

İSLAM MEZHEPLERİNİN GELİŞİMİNİN İNCELENMESİ*

Prof. Dr. W. Montgomery WATT

Terc.: İbrahim Hakkı İNAL**

Yaklaşık son bir asırlık süre zarfında, beşeri bilimlerle ilgili metodolojik tartışmalara baktığımızda, Avrupalı ve Amerikalı bilim adamlarının evrim ya da gelişme kavramına büyük önem atfettikleri görülür. Teolojik bir sistemin, her ne kadar nispeten durağan dönemleri olsa da, başka özellikleri yanında, esas itibarıyla büyüme ve gelişme aşamalarından geçtiği günümüzde genel kabul görmüş bir husustur. Her hangi bir dinin mensupları açısından, sözü edilen bu gelişme fikri, bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Söz konusu bu insanlar, özellikle dinin teolojisinde -ve muhtemelen toplumsal hayatın diğer alanlarında da- sürekli değişimler olurken, dinin ya da dindar toplumun bizzat kendisinin nasıl olup da kimliğini muhafaza edebildiği sorusuna cevap bulmak zorunda kalmaktadırlar. Bu gelişme kavramına paralel bir diğer husus da, ayrılıkçı ya da sapık düşüncelerin gelişmeye katkısı meselesidir. Bir diğer ifadeyle, gelişme kavramı, bir bütün olarak reddedilmesi gereken her hangi bir fikrin, aslında bazı olumlu unsurlar taşıyabileceği ihtimalini görmemizi sağlar. Söz konusu edilen bu 'sapık düşüncelerin gelişmeye katkısı fikri', hem Hristiyanlıkta hem de başka diğer geniş alanlarda 'evrensel' (ekümenik) düşünce tarzlarının çokça yaygın olduğu günümüzde daha da bir önem arz etmektedir.

Gelişim ve katkı kavramlarının İslam kelimine uyarlanmasının önünde ciddi zorluklar bulunmaktadır. Çünkü, Avrupalı bilim adamlarının İslam kelamıyla ilgili kullandıkları kaynakların çoğu, gelişme kavramından şiddetle nefret eden alimler tarafından kaleme alınmıştır. Ortaçağ Müslüman entelektüellerinin bu konuda ortaya koyduğu alternatif bakış açısını iki başlık altında toplayabiliriz: Birincisi, İslam itikadının daha İslamın başlangıcında bütün samimi Müslümanlarca kabul edildiği şeklindeki faraziyedir. Böyle bir anlayış, daha o dönemde Sünni anlayışa sahip Müslümanların mevcut olduğunu ima eder. Meselâ, aksi bir görüşe sahip olduğu ifade edilen çok küçük bir grubu istisna edecek olursak, birinci ve ikinci hicri asır Müslümanları, Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünü benimsemişlerdi. Halku'l-Kur'an

* Bu metin Watt'ın Oryantalistler Kongresinde sunduğu "The Study of the Development of the Islamic Sects" isimli tebliğin terümesidir. *Acta Orientalia Neerlandica*, ed. P. W. Pestman, Leiden 1971, 82-91.

** Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı. inalibrahim@yahoo.com

meselesi ile ilgili tartışmanın ancak ikinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış olduğu ve o dönemden önceki İslam alimlerinin en fazla ima yoluyla bu hususa temas ettikleri gerçeği üzerinde fazla durulmamıştır. Peygamberin hadislerinin kelimesi kelimesine sahabilerden daha sonraki nesillere aktarıldığı düşüncesi, bu birinci faraziyeyle destekleyen bir başka unsurdur. Yukarıda zikrettiğimiz ilk faraziyeyle paralel ikinci önkabul ise, ana çizgiden farklılık arz eden mezhep görüşlerinin sapıklık addedilmiş olmasıdır. Bu, İslamın kendisine olan müthiş öz güven duygusuyla ilişkilendirilebilir ki, bu öz güven sonucunda Müslümanlar, Kur'an ve hadislerin gerçek, bunlarla uyum arz etmeyen görüşlerin ise yanlış olduğuna inanmaktadırlar. Bu sebeptendir ki, Müslümanlar diğer dinleri hemen hemen hiç araştırma gereği duymamışlardır.

Bu iki faraziye ya da ön kabul, mezheplerle ilgili eserlerini kaleme alırken ve mezhepleri tasnif ederken müslüman alimleri etkilemiştir. Bu etkiyi öncelikli olarak Bağdâdî ve Şehristânî'de görüyoruz; fakat, aynı durum diğer yazarlar için de söz konusudur. el-Hayyât'ın *Kitâbu'l-intisârı* gibi ilk döneme ait reddiye eserler, kısmen bu etkilerden uzaktır. Fakat bu türden bize ulaşan eser sayısı çok az olup, verilen misalde bu etkinin görülmeşi, müellifin Sünnî değil Mutezili olmasından kaynaklanmış olabilir. Çünkü, bahsettiğimiz faraziyeler ya da ön kabuller, esas itibarıyla Sünnî görüşü yansıtmaktadır. Yine bu bağlamda, Eş'arî'nin mezhepleri objektif bir şekilde tasvir etmeye çalışması, Mu'tezilî geçmişinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte, genel olarak Mezhepler Tarihçileri ve mezhepleri ele alan diğer müellifler, sanki ilk üç hicri asırda, doğru akideyi benimseyen çok geniş bir toplum kesimi ve bunun yanında sapık görüşlere sahip küçük bir azınlığın var olduğu ön kabulünden hareket ederler. Bu tebliğin ilerleyen sayfalarında, bunun gerçeği yansıtmadığı delilleriyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu noktada, daha sonraki dönemde İslam alimlerinin, her hangi bir mezhebe izafe edilen kişileri göz önünde bulundurarak, sapık olmayan küçük çaplı farklılaşmaları göz ardı etmek suretiyle, bu faraziyeyle destek vermiş oldukları ifade edilmelidir. Mesela, IV./X. yüz yıl itibarıyla Eş'arî ve Mâturîdî kelâm okulları oluşum aşamasındaydı ve birbirleriyle ilmi tartışmalar yapıyorlardı; fakat, Bağdâdî bu farklılıkları tamamen yok saymakta,¹ Şehristânî ise, Eş'arîler, Müşebbihe ve Kerrâmîler'den oluştuğunu söylediği Sıfâtiyyeyi anlatırken, bu konuya çok kısa bir şekilde değinmektedir.² Bağdâdî, Ehlü's-sünne ve'l-cemâa olarak adlandırdığı bu ana gövdenin sekiz gruptan oluştuğunu söylemektedir ki, bunlar kelamcılar, fıkıhçılar, Hadis taraftarları, Arap Dili ile uğraşanlar, Tefsirciler, sûfiler, zanaat erbabı ve sıradan halk yığınlarıdır.³ Ana toplumsal gövdedeki farklılıkları göz ardı etmesi hasebiyle bu görüş özellikle tenkide tabi tutulmuştur.

Bu noktada, daha sonraki Sünnîlerce imam ya da lider kabul edilen kişilere sapık fikirler izafe edildiği bilinen bir husustur. Mezhepler Tarihi yazarlarının böyle durumlarda nasıl bir yol izlediklerini ortaya koymaya çalışmanın faydalı olacağını

¹ En azından *el-Fark beyne'l-fırak*' da durum böyledir. *Usûlü'd-Din*'de ise bu iki mezhep arasındaki bazı konulardaki görüş farklılıklarına, mesela duyularla elde edilen bilginin mi yaksa akli bilgini mi daha üstün olduğu konusundaki görüş ayrılıklarına değinilmektedir.

² *Milel*, nşr. Cureton, 64-85.

³ *Fark*, 300-3.

düşünüyoruz. Bu konuda verilebilecek en meşhur örnekler olarak Ebû Hanîfe ve Hasan-ı Basrî'yi zikredebiliriz. Hasan-ı Basrî'yi ele alacak olursak, Şehristânî'nin elinde ona atfedilen bir *Risâle* olduğunu biliyoruz ki bu muhtemelen H Ritter tarafından neşredilen eserdir. Şehristânî bu *Risâle*deki fikirlerin Kaderiyye'nin görüşleriyle paralellik arz ettiği yargısına varmakta ve buradan hareketle, bu eserin Hasan-ı Basrî'ye değil, muhtemelen Vâsıl b. Atâ'ya ait olabileceğini söylemektedir. Bu yargısını, risalede yer alan 'hayrın da şerrin de Allah'tan geldiği' şeklindeki selef görüşüne aykırı bir fikrin Hasan-ı Basrî tarafından ileri sürülmüş olmasının mümkün olamayacağı görüşüne dayandırmaktadır.¹ Şehristânî'nin, İslamda gerçek müminlerden oluşan bir ana gövdenin olduğu görüşünü benimsemiş olması ve itikâdî fikirlerin gelişimi gibi bir fikre yabancı olması göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir sonuca ulaşması neredeyse kaçınılmazdır. Modern bilimsel metotlar açısından meseleye yaklaştığımızda, işin aslının şu olduğu söylenebilir: Hasan-ı Basrî'nin görüşlerinin bazı noktalarda Kaderiyye'nin görüşleriyle benzerlik arz ettiği görülür; fakat, Emevî Hanedanının ve onun taraftarlarının Kur'an'daki cebri anlayışı destekler gözükten ayetleri, kendi iktidarlarını meşrulaştırmak için kullanma yönündeki gayretleri, Hasan-ı Basrî'nin bu noktaları vurgulamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, gerçek Kaderiyye, Emevilere karşı fiilî ya da potansiyel bir tehdit oluştururken Hasan, böyle durumlarda isyanın meşru olmadığını söylemekte ve onun görüşleri bazı Kaderî aleyhtarı olumsuz ifadelerle dengelenmiş olmaktadır; tıpkı, taraftarlarını musibetlerin Allah'ın bir imtihanı olduğunu kabule davet etmesi gibi. Emevî hanedanlığının yıkılmasıyla birlikte, onların savunuculuğunu yaptığı cebri kader anlayışının da tartışma konusu olmaktan çıkmasının ardından, bu görüş, Sünnîliğin öncülere tarafından daha da detaylı olarak ele alındı.

Ebû Hanîfe'nin durumu, Mürcie gibi 'sapık bir mezhebe' ait görüşleri benimsemiş olmasından dolayı menfi bir şöhrete sahip olması açısından, Hasan-ı Basrî'nin durumundan farklılık arz etmektedir. Onuncu asrın başlarında kaleme aldığı eserinde Eş'arî, Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Murciî olarak tavsif etmekte bir beis görmemiştir.² Bir asır sonra Bağdadi, Gassân isimli bir Mürcü'nin, kendi fikirlerinin Ebû Hanîfe'nin fikirleriyle aynı olduğu şeklindeki iddiasını, teferruatla ilgili iki delil öne sürerek reddetmiştir.³ Bunun üzerinden de bir asır geçtikten sonra bile, Ebû Hanîfe'nin Mürcü olduğu 'hayaleti' hala yok olmadığını ve Şehristânî bu iddiayı boşa çıkarmak için değişik yollar denemeye çalıştığını görmekteyiz. Bağdâdî gibi o da, Gassân'ın iddiasını reddediyordu. Onun bulduğu çıkar yola göre, Ebû Hanîfe belki 'Sünnî Mürcieye' mensup biri olarak görülebilirdi. Yaptığı izahlar içinde kavranılması en kolay olanı ise, Mürcie isminin, Mu'tezile ve diğerleri tarafından, kader ve özgür irade konusunda kendi görüşlerini reddedenlere verdikleri bir takma ad olduğu şeklindeki görüştür.⁴ Modern araştırmacıların Ebû Hanîfe hakkındaki görüşleri, Hasan-ı Basrî hakkındakilerden daha karmaşıktır ve tebliğde daha sonra ele alınacaktır.

¹ *Milel*, 32.

² *Makâlât*, 138 vd.

³ *Fark*, 191.

⁴ *Milel*, 105.

Bu iki faraziyeden ikincisi, yani ayrılıkçı ya da sapık fikirlerin yanlış ve değersiz olduğu şeklindeki görüş, bizi Müslüman kelâmcıların sapık mezheplerin görüşlerini açıklamaktan çok bu görüşleri reddetmeye zaman harcamış olduklarını tahmin etmeye sevk ediyor. Bu tahminin doğru olduğu bir çok eserde müşahede edilmektedir. Mesela Malatî'nin *et-Tenbîh*'inde, Huşeyş'ten yapılan bir alıntının % 10'u ele alınan mezhep ya da görüşle ilgili izah cümlelerinden oluşmakta, geriye kalan %90'ı ya da daha fazlası ise, bu görüşü savunanlara karşı yazılan reddiye kısmını teşkil etmektedir. Ahmet b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî'yi, okuyucuyu uyarıcı mahiyette ya da reddiye babında görüşler serdetmeksizin, Mu'tezile ile ilgili detaylı bilgi vermiş olması dolayısıyla eleştirmesini yine bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ahmet b. Hanbel, her hangi bir kişinin Muhâsibî'nin bu eserini okurken önce kitapta Mutezileyle ilgili verilen bu bilgileri okuyup etkileneceği ve muhtemelen takip eden bölümde yer alan reddiye faslını okumaya gerek duymayabileceği endişesi taşımaktadır. Diğer mezheplere karşı böylesine negatif bir tavrın yaygın olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insan, bir grup eserin –yani mezhepler tarihi eserlerinin- sapık mezheplerle ilgili objektif bilgi vermiş olması icap ederdi, demekten kendini alamıyor. Bu tür eserlerin neden ortaya çıkmış olması gerektiğinin sebeplerini izah etmeden önce, bu eserlerin ortaya çıkışıyla ilgili bir diğer hayati konuya, yani 72 fırka ile ilgili hadisin ya da hadislerin yaygınlık kazanmasına göz atmamız faydalı olacaktır.

Söz konusu hadisin önemli olduğuna ilk dikkat çeken kişi I Goldziher'dir. Bu konuda söyleyeceklerim büyük ölçüde onun söylediklerinin bir anlamda tekrarı mahiyetinde olacaktır. Hadisin değişik versiyonları vardır ve bunlardan en erken olanının Dârimî'nin (ö. 869) rivayeti olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadiste Peygamberin 'Ehl-i Kitap 72 gruba ayrıldı mı? (bazı hadislerde *mille* bazılarında *fırka* kelimesi geçmektedir). Şüphesiz bu ümmet de bir gün gelecek, 73 fırkaya ayrılacaktır ve bunlardan 72'si cehenneme ve yalnızca biri cennete gidecektir,' dediği iddia edilmektedir.¹ Hadisin yaygın versiyonlarından birinde ise Yahudilerin 71, Hristiyanların 72 ve müslümanların ise 73 fırkaya ayrıldığı söylenmekte ve bu 73'ten 72'sinin cehenneme, yalnızca birinin cennete gideceği ifade edilmektedir. Muhammed'in ya da herhangi samimi bir müslümanın İslamda diğer dinlerden daha çok sapık grup bulunmasıyla övüneceklerini düşünmek pek mümkün değildir. Bu noktadan hareketle, Goldziher, bu hadisin Yahudiliğin 71, Hristiyanlığın 72 ve İslamın da 73 fazilete sahip olduğundan bahseden diğer hadislerle karıştırıldığını söylemektedir. Yine O, Buhârî ve Müslim'de yer alan ve 'iman 60 küsur şubeden oluşmaktadır ve tevazu imanın şubelerinden biridir' şeklindeki hadisten de bahseder.² Bununla birlikte, 72 fırka hadisinin kaynağı her ne olursa olsun kesin olan şudur ki, bu hadis mezhepler tarihi müelliflerinin mezhepleri tasnifinde büyük rol oynamıştır. Bağdâdî *el-Fark beyne 'l-firak'*'in girişinde, bu hadisin değişik varyasyonlarını aktarır ve eserinde öncelikle 72 sapık fırkayı ele alacağını ve onların hatalarını ortaya koyacağını, ardından da hadiste kurtuluşa ereceği söylenen *fırka-i nâciyenin* görüşlerini açıklayacağını söyler. Bağdâdî 72 sayısını tutturmak için değişik yollara başvurur. Bu cümleden olarak, bazen önemli her

¹ Goldziher, 'Le dénombrement des sectes musulmanes'. *Revue de L'Histoire des Religions*, XXVI, 129 vd.; krs. *Vorlesungen über den Islam*, Heilderberg, 1925, 188 vd.

² Krs. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927. 'Modesty' maddesi.

Mu'tezilî alimi sanki bir Mu'tezilî grubun kurucuymuş gibi gösterirken, sayının 72'yi aşması söz konusu olduğunda ise, bazı grupların İslam dışı kabul edilmelerini gerektirecek derecede sapık görüşlere sahip olduklarını söyleyerek onları 72'ye dahil etmez. Böylece 72 limitinin aşılmasını engellemiş olur. Bu bağlamda Şehristânî'nin takip ettiği usul de ana hatlarıyla Bağdâdî'ninki ile aynıdır.

72 fırka hadisinin mezhepler tarihi müellifleri açısından pratik bir önemi olması göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu hadisin faziletler konusundaki hadisle ilgili bir yanlış anlamadan kaynaklandığını söylemek doğru olmasa gerektir. Aksine, Ahmed b. Hanbel gibi kişilere karşı, İslam mezheplerini anlatmanın bir faydasının olacağını savunmak zorunda kalan kişiler tarafından söz konusu hadise önem verildiğini ve yaygınlaştırıldığını söylemek daha makul gözükmektedir. Bu hadisin yaygınlaşmasını sağlayanlar, muhtemelen hayırlı bir iş yaptıklarının farkında değillerdi. Farkında olmadıkları anlaşılabilir bir diğer husus da, bu müelliflerin farklı sapık fırkaları izah etmek suretiyle aslında doğru akideyi daha da bir merkezi konuma çekmiş oldukları gerçeğidir. Mezhepler tarihi müelliflerinin fiiliyatta takip ettikleri prosedür ya da usul incelendiğinde, hassaten onların sapık görüşleri reddetme endişesi taşımadıkları yerler göz önünde bulundurulduğunda, bu farkında olmayışla ilgili söylediklerimizin doğru olduğu görülecektir. Mezhepler tarihçilerinin, mezhepleri tasnif ederken sürekli sistematik ya da şematik kaygılar taşıdıklarını, mezheplerin tarihi gelişiminin ortaya konulması gibi bir kaygılarının hemen hemen hiç olmadığı görülmektedir. Yine onlar mezhep mensuplarının görüşlerini tasnif etmekte ve mezhepleri ana mezhepler ve alt mezhepler olmak üzere sınıflandırmaktadırlar. Bir mezhebe mensup bir kelimacının biyografisinin mezhepler tarihi müellifleri açısından hemen hemen hiçbir önemi yoktur. Ancak diğer mezheplerin görüşleriyle mukayese söz konusu olduğunda ya da görüşlerini doğru akideyle karşılaştırmak gayesiyle bu kişilerin görüşleri ele alınmaktadır. Mezhepler Tarihi müelliflerine eserlerinde zikrettikleri mezheplerin uydurma olduğu, ya da, en iyi ihtimalle, çok silik bir tarihi geçmişe sahip olduğu söylenebilir, muhtemelen bundan ciddi bir rahatsızlık duymazlardı. Son derece önem arz etmesi hasebiyle, tebliğin bundan sonraki bölümü bu sistematik ve mantıki ilgi konusuna ayrılacaktır.

Bu konunun ekstrem örneği Cehmiyye'dir. Bir mezhep olarak Cehmiyye'nin mezhepler tarihçilerinin bir uydurması olduğunu söylersek çok fazla abartmış olmayız. Bu konuyla ilgili ana konular *Encyclopedia of Islam*'daki ilgili maddede tarafımdan ortaya konulduğu için burada konuya kısaca değinilecektir. Emevilerin son döneminde Cehm diye isimlendirilen birisinin yaşamış olduğu tarihi bir realitedir. Fakat, Cehm dışında bu mezhebe mensup olduğu ifade edilen ya da kendisini Cehmî diye isimlendiren ikinci bir şahsın olmadığı da bir başka tarihi realitedir. Bazı kelimacılar 'Cehmî' nisbesini ya da sıfatını muarızları için bir hakaret ifadesi olarak kullanmışlardır. 'Cehmî' diye isimlendirilmenin bu kadar istenilmeyen bir niteleme olarak algılanması, muhtemelen, Cehm'in bir ara Müslümanlara karşı savaşan gayr-i müslim Türklerle ittifak halindeki isyancı Müslüman gruplarla irtibat halinde olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Cehmî oldukları söylenen insanlar aslında ya Mutezili olarak bilinen insanlar ya da Ebû Hanîfe'nin taraftarlarıdır. Kısacası Cehmî lakabı hakaret amacıyla kullanılmış bir takma addır ve genellikle Hanbeliler tarafından Kur'ân'ın mahluk olduğuna inananlar ve

özellikle de Mutezililer için kullanılmıştır. Buna karşılık olarak Mutezililer ise, ancak Cehm'in cebrî kader anlayışını savunanların Cehmî olarak nitelenebileceğini öne sürerek kendilerini savunmuşlar ve Dırâr'ı buna örnek olarak göstermişlerdir. Sonuç olarak, öyle anlaşılıyor ki kader konusunda ılımlı bir cebrî görüşü savunanlar, Cehmin aşırı bir cebrî anlayışı savunduğunu ve kendileriyle mukayese edilemeyeceğini söylemek suretiyle, Cehmî olarak nitelenmekten kurtulmaya çalışmışlardır. Aşırı Cehmî cebir anlayışına göre, 'güneş battı' dediğimizde, güneşe bir fiil izafe etmek ne kadar mümkünse bir insan hakkında 'şu işi yaptı', dediğimizde de o insana ancak benzer şekilde, yani mecazi anlamda, bir fiil izafe etmiş oluruz.

Bütün bunları göz önünde bulundurarak Bağdâdî ve Şehristânî'nin eserlerindeki bilgiler incelenecek olursa görülür ki, bu müelliflerin Cehmiyeye ilgi duyması, hiç kimsenin savunmadığı her hangi bir görüşü izafe edecek bir mezhebe ihtiyaç duyulduğu durumlarda Cehmiye'nin bu iş için çok uygun olmasından kaynaklanmaktadır. Şehristânî Cehmiye'nin Kur'anın mahluk olduğuna inandığını net bir şekilde iddia etmez; fakat, bu mezhebin aşırı cebrî bir görüşe kail olmasıyla ilgilenir. Şehristânî mezhepleri tasnifinde, önemli bir grubu Cebriye olarak niteler ve bu grubun içinde yer alan saf-pür Cebriileri (ki bu grupta yalnızca Cehmin takipçileri vardır) Neccâr ve Dırâr'ın takipçilerinden müteşekkil ılımlı Cebriilerden ayırır. Daha da ileri giderek, Eş'arîlerin *kesb* doktrininin asla *cebr* demek olmadığını iddia eder.¹ Bu suretle, Cehmiye aşırı cebrî görüşü savunanlar olarak önem arz eder ve böylece diğer görüşleri mukayese etmek açısından bu faydalı bir şeydir. Şehristânînin ortaya koyduğu şekliyle her hangi bir kişinin bu aşırı cebrî görüşü benimseyip benimsemediği son derece şüpheli bir konudur. Benim şahsi kanaatim, Şehristânî konuları izahta yardımcı olur gayesiyle bu teoriyi ortaya atmış olduğu şeklindedir. Yani, bu sayede, ele alınacak zıt fikirleri daha kolay izah etme imkanı elde edilmiş olmaktadır.

Mezheplerin isimlendirilmesinde diğer başka bir çok ismin de kullanıldığını görmekteyiz; zira, bu mezheplerin ortaya koyduğu görüşler de mezhepler tarihi müelliflerine ele aldıkları konuları izahta yardımcı olmaktadırlar. Meselâ Hâricî ismi dikkatlice incelenmesi gereken bir isimdir. Zira Havâric teriminin, yaygın olarak algılandığı şekliyle, ne dereceye kadar Emevîler dönemi için kullanılabilirliği hususu, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu, böylece bir araya getirilen fenomenler arasında ne dereceye kadar bir organik bağlantı olduğunun tespiti demektir. O dönemde yaşayanlar, Hâricilik için genellikle Harûriyye tabirini kullanırlar. Hâricî isminin geçtiği en eski yazılı belge Hâricî lider İbn İbâd'ın Halife Abdü'l-Melik'e gönderdiği ve otantik olduğu anlaşılan mektuptur. Halifenin Hâricî terimini daha önce isyancılar anlamında kullandığı (ve ayrıca İbn İbâd'ı onlardan biri olarak görmediği) anlaşılmaktadır. Bu arada, İbn İbâd, Hâricî terimini devrimci anlamında olmamak kaydıyla 'aktivist' manasında kullanmış olmalıdır.² Muhtemelen II./VIII. asırda meydana gelen kalamî tartışmalar sürecinde, Havâric büyük günah işleyenlerin toplumdan ihraç edilmesi gerektiğini savunanlar hakkında kuşatıcı şemsiye kavram

¹ *Milel*, 59-64.

² Nakleden el-Berrâdî, *Rivista degli Studi Orientali*, XXVI, 46.

olarak kullanılmıştır. Zıtlıkları göstermek açısından bu görüş önemlidir ve bu bunun için de tek bir terim seçmek uygundur.

Şia teriminin oluşum sürecinin arka planında da benzer şekilde karışık bir tarih vardır ve muhtemelen yaygın kullanımını ancak 900'lü yıllarda kazanmıştır. Emevî döneminde bu grubu ifade için kullanılan isim Sebeiyye ve Keysâniyye idi. Bununla birlikte, Şî'a terimi, muarızlar tarafından verilen bir isim olmayıp Şî'ilerin kendileri için kullandığı bir niteleme olması yönüyle Hâricî teriminden farklılık arz eder. Dahası, daha önce de gördüğümüz gibi, burada da bir mezhebe ad olarak verilen bir terimin, bir fıkrı açıklamak için, yani Ali'nin Muhammed'den sonra meşru halife olduğuna işaret etmek için kullanıldığını görmekteyiz. Fakat yine de Şia terimi tarihi süreci açıklamak için yeterli değildir. Bu terim Emevî döneminde ve Abbasilerin ilk dönemindeki bir çok fenomenle irtibatlandırılabilir. Fakat bu fenomenlerin ortak Şii adının çağrıştırdığı kadar birbiriyle organik bağları olduğunu söylemek zordur. Nevbahî'ye izafe edilen *Fıraku 'ş-Şî'a* isimli eser, mezhepler tarihçilerinin mezhep fenomenini mantiki bir temelde sistematize etme gayretlerinin en bariz örneğini oluşturur.

Daha derli toplu bir değerlendirme Mürcie hakkında yapılabilir; zira, bu mezhep söz konusu olduğunda, mezhepler tarihi müelliflerinin takip ettiği yöntemin zayıflığı daha net bir şekilde görülür. İslam düşüncesinin tarihi gelişim sürecinde Mürcî trend büyük önem taşımaktadır. Fakat mezhepler tarihi müelliflerinin elinde Mürcîliğin bu önemi neredeyse yok farz edilmektedir. Şüphesiz bunun nedeni Mürcie'nin kesin bir şekilde sapıklık olarak nitelenebilecek bir görüşe sahip olmamasıdır. Zira Mürcîlik büyük ölçüde Sünniliğin selefi ya da öncüsü olarak görülebilecek bir mezheptir.

Mürcîliğin ya da Arapların ifadesiyle *irjâ*'nın temel kavramı Kur'ân'daki bir ibareden, 'bazılarının durumu Allah'ın hükmüne ertelendi (ya da te'cil edildi)'. (et-Tevbe, 9/106) ayetinden kaynaklanmaktadır. Ayette kastedilenin 631 yılında yapılan Tebuk Seferi'ne katılmayan üç sahâbî olduğu ve bu kişilerin toplumdan dışlanmak suretiyle cezalandırıldıkları kabul edilir. Bu konuda genel düşünce şudur: Bazı durumlarda birinin suçlu mu masum olduğu konusunda karar vermeyip onun durumunu Allah'a havale etmek gerekir. Bu konudaki kavramsal tartışma sonucunda *irvân*'ın anlamı ya da uygulamasıyla ilgili şu dört farklı durum ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisine göre –ki bunun bu terimin en eski kullanımı olduğu anlaşılmaktadır- *irvâ* Ali ve Osman hakkındaki hükmün ertelenmesi ve bu ikisinin mümin mi yoksa kafir mi olduğu konusunda fikir beyan etmekten kaçınılmasıdır. İkinci anlamıyla *irvâ*, Alinin Peygamberden sonra fazilet sıralamasında dördüncü sıraya tehir edilmesi anlamına gelir. Üçüncü anlamıyla *irvâ*, sadece büyük günah işleyeninin durumuyla ilgili hükmü tehir etme ve günah işleyene mümin *muamelesi yapmak* anlamına gelmekle kalmaz, olumlu bir yaklaşımla, büyük günah işleyeninin doğrudan mümin *olduğunu* iddia etmek anlamı taşır. Dördüncü olarak *ircâ* kelimesi, *racâ*'dan türemiş bir kelime olarak değerlendirilir ve 'ümit vermek' manasında kullanılır. Bu son anlamıyla *irvâ*, şirke düşmemiş olmak ya da puta tapmamak kaydıyla, bütün müminlerin kesin olarak cennete gireceği anlamına gelir.

Tebliğin bundan sonraki kısmında, Mürcie tabirinin nasıl kullanıldığına ve bunun *ircâ* teriminin farklı kullanımlarıyla nasıl ilişkilendirildiğine bakabiliriz. Mutezile'yle başlamamız uygun olacaktır. Mutezililer büyük günah meselesiyle ilgilenmişler ve mürtekib-i kebirenin ne mümin ne de kafir olduğunu ve fakat orta bir konumda bulunduğunu iddia etmişlerdir (*el-menzile beyne'l-menziletayn*). Mutezililer böylece kendilerini, 'büyük günah işleyen kafirdir Haricilerden, münafıktır diyen Hasan-ı Basrî'den ve mümindir' diyen gruplardan ayırt etmiş olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Mutezililer Müslümanların çoğunluğunu mürtekib-i kebireyi mümin kabul eden gruba yerleştirmekte, daha sonra da, büyük günah işleyeni tekfir etmeme anlamında, ırcanın üçüncü anlamıyla paralel bir şekilde, bu çoğunluğu Mürcie olarak görmektedirler.

Tekrar Şî'a'ya döndüğümüzde –*Fıruku's-Şî'a'*da söylenenlerden hareketle ifade edecek olursak- onların, Hâriciler ve Mutezililer hariç, fazilet sıralamasında Ali'yi Osman'dan önde gören herkesi Mürcü olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Nevbahî açık bir şekilde, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şafî gibi daha sonraki dönemlerde Sünnilerin imam kabul ettiği şahısların adlarını Mürcie'ye mensup şahsiyetler listesinde zikreder.¹ Muhtemelen daha sonraki nesiller tarafından Sünni kabul edilenlerin hemen hemen tamamı bu kategoriye girmektedir. Hz. Ali'ye büyük muhabbet besleyen Ahmet b. Hanbel gibileri bu listeden hariç tutulmuş olabilir; fakat, bunu bir şekilde kesin olarak söyleyemiyoruz. Şu halde, Şî'a açısından, söz konusu olan ırcâ'nın birinci ve ikinci anlamlarıdır; yani, onlar ırcadan Hz Osman ve Ali meselesini Allah'a havale etmek ve fazilet sıralamasında Ali'yi [dördüncü sıraya] ertelemeyi anlarlar. Bununla birlikte, ilk anlam öncelikle Hâricilerin anladığı anlamdır ve Hâriciler Hz. Osman'ın büyük günah işlediğine inanmayan herkesi ve hatta Hanbeliler'i bile Mürcü olarak görürler.²

Hanbeliler ise Mürcie deyince şu ana kadar bahsettiğimiz gruplardan farklı kişileri kastederler. Ahmed b. Hanbel'e atfedilen akaide dair bir eserde, Mürcie'nin savunduğu söylenen bazı fikirler mahkum edilmiştir ki bu fikirler özellikle Hanefilerin ve sonraki Mâtürîdilerin Hanbelilerden farklı düşündüğü konularla ilgilidir. Bu farklılıklar Hanefilerin imanı öncelikle topluma bağımlılık olarak telakki etmesinden kaynaklanmaktadır. Onlar *imanı* kişiyi *mümin* yapan şey olarak tarif ederken diğer tarafta Hanbeliler, ameli imanın asli unsurlarından biri olarak telakki ederler. İmanla ilgili bu iki farklı kavramsallaştırma neticesinde şöyle bir durum ortaya çıkar: Hanefilere göre iman 'ya şu ya bu' meselesidir: Yani, Hanefilere göre bir kişi ya toplumun içindedir ya da dışındadır. Bir başka ifadeyle, ya toplumun üyesidir veya değildir. Halbuki Hanbelilere göre ise, bir kişinin imanı, amellerine bağlı olarak farklı derecelerde olabilir. Bunun kelam terminolojisinde karşılığı, imanun artıp artmayacağı meseledir. Bilindiği üzere Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini ifade etmektedir. Eş'arî, *Makâlât*'ta, Mürcie'nin genel bir tanımını yapmaz; fakat, Onun Mürcie'nin alt grupları hakkında verdiği bilgiler arasında bizzat Ebû Hanife ve bir

¹ Nevbahî, s. 15, 17.

² Laoust, *Profession de Foi*, 73, dn 2.

Hanefî olan Bîşr el-Merîsî'yi Mürcîler arasında saydığını görmekteyiz.¹ O halde Hanbelîler, ırcâ kelimesini yukarıda bahsedilen üçüncü ve dördüncü anlamda, yani mürtekib-i kebîreyi mümin kabul etme ve böyle bir kişiye ümit verme anlamında kullanmaktadırlar. Fakat bu anlamdaki sapıklık *ırcânın* açık seçik izah edilen bu şekilde, yani bu fikrin çok rafine ifade şeklinde olduğu gibi, yer almamaktadır.

Hanbelîlerin Mürcie algılaması, el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi daha sonraki Eş'arî mezhepler tarihçilerinin ve onlar yoluyla da batılı oryantalistlerin Mürcie algılamasında belirleyici olmuştur. Bu yüzden, mezhepler tarihçilerinin bu konuda uyguladığı metodu ve ön yargıları detaylı olarak incelemenin faydalı olacağı kanaatindeyim. Bu bakımdan Şehristânî iyi bir örnek teşkil etmektedir. Şehristani, Mürcie konusuna ırcânın farklı anlamlarını ana hatlarıyla zikrederek başlar. Onun tasnifi bizim az önce yaptığımız ayırımdan farklılık arz eder. Şehristânî daha sonra, Haricîler, Kaderîler ve Cebrîler arasında irca doktrinine inanan gruplar olduğundan söz eder ve ardında da kendisinin bahsedilen bu gruplar içinden yalnızca 'saf Mürcie'yi' ele alacağını söyler. Bununla birlikte Kaderî-Mürcie ile ilgili bazı bilgiler verir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Ebû Hanîfe'yi savunurken 'O Sünnî Mürcie'ye mensuptu' demektedir. Fakat Şehristânî'nin, 'Mürcî şahsiyetler' listesinde yalnızca Ebu Hanîfe değil, iki yakın talebesi, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de yer almaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Kaderî-Mürcîler ve Saf Mürcîler'le ilgili verdiği her iki listeye baktığımızda, Gaylân ve muhtemelen iki kişi daha hariç tutulacak olursa, Şehristânî'nin isimlerini zikrettiği diğer kişilerin, haklarında hemen hemen hiç bilgimizin olmayan sıradan ve önemsiz kişiler olduğu görülür. Dahası, bu grupların farklılaşmasına sebep olduğu söylenen konular son derece önemsiz konulardır. Mukâtil b. Süleymân'ın 'ıman olduğu sürece günah zarar vermez' şeklindeki aslında makul bir izahı yapılabilecek görüşü bir tarafa bırakılacak olursa, esasen Mürcîler arasında, 'işte bu sapıklıktır' diye niteleyebileceğimiz aykırı bir görüşe sahip olan yoktur. Mukâtil b. Süleymân'ın bu görüşünün bile kabul edilebilir makul bir yorumu olabilir.² Bağdâdî'nin konuyu ele alış tarzı Şehristânî'yle benzerlik arz eder; fakat onun, bir vesileyle, Mürcie'nin hatasının ameli ikinci plana itmek olduğunu açıkça ifade ettiği görülmektedir.³ Ancak, bahsedilen bu görüş abartılacak bir görüş olmadığı gibi, buradan hareketle bir kimseyi sahih akideye muhalefet ettiği gerekçesiyle, sapık ilan etmek de mümkün değildir. Mezhepler tarihçileri açısından Mürcie'nin, bir mezhebin önemsiz bir gölgesi konumunda olduğunu söylersek konuyu çok abartmış olmayız.

Eş'ari müelliflerin ifade edemedikleri şey, Mürcie'ye izafe ettikleri birçok fıkrin, aslında, Sünniler tarafından savunulan görüşler olduğu hususudur. Bütün Sünnîler, büyük günah işleyenin din dışına çıktığını iddia eden Harici doktrinini sakat bir bakış açısı olduğu konusunda ittifak halindedir. Aslında bu, Sünnîlerin büyük günah işleyenle ilgili hükmü erteleme ve onu mümin kabul etme anlamında bir *ırcâyı* benimsedikleri anlamına gelir. Bununla birlikte, birçok Sünnî daha da ileri gitmiş ve mürtekib-i kebire mümindir ve eğer Allah'a inandığını ikrar ederse sonunda cennete de gidecektir,

¹ *Maqâlât*, 138-41.

² *Milel*, 103-8.

³ *Fark*, 190.

demişlerdir.¹ *El-Vasiyye* (madde 25) ve *el-Fikhu'l-Ekber II* (madde 20)'de² görüleceği üzere, aslında bu, bilinen bir Hanefî görüştür. Fakat Eş'arî'nin kendisi bile, mürtekb-i kebîrenin ebedî cennete kalmasının değişmez bir hüküm olmadığını, eğer Allah'ın dilemesi ya da Peygamberin şefaati söz konusu olursa bu kişinin affedilebileceğini söylemektedir. Gazâlî ve sonraki dönem diğer Eş'arî müelliflerin bu konudaki Hanefî fikre daha da yakınlaştıkları görülür.³ Bu, ümit vermek anlamında, yani dördüncü anlamda ırcâdır. İrcânın ilk iki anlamı da Sünnî düşünceye katkıda bulunmuştur; zira, Osman'ın haksız yere öldürüldüğü ve dört halife arasındaki tarihi sıralamanın aynı zamanda fazilet sıralaması olduğu düşüncesi Sünnîlerce de kabul edilen bir görüştür.

Bütün bunların bizi ulaştırdığı sonuç şudur: Bütün anlamlarını göz önünde bulundurduğumuzda, *ırcâ* Sünnî düşüncenin ana unsurlarından biridir. Dolayısıyla, Mürcie'ye atfedebileceğimiz yegâne sapık düşüncenin, tanınmayan silik şahsiyetlere atfedilen önemsiz sapık fikirler olması şaşılacak bir durum değildir. Müslüman yazarların tarihi gelişim gibi bir konseptleri yoktur. Onların ilgilendikleri esas konu, değişmez olarak kabul ettikleri sapık fikirleri, mantıksal tasnife tabii tutmaktan ibarettir. Sonuç itibarıyla, onlar Mürcü teriminin uygulanacağı fenomene yabancıydılar. Bununla birlikte, Mürcie ile ilgili çok fazla ifadeler olması sebebiyle, mezhepler tarihi müellifleri cesurca yazdıkları şeylerin ön kabulleriyle uyumlu bir görünüm arz etmesi için gayret sarfetmişlerdir.

Cehmiyye, Havâric, Şî'a ve Mürcie mezheplerinin ele alınışı meselesiyle ilgili bu tasvirler, mezhepler tarihi müelliflerinin uyguladığı metodun nasıl da konuyla ilgili materyallerin güvenilemez hale gelişi sonucunu doğurduğunu göstermesi ve modern araştırmacıyı buna karşı önlemine almaya zorlaması açısından yeterli delilleri teşkil etmektedir. Tekrar geriye dönüp mezhepler tarihi müelliflerinin ilk faraziyesini yeniden hatırlamak faydalı olacaktır: Onlara göre, İslam inancının temel unsurları İslamın başlangıç döneminde bütün Müslümanlarca, yani bütün Sünnîlerce, benimsenmiştir. İslamın ilk üç hicri asrıyla ilgili malzeme incelendiğinde görülecektir ki, herkes tarafından kabul görmüş ortak bir akideden bahsetmek mümkün değildir. Hatta, işin aslının tam da bunun tersi olduğu anlaşılmaktadır: Özetle söylemek gerekirse: (1) herkes şu ya da bu mezhebe mensuptu; (2) bilinçli bir tercih olarak benimsenmiş Sünnîlik konsepti ya da algılaması ancak zamanla oluşmuştur.

Her teoloğun bir şekilde şu ya da bu mezhebe mensup olduğu faraziyesi Nevbahtî'nin bir ifadesinden hareketle ele alınıp incelenebilir. Nevbahtî İslam toplumunda ana mezheplerin Şî'a, Mu'tezile, Mürcie ve Havâric olmak üzere dört mezhepten oluştuğunu söylemektedir.⁴ Bu sözü söylerken o, ne Sünnîleri unutmuştur ne de Sünnîliği diğer mezheplerden üstün ve hak bir mezhep olarak görmektedir. Kendisinin Şî'î olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir şeyin zaten mümkün olmadığı ortadadır. Bilakis o, başkalarının Sünnîlik diye isimlendirdiği mezhebi,

¹ A. J. Wensink, *The Muslim Creed*, 130, 194

² Krş. R. J. McCarthy, *The Theology of al-Asb'ari*, Beirut 1953, 244 vd.

³ Krş. D. MacDonald, *Development*, 307.

⁴ Nevbahtî, s. 15. Onun daha önceki ifadeleri muhtemelen daha sonra gelecek Sünnîlerin bazı iddialarının eleştirisi gibidir.

saydığımız bu dört mezhep içinde bir yerlere serpiştirmiş olmalıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, muhtemelen bu serpiştirilen Sünnîlerin çoğu Mürcüiler arasındadır. Fakat ayrıca not edilmesi gerekir ki O, Ebû Hanîfe'yi Mâsriyye diye isimlendirdiği ayrı bir alt-grubun mensubu olarak göstermektedir. Bahsettiği diğer alt gruplara diğer Sünnî imamlar mensup olarak gösterilmektedir ki bu alt gruplar Şükkâk, Bütriyye ve Haşviyye'dir. Aynı husus Ahmed b. Hanbel'in Mürcie terimini kullanışıyla ilgili söylenenlerde de zımnen mevcuttur; zira o Mürcüî ifadesini açıkça Hanefîlerin benimsediği bilinen fikirlerden söz ederken kullanmaktadır. Hanefîlerin Mürcüîlik terimini kullanması söz konusu olduğunda, el-Mâturîdî'ye atfedilen *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*'den hareketle konuşacak olursak, Mürcüilerin sapıklık olarak sunulan cebri görüşü benimsemekle suçlandıklarını görürüz. Bu karşılıklı sapıklık suçlamasında, ilave olarak, Sünnîlerin sahiplendiği kişiler arasında daha bir çok küçük ölçekli fikrî uyuşmazlık söz konusudur. Bu yüzden, Hammâd b. Zeyd (Hârûn Reşit zamanında vefat etmiş Basralı bir alimdir) "bizim fakihlerimiz Eyyûb (Sahtiyânî), İbn Avn ve Yûnûs (b. Ubeyd)'tur" dediğinde, Kûfeli olan Süfyân-ı Sevri de "bizimkiler de İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrümedir" diye mukabelede bulunmuştur.¹

Eğer şimdi söylediklerimizle ilgili olarak; 'söz konusu edilen farklılıklar çok geniş sayıdaki alimin, geniş bir yelpazedeki inanç esasları konusundaki uzlaşmasıyla çelişkili bir durum teşkil etmez' şeklinde bir itiraz yapılacak olursa, buna ikinci bir önerme ya da iddia ile cevap verilebilir ki o da şudur: Ortak bir kimlik olarak bir Sünnî bilincin oluşması, bilinçli olarak benimsenen ortak bir Sünnîlik düşüncesinin oluşması ancak yavaş işleyen bir süreç sonunda mümkün olabilmıştır. Louis Massignon, Hammâd b. Ziyâd'ın Süleymân et-Teymiy'le birlikte Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın kurucusu olarak tavsif ettiği üç kişiden söz eder.² Bu kişiler bu zamana kadar anlaşılacağı anlamıyla, Sünnîliğin öncüleri olarak görülebilir. Bununla birlikte, bu büyük çaplı soru üzerinde yeterince durulmamıştır ve şimdi öne sürülecek olan şeyler ise bu konuda başlangıç kabilinden söylenmiş şeyler olmaktan öteye gitmeyecektir.

Öncelikle söz konusu ismin tahlilini yapmamız gerekir. Bu grubu ifade etmek üzere İngilizcede 'the Sunnites (Sünnîler)'ya da 'Sunnite Islam' (Sünnî İslam) tabiri kullanılmaktadır. Peki Arapça söz konusu olduğunda durum nedir? Hicri IV., miladi onuncu yüzyıldan önce, yani İbn Batta (ö. 997)'nın *Akâid*³ eserinden önce bu ismin kullanıldığına şahit olmuyoruz. İngilizce the *Sunnites* ifadesinin Arapçada muhtemelen en yakın karşılığı Ehlü's-Sünne ve'l-cemâa'dır ve yaygın olarak kullanılmaktadır; fakat, bu tabirin ne zaman kullanılmaya başlandığı çok net değildir. Ayrıca, bu kullanım tedrici bir süreç sonunda bu haliyle kabul görmüştür. Söz konusu terimin tam hali olan *Ehlü's-Sünne ve'l-Asâr*, Ahmed b. Hanbel'in yazdığı akaid eserinde görülür. İlk dönem Hanbelîler tarafından kullanılan diğer isimler şunlardır: *Ehlü's-Sünne*, *Asbâbu'l-badis*, *Ehlü'l-kitâb ve's-sünne*, *Ehlü'l-bak*.⁴

¹ İbn Sa'd, VII, 2.15.

² *Essai*, 168.

³ İbn Batta, *Akaid*, Nşr., Laoust, s. 21

⁴ Laoust, (ed.). 11. dn. 1.

Eşârî'nin *Makâlât*'ında birçok defa *Ehli's-sünne ve'l-istikâme* ifadesi geçmesine karşılık, *Ehli's-sünne ve'l-cemâa* ifadesi yalnızca bir yerde yer almaktadır. Ayrıca eserde bu isimle ilgili diğer varyasyonlara da yer verilmektedir.¹ *Makâlât*'ta ortaya konulan itikâdi görüşlerin, *Ehli's-sünne ve'l-hadis*'in görüşlerini yansıttığı ifade edilmekte; buna mukabil, *İbâne*'deki görüşlerin Ehlü'l-hak ve's-sünne'ye ait görüşler olduğu daha başta, eserin adında belirtilmektedir. İbn Kuteybe *Ashâb* ya da *Ehli'l-hadis* terimlerini tercih ederken İbn Huzeyme ise Ehlü'l-eser tabirini kullanmaktadır.² Şüphesiz ilk zamanlarda yaygın olan kullanım Ehlü's-sünne veya Ashâbu'l-hadis idi ve yine şüphesiz *cemâ'a* kelimesi toplumsal birlik ve dayanışmayı ve muhtemelen de toplumun *icmâ'mu*, yani 'mutabakatını' göstermek için ilave edildi.³ Bu konuda değişik isimlerin kullanımında cüzi farklılıkların olduğu ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Lakin, bu isimler kullanılmaya başladıktan sonra bile, Sünnilerin tamamı arasında dayanışma bilinci yerleşmiş değildi. Ahmed b. Hanbel ve el-Eş'ârî'nin, Ebû Hanîfe'yi ve takipçilerini sapıklıkla suçladıkları görülmektedir. Benzer bir şekilde, *Şerhu'l-fiqhi'l-ekber* isimli eserin Mâtürîdî müellifi, kendi mezhebi *Ehli's-sünne ve'l-cemâa*'dan (üçüncü maddenin tartışmasında) bahsetmekte ve böyle yapmak suretiyle dolaylı olarak Eş'ârî'leri bu tabirin dışında tutmuş olmaktadır.

Bir diğer ifadeyle, bir grubun diğer bütün sapıklarla karşılaştırılması gayesiyle kullanılan 'Sünnet ehli insanlar' terimi, tedricî bir şekilde ortaya çıktığı; fakat bazılarının kelimî konulardaki muarızlarının da bu şemsiye altında yer alması noktasında tereddütlü davrandıkları anlaşılmaktadır. Şüphesiz Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa'dan bahseden el-Bağdâdî de Ebu Hanîfe'yi temize çıkarmaya çalışmaktadır. Fakat bundan yarım asırdan fazla bir süre sonra el-Gazâlî *Faysali't-tefrika* adlı eserinde hala ulema grubunun birbirine karşı olan adavetini ve bunun neticesinde insanların birbirlerini suçlama nedenlerden dolayı tekfir etmekte olduğunu görmekteyiz.⁴

Bir grup olarak 'Ehl-i Sünnet'in ortaya çıkışı meselesi, mihne olaylarının sona ermesi başta olmak üzere, Mütevekkil ve sonrası dönemdeki değişik olayların mütâlaa edilmesi suretiyle de ele alınabilir. Her ne kadar isimler bu dönemde henüz tam olarak yerleşmiş olmasa da, bu Şî'î ve Sünnî olarak adlandırılacak gruplar arasında bir uzlaşma politikasıydı. Mihne politikasının kaldırılması o andan itibaren merkezi hükümetin temelde yalnızca Sünnilere bel bağlayacağı anlamına geliyordu. Bu atmosfer içindedir ki, büyük hadis eserleri tedvin edilmiş ve bu eserler şer'î kaynak statüsüne kavuşmuştur. Benzer bir şekilde, Kur'ân kıraatları konusunda kesin bir sonuca varılmış olup, çok küçük bir oranda da doktrin konusunda uzlaşmaya varılmıştı. Ehl-i Hadîs, bir dereceye kadar, hadislerin sıhhati ya da sınırsız sayıda hadis ravileriyle ilgili tedricî olarak bir uzlaşma noktasına ulaşmış bulunuyordu. Bu sebeple, Eş'ârîlerle Hanbelîler arasında olduğu gibi, gruplar arasında rekabetin devam ettiği bir sırada bile, rakipler ciddi oranda ortak tarihi geçmişi paylaşıyorlardı ve şüphesiz bu orijinal yeknesak bir yapının var olduğu hayalini (ya da illüzyonunu) besliyordu. Böylece, birçok düşünce

¹ 471.12; Krş. 3.7; 455.11; 473, 10; 474.5, 9; 475. 6; ayrıca 473.13.

² *Tevhîd*, 35.

³ Krş. L. Gardet, 'Djama'a' *Encyclopedia of Islam*.

⁴ Krş. Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh 1963. 114 vd.

akımının yek vücut olması bize, Sünnîlerin kimliklerinin farkında bir grup haline gelmelerinin ancak dördüncü hicrî (miladi X.) asırda mümkün olabildiğini göstermektedir.

Bu arada ‘ortodoks İslam’ ve benzeri tabirlerin kullanılmasına şiddetle karşı çıktığımı belirtmek istiyorum. Bu bağlamda ‘ortodoksluk’ ‘Sünnîlerin büyük ekseriyeti tarafından kabul gören’ şeyler olarak tarif edilebilir. Fakat bu, iki sebepten dolayı yetersiz bir tariftir. Birincisi, dördüncü hicri (onuncu miladi) asra kadar, bahsedilen anlamda bile bir ortodoksluğun mevcut olduğundan bahsetmek mümkün değildir. İkincisi, ve daha da önemli olanı, ‘ortodoksluk’ terimi insanların itikadi fikirleriyle değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder: halbuki, Sünnî olmanın kriteri çok daha geniştir ki bu da Peygamber’in sünnetini takip etmek demektir.

İslam Düşüncesinin gelişimini inceleyen modern araştırmacılar açısından bu tebliğin ulaştığı sonuç şudur: Modern araştırmacının, İslamın ilk döneminden itibaren hepsi Sünnî doktrine inanmış büyük bir grubun mevcut olduğu şeklindeki faraziyeyi reddetmesi; tam aksine, böyle bir Sünnî yapının ancak üç ya da daha fazla yüzyıl sonra ortaya çıkmış olduğunu bilmesi gerekir. Bu arada üç yol gösterici prensip daha formüle edilebilir: Bu üç prensip, mezhepler tarihi literatürünün yol açtığı çarpıtmaları düzeltme konusunda modern araştırmacıya yardımcı olacaktır. Bunlar sırasıyla: 1) Mezheplerle ilgili bu tür ifadelerle rastladığımızda, mezhebin kimin adıyla anıldığının tespiti gerekir. 2) Mümkün olduğu kadar isimleri bilinen şahıslar üzerinde yoğunlaşılması ve mezheple ilgili verilen bilgilerin de şahıslarla ilgili bilgilerle uyum arz etmesi koşuluyla kabul edilmesi icap eder. 3) Ehl-i Hadîs arasındaki cüzî farklılıklar gelişme kavramının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Her ne kadar müslüman alimler tarafından çok nadiren ehemmiyet atfedilmiş olsa da, bu konuda daha fazla bilgi mevcuttur. Şüphesiz bütün bunlarda öngörülen şudur: Kaynak olarak kabul edilen malzeme bilinen yaygın kriterle test edilmelidir. Bahsettiğimiz bu üç yol gösterici prensip, özellikle mezhepler tarihçilerinin bu tebliğde ortaya konulmaya çalışılan ön kabullerini ve eserlerinde uyguladıkları metodun yanlışlığını ortaya koymak gayesine matuf olarak formüle edilmiştir.