

Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i Özelinde Bir Tahlil*

Madhhab Case as a Sum of Multiple Identities: An Analysis in the Context of al-Shahrastani's *al-Milal wa al-Nihal*

● Mehmet KALAYCI^a

^aİslam Mezhepleri Tarihi AD,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Ankara

Received: 07.03.2018
Accepted: 25.04.2018
Available online: 04.09.2018

Correspondence:
Mehmet KALAYCI
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi AD, Ankara,
TÜRKİYE/TURKEY
mehkala@gmail.com

*Yazının müsveddelerini okuma nezaketinde
bulunan ve önemli katkılar sunan
Kadir Gömbeyaz, Metin Bozan,
Mehmet Ümit, Muhammet Emin Eren
ve Münire Gözde Aygün'a bu vesileyle
teşekkür ederim.

ÖZ Mezhepler tikel farklılaşmaların zamanla kurumsallaşması neticesinde oluşan toplumsal yapılar. Bu oluşum süreci, odağında insanın yer aldığı, bununla birlikte sadece insanla mukayyet olmayan ve heterarşik bir ilişki içerisinde din, siyaset ve kültür gibi pek çok hususun eşlik ettiği çok yönlü bir süreçtir. Mezhebî oluşumlara bir “şey” ya da “şeylerin durumu” olarak bakmamak gerekir. Bilakis bunlar pek çok faktörün etkisiyle oluşmaya başlayan ve devam eden süreçlerdir. Bu durum, mezhepleri ele alırken şu iki hususu göz önünde bulundurmaya gerektirir: İlki, mezheplerin dinî ve kültürel yalıtılmışlıklar olmadığı, ikincisi ise bunların bir defada olmuş bitmiş yaratılmışlıklar olmadığıdır. İlki mezheplere bir kimlik ve aidiyet olarak, ikincisi ise süregiden bir süreç olarak bakmayı gerektirir. Bu yazıya konu olan içerik, mezheplere ve dinî hareketlere bu iki hususu merkeze almak suretiyle yaklaşmanın önemine dikkat çekmek ve Şehristânî merkezli olarak bunu belirli örnekler üzerinden somutlaştırmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep; Şehristânî; kimlik; söylem; süreç; diyalektik; tümel

ABSTRACT Madhhabs are the social structures that take forms as a result of the institutionalization of particular differentiations in the long run. Though this is mostly a human-centred process, it is also accompanied by many other factors such as religion, policy, culture, economy etc. that work heterarchically. Religious movements should not be taken as a “thing” or “state of things”. On the contrary, they are processes that take shape through the effects of several factors and continue. This fact methodologically requires to take two points into consideration: First, the religious movements are not religiously and culturally isolated realities; and second, they are not productions that come into existence and finalize in the blink of an eye. While the former requires to see the religious movements as a matter of identity, the latter forces us to assess them as ongoing processes. This article aims draw attention to the importance of studying religious movements in the framework of these two points with special reference to certain examples in al-Shahrastani's *al-Milal wa al-Nihal*.

Keywords: Madhhab; Shahrastani; identity; discourse; process; dialectic; universals

Mezheplerin olgusal gerçekliklere dönüşmesi, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından çok sonraki bir süreçte gerçekleşen bir hadisedir. Onun vefatı sonrasında imamet meselesi özelinde başlayan görüş ayrılıkları zamanla büyümüş ve derinleşmiştir. Aralarında çok sayıda sahabinin de bulunduğu Müslümanların, çok uzak olmayan bir gelecekte savaş meydanlarında karşı karşıya gelmeleri, birbirlerine kılıç çekmeleri, ölmeleri veya öldürülmeleri uzun süre hafızalardan silinmeyecek travmalar ve toplumsal gerilimler üretmiştir. Yaşanan pratik hadiselerin sonradan teorik muhasebesi yapılmış ve mezheplerin nüvesini oluşturacak fikirler/

fikir ayrılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu ayrılıklar zamanla birer farklılaşmaya dönüşmüş ve kurumsallaşarak günümüze kadar gelmiştir. Bu noktada sorulan soru hep “niçin” sorusu olmuştur? Hz. Muhammed döneminde olmayan bir şey, niçin sonraki süreçte ortaya çıkmıştır? Gerekli midir yoksa gereksiz mi? Bir tercih meselesi midir yoksa kaçınılmaz bir olgu mu? Ve nihayet mezhepler, din alanında yaşanan bir farklılaşma mıdır yoksa bir sapma mı? Bütün bu sorular bağlamında mezhep olgusu tarih boyunca tartışılmış ve anlamlı cevaplar aranmaya çalışılmıştır. Bu yazının amacı, bu tartışmaları tekrarlamak değildir; aksine bütün bu tartışmalardan bağımsız bir şekilde mezheplerin taşıyıcıları üzerinden sahip oldukları olgusal gerçekliğe odaklanmaktır. Daha doğru bir ifadeyle bir mezhebi mezhep yapan sınırların ne olduğunun ve bir mezhebe mensup olmanın ne anlama geldiğinin tahlilini yapmaktır. Bu çerçevede Şehristânî'nin (ö.548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri merkeze alınmış ve birbiriyle ilişkili dört başlık altında şu genel sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır: Bir mezhebe mensup olmak, belirli görüşleri kabul etmekten veya belirli görüşleri reddetmekten mi ibarettir? Bir mezhebin, müntesiplerinden veya muhataplarından bağımsız tözsel bir varlığından bahsedilebilir mi? Bir mezhebe mensup olmanın kapsamsal ve içlemsel anlamı nedir? Bir oluşumu mezhep olarak nitelendirebilmek için gerekli ölçütler nelerdir ve bunlar güncellenmeye açık mıdır?

SOSYO-POLİTİK AİDİYET ZEMİNİ OLARAK MEZHEPLER

Bir mezhebin oluşum sürecinin sırasıyla birbirini takip eden üç temel ivmesi bulunmaktadır: ilki yaratıcı bir eylemdir; bu bir devrim şeklinde olabilir veya karizmatik bir liderin ortaya çıkışı şeklinde olabilir. İkincisi aynı değerleri paylaşan veya ortak kabuller etrafında birleşen bir insan toplamını ifade eden grup bağlılığıdır. Üçüncü ise grup içinde ve dışında tartışma veya diyalog yoluyla şekillenen kümülatif bir etkileşim ve bunun neticesinde ortaya çıkan dinî/mezhebî metinlerdir.¹ Bunlardan ilki çoğu kez birden gelişen olaylardır; bu bakımdan genellikle kontrolsüzdür ve hızlı bir değişim sürecini bünyesinde barındırır. Tıpkı suya atılan bir taşın oluşturduğu dikey harekete benzer; taşın bırakıldığı yükseklik su üzerinde oluşan hareketin derinliğini nasıl belirliyorsa, kökleri eskilere giden hızlı değişimler de o kadar geniş etki bırakır ve kalıcı hale gelir. Grup bağlılığı bu dikey hareketin etrafında oluşan halkaları ifade eder. Bu, ilk ivmenin tersine yatay bir gelişim çizgisine sahiptir ve oluşum süreci daha uzun sürer. İlkinin derinliği ne kadar fazla ise bunun yayılışı o kadar hızlı ve kalıcıdır. Kümülatif etkileşim ise taşın oluşturduğu yatay dairelerin başka unsurlarla çarpışmasıdır. Çarpışan dalga bu çarpışmada ya başka gerçekliklerin varlığına katılıp kaybolmakta ya da doğrusal olmayan bir biçimde zikzaklar çizerek başladığı noktaya yönelmektedir. Kümülatif etkileşim olarak değerlendirilen bu ivme, mezhebin muhataplık ilişkileri üzerinden kendi söyleminin inşa olduğu ve kendine özgü dinî metinlerinin oluşturulmaya başlandığı süreçtir. Diğerleriyle kıyaslandığında en uzun süren, ancak bir mezhebi gerçek anlamda var eden bu ivmedir.²

Klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarında bu üç ivmeden genellikle birincisinin, kısmen de üçüncüsünün merkeze alındığı, dolayısıyla da mezheplerle ilgili değerlendirmelerin kurucu şahıslar ve bunlara ait görüşler üzerinden şekillendiği bilinmektedir.³ Bu yüzden de bir mezhebin daha sonraki süreçte kimler tarafından, hangi bölgelerde ya da şehirlerde ve ne oranda temsil edildiği, bu temsilin hangi kurumsal

¹ Marshal G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. İ. Durdu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c.1, s.11-15.

² Mehmet Kalaycı, “Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Burfaş Matbaası, Bursa 2015, s.227.

³ Ethem Ruhi Fırlı, “Çevirenin Önsözü”, Ebû Mansûr Abdülkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fırlı, TDV Yay., Ankara 1991, s. XXII.

enstrümanlar üzerinden gerçekleştiği ve nihayet bu temsilin, mezhebin yerleşik bulunduğu coğrafyanın sosyo-politik ve dinî-kültürel gerçeklikleriyle ne türden bir iletişim ve etkileşim içerisinde olduğu hususu genellikle müphem bırakılmıştır.⁴ Grup bağlılığı olarak isimlendirilen ikinci ivmeyle ilişkili bu hususların yeterli ve gerekli düzeyde ortaya konulamaması, mezhep olgusunun kurucu şahıslar ve onlara nispet edilen fikirler etrafında ve çoğunlukla mücerret olarak yaşatılmasını beraberinde getirmiştir. Bu ise belirli bir bağlam(lar)ın ürünü olarak gelişen bir söylemin, bağlamsal sınırların ötesine taşınmasına ve zamanla da tarihüstüleşmesine sebebiyet vermiştir.

el-Milel ve'n-Nihal adlı eseri, Şehristânî'nin ikinci ivmenin farkında olduğunu düşünmemizi mümkün kılacak bazı tespitler ihtiva etmektedir. Onun, "Her fırkanın daima kendine özgü düşünceleri, yazdıkları kitapları, kendilerine yardım eden veya onları kontrolü altına alan devletler olagelmıştır."⁵ şeklindeki değerlendirmesi bu bakımdan üzerinde durulması gereken bir tespittir. Bu tespitin, grup bağlılığını tümüyle kuşatmamakla birlikte, yine de bu bağlamdan önemli izler taşıdığı açıktır. Tespiti anlamlı kılan temel husus ise siyasî otoriteye yönelik göndermedir. Siyasî otoriteye yönelik bu gönderme, biri destek diğeri de baskı şeklinde iki boyutludur. İlkinde siyasetin, sahip olduğu güç ve vasıtaları mezhep(ler) için seferber etmesi, böylelikle de ilgili mezhep(ler)in toplumsal ve kültürel olarak varlık zeminini genişletmesi söz konusudur. İkincisi ise mezhep(ler)in siyasî otorite tarafından bir tehdit olarak algılanması ve baskılanması anlamına gelmektedir. Bir mezhebin veya mezheplerin baskı altına alınmasının, aynı zamanda diğeri bir mezhep veya mezheplerin desteklenmesinin bir yansıması olduğunu, bu yüzden de bir mezhep lehine siyasî bir tutumun aynı zamanda diğeri mezhepler için aleyhte bir tutum ifade ettiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla siyaset söz konusu olduğunda belirli bir mezhebe yönelik destek ile belirli bir mezhebe ya da mezheplere yönelik baskı arasında karşılıklı bir mülazemet ilişkisinin bulunduğu ve her iki durumda da buna muhatap olan kesimlerin doğal seyrini etkileyen gelişmeler yaşanabildiği görülebilmektedir.

Şehristânî'nin tespit düzeyinde dile getirdiği ancak mezhepleri ele alırken örneklemmediği bu hususun, İslam tarihinde çok sayıda örneğiyle karşılaşmak imkân dâhilindedir. Üstelik bu örnekler, Şehristânî'nin siyaseti niçin bu kadar merkeze yerleştirdiğini de anlamaya imkân tanıyabilecek türdendir. Çünkü siyaset söz konusu olduğunda mezheplere yönelik destek veya baskının somutlaştığı zemin toplumsal alanın neredeyse tamamıdır. Bu ise aslında grup bağlılığı şeklindeki ikinci ivmenin odak noktasıdır. Bu noktada Şehristânî'nin tespitini somutlaştırabilecek bazı örneklere yer vermek mümkündür.

Abbasî halifeleri Me'mûn (ö.218/833), Mu'tasım (ö.227/842) ve Vâsık'ın (ö.232/847) idareleri sırasında Mu'tezile'ye yönelik destek bu bakımdan üzerinde durulmayı hak etmektedir. Belirli saiklerin ürünü olarak gelişen⁶ bu desteğin *Halku'l-Kur'ân* gibi bir mesele üzerinden gerçekleşmesinin ve toplumsal alana taşınmasının sonraki süreçte izleri kolay kolay silinmeyecek bazı gelişmelere kapı araladığı malumdur. Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesinin siyasî otorite tarafından bir akideye dönüştürülmek suretiyle toplumsal alanda ikame edilmek istenmesi bir taraftan Mu'tezile'yi ve taşıyıcılarını konsolide ederken⁷, diğeri taraftan da buna karşı çıkan ve kendi içinde dağınık yapıdaki kesimlere homojen bir kimlik

⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, DEM Yay. İstanbul 2008, s.136-137.

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Kısra Sâlih el-Alî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2013, s.71.

⁶ Bu noktada ileri sürülen iddialar Akoğlu tarafından dört başlık altında toplanmıştır. Bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006 s.99-106.

⁷ Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin, Me'mûn dönemine kadar muhalefetin siyasal iktidara karşı kullandığı bir argüman ve sembol iken, Me'mûn döneminde iktidarın muhalefete karşı kullandığı ideolojinin omurgası ve sloganı haline dönüştüğü kaydedilmektedir. Bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yay., İstanbul 2008, s.313.

kazandırmıştır.⁸ Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) şahsında Hadis Taraftarlarına yönelik baskı, Mu'tezile'ye yönelik desteğin bir sonucudur. Halife Mütevekkil (ö.247/861) ile birlikte olaylar tersine dönmüş⁹, daha önceki desteğin muhatapları yeni süreçte artık baskının muhatapları haline gelmişlerdir. Daha önce baskılanan Hadis Taraftarları ise siyasî otoritenin kendilerine sunduğu geniş imkânlar vasıtasıyla kendi varlık zeminlerini toplumsal alanda daha da genişletebilme imkânına kavuşmuşlardır.¹⁰ Ancak siyasetin desteği üzerinden toplumsal olarak var olmayı ihtiva eden bu çaba, zamanla toplumsal belleği de biçimlendirmiş ve yaşanan gerilimin ötesine geçen yeni bir söylem zemini üretmiştir. Öyle ki gerilimin çıkış noktasını oluşturan *Halku'l-Kur'an* tartışmaları yavaş yavaş buharlaşırken, tartışmanın müsebbibi ve sahibi konumundaki Mu'tezile'nin¹¹ akli merkeze alan düşünce diyalektiği hedef tahtasına oturtulmuştur;¹² dahası mücadele, Mu'tezile'yi ihsas ettirebilecek her türlü unsura yönelik kapsamlı bir mücadeleye dönüşmüştür.¹³ Mihne öncesi süreçte hukuki problemlerin çözümü bağlamında metodik bir farklılaşmayı ifade eden Re'y-Hadis gerilimi artık sosyo-politik bir mahiyet arz etmeye başlamış ve bunun geriye dönük de bir faturası çıkarılmıştır. Re'yle iştigal eden isimler, eleştiri oklarının merkezine yerleşmiştir. Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) yönelik eleştirilerin ve suçlamaların ağırlıklı olarak 3./9. asır ve sonrasında Hadis Taraftarı kesim tarafından gerçekleştirilmiş olması¹⁴ bu bakımdan tesadüf değildir.

4.-6/10.-12. yüzyıllarda Horasan ve Maverâünnehir bölgesinin pek çok şehrinde yaşanan ve tarih kitaplarına genellikle “mezhep kavgası” olarak yansıyan olaylar, bir mezhebe mensup olmanın aynı zamanda sosyo-politik çağrışımlar ihtiva ettiğinin örnekleri konumundadır. Bu şehirlerde Şîî ve Sünnî gelenek arasında kendisini gösteren kimi gerilimler, imamet meselesi gibi doktriner bir hususu merkeze aldığı ve siyasî bir karakter arz ettiği için bir yere kadar anlaşılabilir; ancak Hanefilerle Şâfiîler arasındaki gerilimlerin gerekçesini ve itici gücünü izah etmek bu kadar kolay değildir. Hanefilik, bu iki bölgeye Şâfiîlikten daha önce intikal etmiş, kısa sürede ve ağırlıklı olarak da bölge kökenli insanlar tarafından sahiplenilmiştir. Bu insanlar, aynı zamanda bölgenin önceden beridir nüfuz sahibi olan sakinleridir. Şâfiîlik ise bölgeye nispeten daha geç taşınmış, ancak taşıyıcılarının sahip oldukları sufilik aidiyeti dolayısıyla daha çabuk yayılım gösterebilmiştir. Şâfiîliğin bölgedeki kazanımı daha çok çevreden merke-

⁸ Ahmed b. Hanbel'in mücadeleci karakteri ve etrafında oluşan taraftar kitlesi ile *halku'l-Kur'an* şeklindeki bir akide formülasyonu Sünniliğin temel bir alamet-i farikası haline dönmüştür. Bkz. Wilferd Madelung, “The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran”, *Orientalia Hispanica sive Studia F. M. Pareja octongenaria dicata*, ed. J. M. Barral, Leiden 1974, c.1, sy.1, s.521.

⁹ Mes'ûdi (ö.345/956), Mütevekkil'in insanlara teslim ve taklidi, hadis alimlerine ise sünnetin ve cemaatin ortaya çıkarılmasını emrettiğini aktarmaktadır. Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdi, *Mürûcu'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher*, tah. M. Muhyiddin Abdulhumejd, el-Mektebetu't-Ticârati'l-Kübrâ, Kahire 1964, c.2, s.288.

¹⁰ Hadis Taraftarlarına dair bir zihniyet analizi için bkz. Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı*, Otto Yay. Ankara 2017, s. 35-70.

¹¹ Hanefilerin Mihne sürecinde homojen bir tutum içinde olmadığı, bu nedenle de Mu'tezile'nin Hanefilikten bağımsız, Hanefiliğin de Mu'tezile ile özdeş bir aidiyet olarak değerlendirilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Zira Bişr el-Merisi, Ahmed b. Ebî Du'ad, İsa b. Ebân, Muhammed b. Semmâ'a, Gassân b. Muhammed el-Mervezi, Muhammed b. Ebî'l-Leys, Abdurrahmân b. İshâk, Abdullâh b. Muhammed el-Halenci, Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib, Sâlih b. Muhammed et-Tirmizi gibi kadılık makamlarında bulunan Hanefiler mihne sürecinin uygulanmasına aracılık ederken; Bişr b. Velid el-Kindi, Ebû'l-Hasen ez-Ziyâdi, Hasen b. Hammad Seccâde, Ali b. Ca'd ve Fadl b. Ganîm gibi Hanefiler ise *halku'l-Kuran* meselesi bağlamında mihneye tabi tutulmuş ve mağduriyet yaşamışlardır. Bkz. Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c.9, sy.17, s.114-123.

¹² Bu sürecin Mu'tezile için doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak bakınız. Osman Aydınli, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s.109-116.

¹³ Bu mücadele sadece Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik olarak şekillenmemiş, yanı sıra Ashâbu'l-Hadis'in kendi içinde de zamanla önemli bir gerilim vesilesine dönüştürülmüştür. Ashâbu'l-Hadis'in özellikle de Ahmed b. Hanbel'in ismi etrafında mevzilenen kanadı, kelâmî Mu'tezile ile eşdeğer görmüş ve hangi amaçla olursa olsun -Mu'tezile'nin eleştirilmesi kastıyla bile olsa- kelâmın kullanılmasının bir tür sapma olduğunda ısrar etmişlerdir. Bu yüzden Mu'tezile'nin yanı sıra Mu'tezililere kelama müraacaat etmek suretiyle karşı koyan Küllâbilere de cephe almışlar ve onlara karşı adeta toplumsal bir boykot uygulamışlardır. Ahmed b. Hanbel'in, İbn Küllâb (ö.240/854 [?]) ve taraftarlarına karşı insanların en acımasız olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, tah. M. Reşâd Sâlim, Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1991, c. 2, s. 80-83; Zühed ve takvasına karşın, kelamla uğraşması ve İbn Küllâb'ın görüşlerini paylaşması dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tepkisini çeken Muhâsibî'ye (ö.243/857) selam dahi verilmediği ve cenazesinde yalnızca birkaç kişinin bulunduğu nakledilmektedir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c.8, s.215.

¹⁴ Yahyâ b. Ma'in (ö.233/847) zamanına kadar Ebû Hanîfe'nin cerhe uğramadığı, ancak Ahmed b. Hanbel'in mihneye uğraması ve sonrasında *halku'l-Kur'an* meselesi bağlamında Ashâbu'l-Hadis'in gruplara ayrılması ile birlikte herkesin Ebû Hanîfe hakkında önüne geleni söylemeye başladığı kaydedilmektedir. Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB. Yay., Ankara 1994, s. 222, 230-253.

ze yönelen ve zamanla da kendi otorite alanlarını oluşturan bir gelişimin ürünüdür.¹⁵ Bu durum, kurumsal yapıyı ellerinde bulunduran Hanefî kesimle, tonu gittikçe artan sosyo-politik bir gerilim yaşamalarına yol açmıştır. Bulliet'in Nişabur örneğinde haklı olarak dile getirdiği gibi, Hanefî olmak veya Şâfiî olmak bu gerilimde ibadet ve hukukla ilgili meselelerde farklı kanaatlere veya pratiklere sahip olmaktan daha geniş bir delalet çerçevesine sahiptir. Gerilim, bölge şehirlerinin siyasî ve ictimai kontrolünü elinde bulundurma/ele geçirme adına bir güç mücadelesidir.¹⁶ Bölge şehirlerinde nüfuz sahibi aileler arasında bürokratik makamların ele geçirilmesi/elde tutulması noktasında kendisini gösteren bu mücadele, sahip olunan mezhebî kimliklerle irtibatlandırılmış ve bir mezhep kavgası olarak tarih kitaplarına intikal etmiştir.¹⁷ Hanefîlik, bölgede çoklu bir aidiyet zeminidir. İtikadî açıdan farklı mezhepler olan Mu'tezililer, Neccârîler ve Kerrâmîler fıkhîta Hanefîdir; daha sonra Maturidilik adını alacak olan Hanefîleri de buna dahil etmek gerekir. Hanefîlerle kıyaslandığında Şâfiîler itikadî kabullerinde daha bütüncül bir görüntü vermektedir. İlk Hadis Taraftarlığı, daha sonra da Eş'arîlik bölgedeki Şâfiîlerin ortak itikadî kimliği konumundadır. Eş'arî-Şâfiîlerin en azından Sünnî çizgideki Hanefîlerle ortak bir noktada buluşabiliyor olması beklense de, bu pek söz konusu olmamıştır.¹⁸ Çünkü bölgedeki Hanefîlik ve Şâfiîlik arasındaki gerilimin üzerine oturduğu zemin aynı zamanda 2./8.-3./9. yüzyıllarda kendisini gösteren Rey taraftarlığı-Hadis taraftarlığı şeklindeki kutuplaşma zeminidir. İtikadî görüşleri itibarıyla farklı yerlerde durmalarına, bu yüzden de zaman zaman fikrî ihtilaflar yaşamalarına karşın, rey ve hadis kutuplaşması gibi daha üst bir aidiyet zemini söz konusu olduğunda Hanefîler, Eş'arî-Şâfiîlere karşı birlikte ve ortak hareket edebilmişlerdir.¹⁹

Yöneticiler tarafından ortaya konulan baskı veya destek, mezheplerin tarihsel ve düşünsel gelişimine doğrudan etkide bulunabilmiştir. Baskının ürettiği mağduriyet, mezhebin taraftarlarının kendi iç tartışmalarını geri plana itmelerine ve ortak bir aidiyet bilinci geliştirmelerine yol açarken; destek sayesinde ise bu bilinci toplumsal ve kurumsal düzeyde geniş bir alana yayabilme imkânı bulmuşlardır. Örneğin 4./10.-5./11. yüzyıllarda Horasan bölgesinde önemli kazanımlar elde eden Eş'arî-Şâfiî kitle, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in (ö.455/1063) iktidarı sırasında (432/1040-455/1063) yaşanan ve vezir Kündürî'nin (ö.456/1064) başını çektiği kimi olaylar yüzünden önemli ölçüde sekteye uğramıştır. Eş'arîlik, Râfizîlikle birlikte lanetlenmiş, aralarında Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) de bulunduğu âlimler hapse atılmış, Cüveynî (ö.478/1085) gibi âlimler ise bölgeden kaçmak durumunda kalmışlardır. Şâfiîlik bu tartışmalarda doğrudan eleştiri konusu olmasa bile, Eş'arî aidiyete sahip olanların aynı zamanda büyük çoğunluğunun Şâfiî mezhebine mensup oldukları aşıkardır. Bölge şehirlerinde Eş'arî-Şâfiî geleneği sahiplenmiş nüfuz sahibi aileler üzerinde baskılar artmış, Eş'arî-Şâfiî geleneğin tahsil ve tedris faaliyeti kısıtlanmıştır. Bütün bu olaylar, aynı zamanda Eş'arî-Şâfiî kitle adına önemli mağduriyetler üretmiştir.²⁰

Eş'arî-Şâfiî gelenekte Ehl-i Sünnet'e yönelik bir mihne olarak değerlendirilen bu baskılanma süreci, Sultan Alparslan'ın (ö.465/1072) veziri Nizâmülmülk'le (ö.485/1092) birlikte tersine dönmüştür. Bir ia-

¹⁵ Coğrafyacı Makdisî'nin (ö.390/1000 civarı) bildirdiğine göre 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda Nisabur, Şaş, Tus, Nesa, Buhara ve İsfarayın gibi şehirlerde Şâfiîlerin sayısı neredeyse Hanefîlerle eşitlenmiş, hatta kimi şehirlerde dengeler Şâfiîlik lehine değişmişti. Bu durum kadıların Şâfiîlerden atanmasını veya biri Şâfiî diğeri Hanefî olmak üzere iki kadı atanmasını beraberinde getirmişti. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, ed. M. D. De Goeje, Brill, Leiden 1906, s.311, 323.

¹⁶ Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard University Press, Cambridge 1972, s.28-46.

¹⁷ Nisabur'da Hanefîlik Sa'îdî ailesi tarafından sahiplenilirken, Şâfiîliğin taşıyıcısı Sâbü'nî ailesi olmuştur. Sistan'da Hanefî Semekî sülalesi Şâfiî Sadekî sülalesi ile karşı karşıya gelmiştir. Serahs'ta Arusî ailesi Hanefî iken, hasımları konumundaki Ehlî ailesi Şâfiî'dir. Bkz. Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1973, s.166, 178.

¹⁸ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017, s.19-21.

¹⁹ Selçuklular döneminde ortak muhatap karşısında bu türden ittifaklar için bkz. Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefîlere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2008, sy.5-6, s.153-164.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, s.146-150.

de-i itibar süreci başlamış ve eskisinden çok daha güçlü bir şekilde Eş'arî-Şâfiî gelenek bölgede temsil imkânı bulmuştur. Bu aslında Nizâmülmülk'le birlikte başlayan, ancak en üst ifade biçimine Eyyûbilerin idaresi sırasında kavuşan siyasî bir destektir ve Eş'arîlik açısından yeni bir inşa sürecinin de temel unsuru konumundadır. Nizâmülmülk'ün kendi adını taşıyan medreseler inşa etmesi ve bunları Eş'arî-Şâfiî alimlere tahsis etmesi, Eş'arî-Şâfiî aidiyetin İslam coğrafyasının önemli bir kısmında yaygınlık kazana-bilmesine vesile olmuştur. Kurumsal zemindeki bu desteğin, çok yönlü bir işlev gördüğü ve hem Eş'arî-Şâfiî geleneği erken tarihlerden itibaren tahsil / tedris edilebilir bir forma soktuğu hem de bu sayede geleneğin yüksek profilli taşıyıcılarının yetişmesine imkân tanıdığı bilinmektedir. Fakat belki bundan daha önemlisi, Eş'arîliğin ilerleyen süreçte Selahaddîn-i Eyyûbî (ö.589/1193) tarafından Şîlik karşıtı siyasetin merkezine yerleştirilmesidir. Onun, Kahire'nin ele geçirilmesi ve Fâtîmîlerin varlığına son verilmesi sonrasında, Eş'arî bir akidenin her gün minarelerden okunmasını emrettiği yönündeki kayıtlar bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Üstelik bu uygulama Makrîzî'ye (ö.845/1442) kadarki süreçte yaklaşık olarak iki asır boyunca varlığını korumuştur.²¹ Bu türden bir siyasî destek bir taraftan Eş'arîliği bölgenin yükselen değeri haline getirirken, bir taraftan da Şîlik karşıtlığı üzerinden Sünnîlikle özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir. Böyle bir bağlamda artık Eş'arî olmak, Şîî olmamak veya bir başka ifadeyle akidesi düzgün olmak anlamına gelmektedir. Sübkî'nin (ö.771/1370), Şâfiîlerin ve Mâlikîlerin tümünün, i'tizâle kaymadığı sürece tüm Hanefîlerin, teccîme ve teşbîhe kaymadığı sürece de tüm Hanbelîlerin Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/935-36) görüşünü din olarak benimsediklerini kaydetmesi²² Eş'arîliğin kazandığı yeni konseptin bir tezahürü niteliğindedir. Benzer şekilde Makrîzî'nin Eş'arî'nin genel olarak görüşlerini özetledikten sonra, yaşadığı zaman diliminde "Müslümanların neredeyse tamamının onun görüşlerini kabul ettiğini ve bunlara açıktan muhalefet edenin kanının dökülebileceğini" belirtmesi²³ muhtemelen aynı hususla ilişkilidir. Üstelik bu durumun sonraki asırlarda da sürdüğü ve Mısır coğrafyasında Eş'arî olmanın Sünnî olmakla eşdeğer tutulduğu görülmektedir. Osmanlı dönemi âlimlerinden olan, ancak ömrünün büyük bir kısmını Kahire'de geçiren Nûh b. Mustafâ el-Konevî'nin (ö.1070/1660) gözleme dayalı tespitleri bunu teyit eder niteliktedir. O, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'ini özetleyerek Türkçe'ye çevirdiği eserinde bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir:

*"eş-Şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî hadretlerinin aşhâbı eş-Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturîdî hadretlerinin aşhâbı üzerine gâlib olmanın 'fulânun 'akîetuhû şahîhatun Eş'ariyyetun' dirlir. Ve bunuñla gayr-i Eş'ariyyetün 'akîdesinün şîhâtinî nefy murâd itmezler."*²⁴

DİYALEKTİK İLİŞKİLER KÜMESİ OLARAK MEZHEPLER

Mezhebî metinlere rengini veren ve muhtevalarında yer alan bilgilerin bir metin içerisinde birbirini tamamlayacak unsurlar olarak örgütlenmelerini mümkün kılan şey yazarlarının zihnindeki söylem çerçevesidir. Söylem, başkasının olduğu yerde kurulmaya başlanır; bu haliyle söylem hem gerçeği sınırlayan hem de zorlayan bir etki gücüne sahiptir. Söylem hem söz konusu bilgilerin hem de bunların kurgulanma biçimlerinin hareket noktasını oluşturmaktadır. Ancak söylemin kendinde bir gerçeklik olarak değerlendirilmemesi gerekir; söylemi şekillendiren ve ona kendi rengini veren bağlamdır.²⁵ Bağlam, dinî

²¹ Takiyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-'İtibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire 1987, c.2, s.273.

²² Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Mu'dü'n-Ni'âm ve Mübidü'n-Nikâm*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1986, s.25

²³ Makrîzî, *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-'İtibâr*, c.2, s.360.

²⁴ Nûh b. Mustafâ el-Konevî, *Terceme-i Milel ve Nihal*, Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp., no.2100, vr.35b.

²⁵ 73 fırka hadisi bu hususun en çarpıcı örneklerinden birini oluşturmaktadır. Makalat yazarları tarafından mezhepleri tasnif etmek için sıklıkla kullanılan bu hadisin sonunda yer alan ve kurtuluşu erecek fırkanın (*el-firkatü'n-nâciye*) kim olduğunu bildiren pasaj, hadisi zikreden kimsenin içinde bulunduğu mezhe-

metinlerin yazarlarının sahip olduğu söylemi şekillendiren, sadece zaman ve mekâna indirgenemeyecek ölçüde geniş ve çok yönlü bir referans çerçevesidir. Öyle ki bazen sosyal veya siyasî bazen kültürel veya entelektüel zeminlerde karşılık bulurken, bazen de yerine göre bunların bir kısmının veya tamamının birlikteliği üzerine kurulu bir çerçeve işlevi görür. Bağlam ilişkiselliği ve muhataplığı bünyesinde barındırır. Söylem de bu ilişkisellik ve muhataplığın neticesinde şekillenir.²⁶

Grup bağlılığının ve bu bağlılık etrafında oluşan sosyo-politik vakıanın farkında olması, Şehristânî'nin mezheplere diyalektik ilişkiler kümesi olarak bakabilmesini ve mezhepler arasında yaşanan fikrî tartışmaları kümülatif bir etkileşim olarak değerlendirebilmesini beraberinde getirmiş olmalıdır. Öyle ki fırkalara tahsis ettiği her bir bölümün girişinde ilgili mezhebin önce diğer mezheplerle yaşadığı fikrî muhataplığa değinmekte, bazen dikey bazen de yatay olmak üzere bu muhataplığın mahiyetine dair tespitlerde bulunmaktadır. Dikey muhataplık, zıtlık ve karşıtlık ilişkisi şeklinde kendisini gösteren kutuplaşmadır. Mu'tezile ile Sıfâtiyye, Kaderiyye ile Cebriyye, Mürcie ile Vaîdiyye ve Şîa ile Havâric arasında karşılıklı olarak zıtlık ilişkisi bulunduğunu belirtmesi ve fırkalar arasında bu türden bir zıtlık ilişkisinin her zamanda yaşanabileceğine dikkat çekmesi dikey muhataplığa bir örnektir.²⁷ Yatay muhataplık ise bir mezhebin diğer mezheplerle kesişme ve ortak bir noktada buluşma noktasıdır. Şehristânî'nin, Mürcie'nin iman ve amel konusunda görüşler ileri süren bir topluluk olmakla birlikte, imametle ilgili bazı konularda Hâricîleri onayladıklarını ve onların görüşlerini kabul ettiklerini belirtmesi bunun bir örneğini oluşturmaktadır.²⁸ Yine onun Mürcie'nin; Havâric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi, Cebriyye Mürciesi ve Hâlis Mürcie şeklinde dört gruba ayrıldığını söylemesi de yatay muhataplığa dair dikkat çeken bir örnektir.²⁹

Mezhepleri dikey ve yatay düzlemde karşılıklı olarak konumlandırması, Şehristânî'ye meseleye daha yüksekte bakabilme ve mezhepler arasındaki geçişlilikleri tespit edebilme imkânı sunmuştur. Sıfâtiyye başlığı altında sunduğu Eş'arîyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'ye dair bilgilere geçmeden önce ana hatlarıyla sıfatlar tartışması bağlamındaki şu tespitleri bunu oldukça güzel örnekleme bakımından dikkat çekicidir ve olduğu gibi paylaşılmayı hak etmektedir:

“Mu'tezile sıfatları nefyettiği Selef de bunları ispat ettiği için, Selef Sıfâtiyye olarak, Mu'tezile de Mu'attıla olarak isimlendirilmiştir. Ancak Selef'ten bir kesim, işi yaratılmışların sıfatlarıyla teşbîhe vardırarak ölçüde sıfatların isbatında aşırıya gitmiş, bir kesim de bunu [ilahî] fiillerin delalet ettiği sıfatlar ve haberde var olan şeyle sınırlı tutmuştur. Bu [sonuncu] kesim lafzın sunduğu ihtimaliyet çerçevesinde tevile başvuranlar ve tevil konusunda tevakkuf edenler şeklinde kendi içinde ikiye ayrılmıştır. [Tevakkuf edenler] şöyle demiştir: “Akıl gereği Allah Teâlâ'nın benzeri bir şeyin bulunmadığını, O'nun yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediğini, bunlardan hiçbir şeyin de O'na benzemediğini kesin olarak bilmekteyiz. Ne var ki “Rahmân arşa istivâ etti”, “İki elimle yarattım” ve “Rabbim geldi” gibi [nasslarda] varid olan lafızların ne anlama geldiğini bilmiyoruz. Bu ayetlerin tef-

bi, meşrebi veya siyasî bağlama göndermede bulunacak şekilde *es-sevâdü'l-azam, el-cemâ'a, mâ ene aleyhi ve ashâbî, mâ aleyhi'l-yevm ene ve ehlu beyti*, (Hz. Ali'ye hitaben) *mâ ente aleyhi ve ashâbîke* gibi farklı formlarda rivayet edilmiştir. Söz konusu hadis ve rivayet formlarındaki değişkenlik konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, KURAMER Yay. İstanbul 2017; “Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c.55, sy.2, s.59-97.

²⁶ Şehristânî'de bunun yansımalarını gözlemlemek mümkündür. Onun, ırcâ kelimesinin, büyük günah işleyen kimsenin dünyada iken cennetlik veya cehennemlik olduğu hakkında herhangi bir hüküm verilemeyeceği için, onun hükmünü kıyamet gününe bırakmak olarak alınması durumunda, Mürcie ve Vaîdiyye'nin birbirine karşıt iki fırka olacağını; bu kelimenin Hz. Ali'yi fazilet itibarıyla birinci dereceden dördüncü dereceye koymak yahut geciktirmek olarak alınması durumunda ise Mürcie ile Şîa'nın birbirine karşıt iki fırka haline geleceğini belirtmesi dikkat çekicidir. Bu husus, Şehristânî'nin mezheplerin fikir ve zihin dünyalarını, söylem ve bağlam arasındaki bağ üzerinden tahlil etmeye çalıştığını düşündürmektedir. Bkz. *el-Milel ve'n-Nihal*, s.159.

²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.71

²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.133.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.159.

sirini ve tevilini bilmekle de mükellef değiliz, bilakis teklif Allah Teâlâ'nın bir ortağı olmadığına ve O'nun benzeri bir şeyin bulunmadığına inanmaktır. Biz bu hususu kesin olarak kabul ettik.”

Sonra müteahhirinden bir topluluk, Selef'in söylediklerini daha da ileri taşıdı ve bu türden lafızların zahirleri doğrutusunda ele alınması ve teville başvurmadan [nasta] nasıl geçiyorsa o şekilde tefsir edilmesi gerektiğini, zira zahir konusunda tevakkufun söz konusu olamayacağını ileri sürdü. Onlar, bu tutumlarıyla katıksız bir teşbîhe düştüler. Oysa bu Selef'in inandığı şeye aykırıdır. Daha önce bu türden katıksız bir teşbîh Yahudilerde söz konusu olmuştur. Yahudilerin hepsi değil, yalnızca Karâîyye fırkası. Bunlar, Tevrat'ta buna delalet çok sayıda lafız bulmuşlardır.

Daha sonra bu şeriat bünyesinde Şîa, gulûv ve taksîre düşmüştür. Gulûv bazı imamlarını Allah Teâlâ'ya benzetmeleri [teşbîh] iken, taksîr ise Allah'ı yaratılmışlardan birine benzetmektir. Mu'tezile ile Selef'in kelamcıları ortaya çıkınca, bazı Râfîzîler gulûv ve taksîrden vaz geçip [bu kez de] i'tizâle düştüler. Selef'te bir topluluk ise zahirî tefsire itibar etti ve bu yüzden teşbîhe düştü.

Tevile başvurmayan ve teşbîhe yönelmeyen Selef arasında “İstivâ malumdur, ancak keyfiyeti meçhuldür; buna iman etmek vacip, hakkında soru sormak bidattir” diyen Mâlik b. Enes ile Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Dâvûd b. Alî el-İsfahânî gibi isimler ve kendilerine tabi olanlar bulunmaktadır.

Abdullâh b. Sa'îd el-Küllâbî, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin zamanına kadar bu böyle devam etti. Bu kimseler Selef zümresinden olmakla birlikte Kelam ilmiyle meşgul oldular ve Selef'in akidesini kalamî deliller ve esaslı kanıtlarla desteklediler. Bazıları eser telif etti bazıları da ders verdi. [Bu durum] Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ile hocası arasında salah-aslah konusuyla ilgili bir meselede bir tartışma çıkıncaya kadar böylece devam etti, bundan dolayı araları açıldı. Eş'arî [yukarıdaki isimlerden oluşan] taifeye katıldı ve kalamî yöntemlerle onların görüşlerini destekledi. Zamanla bu, Ehl-i Sünnet'in bir mezhebi haline geldi ve Sıfâtiyye adı Eş'ariyye'ye dönüştü. Müşebbihe ve Kerrâmiyye de sıfatları ispat edenlerden oldukları için onları da Sıfâtiyye kapsamında iki fırka olarak saydık.”³⁰

Bu değerlendirmeler, aslında fırkaları karşılıklı olarak konumlandırması ve bize tartışmanın üç boyutlu bir fotoğrafını sunması bakımından oldukça önemlidir. Zira bu şekilde bir değerlendirme sayesinde sıfatlar mevzuu bağlamındaki kümülatif etkileşimin genel çerçevesine ortak olunabilmektedir. Şehristânî'nin ana hatlarıyla örneklediği bu tutum, kendisinden önceki veya sonraki süreçte belirli bir mezhebî saikle kaleme alınmış pek çok itikadî/kelamî metnin muhtevasının bağlamsal çözümlemesini yapabilme noktasında önemli bir perspektif sunmaktadır.

Muhatabın farklılığı, söylemin veya bu söyleme yansıyan vurguların farklılaşabilmesine yol açabilmektedir. 6./12. asırda Hanbelîlerle gerilim halinde olan İbn Asâkir (ö.571/1176) de bu bakımdan iyi bir örnektir. İbn Asâkir, Eş'arîliğin Şam'daki en önemli temsilcilerindendir ve kendi meclislerine katılmalarına izin vermeyecek kadar Hanbelîlere mesafelidir.³¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye yöneltilen eleştiriler karşısında tümüyle bir Eş'arî savunusu niteliği taşıyan *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî* isimli eserini, Eş'arî'yi Mu'attıla, Mu'tezile ve Zendaka'ya yardım etmekle suçlayan Ebû Alî el-Ehvâzî'nin (ö.446/1055) eserine reddiye olarak kaleme almıştır.³² İbn Asâkir, yazdığı bu eserle hem Ehvâzî'ye hem de kelamla meşguli-

³⁰ Şehristânî, *el-Mîel ve'n-Nihal*, s.111-112.

³¹ Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *er-Resâ'ilü's-Sübkiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmizihî İbn Kayyim el-Cevziyye*, thk. Kemâl Ebû el-Münâ, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983/1403, s.85.

³² Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yay. İstanbul 2013, s.43.

yeti sebebiyle Eş'arî'ye eleştiriler yöneltmekten geri durmayan Hanbelî kesime cevap vermiştir.³³ Böyle bir gerilim ortamı İbn Asâkir'in Eş'arîlik algısına da doğrudan etkide bulunmuş ve hadisçi kimliğiyle paralel bir Eş'arî algısı eserinde karşılık bulmuştur. Eş'arîliğin mantık ve felsefe ile birlikteliği üzerinden söylem genişlemesine uğrayan Horasan bölgesindeki Eş'arîlerin zihinlerinde var olan Eş'arî tasavvuru, büyük ölçüde Eş'arî'nin kelamı kullandığı ve kelamın kullanılmasını temellendirmeye çalıştığı diğer eserleri üzerinden gelişmiştir. Bu anlaşılabilir, zira bu bölgedeki Eş'arîlerin pek çoğunun muhatabı ağırlıklı olarak Mu'tezililerdir.³⁴ Ancak İbn Asâkir daha eserinin girişinde Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserine vurgu yapmış ve yalnızca bu eserin bile Eş'arî'nin konumunu ortaya koyma noktasında yeterli olduğunu belirtmiştir.³⁵ Gerçekten de *el-İbâne*, Eş'arî gelenekte ilk defa İbn Asâkir tarafından gündeme getirilmiş ve Eş'arî'ye aidiyeti temellendirilmeye çalışılmış bir eserdir.³⁶ İbn Asâkir tarafından alıntılanan ve Eş'arî'nin 320/932 yılına kadar yazdığı eserleri sıraladığı listede bu isimde bir eser bulunmamaktadır.³⁷ Aynı şekilde İbn Fûrek'in, Eş'arî'nin 320/932 yılından hayatının sonuna kadar geçen dört yıl boyunca yazdığını söylediği eserler arasında *el-İbâne*'ye rastlanmamaktadır.³⁸ Bu bakımdan İbn Asâkir'in, *el-İbâne*'ye olan vurgusu ve ondan uzunca bir alıntıda bulunmuş olması dikkat çekicidir ve söylem olarak yeni bir şeydir.³⁹ Aslında onun bu eseri yazarken temel kaygısı, Eş'arî'nin kelamcı kimliğinin entelektüel muhtevasını ortaya koymaktan ziyade, sahip olduğu görüşlerinin, daha doğru bir ifadeyle akidesinin sıhhatini temellendirmeye çalışmaktır. Ona göre Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinin giriş kısmında söyledikleri onun inancının sıhhatini yeterince ortaya koymaktadır.⁴⁰ Eş'arî burada "Ahmed b. Hanbel'in yolundan gittiğini" söylemiş ve onun yaklaşımı üzere itikadî konuları ele almıştır. İbn Asâkir, buradan hareketle her iki imamın da aynı akide üzerinde hemfikir olduklarına dikkat çekmiş ve Hanbelîlerin Eş'arî'yle ilgili değerlendirmelerinin haksız iftiralardan olduğunu vurgulamıştır.⁴¹ Muhatabı olan Hanbelîlerin, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'yi kelama müracaat ettiği için bidatçilikle suçlaması karşısında İbn Asâkir, aslında kendisinden önceki Eş'arîlerin kıymet atfetmediği ve Eş'arî algısında herhangi bir referans değeri olmayan *el-İbâne*'yi merkeze çekmiş, bu eser üzerinden yepyeni bir Eş'arî resmi inşa etmiş, böylelikle de Hanbelîlerin tüm eleştirilerini boşa çıkarmak istemiştir. Bu haliyle bu yeni söylem zemini Eş'arî'yi Ahmed b. Hanbel'in yolundan giden bir kimse haline dönüştürmekte, netice itibarıyla de onun söylemi Mu'tezilî çağrışımlardan uzaklaştırılarak Ashâbu'l-Hadîse yaklaştırılmış olmaktadır. Bu söylem çerçevesini var eden temel saikin, İbn Asâkir'in Hanbelîlerle yaşadığı diyalektik ilişki ve bu ilişkiyi çevreleyen toplumsal bağlam olduğu açıktır.

³³ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fî mâ Ünsibe ilâ'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Matbaatü't-Tevfik, Dımeşk 1347, s.364-401.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) 369/979-980 yılında ölen hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'nin Eş'arî'nin *el-Mûciz* adlı eserine *Nakdu'l-Mûciz* adında bir reddiye kaleme aldığı kaydedilmektedir. Bkz. Ş. Gölcük, "Ebû Abdillâh el-Basrî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1994, c.10, s.85; Kadî Abdülcebbar da Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö.303/916) şahsında Mu'tezile'ye yönelik reddiyeleri ve eleştirilerini ciddiye alıp yanıtlamış ve karşı tenkitlerde bulunmuştur. Bu durum, Küllâbî gelenekte bir nefis-i müdafaaya yol açmış ve Eş'arî'nin isminin merkeze çekilmesinde doğrudan etkili olmuştur. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın, Eş'arî'nin *el-Lüm'a* adlı eserine *Nakzu'l-Lüm'a* adında yazdığı reddiye Kâdî Bâkîllânî (ö.403/1013) *Nakdu Nakdi'l-Lüm'a* adlı bir reddiye ile mukabelede bulunmuştur. Bkz. İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s.62; Büveyhîlerin veziri olan Mu'tezilî Sâhib b. Abbâd'ın (ö.385/995) Küllâbî-Eş'arî geleneğinin önemli isimlerinden İbn Fûrek (ö.406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö.418/1027) ile fikri tartışmalarda bulunduğu kaydedilmektedir. Bkz. Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ Yecîbü l'tikâdühü velâ Yecüzü'l-Cehl bihi*, tah. M. Z. el-Kevserî, Müessesetü Hancî, Kahire 1963, s.148; Yine Kâdî Abdülcebbar'ın Ebû İshâk el-İsferâyîni ile kelamî mevzularda tartışmaları söz konusudur. Bkz. Sübkî, et-*Tabakâtü's-Sâfiyye*, c.4, s.261-262.

³⁵ İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s.28.

³⁶ Eserin Eş'arî'ye aidiyeti, Keskin tarafından çok yönlü bir şekilde tartışılmıştır. Bkz. Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s.149-160.

³⁷ İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s.128-134.

³⁸ İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s.135-136.

³⁹ İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s.152-163.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s.152.

⁴¹ İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s.163.

Söylemin, muhataba veya muhatabın düşünsel bağlamına göre farklılık gösterebildiği buna benzer örneklerle karşılaşmak imkân dâhilindedir. Bu türden durumlar, zaman zaman kelamî metinlerin muhtevalarına da doğrudan yansiyabilmektedir. Öyle ki tek bir metinde, ele alınan değişik konular özelinde farklı kesimlerle veya şahıslarla bir muhataplık ilişkisi söz konusu olabilmektedir. A konusunda muhatap alınan kesim veya şahıs ile B konusundaki değişkenlik gösterebilmektedir. Bu durum, tabii olarak, ilgili konu bağlamında muhatabın sahip olduğu düşünce perspektifi ve bu perspektif doğrultusunda ortaya koyduğu söylemin merkeze alınmasına ve bu çerçevede muhakeme yürütülmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu, bir çelişki veya tutarsızlık değildir; aksine üzerinde söylem üretilen düşünce zemininin farklı zaviyelerden tahkimi ve hakkın etraflıca tespiti. Bu durumda söz konusu metni, tek bir muhataplık ilişkisinin ürünü veya muhataplık ilişkilerinden tamamen bağımsız kendinde (numen) bir söylem zemini olarak görmemek, aksine fenomenolojik delalet(ler)i çerçevesinde tarihsel semantik bir okumaya tâbi tutmak gerekmektedir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö.333/944) *Kitabü't-Tevhîd*'i bu bakımdan güzel bir örnektir. O, söz konusu eserinin girişinde bilgi edinme vasıtaları altında duyular, haber ve istidlal (akıl) şeklinde üç hususa yer vermektedir. Bu üç husus içerisinde akıl, merkezî bir role sahiptir; zira hem müstakil bir bilgi kaynağıdır hem de diğer vasıtalarla gelen bilgilerin doğruluk ve yanlışlıklarının tespiti noktasında bir hakem konumundadır. Onun bu bağlamda akla yaptığı şu vurgu, pek çok kelamcıda örneğine rastlanılamayacak, hatta ilk tahlilde onun bir felsefeci olduğu izlenimi uyandıracak ölçüde güçlüdür:

“Belirtmeliyiz ki akıl yürütmeyi inkar eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delili olmuştur, demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir...

...Aslında nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile -şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihaî bilgi sadece akıl çerçevesindedir ve bir de sadece tefekkür ve istidlâl ile ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü şeyler de aynı durumdadır. Son olarak şu da kaydedilmelidir ki insan fizyolojik bir yapıya ve bir de akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret etmediği bir şey olabilir ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında uyumsuzluk, diğerinde ise uygunluk bulunabilir. Şu halde isabetli olanın, söz konusu ettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmektir.”⁴²

Mâturîdî'nin eserinin girişinde akla yönelik bu vurgusu, nübüvvet bahsinde dile getirdiği hususlarla ilk başta mutabık değil gibidir. O, nübüvvet bahsinde mümteni', vâcib ve bu ikisinin ortası olan mümkün şeklinde üç esasın varlığına dikkat çekmekte ve âlemin bütün işlerinin bu esaslar üzerinde yürüdüğünü belirtmektedir. Buna göre akli açıdan vâcib ve mümteni' olan şey, aksine herhangi bir haberin gelemeceği bir konumdadır. Mümkün söz konusu olduğunda ise durum farklıdır, zira mümkün halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal edendir, bu nedenle de mümkün alanı, farklı konumların söz konusu olduğu bir alandır. Mümkün alanında herhangi bir şeyin vâcib kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirmektedirler.⁴³ Nübüvvetin gerekliliğini mümkünler alanı üzerinden temellendirme gayretini içeren bu tespit, söz konusu alanda hem aklın sınırlılığının hem de nü-

⁴² Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 2005, s.14-15.

⁴³ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, s.229-230.

büvvete teslim olmanın makuliyetinin bir ifadesi hüviyetindedir. Mâtürîdî şu ifadelerle bunun altını çizmektedir:

“Allah’a hamd ve senâlar olsun ki şimdiye kadar yaptığımız açıklamalarla insan aklının peygamberlere olan ihtiyacını, onları benimsemenin gereğini ve aklın her şeyi kavrayamayacağını dile getirmiş olduk. Bu meselenin temelinde iki yöneliş vardır. Birincisi, Allah Teâlâ her idrak sahibi için sayesinde algısını gerçekleştireceği bir vasita (organ) yaratmıştır, bu organların her biri hariçten gelecek yardımcı sebepler olmaksızın idrak fonksiyonunu bizzat yürütür. Bununla birlikte duyu organına bazı ârızalar da gelebilir. Şüphesiz ki bu tür ârızaları yardımcı maddelerle gidermek ve organı fonksiyoner olmasına engel olan karşı faktörlerden korumak kişi için gerekli olan bir ödevdir. Ancak bu sayededir ki, organ, idrakin üstesinden gelebilir. Bunun yanında uzaklığın algıyı engellediği ve görülecek nesnenin saydam veya küçük olmasının da gözün tam anlamıyla görev yapmasına mani olduğu da bilinmektedir. Akıl da aynı konumdadır, zira o da yaratılmış bir bilgi sebebi olup diğer idrak vasıtaları gibi onun da sınırı vardır. Akla da diğerlerine gelen ârızalar isabet edebilir, bunun yanında inceleyeceği konuların kapalı ve karmaşık oluşu söz konusudur. Aklın dayanaklarından biri de sebep ve ilkeleri araştırmaktır. Bu konunun doruk noktası düşünürlerin (hükemâ) sözlerinden nakledilenlerdir, içlerinden gerçeğe yegâne isabet eden ise sunduğu hikmete (mucize türünden) kesin kanıt getirebilendir.”⁴⁴

Mâtürîdî’nin akla yaklaşımını ele alan bir kimse için bu iki bağlam birlikte düşünülmediği takdirde, iki farklı değerlendirme yapılabilmesi mümkün olabilecektir. İlkinde akla atfedilen belirleyici konum, ikincisinde yerini onun sınırlılığına yönelik göndermelere bırakmaktadır. Aslında çelişki gibi görünen bu farklılaşma, Mâtürîdî’nin her iki konu bağlamındaki muhatabının aynı olmamasından kaynaklanmaktadır. Kitabının girişinde onun muhatabı, bilginin imkânını ve kaynağını inkar edenlerdir. Her ne kadar kendisi burada doğrudan isimlerini zikretmese de, kitabın bir başka kısmında bunları Sofistler olarak takdim etmektedir.⁴⁵ Onun bu noktadaki çabası, bilginin imkânından şüphelenenlerin esnek ve görece kabullerine bir set çekebilmektir; akıl bu bağlamda en önemli dayanak konumundadır. Nübüvvet bahsinde ise Mâtürîdî’nin muhatabı akli yeterli, nübüvveti ise gereksiz gören ve bütün peygamberlerin peygamberlik davalarına karşı çıkan Ebû İsâ el-Verrâk’tır (ö.247/861). Nübüvveti kabul etmeyenler gibi Verrâk’ın da yaslandığı en önemli zemin akıldır. Bu durumda, nübüvveti temellendirebilmek için onun akli bir kalkan olarak kullanmasının önüne geçilmesi gerekmektedir. Mâtürîdî’nin bilgiyi kendi içinde üçe ayırma çabasının temelinde bu yatmaktadır; bir yere kadar hakkı teslim edilebilecek olan aklın, mümkünler gibi onlarca hatta yüzlerce alternatif arasında doğru bir seçim yapabilmesinin zorluğuna dikkat çekmekte ve böylelikle nübüvveti makuliyet alanı açmış olmaktadır.

TÜMEL KABULLER ALANI OLARAK MEZHEPLER

Her bir mezhebin, onu diğer mezheplerden ayıran kendine özgü bir düşünce ve inanç zemini söz konusudur. Bu zemin, adeta bir mezhebin tarihe ve muhayyileye açılan kapısı hüviyetinde, sonraki süreçte mezhebe dair değerlendirmelerin de ana düğüm noktası mesabesinde. Şîî gelenekte imamet nazariyesi, Mürcie’de iman meselesi, Hâricîlik’te otoriteye başkaldırı ve büyük günah konusu, Mu‘tezile’de fiiller ve sıfatlar tartışması bu türden kendine özgülükler içeren hususlardır. Böylesi bir durum, kendine özgü

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, s.228-229.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, s.192; Atay’a göre de eserinde Sofistlerden isim olarak bahseden ilk kelamcı Mâtürîdî’dir. Bkz. Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, c.29, s.26-29.

belirli kabuller üzerinden mezhepleri birbirinden ayırıştırabilmeye, bu sayede de tasnif edebilmeye imkân tanımaktadır. Bu bakımdan oldukça elverişli ve kullanışlıdır, ancak mezhepleri anlamada bazı güçlükleri de beraberinde getirdiği söylenebilir. Zira kendine özgü özellikler içeren bir fikir ve akide, mezhebin tarihe açılan kapısı iken, zamanla tarihin ilgili fikir ve akide üzerinden o mezhebe sıkıştırıldığı/hapsedildiği bir çerçeveye dönüşmektedir. Bu ise mezheplerin tikel kabuller üzerinden inşa edilmesine ve zamanla tümel gerçekliklerinin buharlaşmasına neden olmaktadır.

Şehristânî'nin mezheplere alan açarken zaman zaman kullandığı *infirâd* kavramı, bu açıdan üzerinde durulmayı hak etmektedir. Diğer makâlât yazarları gibi, o da mezhepleri belirli üst aidiyetlerin altında kümelenmiş alt aidiyetler olarak tasnif etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede önce üst aidiyetin genel olarak temel inanç ve düşünce kabullerini ortaya koymuş, daha sonra da altında yer verdiği fırkaların bu temel kabullerden ayrıştığı noktalara temas etmiştir. Bunu en iyi ve sistematik bir şekilde uyguladığı kısım ise Mu'tezile'dir. Genel itikadî düşünceler alanında verdiği bilgiler, bu mezhep altında kümelenmiş bütün alt gruplar ve şahıslar tarafından kabul edilen görüşlerdir ve Mu'tezile'nin itikadî kabullerinin ve düşünce dünyasının adeta bir özeti niteliğindedir. Bu çerçevede Şehristânî; Allah'ın kıdem sıfatı dışında hiçbir sıfatının bulunmadığı, diğer mezheplerin Allah'a sıfat olarak atfettikleri ilim, kudret gibi hususların O'nun zatı ile kaim olduğu, Kur'an'ın mahluk olduğu, Allah'ın ahirette gözle görülemeyeceği, haberi sıfatların tevil edilmesi gerektiği, kulun hayır ve şer kendine ait bütün fiillerinin yaratıcısı olduğu, buna bağlı olarak da ahiretteki ceza veya sevabın terettüp edeceği, Allah'ın kötü ve zulüm olan şeyleri meydana getirmekten münezzehe olduğu, Allah'ın sadece iyilik ve hayır işleyeceği, kulun taat ve tövbe üzere mümin olarak bu dünyadan ayrılması durumunda sevap ve cezayı hak edeceği, tövbesiz ve işlediği büyük günahlarla dünyadan ayrılıp ahirete intikal etmesi durumunda ise azabının kafirlerin azabından daha hafif olmak kaydıyla ebedî olarak cehennemde kalacağı, marifetin ve nimete karşı şükretmenin din gelmeden önce de gerekli olduğu, iyilik ve kötülüğün akılla bilinmesinin gerekli olduğu, iyiyi yapma ve kötünden kaçınmanın zorunlu olduğu, Allah'ın peygamberlerle gönderdiği emir ve yasakların O'nun lütfu olduğu gibi hususlara yer vermiş, imametin seçimle mi yoksa nassla mı olduğu konusunda ise gelecek içerisinde ihtilaf yaşandığını belirtmiştir.⁴⁶ Şehristânî, bu genel bilgileri sunduktan sonra alt fırkalara geçmektedir; alt fırkaların kurucu isimlerine dair tarihsel bilgilerin hemen akabinde, bunların Mu'tezile'nin genel görüşlerinden farklılaştığı kendine özgü fikirlerini sıralamaktadır. Bu bir içlem-kaplam ilişkisi gibidir; alt aidiyetler zemininde dile getirilen fikirler, aslında kurucu isme özgü olan ve bu sayede onun hem üst aidiyet hem de diğer alt aidiyet kümelerinden farklılaştığı düşünce alanlarını oluşturmaktadır. *İnfirâd* kavramı tam da bunu ifade etmekte ve alt aidiyetlerin özgül kimliklerine karşılık gelmektedir.

Şehristânî'nin zihnindeki değerlendirme çerçevesinin en güzel pratiğe döküldüğü kısım Mu'tezile bahsidir. Onun, Mu'tezile dışındaki mezheplere dair bilgilerde aynı başarıyı ve mahareti sergilediği söylenemez. Ya da bunu diğer mezheplerin Mu'tezile kadar kelimî düşünce alanında var olma becerisi ve mahareti sergileyememiş olmasıyla izah etmek mümkündür. Şehristânî, muhtemelen bunun farkındadır ve kendisinden önceki diğer makâlât yazarlarının aksine Mu'tezile'ye ilk sırada yer vermiştir.⁴⁷ Diğer

⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.73-74.

⁴⁷ Gömbeyaz, Makalat yazarlarının eserlerine yansıyan tasnif yöntemlerini tablolara dökmüş ve doktora çalışmasının sonunda ek olarak sunmuştur. Buradaki listeler mukayese edildiğinde, Şehristânî'ye kadarki süreçte kaleme alınmış makâlât eserlerinde çoğu kez Hâricilerin bazen de Şîa'nın ilk sırada sunulduğu görülmektedir. Şehristânî'den sonraki süreçte yazılan eserlerde Mu'tezile'nin ilk sırada yer alıyor olması ise muhtemelen onun etkisi ile izah edilebilecek bir husustur. Söz konusu listeler için bkz. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE., Bursa 2015, s.262-310.

mezheplerde de genel ve ortak hususlara dikkat çekmektedir, ne var ki bu hususların tespitinin Mu'tezile bahsindeki kadar kapsamlı ve başarılı olmadığı açıktır. Örneğin Hâricî fırkaların ortak kabullerini şu şekilde özetlemektedir:

“Hâricîler’in büyük fırkaları, Muhakkime, Ezârîka, Necedât, Beyhesiyye, Acârîde, Seâlîbe, İbâziyye ve Sufriyye olup diğerleri alt gruplardır. Hepsi de Osman ve Ali’den teberrî etmede, bunu her türlü ibadete öncelemede, evliliği bile bu durumda geçerli görmeye, büyük günah sahiplerini tekfir etmede ve sünnete muhalif davranması durumunda İmam’a karşı isyanı zorunlu bir hak olarak görmeye birleşmişlerdir.”⁴⁸

Şehristânî’nin burada Hâricî fırkaların ortak görüşü olarak takdim ettiği üç husus söz konusudur: ilki Osman ve Ali’den teberrî etmek, ikincisi büyük günah işleyeni kafir addetmek ve üçüncüsü görev tanımının dışına çıktığında yöneticiye baş kaldırmaktır. Hâricîlerin alt fırkaları altında verdiği bilgiler de bu üç temel hususun detayları etrafında dönmektedir. Bu durumda, Şehristânî’nin Mu'tezilî fırkaların ortak görüşleri altında yer verdiği ve kelimeler geleneği altında tartışılan neredeyse bütün konuları ihtiva eden hususların, Hâricîlik bağlamında bir karşılığı olmadığı sonucuna varmak gerekir. Bu mümkün müdür? Örneğin Hâricîlerin Allah hakkında bir tasavvurları yok mudur? Eğer varsa bunun üzerine inşa olduğu temel kabuller nelerdir? Hâricîler, Allah’ın ve kulların fiilleri konusunda ne düşünmektedirler? Marifetullahın aklî ya da naklî oluşu konusundaki fikirleri nelerdir? Bu türden sorular daha da artırılabilir; ancak bu konular bağlamında onların bir tasavvurlarının veya görüşlerinin olmadığını iddia etmek mümkün değildir.

Mezheplerin tümel gerçekliklerinin üzerine oturduğu bu türden tasavvurlar, aslında diğer mezheplerle aralarındaki kesişme noktalarında aranmalıdır. Tümel gerçeklikler söz konusu olduğunda, tikel gerçekliklerdeki ayrışmaların aksine mezhepler iç içe geçmiş halkaları andıran bütünleşik bir görüntü sunmaktadır. Şîa, bunun belirgin bir örneğini oluşturmaktadır. Şîa, temelde Ehl-i Beyt’e mensup kimselere atfedilmiş bir karizma üzerinden içeriklendiğinden, ismi ön plana çıkmış her Ehl-i Beyt mensubu bağlamında yeni bir mezhep üretme potansiyeline sahip kırılmalı bir gelenektir. Tarihe bakıldığında, özellikle de 2./7. yüzyılda neredeyse her imamın etrafında mezhebe evrilme potansiyeline sahip kısa süreli taraftar toplulukları oluşmuştur. Bu sürecin ürünü olup da kalıcı olmayı başarabilenler Zeydîlik, İsmâîlîlik ve İmâmîlik’tir. Bu üçü birer alt aidiyettir ve her birinin Şîilik üst aidiyetiyle olan ilişkisi, ortak kabul noktasını oluşturmaktadır. Bu ortak kabul Şehristânî tarafından şu şekilde özetlenmiştir:

“Şîa özellikle Hz. Ali’ye taraftar olan, onun imametinin ve hilafetinin ister açık ister gizli bir nassa ve vasiyete dayandığını savunan, imametinin de onun çocuklarından çıkmayacağına, çıkması durumunda bunun başkasından kaynaklanan bir zulüm veya kendisinden kaynaklanan bir takiiye ile gerçekleştiğine inananlardır. Onlar, imametinin halkın seçimine dayanan ve İmam’ın da halkın atamasıyla atanmasını içeren bir maslahat meselesi olmadığını, aksine bunun dinin rükünlerinden temel bir mesele olduğunu, bu yüzden de peygamberlerin bunu atlamalarının ve ihmal etmelerinin, aynı şekilde bu meselenin halka bırakılmasının ve terkinin caiz olmadığını savunmuşlardır.

Şîa, [imametinin] tayin ve nassla temellendirilmesinin zorunlu olduğu, peygamberlerin ve imamların büyük ve küçük günahlardan masum olduğu, takiiye hali dışında söz, fiil ve sözleşme bakımından tevellî ve teberrînin gerekli olduğu hususlarında ittifak etmiştir. Bu noktada bazı Zeydîlerin muhalfe söz konusudur. İmametinin [kimden kime] geçeceği konusunda Şîa içerisinde çok fazla görüş ve

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.134.

anlaşmazlık vardır. Her geçişte ve tereddütte [yeni] bir yaklaşım, görüş ve tepki kendisini göstermiştir.

Şîa; Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gulât ve İsmâiliyye olmak üzere beş fırkadır. Usul konularında bir kısmı itizale, bir kısmı sünnete, bir kısmı da teşbihe meyletmiştir.”⁴⁹

Şehristânî'nin Şîa üst kimliğinin kabulleri olarak sunduğu bu tespitlerde ortak nokta Hz. Peygamber'den sonra meşru imamın nass ve tayinle Ali olduğu ve imamet, onun soyundan gelen ve kendisi gibi masum olan imamlar aracılığıyla devam edeceğidir.⁵⁰ Bu ortak nokta esas alındığında şu soruyu sormak gerekir: Bütün çağrışmaları ve tartışmalarıyla imamet meselesi, genelde Şîa'nın özelde de Şîî mezheplerin tümel gerçeklik zemini olarak kabul edilebilir mi? Bu sorunun, imamet meselesinin Şîî gelenek içerisindeki etki gücünü itibarsızlaştırmaya matuf olduğu düşünülmemelidir. Şehristânî'nin ortak kabul olarak sunduğu ve Ali'nin imametini merkeze alan husus, öz olarak erken dönemden itibaren vardır; üstelik Şîa'nın fikrî farklılaşmasının da temel zeminini oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu temel zemini, kudret sıfatını öne çıkaran ve bu haliyle de cebirci bir karakter arz eden bir Allah tasavvuru üzerinden ele almak ile adalet sıfatını merkeze alan bir Allah tasavvuru üzerinden ele almak aynı şey değildir. Evet, her ikisinde de değişmezlik kümesi Ali'nin ve evladının nas ve tayin ile Hz. Peygamber'den sonraki meşru imam olduğu gerçeğidir. Ancak ilkinde bu gerçek Allah'ın takdiri ile, ikincisinde ise adaleti ve hikmeti ile anlam kazanmaktadır. İlkinde Allah öyle olmasını dilediği için Ali ve soyundan gelenler imamdır; ikincisinde ise bu işe en layık olan kişi olduğu için Allah, Ali ve soyundan gelenlerin imam olmasını dilemiştir. İlkiyle kıyaslandığında ikincisi, imamet meselesini daha muhkem bir şekilde temellendirmeye imkân tanıyacak düşünsel bir çerçeve sunmaktadır.⁵¹

Şîa'ya mensup ve imamet meselesinde -detaylardaki farklılıklara rağmen- benzer duruş sergileyen kimselerin Allah tasavvurları nasıldır? Allah'ın fiilleri ve sıfatları konusunda nasıl bir yaklaşıma sahiptirler? Esmâ ve ahkâm konusunda düşünceleri nedir? Bilginin kaynakları, teklifin çıkış noktası bağlamındaki görüşleri nedir? Bu soruların cevabı, Şehristânî'nin yukarıdaki pasajında yer alan son cümlede gizlidir. O, imamet meselesi bağlamında bir kendine özgülük üretebilmiş, üstelik bunu alt fırkaları bağlamında daha da çeşitlendirip detaylandırmış bu geleneğin mensuplarının bir kısmının usûl konularında Mu'tezile'ye, bir kısmının Ehl-i Sünnet'e, bazılarının da teşbihe meylettiğini kaydetmektedir. Usûl kelimesi altında ifade edilen bu husus, aslında bir kesişme noktasını ifade etmektedir ve Şîa'nın kendine özgülük alanı olan imamet meselesi bağlamındaki görüşlerinin bazen sebebinin bazen de sonucunu oluşturmaktadır. Şîa'nın ve alt aidyetlerinin bu kesişen unsurlardan bağımsız düşünülmemesi gerekmektedir. Öyle ki usûl konularında Mu'tezilî anlayışı paylaşan, ancak imamet konusunda Şîîliğin ortak görünümünü benimseyen bir kimsenin konumlandırılacağı yerin sadece Şîa olamayacağı açıktır. Bu durumda yapılması gereken, sadece tikel noktalar üzerinden oluşan ayrışma zeminlerini merkeze alarak bir nitelemede bulunmak yerine, aynı zamanda tümel hususlar özelinde oluşan kesişme noktalarını yansıtacak

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.167.

⁵⁰ Onat, aralarında Şehristânî'nin de bulunduğu makâlât yazarlarını değerlendirmelerini merkeze alarak Şîa'nın istilâhî çerçevesini şu şekilde ortaya koymuştur: “Şîa, Ali b. Ebi Talib'in, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imamet, kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyundan çıkmayacağını ileri süren toplulukların müşterek adıdır.” Bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri*, TDV Yay., Ankara 1993, s.15.

⁵¹ Belki de bu yüzden Şîî geleneğin ilk temsilcileri daha çok cebirci bir tasavvura sahipken, sonraki süreçte Mu'tezilî etkiye maruz kalmışlardır. Örneğin Zeydiyye, Kâsım b. İbrâhîm (ö.246/860) dönemine kadar genelde Cebrî anlayışla paralel olarak kadercî bir yapıda olmuştur. Bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s.161; İbn Teymiyye'nin de Şîa'yı mütekaddim-müteahhir şeklinde bir ayrıma tabi tutması, mütekaddim Şîa'yı Ehl-i Sünnet'e yakın bulurken müteahhir Şîa'yı Mu'tezile ile ilişkilendirerek eleştirmesi bu bakımdan anlamlıdır. Bkz. İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye'nin Şîîlik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2017, c.11, sy.22, s.123-127.

şekilde ikili, hatta üçlü kavramlar geliştirmektedir.⁵² Bu kavramların, içlem-kaplam ilişkisini ortaya koyacak şekilde olması ise ayrıca önemlidir. Bu doğrultuda önce ayrışma noktasını, ardından da tümel gerçekliğini gösterecek şekilde mezhebî aidiyetlerin sıralanması önem arz etmektedir. Böylelikle mezhepleri ait oldukları olgusal ve düşünsel bağlamdan yalıtılmadan üç boyutlu bir şekilde ele alabilme imkânı ve fırsatı söz konusu olabilecektir. Şehristânî'nin Mu'tezile'ye ilk sırada yer vermesinin mantığı belki de burada aranmalıdır. Zira o Zeydiyye, İmâmiyye, Neccâriyye, Havâric, Mürcie gibi paydaşları düşülmesine rağmen yine de en büyük kümenin Mu'tezile olduğunun ve diğer mezheplerin büyük çoğunluğunun makâlât eserlerine yansımış muhtevasının bu büyük küme ile kesişmede dışarıda kalan tikellikler üzerine oturduğunun çok iyi farkındadır.

Mezhepler arasındaki iç içe geçmişliği, sadece itikadî veya siyasî mezhepler alanına özgü de görmemek gerekmektedir. Zaman zaman fıkıh mezhepleri de bunun bir parçası olabilmekte ve itikatla fıkıh birbirinden ayırt edilemeyecek ölçüde bütünleşik bir görüntü verebilmektedir. Hatta bazen itikadî kabullere nazaran fikhî kabullerin toplumsal alandaki ayrışma ya da gerilimlerde çok daha belirleyici olabildiği görülmektedir. Tarihsel süreçte Şiîlik ve Sünnîlik arasında temel bir farklılaşma unsuru haline gelmiş olan abdestte ayakların yıkanması veya meshedilmesi tartışması bunun dikkat çeken örneklerinden birisidir. Tartışma, Maide Sûresi 6. ayetinin “*فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين*” ibaresinde geçen “*أرجلكم*” kelimesinin okunuşundaki kıraat farklılığından kaynaklanmaktadır. Sünnîler bu kelimeyi ilk yükleme bağlayıp “*أرجلكم*” şeklinde okumuşlar ve ayakların yıkanması gerektiğini savunmuşlardır. Şiîler ise söz konusu kelimeyi ikinci yükleme atfederek “*أرجلكم*” şeklinde okumuşlar ve ayakların meshedilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Her iki kesim de kendi tercihlerini Hz. Peygamber'e dayanan rivayetlerle desteklemişlerdir.⁵³ Bir kıraat tercihinin sonucu şekillenen bu tartışma özünde bir fıkıh tartışmasıdır; ancak aynı zamanda Şîa ile Ehl-i Sünnet -bütün alt aidiyetleriyle birlikte- arasında asırlardır süren bir gerilim noktasıdır. Hatta söz konusu gerilimin toplumsal zeminde diri olmasında/kalmasında, bazen itikadî veya siyasî kabullerden çok daha fazla belirleyici olmuştur.⁵⁴ Benzer bir duruma Eş'arî-Şâfîilerle Mâturîdî-Hanefîler arasında yaşanan tekvîn merkezli tartışmalarda tesadüf etmek mümkündür. Hanefîlerin önemli isimlerinden olan Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid es-Sâlimî (ö.460/1068'den sonra), Hanefîliğin ibadetlerle ilgili ruhsatları konusunda Eş'arî birisiyle tartıştığından bahsetmektedir. İsmi vermediği bu kimse, Hanefîliğin istisnaî durumlar için öngördüğü ruhsatlara göre abdest almış ve namaz kılmıştır. Namazda kıraati Farsça okumuş, ardında “*İşte sizin namazınız bu...*” diyerek Sâlimî'ye alaycı bir tavır yöneltmiştir. Sâlimî'nin bu eleştiriye verdiği cevap oldukça dikkat çekicidir ve Eş'arîlik-Maturidilik gerilimiyle Şâfîlik-Hanefîlik geriliminin âdeta iç içe geçtiğini örnekler niteliktedir. O, söz konusu Eş'arî'nin namazla ilgili eleştirileri karşısında Hanefîler olarak Ebû Hanîfe'ye tâbi olduklarının altını çizmiş ve “*Siz de Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce Hâlık, Râzık ve Ma'bûd*

⁵² Bu kavramları sadece fikrî muhteva merkezli değil, aynı zamanda kronolojik ve bölgesel nitelemeler üzerinden genişletmek ve çeşitlendirmek gerekebilir. Örneğin Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında başta imamet meselesi olmak üzere çok sayıda konuda görüş ayrılığı yaşanmıştır. Makalat yazarlarından Malatî (ö.377/987), Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında bini aşkın meselede çok önemli görüş ayrılıkları bulunduğunu, bunların bazıları nedeniyle birbirlerini tekfir ettiklerini belirtmekte ve Bağdat Mu'tezilesi'ni Zeydiyye'nin dördüncü fırkası olarak takdim etmektedir. Bkz. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, tas. Swen Dederling, Matbaatu'd-Devle, İstanbul, 1936, s.27-28, 32; Malatî'nin bu yaklaşımına dikkatimi çeken M. Ümit'e bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

⁵³ Her iki tarafın da ilgili ayet bağlamındaki kabulleri ve delillerinin tahlili için bkz. Süleyman Ateş, “Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, c.3, sy.4, s.188-193.

⁵⁴ Ebû Hanîfe'nin, Ebû Asame'nin sorusu üzerine Ehlü'l-Cemaat'ın özelliklerini şu şekilde sıraladığı kaydedilmektedir: “Onlar; Ebû Bekr ve Ömer'i taftid eden, Ali'ye ve Osman'a sevgi besleyen, iyisiyle kötüsüyle kaderin Allah'tan geldiğine inanan, mest üzerine mesh eden ve bir günah sebebiyle mümin bir kimseyi tekfir etmeyen kimselerdir.” Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-İtikâd alâ Mezhebi's-Selef Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa*, Beyrut, 1986, s.163

olmadığına inanıyorsunuz.” şeklinde bir cevap ve eleştiride bulunmuştur.⁵⁵ Bu yüzden itikadî kabullerle fikhî kabuller arasında belirgin ve kesin sınırlar çekebilmenin oldukça zor, hatta bazen imkânsız olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Fikhî tercihlerin itikadî ve siyasî kabullerin bir neticesi olduğu durumlar söz konusu olabilmektedir. Mâturîdî-Hanefilerle Mu'tezilî-Hanefiler arasında bu türden görüş ayrılıkları ve gerginlikler yaşanmıştır. Bunlar arasında belki de en dikkat çeken, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin öğrencisi Alî b. Saîd er-Rüstüfgenî'nin (ö.345/956) meclisinde geçtiği nakledilen olaydır. Bir gün onun yanına bir adam gelmiş ve akan sudan abdest almanın mı yoksa havuzdan veya durgun sudan abdest almanın mı daha faziletli olduğunu sormuştur. Rüstüfgenî, yaşadığı dönemde havuzdan veya durgun sudan abdest almanın daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Çünkü itizâl mezhebi ve havuzdan abdest almanın geçersiz olduğunu savunanlar o dönemde yaygınlaşmıştır. Akan sudan abdest alıp, havuzdan abdest almayı terk eden birisi, muhtemelen Mu'tezile mezhebine mensup olarak algılanacaktır. Ona göre bu töhmeti ortadan kaldırmak ve sû-i zannı def etmek için havuzdan abdest almak gerekmektedir.⁵⁶ Mesele ilk bakışta hangi sudan abdest alınacağı veya hangisinin daha faziletli olduğuyula ilgili fikhî bir ihtilaf gibi görünmektedir. Ancak bunun böyle olmadığı ilerleyen pasajlarda açıklığa kavuşmaktadır. Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'ye bu olay ve ilgili şahıs hatırlatılmış ve onun heva ya da bidat sahibi bir kimse olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği sorulmuştur. O, buna “Evet” cevabını vermiş ve durgun sudan abdest almaya karşı çıkmasının gerçek nedenini açıklamıştır. Çünkü onların mezhebine göre parçalarına bölünemeyen cüzler (الجزء الذى لا يتجزئ) suda tabaka oluşturmakta, bu ise suyun kirlenmesini beraberinde getirmektedir.⁵⁷ Görüleceği üzere bu anlatıda iki temel husus söz konusudur: ilki durgun sudan abdest almaya karşı çıkma şeklindeki fikhî bir tercihin temelinde parçalara bölünemeyen cüz şeklindeki itikadî ve kelâmî bir kabul yatmaktadır. İkincisi ise bu kabulün neticesi olan bir tercih, Mu'tezilî olmanın toplumsal aidiyet boyutuyla doğrudan ilişkilidir ve Mu'tezile'nin toplumsal sınırlarını ifade etmektedir.

OLGUSAL ÖNERMELER ALANI OLARAK MEZHEPLER

Mezhep isimlerinin nasıl ortaya çıktığı sorunu, İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki pek çok araştırmacının bir şekilde karşılaştığı ve kendi çalışmalarına konu olan mezhep üzerinden bir şekilde yüzleşmek durumunda kaldıkları bir sorundur. Mezheplerin ortaya çıkışını hazırlayan olayların ve olguların varlığını bilmek, bu sorunun üstesinden gelmek için yeterli değildir. Çünkü mezhep isimleri her zaman ve zeminde olgusal gerçeklikler üzerinden içeriklenmemektedir. Bir mezhebin kendisini tanımlamak için kullandığı kavramlarla başkaları tarafından kendisine izafe edilen kavramlar genellikle farklıdır. Dışardan ve içerden yapılan bu nitelermelerin objektif bir nitelik taşıdığı söylenemez. Örneğin Mu'tezile kendisini Ehlü'l-adl olarak tanımlarken, muhatapları tarafından el-Hasen el-Basrî gibi kendi başına bir değer ifade eden bir isimden ayrıldıkları için bu ayrılmayı ihsan ettirecek şekilde -aslında itibarsızlaştıracak şekilde- Mu'tezile olarak tanımlanmışlardır. Bu yönde değer merkezli ve itibarsızlaştırma refleksi üzerinden bir okuma Hâricilik için de geçerlidir. Kendilerini Ehlü's-Şurât olarak tanımlayan bir kesim, dinden veya genel düşünme biçiminden ayrılanlar anlamında Havâric ve Mârîka gibi nitelermelerle vasıflandırılmışlardır. Bu isimlerin nasıl ortaya çıktığı ve sonrasında nasıl dönüştüğü ayrı bir tartışma konu-

⁵⁵ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî, *Kitâbu't-Temhîd*, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Ktp.-Hacı Selim Ağa, no.587, vr.29a.

⁵⁶ Alî b. Saîd er-Rüstüfgenî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Burdur İl Halk, no.184, vr.2a; Rüstüfgenî'nin *Fevâ'id* adlı fetva eseri üzerine bir öğrencisinin ilavelerde bulunmasından oluşan ve erken dönem Mâturîdî-Hanefî geleneğin toplumsal hafızasına ışık tutan bu eser, Şükri Özen tarafından tahkik edilmektedir.

⁵⁷ Rüstüfgenî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id*, vr.3a.

sudur.⁵⁸ Bununla birlikte İslam düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan yeni ve farklı bir düşüncenin hangi ölçütler çerçevesinde mezhep sayılacağı hususu belki daha fazla üzerinde durulması gereken bir konudur.

Şehristânî, İslam fırkalarını tasnifte esas alınacak bir kaide belirlemeyi kendisine kaygı edinmiştir ve bunu *el-Milel ve'n-Nihal*'in ikinci mukaddimesinde incelemiştir. Kendisinden önce hiç kimsenin bu yönde bir çaba ortaya koymadığını, daha önce bu yönde yazarların ise geçerli ve devamlı bir kurala tabi olmadan meseleyi nasıl buldularsa o şekilde tasniflerini gerçekleştirdiklerini belirtmiştir. Ona göre bu noktada mutlaka bir ölçü ve kaide olmalıdır; bu kaide aslında farklılaşmayı fırkalaşma olarak nitelendirmeye imkân tanıyabilecek temel konuların tespitidir. Böylelikle kendine özgü bir fikir ortaya koyan herkes bir fırka olarak nitelenemeyecektir.⁵⁹ Şehristânî, bu noktada belirlediği dört temel kaideyi şu şekilde takdim etmektedir:

“Birinci kaide, sıfatlar ve bu sıfatlar içerisinde tevhid meselesidir. Bu mesele, bir topluluk nezdinde isbata bir topluluk nezdinde de nefye konu olan ezeli sıfatları, zâtî ve fiilî sıfatların beyanını, Allah Teâlâ için gerekli/zorunlu, hakkında caiz ve müstahil olan hususları içermektedir. Bu konular bağlamında Eş'ariyye, Kerrâmiyye, Mücessime ve Mu'tezile arasında görüş ayrılığı söz konusudur.

İkinci Kaide, kader ve adl meselesidir. Bu mesele kaza, kader, cebr, kesb, hayrın ve şerrin irâde edilmesi, makdûr ve malum gibi bir topluluk nezdinde isbâta bir topluluk nezdinde de nefye konu olan hususları ihtiva etmektedir. Bunlar bağlamında Kaderiyye, Neccâriyye, Cebriyye, Eş'ariyye ve Kerrâmiyye arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Üçüncü kaide; va'd, va'îd, esmâ ve ahkâm meseleleridir. Bu meseleler; iman, tevbe, va'îd, ircâ', tekfir ve tatlîl gibi bir topluluk nezdinde bir yönüyle isbâta bir topluluk nezdinde de nefye konu olan hususları içermektedir. Bu bağlamda Mürcie, Va'îdiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Kerrâmiyye arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Dördüncü ve son kaide ise sem', akıl, risalet ve imamet meseleleridir. Bu mesele, tahsîn ve takbîh, salâh ve aslah, lütuf, nübüvvette ismet gibi hususların yanı sıra bir topluluk nezdinde nassa bir topluluk nezdinde de icmaya dayalı olan imametin şartlarını, imametin nasla olduğunu söyleyenlerin görüşüne göre bunun intikal biçimini, icma ile olduğunu söyleyenlerin görüşüne göre de bunun ispat şeklini içermektedir. Bu bağlamda Şîa, Havâric, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Eş'ariyye arasında görüş ayrılığı söz konusudur.”⁶⁰

Şehristânî, bu kaidelerde belirtilen konularda farklı bir düşünce ileri süren kimsenin görüşünün mezhep, cemaatinin ise fırka olarak niteleneceğini belirtmektedir. Buna karşın herhangi bir kimse, herhangi bir meselede farklı bir görüş ileri sürmüştüğü onun bu düşüncesi mezhep, bağlıları da fırka sayılmayacak, aksine kendisinin düşüncesi uygun düştüğü bir başkasının makalesi içinde mütalaa edilecektir. Farklılaştığı fikirler dışındaki fikirleri ise kendi başına bir mezhep teşkil etmeyen furu kapsamında değerlendirilecektir. Şehristânî, makalelerin sonsuz olarak devam etmeyeceğini, karşıt fikirlerin ileri sürüldüğü meseleler ortaya çıkınca İslam fırkalarının kısımlarının da ortaya çıkmış olacağını ifade etmekte ve bazı düşünceleri itibariyle biri diğerine katıldıktan sonra İslam fırkalarının büyüklerinin dört kısma

⁵⁸ İsimlendirme bağlamında İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında karşılaşılan temel problemlere dair geniş bilgi için bakınız. M. A. Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Problemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s.445-457.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.36.

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.36-37.

ayrıldığı söylemektedir. Bunlar Kaderiyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Şîa'dır. Daha sonra bunların bir kısmının diğeriyle birleşmesi, her fırkadaki bölünmeler sonucu çeşitli sınıfların ortaya çıktığını ve nihayetinde fırkaların sayısının 73'e ulaştığını belirtmektedir.⁶¹

Şehristânî, bu dört kaideyi belirlerken aslında olguyu merkeze almış ve kendi zamanına kadar intikal etmiş olguların ürünü olan fikirleri ve düşünceleri yaklaşımının hareket noktası kılmıştır; bu yüzden ortaya koyduğu kaideler, olgusal ve sentetik önermeler hüviyetindedir. Daha önceki makâlât yazarlarını geçerli ve devamlı bir kurala tabi olmadan tasnif yaptıkları için eleştirmesine bakılırsa, olgusal gerçekliği merkeze alarak belirlediği önermelere onun örtük bir şekilde analitik bir rol atfettiği ve bunları her zaman ve zemin için geçerli gördüğü anlaşılabilir. Üstelik üçüncü mukaddimede insanlık tarihinde ortaya çıkan şüphelerin kaynağı olarak şeytanın yedi şüphesini adres göstermesi ve İslam mezheplerinin ortaya attığı fikirlerin de bu yedi şüpheden mülhem olduğunu dile getirmesi⁶² onun mezhepleri taksim için belirlediği kaidelere analitik bir rol atfettiği ihtimalini güçlendirmektedir.

Mezhepler, Şehristânî'den önce var oldukları gibi ondan sonra da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kendisinden sonraki süreçte Şehristânî'nin eserini aşabilecek bir makâlât eseri kaleme alınamamış olması, muhtemelen onun belirlediği kaideler ve bunlara atfedilen anlamla ilgilidir. Onun kendi zamanına kadarki olgusal gerçekliğin beraberinde getirdiği görüşleri ve düşünceleri merkeze alarak yaptığı tasnif anlaşılabilir. Fakat sorun, özü itibarıyla olgusal bir mahiyete sahip önermelerin hem Şehristânî hem de sonraki makalat yazarları tarafından analitik bir önerme olarak görülmüş, bu yüzden de tarihüstüleş(tiril)miş olmasıdır. Bu durumun yol açtığı en temel problem, yeni mezheplerin tasnifin bir parçası kılınıp kılınamayacağı tartışması değildir. Tartışma daha esastır ve bir mezhebi mezhep yapacak ölçütlerin güncellenemiyor oluşudur. Aslında yeni mezheplerin ortaya çıkmamasının veya ortaya konulamamasının belki de temel sebebi, yeni kaidelerin ortaya konulamıyor oluşudur.⁶³

Bu kaidelerin, olgusal gerçekliği ne ölçüde kuşattığı ayrı bir tartışma konusudur. Zira var olduğu bilinen ve belirli bir taraftar kitesince önemli bir süre yaşatılan, lakin Şehristânî'nin kaidelerinden birisine hapsedilemeyecek ölçüde senkretik bir karakter arz eden kimi mezhepler onun tasnifinde kendisine yer bulamamıştır. Sâlimiyye fırkası bunun belirgin bir örneğini oluşturmaktadır. Bu fırka, İbn Sâlim el-Basrî (ö.297/909) tarafından kurulan ve tasavvufi eğilimler taşıyan bir kelâm fırkasıdır. Meşhur mutasavvıf Sehl et-Tüsterî'nin (ö.283/896) öğrencisi olan İbn Sâlim, aynı zamanda kelam ilmiyle de ilgilenmiş ve bu alanda eserler telif etmiştir. Tüsterî'nin yaklaşık altmış yıl boyunca yanında ve hizmetinde olması, etrafında bir taraftar topluluğunun oluşmasına yol açmıştır. Kendisinin vefatı sonrasında oğlunun liderlik ettiği topluluk, Basra'da birkaç asır boyunca etkisini sürdürmüştür.⁶⁴ Görüşleri hakkında en geniş bilginin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066) tarafından verildiği ve bunların on sekiz madde halinde şu şekilde sıralandığı kaydedilmektedir:

“1. Allahu Teâlâ ezelde kâinatın varlığını da yokluğunu da zâtında müşahede edendir. 2. Yüce Allah diğer sıfatlarıyla idrak ettiğini, ilimle idrak eder; irade görme ve ilim sıfatlarıyla idrak ettiğini, kudretle idrak eder, diğer sıfatlarda da hal böyledir. 3. Yüce Allah, kıyamet gününde muhammedî

⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.37.

⁶² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.38-42.

⁶³ Fahrüddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) Şehristânî'nin tasnifini merkeze almakla birlikte onun yaklaşımını daha da geliştirme yönünde dikkate alınması gereken bir girişimde bulunduğunu kaydeden Gömbeyaz, onun “insan” üst başlığından yola çıkarak bilginin mahiyetinden başlayıp peygamberliği kabul edip etmemeye, böylece ilâhî dinlere uzanan ayırım noktalarından hareketle İslâm'a ve dolayısıyla İslâm fırkalarına ulaştığını belirtmektedir. Ne var ki Râzî'nin yaklaşımı ve bu yaklaşım doğrultusunda şekillendirdiği fırka tasnifi kendisinden sonra rağbet görmemiştir. Bkz. Kadir Gömbeyaz, “Bir Fırak Müellifi Olarak Fahrüddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrüddin er-Râzî*, ed.Ö. Türker-O. Demir, İSAM Yay. İstanbul 2013, s.354-355, 366.

⁶⁴ Cihat Tunç, “Salimiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c.36, s.51.

(muslim) bir âdemî (bir adam) suretinde görülecektir. 4. Allahu Teâlâ cin, insan, melekler, hayvan ve diğer yaratıkların hepsine, her birinin kendi manasına göre tecelli eder. 5. Yüce Allah'ın bir sırrı vardır, bunu açıklarsa, tedbiri bozulur. Peygamberlerin bir sırrı vardır, bunu açıklarlarsa, nübüvvet batıl olur. Alimlerin bir sırrı vardır, bunu açıklarlarsa, ilim yok olur. 6. Kâfirler Allah'ı âhirette görecekler ve onları da Allah hesaba çekecektir. 7. İblîs, Âdem'e ikinci defasında secde etti. 8. İblîs, cennete girmedi. 9. Cibril Hz. Peygambere, kendi yerini terk etmeksizin gelmiştir. 10. Allahu Teâlâ ezelden beri yaratandır. 11. Fiil (yapmak) mahlûk, tef'îl (yaptırtmak) mahlûk değildir. 12. Allah, Hz. Mûsâ ile konuştuğu zaman, Mûsâ kendini beğendi. Allah ona, "Ey Musâ! Nefsin hoşuna mı gitti? Gözlerini aç" diye vahyedince, Musa gözlerini açar açmaz, yüz tane Tur dağı ve her dağın üzerinde bir Musa gördü. 13. İrade meşîetin fer'idir, meşîet ise iradenin aslıdır. Meşîet kadîm, irade hâdistir. 14. Allah kullarından taat ister, isyan istemez ve bunları vasıtayla ister, onların kendilerinden (doğrudan doğruya) istemez. 15. Hz. Peygamber, nübüvvetten önce ve Cibril kendisine gelmezden evvel Kur'an'ı ezberlemişti. 16. Bir kimse Kur'an'ı okurken onun lisaniyla Allah da okur; insanlar Kur'an'ı okuyandan dinlediklerinde Allah'tan dinlemiş olurlar. 17. Allah bir ilme sahip olduğu gibi, bir meşîete de sahiptir. Her murad edişi bir iradeye sahiptir. İrade kadim olan zati sıfatlardandır. 18. Allah her yerde mevcuttur, O'nun için arş ile diğer yerler arasında fark yoktur."⁶⁵

Makalat yazarları içerisinde Sâlimiyye'den bahseden belki de tek isim Bağdâdî'dir (ö.429/1037-38). O, Sâlimiyye'ye müstakil olarak yer vermemiş olmakla birlikte Hallâciyye'nin altında Sâlimiyye kelimelerinden bir topluluğun onu benimsediğinden ve sufilerin manevi hakikatları sınıfına nispet ettiklerinden söz etmektedir.⁶⁶ Yukarıdaki görüşleri, Sâlimiyye'nin Mücessime veya Müşebbihe kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Şehristânî, Müşebbihe'ye Sıfâtiyye üst başlığı altında müstakil olarak eserinde yer vermiştir; buradaki bilgiler genel bilgilerdir ve onun Müşebbihe'yi Şîa Müşebbihesi ve Haşviyye Müşebbihesi şeklinde iki kısımda mütalaa ettiği anlaşılabilir.⁶⁷ Şîa Müşebbihesi'ne Gulât Şîî fırkalar kapsamında ayrıca değinileceğini belirtmesine⁶⁸ ve ilgili kısımda değinmesine karşın, Haşviyye Müşebbihesi'ne eserinde müstakil bir alan açmamıştır. Bunun bilinçli bir tercih olup olmadığını kestirebilmek güçtür. Ancak sonuçları itibariyle bakıldığında mezhepleri tasnif için ortaya koyduğu kaidelerin sufi tandası farklılaşmaları dışarıda bıraktığı ve tasnifin bir parçası kılmadığı görülmektedir. Oysaki sufi fırkalar, Şehristânî'den sonraki süreçte daha da merkezleşmiş, Yezîdîlik örneğinde çok net bir şekilde görüldüğü üzere zaman zaman sufi çizgiden itikadî bir çizgiye kaymıştır.⁶⁹ Birkaç asır sonra yaşamış olsaydı, Şehristânî'nin yine aynı kaidelerde ısrar edip etmeyeceği şimdilik sadece merak konusudur. Buna rağmen ilerleyen süreçte Sufi fırkaların -çok yaygın bir tutum olmamakla birlikte- makâlât eserlerine girmeye başladığını gözlemek mümkündür.⁷⁰

⁶⁵ Cihat Tunç, "Sâlimiyye Mektebi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, c. 26, s.431-436.

⁶⁶ Ebû Mansûr Abdülkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, TDV Yay. Ankara 1991, s.202.

⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.122-126.

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.123.

⁶⁹ Bu evrilme sürecinin güzel bir tahlili için bkz. Metin Bozan, *Şeyh 'Adî Bin Müsafir Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidi İnanıcındaki Yeri*, Nübihar Yay., İstanbul 2012, s.73-132.

⁷⁰ Fahrüddin er-Râzî'nin, bir makâlât eserinde sistematik olarak sufi fırkalara yer veren ilk isim olduğu kaydedilmektedir. Râzî bu kapsamda Ashâbü'l-Âdât, Ashâbü'l-İbâdât, Ashâbü'l-Hakikat, Nûriyye, Hulûliyye ve Mübâhiyye şeklinde altı fırka zikretmiştir. Bkz. Gömbeyaz, "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî", s.356-357, 365; Sadreddinzâde eş-Şîrvânî tarafından Vezir Mehmed Paşa'dan gelen bir istek üzerine fırka tasnifi konusunda Türkçe kaleme alınan risalede de benzer bir yaklaşım söz konusudur. On bölüm ve bir hatimeden oluşan risalenin onuncu bölümü Sufilerin mühlidlerine tahsis edilmiştir. Yer verilen sufi gruplar arasında Mübâhiyye, Zenâdika, Kalenderiyye, Mürâiyye, İstihdâmiyye, Muteabbidiyye ve Hulûliyye yer almaktadır. Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbn Sadru'd-Din eş-Şîrvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c.24, s.270-271; Gömbeyaz'a göre Şîrvânî, sadece sufi fırkalara yer verme bakımından değil, aynı zamanda tüm tasnif biçimi itibariyle Râzî'nin bir takipçisi konumundadır. Bkz. Gömbeyaz, "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî", s.368-369; Gelibolulu Mustafâ b. İbrâhîm (ö.1176/1762) tarafından kaleme alınan ve alfabetik tarzda mezheplerin tasnif edilmesi bakımından türünün ilk örneği olan risalede yer verilen İlhâmiyye, Evliyâiyye, Câhiliyye, Kalenderiyye ve Mekâbiriyeye

Bir farklılaşmanın mezhep olarak değerlendirilebilmesi için gerekli görülen kaidelerin güncellenemesinin makâlât yazım geleneği bakımından yeni olguların eski şablonlar üzerinden izah edilmesi şeklinde önemli bir sonucu olmuştur. Öyle ki tarih sahnesinden silinmiş olmalarına karşın daha önceki tasniflerde ismi geçen mezhepler mücerret olarak yaşatılmış, dahası yeni gerçekliklere, benzer özelliklere sahip eski şablonlar üzerinden alan açılmaya çalışılmıştır. Osmanlı âlimlerinden Sadreddînzâde Şîrvânî'nin (ö.1036/1627) makâlât tasnifinde bunun dikkat çeken bir örneğine tesadüf edilmektedir. Risalesinin genelinde klasik tasnifi tekrarlayan Sadreddînzâde, Beyân b. Sem'ân'a (ö.119/737) nispet edilen Beyâniyye fırkası bağlamında bir istisna yapmakta ve kendi zamanının günceli olan Safevîlere bu başlık altında şu şekilde temas etmektedir:

“Bu topluluk, Benân (Beyân) b. Sem'ân el-Yehûdî'ye uyarlar. Derler ki: Allah insan suretinde idi. Bütün organları silinip yok oldu, yalnızca yüzü kaldı. ‘Yeryüzünde bulunan her şey fânidir; ancak yüce ve cömert olan Rabbinin yüzü bâkidir.’ buna işarettir, derler. Bu topluluğun inancı şudur: Allah, Ali'ye ve Ali oğullarına hulûl etmiştir. Nitekim Cibril, Nebi'ye Dihye-i Kelbî suretinde gelirdi. Allah'ın da Ali oğullarının suretinde zâhir olması câizdir. Zamanımızdaki Ravafız, hâlâ Allah'ın sırayla, reisleri olan dinsiz suretinde tecellî ettiği inancındadırlar. Onun için, mâbûd gibi ona secde ederek bütün nesnelere şâhlarına nispet ederler. Hâşâ onu tanrı bilirler. Bu topluluk gibi, küfürde aşırı gitmiş bir topluluk daha yoktur. Bunlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve kafirlerin diğer fırkalarından daha kötüdürler. Bunların ortadan kaldırılması en önemli işlerdendir. İslam bilginleri, bütünüyle, bunların küfründe tereddüt etmemişlerdir. Bunların İslam dinine zararları, diğer kafirlerden çoktur. Şer'î hükümlerden hiçbir şeye asla inanmazlar. Bunların durumlarını bilen kimse, haklarında asla tereddüt etmez.”⁷¹

Şîrvânî'nin bu örneğinde de görüldüğü üzere Safevîlerin, sufilikle başlayıp Şiiliğe evrilen gelişim süreçlerine makalat yazım geleneğinde müstakil bir alan açılmaması üzerinde durulması gereken bir olgudur. Konunun ele alındığı zeminin, çoğunlukla sosyo-politik saiklerin yön verdiği reddiye metinleri olması Safevî Şiiliğine müstakil bir mezhep olarak değil, bütün bileşenleriyle Râfîzîlik kavramının tarihsel bir uzantısı olarak bakılmasını beraberinde getirmiştir. Bu ve benzeri kavramlar, geçmişte bir fonksiyon icra etmiş ve olumsuz çağrışımların güçlü olduğu depo nitelikli kavramlardır. Bu türden bir yaklaşım, vakıanın tespitinden ziyade vakıaya yöneltebilecek muhtemel eleştiriler ve ithamlar için aslında bir zemin arayışıdır. Geçmişteki Şia ise bu noktada elverişli bir paket işlevi görmektedir; bu paket içerisinde yer alan en marjinal görüşler ve akımlar yeni olguyu eleştirebilmek için önemli bir söylem zemini sunmaktadır.⁷² Şîrvânî'nin tutumu, bunu örnekler niteliktedir; ama bu tutum sadece onunla sınırlı değildir. Örneğin Sultân III. Murad'a (ö.1003/1595) ithaf edilmiş bir reddiye metninde benzer bir tutumla karşılaşmak mümkündür. Yûsuf el-Antâkî tarafından kaleme alınmış olan bu risalenin üçüncü bölümünde İmamiyye Şia'sı tüm zamanların *fırka-yı dâllesi* olarak konumlandırılmakta ve bu fırkanın mev-

gibi fırkalar Sufilikle irtibatlı gruplardır. Bkz. Mustafâ b. İbrâhîm el-Gelibolî en-Nakşibendî, *Risâle fi Beyâni Mezhebi'l-Hakk ve Mezâhibi'l-Bâtıla*, Balıkesir Yazma Eser Kütüphanesi., no.322-06, vr. 140-154; Yine Osmanlı döneminde kaleme alınmış ancak müellifi tam olarak tespit edilemeyen *Dâmiğatu'l-Mübtedî'nin* isimli bir eserde Sufi sapkın fırkalara müstakil bir başlık ayrılmış ve bu kapsamda Hulûliyye, Hâliyye, Evliyâiyye, Şîmrâhiyye, Hubbîyye, Hûriyye, İbâhiyye, Mütেকâsiliyye, Mütécâhiliyye, Vâkifiyye ve İlhâmîyye gibi fırkalar sıralanmıştır. Bkz. Adem Arkan, *Haneffîliğin Bidat Karşısı Söylemi Dâmiğatu'l-Mübtedî'nin Örneği*, İlahiyat Yay. Ankara 2016, s.59-69; Müellifi belli olmayan bir risalede de Vücdüyye, Habîbiyye, Havfiyye, İttihâdiyye, Zarûriyye, Münecimiyye, Mekkûniyye, İbâhiyye, Müvellehiyye, Şemrâhiyye gibi sufilikle ilişkilendirilebilecek fırkalara yer verilmiştir. Bkz. *Risâle fi Tafsilî Fıraki Dâlle*, Diyarbakır Yazma Eser Kütüphanesi., no.553, vr.84b-97b.

⁷¹ Fığlalı, “İbn Sadru'd-Din eş-Şîrvânî”, s.262-263.

⁷² Benzer bir tutum, Necd bölgesinde Muhammed b. Abdilvehhâb ve Muhammed b. Su'ûd'un liderliğinde ortaya çıkan Vehhâbilik hareketi bağlamında da sergilenmiş ve bu hareket Osmanlı yönetimi tarafından Hâricilikle ilişkilendirilmiştir. Bkz. Zekeriyâ Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, TTK Yay., Ankara 1998, s.17-65.

cut zamandaki izdüşümünün ise kızılbaş taifesi olduğu dile getirilmektedir.⁷³ Yine Sultan III. Murad'a ithaf edilmiş ve Seyyid Mutahhar tarafından kaleme alınmış bir reddiye metni buna benzer, ama daha dikkat çekici bir tutumu örneklemektedir. Eserin zahriye sayfasında yer alan ve kitabın başlığının bir devamı niteliğinde olan ifadeler⁷⁴ bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Şia kelimesinin delalet çerçevesinin en az otuz isim ve sıfat üzerinden olabildiğince genişletilmesini ve itibarsızlaştırılmasını hedefleyen bu ifadeler, geçmişe ait kavramların yeni olguyu tanımlamada nasıl kullanıldığının önemli bir örneği konumundadır. Öyle ki, burada Şia, Erdebiliyye, Râfıza, İmâmiyye, İsmâliyye, İsnâ Aşeriyye, Melâhide, Zenâdika, Mübâhiyye gibi aynı delalet çerçevesine sahip olmayan kavramların Safevîler özelinde aynileştirildiği gözlemlenebilmektedir. Muhammed Fıkhî el-Aynî (ö.1147/1734-1735) tarafından yazılmış ve Sultan III. Ahmed'e (ö.1149/1736) ithaf edilmiş reddiyede de benzer bir tutum söz konusudur; ancak diğerlerinde olmayan farklı bir husus dikkati çekmektedir. O bir taraftan Râfıza'nın otuz fırkaya bölündüğünü, bunlardan her birinin kendine özgü batıl itikatları olduğunu, Şâh İsmâîl'in zuhurundan sonra bütün fırkaların karışıp birbirinden ayırt edilemez hale geldiğini, neticede bütün fırkaların tek bir fırkaya dönüştüğünü belirtirken, bir taraftan da vakıya yeni bir kavramsal çerçeve getirmekte ve muhataplarının kendilerini Şâhiyye olarak adlandırdıklarını belirtmektedir.⁷⁵ Bu taifenin Anadolu'da yaşayanlar tarafından Kızılbaş olarak isimlendirildiğini belirten Aynî, risalenin son kısmında Râfızîlerin bütün fırkalarını, özellikle de Şâhiyye fırkasını açıklayacağını taahhüt etmesine karşın, muhtemelen eserini bitirememiş olması nedeniyle bunu gerçekleştirememiştir.⁷⁶

SONUÇ

Tarih, geçmişten geleceğe doğru ilerleyen tek boyutlu bir zaman değildir; aksine çok katmanlıdır. Bu husus, tek doğrultulu bir zaman anlayışı yerine toplumsal zamanın çoğulluğu anlayışı ve tarihin farklı düzlemler üzerinden aktığı kabulü ile tarihe bakmayı gerektirir. Toplumsal zamanın çoğulluğu ile mezheplere yaklaşan bir kimse için toplum bir süreçtir ve statik bir yapı olarak düşünülemez. Yapılması gereken, bu süreci yeniden yakalarken bir yandan da toplumsal örgütlenmelerde ve toplumsal ilişkilerde iç içe geçmiş anlamları ve bu anlamlardaki uzun dönemli değişimleri ayırt edebilmektir.⁷⁷ Bu yüzden mezheplere bir "şey" ya da "şeylerin durumu" olarak bakmamak, aksine "süregiden bir süreç" olarak yaklaşmak gerekmektedir. Süregiden süreçler olmaları, mezheplerin zamansal ve mekansal bağlamlara göre farklılaşma gösterebilecekleri anlamına gelmektedir. Kavramlar ve bu kavramlar üzerinden dile getirilen aidiyetler aynı kalsa da, delalet ettikleri gerçeklik değişebilmekte, hatta dönüşebilmektedir. Bunu belirleyen ise büyük ölçüde muhataplık ilişkisidir. Mezhepleri çevreleyen ve belirli bir söylem üzerinden inşa edilmelerini mümkün kılan temel husus, kendileri gibi başka mezheplerle birlikte var olabilme imkânıdır. Bu nedenle mezheplere sadece kültürel veya düşünsel yalıtılmışlıklar olarak değil, aynı zamanda birbiriyle sürekli etkileşim halinde olan insan topluluklarının sahip oldukları aidiyetler olarak bakılmalıdır.

⁷³ Yûsuf b. Cemâlüddîn el-Antâkî, *Risâle fi Tekfirî'r-Revâfiz*, Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no. 2277, vr.12a-b.

⁷⁴ Seyyid Mutahhar b. Abdîrahmân b. Ali, *Risâle fi Tekfirî'ş-Şi'a*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1531, vr.1a. Söz konusu ifadeler şu şekildedir: هذه رسالة في تكفير الشيعة الشنعية الشيعية الأر دبليّة والطائفة الفضيحة القطيعة الراضية الإمامية الإسماعيلية والزنادقة الملاحدة المباحية الضالة المضلّة الإثنا عشرية والطاغية الباغية العاوية العاصية والظلمة الكفرة الفجرة الفسقة المرتدة والمذمومة المذمومة المخذولة المطرودة المرودة

⁷⁵ Muhammed Fıkhî el-Aynî, *Keşfü'l-Gavâmid fi Ahkâmi'r-Ravâfid*, Atif Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1179, vr.338a.

⁷⁶ Risalenin hatimesinde Râfızâmın üç sınıf olduğu bilgisinin akabinde metnin sona erdiği görülmektedir. Bkz. Aynî, *Keşfü'l-Gavâmid*, vr.363b.

⁷⁷ Kalaycı, "Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamla(ma)mış Kimlikel Süreçler Olarak Okumak", s.236-237.

KAYNAKÇA

- Akkoyunlu, İsmail, "İbn Teymiyye'nin Şii'lik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2017, c.11, sy.22, ss.119-132.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- el-Antâkî, Yûsuf b. Cemâlüddîn, *Risâle fi Tekfirîr-Revâ'iz*, Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no. 2277, vr.1-22.
- Ankan, Adem, *Hanefîliğin Bidat Karşısı Söylemi Dâmiğatu'l-Mübtedî'nin Örneği*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2016.
- Ankan, Adem, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluların Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek, 2008, sy.5-6, ss.153-164.
- Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, c.29, ss.1-40.
- Ateş, Süleyman, "Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, c.3, sy.4, ss.188-193.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizm İktidar Mücadelesi*, Pınar Yay., İstanbul 2008.
- Aydın, Osman, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003.
- el-Aynî, Muhammed Fikhî, *Keşfü'l-Gavâmid fi Ahkâmîr-Ravâ'id*, Atf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1179, vr.334-363.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkaahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fiğlalı, TDV Yay., Ankara 1991.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fîmâ Yecübü'l-İtikâdühü velâ Yecüzü'l-Cehl bihî*, tah. M. Z. el-Kevserî, Müessesetü Hancı, Kahire 1963.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *el-İtikâd alâ Mezhebi's-Selef Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, Beyrut 1986.
- Bosworth, Clifford Edmund, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1973.
- Bozan, Metin, *Şeyh 'Adî Bin Müsafîr Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yazdığı İnançındaki Yeri*, Nûbihar Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard University Press, Cambridge 1972.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Problemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, ss.445-457.
- Eren, Muhammet Emin, *Hadis, Tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, KURAMER Yay., İstanbul 2017.
- Eren, Muhammet Emin, "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İtirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. 55, sy.2, ss. 59-97.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Çevirenin Önsözü", Ebû Mansûr Abdülkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, ss.XIII-XXXI.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c.24, ss. 249-276.
- el-Gelibolî, Mustafâ b. İbrâhîm en-Naksbendî, *Risâle fi Beyânî Mezhebi'l-Hakk ve Mezâhibi'l-Bâtıla*, Balikesir Yazma Eser Kütüphanesi, no.322, vr.140-154.
- Gölcük, Şerafeddin, "Ebû Abdillâh el-Basrî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1994, c.10, ss.84-85.
- Gömbeyaz, Kadir, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE., Bursa 2015.
- Gömbeyaz, Kadir, "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.Ö. Türker-O. Demir, İSAM Yay., İstanbul 2013, s.347-378.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- Hodgson, Marshal G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev. İ. Durdu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fîmâ Ünsibe ilâ'l-İmâm Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, Matbaatü'l-Tevfik, Dimeşk 1347.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm, *Der'ü Te'ârüzil-Akl ve'n-Nakl*, tah. M. Reşâd Sâlim, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, Riyad 1991.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm, *en-Nübüvât*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Kalaycı, Mehmet, "Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. H. Hökekleli-V. Bilgin, Burfaş Matbaası, Bursa, 2015, ss. 227-245.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arîlik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.
- el-Konevî, Nüh b. Mustafâ, *Tercüme-i el-Milel ve'n-Nihal*, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, no. 2100, 73 vr.
- Kurşun, Zekerîya, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, TTK Yayınları, Ankara 1998.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat Yay., Ankara 2000
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihinin Girişi*, DEM Yay., İstanbul 2008.
- Madelung, Wilferd, "The Origins of The Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica sive Studia F. M. Pareja octogenario dicata*, ed. J. M. Barral, Leiden, 1974, c.1, sy.1, ss. 504-525.
- el-Malaîf, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü't-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehlil'Ehvâ ve'l-Bida'*, tas. Swen Dederling, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1936.
- el-Makdisî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fi Ma'rifetil-Ekâlîm*, ed. M. D. De Goeje, Brill, Leiden 1906.
- el-Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire 1987.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2005.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin, *Mürücû'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhumeyd, el-Mektebetü'l-Ticârâtü'l-Kübrâ, Kahire 1964.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Risâle fi Tafsiilî Fırakî Dâlle*, Diyarbakır Yazma Eser Kütüphanesi, no.553, vr.84b-97b.
- er-Rüstüfî, Ali b. Said, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Burdur İl Halk, no.184.
- Seyyid Mutahtar, İbn Abdîrahmân b. Ali, *Risâle fi Tekfirî's-Şî'a*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1531, 70 vr.
- es-Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali, *Mu'îdün-Ni'âm ve Mübdî'ün-Nikâm*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1986.
- es-Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, tah. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1963-1964.
- es-Sübkî, Takiyyüddin Ali b. Abdilkâfi, *er-Resâ'ilü's-Sübkîyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye*, tah. Kemâl Ebû el-Münâ, Âlemül-Kütüb, Beyrut 1983/1403.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Kısra Sâlih el-Afî, Müessesetü'l-Risâle Nâşîrûn, Beyrut 2013.
- Tunç, Cihat, "Sâlimiyye Mektebi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, c.26, ss.427-436.
- Tunç, Cihat, "Salimiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c.36, ss. 50-51.
- Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c.9, sy.17, ss.101-130.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 1994.