

ŞİİLİK-SÜNNİLİK İLİŞKİSİNİN KAPSAMI VE SINIRLARINA DAİR BAZI METODİK MÜLAHAZALAR*

Mehmet KALAYCI**

Özet

Şiilik ve Sünnilik, İslam etrafında oluşan hâlenin en kalın halkalarını oluşturmaktadır. Bu durum, söz konusu iki yönelimi klasik mezhep sınıflamalarının dışına taşımakta ve meseleye çok daha geniş bir düzlemde bakmayı gerektirmektedir. Her şeyden önce Şiilik ve Sünnilik, birer simge kavramdırlar. Simgeler ise anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi sağlar; bu yüzden de kendilerini kullananlara, yeni anlamlar kazandırmaları için izin verir. Bu durum Şiilik ve Sünnilik kavramlarını kaygan bir zemine taşımakta ve bir perspektif sorununu beraberinde getirmektedir. Sorun geçmişe bakıldığında ne görüldüğü değil, geçmişe nasıl bakıldığıdır. Bu tebliğe konu olan içerik, tam da bu nokta üzerinde yoğunlaşmakta ve başta Şiilik-Sünnilik adiyetleri ve ilişkisi olmak üzere mezheplere veya dini oluşumlara nasıl yaklaşılması gerektiğine dair yeni bir perspektif denemesi sunmaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Şiilik, Sünnilik, Yöntem, Teşekkür, Düşünsel Gelecek, Kutuplaşma.

Abstract

Some Considerations on the Scope and Limits of Shiism-Sunnism Relations

Shiism and Sunnism constitute the thickest rings of halo that formed around Islam. This situation carries two tendencies in question beyond the classical classification of sects, thus requires to deal with the subject in a broader level. Above all, Shiism and Sunnism are symbolical concepts. As for symbols, they help to build up meanings more than expressing them, therefore they allow for those who use them to produce new meanings. This situation carries Shiism and Sunnism to a slippery ground and raises a problem of perspective. Problem is not what is seen when looked at past, but how to look at past. Content of this paper focuses on the very this problem and aims at providing an essay of perspective as to how to look at sects or new religious formations, in particular at Shiism-Sunnism identities and relationships.

Key Words: Shiism, Sunnism, Method, Formation, Intellectual Tradition, Polarization

Giriş

İslam düşüncesi dinamizmini ve üretkenliğini büyük ölçüde fikir özgürlüğüne borçludur. Belirli bir ruhban sınıfının olmayışı, İslam'a mensup her bir bireyin dinî problemler üzerinde düşünebilmesine ve farklı bakış açıları ortaya koyabilmesine imkân tanımıştır. Bireysel düzeydeki farklılaşmaların kurumsallaşması ise neticede mez-

hepleri ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede İslam düşünce tarihi içerisinde çok sayıda siyasi, itikadi, fıkhi ve tasavvufi oluşum kendini göstermiş ve İslam'ın etrafındaki hâle zamanla genişleyerek günümüze kadar gelmiştir. Şiilik ve Sünnilik, bu hâlenin en önemli ve kalın halkalarından birini oluşturmakta ve İslam düşüncesini pek çok açıdan çepeçevre kuşatmaktadır. Bu durum söz konusu iki eğilimi klasik mezhep sınıflamalarının dışına taşımakta ve meseleye çok daha geniş bir düzlemde bakmayı gerekli kılmaktadır.

Şiilik ve Sünnilik birer simge kavramlardır. 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.¹ Bu durum Şiilik ve Sünnilik kavramlarını tahmin edilenin de ötesinde kaygan bir zemine taşımakta ve bir perspektif sorununu beraberinde getirmektedir. Sorun geçmişe bakıldığında ne görüldüğü değil, geçmişe nasıl bakıldığıdır. Bu tebliğe konu olan içerik, tam da bu nokta üzerinde yoğunlaşmakta ve başta Şiilik-Sünnilik aidiyetleri ve ilişkisi olmak üzere mezheplere veya dini oluşumlara nasıl yaklaşılabileceğine dair yeni bir perspektif denemesi sunmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede dört temel hususun altı çizilmiş ve çeşitli örnekler üzerinden bunları mümkün veya gerekli kılan boyut sorgulanmıştır.

1. Mezhepleri Tümevarımcı Yaklaşımla Ele Almak

Tarih ile ilgili çalışmalar, geniş bir bahçeyle çevrili müstakil bir evi incelemeye benzetilebilir.² İncelemeye evin neresinden başlanacağı sorusu kritik sorudur. Tümdengelimci bir yaklaşımda hareket noktası evin çatısıdır. Buna göre çatı, bütünü temsil etmektedir ve

* Bu tebliği henüz müsvedde aşamasındayken okuyup değerli katkılarda bulunan Muzaffer Tan, M. Emin Eren ve Nuran Üçok'a bu vesileyle teşekkür ederim.

**Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

¹ Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Yayıncılık, 1999, s. 11-12.

² Ev benzetmesini Fernand Braudel'den ödünç aldığımızı belirtmek gerekiyor.

evi çepeçevre kuşatan ve bir arada tutan, dahası iç içe pek çok unsurun ya da malzemenin, evin varlığına katılabilmelerini sağlayan bir çapa işlevi görmektedir. Bu yüzden çatıyla ilgili bir değerlendirme, aynı zamanda evin en küçük yapı birimini ilgilendirmekte, böyle olunca da parçanın tarihi bütünün tarihi üzerinden içeriklenmektedir.

Tümevarımcı yaklaşımlarda ise hareket noktası evin bulunduğu çevredir. Evi çevreleyen bahçeden başlayan bir inceleme, tek tek her malzemeyi dikkate alarak önce evin katlarına, en son olarak da çatısına ulaşmayı dener. Bahçede veya evin katlarında karşılaşılan her malzeme, hem kendi tikellikleri hem de bütün içerisindeki konumları itibarıyla değerlendirmeye alınır. Evet, bir köşede bir vazodur; bunun ne için oraya konulduğu kadar, nerede ve ne zaman imal edildiği ve ne şekilde buraya getirildiği de önemlidir. Vazonun evin bir parçası olması üzerinden sahip olduğu tarih ile kendi tarihi birbirinden farklıdır. Tümevarımcı yaklaşım tarzı, parça ile bütünün, hem birbirinden bağımsız tarihleri hem de birliktelikleriyle meydana getirdikleri ayrı tarihsellikleri olduğunu hesaba katar.³ Bu yaklaşım, yapısalcı yaklaşımları belirli ölçüde karşısına alır. Parçaların içinde yer aldığı bir yapının varlığını yadsımaz; ancak parçaları tümüyle yapı üzerinden anlamlandırmaz veya tahlile tabi tutmaz. Parçalardan yapıya yönelen bir süreç izler.

Şiiilik ve Sünnilik kavramları İslam düşüncesinin tavan arasında yer almaktadır. Bu durum, incelemeye evin çevresinden başlamayı ve parçadan bütüne yönelen bir süreci takip etmeyi gerektirir. Tüm ana unsurları içinde barındıran bir dünya haritasını ele alalım. Şiiilik veya Sünnilik bu harita içerisinde bir kıtayı temsil etmiş olsun. Her şey ne kadar da bir arada ve birbirinin ayırt edilemez bir parçası gibi durmaktadır. Kıtaya yavaş yavaş odaklanalım; yekvücut gözükürken kıtanın çizgilerle bölümlendiği ve parçalara ayrıldığı görülecektir. Parçalardan bir tanesine odaklanalım. Ölçek büyüdükçe ayrıntılar belirginleşmeye başlayacak ve tepeden bakınca farkına varılmayan gerçeklikler kendini açığa vuracaktır. Odaklanma işini

³ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1993, I/26.

bir şehir, bir kasaba veya bir köyde neticelendirip burayı incelemeye başlayalım. Belirli bir geçmişten bu zamana kadar geçen sürede bu küçük yerleşim merkezinin tarihini, coğrafi özelliklerini, iklimini, bitki örtüsünü, demografik yapısını, ekonomik yapılanmasını vs. derinliğine inceleyelim. Böylesine bir tetkik, söz konusu yerleşim merkezine dair somut ve gerçekçi bir tasvir oluşturmakla kalmayacak, aynı zamanda onu var eden süreç de tüm hatlarıyla anlaşılır hale gelecektir. Bununla birlikte bu çalışmadan hareketle, o şehrin içinde bulunduğu ülke veya o ülkenin içinde bulunduğu kıta parçasıyla ilgili genellemelerde bulunmak mümkün müdür? Daha açık ifade etmek gerekirse bu şehrin tarihinin tüm kıtanın tarihi olduğu iddia edilebilir mi? İncelenen yerleşim biriminin tarihini sırf o kıtaya ait olmaklık üzerinden kıtanın tamamına genellemek söz konusu kıtayı anlaşılır kılmayacak, aksine daha da anlaşılmaz hale getirecektir.

Parça ile bütün arasındaki ilişkinin doğru şekilde tesisi, İslam Mezhepleri tarihi alanındaki çalışmalar açısından son derece önemlidir. Bu noktada esas bağlantılara bakmaya çok daha fazla istekli olduğunu belirtmek gerekiyor. Öyle ki zaman zaman bütünün tarihi parçalara dayatılabilmekte veya bütünün tarihi onu oluşturan tek bir parça üzerinden dokunup sonra da bu, diğer parçalara genellenebilmektedir. Bunun bir örneğini George Makdisi'nin Bağdat özelinde yaptığı çalışmalarda görebilmek mümkündür. O Bağdat'ı merkeze alan çalışmalarında şehirde Sünnilik adına yaşanan hareketliliğin merkezine Hanbelileri yerleştirmektedir. Ona göre Şii dirilişe karşı bir Sünni yükseliş söz konusu olduysa bunun gerçek şampiyonu Hanbelilerdir.⁴ Makdisi'nin bu tespitinin yalnızca Bağdat için bir karşılığı bulunmaktadır. Zira Sünnilik aidiyetinin bu şehirdeki taşıyıcıları gerçekten de blok halinde Hanbelilerdir. Eşariliğin bu şehirde, en azından ilgili dönemde, güçlü bir tabanı bulunmaktadır. Ne var ki Makdisi, Bağdat özelinden hareketle Sünniliği Hanbelilere has kılmakta, sonra da bunu İslam düşüncesinin ta-

⁴ George Makdisi, "Sunni Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, London 1973, s. 155, 157; "Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History", *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim East*, ed. Carl Leiden, Texas 1965.

mamına genellemeye kalkışmaktadır. Dahası o, Eşariliğin zannedildiği gibi İslam düşüncesine veya Sünniliğe damgasını vurmuş bir mezhep olmadığını, bu noktadaki gerçek payenin Hanbeli Hadis taraftarlarına ait olduğunu dile getirmektedir. O, Eşarî ve Eşariler arasındaki ilişkiyi ele aldığı meşhur makale dizisinde⁵ sadece İbn 'Asâkir ve Tacüddin es-Sübki'nin ortaya koyduğu Eşarilik algısı ile yetinmekte ve konuyla ilgili değerlendirmelerini bu iki şahsın sunduğu genel tasvire hapsetmektedir. Ancak Eşarilik yalnızca bundan ibaret değildir ve Doğu'da felsefe zemininde gittikçe genişleyen ve İslam düşüncesinin sonraki seyrine doğrudan etki eden bir gelişim çizgisine sahiptir. Bu yüzden Makdisî, Eşariliği hadis taraftarlığı bağlamında Hanbelilik üzerinden okumaya çalışmakta; bunu genelleştirmek suretiyle de İslam düşünce geleneğinin oluşumunda Eşariliğin sanıldığı kadar rol oynamadığını ileri sürmektedir.⁶ Bu haliyle onun, Sünniliği tek bir düşünsel kesitten hareketle içeriklendirme çabası kabul edilebilir olmaktan uzaktır.

Parçacı yaklaşımların genelleştirilmesi yönündeki tutum, en belirgin şekilde Büveyhilere dair algıda kendisini açığa vurmaktadır. Büveyhi iktidarının Abbasilerin başkenti Bağdat'ta Şii popülasyonu desteklediği ve bunun Şiilik-Sünnilik ilişkilerinin temel zemini konusunda zaman zaman bir milat olduğu düşünülür. Çoğu kez Büveyhilerin bu tutumlarının Sünniliği sekteye uğrattığı ileri sürülmekte ve Selçukluların Büveyhilerin siyasi varlığına son vererek Sünniliği yeniden ihya ettiği vurgulanmaktadır. Buradan hareketle de Büveyhiler, Şii veya Şii yanlısı bir yönetim olarak nitelenmektedirler. Bu kabul, kendi içinde bazı problemler barındırmaktadır. Büveyhiler, Bağdat'ı ele geçirmelerinin hemen akabinde şehirde kendisine yaslanabilecekleri toplumsal bir zemin arayışı içerisinde

⁵ George Makdisi, "Asharî and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica* (1962), XVII, 37-80; Makdisi, "Ashariand theAsh'arites in Islamic Religious History II", *Studia Islamica* (1963), XVIII, s. 19-39.

⁶ Makdisi'nin Ashabu'l-Hadis'i İslam düşünce tarihin merkezine alarak yaptığı okumanın yanlışlığına dikkat çeken Başoğlu, bunun Corbin'in Şiiliği merkeze alan okumasında görülen kusurlara benzer hataları barındırdığını kaydetmektedir. Bkz. H. Tuncay Başoğlu, "George Makdisi (1920-2002)", *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. T. Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 22.

olmuşlar; siyasi otoritelerini kabul etmeye yanaşmayan Hanbeliler karşısında da Kerh mahallesinde meskûn bulunan İmamiyye mensuplarına destek vermişlerdir. Ancak Büveyhilerin Bağdat özelindeki bu politikalarını ve Hanbeliler karşısında İmamiyye mensuplarına yönelik desteklerini onların ayırt edici vasfı haline getirmek ve bu vasıftan hareketle onlara İslam düşünce tarihi içerisinde Şii yanlısı bir rol biçmek fazlasıyla aldattıcıdır. Zira onlar Bağdat'daki politikalarının aksine kendi başkentleri olan Şiraz ve havalisinde Mutezili âlimlere kol kanat germişlerdir. Görüldüğü üzere Büveyhi iktidarını ve uygulamalarını sadece mezhebi saiklerden beslenen koşulsuz bir destek olarak izah etmeye çalışmak hem yetersiz hem de aldattıcıdır. Onların temel amacı, bir denge siyaseti oluşturabilmek ve bu sayede daha geniş bir düzlemde meşruiyet kazanabilmektir.⁷ Bu yüzden ki Eşariler de zaman zaman bu denge siyaseti içerisinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Zira Eşariliğin bir kelam mezhebi olarak sistemleştirilmesinin ve Şafilik ve Sufilikle irtibatı sayesinde Horasan bölgesinde toplumsal tabanını genişletmesinin Büveyhilerin iktidarına denk düşmesi tesadüfle açıklanamaz. Örneğin Bâkılânî, Büveyhi hükümdarı 'Adududdevle'nin huzurunda Mutezili âlimlerle tartışmış ve onun takdirini kazanmıştı. O, bu yüzden 'Adududdevle'nin oğlu Simnânuddevle'ye hoca tayin edilmiş ve bu çerçevede birkaç yıl Büveyhi sarayında kalmıştı. 'Adududdevle'nin Bâkılânî'yi birkaç kez Bizans yönetimine kendisini temsilen elçi olarak göndermesine bakılırsa, Bâkılânî'nin Büveyhi yöneticiler nezdindeki itibarı azımsanacak türden değildir.⁸ O dönemin Mutezili bir ismi olan Tennûhî'nin, Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin uzun süre öğrenciliğini yapan ve o öldükten sonra da memleketine giderek tasavvufi faaliyetlerde bulunan İbn Hafif eş-Şirâzî'ye dair verdiği bilgiler, etrafında binlerle ifade edilen bir topluluğun bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁹ Eğer Mutezile'ye dönük bir resmî destek söz konusuysa bu

⁷ Muharrem Akoğlu, "Büveyhiler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, c. 7:17, s. 135-138.

⁸ Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", *DİA*, IV/532.

⁹ Kâdi Ebû'l-Muhassin b. 'Ali et-Tenûhî (ö. 384/994), *Nişvârû'l-Muhâdara ve Ahbârû'l-Müzâkere*, thk. Abbûd es-Sâlicî, 1972, III/228.

geleneğin hasmı konumundaki Küllabi-Eşari geleneğin temsilcilerine müsamaha gösterilmemesi gerekirdi.

Bir olgunun tek bir boyutunun merkeze alınarak bir kanaat oluşturulması, ardından bunun genelleştirilerek başka boyutlarının tahlili için kullanılması kimi zaman çeşitli anlam ve bağlamın kaymalarına yol açabilmektedir. Örneğin hicri IV.-VI. asırlar arasında Nisabur, Merv ve Isfahan gibi şehirleri çalışın bir tarihçinin, dönemin tarihsel kaynaklarından hareketle şehirdeki mezhep hareketliliği ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunması muhtemeldir: “Şehir ağırlıklı olarak Şafiilerden ve Hanefilerden oluşmakta, az da olsa Şii nüfus bulunmaktadır. Bu yüzden söz konusu şehirlerin Sünni olduğu söylenebilir.” Bu şekilde bir değerlendirme ilk bakışta gayet masum ve makul görünmektedir. Ancak biraz öze inildiğinde tablo farklılaşmaktadır. İlgili dönemde Şafiilerin neredeyse tamamının Eşarilik üzerinden ortak bir itikadi kimliğe sahip oldukları söylenebilir. Ancak Hanefiler için bu iş biraz çetrefillidir. Söz konusu dönemde Hanefi olmak itikadi açıdan üç veya dört farklı aidiyeti içinde barındırmaktadır.¹⁰ Bu şehirlerdeki Hanefilerin Kerrami, Neccari veya Mutezili olma olasılıkları, Maturidi olma olasılıklarından daha fazladır. Bu durumda sırf Hanefi olmaları Sünni olarak nitelenebilmeleri için tek başına yeterli değildir.

Hariciliği, Hadarilik-Bedevilik ikilemi üzerinden tahlil etmeye çalışın ve çetin çöl şartlarında şekillenen bedevi yaşam tarzını Hariciliğin tahlilinde en temele yerleştiren Watt’ın tutumunda da buna benzer bir yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Buna göre Hariciler, çöldeki yaşam tarzlarını kentlerde sürdürmeyen ve yeni muhitlerine intibak edemeyen kimselerdir. Hariciliğe bu şekilde yaklaşılması, onu kendi parçalarından ayıştırmakta ve İslam düşünce tarihinin herhangi bir kesitine bile rahatlıkla genellenebilecek bir zihniyete, bir başka ifadeyle kendisinden gelenebilecek bir tüme dönüştürmektedir. Haricilik bu zeminde inşa edildiğinde, İbadilerin bu resim içerisindeki yeri belirsiz kalmaktadır.

¹⁰ Abdülcelil b. Ebi’l-Hüseyn Kazvini, *Kitâbü'n-Nakz*, thk. S. C. H. Urmevi, y.y. 1952, s. 74

Benzer bir durum Şiilik için geçerlidir. Nass ve tayin, Şiiliğin ayırt edici vasfı olarak düşünüldüğünde ve bu vasıf üzerinden Şiilik tanımlandığında Carudiyye kolu dışındaki Zeydileri Şii olarak nitelenebilmek mümkün değildir. Aynı şekilde beklenen imam nazariyesi (gaybet) Şiiliğin en temel unsurlarından biri olarak kabul edildiğinde, Hz. Peygamber'den itibaren imamlarının kesintisiz bir şekilde günümüze geldiğini savunan ve bunu İmamiyye'ye karşı bir üstünlük vesilesi olarak gören İsmaililerin Şiilik resmi içerisindeki yeri tartışmalı hale gelecektir.

Mezhepleri Tamamlanmamış Süreçler Olarak Okumak

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 evrimsel olarak açıklamaya çalışmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Oysa bu yaklaşım tarzının tarihsel olayları anlamada en büyük engellerden birisini oluşturduğu belirtilmelidir. Bu noktadaki temel yanlış, tarih içinde, bir uçtan diğer bir uca uzanan belli bir örgü ve rasyonalite olduğu düşüncesi ve tarihin hep iyiye doğru ilerlemekte ve gelişmekte olduğu varsayımıdır. Ancak tarih söz konusu olduğunda ilerleme fikrinden kesin olarak uzak durmak gerekmektedir.

İlerleme, tek yönlü bir süreç olup, tüm zamanlarda ve tüm toplumlarda yaşamın tüm alanlarında, homojen bir zincirleme şeklinde uygulanan bir tabiat yasasını izler.¹¹ İlerlemeci tarih anlayışıyla meseleye bakıldığında evren, her yerinde aynı şekilde ve aynı ritimde ilerleyen mekanik bir saat olarak görünür. Bu evren içerisinde yer alan her unsur bu mekanik yasaya tabidir ve dışarıdan bakan bir kimse için her şey tek bir düzlemde aynileşir. Oysa tarih, geçmişten geleceğe doğru ilerleyen tek boyutlu bir zaman değildir; aksine çok katmanlıdır.¹² Yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygar-

¹¹ Abdulvahab el-Messiri, *Önyargı: Fen ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı*, İstanbul: Mahya, 2013, s. 66.

¹² Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 51.

lığın kendi içinde de bir arada var olan çoğul zamanlar söz konusudur.¹³ Bu husus tek doğrultulu bir zaman anlayışı yerine toplumsal zamanın çoğulluğu anlayışı ve tarihin farklı düzlemler üzerinden aktığı kabulü ile tarihe bakmayı gerektirir. Böyle bir yaklaşım tarihsel olayların incelenmesinde dikey ve yatay mukayeseleri gerekli kılar. Dikey mukayese, değişik zaman dilimleri arasında, yatay mukayese ise eş zamanlı toplumlar ve medeniyetler arasındaki karşılaştırmayı ifade etmektedir. Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde zaman heterojen, perspektif ise çoğuldur.

Kelam ilminde genellikle başvurulanan “mütekaddimün-müteahhirün” ayrımı bu noktada iyi bir örnektir. Kelamcılar, kelami düşüncenin gelişimini ilerlemeci bir yaklaşım tarzıyla ele almışlar ve çoğu kez Gazali öncesini mutekaddimun, sonrasını ise müteahhirün dönemi olarak tanımlamışlardır.¹⁴ Ancak bu ayrım Eşariliğin felsefeyle temasının belirleyici olduğu Horasan bölgesi için geçerlidir. Gerçekten de bu bölgede Cüveyni ile birlikte başlayan mantığın bir mücadele aracı olarak kelama taşınma süreci, Gazali sonrasında felsefenin de kelama taşınmasını beraberinde getirmiş ve kelamın çerçevesi sonraki asırlarda gittikçe genişlemiştir. Kelamcılar için bu ayrımı doğrudan dile getiren Teftazani'nin yaşadığı dönemde, kelam felsefeden neredeyse ayırt edilemeyecek hale gelmiştir.¹⁵ Ancak sonrasında Cürcani'den Devvani'ye kadar uzanan süreçte bu genişleme varlığını sürdürmüştür. Buna karşın Eşariliğin siyaset ve tasavvufla temasının belirleyici olduğu Mısır ve Şam bölgelerinde bu ayrımın herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Eşarilik Doğu'da felsefe ile temasında genişlerken, bu bölgelerde bir daralmaya maruz kalmış ve mütekaddimün olarak tanımlanan çizgide bir akide olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁶ Daha açık bir ifadeyle, hicri VIII. asırda Eşarilik, Doğu'da müteahhirün dönemindeyken, Batı'da hala mütekad-

¹³ Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, s. 57.

¹⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul: Damla Yayıncılık, 1996, s. 28.

¹⁵ Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftazani (ö. 792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, s. 99-100.

¹⁶ Mehmet Kalaycı, “Eşarilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*, Ankara: Grafik Yayınları, 2012, 403, 405.

dimun döneminin paradigması üzerinden varlığını sürdürmektedir. Aynı dönemde yaşayan biri batıda diğeri de doğuda yaşayan Celalüddin Süyuti ve Celalüddin Devvani gibi iki Eşarinin eserlerine yansıyan içerik arasında çok ciddi bir söylem farklılığının bulunması bunu doğrular niteliktedir. Bu durumda, mütekaddimun - müteahhirun şeklindeki bir ayrımın 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.

Çoğul zaman tezi, mezhepleri statik, sabit ve kapalı sistemler olarak algılamak yerine, sürekli değişen ve tamamlanmamış süreçler olarak görmeyi gerektirmektedir. 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 dönüşebilmektedir.¹⁷ 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 bu tanım, karanlığa veya belirsizliğe yöneltilen bir fener işlevi görmektedir. Hâlbuki mezhepler pasif çerçevelerdir; zamansal ve mekânsal bağlamların değişmesine paralel olarak içerikleri veya kabulleri değişebilmektedir.¹⁸ Kristalize edilmiş bir tanım üzerinden olaya bakmak bu değişimi görebilmeyi engellemektedir. Bu yüzden ki bir mezhebin sonraki tem-

¹⁷ Bu kavramın literatürdeki en güçlü karşılığı kuşkusuz Watt'ın *The Formative Period of Islamic Thought* adlı eseridir. Ancak bu kitabın başlığına yansıyan “formative” ifadesinin çoğu kez ve farkında olmaksızın “formed” olarak anlaşıldığına dikkat çekmek gerekmektedir.

¹⁸ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 14.

silcilerinin ortaya koydukları çabalar veya farklı yaklaşımlar doğru bir şekilde okunamamaktadır. Sırf tanım ekseninde bir okuma yapıldığında, mezhebin sonraki temsilcilerinin farklı yaklaşımları, bir inhiraf, yozlaşma, dağılma veya savrulma olarak görülebilmektedir. Hâlbuki bunlar öyle ya da böyle bir sürecin günümüze taşıdığı farklılaşmalar ve değişimlerdir. Sonraki her farklılaşmanın bir teşekkül niteliği taşıdığını ve önceki teşekküllerin de nihayetinde bir farklılaşma olduğunu göz ardı etmemek gerekir. 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. Aksi takdirde mezhepleri günümüze taşıyan orta dönem belirsiz kalacak, bu ise bir mezhebin aktüel durumunun klasik formu üzerinden içeriklendirilmesini ve erken dönemdeki tezahürünün mücerret olarak yaşatılmasını beraberinde getirecektir.

Mâturîdî üzerinden bir Maturidilik tanımı yapıldığında bunun kurumsal anlamda tasavvufa karşı olması beklenir. Zira Mâturîdî, sufilik açısından merkezî bir konuma sahip olan ilham ve keşfe, bilgi kaynakları arasında yer vermeyerek sufilikle arasına en büyük mesafeyi koymuştu. Ona göre bu türden bilgiler kişiden kişiye değişen öznel bir hüviyete sahiptir ve bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilebilmesi mümkün değildir.¹⁹ Mâturîdî'nin keşf ve ilhama bilgi kaynakları arasında yer vermeme yönündeki tutumu, onun çizgisini takip eden Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî gibi Hanefiler tarafından da sürdürüldü.²⁰ Keşf ve ilhama mesafe koyan bu yaklaşımın Sufilikle Maturidilik arasında karşılıklı bir mesafe oluşturmuş olması muhtemeldir.²¹

¹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/945), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005, s. 9.

²⁰ Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988, 12; Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1114), *Tebssratu'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, I. cilt thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I/34-35.

²¹ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî", *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 59.

Bundan dolayıdır ki, Maturidiliğin sonraki süreçte Yesevilik, Bektaşilik ve Nakşibendilik gibi tasavvufi oluşumlarda karşılık bulmuş olması anlaşılmaz ve tuhaf gelir. Yine Mâturîdî üzerinden inşa edilen bir Maturidilik, mukallidin imanı konusuna olumsuz yaklaşacak ve tasdik olgusunun gerçekleşebilmesi için imanda tahkike vurgu yapacaktır.²² Bu algının Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'de de güçlü bir karşılığı bulunmaktadır.²³ Ancak ondan sonraki dönemde bu algı tersine dönmekte ve Maturidi çevrelerde mukallidin imanı geçerli sayılmaktadır.²⁴ Öyle ki bu durum Eşarilerle yaşadıkları görüş ayrılıklarına da yansımakta ve bu amaçla oluşturulan sonraki eserlerde Eşarilerin mukallidin imanını geçersiz saydığı, buna karşın Maturidilerin bunu kabul ettiği dile getirilmektedir.²⁵ Bu durumda bu yeni algıya önceki Maturidiliğin yozlaşması olarak mı, yoksa Maturidiliğin az önce zikredilen tasavvufi oluşumlarla ortak bir potada eritilip yeni bir form kazanması olarak mı bakmak gerekir?

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 profil geliştirilip, günümüzdeki gerçeklikleri bu profil doğrultusunda sorgulanmaya çalışıldığında, dahası bu profil veya tanım onların günümüzdeki meşruiyetlerini test etmede merkezi bir mekanizmaya dönüştürüldüğünde, çoğu kez bunlar kendi özlerinden kopmuş ve kendi bağlamlarından savrulmuş akımlar veya mezhepler olarak algılanacaktır.

²² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 3; Nesefî, *Tebşıra*, I/39.

²³ Nesefî, *Tebşıra*, I/42.

²⁴ Celâlüddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzi el-Hocendî (ö.691/1291), *Kitâbu'l-hâdî fî usûli'd-dîn*, nşr. Adil Bebek, *Habbazi Kelami Görüşleri ve el-Hadi Adli Eseri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006, (Arapça Kısım), s. 274

²⁵ TâcuddînEbûNasrAbdulvehhâb b. Alî es-Subkî, "Nüniyyetu's-Subkî," Edward Badeen (ed.), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, s. 13; Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c. 11, sayı: 21, s. 127; Mestcizâde 'Abdullah b. Osman b. Mûsâ (ö.1150/1737), *el-Mesâlikfi'l-hilâfiyyâtbe'ne'l-mütekellimînve'l-hukemâ*, nşr. S. Bahçivan, İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2007, s. 158;

Mezhepleri Kendi Düşünsel Gelenekleri İçerisinde Ele Almak

Söylemler boşlukta durmaz, bir bağlam içinde gelişirler. Söylemler, anlatımlar toplamının bir yerinden çıkarılması değil, bir sosyal bağlamda hareketi sağlayan, bağlamca belirlenen ve bağlamın varlığını devam ettiren ifadeler ve cümle gruplarıdır.²⁶ Bu bütünde her öge değerini yalnız kendi nitelik ve biçiminden değil, aynı zamanda bütün içindeki yerinden alır.²⁷ Bilginin de söylemle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bilgi, söylem tarafından gösterilmiş kullanım ve uyum olanaklarıyla tanımlanır. Bilimlerden bağımsız olan bilgiler vardır, fakat belirlenmiş bir söylemsel uygulama olmaksızın bilgi yoktur.²⁸ Bu açıdan bakıldığında söylem bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir. Daha açık bir ifadeyle söylem bir bilgi alanını olası kılan şeydir.²⁹

Michel Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler* isimli kitabının esin kaynağı olarak nitelediği Borges'ten alıntılanan bir metin bu noktada zikredilmeye değerdir.³⁰ Bu metin bir Çin ansiklopedisinde yer alan bir tasnife referansta bulunmaktadır. Bu eserde hayvanlar: "a) imparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzu olanlar, e) denizkızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) ve saire, m) testiye kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler" olarak tasnif edilmişlerdir. Bu sınıflandırmanın ilk başta tuhaf gelmesinin nedeni, gerçekten tuhaf oluşu değil, insanın sahip olduğu düşünce sisteminin kendi-

²⁶ Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 27.

²⁷ Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1999, s. 85.

²⁸ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 232- 233.

²⁹ Mark Philip, "Michel Foucault", *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları, 1991, s. 74.

³⁰ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1994, s. 11.

sine sunduğu sınırlı çerçevedir. O bu düşünce sınırlılığı içerisinde düşünmekte ve doğru-yanlış, iyi-kötü, hak-batıl gibi değerlendirmelerini bu çerçeve içerisinde yapmaktadır. Bundan dolayıdır ki daha önce yaşayanların veya günümüzde yaşamakla birlikte hayatı farklı algılayanların kategorileri kimi zaman oldukça saçma ve tutarsız gelir. Hâlbuki onların zihinlerinin hareket ettiği kavramsal çerçeve bunu hiç de yadsımaz. Genellikle ayrıntı olarak görülen, bu nedenle de çoğu kez yüz çevrilen imgeler, çok renkli bir tarihin yalnızca temsil tonları değil, onun çoğunluktaki gerçeklikleridir.³¹

Söylem merkezli farklılaşmalar Şii ve Sünnilik arasındaki ilişkilerde fazlasıyla belirgindir. Öyle ki Şii kaynaklarda yer alan malzeme ile Sünni kaynaklardakiler aynı konudan bahsetmelerine karşın farklı bir gerçeklik zeminine sahiptir. Bunu söylemsel ve paradigmatik bir farklılaşma olarak algılamak da mümkündür. Dinin temel kaynaklarıyla ilgili tartışmalarda bu daha da belirgindir. Kur'an tüm fırkalar açısından ortak bir zemin gibi durmaktadır. Ancak Kur'an'ın anlaşılma için herhangi bir ön şart getirmemiş olması, çok sayıda insana veya mezhebe oldukça geniş ve esnek bir hareket alanı sunmaktadır.³² Sorun, üzerine odaklanılan ya da bakılan gerçeklik değil, bakan kişinin sahip olduğu veya içinde yer aldığı perspektiftir. Bu açıdan bakıldığında mezheplerin her biri Kur'an'ı anlamada belirli bir perspektiften, ama çoğu kez kendi zihinlerinin üzerinde hareket ettiği düşünsel bir bağlamdan hareket etmektedirler.

İsmaililerin zahir ve batın şeklinde ayırım yapmaları ve bu ayırmadan hareketle hakikati iki zeminde inşa etme teşebbüsleri tam da bu türden bir paradigmatik farklılaşmadır. İsmaili öğretiyeye göre, şeriatın emir ve yasaklarının ifade edildiği lafzi form Kur'an'ın zahiri boyutunu ifade ederken, bir de bunların asıl özünü teşkil eden batini boyutu bulunmaktaydı.³³ Onlara göre hakikate birtakım zihin-

³¹ Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, I/130.

³² Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü", *I. Kuran Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994, s. 426

³³ Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1997, s. 49.

sel uğraşlarla ve mantıki çabalarla ulaşılamazdı; aksine hakikat imamın ve temsilcileri konumundaki dailerin otoritesine koşulsuz olarak boyun eğmekle elde edilebilen irfani bir şeydi.³⁴ Daha sonra tasavvufi kültürde de geniş şekilde karşılık bulan bu algı biçiminin beraberinde getirdiği yorumlar, ilk bakışta çok tuhaf ve tutarsız gelir. Böyle bir noktada herhangi bir ayetten ne türden farklı sonuçlar çıkarıldığı değil, bu sonuçları çıkarmaya imkan tanıyan düşünsel bağlam, yani paradigma ön plana çıkmaktadır. Hal böyle olunca İsmaililerin Kur'an'ın batınından intaç ettikleri yorumları bir tür saçmalama olarak görmek ve itibarsızlaştırmak bir anlam ifade etmemektedir. Önemli olan ayetlerle ilgili belirli sonuçlara götüren bu algının, yani söylemsel ve düşünsel çerçevenin nasıl şekillendiğini ve bunun nasıl işlediğini tespit edebilmektir.

Kur'an'la ilgili sıkıntı sünnet söz konusu olduğunda daha da büyümektedir. İmamiyye ve İsmaili gelenekte imamların sözlerinin de bağlayıcılık değeri olması, dahası Allah veya ulvi âlemle sürekli iletişim içerisinde oldukları düşüncesi sünnet olgusuna bakışlarını farklı bir boyuta taşımaktadır. Örneğin İsmaili gelenekte *Nâtık* olarak isimlendirilen peygamberler, dinin zahiri boyutunu insanlara bildirmekle yükümlüyken, *sâmit* veya *vasî* olarak adlandırılan ve peygamberlerin yardımcıları olarak görülen imamlar ise dinin zahiri formu altında yatan batını yönü açıklamakla vazifelidiler. Peygamberlerin görevi dinin zahiri yönünün tenziline aracılık etmek iken imamların görevi dinin batını yönünün *tevil*ini gerçekleştirmeleriydi.³⁵ Bu taksimatta *tevil* görevini gerçekleştirmekle sorumlu imamlara oldukça geniş ve esnek bir hareket alanı bırakılmaktaydı. Böyle olunca Hz. Peygamber ve ilk nesil üzerinden statik ve çerçevesi belirli bir dini bilgi değil, imamlar üzerinden sürekli genişleyen bir bilgi zemini söz konusu olmaktadır. Her iki geleneğin de icma ve kıyasa kapalı oluşu, bu açıdan bakıldığında anlaşılabilir bir du-

³⁴ Joseph Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, s. 46.

³⁵ Sâmi N. Makarrem, *The Doctrines of the Ismailis*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1972, s. 49-50.

rumdur.³⁶ Esasında kıyas dini bilgi zeminlerinde yaşanan bir tıkanmaya yönelik bir çözüm arayışıdır. Ancak imamların sahip oldukları sınır getirilemez bilgi nosyonu İsmaili ve İmami gelenek açısından bunu gereksiz kılmaktadır.

Yezidilik, Nusayrilik veya Dürzilik gibi İslam kültürü içerisinde ortaya çıkan, bununla birlikte İslam dışı oluşumlardan da beslenen mezheplerde veya akımlarda bu hususun güçlü yansımalarını görmek mümkündür. Bu mezheplerin sahip oldukları söylemsel çerçeve ve mitolojik bir karakter arz etmektedir. Bu çerçevede bize tuhaf gelen pek çok mitolojik anlatının, bu mezheplerin temel inanç esaslarını oluşturması da bununla ilişkilidir. Kendi düşünsel çerçevemizi hareket noktası kılıp, onların bu türden anlatılarını doğruluk veya yanlışlık sınıflamasına tabi tutmak ve kendi zihnimizin dayattığı bir rasyonalite ile olaya bakmak bilimsel olmaktan uzaktır. Önemli olan onların zihinlerinin hareket ettiği söylemsel çerçeveyi yakalayabilmek ve bunu oluşturan veya besleyen unsurları ortaya koyabilmektir.

Sünnilik kavramı altında konuşlandırılmalarına karşın, Maturidilikle Hanbeliliğin aynı paradigmayı ve söylemi paylaştığını ileri sürebilmek mümkün değildir. Bir tarafın akli temel bilgi kaynakları arasında gören tutumuna karşılık, diğer tarafın her ne surette olursa olsun akla ve akıl yürütmeye karşı çıkan tutumu telif edilebilir olmaktan uzaktır. Yine Eşarilikle Maturidilik arasında yaşanan keşf ve ilham tartışması, basit bir görüş ayrılığı değil, aksine paradigmatik bir farklılaşmadır.³⁷ Bu yüzden her ne kadar Sünni de olsalar,

³⁶ Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, s. 66-67.

³⁷ Maturidi-Hanefilerin ilhama dayalı bilgiye karşı çıkan yaklaşımlarının arkasında muhtemelen Samanilerin son zamanlarında bölgede temsil gücü yükselen Karmatilerin rolü bulunmaktaydı. Bölgedeki Hanefi âlimlerin sufilelerle tartışmalarında, muhataplarının ilhama başvurmaları onların Karmati ve Rafizi olarak görülmesi için yeterli bir kriterdi. Örneğin Pezdevi bu kişilerden birisinin 479/1086 yılında Buhara'ya geldiğini ve sufileleri etrafında topladığını kaydetmektedir. Önceleri Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere olan bu şahıs, bir ara Mutezile'ye de meyletmişti. Pezdevî, bu kişiye iki arkadaşını yollayarak, "rükûda ve rükûdan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırdığını sormalarını" ister. Söz konusu kişinin buna vereceği cevap, "İşte bu bana zahir ol-

bu mezhepler arasındaki farklılaşmaları, sadece belirli konularda yaşanan basit görüş ayrılıkları olarak görmemek ve bunların söz konusu mezheplerin sahip oldukları söylemsel çerçeve ile ilişkili olduğunu görmek gerekiyor.

Mezhepleri Muhatablık İlişkileri Üzerinden Okumak

Mezhepler birbirleriyle sürekli etkileşim ve iletişim içerisindedirler. Bu durum onların bakış açılarına ve söylemlerine doğrudan tesir etmektedir. Bu yüzden bir mezhebi doğru anlamak için onun muhatabı olduğu diğer grupları veya mezhepleri de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Öyle ki İslam düşünce tarihi içerisinde bir mezhebin farklı bağlamlarda girdiği muhataplık ilişkisinin, söz konusu mezhep içerisinde farklı düşünme kalıplarına veya söylemlere kapı araladığı, bir mezhebin her yerde aynı tonda ve biçimde temsil imkânı bulamadığı görülmektedir.

Şiilikle Sünnilik arasındaki muhataplık ilişkisinin mahiyeti ve niteliği üzerinde durmak gerekir. Şiilikle Sünnilik arasındaki ilişki, birbirlerinden çok temelli bir şekilde ve birbirine indirgenemezcesine farklı olmalarını beraberinde getiren dikotomik bir ilişki midir? Yoksa birbirlerini besleyen ve birinin varlığının diğerinin varlığını gerekli kıldığı diyalektik bir ilişki mi? Bu soruların cevabı ilk beş asrın süreç merkezli tahlilinde ve bu çerçevede oluşan temel kutuplaşmaları tespit etmede gizlidir. Şiilik ve Sünnilik arasında günümüzde var olan mevcut içeriğin ta baştan beridir var olan ve değişmeden günümüze intikal eden bir ilişki biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede İslam düşünce tarihinde oluşmuş dört temel kutuplaşmadan bahsedilebilir:

du.” şeklindedir. Pezdevî bu cevapla o kişinin sırrını açığa vurduğunu ve bu yaklaşımın Rafizilerin ve Karmatilerin yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. (Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 367)

Pezdevî'nin ilgili şahsın tutumu karşısında yaptığı niyet okuması oldukça dikkat çekicidir ve Maturidi-Hanefi çevrenin ilhamı bir bilgi kaynağı olarak gören kesimlere bakışını ortaya koyması bakımından önemlidir. Maturidi-Hanefi çevrenin keşf ve ilham konusunu Rafizilik ve Karmatilikle ilişkilendiren bakış açıları, onların muhtemelen Gazâlî sonrası süreçte Eşariliğin tasavvufu ile kazandığı yeni muhtevaya karşı bakış açılarına da doğrudan yansımış olmalıdır.

Bunların ilki, “cemaat – fırka” kutuplaşmasıdır ve özünde siyasi ve sosyolojik bir karakter arz etmektedir. Bu kutuplaşmanın fırka olarak ilk aktörü kuşkusuz Hariciliktir. Cemaat ise kendi içinde farklı eğilimler ve henüz firkalaşmamış siyasi görüş ayrılıkları barındırmakla birlikte Müslümanların çoğunluğudur. Hasan b. Ali b. Ebi Talib’in, iktidarı Muaviye’ye devretmesiyle birlikte bu ana bünye içerisindeki ayrılıklar ortadan kaldırılmaya çalışılmış ve hicretin 40. yılı cemaat yılı olarak kabul edilmiştir.³⁸ Ne var ki ilerleyen süreçte, özellikle de Muaviye’nin, iktidarı oğlu Yezid’e devretmesiyle birlikte ana bünye içerisindeki görüş ayrılıkları derinleşmeye başlamıştır. Önce Abdullah b. Zübeyr’in, Kerbela olayından sonra da Ali b. Ebi Talib’in taraftarlarının başını çektiği bir dizi muhalefet hareketleri bunun temel ayaklarıdır. Öte yandan Hz. Peygamber sonrası süreçte yaşananları kabullenemeyen ve Müslümanların kısa bir süre zarfında düştüğü ayrılıkları anlamakta zorlanan önemli bir kesim bulunmaktadır.³⁹ Bunlar böyle bir ortamda cemaate ve birliğe vurgu yapmış⁴⁰ ve Müslümanların yaşadıkları pek çok olayın üstünü kapamaya çalışmıştır. Yaşananları uzak bir geleceğe, yani Allah’ın takdirine bıraktıkları için erteleyenler anlamında Mürcie olarak isimlendirilmişlerdir. Bu ilk kutuplaşmada Mürcie’nin yeri cemaattir ve bundan dolayıdır ki daha sonra itikadi görüşlerinden dolayı Mürcie’ye eleştiriler yönelten pek çok kesim tarafından irca fikrinin bu ilk formu desteklenmiştir.⁴¹ Bu süreçte birlikten yana olanların etiketi Ehlü’l-Cemaat, ayrılanları ise Ehlü’l-Furkat’tır.

³⁸ Halife b. Hayyât, *Tarih*, çev. Abdulhalik Bâkır, Ankara 2001, s. 250

³⁹ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat, 2000, s. 36.

⁴⁰ Harici Salim b. Zekvân, İrca fikrinde olan kimseleri, dini birlik ve beraberlikten (Cemaat) ibaret görmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, “Salim b. Zekvan’ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV, s. 475.

⁴¹ Örneğin irca fikrini temellendirmek için kaleme alınan ilk eser olan Hasan b. Muhammed’in İrca adlı eserini, muhtemelen bu özelliği dolayısıyla hiçbir sakınca görmeden Hadis taraftarı birisi olan İbn Ebi Ömer el-Adeni nakletmiştir. Bkz. Muhammed b. Yahya b. Ebi Ömer el-Adeni (ö.243), *el-İmân*, thk. Hamd b. Hamdî el-Câbirî, Kuveyt 1407, s. 145-149.

Siyasi ve sosyolojik nitelikteki bu ilk kutuplaşmanın teorik muhasebesi, I. asrın sonlarında “bidat-sünnet” şeklinde yeni bir kutuplaşmanın zeminini hazırlamıştır. İslam toplumunda oluşan yeni fikirleri sorgulamaya ve geçmişte yaşanan olayları izah etmeye yönelik kimi söylemler, dinin çerçevesinin tespiti sorununu gündeme getirmiştir. Örneğin Emevilerin kendi uygulamalarını Allah’ın iradesi ve takdiri ile izah eden girişimleri karşısında ortaya çıkan kader tartışması⁴², yine Emevilerin mevalinin Müslümanlığını sorgulama girişimleri karşısında Mürcie’nin bu kimselerin imanını sahiplenen tutumu⁴³ dinin daha farklı düzlemlerde tartışılmasını ve dinin problematik alanının genişlemesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca İslam toplumunun sınırlarının genişlemesi ve yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşması neticesinde yaşanan etkileşimin hazım süreci bu tartışmanın çerçevesini genişletmiştir. Yeni fikirlere ve dinin bunlar ekseninde tartışılmasına gösterilen tepki, Hz. Peygamber ve sahabeler özelindeki ilk tecrübenin Sünnet adı altında idealizasyonuna yol açmış ve dinin sınırları bu ilk tecrübe üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Yeni olan her türlü fikir ve düşünce bidat olarak etiketlenmiş, dinin sınırları farklı söylemlere kapatılmak istenmiştir. Sünnet taraftarları anlamında Ehl-i Sünnet’in ilk kullanımları böyle bir bağlamda karşılık bulmuş, kutuplaşmanın diğer kanadı ise Ehlü’l-Bidat olarak nitelenmiştir. İlk kutuplaşmada siyasi referanslar belirgin iken, bu kutuplaşmada dini referanslar, siyaset kadar, belki de daha fazla olaya rengini vermiştir. Özellikle Ömer b. Abdilaziz’in idaresi sırasında siyasi ve dini referanslar iyice iç içe geçmiştir.⁴⁴ Bu süreçte Ehl-i Sünnet’e mensup olmanın epistemolojik çerçevesi, diğer yaklaşımlara mensup olmamak üzerinden biçimlen-

⁴² Osman Aydın, *İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 43-90.

⁴³ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 90

⁴⁴ Ömer b. Abdilaziz’in resmi bir talimat ile bidat olarak adlandırılan bu yeni görüşlerin yok edilmesini ve sünnetlerin diriltmesini emrettiği, bu amaçla ez-Zühri’yi görevlendirdiği ve Kaderiyyeyi reddiye amacıyla bir risale yazdığı kaydedilmektedir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 31

miştir. İlk dönemdeki tariflere bakıldığında, Ehl-i Sünnet'in ne olmaklık üzerinden değil, ne olmamaklık üzerinden izah edilmesi bunu teyit etmektedir.⁴⁵ Bu bir negatif teolojidir. Bu süreçte Şiiilik bidat zümreler içerisinde; buna karşın Ehl-i Sünnet'in tek ötekisi değil, çok sayıda ötekisinden yalnızca bir tanesidir.⁴⁶

Üçüncü kutuplaşma, ikinci asırda ilmekleri dokunan, ancak üçüncü asrın başlarında özellikle de Mihne sürecinde iyice keskinleşen zihniyet odaklı "rey taraftarlığı-hadis taraftarlığı" kutuplaşmasıdır. Birinci asrın problemleri ikinci asrın gerçekleri haline gelmiş ve dinin hukuki alanı sünnet-bidat kategorizasyonu ile izah edilemeyecek yeni sorunlar ve gerçekler dayatmıştır. Bu sorunların tespiti ve çözümüne yönelik aklın veya naklin sınırlarına dair gelgitler, üçüncü kutuplaşmanın temelini oluşturmuştur. Her ne kadar Mihne sürecinde yapay bir şekilde siyasallaştırılmak istense de bu kutuplaşmada siyasetin rolü oldukça sınırlıdır. Bu yüzdendir ki başta ana zümre olmak üzere her kesim içerisinde karşılık bulabilmiştir. Hanefilik ve Şafilik arasında yaşanan metodik farklılaşma temelde buradan beslenmektedir. İmamiyye içerisindeki usuli-ahbari ayrımı ve Malikiler içerisindeki rey ehli-hadis ehli ayrımı bunu destekler niteliktedir. Şafii geleneğe İbn Süreyc'in başını çektiği akılcı damar, Eşari kelamının en önemli varlık zeminini oluşturmuştur. Maveraünnehir Hanefileri içerisinde yaşanan Buhara ve Semerkand fakih-

⁴⁵ Erken dönemdeki Ehl-i Sünnet tanımlarındaki farklılaşmaların temelinde bunların, hangi grup muhatap alınarak ve hangi kaygı ön planda tutularak yapıldığı hususu yatmakta ve getirilen tanımlarda aslında o muhatapla girilen bilişsel ilişki ve bu ilişki neticesinde ortaya çıkan kategorik ayrışmanın ön plana çıktığı görülmektedir. Kalaycı, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, 17; Watt'a göre çoğunluğu teşkil eden merkezi Müslümanlar, fırkaların ayrı görüşlerini yazmaktan hoşlanırlar, sıra kendilerine gelince kendilerinin Muhammed'in ve ashabının görüşleriyle aynı olduklarını söyleyip, herhangi bir değişikliği veya gelişmeyi gizlemeye ve üzerinden hafifçe geçmeye meylederlerdi. Bkz. W. Montgometry Watt, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamu*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 35.

⁴⁶ Örneğin Medine'de zındıklıkla suçlanan bir kimse için, Mürcii, Kaderi, Nasibi ve Rafizi nitelemelerinin birlikte kullanılmış olması bu durumu açıklamaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî (ö.346), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhumeyd, Kahire 1964, III/42.

leri şeklindeki ayırmada da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Bu ayırım en hadisçi kesim olan Hanbeliler arasında bile yaşanmış ve beşinci asırda Ebu Yala el-Ferra, İbn Akil gibi bazı şahıslar tarafından Hanbeliliğe akılcılık temelinde yeni bir soluk getirilmek istenmiştir.⁴⁷

Dördüncü ve son kutuplaşma ise siyasetin belirleyici olduğu “Fatimi-Abbasi” kutuplaşmasıdır. Bunun temelinde ise Fatimilerin Mısır’da devletleşmeleri ve Abbasi Halifeliğinin bir ötekisi ve alternatifi olarak kendilerini inşa etmeleri yatmaktadır. Büveyhilerin Bağdat’ta gerçekleştirdikleri Hanbelilik ve Abbasi karşıtı politika bu algıyı belirli ölçüde derinleştirse de, bu noktada başat rol Fatimilere ve Mısır bölgesindeki üç asırlık siyasetlerine aittir. Fatimilerin sistematik davet yapılanması özünde siyasi bir projeydi. Özellikle Halife el-Hâkim’in iktidarı sırasında Fatimi daveti, büyük bir yayılma göstermiş, *Dâru’l-Hikme*’de ve Kahire’deki başka kurumlarda bizzat halifenin gözetiminde özenle seçilen ve eğitilen dailer, hem Fatimi hâkimiyetindeki ülkelere hem de bu hâkimiyet dışında kalan Müslüman ülkelere gönderilmişti. Bu dailer kısa zaman zarfında önemli kazanımlar elde etmişler ve mezhebe çok sayıda taraftar kazandırmışlardır. Dahası Abbasilerin hâkimiyeti altındaki Irak’ta Abbasi halifeliğini ortadan kaldırmak için gizliden gizliye faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁴⁸

Fatimi halifeliğinin tesis edildiği dönemde, Abbasi halifeliği siyasi açıdan silikleşmiş ve kendi otoritesini Horasan & Maveraünnehir bölgesindeki yarı otonom devletlerle paylaşmak durumunda kalmıştı. Fatimilerin devletleşmeleri ve halifelik iddiasında bulunmaları Abbasi halifeliğine sembolik de olsa yeni bir fırsat sundu. Abbasi halifeliği bu süreçte Sünnilikle özdeşleşti. Öyle ki Abbasi halifeliğinin siyasi yetkilerini budamalarına karşın, onların Sünnilikle özdeşleşen sembolik misyonları Selçuklular ve Gazneliler gibi devletler

⁴⁷ İbrahim Aslan, “el-Usulu’l-Hamse’nin Hanbeli Yorumu: el-Kadı Ebu Ya’la el-Ferra Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(2012), 53:1, s. 55-83.

⁴⁸ Farhad Daftary, *Muhaliğ İslam’ın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001, s. 228.

için hep değerli ve vazgeçilmez oldu. Aynı şekilde Fatimilerle siyasi mücadeleye girişen Selçuklular, Zengiler ve Eyyübler, Sünniliği bir siyaset malzemesi olarak kullandılar ve bölgede Fatimilerin üç asırlık izlerini silmeyi siyasetlerinin temeline yerleştirdiler. Bundan dolayı Mısır ve Şam bölgesinde mezhebi aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edildi.⁴⁹ Siyasallaştırılan Sünnilik algısı, halife Kâdirbillah tarafından Hanbeliler üzerinden, Selçuklular ve Eyyübler tarafından ise Eşarilik üzerinden içeriklendirildi. Zengiler ve Memlûkler Hanefi kimliklerine karşın, Hanefiliği merkeze almadılar; aksine mezhepler üstü bir siyaset arayışında Hanefileri, bölgede güçlü bir taraftar kitlesine sahip olan Şafiilerle ortak bir zeminde buluşturmayı denediler. Memlûklere kadarki süreçte, Halife Nasırlidinillah zamanındaki kısmi kıpırdanış istisna tutacak olursak Abbasilerin sembolik kimlikleri varlığını korudu. Moğol istilasının Abbasi halifeliğini ortadan kaldırması karşısında, Memlûkler bu kimliğe mirasçı oldular. İlhanlıların Şiiliğe verdikleri destek karşısında Sünniliğin yegâne siyasi hamisi haline geldiler. Bu misyon daha sonra Osmanlılar tarafından devralındı. Sonraki dönemde aktörler değişmekle birlikte bu kutuplaşma varlığını korumuştur. Günümüzde yaşanan Şiilik-Sünnilik geriliminin referans çerçevesi bu kutuplaşmada aranmalıdır.

Bu dört kutuplaşma aslında İslam düşüncesinde yaşanan temel eksen kaymalarını temsil etmektedir. Buna kartların yeniden karılması ve oyunun yeniden şekillenmesi olarak bakmak da mümkündür. Bu yüzdendir ki her kutuplaşmada aktörler yeniden şekillenmektedir. Örneğin birinci kutuplaşmada cemaat içerisinde yer alan Mürcie, ikinci kutuplaşmada bidatçilikle etiketlenmekte, üçüncü kutuplaşmada birbirlerine hasım olan Hanefiler ve Şafiiler dördüncü kutuplaşma söz konusu olduğunda Sünnilik çatısı altında aynı safta birleşebilmektedirler. Bu noktada önemli olan kutuplaşmaların odağında neyin yattığının ve neyin bu kutuplaşmaları doğurduğunun tespit edilmesidir. Bununla birlikte bu kutuplaşmaların birbirinin alternatifi gibi de düşünülmemesi gerekmektedir. Kutup-

⁴⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-181.

laşmalar yerlerini diğerlerine bırakmış değillerdir; aksine her bir kutuplaşma bir önceki veya öncekilerle eklenilebilmekte, bu sayede meşruiyet zeminini sağlam bir şekilde inşa edebilmektedir. Örneğin Abdülkâhir Bağdadi, Ehl-i Sünnet & Ehl-i Bidat kutuplaşmasını Fatimi-Abbasi kutuplaşmasının meşruiyet zeminine yerleştirebilmektedir.⁵⁰

SONUÇ

Mezhepler tarihçileri olarak bizlerin amacı mezhepleri oluşturmak mıdır?⁵¹ Yoksa anlaşılabilirlikleri için çözümlenmek midir? Bu sorunun cevabı bizim genelde mezheplere özelde de Şiiilik-Sünnilik ilişkilerine bakışımızı belirleyen en önemli noktadır. Sünnilik ve Şiiilik birer çatı ve simge kavramlardır. Bir kavramın simgeleşmesinin, onu kaygan bir zemine taşıdığını ve belirli bir anlam ifade etmekten ziyade, anlam yaratma kapasitesi sağladığını tekrar vurgulamak gerekir. Şiiilik ve Sünnilik kavramlarını çatıdan bahçeye değil, bahçeden çatıya yönelen bir yaklaşım tarzıyla incelemek son derece önemlidir. Bunu gerçekleştirebilmenin en önemli anahtarı ise meseleye geleneğin birlikteliği bağlamında bakabilmektir. Tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri incelerken, bunları birbirinden kopartmadan incelemek, incelemeye konu olan olay ve sorunları sadece bir mezhepler tarihçisi veya bir kelimacı, ya da bir felsefeci veyahut fıkıhçı gibi davranarak değil, geleneğin birlikteliği bağlamında tahlil etmek gerekiyor.

⁵⁰ Örneğin, Bağdâdî kitabının sonunda Ehli Sünnet'e ait eserleri saydığı başlık altında sarf ettiği birkaç cümlelik şu ifade böyle bir cevabın en güzel örneğini sunmaktadır: "Ubeydilerden bir kısmının imar konusundaki çalışmalarına gelince... Muhtelif devletlerdeki Sünnî hükümdarların işleri karşısında onların dile getirilebilecek bir şeyleri yoktur. Ayrıca inançlarının kötülüğü göz önüne alınca, yaptıkları işlerin bir yeri ve değeri yoktur." Bkz. Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tahîr el-Bağdâdî (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1991, s. 293.

⁵¹ Bu noktada Watt'ın, Makalat yazarlarının mezhep algılarının objektif bir tarihten çok, oluşturulmuş ve kurgulanmış bir tarihe dayandığı yönündeki tespiti anlamlıdır. Bkz. Watt, W. Montgomery, "The Great Community and Th eSects", *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1971, s. 36.

KAYNAKÇA

- Akoğlu, Muharrem, "Büveyhiler'in Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, c. 7:17.
- Aslan, İbrahim, "el-Usulu'l-Hamse'nin Hanbeli Yorumu: el-Kadı Ebu Ya'la el-Ferra Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), 53:1.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Başoğlu, H. Tuncay, "George Makdisi (1920-2002)", *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. T. Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Braudel, Fernand, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1993.
- Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Cohen, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Yayıncılık, 1999.
- Daftary, Farhad, *Muhaliğ İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- el-Adenî, Muhammed b. Yahya b. Ebi Ömer, (ö.243), *el-İmân*, thk. Hamd b. Hamdî el-Câbirî, Kuveyt 1407.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tahir, (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- el-Hocendî, Celâlüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, (ö.691/1291), *Kitâbu'l-hâdî fi usûli'd-dîn*, nşr. Adil Bebek, *Habbâzî Kelami Görüşleri ve el-Hadi Adlı Eseri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, (ö. 333/945), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005.
- el-Messiri, Abdulvahab, *Önyargı: Fen ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı*, İstanbul: Mahya, 2013.

- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, (ö.346), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdînu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhumejd, Kahire 1964, III.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, (ö. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, (ö. 508/1114), *Teb-sıratu'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, I. cilt thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I.
- es-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî, "Nüniyyetu's-Subkî," Edward Badeen (ed.), *Sunnitishce Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- et-Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, (ö. 792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- et-Tenûhî, Kâdî Ebû'l-Muhassin b. 'Alî, (ö. 384/994), *Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere*, thk. Abbûd es-Sâlicî, 1972, III.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrintı Yayınları, 1999.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1994.
- Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *DİA*, IV.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1999.
- Halife b. Hayyât, *Tarih*, çev. Abdulhalik Bâkır, Ankara 2001.
- Halm, Heinz, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1997.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Iggers, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Kalaycı, Mehmet, "Eşarilik", *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- Kalaycı, Mehmet, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Kalaycı, Mehmet, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve EşarilikMaturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, sayı: 21.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kazvîni, Abdülcelil b. Ebî'l-Hüseyin, *Kitâbü'n-Nakz*, thk. S. C. H. Urmevi, y.y. 1952.
- Kutlu, Sönmez “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî”, *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez, “Salim b. Zekvan’ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Makarrem, Sâmî N., *The Doctrines of the Ismailis*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1972.
- Makdisi, George, “Sunni Revival”, *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, London 1973.
- Makdisi, George, “Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History”, *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim East*, ed. Carl Leiden, Texas 1965.
- Makdisi, George, “Asharî and the Ash’arites in Islamic Religious History I”, *Studia Islamica* (1962), XVII.
- Makdisi, “Asharî and the Ash’arites in Islamic Religious History II”, *Studia Islamica* (1963), XVIII.
- Mestcizâde ‘Abdullah b. Osman b. Mûsâ (ö.1150/1737), *el-Mesâlikfi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, nşr. S. Bahçivan, İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2007.

- Onat, Hasan, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran’ın Rolü”, *I. Kuran Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994.
- Philip, Mark, “MichelFoucault”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları, 1991.
- Sözen, Edibe, *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, İstanbul: Paradigma, 1999.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmî*, İstanbul: Damla Yayıncılık, 1996.
- Van Ess, Joseph, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970.
- Watt, W. Montgomery, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Watt, W. Montgomery, “The Great Community and The Sects”, *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1971.

