

145968

**İSLÂMÎ İLİMLERDE  
METODOLOJİ/USÛL  
MES'ELESİ  
I**

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 1-15



**ENSAR NEŞRİYAT**  
**Ticaret Anonim Şirketi**

© Tebliğlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine,  
te'lif hakları İSAV'a, her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

**ISBN : 975-6794-54-2**

**İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI**  
**Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 46**  
**Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: 1**

**Kitabın Adı**

**İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'elesi - I**

**Yayına Hazırlayan**

**Dr. İsmail KURT**  
**Seyit Ali TÜZ**

**Kapak Tasarım**

**Nüans Ajans**

**Baskı**

**Kahraman Ofset Ltd. Şti.**

**1. Basım**

**Eylül 2005**

**İsteme Adresi**

**Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.**  
**Süleymaniye Cad. No: 13 Süleymaniye / İstanbul**  
**Tel : (0212) 513 43 41 Faks : (0212) 522 46 02**  
**www.ensarneyriyat.com.tr**

## II

**BİR BİLİM DALI OLARAK  
İSLÂM MEZHEBLERİ TARİHİ İLE İLGİLİ  
METODOLOJİK PROBLEMLER**

Doç. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA<sup>122</sup>

### Giriş

Tarihçi Halkin, tarihin ancak şahitliklere dayalı olarak yazıldığından hareketle, Tarih biliminde doğruyu yanlıştan ayırmanın üç temel işlem ile mümkün olacağını söylemektedir: Şahitlikleri araştırmak; sonra onları kontrol etmek; nihayet onları anlamak.<sup>123</sup> Her türlü işlemde olduğu gibi bu işlemlerin de bir metot/yöntem izlenerek yapılması beklenir. Çünkü metotsuz/yöntemsiz işlemlerden yanlış sonuçlar çıkar. M. Jastrow ilk kez 1901'de basılan *The Study of Religion* adlı klâsikleşmiş eserinde, bilimsel yöntemin, dinî araştırmaların güvenilirliğini zedeleyen "öznelliğe" karşı koruyucu bir ilke oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>124</sup>

Din araştırmaları disiplinler arası buluşma noktasıdır. Karakteristiği zaten öznellik olan din sahası, bu buluşmanın etkisiyle daha bir karmaşıklaşmakta, bu karmaşa içinde din araştırmacısı öznelerden nesnelere seçemez hale gelmektedir. Metodoloji, kendisi de bir "özne" olan ve böyle bir çalışma alanında iş görme durumunda kalan araştırmacıyı, "özneler" in (ve bu arada kendi kendinin) çekimine kapılarak "yanılmaktan" kurtarır ve "hakiki nesnelere" i izleterek bu alanın "doğru" çıkışı yönünü buldurtan bir rehberlik hizmeti sunar.

"Tarih, İslâm'da, bir teolojidir ve teoloji de bir tarihtir"<sup>125</sup> diyen Laoust çok haklıdır. Aynı zamanda bu hüküm, mana ile maddenin, din ve dünyanın ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olduğu bir sistem olan İsl-

<sup>122</sup> Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. buyukkara@excite.com.

<sup>123</sup> Leon E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev.: B. Yediyıldız, Ankara, 1989, s.3.

<sup>124</sup> Morris Jastrow'dan naklen, Ö. M. Alper (der. ve çev.), *Batı'da Din Çalışmaları*, İstanbul, 2002, s.12.

<sup>125</sup> Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev.: E.R. Fığlalı, S. Hizmetli, İstanbul, 1999, s.15.

lâmiyet'i konu edinen araştırmalar için metodolojinin ne kadar zarurî olduğuna işaret için bir ön-cümle olarak da kullanılabilir. İslâmiyât ilmî disiplinlerinden birisi olan İslâm Mezhepleri Tarihi, geçmişte var olan ve bugün yaşamakta olan fırka, mezhep ve akımların dini nasıl anladıklarını objektif olarak tespit etmeye ve bunların görüşlerinin tarihî, siyasî ve sosyal temellerini ortaya koymaya çalışır.<sup>126</sup> Bu amacıyla İslâm Mezhepleri Tarihi, diğer İslâmiyât branşlarıyla kıyaslanamayacak düzeyde dünya ile, (dünkü ve bugünkü) siyaset ve (dündeki, bugündeki) insanlar ile ilgilidir. Bu ilgi iki uçludur ve diğer uçta da inançlar ve bu inançların teolojisi bulunmaktadır.

Bu haliyle araştırma alanı, "özne"lerin etkisine olabildiğince açıktır. Dolayısıyla yöntemsizce yapılan ve metodolojik problemlerin dikkate alınmadığı İslâm Mezhepleri araştırmalarında, kurulmuş olan teorilerin, yapılmış olan tespitlerin bilimsellikleri, ulaşılmış olan sonuçların geçerlilikleri, bilimsel tenkit sınırlarını fazlaca aşan boyuttaki bir tartışmaya malzeme olacaktırlar.

Bilindiği gibi İslâm Mezhepleri Tarihi, her ne kadar adında tarih sözcüğüne yer veriyorsa da, bir bilim dalı olarak sadece tarihi değil bugünü de konu edinir. Bugünkü vakıaları araştırmada izlediği metotlar, sosyal bilimlerin diğer modern disiplinlerinin kullandıkları metotlardan (deney, gözlem, anket, görüşme vd.) çok farklı değillerdir.

Bugüne bakan yönüyle Dinler Tarihi'nin, Etnografi'nin, Folklor'un, Antropoloji'nin, Sosyoloji'nin veya bir yönüyle Siyaset Bilimleri'nin geliştirdiği araştırma metot ve teknikleri ile bunları düzenleyen metodoloji, İslâm Mezhepleri Tarihi'nde de uygulanabilirler. Tarihî vakıaların araştırılmasında ise genel tarih metodolojisi, tarih felsefesi ve bunların belirledikleri usûlde oluşan araştırma metot ve teknikleri İslâm Mezhepleri Tarihi için genel-geçerlidir. Fakat söz konusu ortak taraflar yanında, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin kendine özgü bazı özellikleri bulunmaktadır ki, metodoloji veya metodolojik problemler söz konusu edildiğinde daha çok bu özelliklere atıfta bulunulur. Bu çalışmanın da ana konusu olan bu özelliklerin büyük bir kısmı İslâm Mezhepleri'nin klâsik kaynaklarıyla alakalıdır. Bu nedenle bu kaynakları okumak (anlamak) için, kurulmuş bir metodolojinin yardımı gerekir. Başlıbaşına bir metodolojinin kurulmasına lüzum görülmese bile, en azından araştırma-

<sup>126</sup> Bu tanım için bkz. Saffet Sarıkaya, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi Eğitimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2000), s. 74.

cı, karşılaşacağı metodolojik problemlerin bilincinde olarak işine başlamalıdır.

İslâm Mezhepleri Tarihi'ne özgü sözü geçen metodolojik problemler, önemine binaen doğal olarak bazı akademik çalışmaların konusu olmuşlardır. I. Goldziher 1892 tarihli "Le Dénombrement des Sectes Mohamétanes" başlıklı makalesinde,<sup>127</sup> *setefteriku* hadisini incelemeye almaktadır. İslâm fırkaları üzerine yazılmış klâsik kaynakların mutlaka referans verdikleri ve bazı müelliflerce 73 şubeli fırkalar sınıflamasına esas yapılan bu hadisin menşei ve anlamı araştırmanın ana konusudur. R. Strothmann ise 1938 tarihli "On the History of Islamic Heresiography" başlıklı makalesinde,<sup>128</sup> ikinci el *fırak* kaynaklarının ve özellikle fırkalara karşı yazılmış polemik içeren eserlerin Mezhepler Tarihi araştırmalarında esas alınmasından doğan sorunlara değinmektedir. Bu sorunları ortaya koymak için de, el-Malatî'nin *ei-Tenbîh*'ini kaynakları açısından analize tabi tutmaktadır.

Ayrıca Strothmann, fırka isimlerinin rastgele konulan isimler olmalarından dolayı tarihî gerçeklikleri yansıtmadıklarını örnekler vererek açıklamaktadır. Adı geçen oryantalistten on yıl önce, Yusuf Ziya Yörükân, 1923-1926 yılları arasında Sahn Kısım-ı Âlîsi ile Medresetü'l-Mütehassisîn'de görev yaptığı sırada hazırladığı tahmin edilen<sup>129</sup> "Mezheplerin Tetkikinde Usûl" başlıklı incelemesini, *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda (sayı: 5-6, 1927, s.187-277) eski Türkçe ile yayımladığı "Şehristânî II" başlıklı makalesinin sonuna eklemiştir. Bu yazı, M. Memiş tarafından bazı sadeleştirmelerle latinize edilmiştir.<sup>130</sup> Yunan felsefesinden başlayıp Durkheim'e kadar geçen süredeki bilim metodolojisi hakkındaki, usûl ile ilgili söz konusu yazısına esas olsun diye hazırlanmış olduğu el yazması halinde bulunan ders notları da yine Memiş tarafından "Tarihî Gelişme" başlığı altında "Mezheplerin Tetkikinde Usûl" ile birlikte yayımlanmıştır.<sup>131</sup> Bu araştırmalarında Yörükân,

<sup>127</sup> I. Goldziher, "Le Dénombrement des Sectes Mohamétanes", *Revue d'Historie des Religions*, 26 (1892), s.129-137.

<sup>128</sup> R. Strothmann, "On the History of Islamic Heresiography", *Islamic Culture*, 12 (1938), s.5-16. Goldziher ve Strothmann'ın makalelerinin yanı sıra, birkaç araştırmadan daha beni haberdar eden ve temini hususunda yardımcı olan Haran Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İnal'a bu vesileyle teşekkür etmek istiyorum.

<sup>129</sup> Bkz. Y. Z. Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Ankara, 1998, s. 43.

<sup>130</sup> Y. Z. Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, Ankara, 2002, s. 197-220.

<sup>131</sup> Yörükân, a.g.e., s.177-196.

Sosyoloji'nin kullandığı metodu Mezhebler Tarihi için de uygun bulmakta ve bu usûlün uygulanmasını teklif etmektedir. Ona göre bu yolla Mezhebler Tarihi, konusunu sosyal vakıaların teşkil ettiği objektif bir bilim dalına dönüşebilecektir.<sup>132</sup>

İslâmiyet kaynaklı itikadî-siyasî bölünmeleri uğraş alanı seçen bilim adamlarının başında şüphesiz ki M. Watt gelmektedir. 1968'deki oryantalistler kongresinde sunduğu "The Significance of the Sects in Islamic Theology" başlıklı tebliğinde Watt,<sup>133</sup> klâsik Mezhebler Tarihi kaynaklarındaki sınıflama ve isimlendirme problemlerine örnek analizler yaparak temas etmektedir. Watt'ın bu tebliği, 1973'de yayımladığı *The Formative Period of Islamic Thought* adlı kitabının giriş bölümünün esasını oluşturmuştur.<sup>134</sup> Bu giriş bölümünde, ele alınan problemler daha sistematik tarzda okuyucuya sunulmaktadır. Problemlerin nasıl aşılabileceği mevzuu üzerine yapılan metodik öneriler dikkat çekicidir.

Yörükân'dan sonra Türkçe'de İslâm Mezhebleri Tarihi metodolojisi üzerine yazan bilim adamı E. R. Fığlalı olacaktır. 1972'de tamamladığı "İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri" başlıklı doktora tezinde,<sup>135</sup> fırkaların gelişimlerinin doğru olarak anlaşılması için tarihî ve sosyal şartlarla irtibatlandırılmaları zarureti ve incelemeye alınan fırkaların kendi eserlerine başvurma mecburiyeti üzerine söyledikleri, 1985'deki bir sempozyumda sunmuş olduğu tebliğinin muhtevası içinde daha geliştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>136</sup> Yine Fığlalı, çevirisini yaptığı *el-Fark beyne'l-Fırak*'ın baş tarafına yazdığı ondokuz sayfalık Önsöz'de benzer konulara değinmektedir.<sup>137</sup> Bu yazısında Fığlalı, daha çok fırkaların sınıflandırılması ile ilgili problemler üzerinde durmaktadır. A. Turan'ın "İslâm Mezhebleri Tarihi Araştırmalarında Takip Edilmesi

<sup>132</sup> Bkz. Yörükân, a.g.e., s.197-206.

<sup>133</sup> Bu tebliğ, [Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos 1968, Leiden, 1971] içinde yayımlanmıştır. Tebliğin İ. H. İnal tarafından yapılan çevirisi ise, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/3 (2002), s.115-123'de yer almaktadır.

<sup>134</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. R. Fığlalı, İstanbul, 1998, s.1-7.

<sup>135</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.

<sup>136</sup> E. R. Fığlalı, "İslâm Mezhebleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", [Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir, 1985] içinde, s.369-377.

<sup>137</sup> Ebu Mansur Abdülkaahir el-Bağdadi, *Mezhebler Arasındaki Farklar*, çev.: E. R. Fığlalı, Ankara, 1991, s. xiii-xxxı.

Gereken Yollar” başlıklı tebliği de metodolojik konulara değinen diğeri bir çalışmadır.<sup>138</sup>

Bunlardan başka, İslâm Mezhepleri üzerine çalışan birçoğ bilim adamı çeşitli konularda kaleme aldıkları kitap ve makalelerinde değişik vesileler ile metot ve metodolojik sorunlarla alakalı ačíklamalar yapmışlar, orijinal öneriler sunmuşlardır. Bu çalışmamız, şimdiye kadar gösterilmiş olan tüm bu ilmî gayretleri de göz önüne alarak yeniden bir değerlendirme yapmayı, temas edilmiş konuları örneklerle tekrar ele almayı, eksik görülenleri ise tamamlamayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın ana konusunu, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin kaynakları ile alakalı metodolojik problemler oluşturmaktadır. Bu ana konuya ilâveten, günümüzde yaşayan mezhep, fırka ve akımlar ile ilgili araştırmalarda başvurulan anket, gözlem, söyleşi gibi yöntemler hakkında da belirtilmesi gereken başlıca hususlar ana hatlarıyla ayrıca ele alınacaktır.

## 1. – Kaynakları Okuma ile İlgili Problemler

Paul Vayne, Tarih'i “belgeler yoluyla ulaşılan bilgi” olarak tanımlar.<sup>139</sup> İslâm Mezhepleri Tarihi'nin belgelerini, İslâmiyet kökenli sosyo-politik ve dinî bölünmeler hakkında bilgi veren her türlü birinci ve ikinci el kaynak oluşturur. Sadece mezhepleşme ve fırkalaşma hadiselerini konu edinen *fırak* edebiyatının yanı sıra, Tefsir, Hadis, Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf, İslâm Tarihi, Edebiyat gibi İslâmiyât ilimleriyle alakalı sahalarda yazılmış her çeşit eser bu ilim dalının başlıca başvuru kaynaklarıdır.

Çalışmamızın bu bölümünde, öncelikle, klâsik kaynaklar olarak sıfatlanan bu eserlerde rastladığımız fırkaları isimlendirme ve onları kategoriler halinde sınıflandırma metotlarıyla ilgili problemlere değinilecektir. Daha sonra, bu kaynaklar yardımıyla tarihi okumada ve tarihî olayları anlamlandırmada yaşanan bilimsel anlama zorlukları gündeme getirilecektir.

### 1.1. -İsimplendirme ve Sınıflandırma Problemleri

Fırkalar, mezhepler gibi dinî ve siyasî kimlikli sosyal grupların isimlendirilmesi, bugün olduğu gibi geçmişte de hem ismi alanlar hem

<sup>138</sup> Ahmet Turan, “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Takip Edilmesi Gereken Yollar”, [*Günümüzün Din Bilimleri ve Araştırmaları Sempozyumu (27-30 Haziran 1987)*], Samsun, 1989) içinde s. 455-460.

<sup>139</sup> Paul Vayne, *Writing History: Essay on Epistemology*, Fransızca'dan çev.: M. Moore-Rivoluceri, Middletown, Connecticut, 1984, s. 5.

de ismi verenler açısından sorunlu olmuştur. İsim, oluşmuş kimliğin en belirgin delaleti olduğundan, isim alma durumuna gelen gruplar ve yapılar kendi kimliklerini yansıtan en uygun ismi kendileri için seçmek isterler.

Eğer söylem ve pratikte farklı ses ve görüntü veren bir grup veya yapının sosyal tabanı sağlam, sesi güçlüyse ve kendisini yerleştirdiği sosyo-politik konum “merkez” ile uyumluysa, isimlendirme vakası genellikle söz konusu topluluğun insiyatifi dahilinde gerçekleşir. Fakat durum böyle değilse, meselâ, o grup veya yapının kendisini ana bünyeden ayırma kararlılığı yoksa veya isimlendirmeyi henüz erken bulmaktaysa, onları “farklılaştırmak” isteyen başkalarının atacağı ilk adım, onları “alel-acele” isimlendirerek farklı bir kimliğe isnat etmek olacaktır. Buna karşılık “isimlendirilen” grup veya yapı ya kendilerine “yakıştırılan” bu ismi reddeder, ya da alternatif bir isimle çıkarak isimlendirmede insiyatifi eline almak ister. Burada hangi girişimin başarılı olacağı, tarihî süreç içinde hangi kesimin sesinin güçlü çıkacağı ile yakından ilgilidir.

İslâmiyet kökenli grup, mezhep ve cemaatlerin isimlendirilmelerinde de aynı şartlar geçerli olmuştur. Çoğunlukla her grubun kendisi için seçtiği ve beğendiği bir ismi bulunmaktadır. Gelenekçi İslâmî söylemin ilk temsilcileri, kendilerine verilen Ehlü'l-Hadis veya Ashâbu'l-Hadis ismini içtenlikle benimsemişlerdir. Ehl-i Sünnet, taşıdığı anlam ile tüm zamanların egemen ismi olmuş, ümmetin çoğunluğunu ifade eden “el-cemaat” terimi de bu isme eklenmek suretiyle belli bir siyasî-dinî düşüncenin mensupları “dinî-siyasî meşruiyet alanı”nın tam merkezine yerleştirilmiştir. Mu'tezililer kendilerini “Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid”, Dürzîler ve Vehhabîler ise “Muvahhidûn” olarak adlandırmışlardır. Fakat bu adlar, kendilerine yakıştırılan adlar kadar şöhret ve yaygınlık kazanmamışlardır.

*Fırak* edebiyatı başta olmak üzere İslâm Mezhepleri Tarihi'nin klâsik kaynaklarına baktığımızda karşılaştığımız grup isimlerinin çoğunluğunun problemlili olduğunu görmekteyiz. Problemlerin kaynakları çeşitlidir.

a) Herşeyden önce birçok grup ismi yapay olarak üretilmiştir. Bunun başlıca nedeni ileride değineceğimiz 73 fırka esaslı sınıflama sisteminden doğan boşlukları doldurma gayretidir. Gruplaşmamış, belki de sadece bir âlim ve etrafındaki birkaç öğrencisini kuşatan bir düşünce kimliği, söz konusu kaynaklarda fırka olarak yansıtılmıştır. Bir âlimin



veya kurucu lider olarak tanıtılan bir şahsiyetin ismine veya nisbesine eklenen “-iyye” son-takısı ile tarihî kimlikleri olmayan fırka isimleri üretilmiştir. *Seteferiku* hadisine dayanan bir sınıflama sistemini benimseyen el-Bağdâdî, el-İsferâînî ve eş-Şehristânî'nin eserlerinde adı geçen, fakat bu sistemi kullanmayan el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ında bulamadığımız meselâ, Şeytâniyye, Nu'mâniyye gibi Şiî fırkalar bu konuya örnek olabilirler. *Makâlât*'da bahsi geçen ise bir fırka ismi değil, sadece, Şeytânü't-Tâk lakabıyla meşhur bir Şiî âlim olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Nu'man el-Ahvel'in ve onun gibi düşünenlerin muayyen bir konudaki farklı görüşleridir.<sup>140</sup>

W. Lewinstein'a göre, hakim ve çoğunluğu temsil eden görüş, isimle fırka üretme usûlünü kullanarak, kabullen(e)mediği fikirleri ve bu fikirlerin sahiplerini belli bir şahsiyet veya küçük bir grupla irbatlandırmak suretiyle merkezden uzaklaştırmakta, onları ümmetten soyutlayarak tecride mahkum etmektedir.<sup>141</sup> Zaman zaman bu usûl, devletin güvenlik birimlerinin, izlemekte oldukları muhalif grupları tanımlamak için başvurdukları bir yol olarak da kullanılmıştır. Burada yapılan, yine tecrit amaçlıdır. Es-Suyûtî, zındıkları ve görüşlerini ret için kitap yazdırtan ilk kişinin Abbasi halifesi el-Mehdî (ö.169/785) olduğunu bildirmektedir.<sup>142</sup> Bu bilgiyi, Şiî *ricâl* müellifi el-Keşşî doğrulamaktadır.

El-Keşşî'nin naklettiğine göre, Halife Mehdi, İbnü'l-Muk'ad (veya İbnü'l-Mufaddal) adındaki bir şahsa fırkalar ve mezhebler hakkında bir kitap yazmasını emretmişti. Yazılan kitapta, Musa Kâzım'a bağlı, ileri gelen Şiî şahsiyetlere fırka isimleri isnat edilmekteydi. Kitap, büyük şehirlerin meydanlarında halka okundu ve arkasından da polis takibatı başlatıldı.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk.: Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1416/1995, I, s. 111-2.

<sup>141</sup> Keith Lewinstein, “Making and Unmaking a Sect: The Heresiographers and the Sufriyya”, *Studia Islamica*, 86 (1992), s.76. Bu makalesinde (a.g.e., s.75-96) Lewinstein, Hariciler'in ilk dört kolundan birisi olan Sufriyye'nin, İslâm Mezhepleri tarihçileri tarafından icat edilen bir isim olduğu ve tarihi gerçekliği bulunmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

<sup>142</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *History of the Caliphs*, (*Târîhu'l-Hulefâ* terc.), İngilizce'ye çev.: H.S. Jarrett, Karachi, 1977, s. 278.

<sup>143</sup> Bkz. Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk.: H. el-Mustafavî, Meşhed, 1348/1969, s. 265-6.

Oyle görünüyor ki, gunumuzde de guvenlik birimlerinin izlediği yontemlerde fazla bir değişiklik olmamıştır. El-Verdani, 1970'li yıllarda one çıkan bir cemaat olan Tekfir ve'l-Hicre'nin isminin Mısır emniyet teşkilatının bir uydurması olduğunu belirtmektedir. Mısır kokenli bu cemaat, aslında kendisini Cemaat-i Miislimin olarak isimlendirmekteydi. Yine Mısır polisi, takibe aldığı Selefî bir cemaate en-Nâcûne mine'n-Nâr (Cehennem'den Kurtulanlar) ismini takmıştı. Grup, devlet kayıtlarında ve medyada bu isimle tescil edilmiş oldu.<sup>144</sup>

b) Kaynaklanmızda geçen firka isimlerinin bir kısmı muhalifler tarafından aşağılama veya hakaret kastiyla konulmuş isimlerdir. Kendisine Şiflerce Mii'minu' t-Tâk (Kemeraltı'nın Müslümanı), Sünnîlerce de Şeytânü't-Tâk (Kemeraltı'nın Şeytanı) lakabı takılan kelâmcı Ebû Ca'fer el-Ahvel'in ashabına verilen Şeytâniyye ismi, duztaban (el-eftah) olduğu bildirilen Âbdullah b. Ca'fer es-Sâdık'ın takipçilerine verilen Eftahiyye ismi, Ğurâbiyye (Kargacılar) ve Zemmiyye gibi isimler bu türden olan isimlerdir, sonraki muelliflerce konulmuşlardır ve kendi zamanlarında bir gerçeklikleri bulunmamaktadır.<sup>145</sup>

Watt, bu konuda Kaderiyye örneğini vermektedir. İnsanın fülle-riindeki irade hiiriyetinin savunucusu Kaderiyye'nin fikirlerini devam ettirmiş olan Mu'tezile mezhebinin kurucuları arasında gösterilen Amr b. Ubeyd'in, er-Redd *ale'l-Kaderiyye* başlıklı bir eseri bulunmaktadır. Bu çelişik durum, Amr b. Ubeyd'in, hiç hoşlanmadığı Kaderiyye adını, muarızlarına, yani irade hürriyetini kabul etmeyenlere vermesi olarak açıklanabilir. Yine aynı şekilde Mu'tezile'nin, negatif bir anlam taşıyan Mücbire ismini Ehl-i Hadis'den Eş'anîler'e kadar tüm Sünnîleri kapsayacak şekilde kullanması, Watt'a gore aynı tur yaklaşımın diğer bir örneğidir.<sup>146</sup> Görülüyor ki bir firka ismi, maksatlı kullanımdan doğan bir problemden ötürü, bu ismin anlamıyla hiç uyuşmayan bir düşünceyi taşıyan gruplara alem olabilmektedir.

c) Klâsik kaynaklarımız, bazı firka isimlerinin çıkışlarıyla ilgili bir takım hikâyeler nakletmektedirler. Meselâ, Vâsıl b. At2 ile Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basrî'nin ilim meclisinden ayrılması (*i'tezelâ*), Mu'tezile ismini ortaya çıkarmıştır. Veya, Zeyd b. Ali'ye Hz. Ebubekir

<sup>144</sup> Bkz. Salih el-Verdani, *Mısırdaki İslâmî Akımlar II*, çev.: Ü. Zeydoğlu, Ankara, 1991, s. 86.

<sup>145</sup> Bkz. el-Bağdâdî, *Mezhebler*, s.47, 52, 194-5; Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: E. A. Mehnab, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, 1419/1998, s.206, 218.

<sup>146</sup> Watt, "İslâm Kelamında Mezheblerin Önemi", s. 117-8.

ve Hz. Ömer'in din? durumları hakkında soru soran Kufeli Şîf grup, beklediği cevabi Zeyd'den alamayınca onu terkedip (*kâle Zeyd: râfeztumûnî*) düşmanları karşısında yalnız bırakmışlardır. Bu nedenle bu Şîf cemaatin ismi Rhfiza olarak kalmıştır.<sup>147</sup>

Bu meşhur hikhyelerin doğruluğuna ve isim kaynaklığı yaptıklarına dair elimizde ciddi bir kanıt bulunmamaktadır. Aksine, aynı hikâyeyi anlatan farklı kaynakların hikhyeyi verişleri analiz edildiğinde rivayetler arasında kayda değer uyumsuzlukların bulunduğu görülecektir.<sup>148</sup> Şöhret bulmuş bir ismin, kısa süreli bir diyalogun sonucunda alem olduğu iddiası zaten fazla inandırıcı değildir. Muhtemelen bu hikâyeler, yukarıda a ve b maddelerinde açıklanan olumsuzlama ve dışlama amaçlı olarak sonradan üretilmiş rivayetler olmalıdırlar.

d) Bazı isimler ise, âyet ve hadislerde geçen isim veya kelimelere isnat edilmektedirler. Örneğin Hariciyye ismi, Nish Sûresi 100. âyette geçen "*ve men yahruc min beytihi muhaciran...*" ("kim Allah ve Resulü uğrunda hicret kasdıyla evinden çıkar da...") ifadesine dayandırılmıştır. Yine Mu'tezile ismi, Ash2bu'1-Kehf'in ve Hz. İbrahim'in âyetlerde geçen küfür ve kafirlerden uzaklaşmalarına (*i'tizâl*)<sup>149</sup> hamledilmiştir.<sup>150</sup>

Bu çaba, istemedikleri bir ismi şöhret bulması dolayısıyla *de facto* taşıma durumunda kalan firka mensuplarının, bu isimleri rehabilitasyona tabi tutmaları olarak anlaşılmalıdır. Bu rehabilitasyon girişiminin tarihi de, firka ileri gelenlerinin, kendi kendilerine verdikleri isimleri taşımalarının artık bir anlamı kalmadığına karar verdikleri tarih ile aynı olmalıdır. Bu durum sıkça yaşanan bir vakia olmuştur. Hatta bazen rehabilitasyona bile gerek kalmadan muhaliflerin taktıkları isimler gönül hoşluğuyla benimsenir. Meselâ, PKK, hakimiyet kurmak istediği alanlarda çatışmaya girdiği İslâmcı grupları Hizbullah adıyla medyada lanse etmiş, bu İslâmcı gruplar da Kur'ân orijinli olan bu ismi iğtenlikle benimsemişler ve kendilerine ad olarak seçmişlerdir.<sup>151</sup>

İsimleri nasslarla irtibatlandırma her zaman olumlu yonde olmaz. Meselâ, Mârîka ismi, Hariciler'e, bir hadiste geçen "okun ava girip çıktığı gibi İslâm'dan çıkanlar (*yemrukûne*)" cumlesi referans gösterilerek

<sup>147</sup> Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*. I. s.136-7; el-Bağdâdî, *Mezhebler*, s. 29-30, 85-6; eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 61-2.

<sup>148</sup> *İ'tizâl* hikayesinin bu yönüyle analizi için bkz. Watt, *İslâm Düşüncesi*, s.260-2.

<sup>149</sup> Bkz. el-Kehf (18): 16; Meryem (19): 48.

<sup>150</sup> Watt, a.g.e., s.19, 268.

<sup>151</sup> www.teror.gen.tr [29.04.2003] web-sitesi. Hizbullah web-sayfası.

takılmıştır.<sup>152</sup> Bu tür hadislerin önemli bir kısmı sahih değildirler. Sahih olsalar bile hadislerde kastedilen şahıs veya gruplar ile, hadise referansla isim takılan şahıs ve gruplar arasında bire bir eşleştirme mümkün değildir.

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacısı metodolojik hatalar yapmamak için söz konusu problemlerden haberdar olarak fırka isimlerini değerlendirmeye almalıdır. Bu noktada Watt, fırka adlarının kullanılmasını önermektedir.<sup>153</sup> Fığlalı da bu öneriye katılmakta, fırka isimleri yerine o fırkaya mensup şahısların ve görüşlerinin üzerinde durulmasını daha doğru bulmaktadır.<sup>154</sup> Fakat çoğu kez, incelemeye alınan fırkanın kimliğinin bir isimle belirlenmesi gerekebilir. Bu durumda doğru olan, şöhret bulmuş ve literatüre geçmiş isimlerin kullanılmasıdır.

\* Meselâ, Mu‘tezile ismi, hem bu mezhebin taraftarlarınınca hem de muhaliflerince yaygın olarak kullanılmış ve bu yönüyle tariheleşmiş bir isim olarak, bu fırkaya bir vakitte alem olmuş diğer tüm isimleri hafızalarda bastırmıştır. Diğer bir husus, birden fazla ismin şöhret bulması durumunda, o fırka veya grup mensuplarının kendi kendilerini nasıl adlandırdıklarının esas alınması gerektiğidir. Örneğin İmâmiyye yerine Râfıza isminin kullanılması kullanıcının kimliğini doğrudan deşifre etmekte, nesnelği ilk adımda zedelemektedir.<sup>155</sup> Aynı şekilde Ahmediyye yerine Kadıyaniyye’yi kullananlar, doğrudan anti-Ahmedi bir pozisyona girmiş olmaktadır.

İleriki konularda daha geniş olarak ele alacağımız gibi, grup yapıları ve grup düşüncelerinin zaman içinde veya mekâna bağlı olarak değişim göstermesiyle birlikte, grup isimlerinin de karşılıkları ve ifade alanları değişim gösterirler. Meselâ, birinci ve ikinci hicrî yüzyıllardaki Mürcie ile, beşinci ve altıncı yüzyılların mezhepler tarihçilerinin kaydettikleri Mürcie aynı yapılar değildir. Veya Watt’ın söylediği gibi, el-Eş‘arî (ö.324/935) zamanında, Hanefîler, Hanbelîler ve Eş‘anîler inanç bakımından birbirlerine yaklaşmakta iseler de, birbirlerini henüz “Sünnî” meslektaşlar olarak tanımaya hazır değildiler.<sup>156</sup> Basralı Mu‘tezile

<sup>152</sup> Hadisin kaynakları ve sıhhati hakkında bkz. Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul, 1996, s. 35 (dipnot: 71).

<sup>153</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 6.

<sup>154</sup> Fığlalı, “İslâm Mezhepleri Araştırmaları”, s. 377.

<sup>155</sup> Şia muhalifi Mu‘tezili ve Sünni mezhepler tarihçilerinin Şia ismi yerine kasdi olarak Rafıza ismini kullanmaları hakkında bkz. Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 68-9.

<sup>156</sup> Watt, a.g.e., s. 6.

ile Bağdatlı Mu'tezile birçok konuda aynı düşünceleri paylaşmıyorlardı. Bu bağlamda sonuç olarak, isimlerin gelişim süreçlerinin de araştırmacı tarafından mutlaka dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca mezhep isimlerinin alt-gruplarıyla veya fraksiyonlarıyla beraber verilmeleri bilimsel çalışmalarda elzem görünmektedir. Örneğin Nizâriyye ve Müsta'liyye, İsmailiyye kökenli mezhepler olmakla beraber, inanç ve pratik yönleriyle birbirlerinden oldukça farklı olan dinî yapılarıdır. Kıyaslama yapılacak olursa; Müsta'li-İsmailîlik Nizari-İsmailîlik'den daha çok İmamiyye'ye yakın durmaktadır. Bu bakımdan Müsta'lileri ve Nizarileri hep birlikte İsmaililer olarak anmak yerine alt kimliklerini üst kimlikleriyle beraber belirtecek Müsta'li-İsmaililer ya da Nizari-İsmaililer şeklindeki isimleri kullanmak metodolojik olarak daha sorunsuz olacaktır.<sup>157</sup>

Üretilen bir eserin ilmî ve sistematik sayılmasının önde gelen şartlarından birisi, eserdeki konuların sistemli biçimde sunulması, gerekli yerlerde kategorizasyona gidilerek sınıflamaların yapılmasıdır. Tarihteki fırkaları konu edinen klâsik kaynaklarımız, bu fırkaları çeşitli sistemler kullanarak sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Fakat söz konusu tasnif girişimleri, isimlendirme yöntemlerinde olduğu gibi beraberlerinde bazı problemleri getirmişlerdir. Bunların başında, *setefteriku* hadisine dayalı 73 şubeli tasnif sisteminden kaynaklanan problemler gelmektedir.

Sözü geçen hadise göre, geçmiş ümmetlerden olan Yahudiler'in 71, Hıristiyanlar'ın ise 72 fırkaya ayrılmaları gibi müslümanlar da 73 fırkaya ayrılacaklardır. Bu fırkalar içinde sadece *el-fırkatü'n-nâciye* (kurtuluşa eren fırka) olarak vasıflanan fırka cennete, diğerleri ise cehenneme gideceklerdir.<sup>158</sup> *Fırak* müelliflerinden el-Malatî, el-Bağdâdî, el-İsferâînî ve eş-Şehristânî, kitaplarında İslâm fırkalarını bu hadisi esas alarak sınıflandırmaktadırlar. Bu sınıflamada Ehl-i Sünnet *el-fırkatü'n-*

<sup>157</sup> Aynı şekilde, sık sık kullanılan "Alevi-Bektaşî" ifadesi yanlış olmamakla birlikte sorunludur. Herşeyden önce Bektaşîliğin mezhep değil bir tarikat olduğu bilinmektedir. Ortak yönleri bulunmakla beraber, en az bunlar kadar farklı yönleri bulunan, meselâ Kosova Bektaşîleri ile Çorum Alevileri'ni ya da Korkuteli Tahtacıları ile Dersim Alevileri'ni mümkün olduğu kadar alt kimlikleriyle beraber bilimsel yazılara geçmek daha doğru olacaktır. Genellemeci isimler dikkatli kullanılmadığında çoğu kez sorun doğururlar.

<sup>158</sup> Ebû Dâvud, es-Sünne: 1; et-Tirmizî, el-Îmân: 18; İbn Mâce, el-Fiten: 17; ed-Dârimî, es-Siyer: 75. Hadisin çeşitli tarikleri ve sıhhati hakkında bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, "ifterakat" maddesi.

*nâciye* olarak tanıtılmış, onun dışındakiler ise geri kalan 72 şube içinde değerlendirilmiştir. Diğer *fırak* müelliflerinden İbn Hazm'ın zayıf saydığı, el-Eş'arî, İbnü-l-Cevzî, Neşvân el-Hımyerî ve Fahreddin er-Râzî'nin ise hiç söz etmedikleri bu rivayet sahih kabul edilse bile, hadiste belirtilen yetmişli rakamların fırka sayılarına işaret etmedikleri, sadece "kesretten kinaye" olarak çokluk bildirdikleri genel olarak kabul edilmektedir.<sup>159</sup>

73 şubeli sınıflama sisteminden doğan sorunlar nelerdir? Her şeyden önce, isimlendirme sorunlarını belirtirken yukarıda değindiğimiz gibi, tarihî kimlikleri olmayan fırka isimlerinin sayıyı 72'ye tamamlamak için icad edildiğini görmekteyiz. Meselâ, Watt'ın işaret ettiği gibi el-Bağdâdî, İskâfiyye, Sümâmiyye, Câhızıyye, Şehhâmiyye gibi fırka isimleri üretmiştir ki, el-Eş'arî sadece, bu hayali fırkaların isnat edildiği şahsiyetlerin bazı meselelerdeki farklı fikirlerinden bahsetmektedir. Öte yandan el-Bağdâdî, fikirlerinde aşırıya giderek İslâm dairesinden dışarı çıktıklarını ileri sürdüğü bazı fırkaları ana sınıflamaya dahil etmeyerek fırka sayısını düşürmüş, böylece sayıyı 73'de sabitlemiştir.<sup>160</sup>

Bu sistemi kullanan diğer müelliflerin de benzer uygulamalara gittiklerini görmekteyiz. Bu müelliflerce, gerek ana fırkaların, gerekse tali fırkaların kaç adet oldukları hususunda farklı sayılar verilmesi,<sup>161</sup> 73 şubeli tasnif sisteminin tamamen subjektif bir zemine oturduğunu göstermektedir. Ayrıca, kendi dönemlerinden sonra çıkacak olan fırkaların 73'lü sistemi bozacağı gerçeği karşısında müelliflerimiz hiç bir tatmin edici açıklama yapmamaktadırlar.

73'lü sistemi ister uygulasin ister uygulamasın bütün *fırak* müellifleri belli bir kriter ekseninde fırkaları sınıflamaktadırlar. Örneğin en-Nevbahtî, Şiî fırkaları sınıflarken bu fırkaların çıkış tarihlerini kriter olarak, ilk çıkanlardan başlayıp en son çıkan fırkada sona eren bir krono-

<sup>159</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fıçlalı, "İslâm Mezhepleri", s. 373-4; el-Bağdâdî, *Mezhebler*, (çevirenin önsözü), s.xxiii-xxv; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 1996, s.106, 164-5. Hadis hakkında ayrıca bkz. Muhammed A. Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev.: V. Akyüz, İstanbul, 1977, s.586-7; Lewinstein, "Making", s. 77-8 (dipnot:7); İbrahim H. İnal, "The Presentation of the Murji'a in Islamic Literature", basılmamış doktora tezi, The University of Manchester, 2002, s.18-24.

<sup>160</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 4.

<sup>161</sup> Bu sayılar için bkz. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s.166; Herbert Eisentein, "Sunnite Accounts of the Subdivisions of the Shi'a", [F. De Jong (ed.), *Shi'a Islam, Sects and Sufism: Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, Utrecht, 1992] içinde, s.1-9.

lojik tasnif sistemini kitabında kullanmaktadır. El-Eş'arî ise, ihtilaf konularını başlık yaparak, o konularda farklılaşan şahsiyetlerin ve fırkaların görüşlerini nakleder. Cehmiyye'nin, Mu'tezile'nin, Kerrâmiyye'nin görüşlerini bu metotla sunan el-Eş'arî, Şia, Havâric ve Mürcie'yi tanıtırken başka bir sistem kullanarak fikirler ekseninde ana fırkaları belirlemekte, sonra bu ana grupların alt-bölünmelerini numaralamakta, görüşleri ise her alt fırkanın ismini yansıtan bir başlık altında vermektedir.

El-Bağdâdî, el-İsferâînî ve eş-Şehristânî gibi 73'lü sistemi kullanan Eş'ârîlerin de, bu son metodu uygulayarak fikir ve doktrin benzerliklerini esas aldıklarını, bu esas üzerindeki bölünmeleri ise fırka ve fırka kurucusu eksenli bir sınıflama ile yansıttıklarını görmekteyiz. Mezhep veya fırkanın çıkış nedenleri ekseninde yapılan "itikadî", "siyasî" ve "ameli" şeklindeki üçlü tasnif ise, daha çok günümüz müellifleri tarafından kullanılan diğer bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>162</sup>

Tüm bu tasnif sistemlerinin, araştırmacıyı metodolojik yanlışlara sürükleyecek bazı sorunlar taşıdığı görülmektedir. "İtikadî-siyasî-ameli" ayrımı, fırkaların çıkışlarını tek bir nedene indirgemesinden dolayı yanlış değerlendirmelere kapı aralamaktadır. Oysa biliyoruz ki, fırkalar, içinden çıktıkları toplumun dinî, siyasî, sosyal, iktisadi, kültürel şartlarının hep birlikte etkilemesiyle doğar ve şekil alırlar. Dolayısıyla, çıkışlarının, gelişimlerinin ve günümüzdeki durumlarının tek bir yönden izahı doğru sonuca götürmez.<sup>163</sup>

Kronolojik tasnif sisteminde ise, meselâ, en-Nevbahtî ve İbn Sa'd el-Kummî örneklerinde görüldüğü gibi, sanki ilk önce tek bir ana bünye varmış da, ayrılıklar bu bünyeden kaynaklanmış yanılısama ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bu yanılısama, ilk ana bünyenin hak yolda devam ettiğini (zaten bu nedenle hala var olmayı sürdürebildiğini), ayrılıkçı fraksiyonların ise haktan ayrılan batılı temsil ettiklerini (ve bu yüzden marjinal kaldıklarını ya da yok olup gittiklerini) zımnen ifade etmiş olmaktadır.

Fikir/doktrin veya şahıs/grup eksenli tasniflerde görülen sorun ise, kategorizasyonda inançlar arasındaki benzerliklerin esas alınması nedeniyle, fırkaların tarihteki durumlarının dikkate alınmamasıdır. Watt

<sup>162</sup> Meselâ bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev.: H. Karakaya, K. Aytekin, İstanbul, 1983, s. 7-8.

<sup>163</sup> Bu konuda bkz. Sarıkaya, "Avrupa Birliği", s.77.

bu meseleye, Şîî ana fırkalarından birisi olarak sınıflanan Zeydiyye'yi örnek olarak gösterir.<sup>164</sup>

Meselâ, eş-Şehristânî, Zeydi düşüncenin temeli olarak, Hz. Fâtıma evladından âlim, cesur, cömert birisinin silahına sarılarak ümetin liderliği için ortaya çıkması durumunda ona itaat edilmesi mecburiyetini göstermektedir.<sup>165</sup> Bu kritere uygun olarak, zâlim yöneticilere karşı Hz. Fatıma evladından isyan eden liderleri desteklemiş olan Cârûdiyye fırkasını Zeydiyye'nin alt-fırkalarından birisi olarak sınıflamak mümkündür. Peki, isyanlara katılmamış olan, mevcut yönetimlerle barış halinde bulunan Süleymâniyye veya Butriyye gibi fırkaları da Zeydiyye'nin alt-fırkaları olarak sınıflamak ne anlama gelmektedir? Buradaki ölçü, herhalde Zeyd b. Ali'nin kabul ettiği "*imâmetü'l-mefdûl*" görüşünü benimsemiş olmaları olsa gerektir. Fakat sadece bu görüşleriyle onlar, "devrimci" Zeydîler'e değil, Mu'tezilîler'e ve hatta Sünnîler'e yakın durmaktadırlar.<sup>166</sup>

Diğer kelâmî görüşlerine ve ilişki içinde oldukları fikir gruplarına bakıldığında bu husus değişmemektedir. Öte yandan bu tür bir tasnifde bir fırka, değişik katagorilerde yer bulabilmektedir. Meselâ, Ğulât ile Râfıza'yı farklı Şîî ana-gruplar olarak ele alan el-Eş'arî, el-Muğîre b. Said'in grubu olan Muğîriyye'yi ve Beyân b. Sem'ân'ın grubu olan Beyâniyye'yi hem Ğulât hem de Râfıza içinde ayrı ayrı sınıflamaktadır.<sup>167</sup> Bu durumda bu iki grubu, ana İmami bünyede yer alamayacak derecede aşırı görüşlere sahip bir fırka olarak mı tanıyacağız, veya bu görüşleriyle onların hala İmami cemaate yakın durduklarına mı hükmedeceğiz? Bunlar her iki ana-grup içinde sınıflandılar da, niçin onlarla birçok konuda fikir ve pratik birlikteliği bulunan Hattâbiyye sadece Ğulât içinde zikredildi?

Bu tasnif sistemleri dışında da meselâ, Câbirî'nin, mezhep, fırka, cemaat, tarikat ve akımları birlikte kapsayan "beyani, irfani ve burhani" tasnifi,<sup>168</sup> yine Kutlu'nun tarihî İslâmî söylemler bağlamında geliştirdiği, "tepkisel-kabilevi, akılcı-hadari, gelenekçi-muhafazakar, siyasî-

<sup>164</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s.4.

<sup>165</sup> Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, s.179-180.

<sup>166</sup> Bu konuda bkz. Watt, *İslâm Düşüncesi*, s.202-6; M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, İstanbul, 1999, s.42 vd. ("Zeydiyye'nin İki Yüzü" bölümü).

<sup>167</sup> El-Eş'arî, *Makâlât*, I, s.69, 74, 97-9.

<sup>168</sup> Bkz. M. Â. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev.: İ. Akbaba, İstanbul, 2000.



karizmatik, keşifci-inzivacı" şeklindeki beşli tasnifi,<sup>169</sup> orijinal ve başarılı denemeler olmakla birlikte sorunlardan tamamen salim girişimler değildirler. Burada görünen en önemli sorun, bir sınıfa dahil edilen bir dinî yapı veya akımın, kendini diğer sınıflar içine de koyabilecek belirgin özellikleri taşımasıdır. Fakat bu çeşit problemler mahiyetleri icabı doğaldırlar ve bunlardan tamamen kurtulmak mümkün değildir. Barclay'ın ifadesiyle, sosyal gerçeklikler, siyah-beyaz tezatına benzer basit bir dikotomik analizin konusu olamayacak derecede karmaşıktırlar.<sup>170</sup>

Tasnif sorunlarını en aza indirmek için başvurulacak yollardan birisi, bir grubu, kendisinden çıktığı veya klâsik kaynakların isnat ettiği ana bünye ekseninde ya da bu ana bünyenin taşıdığı fikirler zemininde değil, tarihî dönemler esas alınmak suretiyle sınıflamaktır. Bu tasnif sisteminin esas aldığı kriter, belli bir tarîhî dönemdeki fikirler ve yapılarıdır.<sup>171</sup> Dönem, başlıca doktrinlere veya ana zihniyet yapılarına göre kendi içinde de sınıflanabilir. Meselâ, halen yaşayan bir dinî grup, bu tasnife göre, ilk hicrî yüzyılda, 15. asırda ve içinde bulunduğumuz asırda farklı sınıflarda yer alabilecektir. Yine bu tasnif, belli bir dönemde birbirlerinin muhatapı olan dinî-siyasî oluşumların mukayesesini her yönden mümkün kılacak, dönemin dışında kalmış fikir ve yapıların, isim ve orijinleri benzer de olsa, gözlem altına alınan döneme müdahalesi önlenecektir. Câbirî'nin değindiği, "geçmişin firkalarını, şimdinin firkaları vasıtasıyla okuma"<sup>172</sup> veya bunun tam tersi bir yaklaşımı önlemenin metodik yollarından birisi bu tür bir tasnifi kullanmaktır. Ayrıca bu tasnif, orijinleri aynı olan grup ve akımların, o günkü siyasî ve fikri durumlarının baz alınması dolayısıyla ayrı sınıflarda yer almalarına da olanak vermektedir.

<sup>169</sup> Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s.15-36.

<sup>170</sup> Harold Barclay, "Sectarian Theory and the Muslim Community", *Studies in Islam: Quarterly Journal of the Indian Institute of Islamic Studies*, 17 (1980), s.165.

<sup>171</sup> Tarihi dönemler, yüzyıllara göre bölünebileceği gibi, İslâm tarihinin başlıca dönüm noktaları esas alınarak daha kullanışlı bir sınıflamaya gidilebilir. Buna göre, İlk Halifeler Dönemi, Emeviler Dönemi, İlk Abbasi Halifeleri Dönemi (Ebu'l-Abbâs-Mütevekkil arası), Şii Yüzyıl, Türk-Fars Hakimiyeti Dönemi, Moğol İşgali Dönemi, Moğollar Sonrası Dönem, Osmanlı Nüfuz Dönemi, Safevi Nüfuz Dönemi, Kolonizasyon Dönemi, Milli Kurtuluş Mücadeleleri ve Müslüman Ulus Devletleri Dönemi şeklinde bir tasnif yapılabilir.

<sup>172</sup> Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.588.

Diğer taraftan tasniflerde, söylem, akım, dinî grup, dinî cemaat, tarikat, fırka, mezhep gibi terimlerin doğru ve yerinde kullanılması gerekmektedir. Bu terimlerden bazıları diğerlerine göre daha kapsayıcıdır. Bazıları organik bir yapıyı, bazıları ise sadece fikir birlikteliğini ifade etmektedirler. Bazıları büyük, bazıları küçük ölçeklidirler. Yani her bir terimin kapsadığı anlam alanı farklı farklıdır.

“Dinî söylemler” başlığı altında yapılan bir sınıflamanın kapsam alanı geniş olduğundan, her türlü akım, fırka, tarikat, mezhep bu alanın içine girebilir. Fakat sözgelimi, mezhepleri esas alan bir tasnifte, bir İmamiyye, bir Zeydiyye, bir Mu‘tezile veya Dürziyye mutlaka yer alacaktır. Ancak, mezheplerin fikriyatına renk veren “akımlar” olarak niteleneceğimiz Cebriyye’nin veya Müşebbihe’nin bu tasnifte yer almaması gerekir. Veya bir tarikat olan Bektaşilik ile, tarihte cemaat boyutunda kalarak mezhepleşemeyen birçok fırkanın mezheplerle aynı kategorilerde bulunmaması beklenir. Bu sorun aslında tasnif meselesini fazlaca aşan bir boyutta karşımıza çıkmaktadır.

Din kökenli sosyal grup ve kurumlar için kullanılan kavram ve terimleri belirlemek, bunların tanımlarını yaparak anlam alanlarının sınırlarını çizmek, Din Sosyolojisi’nin görevidir. Bu disiplin, gerektiğinde ilgili ilmî branşların yardımını alarak bu görevini tamamlar. Modern biçimleriyle Sosyoloji’nin ve buna bağlı olarak Din Sosyolojisi’nin İslâm dünyasında ve ülkemizde fazla uzun bir geçmişi olmadığından, İslâm Mezhepleri Tarihi’nin halihazırda kullandığı sosyal gruplar terminolojisinde neyin ne olduğu ve terimlerin anlam ve kapsam alanları tam olarak belli değildir.<sup>173</sup> Batılı dinler tarihçileri ile din sosyologları, Hıristiyanlık kaynaklı sosyal grup çeşitliliklerini tek tek tanımlayarak Hıristiyan Mezhepleri Tarihi için özel bir terminolojinin standartlarını belirlemişlerdir. Bu bağlamda, *church*, *sect*, *denomination*, *ecclesia*, *cult*, *new religious movement* gibi terimler, tarihte olup bitmiş veya bugün

<sup>173</sup> Meselâ, eş-Şehristânî kitabının en başında, farklılığından dolayı ana bünyeden ayrılan görüşler (*makâlât*) için *mezheb*, bu görüşlerin peşinden giden sosyal topluluklar için de *fırka* terimlerini kullanacağını ifade ederek kendi terminolojisinin anlam alanını belirlemektedir, bkz. *el-Milel*, s.21. Türkçemizde *fırka* kelimesinin yaygın kullanılmaması, bunun yerine daha çok *mezheb* kelimesinin öne çıkması ister istemez bir terminoloji kısırlığı yaratmıştır. M. Öz, ‘mezheb’in dilimizdeki anlamını açıklarken, bu terimin hem görüşler için hem de bu görüşleri benimseyenler için kullanıldığını, yani mezhebin “sadece teolojik, nazari ve fikri anlamda değil, sosyolojik anlamda da bir varlığı olduğunu” söyleyerek söz konusu problemi de aslında dile getirmiş olmaktadır, bkz. Mustafa Öz, “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 15/1-2 (2002), s.305.

yaşanmakta olan Hıristiyanlık orijinli bölünmeler sonucunda oluşan sosyal grupların herbirisi için kendi özelliklerine göre kullanılabilen ve büyük ölçüde standardize edilmiş terimlerdir.<sup>174</sup> Böyle bir terminolojiden yoksun olan İslâm Mezhepleri Tarihi'nin yapacağı tasniflerin sağlıklı olabilmesi için, öncelikle standart bir terminolojinin oluşturulması ve bunun benimsenmesi gerekmektedir. Bu noktada ülkemizdeki Din Sosyolojisi yetersiz kalmıştır.<sup>175</sup>

Hıristiyanlık kökenli sosyo-dinî fırkalaşmalar ile İslâmiyet kökenli sosyo-dinî fırkalaşmalar arasında gerek çıkış, gerek gelişim, gerekse mevcut durum itibarıyla bire bir benzeşim bulunmadığından, Batılı terminolojinin esas alınarak bizdeki karşılıklarının bulunması yönündeki bir çaba hiç bir şekilde başarılı olmayacaktır.<sup>176</sup> Yapılması gereken, din sosyologları, kelâmcılar ve İslâm mezhepleri uzmanlarının işbirliğiyle, en azından asgari standartlara kavuşmuş orijinal bir İslâm Mezhepleri Tarihi terminolojisinin geliştirilmesidir.<sup>177</sup>

<sup>174</sup> Bu terimlerin anlamları ve özellikleri hakkında bkz. Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958, s.196-205; John J. Macionis, *Sociology*, New Jersey, 1989, s.434-6; Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion*, London, 1995, s.194-9; David V. Barrett, *Sects & Cults & Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*, London, 1996, s.16-7.

<sup>175</sup> Ülkemizde modern biçimiyle din sosyolojisiyle uğraşan (Z. Aslantürk'ün deyimiyle "milliyetçi-muhafazakar sosyoloji ekolü"nü temsilcileri, bkz. *Sosyoloji*, İstanbul, 2000, s.139) H.Z. Ülken, Z.F. Fındıkoğlu, M. Turhan, M. Taplamacioğlu, Amiran K. Bilgiseven, O. Türkdogan gibi bilim adamlarının bu konuda yaptıkları bir çalışma bulunmamaktadır. Diğer taraftan Ü. Günay, bu meseleyi konu edinmekle beraber, Batılı din sosyolojisinin terminoloji alanından dışarı çıkmadığı için beklediğimiz sonuca ulaşamamıştır, bkz. Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1998, s.280-5.

<sup>176</sup> H. Barclay makalesinde, İslâmi fırkalar için batılı terminolojinin kullanımının bir denemesini yapmaktadır. Makalesi boyunca Barclay, Sünnilerin, Şiiilerin, İsmaililerin, Ahmedilerin ve Amerikalı siyahi müslüman hareketlerin, *sect* mi, *ecclesia* mı, *denomination* mı, ya da *church* mü oldukları hakkında değerlendirmelerde bulunur. Barclay'ın bu konuda başarılı olduğu söylenemez. Zaten sonuçta kendisi de, Batılı *church/sect* tipolojisinin İslâmi kontekste uygunluğunun çok sınırlı düzeyde kaldığını ifade etmektedir, bkz. "Sectarian Theory and the Muslim Community", s.168-175. Yine Bernard Lewis, batı kökenli bir kavram olan "*heresy*"nin (72 *so heretic sects*) İslâmi ıstılahtaki karşılığını bulmayı denemektedir. Lewis'e göre *heresy*, *bid'a*, *ğulûv*, *zandaka* veya *ihlad* kavramlarından hiç birinin karşılığı değildir. *Küfr* ise, ona göre, en yakın (*the nearest*) kavram olarak görülmektedir, bkz. Lewis, *Islam in History: ideas, people, and events in the Middle East*, London, 1973, s.225-233.

<sup>177</sup> İsimlendirme-sınıflandırma sorunlarının yanısıra, mezheplerin gelişimlerinin anlaşılması ve çözümlenmesi ile alakalı problemlerin halline bir katkı olsun diye hazırladığımız tablo ve ilgili yorumlar için çalışmamızın sonundaki EK bölümüne bakılabilir.

## 1.2. – Tarihi Okuma ve Olayları Anlamlandırma Problemleri

### 1.2.1. - İslâm Mezhepleri Tarihini Okuma Sorunları

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin amacı, sadece, İslâm tarihindeki mezhep ve fırkaların oluşum, hareket ve gelişimleri hakkında kronolojik malumat vermek değildir. Söz konusu olayların sebep ve sonuçlarıyla değerlendirilmesi asıl amacı oluşturur ki, bu yolla ulaşılan bilimsel tespitler, mezhep ve dinî gruplara dayanan günümüzdeki ve gelecekteki düşünce ve toplum bazındaki hareketliliklerin analizi için gerçekçi veriler sağlayarak pratik fayda da temin etmiş olur.

#### Sebeplilik İlkesi (*causality*)

“Yeni bir mezhep, eski mezheplerin yamalı bohçası gibidir. Her parçasının nereden ve ne suretle eklendiğini bulmadıkça hakikate nüfuz mümkün değildir” diyen Yörükan,<sup>178</sup> tesbitinde çok haklıdır. Watt'ın belirttiği gibi,<sup>179</sup> “daha çok dinî-politik bir görüşün doğru mu yanlış mı olduğuyla ilgilenen” klâsik *fırak* edebiyatı, bu hususta bize yardımcı olamamaktadır. Yörükan, bu eksikliğin, söz konusu müelliflerin kendi zamanlarında mevcut genel ilmî telakkiden kaynaklandığını ifade etmekte, doğrusunun ise, “mezheplerin teşekkül ve inkişafını, müntesiplerinin tarihleri ve içtimai zaruretleri içinde şu veya bu şartlar dairesinde araştırılması” olduğunu belirtmektedir.<sup>180</sup> Ona göre, mezhep kurucularının bile sosyal şart ve zaruretlere göz önüne alınarak mütalaa edilmeleri gerekecektir. Mezheplerin doğuşuna tesir eden “hayati zaruretlere” in yanı sıra “ruhi temayüllerden” de söz eden Yörükan, sadece sosyal sebeplerin değil, şahıs ve toplum psikolojisinin kaçınılmaz etkisine de vurgu yapmış olmaktadır.<sup>181</sup>

Özetle, mezhepler ve dinî gruplar, en baştan beri var olan fikirlerin ve yapıların temsilcileri değildir. *Fırak* edebiyatı ve çeşitli mezheplerin kendi kaynakları bize böyle bir sahte görüntü verseler de, doğrusu, bu dünyaya ait her türlü şart ve zaruretin birbirleriyle iç içe ve belli bir süreç içinde dinî oluşumlara şekil verdikleri gerçektir. Söz konusu şart ve zaruretlere ve bunların etkilediği süreç nasıl gün yüzüne

<sup>178</sup> Yörükan, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, s.220.

<sup>179</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 4.

<sup>180</sup> Yörükan, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, s.80. Bu araştırma için Yörükan'ın önerdiği yöntem hakkında bkz. s.202-216.

<sup>181</sup> Bkz. Yörükan, a.g.e., s.173, 202, 209-210.

çıkartılacaktır? Bu soruya Watt'ın cevabı Yörükân'ın yukarıdaki cevabından farklı değildir: "Bir devrin itikadî hükümlerini, çağdaşı olan siyasî ve tarihî şartlarla irtibatlandırmak".<sup>182</sup>

Fiğlalı, mezhebi doğuran tarihî, coğrafi, siyasî, ictimai ve iktisadi şartları tam olarak tanımadan dinî görüş ve davranışları değerlendirebilmenin ve o mezhebe bağlı insanları anlayabilmenin mümkün olmayacağı söylemektedir.<sup>183</sup> Onat bu hususu, "fikirlerle hadiselerin irtibatı" biçiminde formüle etmektedir.<sup>184</sup> Kutlu ise bu formülü, "fikir-hadise-mekân irtibatı" şeklinde ifade bulan bir metodik araştırma prensibi olarak dile getirmektedir.<sup>185</sup>

Sosyal olayların pozitif olaylar gibi genel-geçer kanunları yoktur. Çünkü sosyal olayların öznesi olan insan "indeterministik" bir varlıktır. Buna rağmen Sosyoloji bilimi bazı ilkeler (sosyolojik kanunlar) ışığında sosyal varlık alanını determine etmeye çalışarak doğru bilimsel çıkarımlarda bulunmayı imkanı hale getirmiştir. Bu kanunlar içinde yer alan "sebeplilik kanunları", olaylar zincirinde önde gelen halkaların, sonrakilerin sebebini teşkil etmelerini anlatırlar. Ardarda gelen, aynı zaman ve mekânlarda ortaya çıkan birbirine benzer olay ve olgular birbirlerinin sebep ve sonuçları olarak açıklanabilirler. "Yapı kanunları" ise, bir sosyal bütünü meydana getiren parçalar arasındaki fonksiyonel ilişkileri belirlerler. Parçalardan birisi bilinince veya birisinde bir değişme olunca diğeri de bilebilir veya birinin diğeri etkileme durumu tespit edilebilir. Toplumların ve toplulukların statik değil dinamik olmaları durumu, "birlikte değişme kanunları"nın ortaya çıkarmıştır.

İlk insan topluluklarından bu yana kaydedilen değişim ve dinamizmin yönü ve derecesi, zaman ve zemine, toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılık arzetsede de sosyal değişimin pek değişmeyen belli kanunları bulunmaktadır. Bir sosyal durumdan diğere aşamalı geçişi sağlayan değişime evrim denir ki, bu evrimin yasalarını da Sosyoloji "evrim kanunları" olarak belirler. Bu bağlamda Tarih ve Sosyoloji'nin uğraş alanını ayırmak gerekir.

Tarih bilimi tek tek olayların sebep ve sonuçlarını bulmaya çalışırken Sosyoloji bu olay ve olguları daha genel tipler halinde ifade eder,

<sup>182</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 6.

<sup>183</sup> Fiğlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", s. 371.

<sup>184</sup> Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, 1993, s.1-2.

<sup>185</sup> Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000, s. 14.

yani kanunlara bağlı olarak açıklar.<sup>186</sup> Fakat anlaşılacağı gibi bu ince ayırım, tarihçinin sosyoloji kanunlarını göz önüne almadan araştırma yapabileceği sonucunu doğurmaz. İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacısı, yukarıda belirtilen sosyoloji ilkelerinin rehberliğinde, araştırdığı fertleri veya dini oluşumları ve bunların fikirlerini çevreleyen “dönemin konjonktürü”nü evvela şümülüyle tespit etmesi gerekir. Bu tespit, araştırmada kullanılan kaynakların yazıldığı dönemler için de tekrarlanmalıdır.<sup>187</sup> Ancak bu yolla, daha önce üzerinde durmuş olduğumuz hermenotik metod, kaynakları doğru okuma amaçlı olarak hizmete hazır hale sokulmuş olur.

### İndirgemecilik (*reductionism*) Problemi

“Dönemin konjonktürü”nün tespiti yapılırken düşülen en önemli metodolojik yanlışlık, “indirgemecilik” denilen, hadiseleri tek bir sebeple açıklama girişimleridir. Sosyal olaylarda tek sebeplilik değil, çok sebeplilik ve fonksiyonellik ilkeleri genel-geçerlidir.<sup>188</sup> Bu gerçek göz önüne alınmazsa, dini veya ideolojik motivasyonların etkisiyle araştırmacı, bir tarihî olayın aslında birden fazla olan sebeplerini teke “indirgemek” suretiyle neticelere varır.

Tarihî olayların nedenlerini din kaynaklı gören “teokratik” tarih anlayışı, yine dini temelde şekillenen tanrı-şeytan veya iyilik-kötülük dualizminin tarihi oluşturduğunu öne süren “dualist” tarih anlayışı, sosyal alandaki tüm olayların tarihinin kişilerce belirlendiğini ileri süren “pozitivist” tarih anlayışı, ya da üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin tarihi belirleyiciliğine yani iktisadi koşulların tarihi yaratıcılığına inanan

<sup>186</sup> Sosyoloji’de kanunlar hakkında bkz. Arslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, s. 184-6.

<sup>187</sup> “Dönemin konjonktürü”nün, dini fikirler ve oluşumlara etkisi üzerine yapılmış bir araştırma olarak Ahmet Akbulut’un *Sahabe Devri Siyasi Hareketlerinin Kelami Problemlere Etkisi* (İstanbul, 1992) adlı eserini, yine bu konjonktürün, kaynak eserlerin yazımına etkisi hakkında yapılmış bir çalışma olarak da Aycan ve Soylemez’in *İdeolojik Tarih Okumaları* (Ankara, 1999) başlıklı kitabını örnek gösterebiliriz. Ali Bulaç ise, sosyal ve siyasal çevreyi tarihi olayların “tek belirleyicisi” olarak görmeyi, Hegelyen idealist paradigmanın etkisindeki bir yaklaşım olarak görmekte ve özellikle İslâm’ın ilk dönemindeki dini-siyasi fikir, hareket ve oluşumların bu metotla değerlendirilmesini eleştirmektedir. Bulaç’a göre, bu süreçte ilahi vahiy kaynaklı yönlendirmelerin belirleyiciliği gözden kaçırılmaz. Sosyal ve siyasi konjonktür ise “belirleyici” değil ancak “etkileyici” olabilir. Bulaç’ın eleştirileri için bkz. Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 2000, s.86-7; a.m.f., “Fitrat ve Mizaç”, *Zaman*: 05.02.2000.

<sup>188</sup> “Çok sebeplilik” hakkında bkz. Arslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, s. 73-4.

“materyalist” tarih anlayışı, indirgemeci yaklaşımın sistemleştirilmiş biçimleridir.

İslâm tarihindeki ilk fikri ve siyasî ihtilafların menşei üzerine oryantalistlerin hipotezlerini ele alan Lewis'in *Islam in History*'de getirdiği eleştiriler, İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki indirgemeci yaklaşımları göz önüne sermesi açısından ilginç örneklerdir. Lewis ilk örneğini 19. yüzyıldan verir. Şiîliğin doğuşunu, İran Aryanizmi'nin bir canlanması, Fars milliyetçiliğinin Emevi Arapçılığına karşı bir başkaldırısı olarak resmeden Gobineau, Renan, Dozy ve Darmesteter gibi oryantalistler, 19. yüzyılın yükselen değerleri olan milliyetçilik, ulusal özgürlük, serbest düşünce gibi motiflerin belirgin etkisiyle bilimsel tezlerini oluşturmuşlardır. 20. yüzyılın ilk yarısında ise Şiîlik tezleri genel olarak değişim geçirir.

Artık dünyada milliyetçilik ateşi eski sıcaklığını kaybetmiştir. Onun yerine, ekonomik savaş, üretimde yer alan tarafların sınıfsal çıkarları ve sınıf savaşları 20. yüzyıl tarihçisinin karşısındaki olgulardır. Çünkü bunlar yüzyılın ilk yıllarının ideolojik problemleridir. İşte bu nedenle, Rus Barthold, Alman Becker, İtalyan Caetani ve Fransız Massignon, Şiîliği, “mevâlînin sınıf mücadelesi”nin aracı olarak doğan bir dinî hareket olarak resmetmişlerdir.<sup>189</sup> Bilimsel tezlerdeki indirgemeciliğin izlerini Lewis'in bıraktığı tarihten devam ederek günümüze kadar sürmek ve örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu hususta araştırmacıya düşen ilmî görev, “sosyal olayların karmaşıklığı”nı dikkate alan bir yaklaşımla, analiz, mukayese ve sentez aşamalarında “çok sebeplilik” ilkesini her halukârda dikkate almak olmalıdır.

### Tarihe Dönme

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin hadiselerini doğru biçimde okumak için “tarihe dönme” mecburiyeti ortaya çıkar. Arkoun, “tarihçinin yaşadığı çağdan sıyrılarak araştırdığı döneme yaklaşmasını” araştırmanın doğru sonuçlanması için bir zaruret sayar.<sup>190</sup> Aksi takdirde Onat'ın dediği gibi, “eski tarihî meselelerin çağdaş siyasî tabirlerle veya sloganlarla anlatılması” türünden yöntemsel yanlışlar yapılacaktır.<sup>191</sup> Ya da

<sup>189</sup> Bkz. Bernard Lewis, *Islam in History*, London, 1973, s. 220-5.

<sup>190</sup> Muhammed Arkoun'un “İslâm Tarih Yazımında Yöntem Sorunu” başlıklı makalesinden [*Tezkire*, 6/K15 (1994)] naklen bkz. Aycan, Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, s. 9.

<sup>191</sup> Onat, *Emeviler Devri*, s. 3.

Câbirî'nin ifadesiyle “geçmişin fırkaları, şimdiki zamanın fırkalarının ideolojik sıfatlarıyla nitelenmiş olacaklardır”. Bunu yapan araştırmacı böylelikle “tarihe ideolojik ve epistemolojik bir emperyalizm uygulaması olmaktadır”.<sup>192</sup> Meselâ, Hz. Ali döneminde söylenmiş sözlerin, yapılan işlerin o günde nasıl anlaşıldığı, nasıl yorumlandığı “tarihe dönmek” suretiyle bulunursa, daha sonraki tarihlerde bu söz ve işleri, sahiplenmek veya reddetmek için gündeme getiren mezhep sahiplerinin argümanlarının geçerliliği sağlıklı olarak değerlendirilebilecektir. Bu bağlamda, kavramların (bu arada kült, sembol ve mitlerin) tarihîlikleri gözden kaçırılmaz.

Her kavram, ait olduğu dönemin konjonktürü içinde anlam kazanır. Bu anlam şartlar değiştiğçe değişebilir. Bu metodolojik tespitten hareketle, mesala Onat, Şia mezhebine ait “imamet, nass ve velayet” kavramlarını tarihe dönmek suretiyle izleyerek Şiîliğin hicrî ikinci asrın başlarında oluşmaya başladığı hipotezini ortaya atmıştır.<sup>193</sup> Aynı yöntemle Ocak, Alevîlik'deki “Hz. Ali, Oniki İmam ve Kerbela” kültlerinin izini sürmüş ve Anadolu Alevîliği'ni Şah İsmail dönemiyle başlatmayı doğru bulmuştur.<sup>194</sup> Varılan sonuçlar bilimsel zeminde tartışmaya açık olsa da, izlenen yöntemin doğruluğu hususunda herhalde bir kuşku bulunmamaktadır.

### Tarafgirlik ve Çarpıtma

Klâsik *fırak* edebiyatının müellifleri, genel olarak belli bir görüşün doğru mu yanlış mı olduğuyla ilgilenmişler, kitaplarının sistemlerini bu gayeye göre tanzim etmişlerdir.<sup>195</sup> Kullanılan üsluplardan bu amaç kolayca farkedebilmek mümkün olmaktadır. Böyle yapmakla müellifler, Fığlalı'ya göre, kendilerini *emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker* vazifelerini yerini getiren mücahitler olarak addetmektedirler.<sup>196</sup> Meselâ, el-Bağdâdî, *el-Fark*'ın mukaddimesinde şöyle der:

“Ben, ... sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun, sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi hakkındaki

<sup>192</sup> Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 588.

<sup>193</sup> Onat, *Emeviler Devri*, s. 139-142.

<sup>194</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, [*Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul, 1999] içinde, s. 386-7.

<sup>195</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 4.

<sup>196</sup> Fığlalı, “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, s. 371.



dileğinin yerine getirilmesini gerekli gördüm. Böylece, helak olacak da, hayat bulacak da, ya bu açık delillerle yok olacak, ya da onlarla hayat bulacaktır. İsteğinin cevabını da bu kitapta topladım".<sup>197</sup>

El-Bağdâdî kitabında, "sapmış" gördüğü "bid'atçı" fırkaları bu amaç doğrultusunda sınıflar ve "sapıklıklarını" ortaya koyar. En sonunda ise "kurtulan fırka" olan Ehl-i Sünnet'i ve prensiplerini açıklar. Her şeyden önce, bu kitabı incelemeye alan veya araştırma için kullanan bir okuyucu, kitaptaki "sünnet" ve "bid'at"ın el-Bağdâdî'nin şahsî görüş ve tercihleriyle şekillenen "sünnet" ve "bid'at" olduğunun, Kur'ân'daki, Hz. Peygamber zamanındaki ve diğer ulemanın elindeki kullanım şekillerinden farkı bulunduğunun idrakinde olmalıdır. Her fırka veya mezhep, kendi görüşlerinin sünnete uygun olduğunu, muhaliflerinin ise bid'at içinde bulunduğunu ileri sürmüştür. Görülmektedir ki bu iki kavram göreceli kavramlardır.

Meselâ, el-Bağdâdî, "Sünnet ve Cemaat Ehli'nin Üzerinde Birleştiği Esaslar" başlığıyla açtığı bölümde, her cevherin parçalanamayan en küçük parçasının (*cüz'ün lâ yetecezzâ*) bulunduğuna inanmanın, Ehl-i Sünnet'in üzerinde icma ettiği konulardan birisi olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre, dünyanın asıl olarak hareket halinde değil sükun halinde bulunması, Sünnet Ehli'nin prensipleri arasında bulunmaktadır.<sup>198</sup> Bağdâdî'nin bu yorumlarına göre, günümüz Sünnîlerinin tamamına yakını bid'atçı durumuna düşmektedir.

Şîî fırak edebiyatındaki temel mantık çok farklı değildir. Onlara göre, hak mezhep olan Şia, Hz. Peygamber zamanından itibaren vardı ve hiç değişime uğramadan varlığını sürdürmeyi başardı. Yanlış ve sahte fırka ve mezhepler hak yoldan sapma ve ayrılmayla vücut buldular. Sapkınlıkları sebebiyle daha da bölündüler. Bölündükçe de haktan uzaklaştılar.<sup>199</sup>

El-Bîrûnî, *makâlât* müellifleri içinde tarafgir davranmayarak sadece görüşlerin nakil ve rivayeti gayesiyle eser yazan kimseye rastlamadığını ifade etmektedir.<sup>200</sup> Bu durum önemli bir sorundur ve bazı in-safli müelliflerimiz bu sorunun ciddiyetinin farkındadırlar. Örneğin eş-Şehristânî kitabının başında, fırkaların kendi görüşlerini değil de kendi-

<sup>197</sup> el-Bağdâdî, *Mezhebler*, s. 1.

<sup>198</sup> el-Bağdâdî, a.g.e., s. 257, 259.

<sup>199</sup> Bkz. Heinz Halm, *Shiism*, çev.: J. Watson, Edinburgh, 1991, s. 2.

<sup>200</sup> El-Bîrûnî'den naklen bkz. Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 117.

sinin onlar hakkındaki görüşlerini vererek yanıltıcı olmayacağına dair okuyucusuna söz vermekte, fırkaların kendi kitaplarına başvurmak suretiyle bilgileri aktaracağını, leh veya aleyhlerinde beyanda bulunmayacağını bildirmektedir. Böylelikle çeşitli görüşlerin doğru mu yanlış mı, hak mı batıl mı olduğuna okuyucu karar verecektir.<sup>201</sup> Eş-Şehristânî'nin verdiği bu söze kitabı boyunca samimiyetle riayet etmeye çalıştığına dair bir şüphemiz olmamakla birlikte, bunu tam olarak başardığını söylemek güç görünmektedir. Kitabında takip ettiği 73 şubeli tasnif sistemi, eş-Şehristânî'nin objektiflik niyetini en başından tartışılır hale getirmektedir.

*Fırak* edebiyatının objektif müelliflerinden diğer birisi olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kaydettikleri, tarafgirlik ve çarpıtmanın müelliflerce-hangi yollarla yapıldığını ortaya koymaktadır. El-Eş'arî'ye göre müellifler, muhaliflerinin görüşlerini hatalı aktarmakta veya görüşleri özetleyip nakletmek suretiyle okuyucuyu ister istemez yanıltmaktadırlar. Bizzat muhalifleri hakkında yalan hikâyeler uydurarak onları kötü göstermek isteyenlere de rastlanmaktadır. Bazen de, muhalifin aykırı görüşüne sebep olan rivayetleri hakkıyla tahkik etmek yerine müellifler, zayıf ve kolaylıkla çürütülebilecek delilleri sanki onların hakiki delilleri imiş gibi gösterebilmektedirler. El-Eş'arî, bu tip yazarların ihlaslı, iyi niyetli ve işinde uzman âlimler olamayacaklarına hükmetmektedir.<sup>202</sup>

Günümüz araştırmacılarından bazılarının, Mezhebler Tarihi kaynaklarında rastlanan "çarpıtma usûlleri" hakkındaki söyledikleri, el-Eş'arî'nin tespitleriyle örtüşmektedir. Bu usûllerden en dikkat çekenlerini aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

a) Muhaliflerin görüşlerini kendi tabirleriyle ifade etme eğiliminde olan, bu yolla bazen terminoloji değişikliğine dahi yol açan müellif, nakillerini dürtüstçe yapsa bile, bilhassa kapalı, müşkil ve hassas konularda okuyucusunun yanlışına neden olabilmektedir.<sup>203</sup>

b) Söz konusu müellifler, eserlerini reddiye amaçlı kaleme almalarından dolayı çarpıtma yapma hakkını az veya çok kendilerinde görmektedirler. Bu tutum bazen iftira noktasına kadar gelebilmektedir. Meselâ, "bâtını" genel ismi altında değerlendirilen İsmailî-Fâtımî dâîlere Mezhebler Tarihi müelliflerince isnat edilen ensest ve toplu cinsel ilişki

<sup>201</sup> Eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 22.

<sup>202</sup> El-Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 33.

<sup>203</sup> Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 4.

suçlamaları bu konuda çarpıcı örneklerdir.<sup>204</sup> Bazı marjinal mühlid gruplarca tarihte lokal olarak uygulanmış olabileceği tahmin edilen bu pratiklerin, "bâtını" olduğu söylenen tüm fırkalara izafesi ciddi bir iftira sayılabilir. Söz konusu genellemeler bazen maksatlı yapılmaktadır. Bazen ise, ikinci, üçüncü el kaynaklar, seleflerinden naklettikleri bilgileri, tahkik etmeden, bilinçsizce kendi zamanlarındaki "benzer gördükleri" fırka ve mezheblere isnat edebilmektedirler. "Ateş olmayan yerden duman çıkmaz" mantığı, dikkatli bir tahkik girişiminin önüne geçmektedir.<sup>205</sup>

c) el-Eş'arî'nin dediği gibi, muhaliflerin kuvvetli delilleri yerine zayıf delilleri öne çıkartılabilir. Ya da bir mezhebin birden fazla görüşü vardır; fakat müellifler sadece işlerine geleni seçip alarak o görüşü söz konusu mezhebin yegane görüşü olarak yansıtabilirler.<sup>206</sup>

d) Müellif, aslında konu icabı üzerinde durması gereken bir meseleyi zikretmeyi, savunduğu mezhebin veya görüşlerin yararına görmüyorsa susmaktadır. İnal'ın "kasıtlı ihmal" ("*deliberate negligence*") adını verdiği bu tutumu el-Pezdevî ile el-Malatî'nin Mürcie mezhebini sunuşlarında gözlemlemekteyiz. Mürcie alt-gruplarının sayısının on veya oniki kadar olduğunu söyleyen müellifler, söz konusu grupları sıralarken beş veya altısını zikretmekte, diğerlerinden bahsetmeyi gereksiz bulduklarını belirtmektedirler. Zikrettikleri grupların görüşleri Sünnîlik ile bağdaşmamaktadır. Fakat diğer kaynaklara da müracaat suretiyle dikkatli bir okuma yapıldığında, sözü edilmeyen grupların görüşleriyle müelliflerimizin görüşleri arasında bir fark olmadığı görülecektir. Müellifler, "bid'atçı" Mürcie ile kendi mezhepleri arasında benzerlik kurulmasını arzu etmediklerinden dolayı kasıtlı ihmalde bulunmuşlardır.<sup>207</sup>

<sup>204</sup> Meselâ bkz. el-Bağdâdî, *Mezhebler*, s.230; Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü (Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye)*, çev.: İ.H. Erzen, Ankara, 1948, s. 46-8.

<sup>205</sup> Bu konuda yapılmış olan bir araştırma olarak bkz. M. Ali Büyükkara, "İsmâîlîlere Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci Üzerine Bir İnceleme", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), s. 35-49.

<sup>206</sup> Meselâ Sünnî kaynakların, insanın eceli konusundaki Mu'tezile'nin üç görüşünden sadece birini (en zayıf ve Sünnî görüşe en uzak gördüklerini) ele alarak Mu'tezile'ye isnat etmeleri ve eleştirmeleri hakkında bkz. Sa'düddîn Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz.: S. Uludağ, İstanbul, 1991, s. 224-5.

<sup>207</sup> Bkz. İnal, "The Presentation of the Murji'a", s. 216-7.

e) Kullandığımız kaynakların kendi kaynaklarından yaptıkları alıntılar zaman zaman çelişki yaratabilmektedir. Uzun iktibaslar, klâsik *fırak* edebiyatında sıkça rastlanılan bir tekniktir. Örneğin el-Malatî, Ebû Âsım Huşeyş b. Asrem en-Nesâî'nin (ö.253/867) *el-İstikâme fi'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ'*sinin muhtevasını kitabına geçmiş, Huşeyş'ten naklettiği bilgilerle kendisinin verdiği bilgiler arasında (bilhassa fırka ve kurucularının isimlerinde) tenakuz olduğunun farkına varamamıştır.

Aynı şekilde Mukâtil b. Süleyman'ın (ö:150/767) tefsirinden yer yer yaptığı uzun iktibasların bazı bölümlerinde, meselâ, istivâ âyeti tefsirinde antropomorfizme meyledildiği görülmektedir ki, aynı el-Malatî, kitabının başka bölümlerinde Allah'ın cisim olmaktan ve hâdislere benzemekten berî olduğunun altını çizmektedir.<sup>208</sup>

..Sıklıkla önümüze çıkan söz konusu çarpıtma ve yanıltma girişimlerinden nasıl kaçınılabilir?

a) Her şeyden önce, eş-Şehristânî'nin de üzerinde durduğu gibi,<sup>209</sup> fırka veya mezhebin kendi kitaplarına bakmak gerekecektir. Bu kitapların, araştırılan döneme, kişiye veya gruba zaman olarak en yakın kaynaklar olmasına dikkat edilmelidir. Yani ilk kaynaklar sonrakilere tercih edilmelidir. Çünkü ilk kaynakların nakillerindeki tahrif, çarpıtma, yanılma olasılığı sonraki kaynakların nakillerine kıyasen daha azdır. Fakat, ilk devir bilgilerini değişik tekniklerle nisbeten değişmemiş halleriyle ihtiva eden güvenilir muahhar kaynakların da bulunduğu unutulmamalıdır.<sup>210</sup> Bu durum, incelemeye alınan fırka veya mezhebin dışındakilerin onlar hakkında verdikleri bilgilere mutlak olarak güvenilmeyeceği anlamına gelmez. Bunların da eleştirel olarak okunması gerekecektir. İçeriden ve dışarıdan bakarak her iki yönden bu grupları tanımayaya çalışmak, övmeleri, yermeleri dengelemek, mukayeseler yapmak doğru araştırma yönteminin gerekleridir.

Langlois/Seignobos, "bir monografide, vesikalardan çıkarılmış her vakıa ancak, hangi vesikalardan çıkmışsa, o vesikalarla ve vesikala-

<sup>208</sup> Bkz. Zâhid el-Kevserî'nin, el-Malatî'nin *et-Tenbih ve'r-Redd'*ine (Beyrut, 1388/1988) yazdığı mukaddimesi. Ayrıca bkz. Strothmann, "On the History of Islamic Heresiography", s. 6-16.

<sup>209</sup> Eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 22.

<sup>210</sup> Bkz. Yörükân, *Ebû'l-Feth*, s.174 (dipnot: 62); Watt, *İslâm Düşüncesi*, s.6; Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997), s.79.

rın değerleri ile birlikte gösterilmelidir” der.<sup>211</sup> Bu değer, bir kaynak için pozitif veya negatif yönde şöhret bulmuş olabilir. Şöhret bulmamışsa bile hermenötiğin tatbikiyle ortaya çıkartılabilir.

Meselâ, bir İslâm Mezhepleri tarihçisi için klâsik *fırak* kaynaklarından el-Malatî'nin *et-Tenbîh*'i ile eş-Şehristânî'nin *el-Milel*'inin nesnellik ve güvenilirlik açısından değerleri hiç bir zaman eşit olmaz. Her araştırmacının zihninde, vesikaların veya eserlerin bu manada soyut kimlik kartları ve güvenlik fişleri bulunmalıdır. Günümüz eserleri için de durum bundan farklı değildir. Örneğin, F. Bulut'un *Ali'siz Alevîlik*'i ile T. Şahin'in *Alevîlere Söylenen Yalanlar* başlıklı kitapları,<sup>212</sup>

Alevîlik'in ne olduğu sorusuna cevap arayan bir araştırmada Alevîlik uzmanları için ilk elde başvurulacak kaynaklar olamazlar. Bu eserler ancak, belli bir sol görüş açısından ve Caferi mezhebinin penceresinden Alevîliğin nasıl görüldüğünü anlamamız için bir kaynak değeri taşımaktadırlar.

**b)** Bilgilerin kontrolü, kaynakların karşılaştırılması suretiyle mutlak yapılmalıdır. Meselâ, *el-belâğatü's-seb'a'tis'a* veya *seb'a'tis'a de'avât* olarak isimlendirilen ve İsmaililer'e atfedilen “aşamalı da'vet süreci” hakkında kayıt düşen ve bilgi veren İsmaili olmayan dokuz müellifin eseri ayrı ayrı incelendikten sonra karşılaştırma yapıldığında, müelliflerin aynı başlık altında inceledikleri bu süreci üç farklı şekilde tasvir ettikleri görülmektedir. Bu farklılıklar, dikkatsiz nakiller sonucunda kendi içlerinde de farklılaşmışlardır. Çıkan sonuç, nakillerin güvenilir olmadığı ve ciddi bir çarpıtmanın yapıldığı yönündedir. Bundan sonra yapılacak iş, bu konuda İsmaililer'in kendi kaynaklarında neler söylendiğine bakmak ve karşılaştırmalar yaparak gerçeğe ulaşmak olacaktır.<sup>213</sup>

**c)** İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında, imkanlar ölçüsünde belli kişiler ve görüşler üzerine yoğunluk verilmelidir.<sup>214</sup> Yani, bir mez-

<sup>211</sup> Langlois, Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, s. 295.

<sup>212</sup> Faik Bulut, *Ali'siz Alevîlik*, Ankara, 1997; Teoman Şahin, *Alevîlere Söylenen Yalanlar: Bektaşîlik Soruşturması*, Ankara, 1995.

<sup>213</sup> Bu konudaki birbirini tamamlayan iki araştırma için bkz. M. Ali Büyükkara, “İsmâîlî Dâî ve Fâtmî Da'vet”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998), s. 9-36; a.mlf., “İsmâîlîlere Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci Üzerine Bir İnceleme”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), s. 35-49.

<sup>214</sup> Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 5-6; Fiğlalı, “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, s.377.

hebe atfedilen görüş yerine, o mezhebe mensubiyeti bilinen şahısların görüşlerine başvurulmalıdır. Böylelikle, *fırak* edebiyatı müelliflerinin seçmeci ve genellemeci tutumlarından kaynaklanan yanlışmaların önüne önemli ölçüde geçilmiş olacaktır.

d) İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacısı, kendisi hangi mezhebe veya dinî görüşe mensup olursa olsun tarafsız olmak durumundadır. Öte yandan yanlışma, kaynakların etkisinde kalma ihtimali o araştırmacı için her zaman ihtimal dahilindedir. Bu bağlamda araştırmacıya düşen, normatif değil tasvirî (*descriptive*) bir bilgilendirme yapmak olmalıdır.<sup>215</sup> Akademik araştırmalar, polemik içeren çalışmalar olmadığı gibi öğüt ve da'vet araçları da değildirlerdir. Araştırmacı tabii ki ulaştığı bulgularla bir değerlendirme yapacaktır. Ama bu değerlendirme yargılayıcı ve kural koyucu olamaz. Normatif tutum, modern bilimsel yöntemin doğasına ters bir yaklaşımdır.

### Yanlış ve Gerçekdışı İsnatlar

İslâm tarihindeki fırkalar ve mezheplerin birçoğu, kendi görüşlerini savunmak, dinî meşruiyet kazanmak, toplum içindeki statülerini yükseltmek, kendilerine yöneltilen eleştirileri reddetmek gibi çeşitli amaçlarla gerçekdışı isnat girişimlerinde bulunmuşlardır. Bu tür sözlü ve yazılı faaliyetlerin izlerine söz konusu grupların bizzat kendi kaynaklarında ya da onlardan bahseden tarih ve rivayet kitaplarında sıklıkla rastlamaktayız. İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacılarının, daha çok “kutsala referans” suretiyle meşruiyet kazanma ve rehabilitasyon amaçlı olarak yapılmış bu isnatların, genellikle yanlış veya sahte ya da uydurma olduklarının bilincinde olarak çalışmalarını yapmaları gerekmektedir.

Fırka veya mezheplerin, kendilerine verdikleri veya ister istemez kabullendikleri isimlerini Kur’ân âyetlerine dayandırarak bu isimleri “iyileştirdikleri” daha önce konu edinilmişti. Ayrıca, söz konusu grupların, kendi fikirlerini ve özellikle doktrinlerinde yer bulmuş dinî kavramları Kur’ân’ın anlamını belirlediği kavramlarla özdeşleştirerek sunduklarını, doğal olarak da bu sunumda mezhebin anlam yüklediği kavramlarla Kur’ânî kavramların genellikle yerlerinin değiştirildiğini görmekteyiz. Böylece Kur’ânî kavramlar, mezhepler tarafından tamamen kendi ideolojilerini yansıtacak şekilde subjektif ve siyasî kavramlar haline dö-

<sup>215</sup> Bkz. el-Bağdâdî, *Mezhebler*, (çevirenin önsözü), s. xxiii.

nüştürülmüşlerdir.<sup>216</sup> Oysa Kur'ân, siyasî meselelerle ilgili olarak eşitlik, müşavere gibi evrensel ilkeler dışında herhangi bir belirlemede bulunmuş değildir.<sup>217</sup>

Kavramların yanısıra âyetler, bağlamlarından koparılarak tek tek ele alınmak suretiyle (parçacı yaklaşım) mezhebler ve dinî gruplar tarafından fikir ve pratiklerinin dayandıkları deliller olarak kullanılmışlardır. Allah'a isnat edilen bu delillerin, Kur'ânî düşünceye uygun olup olmadıklarını tespit etmenin yegane yolu, Kur'ân'ı bütüncül olarak okumak suretiyle (bütüncül yaklaşım) isnatlardaki isabetin kontrolünün yapılmasıdır. Bu arada, nassın yapısı, inzal sebepleri, gayesi, vurguları, metin ve olgu bağlantıları dikkate alınmalıdır.<sup>218</sup>

Fırka ve mezheblerin hadislere yaklaşımları da Kur'ân'a yaklaşımlarından çok farklı değildir. Hadis külliyyatı, Kur'ân'ın sağlayamayacağı kadar çok siyasî ve teolojik malzemeyi bu gruplara sağlamıştır. İlk iki asırdaki hadis uydurmacılığı, daha çok dinî-siyasî grupların faaliyetleri etrafında şekillenmiştir.<sup>219</sup>

Hariciyye, Şia, Ehl-i Hadis, Mürcie, Mu'tezile gibi fırkaların Hz. Peygamber tarafından övüldüğü veya yerildiğine dair bir çok hadis, rivayet kitapları içinde yer almaktadır. Diğer taraftan, fırka ve mezheblerin görüşlerine bizzat veya delaleten dayanak olan apokrif rivayetlerin farkedilebilmesi hiç de zor olmamaktadır. Şia gibi büyük mezhebler sadece kendilerine mahsus olan bir hadis ilmi ve usûlü geliştirmişlerdir. İslâm Mezhepleri tarihçisi, mezheblerin lehine ve aleyhine kullanılan tüm hadislerin uydurulmuş olma ihtimallerini her zaman göz önünde tutmak durumundadır.

<sup>216</sup> Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, 3/3 (2000), s. 99.

<sup>217</sup> Bkz. Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", s.87.

<sup>218</sup> Onat, Hz. Ali'nin vasiliği hakkında Şia'nın delil olarak ileri sürdüğü âyetleri bu metotla incelemeye almaktadır, bkz. a.g.e., s. 87-91. İtikadi ve siyasî mezheblerin Kur'an'a yaklaşımlarının içerdiği sorunlar hakkında bkz. Muhit Mert, "Geleneksel ve Modern Kelamda İtikadi Meseleleri Âyetlerle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", [*Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001] içinde, s.65-75; Ramazan Altuntaş, "Kelami Âyetleri Anlamada Okuma Yöntemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), s. 103-110.

<sup>219</sup> Detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasî ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun, 1996.

Rastlanılan diğer bir isnat türü, şahsiyetlere veya gruplara yapılan eser, kitap isnatlarıdır. Bu isnatlar, diğer İslâmiyât branşlarında da sıkça görüldüğü şekilde “hataen” veya *fihrist* müellifleri tarafından “tahminen” yapılabildiği gibi, burada asıl olarak söz konusu edilmesi gerekenler, önemli metodolojik yanlışlara kapı açan “maksatlı” isnatlardır. Genellikle, gözden düşürülmek istenen bir şahsa veya fırkaya, kabul edilemeyecek fikirleri hâvi eserler isnat edilir. Meselâ, İsmaililer’e isnat edilen ve İbnü’n-Nedim’in, “içinde, haramların mübah kılınması, şer’î hükümler hakkında ve şeriâtın sahiplerine karşı iftiralarda bulunulması gibi müthiş şeylerin olduğunu” söylediği *Kitâbü’l-Maksid* bu duruma örnek olarak verilebilir.<sup>220</sup>

Bazen de fırka veya mezhep, kendi görüşlerini içeren kitapları çoğunluğun saygı duyduğu kişilere isnat etmektedir. İmam Ca’fer Sâdık’a isnat edilen *Kitâbü’t-Tevhîd*’i de bu konuya misal olarak gösterebiliriz. Geç tarihlerde özellikle Asya’daki bâtinî çevrelerde tedavülde olan ve *Tevhîdü’l-Mufaddal* veya *Kitâbu Fekkir* olarak da adı geçen bu kitabın Stoacı teleolojisi ve Neo-Platoncu teolojisi, hiç bir yönüyle Ca’fer Sâdık’ın Şiî ve Şiî olmayanlarca tasvir edilmiş fikirlerini yansıtmamaktadır. Kitabın Sâdık’a atfının III. hicrî asrın ikinci yarısında yapıldığı tahmin edilmektedir. El-Kuleynî ve İbn Bâbüye’nin bahsetmediği kitap, İmâmiyye edebiyatı tarafından çok geç bir dönemde kabul edilmiştir.<sup>221</sup>

Diğer bir yol olarak da, şöhret bulmuş bir eseri bir grup veya mezhep kendisine malederek şöhretten nasiplenmeyi amaçlar. *Resâilü İhvâni’s-Sefâ*’yı, mektum imamları Ahmed b. Abdullah’a isnat eden bazı İsmaili müellifler böyle bir çaba içindedirler.<sup>222</sup> Özetle İslâm Mezhepleri tarihçisi, bu çeşit eserlerin muhtevasını, atfedildiği kişi ve grubun fikirleri olarak değil, bu eserleri sahiplenerek kullanmış veya

<sup>220</sup> Ebû’l-Ferec Muhammed İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk.: İbrahim Ramazan, Beyrut, 1415/1994, s.235. Söz konusu isnadın sıhhati hakkında bkz. Büyükkara, “İsmâîlîlere Atfedilen Dokuz Aşamalı Da’vet Süreci Üzerine Bir İnceleme”, s. 36-8, 44-7.

<sup>221</sup> *Kitâbü’t-Tevhîd*’in İmam Sâdık’a isnadının sıhhati hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev.: A. Meral, İstanbul, 2002, s. 137-141.

<sup>222</sup> Bkz. İmâdüddîn b. el-Hasan İdrîs, *Uyûnü’l-Ahbâr ve Funûnü’l-Âsâr*, IV, thk.: M. Gâlib, Beyrut, 1973, s.358-9, 367. Söz konusu isnattaki anakroni ve diğer çelişkiler hakkında bkz. W. Ivanow, *Ismaïli Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London, 1942, s. 252.



kullanmakta olan kişi ve grupların fikirlerini göz önünde tutarak ele almak zorundadır.

Fırkalar ve mezhebler, görüş ve pratiklerini bir üstat silsilesine isnat ederek Hz. Peygamber'e dayandırmak ve bu yolla meşruiyet bulmak isterler. Tarikatlerden aşına olduğumuz söz konusu silsileler, zaman zaman fırka ve mezheblerin kaynaklarında da görülmektedir. Mu'tezile'nin meşhur üstat silsilesi bunun bir örneğidir. Ebû Hüzeyl el-Allâf'dan (ö.235/850) başlayan fikir-doktrin zinciri geriye doğru Osman et-Tavîl-Vâsıl b. Atâ-Ebû Hâşim b. Muhammed-Muhammed b. el-Hanefiyye-Hz. Ali-Hz. Resûlullah (a.s.)-Cebrail şeklinde giderek Allah'a kadar ulaşmaktadır.<sup>223</sup>

Anlaşılabacağı gibi bu tür isnatların tarihî gerçeklikleri bulunmamaktadır. Genellikle bunlar geç tarihlerde yapılan kurgulamalardır. Söz konusu üstat zincirlerinden başka, Hz. Peygamber'e ulaşan soy ağaçları ve buna bağlı olarak seyyidlik veya şeriflik iddiaları da tarihin yapraklarında sık sık önümüze çıkmaktadır. Mezhep, dinî grup, tarikat veya devlet liderleri, soylarını, doğru veya sahte, Resûlullah'a bağlayarak toplum içinde kendilerine özel bir misyon atfetmek istemişlerdir.

Örneğin, Fâtımî devletinin kurucusu sayılan Ubeydullah el-Mehdî (ö.322/934), İbn Hazm'ın ifadesiyle, ilkönce soyunu Abdullah b. Ca'fer es-Sâdık'a dayandırmış, daha sonra Abdullah'ın geriye erkek evlat bırakmadığını öğrenince ilk iddiasını geri alarak soyunu bu sefer İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'a bağlamıştı.<sup>224</sup> Türkmen olduğu bilinen Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail'in (ö.932/1524), peygamberliğini ilan eden Fazlullah el-Hurûfî'nin (ö.804/1401) ve mehdi olarak ortaya çıkan Şîî Nurbahşiyye tarikatının kurucusu Muhammed Nurbahş'ın (ö.869/1464) soylarını İmam Musa Kâzım yoluyla Hz. Ali'ye oradan da Hz. Peygamber'e dayandırdıkları bilinmektedir.<sup>225</sup> İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacısı, bu çeşitten her türlü soy isnadına ihtiyatla yaklaşmalıdır.

Kaynaklarımızda fırka ve mezhebler ile ilgili bazı hikâyelerin rivayet yoluyla aktarıldıkları bilinmektedir. Şöhret bulmuş bu hikâyeler kaynaklarca zaman zaman farklı kişilere, zamanlara veya mekânlara isnat edilmektedirler.

<sup>223</sup> Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesi*, s.4; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 170.

<sup>224</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Kurtubî, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk.: A. M. Hârûn, Kahire, 1391/1971, s. 59-60.

<sup>225</sup> Bkz. Halm, *Shiism*, s. 77-8, 85.

Bu bağlamda hemen akla gelenler, ilk Haricîler'e atfedilen yürek hoplatıcı hikâyelerdir. Bu rivayetlerden birisi, Haricî lider Urve (b. Hudeyr veya Udeyye)'nin idam edilmesi hikâyesidir. Kölesinin onun dindarlığını anlatmak için "gündüzleri ona asla yemek getirmedim, geceleri de hiç bir zaman yatağını sermedim" dediği Urve ile Emevi valisi arasında geçen diyalogu nakleden kaynaklardan eş-Şehristânî'nin, adı geçen valiyi Muaviye'nin valisi Ziyad b. Ebîhi olarak, diğer kaynak el-Belâzûrî'nin ise, Abdülmelik'in valisi Ubeydullah b. Ziyad olarak kayda geçtiğini görmekteyiz. Hikâyeler arasında bundan başka da önemli farklılıklar bulunmaktadır.<sup>226</sup>

Bu durum, söz konusu rivayetlerin sıhhati hakkında kuşku uyandırmakta, bunların halk arasında tedavülde olan hikâyelerden mülhem nakiller oldukları ihtimalini akla getirmektedir. Rivayetler kaynak olarak ele alınmadan önce, mutlaka aynı veya benzer nakiller arasında mukayeseler yapmak gerekmektedir. Mukayeseler sonunda bazı rivayetlerde anakroni bulunduğu tespit edilecek, böylece bunlar, ilk elde bilimsel değerlerini yitirerek kaynaklar arasından eleneceklerdir.

### Gerçek Dışı Kurgulamalar

Klâsik kaynaklarımızdaki "prototip" haline gelmiş "iyiler" ve "kötüler"nin tarihî yönlerinin büyük ölçüde kaybolmuş olduğu, İslâm Mezhepleri tarihçisinin farkında olması gereken metodolojik bir hakikattir. Sık sık önümüze çıkan bu prototipler hakkındaki çoğu zaman birbirleriyle alakasız ve çelişkili rivayetler zaten araştırmacıların zihninde çok sayıda soru işaretinin oluşmasına yol açmaktadırlar. Hz. Ali cesaret ve kahramanlığın, Selman bilgeliğin, Hacı Bektaş erdemliliğin, Abdülkadir Geylanî zühd ve takvanın prototipleridir.

Diğer taraftan kara efsaneler içinde beliren "kötü adamlar" hakkındaki genellikle anakronik rivayetler, araştırmacıların ya ilk elden reddedecekleri malzemeler olmuşlardır ya da peşlerine düşerek onlardan hakikate ait ipuçları bulmaya çalışacakları yol işaretleri olarak kullanılmışlardır. İbn Sebe fitne ve nifakın, Yezid b. Muaviye ile Haccâc es-Sekafî zulüm ve haksızlığın, Meymûn el-Kaddâh ile oğlu Abdullah b. Meymûn ilhad ve aşırılığın, Ebû Şâkir ed-Deysânî ise zındıklığın prototipleridir.

<sup>226</sup> İki kaynaktaki rivayetlerin mukayesesi için bkz. William Thomson, "The Character of Early Islamic Sects", [S. Löwinger, J. Somogyi (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948-1958] içinde, I, s. 113-4.

Bu şahsiyetlerin birçoğu prototip olmayı yer yer aşarak temsil ettikleri olguların İslâm tarihindeki sembolleri haline dönüşmüşlerdir. Bunlardan İbn Sebe gibi bazılarının tarihî gerçeklikleri dahi tartışmalıdır.<sup>227</sup> Meymûn el-Kaddâh ile oğlu Abdullah gibi bazılarının kimlikleri diğer tarihî şahsiyetlerle zaman zaman özdeşleştirilmiştir ya da onların *pseudo* hüviyetleri olarak sunulmuştur.<sup>228</sup>

Diğer bir çoğu hakkında ise temsil ettikleri olgularla alakalı çok sayıda rivayet, kaynak eserlerimizi doldurmuştur. “İyi gösterilmek istenen” kişiler ile “iyi prototipler” arasında, “kötülenmek istenenler” ile de “kötü prototipler” arasında tarihî ilişkiler kurulmuştur.<sup>229</sup> İslâm Mezhepleri tarihçisi, Tarih ilminin metot ve tekniklerini kullanarak bu tür tipolojiler ve bunlarla ilişkileri ileri sürülenler hakkında detaylı analizler yapmadan sonuca gitmemelidir.

Geç tarihlerin polemik konusu olan meselelerin ya da geç tarihlerde önem kazanan pratiklerin ilk dönemlerin meselesi imiş gibi gösterilmesi, diğer tür bir kurgulama biçimidir. İbn Sellâm el-İbâdî'nin (ö.273/886'dan sonra) *Kitâbun fîhi Bed'u'l-İslâm ve Şerâiu'd-Dîn* isimli eserinde naklettiği Hz. Ömer ile Abdullah b. Abbas arasında geçen ve bir sonraki halife adaylarının kişilik değerlendirmelerinin yapıldığı diyalog, bu konuya uygun bir örnek olabilir. Bu diyalogda Hz. Ömer'in özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali hakkındaki yer yer hakarete varan sözleri,<sup>230</sup>

Hz. Ömer'in görüşlerini değil, ondan yaklaşık ikiyüzelli yıl sonraki İbn Sellâm'ın şahsında İbadi-Haricî görüşleri yansıtmaktadır. Diğer bir örnek ise Şia tarihinden verilebilir. İmam Sâdık'a atfedilen bir rivayete göre, Sâdık zamanında çoğu Kufeli bazı Şiîler, Şaban ayının ortasında Kerbela'ya gelmekte ve orada erkek ve kadın topluca Kerbela ha-

<sup>227</sup> Detaylı bilgi için bkz. E.R. Fırlah, “Abdullah b. Sebe”, *DİA*, I, s. 133-4.

<sup>228</sup> Meymûn ile oğlu Abdullah'ın gerçek kimlikleri hakkındaki günümüz araştırmacılarının ulaştıkları sonuçlar için bkz. B. Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge, 1940, s.54-73; W. Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946, s. 28-82; Halm, *Shiism*, s.163-5; F. Daftary, “The Earliest Ismâ'ilis”, *Arabica*, 38 (1991), s. 235-9.

<sup>229</sup> Örneğin, hem Sünniler hem de Şiîlerce antropomorfist tanrı fikrinin ilk temsilcilerinden birisi olarak gösterilen Şii kelimci Hişam b. el-Hakem'in Ebû Şâkir ez-Zındık'ın talebesi olduğu iddia edilmektedir, bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s. 278.

<sup>230</sup> Bkz. Aycan, *Söylemez, İdeolojik Tarih Okumaları*, s. 73-5.

disesini anlatan kitapları (*mekâtîl*) yüksek sesle okumakta, ağıtlar ve mersiyeler (*endâb ve merâsî*) söylemekteydiler.<sup>231</sup>

Bu rivayetteki tasvir, matemın artık tören halinde icra edildiğini göstermektedir. Taziye törenlerinin icrasının Sâdık zamanı gibi erken bir döneme kadar geri gittiğine dair bu çeşit bir kaç rivayet dışında elimizde kuvvetli kanıtlar bulunmamaktadır. Muhtemelen bu rivayet, taziye törenlerinin meşruluk ve gerekliliğine imamlar döneminden destek bulma niyetinin bir ürünüdür. Bu rivayet bu haliyle İslâm Mezhepleri tarihçisi için önemli bir veri teşkil eder. Araştırmacı bu rivayetten yola çıkarak, rivayeti nakleden İbn Kavleveyh'in yaşadığı IV. hicrî yüzyılın ilk yarısında taziye törenlerinin artık kurumsallaşmış olduğunu kesin bir dille bir bilimsel hipotez olarak ileri sürebilir.

„Polemik ve apolojetik edebiyatın bir parçası olan “kurgulanmış” münazaraları da bu bağlamda değerlendirmek gerekecektir. Bu münazara ve münakaşalarda (*ihticâcât*) genellikle hazır sorulara hazır cevaplar verilir. Meselâ, çeşitli zındıklar, Şîilerce imam ya da Mu'tezililerce şeyh olarak nitelenen tevhidin savunucusu kahramanlara benzer hatta aynı sorular sorarlar; imam veya şeyh de bunlara benzer veya aynı cevaplarla karşılık verir. Müzakerelerde zındıklar her seferinde susmak durumunda kalırlar ve kendilerini mağlup eden kişilerin din ve mezheplerine girmeseler bile bunları övücü sözler söylerler.<sup>232</sup>

Bu tür rivayetler, mezhep liderlerinin ve âlimlerinin üstün ilmini ve hazır cevapçılığını göstermekle kalmazlar, ideolojik ve siyasî mesajların kitlelere taşınmasında kullanılırlar. Meselâ, İmam Sâdık ile Ebû Hanife arasında veya İmam Kâzım ile Ebû Yusuf arasında geçtiği söylenen ve imamların galibiyetiyle sonuçlanan fıkhi münazaraların Tarih ilmi açısından bilimsel kıymetleri bulunmamaktadır.<sup>233</sup> Fakat aynı rivayetler, Ehl-i Rey'in kıyas görüşüne İmamilerin geç tarihlerdeki hucumlarını yansıtan değerli verilerdir. Yine, İmam Kâzım ile Harun Reşid arasındaki veya İmam Rıza ile Me'mun arasındaki verâset tartış-

<sup>231</sup> İbn Kavleveyh el-Kummî'nin *Kâmilü'z-Ziyâre*'sinden naklen Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashûra in Twelver Shi'ism*, The Hague, 1978, s. 278.

<sup>232</sup> Bkz. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 136-7.

<sup>233</sup> Münazaralar için bkz. Muhammed el-Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Tahran, 1957-1973, II, s.286-292; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Bâbüye es-Sadûk el-Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, Nəcəf, 1390/1970, I, s. 64.

malarını,<sup>234</sup> tarihî olaylar olarak değil, Ali Oğulları ile Abbas Oğulları arasında hicrî II. ve III. asırlarda yapılan siyasî polemikleri anlamamız açısından değerlendirmeye almamız gerekecektir. Şüphesiz ki bu problemi genellemek ve tüm münazara rivayetleri için söz konusu etmek doğru olmaz. Problemleri rivayetler daha çok muahhar kaynaklarda bulunurlar ve tabir caizse “yüzlerinden kendi ellerini verirler”. Bu vecheyi farkedebilmek ise, klâsik kaynaklara vukufiyetle sağlanacak olan bir melekedir.

Halkın, efsaneyi, “hakiki bir temele sahip olan fakat halk muhayyilesinin ve geleneğin değiştirmiş ve genişletmiş olduğu hikâye” şeklinde tarif eder. Mit ise, yine onun tarifinde, “insan aklı tarafından açıklanamayan (veya öyle gözükken) fenomenlerin hissi ve didaktik bir açıklamasıdır”.<sup>235</sup>

Tarih metodolojisi söz konusu olduğunda, klâsik kaynaklarımızda ve özellikle menâkıb edebiyatında genişçe yer bulan mucize, keramet ve efsanelerin bilimsel kaynak değeri taşımadıkları sözden varestedir. Ancak tartışma bu şekilde bitmez. “Efsane ve mitlere karışmış hakikatlerin kırıntılarından istifade edilemez mi?” sorusu tarihçilerin zihinlerini meşgul eden temel bir soru olagelmiştir.

Tarih'in, kendi konusunu, hayal mahsulü olan olguların bütün şekillerinden kurtarması gerektiği, mucizeye dair veya efsanevi rivayetlerin Tarih ilminin değil Folklor'un konusu olduğu şeklindeki yaklaşımlar söz konusu tartışmalarda verilen cevapların bir kısmını oluşturur. Söz konusu rivayetlerdeki hakikat parçalarının zanni veriler olarak dahi olsa hizmet görebileceği kanaati ise aynı soruya verilen diğer bir cevaptır.<sup>236</sup>

Mitosu tamamen tarihin dışına iten diğer cevaba göre bu cevabın, -problemleri ile birlikte- daha kullanışlı olduğunu kabul ediyoruz. Meselâ, Halife Me'mun tarafından 201/816-7 yılında Medine'den Horasan'a getirtilen İmam Ali Rıza'nın, Irak-Horasan arasının o dönemdeki iki güzergahından hangisini izlediği konusu belki de mucize rivayetleri aracılığıyla aydınlanabilecektir. Her ne kadar el-Ya'kûbî, Bağdat'tan

<sup>234</sup> Bu münazaralar için bkz. İbn Bâbüye, a.g.e., I. s. 66-70; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe el-Mervezî, *Kitâbu Uyûni'l-Ahbâr*, Beyrut, t.y., II, s. 140-1.

<sup>235</sup> Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s. 16.

<sup>236</sup> Bu konuda bkz. Douglas Davies, “Introduction: Raising the Issues”, [J. Holm, J. Bowker (eds.), *Myth and History*, London, 1994] içinde, s.1-7; Halkın, a.g.e., s.16; Langlois, Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, s. 178-9.

başlayan Cibâl yolunun kullanıldığına hiç bir kanıt sunmadan işaret ediyor da,<sup>237</sup>

İmam'ın yol boyunca gösterdiği mucizeleri anlatan bir dizi rivayet arka arkaya sıralandığında İmam'ın hangi yerleşim yerlerine uğramış olduğundan hareketle yol haritası çizilebilmektedir ki, bu harita, şaşırtıcı bir şekilde Basra'dan başlayıp Ehvaz ve Fars bölgesini kateden diğer ana yola işaret etmektedir. Şehir veya kasabalarına imamlarının ziyareti, Şiî halkın müşterek hatırasında bu tür gerçek dışı rivayetlerle yüzyıllar boyu taze olarak korunmuştur. Bu kıssalardan bizim hissemiz ise, bu yerleşim yerlerinin birinci güzergahın değil tamamıyla ikinci güzergahın üzerinde oldukları hipotezini ortaya atmaktan ibarettir.<sup>238</sup>

Abartılı tarih yazımı, klâsik yazılı kaynaklarımızın hemen göze çarpacak olumsuz özelliklerinden diğer birisidir. Bu özellik aslında İslâm Mezhepleri tarihçisinin güvenilir rivayetleri ayıklamasında güçlük değil kolaylık sağlamaktadır. Bu konuda, Tâhâ Hüseyin'den bir örneği kendi ifadeleriyle burada nakledebiliriz:

“Meselâ, Hz. Ali'nin Cemel günü Basralılara doğru mushafı yükseletmesini istediği genç mushafı sağ eline alıyor, bu eli kılıçlarla kesildiği zaman mushafı sol eline alıyor, o da kesildiği zaman dişleri arasına, yahut iki omuzu arasına alıyor, öldürülünceye kadar bu durum devam ediyor. Diğer bir adam yere yıkılıyor, öldürücü bir darbe geliyor, o adam ölüm anında bile kimini medh, kimini de zemm eden şiirler söylüyor... Bunlardan başka bu olaylarda uydurma ve zorlama kokan daha nice haberler ve şiirler...”<sup>239</sup>

Yine kaynaklarımızda öyle “büyük” olaylar anlatılmaktadır ki, olayın büyüklüğü ile olayın nakilcilerinin azlığı kıyaslandığında olayın doğruluk ihtimali zarar görmektedir. Örnek, muhaddislerin naklettiği, Hz. Ali'yi ilah kabul eden Sebeyye mensuplarını Hz. Ali'nin yakıtarak cezalandırması rivayetidir. Et-Taberî başta olmak üzere ilk dönemin rivayetlerini birinci elden nakleden tarih kitapları araştırıldığında böyle

<sup>237</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk.: M. Sâdık, Necef, 1384/1964, III, s. 183.

<sup>238</sup> İmam Rıza'nın bu yolculuğu ve rivayetler hakkında bkz. Büyükkara, “The Imâmî-Shi'î Movement in the Time of Mûsâ al-Kâzîm and Alî al-Ridâ”, basılmamış doktora tezi, The University of Edinburgh, 1997, s. 270-8.

<sup>239</sup> Tâhâ Hüseyin, “Fitne Döneminde İbn Sebe'nin Rolü Hakkında Bir Değerlendirme”, [*el-Fitnetül-Kübrâ*, t.y., II, 24. kısımın çevirisi], çev.: A. Apak, *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994), s. 423.

bir olayın geçtiğine dair bir kayda rastlanmaz. Yine Tâhâ Hüseyin'in cümlesiyle, "İslâm'ın ilk döneminde ve peygamber ashabından salih kişilerin bulunduğu bir cemaat arasında bir insan topluluğunun ateşle yakılması, tarihçilerin gaflete düşüp de zikretmeyecekleri ve zamanını belirlemeyecekleri bir husus olamaz".<sup>240</sup>

### Zamana Bağlı Fikir Değişiklikleri ve Kavram Kaymaları

Fırka ve mezhep görüşlerinin dönemin sosyo-politik şartları altında ortaya çıktıkları gerçeği, daha önceki konularımız arasında irde-lenmişti. Siyasî kavgalar veya sosyal değişim ve çalkantılar sona erdik-ten sonra bu fikirler teolojik olarak tartışılmaya başlanmış, Goldziher'in ifadesiyle "akademik ilgi alanının bir fantazisi" haline dönüştürülmüş-tür.<sup>241</sup> Dönüşüm bu şekilde olmakla birlikte, "yeni fikirler" bu sefer "yeni dönemin" sosyo-politik veya sosyo-dinî şartlarıyla karşı karşıya kalırlar. Dolayısıyla fikirler, genellikle ilk çıktıkları şablonda devam e-dip gitmezler. Fikirlerin temsilcileri ve taşıyıcıları olan fırka ve mezhepler değişim geçirirler, ya da bu gruplar fikirlerini değiştirerek "zamana ve zemine" uygunluk gösterirler. Bu değişimleri farkederek iz-lerini sürmek, İslâm Mezhepleri tarihçisinin başta gelen bilimsel göre-vidir.

a) Fırka ve mezheplerin fikirlerindeki değişimin izleri, ilgili lite-ratürün dikkatli takibi ve tetkikiyle gün yüzüne çıkartılabilir. Hanbelîlerin Haricîlik'den uzaklaşma operasyonu, bu konuya uygun bir örnek teşkil eder. Ameli imanın bir parçası kabul eden ve büyük günah işleyen müslümanı mümin saymayan ilk dönemlerin katı Hanbelî an-la-yışı, zaman içinde Selef ulemasınca yumuşatılmıştır. Mütেকaddimîn Selefîlerde rastlanmayan "*küfr lâ yenkul 'ani'l-mille*" ("dinden etmeyen küfür") ve "*küfr dîn küfr*" ("küfrün aşağısındaki küfür") kavramları, büyük günahkarın küfrü meselesinde Hanbelîleri Haricîlerden ayırmak için zaman zaman içinde geliştirilmiştir. Bu "mâledilme süreci" İbn Teymiyye ile karar bulur.

İbn Teymiyye dönemi, Moğol istilası ile ümmetin siyasî birliği-nin darmadağın olduğu bir dönemdi ve bu parçalanma Haricî bir tutum-

<sup>240</sup> Hüseyin, a.g.e., s. 424.

<sup>241</sup> Goldziher, *Islamic Theology*'den naklen İnal, "Oryantalist Söylemde Sosyo-Politik Olayların Kelami Problemlerin Doğuşuna Etkisi", yayınlanmamış bildiri, "Oryanta-lizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları" Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Sakarya Ü. İlahiyat F., Adapazarı, s. 2-3.

la teolojik alanda daha da derinleştirilmemeliydi. Bu nedenle İbn Teymiyye bu kavramlara sahip çıktı ve geçmişteki Hanbelî görüşleri söz konusu yeni kavramlar ışığında yeniden yorumladı.<sup>242</sup>

Maturidîlerin Mürcie yaftasından kendilerini kurtarmaları da benzer bir süreç içinde olmuştur. Ebû Mansur el-Mâturîdî, Ebû Hanife'yi "Mürcie'den" olarak takdimde iyi duygularla bir sakınca görmezken, el-Mekhûl en-Nesefî, Osman el-Hanefî gibi daha sonraki Maturidîler, *ircâ* fikrinin zaman içinde aldığı olumsuz anlamdan rahatsız olarak imamları Ebû Hanife ve Hanefîlik ile Mürcie arasındaki tarihî irtibatı katagorik olarak reddetmişlerdir.<sup>243</sup>

El-Eş'arî'nin Ebû Hanife'yi dışlamacı bir üslupla "Mürcie'den" saymasıyla, bir Eş'anî olan eş-Şehristânî'nin buna karşı çıkması arasındaki tezat, Hanefîler ile Eş'anîler'in İmam Fş'arî'den sonra Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında birbirlerine yakınlaşmalarının tabii bir neticesiydi.<sup>244</sup>

Özetle, bu çeşit tutum ve düşünce değişikliklerini farkedemeyen bir araştırmacı, vardığı sonuçlarda her hâlükârda yanılma durumunda kalacaktır.

**b)** Şahsiyetlerin fikirlerini de bu metotla izlemek gerekecektir. Bu konunun tipik örneği, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir. İmam el-Eş'arî'nin, *el-İbâne*'sinde ve *Makâlât*'ın birinci cildinin sonunda imanı, tasdik, ikrar ve amel olarak tarif etmesini, fakat *el-Luma*'da bu tarifi değiştirerek sadece tasdiki ileri sürmesini gündeme getiren Gimaret, sonraki Eş'anîlerin, Hanbelî görüş olan birinci görüşü değil, ikinci görüşü benimsemiş olduklarını hatırlatmaktadır. Bu sebepledir ki İbn Hazm ile İbn Teymiyye, el-Eş'arî'yi kıyasıya eleştirmişlerdir.<sup>245</sup>

**c)** Kavramlar da zamana bağlı olarak anlam kaymalarına uğrarlar. Bu kaymaların arkasında ise yine sosyo-politik ve sosyo-dinî etkenler yer almaktadır. Bu kaymaların izinin sürülmesinin ve arkaplanına ışık tutulmasının yegane yolu, ilgili literatürün, fırka veya mezhebin tarihî dönemlerdeki duruşu esas alınarak analizinin yapılmasıdır. İmami Şi'a'daki bedâ doktrininin geçirdiği evrim bu konuya örnek olabilir.

<sup>242</sup> Geniş bilgi için bkz. İnal, "The Presentation of the Murji'a", s. 125-6, 135-6.

<sup>243</sup> Bkz. İnal, a.g.e., s. 208-9.

<sup>244</sup> Watt, "İslâm Kelâmında Mezheplerin Önemi", s. 121-2.

<sup>245</sup> D. Gimaret'den naklen bkz. İnal, "Oryantalist Söylemde Sosyo-Politik Olayların Kelami Problemlerin Doğuşuna Etkisi", s. 3-4.



İmam Sâdık'a atfedilen "Allah, oğlum İsmail hakkında ızhar ettiğini hiç bir şeyde ızhar etmemiştir" hadisi,<sup>246</sup> bedâ doktrininin ilk şekli ile ilgilidir. Oğlu İsmail'i kendine halef tayin ettiği söylenen fakat İsmail'in kendisinden önce ölmesiyle yanıldığı ortaya çıkan Sâdık'ın takipçileri, yanılmaz kabul ettikleri imamlarının bu yanılığını söz konusu rivayetle -tabir caiz ise- Allah'a fatura ederek imamlarını tezkiye etmişlerdi.

Hicrî II. asrın ortalarında olan bu olaydan yaklaşık bir buçuk asır sonra İmami-Şîî inanç, İsnâaşeriyye mezhebi olarak karar bulunca ve "Allah'ın ezelde isimleriyle tayin ettiği oniki imam" doktrini mezhebin temelini oluşturunca, "Sâdık'ın, oğlu İsmail'i -geçici süreyle dahi olsa- halef tayin etmesi" sadece anlamını yitirmekle kalmadı, yeni doktrine tezat teşkil etmeye başladı. İşte bu noktada, İmami literatüre de geçmiş olan yukarıdaki hadis değişikliğe uğradı ve "oğlum (*ibnî*) İsmail" rivayeti, yerini "atam (*ebî*) İsmail" rivayetine bıraktı.

Bu yeni versiyona göre Sâdık, bu sözüyle, atası İsmail Peygamber'in kurban edilme olayında Allah'ın muradını değiştirmesine işaret ediyordu. Böylece, "ezelde tayin edilmiş imamlar" prensibi zarar görmemiş oluyordu. Rivayetlerdeki bu değişiklik asıl olarak köklü bir değişikliğin ilk adımıydı. Daha sonra Müfid (ö.413/1022) gibi usûlî kelâmcılar, ahbârı tevil veya gözardı ederek bedâ doktrinini Sünnîlikteki nesh teorisiyle aynileştirdiler ve bu yolla bedâ inancı yüzünden bilhassa Sünnîler ve Zeydilerin tevhid zemininde yönelttikleri ağır eleştirilerin yükünden temelli kurtulmak istediler.<sup>247</sup>

İslâm kökenli fırka ve mezheblerin gerek sosyal kimliklerine gerekse inançlarına ait kavramların, terminolojik bakiyelerin, geleneklerin, ritüellerin yani fenomenlerin incelenmesinde İslâm Mezhepleri ta-

<sup>246</sup> *Mâ bedâ lillâhi bedâun* (veya şey'un) *kemâ bedâ lehu fi İsmâ'il ibnî*.

<sup>247</sup> Bu konunun analizi ve kaynakları için bkz. Büyükkara, "The Imâmî-Şî'î Movement", s. 58-9; a.mlf., "İmâmî-Şî'î Rivayetlerde İbrahim Peygamber", *İslâmî Araştırmalar*, 14/1 (2001), s. 169. Şiilikteki *ğulûv* kavramı ve *ğulât* terimi üzerinde zaman sürecinde oluşan anlam kaymalarının benzer bir metotla analizi için ayrıca bkz. Wadad al-Qâdî, "The Development of the Term *Ghulât* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya", [A. Dietrich (ed.), *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976] içinde, s.295-319. Ocak'ın benzer metotla yaptığı çalışmaları için bkz. A.Y. Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde *zındık*, *hâricî*, *râfîzî*, *mülhid* ve *ehl-i bid'at* Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12 (1981-1982); a.mlf., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, 1998, s. 1-70.

rihçisi, mümkünse Din Fenomenolojisi'nin metotlarını kullanmalıdır veya en azından bu disiplinin verilerinden tümüyle haberdar olmalıdır.

Genel olarak dinî ilimler, kendi disiplinlerinin konu ve yöntemlerine göre dinî verileri çalışırlar, bunlar hakkında geniş malumat ve nitelikli analizler sunarak bunlar hakkındaki sathi bilgilerimize derinlik kazandırırılar. Fakat, söz konusu verilerin temel özleriyle ilgilenmezler. Bu temele iniş ameliyesi Din Fenomenolojisi'nin ilgi alanıdır. Bu disiplin, dinleri veya mezhepleri diğerleri ile karşılaştırmaya kalkışmaz. Tasvirici üslup da kullanmaz. Benzer olay ve olguları (fenomenleri), ortaya çıktıkları dinler, mezhebler veya diğer dinî yapılar içersinde bulur, çıkarır, onları morfolojik-tipolojik bakış açısıyla biraraya getirerek gruplar halinde ele alır, mukayeseler yapar ve böylelikle onları anlamaya çalışır. Fenomenoloji'de dinî fenomenler sadece tarihî içerikleriyle değil birbirleriyle yapısal ilişkileri de dikkate alınarak incelemeye alınır. Ortaya, tarihî analizler yerine sistematik sentezler çıkar.<sup>248</sup>

İşte bu ilişki zemininde Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi'nden nasıl veri sağlıyorsa Mezhebler Tarihi'nden de veri sağlar. Vardığı sonuçlardan ise, Dinler Tarihi gibi Mezhebler Tarihi de istifade eder. Bu istifade, kavram, terminoloji, inanç, mitos, ritüel ve geleneklerin derinlikli olarak anlaşılmasında vazgeçilmez değerdedir.<sup>249</sup> Bunların köklerinin bulunması ve tetkiki, etkileşimlerin boyutunun ortaya çıkartılması, bilhassa kavramlardaki epistemik kopmaların farkına varılması için bu tür çalışmalar çok önemlidirler.

### 1. Gözlem, Anket, Görüşme Gibi Tasvirî Yöntemlerle İlgili Problemler

“Tarihçi, tarihe lüzumu olan malzemeyi başka ilimlerde yapıldığı gibi, müşahade ile kendi toplamaz: Kendinden önce gelmiş olan müşahedecilerin haber verdikleri vakıalar üzerine çalışır”<sup>250</sup> yargısı Tarih ilmiyle uğraşanlar için genel olarak doğruysa da, adında “tarih” kelime-

<sup>248</sup> Bkz. Eric J. Sharpe, “Din Fenomenolojisi”, [Ö. M. Alper (der. ve çev.), *Batı'da Din Çalışmaları*, İstanbul, 2002] içinde, s. 145, 155-6; Mustafa Ünal, “Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi”, *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 5 (2000), s. 227-9. Y. Z. Yörükân'ın İslâm Mezhepleri araştırmaları için önerdiği metot ile karşılaştır, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, s. 218-220.

<sup>249</sup> İslâm Mezhepleri Tarihi'ni doğrudan ilgilendiren iki fenomen üzerine yapılmış çalışmalar olarak bkz. Ş. Gündüz, Y. Ünal, E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara, 1996; E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun, 1997.

<sup>250</sup> Langlois, Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, s. 306.

sine yer veren İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalı için tamamıyla doğru değildir.

Bilindiği gibi İslâm Mezhepleri Tarihi'nin uğraş alanı, günümüzde yaşayan mezhepler, akımlar ve dinî gruplardır. Bunların tarihlerinin bilinmesi, bugünü anlamak için elzemdir. Fakat bu bilim dalı ayrıca, mezhep ve grupların bugünkü inançları, yaşayışları, sosyal ve siyasî ilişkileri, nüfusları, nüfusların coğrafi dağılımları ve etkinlikleriyle ilgili bilgi toplamak, tespit ve değerlendirmelerde bulunmak zorundadır. İşte bu noktalarda İslâm Mezhepleri araştırmaları, kullandığı metot ve teknikler açısından Tarih'den çok Antropoloji'ye, Etnoloji'ye, Sosyoloji'ye, Folklor'a yakınlaşmaktadır. Bu bakımdan müşahadeyi önceleyen metot ve teknikler, genel tarihçilerin aksine İslâm Mezhepleri tarihçilerinin sıklıkla başvurduğu durumda kalacakları araştırma usûlleridir.

Maalesef çağdaş müslüman toplumların yakın tarihlerinde Antropoloji, Etnoloji, Sosyoloji gibi bilim dalları gereken ilgiyi görememişler, hatta yer yer engellenmişlerdir. Arkoun'a göre bu durum, tek partili ulus devletlerince empoze edilmiş saf ideolojik bir tavidir. Bunlar, yerel dinî ve etnik kimlikleri harekete geçirecekleri endişesiyle tehlikeli bilimler olarak değerlendirilmişlerdir. Bu alanlar, Arkoun'un ifadesiyle,

“...dinî ortodoksi ve dolayısıyla devletin meşruiyeti üzerindeki devrimci etkileri sınırlandırmak için sıkı bir biçimde kontrol edilmektedir....Bunun aksine, milliyetçi düşleri güçlendiren, geçmiş ihtişamları destansı bir tarzda öven (*et-turâs*) ve İslâm'ın 'evrensel' değerlerine vurgu yapan apolojetik tarih yazımı, genişçe yazılmış bir literatür doyunluğu üretmiştir”.<sup>251</sup>

Bu durum, söz konusu bilim dallarının Türkiye'de dahil halkı müslüman ülkelerde niçin gelişim göstermediklerinin nedenini kısmen açıklamaktadır. Özellikle Antropoloji bu bağlamda batılı olmayan ülkeler için “sicili kötü” bir disiplindir. Adı kolonicilik ve misyonerlik ile birlikte anılmakta olan bu disiplinin metot ve teknikleri modern batı akademiasında bilimsel etik ölçülerinde yeniden yapılandırılmış ve etik sınırları çizilmiştir. Fakat bu gelişmelerin aynı hız ve netlikte ülkemize ve diğer müslüman ülkelerin akademiasına yansadığını söylemek güçtür. Dolayısıyla, bilhassa konusu din olan ilahiyat çalışmalarında mo-

<sup>251</sup> Mohammed Arkoun, “İslâm Çalışmalarında Metodolojiler”, [Ö. M. Alper (der. ve çev.), *Batı'da Din Çalışmaları*, İstanbul, 2002] içinde, s. 233.

dern antropolojik veya etnolojik araştırmaların layıkıyla yer bulunduğunu söyleyemiyoruz.

Bu konudaki metodolojik bilgi eksikliği ve akademik tecrübe geleneginin olmayışı, saha çalışması yapma, anket uygulama veya söyleşide bulunma durumunda olan İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacılarını zor durumda bırakmaktadır. Alan çalışmalarının yetersiz kalması veya metot bağlamında eleştiri konusu olması, araştırmacılarımızın karşı karşıya olduğu bilimsel handikaplardır. Bu handikapları aşmak için rehberlik sunmak bu yazının kapsamını fazlaca aşacaktır. Bu konu üzerinde yapılmış yerli ve yabancı bir çok çalışma araştırmacıların önünü açacak kalitede ve niteliktedirler.<sup>252</sup> Fakat yine de, çokça sözü edilen problemler hakkında yüzeysel ve özet malumat sunmak, bu çalışmamızın ana konusuna uygun bir tutum olacaktır.

Mezheplerin, büyük dinlerin irili ufaklı çeşitli toplumlara intibak ederken zarureten toplumun şekline bürünmesinden neşet ettiklerini söyleyen Yörükan, bu bakımdan mezheplerin “hayatın içinde kalarak” incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Çevrenin, siyasetin, ırkların, kadim dinlerin tesirinde kalan mezhep, kendi mensuplarının aile yapılarına varıncaya kadar, o toplumda işlemekte olan adet ve an’anelerle yaşar ve onlarla birlikte mezhep olur.

Bu bağlamda Yörükan haklı olarak, mezhebin tarihinin ve fikirlerinin incelenmesinin kafi gelmeyeceğini, “a’mâl” yani yaşayış, dinî merasimler, örf ve adetlerle birlikte tetkik edilmesi gerektiğini belirtmektedir: “İlim, yalnızca bir oda içerisine kapanıp düşünmek, muhakemeler, nazariyeler yürütmekle vücuda gelmez. Hakikate vasıl olmak için, cemiyette yaşayan ruhu müşahade ve mütalaa etmek gerekmektedir”.<sup>253</sup> Onun *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar* başlıklı hacimli eseri, böyle bir

<sup>252</sup> Bu konudaki yüzlerce kitap ve makale içinden son yıllarda çıkan aşağdaki çalışmalar örnek olarak verilebilir: H. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology*, Newyork Park, CA, 1994; Nephân Saran, *Antropoloji*, İstanbul, 1995; B.P. Michrina, C. Richards, *Person to Person: Fieldwork, Dialogue, and the Hermeneutic Method*, New York, 1996; V.C. De Munck, E.J. Sobo (eds.), *Using Methods in the Field: A Practical Introduction and Casebook*, Walnut Creek, CA, 1998; S.L. Schensul ve diğerleri, *Essential Ethnographic Methods: Observations, Interviews and Questionnaires*, Walnut Creek, CA, 1999. Antropolojiye alternatif bir yaklaşım için bkz. M.W. Davies, *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması: Kendimizi ve Başkalarını Tanımak*, çev.: T. Doğukargın, İstanbul, 1991; Ekber S. Ahmed, *İslâm ve Antropoloji*, çev.: B. Gencer, İstanbul, 1995.

<sup>253</sup> Yörükan, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, s. 43-4.

ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkmış bir çalışmadır. Yörükan'dan önce de mezhebler üzerine Türkiye'de çok önemli alan çalışmalarının yapıldığını bilmekteyiz. İttihat ve Terakki yönetimi adına Baha Said'in 1910'larda yapmış olduğu Alevîlik saha çalışması,<sup>254</sup> saha çalışması yapmadığı bilinen<sup>255</sup>

M. Fuad Köprülü'nün "şamanizm-eski Türk inanç sistemi" tezinin dayanaklarını hazırlamıştır.<sup>256</sup> Hasluck'un 1920'lerdeki *Bektaşilik Tedkikleri* yine bu çeşit bir araştırmanın ürünüdür.<sup>257</sup> Vehhabîlik araştırmaları gibi kaynaklara dayalı teorik çalışmaları yanında, sahaya çıkarak meydana getirdiği araştırmalarıyla da tanınan Yörükan'dan sonra, ilahiyat kökenli veya başka disiplinlerden bir çok araştırmacı, gözlem, mülakat, anket gibi metotları kullanarak önemli araştırmalara imza atmışlardır.<sup>258</sup>

Bu tür çalışmalar henüz teorik olanlara kıyasla sayıca az olmakla beraber, modern metodolojik bilgilerin öğrenilmesi ve modern tekniklerin kullanılmaya başlanmasıyla birlikte akademisyenlerin gittikçe artan ilgisiyle karşılaşmakta ve daha nitelikli çalışmalar üretilmektedir.

Sosyal olay ve olguları olduğu gibi, değiştirmeden araştırmaya aktarmayı amaçlayan tasvir (*survey*) metodu, gözlem, görüşme ve test teknikleriyle gerçekleştirilir. Bu metotla yapılan araştırmalar, mevcut durumları, şartları ve özellikleri olduğu gibi ortaya koyarak sonuca ulaştırmaya çalışırlar.<sup>259</sup>

<sup>254</sup> Baha Said'in çalışmaları hakkında bkz. Orhan Türkoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği - Sosyo-Antropolojik Araştırma-*, İstanbul, 1995, s. 22-5, 30.

<sup>255</sup> Bkz. Yörükan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, s.44.

<sup>256</sup> Bkz. M.F. Köprülü, *Influence du chamanisme Turco-mongol sur les ardiés mystiques Musûlmans*, İstanbul, 1929.

<sup>257</sup> F.V. Hasluck, *Bektaşilik Tedkikleri*, çev.: Ragıp Hulusi, İstanbul, 1928.

<sup>258</sup> İlahiyatçı araştırmacıardan Ahmet Turan'ın Nusayrilik ve Yezidilik üzerine kaleme aldığı kitap ve makaleleri, İlyas Üzüm'ün Türkiye'deki Caferiler ve Nusayriler üzerine yaptığı araştırmaları. Metin Bozkuş'un *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik* başlıklı çalışması bu tür çalışmalara örnek gösterilebilirler. Orhan Türkoğan, İsmail Engin, Belkis Temren gibi ilahiyatçı olmayan birçok akademisyen de özellikle Alevilik üzerine benzer metotları kullanarak değerli araştırmalara imza atmışlardır. Örneğin Temren, 1982 yılından itibaren beş yıl boyunca *Gaziler Dergahı* adıyla anılan Ankara'daki bir Bektaşi grubunun eğitim çalışmalarını izleyerek bant kaydı tutmuştur. Bedri Noyan, Turgut Koca, İlhami Güre gibi önemli isimlerin de katıldığı bu sohbetleri içeren yılda ortalama oniki toplantıdan ikişer saatlik 100 adet bant (yaklaşık 200 saat), *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu* (Ankara 1994) başlıklı kitap çalışmasının temelini oluşturmuştur.

<sup>259</sup> Arslantürk, *Araştırma Metot ve Teknikleri*, s. 101.

Saha çalışmalarında öncelikle ve yaygın olarak kullanılan teknikler olan katılımcı gözlemin (*participant observation*) ve görüşme yönteminin (*interview*) araştırmacı için arzettiği en önemli dezavantaj, bireylerden kendi davranışlarına ilişkin yansız verilerin toplanmasındaki güçlüktür. Çünkü bireyler genellikle oldukları gibi değil görünmek istedikleri gibi rapor ederler. Katılımcıların yapmacık cevaplarının ayıklanması mümkündür. Gözlemci veya görüşmeci karşılaştığı muğlak noktaları anında sergileyeceği davranışlarla veya soracağı sorularla aydınlatma imkanına sahiptir. Görüşmelerde, ses tonları, mimikler ve soruları cevaplamada gösterilen istek, değerlendirmelerde önemli ipuçları niteliğindedirler.<sup>260</sup>

Gözlemci ve görüşmecilerin katılımcılarla “açık kaynaşma”ya girmeleri ve “yansız davranışlar” sergilemeleri, uygulanan metodun başarı düzeyini yükselten etmenlerdir.<sup>261</sup> Diğer bir güçlük, araştırmacının emik ve etik sorunu aşamamasıdır. “Emik strateji”, araştırılan grubun nasıl düşündüğünü, nasıl yaşadığını, dünyayı nasıl algıladığını anlamaya yarar. Yani emik, yerli görüş açısını yansıtır. “Etik strateji” ise gözlemcinin yaklaşımıyla oluşur.

Gözlemcinin yargıları ve güven duyduğu yaygın gözlem sonuçları etik değerlendirmeleri belirlerler. Araştırmacı, üzerinde çalıştığı grubun özelliklerini anlamaya, tanımaya çalışırken görececilik ilkesini dikkate almadan sadece o grubun değerlerine göre değerlendirmeler yaparsa “emik”, bunları yok sayarak sadece kendi değerlerine göre değerlendirmede bulunursa da “etik” sorun ortaya çıkar. Araştırmacı, azami ölçüde kendi kültürel referans noktalarından uzaklaşmayı başararak ve araştırdığı grubun “kendisindenliğini” veya “ötekiliğini” göz ardı ederek sahada gözlemini yaparsa, bu noktada emik ve etik sorun çözümlenmiş olur. Böylece araştırma sonuçları da büyük ölçüde sağlıklı ve güvenilir duruma gelirler.<sup>262</sup>

Ayrıca, sosyal bilimlerde gözlenen davranışların ayrı bir yorum gerektirmesi, gözlemlenen veya görüşmelerde rapor edilen görüş, tutum ve davranışlardan çıkartılan anlamların farklılaşmasını beraberinde ge-

<sup>260</sup> Arslantürk, a.g.e., s. 101, 117, 120. Ayrıca anket tekniği (*questionary*) ve problemleri hakkında bkz. a.g.e., s. 110-6.

<sup>261</sup> Bkz. Orhan Türkoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği*, s. 43-4.

<sup>262</sup> Bkz. İsmail Engin, “Alevilerin Kendi Görüntüsünü Algılayışı ve Alevî İmajına Yönelik Bakış Açıları”, [*Türkiye’de Aleviler, Bektaşîler, Nusayriler*, İstanbul, 1999] içinde, s.292-6; Türkoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği*, s. 46-8.

tirmektedir. Bu husus, söz konusu tekniklerin zayıf ve sorunlu yanlarından diğer birisi olarak kaydedilebilir.

Görüşme yöntemi sosyal bilimlerde önemli bir araştırma aracı haline gelmiştir. Sosyal Antropoloji'nin ve Sosyoloji'nin alanları içinde gelişen görüşme teknikleri, "sözlü tarih" olarak adlandırılan yeni bir teknikle Tarih biliminin hizmetine girmiş bulunmaktadır. Bu tekniği kullanan tarihçiler, görüşme sonuçlarını sosyolojik veya antropolojik bir malzeme olarak değil tarihin bizzat kaynakları olarak kullanmaktadırlar.

Günümüz tarihçilerinin alıntı yaparak kullandıkları yazılı kaynakların birçoğunun temelde sözlü geleneğe dayandıklarını bilmekteyiz. Sözlü tarihçilik, bu tarihçilik geleneğinin günümüzde devam ettirilmesi olarak algılanabilir. Sözlü tarih tahmin edileceği gibi sözlü geleneğin kullanımı üzerine kuruludur. J. Miller sözlü gelenek malzemesine "genişletilmiş kişisel anılar" adını verir.<sup>263</sup>

Bu tür anılar birçok insanın ilgisini çekerler, ancak geleneksel tarihçilikte malzeme olarak kullanılmazlar. Sözlü geleneğin gelişmiş ülkelerde pratikte büyük ölçüde tükenmiş olduğu söylenebilir. Fakat okuryazarlığın sözlü kültürün yerine geçmediği ülkelerde hala diri olduğu bir gerçektir. Sözgelimi Afrika tarihçileri 1950'lerden bu yana sözlü geleneği güvenle kullanmaktadırlar. Yaşlılardan öğrenilenler kaydedilmezse gelenek yok olacaktır. Yok olmadan önce söz konusu malzemenin Tarih'e maledilmesi işini sözlü tarihçiler yapar.<sup>264</sup>

Bir tarih inşası tekniği olan sözlü tarih, İslâm Mezhepleri Tarihi için kullanıma oldukça elverişli görünmektedir. Bu teknik, tarihî vesikaları tamamlayıcı bir özellik taşımakta, ayrıca alternatif bir tarih oluşturma potansiyelini içinde barındırmaktadır.

Örneğin, Nusayrî veya Yezidî bir köy muhtarının, Caferî bir imamın, yaşlı bir Alevî dedesinin kişisel anıları bu yolla Tarih'e malzeme yapılır. Gündelik hayat ve rutin toplumsal ilişkiler "sıradan" oldukları için geçmişte tarihçi veya diğer gözlemcilerin dikkatlerini çekmemiş olabilirler. Fakat bunlar günümüzde fazlasıyla ilgi çekici bulunabilir. Otantik tanıklığı esas alan bir sözlü araştırmayla bunlar öğrenilirler ve geçmiş böylece yeniden yaratılır.

<sup>263</sup> John Tosh, *Tarihin Peşinde*, s. 210.

<sup>264</sup> Bkz. Tosh, a.g.e., 190-212; Stephen Caunce, *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*, çev.: B. B. Can, A. Yalçınkaya, İstanbul, 2001, s. 1-9

Sözlü tarihçiliğin de tanıdık metodolojik sorunları bulunmaktadır. Görüşen ile görüşülenlerin görüşme sırasında birbirlerinden etkilenme riski bu problemlerin en başında gelmektedir. Görüşülen kişilerin kendi zihni katagorilerine saplanma tuzağına düşmemek için tarihçi duyarlı olmalıdır. Diğer taraftan, görüşülen kişinin geçmiş ile dolaysız bir ilişki içinde olmadığı unutulmamalıdır. Geçmiş, onların zihninde ne kadar diri ve doğru olsa da, daha sonraki deneyimlerin süzgecinden geçerek bu güne gelmiştir. Ağızdan dökülenler süzgeçleme işleminin kalıntılarıdır. Tarihçi bunun farkında olarak gereken kontrollerini yapmalıdır.<sup>265</sup>

### Sonuç Yerine

Çalışmamız, kaynakları ve çalışma yöntem ve teknikleri açısından bir bilim dalı olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili ortaya çıkan metodolojik problemleri ana hatlarıyla ortaya koymaya ve örneklendirmeye çalışmıştır. Bu problemlerin göz önüne alındığı ve aşılmaya çalışıldığı araştırmaların, vardıkları sonuçlar açısından güvenilirlikleri şüphesiz ki artacaktır.

İslâm Mezhepleri araştırmacısının normatif değil tasvirî bir üslubu benimsemesi gerektiği ve bunun gerekçeleri çalışmamız içinde belirtilmişse de, araştırmalarda varılan sonuçlar açısından toplumun teorik ve pratik fayda beklentisi diğer disiplinler gibi İslâm Mezhepleri Tarihi için de geçerlidir. Tosh, tarihçilerin, uzmanlık alanları bugünü değil geçmişini konu aldığı için yaptıkları çalışmaların pratik değerini çıkarmanın kendi işleri olmadığını ileri sürebileceklerini belirtir. Haklı olarak Tosh bu tutumu yanlış bulmaktadır. Çünkü, bu işlevi profesyonel eğitim almış tarihçiler yerine getirmez ise daha az bilgili ve daha çok önyargılı olan başkaları yanlış temellenmiş yorumlar geliştirebilirler.<sup>266</sup>

İlk başta belirttiğimiz gibi, İslâm Mezhepleri Tarihi, diğer İslâmiyât branşlarıyla kıyaslanamayacak düzeyde dünya ile, (dünkü ve bugünkü) siyaset ve (dündeki, bugündeki) insanlar ile ilgilidir. Dolayısıyla bu disiplinin araştırmalarında ulaşılan sonuçlar, günümüzün dinî ve etnik topluluklarını, toplumsal hareketlilikleri ve günlük siyaseti yakından ilgilendirebilmektedir. İşte bu bağlamda bazı vakalarda araştırmacının sonuç çıkarmada güç bir ikilemele karşı karşıya kaldığı yadsınamaz. Ya ulaştığı sonuçları, toplumsal dengeleri, devlet politikalarını veya toplumun inanç hassasiyetlerini göz önüne almadan "bilim

<sup>265</sup> Bkz. Tosh, a.g.e., s. 197-8.

<sup>266</sup> Tosh, a.g.e., s. 27-8.



sorumluluğu” adına cesurca ortaya koyacaktır (salt-bilimselci yaklaşım), ya da bütün bunları hesaba katarak “toplumsal sorumluluk” adına, ulaştığı sonuçların bir kısmının ilanını “erteleyerek” yahut -“tarihi yeniden inşa ederek” diyememek bile- “rehabilite ederek” sorun kapatıcı biçimde açıklayacaktır (sorun kapatıcı-orta yolcu yaklaşım). Bu mesele, batı akademiasında yarım asırdır tartışılmaktadır ve konunun taraflarının kendi görüş ve tutumlarını destekleyecek güçlü argümanları bulunmaktadır.<sup>267</sup>

Konunun tartışılması, çalışmamızın sınırlarını aşacak boyuttadır. Fakat, böyle bir meselenin bizim için de var olduğunu açık yüreklilikle ortaya koymak ve ayrıca tartışmak gerekecektir. Aynı konu üzerinde farklı akademisyenlerce yapılan araştırmaların bilimsel sonuçlarının birbirlerini nakzeder biçimde çıkmasının arkasında metod ile ilgili problemler aranmasına karşın, bu sorunun çoğu kere metodolojiden değil sözü edilen yaklaşım farklılığından kaynaklandığı ortadadır.

Söz konusu mesele asıl itibarıyla etik ile ilgilidir. Genellikle metodolojik problemlerle birlikte ele alınan diğer etik problemler de aynı gerekçeyle bu çalışmanın dışında kalmışlardır. Sosyal bilim araştırmaları zaman zaman insanların yaşamlarının içine girer, müdahil olurlar. Özellikle saha çalışmasının karakteri böyledir. Bu bağlamda, bilimsel çalışmaların, üzerinde çalışılan insan veya insan gruplarını kesinlikle zarara uğratmaması gerektiği şeklindeki bilimsel etiğin temel ilkesi hatıra gelmektedir. Zarar, ekonomik veya sağlığı ilgilendiren bir konuda olabileceği gibi, o insanın veya grubun siyaseten mağdur olması, etnik veya dinî ayrımcılığa uğraması, adli takibatla karşı karşıya kalması gibi sonuçları da içermektedir.

Meselâ, II. hicrî yüzyılın ikinci yarısında faal olan Şîh kökenli Vâkıfîler’in Kufe’deki Hadramîlerin mescidini grubun merkezi olarak

<sup>267</sup> 11 Eylül hadiseleri sonrasında ABD Ortadoğu Araştırmaları akademiasında bilhassa Prof. Martin Kramer’in *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* isimli kitabıyla başlayan ve hala sürmekte olan tartışmalar konumuz açısından ilgi çekicidir. Tartışmaların odağında, “üniversitelerdeki İslâm ve Ortadoğu araştırmalarının ABD devletine siyaset üretmede yardımcı olmasının gerekip gerekmediği, ya da oryantalistlerin yabancı dil bilgilerini Amerikan güç ve emellerinin hizmetine sunmalarının ahlaki olup olmadığı” konuları yer almaktadır. Konu hakkında bkz. M. Şükrü Hanioglu, “Üniversiteler ve Ülke Menfaatleri: ABD’de Ortadoğu Çalışmalarının Geleceği”, *Zaman*: 17. 07. 2003.

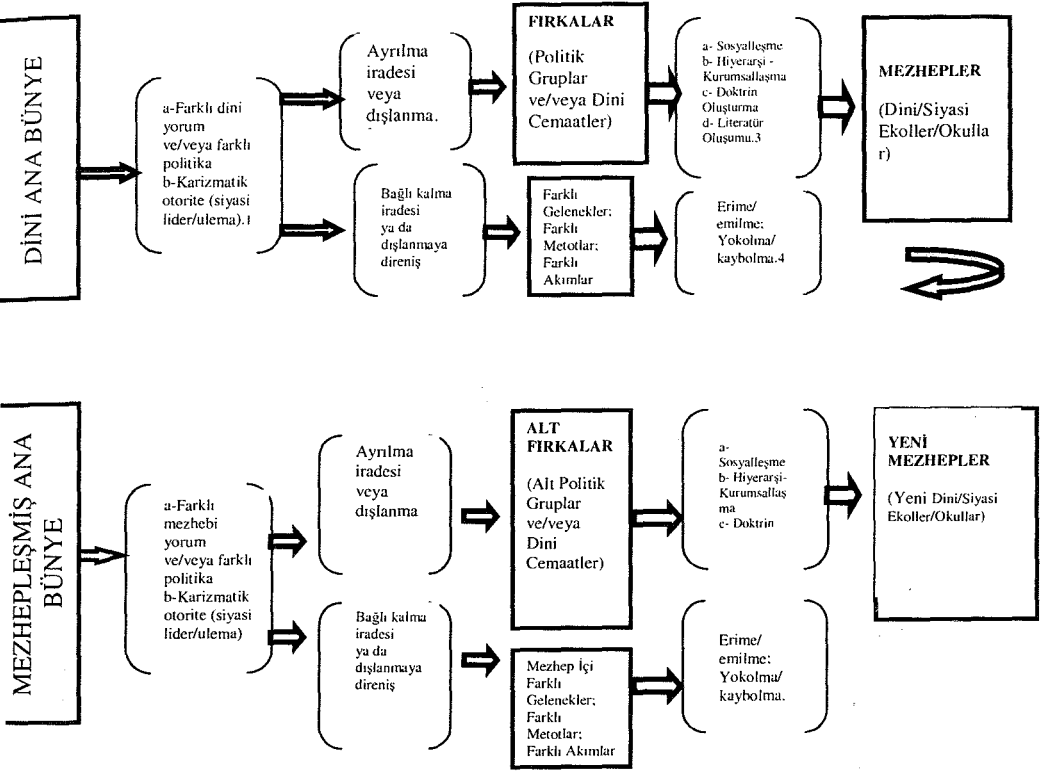
kullandıklarını haber vermenin<sup>268</sup> etik açıdan şüphesiz ki bir sakıncası yoktur. Fakat günümüzde faal olan bir mezhep veya dinî grup üzerinde çalışma yapan bir İslâm Mezhepleri araştırmacısının, bunların haftalık olarak nerede ve ne zaman toplantı yaptıklarını açıklamaları bilimsel etiğe aykırı bir hareket olarak kabul edilir. Bazen dinî gruplar, liderlerinin veya bağlı kuruluşlarının isimlerinin ortaya dökülmesini istemezler. Bu bakımdan, bilimsel araştırma ile polis veya istihbarat raporunun arasındaki yer yer silikleşen sınırın bilim adamlarınca sürekli gözetilmesi gerekmektedir.

Bilimsel etiğin sorunları çoktur.<sup>269</sup> Zaten bilimsel etik batıda ayrı bir disiplin olarak hizmet görmektedir. Türkiye’de ise bu konu ancak son yıllarda ciddi olarak tartışmaya açılmıştır. İslâm Mezhepleri tarihçisi, metodolojik problemleri aşmak için çaba gösterdiği gibi kendisini çok yakından ilgilendiren bilimsel etiğin ilke ve sorunları konusunda bilgilendirme ve bilgilendirmek sorumluluğunun gereğini yapmak durumundadır.

<sup>268</sup> Bkz. Büyükkara, “The Schism in the Party of Mûsâ al-Kâzim and the Emergence of the Wâqifa”, *Arabica*, 48 (2000), s.89.

<sup>269</sup> Bu konu üzerinde yapılmış çok sayıda bilimsel çalışmalar arasında en önemlilerinden aşağıdaki eserler başvuru için önerilebilirler: M. Bulmer (ed.), *Social Research Ethics*, London, 1982; J.E. Sieber (ed.), *The Ethics of Social Research: Fieldwork, Regulation, and Publication*, New York, 1982; G. Lee-Treweek, S. Linkogle, *Danger in the Field: Risk and Ethics in Social Research*, London&New York, 2000.

## EK: İSİMLENDİRMEYE DAİR



Bu tablonun, dinî gruplar sosyolojisi alanına bir katkı amacı yoktur. Sadece, Sosyoloji'nin verilerinden yararlanılarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili isimlendirme ve sınıflandırma problemlerinin çözümüne katkı sağlaması için yapılmış bir denemedir ve asıl olarak konuyu tartışmaya açmayı amaçlamaktadır. Deneme olduğu için, bazı yönleriyle eksik veya problemlili olmaya devam etmektedir. Sorunlardan birisi, safhaların ve geçişlerin her sosyal yapı için farklılık arzedebilmesidir. Yani, tabiat olaylarının aynı şartlarda tekrar etmesi gibi bir determinizm burada söz konusu değildir. Diğer önemli sorun, bazı dinî toplulukların halihazırdaki halleriyle tablodaki aşamalardan veya kutulardan hangisinde bulunduğu tesbitindeki güçlülüdür. Bu konudaki tartışmalar, geçmişteki fırka, akım veya mezhepler için de söz konusu olabilir

Tablomuzun belki de en dikkat çekici yönü, “fırka/cemaat/dinî grup” ile “mezhep” arasında yaptığı ayırımdır. Meselâ, Şia'ya mezhep diyebilmek için öncelikle imamet, nass ile tayin, vasiyyet gibi fikirlerin doktrin halinde Şia denilen toplulukta belirgin olarak karar bulması gerekir. Fakat, bu durumun henüz oluşmadığı ilk dönemlerde de bazı gruplar Şia olarak isimlendiriliyordu. Ama bu Şia, -en fazla- siyâsî bir gruptan öte bir yapı değildi. İşte sorun bu noktada belirmektedir:

a) Mezhepleşmeden önceki yapılanmaların mensuplarına Şîiler dememiz halinde, Şia mezhebinin bugünkü mensuplarıyla onları aynı sıfatla değerlendirmiş ve onları birlikte aynı katagoriye sokmuş oluruz ki, bu metodolojik açıdan ciddi bir bilimsel hata olur.

b) Söz konusu hatadan kaçınmak için bu ilk zümrelere Şîif demez isek, hangi sıfatla adlandırmamız gerektiği konusunda diğer bir sorun ile karşı karşıya kalmaktayız: Bu zümreler Şia, mensupları da Şîif değil-ler ise nedirler? Çünkü, Ehl-i Beyt taraftarları için siyâsî bir kampın ismi olarak o dönemde şî'a, şî'î ve teşeyyü' kavramları kullanılmaktaydı.

Bu sorunu aşmak için ya Watt ve Fığlalı'nın “ilk-Şîifler (*proto-Şîif'a*)” kavramını kullanarak, veya Şek'a ve Feyyaz'ın “dinî Şîiflik-siyâsî Şîiflik”, “ruhi teşeyyü'-siyâsî teşeyyü'” ayırımlarını gündeme getirerek tarihi yorumlayacağız.6 Ya da tablomuzdaki geçiş safhalarının belirlediği kriterlere binaen “Şîif cemaat”, “Şîif mezhep” şeklindeki basit bir ayırma giderek meramımızı anlatabileceğiz. Böylelikle, Ebû Mihnef (ö.157 h.) ile İbn Sa'd'ın (ö.230 h.) “şî'a”dan kastettikleri ile, İbn Sa'd el-Kummî (ö.301 h.) veya en-Nevbahtî'nin (ö. 310 h.) kastettiklerini ayırma imkanına sahip olabileceğiz.

## TABLOYA AİT DİPNOTLAR:

- 1 - Wach, bu safhaya "radikal protesto" adını vermektedir ve bu protestonun, a) doktrin b) ibadet c) teşkilat alanlarında ortaya çıktığını söylemektedir, bkz. J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958, s.186-193. Bilgiseven ise, ana bünyeye itirazların dört konuda olduğunu belirtmektedir: a) dinin nazariyatındaki sapmaya itirazlar b) ayin ve ibadet usûllerine yöneltilmiş itirazlar c) dinin ahlakıyatına, kaide ve prensiplerine itirazlar d) teşkilat alanlarında itirazlar, bkz. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985, s. 278-9.
- 2 - Grupların mezhepleşme sürecinde "itirazcıların" rolünü belirten Bilgiseven şöyle demektedir: "Başlangıçta itirazcılar, asıl dinî grubun içinde kalmayı tercih ederler. Gayeleri, bozulan dinî tatbikatı ıslah etmektir. Fakat kendileri ıslahat yapmaya muktedir olmadıktan başka, kendi düşünce ve ibadet tarzlarının dalalet olarak muamele görmesi halinde, ayrılık, kaçınılması imkansız bir sonuç olarak ortaya çıkar", bkz. Bilgiseven, a.g.e., s. 279.
- 3 - Eş-Şehristanî, farklı doktrin ve literatür oluşumu yanında, siyasî ve askeri güç sahibi olmayı da mezhepleşmeye yol açan faktörlerden saymaktadır: "Her bir mezhebin, kendilerine özgü fikirleri, tasnif ettikleri kitapları, onlara yardım eden devletleri ve sözünü dinledikleri otoriteleri vardır" ("*ve li külli fırkatın makâletün 'alâ hiyâlihâ, ve kütübün sannefûhâ, ve devletün 'âvenethüm, ve savletün tâve'athüm*"), bkz. *el-Milel*, s.56.
- 4 - Fırkaların bazı nedenlerle daha büyük dinî yapılara dönüşmesi (*developing into an ecclesiastical body*) veya bölünmesi (*splitting a new into lesser groups*) ya da başka topluluklar içinde erimeleri (*be merged*) veya onlar tarafından emilmeleri (*be absorbed*) sürecinin Hıristiyan mezhepleri ile ilgili terminoloji temelinde yorumlanması ile karşılaştır, Wach, *Sociology of Religion*, s. 199-200.
- 5 - Bkz. Onat, *Emeviler Devri*, s.17-8. Meselâ, Tevvâbün lideri Süleyman b. Surâd'a "*şeyhü's-Şî'a*" denilmekteydi, bkz. Onat, "*Şifliğin Doğuşu*", s. 101.
- 6 - Bu kullanımlar için bkz. Onat, *Emeviler Devri*, s. 19.