin bunu onlardan kesin bir tarzda istemesi gerektiğini söyler. Aksi halde hiçbir mükellef ile dinin kuralları ve hükümler arasında irtibat sağlayacak ölçü kalmayacağını belirtir. Hükümlerden bir velî istisna tutulabilseydi buna en layık Hz. Peygamber, sonra da sahâbe ve tabiîn nesli olurdu (Şâtıbî, 1997: II, 293-295).

Hiz. Peygamberin olaylarının içyüzünü bilmesi, onu zâhîrle hükmün dışına çıkarmamıştır. Bu noktadan hareketle âlimler, şerîata ters düşen her türlü rüya, keşf ve ilhama itibarda bulunmamışlardır. Zira velîlikten maksat, şer'î bir hükmü delmek veya ondan bir şeyi ortadan kaldırmak değildir. Şâtıbî'nin ısrarla vurguladığı şey; şeriat külli ve genel olduğundan buna aykırı hârikulâdeliklerle amel edilemeyeceğidir. Zira hârikulâdelikler muhalefet manası içeriyorsa içerisinde hak olmayan şeyler vardır. Mesela bir kimseye rü'yâsında "Şunu yapma!" denilmesi, hâlbuki o şeyin şer'an emredilmiş olması veya "Şunu yap!" denilmesi, fakat o şeyin yasaklanmış olması gibi. Şâtıbî, evliyanın hep şeriatın zâhirini dikkate aldıklarını söyler. Şeriate uygun olarak onlarla amel edilmesi durumu ise, yasaklanmış değildir (Şâtıbî, 1997: II, 270-274.).

2.1.3.1. Gaybî Bilgide Şeriate Uyma

Şâtıbî, ne gaybî olan şeylere vâkıf olmanın ne de doğru keşfin, hükümler doğrultusunda hareket etmeye mâni olamayacağını söyler. Nitekim Hz. Peygamber, *"Allah seni insanlardan korur"* (Mâide 5/67.) âyetinin de ifade ettiği üzere koruma altına alınmıştı. Buna rağmen, zırh ve miğfer ile korunmuş ve âdeten sakınılması gerekli şeylerden sakınmıştır (Şâtıbî, 1997: II, 297.).

Son iki ilkedan hareketle özellikle mehdilik iddia edenlerin karizmatik liderlikleriyle, rüyalarla, göz boyayan bazı olağanüstü hallerle kendilerine uyanları dinin açık hükümlerine muhalefet ettirmelerinin yanlışlığı anlaşılmaktadır.

2.2. Bidat Noktasından Mehdilik İddiasında Bulunanlara Yaklaşımı

Bid'at "Allah'a kullukta daha çok ibâdet etmek maksadıyla girilen ve sonradan ortaya konulan dini görünümü/şer'î olana benzeyen bir yol"dan ibarettir. (Şâtıbî, 2011: I, 46-47) *Bid'at*, Bid'at gerçekte öyle olmadığı halde şer'i yola benzeyen, ancak pek çok yönden şeriate aykırı bir yoldur. Bid'atçı kendini gösterme arzusunun da etkisiyle sanki Şâriin koyduğu kuralların ve sınırların yeterli olduğunu anlayamaz. Bid'atlerine başkalarını da çağırarak, teşvik etmek, hatta düzeltmeye çalışmak bütün Bid'atçilerin âdetidir. Çünkü kendi izlediği yoldan gidilmesini istemek yaratılıştan mevcut bir duygudur (Şâtıbî, 2011: I, 28). Şâtıbî, *Mağribli Mehdî İbn Tumert'in zamanında Mehdilik iddiasıyla ve Zahirilik düşüncesi etkisiyle Maliki fıkıh kitapları yakılmasını bu psikolojiyle açıklar.* Bundaki günahı, iki sebeple büyük sayar: Birincisi korkutmak ve zorlamak, diğeri davetin kapsamına girenlerin



çokluğu. Kutsala dayanmayan hiçbir yapı karşısındakini etkilemede o kadar güçlü olamadığından *Mağripli Mehdî'nin davetinin günahattan daha tehlikeli oluşunu* bu noktadan açıklar.

2.2.1. Bid'at ve Makâsıd-ı Şeria

Şâtıbî, bid'atleri zarûriyyât, hacıyyât ve tekmîliyyat alanlarına göre derecelendirir. Bid'atlardan kimisi haram, kimisi mekruhtur (Şâtıbî, 2011: II, 60). Günahların farklı dereceleri olduğu gibi bidatlerin de farklı boyutları vardır. (Şâtıbî, 2011: II, 46-48.) zarûriyyattan birisini ihlâl eden bid'at, büyük günahdır. Şâtıbî sahtekar olduğunu söylediği Mağripli Mehdî'nin de bu türden bidatlerinden nakiller yapar: Mesela, İbn Tümert taraftarlarına göre, Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed a.s. Allah'ın halifesi tayin edildiği gibi farklı dini gruplar ortaya çıkıp hak ve hakikat gizlenince Allah Teala 'İmâm' gönderdi ve onunla birlikte dini yeniden iade etti. İmâmın taraftarları da hadiste müjdelenen o garipler oldu. Şâtıbî, haklı olarak bu tür iddiaların delilsiz olduğunu söyler. İbn Tümert'in "İmamet" adlı kitabında şunların yazdığını söyler: "*Allah Teala Mehdî'yi gönderdi. Onun itaati saf ve temizdir. Onun itaatının benzeri kendisinden önce ve sonra gelmemiştir. Gökler ve yer onunla ayakta durur. Onun rakibi, benzeri ve dengi yoktur.*" ayrıca Tirmizî ve Ebû Dâvud'daki *Fâtıma evladı hakkındaki hadisleri İbn Tümert'in sanki kendisi hakkındaymış gibi gösterdiğini söylemiştir. Bunu ilk olarak arkadaşlarına açıklarken rivayetleri kullandığını belirtir. Ahir zaman, zulüm ve haksızlık algısı oluşturan İbn Tümert, mehdinin Mağrib-i Aksa'dan olduğunu, isminin Peygamber'in (s.a) ismi, nesebinin Peygamber'in (s.a) nesebi olduğunu, yaptıklarının da mehdî rivayetlerindekiyle örtüştüğünü iddia eder.*" adamlarından on kişi orada ona biat eder. Kendisinin Mehdî olduğunu ve ma'sum olduğunu söylemesine ilave olarak ayrıca Allah'ın dininde de pek çok Bid'atı uydurur. Sonra bunu hutbelere yerleştirir ve paralar basar. Mehdiliğine şahadet etmek kelime-i şahadetin üçüncü cümlesi olur. Kim onun Mehdiliğine, masumluğuna inanmazsa veya şüpheye düşerse kafir sayar ve öldürtür. Şeriatın ölüm cezası koymadığı yerlerde de ölüm cezası koyar. Yaklaşık on sekiz yerde ölüm cezası koyar. Onun uydurduklarının pek çoğu devleti yıkıldıktan sonra da devam eder. Hatta Şâtıbî, *Gırnata büyük camiinde İbn Tümert'e karşı büyük bir sempatinin olduğunu farkına varır. Sultan Ebu'l-Alâ İdris ibn Yâkub bu uygulamaların ortadan kaldırılmasını emretti. Bununla ilgili olarak bölgelere mektup yazdı. O mektupta bu âdetlerin değiştirilmesini emretti. Allah'tan korkmayı/takoaı, O'ndan yardım istemeyi ve O'na tevekkül etmeyi tavsiye etti. "İsa'dan başka Mehdî olmadığını" açıkladı ve ma'sumluğu ispat edilemeyecek kimsenin ma'sum olamayacağını söyledi..."* (Şâtıbî, 2011: I, 281-286). Ayrıca Şâtıbî Hadislerle geleceği müjdelenen kişi olduğuna inanan "sahte Mehdî" dediği İbnTümert'in, ücret alarak İmâm ve hatiplik yapan kimsenin ve helâl şeyler giyse de kaliteli elbise giyen kimsenin arkasında namaz kıldığını, adamlarına sabah ve akşam namazlarından sonra devamlı belli dualar okumalarını emrettiğini, bunların ibadetlerde kendi arzusuna göre hüküm vermesinden doğduğunu söyler. Bununla beraber keyfi bir hüküm vermediğini sanmasını çelişki sayar. (Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I: 255-260).

Şâtıbî bu iddiaları zikrettikten sonra kendisinin günah işlemekten korunduğunu iddia etmenin, peygamber olduğunu iddia olduğunu, göklerin ve yerin kendisi ile ayakta durduğunu iddia edenin ise peygamberlik iddiasından da öteye geçtiğini vurgular. Bu 'süper insan' imajının kendisine katılanlar üzerinde kurduğu motivasyona dikkat çeker. Bunu söyleyenin Mağribli sahte Mehdî olduğunu söyler (Şâtıbî, 2011: II, 106-127.).

2.2.2. Bid'atçilerin İstidlal Kaynakları

Şâtıbî'ye göre Mağripli Mehdî kendi inancına göre hakka yardımcı olmak üzere ümmetin arasından çıkmış, ancak giriştiği birtakım bid'atler ve siyasi işler ve diğer davranışları ile sünnetin dışına çıkmıştır (Şâtıbî, 2011: II, 217-219.). Şâtıbî'ye göre bidat ehlinin ortak özelliklerinden bazıları;

- a. işine gelmeyen hükümleri tahrif edip kendi görüşlerinin dinden olduğuna inanmaları ve insanları da delilleri çarpıtarak buna inandırmaları,
- b. şeriatte olanı beğenmeme ve eksiklik olduğu iması doğurmaları, kendi yaptıklarını ise dinin aslı olarak görmeleri,
- c. kendilerinden olmayanları dışlayıp çatışmacı bir yol izleyerek düşmanlık yapmalarınıdır.

Şâtıbî, Hâricilere en yakın olanların Mağripli Mehdî'nin grubu olduğunu söyler. Çünkü Mehdînin grubunda, Şâtıbî'ye göre Hâricilerdeki iki özellik mevcuttur.

1. Kur'an'ın boğazlarından aşağıya geçmemesi. Hâriciler gibi Kur'an'ı derinlemesine anlamak hususunda bir şey yapmamışlar, bundan dolayı alimlerin kitaplarını "bunlar re'y (görüş) kitabıdır" diyerek yakmışlardır. Halbuki Kur'an'ın ve sünnetin manasını o alimler kitaplarında gereği gibi anlatmışlardır.



2. müslümanları öldürüp, putperestlere ilişmemesidir. Mehdînin adamları müslümanlarla savaşmış, onların tevhid ehli olmadığını savunup öldürmüşlerdir. Oysa Hıristiyanları ve onlarla komşu olan kâfirlerle savaşı terketmişlerdir (Şâtîbî, 2011: II, 236-250.).

Şâtîbî, bid'at ehlinin istidlal yollarının tespiti için bazı genel ölçüler sayar. Bu ölçülerle bid'atçıların nasıl bir yöntem kullandıklarını tesbite çalışır:

1. Zayıf veya uydurma hadîslere dayanırlar (Şâtîbî, 2011: I, 229.).
2. Maksatlarına ve mezheplerine uygun düşmeyen hadîsleri reddetmeleri, onların akla aykırı ve delilin gereğine uygun olmadığını ve reddedilmeleri gerektiğini iddia etmeleri. (Şâtîbî, 2011: I, 234).
3. Allah ve Rasulü'nün kastettiği şeyi anlamaya yarayan Arapça ilmini bilmedikleri halde Arapça olan Kur'ân ve Sünnet hakkında yalan yanlış şeyler uydurmak, ilimde yeterli seviyede olan kişilere muhalefet etmek. Kendi nefislerine çok güvendikleri kendilerini içtihat ve istinbat yapabilecek kişiler olarak gördükleri için böyle bir tavrın içine girerler. (Şâtîbî, 2011: I, 240-243)
4. Delillerin anlamlarını çarpıtmak (Şâtîbî, 2011: I, 252-253).
5. Hükümleri, aklın kabul etmeyeceği şekilde te'vîl etmeleri. Bunlardan biri olan bâtinîlerin ve diğer bidatçı toplulukların amacı, Şâtîbî'ye göre, şeriatı icmalî ve tafsilî olarak iptal etmek ve kendi elleriyle bir din kurmak için onu insanlar arasından kaldırmaktır. Bunu gördükleri tepki yüzünden açıktan yapmaya imkanları olmayınca hedeflerine ulaşmak için hile yollarına başvurmuşlardır.

2.2.2.1. Şeyhe/Lidere Delilsiz Uyma-Taklid

Mehdî taraftarlarının liderlerine saygı ve sevgide abartıya varmalarını eleştiren Şâtîbî, bunun neticesinin açıktan ya da zimnen onları peygamberle bir hatta ondan daha üstün görmeye götürdüğünü belirtir. Bu şahısların günahattan korunmuş ve hatasız görülmeleri sebebiyle her sözlerine *delilsiz uymanın* dinde tahrife sebep olduğu üzerinde ısrarla durur, *hüsni zan ve fanatiklikle* bir kişiye kendini kaptırmaktan sakındırır. Bu konuda şunları söyler:

"İslam dini, mükellefi hevâsı neyi istiyorsa ona çağrıda bulunmaktan uzaklaştırmak için (Allah tarafından) konulmuştur. Bu ana kuraldır; ... hiç kimse için bu din, ayrıcalık göstermez. Dinde ilim sahiplerinin övülmesi sadece ilim sıfatına sahip olmalarındandır. Bu itibarla dini bilgileri bilen kimsenin sözüne uyulup hükmüne insanlar boyun eğiyorsa bu, başka değil sadece dini bilgileri bildiği ve dinin hükümleri gereğince hükmettiği içindir. ... Peygamber dışında hiç kimse için ismet yoktur, mucize de yoktur. Âlim bir kimsenin hüküm verme makamında olabilmesi ancak dinin gereği olarak hüküm vermiş olma şartına bağlıdır. Eğer bir âlimin verdiği hüküm, dindeki hükme aykırı ise, -böyle olduğu varsayılırsa- bu durumu ile hüküm verici olamaz... O halde avamdan olan kişi, âlimi ancak hükmedici ilimle hükmeden bir kişi oluşu itibarıyla taklid edecektir... Delile aldırma yapıp birtakım adamlara itimad etmek suretiyle pek çok kimsenin ayağı kaymıştır. Buna şu durumlar örnektir:

1. Dinin aslında, atalara, babalara uymak, ataları tek baş vurulacak kaynak sayıp başkasına aldırma yolunu tutanların sözü, birinci örnektir. Bu, sapmaların en şiddetlisidir.
2. İmâmiyye mezhebinin inancına göre *Ma'sum İmâma* uyma hakkındaki görüş de bir başka örnektir. Gerçekten ma'sum olan Hz. Peygamber'in getirdiğine/İslam'a aykırı da olsa bunlar, kişileri din üzerinde hakem kılmışlar, dinin kişiler üzerinde hakem olmasını benimsememişlerdir.
3. Bu örnek ikinciye katılarak dikkate alınacak bir örnektir. *Bu, Mehdîviyye grubunun mezhebidir. Bu öyle bir gruptur ki, İslama uygun olsun, aykırı olsun Mehdîlerinin yaptığı işleri hüccet olarak kabul etmişlerdir. Üstelik bu işlerin pek çoğunu imanlarının düğüm noktası olarak benimsemişler, bunlara aykırı davranan kâfir sayıp, aykırı davranan kimsenin hükmünü, aslî kâfir hükmü saymışlardır.* (Şâtîbî, 2011: II, 355-377).

Şâtîbî'ye göre davranışla ilgili bozulmayı genellikle kalburüstü olanlar, özel olarak da bilgin kişiler yapar. Çünkü âlim kimse hem sözü hem de yaptığı ile de fetvâ verir. Halk, hakkında iyi düşünce beslediği âlimin yaptığını yapar ve onun yaptığının caiz olduğuna itikad eder. "*Caiz olmasaydı âlim yapmazdı*" derler (Şâtîbî, 2011: II, 117).

Ma'sum olmayan kimselerin delilsiz taklidinin tahrif sebebi olduğunu açıklayan Şâtîbî, bunu âlimin herhangi bir icthâdını, kesin isabetli düşünme ve sırf o içtihadı ters düşüyor diye sahih bir hadîsi redde bağlar. Oysa müctehid hata da, isabet de edebilir. İyi hal sahiplerinin sözlerini şaşmaz doğrular kabul edip bir kayda bağlamaksızın almak yanlışır (Şâtîbî, 1997: I, 73). Âlimin ya da şeyhin zellesinden sakınmanın yolu; bu kişilere



kendini tamamen kaptırmamak, hatalı olduğunu düşündüğümüze karşı da tamamen katı ve sert davranıp, onu tümünden terketmemektir (Şâtıbî, 1997: IV, 168). “Âlimin zellesi, aslında küçük günah olduğu halde büyük bir hal alabilir” sözünü tekrar tekrar hatırlatır (Şâtıbî, 1997: IV, 169-171).

2.2.2.2. Şeyhe/Lidere Bağlılıkta Fanatiklik

Bid’atlardan bazıları, kalbin derinliklerine işler. Şâtıbî, lidere fanatikçe bağlılığa, hatip hutbesinde Mehdî’nin adını ve ma’sum olduğunu söylediği sırada İbn Sakar’ın oğlunun bunu reddetmesi üzerine, Muvahhidler grubundan şeyhler ve vezirlerin, aynı sözü başkasının da söylemesinden korkarak onun öldürülmesinden başka hiçbir şeyi kabul etmeyip sonunda öldürmelerini zikreder (Şâtıbî, 2011: II, 276).

Mürşidlerin müridleri üzerinde tam egemenlik kurmasına dayalı düşünce de sömürü aracı yapılmış ve suistimal edilmiş, siyasette ve bürokraside devletin işleyişini sarsabilmişlerdir (Schimmel, 2004: 252-254; 41). Şâtıbî, şeyhe, tarikate, mezhep imâmına ve mezhebe bağlılıkta fanatiklik boyutuna açıklama getirirken tanınmış âlimlerden, sülûflerden ve Mehdî olduğu iddia edilenlerden örnekler verir. Yaygınlaşıp meşhur olur ve insanlar onu dinden zanneder, hatayı dinde hüccet sayar diye selefin âlim kimsenin hatasından sakındırdığını ve âlimin hatasını dini yıkan şeylerden saydığı ısrarla vurgular. (Şâtıbî, 2011: II, 355-377).

2.2.2.3. Şeyhe/Lidere Hürmette Abartı ve Peygamberle Aynı Görme

İmâm Şâtıbî, yüceltme ve ilahlaştırmaya, kâinatın idaresini harflerdeki gizli mânalarda arayan, mensup oldukları kişilere dinin koyduğu sınırları aşacak özellikler atfedene Mağribli Mehdî örneğini verir. Mehdîliğini ilan eden İbn Tûmert, sadece kendisine itaat edip yolundan gidenleri Muvahhidler olarak adlandırmış, diğerlerini kâfir saymıştır. Mağrib’deki bid’atlerin pek çoğu ona nisbet edilir (Şâtıbî, 2011: I, 174-176; Aytekin, 1999: XX, 425-427). Bu ifrat tavrı Hristiyanlar gibi önceki milletlerin ve İmâmiyye Şiası’nın tavrı olarak görür. (Şâtıbî, 2011: I, 261).

Şâtıbî, bu hususta selefin tavrına dikkat çeker: Hz. Ömer’in (r.a.) kendisinden dua isteyen bir adama, bu istekten duanın ötesinde fazladan bir şey (kendisini aşırı yüceltme) anladığını ve “Ben peygamber değilim. Fakat (sana şunu tavsiye ediyorum:) Namaza kamet getirildiği sırada, günahının bağışlanması için dua et” dediğini aktarır. Sa’d b. Ebî Vakkas da Şam’da kendisine “Benim için istiğfar et” diyen birine “Allah sana mağfiret etsin” duasında bulunur. Bir başkası da “Benim için istiğfar et” deyince “Allah sana da bu adama da mağfiret etmesin! Ben Peygamber miyim?!” der. Bu, kendisinin peygamber gibi olduğunun algılanması veya böyle inanılmaya kendisinin araç olarak kullanılmasıdır. İşte bu gibi düşünceler, duayı meşru halinden çıkarır (Şâtıbî, 2011: II, 24, 31-33). Nitekim Hz. Ali de “Dikkat edin! iki zümre benden dolayı helak olur. Biri, bana sevgide aşırıya gidip beni layık olmadığı bir makama çıkarır. Diğeri de bana öfke duyup, bu yüzden bana iftira eder. Dikkat edin, ben peygamber değilim, bana vahiy gelmez. Ancak ben elimden geldiği kadarıyla Allah’ın kitabı ve Rasulullah’ın sünnetiyle amel ederim” der (Nisâbü’rî, 1990: III, 132.).

Şâtıbî, daha önce de değindiğimiz gibi kendisinin günah işlemekten korunduğunu iddia edenin, peygamber olduğunu iddia edene benzemiş olduğunu, göklerin ve yerin kendisi ile ayakta durduğunu iddia edenin peygamberlik iddiasından da öteye geçtiğini söyler ve İbn Tûmert’i ve onu öyle gören adamlarını örnek verir. Bu gruptan bazılarından “Peygamberlerin sonuncusu” (Ahzab, 33/ 40) âyetini te’vîl edip Hz. Muhammed (a.s.)’den sonra peygamber gelmesinin mümkün olmasına yol açacak ihtimallerin olabileceğini söylediğini anlatır (Şâtıbî, 2011: II, 110-111).

Peygamberle lideri özdeşleştirme uygulamasına Şâtıbî, peygamberi rü’yâda görme iddialarını da ekler. Şâtıbî’ye göre “Biz, Hz. Peygamberi (a.s.), filan peygamberi veya sâlih kişiyi rü’yâmızda gördük. Bize: ‘Şunu terk et, şunu yap’ dedi” tarzı şeyler, şeriatte belirlenmiş sınırların dışına çıkarabilir. Halbuki Peygamberlerin gördükleri rü’yâ dışında hiç kimsenin rü’yâsı ile asla şer’î bir hüküm verilemez. Şeyhe / Lidere aşırı teslimiyet ve itaat anlayışı, onları Hakk’a giden yolun tek gerçek göstericisi saymak, Hakk’a ulaşma yolu olarak vahyi ve fukahânın dîni otoritesini tartışılır kılmıştır. Şâtıbî’nin “mânevî terakkî için şeyhe ihtiyaç var mıdır, yoksa kitaplar yeterli midir?” şeklindeki sorusu bu endişeyi de taşımaktadır. Bir hükûm adamı olan Şâtıbî, şeriatın tasavvufa, fakihin sufiye, vahyin ilham ve keşfe mâhkum değil, hâkim olması fikrinde dir.

2.2.2.4. Keşf-Kerâmet-Rü’yâ ve İlham İle Mehdilik İddiası

Keşf vb. şeylerin dikkate alınıp, onlarla amel edilebilmesi için mutlaka şer’î bir hüküm ya da dîni bir kâideye ters düşmemesi gerekmektedir. Çünkü, Şeriatın hükümleri altına girmeyen bir mükellefin olması düşünülemez (Şâtıbî, 1997: II, 266). Şâtıbî, bu konuyu açıklarken İbn Rüşd’e sorulan bir meseleyi zikreder. Bir dâvada, adâletleriyle bilinen iki şahidin şehadetine rağmen hâkim rü’yâsında Hz. Peygamber’in (a.s.) kendisine



“Bu şahitlikle hüküm verme; çünkü o bâtıldır” dediğini görse, mükâşefe ile bir suyun gasp edildiğini görse hâkimin yapması gereken bunların ne bir emir ve yasak; ne müjdeleme ve korkutma konusunda dikkate alınmayacağıdır. Çünkü şer’î kâidelerden birisiyle ters düşmekte ve şer’î bir hükmü ihlale uğratmaktadır. Şeriatın getirdiği kurallar gereğince hükümler sabittir ve bu hükümler sadece rü’yâ, mükâşefe gibi şeylere dayanılarak terkedilemez. Aksi halde hükümlerin rü’yâlarla terki caiz sayılırdı. Böyle bir kapının açılması, zâhire dayanılarak hüküm verme esasını tümünden ortadan kaldırır. Bu noktadan hareketle evliya ve âlimler, şeriatı ters düşen keşfe itibarda bulunmamışlar; aksine bu tür şeyleri şeytândan saymışlardır. Keşf ve harikuladelik, mübâh işlerdense ve meşru daire dışına çıkmadan uygulanabiliyorsa Şâtibî bu durumda onunla amelin caiz olduğunu söyler (Şâtibî, 1997: II, 271-274). Keşfe uyma meselesinde Şâtibî, hataya düşmekten korunmuş olmadığımızı, şeriatın, bütün mükellefler hakkında genel ve onların her türlü durumlarını kapsayıcı olduğunu belirterek ölçünün şeriat olduğunu vurgular (Şâtibî(1997, IV: 77-84).

Sonuç olarak Şâtibî’ye göre, tamamen sübjektif bir nitelikte olan ilhâmın delil oluşunu kabul etmek şer’î ameli hüküm sahasını denetlenebilir bilgi alanının dışına çıkararak tamamen kişiselleştirmek sonucunu doğurur. Dahası şer’î ameli hükmü bilinebilir olmaktan çıkarır. Halbuki şeriat, küllî ve geneldir. Bu sebeple ilhâm iddiası ile teklîfi hükmün kendisi hakkında değiştiğini söylemek şer’an kabul edilebilir değildir. Şeriatın küllî ve genel oluşu ‘önceden belirlenmiş ve bilinebilir oluşu’ düşüncesine dayanmaktadır (Şâtibî, 1997: II, 244-249). Bunun aksi ilhâm ve keşfi şeriatın üstünde bir delil olarak görmek ve ma’sum saymaktır (Şâtibî, 1997: II, 268-270).

Rü’yâdaki mesaj ve uyarıyı anlamak ise merak konusudur. Şâtibî, rüyaların mübah meselelerde, rüyayı görene ait kalmak, Kuran ve sünnetle çelişmemek, bağlayıcı olduğunu düşünmemek şartıyla, müjdecî ve uyarıcı olduğunu kabul eder. Mehdîci hareketin dinî söylemlerinde, rüyalar, ma’sum kitlelerin aldatılma aracıdır. Bu gruplarda rüyalarla, keşfle emirler alındığı iddia edilerek akıl ve nakil devre dışı bırakılır. Bu şekilde otorite kurmaya çalışılır. Mehdî’nin ma’sum olduğu iddiaları da genellikle görülen rüyalara bağlanmaktadır. Bu rüyalar, keşf ve ilhamlar -gerçek olsalar bile- ma’sum değildir. Hatalı olma ihtimalleri daima vardır. Peygamberler dışında hiç kimsenin korunmuşluk/yanılmazlık niteliği olmadığı için görüş ve yorumların geçerliliği Kur’ân ve Sünnet’e uyumlarına bağlıdır. İslam geleneğinde bu uyum kelam ve fıkıh usulü ilimlerinde denetlenmiştir. Mehdî olduğu iddia edilen kişiler ise hataya düşmekten korunmuş kimseler değillerdir. Aksine ümmetten kimse vahyin kontrolünde olmadığı için icthad, ilham, keşf, keramet ve rüyalarında yanılması, hata etmesi her zaman mümkündür. Şer’î zâhir delilin olduğu yerde, delile aykırı kalbi eğilimin dikkate alınmayacağı ilke olarak benimsenmiştir.

Şâtibî, rü’yâda Hz. Peygamber (a.s.) dini bir hükmü bildirmişse ve bu şeriatine uygun bir hükümse zaten bunun, daha önce yerleşmiş bir hüküm olduğunu, Hz. Peygamber’in (a.s.) rü’yâda şeriatı aykırı bir şeyi haber verdiği iddiasının ise imkansız olduğunu, çünkü hayatında kesinleşen şeriatın, Hz. Peygamber’in (a.s.) vefatından sonra nesh olunamayacağını/değiştirilemeyeceğini belirtir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra dinin istikrarı uykuda görülen rü’yâlara dayandırılmayacak kadar önemlidir. İmâm Şâtibî manevi sömürü ve istismarın önünü almak için, yükümlülüklerle ilgisi bulunmayan şeylerin elde edilmesinin bizden istenilmediğini ve onlara sahip olmaya dair bir teşvik bulunmadığını gösteren deliller olduğunu belirtir (Şâtibî, 1997: II, 406).

2.2.2.5. “Îsâ Dışında Mehdî Yoktur” Hadisini Kullanması

İmâm Şâtibî, İbn Tümert’in mehdiliğini reddederken kullandığı üslup ve *“ لا مهدي إلا عيسى ”* “Îsâ dışında mehdî yoktur” (İbn Mâce, Fiten, 24. Şâtibî, 2011: I, 257) rivayetine atıfta bulunması, İbn Tümert’in mehdilik iddiasını zikredip ardından *“كذب فالمهدي عيسى عليه السلام”* “yalan söyledi. Mehdî Îsâ (a.s.)’dır” demesi (Şâtibî, 2011: II, 91.) bazı araştırmacılarda, onun Mehdî hakkındaki diğer rivayetleri reddettiği düşüncesini doğurmuştur (bkz. el-Fehd, 1999, 151). Bazı araştırmacılar ise, onun sadece yukarıdaki şahısların mehdiliğini reddettiğini, dolayısıyla mehdî hakkındaki rivayetleri inkar etmediğini söylemiştir. Bizim çalışmamızda ulaştığımız netice de Şâtibî’nin hadis ilmi ölçülerine göre sahih kabul edilen Mehdî rivayetlerini inkar etmediğidir. Bunu şöyle açıklayabiliriz:

1. “Mehdî Îsâ (a.s.)’dır” ifadesiden hemen önce İbn Tümert’in Mehdî’nin ma’sum olduğu iddiasını söyler. Ma’sumluk iddiasının peygamberlik iddiasından farkı olmadığını bu yolla göstermiş olur. Elbette bunu daha açık ifade edebilirdi.
2. Şâtibî’nin Mehdî meselesini bidat olarak gördüğü net değildir. İbn Tümert dışında da “Mehdî yoktur veya Mehdî gelmeyecektir” dememiştir. Bunu açık ve net olarak ifade etmemiştir. Mehdiliği red ettiği iddiaları niyet okumaktır.



3. Bu hadisi andığı yer, İbn Tümert'in bir yalancı olduğunu, düşüncesinin Şia'nın ma'sum İmâm inanışına dahil edilmesi gerektiğini, delil yerine kişiye tabi olmanın yanlışlığını, İbn Tümert taraftarlarının onun Mehdiliğine inanmayı tekfir ettiğini iddia ettiği yerdir. Mesele doğrudan mehdi gelecek mi gelmeyecek mi sorusu etrafında değil, İbn Tümert ve Ubeydullah el-Mehdî'nin iddiaları etrafında ele alınmıştır.
4. "Fatıma Evladı" hakkındaki rivayetleri inkar etmez. Ebû Davud'un Sünen'inde "Mehdî bölümü"nde geçen bu rivayeti kabul etmesi (Ebû Davud, Mehdî, 1. *دى من عترتى من ولد فاطمة الممه*) ve Ebû Davud ve Tirmizi gibi Mehdî rivayetlerine yer verenleri bidat ehli saymaması da Mehdî rivayetlerine karşı olmadığının en güçlü delilidir. Şâtıbî aslında bu rivayeti İbn Tümert'in kendisinin mehdi olduğuna yormasının yanlış olduğunu söyler. "Fatıma evladı" hadisi hakkındaki yaklaşımından da anlaşılabilir Mehdî'yi inkardan ziyade bu kavramın suistimali ve halkın yanlış-sahte kişilere tabi olması ve bu bağlılığın kriterlerinin yanlış belirlenmesi sorunu vardır.
5. Mehdî hadislerinin sıhhati hakkında konuşmaması okurlarında kafa karışıklığı doğursa da, İbn Tümert'in konuşmasında mehdi rivayetlerindeki olaylara tek tek işarette bulunup 'isim aynı isim, neseb aynı neseb, fiil aynı fiil' şeklindeki söylemine "طمییشیر إلى ما جاء في أحاديث الفاه" 'Fatımî hadislerine işaret ediyor' demesiyle İbn Tümert'in Fâtımâ evladı hadislerini suistimal ettiğini gösterir. Böylece malumu ilam etmek istememiş olabilir.
6. İbn Kayyim el-Cevzi de 'Mehdî İsa'dır' diyenler olduğunu, bunların kemal ve ma'sumiyet noktasında Mehdî'nin İsa olduğunu kast ettiğini, bu yaklaşımın ehl-i sünnete uyduğunu söyler. Ardından Endülüs'de çıkan İbn Tümert'ten bahseder ve onu yalancı, Haccac'dan daha zalim olduğunu, zulümle ve hile ile melik olduğunu, insanları katlettiğini, müslümanların kanlarını ve mallarını mübah gördüğünü yazar. Ardından Ubeydullah'dan bahseder ve onun da Mehdilik iddiasının yalan olduğunu, onun da şeriatin zahirini inkar edip batını olduğunu söyler. Görüldüğü gibi İbn Cevzi ile Şâtıbî'nin Mehdilik iddia edenler hakkındaki tavrı birbirine benzerdir (İbn Kayyim el-Cevziye, 1970: 148-155).
7. "Mehdî İsa'dır" hadisini sultanın civar bölgelere gönderdiğinden bahsetmesi de önemlidir. Sultanın bu uygulamasını takdir ederken öncesinde sultanın takvayı, Allah'tan yardım istemeyi ve O'na tevekkül etmeyi tavsiye etmesi, ma'sumluğu ispat edilemeyecek kimsenin ma'sum olamayacağını söylemesi de meselenin masum İmâm inancı ve masumiyet iddiasının bidatliğine dayandığını gösterir.

Şâtıbî'nin itirazı kişilere günahsızlık ve yanılmazlık atfeden bir teslimiyettir. Şâtıbî, Mehdîci hareketlerin kişiye verdikleri kutsiyete, dini kişilerle bilmenin, taassubun, sahtekar kişilere yönelmenin tehlikesine dikkat çeker. Doğru olanın kişilerin dinin kriterleriyle bilinmesi olduğunu söyler. Tevilleri gözden geçirirken beyana ve burhana dayalı olmayı önerir. Kontrol edilebilir ve denetlenebilir bir kriter olarak bunu önerir. Şeriatin genelliğini vurgular. Arabilik ve ümmilik ilkelerine uymadığı için hurûfî, bâtnî, cıfirci tevilleri reddetmek gerektiğini söyler. Fıkha uymayan ve şatahat olarak isimlendirilen tecrübeleri esas almamayı, kimden gelirse gelsin bunları peşinen kabul etmemeyi ister.

3. Sonuç

Tarihte ve günümüzde oluşan Mehdî ve zaman içinde adeta Mehdî prototipi olarak görülen şeyh algısında, açıktan ya da zımnen fıkıh tasavvufa, fakih mutasavvıfa, Vahiy ilhama ve rüyalara uymak zorunda görüldüğünden din anlayışında bozulmalar olacağı anlaşılmaktadır. Hakikat namına ve hakkaniyet ölçüsüyle eleştirilemeyen kanaat önderleri şariat ölçülerinden azade olunca kendilerini hiçbir ölçü tutamaz olacaktır. Özellikle günümüzde bu 'eleştirilemez, sorgulanamaz ve hata yapmaz seçilmiş insan ve kitle' psikolojisinin uluslararası siyasal mühendislikle İslam toplumlarının parçalanması ve sömürülmesinin birer aracı olarak kullanıldığı uzmanlarca ifade edilmiştir.

Hakikatin Şeriati'nin içinde arandığı yol ise; şeyhleri, hatasız ve ma'sum görmez. Böylece mehdilik iddiasında bulunan birileri çıksa bile halleri ve sözleri şariat ölçüsüyle değerlendirilince gerçek ortaya çıkacaktır. Kanaat önderleri de haklarında aşırı muhabbetle yapılacak böyle isnadlara göz yummamalıdır. Kendilerinin "mutlak otorite" olarak görülecekleri bir algıya kapı açmamalıdır. Müslüman, bireysel ve sosyal sorumluluk konusunda üzerine düşeni yapmalıdır. Ne Mehdilik taslamalı, ne de sorumluluğu Mehdîye ya da herhangi bir 'korunmuş salih zata' havale ederek yükümlülükten kurtulmalıdır.



Şunu da belirtmek gerekir ki Mehdi hakkında Peygamberin söylemediğini 'söylemiştir' demek kadar söylediğini de 'o böyle bir şey söylemez' diye kendimizce inkar etmek yanlıştır. Bir liderin geleceğini müjdelemek akla ve iradeye ters ise Kuran'da İsa a.s.'ın 'Ahmed'i müjdelemesi, Tevrat'ta ve İncil'de sahabenin vasfının olduğunu bildiren ayetlere de aynı nazarla bakmak gerekecektir. İstismar edilmesi yüzünden Mehdi rivayetleri reddedilecekse peygamberlik iddiası ile ortaya çıkanlar yüzünden de peygamberliği reddedemeyiz. Bu rivayetler akla aykırı denilecekse Musa ve salih kul kıssasını da anlamakta zorluk çektiği için bu ayetleri değiştirmeyi teklif eden çağdaş ilahiyatçıları mazur mu göreceğiz?! Zayıf ve uydurma rivayetler olsa da Mehdi hakkında sahih rivayetler olduğunu inkar eden bir muhaddis yoktur. Sıkıntı Mehdiilik iddiasıyla çıkanların devleti yıkmak için mevcut yönetimi gayr-i meşru göstermek için bu literatürü ve insanların duygularını istismarı ve toplumu bölmesidir.

Şâtibi, Mehdi'nin vasıfları olarak gösterilen masumluk iddiasını, cifir bilmesini, keşf ve rüyaların suistimalini, vahiy gibi mutlak doğru sayılmasını, arap diline uymayan tevillerle yapılan yanlış yorumları reddeder. Bu tür gayba dair işlerle uğraşmak yerine muhkem olan ve amele dönük konulara yönelmeyi tavsiye eder.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan (2010). Bergavâta: Mağrib'te Heterodoks Bir Berberî Fırkası. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XII, sayı: 1, s. 1-21
- Aydın, M. Akif (2000). İmâmet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (c. XXII, ss. 203-206.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Aytekin, Arif (1999). İbn Tümert. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. XX, ss. 425-427.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Baltacı, Burhan (2005). *Şâtibi'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Câbiri, Muhammed Abid (2001). *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. İstanbul, Kitabevi Yay.
- Çelebi, İlyas (1999). İbn Kasi, Ebü'l-Kâsım. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. XX, ss. 106-107.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Çağrı, Mustafa (1999). İbn Meserre. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. XX, ss. 188-193.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh (1941). *Keşfuz-Zunûn*. İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı.
- Haçkalı, Abdurrahman (2010). *Şâtibi'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Hitti, Philip K. (1980). *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*. (çev. Salih Tuğ), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı
- İbn Arabî, Muhyiddin (1999). *el-Futuhat-ı Mekkiyye*. (tah. Ahmed Şemseddin) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı
- İbn Kayyim el-Cevziyye (1970). *el-Menarü'l-Münîf fis-Sahih ve d-Daiyf*. Halep: Mektebetu İslamiyye.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed (1982). *Mukaddime*. (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed (trs.). *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Kılıç, Muharrem (2005). *İbn Rüşd'ün Hukûk Düşüncesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Meş'ûd, M. Hâlid (1997). *İslâm Hukûk Teorisi*. (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul: İz Yayıncılık.
- el-Fehd, Nâsir b. Hamd (1999). *el-lâmu bimuhâlâfâti'l-Muwâfakât vel-l'tisâm.*, Riyad: Mektebetu'r-rüşd.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed Hâkim (1990). *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Özaydın, Abdülkerim (1988). Abdullah b. Yasin. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. I, ss. 142.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Özdemir, Mehmet (1995). Endülüs. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. XI, s. 211-225.), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- (1997). *Endülüs Müslümanları (İlim ve Kültür Tarihi)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1999). Endülüs'de Bir Emevi Mehdîsi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX, s. 115-135.
- Schimmel, Annemarie (2004). *İslâmın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Şâtibi, İbrahim b. Musa (1997). *el-Muwâfakât fi Usûli's-Şeri'a*. Kâhire: Dâru İbn Affan.
- Şâtibi, İbrahim b. Musa (1993). *el-Muwâfakât*. (Çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, İz Yayıncılık.
- (trs.). *el-l'tisâm*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ.
- Şâtibi, İbrahim b. Musa (2011). *l'tisâm-Bid'atler Karşısında Kitap ve Sünnete Bağlılık Yöntem*. (çev.: Ahmet İyibildiren-Mehmet Ateş, Mustafa Özcan) Konya
- Öztürk, Mustafa (2003). *Kur'an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Kitâbiyât Yay.
- Venşerîsi, Ebû'l-Abbâs Ahmed (1981). *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i ifrîkiyye ve'l-endelüs ve'l-ma'rib*, Rabat-Beyrut: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye lilmemleketil'Mağribiyye Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Yiğit, İsmail, (2006). Nasrîler. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. XXXII, ss. 420-424), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Yurdagür, Metin (1993). Cefr. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. VII, s. 215-218), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.