

**KUR'AN VE TOPLUMSAL
BÜTÜNLEŞME**

(Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)

Editörler

Prof. Dr. Hayati Hökeleli

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Bursa 2015

Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları

Bu kitap Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından ortaklaşa düzenlenen "Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler) Sempozyumu" (27-29 Mart 2015, Bursa) isimli bilimsel toplantıda sunulan bildirilerden meydana gelmektedir.

Editörler: Prof. Dr. Hayati Hökelekli, Prof. Dr. Vejdi Bilgin

© 2015 Bursa Büyükşehir Belediyesi, Kur'an Araştırmaları Vakfı

Bu eserin tüm yayın hakları Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Kur'an Araştırmaları Vakfı'na aittir. Yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Bu kitapta yer alan tüm yazıların dil, bilim ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dizgi ve Tashih: Arş. Gör. Halil İbrahim Hançabay

BURFAŞ MATBAASI

Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(Ma)Mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak*

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalaycı**

Giriş

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

* Bu tebliği çeşitli aşamalarında okuyup anlamlı katkılarda bulunan kıymetli dostlarım Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan, Dr. Muhammet Emin Eren, Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz ve Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk'e bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

Mezhebi Mensubiyet ve Söylem İlişkisi

Nedir bir mezhebe mensup olmak? Belirli görüşlere sahip olmak şeklinde bir yanıt verilebilir; ancak "belirli görüşler" şeklinde yapılan tahsisatı belirleyen şey nedir? Ya da cevap tersinden kurgulanabilir ve mezhebi mensubiyet belirli fikirlere sahip olmamak olarak çerçeveselenebilir. Bu durumda da yine aynı soru, ancak bu kez daha haklı bir şekilde bizi çevreler. Şunu peşinen ifade etmek gerekir ki toplumsal hareketler, yalıtılmış halde tanımlanamayan, fakat ancak diğer sınıflarla ilişki içinde ortaya çıkan toplumsal ve kültürel oluşumlardır.² Mezheplerin fikri söylemlerini belirleyen şey, taşıyıcılarının muhatap olduğu veya karşılaşp yüzleşmek zorunda kaldıkları ötekilerdir. Söylem başkasının olduğu yerde kurulmaya başlanır. Bu yüzden söylem hakikati sınırlayan, ancak bundan belki de daha fazla zorlayan bir işlev görür. Bu nedenle mezheplerin içinde buldukları bağlamdan yalıtılmış bir şekilde tanımlanmaları mümkün değildir. Bu husus, mezheplere veya dini hareketlere yalıtılmış gerçeklikler yerine, diyalektiksel ilişkiler kümesi olarak bakmayı ve diyalogun bütünlüğünü merkeze almayı gerektirir.

Ehl-i Sünnet kavramının tarihsel semantiği bu noktada zikredilmeye değerdir. İlk iki asırdaki literatürde Ehl-i Sünnet'in ne olduğu değil, ne olmadığına yönelik kaygılar özelinde tanımlanmış olması dikkat çekicidir. Tanımlardaki farklılaşmaların temelinde bunların, hangi grup muhatap alınarak ve hangi kaygı ön planda tutularak yapıldığı hususu yatmakta; getirilen tanımlarda aslında o muhatapla girilen söylemsel ilişkinin ve bu ilişki neticesinde ortaya çıkan kategorik ayrışmanın ön plana çıktığı görülmektedir. Mürcie'nin muhatap alındığı durumlarda iman meselesi temelinde³, Mutezile'nin muhatap alındığı durumlarda Kur'an'ın mahlûk

² Elisabeth Özdalga, "Bir Tasavvur ve Ustalık Olarak Tarihsel Sosyoloji", *Tarihsel Sosyoloji* içinde (ed. E. Özdalga), Ankara2011, s. 17.

³ Fudayl b. 'İyâz'a isnat edilen rivayette, İrcâ ehlinin imanun amelsiz söz olduğunu, Cehmiyye'nin imanun amelsiz ve sözsüz sadece marife olduğunu, buna karşın Ehl-i Sünnet'in imanun marife, söz ve amel olduğunu söylediği kaydedilmektedir. Bkz. 'Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.290/902), *es-Sünne*, thk. M. S.Sâlim el-Kahtânî, Demam 1406, c. I, s. 347; Aynı şekilde Süfyân es-Sevrî'nin, Ehl-i Sünnet'i imanda istisnada bulunan kimseler olarak tarif ettiği aktarılmaktadır. Bkz. EbûBekrAhmed b. el-Hüseyn el-Beyhâkî (ö.458/1065), *el-İ'tikâd'alâMezhebi's-Selef Ehli's-Sünneve'l-Cemâ'a*, Beyrut 1986, s. 100.

olup olmadığı veya kader tartışmaları temelinde⁴, Haricilerin veya Şiiilerin muhatap alındığı durumlarda ise dört halifenin meşru olup olmadığı temelinde⁵ karşıt tanımlar geliştirilmiş ve Ehl-i Sünnet bu çerçevede içeriklendirilmiştir. Benzer durum tersi için de geçerlidir. Öyle ki diğer kesimler, kendilerini *Ehlu's-Sünneve'l-Cemâ'a* olarak tanımlayan kimseleri bu kavramla tanımlamamışlar, bilakis itikadi veya siyasi açıdan görüş ayrılığı yaşadıkları hususlar temelinde farklı kavramlara başvurmuşlardır. Ehl-i Sünnet iddiasındaki kimseler, tüm kesimler tarafından, Muaviye ile birlikte hareket edenler veya hadislere aşırı derecede bağlılık gösterenler veyahut Mihne'ye direnenler anlamında *Haşviyye* ya da *Nabite* olarak; Mutezililer, Zeydiler ve usuli çizgideki İmamiler tarafından kaderci bir yaklaşımı benimseyenler anlamında *Mücbire* veya *Mücebbire* olarak, yine Mutezililer tarafından Allah'ın sıfatları konusunda tevile başvurmamalarından dolayı *Müşebbihe* olarak, Mürciiler tarafından imanda istisnaya yer vermeleri dolayısıyla *Şükkakiyye* ve *Nuksaniyye* olarak, İmamiler tarafından ise Ebu Bekir, Ömer ve Osmân'ı Ali'ye takdim edenler anlamında *Nasibe* olarak adlandırılmışlardır.⁶ Hatta bazen de sünnet ve cemaat kavramlarını kendilerine nispet etmişler ve bunları kendi gerçekliklerinden hareketle izah etmeye çalışmışlardır. Öyle ki Mutezili Câhiz, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini kabul etmedikleri ve yönetimin kabulleri doğrultusunda hareket etmedikleri için Ehl-i Hadis alimlerini "cemaatten uzaklaşmakla" itham etmiştir.⁷ Yine Mutezili Kâdi'Abdulcebbar, sünnet ve cemaate sarılanların, iftiracılar olmayıp bilakis kendi ashabı olduğunu belirtmiştir.⁸ Benzer şekilde Fatimi halifelerinden Mu'iz, Karmati muhaliflerden biri olan Hasan b. Ahmed el-Cennâbi'ye yazdığı mektupta onu, "cemaat" ve "sünnet"ten

4 "Ehl-i Sünnet, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ve mahluk olmadığını söyleyenlerdir." Bkz. 'Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, c. I, s. 152.

5 "Ehl-i Sünnet, tıpkı İslam ümmetinin diğer ümmetler içinde vasat ümmet olması gibi, ümmetin fırkaları arasında vasat olan ve Haricilerle Rafiziler arasında orta yol tutan bir fırkadır." Bkz. Muhammed b. İbrâhim b. Sa'dullah İbn Cemâ'a(ö.727/1326), *İzâhu'd-Delîl fi Kat'i Huceci Ehli't-Ta'tîl*, thk. Vehbî Süleymân Çâvicî el-Elbânî, yrz. 1980, s. 60.

6 Bu kullanımlara dair bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 21-23.

7 Ebû'Osmân'Amr b. Câhiz (ö.255/869), *Resâ'ilu'l-Câhiz*, thk. 'Abdusselâm M. Hârûn, Beyrut 1991, c. III, s. 288

8 Ebu'l-Hasan 'Abdulcebbar b. Ahmed Kâdi'Abdulcebbar (ö.415/1024), *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. FuadSeyyid,,Tunus 1979, s. 185-186.

çıkmakla suçlamıştır.⁹ Bütün bu söylem çerçevesi göz önünde bulundurulduğunda Ehl-i Sünnet'i, muhatap olduğu ötekileri dikkate almadan tanımlamak veya ait olduğu bağlamdan yalıtılmak suretiyle mikroskobik incelemeye tabi tutmak doğru değildir.

Bir mezhep nasıl tanımlanursa tanımlansın, sanki kendisini taşıyan insanlardan bağımsız bir yaşamı varmış gibi mücerret bir hakikat olarak görülmemelidir. Fikirler veya görüşler, insanın temel aktör olduğu belirli bir söylem zemininde varlık bulmaktadır. Bu yüzden de ürettikleri bağlamdan soyutlanmaları doğru değildir. Bu durum bazen söz konusu bağlamın tüm aktörlerini dikkate almayı ve mezheplere üç boyutlu bakmayı gerektirir. Örneğin Allah'ın sıfatları tartışmasında mezheplerin yaklaşımları genellikle birbirlerinin aksülameli olarak nitelenebilecek bir zeminde şekillenmiştir. Mutezili âlimlerin zat ve sıfat ayırımını ortadan kaldıran ve zattan bağımsız sıfat anlayışına cephe alan yaklaşımlarını, Hristiyanlarla yaşadıkları teslis merkezli tartışmalardan ayrı düşünmemek gerekir.¹⁰ Öyle ki Hristiyanlarla yaşadıkları muhataplık üzerinden inşa olan bakış açıları, aynı konuda diğer İslam mezhepleriyle olan tartışmalarına da yansıtacak ve zat-sıfat ayırımını ileri sürenlere Hristiyanların temsilcisi gibi bakmalarına neden olacaktır. Nitekim Mutezililerin İbnKüllâb'a yönelik ithamlarında bunun yansımalarını görmek mümkündür.¹¹

Bazen daha büyük gerçekliklerin, daha sınırlı, bununla birlikte daha popüler gerçekliklere hapsedildiği durumlar söz konusu olabilmektedir. Bu ise etki gücü geniş bir olgunun dar bir bağlama hapsedilerek anlaşılmasını, bu yüzden de gerçekliğin gerektiği şekilde ortaya konulamamasını beraberinde getirebilmektedir. Örneğin din anlayışında hadislere ve ilk üç nesilden intikal eden rivayetlere önem verme anlamında hadis taraftarları olarak tanımlanabilecek yaklaşım biçiminin İslam düşüncesi içerisindeki varlık zemini oldukça geniştir. Eşariler içerisinde bu türden bir damar erken dönemlerden itibaren varlığını sürdürmüştür.¹² Akılcı din anlayışının önemli

⁹ Mustafâ Gâlib, *el-Karâmita beyne'l-Meddi ve'l-Cezr*, Beyrut trz.,s. 428

¹⁰ H. Austrýn Wolfson, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. K. Turhan, İstanbul 2001, s. 85-110.

¹¹ Karşılıklı olarak tartıştığı Mutezili' Abbâd b. Süleymân'ın, İbnKüllâb'ı Hristiyanlıkla suçladığı kaydedilmektedir. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kub İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tah. İ. Ramazan, Beyrut 1994, s. 224.

¹² Akide Eşariliği olarak tanımlanabilecek bu çizginin temsilcileri arasında Abdülkahir el-Bağdadi, el-Hatib el-Bağdadi, el-Beyhaki, İbn Asakir, İbn Cema, baba ve oğul es-Sübki, Muhammed b. Yusuf es-Senusi, Celalüddin es-Süyuti, baba

taşıyıcılarından biri kabul edilen Hanefiler içerisinde de bu yaklaşım, kısmen Buhara ekolü âlimlerince, ama ağırlıklı olarak Batı'da Ebû Ca'fer et-Tahâvî çizgisindeki Hanefilerce sahiplenilmiştir.¹³ Şiiler içerisinde bu yaklaşımın usuli-ahbari ayırımına yol açacak şekilde güçlü bir biçimde etkili olduğu bilinmektedir.¹⁴ Hal böyle iken, hadis taraftarlığının Hanbeliliğe hapsedilerek anlaşılma istenmesi, fotoğrafın bütününde işgal ettiği yeri görebilmeyi engellemektedir. Buna benzer bir durum İbn Teymiyye ile ilgili değerlendirmelerde kendisini göstermektedir. O çoğunlukla Hanbeliliğe hapsedilerek anlaşılma istenmekte, Hanbeliliğe hapsedilen bir İbnTeymiyye'ye de genellikle ıslahçılık hapsedilmektedir. Hâlbuki İbnTeymiyye, Hanbelilik'ten daha büyük ve kendine özgü bir gerçekliğe sahiptir. Hanbeliliğin onun üzerinden anlaşılması yerine, onun Hanbelilik üzerinden anlaşılması, çoğu kez, onun kendi tarihsel uzamında işgal ettiği yeri idrak edebilmeyi zorlaştırmaktadır. Bu yüzden onun, Birgivî, Çivizade, Mercânî, Muhammed 'Abduh ve Cemâluddîn el-Kâsımî gibi farklı mezhebi geleneklere mensup ve bir şekilde ıslah kaygısı taşıyan kişilerin uğradığı bir durak olması tesadüf değildir. İbn Teymiyye sadece Hanbelilik üzerinden okunduğunda, onun ıslahçı kimliği ile yolu kesişen bu gibi isimler kolaylıkla Hanbelilikle ilişkilendirilebilmekte, hatta bu kimliğe indirgenebilmektedirler.

Büyük bir olgunun dar bir bağlama indirgenerek anlaşılmasına yönelik dikkat çekici bir başka örnek Batınilik meselesidir. Batınilik aslında hem bir ontoloji hem de epistemoloji meselesidir ve İslam düşüncesindeki varlık zemini oldukça geniştir. Ne var ki çoğu kez İsmaililiğe indirgenerek veya hapsedilerek anlaşılma istenmektedir. Bu durum Batınilik'in bütün içerisindeki yerini görmeyi zorlaştırmaktadır. Oysaki Nusayrilik, Dürzilik ve

ve oğul el-Lekkani, el-Bacurri gibi âlimleri sıralamak mümkündür. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. H. Onat-S. Kutlu, Ankara 2013, s. 405-406.

¹³ Doğudaki Hanefiler *tekvîn* (yaratma) sıfatının Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olup olmadığı konusu ve marifetullahın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu gibi kelami konularda Eş'arilerle esaslı tartışmalar ve münakaşalar yaşarken, Batıdaki Hanefilerin derdi bölgede Ebû Hanîfe'nin hadisleri bilmediği veya yeterince dikkate almadığı yönündeki eleştiriler karşısında hadisi Hanefiliğin merkezine yerleştirebilmek ve Hanefî fıkhını hadislerle dayandırabilmektir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara2013, s. 192-194.

¹⁴ Ahbarilik, dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul edenler olarak tanımlanmıştır. Bkz. Metin Yurdağür, "Ahbariyye", *DİA*, c. 1, s. 490; Mazlum Uyar, *Ahbarilik*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 64.

Yezidilik gibi diğer mezheplerin ve -ağırlıklı olarak vahdet-i vücudçu çizgi olmak üzere- tasavvufi oluşumların fikri söylemlerinde güçlü karşılıkları bulunmaktadır. Gerçekliğin zahir-batın şeklinde ikili olarak kurgulandığı bu yaklaşım biçimi, aslında bir yorumlama yöntemidir ve söz konusu mezhebi veya tasavvufi geleneklerde benzer şekilde kullanılmaktadır. Bu durum, mezhepleri ilk yaratıcı eylemden türetilen ideal bir kalıp olarak görme alışkanlığından kurtulmayı ve yeni tasnif denemelerinde bulunmayı gerektirmektedir. Örneğin Şiilik bir üst başlıktır ve bu başlık altında başta İmamilik olmak üzere, sırasıyla Zeydilik, İsmaililik, Dürzilik ve Nusayrilige yer verilir. Hz. Ali veya Ehl-i Beyt vurgusunun değişen tonlardaki varlığı böylesine bir tasnifi mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte bu mezheplerin fikri kabulleri, farklı söylem çerçevesinin izlerini taşımaktadır. İkili ontoloji veya epistemoloji merkeze alındığında Zeydiliğin diğerlerinden ayrıştırılması gerekmektedir. Dahası normalde Şiilik kapsamında değerlendirilmesi mümkün olmayan Yezidiliğin bu türden bir söylem zemininde İsmaililik, Dürzilik ve Nusayrilikle birlikte konumlandırılması gerekmektedir.

Bazen de kendi tarihsel uzamında sınırlı bir temsil gücüne sahip olguların daha büyük gerçekliklerle ilişkilendirilerek veya bu zeminde yeniden inşa edilerek anlaşılacak istendiği görülebilmektedir. Bu bir esnetme faaliyetidir ve gerçeğin olduğundan daha farklı görünmesine neden olmaktadır. Tâcüddin es-Sübki'nin mezhepler arasında bir uzlaşma oluşturmaya yönelik çabalarında da bunun yansımalarını görmek mümkün. Onun, Şafiilerin ve Malikilerin tümünün, itizale kaymadığı sürece tüm Hanefilerin, teccime ve teşbihe kaymadığı sürece de tüm Hanbelilerin Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünü din olarak benimsediklerini kaydetmesi¹⁵ dikkat çekicidir. Sübki'ninuzlaşma çabasında Eşariliği merkeze aldığı ve Eşariliği bir çatı kavram olarak inşa etmeye çalıştığı açıktır. Ancak tam da bu noktada onun Eşarilikten ne anladığı veya dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu iddia ettiği Eşari akaidi ile neyi kastettiği üzerinde durulması gereken bir husustur. Aslında bununla kast ettiği Sünniliktir. Bu yüzden olsa gerektir ki o Mutezili olmadıkları sürece Hanefilerin çoğunun itikatta Eşari olduğunu ileri sürmede herhangi bir beis görmemiştir.¹⁶ Sübki'den bir asır sonra yaşayan Makrizî'nin Eş'arî'nin görüşlerini özetledikten sonra, yaşadığı zaman diliminde "Müslümanların neredeyse tamamının onun görüşlerini

¹⁵ Tâcüddin 'Abdulvehhâb b. 'Alî es-Sübki (ö. 771/1370), *Mu'îdu'n-Ni'âm ve Mübîdu'n-Nikâm*, Beyrut 1986, s. 25

¹⁶ Tâcüddin es-Sübki, *et-Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâta*. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhi, Kahire 1964, c. III, s. 378.

kabul ettiğini ve bunlara açıktan muhalefet edenin kanunun dökülebileceğini” belirtmesi¹⁷bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bunun arka planında ise Sübkî'nin de içinde bulunduğu Mısır-Şam bölgesinin iki yüz elli yıllık Fatimi etkisinden arındırılması süreci yatmaktadır. Bu süreçte Zengiler, özellikle Eyyübiler ve belli ölçüde de Memlûkler zamanındaki uygulamalar dolayısıyla Eşariliğin, kelami sınırlarının daraldığı ve Sünnilikle özdeşleşen siyasi bir içeriğe büründüğü bilinmektedir. Hele ki Kahire'nin fethiyle birlikte Selahaddin Eyyûbî'nin Eşari bir akidenin her gün minarelerden okunmasını emrettiği ve bu uygulamanın Makrizî'ye kadar iki asrı aşan bir süre sürdüğü yönündeki kayıtlar¹⁸ dikkate alındığında Eşari olmanın çerçevesi daha da anlaşılır hale gelmektedir. Bu bağlamda Eşarilik, Şii olmamaktır ve Sübkî içinde yaşadığı bu gerçeklikten hareketle diğer dört mezhebi bu çatı altında toplayabilmektedir.

Mezhepler, sosyolojik olarak iç içe geçmiş halkalara benzeyen aidiyetlerden oluşur. Bunların birbirinden ayrıştırılıp sadece birisi üzerinden indirgemeci tarzda anlaşılmaya çalışılması genellikle bir kimlik ve aidiyet parçalanmasını beraberinde getirmektedir. Bu noktada en dikkat çeken metodik hatalardan birisi, mezhebi kimlikleri yalıtılmış gerçeklikler veya ideal çerçeveler olarak görmektir. Buna göre incelenen kişi veya görüş, zihinde hazır olan kimlik etiketlerinden birisiyle ilişkilendirildiğinde veya el altında bulunan hazır aidiyet şablonlardan birisine yerleştirildiğinde problem çözülmüş addedilmektedir. Oysa bir şahıs kendi tarihselliği içerisinde birden fazla aidiyeti ve kimliği aynı anda taşıyabilmektedir. Bir Müslüman imamet konusunda bir bakış açısına, metafizik veya kelamla ilgili konularda farklı bir bakış açısına veya fıkhıta ayrı bir bakış açısına sahip olabilmekte; aynı anda hem Zeydi, hem Mutezili ve hem de Hanefi olabilmektedir. Bu durumda o kişi ile ilgili sağlıklı bir değerlendirmede bu aidiyetlerden hangisi temel alınacaktır.¹⁹Şabloncu ve indirgemeci yaklaşım üzerinden bakıldığında bu soruya üç farklı cevap vermek imkân dâhilindedir.

İndirgemeci veya şabloncu bakış açısının en önemli açmazlarından birisi mezhepler arasındaki geçişlilikleri görebilmeyi engellemesidir. Bunun yol

¹⁷ Takiyyüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Makrizî (ö. 845/1441), *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire 1987, c. II, s. 360.

¹⁸ el-Makrizî, *Hitât*, c. II, s. 273.

¹⁹ Alexander Knysh, “Ortaçağ İslam'ında “Orthodoxy” ve “Heresy”: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, çev. M. Kalaycı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2004), c. XLV: 1, s. 290.

açtığı sıkıntı, mezhebi kabullerin iki kutuplu tarzda ve tümüyle birbirinden ayrıştırılarak izah edilmesidir. Akılcılık-nakilcilik tartışmaları bu bakımdan dikkat çekicidir. EbûMansûr el-Mâturîdî'nin din anlayışında akla yönelik vurgu belirgindir; bununla birlikte onun yaptığı veya yapmak istediği şey, nakli tümüyle dışlayan toptan bir akılcılık değildir. Aynısı EbûHanîfe için de geçerlidir. Onun fıkıh anlayışının diğer fıkıh mezhepleriyle kıyaslandığında daha akılcı olması, nakle yer vermediği veya fıkhî hüküm üretmede hadisleri dikkate almadığı anlamına gelmemektedir. Bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir. Şafii geleneğin hüküm ortaya koyarken rivayetleri akıl yürütmeye öncelmesi mutlak bir nakilcilik faaliyeti veya akıl yürütmeye toptan karşı çıkış niteliği taşımamaktadır. Bu durum Eşarilik bağlamında daha da belirgindir. Eşarilerin, insanın teklifle muhatap olmasını vahiyle ilişkilendiren yaklaşımı, onların akla karşı çıktıkları anlamına asla gelmemektedir. Bilakis vahiy sayesinde teklifle muhatap olan bir kimsenin akıl yürütmeye başvurmadan taklidi bir şekilde imanını Eşariler geçerli bir iman olarak görmemektedirler. Hele ki geç dönem Maturidi âlimlerin, mukallidin imanını geçerli gördükleri dikkate alındığında indirgemeci yaklaşım biçimi kendiliğinden anlamsızlaşmaktadır.

Bunu andıran bir ayrıştırıcı bir tutuma Maturidilik ve tasavvuf ilişkisi bağlamında rastlanmaktadır. Mâturîdî üzerinden bir Maturidilik tanımı yapıldığında, bunun ilham ve keşfi en önemli bilgi kanalı olarak gören tasavvufi anlayışa karşı olması beklenir. Zira Mâturîdî, ilham ve keşfe bilgi kaynakları arasında yer vermemiş, bu türden bilgilerin kişiden kişiye değişen öznel bir hüviyete sahip olduğunu ve bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilebilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.²⁰ Onun bu tutumu, Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'in en-Nesefî gibi sonraki Hanefiler tarafından da sürdürülmüştür.²¹ Bu yüzden Maturidilerin tasavvufa karşı olduğu, hatta yükselen bir değer olan tasavvufa karşı çıkışlarının Maturidiliğin temsil gücünü daralttığı düşünülebilmektedir. Bu, bizim zihnimize kurguladığımız bir şablondur. Daha doğru bir ifadeyle bizim hem tasavvufa hem de Maturidiliğe dair gerçekleştirdiğimiz bir kristalizasyon. Aslında burada iki türlü bir sıkıntı olduğu açıktır: ya tasavvuf tanımımızda bir sorun vardır; ya da Maturidilik

²⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö.333/945), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005, s. 9.

²¹ Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493/1100), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, s. 12; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö.508/1114), *Tebşiratu'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*, thk. H. Atay, Ankara 1993, c. I, s. 34-35.

tanımımızda. Yesevilik ve Nakşbendilik gibi varlık zeminini ağırlıklı olarak Hanefi-Maturidi çevreye borçlu olan ve itikadi kabullerinde Maturidiliğin görüşlerinin belirgin olduğu tarikatların varlığı Maturidilik tanımımızda bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu tarikatlarda da -bir kelamcı refleksi şeklinde olmasa bile- ilham ve keşfe yönelik bir rezerv söz konusudur. Örneğin Müceddidi çizginin en başat figürü olan İmâm Rabbânî'de bu belirgindir. O ilmin yalnızca keşf ve ilhama dayandırılmasına karşı çıkmakta, keşf ve ilhamın ancak şeri ilimlere muvafık olursa kabul edilebileceğini, kıl kadar dahi olsa aralarında bir fark olması durumunda keşf ve ilhamın doğruluk değerinin problemlili hale geleceğini ifade etmektedir.²² Bu durumda, keşf ve ilhamı tasavvufun değişmez bir parçası olarak görmek veya tasavvufu keşf ve ilhama hapsedmek de doğru değildir. Dolayısıyla tasavvuf tanımımızda da bir sorun olduğu açıktır. Bu türden kristalizasyonlar üzerinden yüründüğünde İmâm Rabbânî'nin ya mutasavvıf olmadığı ya da Maturidi olmadığı şeklinde bir çelişkinin içine düşmek kaçınılmazdır.

Mezheplerin kimliksel değeri, muhataplık ilişkilerine göre farklılık gösterebilmektedir. Öyle ki bazı yerlerde, bölgelerde veya şehirlerde bir mezhebe mensup olmanın, o mezhebin çerçevesini aşan geniş bir varlık zemini olabilmektedir. Örneğin Malikiğin Endülüs'teki temsilinde mezhebi kimlik dinle özdeşleşmektedir. Yahudilik ve Hristiyanlık gibi farklı dinlere mensup olunan bir bağlamda Malikilik diğer mezhepler gibi bir mezhep olarak algılanmamaktadır. Aksine bu türden durumlarda İslam olmağın somut izdüşümü olarak içselleştirilmektedir. Türklerde de Hanefilik bir mezhep olarak değil, din olarak benimsenmiştir. Tarihi kaynaklarda Karahanlıların ve Selçukluların Hanefiliği bir din olarak benimsediği yönündeki kayıtları²³ muhtemelen bununla ilişkilendirmek gerekmektedir. Bektaşiliğin Balkanlardaki yayılımı da bu noktada dikkat çekicidir. İçerden bakıldığında Bektaşilik tasavvufi bir yapılanmadır; ancak diğer tasavvufi hareketlerden farklı olarak daha senkretik bir niteliğe sahiptir. Bu durum kısmen kurucusunun ait olduğu düşünce geleneğinden kısmen de tarikatın muhatap kitlesinin heterojen yapısından kaynaklanmaktadır. Özellikle de Balkanlarda Hristiyanların da tarikatın muhatapı arasında yer alması söylem

²² İmâm Rabbânî Ahmed Fârîkî Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. A. Akçiçek, İstanbul t.y., c. I, s. 289.

²³ Sadruddîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Nâsır el-Hüseynî (ö.622/1225), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügâl, Ankara 1999, s. 2; Muhammed b. Alî b. Süleymân er-Râvendî (ö.604/1207), *Râhatu's-Sudûr ve Âyâtü's-Surûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1999, s. 18.

zeminini esnetmiş ve insan merkezli bir yaklaşımın gelişmesine yol açmıştır. İçeriden bakıldığında Müslümanlığı sorgulanan bir yapı, dışarıdan bakıldığında İslam olmanın en güçlü dışavurumu olarak kabul görmüştür. Bugün Balkanlardaki Bektaşiliği, Türkiye'deki söylem zemini üzerinden tartıya vurmak, bölgedeki resmi gerektiği şekilde görmeyi engellemektedir.

Mezhebi Aidiyet ve Süreç İlişkisi

Tarih söz konusu olduğunda zamanın homojenliğinden ve perspektifin tekilliğinden bahsedebilmek oldukça güçtür. Böyle bir bakış açısından hareket edildiğinde olayları tek bir zaman içerisinde yalıtılmış bir tarzda görmek ve her şeyi sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ilerlemeci bir şekilde açıklamaya çalışmak kaçınılmaz hale gelir. Oysa bu yaklaşım tarzının tarihsel olayları anlamada en büyük engellerden birisini oluşturduğu belirtilmelidir. Tarih söz konusu olduğunda ilerleme fikrinden kesin olarak uzak durmak gerekir. İlerleme, tek yönlü bir süreç olup, tüm zamanlarda ve tüm toplumlarda yaşamın tüm alanlarında, homojen bir zincirleme şeklinde uygulanan bir tabiat yasasını izler.²⁴ İlerlemeci tarih perspektifinden yaklaşıldığında evren, her yerinde aynı şekilde ve aynı ritimde ilerleyen mekanik bir saat gibi algılanır. Öyle ki evren içerisinde yer alan her unsur bu mekanik yasaya tabi kılınır ve dışarıdan bakan bir kimse için her şey tek bir düzlemde aynilesir. Oysa tarih, geçmişten geleceğe doğru ilerleyen tek boyutlu bir zaman değildir; aksine çok katmanlıdır.²⁵ Yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi içinde de bir arada var olan çoğul zamanlar söz konusudur.²⁶ Bu husus tek doğrultulu bir zaman anlayışı yerine toplumsal zamanın çoğulluğu anlayışı ve tarihin farklı düzlemler üzerinden aktığı kabulü ile tarihe bakmayı gerektirir. Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde zaman heterojen, perspektif ise çoğuldur.

Toplumsal zamanın çoğulluğu ile mezheplere ve dini hareketlere yaklaşan bir kimse için toplum bir süreçtir ve statik bir yapı olarak düşünülemez. Görünürde en istikrarlı yapılar bile dinamik kuvvetler arasında bir dengenin ifadesidir. Bu noktada yapılması gereken, bu süreci yeniden yakalarken bir yandan da toplumsal örgütlenmelerde, toplumsal ilişkilerde ve bu ilişkilerle iç içe geçmiş anlamlar ve değerlendirmelerdeki

²⁴ Abdulvahab el-Messiri, *Önyargı: Fen ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı*, İstanbul 2013, s. 66.

²⁵ Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul 2007, s. 51.

²⁶ Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, s. 57.

uzun dönemli değişimleri ayırt edebilmektir.²⁷ Bu noktada dini hareketleri çevreleyen ve belirli bir söylem üzerinden inşa edilmelerini mümkün kılan temel hususun, kendileri gibi başka dini hareketlerle birlikte var olabilmek imkânı olduğunu unutmamak gerekir. Bu yüzden bu türden hareketlere kültürel yalıtılmışlıklar olarak değil, birbiriyle sürekli etkileşim halinde olan insan grupları olarak bakılmalıdır. Böyle bir yaklaşım ilişki ve süreçseldir. Bu nedenle bir topluluk, statik ya da bir kez ve sonsuza dek yaratılmış değildir, dinamik ve değişkendir.²⁸ Bu durum dini hareketlere süre giden süreçler olarak bakmayı gerektirir.²⁹

Mezhep isimleri ilk ortaya çıktığında aktif bir içeriğe sahiptir. Bir topluluğu veya mezhebi oluşumu ifade etmek için içerden ve dışarıdan yapılan bu ilk tanımlarda veya kavramlarda söz, devinimini sürdürmektedir. Ancak birkaç kuşak sonra bu tanımları ve kavramları üreten psiko-sosyal ve dinî-kültürel bağlam kaybolmakta ve değişmektedir.³⁰ Buna bağlı olarak da kavramların başlangıçtaki aktif içeriği kaybolmakta, zamanla pasif çerçevelere dönüşmektedir. Buna kavramların bir sembol ve simgeye dönüşme süreci olarak da bakılabilir. Simgeler yalnızca başka bir şeylerin yerini tutmaktan ya da başka bir şeyleri temsil etmekten daha fazlasını yapar. Simgeler anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi sağlar; bu yüzden de kendilerini kullananlara, yeni anlamlar kazandırmaları için izin verir.³¹ Bu yüzden mezhep isimlerine bağlamlar üstü ideal ve sabit bir kalıp olarak bakmamak; onları bir fikirler ve uygulamalar bütünü olarak görmemek gerekir. Aksine onlar şartlar, mizaçlar ve sorunlar farklılaştıkça farklı türden eylemlere kapı aralayan pasif çerçevelerdir.³² Sembolleşmiş bir kavrama *fırka-yınaciye* örnek verilebilir. Meşruiyetini iftirak hadisinden alan bu kavram, zamanla tüm mezhepler için önsel bir kabule dönüşmüş ve dini meşruiyetin vazgeçilmez bir aracı haline gelmiştir.³³ Bundan dolayı her

²⁷ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1998, s. 94.

²⁸ Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji*, s. 51

²⁹ Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji*, s. 22

³⁰ Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009, s. 27.

³¹ Anthony P.Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara 1999, s. 11-12.

³² Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s. 14.

³³ Fırka-yınaciye kavramının yanı sıra *el-cemâ'a*, *es-sevâdu'l-a'zam* ve *Ehl-i beyt* gibi kavramların tarihsel süreçte nasıl farklılaştığı ve içerik genişlemesine maruz kaldığı konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu*

mezhep, etki gücü yüksek olan bu kavrama kendisini taşımıştır. Öyle ki Ehl-i Sünnet dışında, İmamiler, Zeydiler, Mutezile ve İbazilerin kavrama kendi gerçekliklerinden hareketle anlam verdikleri tespit edilebilmektedir.³⁴

Dini hareketlere bir süreç veya süreçler bütünü olarak bakmak yapı olgusuna kapıları kapatmayı gerektirir. Yapısalcı yaklaşım eşzamanlılık ve süreksizliğe vurgu yapar. Her şeyi tek bir yapının hiyerarşik bir şekilde kümelenmiş bir alt parçası veya unsuru olarak izah etmeye çalışır; bu yüzden farklı zamanlara ait pek çok gerçekliği tek bir düzlemde aynileştirir. Marifetullah meselesi veya tartışması bu bakımdan dikkat çekicidir. İlk kelam zemininde varlık bulan bu meselenin ilk dönemdeki çerçevesi bellidir: marifetullah aklen mi vaciptir yoksa naklen mi? Buna bağlı olarak da hüsün-kubuh konusu ve aklın sınırları bu süreçte tartışma konusu kılınmıştır. Tartışmanın aktörleri ise Mutezile, Maturidi-Hanefiler, Eşariler ve İsmaililerdir. Ancak sonraki süreçte bu mesele sadece kelamın meselesi olmaktan çıkmış ve usul-ü fıkhıta teklifi hükümler çerçevesinde kendisine yeniden varlık zemini bulmuştur. Bu kez tartışmaya konu olan kısım ağırlıklı olarak hüsün ve kubuh meselesidir ve ilerleyen süreçte mukaddime-i erbaa adı altında başlı başına bir tartışma konusu haline gelecektir. Tartışma bu kez fikhî kimlikleri de içine alacak şekilde genişlemekte ve Eşari-Şafililerle Maturidi-Hanefilerin kavgasına dönüşmektedir. Tartışma daha sonraki süreçte tasavvuf alanına da taşınmış ve Hz. Muhammed'in anne-babasının iman üzere ölüp ölmediği şeklinde yeni bir problematik alanının parçası kılınmıştır.³⁵ Marifetullahın aklen vacip olduğunu düşünenler için, peygamber gelmeseyse bile kişi Allah'ı bulmakla mükelleftir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in anne-babası Allah'ı bulmadan ölmüşse kâfirdir. Buna karşın marifetullahın naklen vacip olduğunu ileri sürenler için ise henüz peygamberlik gelmediği için Hz. Peygamber'in anne-babası teklife tabi değildir. Bu yüzden de küfür üzere öldüğü söylenemez. Bu zeminde

Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 241-332.

³⁴ İmamiliğin bkz. Cemâlüddin Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö.726/1326), *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, Kahire 1962, c. I, s. 95 (Eser, İbn Teymiyye'nin *Minhâcu's-Sünne* adlı eserinin I. cildindedir.) Zeydilik için bkz. el-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî, *Kitâbu Usûlu'l-'Adlve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra, Kahire 1971, c. I, s. 99; Mutezile için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 166; İbazilik için bkz. Ebû'Abdillah Muhammed b. Saîd el-Kalhatî, *el-Keşfe'l-Beyân*, thk. S. İ. Kâşif, Umân 1980, c. II, s. 377.

³⁵ Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk (En Doğruyu Sevmeğin İçin Hak Terazisi)*, çev. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980, s. 54-55.

tartışmanın aktörleri de değişmektedir; aktörler artık Halveti Sivasilerle – Kadızadelilerdir.

Görüldüğü üzere bir kelami problem tarihsel uzamda varlığını biçimsel olarak sürdürmektedir; ancak tartışıldığı ve ilişkilendirildiği problematik alan daralmakta veya genişlemektedir. Kelamî metinler, bu metinlerin yazarları ve bu yazarları çevreleyen düşünsel bağlam, kendi toplumsal zamanlarından soyutlanıp ait olmadıkları başka bir zamanın ögesi kılındığında ve bu doğrultuda senkronik (eşzamanlı) bir okumaya tabi tutulduğunda hakikat yapaylaşmaya başlar. Ebû 'Azbe'nin Eşarilik-Maturidilik ihtilafını konu edinen *er-Ravzatu'l-Behiyye* adlı eseri bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Eserde on kez Maturidiyye kavramı kullanılırken, on sekiz kez de Hanefiyye tabirine yer verilmektedir.³⁶ Bu husus, Hanefiyye tabirinin geç dönemlerde bile itikadi bir kimlik olarak kullanıldığı şeklinde değerlendirmeleri beraberinde getirmektedir.³⁷Bu oldukça şaşırtıcıdır, zira bir bütün olarak bakıldığında Hanefiyye kavramının Ebû 'Azbe'nin yaşadığı dönemde itikadi muhtevasını Maturidiyye kavramına devrettiği ve artık fıkhi bir aidiyete dönüştüğü görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Ebû 'Azbe'nin bu kullanımı sıra dışıdır ve bir şekilde izahı gerektirmektedir. Aslında sıkıntı metnin Ebû 'Azbe'ye ait olup olmadığı yatmaktadır. Gerçekten de eserin içeriği, cümle kurguları ve kullandığı kavramlar, Ebû 'Azbe'ye ait değildir. *er-Ravzatu'l-Behiyye*, Nûru's-Şîrâzî isminde bir alimin, hocası Tâcüddîn es-Sübki'nin *Kasîdetu'n-Nûniyye* adlı eseri üzerine yazdığı kapsamlı bir şerhin kısaltılmış bir kopyasından ibarettir. Ebû 'Azbe'nin yetmiş beş sayfalık eserinin yaklaşık altmış sayfası, Nûru's-Şîrâzî'nin eserinden birebir yapılmış nakillerden oluşmaktadır. Ebû 'Azbe'ye ait olan veya olmayan cümleler tefrik edildiğinde, aslında Hanefiyye tabirinin geçtiği kısımların Nûru's-Şîrâzî'ye ait olduğu görülmekte, buna karşın Ebû 'Azbe'nin kendi ifadelerinde Maturidiyye tabirini kullandığı tespit edilebilmektedir. Bu da meseleyi anlaşılır hale getirmektedir. Öyle ki Nûru's-Şîrâzî'nin yaşadığı hicri VIII. asırda Maturidiyye kavramı henüz mezhebi bir kimlik olarak kullanılmaya başlanmamıştı ve ilgili kesimi itikadi açıdan tanımlamak için Hanefiyye kavramı kullanılmaktaydı. Görüldüğü üzere aynı ifadelerin ve cümlelerin Ebû 'Azbe'ye ait olarak okunmasıyla, Nûru's-Şîrâzî'ye ait okunmasının delalet ettiği gerçeklik aynı değildir.

³⁶ Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû 'Azbe'nin *er-Ravzatu'l-Behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 16

³⁷ İlyas Çelebi, "er-Ravzatu'l-Behiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s. 476.

Toplumsal zamanın çoğul ve heterojen oluşu, mezhepleri veya dini hareketleri statik, sabit ve kapalı sistemler olarak algılamak yerine, sürekli değişen ve tamamlanmamış süreçler olarak görmeyi gerektirir. Bu noktada mezhepler için sıklıkla kullanılan “teşekkül” veya “teşekkül dönemi” ifadeleri üzerinde durmak gerekir. Bu kavrama yüklenen anlam, mezhepleri ve sonraki gelişim seyirlerini görebilme noktasında zaman zaman bir engele dönüştürebilmektedir. Zira bu şekilde bir mezhebin belirli bir tarihsel kesiti merkeze alınmakta ve bu kesit “teşekkül” adı altında kristalize edilmektedir. Teşekkül ettiği söylenen zaman dilimi üzerinden mezhebin tanımı yapılmakta ve böyle bir tanım ise zamansal ve mekânsal bağlamlardan soyutlanarak önceki veya sonraki asırlara aynı içerikte taşınmaktadır. Ancak sorun tam da burada başlamaktadır. Belirli bir tarihsel kesit özelinde yapılan bir tanım, önceki veya sonraki asırlara vurulduğunda veya bu tanım üzerinden mezhebin izi sürüldüğünde artık olaya süreç merkezli bakabilmek neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Çünkü böylesine bir tanım, karanlığa veya belirsizliğe yöneltilen bir fener işlevi görmektedir. Hâlbuki mezhepler pasif çerçevelerdir; zamansal ve mekânsal bağlamların değişmesine paralel olarak içerikleri veya kabulleri değişebilmektedir. Kristalize edilmiş bir tanım üzerinden olaya bakmak bu değişimi görebilmeyi engellemektedir. Bu yüzden ki bir mezhebin sonraki temsilcilerinin ortaya koydukları çabalar veya farklı yaklaşımlar doğru bir şekilde okunamamaktadır. İlk oluşum evresi üzerinden ortaya konulan bir tanım çerçevesinde bir okuma yapıldığında, mezhebin sonraki temsilcilerinin farklı yaklaşımları, bir inhiraf, yozlaşma, dağılma veya savrulma olarak görülebilmektedir. Hâlbuki bunlar bir sürecin veya süreçler bütünlüğünün günümüze taşıdığı farklılaşmalar ve değişimlerdir. Zamanla yeni terkipler ve sentezler söz konusu olabilmekte ve mezhebin varlığı veya temsili de bu sentezler doğrultusunda yeniden şekillenebilmektedir. Bu yüzden mezhepleri sabit bir içerikte algılamamak ve onları sabit ve değişmez kimi fikirler veya uygulamalar bütünü olarak görmemek gerekmektedir. Bunun doğurduğu en önemli sıkıntı, mezhepleri günümüze taşıyan orta dönemin belirsiz kalmasıdır. Bundan dolayı da bir mezhebin aktüel durumu, klasik formu üzerinden içeriklendirilmekte ve erken dönemdeki varlığı günümüzde mücerret olarak yaşıtmaktadır.

Bu durumun en güçlü yansımalarını veya çağrışımlarını günümüzde varlığını sürdüren Yezidilik, Dürzilik, Nusayrilik gibi mezheplerde veya Alevilikle ilgili tartışmalarda daha net bir şekilde görebilmek mümkündür. Bu oluşumların erken dönem kaynakları üzerinden bir tanım geliştirilip, günümüzdeki gerçeklikleri bu tanım doğrultusunda sorgulanmaya çalışıldığında, dahası bu tanım onların günümüzdeki gerçekliklerini test etmede merkezi bir mekanizmaya dönüştürüldüğünde, çoğu kez bunlar

kendi özlerinden kopmuş ve kendi bağlamlarından savrulmuş akımlar veya mezhepler olarak algılanmaktadır. Asırlardır kapalı toplum yapısına sahip bir şekilde varlığını sürdüren bu oluşumların küreselleşmenin beraberinde getirdiği değişimden en fazla etkilenen kesimler olduğu açıktır. Artık kapalı toplum yapısına sahip dini oluşumların kendi kimliklerini din, siyaset, kültür ve etnisite gibi pek çok değişken etrafında yeniden inşa etmeye başladıkları bir süreç başladı. Böyle bir ortamda bu oluşumların kendilerini konumlandıkları çerçeve, klasik kaynaklardaki tasvirlerden farklılık gösterebilmektedir. Sadece yazılı ve klasik kaynaklarını merkeze alarak bir mezhep profili inşa edip, günümüzdeki tezahürlere de bu çerçevede bir konum veya rol biçmek çoğu kez meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir.³⁸

Kelam ilminde genellikle başvurulan "mütেকaddimûn-müteahhirûn" ayrımı da bu noktada iyi bir örnektir. Kelamcılar, kelami düşüncenin gelişimini ilerlemeci bir yaklaşım tarzıyla ele almışlar ve çoğu kez Ebû Hâmid el-Gazâlî öncesini mütেকaddimûn, sonrasını ise müteahhirûn dönemi olarak tanımlamışlardır.³⁹Aslında bu bir söylem genişlemesini yansıtan bir ifadedir; buna karşın zamansal bir farklılaşma gibi algılanmış ve Gazâlî sonrasında ortaya konulan faaliyetin tümünü içine alacak şekilde genelleştirilmiştir. Mütেকaddimûn-müteahhirûn ayrımının, ağırlıklı olarak, Eşariliğin felsefeyle temasının belirleyici olduğu Horasan bölgesi için geçerli olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Gerçekten de bu bölgede İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî ile birlikte başlayan mantığın bir mücadele aracı olarak kelama taşınma süreci, Gazâlî sonrasında felsefenin de kelama taşınmasını beraberinde getirmiş ve kelamın çerçevesi sonraki asırlarda gittikçe genişlemiştir. Kelamcılar için bu ayrımı doğrudan dile getiren Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin yaşadığı dönemde, kelam felsefeden neredeyse ayırt edilemeyecek hale gelmiştir. Es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'den Celâlüddîned-Devvânî'ye kadar uzanan süreçte ise bu genişleme varlığını sürdürmüştür. Buna karşın Eşariliğin siyaset ve tasavvufla temasının belirleyici olduğu Mısır ve Şam bölgelerinde mütেকaddimûn-müteahhirûn ayrımının geçerli bir karşılığı bulunmamaktadır. Eşarilik Doğu'da felsefe ile temasında genişlerken, bu bölgelerde bir daralmaya maruz kalmış ve mütেকaddimûn olarak tanımlanan çizgide bir akide olarak varlığını sürdürmüştür. Daha açık bir ifadeyle, hicri VIII. asırda Eşarilik,

³⁸ Metin Bozan, "Şeyh 'Adî' siz Yezidîlik: Yezidîlerin 'Adî b. Muâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, s. 25.

³⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî*, İstanbul 1996, s. 28.

Doğu'da müteahhirun adı altında yeni bir söylem çerçevesine dönüşürken, Batı'da hala mütekaddimun paradigması üzerinden varlığını sürdürmektedir. Aynı dönemde biri batıda diğeri de doğuda yaşayan Celâlüddîn es-Süyûtî ve Celâlüddîned-Devvânî gibi iki Eşari'nin eserlerine yansıyan içerik arasında çok ciddi bir söylem farklılığının bulunması bunu doğrular niteliktedir. Bu durumda, mütekaddimun - müteahhirun şeklindeki bir ayırımın, aynı anda her yerde geçerli olduğunu ve kelami düşünme biçiminin her yerde aynı doğrultuda gerçekleştiğini ileri sürebilmek veya bir bütün olarak Eşariliğin olumlu anlamda ilerlediğini iddia edebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir: Ne zaman İslam düşüncesinin gerileyişi ve entelektüel anlamda daralması konu edilse, ağırlıklı olarak Eşariliğin ve Eşarilik üzerinden içeriklendirilmiş bir Sünniliğin günah keçisi olarak öne çıkarıldığı görülmektedir. Eşariliğin kendi tarihsel gerçekliği veya bazı fikri kabulleri bu noktada somut gerekçeler sunmaktadır. Ne var ki bu Eşarilik, Batı'da tasavvuf ve siyasetin kışkacında alan daralmasına uğramış ve bir kelam ekolünden ziyade itikadi bir kimliğe dönüşmüş bir Eşariliktir. Bununla birlikte Eşarilik sadece bundan ibaret değildir; Eşarilik, kelamun mantık ve felsefe zemininde bir söylem genişlemesine uğradığı ve bir kelam çabasından ziyade felsefi bir faaliyet halini aldığı bağlamda da varlık imkânı bulmuştur. Bu çizgideki bir Eşariliğin, günah keçisi olmayı hak etmediğini ve diğer akide Eşariliği ile tek düzlemde aynileştirilemeyeceğini belirtmek gerekir. Aslında sorun, böylesi bir Eşarilikle gerektiği şekilde yüzleşmemekten kaynaklanmakta, bundan dolayı da kolay olan tercih edilmekte ve tekil bir perspektif üzerinden zaman homojenleştirilmeye çalışılmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak tarihin, bir ip çektiğimizde onlarca gerçekliği bize taşıyan örümcek ağlarına benzediğinin ve tarih söz konusu olduğunda hiçbir şeyin yalnızca kendisinden ibaret olmadığını altını çizmek gerekiyor. Yaşayan bir dini hareket sürekli gelişim halindedir. Bir davranış tarzı, değişmiş bir bağlamda biçimsel olarak aynı kalsa bile onun anlamı yeni içerikler kazanabilmektedir.⁴⁰ Bu nedenle bir kültürel mirasın, ilk yaratıcı eylemden türetilen ideal bir sabit kalıp olmaktan çok, söz konusu eylem için pasif bir çerçeve oluşturduğunun altı çizilmelidir. Genellikle ayrıntı olarak görülen, bu nedenle de çoğu kez yüz çevrilen imgelerin, çok renkli bir tarihin yalnızca resimsel tonları değil, onun çoğunluktaki gerçeklikleri olduğunun

⁴⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. I, s. 11.

unutulmaması gerekmektedir.⁴¹ Bu ise bizi toplumsal gerçekliğin bütünlüğüne götürmektedir.

Kaynakça

- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-İ'tikâd'alâ Mezhebi's-Selef Ehli's-Sünneve'l-Cemâ'a*, Beyrut 1986.
- Bozan, Metin, "Şeyh 'Adî'siz Yezidîlik: Yezidîlerin 'Adî b. Muâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, s. 23-41.
- , *İmamiyye'nin İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009.
- Braudel, Fernand, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1993.
- el-Câhiz, Ebû'Osmân'Amr b. Câhiz, *Resâ'ilu'l-Câhîz*, thk. 'Abdusselâm M. Hârûn, Beyrut 1991.
- Cohen, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara 1999.
- Çelebi, İlyas, "er-Ravzatu'l-Behiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s. 476.
- Eren, Muhammet Emin, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- Gâlib, Mustafâ, *el-Karâmta beyne'l-Meddi ve'l-Cezr*, Beyrut trz.
- Hodgson, Marshal G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev. İ. Durdu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- el-Hüseynî, Sadruddîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Nâsır, *Ahbâru'd-Devoleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lûgal, Ankara 1999.
- Iggers, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul 2007.
- İbn Cemâ'a, Muhammed b. İbrâhim b. Sa'dullah, *Îzâhu'd-Delîl fi Kat'i HuceciEhli't-Ta'fil*, thk. Vehbî Süleymân Ğâvicî el-Elbânî, y.y. 1980.
- İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâluddin Hasan b. Yusuf, *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, (İbn Teymiyye'nin *Minhâcu's-Sünne* adlı eserinin I. Cildinde) Kahire 1962.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub, *el-Fihrist*, thk. İ. Ramazan, Beyrut 1994.

⁴¹ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1993, c. I, s. 130

İmâm Rabbânî, Ahmed Fârîkî Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. A. Akçiçek, İstanbul t.y.

Kadî 'Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan 'Abdulcebbâr b. Ahmed, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. FuadSeyyid, Tunus 1979.

Kalaycı, Mehmet, "Bir Hakkın Teslimi: EbûAzbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 1-34.

-----, "Eşarilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. H. Onat-S.Kutlu, Ankara 2013.

-----, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

-----, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

el-Kalhatî, Ebû'Abdillah Muhammed b. Sa'îd, *el-Keşfe'l-Beyân*, thk. S. İ. Kâşif, Umân 1980.

Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk (En Doğruyu Sevme İçin Hak Terazisi)*, çev. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980..

Knysh, Alexander, "Ortaçağ İslam'ında "Orthodoxy" ve "Heresy": Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", çev. M. Kalaycı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2004), c. XLV: 1, 285-305.

el-Makrizî, Takiyyüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî, *Kitâbu'l-Mevâ'izve'l-İ'tibârîZikri'l-Hitatve'l-Âsâr*, Kahire 1987.

el-Mâturidî, EbûMansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005.

el-Messiri, Abdulvahab, *Önyargı: Fen ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı*, İstanbul 2013.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tebssıratu'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, thk. H. Atay, Ankara 1993.

Özdalga, Elisabeth, "Bir Tasavvur ve Uсталık Olarak Tarihsel Sosyoloji", *Tarihsel Sosyoloji içinde* (ed. E. Özdalga), Ankara 2011, s. 9-68.

el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988.

er-Râvendî, Muhammed b. Alî b. Süleymân, *Râhatu's-Sudûr ve Âyâtü's-Surûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1999.

er-Ressî, el-Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu Usûlu'l-'Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammara, Kahire 1971.

es-Sübki, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî, *et-Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ* thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire 1964.

-----, *Mu'îdu'n-Ni'âm ve Mübîdu'n-Nikâm*, Beyrut 1986.

eş-Şeybânî, 'Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. M. S. Sâlim el-Kahtânî, Demam 1406.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul 1996.

Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1998.

Uyar, Mazlum, *Ahbarilik*, İstanbul 2000.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. K. Turhan, İstanbul 2001.

Yurdagür, Metin, "Ahbariyye", *DİA*, c. 1, s. 490-491.