



An Evaluation of The Emergence of Islamic Sects in The Light of New Data

Bayram Çınar^{1,a,*}

¹ Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Nevşehir, Türkiye

*Corresponding Author

ARTICLE INFO

Research Article

Received : 25/04/2024

Accepted : 06/11/2024

Keywords:

Theology,
Sect,
Shia,
as-Sira,
Salim b. Dzakwan

ABSTRACT

Due to concerns about social disintegration, the idea of sectarianism was not welcomed positively in early Islamic society. The fact that this social structure was not approved of for a long time in early Islamic society may be related to the cultural background of the first Muslim generation, as well as the interpretation of the Quranic verses. The Prophet's suggestions regarding sedition are another reason for their realistic interpretation of the actual situation. The speed at which the sect, which broke away from the main body, spread in society was determined by cultural tendencies and the religious approaches of the school in question. While sects close to the political power were supported by the governments, opposition sects were excluded by the governments. This prevented the development of political sects and discourses opposing the government in the Islamic tradition. Our study is about whether the main reason for the emergence of the Islamic sectarian tradition is a power struggle or the relationship between faith and worship. The classical assessment assumes that political factors have a more decisive effect than all other factors in sectarianization. The political perceptions of the Muslim world have been shaped bi-polarly, based on the Shia and Sunni traditions. However, the earlier texts that have been accessed in recent times have revealed that we need to rethink traditional acceptances and assumptions.

Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 7(2): 122-137, 2024

Yeni Veriler Işığında İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkmasına İlişkin Bir Değerlendirme

MAKALE BİLGİSİ

Araştırma Makalesi

Geliş : 25/04/2024

Kabul : 06/11/2024

Anahtar Kelimeler:

Kelam, Mezhep,
Şiâ,
es- Sire,
Salim b. Zekvan

ÖZ

Toplumsal ayrışma endişesi sebebiyle, erken dönem İslam toplumunda Mezhep düşüncesi, olumlu karşılanmamıştır. Bu sosyal, yapının erken dönem İslam toplumunda uzun zaman onay görmemesi, ilk Müslüman kuşağın kültürel altyapıları ile ilgili olabileceği gibi, Kur'an ayetlerinin yorumundan da kaynaklanabilir. Hz. Peygamberin iftiraka ilişkin telkinleri onların fiili durumu realist yorumlamalarının bir diğer nedenidir. Ana gövdeden koparak ayrılan mezhebin toplumda yayılma hızını, kültürel eğilimler ve söz konusu ekolün dini yaklaşımları belirlemiştir. Siyasal iktidara yakın mezhepler, iktidarlar tarafından desteklenmişken, muhalif mezhepler, iktidarlar tarafından dışlanmışlardır. Bu, İslam geleneğinde iktidara muhalif siyasal mezhep ve söylemlerin, gelişmesini engellemiştir. Çalışmamız İslam mezhep geleneğinin ortaya çıkmasına etki eden temel nedenin bir iktidar çekişmesi mi yoksa iman-ibadet ilişkisi mi olduğuna dairdir. Klasik değerlendirme, mezhepleşmede siyasal etmenlerin diğer tüm etmenlerden daha fazla belirleyici etkisi olduğunu varsayar. Müslüman dünya siyaset algıları temelinde Şiâ ve Sünnî gelenek olmak üzere bi-polar şekillenmiştir. Fakat son dönemlerde ulaşılan daha erken metinlerin, geleneksel kabul ve varsayımları yeniden düşünmemiz gerektiğini ortaya koymuştur.



kocacinarby@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-4886-7610>



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License

Giriş

Müslüman geleneğin mezheplerin oluşumuna ilişkin algıları, bu günkü haliyle, teşekkül dönemine ilişkin okumaların sonucu değil, söz konusu döneme ilişkin varsayım ve yordamaların ürünüdür. Zira Müslüman gelenek, önemli oranda, sözlü kültür verilerinin daha sonraki bir zaman diliminde yazıya geçirilmesi ile şekillenmiştir. Bu durum, tarihsel ve kültürel imkânlar çerçevesinde izah edilebilir. Zira erken dönem Müslüman geleneğin yazıyla olan ilişkilerinin sınırlı olması, ilk kuşak Müslümanların materyal kullanımında da belirleyici olmuştur. Sınırlı sayıdaki okur-yazar, bölgenin kültür merkezlerine olan mesafesine ek olarak tarihsel ve coğrafi diğer nedenler, bu fiili durumun bir sonucudur (Hamidullah, 2003, 628). Kur'an'ın dışındaki metinleri yazmamak konusundaki Hz. Peygamberin telkinleri bu konuda toplumsal bir mutabakata zemin olmuş, ashâb bu konuda hassas bir tutum sergilemiştir.

Hz. Peygamberden aktarımlar konusunda da temkinli olmayı salık veren yaklaşımların alandaki varlığı, onların bilginin güvenilirliğini temin etmeye dönük bir yaklaşım olarak görüldüğünü mümkün kılar. Aynı gerekçelerle bilgi güvenliği temelinde rical tenkidi ve isnat yöntemi, bilginin kaynağı üzerinden denetimini yapmayı va'd eder. Güvenilir kaynaklara dayandırılmayan bilginin kullanılmasına ise erken dönemlerden itibaren sıhhat sorunları sebebiyle temkinle yaklaşılmıştır.

Kültürel donanım sorunları sebebiyle yapıldığı zamanda tarihinin yazılamaması gibi problemler, Müslüman geleneği, geriye dönük okumalar yapmak, zorunda bırakmıştır. Mezhepler olgusu da geriye dönük bu okumalarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Sosyal bilimlerde bir olguyu bir tek neden üzerinden anlamlandırmak yerine birden fazla gerekçenin etkileşim kümesi olarak görmek daha makul bir yaklaşım olarak görülmüştür. Bu etmenlerin biri her ne kadar diğerlerinden daha fazla öne çıksa bile, bu etki asla diğerlerini yok saymayı gerektirecek bir boyutta olamamıştır.

Müslüman gelenek çok kültürlü yapılarla karşılaştığında, onlarla etkileşimi sonrasında bazı kültürel yapıları ancak anlamlı bir zemine oturtabilmiştir (Çınar, 2020, 43-70). Bu durum kültürlenmenin doğurduğu bir etkileşimdir. Çalışmamız, Müslüman geleneğin mezhepleşme olgusuna ilişkin algılarını klasik makalat yazarlarının sunumu üzerinden değerlendirmeyi va'd eder. Zira bu gün sahip olduğumuz mezhep algıları, onların sunduğu perspektiften tamamen bağımsız değildir.

İmamete İlişkin İki Kutuplu Yaklaşımın Tarihsel ve Kültürel Kökeni

İslam Mezhepler Tarihi geleneğinin yaklaşımına göre, Müslüman geleneğin çift kutuplu bir yapı şeklinde vücut bulduğu düşünülür. Bu algının önemli nedeni, Hz. Peygamberden sonra iktidar sorunu üzerinden ümmetin ayrıştığı yönündeki varsayımdır. İktidarın peygamberin belirlemesine dayalı olduğunu ve iktidar tevarüsü

diyebileceğimiz bir bakış açısıyla Şiâ'nın ortaya çıktığı varsayılmış, buna karşın Hz. Peygamberin kendisine bir ardıl belirlemediği, bu işi insanların reyine terk ettiği görüşü ise Sünnî gelenek tarafından savunulmuştur (Dalkılıç, 2022, 39). Bu temel kabul, Sünnî ve Şii tarafların imamet inindeki konumuna ilişkin bakış açılarını da belirlemiştir.

Temel varsayımları sebebiyle Sünnî gelenek, kültürel bir alışkanlığın gereği olarak imamet meselesine akaide ilişkin eserlerinde yer vermişken, Şia ekolü, imamet meselesini dinin usûlü arasında kabul etmiştir. Taraflar arasındaki bu değerlendirme farkı tarafların, imamet kuramına ilişkin temel yaklaşımları sebebiyledir. Şia, Peygamberin kendisinden sonraki lideri kendisinin belirlediğini söylerken, bununun ismen mi yoksa vasfen mi olduğu konusunda bir uzlaşma sağlayabilmiş değildir.¹ Onların iddialarına göre, bu konuda Hz. Peygamberin ima ve işaretlerine ek olarak, vahyin ima ve işaretleri söz konusudur.. Batınî Kur'an yorumları, önemli oranda ayetleri imamet ekseninde tevîl etmek için bu ekol tarafından bir yöntem olarak benimsenmiştir (El-Halaf, 1420, 2/93).

Şia'nın imamet kuramına göre, Hz. Peygamberin kendisinden sonraki lideri belirlemesi kendi inisiyatifindeki bir mesele değil dinin doğrudan bir buyruğudur. Bu yüzden Hz. Peygamberin bunu ihmal etmesi, tebliğ görevini eksik yapması anlamına gelir. Zira Şia tarafından konuya ilişkin ortaya konulan bu yaklaşıma göre; imamın peygamber tarafından belirlendiğinin kabulü ile kendisinden sonraki lideri belirlemek, peygamberin dinde rehberlik görevinin bir parçası haline gelir. Bu durumda peygamberin görevlendirdiği birine peygambere yapıldığı gibi itaat etmek gerekecektir (Muhammed Reşid Rızâ, 1947, 47). Gadîr-i Hum anlatısı, Şiâ ekolü açısından peygamberin yetkilendirdiği kişinin, peygamberin bütün yetkileri ile donatıldığı, dolayısıyla yetki verilmiş kişiye peygambere gösterilenle aynı seviyede bir saygıyı göstermek gerektiği fikrini empoze eder. Dolayısıyla, aksini yapanın da hata ettiği varsayılır (İbn Hanbel, 2001, 2/71, 262 (no: 641, 950)). Söz konusu rivayet Hz. Peygamber ağzından teyid edildiği için, Şii gelenek açısından önemlidir. Buradan hareketle; Şiâ'da imamın masumiyeti ve imamet in dinin asıllarından kabul edilmesinin, imamet in nas temelli olduğu tezinden esinle, ortaya çıktığı öngörülebilir. Buna karşın, Sünnî hilafet teorisi, Hz. Peygamberin bir ardıl belirlemediğini, insanların kendi maslahatları için seçtikleri halife, şayet dinin bir gereği olsa, Hz. Peygamber, namaz kıldırmak için birilerini görevlendirdiği gibi, bir yönetici de belirlerdi anlayışı üzerine oturur (Buhari, 1422, Ezân (46)(no: 679), 1/136). Onlar, Hz. Peygamberin açık seçik bir biçimde, kendisinden sonra bir kişiyi görevlendirmemesini, bu konudaki ruhsatın en temel gerekçesi olduğunu savunurlar (Uysal-Küçük, 2022, 36-62). Zira şehir dışına her çıktığında yerine bir ardıl bırakan Hz. Peygamberin,

¹ Zeydî gelenek, imamın ismen değil, vasfen belirlendiğini Hz. Peygamberin bu vasıflara fırsat buldukça dikkat çektiğine kanidirler (er-Ressî, 2001,1/ 525-526). Hz. Ali'nin nass ile tayini meselesinde ise İmâmiyye'den farklı olarak, Hz. Peygamber 'in kendisinden sonra gelecek

imamı ismen değil vasfen, yani niteliklerini belirterek tayin ettiğine inanırlar (Memiş, 2010, 115-146). İmamiyye dâhil bazı Şii gruplar ise Ali b. Ebu Tâlib'i Hz. Peygamberin ismen ardıl bıraktığını düşünmüşlerdir.

dönüşü olmayan bu yolda yerine birini bırakmamış olmasını, onlar bu konuda kendileri için delil olarak görmüşlerdir. (İbn Kuteybe, 1990, 1/41; Suyuti, 1997, 21).

Hız. Peygamber, bir dini sorumluluğu (namaz) ifa etmek üzere kendisinden sonra birini görevlendirmişken, ötekini ifa etmek için (devlet başkanı / imam / halife) belirlememiştir. Bu yaklaşımın gereği olarak Sünnî gelenekte; 'o halde hilafet dinin bir gereği değil, devletin gereğidir' şeklinde bir anlayış ortaya çıkmıştır. . Bu sebepten Sünnî gelenek, hilafete ilişkin şartları, hilafetin varlığına dair gerekçeleri dini bir bağlamda tartışmak gerekmeceğini düşünmüşlerken, Şiâ yine temel kabulleri sebebiyle imameti imanın asılları arasında saymıştır.

Şiî kabul karşısında Sünnî duruşu sergilemek ve onlardan ayrı bir tavır sergilemek anlamına gelecek olan yaklaşım XI. Yüzyılın son çeyreğinde ve XII. Yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkar. Sözü edilen iki metinde bu anlayış net bir biçimde kendini dışa vurmuş, Sünnî geleneğin önemli iki siması, Şiâ'nın ötekisi olarak ondan farklı bir tavır almak gereği duymuştur Sözü edilen bu âlimler, Gazzâlî ve Cüveynî'dir. Gerek Gazzâlî, gerekse Cüveynî imamet meselesine ilişkin yaptıkları değerlendirmede; meseleyi literatürde olduğu biçimde, akâid eserlerinde ele almanın kültürel bir alışkanlık olduğunu, bu kültürel alışkanlıklar sebebiyle kendilerinin hilâfeti akâide dâhil ettiklerini ifade eder (Cuveynî, 2009, 315, 316; Gazzâlî, 2012, 190). Onlar, kendilerinden önceki ulema hilâfeti akaid meselesinin sonunda ele aldıkları için, kendilerinin de geleneğin bir parçası olmak hasebiyle konuyu bu bölümde ele aldıklarını ifade etmişlerdir. Sünnî Müslüman gelenekte, bu yoruma sıkça rastlanmaz, tarihin bu zaman diliminde meseleyi kimi âlimlerin bu şekilde ortaya koyma nedeni, imameti akaidin önemli bir parçası sayan Şiâ'ya bir cevap olduğu varsayılabilir (Gazzâlî, 2012, 190; Cuveynî, 2009, 315, 316).² Zira söz konusu zaman dilimine gelindiğinde, Şiâ temel inanç ve fikirlerini ortaya koymuş ve Sünnî gelenekten tamamen ayrılmıştır. Müstakil bir yapı olarak kendini ortaya koyan Şiâ'ya karşı bir duruş gösterme gereği duyulduğunda ise mesele bu şekilde serdedilmiştir. Şiâ'nın bir iddiayı temsil ettiği ve güç kazandığı bir zaman diliminde, Sünnî gelenek kendi bakış açısı ile Şiâ'nın bakış açısını ayırma gereği duymuştur denilebilir. Tarihin bu zaman diliminde Şiâ ile bir ayrıma gitmek gerektiğinden, iki âlim tarafından ardışık olarak bu vurgu, tarihe not düşülmüş, sözü edilen ayırım, konuya ilişkin literatüre yansımıştır.

² Fakat özellikle, Gazzâlî'nin bazı metinlerinde imametın Şiî yorumunu aratmayacak, metinlerine de rastlanır. Bu metinlerin biri fadâihu'l batiniyede yer alır. Gazzâlî burada, imamın olmaması durumunda nikâhların batıl, yargının ise fasid olacağını, ifade eder (Gazzâlî, 1964, 170, 171). Çünkü bu iki yapı da Gazzâlî'göre meşruiyetini imametten alır. Gazzâlî'nin imametın akaide ait olmadığını ifade eden görüşü ile İmanın varlığının sosyal hayatta bazı alanlara meşruiyet kazandırdığını öngören bu yaklaşımın geride bırakılan bir düşünce vetiresi olduğu düşünülebilir. Diğer yandan Fatimî tehlikesine karşı ortaya çıkan fiili durum onun meseleye dinî değil, devletçi bir ideolojinin perspektifinden bakmasını gerektirmiştir diye düşünülebilir (Gazzâlî, 1964, 170). Zira Fadâihu'l-Bâtiniye ve'l-fadâilu Muztazhiriye adlı eserinde iki imamet (Sünnî ve Şiî) teorisini, uygulanan örnekleri

Müslüman Geleneğinin Mezheplerin Ortaya Çıkma Sürecine İlişkin Okuma Biçimleri

Denilebilir ki, İslam mezheplerinin tarih sahnesine çıkmasına ve kökenine ilişkin varsayılan genel eğilim, mezhep tarihçilerinin ve makâlât yazarlarının tasnif biçimlerinden elde edilir. Bu okuma biçimi retrospektif bir okumadır ve sonradan inşa edilmiştir. Varsayılan bir gerçeklik algısıdır bu yüzden. Yoksa makâlât yazarlarının işini kolaylaştırmak için ekol mensupları yöntem ve metodolojilerini çoğu zaman not etme gereği duymazlar. Onlara dair farkındalıklarımız, bazen tesadüfen rastladığımız bir metin bazen de karşılaştırmalı okumalar sonucu elde edilen dolaylı edinimlere dayanır. Bu yüzden tarih, olayın yaşandığı zamanda yazılanlar değil, yazılanlara ilişkin üstten bir bakıştır. İçerden birilerinin anı kayıt altına alması olgusu, var olanı tasvir eden ve bu daha önceki bir yaşamışlığın sonucu ortaya çıkmıştır. Var olan manzaranın hemen gerisinde durur. Söz konusu manzarayı inşa eden sebepler armonisi determinist bir okumada, bu yüzden içinde bulunulanı konuyu bilmenin yegâne yolu, sebepleri manzara ile eş zamanlı görebilmeektir. Müslüman gelenek açısından erken dönemde yazılı materyalin sınırlı sayıda oluşu, sözlü geleneğin de korunma sorunları ile daha fazla illetli olması, konuya ilişkin yazarları sebepleri tespit etmek yerine, varsaymaya teşvik etmiştir. Metinlere baktığımızda genel anlamda iki yaklaşımdan söz etmek olası görünüyor. Bunlardan ilki: *Hak-batıl* eksenli bir mezhepler yaklaşımının oluşturduğu bir algıdır. Bu yaklaşımın temsilcileri fırkatu'n-Naciye ve fıraku'd-Dâlîle şeklindeki genel algıdır.³ Öteki ise Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan iktidar boşluğunun kim tarafından doldurulması gerektiğine ilişkin bir kümelenmenin, mezheplerin ortaya çıkışına gerekçe oluşturduğunu kabul eden anlayıştır. Sapkın ve hak mezhep algısına sahip olmayan, ya da eserlerini bu algı üzere inşa etmeyen makâlât yazarları da bu gruptandır.⁴

Bu günden meseleye yaklaşıldığında, iki tür tasnifin olduğu görülür. Bunlardan ilki Mezheplerin ortaya çıkmasına odaklanmayan ve onları hak batıl çizgisinde ele alan eserlerden oluşur. Bu okuma biçimi *Orthodoxy-Hetorodoxy* yaklaşımı üzerinden Müslüman mezhep geleneğini değerlendirmemize imkân verir. Zira ortada kendisini alanın gerçek sahibi kabul eden ve ötekini sapkın ilan eden bir yaklaşım vardır. Kendisini doğru dindarlık

üzerinden - kriterler objektif olmasa da - görmek istemiştir. Gazzâlî, Şiî İslam'ı temsilen Kahire merkezli İsmailî-Fatimî imamet anlayışını, Sünnî İslam'ı temsilen ise Bağdat merkezli Abbasî halifesini kendi penceresinden değerlendirmeye tabi tutar. İsmaililik özelinde Şiî imamet anlayışını eleştirdikten sonra, Sünnî İslam'ın temsilcisi konumundaki Mustazhirbillah'ın şahsında halifeye itaatin farzı ayın olduğunu ileri sürerken, gerekçesi '*masdaru kadâ tevliyeti'l-imam ve in batala imame batala tevliye*' anlayışı ile savunur (Çınar, 2021, 106). Bu durum; şartlar göz önünde alınmadığı takdirde bir çelişki gibi görülebilir bile, maslahat merkezli bir okumada anlamlı görülebilir.

³ Bağdâdî, Şehristânî, bu ilk gruba mensup mezhep tasnifçileridir.

⁴ Ebu'l-Hasen el – Eş'arî ikinci tip tasnifi yapan, makâlât yazarlarındandır.

olarak sunan akım *Orthodoxy*'yi temsil ederken, *Heterodoxy*'yi sapkın kabul edilen akımlar temsil eder. İkinci yaklaşım, kaydedilen veriler muvacehesinde, Hz. Peygamberin ölümü sonrası ortaya çıkan siyasal boşluğun nasıl doldurulacağı konusundaki tartışmaları Müslümanlar arasındaki ilk ayrışmadan sorumlu tutar. Oldukça makul görülen ve bu yüzden alanda domine edilen bu varsayım, yine aynı gerekçeler sebebiyle uzun yüzyıllar boyunca doğru kabul edilmiştir.

Hak-Batıl (Orthodoxy-Heterodoxy) Anlayışın Etkisiyle Mezheplerin Oluşturuluşunu Varsayan Okumalar

Müslüman dünyanın mezheplere ayrılmasını ayrışma (iftirak) ve ana gövdeden kopmalar (i'tizal) şeklinde değerlendiren bu teze göre; olgunun kendisine yöneldiğimizde önemli orada doğrulanabilen bu tez, ayrışan yapıların belirli gerekçelere dayanarak geleneği eleştirdikleri, onunla ihtilaf etmeleri parçalanmalara gerekçe olarak gösterilir. Kaba haliyle bu yaklaşım ana gövdeden kopan yapının sapkın olduğunu varsayar. Bu yüzden de geleneksel yaklaşım, ana gövdeyi hakikatin kaynağı olarak görür. İslam öğretisinin doğru yorumunun ana gövde tarafından sürdürüldüğü düşünülür. “Ümmetim delâlet (batıl) üzere ittifak etmez”(İbn Mâce, 1975, Fiten(8), (no: 3950), 2/1303) şeklindeki hadis formu, bu algıya meşru bir zemin inşa eder (Malatî, 2007, 13). Hz. Peygamber döneminde bir birlik ve bütünlüğün olduğu yönündeki vurguya ek olarak, ayrılan yapının *fıraku'd-dâlâle*'yi temsil ettiği varsayımı ayrılanların, hatalı olduklarını dolayısıyla yanıltıklarını akla getirir. Fakat Müslüman gelenekteki ayrışma ve kopuşların başlangıçtaki nedeni nedir? Sözü edilen kopuşu başlatan iktidar sorunu ve imamet meselesi midir?... *Hak-batıl* çizgisindeki tasnifçi yaklaşım bu soruya cevap vermez. Bu teori, süreçte ayrışan yapılara ilişkin algıların ne olduğunu, bu yaklaşım izah etse bile, başlangıçtaki durumu görmemize imkân vermez. Sözü edilen bu yaklaşım, önemli oranda “*ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır, bunlardan biri cennete gidecek, diğerleri cehennemdedir*” şeklindeki iftirak, hadisi merkezinden motive edilir (Bağdadî, 1928, 23-27). Kurtuluş doktrini temelli bu algı, *fırkatu'n-naciye* ve *fıraku'd-dâlâle* perspektifinden konuya yaklaşır. Bu algı ile birlikte Müslüman ümmetin biri birilerine ilişkin algıları “*ehl-i hakk-ehl-i dâlâlet*” şeklini almış, birbirini ötekileştiren bir ayrıma gidilmiştir (Bağdadî, 1928, 28-40;). Bu algıdan sonradır ki Müslüman gelenek iki kutuplu bir yapıya dönüştürülmüştür.⁵ Ebu Hüseyin el-Malatî *et-Tenbîh ve'r-red* adlı eserini hak- batıl anlayışla kaleme almış bir diğer mezhepler tarihçisidir (Malatî, 2007).

Yukarıda bahsi geçen anlayış, Hanefi- Maturidi gelenek tarafından da paylaşılmış, söz konusu algı eserlerin isimlerine de yansımıştır. Fakat Hanefi- Maturîdî'nin

yaklaşımında farklı kavramsal öğeler devreye girer. “*Sevâd el-azâm*” kuramı, bu ekol mensubu bir âlim tarafından hak- batıl çizgisinde devreye sokulmuştur. Bu yaklaşım daha marjinal ve parçayı temsil eden yapının hakkı temsil ettiği varsayımını, ta baştan reddetmeyi amaçlamış bir parametreyi temsil eder (es-Semerkindî, 1975) Fakat, hadise ilişkin kimi yorumların, marjinal görüşleri de iktidara taşıyabilecek potansiyeli temsil ettiği süreç içinde görülmüştür (Çınar, 2021,873-899). Kalabalığın bulunduğu yerin *sahil-i selamet* olduğunu, referans alan bir yaklaşımı bu algılar kümesini, bir bütün olarak salık verir. Ayrılmak kavramı *iftirâk* ve *fırka* kavramları üzerinden bu yaklaşımda yerilmiştir (Çınar, 2020, 43-70). Mâturîdî çizgide mezhepleri hak- batıl çizgisinden ele alan eserlerden biri de *Kitâbü'r-Red alâ ehl-i'l-bida've'l-ehvâ'i'd-dâlâleti'l-mudille*⁶ kurtuluşa erecek ekolün ise kendileri olduğu kanaatiyle, yazar eserini kaleme almıştır (En-Nesefî, 1980).

Ehl-i sünnet'in kurtuluşa erecek olan ekol olduğunu varsayarken, geriye kalanların tümünün de cehennem ehli olduğunu varsayar. Rivayet de, birinin kurtulduğunu geriye kalanların ise sapkın olduğunu söyler (Eren, 2014, 275-329). Fakat “*Söz konusu fırkaların yetmiş ikisi cennette biri cehennemdedir*” mesajı taşıyan daha az yaygın olan bir başka versiyonu da vardır (Çınar, 2021, 40-56). İftirâk hadisinin daha yaygın olan varyantından daha sahih olduğunu aktardığı bu rivayeti el-Makdisî, Ahsenü't-Tekâsîm'inde isnatsız aktarır (el-Makdisî, 1968, 39). Müslüman gelenek, daha az dışlayıcı bu rivayete itibar etmemiş, dolayısıyla bu rivayetin müntesipleri olmak yerine, marjinal bir anlayışın temsilcisi olarak kalmaya devam etmişlerdir.⁷ Müslüman geleneğin, mezheplere ilişkin kültürel algısı yüzünden, iftirâk rivayeti sebebiyle ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir paradigmaca şekillenmiştir. *Abdulkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî, Ebu Muzaffer İsfereyînî*... vb. mezhep tarihçileri eserlerini bu algı üzerinden şekillendirmişlerdir.⁸ Ortaya çıkan tablo ise, kendilerini İslam'a nispet eden *ehl-i kibleyi*, ya batıl fırka olarak etiketlenmiş ya da İslam dışı ilan etmiştir (İsfereyînî, 1983, 153-187).

Şîâ da kurtuluş teorisinin türevlerinden olan ve mezhep olgusuna kurtuluş teorisi üzerinden yaklaşan ekollerden biridir. Onlara göre Hz. Peygamber, kendisinden sonra isim ve vasıf olarak Ali b. Ebu Talib'i ardıl olarak belirlemiş fakat ümmet onun bu yöndeki belirlemesine itaat etmemiş, böylece Resulullah'a itaat etmemiştir şeklinde bir varsayımın temsilcileridir. Yani kurtuluş doktrininin müntesibi olmakla Müslüman geleneğin hak-batıl çizgisini paylaştan ekolleri ile aynılık gösterir, fakat onlar bu kurtuluş doktrininde kurtulacak olanların kimlikleri konusunda birbirlerinden farklılaşırlar. Konuya ilişkin algısı sebebiyle Hak-batıl, çizgisindeki bu mezhep, mezhepleşme geleneğinin nasıl başladığına ilişkin bir değerlendirme yapmaya imkân vermez. Fırkaların ana

⁵ Çift kutuplu bir yapılanma ifadesi ile kastımız bu durumda hak-batıl şeklindeki bir algı olabileceği gibi, Sünnî-Şîâ şeklindeki bir okuma da çift kutuplu bir yapı tezini doğrular.

⁶ *Kendileri delâlette olan ve başkalarını da delâlete sürükleyen hevâ ehlinin reddi* adlı bu eserde yazar, kendilerinin kurtuluşa erecek yetmiş üçüncü fırka olduğu iddiasıyla eserini kaleme alır.

⁷ Sözü edilen ve ayrışan yapıların yetmiş ikisinin cennette, birinin cehennemde olduğunu varsayan rivayet senediyle birlikte el-Cûzekânî/el-Cûrkânî tarafından aktarılır (Cûrkânî, 2002, 459 (277)).

⁸ Hatta İsfereyînî, eserini, “*Et-Tabsir fi'd-din ve temyizu fırkatu'n-Naciye an fıraku'l-halikin*” adı vermiş, eserinin hak-batıl çizgisinde bir ayrımı öncelediğini ortaya koymuştur (İsfereyînî, 1983).

gövdeden ayrılmak suretiyle teşekkül ettiğini süreç içerisinde oluşumun bir minval üzere sürdüğünü tespit ettiğimizde, hak- batıl şeklindeki tasnif de alana bir yorum getirebilir. Fakat mezheplerin nasıl başladığını bu kuram izah etmekte yetersizdir. Buna göre cemaatten ayrılan her ekol, haktan ayrılmış ve batıl kümesine dâhil olmuş ve o andan itibaren batılı temsil etmiştir.

Bu bakış açısından hareket ederek Şia'nın çıkış noktasına bir tarihsel başlangıç noktası inşa etmeye yetecek argüman, teorinin kendisinde yer almaz. Şia da zaten kendisini tarih sahnesine çıkış basamağında toplumun daha kalabalık kesimini temsil ettiği iddiasında değildir. Onlar, Ali b. Ebi Talib'e sadakat gösteren, birkaç arkadaşının samimi çabaları üzerinden varlıklarını anlamlandırır; Şiâ'ya bir izah getirirler.⁹ Şiî teorinin önemli isimlerinden Nevbahtî'nin de konuya eğilimi bu yöndedir (Nevbâhtî, 1936, 2). Fakat bu ekol, Ali b. Ebu Talib'in vasiyyet edilmiş imam olduğu algısıyla "ötekilerin" vasiyyete itaat etmeyerek resulullah'a sadakatten ayrıldıkları varsayımını dile getirirler. Böylece de kendilerini geleneğin kendisini Şiâ'nın temsil ettiğini düşünürler.

Dolayısıyla denilebilir ki; hak-batıl çizgisindeki bu teori, daha geç dönemde ayrışmanın nasıl sürdüğünü analizde katkısının, daha fazla olabileceği düşünülür. Fakat bu haliyle söz konusu kabulün başlangıca ilişkin bir ek açılım sağlıyor denilemez. Şayet böyleyse, iki değil tek teoriden söz etmek gerekecektir.¹⁰ Zira ortaya çıkan tablo bize ayrışmanın tam olarak hangi konuda olduğuna ilişkin bir açılım sağlamaz, fakat ayrıştığını gösterir. Bu tasnif türünde, diğer mezheplere de yer verilmişse bile, bu ele alma onların kronolojik kökenine vurgu yapmaktan ziyade onların batıl olarak değerlendirilmeye müstahak olduğunu göstermeyi amaçlamıştır.

Mezhep tarihçilerinin eserlerini tasnifte kullandıkları bu ilk yaklaşım, kronolojik bir tasnif hedefi gözetmez. Onlar ideolojik bir duruşun temsilcisi olmuşlardır. Kurtuluşa erecek fırka dışındaki ekolleri alt başlıklara indirerek görüşlerini ortaya koyar, sonra da kurtulacak fırkanın hangisi olacağını ifade ederek onların inanç alanına dair görüşlerini ortaya koymayı ve bu vesile ile temsilcisi olduğu ekolün kanaatleri üzerinden eleştirmeyi amaçlar.

Çoğu zaman pejoratif bir anlatı üzerinden sürdürülen bu aktarımlar, "batıl" fırka olarak tasnif edilen ve bu

anlayışın gereği tasvir edilen akımların, hak mezhep olarak tasnif edilenler ile aralarındaki küçük nüanslar sebebiyle cehennemlik olduklarını varsaymak, makul görünmüyor. Ötekileştirici, küçümseyici ve kötüyeyici bu dil bile onları cehenneme müstahak görmek için yeterli değil gibi görünür. Bu yüzden eser sahipleri, batıl olarak sundukları ekolleri, onların savunduklarından daha kötü bir sunumunu yapar, küçük hatalarını mercek altında abartılı bir resmini sunarlar. Bağdâdî'nin Kerrâmiye'ye ilişkin sunumu bu anlatı biçiminin marjinal bir örneğidir (Bağdâdî, 1995, 189-197).

Eş'arî, muhaliflerin anlatısı üzerinden (öteki üzerinden) bir ekolü değerlendirmenin risklerine bu yüzden değinir. Görüşlerinin sağlıklı aktarılmasının zorluklarına değinerek, bir ekolü doğru anlamamanın yolunun onu muhaliflerinin kaleminden okumak gerektiği gibi müntesiplerinin kaleminden okumanın da gerektiğine dikkatimizi çeker (Eş'arî, 2019, 40). Doğal olmayan, sentetik bu ayrımların doğurduğu rahatsızlıklar sebebiyle olmalı ki ; *"ihtilâfu'l-musallin"* şekliyle, kible ehlinin ihtilafları yollu bir algı ile Müslümanlar arasındaki ortak paydaları büyüten ve ihtilafları küçülten bir algı da alana girme çabası göstermiştir. İmam Eş'arî'nin tavrı ötekileştirici, tekfir edici bir dile alternatif bir yaklaşım olarak görülebilir.¹¹ Modern dönemlerde kible ehli söyleminin dışlayıcı tekfir algısına yöneltilmiş bir eleştiri olduğunu savunan çalışmalar da yapılmıştır (Karaağaç, 2013, 163-186). Mezheplerin ortaya çıkışını analizde daha kullanışlı görünen yaklaşım ise köken itibarıyla kendini tarihsel bir başlangıç noktasına dayandıran okuma biçimleridir. Bu başlangıç noktası din açısından mutlak bir otorite olan Peygamberin sosyal alandan çekilmesine yaslanan eş süreçli değerlendirmelerdir.

Hz. Peygamber'in Ölümünü Mezhepleşmeye Milat Kabul Eden Yaklaşımlar

Peygamber hayatta olduğu sürece İslâm toplumu vahye yönlendirilmiş ve Allah'ın Peygamberine indirdiği emir ve buyruklarla yönetilmiştir. Müslümanlar da Kur'an'ı bizzat Peygamber'den dinleyerek öğrenmiş, öğretti ve uygulama düzeyinde herhangi bir sorunla da karşılaşmamıştır. Yine bu dönemde İslâm toplumunun bütünlüğünü etkileyebilecek siyasî bir sorun da yaşanmamıştır. Yaşanmış ise bile, bu sarsıntılar Müslüman toplumun birliğini bozabilecek güçte olamamıştır. Zira varsayma

⁹ Kummî'nin varsayımına göre, Hz. Peygamberin vefatının hemen akabinde ümmet üç gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilki Şiâ'dır. İkincisi yöneticilerin kendisinden olması gerektiği iddiasıyla ortaya çıkan Ensar'dır. Üçüncüsü ise Ebu Bekir b. Kuhâfe'ye biat edenlerdir (El-Kummî, 1341, 3; Nevbâhtî, 1936, 2). Bu varsayımında, Şiâ, X. yüzyılın bir başka yüzü olan, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî tarafından da paylaşılan, görüşle aynıdır (Eş'arî, 2019, 46). Çünkü O bu konuda her hangi bir açıklamada bulunmasa bile, Şiâ'ya tasnifinde ilk sırada yer vermesi bu yönde bir kabulü olduğunu ima eder. Buna göre, o Şiâ'nın Hz. Peygamberin vefatını takip eden günlerde ortaya çıktığı iddiasındadır.

¹⁰ Çalışmamızın ilerleyen bölümünde, Şiâ'yı ilk ayırışan yapı olarak ele alan Eş'arî gibi mezhep tarihçilerinin kabulü ile ilk ayırışmanın imamet üzerinden olduğunu varsayanlar, ahashın iktidar mücadelesi üzerinden ayırıştığını, hak- batıl algılarının da ideolojik bir retoriğin

parçası alana entegre olduğunu düşündüren varsayımlar dile getirilmiştir (Akbulut, 2017; Zorlu, 2014; Demircan, 2016). Bizim araştırmamız, iktidar mücadelesi şeklindeki algıların, Müslüman gelenekte iftirâkların hiç değilse ilk elli yılı açısından gerçekçi temel bir neden olmadığını savunur.

¹¹ Ehl-i kiblenin tekfirinden uzak durulması gerektiği yönündeki tavır, daha erken bir zaman diliminde Ebu Hanife'de görüldüğü gibi, İbâdî geleneğe ait erken dönem eserlerde de bu yaklaşım göze çarpar. Muhammed Salih Nâsır, bu yöndeki telkinleri içeren bir risaleyi eserinde ekler bölümünde aktarmıştır (Nâsır, 2013, 414,415). Ebu Hanife de Fikhu'l-Ebsat'ında; Kible ehli mü'mindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farızadan dolayı imandan çıkmış kabul edilemeyeceği görüşündedir (Ebu Hanife, 2017, 33).

göre Hz. Peygamberin hayatta olduğu dönemde, sorunların çözüm merkezi Hz. Peygamberdir ve vahiy henüz inmeye devam etmektedir. İnsanlar sorunlarını Hz. Peygambere aktarıyorlar, o da dinin tartışmasız otoritesi olarak (Nisa, 4/80) sorunlara çözüm üretmekteydi. İnanç alanlarına dair tartışmalarda, Hz. Peygamber özellikle bir sınırlamaya gitmiş, ashabın inanca ilişkin tartışmalardan uzak durmalarını, ısrarla telkin etmiştir.¹²

Hz. Peygamberin vefatını takip eden tarihî süreçte ise özellikle siyâsî ve dinî alanda önemli gelişmeler olmuştur (Vâkidî, 1990, 27-31). Her şeyden önce Müslümanlar, Peygamberin sağlığında alışık oldukları siyâsî birliği teminde ve bu birliği sürdürmede güçlüklerle karşılaşmışlardır. Hz. Peygamberin vefatının hemen akabinde İslâm toplumunun iç dinamiklerinin ürettiği bir takım sorunlarla yüzleşme sürecine girilmiştir (Vâkidî, 1990, 48-53 ; Belâzuri, 2013). Yaşamı süresince çözümün odağı olan Peygamberin ölümüyle birlikte sosyal alandan çekilmesi, onun inananlarını (Müslümanları) kendi sorunlarına çözüm üretmek için insiyatif almak zorunda bırakır. Sorunlarını daha önce bir otoriteye çözdüren, bu yönüyle hazıra alışmış bu insanlar topluluğu, birden bire çözüm odağını kaybedince, aniden çözüm üretme makamı konumuna yükselmişlerdi. Bu andan itibaren hızla artan fütuhatlar sebebiyle onlar hem kendi sorunlarına çözüm üretmek zorundaydılar, hem de muhatap oldukları insanların sorunlarına kendi dini öğretilerinin gereği çözümler üretmek zorundaydılar (Dineverî, 2017, 172-203; Kasım b. Sellâm, 1989; Ebu Yusuf, 1979). Zira daha fazla eyyamcı davranamazlardı, tutarlı olmak zorundaydılar. Zira onlar an itibarıyla gönderilmiş en son vahyin en yetkin ağızlarıydılar. Onlar Hz. Peygamberin kendilerine vahyin kimi parçalarını tefsir ettiği ve yorumladığı insanlardır. Bu dine ilgi duyanlara öğretmekle

görevli muallimler, dinin uygulanabilirliğini insanlara gösterecek idarecilerdir. Dinin detaylarına ilişkin derin vukufiyete sahip olmaları muhatapları tarafından onlardan beklenmekteydi.

Savaşarak aldıkları bölgelerin, savaştan alınmış topraklardan farklı bir uygulamaya tabi olduğu bunun gözetilmesi gerektiğini göz önünde bulundurmaları icap ederdi (Kâsım b. Sellâm, 2016, 70-84). Karşılaşılan yeni sorunlar, onlardan yeni tavırlar almalarını gerektiriyordu. Öte yandan onların Hz. Peygambere yakınlıkları vardı, fakat çözüm üretme deneyimleri yoktu... Kaldı ki Peygamber'den sonra bir anda yaşanan kaotik durum ve seri fetihler, sorunları bir anda dağ gibi artmıştı...¹³ Bu durum onları kurumsallaşmaya teşvik edecekti.

Hz. Peygamberin olmadığı bir ortamda mutlak otorite de alandan çekilmiş demekti, bu yüzden göreceli varsayılan otorite oluşturmak zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Oluşan mutabakata göre sorunların çözümü konusunda mutlak otoritenden boşalan alana, toplumsal konsensüsün temsilcisi olarak icmâ ikame edildi. Uzlaşî kültürüne dayalı bu kurumsal yapıda, toplumun tüm kesimleri karar alma mekanizmasında etkin bir biçimde katılım sağladıkları için, işleyişin sürdürülmesinde de toplumun tüm kesimleri görev üstlendiler. Öte yandan daha önce karşılaşmamış, ilk kez gündeme gelmiş konularda ise içtihat kurumunu devreye sokarak, sorunları karşıladılar. Herkesin kendilerine güven duyduğu bilirdikiler, toplum adına bu sorumluluğu ilk elden üstlendi (Râzî, 2018, 213, vd.). Fakat süreçte sorun toplumun tüm kesimlerince tartışılmakta, çözüm de çok farklı yerlerden öneriler şekliyle gelmektedir. Fatma b. Kays'ın çözüm adına bir önerisine Halife Ömer b. Hattab tarafından gösterilen tepkiden, onların toplumsal bir sinerji ile kurumsal bir yapı inşa etme çabası güttüklerini gösterir.¹⁴

¹² Sahabenin inanca ilişkin tartışmalardan uzak tutulması durumu, muhtemelen onların yetkinliklerinin oluşturduğu sorunlar sebebiyleydi. Zira inanç alanına ilişkin tartışmalarda Peygamberin sert tavırlar aldığı ve şiddetli biçimde muhataplarını böylesi tartışmalardan men ettiği görülmüştür. Peygamber bu konuda o kadar net ve ısrarcıdır ki onun bu tavrı, modellenerek Selef geleneğinin, inanç alanından ve konuyu tartışmaktan kaçınmaları şeklinde kurumsal bir yapıya dahi dönüşmüştür. Aktarılan rivayetlerde özellikle talih ve kader konusundaki tartışmalara ön alındığı görülmüştür (el-Ömerî, 2017, 452-492).

¹³ Müslümanlar arasında Hz. Peygamberin son günlerinden başlamak üzere ortaya çıkan ve mezhepleşmelere kapı aralayan tartışmalar çok farklı şekillerde formüle edilmiştir. Şehristânî, ayrışmaya ilişkin yaklaşımını benzerlerinden başka boyuta taşıyarak, yaratılıştaki tartışmayı, Şeytan'ın Adem'e secde etmeyi reddetmesi ile başlatır (Şehristânî, 1992, 1/23-28). Daha sonra ise Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflardan bazılarını aktarır (Şehristânî, 1992, 1/28-45). Bunlar:

1. Kırtas Hadisesi
2. Hz. Peygamberin Ölmediği, göğe yükseltildiği varsayımı
3. Hilafet Tartışmaları
4. Usâme b. Zeyd Ordusu
5. Hz. Peygamber'in Mirası Meselesi
6. Zekât Vermeyenler Meselesi

7. Yalancı peygamber hadisesi ve irtidad meselesi
8. Kur'an'ın cem' edilmesi meselesi
9. Kur'an'da yer almayan bir durumun çözümü çabaları (miras meselesi)
10. Osman'ın Şehit edilmesi
11. Cemel Hadisesi
12. Sifin Olayı (Hakem Meselesi)

¹⁴ Bu anekdot hem ashabın toplumun tüm kesimlerinden fikir aldıklarını hem de değerlendirme heyetinin hangi endişeleri güderek, gelen fikirleri değerlendirdiğini göstermesi açısından önemlidir. Müslim'in kaydettiği rivayette, Ömer b. Hattab'ın toplumdaki yaygın uygulamanın dışındaki bir uygulama sebebiyle; “geçekten hatırladığı bilinmeyen bir kadının söyledikleri sebebiyle Allah'ın kitabını ve Resulullah'ın sünnetini terk edecek değiliz” diyerek, ayetin atfı yaptığı yaygın uygulamaya sadık kalmayı önerir (Müslim, 1992, (Talak, 46), 2/1118). Buna benzer bir şekilde, İbn Sa'd'ın, Tabakat'ta aktardığı bir rivayete göre, Ömer bize bir hutbe irad ederek şöyle dedi: “Ali bizim en iyi hüküm verenimiz, Übey en iyi okuyucumuzdur. Fakat Übey'in söylediği bazı şeyleri terk ediyoruz. Übey, ‘Peygamber'den işittim’ diyor. Übey'in sözünden sonra kitap indigi halde Resulullah'ın sözünü inkar edecek değilim.” Şeklinde bir yöntemle bağlı olarak davranıldığına dikkat çeker (İbn Sa'd, 2019, 2/344). Tüm bu sorunları metodolojik bir sistematik içinde çözmeyi teklif eden bir başka anlatıda; *أَنَّ بَنِي مَالِكٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ*

Nass'da söz edilmemiş bir durum ile karşılaştıklarında konuyu tartışıp kendi aralarında bir değerlendirme yapıyorlar, sonra ağırlık kazanan fikir üzerinde toplum uzlaşısı sağlanıyor ve bu icma olarak tescil ediliyordu. Böylece ihtilaf çıkmasına da engel olunuyordu (İbn Mâce, 1975, (Fiten:8) no: 3950).¹⁵ Öte yandan ashâbın hiyerarşik bir yapıları da vardı. Bu yapı, onların Hz. Peygambere yakınlıkları ile bağlantılı ve onunla orantılı bir hiyerarşiydi. Onlar arasındaki ilişki için fazilete dayalı bir aristokrasi bile denilebilir. Kimin hangi alanda daha yetkin olduğunun farkındaydılar ve karar verirken, işin uzmanının hazır bulunmasını önemsiyorlardı (İbn Sa'd, 2019, 2/ 343). Kurumsal bir yapı oluşturuyorlardı. Fethettikleri bölgelerin bilgi birikimlerinden da yoğun biçimde alıntılarla, Kur'an ve sünnete muhalif olmayan, bir idarî yöntem inşa etmek zorundaydılar (Âdem, 2018, 27-173). Bu yüzden gittikleri toprakların yönetim konusundaki birikimlerini de kendi birikimlerine katmaktan imtina etmediler (Aycan, 1997, 175-190). Kültürel bir dışlayıcılık hiç değilse bu erken dönemde göstermediler. Sürecin sonraki dönemlerinde Mevali-Arap çekişmesi şeklinde literatüre yansiyacak dışlayıcılıklara rastlandığını bu bağlamda ifade etmek icap eder (Aydınlı, 2003, 1-26).

Hız. Peygamberden sonra Medine'de Müslümanlar arasında ortaya çıkan pek çok sorun, bu yolla başarılı bir biçimde çözüme kavuşturulmuş ve toplumun birlikte yarınlara birlikte yürümek konusunda umutlarının korunmasına imkân tanınmıştır. Bu sorunlardan *"imamet meselesi"* olarak da etiketlenmiş olan iktidar sorunu, diğer tüm sorunlar içerisinde bir ayrılmaya namzet, yegâne sorun adayı olduğu düşünülür. Varsayıma göre Müslüman gelenek içindeki ayrışma da bu sorunun çözüm biçimi ekseninde olmuştur.¹⁶ Zira Hız. Peygamberin kendisinden sonra topluma bir lider belirleyip belirlemediği konusunda iki yaklaşım gösterir. Bu yaklaşımlar şöylece formüle edilebilirler:

1. Peygamber kendisinden sonra bir lider belirlemiş değildir diyenler.
2. Peygamber kendisinden sonra bir lider belirlemiştir diyenler.¹⁷

Bu ikinci grup da kendi arasında ikiye ayrılır

1. Peygamberin belirlediği bu lider Ali'dir diyenler.
2. Peygamberin belirlediği bu lider Ebu Bekir'dir diyenler.

اللّٰهُ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، یَقُولُ: «إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ اِخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ Bu rivayet, ihtilaf durumunda şekillendirici bir görev üstlenmiş, icmâ yönteminin gelenekteki temel kaynağı görevi, bu rivayete verilmiştir (İbn Batta el- Ukberî, 1994,1/288 (no: 118)).

¹⁶ Müslümanların iktidar sorununa ilişkin çözüm şekli üzerinde varsayıldığı kadar güçlü bir irade beyanı olmadığı için olmalı ki, varsayılan çözüme toplum ancak otuz yıl tahammül edebilmiş, kültürel eğilimlerine uygun olmayan bir çözüm, toplumun kültür kodları ile barıştırılmayan Raşid halifelik sürdürülemedi, sistem kurucuları tarafından geleneksel işleyişe tevdi edilmiştir. Toplum uzlaşısıyla ve bir konsensüs eseri olmayan bu çözüme,

Peygamber Kendisinden Sonra Bir Lider Belirlemiş Değildir Diyenler ve Gerekçeleri

Hız. Peygamber kendisinden sonra bir lider belirlememiştir diyen kitlelerin ilk gerekçesi, Ensar'ın kendi içinden bir lider adayı belirleme çabasında kendini dışa vurur (Azimli, 2014, 64, 65). Zira onlara göre Hız. Peygamber şayet bir ardıl belirlese, Ensar'ın buna rağmen bir faaliyet içinde olması beklenemezdi.

Peygamberin defniyle meşgul oldukları bir dönemde Medineli Müslümanların kendi aralarında toplanarak, dahası bir lider adayı üzerinde de anlaşarak, toplanmaları, Peygamberin bir belirlemede bulunmadığına Peygamberin kendisinden sonra bir vasi belirlemediğine en güçlü kanıttır (Azimli, 2014, 65- 74). Öte yandan onların göçmen/muhacirlerin bu seçimde fikirlerine başvurulmaması bu açıdan makuldür. Şehirlerinde kendilerine bir lider seçiyorlardı, bunu şehirlerinde yaşamakta olan göçmenlere doğal olarak sormayacaklardı. Bu sadece sözü edilen tarihin normları açısından değil, günümüzün normları açısından da oldukça normal ve rutin bir faaliyettir.

Hız. Peygamberin bir belirlemesi olsa, şehrin yerleşik halkı olarak Ensar'ın bunu bilmemesi makul olmadığı gibi olası da değildir. Zira onların, bundan haberdar olmaları gerektiğine ilişkin kanaatimiz olduğu gibi, onların Hız. Peygambere rağmen bir tavırdaki bulunmayacağını öngörmek için de nedenlerimiz var. Bu yönüyle varsayımımızın safdil bir, yordama olduğu düşünülmemelidir.

Mekke'nin fethinden sonra o güne kadar yurtsuz (vatansız) konumunda olan muhacirlerin dönebilecekleri bir vatanları olmuş, Medine'de kalmalarını gerektiren neden ortadan kalkmıştır. Hız. Peygamber'in ve dolayısıyla muhacirinin Medine'yi terk ederek Mekke'ye geri dönmesi endişesi literatüre yansımıştır (İbn Hişâm, 2009, 551). Yani arada geçen yıllar, muhacirlerin halâ misafir oldukları algısını yok edememiştir. Dolayısıyla şehrin kaderine ilişkin bir tercihte misafirlerin kanaatleri, onlar açısından varsayıldığı kadar önemli değildi. Bu yüzden de ortaya çıkan tabloda Medine'nin yerli halkı kendi aralarında bir uzlaşma arayışında olmuştur. Bu yüzden Hız. Peygamberin bir vasi ya da ardıl belirlemesi, Ensar'ın bilgisi dışında olamaz. Bu durumda şayet Resulullah bir bildirimde bulunmuşsa Ensar ya görmezden gelmiş kendi adayını seçme girişiminde bulunmuştur, ya da bunu itibara almış gereğini yapmıştır.

Ensar kendi liderini seçmek için hareket ettiğine göre, ortaya çıkan tabloya göre resulullah bir belirlemede

toplum dördüncü halifeden sonra kurulmak istenen yeni sisteme sahip çıkmamıştır.

¹⁷ Ardıl belirleme fikri hilafetin özgür seçimle değil, dinî bildirimleri ifade eden nass tarafından belirlendiğini varsayar. Nass temelli bu iktidar kuramı, uydurma rivayetlerin alana dahlını hızlandırmış, batinî yorum ve işaretin alanda kullanılmasının yolunu açmıştır. Bu varsayımdan sonradır ki, konuya ilişkin çok sayıda haber uydurulmuş yorum ve aşırı yorum ortaya çıkmıştır. İmametinin Peygamberin kendisindekiyle sonrakilere zorunlu olarak aktardığı, bir nass konusu haline getirip, inanca dönüştürülmesinden sonra, iddia sahipleri haklılıklarını ispat için, Kur'an'dan, hadisten ve tarihten birçok delil ileri sürmüşlerdir (Bayram, 2018, 79-103).

bulunmamış olmalıdır. Zira Ensarın, kendi iktidar haklarını, göçmenlerden Ebu Bekir lehine tartışmaya açması, onların İslamî kaygılarından başka hiçbir nedenle açıklanamaz (Azimli, 2014, 65- 74). Bu senaryoya göre ise resulullahın bir bildirimini Ensar'ın hesaba katmadıklarını varsaymak olanaksızdır.

Geriye kalan seçenek ise Ebu Bekir b. Ebî Kuhafe, Ömer b. Hattab, Ebu Ubeyde b. Cerrah ve Huzeyfe b. Yemân'ın azatlı kölesi Sâlim'den oluşan toplam dört kişinin iştirak ettiği bu toplantıda (İbn Kuteybe, 1990, 1/ 21-25) Ömer b. Hattab'ın baskısı şeklindeki varsayımlardır (Akdoğan, 2014, 86-116) ki bu varsayım gülünç olmaktan öte bir anlam ifade etmez. Bir son tahlil olarak Evs ve Hazreç arasındaki tarihsel çekişmenin Ebu Berkir b. Kuhafe'nin liderliğinin onaylanması kararında hiçbir etkisi yoktu denemez, fakat belirgin bir biçimde davranışın şekillenmesinde dindarlık algılarının en yoğun etkiye sahip olduğundan da kuşku duymamak gerekir (Eceoglu, 2019, 482-507).

Resulullah'ın kendisinden sonra lider olarak bir belirlemede bulunmadığının bir başka göstergesi ise lider olarak seçilen Ebu Bekir'in defalarca kendisinden bu yükün alınmasını talep etmesi durumundan dolayı sitem etmesidir (İbn Kuteybe, 1990, 1/31). Günümüzün normları üzerinden bir değerlendirmede bulunulduğunda bu çok da anlaşılmayacak bir durum olsa bile, erken dönem İslam'ında, bazı insanlar lider olmak için çok istekli değildirlir. Onların algılarını anlamamanın yolu, iktidarın insana getirdiği avantajlara odaklanmak yerine, insana getireceği ekstra sorumluluklara odaklanmak şeklinde yorumlanabilir. Ebu Bekir'in hazırlanmadığı, yatırım da yapmadığı ve fakat kucağında bulduğu iktidardan sistemine benzer bir tavır da Abdurrahman b. Avf'ta görürüz. Ömer b. Hattab'ın lider aday olarak teklif ettiği isimlerden en güçlü olan isimlerin başında gelir. Fakat o, aday olmayacağını deklere ederek seçimden çekilmiş, adaylar arasında hakemlik rolü üstlenmeyi tercih etmiştir (İbn Kuteybe, 1990, 1/31, 44-46; İbn Hibbân, 2017, 401, 402). Tüm bunlardan sonra Ebu Bekir lehine iktidarın kendi hakları olduğunun farkında olan bir toplumun neden iktidar haklarından vazgeçtiklerini izah etmek, dindarlık verisi kenara bırakılarak tartışmaya yeltenmek için daha güçlü bir diğer gerekçe ile ancak makul ve mümkün olur. İddia sahiplerinin bunu göstermeleri gerekecektir. Şimdi Hz. Peygamber'e itaatın dinin bir parçası olduğu ve dini edimin belirteci olduğu ve böyle görüldüğü ilk kuşak Müslüman toplumunda, Resulullah'a rağmen bir tavır beklemek bir hezeyan değilse şayet gösterilmek zorundadır. Aksi takdirde, elimizde İslam adına var olan bütün müktesebatı, nassı da içine alacak şekilde tartışmalı hale getirir. Çünkü sözü edilen bu müktesebat önemli oranda kendilerine ihanet nispet edilen bu insanlar tarafından aktarılır.

Peygamber Kendisinden Sonra Bir Lider Belirlemiştir Diyenler ve Algının Muhtemel Kaynakları

Peygamber kendisinden sonra bir lider belirlemiştir diyenlerin söz konusu kanaatlerinin iki gerekçesi olduğu düşünülebilir. Bunlardan ilki geleneksel kültürel

temayüller, ikincisi ise vakıanın kendisi sebebiyle oluşan bir kanaattir. Özellikle, imparatorluk geleneği olan yapılarda, liderlik erki güçlü bir orfe tabidir ve planlı bir gelecek tasavvuru sebebiyle ardıllık ilişkileri kuralıdır.¹⁸ Bu sebepten imparatorluk geleneğinin bir parçası olup, Müslüman geleneğe eklenenlerin kanaatleri, Peygamberin kendisinden sonra toplumu başsız bırakmış olmasını muhtemel görmemişlerdir denilebilir. Bu durum, onların içinden geldikleri örfün temayüllerinin gücü ve söz konusu örfün oluşturduğu zihinsel temayüldür. Derin kökleri olan geleneksel yapılar, işleyişi riske eden durumları azaltmak ve rutine dönüştüren kuralı yapıları tercih ederler. Bu durum önemli oranda beklenmedik durumla karşılaşmamak ve sürpriz çıkışları engellemeye dönüktür. Fakat sözü edilen zaman diliminde Müslüman tecrübesi, henüz çeyrek yüzyıllık olup, birçok uygulamanın pratiğine imkân olmamıştır. Bu yüzden bir “gelenek” ten söz etmeye imkân yoktur.

Sözlü kültürün sağladığı imkânlarla, rivayetleri manipüle etmek; var olanlara kavram derç etmek ve bunları bağlamlarından koparmak şeklinde müdahaleler yoluyla alanın zehirlenmesi, yoğun başvurulmuş yollar olarak bilinmekle birlikte, durumdan haberdar olmayan safdil kimi râvilerin bu manipülasyonlara taşıyıcı ayaklar olarak görev yaptıkları da tarihsel vakiadır. Fakat buna rağmen bile Hz. Peygamberin kendisinden sonraki birini varis tayin ettiği, varis olduğu iddia edilen Ali b. Ebî Tâlib tarafından bile, inandırıcı bulunmamış ve bu iddianın ardına düşülmemiştir (Çınar, 2020, 219-244). Bu durumun zorlu izahı *takiyye* kavramının kurumsal bir ön alma aracı olarak alana sürülmesini gerektirmiştir.

Böyle bir varsayımın ikinci nedeni ise şehri her terk edişinde Hz. Peygamberin hiç ihmal etmediği yerine kâim ataması bir sünnet ve oturmuş bir gelenek olarak hicret sonrasında tekrar eden bir ritüel olarak yerleşik bir tutum halini almıştır (Azimli, 2014, 75-80). Geçici ayrılışlarında bile ihmal etmediği bu tavrını evleviyetle kesin ayrılışında terk etmesine insanlar ihtimal verememişlerdir. Bu durum ise böyle bir varsayımın zihinsel psikik bir diğer gerekçesi olarak görülebilir. Bu durum zihinsel bir eğilim olarak muhatapların yatkın olduğu bir zihinsel duruma bireyi hazır hale getiren bir diğer nedendir.

Zihinsel bir yatkınlık olarak mümkün görünen bahsi geçen olasılık ortaya çıktıktan sonra akla gelen durum ise “peki ama bu ardıl kimdi?” sorusudur.

Peygamberin Belirlediği Bu Lider Ali'dir Diyenler ve Gerekçeleri

Ali b. Ebî Talib'in Peygamber tarafından ardıl bırakıldığı varsayımının da iki gerekçesi olduğu düşünülebilir. Bunlardan ilki kan ve soy akrabalığının vahyin indiği kültürel ortamda iktidarın meşru bir gerekçe olarak varsayılmasını gerektiren nedendir. Buna göre kralların tanrı soylu olduğu ve iktidar gücünün tanrısalılığı varsayılır. Ali b. Ebu Talib, Hz. Peygamber ile kan bağı olan biridir. Bu yönüyle senaryo, geleneksel varsayımı Ali b. Ebu Talib üzerinden yürütmeye imkân verir.

¹⁸ Mesela bu kurallılık olgusunun daha anlaşılır olması açısından Osmanlı İmparatorluğundaki uygulamalardan birini, model olarak ifade etmek gerekir. Buna göre öncelikle, ekber ve eşşâd, olan hanedan ailesinin erkek üyesinin muktedir olmasını öngörür. Tercihi hali hazırdaki

ekber ve eşşâdın dışındaki bir aday olanlar, reşid en büyük adaya kumpas kurmak, gözden düşürmek ve yok etmek... vb suretiyle kendi adaylarının iktidarına imkân hazırlamışlardır. Şehzade Mustafa vakıası buna bilinen bir örnektir.

Peygamberin erkek evladı olmadığı için, iktidarın kuzeni ve damadı olan Ali b. Ebu Talib üzerinden sürdürüğü varsayımı gündeme gelmiş olabilir. Bu varsayımı dile getirenlerin kültürel köken olarak imparatorluk bakiyesi arka planlı olup, Müslüman geleneğe eklenmelerden oluşması, tesadüf değildir.

İkinci neden ise farklı yer ve zamanlarda Ali b. Ebu Talib isminin, ima uslü olsa bile gündeme gelmiş olmasıdır. Farklı zaman dilimlerinde gerçek bağlamından koparılan metinler böyle bir algıyı beslemiş olabilir (Çınar, 2020, 219-244).

Bu yaklaşımın temel bir nedeni de, Ali b. Ebu Talib'in diğerlerinden daha efdal kabul edilmesidir.¹⁹ Âlimler arasında bu değerlendirme tarihin farklı dönemlerinde gündeme gelmiş ve söz konusu ayırım, konuşan âlimin

¹⁹ Şiâ'nın söz konusu çıkışına karşı, Mürcie'nin önerisi, halifelerin fazilet sıraları, onların hilafetteki sıralarıdır, şeklinde bir değerlendirme olmuştur. Bu yaklaşım, daha sonraki süreçte Ehl-i Sünnet olarak organize olan yapıda da paylaşılmıştır (Demir, 2022, 735-753).

20

1. Resulullah'ın Ali'yi Kardeş Edinmesi

Allah Resulü Medine'ye geldiği zaman Muhacirlerle Ensâr'ı kardeş ilan ederken, Muhacirlerin bir kısmını da kendi aralarında kardeş yaptı. Bu iş sadece Bedir'den önce yapılmıştı. Onları hak ve eşitlik prensibi üzerine kardeş yaptı. Allah Resulü, kendisine Ali'yi kardeş yapmıştı. Rivayete göre Hz. Peygamber sahâbeleri arasında kardeşlik ihdas ettiği zaman elini Ali'nin omuzuna koyduktan sonra "*Sen benim kardeşimsin. Sen bana varis olursun, ben de sana varis olurum.*" dedi. Miras ayeti nâzil olunca bu durumu ortadan kaldırdı. Daha sonra Ali b. Ebu Talib'i, Sehl b. Huneyf ile kardeş yaptı (İbn Sa'd, 2019, 3/22).

2. Hayber Günü Sancağın Ali'ye Verilmesi

Hayber kuşatması sırasında Ebu Bekir ve Ömer'e sancağın teslimi ve onların başarısızlıklarından sonra Resulullah, "Yarın sancağı, Allah ve Resulünü seven, Allah ve Resulünün de onu sevdiği birine vereceğim. O kaçacak değildir. Allah da fethi onun eliyle gerçekleştirecektir" der ve sonraki sabah sancağı Ali'ye verir (İbn Ebi Şeybe, 2019, 155).

3. Tebuk Günü Ali'yi Medine'de Kendi Yerine Ali'yi bırakması

Resulullah, Tebuk Gazvesi'ne çıkarken, Medine'ye vekili olarak Sıbâ' b. Urfuta (Hayyat, 2001, 122) veya Muhammed b. Mesleme'yi bıraktı. Ailesinin üzerine de vekili olarak Ali'yi bıraktı (İbn Hişâm, 2009, 599). Ali'nin geri bırakılmasından dolayı, yalan haberler uydurarak, "Onun geri bırakılmasının nedeni, resulullahın onun arkadaşlığından hoşlanmamasıdır. Onu ağır bulmasından ve ondan kurtulmak istemesinden dolayı onu geride bırakmıştır..." gibi söylentiler yayıldılar. Bunun üzerine Ali silahlarını alarak, şehirden (Medine) ayrılmış olan orduya yetişti ve Hz. Peygambere: "Ey Allah'ın Resulü siz beni çocukların ve kadınların arasında mı bırakıyorsunuz?" dedi. Resulullah, "ben seni geri bıraktıklarım için, vekilim olarak bıraktım. Geri dön, benim ve senin ailen içinde benim halefim ol. "*Ey Ali! senin bana göre durumun, Musa'nın Harun'a göre durumu gibidir.*" Buna razı değil misin? Bir farkla ki benden sonra Nebi yoktur" dedi. Bunun üzerine Ali, Medine'ye dönerken, Resulullah da

mezhep aidiyetini belirlemekte, bir araç olarak kullanılmıştır (Memiş, 2010, 115-146). "Ali b. Ebu Talib'in imametine delil olarak kullanılanlardan bazıları şöyledir..."²⁰ vb. bir sürü gerekçe ve yoruma imkân veren nas sayılabilir.

2.2.2.2. Peygamberin Belirlediği Bu Lider Ebu Bekir'dir.

Peygamberin ardından lider bıraktığı varsayımının ikinci mümessili Ebu Bekir b. Ebî Kuhafe'dir. Böyle bir varsayım yaygın olmamakla birlikte, bu fikri dile getiren kişi Hasan el-Basrî'dir (İbn Kuteybe, 1990, 1/ 18,19; Kurtubî,1996, 2/50). Bu varsayımın da kültürel pisişik bir sürü gerekçeleri sayılabilir. Müslüman geleneğinde, erken dönemde Müslümanlığı tercih etmesi, Hz. Peygambere olan yakınlığı, İslam'daki yetkinliği gibi birçok sebep bu

Tebük seferine devam etti (İbn Hişâm, 2009, 599; İbn Sa'd, 2019, 3/ 24,25; ez-Zuhri, 2016, 101,102).

4. "Gadîr-i Hum" Hâdisesi

Resulullah, Veda Haccı dönüşünde *Gadîr-i Hum* denilen yerde mola verdi ve büyük kalabalığı toplayarak burada bir konuşma yaptı. Hutbesinde, "*Ben müminlerin mevlâsı değil miyim?*" diye sordu. Topluluk, "*evet öylesin ey Allah'ın Elçisi*" diye cevap verince, Hz. Peygamber "*Ben kimin mevlâsı (dostu, velisi) isem, Ali de onun mevlâsıdır*" dedi (Şehristânî, 1992, 1/163). Resulullah bunu hangi ortamda ve ne için söyledi, rivayetten arındırılmıştır. Oysa bir söz ancak bir bağlamda anlam kazanır. Bağlamından koparılan bu rivayetin gerçek bağlamı şöyledir: Resulullah veda haccındayken, Ali de görevli olarak Yemen'de bulunuyordu. Yemen dönüşünde Resulullah'a hac esnasında yetişebilmek için ordunun başına askerlerinden birini bırakarak, Mekke'ye gelir. Komutan Yemen'den getirilen elbiseleri, iyi görünmeleri için Ali b. Ebu Talib'e refakat eden askerlere giydirdi. Ali ordusunun Mekke'ye yaklaştığı sırada onları karşılamaya çıkar. Askerleri o halde görünce komutanı azarlar ve askerlere elbiselerini çıkarttırıp, kumaşların arasına geri konulmasını emreder. Askerler, Ali'nin kendilerine bu şekilde davranmasını yadırgayarak onun hakkında şikâyet etmeye başlarlar. Sonuçta bu şikâyetler kalabalık arasında yayılarak herkesin diline düşer. Durum resulullah'a intikal ettiğinde, bir topluluğa emir olarak atanmış kişiye itaat edilmesi gerektiğini vurgulayarak, meseleyi aktüel yaşanmış olay üzerinden muhataplarına anlatır (Albayrak, 2019, 63). Burada Ali b. Ebu Talib, konu mankenidir ve bu anlatıda vurgulanmak istenen, memurun amire itaatinin gerekliliğini anlatmaktır. Fakat parmağın gösterdiğine bakmak yerine parmağa dikkat kesilmiş ve anlaşılması istenen ya sehven ıskalanmış ya da manipüle edilmiştir.

5. Kırtâs Hâdisesi:

Resulullah, vefat ettiği son hastalığında onu ziyarete gelenlere, "*Kâğıt kalem getirin de, ondan sonra asla dalaletle düşmeyeceğiniz bir vasiyet yazayım*" dedi. Yanında bulunanlardan biri (Ömer b. Hattâb), "*Şüphesiz ki, Resulullah sayıklıyor, yanımızda Kur'an var, Allah'ın kitabı size yeter*" deyince, oda bir anda karıştı. Kimi "*Getirin de Resulullah sizin için yazsın*" derken, bazıları da Ömer'in dediğini tekrarlamaktaydılar. Sesler çoğalınca, Resulullah, "*Bir Nebi'nin yanında münakaşa etmek yakışmaz*" dedi ve onları odadan çıkarttı (İbn Sa'd, 2019, 2/ 246-249).

varsayıma gerekçe olabilir. Fakat Hasan el Basrî'nin gerekçesi de bir ima ve eldeki veriye ilişkin aşırı yorumdan ibarettir. O, Hz. Peygamberin Ebu Bekir'i namaz kıldırmak ile görevlendirmesini, bizim dinimizi ikame etmek için imam tayin ettiği şahsı, biz de dünyamızı ikame etmek için evleviyetle lider tayin ederiz anlayışıyla söz konusu tevile ulaşmıştır. Bu kuramın kendisine dayanak yaptığı şey, Hz. Peygamber'in, Müslümanların dinlerinin ikamesini, hastalandığında, o mescitte bulunan tüm insanların şahit olduğu üzere Ebu Bekir b. Ebu Kuhafe'ye bırakılmıştır. Bunu herkes görmüştür. Kaldı ki Ali b. Ebu Talib de o mescittedir. Bundan daha fazlasını Hz. Peygamber yapmamış olsa bile, Müslümanlara düşen, "peygamberin kendilerine dini bir vazifeyi yaptırmak üzere tercih ettiği birini dünya işlerini idare etmek üzere tercih etmeleri" şeklinde olmalıdır. Hasan el-Basrî'nin bu faraziyeci hatta fantastik spekülâtif temennisi, Şiâ'nın Hz. Peygamber'in Ali b. Ebu Talib'i vasiyet ettiği varsayımından farklılık arz eder.

Ebu Bekir'in halifeliliği için önemli bir işaret olarak yorumlanan namaz imâmeti, onun faziletine, Hz. Peygamber yanındaki kıymetine ve diğer sahabeden üstünlüğüne delalet ettiği şeklinde yorumlanmakta ve *imâmet-i suğrâ* ile *imâmet-i kübrâ* arasında bir ilişki kurulmasına zemin teşkil etmektedir (Uysal-Küçük, 2022, 36-62).

Bu noktadan sonra yapılan akıl yürütme;

Ebu Bekir'i namaz kıldırmak üzere insanların önüne geçiren peygamber, insanların dinini ikame etmeyi Ebu Bekir'e bırakmış ve ona razı olmuştur şeklinde düşünülür. O halde; "Hz. Peygamberin dinleri konusunda kendisine razı olduğuna, insanların da dünyaları konusunda razı olmaları beklenir" şeklindedir.

Siyasi Ayrışmaların Mezheplerin Oluşumuna Kaynaklık Ettiği Tezi Ve Şiâ'nın Böyle Bir Varsayımdaki Konumu

Bu varsayıma göre Müslüman gelenekte mezheplerin kökenine ilişkin ilk oluşumların ya da ilk ayrışmaların, Resulullah'tan sonra Müslüman toplumunun liderinin kimliği tartışmasının belirlediği düşünülmüştür. Bu değerlendirmeyi yapanlardan biri, Makâlât geleneğinin en erken örneklerinden olan Eş'arî'dir. O, bu değerlendirmesini aleni olarak ifadelendirmez, fakat tasnifinde bu varsayımı göz önünde bulundurduğunu ortaya koyar. Onun anlayışına göre aynı dinin mensuplarının ihtilaflarından anlayış farklılıklarından mezhepler türemiştir. Söze konu bu ihtilaflar ise, ayrışan bu yapıları tekfir etmeyi gerektirmez.²¹

²¹ Bu yaklaşımın gereğini, Eş'arî eserine yansıtmış ve çalışmasına; *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn* isimi vermiştir. Ötekileştirici bir dil kullanmayan Eş'arî, betimsel bir metot takip etmiş ve objektif bir tavır takınmıştır.

²² Şii karakterli bir tarihçi olan Yakubî'nin, aktarımına göre Ebu Bekir'e biatı geciktiren dolayısıyla Ali'nin halife seçilmesini temenni edenlerin listesi şöyledir: Abbas b. Abdilmuttalib, Fadl b. Abbas, Zubeyr b. Avvam, Halid b. Said, Mikdad b. Amr, Selman el-Farisi, Ebu Zerr el-Gifari, Ammar b. Yasir, Bera b. Azib, Ubeyy b. Ka'b, Ebu Sufyan b. Harb olduğu ifade edilmiştir (Zorlu, 2014, 215).

Şehristânî Hz. Peygamberden sonra, Ali b. Ebu Talib etrafında kümelenen bir kitle olduğundan söz etmesine karşın, Hz. Peygamber tarafından yapılmış bir belirlemeden söz etmez (Şehristânî, 1993, 1/32). Fakat öte yandan onun meseleyi bu şekilde ortaya koyması, Ali b. Ebu Talib'i hilafet için öneren bir kitlenin varlığı şeklinde anlaşılmamış, bu ise onun Hz. Peygamber tarafından tavsiye edildiği iddialarına mesnet yapılmıştı. İçerisinde Ebu Süfyan'ın da bulunduğu "Ali taraftarı bu kitle" nin, ona ilişkin talepleri "Hz. Peygamberin Ali b. Ebu Talib'i vasi belirlemesi anlamına mı?"²² yoksa "içinde bulunan ortamda bu insanların Ali b. Ebu Talib'i yöneticiliğe layık görmek, yani Hilafete onu yakıştırmaları anlamına mı gelir?" Bu ayrımı doğru yapmak gerek. Şehristânî'nin anlatımında, Resulullah'ın bir belirlemesi olduğuna dair en küçük bir işaret yer almadığı gibi, konuya ilişkin başka anlatılarda da böyle bir imadan söz edilemez (İbn Hibbân, 2017, 336; Şehristânî, 1993, 1/32).²³ Aksi durumda, bu kitlenin haberdar olduğu bir peygamber belirlemesi olsa muhataplarına da onların bunu bildirmesi ya da onları durumdan haberdar etmesi beklenirdi. Oysa böyle bir duruma da rastlamıyoruz. Dolayısıyla geriye kalan seçenek, Ali b. Ebu Talibi bu göreve layık görmeleri ve ona bunu yakıştırmalarıdır. Bu ise doğal bir durumdur. Ali b. Ebu Talib'in bu göreve liyakatini düşünenler bununla sınırlı da değildir. Zira ikinci halife kendisinden sonra halife olabilecek altı kişiden birinin o olduğunu düşünerek bu kanaati paylaşmıştır.

İbn Kuteybe'de yapılan bir anlatıda; Ali b. Ebu Talib'in Ebu Bekir'e biatı istendiğinde onun yaptığı savunmada; Ali: "Bu işte sizden daha çok hak sahibiyim, bu durumda benim size biat etmem değil, sizin bana biat etmeniz gerekir. Zira bu işi Ensar'dan Hz. Peygamber'e yakınlık üzerinden aldınız. Buna göre Ehl-i beyt bizden daha layık değil midir? Siz Ensar'a kendilerinden daha layık olduğunuzu Hz. Muhammed'in sizden olmasını sebep göstermediniz mi? Şayet durum buyusa Hz. Peygamber'e biz daha yakınız." der. ²⁴ Resulullah'a kan akrabalığı üzerinde yapılan savunu, kültürel kabuller ile de uyumludur. Bu hem Ensar'ın hangi gerekçeler ekseninde ikna edildiklerine ışık tutar, hem de Ali b. Ebu Talib'in hangi gerekçelerle kendisini muhataplarından daha layık gördüğüne ilişkin bir farkındalığa imkân verir. Fakat ortada hala sorunlu olan durum, tüm bu olup bitenler arasında Hz. Peygamber Ali b. Ebu Talib'i belirledi anlamına gelen bir şey var mı? Biz elimizdeki imkânlar çerçevesinde bu soruya olumlu cevap veremiyoruz.

Şehristânî eserini, siyasi ihtilafların mezhepleşmeyi tetiklediği kurgusu üzerinden kurgulamaz. O iftirâk rivayeti ekseninde, hak – batıl kurgusu üzerinden el-Milel

²³ Bu bağlamda kullanılan ifade, "Ali b. Ebu Talib ve birkaç kişi daha Ebu Bekir'e biat etmekten geri kaldılar." şeklindedir.

²⁴ Resulullah'ın kendisini vasiyyet ettiğini düşünse Ali b. Ebu Talib, kendisinin hilafete liyakatini iddia etmek yerine, Hz. Peygamberin vasiyyetini söze konu etmesi gerekirdi. Zira bu onun tüm iddialarından daha güçlü bir gerekçe olacaktı. Oysa böyle bir şey söylemiyor. Çünkü böyle bir şey yok, bu iddia çok sonraki bir zaman diliminde formüle edilerek ona nispet edildi dememiz bu yüzden mümkündür.

ve Nihal adlı eserini şekillendirir (Şehristânî, 1993, 1/45-49). Abdulkâhîr el- Bağdâdî de El-Fark Beyne'l-Firâk adlı eserini ondan hemen önce *Orthodoxy-Heterodoxy* çizgisinde oluşturur.

Şehristânî de Bağdâdî'nin de eserini oluştururken kıstas aldığı parametreler, siyasal faktörlerin bu ilk ayrışmalarda belirleyici olup olmadığı ile ilgilenmez görünür. Çünkü hak-batıl çizgisindeki bir değerlendirme, siyasal tercihlere görece daha az duyarlıdır. Fakat bu durum onların, siyasal nedenlerin söz konusu ayrışmada hiç etkisi olmadığını düşündükleri anlamına da gelmez. Fakat onların tasnifinde bu etmenlerin ikincil öneme sahip görüldüğü anlamına gelir.

Gerek Şehristânî, gerekse Bağdâdî'nin dini yorumlamaya aday kurumsal yapılar olarak mezhepleri okuma biçiminin dışlayıcı ve ideolojik olduğunu da bu bağlamda not etmek icap eder. Buna karşın Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, mezhep tasnifini, hakbatıl şeklindeki bir ideolojik okumaya değil, kronolojik bir tasnife dayandırır. Bu varsayımı sebebiyle de Eş'arî, Şiâ'yı tasnifinde ilk sırada ele alır (Eş'arî, 2019, 40).

Retrospektif bir değerlendirmeyle, Ebu Bekir'in lider seçilip, biat almasından sonra, Ali b. Ebu Talib'in lider olması gerektiği varsayımıyla propaganda yapanların olduğu da, Müslüman gelenekçe bu bağlamda aktarılmıştır (İbn Kuteybe, 1990,1/ 21, 28, 29-33). Bu kabule göre oluşacak denklemde, *Şiâtu Ali* (Ali taraftarları) algısı, doğrusuna bakılırsa anlamlı da görülebilir (El-Kummî, 1341, 3). Böyle bir varsayımın önünde herhangi bir engel de görünmüyor. Zira Eş'arî başta olmak üzere bazı mezhep tarihçileri bu değerlendirme üzerine bir İslam tarihi okuması geliştirmişler (Eş'arî, 2019, 40). Durum böyle olunca da Şii tezleri reddetmek, bu tezlerle antitezler geliştirmek mümkün olmuyordu. Çünkü bu varsayım da Peygamberin öldüğü günden itibaren Ali muhalefeti temsil etmektedir ve sürecin tümü boyunca Alici bir kitle hep vardı ve bu kitle organizeydi gibi tarihsel karşılığı olmayan bir sonuca ulaşılır.

Peki, bu tasnifin sağladığı olanaklarla ilk bakışta doğru iması veren bu yaklaşım hakikaten doğru mudur? Zihinsel temayüllerimiz bizi yanıltıyor olabilir miydi? Bu kuramın yaslandığı argümanlar varsayıldığı kadar güçlü müydü? Durum görüldüğünden daha farklı da olabilir mi?... diye denkleme daha yakından baktığımızda, tarihsel bir yanlışın içinde olduğumuz söz konusu varsayımımızda yanlışlığımıza ilişkin verilerle karşı karşıya kalırız. Ali'nin bir muhalefet kanadının başı olduğu ve sürekli kendisinden önceki dönemde aktif muhalefet ettiği algısı bir yanılgıdır. Aksine o iktidarın bir parçası olarak kendisinden önceki dönemin tümünde bir danışman ve yargıç olarak görev almaktadır. Öte yandan o, ikinci halife Ömer b. Hatab'ın aday gösterdiği üçüncü halife olarak seçilebilecek adaylar arasındadır. Sistemin merkezi ögesi olan Ömer b. Hatab'ın sisteme muhalif birini aday olarak göstermesini aday

gösterdiği düşünlemez, kaldı ki Osman b. Afvan ile finalde yarışmış ve fakat yarışı ikinci bitirmiştir. Dolayısıyla göstermelik bir aday olduğu da söylenemez.

Döneme ilişkin okumalarda, Hz. Peygamberin vefatı ile başlayan süreçte, Hilafete ilişkin bir sorunun ortaya çıktığı algısının sunum biçimi, Ali b. Ebu Talib'in alternatif bir aday olarak görülmesi önerisini gündeme getirmiştir. Fakat bu sürecin onun eşi Fatıma'nın vefaati ile son bulduğu vehalife Ebu Bekir'e biatıyla bu krizin sona erdiğini varsayar. Fakat Şii gelenek, onun takiyye yaptığını varsayar.²⁵ Bu anlayış, metodolojik bir görünüme kavuşmuş hatta Şeyh Müfid'in, *Evailül-Makalat Fi'l-Mezâhibil-Muhtârât* adlı eserinde takiyyenin tehlike anında caiz olduğunu belirttiikten sonra nefsin dışında mala zarar gelmesi söz konusu olduğunda da caiz olduğunu bildirir. Takiyyenin bazen farz, bazen vacip bazen de onun terkinin efdâl olduğunu söylediği aktarılır (Topçu, 2019, 79).

Bilimsel teoriler veri eksenlidir, verinin olmadığı konularda makul varsayımlar ile boşluğu doldurabilirler. Fakat bu varsayımların yeni verilerle desteklenmeleri icap eder. Bir varsayım ve hipotez, aleyhine veriler ortaya çıktığında altı zaten boş olan bu hipotez, yeni bir varsayımına yerini bırakmak zorundadır. Durum tarihsel yapılar açısından da farklılık arz etmez. Fakat veriler tarafından desteklenen hipotezler, güçlü kuramlar halini alırlar. Müslüman gelenek de mezheplere ilişkin algısında makul görülen/varsayılan doğruyu, Sünni gelenek tehlikeyi fark edemediği ve aksi ispat edilemediği için palyatif doğru olarak kabul etmiştir.

Yeni Verilerin Alana Eklemlenmesi İle Oluşan Yeni Denklem Ve Bu Denklemde Şiâ'nın Yeri

Son yıllarda Klasik İslam edebiyatında, ilgi duyulmadığı ve temsilcileri kalmadığı varsayılan ekollerin (Hâriciler) alt gruplarından olan²⁶ ibadî metinlerine rastlanmış, bu metinler, geleneksel anlatılar üzerinde sarsıcı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu eserlerin ortaya çıkması, yerleşik bazı doğru varsayımlarımızı kısmen ya da tamamen değiştirdi. Bu değişim trendinden nasibini alan yaklaşımlardan biri de; İslam Mezhepler Tarihi geleneğinin mezheplerin başlangıç sürecine ilişkin değerlendirmeleridir. Konuya ilişkin klasik kabul, imamet, Peygamber tarafından belirlendiği ile böyle bir belirlemenin olmadığı şeklinde iki akımın Hz. Peygamberden sonraki gün ortaya çıktığı yönündeki varsayımdır. İmamet, nassa dayalı olduğu ve peygamberin kendisinden sonraki lideri belirlediği ve söz edilen bu vasinin de Ali b. Ebu Talib olduğunu kabul eden bir kitle, konuya ilişkin taraflardan ilkidir. Buna karşı, Beni Sâide sakifesindeki toplantıdan kendisine biat almayı başarmış olan Ebu Bekir b. Ebu Kuhafe'nin etrafında toplanan ve biat eden kitlenin konuya ilişkin ikinci taraftır. Müslüman mezhep geleneği söz konusu bu grupların (Şii

²⁵ Takiyye, Şiilik için hayati öneme sahiptir. O, gerçek inancın gizlenmesi yoluyla devrimin alt yapısının hazırlanmasını, yani adil imam yönetiminin kurulması idealini gerçekleştirmek için toplumun mücadeleye devam etme isteğini belirtir (Hakyemez, 2004, 129-146). Şii gelenek "takiyye yurdu" kavramı ile metodolojik tavırlarını zenginleştirmişlerdir (Kummî- Nevbahtî, 2020, 127, 128).

²⁶ İbadiliğin, Hârici gelenekten bağımsız bire ekol olarak görülmesi gerektiğini düşünen akademik çevrelerin olduğunu ifade etmek gerekir. Fakat Klasik Müslüman geleneğin algısı, ibadiliği Hâricilerin alt kolu olarak ele almaktır (Seksekî, 1996,22, 23).

ve Sünnî), oluşturduğu iki kutuplu bir yapıyı temsil eder. Bu gün karşı karşıya bulunduğumuz Sünnî-Şîî şeklindeki çift kutuplu dünya, bu iki farklı kabulün oluşturduğu algının bir sonucudur. Ve bu ayrışmanın Hz. Peygamberin ölümünün hemen ertesinde oluştuğunu düşünür.

İbâdî geleneğe mensup ve hicri 80 de ölmüş, Sâlim b. Zekvan'ın²⁷ bu gün elimizde bulunan *es-Sîre*, adlı eseri günümüze değin Mezhepler Tarihi geleneğinde doğru varsayılan, bu kabulün sorunlu olduğuna dair bir iddiaya kanıt niteliği taşır. Eserin önemi de mezhep tarihçiliğine ilişkin yüzyıllardır doğru varsayılan yerleşik kabullere ilişkin yeni önerilerde bulunmasındadır (Gaiser, 2010, 16). *Es-Sîre* adlı bu eser, alanda pek çok farklı parametreyi değiştirmeyi gerektirmiş; Mezhepler tarihine ilişkin yerleşik bir anlayışı revize etmeye neden olmuştur.

Bu eserle birlikte değişen algılarımızdan biri de şimdiye kadar, Hasan b. Muhammed el- Hanefiye'ye nispet edilen *Kitabü'l-İrcâ*'sının, ircâ fikri hakkında bilgi veren ilk kaynak olduğu kabul edilmekteydi, bu yüzden de Mürcie'nin doğuşu bu eserin yazılış tarihi olan hicri 75'ten sonraya bırakılmaktaydı. Salim'in *Sîre*'si, Mürcie'nin teşekkülü konusundaki bu fikrin değişmesine de sebep olmuştur (Kutlu, 1996, 467-476).

Sâlim b. Zekvân'ın eserinin bir diğer önemi de İbâdî geleneğe ilişkin dolaylı değil, doğrudan bilgi vermesi açısından mezhep tarihçiliği anlayışımıza yaptığı etkidir. (Gaiser, 2010, 41).

2003 yılında Cezâir'de bulunan ve "*Early Ibâdî Theology: Six kalâm texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî*" adıyla yayımlananlar ve yine daha sonra Abdulrahman es-Salimi ve Wilferd Madelung tarafından

yayımlanan veriler, Zekvân'ın *Sîre*'sine nispetle bir kuşak günümüze daha yakın ve nispeten daha geç çalışmalarıdır (al-Fazârî, 2014; Madelung, al-Salimi, 2018). Sâlim b. Zekvân'ı, Şemâhî, *Kitâbu's-Siyer* sahibi Zekvan'ı tâbiinden sayar. Onun el- *Hiâlî* künyesi ile Halife Ömer b. Abdülaziz ile görüşüğünü aktarır (Eş-Şemmâhî, 1992,75).

Michael Cook'un, onun Kufe'de yaşadığı varsayımını da onun erken dönemde yaşadığı vurgusuna eklediğimiz takdirde, Kufe gibi Şîî geleneğin başladığı merkezi coğrafyalarından bir noktada söz konusu dönemde bu ekolden söz etmeyişi, ilginçtir. Bu durumda, Şîî geleneğin varsayılandan daha geç bir tarihe ötelemek ve daha geç dönemlerde başladığını varsaymak gerekecektir. Dördüncü halife Ali b. Ebu Talib'in hükümet merkezi olan bu şehirde, Hicri 80'de döneminde tarih sahnesinde olduğu düşünülen diğer ekollerden söz etmesine karşın, Şiâ'dan söz etmemesi, "sözü edilen tarihte Şiâ henüz tarih sahnesine çıkmamıştı"dan başka bir anlama gelemes.

Buna göre; Zekvân'ın bu mütevazı eserinin mezhepler tarihinde değiştirdiği şeylerden bir diğeri de, "Mezhepler tarihinin oluşum ve gelişimine ilişkin perspektifi değiştirmek oldu" denebilir.

Eserin Şii ilim çevrelerindeki etkisi tüm çıplaklığıyla ortaya çıkmamış olmakla birlikte, beklenen muhtemel tepki "*ke en lem yekun*"²⁸ davranarak davetlerini sürdürmektir. Zira insanın doğal olarak kendisinde çelişki uyandıracak, yaklaşımlardan uzaklaşmak ve ona karşı kapanmak yönünde bir refleks ortaya konmasını bekliyorum. Bu varsayımına göre Şiâ'nın eseri görmezden gelmeleri bu biyolojik kuramı doğrulayan bir argüman olur. Aksi durum ise beni şaşırtır.

²⁷ Libyalı İbâdî araştırmacısı Avd Halîfât en-Nâmî, Kuzey Afrika'daki bilinmeyen bazı İbâdî yazmalarıyla ilgili olarak kaleme aldığı makalesinde, Câbir'e ait risâleler koleksiyonu içinde onun, Sâlim b. Zekvân'a cevaben yazdığı bir risâlesinden bahsetmektedir (En-Nâmî, 1970, 63–87). Bu yüzden son yıllarda yapılan araştırmalarda Sâlim b. Zekvân'ın Câbir b. Zeyd'in çağdaşı olduğu ve onunla mektuplaştığı fikri ağırlık kazanmıştır. Daha sonra konuyla ilgilenen bazı Batılı araştırmacılar da bu kanaati destekleyerek, Sâlim'in, Câbir'in çağdaşı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bunların başta gelenlerinden biri Josef Van Ess'tir (Van Ess, 2019, 357). Zira Sâlim'e nisbet edilen *es-Sîre*'de Hâricilik'le ilgili 70 (689) yılından sonraki olaylara yer verilmemesi *es-Sîre*'nin bu yıldan önce yazıldığını, dolayısıyla Sâlim'in de Câbir b. Zeyd'in çağdaşı olduğunu gösterir (Nâsır, 2013, 51, 52). Sâlim b. Zekvân'a dair en çok bilinen ve İbâdî biyografik kaynaklarında geçen olay, Ömer b. Abdu'l- Aziz'in halifeliliğinin ilk yılında kendisiyle görüşmek ve bazı konuları arz etmek üzere giden, "Ehlü'd-da' ve ve'l-istikâme" adlı altı kişilik İbâdî heyeti içinde yer almış olmasıdır (Halîfât, 2002, 105). Bu husus Sâlim b. Zekvân'ın bilgi, birikim ve diplomatik yönden belirli bir seviyeye ulaştığının delili sayılmalıdır. Sonraki hayatına dair ise kaynaklarda bilgi yoktur. Bununla bağlantılı olarak onun ne zaman öldüğü de bilinmemektedir (Zekvân, 2016). Sâlim b. Zekvân'a asıl şöhretini kazandıran çalışması *es-Sîre* adıyla bilinen eseridir. Câbir'e nisbet edilen divan ve Abdullah'ın risâleleriyle birlikte günümüze intikal eden bu eser, İbâdîler tarafından ortaya konulan ilk telifler arasında yer almaktadır. İbâdîler *es-Sîre*'yi, Ehlü'd-da' ve ve'l-

istikâme'nin prensiplerinin anlatıldığı bir ana kaynak olarak benimsemektedir. *es-Sîre*'nin ilk bölümünde anlatılan Kur'an'ın nüzül sebebi ve özellikleri, tevhidin muhtevası, takvâ ve cihadın önemi gibi konulardan sonra ikinci bölümde peygamberler ve görevleri, Muhammed'in konumu ile o hayatta iken Arap yarımadasında mevcut Ehl-i kitap, Mecûsiler, müşrikler vb. topluluklar ele alınmaktadır. Ardından Ebu Bekir ile Ömer dönemleri gelmekte ve her ikisinden övgü ile söz edilmektedir. Daha sonra Osman ve Ali dönemlerine temas edilerek bazı eleştiriler ileri sürülmekte, özellikle Osman devrinde siyasî icraatın Kur'an ve Sünnet karşısında yeterli görülmediği belirtilmekte, bunun ardından Necedât ve Ezârika gibi Hâricî fırkalarıyla ilgili bilgiler verilmektedir. Mürcie'nin anlatıldığı, kendilerine yöneltilen eleştirileri de içeren kısmın ardından İbâdiyye'nin diğer gruplar tarafından kabul edilmesi arzu edilen görüşleri açıklanmaktadır. Fakat bu eserde Şiâ'nın varlığına ilişkin hiçbir ize rastlanamaz. *Es-Sîre* Patricia Crone – Fritz Zimmermann tarafından tahkik edilerek İngilizce'ye çevrilmiş ve eser *es-Sîre* adıyla yayımlanmıştır (Dhakwân, 2001). Eserin İbâdî literatürü açısından önemini Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da' va 'inde'l-İbâdiyye* adlı çalışmasında dile getirir (Nâsır, 2013, 51, 52). *Es-Sîre*'nin, Mürcie ile ilgili bölümü Michael Cook tarafından tahkik edilmiş, Mürcie'ye dair iki ayrı metnin ilâvesiyle İngilizce'ye çevrilerek iki dilli olarak yayımlanmıştır (Cook, 1981, 23-26, 160-163). Cook'un varsayımına göre Sâlim, Hicri seksenler civarında ve Kufe'de yaşamıştır (Cook, 1981, 9).

²⁸ "Sanki yokmuş gibi" anlamına gelen Arapça bir ifadedir.

Sonuç olarak yanlış döşenmiş birçok taşın doğru yerlerine konmasını gerektiren bu eser, bazı kanıksanmış kanaatlerin de etrafındaki şüpheleri ortadan kaldırarak doğrularını onaylamaya imkân vermiştir.²⁹

Ebu'l-Fazl Abbas b. Mansur es-Seksekî'nin *el-Burhân i Ma'rifeti Akaidi Ehl-i'l-Edyân* adlı eserinde ki bu eser onun tespit edilmiş yegâne eseridir (Yılmaz, 2019, 2, 6). Es-Seksekî'nin Mezhepler tarihi geleneğine İbadî katkı öncesi bir döneme ait olmasına karşın, eserinin tasnifi 1. Hariciler (18) 2. Mürcie (18) 3. Mutezile (18) 4. Revâfiz (19) şeklinde verilmiştir. Onun bu tasnifinin kronolojik bir tasnif olduğu varsayıldığında durum hayli ilginç bir hal alır. Çalışmasının daha sonraki bölümünde İslam dışı din ve geleneklere yer veren Seksekî daha sonra kurtuluşa erecek ekol olarak Ehl- Sünnet geleneğine yer vermiş, en sona ise sufilere yer vererek eserini sonuçlandırmıştır.

13. Yüzyılın son çeyreğine ait bir figür olarak Seksekî'nin bu tasnifinin, kronolojik çıkış sırası ve hak-batıl tasnifinin ikisini de birlikte kullandığı görülür (Seksekî, 1996, 95-99). Fakat onun bu tasnifindeki ilham kaynaklarını bilemediğimiz gibi, bu tasnifin akademik kaynaklarını tespit imkânımız da yoktur.

Sâlim b. Zekvan'ın tasnifinde kendine yer bulamadığı için, Hicrî 80'lerden sonra ortaya çıktığını varsaydığımız Şiâ, Seksekî tarafından Mu'tezile'den sonra ele alınarak Hicrî ilk yüz yıldan sonraki bir zaman dilimine ötelememizi gerektirir. Zira Hasan el- Basrî'nin ders halkasından

ayrılan iki tilmizine nispet edilen Mu'tezile, Hicrî 110'da vefat eden Hasan el-Basrî'nin Hayatta olduğu bir zaman dilimi ile tarihlenmesi gerektiği için, Mu'tezile *Sâlim*'de yer almaz, Bu yüzden Hicrî 80-110 zaman dilimi aralığında ortaya çıkmıştır. Şiâ ise Mu'tezile'den sonra ile tarihlenecek ise bu tarihler aralığında bir noktada düşünmemizi gerektirir.

Sâlim b. Zekvan'ın Eserinin İçeriği

Sâlim b. Zekvân eserini, bir giriş ile belirli bir olgunluk noktasına taşımış, Peygamberler bahsi ile Hz. Peygamberin, peygamberler geleneği içindeki yerine dikkat çeker. Daha sonra; Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim konusuna değinir. Bunu müteakiben Hz. Muhammed Dönemindeki Sosyal ve Dini Gruplara yer verir.

- Arap Müşrikler
- Mecusiler
- Kitap Ehli Olanlar
- Münafıklar

Daha sonra Hz. Peygamber sonrası dönemi değerlendirme basamağında, Halifeler olgusuna çalışmasında yer verir.

- Ebu Bekir'in Sireti
- Ömer'in Sireti
- Osman'ın Sireti
- Ali b. Ebî Talib'in Sireti

²⁹ Salim eserinde, döneminin önemli olaylarını ele almıştır. Eser birçok yerleşik varsayımın da doğruluğunu İslam tarihçiliğinin daha geç dönemde farazi yaklaşımlar ya da aktarılan rivayetler yaptıkları birçok, tespitin de doğru olduğunu göstermiştir. Bunlardan bazıları Osman ve Ali'nin siyasi, sosyal ve hukuki kararlarına karşı erken dönem Müslümanlarının ağır eleştirilerde bulunduğunu doğrulamış, Hârici geleneğin Osman b. Afvan döneminde ortaya çıktığını teyid etmiştir. Hâriciliğe ilişkin tereddüt uyandıran bazı söylemlerin gerçekte onlara ait olduğunu, onlardan kimi grupların marjinalleşerek toplum barışını tehdit eder bir konuma ulaştığını teyid etmiştir. Hariciliğin iman anlayışı, ilk dönem bu siyasi-sosyal ve kültürel olaylar çerçevesinde şekillenmiştir. Haricilerin iman; söz, ikrar ve eylem olarak ifade ettikleri konusundaki tereddütleri izale etmiştir. Bu anlayışın bir yansıması olarak toplumda gelişen, siyasi ve hukuki olayları onların iman bağlamında değerlendirebilmiş olduklarını gösterdi. Osman dönemi ile başlayan iman-siyaset ilişkisinin, hariciler ile zirveye çıktığını, marjinalleşen toplum katmanları çıktığını ve bu sebeple toplumda antitez olarak daha yumuşak söylemlerin öne çıktığı varsayımı da eserde doğrulanan pek çok tezden biridir. Mürcî ekolün iman kavramında İslam dindarlığına getirdiği yumuşak söylem de bu yönüyle doğrulanan tezlerdendir. Onların iman; mutlak, sonsuz ve kutsal olanı samimi olarak kabul, bilis ve tasdiktir. Bu kabul ve tasdik; olumlu, anlamlı ve sorumlu bir ahlakı/davranışı doğurur. Doğru bir tasdik olarak iman, beşeri olan tüm sübjektif kaygı ve çıkarların ürünü olan imanın dışı vurumu olan dindarlıktan farklıdır.

Sîre'de ele alındığı şekliyle Mürcie'nin Osman b. Afvan ve Ali' b. Ebu Talib'in durumlarını Allah'a bırakma fikrini yumuşamayı temin etmek amacıyla ileri sürdüğünü, bundaki amaçlarının Haricilerin bu iki halifeyi tekfir görüşlerini reddetmek için ortaya attıkları anlaşılmalıdır. Ebu Bekir ve Ömer'in tartışma dışı bırakılması savunulmaktadır. Bu durum, onun daha çok Ebu Bekir ve Ömer konusunda Hârici yaklaşımın ümmetçe paylaşıldığı görülür. Çalışmamız açısından anahtar bir rol oynayan tarih bir tezi ise bu eserde doğrulanmamış, söz konusu hipotez, bu çalışmada kendisine destek bulamamıştır. Bu tez, varsayıldığı gibi hicri 80 yılına kadar, Şiatu'l-Ali, şeklinde bir iddia ve ekolleşmenin Zekvân'ın bu çalışmasına yansımadığıdır. Buna göre, makul bir başlangıç için en erken kerbelâ H.61 ile başlanabilir. 680 yılındaki bir başlangıç, Şii ekolün, Sâlim'in eserinde neden bulunmadığını açıklayabilir. Bu eser bu haliyle bir başka şeyi daha açıklar, bu da o halde Şii kaynaklarda yer alan daha erken döneme ilişkin kabul ve varsayımların farazi ve dolgu malzemesi olduğudur. Günümüzde alana yeni girdilerin sağlanması materyalin artmasında sonra, şayet mezhep taassuplarımızın verilerden kaynaklanan bilgilerle yenilenecek katı mezhepçi varsayımlarımızın daha esnek algılara yerini bırakması beklenir.

Halifeleri iktidar sırasına göre ele aldıktan sonra, Hz. Peygamber sonrasında ortaya çıkan siyasi dini hareketlere de çalışmasında yer verir. Buna göre;

Ezarika
Necedat
Mürchie
Fetene

şeklinde bir okuma yapar. Haricilerin kendi döneminde ortaya çıkmış alt gruplarına yer veren Sâlim b. Zekvân, Mürchie'ye de çalışmasında yer verir. Fakat sözünü ettiği dönemde Mu'tezile'den bahis açmak için henüz çok erken olduğu için, imkân olmadığı gibi, Şia'dan da o söz etmemiştir.

Bu yüzden en iyi ihtimalle Şia, Kerbelâ ile eşzamanlı ya da hemen sonrasındaki tevvâbun hareketi gibi bir başlangıç takdiri yapmak mümkündür. Fakat daha öncesi için Şiâ için bir milat belirlemek ise Sâlim b. Zekvân sebebiyle bizce olası değildir. Zira veri merkezli bir akademik okuma, eldeki verilerin ve olanakların sağladığı imkânlarla bağlıdır. Yarınlarda ortaya çıkacak spekülâtif yeni veriler ve okumalar konuya dair farklı şeyler söyleme olanağını bize bahşedebilir, fakat hal-i hazırda durum daha fazlasını söyleme olanağını bize bahşetmiyor.

Değerlendirme

Ortaya çıkan bu fiili durum sebebiyle var olanı yorumlamak gerekecektir. Buna göre: Hicri ilk yüzyılda ehl-i beyt temelindeki talepleri içine alan ve isyanları da kapsayan faaliyetlere Şiâ etiketi vurmaktan uzak durulmalı, söz konusu erken döneme ilişkin olay ve olgulara, henüz temel fikirlerini oluşturmamış; daha sonraki bir zaman dilimiyle ancak bir başlangıç alacak olan Şiâ ile bu gibi erken dönem hadiselerini ilintilendirmenin anakronizm olacağı, hiç değilse akademik çevrelerce farkına varılmalıdır.

Ehl-i beyt fikri her ne kadar daha sonra Şia tarafından tevarüs edilse bile, En erken Hicri ikinci yüzyılda tarih sahnesine çıkacak olan Şiilerin, Hicri birinci asırda Ehl-i Beyt etrafında meydana gelen olaylar ve tartışmalara paydaş ve taraf yapılmaları, onların ashâbın büyük çoğunluğuna ilişkin negatif bir kanaat sahibi olmalarının da nedeni olmuştur. Bu yanlış tavır, Şiâ'nın kendini Ehl-i beyt ve Ali b. Ebu Talib adına erken dönemlere ilişkin her olayın parçası görmelerine sebep olmuştur. Oysa gerçekte, Hicri ilk yüzyıla ilişkin siyasi dinî ve kültürel hiçbir olayın, hiçbir halükârda Şiilik adına bir hareket sayılamayacağı, Şiiliğin hicri ikinci asırda meydana gelen bir fırkalaşma olması üzerinden değerlendirilmeli ve bu vurgu dikkatlere sunulmalıdır. Zira eldeki son veriler ışığında en iyimser şekliyle denilebilir ki; birinci asırda meydana gelen olaylar, ancak Şiiliği hazırlayan nedenler arasında sayılabilir. Fakat bu çerçevede, en erken hicri 80 ile 120 arasında vuku bulan olayların ancak Şiilik adına yapıldığı söylenebilir (Dalkılıç, 2022, 41). Mesele bu şekliyle sunulduğu takdirde, kaynakların sağladığı imkânlarla Şia açısından savunulması oldukça zor olan, kendisinden önceki halifelere karşı Ali b. Ebu Talib'in *takiyye* yaptığı varsayımı da anlamsız bir hal alacak, Ali b. Ebu Talib, onur kırıcı bu ithamdan böylece beraat edecektir.

Var olan hali ile çok da okunaklı olmayan Şii tarih algısı, aşırı yoruma ihtiyaç duymaktadır. Bir ayrıma gidildiği takdirde Metodolojik olarak söz konusu

yorumları olası kılacak olan vasiyyet, imamların masumiyeti, bedâ, takiyye, ... gibi daha bir çok kavrama ihtiyaç duyulmayacağı varsayılabilir. Böyle bir algı daha Şiâ'yı daha savunulabilir bir ekol konumuna taşır.

Sonuç

Çalışmamız neticesinde ortaya çıkan veriler, makul görünen dolayısıyla zihnin temayül-eğilim gösterdiği ve kabulde zorlanmadığı argümanların her zaman temkinle karşılanması ve daha yakından incelenmesinin gereğini ortaya koymaktadır. Duyu verilerinin yanlışlığına Antik (eski) Yunan felsefecileri dikkatimizi çekmişlerdi. Descartes bu verilerin güvenilir olmadığına yeniden dikkatlerimizi çekerek bir kez daha ikaz etmişti. Zihinsel alışkanlıklarımızın ve zihnimizin temayüllerinin yanlış varsayımları kabulde bir kolaylık sağladığı da çalışmamızda ortaya çıkmıştır. Bir zihin yanlışlığının öncüllerle nasıl örülerek inşa edildiği gerçeği, çalışmamızdaki anlatı üzerinde gösterilmeye çalışıldı. Müslüman kelimcilerin şerî olan ile aklî olan arasındaki skalada, imkân dairesindekiler konusunda aklın, mutlaka delil ile teyid edilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Aksi takdirde yanlışmanın olası olduğuna ilişkin ikazları, tarihsel olması hasebiyle aynı zamanda arkeolojik bir meseledir. Müslüman mezhep tarihçilerinin söz konusu varsayımları makul olmasına karşın, onların yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Yeni deliller onların bu yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Bir şeyin aleyhine delilin yokluğu, onun lehine delil olduğu algısı, bir kez daha fakat aleyhine delil bulunduğu zaman önceki varsayımın çöktüğü tezi ile bir kez daha net bir biçimde ortaya çıkmıştır. Palyatif, varsayılan doğrunun mutlak olmadığı sadece geçici bir surette doğru kabul edildiği, bu örnek üzerinden görülmüştür. Çalışmamızda ulaştığımız ve test ettiğimiz metodolojik bu ilke çalışmamızın ulaşmak istediği temel hedeftir. Bu ilke Müslüman Mezhepler Tarihinin yerleşik bir kabulü ile test edilmiş ve ilke doğrulanmıştır.

Fakat ikinci olarak bu çalışma Mezhepler tarihine ilişkin bir çalışmadır, dolayısıyla bu bilim dalına ilişkin kimi sonuçlara ulaşmamız icap eder.

Çalışmamızın alana ilişkin ulaştığı sonuçlardan birine göre: Sâlim b. Zekvân'ın *es-Sire* adlı eserinin sağladığı olanaklardan habersiz duru bir zihin, Şiâ'nın Resulullah'ın vefatının hemen ertesinde ortaya çıkmasını mümkün ve muhtemel görebilir. Fakat Onun tasnif ettiği esere göre –ki eser elimizdeki en erken yazılı metinlerden biridir - , Hicri 80'lere kadar bir ekol olarak Şiâ'dan söz etmenin olası olmadığı ortaya konulmuştur. Sekseki'nin kaynaklarını tespit edemediğimiz tasnifinden hareketle Şiâ'nın Mu'tezile'den daha sonraki bir zaman dilimiyle tarihlendirmek, aşağı yukarı bir varsayıma bizi ulaştırır.

Zekvân'ın ortaya koyduğu ikinci önemli sonuç ise, Müslüman geleneğin başlangıçta siyaset temelli ayrışmadığını, ilk ayrışmaların iman-amel dikotomisi üzerinden olduğudur. Bu durum, ilk gününden itibaren Sünni- Şii şeklindeki iki kutuplu bir dünya olarak Müslüman dünyanın ayrıştığı kabulünün doğru bir tarih okuması olmadığını da ortaya koyar. Bu durumda, zihnimizdeki bu algı, geriye dönük bir okuma ile inşa edilmiş, sanrısız kabullerdir.

Şiâ'nın en erken, Kerbelâ ve tevvâbun hareketi ile bir başlangıcı olabileceği, bu durumda varsayılabilir. Ali b.

Ebu Talib'e ilişkin bu mezhebin algı ve yaklaşımlarını, ona nispet edilen iddiaların bu anlamda yeniden gözden geçirilerek analiz edilmesi, bu durumda icap eder. Zira muhtemelen, bu iddia ve varsayımlar dolgu malzemesi ile teyid ve takviye edilmiş; önemli oranda inşa edilen "İmam Ali" portresinin de yanlışlar barındırması muhtemel görünüyor.

Kaynaklar

- Âdem, Y. b. (2018). *Kitâbu'l-Harâc* Çev. OsmanEskicioğlu. Ankara Okulu Yayınları.
- Akbulut, A. (2017). *Sahabe dönemi iktidar kavgası: Alevi Sünni ayrışmasının arka planı*. Otto Yayınları.
- Akdoğan, M. N. (2014). Şii Literatürde Ömer'in Bazı Hadiselerdeki Rolü. *Şarkiyat*, 12, 86-116.
- al-Fazârî, 'Abd Allâh b. Yazîd. (2014). *Early Ibâdî Theology Six kalâm texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî* ed. Abdulrahman al-Salimi- Wilferd Madelung. Brill.
- Albayrak, R. (2019). *İmâmîyye Şiası'nda İmamet Delili Olarak Gadir-i Hum*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Aycan, İ. (1997). Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37(3), 175-190.
- Aydınlı, O. (2003). Mezheplerin oluşum sürecinde Mevâlî'nin Rolü. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 1-26.
- Azimli, M. (2014). *Halifelik Tarihine Giriş*. Çizgi Yayınları.
- Bagdadi, A. (1995). *el-Fark Beyne'l-Fırak* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mektebetu'l-Asriye.
- Bayram, A. (2018). Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 50, 79-103.
- Belâzuri, A. b Y. (2013). *Fütuhu'l-Buldan*. Çev. Mustafa Fayda. Siyer Yayınları.
- Buhari, M. b İ. (1422). *Sahihu'l-Buhari* thk. Muhammed Zuheyr b. Al-Nâsr (1-9). Dâru Tavku'n-Necaât.
- Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma*. Cambridge University Press.
- Curkânî, H. bin İ. E. A. el-Hamzânî. (2002). *El-Ebâtıl ve'l-Menâkir ve's-Sihâh ve'l-Meşâhir* thk. Abdulcebbâr Ferîvâî. 2. Cilt (1-2). Dâru's-Samî'i.
- Çınar, B. (2020a). Bağlamından Kopararak İdeolojik Bir Araca Dönüştürülmesi Örneği Olarak: "Menzile" Hadisi. *Turkish Academic Research Review*, 5, 219-244.
- Çınar, B. (2020b). İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu. *Akademik-Us*, 4(2), 43-70.
- Çınar, B. (2021a). *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine*. Araştırma Yayınları.
- Çınar, B. (2021b). İftirâk Hadisinin Yaygın Olmayan Bir Versiyonuna İlişkin Bir İnceleme. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 40-56. <https://doi.org/10.34085/buifd.983625>
- Dalkılıç, M. (2022). Hicri İkinci Asırda İslam Mezhepleri Ve Coğrafi Dağılımı- 39-60. İçinde *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler- 4 ed. Hidayet Aydar vd.* İKSAD Uluslararası Yayınevi.
- Demir, F. (2022). Maturîdî'de Hilafet ve Raşîd Halifeler. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(18), 735-753.
- Demircan, A. (2016). *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*. Beyan Yayınları.
- Dhakwân, S. ibn. (2001). *Epistle of Salim Ibn Dhakwân çev. Fritz Zimmermann -Patricia Crone*. Oxford University Press.
- Dineverî, E. H. A. b D. (2017). *el-Ahbârû't-Tivâl*. Çev. Zekeriya Akman-H. Siyabend Aytemür. Ankara Okulu Yayınları.
- Ebu Hanife, N. b. S. (2017). *Fıkhu'l-Ebsât* Çev. Mustafa Öz. İçinde *İmam El- Azam'ın beş Eseri*. İFAV Yayınları.
- Ebu Yusuf, Y. b İ. (1979). *Kitabu'l Harac*. Dâru'l Ma'rife.
- Eceoglu, K. (2019). Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçiminde Evs Ve Hazreç Kabilelerinin Tutumu Ve Hilafeti Döneminde İdaredeki Roller Üzerine Bir İnceleme. *The Journal of Academic Social Science*, 70, 482-507.
- el-Makdisi, M. b A. (1968). *Ahsenü't- Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (M. J. D. Goeje, Ed.). Brill.
- el-Ömerî, M. N. (2017). Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot Çev. Kılıç Aslan Mavil. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15(2), 452-492.
- El-Halaf, S. b A. (1420). *Usulu Mesâilu'l-Akidesu 'Inde's-Selef ve 'inde'l-Mubtedia* (1-2). Y.y.
- El-Kummî, S. b. A. (1341). *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak* Thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Matbahtu Haydârî.
- En-Nâmî, A. M. K. (1970). A Description of New Ibadi Manuscripts From North Africa. *Journal of Semitic Studies*, 15(1), 63-87.
- En-Nesefî, E. M. (1980). *Kitâbu'r-Redd 'alâ'l-Bida'* nşr. Marie Bernand.
- Eren, M. E. (2014). *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Eş- Şemmâhî, E.-A. (1992). *Kitabu's- Siyer*. Vizaret'ü t-Tûras'il-Kavmi.
- Eş'arî, E.-H. (2019). *Makalatü'l-İslâmiyyîn* Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gaiser, A. R. (2010). *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibâdî Imâmîte Traditions*. Oxford University Press.
- Gazzâlî, E. H. (1964). *Fadaihu'l-Batiniye* thk. Abdurrahman Bedevî. Dâru'l-Kavmiye li Taba'ati ve'n-Neşr.
- Hakyemez, C. (2004). Şii takiyye inancının teşekkülü. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(6), 129-146.
- Halifât, A. (2002). *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*. et-Metâbiu'z-Zehebiyye.
- Hamidullah, M. (2003). *İslam Peygamberi* Çev: Salih Tuğ (1-2). Yeni Şafak Kültür Yayınları.
- Hanbel, E. A. A. b M. eş-Ş. A. b. (2001). *El-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. 50 Cilt. Muessesetu'r-Risale.
- Hayyat, H. b. (2001). *Tarihu Halife b. Hayyât*. Çev. Abdulhalik Bakır. Bizim Büro Yayın Dağıtım.
- İbn Batta el- Ukberî, E. A. (1994). *El-İbâne el-Kubrâ* thk. Rıdâ el- Mu'tî vd. 9 Cilt. Dâru'r-Râye.
- İbn Ebi Şeybe, E. B. (2019). *Kitâbu'l-Megâzî*, Çev: Ramazan Önal -Ahmet Şen. Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Hibbân, E. H. (2017). *es- Siretun'n-Nebeviyye ve Ahbârû'l-Hulefa* Çev. Harun Bekiroğlu. Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Hişâm, E. M. C. A. İ. (2009). *Es-Siretu'n-Nebeviyye*. Dâru İbn Hazm.
- İbn Mâce, E. A. M. b Y. el-Kazvini. (1975). *Sunen ibn Mâce "es-Sunen"*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî 2 Cilt. Dâru'l-İhyâi Kutubu'l-Arabiyye.
- İbn Sa'd, E. A. M. (2019). *Kitâbu't-tabakati'l-kebir* Çev. Mahmut Polat. Siyer Yayınları.
- İsferâyînî, E.-M. (1983). *et-Tabsir fi'd-Din ve't- temyizu'l-Furkate'n-Nâciyete ani'l- Fıraki'l- Hâlikin* thk. Kemal Yusuf el-Hut. Alemu'l Kutub.
- Karaağaç, H. (2013). Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 163-186.
- Kasım b. Sellâm, E. U. (1989). *Kitâbu'l-Emvâl*. Thk. Muhammed Ammara. Daru's Şurûk.
- Kâsım b. Sellâm, E. U. (2016). *Kitabu'l-Emvâl* Çev. Cemallettin Saylık. Ankara Okulu Yayınları.

- Kummî- Nevbahtî, E.-H. M. (2020). *Şii Fırkalar* Çev. Hasan Onat vd. Ankara Okulu Yayınları.
- Kuteybe, M. E. M. İ. (1990). *el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî 2 cilt.* Dâru'l-Edva.
- Kutlu, S. (1996). Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34(1-4), 467-476.
- Madelung, al-Salimi, W., Abdulrahman (Ed.). (2018). *Islamic History and Civilization: Ibâdî Texts from the 2nd/8th Century.* Brill.
- Malatî, E. H. (2007). *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida thk.* M.Zahid Kevseri. Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas.
- Memiş, M. (2010). İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Ali Anlayışı. *KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 115-146.
- Muhammed Reşid Rızâ, B. (1947). *Resâilu's-Sunne ve's-Şiâ.* Dâru'l-Menâr.
- Nâsır, M. S. (2013). *Menhecu'd-da 'va 'inde'l-İbâdiyye.* Dâru Nâsr.
- Nevbâhtî, E. M. H. b. M. (1936). *Fıraku's-Şîâ* nşr. Muhammed Sâdık. Matbaatu Haydariye.
- Râzî, E. A. F. M. b. Ö. (2018). *Allah'ın Aşkınlığı* Çev. İbrahim Coşkun. İz Yayıncılık.
- Seksekî, E.-F. es-. (1996). *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân,* thk. Bessâm Alî Selâme el-Amûş,. Mektebetu'l-Menâr.
- Suyutî, C. (1997). *Tarihu'l-Hulefa,* thk. İbrahim Salih. Dâru Sadr.
- Şehristânî, E.-F. M. A. (1992). *El-Milel ve'n-Nihal thk.* Ahmed Fehmi Muhammed. 3 cilt. Dâru'l Kutubu'l-İlmiye.
- Topçu, A. (2019). *İslam mezhepleri tarihi açısından Şeyh Müfîd'in Evâilü'l-Makâlât'ı.* Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Uysal-Küçük, Ş. Y.-R. (2022). Hz. Ebû Bekir'in İmam Olarak Görevlendirilmesi Rivayetinin Sünnî Şerh Literatürüne Yansımaları. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 36-62.
- Vâkidî, M. bin Ö. (1990). *Kitâbu'r- ridde mea nebezeti min fütûhu'l-Irak,* thk. Yahya el Cebûrî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Van Ess, J. V. (2019). *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hîjra "A History of Religious Thought in Early Islam"* Çev. Gwendolin Goldbloom. Brill.
- Yılmaz, N. (2019). *Ebu'l-Fazl Abbas Bin Mansur Et-Terimî Es-Seksekî'nin Hayatı "El-Burhan Fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyan"* Adlı Eseri Ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Zekvân, el-İ. S. b. (2016). *es-Sire* Çev. Harun Yıldız. Ankara Okulu Yayınları.
- Zorlu, C. (2014). *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi.* İz Yayıncılık.
- Zuhri, İ. Ş. (2016). *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar* Çev. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara Okulu Yayınları.