

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2020, 4/2, 43-70

Geliş Tarihi: 29.08.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu

Dr., Bayram ÇINAR

Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

Works as a Teacher for GAMEM

Ankara, Turkey

kocacinarby@gmail.com, ORCID orcid.org/0000-0002-4886-7610

Öz: İslam olgusu karşısında kültürel, tarihsel ve siyasal sebeplerle geliştirilmiş tutumlar, Müslümanlar arasında farklı dindarlık biçimleri olarak ortaya çıkabilmiştir. Dini kavram ve formlar üzerinde kurumsallaşmış bu yapılar “mezhep” “ekol” “fırka” olarak ifade edilmiştir.

Mezhep düşüncesi, toplumsal ayrışma endişesi sebebiyle, erken dönem İslam toplumunda olumlu karşılanmamıştır. Bu sosyal, kurumsal yapının erken İslam toplumunda uzun zaman onay görmemesi onların kültürel altyapıları ile ilgili olabileceği gibi, konuya ilişkin Kur'an ayetlerinin yorumundan kaynaklandığı da söylenebilir.

Kurumsallaşma sürecinin bir sonucu olan mezhepler, kuruldukları merkezlerden taşraya doğru bir yayılım göstererek alanda etkili olmuştur. Bir mezhebin yayılma hızını, farklı bölgelerdeki kültürel eğilimler ve dini yaklaşımlar belirlemiştir. Öte yandan siyasal iktidara yakın mezhepler, iktidarlar tarafından desteklenmişken muhalif söylemli mezhepler ise dışlanmışlardır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak da İslam geleneğinde iktidara muhalif siyasal mezhep ve söylemler, gelişme imkânı bulamamışlardır.

Bu çalışmada İslam mezhep geleneğinin ortaya çıkma süreci ve sürecin sorunlarına eleştirel bir yaklaşımla değinilecektir. Bundaki amacımız ise sürecin anlaşılmasını kolaylaştırmaktır.

Anahtar kelimeler: Kelam, İslam, Mezhep, Akaid, Selef

The Perception of Sectarianism In The Islamic Tradition And The Sect Case

Abstract: It is assumed that different attitudes taken for cultural, historical and political reasons reveal different forms of religiosity among Muslims against the reality of Islam. These perceptions of religiosity, that institutionalized on religious concepts and forms, have been expressed as "sect", "school" and "madhab".

Early Islamic believers have a negative perception of sects due to concerns about social division. This may be related to the cultural background of the first generation Muslims, or it can be assumed that it originates from interpretation of the Qur'anic verses on the subject.

As an expression of social "institutionalization", sects have been effective in the field with an expansion from the centers where they were established to the provinces. The growth rate of a sect in a region is determined by cultural trends and religious approaches in those regions. On the other hand, sects close to the political power were supported by the rulers, while sects with opposing discourses against the government were excluded. As a result of this approach, political sects and discourses opposed to the power in the Islamic tradition could not find the opportunity to develop.

In this study, the emergence process of the Islamic sect tradition and its problems will be discussed. Our aim in this approach is to facilitate the understanding of the process.

Keyword: Kalam, Islam Madhab, Sect, Theology, Salaf

تصور مذهب وحالة مذاهب في التقليد الإسلامي

ملخص: لقد ظهرت بين المسلمين أشكال مختلفة من أشكال التدين، وقد نشأت هذه الأشكال من أسباب ثقافية وسياسية وتاريخية، وتطورت إلى مؤسسات ذات صبغة دينية تسمى بالمذاهب والفرق، ولكن المجتمع المسلم لم يتحمس للمذاهب خوفاً من التفرقة، ولعل سبب هذا الرفض المجتمعي للمذاهب لفترة طويلة يرجع إلى أسباب ثقافية كما يرجع إلى منهجهم في تفسير القرآن الكريم.

ونتيجة لعوامل التأسيس فقد بدأت المذاهب تنتشر من مراكزها تجاه القرى والبوادي، وقد حددت العوامل الثقافية والاتجاهات الدينية مدى انتشار مذهب دون الآخر في منطقة معينة، ومن ناحية أخرى فقد كانت الحكومات تدعم المذاهب المنحازة لها في الوقت الذي كانت تقصي المذاهب المخالفة، ولكنها لم تكتسب مسمى المذاهب المعارضة.

وسوف تتناول هذه الدراسة مرحلة نشأة المذاهب الإسلامية والمشكلات المتعلقة بها بمنهج نقدي، ونهدف من وراء ذلك إتاحة إمكانية فهم صحيح لهذه المرحلة.

GİRİŞ

İslam geleneği *ayrışma*, *bölünme* çağrışımı yapan kavramlara karşı tarihin bütün dönemlerinde mesafeli olmuştur. *Ce-me-a* kavramının uyandırdığı pozitif çağrışımlara karşın, *fe-re-ka* kökünden doğan kavramlar ise Müslümanlar arasında negatif bir çağrışım uyandırmıştır.¹ Bu yüzden Müslümanların “*fırka*” – “*fırak*” anlayışına başından beri negatif bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Muhtemelen bu yüzden en erken ayrılan fırka² ana gövde olan *cemaatten ayrılanlar* anlamıyla, *Havaric* ya da *Hariciler* olarak isimlendirilmiştir.³

Mezhepleşmeye kaynaklık edecek olan muhtemel kavram çiftlerinden bir diğeri ise “*ihtilaf*” ve “*iftirak*” kavramlarıdır. Fakat Kur’an’ın bu kavramlara karşı takındığı tavır, bu kurumsallaşmanın biçimi ve yönü üzerinde başat rol oynamış görünüyor.⁴ İslam geleneğinin bu kavramlara karşı mesafeli tavrı, naslarda *bölünüp ayrılmanın* kınanması sebebiyle, dinden sapmalara engel olmak amacına dönüktür.

Öte yandan farklı düşünce ve anlayışların yaratılışın bir gereği olduğu Kur’an-ı Kerim’de vurgulanarak, farklı düşüncelere tolerans gösterilmesi gereği de ima edilmiştir.⁵ Bu yüzden İslam geleneğinde bölünüp parçalanmak endişesi ve farklılıkların doğal olduğunun kabulü arasında gidip gelen bir kültürel inşa sürecinin yaşandığı söylenebilir.

Kültür içinde farklı akım ve ekollere kaynaklık edebileceği düşünülen kavram çiftlerinden bir diğeri ise *hizb*⁶ ve *Şia*⁷ kavramlarıdır. Daha çok *birinin taraftarı* anlamına karşılık kullanılan bu kavram çifti, bir görüş etrafında değil, bir kişi etrafında⁸ bir araya gelmeyi vaad ettiği için, mezhepleşmeyi ifade etmekte yeterince kullanışlı görülmemiştir.

‘*Fırka*’ ve ‘*fırak*’ kavramları ise İslam dininin otoriter metinlerinin söz konusu kavramlara negatif vurgusu sebebiyle alanda tutunamamıştır.⁹ Bu kavram grubundan *ferik*¹⁰ ise grup, *topluluk*, *taife* anlamıyla, Kur’an’da nötr olarak kullanılmıştır.

Bu bağlamda kullanılabilecek kavramlardan bir diğeri ise *grup* anlamına gelen “*taife*” kavramıdır ve daha çok belirli bir amaç için bir araya gelmiş bir topluluğu ifade etmek için kullanılır. Kavram, pozitif ya da negatif bir anlamı ifade etmekten uzak bir değerlendirme sunar. Bu yönüyle fikir akımlarını nitelenmek için kullanılabilecek zengin bir potansiyele kaynaklık edebilecek güçte olmasına rağmen; alternatif kavramlar arasında öne çıkmayı başaramamıştır. Bu bağlama uygun olarak; kavram Kur’an’da “...*tâifetun mine’l-Muminin*”¹¹ ifadeleri ile yer almış, literatürde de “*tâifetun mine’s-Şia*”, “*tâifetun mine’l-müslimin*” şeklindeki kullanımlara rastlanmıştır. Buna ek olarak “*fırka*”, “*ferik*” ve “*taife*” kavramları eş anlamlı kullanılabilecek kavramlardır.

¹ Bernard Lewis, *The Political Language of İslam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 13.

² Sâlim ibn Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, çev. Fritz Zimmermann-Patricia Crone. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 196.

³ Lewis, *The Political Language of İslam*, 13.

⁴ el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/105; el-En’âm 6/159; el-Enfâl 8/46; el-Rûm 30/32.

⁵ eş-Şurâ 42/8; Hûd 11/118.

⁶ Meryem 19/37; Hûd 1/17; er-Rûm 30/32; ez-Zuhruf 43/65; el-Mücadele 58/19, 22.

⁷ Şia mezhebi ifadesi; İtikadî mezhepler içerisinde Ali b. Ebu Talib’in siyasi ardılığı çerçevesinde organize olan yapıyı temsil eder. Buna göre Ali b. Ebu Talib’in taraftarlarının mezhebi şeklinde bir anlama karşılık gelir. Bkz. Hasan Onat, “Şia İmamet Nazariyesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89–110.

⁸ es-Saffat 37/83; el-Kassas 28/ 15.

⁹ Lewis, *The Political Language of İslam*, 13.

¹⁰ eş-Şurâ 42/7.

¹¹ Âl-i İmrân 3/122; el- Hucurât 49/9.

Bir grup ya da topluluğu ifade etmek için kullanılabilecek potansiyele sahip diğer bazı kavramların ise “*ashab*”¹², “*ehl*”¹³ olduğu söylenebilir.

Bir fikir akımını ifade etmek için daha uygun olduğu düşünüülerek kullanılan kavram çifti ise “*mezheb*” ve “*tarik*” terimleridir. Daha çok; *takip edilen yöntem* ve *sonuca ulaştıran yol* olarak fikir ayrılıklarını çerçevelemekte olan bu kavram çifti, alternatiflerine oranla oldukça kullanışlı kavramlar olarak görülmüş ve bunun bir gereği olarak da literatürde kullanılmıştır. Çünkü gerek “*mezheb*”, gerekse “*tarik*” kavramları, *birinin yolu* şeklinde kullanılmaya müsait olmakla birlikte, bir *fikri takibi* de mümkün kılan bir zemin sunmaktadır. Söz konusu kavramların çift yönlü bu kullanışlılığı, siyasî, hukukî ve itikadî farklılaşmayı ifade etmek için İslam kültür geleneğinde tercih edilmiştir. Bu yönüyle fikhî kurumsallaşmada bir liderin takipçileri (Hanefî mezhebi, Şafîî mezhebi, Malikî mezhebi...vb.) için kullanmak mümkün olmuşken, itikadî ve siyasî ekollerde ise bir fikrin takipçilerini (Mürchie mezhebi, Haricî mezhebi, Cebriyye mezhebi, Kaderiyye mezhebi...vb.) ifade edebilmiştir. Bu anlayışın gereği de eserlere yansımıştır.¹⁴

1. İslam Geleneğinde Fikir Ayrılıklarının İfade Edilmesini Geciktiren Nedenler

Giriş bölümünde mezheplerin oluşmasına ve bu oluşumun gecikmesine zemin teşkil edecek kavramlara değindikten sonra; Mezheplerin oluşmasını geciktiren kültürel nedenlere de değinmek gerekmektedir. Mezheplerin oluşumunu geciktiren kültürel bariyerlerin en başta geleni, erken dönem Müslümanlarının mezhepleşmeye zihinsel olarak mesafeli olmaları, söz konusu kavramsal sorunlara ek olarak öne çıkmıştır. İlk kuşak Müslümanların felsefî okuryazarlıklarının sınırlı olması bu zihinsel mesafenin sebepleri arasındadır.¹⁵ Bu negatif algıyı ilk kuşak Müslümanlarının tarihsel ve kültürel kökenleri ile yorumlamak mümkün görünüyor. İlk kuşak Müslümanlarının yazılı kültüre tarihsel ve coğrafi sebeplerle mesafeli oluşu, muhtemelen onların kurumsal fikir birlikteliklerine yabancılıklarına da neden olmuştur. Zira kabile yapılanmasının hiyerarşik doğası, bireyin kendi kabilesi içinde var olmasına daha yatkındır.¹⁶ Dolayısıyla erken dönem İslam dindarlığında kabile üstü kurumsal birliktelikler oldukça sınırlıdır. Öte yandan onların yazılı kültüre olan yabancılıkları; fikir hareketlerini takip etmek ve onları zenginleştirmek imkânını da sınırlandırır.

Bu fikri kurumsallaşmaya duyulan ilginin sınırlı oluşunu; Kur'an ayetlerinin ve Hz. Peygamber'den yapılan aktarımların “*tefrika*” kavramına mesafe alınmasını sonuç vermesiyle yorumlamak mümkündür.¹⁷ Kur'an'da *ayrışmak* ve *ayrılığa düşmek* kavramına karşılık kullanılan, “*tefrika*”¹⁸ köken olarak “*fırka*” ve “*fırak*” kavramlarına da İslamî geleneğin mesafeli tutumunu ortaya çıkarmıştır. Zira bazı ayetlerde ayrışmaya kaynaklık eden “*ihtilafa düşmek*”¹⁹ kendisine karşı uyarılan tutumlardan olmuştur. Bu ayet ve hadislerin bazılarında, ihtilafların bizzat dini metinlerden kaynaklandığına da dikkat çekilmiş²⁰ ve ehl-i

¹² Ashabu'l-Hadis ya da (Ashabu Malik, Şafii, Ebu Hanife...) diğer yandan *Ashabu'l-Usul*, *ashabu'l-Bedir* ... şekliyle kavram alanda kullanılmıştır. Öte yandan; *Ashabu Musa* (eş-Şuarâ 26/61); *Ashabu'l-eyke* (eş-Şuarâ 26/176); ...vb. gibi çok sayıda kullanım da Kur'an'da kendine yer bulmuştur.

¹³ Âl-i İmrân 3/199.

¹⁴ Makdisî eserinde kavram olarak *mezhebi* tercih edeceğini ve *fırka* ya da *fırak* kavramlarını kullanmayacağını muhtemelen tüm bunları göz önünde bulundurarak karara bağlar. Bkz. Şemsüddîn Makdisî, *Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, ed. M.J. De Goeje (Leiden, 1906), 41, 42.

¹⁵ Cevad Alî, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 8. (Mahfuz Söylemez'in takdimi)

¹⁶ Alî, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, 8. (Mahfuz Söylemez'in takdimi)

¹⁷ İslam geleneğinde *ümme*, *cemaat* daha pozitif anlamları çağrıştıran kavramlar olarak sosyal alanda kullanılmış, buna karşılık olarak *fırka* kavramı birlikteliğin karşıtı olarak, *hizip* kavramı ile birlikte daha negatif bir anlama karşılık kullanılmıştır. Konuya ilişkin bir yorum için bkz. Lewis, *The Political Language of İslam*, 13.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/103; el-En'am 6/153; Hûd 11/118.

¹⁹ el-Bakara 2/176.

²⁰ el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/ 19; Yûnus 10/93; Hûd 11/110.

Kitap'ın "hatalarına" karşı, Müslümanlar uyarılmıştır.²¹ Özellikle İslam'ın otoriter metni olan Kur'an tarafından dikkat çekilen ve altı çizilen bu durumun da Müslümanlarda tedirginliklere sebep olduğu söylenebilir. Sonuçta ise Müslümanlar, Kur'an'da eleştirilenlere konu olan bu hasleti taşımamak ve eleştirilenlere benzememek çabası içinde olmuştur.

Bölünmek ve ayrılmak olgusuna karşı gösterilen bu aşırı tedirginliği, İslam'ın Allah tasavvuru (tevhid) çerçevesinde yorumlamak da mümkün görünüyor. Buna göre İslam'ın tek tanrı, tek din anlayışı, Kur'an'ın konuya ilişkin ikazları ile birleştğinde, Müslümanların *ayrışmayı* ifade eden bu tarz fikir hareketlerine mesafeli olmalarını gerektirmiştir. Kur'an'a bu '*velâ teferreku*'²² şeklinde yansımıştır. *Birliğinizi bozmayın* yönündeki bu ilahi ikazın, Müslümanların mezhep öncesi evredeki tutumlarını belirlemede etkili olduğu varsayılabilir. Zira Hz. Peygamber öncesi dini tecrübelerin (Yahudi ve Hristiyan) ayrışma gerekçelerini Kur'an, inananlarına anlatarak; hem tarihi bir olguyu tasvir eder, hem de bu metinleri okuyan Müslümanların ne yap(ma)ması gerektiğine ilişkin bir kanaate kaynaklık eder. İhtilafları ile ayrışan, sonra da "sapkın" bir anlayışa doğru evrilen bu topluluklara ilişkin anlatılar, doğaldır ki Kur'an okuyucusu Müslümanlar üzerinde kendilerine dair bir tedirginliğe de yol açmaktadır. Söz konusu tedirginliğin oluştuğu bir iklimde, farklılıklara karşı tolerans da azalma yönünde bir seyir takip etmiştir denilebilir. Sonuçta ise ilk kuşak Müslümanlar, fikri akım ve ekollere kaynaklık edecek düşünce akımlarına karşı bir direnç geliştirmişlerdir.

Konuya ilişkin bir başka sebep de ayrılıkçı hareketlerin siyasal muhalefeti tetiklemesi ihtimaline karşı iktidarların ayrışmayı değil, birliği savunan bir tavır takınmış olmalarıdır. Tüm bunların doğal bir neticesi olarak ise İslam kültür geleneğinde etkili muhalefet gelişme imkânı bulamamıştır dememiz mümkün görünüyor.

1.1. Bir Siyasal Muhalefet Olarak Fikir Akımları

İktidarlar belirli bir ideoloji ve felsefenin ürünüdürler ve bu felsefî arka planın sağladığı imkânlar ile bağlantılı olarak gelişir ve sosyal alana nüfuz ederler. Fikir hareketleri ise toplumsal alanın ihtiyaçlarını gidermek ve var olan sosyal akışta ya bir ton farkı yaratmak, ya da bu akışı tümüyle değiştirmeyi amaçlayan yapılardır. Muhalif söylemler, iktidarın felsefesi ile yakınlaştıkları ve ona destek sağladıkları oranda iktidarın desteğini alır ve iktidar tarafından fonlanırlar.²³ Ondan uzaklaştıkları ve iktidarı tehdit ettikleri durumlarda ise sosyal çatışmalar baş gösterir.²⁴ Öte yandan muhalif yapılar, söylemlerinin gücü oranında toplumda yankı bulur. Bu yapılar iktidara alternatif olma potansiyellerini de bu süreçte edinirler. Bu genel değerlendirme; iktidar- muhalefet ilişkisinin doğasını ifade eder. Sosyal tarihin bir parçası olan İslam geleneğindeki iktidar-muhalefet ilişkisi de bu değerlendirmenin sınırları içerisinde anlam kazanır.

Şiî söylem, iktidarın kaynağına ilişkin iddiası ile İslam kültür geleneğinde farklı bir tonlamayı değil, bütüncül bir değişimi temsil eder. Onların iddiası; Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir *halef* (ardıl) tayin ettiği şeklindedir.²⁵ Fakat Şiâ dışında kalan Müslüman gelenek, Hz. Peygamber'in bu yönde bir

²¹ eş-Şûrâ 42/14; el-Beyyine 98/4.

²² Âl-i İmrân 3/103.

²³ Şiî yapılar Emeviler döneminde sürekli isyan halinde olmalarına karşı, Abbasiler ihtilalinde önemli bir toplumsal rol almışlardır. Bu süreçte; Emevilere karşı Haşimî vurgusu ile peygamber ailesi öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla Şiî yapının iktidara bakışı sebebiyle geçici bir süre ile olsa bile, Şiî yapılar iktidar tarafından desteklenmişlerdir. Bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 378-385.

²⁴ Öte yandan Ali b. Ebu Talip ile girdiği mücadele sebebiyle Muaviye b. Ebu Süfyan'ın kurduğu Emeviler dönemde ideolojik taraf olarak; Ali ailesi ve taraftarları sürekli isyanlarla sosyal yapıyı deforme etmişlerdir. Bkz. Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 307-363.

²⁵ Onat, "Şiâ İmamet Nazariyesi", 89-110.

bildiriminin (vasiyet) olmadığı anlayışı ile Şiâ'dan farklılaşır.²⁶ Bu iki akım ve anlayışın söylem farkı, tarihsel süreçte giderilemediği için Şiî iddianın taraftarları, Sünnî iktidarlar ile sürekli çatışma durumunda olmuşlardır. Kendi söylemlerini iktidara taşımak için sürekli isyanlar çıkarmış ve farklı sosyal organizasyonlar içinde yer almışlardır.²⁷ Süreçte onların iddiaları ile yakınlaşan iktidarların olduğuna rastlanır.²⁸ Bu dönemlerde Şiî isyanlar seyrelmiş ve toplumda gerilimin azaldığı görülmüştür.²⁹ Fakat bu dönemler uzun olmayan tarihsel süreçleri kapsar. Çünkü taraflar arasında, teorideki temel farklılıklar sebebiyle toplumsal barış süreci sürdürülememiştir.³⁰

Siyasal muhalefetin diğer önemli bir kolu ise Harici gruplardır. Onların siyasal muhalefeti ise adalet ilkesi temelli dindarlık anlayışları sebebiyledir.³¹ Buna göre; Haricilerin siyasi muhalefeti, yönetim şekline odaklanmışken, Şiî grupların siyasi muhalefetlerindeki merkezi öge ise iktidarın *kim* olduğudur. Bu yüzden iktidar karşıtlığı bu iki yapının ortak paydası olsa da tarafları isyana iten gerekçelerin ne olduğu ise bu iki yapıyı farklılıklar gösterir.³²

Hariciler, liderlikte soya dayalı bir kriterin olamayacağını, *Müslüman olmanın lider olmak için gerek ve yeter şart* olduğu tezi ile siyasal muhalefet yaparlarken, iktidarın belirli ailelerde olmasına karşı çıkan bir söylemi temsil ederler. Bu yüzden onların siyasal muhalefetleri, iktidar ailesi dışındaki toplum katmanlarının desteğini alabilecek potansiyele sahiptir.³³ Buna bağlı olarak, onların söylemlerinin yaygınlaşarak iktidarı değiştirebilecek bir boyuta taşınması beklenirken, iktidarın etkili propagandaları ve geleneksel Arap kültür kodlarının dinî bir argüman (*hilafetin kureyşliliği*)³⁴ olarak sunulması, Hariciler'in iktidar alternatifi olmalarına imkan vermemiştir. İktidarın, belirli ailelerin dışına çıktığı daha geç dönemlerde ise, teoride "*kureyşlilik*" ilkesine duyulan kültürel sadakatle birlikte, politika farklı bir biçimde icra edilmiştir. Bu zeminde ise Harici söylem anlam kaybetmiştir. İddia ve öğretilerini yenileme esnekliği gösterememeleri ve yeni duruma adapte olan tezler üretememeleri sebebiyle de yok olmuşlardır.

Şiâ iktidarın sadece Hz. Fatıma'nın evladından olanların hakkı olduğu anlayışı ile Müslüman gelenekten farklılaşır. Onlar; Hz. Peygamber'in Ali b. Ebû Talib'i kendisine vâsi ve ardıl tayin ettiğini, fakat onun bu hakkının gasp edildiğini iddiasıyla, Hz. Ali'nin haklarının sözcülüğü ekseninde organize olmuş siyasî-dinî bir yapıdır.³⁵ Onların adalet talebi Ehl-i beyt'in iktidara getirilmesi ile sınırlıdır. İsyancılarının temel nedeni de Fatıma evladını iktidara taşımaktır. Dolayısıyla Şiâ ekolünün merkezi öğretisi Ehl-i beyt'tir. Bu ekolün diğer tüm söylemleri bu temel öğretiye tarihi süreçte eklenerek ortaya çıkabilmiştir.

Harici siyaset teorisi, iktidarı her hangi bir aileye nispet etmezken, Şiî iddia, iktidarı Ali ailesine has kılarak, Müslümanların geri kalanı ile farklılaşsa da iktidarı bir aileye özgü kılmak yönüyle Sünnî teori ile benzeşir. Şii teoride iktidar hakkı Ali ailesi ile sınırlı tutulmuşken, Sünnî teoride Kureyş'in hakkı olarak

²⁶ Cem Zorlu konuya ilişkin rivayetlerin önemli bir bölümüne çalışmasında yer vermiştir. Zorlu'nun bu rivayetler ışığında ulaştığı kanaat Ali'nin kendisinden önceki halifeler döneminde, kendisini vasi gören bir iddiada bulunmadığı yönündedir. Bkz. Cem Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 227-300.

²⁷ İktidar ortağı yapının siyasal talepleri yerine getirilmediği durumda sosyal mutabakat bozulmuş ve iktidar tehdit altında olmuştur. Bkz. Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyancılar: Ebu Cafer al-Mansur Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 43-121.

²⁸ Bayram Çınar, *Din-siyaset ilişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 58, 59.

²⁹ Ira M. Lapidus, *A history of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 102.

³⁰ Lapidus, *A history of Islamic Societies*, 94-99.

³¹ Ethem Ruhi Fırlı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 219-247.

³² Ethem Ruhi Fırlı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 57, vd.

³³ Fırlı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", 219-247.

³⁴ Mehmed Said Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1978), 121-213.

³⁵ Onat, "Şia İmamet Nazariyesi", 89-110.

görülmüştür. Taraflar arasındaki fark da budur. Bu yönüyle harici iktidar doktrini Şîî ve Sünnî doktrinden yapısal olarak farklılaşır ve ikisine de daha uzaktır. Buna karşın Sünnî ve Şîî teoriler yapısal olarak benzeşen fakat detayda farklılaşan iddialardır.

Bir diğer siyasi muhalefet örneği ise Mürcie ekolüdür. Hz. Osman'ın ölümüne sebep olan hadiseler başta olmak üzere, Cemel ve Sıffin'e ilişkin bir değerlendirme yapmaktan kaçınan ve *onlara ilişkin hükmü Allah ahirette verecektir* düşüncesi ile oldukça etkili bir çıkış yapan Mürcie, karizmatik bir lider figürü ortaya koyamadığı gibi akaidin farklı konularına ilişkin de etkili bir söylem geliştirememiştir. Sahâbenin aklandığı ve onlara ilişkin konuşmanın hoş karşılanmadığı bir süreçte, söylemleri anlam buharlaşması yaşamış ve Mürcie tarih sahnesinden sessizce çekilmiştir. Bu ekolün bir siyasi tavır olarak sahâbe hakkında konuşmamak yönündeki tutumları onların diğer tüm kabullerinde belirleyici olmuştur. Onların isyandan kaçınan uzlaşmacı yapıları bile bu temel öğretiye bağlı olarak geliştiği varsayılabilir. Mürcie'nin bu ayırt edici vasfı negatif bir algı olarak sunulsa bile Sâlim b. Zekvan tarafından da tespit edilmiştir.³⁶

Bu değerlendirmelerden sonra, bir fikir akımını ortaya çıkaran sosyal ihtiyaçlar giderildiği takdirde bu ihtiyaca dayalı olarak varlıklarını sürdüren sosyal kurumlar da anlam kaybı yaşar ve varlıklarını devam ettiremezler denilebilir. Varlıklarına gerekçeler üretmek ise bu sarmaldan kurtulmanın yegâne yoludur.

Şîî öğretisi yüksek manevra kabiliyeti, esnek doğası sebebiyle zamana karşı dayanıklı bir yapı olarak varlığını hala sürdürebiliyorken, Haricî ve Mürcî söylem sınırlı söylem zemini ve kavramsal yetersizlikleri sebebiyle zamana karşı direnememiş, kendilerine ihtiyaç duyuracak söylem zenginliğini üretmemiş, sonuçta da yok olmuşlardır.

2. Mezhepleşmeye İmkân Veren Nedenler

Kavramsal sorunlar başta olmak üzere, İslam dindarlığının firkalaşmaya karşı gösterdiği dirence karşın, ekolleşme temayüllerini hızlandıran nedenler de süreçte ortaya çıkmıştır. Bu nedenlerin en başta geleni alandaki dini otorite sorunudur. Hz. Peygamber'in tarih sahnesinden çekilmesinden sonra, ortaya çıkan fiili durum, varsayılan otoriteleri ortaya çıkarmıştır. Bu yerel otoriteler, alan uzmanları olarak mezheplerin oluşmasında önemli bir görev üstlenmiş görünüyor. Sözü edilen bu uzmanların dini metinlere yaklaşım yöntemleri temelinde, ilk organize yapılar ortaya çıkar. Ebu Hanife, Küfe bölgesinde öne çıkan bir yerel kanaat uzmanı iken Evzaî, Şam bölgesinde öne çıkmıştır.

Bu fiili durumun yerel uygulama farklılıkları ile de izah edilebilir tarafları vardır. Bölgeler arası farklı sorunlar, çözüm farklılıklarını da ortaya çıkarmış, dolayısıyla da farklı mezhepler gelişim göstermiştir. Mu'tezilî ekolün, hicaz bölgesinde sınırlı bir etkinliği söz konusu edilebilirken, heterojen toplumlar arasında felsefik, akılcı çözümler daha fazla rağbet görmüştür. Bu yüzden Mu'tezile heterojen taşrada daha etkili bir söylem geliştirme fırsatı yakalamıştır.³⁷ Buna karşın Hicaz bölgesinde homojen bir toplum ve dini anlayış hâkim olduğu için, daha gelenekçi yapılar bu bölgede yaygındır.

Farklı ekollerin alandaki varlığı, dinî metinlerden kaynaklandığı da iddia edilmiştir. Razî, mezheplerin sayısının fazla olmasını Kur'an'da muhkem ve müteşabihlerin bulunması ile izah yoluna giderek, "Kur'an bütünüyle muhkem olsaydı, bir tek mezhebin olması gerekirdi. Diğerleri iddialarına destek bulamazlardı, ötekilerin tümü bu durumda batıl olurdu. Oysa hem muhkem hem de müteşabih ayetler olursa, her mezhep sahibi kendi görüşlerini destekleyecek şeyler bulmaya çalışır içtihatlarında bulunabilirler" diyerek hem mezhepleşmenin kaynağına önemli bir işarette bulunmuş, hem de onların

³⁶ Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 219.

³⁷ Çınar, *Din-siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*, 224.

meşruiyyet zeminine işaret etmiştir.³⁸ Râzî'nin bu yorumu hem ilk kuşak Müslümanları arasında neden tek görüşün hâkim olduğunu izah eder. Hem de neden erken dönemde mezhep kurumunun bulunmadığını anlamamıza yardımcı olur. Zira Hz. Peygamber, onların ayrılığa düştükleri, ihtilaf yaşadıkları konularda nihâî karar mercii olarak, sorumluluk almaktadır. Öte yandan onun verdiği karara herkes razıdır; çünkü onun otoritesi konusunda herkes hemfikirdir. Dolayısıyla bir ayrışmaya imkân yoktur. Fakat Hz. Peygamber sonrası dönemde, herkes açısından bağlayıcılığı olan otorite yoktur. Bu durumda 'o senin görüşün' 'bu da benim görüşüm' demek mümkün olmuştur. Ebu Hanîfe'ye nisbet edilen "hum ricâlun ve nehnu ricâl" ifadesi, diğer tüm anlamlarından daha fazla, alandaki bu otorite eksikliğine yapılmış bir vurgu gibi görünür.

Ashab arasında göreceli olarak daha yetkin olanların ötekilerine sınır belirlemek yönünde çabaları olmuş ise de bu durum onların ihtilaflarını yavaşlatmış fakat bütünüyle yok etmek için yeterli olmamıştır.³⁹ Ebû Hureyre, halife Hz. Ömer tarafından hadis rivayet etmekten alıkonulmuştur. Bu durum halifenin ihtiyat anlayışı ile Ebû Hureyre'nin ihtiyat anlayışlarının farklılığına işaret eder. Öte yandan Hz. Ali; sahâbilerden rivayetleri konusunda yemin talep etmiştir. Bir başkasında ise ashâb; Fatma b. Kays'ın bir rivayeti karşısında; "Allah'ın kitabını ve Peygamberin sünnetini doğru mu yalan mı söylediği bilinmeyen bir kadının sözü üzere kenara koyamayız" diyerek bir tavır takınmaları, bunlardan sadece bazılarıdır.⁴⁰

Râzî, ahad haber'in en yetkin kaynağı olan sahâbenin kendi içindeki eleştirileri sebebiyle, konuya ilişkin bir kritik için bu aktarımları yapar.⁴¹ Bu tutum farklılıklarının çalışmamız açısından önemi onların ihtilaflarının neden kurumsal bir mezhep çatısı oluşturmadığıdır. Fakat mezhepler öncesi evrede Müslümanlar arasındaki fikri ayrışmaların/farklılaşmaların ilk örneklerinden olmaları itibarıyla yine de önemlidir. Bu durumda söz konusu dönem için, farklılıkların yokluğundan söz etmektense, farklılıkları dile getir(me)mek olgusundan söz etmek daha isabetli olacaktır.

Tüm bunlar Hz. Peygamber sonrası dönemde yerel kanaat önderleri ve otoritelerin ortaya çıkması mezhepleşme olgusuna kaynaklık etmiştir. Kültürel koşulların bu farklılıkları dile getirecek olgunluğa ulaşması ise mezhepleşme sürecini hızlandıran bir görev üstlenmiştir.

2.1. Fikir Ayrılıkları Karşısında Tarih-Yöntem ve İnşa

İslam tarih geleneği ilk kuşak Müslümanların sosyal-kültürel hayatlarında, fikir ayrılıklarının olmadığını varsayar ve mezheplerin olmadığı bu yapıyı idealize eder.⁴² Bu sebepten dolayı da ulema, kendi sosyal çevrelerini bu sosyal zemin çerçevesinde kritik etme refleksi geliştirir. Bu algı bütünlüğü içerisinde mezhepleşme dinden uzaklaşma ayrışma şeklinde bir değerlendirme olarak görülür. Çünkü bütün bidatler delalettir ve delaletler cehennemdedir. Zira mezhep başlangıçta olmadığı halde alana sonradan entegre edilmiştir. Bu değerlendirme sorunu mezhebin dinin bir parçası olarak anlaşılması sebebiyledir. Öncül, mezhep bidattir. Çünkü dine sonradan entegre edilmiştir şeklinde olunca, bu anlayışa itiraz edilemez. Oysa mezhep din değil, dini bir anlayıştır, kaynağını ise dinden değil, insandan alır. Dolayısıyla bidat çerçevesinde değerlendirilemez. Mezhep dinî değil, insanîdir.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 238, 239.

³⁹ Ashab arasında ortaya çıkan yorum farklılıklarına ve diğer sahâbilerin buna müdahalesine ilişkin bazı örnekler için bkz. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215, 216.

⁴⁰ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215-217.

⁴¹ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 217.

⁴² Ebi'l-Kâsım Lâlekâî, *Şerhu usûli i' tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâu* nşr. Ebu Yakub Neşat b. Kemal el-Masrî. (İskenderiye: Mektebetu Daru'l Basire, ts.), 1/32, vd.

Bir yönüyle ‘*ihtilafu ummeti rahmetun*’ diyen bir peygamberin, fikir mozaïği karşısındaki tavrının katı olması beklenemezken⁴³ gerek Kur’an’ın farklı pasajlarında, gerekse Hz. Peygamber’in konuya ilişkin farklı zaman ve zeminlerde *ayrışmaya* karşı sürekli telkinlerinin olduğu aktarılmıştır. Süreç içerisinde geliştirilen anlayışta ise dinin farklı düşünce biçimlerine tolerans göstermediği anlayışı İslam geleneğinde kabul görmüştür. Bu algının açık ifadesi yetmiş üç fırka hadisidir. Bu fırkalardan sadece birinin kurtuluşa ereceği, geri kalanlarının ise dalalette olduğu vurgusu bu tolerans sorununu işaret eder.

Süregiden münakaşaların bir neticesi olarak; İslam geleneği konuya ilişkin tartışmayı; *fürûya* ait konularda ihtilafı bir zenginlik olarak algılamış, fakat *usûle* dair konulardaki bir ihtilafa mesafeli durmuştur.⁴⁴ Buna göre *ihtilaf* ve *iftirak*⁴⁵ kavramlarına İslam kültür geleneğinde ayrı parantezler açılarak tartışılmış, etimolojik olarak muhalefete kaynaklık eden *ihtilaf* kavramına, *furû* parantezinde kısmen onay verilmiş⁴⁶ fakat *iftirak* karşısında oldukça katı bir tutum sergilenmiştir. Bu tutumun bir sonucu olarak söz konusu rivayet fikhî bir açılım olarak yaygın bir kabul görmüş, içtihadın içtihadı nakz etmediği de bu anlayışın bir gereği olarak alanda yer edinmiştir. Öte yandan, bir içtihadın diğeri kadar muteber olduğu anlayışı, aslında geleneğin farklı anlayışlara karşı toleransının da bir ifadesidir. Bu kabul, fıkıh literatüründe zengin söylem zeminine kaynaklık etmiştir. Buna bağlı olarak; Âl-i İmrân 103. Ayete ilişkin yorumlarda “*velâ teferreku*” ifadesinin itikada ilişkin “*usul*” olduğu, dolayısıyla “*furû*”a ilişkin konulardaki ihtilafı kapsadığına ilişkin bir delil olmadığı ifade edilmiştir. Böylece dinin dakîk konularında araştırmalar yapmak mümkün olmuş, ashab da bu imkân sebebiyle hadislerden farklı sonuçlara ulaşabilmiştir, yorumları yapılmıştır.⁴⁷

Öte yandan; reyci yaklaşımın rivayetlerde izlerine rastlanılamayan fikirlerine karşı sert tepkiler gösterilerek, bu akımın mensuplarının dışlandığı da İslam geleneğinde görülmüştür. Bu tutum sadece siyasal bir tepki ile de sınırlı olmayıp⁴⁸ Müslümanların, tutumlarıyla gösterdikleri soğuk davranma, ilişkilerini kesme, onlarla oturup kalkmama vb. şekillerde ortaya çıkabilmiştir.⁴⁹ Bu tavrın önemli yanı, “*cemaat*” olarak ifade edilen kalabalığın, erken dönemlerden itibaren farklılıklara sosyal boykot, baskı ve dışlama tutumu sergilediğidir. Söz konusu rivayetler ise bu tavrı desteklemekte bir araç olarak kullanılmıştır.⁵⁰ Buna göre Hasan el-Basrî’ye yaptığı muhalefet sonucu “*i’tezele anna...*”⁵¹ cümlesi ile karşılaşan Mu’tezile öncülerine yönelik ifadeler, masum bir bildirim cümlesi sınırlarını aşmıştır. Zira Hasan el-Basrî’nin bu ifadeleri; bundan böyle bunlarla oturulup kalkılmayacak anlamına bile gelebilirdi.

⁴³ Bu metni Tâberanî’nin ve Beyhakî’nin; ibn Abbas’tan zayıf fakat merfû bir senet ile aktardığı ifade edilmiştir. Bkz. Cemaleddin Kasımî, *Mehâsinu’t-Te’vil* thk. Muhammed Bâsil.(Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiye, 1418), 2/379. ; Fakat Kasımî, metne ilişkin olarak, diğer naslar ile çeliştiği yorumu yapmıştır.

⁴⁴ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak* thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 26.

⁴⁵ Ebu’l-Fadl İbn Manzur, *Lisânü’l-arab*. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 10/300.

⁴⁶ Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 39, 280.

⁴⁷ el- Endülisî İbn Feres, *Ahkamu’l-Kur’an* thk. Müncie bint el-Hâdî. (Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2006), 2/34.

⁴⁸ Hz. Ali’nin Cemal’de kendisine muhalefet edenlere karşı, kendini “*Onlarla cemaatten ayrılıp, biatlerini bozdukları için savaşıyorum*” şeklinde savunarak birliği bozma teşebbüsünü bir savaş gerekçesi olarak görmüştür. İlgili aktarım için bkz. Recep Köklü, “Cemaat Kavramının Delaleti İle İlgili Yaklaşımlar ve İslam Düşünce Ekollerine Yansımaları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 157–192.

⁴⁹ el-Ukberi İbn Batta, *Eş-Şerhu ve’l İbane* thk. Sa’d el- Gamidî (Riyad: Dâru’l -emru’l- Evvel, 1432), 25 ; Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 280.

⁵⁰ Konuyla ilgili bazı rivayetler için bkz. Lâlekâî, *Şerhu usûli i’ tikâdi Ehli’s-sünne ve’l-cemâa*, 1/133; Bu tavrın ilk örneklerinin Abdullah b. Ömer, Ebu Hureyre, Cabir b. Abdullah ve İbn Abbas...’ın öncülük ettiği Bağdadî tarafından not edilmiştir. Onların hevâ ehline selam vermemek ve cenaze namazlarını kılmamak yönünde telkinleri de içeren ‘*teberri*’yi telkin ettikleri ifade edilmiştir. Bkz. Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 35.

⁵¹ İbn Kuteybe, Hasan el- Basrî’den ayrılanın Amr İbn Ubeyd olduğunu Vasil b. Ata’dan söz etmeksizin aktarır, fakat başka eserler Vasil’ı daha fazla öne çıkarır. Bkz. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Me’arif* thk. Servet Ukkâş (Kâhire: Dâru’l-Meârif, 1960), 483; Şehrîstânî Vasil’ı öne çıkaranlardandır. Bkz. Ebu’l-Feth Muhammed Abdülkerim Şehrîstânî, *el-Milel ve’n-Nihal* thk. Ahmed Fehmi Muhammed.(Beyrut: Dâru’l Kutubu’l-İlmiye, 1992),1/39; İbn Murtaza ise Amr ve Vasil’in birlikte Hasan el- Basrî’nin halkasından yarıldıklarını ifade eder. Bkz. Ahmed b. Yahya İbn Murtaza, *Tabakatu’l-Mu’tezile* thk Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut, 1961), 4.

Çünkü böyle anlaşıldığına ilişkin imalar da vardır. Öte yandan Mutezile ekol, İslam kültür geleneğindeki bu algıya karşın, Hasan Basrî'yi, *tabakatu'l-Mutezile*'de ekolün üçüncü tabakadan öncülerinden kabul etmiştir.⁵² Bu algı analiz edilmeli ve durumun neden(ler)i alan uzmanları tarafından tespit edilmelidir. Bize göre ise ekollerin geleneğe yaslanma ihtiyacı, onay alama ve bir meşruiyet arayışıdır.

İtizal kavramı da ihtilaf ve ayrılmayı içeren kavramlardan olmuş ve “gelenekten ayrılanlar”, anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da ise kavram “*ayrılmak*” anlamında ve pozitif bir bağlamda kullanılmıştır.⁵³ Öte yandan Hz. Peygamberden aktarılan bir rivayette kavram; “*kim şerden i'tizal eder (ayrılır) ise hayır ile karşılaşır*” şeklinde pozitif bir anlamda kullanılmıştır.⁵⁴ Fakat tüm bunlara karşı Hasan el-Basrî vakiasının kültürel etkisi ile *genel gövdeden ayrılmak* vurgusuyla Mu'tezile'yi negatif bir anlamda kullanır.⁵⁵

Arap dilinde *ihtilaf* ve *iftirak*, yakın anlamlı kavramlar⁵⁶ olarak görülürken, *iftirak* ve *cemaat* ise karşıt anlamlı ıstılahlar olarak görülmüştür. Bunlardan *iftirak*; ayrılma ve bölünmeyi ifade ederken⁵⁷ Cemaat kavramına kaynaklık eden *cem olmak*, *ictimâ*, *icma* ise bunun tersine toplanma ve birlikte olma anlamına karşılık gelir. Uzun süren iktidar sorunları sonunda Muaviye b. Ebû Süfyan'ın birliği temin ettiği yıla da “cemaat yılı” yani *birlik yılı* denmiştir.⁵⁸ Buna karşın ana gövdeden ayrılarak, mezheplerin oluşmasına imkân tanıyan, yetmiş üç fırka hadisi gelenekte “*iftirak*” hadisi olarak kavramsallaştırılmıştır.⁵⁹

İslam geleneğinde toplumsal uzlaşmayı ifade eden *icma* ve *örf*; insanların genel eğilimini ifade eden *cemaat* kavramı ile ilişkilendirilmiş ve birlik vurgusunun öne çıkarılması anlamıyla kullanılmıştır. *İcma*'nın Hukuki bağlamda hüccet oluşu ise “*Muhammed ümmetinin dalalet üzere ittifak etmeyecekleri*” anlayışının⁶⁰ bir gereğidir. Bununla bağlantılı olarak Cüveynî “*ümmetim delalet üzere icma etmez*” rivayetini konuya ilişkin olarak zikrederek *icma*nın kaynağına işaret eder.⁶¹ Maturidî ise tevatür ile kolektif bilinci temsil eden *icmâ* arasında bilgi değeri açısından bir benzerlik kurar. Buna göre; ictihad sonucunda sağlanan fikir birliği öncesinde, müctehidlerden her birinin yanılması muhtemel olduğu halde, onların *icmâ* etmesi ile bir uzlaşma metni olarak, her bir âlim ötekinin görüşünü destekler ve yanılma ihtimalini azaltarak, kesinliği garanti eder görüşündedir.⁶² Teoriye göre toplumun çoğunluğunun savunduğu fikrin, aynı zamanda siyasi hayatı da belirleme gücü vardır. Bu anlamı ifade etmekte kullanılan kavram çifti ise “*el-Cemaa*” ve “*sevadu'l-a'zam*” olmuştur.⁶³

İslam mezhep geleneğinin önemli parametrelerden kabul edilmiş olan *sevadu'l- a'zam*⁶⁴ kavramı, “*fırka-i naciye*” kavramı ile birlikte, kurtuluşa erecek olan dini anlayışı temsil eder. Buna göre İslam

⁵² Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 18.

⁵³ el-Kehf 18/16; Meryem 19/48.

⁵⁴ Belhî, Ebu'l-Kasım, Abdülcebbar Kâdî, ve el-Cüşemî el-Hâkim., “Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li-Saîri'l Muhalifin thk.Fuâd Seyyid”, *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 121.

⁵⁵ Mu'tezile kavramının zem ifade ettiği konusunda ittifak vardır ifadesi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/37.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/105.

⁵⁷ Ragıb İsfahanî, *Mufredâtü'l-elfazi'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 378.

⁵⁸ Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk* nşr. Ebû Suhayb el-Kermî (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 965; Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşki Ebu Zûr'a, *Tarihü Ebu Zûr'a* thk. Halil Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1996), 43.

⁵⁹ Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

⁶⁰ Bu rivayet Malatî tarafından konuya ilişkin değerlendirmeler ve heva ehlini belirlemek amaçlı olarak kullanılmıştır. Bkz. Ebu Hüseyin Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida* thk. M.Zahid Keşerî (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye, ts.), 13.

⁶¹ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Gıyâsi: Gıyasü'l-Ümem fi'l'tiyâsi'z-Zulem* thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im (İskenderiye: Daru'd- Da'va, 1979), 69, 70.

⁶² Ebu Mansur el- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 71, 72.

⁶³ Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, 13.

⁶⁴ Hakim es-Semerikandî, *İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu “es-Sevadü'l-Azam”*, çev. Ali Vehbi Cengiz (Ankara, 1975).

geleneği, halk veya ulema mütabakatı, dini anlayışın doğruluğunu test etmede bir ölçü birimi olarak kabul etmiş görünüyor. *Ümmetim dalalet üzere birleşmez* rivayeti *sevadul'- a'zam* kavramına kaynaklık etmişken, *yetmiş üç fırka hadisi* ise insanın doğasının gereği olan ayrışmayı mukadder görmeyi temin eden metin olmuştur. Ayrıca bu rivayet, *fırka-i naciye* kavramını besleyen bir metindir. Zira bu rivayetin sağladığı imkânlar ile her ekol kendilerinin *sahih dinin* temsilcileri olarak, muhaliflerinin ise batılın temsilcileri olarak değerlendirebilmişlerdir.⁶⁵ Dolayısıyla sözü edilen bu iki metin, İslam kurumlarını da inşa eden metinlerdendir denilebilir.

Söz konusu bu metinlerin biri muhataplarına cemaat vurgusu yaparak, ayrışmaya karşı uyarmış; öteki tercihin yönü ve kriterlerine dikkat çekmiştir. Bir başka bakış açısına göre bu metinlerden birinin doğru olması durumunda diğerinin doğru olma ihtimali yoktur. Bu yüzden metinlerin içerdiği sorunun farkına varan metin yorumcuları, bu iki metni örtüştürecek zemini sağlama gayreti içinde olmuşlardır. Bunlardan İbn Hibbân; "Sahâbenin yoluna tabi olanlar, sonra gelenlere muhalefet etse de, onlar cemaatten ayrılmış olmazlar. Fakat kim ashaba muhalefet edip onlardan sonrakilere uyarsa, uydukları kalabalık olsa bile, işte o zaman cemaate muhalefet etmiş olur. Bundan dolayı sahabeden sonra cemaati, sayıları az da olsa din, akıl ve ilmi kendilerinde toplamış, arzu ve isteklerini terk etmiş kimseler temsil etmektedir. Adet olarak daha fazla olan avam halk değil."⁶⁶ İbn Hibbân bu sözleriyle aslında bu iki metnin çatışma zeminlerinde, nasıl bir yolun takip edilmesi gerektiğine ilişkin bir yol haritası çizer. Buna göre; asıl olan sahabe yaşamına ve Hz. Peygamber'in sünnetine sadakattir. Kalabalık kitlelerden oluşsa bile, sünnete muhalif bir görüş savunuluyor ise bu durumda kalabalık vurgusu yapanların metni yorumlanır. Bu yorumda İbn Hibban; *nicelik değil, nitelik asıldır* vurgusu yaparak; uzman görüşünü halk kanaatine tercih eder. Onun bu kanaatinin gerekçesi metne yansımamış olmasa da ashaba atıf yapan çok sayıda otoriter metin (ayet-hadis) olduğu söylenebilir.

Çatışmanın vurgulandığı zeminlerde bile İslam geleneğinde cemaat vurgusu öne çıkmış, doğru yol arayışı, toplumun genel kanaatine referansla çözülme çabası gösterilmiştir. Bu yüzden en zor zamanlarda bile birliği ifade eden *cemaat* kavramına vurgu yapma gereği duyulmuştur. Üçüncü halife Osman b. Affan'ın, evinin taşradan gelen baskıcı gruplar tarafından sarılı olduğu bir zaman diliminde İbn Ömer; halifeye, baskıcı bu grupların halifeye galip gelmeleri durumunda kendisinin ne yapması gerektiğini sorar. Halifenin cevabı; "*cemaati koru ve cemaate uy*"⁶⁷ şeklinde olmuş, kriz dönemlerinde bile bu vurgu değişmemiştir. İbn Ömer; ashab'ın halifeyi gözden çıkardığını ve perde arkasında onunla savaşmakta olanların da ashab olduğunu ima edercesine; "*Peki sana karşı cemaat bir tavır geliştirmiş ve sana galip gelenler onlar ise bu durumda ne yapayım (?)*" şeklindeki sorusuna karşılık ise halife; "*cemaat her nerede ise sen onun tarafında ol*" cevabı vererek, ona aynı tutumu salık verir. Fakat aldığı bu telkine karşın İbn Ömer, Sa'd b. Ebi Vakkas ve Muhammed b. Mesleme ile birlikte dördüncü halife döneminde ortaya çıkan siyasi karışıklık döneminde, özellikle Cemel'e katılmamak konusunda gösterdikleri tutum sebebiyle⁶⁸ halifenin telkin ettiği cemaatten ayrılacak (i'tizal) lardır.⁶⁹ Onlar bu tutumları ile cemaati temsil eden iktidar karşısında siyasal bir eyleme girişerek, *iftirak* tutumu gösteren Hz. Ayşe, Talha b. Ubeydullah ve Zubeyr b. Avvam'ın başını çektiği gruba⁷⁰ karşı, pasif direniş tavrıyla *ihtilafçı* bir gruba öncülük etmişlerdir. İslam Kültür geleneğinde, bu tavırları sebebiyle kendilerine atıf yapılan, en erken siyasi tutum da onlarınkidir.

⁶⁵ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 23-27; Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, 17, vd.

⁶⁶ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* nşr. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1993). 14/ 126.

⁶⁷ İbn Kuteybe Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî* (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990), 1/58.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/ 119, 120.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/ 72, 73.

⁷⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/ 70-72.

Ümmetim dalalet (batıl) üzere birleşmez ve savadu'l-a'zam⁷¹ başta olmak üzere diğer bazı rivayetler, İslam'ın birlikte yaşam formunu telkin eden; ayrılıkçı anlayışları dışlayan bir görev üstlenmiş metinlerdir.

Öte yandan kadere ilişkin görüşleri sebebiyle siyasal iktidara hesap vermek zorunda kalan âlimlerden olan Hasan Basrî⁷² kendi ders halkasında büyük günah konusunda ortaya çıkan bir söylem farkını, siyasal iktidardan daha az olmayan dışlayıcı bir tonlama ile "i'tezele anna" tepkisi göstererek, muhataplarına adeta kapıyı işaret etmişti. Dolayısıyla da İslam geleneğinde ana gövdeden ayrılanlar kadar, dışlayanlar ve ayrıştıranların da konuşulması gerekir.

Kurumsal olarak Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı, gelenekten dışlanma (Hasan el- Basri) yoluyla, ⁷³ Eş'ari ekolünün oluşumu ise bir gruptan (Mu'tezile) ayrılmayı temsil eder.⁷⁴ Bu iki tavır İslam mezhep geleneğinin doğasını ve oluşum biçimini ifade eder. Çünkü İslam tarih okumalarının konuya ilişkin temel algısı, başlangıçta mezhep olgusu yoktu, dolayısıyla ümmet bir bütündü, mezhepler bu ana gövdeden kopmalarla oluşmuşlardır şeklindedir.

İslam geleneği içerisinde benim görüşüm en doğrudur şeklindeki yarışmacı görüşe kısmen mesafeli, benim görüşüm tek doğrudur ekseninde kümelenen tek doğrucu marjinal bir anlayışın şekillendirdiği bir alandan da bahsedilmiştir. Bu anlayışın inşa ettiği zeminde "Fıraku dalle" ve "fırkatu'n- naciye" anlayışı mezhep kavramına karşı Müslüman geleneğin temel parametrelerinden biridir. Bu yaklaşım var olanların biri hariç, ötekilerini heretik ilan eder. Bu sosyal zeminde, alanı domine eden biri, sahîh olarak onay görmüş, ötekiler ise batıl ilan edilerek yaşam imkânından mahrum edilmiştir. Dolayısıyla bu sosyal zemin bir yanıyla 'ihtilafu ummeti rahmetun'⁷⁵ diyerek fikir zenginliğini teşvik ederken, fırkatu'n-naciye anlayışı alanı çoraklaştıran metinler olmuştur. Fırkatu'n-naciye algısının hâkim olduğu bir sosyal ortamda ise sosyal ve siyasal muhalefetin ortaya çıkıp gelişmesi mümkün olmamıştır. Öte yandan bireyin sadece kendi mezhebinin hak, tüm diğer anlayışları batıl olarak görüp ötekileştirmesine kaynaklık eden, "fıraku dalle" algısına da kaynaklık eden metin olmuştur.⁷⁶ İlginç olan ise çatışan bu iki yapının her ikisinin de kaynağını Hz. Peygamber'den aldığı varsayılmasıdır.

Makdisî, Ahsenü't-tekâsîm'inde İslam geleneğinde mezheplerin Şia, Havaric, Mürcie ve Mu'tezile mezhepleri ile başladığını ifade ederken; süreç için; önemli oranda siyasal bir olay olan üçüncü halife Osman b. Affan'ın öldürülmesini milat tayin eder.⁷⁷ Makdisî, firak geleneginde meşhur olan bu dışlayıcı isnadın, daha kucaklayıcı görünen bir başka versiyonunu da bu tespiti ile bağlantılı aktarır. Bu rivayetin senedinin daha kuvvetli olduğunu söyler. Fakat sözünü ettiği bu metnin senedini aktarmadan sadece metni rivayet eder. Söz konusu bu rivayette; alanda şöhret bulmuş rivayetin aksine yetmiş ikisinin cennette, birinin cehennemde olduğu ifade edilir.⁷⁸ Daha az meşhur bu rivayete göre; batmiller, kurtuluşa ermeyecek yegâne akımdır. Cemaati temsil eden savadu'l- a'zam olduğunu ve kurtulacağını dile getirir.⁷⁹ Yaygın

⁷¹ Makdisî, Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm, 39.

⁷² Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, 1/42; Hasan Basrî, "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/3 (1954), 75-84.

⁷³ Murtaza, Tabakatu'l-Mu'tezile, 3-5.

⁷⁴ Ebu'l-Hasan Eş'arî, el-İbâne 'an usûli'd-diyâne thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l- Ensar, 1977) 1/34-36; el-Ferra' İbn Ebî Yâ'lâ, Tabakâtu'l-Hanâbile thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/18.

⁷⁵ Hadis olarak sosyal alanda popülaritesi yüksek bu metnin bırakınız muteber bir senedinin olmasını zayıf bir aktarım senedinin bile olmadığı hadis otoriteleri tarafından ifade edilmiştir. Bkz. Halil İbrahim Kutluay, "Ümmetimin İhtilafı Rahmettir" Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar", Hadis Tetkikleri Dergisi 2 (2004), 81-104.

⁷⁶ Bu rivayete ve anlaşılma biçimine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Eren, Hadis tarih ve yorum: 73 fırka hadisi üzerine bir inceleme, 23-55.

⁷⁷ Makdisî, Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm, 38.

⁷⁸ Makdisî, Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm, 39.

⁷⁹ Makdisî, Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm, 39.

olmayan bu ikinci metin, toplumsal gerilimi azaltan ve *fırkatu'n- naciye* anlayışının söylem gücünü de aynı oranda azaltan bir anlayışa, eş zamanlı olarak kaynaklık eder. Gazzalî de bu rivayete ilişkin olarak; birinin cehennemde olduğu, kalanının ise cennette olduğu anlayışı ile aynı paralelde bir yorumu tercih etmiştir.⁸⁰

Mezhep kavramı dağarcığında ekolleşmenin daha geç dönemde, fakat daha ılımlı bir havada ortaya çıkması, muhtemelen dini kaynaklardaki pozitif referansları olan bu gibi metinler sebebiyle mümkün olabilmiştir. Sonraki dönemlerde farklı eğilimleri, erken dönemden figürleri kendi mezheplerine dayanak gösterme temayülü, köksüz olmamak, kendini bir yerlere yaslamak ihtiyacından doğmuştur. Bu durumun zihinsel arka planı, *selef* kavramına İslam geleneğinde yüklenen pozitif anlam ile ilişkili olmalıdır. Kur'an'da da kendisine atfı yapılan bu öncü Müslüman grubun⁸¹ Hz. Peygamber'den yapılan aktarımlarla da statüleri pekişmiştir.⁸² Öte yandan ilk kuşak olarak sahâbenin vahyin nüzulüne, hadislerin vüruduna şahit olması; onların nakil, yorum ve tatbiklerine değer katmıştır.

Lafızcı bir okuma, ardışık bu üç grubu⁸³ ümmetin sonraki kuşaklarının önüne geçirmiştir. İslam geleneği içinde ilk nesillere yapılan bu vurgunun, ilk kuşağın faziletine yaptığı vurgu dışında, kültürel bir değeri de vardır. Bu değer, bizzat Arap geleneğine, geriye dönük bakıldığında ortaya çıkabilecektir. Bu anlayışın çöl yaşamı ile organik bir bağı vardır. Zira bir çöl bedevisi için; kum dağlarının sürekli yer değiştirdiği bir ortamda, tabiat onlara sabit kilometre taşları sunmamıştır. Daha önce takip edilmiş yol, bu yüzden onların hayatlarında yaşamsal bir öneme sahiptir. Bir çöl Arab'ı bilir ki; daha önce takip edilmiş ve olumlu sonuç vermiş, hedefe ulaştırmış bir yol en sağlam yoldur. Bireyin, ancak eskilerin yolunu takip ettiği sürece yolculuğu sıhhatli ve hayatı tehlikeden uzaktır. Onun için; yolunu koruyan şeydir hayatını koruyan. İslam öncesi Arap geleneğinde *atalar kültü* ya da *atalar dini* bu yüzden bu denli hayatidir. Yine bununla bağlantılıdır; atalara bağlılığın onlar açısından yaşam felsefelerinin bir parçası oluşu. Yolcu; daha önce tepilmiş bu izden ayrılırsa, yolunu kaybettiği gibi hayatını da kaybedeceğini bilir.⁸⁴

İslam kültür geleneğinde *Sünnet*, takip edilen, sağlam yol anlamına karşılık olarak bu kültürel zemine yaslanır. Güçlü referansları bulunduğu için de alanda yerleşmesi kolay olmuştur. Bu kültürel zeminde Sünnet; takip edilen ataların tecrübe ve irfanını temsil etmektedir. Bu yüzden söz konusu toplumda otoriterleşmesi kolay olmuştur. İslam sonrasında atalar kültüründen boşalan alana, Resulullah'ın "*yanılmaz ve yanılmaz*" otoritesi, söz, fiil ve takrirlerinin oluşturduğu zeminde *takip edilen güzergâh, belirgin yol* olarak; geleneğin yerine ikame edilmiştir. Bundan daha güçlü bir rehberlik ifadesi ise evrendeki cari kuralları ifade eden *Sünnetullah* kavramıdır. Burada da yine *takip edilmiş yola* vurgu yapılmıştır.⁸⁵

Bu kültürel eğilimin izleri gerek sufi ekollerin, kendine öncüler belirlemek yönündeki yoğun gayreti, gerekse itikadî ve fikhî mezheplerin ekollerine ashap arasında temsilciler belirleme yönünde çabalarında ortaya çıkar.⁸⁶ Bu amaçla ekollerin geçmişle köprülerini kuran senet ve tabakalar oluşturulmuştur.⁸⁷ Mesela Mu'tezile mezhebi görüşlerini Muhammed b. Hanefiye'den almış, o da babası Ali b. Ebû Talib'den almış, O da Resulullahtan almıştır şeklinde literatüre yansımıştır.⁸⁸ Bu çalışma çerçevesinde aktarımın sıhhati

⁸⁰ Ebu Hamid Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ nşr. Mahmud Bîcû* (Dimeşk, 1993), 58, 59.

⁸¹ et-Tevbe 9/100.

⁸² İmrân b. Husayn'ın nakline göre Hz. Peygamber, "Sizin en hayırlınız asrımdakilerdir. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir...." Bkz. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned thk. Şuayb Arnaut vd. 50 Cilt* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999). (h. no:19835)

⁸³ Sözü edilen bu üç grup, *sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn*'dir. Bkz. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, (hadis no:19835)

⁸⁴ W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 54, vd.

⁸⁵ el-İsrâ 17/77; el-Ahzab 33/38, 62; el-Fâtır 35/43; el-Mûminun 40/85.

⁸⁶ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 9-14.

⁸⁷ Mezheplerin en erken kökenine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 5, 6.

⁸⁸ Daha detaylı bir isnat için bkz. Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 7.

değil, mezhep mensuplarının bu ihtiyacı neden hissettikleri bu çalışma çerçevesinde daha fazla önemlidir. Geçmişe dayanma miti, kültürel sebepler ile birlikte mezheplerin oluşum zemini olarak İslam geleneğinde, bir diğer belirleyici unsur olmuştur.

Öyle görünüyor ki onların mezhep görüşlerini Resulullah'a dayandırmak yönünde hissettikleri baskı, sapkın ilan edilmek endişesinin dışavurumudur. Bu durum, selef kavramının geç dönem Müslümanları üzerindeki psikolojik baskısını da ifade eder. Zira sahih bir isnat ile kendilerini selef ile ilişkilendiremeyen grupların *sapkın*, *köksüz* ve *yeni yetme* (bid'at) ilan edilerek dışlandıkları aktarılmıştır. Haşeviye bu eleştiriye muhatap olmuş dini yaklaşımlardandır.⁸⁹ İbn Murtaza farklı ekollerin selefle ilişkilendirme çabasını, anlatan bir rivayete yer verir.⁹⁰

Sufi çevrelerin de köklerini ilk kuşak Müslümanlara dayandırmak yönünde hissettikleri baskılar onların Hz. Hamza'ya nispetle Hamzavî, Hz. Ebu Bekir'e nispetle Bekrî, Hz. Ömer'e nispetle Ömerî, Hz. Ali'ye nispetle Alevî... vb ekoller olarak nitelenmelerini sonuç vermiştir. Bunlardan Melamilik Hamzavî bir ekol olarak kabul edilmiştir.⁹¹ İslamî gelenekte, ilk kuşakların vahdet içinde bulundukları ve ayırmadıkları yönündeki genel kanaate karşın; ekollerin gelenekteki bu öncü motifleri kendi aralarında paylaşımları ve kendi ekollerine öncü tayin etmeleri, belirli sahâbilerin farklılaşan dindarlık tonlamalarını ima eder.

2.2. Mezheplerin Ortaya Çıkmasında Kültürel Etkileşim: Ehl-i Kitap Etkisi

Müslümanlar Hz. Peygamberin Medine tecrübesinde, Yahudi geleneğini temsil eden gruplarla temas etmiştir. Ortak yaşam alanlarında onları birey olarak, Kur'an'ın sunduğu veriler sebebiyle de kültürel ve dinî olarak kısmen tanımışlardır. Habeşistan tecrübesinde ise Hristiyan inanç sistemi ile temas etmiş, bu geleneğe ilişkin Kur'an'ın sunduğu verileri test etme imkânı bulmuşlardır. Müslümanların, söz konusu bu dinlere ilişkin mezheplerden haberdar olup, onları bildikleri ise meçhuldür. Yani ilk kuşak Müslümanlar, temasta bulundukları Hristiyan ve Yahudi grupların söz konusu dinlerin hangi mezhebine ait olduklarını muhtemelen bilmiyorlardı.

Onların farklı dini anlayışları temsil ettiklerine Kur'an yer vermediği için, İslam geleneğinin de bu konu hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemek oldukça güçtür. Hristiyan öğretinin farklı gruplar arasında değişen inanç ve anlayışlarının bulunması sebebiyle, Hz. Peygamberin ve ilk kuşak Müslümanların Hicaz bölgesinde temas ettiği Hristiyanların, genel Hristiyan portresinde nerede durdukları ve neyi temsil ettikleri bu yüzden tespit edilememiştir. Müslümanların temas ettiği Necranlı Hristiyanların ve Habeşistan kilisesinin temel Hristiyan öğretileri karşısında neyi temsil ettikleri, ortak inançların ne kadarını benimsedikleri, ashabın mezhep algısına sahip olmayışları sebebiyle muhtemelen bilinmiyordu.

İslam'ın Ariuşü öğretiden esinlenmiş "*sapkın*" bir Hristiyan mezhebi olduğu tezini ortaya atan John of Damascus, bu tezini Hz. Peygamber ile temas etmiş *rahîp Bahira* etkisi ile temellendirir.⁹² Oysa İslam geleneğinde izlerine ilk kez İbn İshak'ın *es-Sire*'sinde rastlanan Sergius Bahira'nın temsil ettiği öğretiye

⁸⁹ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 6.

⁹⁰ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 6, 7.

⁹¹ Rüya Kılıç, "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melamîleri veya Hamzaviler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10/ (2003), 251-272.

⁹² Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam* (Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1997), 486; Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey* (Oslo: Solum Publishers, 2006), 151, 152.

ilişkin bilgi sahibi olduğuna dair hiçbir ize rastlanmaz. Hristiyan gelenekte onun Nestoryan bir rahip olduğu da söylenmiştir.⁹³

Medine’de yaşayan Yahudi topluluklarla yaşadığı tecrübe ve Kur’an’ın onlara ilişkin paylaştığı pasajlar, erken dönem Müslümanlarının, Yahudi kültür tarihine ilişkin bilgilerinin sınırlarını belirler. Medine Yahudilerinin temsil ettiği dindarlık algısının merkezi Yahudi din anlayışı karşısında neyi temsil ettiği de aydınlatılamamış bir konudur.⁹⁴ Bu yüzden Medine Yahudilerinin hangi Yahudi cemaat ya da ekolüne mensup olduklarının erken dönem Müslümanları tarafından bilindiği bile şüphelidir.⁹⁵ Bu durum önemli oranda erken dönem Müslümanlarının mezhep algısına sahip olmadığını akla getirir.

Müslümanların farklı inanç gruplarını kendi kutsal metinleri üzerinden okuyup değerlendirme eğilimi ise bu farkındalığı geciktiren nedenlerden olduğu varsayılabilir. Tüm bu verilerin bize sağladığı imkânlarla, erken dönem Müslümanlarının mezhep algısına sahip olduklarını güçlü bir temele dayandırmak zor görünüyor. Dolayısıyla onların böyle bir algıya sahip olmadıklarını savunmak, bu yönüyle daha güçlü dayanakları olan bir tezdır.

Buna ek olarak Medine Yahudileri ile ilk kuşak Müslümanlarının çok iyi anılarının olduğunu söylememize tarihi veriler imkân vermez. Bu gün Hz. Peygamber döneminde Medine’de yaşayan Yahudi topluluklara ilişkin bilinen; onların Ortodoks Yahudi inanç formülasyonlarını asla kabul etmemiş, varlıklarını nispeten izole halde devam ettirmeyi başarmış Yahudi arka plana sahip küçük gruplardır.⁹⁶ Bu yüzden Hz. Peygamber’e karşı Medineli Yahudilerin gösterdikleri tutum ile İslam ordularının Şam’a girişlerinde ve Kudüs’ün anahtarlarının İkinci halifeye tesliminde gösterilen tutumlar farklı olmuştur. 634 yılı ile tarihlendirilen bazı metinlerde Ehl-i Kitap çevrelerde Hz. Peygambere ve İslam fetihlerine ilişkin pozitif değerlendirmelerin yapıldığı görülür.⁹⁷ Öte yandan Yahudi çevrelerin sözü edilen tarihlerde İslam peygamberinin beklenen Mesih olduğunu kabule hazır olduğu ifade edilmiştir.⁹⁸ Dolayısıyla “İslam’a karşı pozitif tutum takınan Ehl-i Kitap grupların bu tavrı; tarihi, kültürel arka planlarından bağımsız değildir” dememiz de mümkündür.⁹⁹

Heretik ilan edilmiş yerel kiliselerin Müslümanlar ile ilişkide daha pozitif tavır aldıkları, Yahudilerin ise Müslümanların bölgeye gelmesinin arefesinde Bizans tarafından vaftiz ettirilme yoluna gidildiği bilinmektedir.¹⁰⁰ Çalışmamız açısından bu tespitin önemi, pozitif ilişkiler çerçevesinde tarafların birbirilerini daha iyi tanımaya imkân veren tarafıdır. Hristiyan ekollere ilişkin bir farkındalık sürecinin sonunda Emevî halifesi II. Yezid döneminde “yaratılmış hiçbir şeye tapınmamak” sloganı ile ikonlara karşı bir mücadeleye girilmiştir.¹⁰¹ Sürecin ilerleyen evrelerinde farklı Hristiyan ekollerinin dini liderleri İslam

⁹³ Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, 476-479.

⁹⁴ Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber’in çağdaşı Yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili bazı tespitler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 55-92.

⁹⁵ Arslantaş, “Hz. Peygamber’in çağdaşı Yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili bazı tespitler”, 55-92.

⁹⁶ W. Montgomery Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000), 13.

⁹⁷ Sean .W Anthony, “Muhammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle”, *Der Islam* 91/2 (2014), 243-265.

⁹⁸ Wendy Mayer, *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, ed. Bronwen Neil (Berlin- Boston: Walter de Gruyter, 2013), 235.

⁹⁹ Robert T. Bryans, *Christian theological attitudes vis-a-vis Islam: the effect on West-Muslim relations* (Naval Postgraduate School (Masters Thesis), 2002), 34.

¹⁰⁰ Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey*, 76; Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, 55-61.

¹⁰¹ Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, 104.

halifesinin saraylarında kendi öğretilerini sunma imkânı bulmuşlar, böylece Müslümanların muhataplarını daha yakından tanıma olasılığına imkânlar doğmuştur.¹⁰²

Öte yandan İslam'ın otoriter metnlerinin bu inanç gruplarına ilişkin verdiği bilgiler, mahallî bazı ekollerin öğretileri ile örtüşmediği de fetihler sonrası dönemin reel politliğinde görülmüştür. Müslümanlar İslam'ın otoriter metnleri ile kendisi hakkında konuşulan inanç gruplarının algılarının farklılığını da bu dönemde test edeceklerdi. Zira Kur'an'ın ellerine verdiği pusula, muhataplarının kendilerini konumlandıkları yerden daha farklı bir noktaya işaret etmektedir. Kur'an'da Yahudilerin "Uzeyr'in Allah'ın oğlu"¹⁰³ olduğunu söylediklerine ilişkin metnleri, Yahudi muhataplar sahiplenmemekteydiler. Hz. İsa için Hristiyanların "üçün üçüncüsü"¹⁰⁴ algısında olduklarına ilişkin metni de Hristiyan muhatapların bir kısmı kabul etmemekteydiler.¹⁰⁵ Hristiyanlar; biz üç tanrıdan bahsetmiyoruz, üç uknum/unsurun oluşturduğu bir tek ilahtan bahsediyoruz diyeceklerdi.¹⁰⁶ Cüşemî bu söylem farklılıklarına dikkat çeker.¹⁰⁷

Müslümanların muhataplarına ilişkin sınırlı bilgileri sebebiyle, onları değerlendirmede yetersiz kaldıkları; dolayısıyla bu dinlerdeki farklı mezhep algılarından haberdar olmadıkları neredeyse kesindir. Felsefî altyapı sorunları başta olmak üzere başka kültürel sorunlar sebebiyle fetih öncesi evrede Müslümanlar arasında bir ekolleşme sürecinin varlığı bu yüzden kuşkuludur. Fetih olgusu ile mezhepleşme olgularının eş zamanlılığı, mezhepleşmeyi kültür dışı unsurlardan bir esinlenme olarak yorumlamaya imkân verdiği gibi, bu durum Müslümanlar arasında kültürel olgunlaşma çerçevesinde de ele alınacak bir konudur.

Buna göre fetihler öncesi evrede Müslüman gelenek belki de farklı ekol anlayışını algılayacak kültürel ve zihinsel altyapıya sahip değildir. Buna göre; İslam geleneği, yerleşimci Müslümanların fethedilen bölgelere göç etmelerinin doğurduğu mobilize toplum sebebiyle, yabancı kültürlerle etkileşim sağlamıştır. Yeni kültürel zemin yeni sorunlar ortaya çıkarmış, yeni sorunlar da yeni çözüm yollarına kapı aralamıştır. Bu çözüm yolları süreç içerisinde organize ekollere dönüşerek; sonuçta da belirli metodolojik yaklaşımları olan mezhepleri sonuç vermiştir. Zira muhatap olunan kitle olarak Ehl-i Kitap, Kur'an'da, inanç esasları açısından eleştiriye tabi tutulmuş olsa da¹⁰⁸ diğer inanç grupları karşısında İslam öğretisi içerisinde her zaman özel bir öneme sahip olmuştur. Kur'an'da Ehl-i Kitap, daha önceki vahiylerin bilgisine sahip olanlar anlamında kullanılır ve bu inanç gruplarını 'ehlü'z-zikr' ifadesi ile alan uzmanı olarak önerir.¹⁰⁹ Bu durum onlarla etkileşimi dolayısıyla da bir kültürlenme olasılığını arttırmıştır denilebilir. Bu ilişkiye vurgu için Watt; "İslam'ın Grek felsefesiyle karşılaşması, onun Hristiyanlık'la karşılaşmasının bir parçası değildir; ancak, birçok bakımdan onunla ilişkilidir" yorumu yapar.¹¹⁰ Bu etkileşimin mezhepleşme olgusunu kapsamadığını varsaymakta da bir mahzur görünmüyor.

2.3. Mezhepleşme Olgusu

Mezhepleşme olgusunu kültür içi faktörler üzerinden analiz eden anlayış eksik ve yetersiz kalma ihtimali ile karşı karşıyadır. Zira tarihin izlediği, dış faktörlerin mezhepleşme olgusu üzerindeki etkisinin

¹⁰² Alfred Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", *The Muslim World* 15/ (1925), 42-51.

¹⁰³ et-Tevbe 9/30.

¹⁰⁴ el-Mâide 5/73.

¹⁰⁵ Ebu Osman Amr b. Bahr Cahız, *Resailu'l Cahız* thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Daru'c-Ceyl, 1991), 3/305-351.

¹⁰⁶ Yahya b. Adiy, *Makâlatun fi't tevhid* thk. Halil Samir (Roma: el-Mahed el- Babevi eş-Şarki, 1980).

¹⁰⁷ Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul* thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih (Sen'a: Daru'l- Kutubu'l-Vataniye, 2002), 110.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/89, 101; en-Nisa 4/157-159, 171-172; el-Mâide 5/14-15, 59, 72-75, 116; el-En'âm 6/91; et-Tevbe 9/30, 31; el-Hadid 57/2; es-Saf 61/6.

¹⁰⁹ Muammer Esen, "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 93-110.

¹¹⁰ Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, 75.

sanılandan daha fazla olabileceğini ima etmektedir. Buna göre İslam'da ekolleşme sürecini izah eden klasik doktrinin, mezhepleşme olgusuna yaklaşımını revize etmesi gerekecektir. İslam geleneğinin kurumsal bir yapı olarak "ekol" tasnifinden uzunca bir dönem yoksun olduğunu varsaymak, tersi ispat edilmeye değin bir olasılık olarak görmek ise kaçınılmaz görünmektedir.

Siyasal olaylar karşısında farklı tavırlar takınan grupları ifade eden en erken mezhep tasnifleri ve onların görüşlerini aktaran Sâlim b. Zekvân'dır. Ölüm tarihi hicri 70 olarak tespit edilen bu Harici-İbâdî âlimin, tespit ve aktarımları esas alındığında, erken dönem Müslümanlarının mezhep algısına sahip olduklarını söylemek çok zor görünüyor. Onun aktardığı şekliyle, bu sosyal gruplar bütünlüklü bir dini anlayışı temsil etmez. Zira onlar daha çok sosyal olaylar karşısında tavır belirleyen gruplardır. Mezheplerin ilk kuşak temsilcileri sayılabilecek bu yapılar, sade ve hiyerarşik bir yapıdan da uzaktır.¹¹¹

Cehmiye, Kaderiye, Cebriye gibi erken dönem İslam mezhepleri konusunda kimin neyi temsil ettiğine ilişkin gelenekteki kafa karışıklığı konunun bu yönüyle yeniden ele alınmasını gerektirecektir. Söz konusu ekollere ait eserlerin günümüze taşınamamasından bağımsız olarak, onların temsil ettikleri varsayılan düşüncelerin birbiriyle çelişen fikirler şekliyle aktarılması, ilk dönem Müslümanların doktrinel öğretilere yabancılığın sonucu olmalıdır.

Kur'an'ın yaratılmış olduğu öğretisi kendisine nispet edilen Cehm b. Saffan'a, Cebri, öğretinin de nispet edilmesi ilginçtir. Zira fiilleri bir bütün olarak Allah'a nispet eden ve insanın irade ve kudretini yok sayan Cebri öğretinin, yaratılmış-yaratılmamış (hadis-kadim) tartışması yapmasını beklemek zordur. Çünkü Cebri düşünceye sahip bir zihinde bu ayrımını yapmaya neden olacak gerekçe yoktur. O halde Cehm'e nisbet edilen bu görüşlerden en az biri sorunlu olmalıdır.

Yine Mezhepler Tarihi çalışmalarda kurucuların ismini merkeze alan bir yapılanma göstermesi bu yönüyle tesadüfi değildir. Öğreti merkezli bir yaklaşımın değil de lider merkezli bu yaklaşımın alana hâkimiyeti¹¹² Müslüman kültürün tarih algısı sebebiyle olabileceği gibi; *ashabı* ve *ehli* eksenindeki bir yaklaşımla da yorumlanabilir bir yönü vardır. Bu tasnif sorunları sebebiyle ashabın metinler karşısındaki tutumlarının farklılaşması, farklı bir ekol olarak yorumlanamamıştır.¹¹³ Alandaki kavram eksikliği sebebiyle yapılamayan tasnif bir kültürel defo olarak görülmemiş aksine, bunun bilinçli bir tasarım olduğu gösterilmek istenmiştir. Bu anlayışın sonucu olarak da "ashab içerisinde bir bölünmeden söz edilemez. Onlar arasından mezhep anlayışı da yoktu o halde mezhep bidattir" şekliye geleneğe yansımıştır. Bu durum da *ihtilaf* ve *iftirak* terimleri sebebiyle zaten kavramsal olumsuzluklarla karşı karşıya bulunan mezhepleşme olgusunun doğuşunu geciktirmiştir. Bu fiili durum ise dinin metodolojik bir yorum biçimi olan Mezhep olgusunun, '*bidat*' olarak algılanmasına kaynaklık etmiştir.

İslam geleneği içerisinde daha rasyonel kanadı temsil eden Mu'tezile'nin, ikinci kuşaktan sonra karma bir toplum olan taşrada yaygın bir etki gücüne sahip olması, rivayetçi geleneğin heterojen bir toplumda söylem geliştirmek konusundaki sorunları ile izah edilebilir. Mu'tezilî ekolün Medine, Mekke gibi homojen Müslüman çevrelerde tutunamayıp, fethedilen ehli kitaplı taşrada egemen söylem haline gelmesi de buna bağlı olarak tesadüfi değildir.¹¹⁴ Bu yönüyle taşrada yoğun etkisini gördüğümüz Mu'tezilî ekolün, hicaz bölgesinde etki gücünün sınırlı oluşu, Mu'tezile'nin sözlü kültürün kısmen devamı niteliğindeki rivayetçi söyleme yabancılığını izah ettiği gibi, felsefî donanımlı taşrada karşılaştığı yoğun

¹¹¹ Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*,

¹¹² Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi), 2000), 13, 14.

¹¹³ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları "Şeybânî Örneği"* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 100, vd.

¹¹⁴ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Yayınevi, 1976), 404-431.

ilgiyi de izah eder. Buna göre; İslam geleneği, fetihler yoluyla ulaştığı daha kozmopolit, çok kültürlü, çok dinli coğrafyalarda, Mu'tezilî ekol üzerinden; daha felsefî ve daha entelektüel bir söylem üretebilmiş görünmektedir. Öte yandan İslam'ın merkezi ögesi konumundaki Mekke ve Medine'de sözü edilen zaman diliminde hala rivayetçi söylem daha yoğun ilgi görmektedir. Bu yapıları mezhep kurumsal yapısı içerisinde değerlendirmek de güç görünmektedir.

Bu durum sosyal çevrenin söylem üzerindeki belirleyici etkisini göstermektedir. Söylemin muhataba göreliliği ilkesi çerçevesinde, muhatap kitle İslam'ın farklı bölgelerde geliştirdiği söylem üzerinde belirleyici olduğunu da göstermektedir. Bu sebeple de İslam anavatanından daha uzakta, dini yorumlarda daha felsefî izler görülürken, geleneksel merkezlerdeki ilmi çevrelerde geleneksel sorunların belirlediği tartışmalar devam etmiştir.¹¹⁵ Bu yüzden İslam ulehasının farklı mecralardaki bu yönelimlerini sadece Mevali-Arap ikilemi üzerinden okumak hem aceleci hem de derinliksiz bir yaklaşım olacaktır. Kültürel muhitin öğretici ve dönüştürücü bir faktör olarak etkisi, Mevali-Arap yorumu ile birlikte düşünüldüğünde konu daha derinlikli bir yoruma kavuşmuş olur.¹¹⁶

Karşılaşılan yeni sorunların yaşama imkânı bahsettiği ekollerin, merkezi kavramları ve metodolojik kırmızıçizgileri de bu süreçte oluşmuş görünüyor. Bu durum, söz konusu ekollerin takipçileri tarafından da bilinir ve korunur. Bu merkezi kavramlar sözü edilen ekolü diğerlerinden ayıran ve onu özel kılan unsurlardır. İslam geleneği içerisinde Mu'tezile ekolü, yöntemleri en belirgin yapıyı temsil ettiği gibi, merkezi kavramları açısından da en güçlü ekollerden biri olmuştur. Onların bu belirgin özellikleri, günümüz kavramsal dağarcığı ile bir *markalaşmayı* ifade eder. Bu ekolün sahip olduğu marka değeri ve ekol sembolizminin, ekolün büyüme hızı üzerinde pozitif etkileri olduğu neredeyse kesindir. Fakat onların bu aidiyet şuurunun kaynağına ilişkin neredeyse hiçbir çalışma yapılmış değildir. Onlara bu metodolojik zemini sağlayan motivasyonun kaynağını tespit etmek güç olduğu için, onların bu konudaki ilham kaynaklarına da ulaşılabilmiş değildir. Diğer yandan üzerinden geçen yüzyıllara rağmen İslam geleneği içerisinde metodolojik çizgisi bu denli güçlü, merkezi kavramları bu denli yoğun bir başka ekol de ortaya çıkarılamamıştır. Bu durum ise irdelenmeyi özellikle hak eden bir konudur. Zira onların metodolojik özellikleri o denli sağlam ve nettir ki henüz X. yüzyılda Mu'tezilî olduğu iddia edilen birine ilişkin; "O, Mu'tezilî değildir çünkü usulü hamsenin "... ilkesine uymaz" denilerek bir kişinin ekol dışılığı ispatlanabildiği gibi; kimin hangi ilke sebebi ile ekol dışı olduğu da ekol mensuplarınca tespit edilebilmiştir.¹¹⁷ Buna göre Mu'tezile söz konusu zaman diliminde; *takipçilerini ikrar üzerine değil, ilkelere sadakat ekseninde onaylamıştır* denilebilir. Bu yönüyle de Mu'tezile, İslam ekolleri geleneği içerisinde benzerlerinden farklılaşır.

Öte yandan onların bu yoğun merkezi kavramları ve ekol içi katı kuralları, Mu'tezile'yi uzlaşmaz bir metodolojik çizgiye taşıyan etmen olarak görev üstlenmiştir. Halku'l-Kur'an tartışmasının tarihi süreçte aldığı biçimde, onların bu taviz vermez, uzlaşmaz metodolojilerinin etkisi şüphe yok ki varsayılandan daha fazladır. Denilebilir ki onların bu esnemez katı duruşları gelenek içerisinde farklı sorun kümelerinin ortaya çıkmasını hızlandıran bir etmen olmuştur. Bu ekolde metodolojik vurgu o denli güçlüdür ki her teolojik konu, onların usulu'l-hamse'si içerisinde kendine yer bulabilmiştir. Mesela Halku'l-Kur'an tartışması Mu'tezilî metodolojide adalet ilkesi çerçevesinde kendine yer bulabilmişken İmamet ise *el-emru bil maruf ve'n -Nehy ani'l- munker* içinde yer almıştır.¹¹⁸ Buna göre sorun azaltmak için üretilen ara elemanlar

¹¹⁵ Gelenekte Kaza ve Kader inancının Irak'ta mı Suriye'de mi ortaya çıktığı tartışması karara bağlanamamış olmasına karşın Hicaz dışı ve melez kültürlerin olduğu ortamda ortaya çıkmış olmasının tespiti çalışmamız açısından yeterlidir. Bkz. Emin, *Fecru'l-İslam*, 409.

¹¹⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Hindavî, 2012), 29-56.

¹¹⁷ Ebu'l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar thk. Nyberg H.S.* (Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993), 126.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcabbâr el- Hâmedânî, *Şerh'ul-Usulî'l-Hamse thk. Abdülkerim Osman* (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965), 527.

olarak Mezhepler, tarihsel ve kültürel karakterleri sebebiyle bazen sorunlara kaynaklık etmiş de görünmektedir. Onların yönetime sadakat adına dini metinlere yaklaşım biçimleri, belirli sorun alanları açısından özellikle tehdit oluşturmuş görünüyor.

Bununla bağlantılı olarak rivayetler ekseninde bir dindarlık kurgulayan ve dini metinlere ilişkin lafızcı yaklaşım sergileyen yapılardan, metodolojileri gereği değişimi destekleyen bir tutum beklemek aşırı iyimserlik olduğu gibi, Mu'tezile gibi rasyonel yapılardan metnin yalın kat dış görünümüne dayalı olarak, yoruma gitmeden, lafza dair onay beklemek aynı oranda aşırı iyimserlik olarak görülebilir. Tarihi yaşanmışlıklar bir bütün olarak bu analizin doğruluğuna işaret eder.

Eş'ari ve Mâturîdîlik gibi kurucunun ismine nispet edilen mezheplerin, daha erken ekollerinden farklılaştığı görüşleri üzerinden organize olduğu görülür. Daha erken dönemlerdeki ekollerinin akaidin bütün alanlarına ilişkin görüşlerinden bahsetmek oldukça zor olduğu halde, ekolleşmeden bahsettiğimiz bu dönemde, gerek Eş'arîliğin; gerekse Mâturîdîliğin, akaide ilişkin hemen her konuda özgün görüşlerinden söz edilebilir.

İlk kuşak mezheplerinden *Mürcie*, büyük günahlara ilişkin tutumu sebebiyle benzerlerinden farklılaşır. Onlar tüm diğer söylemlerini *irca* fikrine bağlı olarak dile getirirler. *Havaric*, siyasi iktidar karşısında isyanı onayan bir yapı arz etmesi sebebiyle benzerlerinden ayrışır. *Şia* ise Sakifedeki halife seçiminde Fatma'nın evi ekseninde kendilerini şekillendiren ve bunu dindarlıklarının bir gereği olarak gören anlayışları ile temayüz ederler. Ali taraftarları olarak pozisyon belirleyen grup, bu olaydan yaklaşık yirmi beş yıl sonra bu kez Muaviye ve Ali çekişmesinde yeniden ortaya çıkmıştır.¹¹⁹ Bir bütün olarak ilk kuşak mezhep prototipleri belirli sorun alanlarına ilişkin söylemlerine dayalı olarak alan arayışında bulunurlar. Oysa Eş'arî ve Mâturîdî ekollerinde bütün sorun alanlarının ele alınması perspektifi gelişmiştir. Tam anlamıyla bir mezhep algısı sunan yapılar doğaldır ki bu ikinci gruptur. Sözü edilen bu ikinci kuşak mezhepler, oluşumunu ancak X. Yüzyılın sonu XI. Yüzyılın ilk yarısında tamamlar. Mâturîdî ekolün tamamlanma sürecinin XII. Yüzyıla sarktığı bile söylenebilir.

Mu'tezile, çağrışımları itibarıyla daha zengin bir arka plan sunan *ehlu'l- adl ve't-tevhid* olarak bilinmek istemiştir. Kur'an'da *itizal*'in pozitif bağlamına karşın, ekolün gelenekten farklı söylemleri dillendirmesi sebebiyle, isminin negatif bir çağrışımı olmuştur.¹²⁰ Buna ek olarak akaide ilişkin sorun alanlarını *tevhid*'e indirgemelerinden (türev) dolayı kendilerine *ehlu't-tevhid* de denilmiştir. Onlara Allah'ın sıfatları konusundaki negatif tutumları sebebi ile *ehlu't-ta'til* ya da *muattıla* da denilmiştir. İnsan fiilleri konusundaki yaklaşımları sebebiyle ise düalist (seneviye) tanrı anlayışına nispet edilmiş ve onlar Kaderiyye olarak isimlendirilmişlerdir. Bu nispet ile "ümmetimin Mecusileri Kaderiyye'dir" hadisine atıf yapılmıştır.¹²¹ Görüldüğü üzere her bir isimlendirmenin bir mantığı ve bir felsefesi var. Tüm bunlardan sonra isimlendirmenin bizde uyandırdığı kanaat; söz konusu yapının hangi zaman aralığında ve hangi tarihsel sorun ekseninde ortaya çıktığına ilişkin de ipuçları barındırır. Onlara, farklı teolojik sorunlar karşısındaki tutumları sebebiyle verilen bu isimler, bu ekolün teolojinin farklı alanlarında söylem geliştirdiğini göstermesi itibarıyla çalışmamız açısından önemlidir.

Mu'tezile karşısında Allah'ın sıfatları konusunda pozitif bir tutum takınan dini anlayışlara *müşebbihe* denilmesi de sözü edilen bu izleği işaret eder. Yine *mücessimenin* de Allah'ın sıfatları etrafındaki anlayışları sebebiyle, bu ismi aldığı varsayılabilir. Diğer yandan *Zahiriler* olarak literatürde kendine yer bulmuş bir

¹¹⁹ Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 305.

¹²⁰ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 2-5.

¹²¹ Ebu Bekr İbn Ebi A'sım, *es-Sunne thk. Nasruddin Albanî*, (Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1400), 1/144 (h.no.329)

diğer akımın, dini metinler karşısındaki tutumları sebebiyle bu adı almış oldukları da isimlendirme üzerinden görülebilir. Öte yandan bu isimlendirmenin onlara *batınî* ve *işarî* anlayışların söylemlerine muhalefet ettikleri için verildiği, isimlendirmenin sağladığı çağrışımlar sebebiyle mümkündür. Bu yoruma göre; muhalif grupların ekollerden birinin söylemlerine muhalefet üzere ortaya çıkıp, taraftar topladıklarıdır.¹²² Bu gelişim çizgisi, İslam mezhep geleneğinin yönünü ve biçimini gösterdiği gibi, temel motivasyon kaynaklarına da işaret eder.

3. İslam Erken Kuşaklarında Mezhep Olgusuna Yer Verilmemesinin Muhtemel Nedenleri

İslam erken döneminin kendine özgü parametreleri vardır. Bu yüzden de bu dönemin sonraki dönemlere modellenmesi sorunludur. Bunun en önemli nedeni Hz. Peygamber'in yetkin bir otorite olarak üzerinde uzlaşa sağlanmasıdır. Bu yüzden alternatif söylemlerin bu ortamda ortaya çıkması zaten beklenen bir durum değildir. İkinci olarak vahyin sorunları merkeze alan çözümleri, farklı arayışlara ihtiyaç duymamıştır.

Gazzalî'nin bu ilk kuşağın durumunu anlamamıza imkân veren şu cümleleri, ilk kuşak arasında mezhepleşme temayüllerinin neden bulunmadığına ışık tutar niteliktedir.

“Şayet onlara, bu akîlî deliller ile bunlarda söz konusu olan bazı sorunlar ve bunların çözüm yolları gösterilseydi, bu sorunlardan herhangi birinin akıllarına takılmasından ve akıllarına hâkim olmasından emin olunamaz ve bunlar bahsi geçen çözüm yolları ile ortadan kaldırılamazdı. Bu nedenle, sahâbenin bu [kelâm] ilim ile meşgul olduğuna, bu hususta tartıştığına, başkalarını eğittiğine ya da bu alanda kitap yazdığına dair herhangi bir şey nakledilmemiştir. Aksine onların meşgulliyetleri; sadece ibadet etmek, ibadete teşvik etmek ve insanları; hallerinde, davranışlarında ve yaşayışlarında doğru yola ve faydalı olana sevk etmektir.”¹²³

Gazzalî'nin bu ifadeleri bu ilk kuşağın yoğun bir kesiminin ortalama durumlarını ifade eder. Onların bu özelliklerinin kendilerine uygulanan dini eğitimin biçimini de belirlediği kanaatini dile getirir. Gazzalî'nin ifadelerinden; bu ilk kuşağa uygulanan eğitimin sözü edilen biçimde olmasının bir tercih değil bir zorunluluk olduğu da satır aralarında görülebilir. Gazzalî; “onların durumlarından hareketle Hz. Peygamber'in onlardan Allah ve resulünü tasdikten başka bir şey talep etmediğini, bu tasdik bir taklit sonucu olması ile bir delile dayanması arasında da bir fark görmemiştir” diyerek durum analizi yapar.¹²⁴

Fakat Sahabe modelinin zorunlulukların doğurduğu bir yapı olduğunu farkında olmayanlar, ideal yapının bu olduğu anlayışı ile bu modeli Hz. Peygamber sonrası dönemde de sürdürmek istediler. Ancak bu modelin söz konusu metinleri yorumlamak için dini bir otorite gerektiğini farkında değillerdi. Dolayısıyla istendik sonuçların alınması mümkün olamadı.

Gazzalî'nin yorumunun metnimize yansımayan ikinci kısmında, bu kitlenin bir başka kanadının ise *delillere boyun eğmeyen, fakat kılıca boyun eğen* bir kitleden oluştuğudur.¹²⁵ Söz konusu fiili durumlara ek olarak; halkın kültürel donanımının zayıflığına vurgu yaparak, bu yüzden onların akli delilleri kavramak imkânından da kısmen yoksun olduğunu dile getirir.¹²⁶ Konuyla bağlantılı olarak olgu tarihçiliği yapan Gazzalî; sürecin ilerleyen dönemlerine ilişkin değerlendirmelerle yorumlarını kendi dönemine doğru genişletir. Ona göre bu şartlar içinde “taklide ve işitmeye dayalı nakilci bir kitlenin ortaya çıkması mümkün

¹²² Bayram Çınar, “Metodolojik Bir Dini Yaklaşım Olarak Ehl-i Hadis”, *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2020), 39–47.

¹²³ Ebu Hamid Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 24.

¹²⁴ Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, 23.

¹²⁵ Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, 24.

¹²⁶ Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, 24.

oldu.”¹²⁷ “Onların huzur ve itminanını sarsacak ve onları şüpheye düşmekten koruyacak şeylerle, ancak onların şüpheleri giderilebilirdi. Bu yüzden onların kabul ettiği otoritelerin faziletlerinin aktarıldığı rivayetler, Kur’an ayetleri okumak ve hadis rivayet etmekle ancak mümkün olurdu.”¹²⁸ Gazzalî oldukça kapalı ifadeler ile sürdürdüğü metninde kimi kastettiğinin ise ipuçlarını da verir. Buna göre:

“Cehâletin çoğu, hak ehlinin câhillerinden olan bir grubun taassubu sebebiyle halkın kalbine yerleşmiştir... Onlar zayıf olan rakiplerini hakir gördü küçümsediler. Böylece kalplerinde var olan inatlaşma ve karşı çıkma dürtülerini ortaya çıkardılar. Böylece içlerine bâtil itikadları yerleştirdiler. Sonuçta da onlarla iyi geçinen âlimler için, bu yanlış inançları ortadan kaldırmak oldukça güç oldu Hatta bu taassup, ömürleri boyunca, sustuktan sonra şu anda konuşmakta oldukları harflerin ezeli olduğuna inanan bir grubu ortaya çıkardı...”¹²⁹

Buna göre, söz konusu bu grubun; kendini ehl-i Sünnet olarak takdim eden, rivayetçi kanat mensupları olduğu söylenebilir. Bu grubun “ömürleri boyunca sustuktan sonra konuştukları harfleri ezeli kabul eden; Kur’an’ın lafız ve harflerinin ezeli olduğunu savunanlar” olduğu anlaşıyor. Gazzalî, burada mihneye imada bulunarak, özelde Ahmed b. Hanbel’in tavrı, genelde ise selefi akımın *sûkut* ilkesini işaret eder. Zira bu ilkeye göre; naklin söz söylemediği bir konuda konuşmak haddi aşmaktır.¹³⁰ Fakat gelinen noktada, ilkenin kendilerine susmaları gerektiğini söylediği bir konuda, abartıda bulunarak- ki bu abartının gerekçeleri Gazzalî’nin metninde ifade edilmiştir- haddi aşmışlardır. Bu bağlamda Gazzalî’den yüz yıl sonra Hanbelî âlim İbn Kudame’nin *es-Siratu’l-Mustakim fi İsbati Hurufi’l-Kâdim*¹³¹ ismiyle bir eser yazar. Bu durum Gazzalî’nin ima ile iktifa ettiği adresin belirlenmesini kolaylaştırır.

İslam merkezlerinde, klasik yaklaşımın beslendiği kültürel yapılar süre-geldiği için çok daha geç dönemlere kadar ekolleşmenin tamamlanmadığı, söylenebilir. Günümüzde rivayet ekolü dediğimizde zihnimizde belirli bir şablonun ve öğretinin belirginleşmemesi bu akımın her dönemde temsilcileri bulunmasına karşın farklı âlimlerin farklı olaylara karşısında aynı tavrı göstermemeleri, y ada ekol refleksi göstermeleri sebebiyledir.

4. Kelam Ekollerinin Oluşumunda Felsefî Etki

Felsefî tercümelerin etkisiyle kültürel ortama yeni girdilerin sağlanması, sosyal alanı düşünce farklılıkları açısından zenginleştirmiş olmalıdır. Bu verilerin edebiyata yansması olduğu gibi, dini metinlerin yorumuna da yansımıştır.¹³² O güne değin İslam dünyasında karşılığı olmayan felsefe geleneği, önce tercümeler yoluyla ulaşılan metinleri anlamaya çalışan bir kitleyi üretecek, sonrada özgün felsefî metinler üreten Müslüman filozofları var edecektir. İslam mezhepleşme olgusunun bu boyutu Kelam ekolleri açısından ele alındığında da durum farklılık göstermez.

İslam kelamı üzerindeki felsefî etkiyi herkesten önce dile getiren Musa b. Meymun (Maimonides) olmuştur.¹³³ Bu kanaate dayalı olarak, oluşan geleneksel kanı, Kelam’ın felsefî tercümelerle birlikte ancak bilimsel bir yönetime kavuştuğu yönündedir. Zira Kelam’ın amacı ve hedefleri göz önüne alındığında bu bilimin kuramsal olarak fetihler sonrası bir dönemde başlamış olması mantığa da yakın durmaktadır. Buna

¹²⁷ Gazzalî, *El-İktisad fi’l İtikad*, 24, 25.

¹²⁸ Gazzalî, *El-İktisad fi’l İtikad*, 25.

¹²⁹ Gazzalî, *El-İktisad fi’l İtikad*, 25.

¹³⁰ Ebu Hamid Gazzalî, “İlcamu’l-Avam thk. İbrahim Emin Muhammed”, *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyye, ts.), 320.

¹³¹ Muvafakuddin İbn Kudame, *es-Siratu’l-Mustakim fi İsbati Hurufi’l-Kâdim*, thk. Abdurrahman el- Humeyis (el-emiret: Mektebetu’l-Furkan, 1999).

¹³² Emin, *Fecru’l-İslam*, 404-410.

¹³³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976), 64.

göre Kelam'ın, farklı dini söylemlerin olduğu heterojen bir ortamda sosyal bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmış olması da olası görünüyor. Hicaz bölgesinde Kelamî ekollerin gelişmemesi, bütün diğer unsurların yanı sıra; homojen bir dini söylemin bölgede etkin olması sebebiyle olmalıdır. Bu yönüyle Kelam'ın heterojen toplum yapılarında ortaya çıkması ve bu yapılar içinde tutunması tesadüfi olmadığı gibi vakıaya da uygun görünüyor.

Kelama muhtemel bir başlangıç tayininde tercümeler sonrası ya da öncesi dememiz sahip olunan veriler ekseninde ise mümkün görünmüyor. Öte yandan Kelam; felsefi kavramları dağarcığına katarak daha güçlü söylem alanı yakalamış ve felsefi tartışma yöntemlerini kullanmıştır.¹³⁴ Fakat bu onun felsefi tercümeler sonrasına ait olduğu anlamına gelmez. Denilebilir ki Kelam, felsefi tercümeler öncesi bir yapı olup, felsefi tercümeler ile birlikte bünyesine yeni donanımlar eklemiş, tarihi süreçte felsefe diğer tüm katkılardan daha fazla öne de çıkmıştır. Kelam'ın erken dönem tartışmalarından birinin atom teorisi olması bu etkileşimi sadece felsefe ile sınırlamanın doğru olmadığını, buna ek olarak fizik biliminin etkisi çerçevesini de düşünmeyi gerektirir.¹³⁵

Kelam'ın felsefe öncesi dönemine ilişkin bilinen en eski söylem, davet anlayışı ekseninde otoriter dini metinlerin okunması ile sınırlı bir eylem planıdır. Bu evrede Müslümanların tarihsel ve sosyal arka plandan kaynaklanan kültürel sorunlar sebebiyle, Müslümanlar açısından tartışma konularının belirli argümanlar etrafında yapılmasını beklemek aşırı iyimserlik olur. Onlar muhtemelen kendi dini öğretilerini 'davetçi' bir anlayış ile aktarıyorlardı. Bu yüzden tartışmak, savunmak yerine 'davetçi' yaklaşımı söz konusu dönem için daha doğru bir kullanım olacaktır. Zira *tartışmak*, muhatabının söylemini ve kendi öğretisini karşılıklı bir değerlendirmeye tabi tutmayı gerektiriyordu. Oysa Müslümanlar bu tarihi evrede felsefi anlamda akıl yürütmenin kurallarına ilişkin metodolojik bir donanıma sahip değillerdir.

Öte yandan Kelam üzerindeki felsefi izler de oldukça belirgindir. Abbasi halifesi Mehdi'nin Aristoteles'in tartışma sanatına ilişkin *Topika* adlı eserini tercüme ettirme girişimi, sürecin seyrinde belirleyici olmuştur. Muhtemelen bir devlet politikası olarak sürdürülen; *davet* kültüründen daha fazla verim alınamamaktadır. Bulunulan coğrafya İslam öğretilerinin felsefi argümanlar üzerinden tartışılmasını gerektirmektedir. Zira Müslümanların felsefi donanım yoksunluğu sebebiyle, tartışma ortamlarında dezavantajlı oldukları varsayılabilir. Tercüme ettirilmesi öngörülen bu eser, *cedel*'i sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış bir diyalektik kitabıdır. Pratik amaçlara dönük bu faaliyet ile halife, muhtemelen Müslümanların tartışmaya dönük dezavantajlı durumunu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Böylece Aristoteles'in *Topika* adlı eseri, Nasturi patriği I.Timotheos'a tercüme ettirilir. Polemik edebiyatının seyri açısından önemli bir kırılma noktası olacak bu eylem, sonraki süreçlerin tümünde etkili olacağı gibi; İslam teolojisinin şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır.¹³⁶ Kelâm, tarihinde diğer tartışma yöntemlerini domine edecek *cedel* yöntemi, bu eserin tercümesinin alana bir armağanı olarak görülebilir. Zira bu tarihten sonra; *cedel* yöntemi polemiklerde en yaygın kullanılan tartışma yöntemi ve Kelam tarafından da en yoğun kullanılan sunum metodu olmuştur.

Söz konusu süreçten sonra ise "el-Mehdi, din âlimlerini, İslam karşıtlarına ve kâfirlere karşı kitap yazmalarını için görevlendiren ilk halifeydi. Bu din âlimleri eserlerinde diyalektik tartışmayı kullanan (el-cedeliyyun) kişilerdi.

¹³⁴ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 66-69.

¹³⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 74-76.

¹³⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66.

Böylece bu âlimler inatla karşı çıkanlara (mu'anidun) kanıt gösterdiler; sapkınların ortaya attığı problemleri çözdüler ve şüphe duyanlara gerçeği açık ifadelerle izah ettiler.”¹³⁷

Buna göre toplumsal bir ihtiyaç nedeniyle felsefi zenginleşme, siyasal iktidar tarafından teşvik edilmiş, belirli âlim grupları da bu minvalde desteklenmiştir. Bu fikri ve kavramsal tekâmülün sonucu olarak da daha güçlü dini söylemler mümkün olabilmektedir.

SONUÇ

İslam geleneği, Hz. Peygamber döneminde farklı dini anlayışların bulunmadığı anlayışına dayanır. Bu iddia Hz. Peygamberin öğretinin merkezi ögesi olarak inanç ve ibadete ilişkin bildirimlerinin indirilen vahiy ve peygamber pratikleri doğrultusunda şekillendiği anlayışı tarafından da önemli oranda doğrulanır. Öte yandan sahâbe arasında farklı dini yaklaşımların bulunduğu da aktarılmıştır. Fakat bu farklılıkların bir ekol olarak adlandırılması kültürel olarak onaylanmış değildir. Rivayetler farklı dini yönelimlerin Hz. Peygamberden hemen sonraki dönemde ortaya çıktığını ve bu sahâbilerin farklı siyasi durumlarda farklı tavırlar takındıklarını da ortaya koyar. Bu durum üçüncü halifenin öldürülmesi, Cemal ve Siffin gibi siyasi gerilimlerde belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Öte yandan erken dönem Müslümanları kültürel sebeplerden dolayı *ayrılma, bölünme* ifade eden *iftirak, ihtilaf* kavramlarına da mesafeli davranmışlardır. Bunun önemli nedeni, normatif dini metinlerde ayrışmaya karşı Müslümanların uyarılmalarıdır. Bu durum mezheplerin oluşumunu geciktiren bir sebep olmuştur. Bu gecikmeyi ifade eden bir başka neden ise ilk kuşak Müslümanların kültürel ve tarihsel donanımlarıdır. Onların felsefi metinlere yabancılıkları, yaşanan durumun dini bu anlayış farklılıklarını ekol olarak anlama olasılığını zorlaştırmıştır. Müslümanlar arasında mezhepleşme olgusunun fetihler sonrasına rastlaması daha kadim kültürlerin sağladığı model yapılar sebebiyle mümkün olmuştur. Farklı düşüncelerin ortaya çıkması için farklı yaşam koşullarının gerekliliği ise süreci hızlandırmıştır.

Geleneğin bölünmeye karşı gösterdiği katı tutuma karşın ekoller ise kendilerine geçmişten dayanaklar bulmak çabası göstermiştir. Bu çelişik durumun doğurduğu gerilim, İslam mezheplerinin şekillendirici unsurlarından olmuştur. Ekollerin kendilerini geçmişe dayandırmak yönündeki çabaları, nev-zuhur olmadıkları ispat ederek, onaylanabilme ihtimalini arttırmak amaçlı olmalıdır. Ekollerin bu yola tevessül etmelerinde ise önemli oranda *yetmiş üç fırka hadisinin* dışlayıcılığından, ekol mensuplarının kendilerini korumak çabası olarak görülebilir.

Ekoller ortaya çıktıkları dönemde ayrıştıkları sorun üzerinden adlandırılmış olmalarına karşın; kurucularının isimleri ile anılan ekoller de var olmuştur.

- Mezhep olgusunu ortaya çıkaran veya hızlandıran temel yapı bir bütün olarak;
- Refah düzeyi yükselmiş ve belirli bir ekonomik zenginlik standardı yakalanması,
- Siyasal olarak yönetim biçiminin netleşip güçlü imparatorlukların ortaya çıkması,
- Güçlü yönetim kadrolarının ortaya çıkması,
- Zengin kültürel ve sosyal bir yaşamın sağladığı olanaklar,
- Felsefi altyapı sorunlarının giderilerek, fikir akımlarının kavram ve yöntem sorunlarının giderilmesi,
- Karizmatik dini lider profillerinin ortaya çıkması ve bu yerel dini otoritelere duyulan güven,
- Siyasal iktidarın kültürel zenginleşmeyi fonlaması ve bazı ekollerin desteklenmesi,

¹³⁷ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 69.

- Toplumsal ihtiyaç,

İslam geleneğinde belirli olgunlaşma ve yetkinleşmenin bir neticesi olarak daha güçlü mezheplerin bir söylem olarak ortaya çıkmaları mümkün olabilmektedir.

Gelinen noktada İslam geleneğinin başlangıçta mezhepleşmek konusunda gösterdiği olumsuz tavra rağmen, bir biçimde yapısal bir görünüme kavuşan mezhepler, bireysel dindarlığın önünde engel oluşturacak bir niteliğe kavuşmuştur. Gelenekte konuya ilişkin sorulan soru “*mezhep caiz midir*” şeklinde iken, günümüzde “*mezhepsiz dindarlık mümkün ve caiz midir*” şeklinde bir sorgulamaya dönüşmüştür. Buna göre bir dönem hesap vermek noktasında olan bu yapılar, hesap sorar konumuna yükselmiş ve bireysel dindarlıklardan hesap sorar olmuştur. Bu durum dindarlık algılarının çağlar içinde uğradığı değişimi göstermek açısından takip edilebilir bir izlektir.

KAYNAKÇA

- Abdülkahir el-Bağdadî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe. *el-Me'arif*. thk. Servet Ukkâş. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960.
- Adiy, Yahya b. *Makâlatun fi't tevhid*. thk. Halil Samir. Roma: el-Mahed el- Babevi eş-Şarki, 1980.
- Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Alî, Cevad. *Cahiliye'den İslam' a İbadet Tarihi*. çev. Muammer Bayraktutar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Anthony, Sean .W. "Muhammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle". *Der Islam* 91/2 (2014), 243–265.
- Arslandaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in çağdaşı Yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili bazı tespitler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 55–92.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2000.
- Batta, el-Ukberi İbn. *Eş-Şerhu ve'l İbane*. thk. Sa'd el- Gamidî. Riyad: Dâru'l -emru'l- Evvel, 1432.
- Belhî, Ebu'l-Kasım, Abdülcebbar Kâdî, ve el-Cüşemî, Hâkim. "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l -Muhâlifin" thk. Fuâd Seyyid. *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Bryans, Robert T. *Christian theological attitudes vis-a-vis Islam: the effect on West-Muslim relations*. Naval Postgraduate School Masters Thesis, 2002.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resailu'l Cahız*. thk. Abdüsselam Harun. 4 Cilt. Beyrut: Daru'c-Ceyl, 1991.
- Cüşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed. *Tahkiku'l-ûkûl Tashihi'l-Usul*. thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002.
- Çınar, Bayram. *Din-siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çınar, Bayram. "Metodolojik Bir Dini Yaklaşım Olarak Ehl-i Hadis". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2020), 39–47.
- Dhakhwân, Sâlim ibn. *Epistle of Salim Ibn Dhakhwân* çev. Fritz Zimmermann -Patricia Crone. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992.
- Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî. *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. nşr. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, İbn Kuteybe. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ali Şirî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990.

Ebu Zür'a, Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşki. *Tarihu Ebu Zür'a*. thk. Halil Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1996.

Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Hindavî, 2012.

Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Yayınevi, 1976.

Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ensar, 1977.

Esen, Muammer. "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 93-110.

Feres, el- Endülüsi İbn. *Ahkamu'l-Kur'an* thk. Müncie bint el-Hâdi. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2006.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 219-247.

Gazzalî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzalî, Ebu Hamid. *Faysalu't Tefrikâ*. nşr. Mahmud Bîcû. Dimeşk, 1993.

Gazzalî, Ebu Hamid. "İlcamu'l-Avam". thk. İbrahim Emin Muhammed. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.

Guillaume, Alfred. "Theodore Abu Qurra as Apologist". *The Muslim World* 15/ (1925), 42-51.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Hakim es-Semerkandî. *İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu "es-Sevadu'l-Azam"*. çev. Ali Vehbi Cengiz. Ankara, 1975.

Hasan Basrî. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 75-84.

Hasan Onat. "Şia İmamet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89-110.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993.

Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1997.

İbn Ebi A'sim, Ebu Bekr. *es-Sunne*. thk. Nasruddin Albanî. Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1400.

İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.

İbn Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1993.

İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdim*. thk. Abdurrahman el-Humeyis. el-emiret: Mektebetu'l- Furkan, 1999.

- İbn M anzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî. *el-Gıyâsi: Gıyâsü'l-Ümem fi'l-tiyâsi'z-Zulem*. thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im. İskenderiye: Daru'd- Da'va, 1979.
- İsfahanî, Ragıb. *Mufredâti'l elfâzi'l-Kur'an*. thk.Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- Kâdî Abdulcabbâr, el -Hâmedânî. *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kasımî, Cemaleddin. *Mehâsinu't-Te'vil*. thk. Muhammed Bâsil. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1418.
- Khan, Nasir. *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey*. Oslo: Solum Publishers, 2006.
- Kılıç, Rüya. "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melamîleri veya Hamzaviler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10/ (2003), 251–272.
- Köklü, Recep. "Cemaat Kavramının Delaleti İle İlgili Yaklaşımlar ve İslam Düşünce Ekollerine Yansımaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 157–192.
- Lâlekâî, Ebî'l-Kâsım. *Şerhu usûli i' tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. nşr. Ebu Yakub Neşat b. Kemal el – Masrî 2 Cilt. İskenderiye: Mektebetu Daru'l Basire, ts.
- Lapidus, Ira M. *A history of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of İslam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Makdisî, Şemsüddîn. *Ahsenü't- Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. ed. M.J. De Goeje. Leiden, 1906.
- Malatî, Ebu Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*. thk. M.Zahid Kevseri. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye, ts.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Mayer, Wendy. *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*. ed. Bronwen Neil. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Mehmed Said Hatiboğlu. "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1978), 121–213.
- Murtaza, Ahmed b. Yahya İbn. *Tabakatu'l-Mu'tezile*. thk Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut, 1961.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları "Şeybânî Örneği"*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin er-. *Esâsu't-takdîs*. thk.Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Watt, W. Montgomery. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Watt, W Montgomery. *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hristiyan Diyalogu* çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard

University Press, 1976.

Zorlu, Cem. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Zorlu Cem. *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasî İsyanlar: Ebu Cafer al-Mansur Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.