

E1- MİLEL VE'N- NİHAL'İN MUKADDİMESİ ÇERÇEVESİNDE ŞEHRİSTÂNÎ'NİN FIRKA YAZICILIĞININ BAZI SORUNLARI

Orhan ATEŞ*

Özet

Şehristânî'ye ait *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eser İslam dünyasında çok bilinen bir kaynaktır. Biz bu makalede, Şehristani'nin kitabında yer alan metodolojik sorunları araştırdık. Ancak konuyu makaleleri ile sınırlı tuttuk. İnsan zihni duyuların içerisine döküldüğü boş bir kova değildir. Olayları kendine göre biçimler. Şehristânî'de Hâricilik kavramını tanımlarken tarafsız olamamıştır. Bu sebeple tarihî olaylar karşısında tutarsızlığa düşmüştür. Fırkalar beşeri kurumlar olmasına karşılık o fırkaları şeytan tarafından ortaya atılan ilk fitne ile izah etmiştir. İnsan ile şeytanın farklı ontolojik düzlemlere sahip olduğunu gözden kaçırmıştır. Bunun yanında gerek tasniflerde gerekse yaptığı genellemelerde yeterince tutarlı olamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeytan, Hâvâric, Şehristani, *el- Milel ve'n-Nihal*.

Giriş

Dini- siyasi bir olgu olarak fırkaların teşekküllerini ya da fikirlerinin doğru anlaşılması, ancak objektif tasvirlerin/betimlemelerin öznel öykülemelere dökülmeden metne ak-

Abstract

Shahrastani's al-Milal wa'l-nihal has been a well-known source in the Islamic World. In this article, we examine the methodological problems in that book. But we limit it to his introductions to al-Milal. Human mind is not an empty container in which all senses pour. It explains things on its own terms. Shahrastani is not objective in defining the concept of Khawarij, too. Thus he makes contradictory remarks about the historical events. Although sects are organisations founded by human beings, he correlates their origins with the arguments of Satan. He overlooked the ontological difference between human and Satan. Moreover he didn't sufficiently get the consistency both in his taxonomy and general opinions he made.

Key Words: Satan, Khawarij, Shahrastani, al-Milal wa'l-Nihal.

* Dr. orhanates1624@hotmail.com

tarılması ile mümkündür.¹ Mezhepler Tarihi metinlerini incelediğimizde müelliflerin mezhepler tarihini ilgilendiren bir olgu ya da fikri ele alırken bir betimleme/tasvir sorusu olan “Ne” ve “Nasıl” ile yetinmeyerek bazen bir açıklama sorusu olan “Neden” sorusunun cevabını da bulmaya çalıştıklarını görürüz.² Özellikle son yüz yılda doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerle tikel olguların tümel kuramlara bağlanarak açıklanması sosyal bilimcileri de heyecanlandırmıştır. Bu yöntem ülkemizde Yusuf Ziya tarafından denenmiştir. Gadamer ise sosyal bilimlerin açıklamaya değil, anlamaya dayalı bir bilim olması gerektiğini zira sosyal olguların doğa bilimlerinde olduğu gibi tek bir nedene dayalı olarak açıklanamayacağını söylemiştir.³

Bir araştırmada doğru bilgiye ulaşmak için araştırmacının nesnel/tarafsız olması önemlidir. Özellikle Mezhepler Tarihi bilimi içerisinde nesnellik, bir fikrin ya da bir olgunun olduğu gibi tasvir edilmesi olarak tarif edilir. Bu konuya ışık tutan Fığlalı şunları söyler: “Bir mezhep mensubunun kendi mezhebini savunması ve başka fırkaları tenkit ve reddetmesi doğal karşılanabilir. Ancak bu durumda, eserin, tenkit amacıyla kaleme alındığı belirtilmeli ve en azından, tenkide tabi tutulan fırka veya fırkaların görüşleri aslına uygun bir şekilde nakledilmelidir. Kaldı ki Mezhepler Tarihi yazarlarının birinci vazifesi, hangi mezhebe mensup olursa olsun, mezheplerin içinde buldukları her türlü şartları ve görüşlerini en iyi şekilde aksettirerek, bir tarafsızlık anlayışıyla tespit ve tasvir etmek

¹ Fığlalı, E. Ruhi, Bağdadî'nin *Mezhepler Arasındaki Farklar*, adlı esere yazdığı Önsöz, (Ankara, 1991), s. XIX.

² Fığlalı'nın, Mehdî ve Mesih düşüncesinin doğuşu ve gelişimini anlattığı makalesi bu arayışa bir örnek teşkil edebilir. Bkz: Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Ankara 1986, s. 346- 388.

³ Warnke, Georgia Gadamer, *Hermeneutics, Tradition And Reason*, Oxford 1987, s.93.

olmalıdır. Başka bir ifade ile mezhepler tarihçisinin vazifesi tasvirî bir çalışma yapmak olmalıdır.”⁴

Bir olgu ya da olayın tüm beşerî bağlantılarını deşifre etmeksizin, sadece görünen kısmını tasvir etmenin hakikati ortaya çıkarmakta yetersiz olacağı bilinen bir gerçektir. Bazen, bir olay ya da olgunun tasvirî ampirik bir yanılgıya yol açabilir. Bu yanılgı “Gerçeklik görünüştedir” önermesi ile özetlenmektedir. Oysa bilim bize görünen ile gerçekliğin çoğu kere birebir örtüşmediğini söylemektedir. Dolayısı ile gerçekliğin anlaşılması için olayın sadece görünen kısmı ile yetinmeyerek olguyla ilgili görünen ve görünmeyen tüm beşerî bağların deşifre edilmesi gereklidir. Tarihsel olguları yeniden yaşamak mümkün olmadığından onların görünen yüzü müelliflerin kitaplara yansıttıklarında bulunmaktadır. Bu sebeple olgu ya da olayın satırlardaki görünümünde yazarın dönüştürücü zihinsel etkinliği dikkatten uzak tutulmamalıdır.

K. Poper’un da söylediği gibi anlık/zihin, duyuların aktarıldığı boş bir kova değildir. Zihin aldığı duyuları kendi ilkelere/formlarına göre biçimlendirir. Bu bağlamda bilginin dış dünyadan edinilen izlenimlerin öznedeyken aynen yansımalarıyla oluşmadığı, öznenin aldığı duyuları kendine has zihinsel bir etkinlik ile biçimlemesiyle meydana geldiği Kant’tan beri söylenegelmıştır.⁵ Bu doğrultuda bilgi, bir yönü ile duyulara (gözlem, sayma, ölçme, tasvir vb.) diğer yönü ile zihnin dönüştürücü etkisine (kavramlaştırma, hipotez, yasa oluşturma, tümevarım, tündengelem) dayanır. Bu durumda nesnellik, olgunun bir özelliği değil, öznenin nesneden edindiği duyulardan inşa ettiği bilgi ile nesnesi arasındaki uygunluk derecesidir.

⁴ Fırlıklı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Önsöz, s. XXIII.

⁵ Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir 1995, s. 16,17.

Biz, bu makalede, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin mukaddimelerinde ileri sürdüğü görüşlerini fikir-hadise irtibatı çerçevesinde metodolojik açıdan analiz etmeye çalışacağız.

“Şehristânî, muahhar bir mezhepler tarihçisi olmakla birlikte *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri, İslam dünyasında en çok bilinen ve kendisine çokça başvurulmuş bir kaynaktır. Makâlât gelenekleri içerisinde⁶ genelde Eş'arî Makâlât geleneği belli bir üne sahiptir. Şehristânî ise, bu gelenek içerisinde ayrıca özel bir yer işgal eder.⁷ Bu sebeple, Şehristânî'nin Mezhepler Tarihi yazıcılığını zikrettiğimiz konularla sınırlı olmak üzere metodolojik açıdan incelemeğe değer bulduk.

Düşüncelerin henüz gelişmiş tasnif kalıpları içerisinde insicamlı bir şekilde yazma alışkanlığının oluşmadığı bir dönemde Şehristânî, çok mükemmel sayılabilecek bir eser vücuda getirmiştir.⁸ Şehristânî'nin fırkalar ve görüşleriyle ilgili olarak ortaya koyduğu biçimsel mükemmellik her türlü övgüye değer bulunurken eserinin muhtevası bazen usûl yönünden bazen de savunulan fikirlerin sıhhati bakımından tenkit edilmiştir.⁹

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri hakkında araştırmalar yapan Yörükan'ın özellikle makaleler ile ilgili tespitlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

⁶ Kutlu, Makâlât geleneklerini bağlı oldukları mezheplere ve takip ettikleri metodolojilere göre altı başlık altında toplar. Bkz. “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu” *İslâmiyat*, IV, (2001), Sayı 4, s. 15- 36.

⁷ Gömbeyaz, Kadir, *Makâlât Geleneğinde, İmam Eş'arî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa 2005, 48.

⁸ Yörükan, Yusuf Ziya, *Ebu'l- Feth Şehristânî*, (Yayına hazırlayan Murat Memiş), Ankara 2002, s. 70.

⁹ Bkz. Ak, Ahmet, *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 33-39, 71

- 1- Şehristânî'nin fikrî hareketlerin veya mezheplerin menşeiini şeytan'a isnat edilen bir şüphe ile başlatması Yörükân tarafından tenkid edilmektedir. Şehristânî'nin bu düşünceleri ile farkında olmadan ilim ve tefekkür aleyhtarlığı yaptığını ifade edilmektedir.
- 2- Yörükân, hadis ilmi ile meşgul olan Şehristânî'nin rivayet ettiği hadislerle bağlı olarak, isnat ve rivayete, tenkit ve tahkike yabancı kalışını anlaşılamaz bulur.
- 3- Yörükân, Şeytanın şüpheleri için kaynak olarak İncil ve Tevrat'ı göstermesi ancak bu bilgilerin referans gösterilen kitaplarda yer almaması sebebiyle Şehristânî'yi malûmata dikkat çekmek isteyen acemi muharririne benzetir.
- 4- Yörükân, Mukaddimleri kendi aralarında çelişkili bulur. Mesela, ikinci mukaddimede mezheplerin tasnifi için dört kaide belirleyen ve bunlara göre Kaderiyye, Sıfatiyye, Hâricîler ve Şia olmak üzere dört büyük mezhebe işaret eden Şehristânî, üçüncü mukaddimede ise şeytanın attığı yedi şüpheyeye bağlı olarak farklı bir tasnif yapıyor. Sonra dördüncü mukaddimede şüphelerin sayısını ona çıkarıyor.¹⁰
- 5- Yukarıda ifade edilen metodolojik zaaflarıyla birlikte Şehristânî, imkânsız başarmıştır. Usul açısından bir hayli cürük temel üzerine bir saray inşa etmeyi başarmıştır.

A- Yazarın Dönüştürücü Zihinsel Etkinliği Bağlamında Hâricîlik Tanımı

Diğer bilimler gibi mezhepler tarihinin de kendine özgü olguları vardır. Sosyal bilimler içerisinde yer alması bakımından mezhepler tarihinin olgularını doğa bilimlerinin olgularından ayıran husus; mezhepler tarihindeki olgular tekrar eden olgu-

¹⁰ Yörükân, *Ebu'l- Feth Şehristânî*, s.67-75.

lar değil, tarihte bir defa gerçekleşen olgulardır.¹¹ Ayrıca sosyal olguların birden fazla nedene bağlı olarak izah edilmeye müsait anlamaya dayalı bir disiplin olması sebebiyle; yazarların takip ettikleri usul yani zihinsel tutum bir olgunun biçimlenmesinde öne çıkan bir hususiyet olarak kendisini göstermektedir.¹² Sosyal olayların gerçekliğine, olgu düzeyinde kalınarak ve “Yazarın Dönüştürücü Zihinsel Etkinliği” dikkatten uzak tutularak ulaşılamaz. Yazarların zihinsel dönüştürücü etkileri sonucudur ki “Bizler tek bir dinin yani İslam’ın tarihte ve günümüzde onlarca farklı yorumu ve anlaşılış biçimi ile karşı karşıyayız.”¹³

Gerek hicretin ilk yüzyılından itibaren Şii’ler, Hâriciler ve Mu’tezile tarafından yazılan Makâlât eserleri gerekse daha sonra onlara cevap sadedinde kaleme alınan mezhepler tarihinin kaynakları, belli bir dinî anlayışı savunmak amacıyla kaleme alınmış eserlerdir.¹⁴ Dolayısıyla fırka ve firkayla ilgili materyaller kadar önemli olan bir diğer husus araştırmacının dönüştürücü zihinsel etkinliğinin hangi çizgide devam ettiğidir. Yazarın eserinde amaç(ın)a ulaşmak için takip ettiği zihinsel tutum ve düşünsel girişim gözden ırak tutulmamalıdır.

Her hangi bir fikir ya da olgudan bilimsel bilgiye ulaşmada iki temel aşama vardır; betimleme ve açıklama. Yazarın dönüştürücü etkinliği hem betimleme/tasvir (Ne, Nasıl) aşamasında hem de açıklama (Neden) safhasında kendisini gösterir. Yazarın dönüştürücü zihinsel etkinliğini etkileyen hususlar olarak şunları söyleyebiliriz:

¹¹ Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s.18.

¹² Ergün, Doğan, *Sosyoloji ve Tarih*, İstanbul 1982, 55-56; Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, s.1.

¹³ Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, s.15.

¹⁴ Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, s.12.

- a- Mezhepçilik
- b- Taassub
- c- Dönemlerin siyasî idarelerinin baskısı ve yönlendirmesi,
- d- Yazarın kendi mezhebini övme/etnesantrizm¹⁵ ve karşı tarafı tenkit düşüncesi,
- e- Eksik ve yanlış bilgi ile araştırma yapmak,
- f- Amacını aşan genellemelere, indirgemelere ve dışlamalara gidilmesi.¹⁶

Bu konunun önemine dikkat çeken Eş'arî, Makâlâtı'nın mukaddimesinde din mensuplarını ve aralarındaki farkları öğrenmek isteyenleri, fırka yazıcılarının dönüştürücü zihinsel etkileri konusunda uyarır. Gerçek ilim sahipleri ve doğru ile yanlış ayırt edebilen kimseler tarafından yöntem olarak benimsenmeyen bu yaklaşımları şu şekilde sıralar; “eksik anlatımlar, hasmın sözünü anlatırken mugalâtaya sapmalar, düşmanlarını kötülemek niyetiyle naklettiklerinde bilerek yalan söylemeleri ve ihtilaf edenlerin görüş ayrılıklarını rivayet ederken doğru hareket etmeyip, sözlerine onların delillerini çürütecek ilaveler yapmaları.”¹⁷ el-Bağdâdî (429/1038) ise tam tersine *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserini yazış amacını şu şekilde belirtir: “Bana, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına, bunlardan birinin kurtuluşa erip cennete, ötekilerin de aşırılığa saparak derin bir çukur ve kızgın bir ateşe girecekleri hakkın-

¹⁵ Etnosentrizm: Sosyal bilimcinin kendi ırk, din vb. gibi grubunu diğerlerinden üstün görmesi ve olaylara sadece kendi kültürünün etkisinde dar bir görüş açısından bakması anlamındadır. Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul 1988, s.3.

¹⁶ Kutlu, Sönmez, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, s. 19.

¹⁷Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, I, II, (thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut, 1990, s.1

daki, Nebi'nin (asv) me'sur hadisinin açıklamasını soruyorsunuz... Ben, bu isteğiniz üzerine, sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun, sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi hakkındaki isteğinizin yerine getirilmesini gerekli gördüm. Böylece, helak olacak da hayat bulacak da, ya bu açık delillerle yok olacak, ya da onlarla hayat bulacaktır..."¹⁸ Şehristani ise "Her fırkanın görüşünü kendi kitaplarında bulduğum şekilde taasuba kapılmadan, olduğu gibi beyan edeceğim...."¹⁹ diyerek objektif ve ilkeki davranmaya söz verir. Fakat bunu tam olarak yansıtamaz. Bunun bir örneğini onun Hariciliği ele alışında görmekteyiz.

Fırka yazarlarının dönüştürücü zihinsel etkinliğinin bu alandaki kavramların dönüşümünü ve algılanma biçimini nasıl etkilediğini, Şehristânî'nin Hâricilik olgusuyla ilgili tanımını üzerinden analiz etmek yeterli bilgi verecektir.

Şehristânî, halkın üzerinde ittifak sağladığı hak imama karşı çıkan kişi ya da kişileri Hâricî olarak isimlendirir.²⁰ Şehristânî (548/1152) halkın seçtiği hak imama muhalif olan herkesi Hâricî addetmesine karşılık, bu tarifi kendi kitabı *el-Milel*'de yaptığı tasnife yansıtamamıştır. Zira kitabında zikredilen muhalif hareketlerin bir çoğunu Hâricilik kapsamının dışında tutmuştur. Bu durum onun kendi teorisi ile pratiği arasında açık bir çelişkidir. Mesela, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumu içerisinde ortaya çıkan ilk ayrılıkları anlattığı dördüncü Mukaddime'de yedinci ihtilaf konusu olarak

¹⁸ Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut 1973, s. 2.

¹⁹ Şehristani *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1993, s. 22.

²⁰ Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim , *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975, s. 132

zikrettiği Ehl-i Ridde, halkın seçtiği hak imam Hz. Ebu Bekir ile savaşımasına rağmen onları Hâricilik kapsamı dışında tutmuştur. Hatta Şehristânî'ye göre, Hz. Ebu Ebu Bekir'in İmametinin halka dayanması yönüyle hak oluşu Hz. Ali'nin imametinin hak oluşundan daha az tartışma götüren bir durumdur.

“Cemaatin ittifak ederek aralarından seçtiği hak üzere olan devlet başkanı imama isyan eden her kişi Hâricî ismiyle anılır. İsyânın sahâbenin yaşadığı devrede raşid imamlara karşı veya onları takip eden tabiun devresinde yahut bütün devirlerdeki imamlara karşı olmasında bir fark yoktur.”²¹ Şehristânî'nin iki bölümden oluşan Hâricilik tarifi incelendiğinde fırkanın dinî ve siyasî görüşlerinin ötelendiği ama politize ve genellemeci bir yaklaşımın (yazarın dönüştürücü zihinsel etkinliği olarak) öne çıktığı kolayca anlaşılacaktır.

a- “Cemaatin ittifak ederek aralarından seçtiği hak üzere olan devlet başkanı imama isyan eden her kişi Hâricî ismiyle anılır.”²² Tarif **Yanlı/Politizedir**: Çünkü Şehristânî, Hâricilik tanımını yaparken; onların itikadî fikirlerini tanımın dışında tutarak iktidarla yürütmüş oldukları siyasî ilişkiyi merkeze almış; iktidar muhalefet ikileminde iktidar yanlısı olmaya olumlu, muhalif olmaya ise olumsuz bir anlam yüklemiştir. İktidar yanlısı olmaya olumsuz anlam yükleyen Hâricî görüşü tersten okuyarak muhalif olmaya olumsuz anlam yüklemiştir. İleride açıklanacağı üzere, bu yaklaşımının gerisinde yüklenmiş olduğu politik görev etkili olmuştur, denilebilir.

b- “...İsyânın sahâbenin yaşadığı devrede raşid imamlara karşı veya onları takip eden tabiun devresinde yahut bütün

²¹ Şehristânî,, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 132.

²² Şehristânî,, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 132.

devirlerdeki imamlara karşı olmasında bir fark yoktur.²³ **Genellemecidir:** Şehristânî, hem Eş'arî Fırak geleneği içerisinde hem de Hanefî-Mürçî Fırak geleneği içerisinde kendisinden önceki yazarların hiç birinde göremediğimiz genellemeci bir yaklaşımla; Hâriciliği teşekkül ettiği zamanla ilgili bir olgu olmaktan çıkarıp her dönemin geçerli bir olgusu olarak değerlendirmiştir. Hatta Zül'l-Huveysira rivayetine atıf yaparak Hâriciliği Hz. Peygamber dönemine taşımıştır.

Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *er-Red alâ Ehli'l-Bid'a* isimli eserinde Hâriciler için konu başlığı olarak Harûrîyye adlandırmasını kullanır. Hâricilerin, Hz. Ali zamanında ortaya çıktıklarını ve Hz. Ali'yi tekfir ederek insanları Hz. Ali'den berî/uzak durmaya çağırdıklarını söyler. Hâricî iman nazariyesinin söz ve amelden oluştuğunu zikrettikten sonra Hâriciler ile ilgili bazı zayıf hadislere yer verir:²⁴ Fakat Harûrî olarak ele aldığı Havâric'i Sıffin bağlamında ve Tahkîm sebebiyle ortaya çıkmış bir fırka olarak değerlendirir. Akabinde dinî ve siyasî kanaatlerine değinir.²⁵

Eş'arî, *Makâlâtın*'da Hâriciliği tanımlamak yerine onların Sıffin Savaşındaki siyasî duruşlarıyla, büyük günah hakkındaki görüşlerini kısaca açıklar. Daha sonra Hâricî fırkaları anlatmaya başlar.²⁶ Mukaddimesinde ise “onlara Hâricî adı verildi; çünkü Onlar, Hz. Ali b. Ebî Tâlîbe karşı çıktılar,” der.²⁷ Hz.

²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 132.

²⁴ Ka'ab b. Ahbâr'dan rivayet edilmiştir; “Şehit için iki nur vardır. Ancak kim bir Hâricî tarafından öldürülürse ona on nur vardır.” Enes b. Malik'den rivayet edilmiştir. Ümmetinden iki sınıf için şefaet yoktur; el-Harûriyye ve el-Kaderiyye. Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl, Nesefî, *er-Red alâ Ehli'l-Bid'a ve'l-Ehvâ*, *Annales Islamologiques*, XVI, (1980), s. 62.

²⁵ Nesefî, *er-Red alâ Ehli'l-Bid'a ve'l-Ehvâ*, Beyrut, 1988, s. 62,63.

²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn* s. 86-131.

²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn* s. 4-5.

Ali'ye Tahkîm sebebiyle karşı çıkmaları hususunda Şehristânî, Hâricîler'in Sıffin Savaşındaki siyasî duruşlarıyla ilgili olarak Eş'arî ile aynı görüşleri paylaşmakla beraber, Hâricîler'in malum siyasî tavırlarını Eş'arî'de göremediğimiz bir şekilde genelleyerek fikirlerini önemsizleştirir ve iktidara karşı muhalif siyasî duruşu merkeze koyarak oradan bir kavramlaştırma yapar. Bağdadî ise Ka'bi ile üstadım dediği Eş'arî'nin görüşlerini aktardıktan sonra Eş'arî gibi düşündüğünü ifade eder.

Malatî, "Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur," ayetini parola yapan Hâricîler'in cehaletleri sebebiyle yanlış bir yola girdiklerini ve ölünceye kadar öldürmeye devam eden şiddet yanlısı bir tutuma sahip olduklarını söyler. Fakat o da Hâricîlik hakkında genelleme yapmak yerine Hâricî fırkaları ve görüşlerini beyan eder.²⁸

Şehristânî tarafından yapılan tarif, konumuzla alakalı problemi çözmede bize yeterince katkı sağlamadığı gibi, Şehristânî'nin yaptığı Hâricîlik tarifini "yazarın dönüştürücü zihinsel etkinliğini" görmezden gelerek tümüyle doğru saymak, bir kısım olayların izahında bizi, yanlış noktalara götürür.

Çünkü bir fırkayı diğer fırkalardan farklı kılan dinî, siyasî fikirlerini dikkate almadan, halkın üzerinde ittifak ettiği hak imama karşı çıkan her harekete ya da kişiye Hâricî demek ne kadar doğru olabilir? Bir olayı kavramlaştırmak her ne kadar konulara nüfuz etmede bizlere kolaylık sağlasa da diğer taraftan dinî ve siyasî bakımdan çerçevesi/sınırları doğru tespit edilemeyen kavramlaştırmalar, o kavramla benzerlik taşıyan ama türdeş olmayan başka kavramlar hakkında yanlış kanaatlerin doğmasına ve kavram anarşisine yol açar. Aslında Mezhepler Tarihi *yazarlarının dönüştürücü zihinsel etkinliği* de

²⁸ Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk. Zahid Kevserî), Beyrut 1969, s. 46- 49.

gerçekliği, kendi dinî ve siyasî kanaatlerine göre kavramlaştırmaları esnasında ortaya çıkmaktadır. Konuyu Hâricilik üzerinden anlatacak olursak İslâm Tarihinde bu yanlışa örnek olacak çok sayıda olay bulabiliriz. Mesela:

- 1- İslâm Tarihinde Muhakkime'nin dışında halkın seçtiği hak imama karşı gerçekleştirilen başka karşı çıkışlar da vardır. "Tevvâbûn Hareketi²⁹ ve Ridde olayları"³⁰ bu bağlamda ele alınabilir. Fakat bu karşı çıkışların hiç birisine Hâricilik adı verilmemiştir.³¹
- 2- Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, Beni Saïde çardağında/gölgeliğinde toplanan Mekkeliler ve Medineliler, Hz. Ebû Bekir'in (13/634) imameti üzerinde bir anlaşmaya vardılar. Fakat sözleşmenin ardından Medineliler'in adayı olan Sa'd b. Ubâde, bu beyate uymadığı gibi hayatı boyunca da uymayacağı konusunda yemin etmiştir.³² Bu sözlerinden dolayı Hz. Ömer kendisini tehdit etmiştir.³³ Bilinen hiç bir kaynakta Sa'd b. Ubâde'nin Havâric'den olduğu zikredilmemiştir. Şehristânî, yaptığı tarife uygun olarak İbâzî bilgin Râşidi'nin yaptığı gibi ilk Hâricî hareket olarak Ben-i Sakife'ye işaret etmeliydi. Râşidi ilk Hâricî fikirlerin burada dile getirildiğini daha sonra

²⁹Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, (nşr. Ebû'l-Fadl İbrâhim), Beyrut trz; V, 112; Belâzûrî, Ahmet b. Yahya b. Câbir 279/ 892, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Mısır 1959;V, s. 204.

³⁰ Naşiu'l-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, thk ve nşr.: J. Van Ess, Beyrut 1971; 9-14; Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Et-kileri*, İstanbul, 2004, s. 99-121, 267, 276.

³¹ Ateş, Orhan, *Günümüz Uman İbâdiyyesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2007, s. 94- 101.

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 616.

³³ Naşi el- Ekber, Ebû'l- Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbarî, *Mesailü'l-İmame ve Muktetefât mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makâlât*, (thk, J. Van Ess), Beyrut, 1971, s. 14; İbn Abd Rabbihî, *İkdu'l-Ferid*, IV, s. 258.

Hâricîler'in bu fikirleri pratiğe taşıdığını söyler.³⁴ Râşidî tarafından ileri sürülen görüş, İslâm tarihinde yaşanmış bir vakıya işaret etmesi bakımından doğru sayılabilir. Ancak Muhakkime ile Hz. Ali ve elçileri arasında geçen konuşmalar dikkate alındığında Muhakkime'nin düşüncelerini savunma adına, Ben-i Saîd'e çardağında olanları hiçbir şekilde referans olarak almamaları ve başka birçok sebeple kanaatimizce Hâricîlik olgusunun bu olaydan doğduğunu iddia etmek temelsizdir.

- 3- Hz. Peygamber'in vefatından üç gün sonra Hz. Ebû Bekir'in imameti hususunda bir konsensüs/uzlaşma sağlanmış ve herkes ona beyat etmişti.³⁵ Ancak Hz. Ali'nin beyatı eşi Hz. Fatıma'nın vefatına kadar yaklaşık altı ay gecikmiştir.³⁶ Şehristânî (548/1152) tarafından yapılan tarife bakılırsa Hz. Ali altı ay Hâricî olarak yaşamıştır. Hz. Fatıma ise Hâricî olarak vefat etmiştir. Hz. Fatıma'nın fiili olmayan pasif karşı muhalefeti onu bu tarifin dışında tutmaya yetmez. Çünkü Şehristânî halk tarafından seçilen imama karşı çıkmayı fiili karşı çıkışla da sınırlamıştır.
- 4- Hz. Ali' nin (40/661) hak imam olduğu varsayımından yola çıkılırsa, Cemel savaşında³⁷ (36/656) onun karşısın-

³⁴ Râşidî, Mubârek b. Abdullah b. Hâmid, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme et-Temimî*, Uman, 1992, s. 146.

³⁵ İbâz b. Abdullah, Abdulmelik b. Mervan'a yazdığı mektup. Muhammed Salih Nâsır'a ait *Menhecû'd-Da've İnde'l-İbâziyye*, adlı kitabın içinde yer almaktadır. s.324-338. Nâsır, Muhammed Salih, *Menhecû'd- Da'veti İnde'l-İbâdiyye*, 2002/1423, Maskat.

³⁶ Şemmâhî, Ahmet b. Said b. Abdulvahit, (928/1522), *Kitabu's-Siyer*, (Thk. Ahmet b. Said b. es-Siyabî), Maskat, 1987, s. 15.

³⁷ Taberî, *Tarih*, III, 470 – 471; İbnu'l- Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed el-Hadramî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-IX,

da yer alan Hz. Talha (36/656), Hz. Zübeyr (36/656) ve Hz. Aişe'nin de Hâricî olarak zikredilmesi gerekirdi. Oysa onlar hakkında böyle bir nitelemenin ne ilmî ne de mantıkî bir izahı olabilir. Şehristânî nedense Halkın seçtiği hak imam Hz. Ali'ye ilk başkaldıran Hz. Muaviye ve Şam halkını gözden kaçırmaktadır. Aslında burada Muaviye açısından Hz. Ali'nin iktidarına baktığımızda durum hiç de Şehristânî'nin söylediği gibi görünmemektedir. Zira "üzerinde ittifak edilen hak imam / devlet başkanı" tabiri, ümmetin Suriye boyutu hesaba katıldığında Hz. Ali için gerçeklik arz etmez.³⁸ Çünkü Suriye valisi Muaviye başından beri Hz. Ali'nin imametine karşıdır. Bu durumda ya Muaviye ve idare ettiği Suriye halkı İslam ümmetinden değildir; ya da Hz. Ali ümmetin ittifakıyla seçilen imam değildir.

Sonuç olarak, devlete muhalif bir hareketin ıstılahlaşan dinî, siyasî, fikrî cephesini yani o fırkayla bütünleşen ayırt edici özelliklerini dikkate almadan Hâricilik ile ilişkilendirmek İslâm Tarihinde bilinen Hâricilik vakasının tarihsel gerçekliğine aykırı düşer. İbâzî müelliflerden Sâlimî ve Eттаfeyyiş'in (1886-1965) bu konuda görüşleri şu şekildedir: Şehristânî'nin söylediklerinin aksine ümmet evvel emirde hiçbir gurubu Havâric olarak isimlendirmemiştir. Bu isim Ezârika'nın ortaya çıkıp şiddet eylemlerine başlamasından sonra yayılmıştır. Ne Hz. Ali'nin

Mısır, (Tashih: Abdulvahab en-Neccâr), Mısır, 1929, III, 106; Mes'udi, *Murûc*, II, s. 366.

³⁸ Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981, s. 38.

tarafından Tahkîm'e razı olanlar ne de karşı çıkanlar bu adlandırmayı biliyorlardı.³⁹

Şehristânî'yi böyle bir tanım yapmaya sevk eden asıl sebep, muhtemelen eserini yazdığı yıllardaki siyasî pozisyonu ve Batınilerin devleti parçalamaya yönelik girişimleri ile alakalıdır. ile alakalıdır. Bilindiği gibi Şehristânî 514/1120 yılında Horosan'a giderek Selçuklu sultanı Sencer'in veziri Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muzaffer el-Mervezi'nin (ö. 530/1135) hizmetine girmiştir. Divânu'r-Resail'de onun vekili olarak vazife almıştır. Ayrıca Sultan Sencer'in güvenini kazanarak onun sırdaşı olmuştur. Şehristânî'nin bu eserini vezire ithaf ettiği söylenmektedir.⁴⁰ Şehristânî'nin bu tutumunun ardında, devletin güvenliğinden birinci dereceden sorumlu bir vezirin vekili olarak İslam tarihindeki Hâricilik hakkında oluşmuş yerleşik menfi kanaati genelleştirerek kendi dönemindeki Batînilîği-Nizârî İsmâilîği- ile mücadeleli meşrulaştırmak ve muhalif hareketlere ilgiyi azaltmak olabilir. Diğer bir ifadeyle Şehristânî'nin Hariciliği bir mezhepler tarihçisinden çok bir siyasetçi olarak tanımladığı söylenebilir.

Görüldüğü gibi bir olgunun doğru anlaşılmasında sadece olguya yönelmek yeterli değildir. Bunun kadar önemli olan bir husus da; yazarların incelemeye tabi tuttıkları kavramları kendi zihniyetlerine göre ve içerisinde buldukları şartlara göre ne şekilde biçimlediklerinin sezilmesidir.

³⁹ Sâlimî, Abdullah b. Hamîd, *Şerhu'l-Camiu's-Sahih Müsnedi Rebi' b. Habib*, (Tashih, İzzeddin et-Tenuhî), Uman trz, I, s. 56.

⁴⁰ Kuzgun, Şaban, "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri ve El-Milel ve'n-Nihâl İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tecümesi", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri 1985, sayı II, s. 179- 181; Küçük, Abdurrahman, "el-Milel ve'n-Nihâl", Ankara 1988, Ankara *UİFD*. C. XXX, s. 1-4.

B. Olguların Parçası Olduğu Bütünlükten Koparılmadan Ele Alınması Bağlamında İlk Fırkalaşmaların Teşekkülü

İslam Mezhepleri Tarihi'nin temel kaynaklarından olan Makâlâtlar ve Milel ve Nihal kitapları mezheplerin hangi siyasî, içtimaî, iktisadî, dinî ve kültürel şartlar içerisinde teşekkül ettiğini ve teşekkül süreçlerini izah etmekte yetersiz kalmaktadırlar.⁴¹ Bu yetersizlik fırkaların doğru anlaşılmasını engelleyen önemli bir eksiklik olmakla beraber Şehristânî, bu eksikliğe beşerî kurumlar olan fırkalaşmayı farklı bir ontolojik düzleme taşımakla bir eksiklik daha eklemiştir.

Şehristânî, Şeytan'ın "Ben ancak sana secde ederim, beşere secde etmem,"⁴² sözü ile Hâriciler tarafından söylenen "Hüküm ancak Allah'a aittir. İnsanlar hâkim olamaz,"⁴³ sözü arasında bir ilişki kurarak; ilk ayrılıkları ve Hâriciliğin teşekkülünü, Allah ile İblis arasında geçen konuşmada İblis tarafından söylenen sözleri insanların kendilerine örnek almalarıyla izah eder.⁴⁴

İnsanlar arasındaki ilk fırkalaşmayı Şeytan'a bağladığı gibi Hâricilik olgusunu da ait olduğu toplumsal bağlamda izah etmek yerine farklı bir ontolojik düzlemle (Allah ile İblis arasında geçen konuşmanın örnek alınmasıyla)⁴⁵ izah eder. "Mahiyeti itibarıyla düşünüldüğünde "mezhep" kitlesel ve düşünsel bir bütünlüğü ifade eder. Makdisî'ye göre bu bütünlük "seçkinler (havas), halk tabanı (avam), davetçiler ve cemaat" şeklinde dört

⁴¹ Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", s. 19.

⁴² Hicr, 15.

⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, Beyrut trz., c. I, s. 133

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 31.

⁴⁵ Allah'ın İblis ile konuşması vahiy yoluylaadır. O.Ateş.

unsurdan müteşekkildir.⁴⁶ Görüldüğü üzere dört unsur, bir mezhebin içtimai manada bir organizasyon, fikrî anlamda da sistemli bir bütünlük olduğunu göstermektedir.⁴⁷

Kendi ontolojik bağlamından koparılan Hâricilik hareketi bu şekli ile sosyal hayatla ilgili tüm öznel bağlarından/paydaşlarından soyutlanarak firkalaşma olgusu gibi simgeleştirilmiştir. Bu durumda yazarın firkalaşmayı izah etmek için detaylı bir betimleme/tasvir yapmasına da gerek kalmaz. Yazar detaylı toplumsal veya beşerî betimlemeler yapmak yerine izah/öyküleme yoluna giderek firkalaşmanın teşekkülünü kendi dünya görüşüne göre inşa edecektir.

Sosyal olgularla ilgili somut gerçeklik ancak; olgunun ait olduğu bütünlük içerisinde izah edilebilir.⁴⁸ Mezhepler tarihiyle ilgili kavramlar da insanla ilişkili olduklarından toplumsal/sosyal bütünlük içinde ele alınmayı gerektirirler. Toplumsal içerikli bir olguyu ait olduğu sosyal bütünlükten koparıp soyut düzeyde ele almak onun boşlukta teşekkül ettiğini kabul etmek anlamına gelir.⁴⁹ “Fikirler, sosyal hayat ve olaylardan mücerred olarak, mezheplerin teşekküllerinde yegâne unsur değildir; böyle olmasaydı, nazari ihtilaflar sadece fikir planında kalır, toplumların bünyelerine aksetmez ve dolayısıyla belli bir süre sonra, fikir sahiplerinin yok olmaları ile yok olurdu.”⁵⁰

⁴⁶ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm* (nşr. M. J. De Goeje), Brill 1906, s. 37.

⁴⁷ Karadaş, Cağfer, “Mezhep ve İsim” Marife Dergisi Ehl-i Sünnet Sayısı III, s. 8, 9.

⁴⁸ Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 1-7.

⁴⁹ Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul 1988, s. 4.

⁵⁰ Yörükân, Yusuf Ziya, “Ebû'l-Fetih Şehrestânî”, *Dürül-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, II. sayı, 5- 6, Ankara 1926, s. 264.

Mezhepler Tarihi araştırmacılarının tariflerinden anlaşılacağı üzere⁵¹ mezhepler beşeri kurumlardır. Bu durumda fırkalaşma olgusu insanla ilişkili bir ontolojik bütünlük içerisinde izah edilmelidir. Yörükan (öl.1954) bu hususu şu sözleriyle belirtir: “Bir hadise, bir mezhep meselesi ancak içtimai nev’iler arasında izah edilebilir... Yeni bir mezhep, eski mezheplerin yamalı bohçası gibidir; her parçanın nereden ve ne suretle geldiğini bulmadıkça hakikate nüfuz etmek mümkün değildir.”⁵² Tarihin araştırmaya konu olan bir dönemi incelenirken o dönemi biçimleyen sosyal yapı ortaya konmalıdır. Çünkü ictimai hadiseler doğal hadiseler gibi her zaman aynı sebeplerin sonuçları olarak oluşmazlar. Muasır ve tanınmış müsteşriklerden olan Watt, “Gerek Sünniliğin gerekse Şia ve Mu’tezile’nin belli dönemlerde diğer zümreler üzerinde üstünlük sağlaması ictimai kuvvetlerin yardımı ile olmuştur,”⁵³ demek suretiyle fırkalaşmanın beşerî bir hadise olduğunu belirtmiştir. Şehristânî’nin ilk ayrılıkların izahı ile ilgili yaklaşımında, ince bir mantıkla birlikte; fırkaların teşekkülünde sosyal-psikolojik etkenleri görmezden gelen ve fırkalaşma olgusunu kendi bağlamından soyutlaştırıcı bir yaklaşım görülmektedir.

⁵¹ “İslam Mezhepleri Tarihinin klasik kaynaklarında itikadi ve siyasi gayelerle vücut bulmuş fikirler ve şahıslar etrafındaki zümreleşmelere fırka adı verilmektedir.” Fığlalı, Bağdadi’nin *Mezhepler Arasındaki Farklar*, adlı esere yazdığı Önsöz, s. XIII. “İslam mezhepleri tarihi incelendiğinde, bariz bir tarzda görülür ki, mezheplerin menşelerinde itikadi ve siyasi amillerin yanısıra, mutlaka ictimai sebepler yatmaktadır ve teşekkülleri de zuhur ettikleri cemiyetlerin yaşadıkları ictimai şartlar ve zaruretler, siyasi sürtüşmeler, eski din ve medeniyetlerden kalan unsurlar, gelenek ve göreneklerin tesiriyle olmuştur. Fığlalı, Ethem Ruhi, *Ahmediyye Mezhebebi (Kadıyanlık)*, Ankara, 1976, s. 14; “Mezhepler pek çok grubun yer aldığı, dinî bakımdan çoğulcu ortamlarda doğar ve özellikle protesto ettikleri toplumlar içerisinde gelişirler.” Wilson, Bryan, *Dini Mezhepler*, s. 49.

⁵² Yörükan, “Ebû’l-Fetih Şehrestânî”, s. 259.

⁵³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 317.

Fırkalar, insanlar tarafından üretilen beşerî kurumlar olmaları sebebiyle insanla ilintili olarak fırka-toplum düzleminde, şahısların veya zümrelerin fikir ve görüşleri, içtimai ve siyasi muhitten tecrit edilemez.⁵⁴

Her hangi bir olgu ait olduğu sosyal, kültürel çevre içerisinde ele alındığında kavramla ilgili makul gerçeklik kül-cüz ilişkisi içerisinde kendiliğinden tezahür edecektir. Bir kavram kendi bağlamından koparıldığında şu yanlışlıklara düşülebilir:

1- Paydaşları ile arasındaki analitik ilişkiler gizlenir. Beşeri hayat rasyonel sebepler yanında çoğu tutarsız ama karmaşık duyguların, heyecanların, tutkuların hatta bazen irrasyonel ve tesadüfi sebeplerin güdülediği bir dünya olarak algılansa da insanların hayat alanlarını rasyonel bir mantıkla inşa etmek amacını taşıdıklarından rasyonalite tümünden de yok sayılamaz. Sosyal bir olguyu meydana getiren bileşenlerden her birisi kendine göre rasyonel bir mantıkla olguya müdahil olur. Olgu kendi bağlamından koparıldığında bileşenler arasında görülmesi gereken rasyonalite gizlenmiş olur.

2-Olgu, ifade etmesi gereken müşahhas/somut anlamdan sıyrılıp soyutlaşarak/ mücerretleşerek yazarın öznel her türlü subjektif izahına açık simgesel bir mahiyet (formal)⁵⁵ kazanır. Sonuçta, müşahhas gerçeklik olgunun ait olduğu bütünlükten değil bağlam dışı bir başka bütünlükten devşirilir.

A ve B'den oluşan iki küme düşünündüğünde, A, B'den farklı bir sosyal/ontolojik bir bütünlük ise a'nın tanımı A'ya göre yapıldığında doğru, değilse yanlıştır.

B, A'dan farklı bir sosyal/ontolojik bir bütünlük ise b'nin tanımı B'ye göre yapıldığında doğru, değilse yanlıştır.

⁵⁴ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. VI.

⁵⁵ Sant, G. Meydan Laorse, III, s. 188.

Fırkaların teşekkülü ile ilgili Şehristânî tarafından ortaya atılan görüş iyi tetkik edildiğinde, firkalaşma olgusunun sosyal bütünlükten koparılarak bir tür *formalizme* gidildiği ve firkalaşmaya neden olan somut/müşahhas sosyal-psikolojik sebepler görmezden gelindiğinden; firkalaşma olgusunda rol alan bileşenler arasındaki *analitik örgünün* dikkate alınmadığı görülecektir. Dolayısı ile Şehristânî'nin fırkaların teşekkülü ile ilgili izahı, cevabı meçhul birçok soruyu içinde barındırmaktadır. Mesela: Şehristânî, Şeytan tarafından insanların zihinlerine atılmak suretiyle bid'at ve dalalet mezheplerinin oluşmasına sebep olan yedi şüphenin Matta, Markos, Luka, Yuhanna İncilleri'nin şerhlerinde ve Tevrat'ta yazılı olduğunu ifade eder.⁵⁶ Kur'an Şeytan, melekler ve Allah arasında gerçekleşen bu konuşmaya yer vermekle beraber Şeytan'ın meleklerle sorduğu yedi soru Kur'an'da, İncil'de ve Tevrat'ta yer almamaktadır. Şehristânî'nin referans olarak gösterdiği tarafımızdan da kaynağı bilinmeyen bu bilgiler yani İncil'in şerhleri ne kadar doğru bir bilgi kaynağıdır, tartışılır?

Şehristânî, Havâric, Mu'tezile, Müşebbihe ve Râfiziler'in teşekkülünü de Şeytan'ın attığı şüphelerle izah eder. Ancak genel kanaate göre daha çok bedeviler içerisinde kök salan ve imametle ilgili ihtilaflar sebebiyle ortaya çıkan Hâriciler, Şeytan'ın suallerinin yazılı bulunduğu İncil şerhlerinden nasıl haberdar olmuşlardır? Hâriciler, İncil şerhlerinden haberdar olacak geniş bir sosyal çevre ile İncil şerhlerini okuyacak ilme ve bu birikimlerini pratik hayata taşıyacak kültürel yetkinliğe sahip midirler? Bunun da müellif tarafından izah edilmesi gerekir. Ayrıca Hâriciler'e ait görüşler sadece tahkîm meselesinden ibaret değildir. Ayrıca tahkîm olgusu ilk defa Sıffin savaşında meydana gelmiş bir hadise değildir. Hz. Peygamber'in

⁵⁶ Şehristânî, *İslâm Mezhepleri*, s. 29.

(sav) hayatında da değişik vesilelerle tahkîm denenmiştir. Bu düşünceye açık kimselerin önceki tahkîm denemelerinde ortaya çıkmaları gerekmez miydi? Kur'an, Şeytan ile ilgili bilgiler vermektedir. Bu bilgiler önceki halifeler zamanında da mevcut olmakla beraber insanlar bu tartışmalara neden daha önce girişmemişlerdir?

Fırkalaşma olgusunun mebdini, şeytana öncelik vererek farklı bir ontolojik alan ile açıklama yoluna giden Şehristânî,⁵⁷ fırkaların teşekkülüne sebep olan ilk ayrılıkları şeytana atfetmekle kalmamış İslam Mezhepler Tarihinde önemli yer tutan fırkaların teşekkülünü de şeytanın insanları ifsat etmeleri ile yine farklı bir ontolojik bağlam ile izah etmeye çalışmıştır.⁵⁸ Fırka olgusundaki içkin anlamı ortaya çıkarma yerine Allah-Şeytan bağlamında biçimselliği öne alan ve beşerî yanı öteleyen bir izah yoluna tercih etmiştir. Ve kendi dinî anlayışına göre bir firkalaşma olgusu inşa etmiştir. Gerçeği somut olarak tasvir etmek yerine soyutlamaya aşırı eğilim gösteren formel yaklaşım⁵⁹; sosyal bir olgunun felsefî, toplumsal ve ruhsal yapılarına ulaşılmasını sağlayan eğilimlere karşıttır.

Fırkaların teşekkülü hakkında Şehristânî'nin takip ettiği mantıksal kurgu şöyledir:

A- Şeytan insanların arasına attığı fitnelerle onları bölen ve parçalayandır.⁶⁰

B- İnsanlar bölünerek, parçalanarak fırkalara ayrılmışlardır.

⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s. 20.

⁵⁸ el-A'raf, 12.

⁵⁹ ML, III, 180.

⁶⁰ Nisa, 118, 119, 120.

C- İnsanlar şeytana uymuşlardır. O halde şeytan insanları fırkalara bölmüştür.

Kur'an-ı Kerim'de iftirakların kerih görüldüğü⁶¹ ve insanların ihtilaflarında Şeytan'ın büyük bir paya sahip olduğu doğrudur.⁶² Ancak bu durum, insan iradesini dışlamayı ve fırkalaşma olgusunun sosyal düzlemde beşerle ilişkisini koparmayı gerektirmez.

Şehristânî, "Akli deliller ortaya konulduğunda, hakkın görüntüleri ve batılın emareleri, zeki ve anlayış sahibi olanlara gizli kalmayacaktır," diyerek lehte ve aleyhte taassup göstermeksizin tarafsız olacağını ifade etmesine karşılık bu niyetinde yeterince başarılı olduğu söylenemez.⁶³ el-Milel'de onun sübjektif yaklaşımlarının çok sayıda örneği vardır.⁶⁴

Şehristânî, Havâric'in teşekkülünü anlatırken de aynı formalizme düşer. Hatta Yörükân Şeytanın sözleri ile Hâriciler arasında kurduğu mutabakatı sebebiyle Şehristânî'yi çok zarif ve mantıklı bulur. Kendi önerdiği usul kurallarına aykırı düşen bu açıklamaları zarif ve mantıklı bulan Yörükân,⁶⁵ izahların kendi önerdiği usul kurallarına aykırılığını gözden kaçırmış görünmektedir.

B- FIRKA TASNİFLERİ

Şehristânî, Hâricilik fırkasını, sem', akıl, risalet, ve imamet konularına bağlı olarak dördüncü kaidede zikreder. Havâric'in imamet konusunda orijinal ve diğerlerinden farklı bir görüşe

⁶¹ Âl-i İmrân, 103.

⁶² Nisa, 118,119,120.

⁶³ Şehristânî, *el-Milel* s. 25.

⁶⁴ Geniş bilgi için bkz., Ahmet Ak, Yukarıda geçen Yüksek lisans tezi, s. 33-39, 71 vd.

⁶⁵ Yörükân, *Ebü'l-Fetih Şehristânî*, s. 70.

sahip olduğu doğru olmakla beraber aslında Hariciliğe gerçek rengini veren konu imamet bahsi değil iman ve iman-amel münasebeti konusunda ileri sürdükleri görüşlerdir. Onlar imameti dini bir zorunluluk olarak değil içtimai bir gereklilik olarak ele aldılar. Bu görüşleri orijinal olmakla beraber sosyal yapıda önemli bir çalkantıya sebep olmamıştır.

Hariciler’i İslam tarihinde önemli yapan konu, iman anlayışları ve bu anlayışın toplum hayatına taşınması sonucu oluşan fikrî çalkantılar ve içtimai huzursuzluklardır. Onlar, olumsuz bir yaklaşımla iman kavramına öznesi cihetiyle baktılar. Özellikle Ezârika, Necdiyye ve Sufriyye kendileri gibi düşünmeyenleri kâfir sayarak İslam toplumunu kâfirlerden arındırma çabasına girdiler.⁶⁶ Bu anlamda Hâriciliğin, iman anlayışına bağlı olarak oluşan fırkaların incelendiği üçüncü kaidede zikredilmesi gerekirdi. Kaidelerden ikisinden biri yani üç ve dört arasında bir tercih yapıldığında üçüncü kaide Hâricilik için daha uygun bir kategoridir. Değilse iki kaidede diğer fırkalar gibi zikri uygun düşerdi.

Üçüncü kaideye göz attığımızda ilgili konularla ilgili ilk fırka olarak Mürcie’nin zikredildiği görülecektir. Mürcie’nin oluşumuna sebep olan tarihi dinamikler araştırıldığında, özellikle Ezârika Havârici’nin 64/683-684 den sonraki bölünmeye de sebep olan iman ve küfür anlayışı karşımıza çıkar.⁶⁷ Öyle ki İbn Ezrak kendiler gibi düşünmeyenler bir yana kendi görüşlerine tabi olanlardan kendilerine hicret etmeyen herkesi eşleri ve çocukları ile beraber küfürle itham etti. Ezrâkiyye ve daha

⁶⁶ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 118; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Döneminde İktidar Kavgası*, Ankara 2001, s. 230.

⁶⁷ Eş’arî, *Makalâtü’l İslamiyyin ve’htilafu’l-Musallîn*, (thk: M. Muhyiddin Abdulhamit, Kahire 1950- 1954, c. I, s. 197; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 257.

sonra onlara katılan Sufriyye ve Necdiyye'nin işi sözden fiile dökerek toplumu mümin kâfir bağlamında ikiye bölen siyasetleri karşıt mutedil Mürcî fikirlerin doğuşuna sebep olmuştur.⁶⁸ Bu hakikat ışığında Havârîc üçüncü kaidede de zikredilmeliydi.

C-MÜŞAHEDEYE DAYANMAYAN TÜMEVARIMCI VE TÜMDENGELİMCİ GENELLEMELER

Şehristânî Dördüncü Mukaddimesinde; “Zamanın sonunda ortaya çıkan şüphelerin ilk zamanda ortaya çıkan şüphelerle aynı olduğunu” söyleyerek⁶⁹ bir tür tümevarımsal genelleme yapar. Hz. Peygamber'in ümmetinin tartıştığı konuların tamamının önceki Peygamberlerin ümmetleri tarafından da tartışıldığı iddiası bu genellenenin bir sonucudur.

Şehristânî tarafından yapılan tümevarımsal genelleştirme, gözlemi/müşahedeyi aşan bir genellemedir dolayısı ile metodolojik bir yanlışı içerir. Bu sebeple bu tarz tümevarımlarla yapılan genelleştirmeler zorunluluğu değil olasılığı (ihtimali) ifade ederler. Hz. Muhammed ümmetinin tartıştığı konuların önceki bir peygamberin ümmetinin de tartışması bir zorunluluk değildir. Sosyal olgularda tekrar, süreklilik ve türdeşlik yoktur. Bu sebeple, artefakta olgulardan doğa bilimlerindeki gibi genelleştirici yasalara ulaşmak imkânsız gibi gözükmektedir. Hatta sosyal bilimlerde bu tarz genelleştirici yasalara ulaşmak mümkün olmadığından sosyal bilimler, bireyselleştirici/tekkelleştirici bir bilim alanı olarak tarif edilmiştir. Şehristânî, Hz. Peygamber dönemini nazara alıp geçmiş hakkında genelleyici hükümler verdiği gibi geçmişten (mesela İblis'den) hareketle bugün hakkında da genelleyici tümdengelim-

⁶⁸ Şehristânî, *age*, c. I, s. 269.

⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 33.

ler yapmaktadır. Önceki genellemesinde olduğu gibi geçmişten hareketle bu gün için yapılan genellemeler de yine müşahede-ye dayanmadığından zorunluluğu değil ihtimali ifade ederler.

Şehristânî, Dördüncü Mukaddimesinde, Allah tarafından gönderilen peygamberlerin ashabı arasında vuku bulan şüpheler, Peygamberlerin hasmı olan ve ekseriyetini münafıkların oluşturduğu kâfir ve mülhitler tarafından ileri sürülen şüphelerden doğduğunu söyleyerek itikadi konularda oluşan şüphelerin ortaya çıkmasında müminlerin hiçbir rolünün olmadığını söylemiş olur. Böylesi tenzihçi bir anlayışın müminler için bir iltifat mı hakaret mi olduğu tartışmaya açık bir konudur.

Akabinde lanetli adam olarak nitelediği Temimli Zül-Hüveysira kıssasını anlatarak⁷⁰ onun şahsında Hâricîler'in münafık olduklarını ve "muruk" hadisi kapsamında "okun yayından çıkıp uzaklaştığı gibi dinden çıkacaklar..." ını ifade eder. Şehristânî, hak bir imama karşı çıkan Hâricî kabul edilirse Hz. Peygamber'e (sav) isyan eden evleviyetle Hâricî kabul edilmelidir, diyerek⁷¹ Hariciliği Hz. Peygamber dönemine taşır.

Sonuç

Zihin, çevreden alınan duyumların depolandığı boş bir sepet değildir. Kişi edindiği bilgileri kendi zihinsel ilkelerine göre yeniden inşa eder. Bu sebeple tarafsızlık, inşa edilen yeni anlam ile nesnesi arasındaki uygunluğa işaret eder. Bu sebeple, Mezhepler tarihi kaynakları da bu düzlemde ele alınmalıdır. Şehristânî kendi anlayışına göre bir Haricilik tanımı inşa etmiştir. Alabildiğine genellemeci ve politik mahiyet taşıyan bu tanımın, fikir hadise irtibatı açısından ele alındığında tarihi

⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 135.

⁷¹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 132

argümanlarla doğrulanması güçtür. Netice olarak Şehristânî'nin insanlar arasındaki ilk fırkalaşmaları şeytana bağlamakla beşerî bir kurum olan fırkalaşmayı farklı bir ontolojik düzleme taşıdığını ve Hariciliği bir mezhepler tarihçisinden çok bir siyasetçi gözüyle değerlendiği söylenebilir.

Ayrıca onun kendi zamanında ortaya çıkan şüpheleri ilk zamanda orta çıkan şüphelerle özdeş kılarak buradan genellemeler yapması tenkit edilebilir.