



Ondokuzmayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

DİN DİLİ BAĞLAMINDA 73 FIRKA HADİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

HAZIRLAYAN:
Davut Gazi Benli

DANIŞMAN:
Prof.Dr. Yavuz Ünal

Yüksek Lisans Tezi

SAMSUN-2010

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

DİN DİLİ BAĞLAMINDA 73 FIRKA HADİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

HAZIRLAYAN:
DAVUT GAZİ BENLİ

DANIŞMAN:
Prof.Dr. Yavuz ÜNAL

Yüksek Lisans Tezi

SAMSUN-2010

KABUL VE ONAY

[Davut Gazi BENLİ] tarafından hazırlanan [Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi] başlıklı bu çalışma, [31.03.2010] tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından [Yüksek Lisans] olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Yavuz ÜNAL(Tez Danışmanı)

Üye : Prof. Dr. Osman GÜNER

Üye : Doç Dr. İsrail BALCI

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

__/__/__

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya, kullandığım kaynaklarda yazarlara ait her özgün fikre kaynak gösterdiğimi bildiririm.

31/03/2010

Davut Gazi BENLİ

ÖNSÖZ

Tarih boyunca Müslümanların itikadi, siyasi ve ameli pek çok fırkalara bölündüğü gerçeğini meşrulaştırmak adına sıklıkla dillerde dolaşan yetmişüç fırka hadislerinin incelenmesi ve bu hadisler hakkında başta hadis ricali olmak üzere ilgili ilim erbabının görüşlerinin ortaya konması elbette ilginç bir tez konusu olacaktı. İstikbale matuf ve Hz. Peygamber'in gayb bilgisi tartışmalarını da beraberinde getiren ve hemen pek çok hadis literatürümüzde farklı metin ve sened veçheleri ile mevcut olan araştırmamızın konusunu teşkil eden hadisler, Hadis ilminin pek çok alanı için de cazip bir araştırma konusu idi. Hadislerin sıhhatinin ortaya konmasının yanı sıra, hadisler hakkında tarih boyunca yapılan değerlendirmeler, hadislerin ortaya çıkardığı somut firkalaşma neticeleri ve de araştırmamıza konu hadislerin oryantalist bilim adamlarınca nasıl değerlendirildiği çalışmamızın amacını oluşturmakta idi.

Bu çalışma 1990 yılında başladı ama maalesef araştırmacının Ankara'ya taşınması ve sonrasında yurt dışı görevleri nedeni ile 20 yıl sonra ancak onaya sunulabildi. Çalışmam bu süre içinde tamamlanamamasına rağmen, Tez Danışmanım Sn. Prof. Dr. Yavuz ÜNAL Hocamın yerinde önerileri ile son dönem hadis araştırmacılarının bu türden hadislere yaklaşımlarına ve bu konudaki çalışmalarına da tezimizde atıflarda bulunulabildi. Özellikle araştırmamıza konu olan hadisler gibi, akıllarda soru işaretleri bırakabilecek hadisleri anlamada, din dili gibi bir kavramın çerçevesinin belirlenmesi ve din dili alanında yapılan çalışmaların ışığında bu türden dini metinleri anlamada yeni ufuklar açılacağı gerçeği göz önüne serildi.

1997 yılında çalışmamın taslağını o zamanki danışmanım Sn. Prof. Dr. Sadık CİHAN'a teslim ettikten 20 gün sonra, bahar dönemi öğrenim harcımı yatırmayı ihmal ettiğim için kaydımın silindiği bilgisini almıştım. Aynı yıl, 1998'de, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Abdullah EREN'in "İftirak Hadisleri" konulu bir çalışmayı Yrd. Doç. Dr. Akif KÖTEN danışmanlığında çalıştığını öğrendim. Son çıkan öğrenci affı ile birlikte bu çalışmayı tekrar sunmaya karar verdiğimde, söz konusu yüksek lisans tezine YÖK'ün Ankara'daki kütüphanesinden ulaştım ve detayları ile inceledim. İki çalışma arasında, hem metodoloji hem de içerik açısından hiçbir benzerlik bulunmamaktadır.

Mezkûr yüksek lisans tezi sadece bir tahrir çalışması niteliğinde olup, daha çok senet ve ravilerin gerek şematik gerekse metodolojik olarak incelenmesinden ibarettir. Bizim çalışmamızın konusunu ise, Din Dili ve hadisler bağlamında yetmişüç fırka hadislerinin değerlendirmesi ve Hz.Peygamberin gayb bilgisi tartışmaları ışığında hadislerin vahiy kaynaklı olup olmadığı, İslam âlimlerinin ve Müsteşriklerin bu konudaki görüşleri oluşturmaktadır.

Çalışmamın, son dönem genç hadis araştırmacıları için bir örnek ve bu tür hadisleri anlama ve yorumlamada farklı ve dikkate değer bir araştırma olmasını umut ediyorum.

Bu çalışmama başlamamda ve belli mesafe almamda emekleri olan Hocamız Sn. Prof. Dr. Sadık CİHAN'a, Ankara'daki müstesna kütüphanesini her fırsatta bana açan ve yol gösteren Muhterem Hocam Prof. Dr. M. Said HATİPOĞLU'na, ilk taslağımı gözden geçirip notları ile beni yönlendiren Sn. Prof. Dr. Osman GÜNER'e, son aşamada yapıcı tenkidleriyle bize yön veren Doç.Dr. İsrail BALCI'ya ve elbette bu tezin son şeklini almasında danışmanlıklarını ve emeklerini esirgemeyen Danışmanım ve Dekanım Sn. Prof. Dr. Yavuz ÜNAL Bey'e şükranlarımı sunuyorum.

Davut Gazi BENLİ
Ankara, Mart 2010

Öğrencinin

Adı-Soyadı : Davut Gazi BENLİ

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Danışmanın

Adı : Prof. Dr. Yavuz ÜNAL

Tezin Adı : Din Dili Bağlamında 73 Firka Hadisinin Değerlendirilmesi

ÖZET

Pek çok hadis literatüründe değişik metin versiyonları ile mevcut olan yetmişüç firka hadisleri öncelikle sıhhatleri açısından değerlendirilmiştir. Değişik versiyonları ile günümüze ulaşan hadislerin bir ya da bir kaç farklı versiyon halinde zaman zaman Hz. Peygamber tarafından ifade edildiği gerçeği kabul edilmiştir. Hem sened hem de metin tenkidine tabi tutulan araştırma konusu hadislerimizin bazıları sened yönünden ciddi zaafı içerse de, hem farklı tariklerden gelmiş olmaları, hem de farklı metin versiyonları içermeleri nedeni ile peşinen reddedilemeyecek özellikler taşımaktadır. Ancak, ilk dönemlerde ortaya çıkan firkaların sayısının bu hadislere dayandırılarak yetmişüç rakamına ulaştırılması, yanlış bir meşrulaştırma aracıdır. Din dili açısından bakıldığında bir peygamberin ümmetinin gelecekte bölünme endişesini dile getirmesi doğaldır. Hatta yine din dilinin bu tür ifadeleri kinaye ve mecaz yolu ile yaptığına ilişkin benzer örnekler vardır. Hadislerimizde de yetmiş rakamları kesretten kinaye olarak kullanılmıştır. Oryentalistler bu hadisler hakkında çok ciddi değerlendirmelerde bulunmuşlar ve genelde bu hadislerin firkalaşmayı meşrulaştırdığı görüşünde birleşmişlerdir. Ancak, yetmişüç firka hadislerinde beyan edilen hususlar, İslam tarihi boyunca tarihsel gerçekliklerle de kanıtlanmış olan geleceğe ilişkin nebevi ihbarlar taşımaktadır. Ümmet, millet, cemaat, firka-i naciye gibi kavramların hadislerimiz çerçevesinde nasıl anlam kazandığı da bu çalışmada tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

73 Firka Hadisleri, Din Dili, Kesretten Kinaye, Firka, Cemaat

Student's Name
and Surname :Davut Gazi BENLİ
Department's
Name : Basic Islamic Sciences
Name of the Supervisor : Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Name of the Thesis : The Evaluation of 73 Sects Hadiths in the context of
Language Religion.

ABSTRACT

Seventy-three sects hadiths, existing in many hadith literatures with different version, have been handled in terms of their verification first. It is remarkably agreed that these hadiths, reaching us with different and several version, have been expressed by The Prophet (PbuH). Although some of the hadiths we handled have serious defects in terms of narrative linkage, they have features which can not be rejected in terms of different text coming from different paths. But, it is an inaccurate tool of legitimating that the number of sects has reached to seventy-three by attributed to these hadiths. It is very natural that a Prophet might have expressed his concern of future and possible division of his Ummah in terms of the Language of the Religion. There are also existed too many examples that the language of the religion has referred to allusion and allegory in its expression. In our hadiths we handled in this thesis, the number of “seventy-three” has been used as pluralistic allusion. The Orientalists have been also interested and criticised in our hadiths and all reached to the results that these are a tool of legitimating of the sects. However the hadiths related with Seventy-three Sects have contained prophetic notifications related to the future throughout Islamic History. The concepts of ummah, nation, community, sects and the survivor sect have also been handled in the thesis.

Key Words

73 Sects Hadihts, The Language Religion, Pluralistic Allusion, Sect, Community

KISALTMALAR

a.e: Aynı eser

a.g.e: Adı geçen eser

a.g.y: Adı geçen yayın

a.s. : Aleyhi's-Selâm

AÜİF. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

AÜSBE. : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

b. : Bin, ibn

Bkz / bkz.: Bakınız

bnt: Binti

der: Derleyen

DİA. : Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed.:Editör

h.: Hicrî

hn.: Hadis no

Hz.: Hazreti

md.:Madde

nşr.:neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

s.a.v. : Sallallâhu Aleyhi ve Sellem

ss. : Sayfalar

sy. : Sayı

thk. : Tahkik

trz. : Tarihsiz

UÜSBE. : Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

vb. : Ve benzeri

vd.: Ve devamı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR	vii
İÇİNDEKİLER	8
GİRİŞ	9
I.TEZİN ALANI VE İLGİLİ KAPSAMI	9
II. Araştırmanın Kaynakları	11
III. Hz.Peygamber (s.a.s)'in Sözlerinin Kaynağı	13
IV. Hz. Peygamber (s.a.s)'in Gelecekte Haber Vermesi	20
BÖLÜM 1	25
DİN DİLİ İLE HADİS İLİŞKİSİ	25
HADİS LİTERATÜRÜNDE 73 FIRKA'DAN BAHSEDEDEN RİVAYETLER.....	42
1. Ümmetin Fırkalara Ayrılacağı, Birisi Hariç Tümünün Ateşte Olacağına İlişkin Rivayetler	42
1.1. Tirmizî'nin Sünen'inde	42
1.2. İbn Mâce'nin Sünen'inde	43
1.3. Ebû Dâvûd'un Sünen'inde	46
1.4. el-Hâkim'in Müstedrek'inde	47
1.5. Ahmed B. Hanbel'in Müsned'inde	48
1.6. Dârimî'nin Sünen'inde	49
1.7. Taberânî'nin Müsnedü's-Şâmiye'sinde	49
2. Tüm Fırkaların Cennette Birinin Ateşte Olacağına İlişkin Rivayetler	49
2.1. 'Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ'sında	49
2.2. İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevdû'ât'ında	49
2.3. Diğer Kaynaklarda	50
3. Yetmişüç Fırka Hadisinden Bahseden Rivayetlerin Tariklerinin Kimlere Dayandığı:	51
BÖLÜM 2	52
1.HADİSLERİN SENED VE METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	52
1.1. İSLAM ÂLİMLERİNİN 73 FIRKA HADİSLERİ TAHLİLİ	52
1.1.2. Ümmetin Sadece Kaç Fırkaya Ayrılacağını Belirten Rivayetler	53
1.1.3. Fırkalardan Birinin Cennetlik Olduğunu Bildiren Rivayetler.....	55
1.1.4. Fırkalardan Birinin Ateşte, Diğerlerinin Cennette Olduğunu Bildiren Rivayetler	66
1.2.MÜSTEŞRİKLERİN 73 FIRKA HADİSLERİ TAHLİLİ	70
1.2.1. Kate Chambers Seelye	71
1.2.2. Ignaz Goldziher	75
1.2.3. Montgomery Watt	76
1.2.4. Reinhard Dozy	78
1.2.5. Julius Wellhausen.....	79
2. HADİSLERİN METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ: KAVRAMLARIN ANALİZİ.....	80
2.1. Ümmet Ve Millet Kavramları	80
2.2. 73 Rakamı	86
2.3. Fırka Kavramı	101
2.4. Cemaat Kavramı.....	109
SONUÇ	118
BİBLİYOGRAFYA	123
Özgeçmiş.....	131

GİRİŞ

I.TEZİN ALANI VE İLGİLİ KAPSAMI

Bu araştırmamızın nirengi noktasını, Peygamberimizin bir rivayette; ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını ve bunlardan sadece birinin cennette, diğerlerininse cehennemde olduğunu ifade eden; başka bir rivayette de farklı bir ifadeyle bu fırkaların tümünün cennette, sadece birinin cehennemde olduğunu beyan eden hadislerin tahlili oluşturacaktır.

İslam dininin iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, dinsel ayrılık ve bölünmeyi kınayan, tefrikaya yönelik eylemleri şiddetle inkâr eden birçok nass içerir¹. Söz konusu bu kınamaların bağlamının da çoğunlukla 'daha önceki iki semavî dine bağlı olan kimselerin içine düşmüş oldukları tefrika neticesinde bu dinleri saptırmış oldukları' vurgusuna işaret etmesi büyük bir önem arz etmektedir. Bu bağlamda mezkûr sert uyarılara ek olarak Kur'ân'da İslam ümmetine Allah'ın ipine sınımsız sarılması ve tefrikaya düşmemesi emredilir². Hz. Peygamber (s.a.v) de, Kur'an-ı Kerim'in önemle vurgulayarak sık sık tekrarladığı bu hususu gözardı etmemiştir. Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlere bakıldığında; O'nun ümmetini bir yandan tefrikaya düşmekten sakındırırken öte yandan da bu tefrikanın bir biçimde ortaya çıkacağını basiretle öngörmüş olduğu gerçekliği ile yüzleşmekteyiz.

Bu araştırmamızın alan ve kapsamını tahlil etmeden önce; Hz. Muhammed (s.a.v)'in bu işaret ve sakındırmalarını içeren rivayetlerin bir kaçını zikretmekte yarar görüyoruz:

Müslim'in Zeyneb binti Cahş'dan rivayetine göre; "Peygamber (s.a.v), bir gün uykusundan 'La ilâhe illallah, pek yakın bir şerden dolayı vay Arapların haline!' diyerek uyandı. Daha sonra şöyle buyurdu: 'Bugün Ye'cûc ve Me'cûc'un seddinden şu kadarı açıldı'. Dedim ki; Ey Allah'ın Elçisi, aramızda sâlihler olduğu halde helâk mi olacağız. Hz. Muhammed (s.a.v); "eğer habâset çoğalır, evet" buyurdu"³ Buhari'de nakledilen bir rivayette de, Abdullah b. Amr'ın şöyle dediği nakledilir: "Bir gün

¹ Bkz. Bakara 213;Al-u İmran 105; Şura. 13-14;; En'am 159; Beyyine, 4.

² Bkz.Al-u İmran 103.

³ Müslim, İbnu'l-Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, thk. M.F. Abdalbaki, İstanbul-tsz, *Fitne* 1;Nevevî, *Sahih-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, XVIII, 2-3; el-Askalanî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahih'il-Buhari*, XIV, 501, H.No: 7059.

erkenden Resulullah'ın yanına vardım. Bir ayet hakkında tartışan iki kişinin sesini işitince, Resulullah'ın yüzünde kızgınlığını apaçık bir biçimde ifade eden bir tavırla yanımıza geldiğini gördüm. Resulullah şöyle buyurdu: ‘Sizden öncekiler başka yüzden değil, ancak kitap hakkındaki ihtilafları yüzünden helak oldular’.⁴ “Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni bırakın. Sizden öncekiler ancak çok soru sordukları ve peygamberlerine muhalefet ettikleri için helak oldular. Size bir şey emrettiğimde, onu gücünüz yettiği kadarıyla yapın. Sizi bir şeyden sakındırdığımda da, onu hemen terk edin.”⁵

Buhari ve Müslim'in Üsâme bin Zeyd'den ittifakla aktardıkları bir rivayette de şöyle denilmektedir: “Resulullah, Medine'nin yüksek binalarından birine çıktı ve uzağa baktıktan sonra dedi ki; benim gördüklerimi siz de görüyor musunuz? Evlerinizin üzerine yağmurun yağdığı gibi fitnelerin yağdığını görüyorum.”⁶ Resulullah'ın ümmetinin geleceğine dair beyanları hakkında vereceğimiz örneklerden başka biri de, muhaddislerin çoğunluğunun görüş birliğiyle eserlerine aldıkları şu hadistir: “Ümmetinden bir taife, Allah'ın emri kendilerine ulaşınca dek Hakk'tan ayrılmayacak ve galip olacaklardır.” Bu rivayetin başka bir versiyonunda da ilgili ibarede; “onlara muhalifleri zarar vermeyecektir”.⁷ denmektedir.

Zikretmiş olduğumuz tüm bu rivayetlerin ve benzerlerinin çoğunluğunu; en-Nevevî'nin (ö.676h.) belirttiği gibi⁸ Nebi (s.a.v) sonrası yakın geleceğe işaret eden rivayetlerden sayabiliriz. Bunun yanı sıra, Resulullah'ın ümmetinin Yahudi ve Hıristiyanlar gibi hatta onlardan da daha fazla fırkalara bölüneceği hakkındaki hadis-i şeriflerin de uzak geleceği öngördüğü çıkarımında bulunabiliriz.

Öte yandan, incelediğimiz hadislerin Hz. Peygamber'e nisbet edildiğinde, ortaya çıkması muhtemel olan anlam ve ifade zorluklarını ortaya koyabilmek adına, “Din Dili”

⁴ Müslim, *İlim* 2

⁵ Buharî, Ebu Abdullah Muhammed ibn İsmail, *Sahihu Buhari*, İstanbul, tsz., *İtisam* 2; Müslim, İbnu'l-Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, thk. M.F. Abdülbaki, İstanbul-tsz, *Hacc* 412; Tirmizî Ebu Ali, Muhammed ibn İsa, *Sünen*, Beyrut, ts, *İlim* 17; İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvinî (ö.275), *Sünen*, (nşr: M.Fuad Abdülbaki), Dâru'l-Fikr, Beyrut-tsz. *Mukaddime* 1; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed ibn Şu'ayb, *Sünen*, Beyrut, 1985, *Menasik* 1; İbn Hanbel, Ahmet b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, 2/181, 247, 313, 428, 448, 467, 482, 528.

⁶ el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu'l-Buhârî*, XIV, 502, H.No: 7060; en-Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, XVIII, 216, H.No: 7174.

⁷ Buhari, *İtisam*: 10; Müslim, *İman*: 247, *İmâre*: 170, 173, 174; Ebû Dâvud, *Fiten*: 1; Tirmizî, *Fiten*: 27, 51; İbni Mâce, *Mukaddime*: 1, *Fiten*: 9;

⁸ en-Nevevi, *a.g.e.*, XVIII, 217.

olgusuna yaklaşımları ortaya koymamız ve varsa bu “din dili” olgusunun rivayetlere etkisi bakımından tartışılması gerekliydi. İncelediğimiz hadislerin bu açıdan din dili ile okunduğunda daha bir anlam kazanacakları şüphesizdi.

Bu araştırmamızda, çok geniş bir yelpaze arz eden ilgili rivayetleri olabildiğince geniş bir perspektifle analiz etmeye çalışacağız. Yine bu bağlamda gerek oryantalistlerin ve gerekse de İslam âleminden araştırmacıların bu rivayetlere yönelik eleştirilerini cevaplamak da araştırmamızın kapsamında yer almaktadır.

II. Araştırmanın Kaynakları

Bu araştırmamız , yerli ve yabancı çok kapsamlı bir kaynak taraması gerektirdiğinden, öncelikle temel literatür kitapları olarak; Kütüb-i Sitte'den Tirmizî, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'un sünenleri ve bu eserler için yazılmış olan şerhler; İbn Arabî'nin (543/1148) Âridatü'l-Ahvezi'si, Mübârekfûri'nin (1353/1934) Tuhfetü'l-Ahvezi'si, Seharenfurî'nin (1346/1927) Bezlu'l-Mechûd'u, Azîmabadî'nin Avnu'l-Mabûd'u gibi eserlerin yanısıra Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ve Dârimî'nin Sünen'i, Hâkim en-Nisaburi'nin Müstedrek'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) Şerefu Ashabi'l Hadîs'i, Suyûtî'nin el-Câmiu's-Sağîr'i gibi eserleri tahlilimizin belkemiğini oluşturdu. Bu eserler, araştırmamıza konu olan rivayetleri içeren hadis literatürünün birincil derecedeki ana eserleri olarak ana müracaat kaynakları oldular.

Şehristanî'nin (548/1153) el-Milel ve'n-Nihal'i başta olmak üzere Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037) el-Fark beyne'l-Firak'ı, İbn Hazm ez-Zâhirî'nin el-Fasl'ı - ki kendisi söz konusu hadislerin sahih olduğunu kabul etmemektedir-, İbn Kesîr'in (774/1373) Kitabü'n-Nihâye'si, Şâtîbî'nin el-İ'tisam'ı, Ebû Muzaffer el-İsferâinî (471/1078)'nin et-Tabsîr fi'd-Dîn'i gibi “Mezhepler Tarihi” bilginlerinin eserleri de bu bağlamda kendilerinden yararlandığımız kaynakların ilk sıralarında yer aldılar. Bu eserler, söz konusu hadislerin İslam tarihi ve İslam kültürü açısından taşıdıkları önemi yansıtmak konusunda bize yol gösterici oldular.

Araştırmamızın ana eksenini oluşturan fırkalarla ilgili hadislerin pek çok râvisi ve tariki olmasına rağmen, râviler arasında yer alan Nuaym b. Hammad'ın (228/ 843) 73 Fırka hadisini uydurduğu ve kendisinden önce bu hadislerin bilinmediğini öne süren

araştırmacılar da vardır⁹. Bu yüzden öncelikle Nuaym b. Hammad olmak üzere Abdurrahman b. Ziyad el-Ifrikî gibi hadis ricalinin “cerh ve tadil” ilmi kaynaklarından araştırılması ve bu konudaki tartışmaların vuzuha kavuşturulması lazım geliyordu. Bu hadislerin zıt anlamlı versiyonunun -yani fırkaların biri hariç, tümünün cennete gireceğine dair- ravilerinden Ebrad b. Eşras, Muaz b. Yasin ve Halef b. Yasin’in de rical ilmi bilginlerinin ittifakıyla merdud olduklarını da somut veriler olarak biliyoruz.

İbn Kesir, Kurtubî, Taberî, Kâsımî, Fahrüddin er-Râzî gibi müfessirlerin, araştırmamızın temel eksenini oluşturan söz konusu hadisleri de eserlerine almış olmaları, bizim de bu kaynaklara inmemizi zorunlu kıldı. Yine tasavvuf erbabının da, hem manzum ve hem de mensur tarzda bu hadislerden sıkça yararlanmış olmaları; bu araştırmamızda mütalaa etmemiz gereken literatürün yelpazesini oldukça genişletti. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden M. Sait HATİPOĞLU hocamızın doktora ve doçentlik tezleri de bu çalışmamızda yol gösterici bir rol oynadı.

Çalışmamız, zamanında tamamlanamadığı için, verilen arada benzer konuda bir yüksek lisans tezinin Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından yürütüldüğü öğrenilmiştir. Söz konusu teze YÖK Başkanlığı kütüphanesinden ulaşılmış ve tez detayları ile incelenmiştir.¹⁰ Söz konusu tezin, benzer konuları ihtiva etse de, hem hadislerimize yaklaşım hem de değerlendirme noktaları açısından farklılıklar arzettiği görülmüştür. Bu nedenle, söz konusu tezden çok daha önce bitirilme aşamasına gelmiş bulunan çalışmamızın devam ettirilmesi uygun bulunmuştur.

Oryantalistlerin de söz konusu hadislerle çok yakından ilgilenmekte olduklarını görüyoruz. Bilindiği üzere oryantalistler, isnad geleneğine yönelik küçümseyici tavırları nedeniyle metin kritiğine girişmekte ve sık sık kimi ardniyet ve tutarsızlıklarını da izhar etmektedirler. Bu türden yaklaşımlara örnek olmak üzere Montgomery Watt’ın İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Reinhard Dozy’nin İslamiyet Tarihi ve Kate Chambers Seelye’nin İslami Hizip ve Fırkalar gibi eser ve yazılarını da kritize etmeye çalıştık. Bu vesileyle benzeri araştırmalarda gözardı edilen önemli bir nokta ve yaklaşım tarzının da ihmal edilmemesini arzuladık.

⁹ Bkz. Hatiboğlu, M. Said, *Hz. Peygamber’in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebeti* (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara-1968

¹⁰ Eren, Abdullah, *İftirak Hadisleri’nin “Tahric, Tahkik ve Yorumu”*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Bursa-1998

III. Hz.Peygamber (s.a.s)'in Sözlerinin Kaynağı

Araştırmamızın birinci bölümü olarak Hz. Peygamber'in geleceğe dair ihbarda bulunması konusunu seçmenin bir bakıma zorunlu olduğu kansındayız. Bizi buna sevkeden husus araştırmamızın ana eksenini oluşturan hadislerin “ihbar-ı kable'l vuku” kabilinden olmaları ve dolayısıyla ilgili kimi soruları da çağrıştırmalarıdır. Bu sorulardan bazıları; “Peygamber'in gelecek konusunda vermiş olduğu haberler, kişisel bir tahmin mi yahut kendisine vahiyyle bildirilmiş olan gayba ilişkin bilgilerden miydi?” biçimindeki temel tartışma konularına tekabül etmektedir. Ancak tüm bu sorulardan önce; “Peygamber'in genel anlamdaki fiil ve sözleri vahiyden midir?” sorusunun cevaplanması ve ilgili ibhamların vuzuha kavuşturulması lazım gelmektedir.

Bu soruların cevaplandırılmasına ve tahlil etmeye çalıştığımız hadislerin kritik ve değerlendirilmesine girişmeden önce, bu konudaki muğlâklığın giderilmesinin zorunlu olduğuna inanıyoruz. Ancak tüm detaylarıyla bu konuya girmek araştırmamızın amaç ve boyutlarını aşarak asıl konumuzu kısır kılabilir. Bu endişeden dolayı çok önemli olan bu konuyu da özetle ve bize gerektiği kadarıyla incelemenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

Bu konudaki temel can alıcı soru; “Peygamber'in söz ve davranışları vahiy ürünü müdür?” sorusudur. Bu sorunun cevabının olumlu olması halinde, Hz. Peygamber'in gaybe dair beyanlarının da vahiy sonucu olduğu gibi bir çıkarıma ulaşılabilecek ve ilgili tartışmaların çözümlenmesi oldukça kolaylaşacaktır.

Usul-ı Fıkıh kaynaklarını incelediğimizde –ki bunlara hadis ehlinin görüşleri de dahildir- çoğunlukla vahyin; “metluvv” ve “gayr-i metluvv” olarak ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Mezkûr kaynaklar ekseriyetle “vahy-i metluvv” ile Kur'an-ı Kerim'i ve “vahy-i gayri metluvv” ile de sünneti kastetmektedirler. Örneğin Fıkıh metodolojisinin kurucularından addedilen İmam Şafii (204/820), el-Umm adlı eserinde; Kur'an'ı, “vahy-i metluvv” olarak isimlendirmekte; sünneti de “vahy-i gayri metluvv” olarak; vahyi tebyin eden bir vahiy ve Allah'ın kendi hikmetinden peygamberine ilham etmiş olduğu bir olgu”¹¹ biçiminde tanımlamaktadır. İmam Şafii'nin meşhur eserlerinden bir

¹¹ eş-Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Dâru'l-Fikr-Beyrut 1403/1983, V,s.137.

diğeri olan er-Risâle'si de incelendiğinde bu yaklaşımın daha da detaylı bir biçimde geliştirilmiş olduğu müşahede edilir¹².

Sanıldığıının aksine, Peygamber'in söz ve fiillerini (sünneti) vahiy kaynaklı kabul eden anlayış İmam Şafii'den çok daha önceye dayanmaktadır. el-Evzâî(157/774)'nin nakline göre, Hassan b. Atiyye el-Muharibi(120/742) şöyle demiştir: "Cebrail tıpkı Kur'an'ı Hz. Peygamber'e indirdiği gibi, sünnetleri de indirirdi"¹³.

Görüldüğü gibi sahabe neslinden hemen sonra gelen şahsiyetlerden biri olan Hasan b. Atiyye Resulullah'ın sünnetini -dolayısıyla da sözlerini-, kendisine Cebrail tarafından indirilen hakikatler olarak tanımlıyor. Ancak Buhârî ve Müslim'de yer alan bazı rivayetlere dayanarak sahâbenin önde gelenlerinden bazı zevâtın da bu görüşü paylaştıklarını söyleyebiliriz. Örneğin Abdullah b. Mes'ud ile ilgili bir rivayet şöyledir: "Abdullah b. Mes'ud bir keresinde söyle demişti: 'Allah dövme yapan-yaptıran, yüzünün kıllarını yolan ve yolduran ve de güzellik uğruna dişlerini ayırıklaştıran, Allah'ın yaratışını değiştirenlere lanet etsin!'. İbn Mes'ud'un bu sözü Benî Esed'den bir kadına ulaştınca, Ümm Yâkub lakaplı bu kadın -Müslim'de yer alan rivayette bu kadının Kur'an bilgisine sahip olduğu nakledilir- İbn Mes'ud'a gelerek; 'şunu ve bunu yapan kadınların lanetlendiği hakkında bana ulaşan sözler de neyin nesi?' diye çıkıştı. İbn Mes'ud da; 'Allah'ın Resulü'nün lanetlediği ve Kur'an'da da geçen bir şeyi ben neden lanetlemeyecekmişim!', şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine kadın; 'mushafın iki kapağı arasındakileri okudum, böyle bir şeye rastlamadım', dedi. Buna cevaben İbn Mes'ud da; 'okumuş olsan görürdün. Allah, 'Resulün size verdiğini alın, size yasakladığımı da terkedin' buyurmuştur' şeklinde cevap verdi."¹⁴

Yukarıda zikretmiş olduğumuz rivayet ve benzeri gibi nakillerde, sahabenin Resulullah'ın gerek fiillerini ve gerekse de söz ve beyanlarını, O'na Allah Teala'dan indirilmiş olan hakikatler biçiminde telakki ettiklerine dair kimi işaretler vardır.

Bu bölümde bu konuyla ilgili olarak belli başlı usûl bilginlerinin görüşlerinden de örnekler vereceğiz. Söz konusu anlayışın bu derecede yerleşmesini, gerek usûl-ı fıkıh ve hadis alimleri, gerekse de müfessirlerin ve dolayısıyla da cumhurun arasında bu denli

¹² eş-Şafîî, *er-Risale*, (Thk: Ahmed Muhammed Şakir), Dar'ul-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut-1979 s.89 vd.

¹³ Müslim *Libas ve Zinet* 33;Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*,(Thk: Mustafa Dîb el-Buğa) Dar'ül İlm/Dâru'l-Kalem, Dimaşk-1991, I, 152. , *Mukaddime* 49

¹⁴ Müslim, *Libas ve Zinet* 33;İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bârî* IX, 219, H.No: 4886; Nevevî, *Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, XIV, s.106-107.

yaygın bir kabul görmesini; Necm Suresi'nin 3 ve 4 numaralı ayetlerine getirilen yorumlara ve bu çerçevede zikredilen hadislere bağlayabiliriz:

“O arzusundan (hevasından) konuşmaz. O (söylediği şey) vahyedilenden başkası değildir” mealindeki âyetler çerçevesinde hadis bilgini müfessirlerinden İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'e dayandırarak İbn Ömer'in şöyle dediğini nakleder: “Resulullah'tan işittiğim herşeyi ezberlemek kasdıyla yazardım. Kureyşliler: ‘Resulullah'tan her işittiğini yazıyorsun. Ancak O bir beşerdir, O'nun kızgın olduğu anlar olabilir. Resulullah böyle bir haldeyken O'nun söylemiş olduklarını da yazabilirsin’, diyerek beni engellediler. Bunun üzerine yazmaya ara verdim. Bu durumu Resulullah'a arzettiğimde o bana şöyle buyurdu: ‘Hayır, sen yine de yaz. Nefsim kudretinde olan Allah'a yemin olsun ki, ağzımdan hakk olandan başkası çıkmaz’, dedi.”¹⁵

İbn Kesir'den nakletmiş olduğumuz bu rivayet bize, neden öteden beri Peygamberimizin sözlerinin vahiy ürünü sayıldığını açıklamaktadır. Sahabenin bu konudaki görüşlerine başka bir örnek de, Ebû Davud'un Sünen'ine aldığı ve Hz. Ömer'in minberden söylemiş olduğunu aktardığı şu rivayettir: “Ey insanlar, tam isabetli rey, ancak Peygamber'in reyidir. Çünkü O, Allah'ın kendisine gösterdiğini söylüyordu. Bizim reylerimizse ancak bir tahmin ve zorlamadır”.¹⁶

Hanbelî fakihlerinden ve hadis âlimi el-Kurtubi'nin Haşr Suresi 7 ve Necm Suresi'nin 3 ve 4 numaralı ayetleri hakkında söylemiş oldukları da aynı minvaldedir: “el-Mehdevî der ki ‘Bu ayet (Haşr 7) Resulullah'ın her emrinin Allah'tan olduğunu kabul etmeyi zorunlu kılar.’¹⁷ İbn Mes'ud ihramlı olduğu halde normal giysisi ile dolaşan bir adama; ‘şu giysini çıkar’ dedi. Adam bana bu konuda bir ayet okuyabilir misin?’ diye sorduğunda İbn Mes'ud ‘ evet’ dedi ve ‘Allah Resülü size neyi emrederse...’ âyetini okudu.”¹⁸

Kurtubî, Necm Suresi 3-4 numaralı ayetler hakkında da önce Katâde'nin “O, Kur'an hakkında hevâsından konuşmaz’ yorumunu aktardıktan sonra; ‘bu ayet Resulullah'ın

¹⁵ İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986, IV, 247. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, Dâru't-Tayyibe, 1997, II, s.523-524.

¹⁶ *Ebu Davud, Akdiye, 7*

¹⁷ el-Kurtubi, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut-1988, IX,17-18

¹⁸ *A.g.e.*, 18/209

ictihadla hareket etmediğini kabul edenler için bir delildir. Ayrıca bu âyette, sünnetin de inzal edilen vahiy gibi olduğuna da dalalet vardır”¹⁹ demektedir.

ez-Zemahşerî de, söz konusu anlayışı destekleyen müfessirlerdendir. Haşr Suresi’nde yer alan mezkûr âyetin Resulullah’ın tüm işlerini kapsadığını belirttikten sonra buna delil olarak yukarıda da Kurtubî’den nakletmiş olduğumuz İbn Mes’ud ile ilgili hadiseyi zikrediyor²⁰. Necm Suresi 3-4. Ayetlerle alâkalı olarak da; “O’nun size Kur’an’dan getirdiği kendi re’yi ve hevasından olmayıp Allah’ın vahyi iledir” şeklinde bir ifadeyle, söz konusu ayetin sünnete şamil kılınmadığını ihsas ettirecek bir cümle kullanmaktadır. Daha sonra da; “ancak bu ayetten yola çıkarak enbiyanın ictihadla hareketini caiz görmeyenlere denir ki; ‘Allah enbiyaya ictihad için imkân verdiğinde onların ictihadları ve ictihadlarının dayandığı şeyler de bizzat vahiy sayılır, bunlar hevâ ile konuşma addedilmez’²¹, sözüyle Peygamberin zahirî bir vahiyle kendine bildirilen hususların haricindeki tüm açıklamalarının da vahiyden olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmektedir.

Belli başlı tüm müfessirlerin bu ayetleri birbirine çok benzeyen ifadelerle tefsir etmiş oldukları görülmektedir. Kuşkusuz bu ifademizle, müfessirlerin tümünün bu yorumu desteklediklerini söylemek istemiyoruz. Nitekim Katâde, Necm Suresi’ndeki söz konusu âyetlerle kastedilenin, Resûlullah’ın tüm sözlerinin değil, Kur’an namına söylemiş olduklarının vahiyden olduğu kanaatindedir²². Ferrâ’nın da ayetlere getirmiş olduğu yorum aynıdır.

M. Hayri Kırbasoğlu’nun da, sünneti vahiy ürünü olarak kabul edenlerin, sünneti temellendirirken bu ayetlere dayanmalarına eleştirel yaklaşımlarda bulunduğunu görüyoruz. Kırbasoğlu bu görüşünü ifade ederken daha çok Katâde ve el-Ferrâ’nın âyetleri siyâk ve sibâk açısından Kur’an’a hamletmiş olmalarından yola çıkmaktadır²³. Kırbasoğlu, söz konusu ayetlerin iddia edildiği gibi Peygamber’in tüm söz ve davranışlarının vahiy ürünü olduğuna delil olamayacağını ileri sürerken de şöyle demektedir: “Zira bu iddia ‘O, heva ve hevesinden konuşmaz...’âyetine dayandırılmaktadır. Hâlbuki ayetin bu şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığı ortadadır. Dolayısıyla yanlış bir öncülden yola çıkarak yapılan bu mantık yürütmenin de

¹⁹ A.g.e. 9/79

²⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Daru’l-Ma’rife, Tarihsiz, 4/81.

²¹ A.g.e., 4/37.

²² el-Kurtubi, *a.g.e.*, 9/79

²³ Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara- 2002, s.19

yanlış olduğu ortadadır”²⁴. Ancak Kırbaşoğlu, adı geçen eserinin ilerleyen sayfalarında Resulullah’ın Kur’an dışında vahiy alıp almadığı ile ilgili açıklamalarında, yukarıda zikrettiğimiz keskin tutumunu yumuşatmak zorunda kalmış ve Afzalurrahman tarafından hazırlanan “Siret Ansikdopedisi” içinde yer alan “Sünnetin Mahiyeti ve erevesi” isimli makalede sünneti temellendirmek amacıyla delil olarak öne sürölen ayetlerin yanlış yorumlandığını dile getirdikten sonra şöyle demiştir: “Ancak bunlar dışında bu iddiaya delil olabilecek âyetler de yok değildir.”²⁵ Kırbaşoğlu bu ibarenin ardısıra Fetih 27, Tahrim 3, Enfal 7 ve 9. âyetlerini zikretmiştir.

Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş’in bu ayetler bağlamında yaptığı yorumları okuduğumuzda; Ateş’in de Necm Suresi’ndeki mezkûr ayette vahiyden kastedilen şeyin Kur’an olduğu konusunda hemfikir olduğunu; ancak Haşır Suresi’ndeki ayetteki “Resulullah size ne verdiyse ...” ifadesiyle kastedilen şeyin Peygamber’in tüm işlerini içerdiğini söyleyerek bu konuda farklı bir göröş serdettiğini görmekteyiz²⁶.ağdaş müfessirlerden Mevdudî, söz konusu iki ayeti de cumhura mutabık değerlendirmekte ve Peygamberin tüm söz ve davranışlarının vahiy ürünü olduğunu görüşündedir.²⁷

Kuşkusuz, sünneti vahiy ürünü kabul edenler, bu iddialarını ilgili âyetlerin yanısıra Allah ve Resulünü birlikte zikreden tüm ayetleri de bu konuda delil addediyorlar. Hatta İmam şafii, tüm bu ayetlerin yanısıra Kitab ve Hikmet’i beraber zikreden ayetleri de bu konuda birer delil kabul etmektedir²⁸.

Ancak araştırmamızın konusu daha çok Peygamberimizin gayba dair beyanatları ve dolayısıyla da O’nun fiillerinden çok sözleri olduğundan; ilgili nakil ve tahlillerimizde Necm Suresi’ndeki âyetin üzerinde yoğunlaşmaya çalıştık. Göröldüğu üzere muhaddis ve müfessirlerin cumhuru Hz. Peygamber’in sözlerini de vahiyden kabul etmişlerdir.

Tahlil etmeye çalıştığımız hadisleri yakından ilgilendiren başka bir husus da usul âlimlerinin bu konuya bakışlarıdır. Çünkü usul âlimleri hem Kur’an ve Sünnet’e olan vükufiyetleri, ilgili delilleri kapsamlı bir biçimde karşılaştırabilmeleri ve hem de çoğunlukla kendileri veya mezhep imamlarının yöntemlerini yansıtmaları nedeniyle bize bu konuda yeterli materyalleri sunabilmektedirler.

²⁴ A.e. s.225.

²⁵ A.g.e., s. 234.

²⁶ Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, V, s.2546. İstanbul, 1989

²⁷ Mevdudi, Ebul-Ala, *Tefhimü’l-Kur’an-ı Kerim*, İnsan Yay, İstanbul, 1986, VI, s.13.

²⁸ şafii, *er-Risâle*, (Thk: Muhammed Seyyid Kiylanî), s. 45 Beyrut, trsz

İmam Şafii'nin el-Ümm ve er-Risale'sinde beyan etmiş olduğu görüşlerini daha önce yansıtmıştık. Mezhep olarak İmam Şafii'yi takip eden İmam Gazzâlî ve el-Âmidî de aynı görüşleri paylaşmaktalar. İmam Gazzâlî, Peygamber'in heva ve hevesinden konuşmadığını, iki türlü vahyin olduğunu; metluvv olana Kur'an, bunun metluvv olmayanına da sünnet dendiğini belirtiyor²⁹. el-Âmidî de sünneti; "Resulullah'tan sadır olan metluvv ve muciz olmayan edille-i şer'iyeye itlak olunur" biçiminde tanımlamaktadır³⁰.

Hanefî mezhebinin önemli usulcülerinden el-Bezdevî(329/951), şârihlerinden İbn Ahmed el-Buhârî'nin de katıldığı üzere sünneti bölümlere ayırarak şöyle demektedir: "... Üçüncüsü, Peygamberin kalbine şeksiz şüphesiz Allah'tan bir ilhamla doğan ve kendisine Allah'a ait bir nurla gösterilen şeylerdir: 'İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hükmedesin', âyetinde ifade edilmiş olduğu gibi. Bâtın vahye gelince, bu da Peygamberin nassla belirlenmiş ahkâm üzerinde teemmülüyle oluşan re'yi çerçevesindeki içtihadıdır."³¹ Görüldüğü gibi el-Bezdevî, Resulullah'ın içtihadlarını bile "bâtın vahiy" adı altında bir çeşit vahiy olarak kabul ediyor.

Usulcüler arasında, sünneti vahiy kaynaklı kabul etme konusundaki tek farkın, Resulullah'ın âhirete veya ahkâma yönelik olmayan dünyevî kimi meselelerdeki kişisel icthadlarının da (hurma ağacının aşılması olayında olduğu gibi, yahut savaş gibi bazı toplumsal konulardaki gibi) vahiy kaynaklı kabul edilip edilmeyeceği hususu olduğu kanısındayız. Örneğin Serahsî şöyle diyor: "Peygamber, nassın olmadığı yerde ahkâm hususunda icthad ederek kendi reyyle mi amel ediyordu? Ulemanın bir kısmı bunu reddederek; 'bu, ümmete düşen bir durumdur. Resul'e düşen ise vahiyle hareket etmesidir'. Diğer bir kısmı da; 'bazen vahiy bazen de rey ile hareket ediyor ve bu her iki yolla da ahkâmı beyan etmiş oluyordu' diyorlar. Bizce bu görüşün en doğrusu; Resulullah'ın, hakkında münzel bir vahyin olmadığı bir hâdise ile karşılaştığında vahiy beklediği; bu müddet dolduğunda da re'y ve icthadıyla hareket ettiği görüşüdür. Böylece Peygamber bir şeyi onaylayınca o kat'i bir hüccet olmaktadır."³²

²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Kumm, ts., II,s.129.

³⁰ el-Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usul'il-Ahkâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404, I, s.223.

³¹ el-Buhârî, Abdülaziz İbn Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 304-305. İstanbul- trsz

³² es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993, II, s.91.

İbn Hazm'ın da Kur'an ve Sünneti, vahyin iki çeşidi olarak ele aldığını ve İmam Şafî'nin zikretmiş olduğumuz tanımına paralel bir tanımlamada bulunduğu bilinen bir husustur³³.

Çağdaş usûl âlimlerinden M. Ebû Zehra da farklı düşünmemekte; Sünnetin, -kuşkusuz sünnet, yalnız amele yönelik fiilleri değil, Peygamber'in sözlü açıklamalarını da kapsamaktadır- dini ahkâmı açıklamak konusunda Kitab'ın tamamlayıcısı ve yardımcısı olduğunu ifade etmektedir. Ebû Zehra; "bu nedenle eş-Şafî Kur'an'ı ve de Sünneti, beyan açısından birbirinden ayırmamış ve Kitab'la birlikte Hadis'i de nass olarak kabul edip istidlal açısından tek bir nevi kabul etmiştir" diyor ve ardından da sünnetin delil oluşuyla ilgili ; "Peygamber'in Allah'tan gelen vahiyle konuştuğunu ispat eden Necm Suresi 4. Ayette geçtiği üzere 'O arzusuna göre konuşmaz.' ayeti sünnetin nasslarla sabit olduğunu görüşünü desteklediği görüşünü savunmaktadır.³⁴

Dr. Abdülkerim Zeydan da sünnetin hücciyetini ispatlamaya çalışırken; 'O hevedan konuşmaz' ayetini delil olarak zikrettikten sonra, "Peygamberin kavli, kökenleri vahiy olması cihetiyle Kur'an gibidir. Ancak sünnetin farkı, mânâ ile vahyedilmesidir"³⁵ demektedir.

Görüldüğü gibi Peygamber'in söz ve ef'alinin vahiy mahsulü olduğu görüşü, bizzat Peygamberimizin yaşadığı asırdan günümüze dek bu konuda en yaygın kabul görmüş ve kökleşmiş görüştür. Bu konuyu tüm incelik ve detaylarıyla burada ele almak, asıl konumuz olmadığı ve de tezimizin hacmini aşacağından, bu kadarla iktifa ediyoruz.

Tezimizde tahlil etmeye çalıştığımız hadislerin kapsamlı bir tahlili için öncelikle Peygamber'imizin geleceğe dair verdiği haberlerin kendinden değil, birer vahyî parıltı, Allah'tan ilham veya rüya vasıtasıyla gösterilen şeyler olup olmadığının ortaya konulması lazım geliyordu. Nitekim bazı hadislerde apaçık haber verildiği gibi gerçekleştiği tarihsel olarak da sabit olan kimi olayların alelâde birer tahmin olmadığı açıktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sadece geleceğe dair verdiği haberlerin değil, diğer tüm işlerle ilgili açıklamaların yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi kimilerine göre kişisel ve dünyevî işler hariç- vahiyle desteklenen beyanlar olup olmadığını açıklığa kavuşturmak gerekiyordu. Şimdi tüm bu açıklamalardan sonra "gayb"e dair bilginin Nebîler veya başkalarınca bilinip bilinemeyeceği bahsine geçebiliriz.

³³ Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Tebliğ Yayınları, İstanbul-1957, s. 105-106.

³⁴ Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara-1990, s.111-113.

³⁵ Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l Kuds, ts., s.162.

IV. Hz. Peygamber (s.a.s)'in Gelecekte Haber Vermesi

Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının vahiyden kaynaklandığı ve vahiy tarafından kontrol edildiğini; sünnetin sadece ahkâmı ile alakalı fiiller ve açıklamalardan müteşekkil olmadığını ifade etmiştik. Sünnetin yalnızca İslâmî hükümlerle ilgili fiil ve beyanlardan ibaret olmadığını; aynı zamanda geçmiş ümmetlere dair tarihî olayları bildiren tüm beyanları da kapsadığını kısaca ifade ettikten sonra Peygamber'in istikbal bilgisine sahip olabileceğine ve/veya olamayacağına işaret eden Kur'an ayetlerine değinebiliriz. Bazı âyet-i kerimeler, ilk bakışta Peygamber'in gaybı bilemeyeceği kanaatini uyandırır da, müfessirlerin çoğunluğu; 'Kur'an ve Sünnet bütünlüğü içerisinde resullerin gaybı -tamamıyla değil ancak- Allah tarafından kendilerine bildirildiği kadarıyla ve alelâde beşerin fevkinde bilebildiklerine' işaret eden âyet ve hadisleri göz önüne alarak söz konusu nassları cem' etme yoluna gitmişlerdir.

Gaybın peygamberlere bildirilmediği kanaatini uyandıran ayetlerden biri A'râf Suresi 188. âyetidir: "De ki, kendim için Allah'ın dilediğinden başka ne fayda ne de zarara mâlik değilim. Gaybı bilseydim, hayırdan daha fazla artırırdım ve bana kötülük de dokunmazdı. Ben inananlar topluluğu için bir korkutucu ve müjdeleyiciden başkası değilim". Ayetin "gaybı bilseydim hayırdan daha fazla artırırdım ve bana kötülük de dokunmazdı" bölümünde ifade edilen gayb hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Biz bunların bir kısmını serdetmeden önce âyetin sibakına bakmak istiyoruz. Söz konusu ayetin sibakına baktığımızda, bunun hemen bir önceki âyetle bağlantılı bulunduğunu ve bunun konusunun da kıyamet vakti olduğunu görmekteyiz: "Sana saatin (kıyametin) gerçekleşeceği anı soruyorlar. De ki: O'nun ilmi sadece Rabbinin katındadır. O anı ondan başkası izhar edemez. O (kıyamet anı), yerde ve gökte ağırlaştı (saklandı). O, size başka değil ansızın gelecek. Onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: onun ilmi sadece Allah'ın yanındadır fakat insanların çoğu (bu durumu) bilmezler." (el-Araf 187) Bu ayet-i kerimeden de açıkça anlaşıldığı üzere söz konusu ayetin bağlamı, kıyametin vakti ile ilgilidir. Bu durumda ayetin anlamı, el-Kurtubî'nin de ifade ettiği gibi; "ben kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilken, bana sorduğunuz kıyamet vaktini nasıl bilebilirim ki?"³⁶ olmalıdır.

³⁶ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî Şemsüddin, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut-1998, IV, s.301.

İbn Kesir de (774/1373) bu ayet-i kerimeyi Cinn Suresi'nin 26-27 numaralı ayetleri ile tefsir ederek gaybdan ancak Allah'ın bildirdiklerini —dolayısıyla gaybın bir bölümünü bilebileceğini belirtiyor³⁷. Taberî ise “gaybı bilseydim” kısmını, gelecekte olacak şeyleri bilseydim, ifadesiyle tefsir ederek daha farklı bir yorumda bulunuyor. Taberî, bu ayet-i kerimede geçen “gayb” kelimesini, bir önceki ayette kendisine değinilmiş olan kıyamet vaktinden ayrı sayıyor³⁸.

Fahrüddin Razi de, yukarıda zikretmiş olduğumuz ayette yer alan; “De ki: Kendim için fayda veya zarara mâlik değilim” ifadesinin bir benzerinin de Yunus Sûresi 49 numaralı ayet-i kerimesinde tekrarlanmış olduğunu ve bu ayette açıkça, kıyametin vakti hakkında sorulmuş olan soruya cevap verilmiş olduğunu zikrediyor³⁹. Bu ayetin meâli şöyledir: “Diyorlar ki: Bu (kıyamet) vaadi ne zamandır (söyleyin), eğer doğrulardan iseniz. De ki, ben kendim için bir zarar veya faydaya mâlik değilim. Her ümmetin bir eceli vardır.” Ancak Fahreddin Razi, A'raf Suresi'ndeki ayetin tefsirinde “üçüncü mesele” başlığında “Resulullah bu ayeti, gaybı bilmediğine delil olarak sunmuştur”, diyor. Razi, bu gayb ifadesiyle nelerin kastedilmiş olduğu hakkında çeşitli görüşler sıralayarak “qîle” lafzıyla başkalarına ait çok farklı görüşleri nakletmiştir.

Râzî'nin nakletmiş olduğu görüşlerden biri de şudur: “Peygamber, kıyamet vakti hakkında kendisine sorulan sorulara cevap veremeyeceğini, çünkü gaybı bilmediğini ifade etmiştir”. Razi bu konudaki çok farklı görüşleri zikretmekte ancak değinmiş olduğu görüşlerden hangisini tercih ettiğini belirtmemektedir⁴⁰.

Fahreddin Râzî'nin bu konudaki görüşüne Cinn Suresi, 26-27 numaralı ayetlerin tefsirinde ulaşabiliyoruz. Razi, bu ayetlerin tefsirinde, Peygamberlerin izhar edemeyeceği şeyin sadece kıyamet vakti olduğunu, hatta bu gaybdan bazılarının sadece peygamberlere has kılınmadığını, sıradan insanlara bile bu gaybi bilgilerin kimi zaman - çeşitli vesilelerle- bildirildiğini belirtiyor. Razi, bu görüşünü desteklemek için örnek olarak da kimi olayları vaktinden önce haber veren Şakk ve Satih isimli iki kâhinin adını zikrediyor⁴¹.

³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru't-Tayyibe-1997, III, s.523-524.

³⁸ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib, *Câmiu'l-Beyân 'an Tevîli'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1995, VI,s.190.

³⁹ Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye-1990, XV, s.68.

⁴⁰ *A.g.e.*, XV, s.69.

⁴¹ *A.g.e.*, XXX, s.148-149.

Aşağıda zikredeceğimiz ilgili başka iktibaslardan da müşâhede edilebileceği gibi müfessirlerin çoğu, yukarıdaki ayette kastedilen gaybın kıyamet vakti olduğu kanısındadırlar. Ancak Taberî gibi, söz konusu âyette geçen “gayb” ifadesini başka konulara da şâmil kılan müfessirlerden diğer ikisi de Ferrâ ve Zemahşerî’dir⁴².

Hâzin ve Âlûsî de A’raf Suresi 188 numaralı ayeti kerimeyi tefsir ederken, bu ayeti bir önceki ayetle içerisinde buldukları bağlamdan ayrı olarak ele aldıklarından olsa gerek bu ayeti ; “O, gaybın âlimidir. Kendi gaybını kimseye izhar etmez. Ancak elçilerinden razı oldukları başka. Çünkü O, bunun önüne ve ardına izleyiciler dizer” meâlindeki Cinn Suresi’nin 26 ve 27. ayetleri ile cem etmeye çalışmışlardır. Bu cem etme faaliyetine sevkeden unsurlardan biri de, şüphesiz ki Resulullah’tan gelen gaybe dair sahih rivayetlerdir. Örneğin Hâzin’in ayetle ilgili tefsiri şöyledir: “Sahih eserlerle Resulullah’ın gaybden haber verdiği ve bu durum da O’nun en büyük mucizelerinden iken bu haberlerle ‘eğer gaybı bilmiş olsaydım’ ayeti nasıl cem edilebilir, diye sorarsan; sana cevaben derim ki; ‘Resulullah’ın bu sözü, yani ‘eğer gaybı bilmiş olsaydım’-, edeb ve tevazu çerçevesinde söylemiş olma ihtimali vardır. Yani bu; ben gaybı ancak Allah’ın beni muttali ve muktedir kıldığı kadarıyla bilirim, demek olur. Başka bir ihtimal de, önce bu ayetin indirildiği, ardından da, Allah’ın O’na bildirmesiyle gaybî haberler vermesidir. Şu âyette ifade edildiği gibi; “gaybını kimseye izhar etmez, ancak elçilerden razı oldukları hariç”⁴³

Âlûsî (1246/1830) de bu konuyla ilgili problematiği aynı yerde görmüş ve ayetle ilgili olarak şunları söylemiştir: “Bu ayetle Resûlullah’tan sahih yollarla gelen gaybe dair verdiği ve aynen bildirmiş olduğu gibi gerçekleşmiş olan olaylara dair rivayetlerin çoğu sorunludur. Oysa bunlar Peygamber’in en büyük mucizelerinden sayılırlar. Bu konuya dair ibhamların giderilmesi ve ilgili soruların cevaplandırılmasında ihtilafa düşülmüştür. Denilmiştir ki, ayetin mefhumu Peygamberin ahkâm ve şer’î gerçeklerle ilgisi olmayan kâr ve zarar celbedici ilimleri bilmediğidir. Oysa peygamberin gaybe dair bildikleri bu kısımdan değildir. Bu türlü bilgileri bilmemesi Peygamber’in yüce mertebesine bir nâkisa veya hâlel getirmez.”⁴⁴ diyerek bu görüşünü desteklemek için Sahih-i Muslim’de

⁴² Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyad, *Ma’âni’l-Kur’ân*, Dâru’s-Surûr, Beyrut, I, s.400.

⁴³ Cinn 72/26;el-Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim, *Lübâbü’t-Te’vil fî Me’âni’t-Tenzil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, II,s.628.

⁴⁴ el-Âlusî, Ebü’l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu’l-Me’âni*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-1994, V, s.127.

yer alan aşılama ile ilgili; “siz dünyanızla ilgili şeyleri daha iyi bilirsiniz”⁴⁵ hadisini bu tür bilgilere örnek veriyor.

Âlûsî'nin bu yorumunu, Peygamberin gaybî bilgilere vakıf olmadığı zehabını uyandıran Lokman Suresi 34 numaralı ayet için de aynen alabiliriz. Bu ayetin meali şöyledir: “Şüphesiz saatin bilgisi Allah'ın katındadır. Yağmuru yağdırır, rahimlerdekini bilir. Hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilmez. Ve hiçbir nefis nerede öleceğini de bilmez. Allah Âlim ve Habir'dir.”

Dikkat edilirse, Peygamber'in gaybe dair verdiği haberlerin bu âyette kendilerine değinilmiş olan gayb konuları gibi kişisel ve toplumsal kısa vadeli gündelik yaşamı etkileyici mevzular değil, müminlerin inançlarını yakından etkileyecek, fırkaların doğuşu, deccâlin çıkışı, râşid hilâfetin son bulacağı, Mehdî'nin zuhuru, İsa'nın nüzûlü gibi inançsal olaylar olduğunu görürüz. Dolayısıyla A'raf Suresi'nin 188 numaralı ayetini, Mevdûdî'nin de yapmış olduğu gibi bir önceki ayetle birlikte ele alırsak⁴⁶, cem' etme problemi söz konusu olmayacaktır. Zaten Cinn Suresi'nin 26 ve 27. ayetleri de Resullerden Allah'ın dilediklerinin kıyamet vakti hariç gaybın pekçok hususuna Allah'ın bildirdiği kadarıyla vakıf oldukları anlamını veriyor. Fahreddin Râzî'nin bu âyetler hakkındaki yorumunu yukarıda aktarmıştık. Kurtubî de, bu ayetin Allah'ın Peygamberlere nübuvtlerinin doğruluğuna delil ve mucize olsun diye gaybi bilgiler verdiğine bir delil olduğunu zikrediyor⁴⁷.

Yine bu âyetler hakkında, Buhârî'nin şârihi İbn Hacer (852/1449) de benzer kanaatler taşımaktadır: “Hz. İsa ve Hz. Yusuf gibi bazı peygamberlere verilen mucizeler Kur'an ile sabittir. Bunların tamamı; ‘gaybını kimseye izhar etmez, ancak elçilerinden razı oldukları başka’, biçimindeki istisnaya dahildir. Bu durum, bazı gaybî haberlere Peygamberin ve O'na tâbi olan velinin muttali olmasını iktiza eder. Nebî ve Velî arasında gayba muttali olmanın farkı, nebinin gayba tüm türleriyle, velininse uyku ve ilham yoluyla muttali olmasıdır.”⁴⁸

Nitekim bizzat Kur'an-ı Kerim, Peygamber'in Kur'an dışında da vahiy aldığına birkaç yerde işaret etmektedir. Bu durumda Resulullah'ın gaybe dair vermiş olduğu haberler

⁴⁵ Müslim, *Fezail* 38; İbn Mâce, *Ruhûn* 15

⁴⁶ Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, II, s.123.

⁴⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, X, s.27.

⁴⁸ el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, s.364.

hakkında da acaba şöyle bir fikir yürütmede bulunamaz mıyız: “Acaba Resulullah’ın gayb konusunda bildirmiş olduğu haberler, Kur’an haricindeki vahiyler aracılığıyla iletilmiş olabilir mi?”

Örneğin Enfal Suresi’nin 7. âyetinde; Peygambere Kur’an’ın hiçbir yerinde işaret edilmeyen bir vahiyle, iki şeyden birinin müslümanların olacağına vaad edildiği anlatılıyor. Bu ayetin meali şöyledir: “Hani Allah, iki topluluktan birinin -ticaret kervanı veya Kureyş ordusu- muhakkak sizin olacağını vaad etmişti. Siz de güçsüz olanın sizin olmasını diliyordunuz”. Bilindiği gibi, gerçekten de bilahere bu vaad gerçekleşmiş ve Bedir’de zafer müslümanların olmuştu. Bu ayette beyan buyurulmuş olan vaad, acaba Resulullah’a hangi yolla ulaştı?

Kur’an’ın başka bir ayetinde bu vaad yer almadığına göre Resulullah bu bilgiyi Kur’an’ın dışındaki bir vahiyle almıştır.

Bu konuda zikredeceğimiz başka bir örnek de, hemen bu ayetten iki ayet sonrasında zikredilmiş olan şu ayettir: “Siz rabbinizden yardım talep ediyordunuz. O da; ‘şüphesiz ben size birbiri ardısıra bin melek ile yardım edeceğim’ buyurmuştu”. Oysa Allah Teâlâ’nın Resul’e verdiği bu cevap başka bir ayette yer almamaktadır.

Yine Feth Suresi’nin 27 numaralı ayetinde de Allah’ın, kendi resulünün rüyasını doğruladığından bahsedilmekte, bu rüyanın neyi ihtiva ettiği Kur’an’ın başka bir yerinde anlatılmamaktadır. Biz bu rüyanın Kur’an haricinde bir vahiy olduğu kanısındayız.

Ayrıca tüm bu Kur’ani işaretlerin yanısıra Hz. Peygamber’in istikbale dair malumata sahip olduğunu ifade eden çok sayıda rivayet de mevcuttur: Müslim’in Sevban’dan rivayetine göre Resulullah şöyle buyurdu: “Allah Teâlâ dünyayı benim -görebilmem için bir araya topladı da, dünyanın hem doğusunu ve hem de batısını gördüm. Ümmetimin mülkü bana gösterilmiş olan yere kadar ulaşacak. Kırmızı (altın) ve beyaz (gümüş) Nevevî’ye göre Kisra ve Kayser’in hazineleri- bana verildi. Rabbimden ümmetim için şunları şunları istedim. . .”⁴⁹

⁴⁹ Müslim, *Fiten* 4;Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Şerhu Müslim*, Darü’l-Ma’rife, Beyrut-1997, XVIII,s.222.

İmam Tirmizî'nin rivayetine göre de; Muğîre bin Şu'be, Ebû Zeyd b. Ahtab, Huzeyfe ve Ebû Meryem gibi ashab-ı kiramdan bazıları tarafından, Resulullah'ın kıyamet kopuncaya dek meydana gelecek şeyleri haber verdiği rivayet edilmiştir⁵⁰.

Bu minvaldeki rivayetlerle; Müslim'in Sahih'inde, Taberânî'nin (360/970) Mu'cem'inde, İbn Kesir'in (774/1373) Nihâye'sinde, Nuaym b. Hammad'ın (228/850) Fiten'inde, Ma'mer'in (153/770) el-Cami'inde de karşılaşmaktayız⁵¹.

Sonuç olarak, Kur'an'ın işaretleri ve Hz. Peygamber'in istikbal konusunda buyurmuş oldukları nakledilen haberlerden müteşekkil, sayısı yüzleri bulan rivayetler, hadis literatürümüzün önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu rivayetleri bazı araştırmacılar yok saysa da⁵², geçmişteki alimlerden hiçbirinin hadis literatürümüzün önemli bablarından olan Fiten ve Kıyamet Alametleri (Eşratu's-Sa'a) bablarında yer alan bu rivayetlerin üstünü tümünden çizmeye cür'et edememiş olmaları bizce manidardır

BÖLÜM 1

DİN DİLİ İLE HADİS İLİŞKİSİ

Her alanın, disiplinin kendine has bir terminolojisi, kavramlar dünyası ya da dili vardır. Bir alandan, disiplinden bahsettiğimiz zaman bir terminolojiden, kavramlar dünyasından ya da daha da önemlisi tarzından bahsetmiş oluyoruz. Dolayısıyla her bir alan, disiplin bize kendi kavramsal dünyasını da dayatır. Siyasetten ekonomiye, hukuktan sanata varıncaya kadar bu kural değişmez. Siyasetle ilgili bir konudan bahsederken siyasi kavramları; ekonomiden bahsederken iktisatla ilgili kavramları alır ve düşündüklerimizi ifade ederiz.

Dilde esas anlaşmadır, yani anlam bildirmediir.⁵³ İnsan için dil, bir araçtır. İnsanların birbirlerine ulaşması, yekdiğerine bir bildiri aktarması ve almasının tek aracı dildir.⁵⁴

⁵⁰ Tirmizî, *Fiten* 2286.

⁵¹ Müslim, *Fiten* 6; Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, Beyrut, 1967, VIII, 287; İbn Kesir, *en-Nihâye fi'l-Fiten e'l-Melâhim*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, I, 15; Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'* (Abdürrezzak'ın Musannefi, 10. Cildinin 379. Sayfasının sonuna kadar); Nu'aym, *Kitabü'l-Fiten ve'l-Melâhim*, (Aşir Efendi yazma nüshası, no:602),

⁵²Bkz. M. Said Hatiboğlu, *Gaybî Hadisler Meselesi*, (İlahiyat Fakültesi Ders Notları), Ankara, s. 50. 2009

⁵³ Bayrav, *Yapısal Dil Bilimi*, İstanbul-1998, s. 129

Bu nedenle dil, dile getirilenden ibarettir" denilmiştir.⁵⁵ Bir konunun anlaşılması, dildeki ifadelerin kullanımına bağlıdır. Anlama ise bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan özel bir bilgi edinme işlemidir.⁵⁶ Anlamada bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranması söz konusudur.⁵⁷ Bu durumda metinlere yüklenmiş anlamların bulunup çıkarılması, keşfedilmesi, "anlama"nın bir neticesidir, denilebilir.⁵⁸

Anlamayı zorlaştıran unsurlardan ilki, sözde "ta'kîd" (dügümleme) bulunmasıdır. Ta'kîd, kelamın, bir kusurdan dolayı, kasdolunan mânayı ifade etme imkânından uzak olmasıdır".⁵⁹ Lâfızların takdim, tehir ve birbirinden ayrılması şeklinde olursa, lafzi ta'kîd"; mecaz ve kinayelerin mânasının anlaşılammaması şeklinde olduğu takdirde de "manevî ta'kîd" denir.⁶⁰ Anlamayı zorlaştıran hususlardan bir diğeri ise bir ifadenin zengin ve derin mânalar içermesidir. Bu mânalar, zamanı geldikçe "ihtiyaç" ve "olayların gelişimi" ile hissedilir. Yine dilde edep, ahlâk ve diğerk hikmetlerden dolayı açıkça söylenilmesi uygun olmayan bazı kinaye ve ta'rizler, ayrıca etkili mazmunlar bulunabilmektedir.⁶¹ Dolayısıyla bugün anlaşılammayan bazı sözlerin gelecekte, insanların bakış açılarının değışimi ve olayların gelişimi ile daha iyi anlaşılması mümkündür. Hadislerdeki dille alâkalı işkâl sebepleri, genelde bu ikinci gruba girmektedir. Yoksa hadis lâfızlarında Hz. Peygamber'in belagat ve fesahatine aykırı bir kısım ta'kîdlerin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Hz. Peygamber, sözlerinin anlaşılmasına önem vermiş, "Lisan, ne kadar açık olursa o kadar iyidir"⁶² fehvasınca her zaman anlaşılır fasih bir dil ile muhataplarına hitap etmiştir. Ancak anlaşılabilir olmak için bazan sözdeki fesahat da yeterli değildir. Zira bazı konular, özellikle de "müteşâbih"lerin dilde ifade edilmesi çok güçtür. İnsanların konuştuğu, nesnel dünyada belirli karşılıkları olan kelimelerle bir kısım dinî hakikatleri anlatmak son derece zordur. İşte bu zorluğu aşmak için dinin hukukî ve ahlâkî yönü ile ilgili meselelerin anlatımında bile bir çok yeni terim ve kelime ihdas etmek zorunda kalınmıştır. Müteâl, müşahede ötesi, akıl üstü konuların bu sınırlı dille anlatımının ne kadar zor olacağı ise aşikârdır. İnsan idrâkini aşan bir takım metafizik konuların, vahiy

⁵⁴ Benveniste, *Genel Dil Bilim Sorunlar*, İstanbul-1995, s. 164

⁵⁵ Sami Edhem, *Felsefetü'l-luga*, Beyrut-1993, s.49

⁵⁶ Rickman, *Anlama*, Ankara-1992, s.35

⁵⁷ Rickman, *Anlama*, s.35

⁵⁸ Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, İstanbul,1990,s.15

⁵⁹ Münavi, *et-Tevkif*, s.188. Cürcani, ta'kidi, "sözün kapalı olması ve manasının kolay anlaşılammaması" şeklinde tanımlanmıştır. bk. a.mlf.,et-Ta'rifat, İstanbul- 1630, s.62

⁶⁰ Bolelli, *Belagat*, İstanbul-2001,s.18

⁶¹ Hamdi Yazır, *Hak Dini*, II, İstanbul-2006, s.1038

⁶² Cahız, *el-Beyan ve't-tebyin*, I,Kahire-1975, s.25

tarafından insanların bu dünyadaki varlıklar için kullandığı kelime ve kavramlarla ifade edilmesi neticesinde bu hakikatlerin anlaşılmasında tabîi olarak birtakım zorluklar ortaya çıkmaktadır.⁶³

Dilin özelliklerinden birisi de kimi zaman ne kadar çaba sarfedilirse sarfedilsin, anlatılan meselenin bir kısım muhataplar için müphem kalmasıdır. Bir ifade müphem olduğunda, bazen hangi mânanın kastedildiğini belirlemek de mümkün olmayabilir. Bu durumda yalnızca muhtemel anlamlar zikredilmekle yetinilir.⁶⁴ Ebû Ubeyd, bu şekildeki bir hadis için, "müphem olduğu" gerekçesiyle ihtiyatlı olanın kabul edilmesini; yani bütün ihtimallerin dikkate alınmasını ancak makul ve en ihtiyatlı mânanın tercih edilmesini tavsiye etmektedir.⁶⁵

Bu durumda dinî ifade şekillerinden olan hadis metinlerini de Arap dilinin genel kuralları içerisinde değerlendirmek gereklidir. Çünkü hadis metinlerinde, tabîi bir dilin önceden bulunduğu kabul edilmekte ve o dil kullanılmaktadır.⁶⁶ Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, müteşâbih konuların anlatımında farklı bir üslup kullanıldığı ve çoğu zaman lafzî anlamın ötesinde bir mânanın kastedildiğini unutmamak gerekmektedir. Çünkü dille tecrübe arasında tam bir örtüşme bulunduğunu, yani dilin sınırlarının tecrübenin son sınırlarını teşkil ettiğini söylemek mümkün değildir.⁶⁷

Dinî ifadeleri anlamamızı zorlaştıran en önemli unsurlardan birisi Hattâbî'nin de dikkat çektiği gibi, dinî ifadelerin bir kısmının Arap dilinde benzerlerinin bulunmamasıdır.⁶⁸ Bir mâna, belirli kelimelerle Arap dilinde ilk defa Kur'an-ı Kerim ya da Rasûlullah tarafından dile getirildiği için, söz konusu ifadeyi benzeri ifadelerle mukayese etme imkânımız yoktur. Dolayısıyla, bu ifadeleri olduğu gibi kabul etmek gerekmektedir.⁶⁹ Meselâ, Hz. Peygamber'in şöyle söylediği rivayet edilmiştir: "Hurma sizin için ne güzeldir. Hurma Âdem'in balçığının artan kısmından yaratılmıştır". Câhız'ın bu hadis hakkındaki değerlendirmesi oldukça ilgi çekicidir: "Bu sözün anlamı doğrudur. Bu sözü, ancak mecazı bilmeyenler kusurlu bulur. Anılan ifade (Arap dilinde) sürekli

⁶³ krş. Kırbasoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi", s.369.

⁶⁴ Bkz, Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadîs*, II, Beyrut-1396/1976, s.56

⁶⁵ Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadîs*, 11,s.55.

⁶⁶ Koç, *Din Dili*, s. 47.

⁶⁷ Koç, *Din Dili*, s. 89.

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 475

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 475

tekrarlanmadığı için başka bir söze kıyas edilemez. Bu sebeple yukarıdaki ifadeyi onlar gibi biz de takdim ederiz.⁷⁰ Cahız'ın buradaki "takdim etmek" ifadesinden başka ifadelerin kendisine kıyas edildiği "ilk örnek olarak" kabul etmek ya da yorumlamadan olduğu gibi benimsemek anlamlarını kastetmiş olması mümkündür.

Dil, insanların kendisi aracılığıyla düşüncelerini, hislerini ve ihtiyaçlarını iletibildikleri hayatın karışık ve kapsamlı bir yönüdür. Ancak basit bir araç olarak görülmesi de tam doğru değildir. Dil sadece değişikliklerin görüldüğü bir ayna değil, aynı zamanda değişiminde etkileyici faktörüdür. Yani bu anlamda dil sadece şekil almaz, aynı zamanda, şekil de verir. Bu durum özellikle din için geçerlidir. Dinin hem dünya hem de ahiret hayatını düzene sokmak istemesi, bu anlamda dil gibi kapsamlı bir karaktere sahip olması anlamına gelir ki, dil bu yönüyle din içinde büyük önem arzeder.

Dil, din içerisinde “hakikatin” ve “kutsal” olarak görülmesi gerekenin aktarıcısıdır. Diğer yandan dil yaratıcı ve yaratılan arasında sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kendi başına “hakikatin” bir tecellisidir. “Kutsal metinler” İlah’ın insanlara mesajının kelimelere dökülmüş tecellisi olarak algılanır, zira kutsal metinler Hristiyanlık’ta olduğu şekliyle “ilham” veya İslam ve Yahudilikte ki gibi doğrudan İlah kelâmının vahyi olsun, İlah’ın kelâmı olarak anlaşılır ve bu anlamda dokunulmaz bir karaktere sahiptirler.

Dil konuşan kişiye otorite ve güç sağlar. Kutsal kelimelere dayanan dil ile yapıldığında ise bu daha etkindir. Peygamberlerin Tanrı’nın kelâmının kaynağına yakınlıkları, bu İslam’daki gibi bir melek olsun veya Hristiyanlıktaki gibi peygamberin Tanrı’nın neredeyse kendisi olsun, en temel özellikleri ve otoritelerinin meşruiyet kaynağıdır. Tanrı’nın mesajı ile meşgul olan âlimlere büyük saygı gösterilmekte. Öyleki, halk arasında bu insanların metindeki mesajın içeriğini anlayıp anlamadıkları pek bir rol oynamamaktadır bile. Böylelikle tüm dinlerin mensuplarında “hakikate” yakın olma hedefiyle, kutsal metinlerini ki bunlar çoğunlukla anlamadıkları bir dildedir bir ibadet anlamında okuyarak kurtuluşu ümit ederler.

Tanrı kelâmının “hakikatin” bir tecellisi düşüncesi nedeniyle dinlerin gelişmelerinde kutsal metinlerin diğer dillere çevrilip çevrilemeyeceği tartışılmıştır. Örneğin İslam’da

⁷⁰ Cahız, *Hayevan*, I, 212

Arapça indirilen Kur'an kutsal olarak algılanırken, aynı kutsallık Kuran çevirileri için geçerli değildir. Çeviriler, Kur'an'ın yaklaşık anlamı olarak adlandırılırlar. Bu durumun, İncil'in de Almanca'ya çevrildiğinde veya İncil'in asli dili olmamasına rağmen Latince'den başka bir dilin kullanılmasında doğan tartışmalara bakıldığında Hristiyanlık için de geçerli olduğu görülür.⁷¹

Bugünkü anlayışla “aşılmış” ve “eskimiş” din dilinde ısrar edilmesi dinin özünün ve temellerinin korunmasında önemli rol oynamıştır. Bunu da, ilk olarak Kuran'ın ikinci olarak Hadislerin aktarılmasında Müslüman âlimlerin rivayet için harcadıkları çabalara borçluyuz. Bu durum kutsal metinlerin hem yazılı hem de sözlü olarak iki yönden teminat altına alınarak ve aynı zamanda sadece metinlerin değil, rivayet edenlerin bilgilerinin de günümüze gelmesini sağlamıştır. Aynı şey büyük ölçüde Yahudilik için de geçerlidir.

İlahi mesajın orijinal şeklini koruması hasebiyle, din dili bu mesajın asıl kontekstini de yeniden oluşturma imkânına sahiptir. Böylece inananlara dinin başlangıcı ve temel özellikleri hakkında bulanmamış bilgi sunabilmekte. Bu açıdan bakıldığında tüm dinler az ya da çok “Sözlü nakil dinleri” dir. Bu, örneğin, Müslümanların namazların sonunda okudukları ve Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) ile Yaratıcısının (cc) Mirac olayındaki diyalogunu anlatan tahiyyat duasında görülebilir.

Kelâm'ın (konuşulan söz) dinin öğretisini muhafaza etmek için önemli olmasının yanı sıra, dünyanın farklı dinlerinde bulunan varoluşsal bir yönü de vardır. Tevrat'ın birinci kitabı Musa şöyle başlar: “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. Tanrı, ‘Işık olsun’ diye buyurdu ve ışık oldu.”⁷² İlah, kaos ortamına bir düzen getiriyor, karanlığı aydınlatıyor ve böylece insanlar için yaşanılabilir bir yer imkanı sağlıyor. Aynı şekilde Yuhanna İncili de “Başta söz vardı, söz Tanrı'daydı ve Tanrı sözdü”⁷³ ile başlar ki burada “söz” kelimesi hitap, ifade, bildirme, kelâm gibi anlamlara gelmektedir. Yine bir kelâm ile – “Ol” sözüyle – Allah (cc) herşeyi

⁷¹ Encyclopedia of Religion, Gale University, 2nd Edition, Bd.8, Language, S. 5301-5313

⁷² Tekvin, 1:1-3

⁷³ Yuhanna, 1:1

yaratandır: “Biz birşeyin olmasını dilediğimizde ‘Ol’ deriz, o da hemen oluverir.”⁷⁴ Bu tür düşüncelerin sadece sâmi dinlerine has oldukları düşünülmemelidir. Karadjeriler kabilesi gibi Aborjinler şeylerin varoluşunun insanların hayvanlara ve bitkilere isim vermeleriyle başladığına inanmaktadırlar. Hinduizm’de ise yerin, göğün ve atmosferin varlığının yaratıcı İlah Prajapati’nin “bhur”, “bhuvah” ve “svah” kelimelerini söylemesiyle başladığını inanılmaktadır.⁷⁵

Dolayısıyla doğal olarak din insanları doğru gördüğü yola yönlendirmek için mesajını dil yoluyla iletmekte, “hakikatin” taşıyıcısı anlamında ve aynı zamanda öğretisini korumada bir araç olarak dili kullanmaktadır.

Hz. Peygamber'in vahiyle irtibatı nedeniyle hadislerin bazı konularda özel bir üslubunun olduğu kabul edilebilir. Ancak bu, anlaşılmaz, şifreli bir dil değildir. Dilin bu özel kullanımını da ancak, aklın sınırlı olduğunu kabul edenler takdir edebilirler.⁷⁶ Özellikle melekût âlemiyle alâkalı konularda, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının anlatımında ve gayb haberlerinde özel bir üslup kullanılmıştır. Bu üslupta daha ziyade mecazî anlamlar ile teşbih, temsil gibi edebî formlar öne çıkartılmıştır.

A. HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA DİLİN ETKİSİ

Dil, bizatihi kendisi bir takım ihtilafları ortaya çıkarmaktadır.⁷⁷ Ayrıca her dilin, kendine has özellikleri vardır ve bunlar bazı anlam kapalılıklarına sebep olmaktadır. Ayrıca lâfızların kullanıldığı yerlerin değişmesiyle ifade ettikleri anlamları da değişmektedir.⁷⁸ Dille ilgili müşküller genel olarak iki temel sebepten kaynaklanmaktadır. Bunlar bazı ifadelerdeki kapalılıklar ve edebî sanatlardır.⁷⁹ Câhız, dilin bu hususiyetlerini bilmeyen kişilerin Kur'an ve Sünnet'in tevilini bilemeyeceğini, kelâm ilminde ve diğer bazı ilimlerde söz sahibi olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre, bu kişiler kendilerini helak edecekleri gibi, bu yetersizlikleri ile başkalarının felaketine de neden olacaktırlar.⁸⁰

⁷⁴ Bakara 2: 117

⁷⁵ Sakrale Sprache, Wilhelm Gössmann, 1965, München s. 22

⁷⁶ Watt, *İslam Vahyi*, s. 120

⁷⁷ Bkz. Sâmi Edhem, *Felsefetü'l-luga*, s. 111.

⁷⁸ Cahız, *Hayevan*, I, 154 Mısır, 1938

⁷⁹ Örnekler ve bilgi için bk, Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*. I, 52, 53; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usulü's-şerâ'i*, I, 85; Hamdi Yazır, *Hak Dini*, II, 1038

⁸⁰ Cahız, *Hayevan*, I, 154

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de anlamayı zorlaştıran, yanlış anlamalara imkân tanıyan bazı özellikler ve dil kaideleri bulunmaktadır. Çünkü ifadelerin, bir dilin kendine özgü gramer, sentaks ve deyiş kuralları bilinmeden anlaşılması mümkün değildir.⁸¹ Arapça'nın da bu kabil özellikleri olduğu bilinmektedir. Meselâ Arapçada, lâfız ve mânaları birbirine yakın kelimeler⁸², nadir müştebih lâfızlar⁸³ ve bir kaç şekilde okunması mümkün kelimeler bulunmaktadır. Bazı kelimelerin iki şekilde okunabilmesi, farklı tevil ve tevcihleri de gündeme getirmektedir. Meselâ, bir hadiste geçen "el-ceddu" kelimesi, fetha ile okunduğu zaman dede, ata anlamında, "el-ciddu" şeklinde kesre ile okunduğunda amelde gayret etmek anlamındadır.⁸⁴ Yine Arap dilinin kendine has özelliklerinden birisi de zamirlerin mercîni belirlemedeki zorluktur. Meselâ Rasûlullah, "şarap, ölü hayvan, domuz ve putların satışının haram olduğunu" söylemiş; bunun üzerine Hz. Peygamber'e ölmüş hayvanın içyağı ile gemi cilâlanması, deri yağlanması ve kandil yağı olarak kullanılması sorulmuş, Resûlullah da "Hayır, o haramdır" buyurmuştur.⁸⁵ Buradaki "o" zamirinin ait olduğu yere göre mananın değişeceği ve birtakım ihtilafların ortaya çıkacağı açıktır. Zamirin son cümleye ait olduğu düşünülürse, içyağının kullanılması yasak olacaktır, eğer ilk cümleye ait ise alım-satımı yasak olacaktır. Nitekim İmâm Şafîi (204/819) ve talebeleri "o" zamirinin kullanmaya değil, satışa râci olduğunu söylemişler ve satışı caiz görmemişlerdir.⁸⁶

B. MECAZI ANLATIMIN HADİSLERİN ANLAŞILMASINA ETKİSİ

1. Mecazın Tanımı ve Özellikleri

Mecaz lügatta, bir yeri seyr ve sülük ile geçip gitmek anlamındadır.⁸⁷ Buna bağlı olarak mecaz, kelimenin bir alâka ve münasebetle vaz' edilmediği mânada kullanılmasıdır, şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁸ Bir lâfız, vaz' olunduğu mânada kullanılırsa hakikat; bir münasebetle asıl mânasından başka bir mânaya nakledilir ve kendi mânasında

⁸¹ Rickman, *Anlama*, s. 55

⁸² Örnekler için bk. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 200-202. Leiden, 1900

⁸³ Örnekler için bk. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 202-208.

⁸⁴ Ebû Ubeyd, *Garibu'l-hadîs*, I, 257, 258; Ebû Ubeyd, kelimenin bu ikinci anlamını uygun bulmamış ve âyetlerden delil getirerek, hadisin bu şekilde yorumlanmasının hatalı olduğunu göstermiştir.

bk. a.mlf., *Garibu'l-hadîs*, I, 258, 259.

⁸⁵ Buhârî, *Buyu* 112.

⁸⁶ Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, II, 298. İstanbul, 1990

⁸⁷ Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, II, 786. (CVZ, md.); Frûzâbâdî, *-Kâmûsu'l-muhît*, (CVZ, md.); mecaz kelimesinin hadislerde lügat anlamındaki kullanılışı ve bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (CVZ, md.); Cürçânî, *Ta'rîfât*, "Mecaz" md.

⁸⁸ Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, II, 788. (CVZ, md.)

kullanılmasını engelleyen bir karine (karine-i mania) bulunursa mecâzdır.⁸⁹ Bir ifadenin sözlük anlamının saçma, ilgisiz, anlaşılmaz ve sözü söyleyenin fikirlerine aykırı düşmesi gibi bir kısım sebeplerle, sözlük anlamı dışında bir mânası olduğuna hükmedilebilir.⁹⁰ Zira bir çok anlam yönü bulunan hususların, farklı anlatım yolları ile ifade edilmesi neredeyse kaçınılmazdır. Bazı hakikatleri olumsuzluk veya bilinçli bir yönlendirme ile anlatmak, bazen daha uygun olabilir.⁹¹ İşte alelade anlatımdan ayrı bir söyleyiş tarzı olan⁹² ve başka türlü söylenemeyecek bir kısım hakikatlerin anlatılmasını mümkün kılan bu anlatım tarzına mecaz denilir.⁹³ Dile ait bu özelliği dikkate almayan, dilin çeşitli vecihleri bulunabileceğini, özellikle de Arap dilinin çok geniş açılımları olduğunu hesaba katmayan bir kısım alimler, âyet ve hadislerdeki mecazî ifadeleri tenkit etmişler; dil kaidelerine uymadığını öne sürmüşlerdir.⁹⁴ Halbuki, bütün dillerde mecazî anlatım kaçınılmazdır. Mecaz ve benzeri dil formları ile dil, zenginlik kazanmaktadır.⁹⁵ Bu nedenle Arap dilinde, mecazın bulunmadığını iddia edenlerin, Arapları anlaması mümkün değildir, denilebilir.

Mecazın şiir dilinde kullanılması, hatta ilim dilinde bazı şeylerin anlatımında kullanılması fazla bir problem teşkil etmez.⁹⁶ Mecazın dinî ifadelerde duyular üstü gerçeklerle ilgili olarak kullanılması ise, bizi birçok problemle baş başa bırakmaktadır. Her şeyden önce, mecaz ile gerçek kişilik arasında bir ilgi kurulmuştur. Mecazların biraz gerçek dışı şeyler içerdiği zannedilmektedir. Öte yandan dinî ifadelerde kullanılan mecazın belirli bir anlamını tayin etmekte oldukça güçtür. Mecazî ifadeler, insanların anlayışını yükseltmekle birlikte, kesin bir anlama ulaştırmadıkları da açıktır.⁹⁷ Bu nedenle, mecazî ifadelerde maksatlı bir müphemlik oluşmaktadır.⁹⁸ Diğer söz sanatları ile dildeki boşluklar doldurulurken, mecaz yeni boşluklar meydana getirebilmektedir.⁹⁹ Mecazî ifadelerin çok anlamlılığa imkân tanınması ve mecazda lâfzî mânanın bırakılarak daha farklı manaların kastedilmesi nassın tahrif edilmesine ve indî teviller yapılmasına sebep olduğu için, bir kısım âlimler mecazı kabul etmemiş; hatta ilk üç asırda mecazdan

⁸⁹ Tâhir-ü'l Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, "Mecaz" md.; ayrıca bilgi için bk. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 125-134; Bolelli, *Belagat*, s. 99.

⁹⁰ Langlois V., Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, s. 148 İstanbul, 1937; Koç, *Din Dili*, s. 114

⁹¹ Wellek; Varren, *Edebiyat Teorisi*, s. 172. İzmir, 2001

⁹² Wellek; Varren, *Edebiyat Teorisi*, s. 160.

⁹³ Koç, *Din Dili*, s. 115.

⁹⁴ Cahız. *Hayevân*, V. 423 vd.

⁹⁵ Cahız. *Hayevân*, V. 426.

⁹⁶ Watt, *İslam Vahyi*, s. 118.

⁹⁷ Koç. *Din Dili*, s. 119, 120

⁹⁸ krş. Wellek; Varren, *Edebiyat Teorisi*, s. 168

⁹⁹ Koç. *Din Dili*, s. 116

hiç bahsedilmediğini öne sürmüşlerdir.¹⁰⁰ Hâlbuki yerinde kullanılmak şartıyla her ifadenin, her sembol veya işaretin, geniş manada bir anlamı bulunabilir".¹⁰¹ Bu sebeple başlı başına mecazî olmanın bilgi verici olmaya engel teşkil etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta kimi zaman mecazî ifade, anlatılmak istenen bir konuyu, onun, sözlük anlamına dayalı kelimelerle anlatımından daha iyi göz önüne serebilir.¹⁰² Buna dayanılarak mecaz ve imaja dayalı dilin, tasvir ve tanıma dayanan dille tüketilemeyen veya bu dillere çevrilemeyen epistemolojik bir özelliğinin bulunduğu bile söylenebilir.¹⁰³

2. Hadisleri Mecazî Yorumlama Konusundaki Tartışmalar

Bir kısım bilginler, yalnızca nasların literal mânasını dikkate almışlar ve hadislerde mecazî anlatımın bulunmadığını öne sürerek, hadislerden olmadık mânalar çıkarmışlardır. Mu'tezile gibi bazı gruplar, mecazı kabul ettikleri, hatta bu konuda aşırı davranmakla suçlandıkları hâlde, kendi fikirlerini teyit etmek için bazan zahirî anlamı mecaza tercih etmişlerdir. Bu nedenle mecazî ifadelerin hatalı yorumlanmasını ve olur olmaz her ifadenin mecaza hamledilmesini engellemek için, mecaza bazı sınırlamalar getirilmiştir. Buna göre her şeyden önce, dilde asıl olan zahirî mânadır; delilsiz, mecaz olduğuna delâlet eden bir karine bulunmadan, sözün hakikat mânasının bırakılarak mecaz olduğuna karar verilmesi uygun değildir.¹⁰⁴ Ancak metnin lafzî anlamı bâtil/isabetsiz bir mâna içeriyor ise, mecazî anlamın tercih edilmesi zaruri olmaktadır. Meselâ, Müşebbihe'den bazıları, Sa'd b. Mu'âz (r.a)'ın ölümü üzerine arşın titrediğini¹⁰⁵ bildiren hadisteki "titreme" kelimesini, ağaç ve mızrağın titremesi gibi bir hareket şeklinde yorumlamışlardır".¹⁰⁶ Bu şekildeki bir tevilin hadisi inkâr edenlerin delilini geçerli kılacağı ve hadisin inkâr edilmesine sebep olacağı ise aşikârdır.¹⁰⁷

Hız. Peygamber'in bazı hayvanları şeytan şeklinde nitelendirmesi de, mecaza hamledilmiştir. Zira bunların hakikat mânasında kullanılmış olması imkânsızdır. Bu nedenle Câhız, söz konusu ifadelerin mecaz olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Meselâ Hız.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, s. 79, Mısır, h.1322

¹⁰¹ Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, s. 1, 2. Ankara, 1970

¹⁰² Koç. *Din Dili*, s. 120, 121

¹⁰³ Koç. *Din Dili*, s. 120

¹⁰⁴ Eş'ârî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 35.

¹⁰⁵ Buhârî, *Menâkibu'l-ensâr*, 12; Müslim, *Fedâilü's-sahâbe*, 123-125.

¹⁰⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.168.

¹⁰⁷ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.168.

¹⁰⁸ Cahız, *Hayevân*, I, 300.

Peygamber, bir hadislerinde "Siyah köpekler, şeytandır"¹⁰⁹ buyurmuştur. Câhız'ın bu konudaki yorumunu benimseyen İbn Kuteybe de hadiste köpekler için kullanılan şeytan nitelemesinin, mecaz olmasını uygun bulmuştur.¹¹⁰

Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılması için, "lâfızların konulduğu mânaları" ve "delâletlerini" bilmek gerektiğini öne süren¹¹¹ ve bir çok nassı uzak tevillerle tahrif eden Mu'tezile kelâmcıları, bazı hadislerdeki mecazları dikkate almamışlar ve hadisi zahirî anlamıyla kabul etmişlerdir. Çünkü, hadisin harfî anlamı kendi görüşlerine uygun düşmektedir. Meselâ, "Kur'an'ın kıyamet günü bir insan şeklinde geleceğini"¹¹², "Kur'an'ın kalbinin Yâsîn sûresi olduğunu"¹¹³ ve benzeri hadislerdeki mecazî mânayı kabul etmeyerek bu hadislerin zahirî anlamlarını dikkate almışlar ve bu hadisleri Kur'an'ın yaratılmış olduğuna delil göstermişlerdir.¹¹⁴ Bu konuda Câhız şöyle söylemektedir:

"Kur'an'ın kalbinin, tacının (senam), dil ve dudaklarının olduğunu; takdis edeceğini, şefaath edeceğini ve mühlet vereceğini söylediler. Bunların hepsinin de mesel olması mümkündür. Ama cisim oldukları takdirde Allah Teâlâ'nın bu şekilde kılması da mümkündür. Allah buna kadirdir; O'nun bunları yaratmada aciz kalmaması ve Allah'ın bunları yapması imkân dâhilindedir".¹¹⁵

Bazı hadis-i şeriflerde ilk anlam ile mecazî anlamın her ikisinin de kastedilmesinin mümkün olduğu ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerdeki anlamın belirlenmesinde de çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Zira bir kısım kişiler, literal anlamı, bazıları da mecazî anlamı esas almaktadırlar. Hadisin anlamını belirlerken, ister mecaza hamledilsin ister hakikat kabul edilsin, hadis metninin sözün söylenmesi açısından anlamlı kabul edilebilecek bir yönünün bulunması; yani ifadenin bir faydasının olması önemlidir. Meselâ, bir hadiste şeytanın yemeği sol eliyle yediği bildirilmiş; bu sebeple de müslümanların sağ el ile yemek yemeleri emredilmiştir.¹¹⁶ Bu ifadenin hakiki mânası dikkate alındığında, şeytanın yemeği sol eliyle yediğine hükmedilir. Halbuki şeytan

¹⁰⁹ Müslim, *Müsâkât*, 47; Heysemî, *Mecme'u'z-zevaid*, IV, 44.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *Tevîl*, s. 98, 99

¹¹¹ Cahız, *Hayevân*, I, 154.

¹¹² Müslim, *Müsâfirîn*, 252; Tirmizî. *Sevâbu'l- Kur'ân*, 5

¹¹³ Ebû Davud, *Cenâiz* 20; İbn Mace, *Cenâiz* 4;

¹¹⁴ Bu hadislerin ve benzeri diğer hadislerin tevili için bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 164-166.

¹¹⁵ Cahız, *Halku'l-Kur'ân*, s. 298,299.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, 2/ 8,33

ruhanî bir varlıktır, insanlar gibi yemek yediği düşünülemez.¹¹⁷ Hadis bu şekilde anlaşıldığında bize önemli bir bilgi ve mesaj sunmuş olmaz. Hadisin mecazî mânası ise, şeytan, insanların sol el ile yemek yemelerini ister ve teşvik eder. Hatta bu nedenle, sol eliyle yiyen bir insana "O, şeytan gibi yiyor" denilir ve bu sözle şeytanın sevdiği şekilde yemek yediği anlatılmak istenir.¹¹⁸ Hadisin bu şekilde anlaşılması ise, her konuda şeytanın insanları kendi isteğine uydurmak için gösterdiği çabayı vurgulamaktadır ki, bu tevcihin daha anlamlı ve faydalı olduğu aşikârdır.

3. Kinayenin Hadislerin Anlaşılmasına Etkisi

Kinaye, lügatte "sarahatten kaçmak, tasrîhi bırakmak, gizlemek mânalarına" gelir. Edebiyatta, gerçek mânayı düşünmeye engel olacak bir karîne bulunmamak şartıyla, bir sözü gerçek mânasına da gelebilmek üzere, onun dışında kullanmak sanattır.¹¹⁹ Bazı hadislerde kinaye sanatı kullanılmıştır. Ancak kinaye edilen mâna çok açık olduğu için hadisin yorumunda ihtilaf edilmemiştir. Meselâ bir hadislerinde Resûlullah "Bana en çabuk kavuşacak olan eli en uzun olanınızdır" buyurmuştur. Hz. Aişe, biz Resûlullah'ın vefatından sonra birimizin evinde toplanır, duvarda ellerimizi ölçerdik. Zeyneb, içimizde eli en kısa olandı, ancak o deri tabaklar, terzilik yapar ve kazandıklarını Allah yolunda tasadduk ederdi. Zeyneb binti Cahş vefat edince anladık ki, el uzunluğundan maksat, sadaka vermekmiş.¹²⁰ Hadisin bu yorumunun çok açık olduğunu ifade eden Tahâvî, "hadisin tevilinde bu yorumun dışında sözü uzatmaya gerek yoktur" demiştir.¹²¹ İkinci bir örnek ise şu hadistir: Hz. Peygamber, Bedir savaşına giderken ashabından birisiyle birlikte keşif için çıkmışlar, yolda yaşlı bir bedeviye rastlamışlardı. Resûlullah , ona Kureyş ve Muhammed ile ashabının durumunu sormuş, adam da kendilerine bildiklerini söylemiş, sonra da "Siz kimlerdensiniz?" diye sormuştu. Hz. Peygamber de "sudanız" buyurmuş, bunun üzerine adam "Ne suyundan, İrak'ın suyundan mı?" diye kendi kendine mırıldanarak oradan uzaklaşmıştır.¹²² Hz. Peygamber, bu ifadeyi "Sudan yaratıldık" mânasında kullandığı halde, yaşlı adam bu sözü, su ile alâkalı bir yer şeklinde anlamıştır. Hz. Peygamber, yalan söylemeden ve karşısındaki kişiyi de incitmeden sorulan soruya kinaye sanatını kullanarak cevap vermiştir.

¹¹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 200.

¹¹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 200 vd

¹¹⁹ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s.175

¹²⁰ Müslim, *Fedâilü's-sahâbe*, 101; Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek, Haydarabat-tsz.*,4/25.

¹²¹ Tahâvî, *Müşkil*, I, 201, 202; ayrıca bk. Cahız, *el-Beyân ve't-tebyin*, III, 97. Kahire,1975

¹²² İbn Hişâm, *Sîret*, I, 615, 616.

Kinaye sanatının kullanıldığı hadislerin bir kısmında ise, gerçek anlamın mı yoksa kinayeli anlamın mı kastedildiği anlaşılamadığı için hadis farklı şekillerde yorumlanmıştır. Meselâ, "Müezzinler kıyamet günü insanların en uzun boyunlularıdır"¹²³ hadisi bunlardan birisidir ve Tahâvî bunu şu şekilde yorumlamıştır: Müezzinler dünyada her gün beş vakit ezan okumak sebebiyle, dinin çağrısının yayılması için çalışmışlardır. Sevapları çoktur, kıyamet günü sevaplarını bekleme durumunda haklı olarak boyunlarını uzatıp sevaplarını bekleyeceklerdir.¹²⁴ Başka bir tevile göre ise uzun boyunlu olmak, uzun boylu olmaktan kinayedir. Bu yoruma göre, müezzinlerin kıyamet gününde uzun boylu yakışıklı olacağı kastedilmiştir.¹²⁵

Hakîm b. Hizâm'ın şu sözü de zor anlaşılan kinayeye bir örnek olarak gösterilebilir: O, "Resûlullah'a ancak ayakta iken düşmek üzere bey'at ettim"¹²⁶ demiştir. Bu haber, değişik şekillerde tevil edilmiştir.¹²⁷ İslâm bilginleri bu hadisin tevilinde ihtilaf etmişlerdir. Bazıları "Bu hadisin anlamı, o Resûlullah'a secdesini ve kıyamını tam yapmak üzere bey'at etmiştir" demişler ve bu konuda şu hadisi delil olarak zikretmişlerdir: "Sırtı rükû ve secdede düz olmayanın namazı olmaz". Diğerleri ise, "bu sözün anlamı istikamet üzere ölmektir" demişlerdir. Bir kısım kimseler de "Ölüm üzerine bey'at etmiştir, bu en şerefli bey'attır ve Resûlullah'dan başkasına yapılması da caiz değildir, çünkü insanların değişmesinden korkulur" demişlerdir. Tahâvî hadis hakkındaki tevilleri naklettikten sonra "Hakîm'in sözünün tevil edildiği bütün bu mânaların, Hakîm'in kastettiği anlam olma ihtimali vardır. Hakîm'in gerçekte ne kastettiğini ise, yalnızca Allah bilir"¹²⁸ demiştir.

Mu'tezile kelâmcılarının, "Rüzgâra sövmeyin; çünkü o Rahmân'ın nefesindedir"¹²⁹ hadisi hakkında "Buna göre rüzgârın yaratılmamış olması gerekir; zira Rahmân'a ait olan şey yaratılmış olamaz" dediklerini nakleden¹³⁰ İbn Kuteybe, bu ifade ile rüzgârın "Rahmân'ın ferahlığı ve bereketi" olduğunun anlatılmak istendiğini, söz konusu ifadenin "kinaye" olduğunu söylemiştir. Nitekim benzeri bir kullanım, "Rabbimizin nefesini Ye-

¹²³ Müslim, *Salât*, 387; İbn Mâce, *Ezan*, 5; Ahmed b. Hanbel, 4/ 95, 98; Zeyd b. Alî, *Müsnedul-İmâm Zeyd*, s. 69.

¹²⁴ Tahâvî, *Müşkil*. 1, 199, 200.

¹²⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usul*, I, 349, 350. Beyrut, 1992

¹²⁶ Nesâî, *Tabîk* 35.

¹²⁷ İbnü'l-Esîr, bu sözü üç şekilde tevil etmiştir: İslam üzere ölüyorum; ticaret ve işlerimde doğru olurum; aldatmam ve aldatılmam bk. a.mlf., *en-Nihâye*, 11, 21.

¹²⁸ Tahâvî, *Müşkil*. 1/195-198.

¹²⁹ Hâkim, *Müstedrek*, 2/272.

¹³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 139.

men tarafından hissediyorum¹³¹ hadisinde de görülmektedir. İbn Kuteybe'ye göre Hz. Peygamber, aslen Yemenli olan Ensâr ile ferahlığa ve rahata kavuştuğunu anlatmak için "Rabbimizin nefesini Yemen tarafından hissediyorum" buyurmuştur.¹³²

Müteşâbihâtın anlatımında dilin yetersiz kalması hadislerdeki işkâlin önemli nedenlerinden birisidir. Ayrıca dil, başlıbaşına önemli bir işkâl sebebi de olmaktadır. Anlama aracı olan dil, bir takım nedenlerle hatalı anlamaya yol açabilmektedir. Hz. Peygamber, fasîh bir üslûp kullanmıştır. Ancak muahhar dönemlerde Arap dilinin bozulması, muhataplarının dil zevklerinin değişmesi ve Arapçayı yeterince bilmemeleri bazı hadislerin hatalı anlaşılmasına ya da zor anlaşılmasına yol açmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in bazı ifadelerinde edebî sanatlar bulunması, bu sanatları kavrayamayan kişilerin hatalı yorumlarına neden olmuştur. Bunun yanında Arap dilinin çok anlamlılığa imkân tanıyan bir özelliğinin bulunması; mecazî ifadelerin mânası üzerinde bir ittifak sağlamanın güçlüğü gibi hususlar da hadis metinlerinin anlaşılmasını zorlaştıran hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yetmişüç Fırka Hadislerinde geçen 70 ve türevleri olan sayılarını da Hz. Peygamberin kesretten kinaye olarak ifade ettiğine ilişkin görüş sahiplerinin yaklaşımlarını da detaylı olarak ilerleyen bölümlerde ele alacağız.

4. İstikbal Haberleri ve Onların Dili

Hz. Peygamber, geleceğe ait bazı olaylardan bahsetmiş, önemli bir takım kişi ve hâdiselere işaret etmiştir. Zira her zamanın kendine göre bir hükmü vardır. Hz. Peygamber, istikbal haberleriyle ümmetine bu hükmü bildirmek ve o zamanda nasıl davranacaklarını öğretmek istemiştir.¹³³ Ayrıca Resul-i Ekrem'in istikbalden haber verdiği bazı hâdiseler: "Nübüvvet vazifesi açısından kıymetsiz gibi görünmekle birlikte, gerçekte insanlık tarihinde çok karşılaşılan önemli durumlara ilişkindir." Farklı yönleri bulunan bu türden bir meselenin, Hz. Peygamber, bazan her defasında bir yönünü açıklamıştır. Ayrıca istikbal haberleri vahiyle bilinebilecek hususlardır. Ancak bazan vahiy istikbale ait bir olayın yalnızca bir kısmını Hz. Peygamber'e bildirmiş olabilir ya da kendisine vahiyle bildirilen mücmel bir meseleyi kendi ferâsetiyle kısmen izah etmiş

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, 2/541.

¹³² İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 139.

¹³³ Tahâvî, *Müşkil* III, 224

olabilir. Bu gibi durumlarda olayın bütünü anlatılmadığı için ya da vahiyle tasvir edilmediği için tevil edilmesi gerekmektedir.¹³⁴

Gelecekle ilgili müteşabih hadislerin doğru anlaşılabilmesi için tevil edilmesi gerekmektedir. Aksi halde yanlış anlamaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ashâb-ı kiram, istikbal haberleri hakkında yorum yapmaktan kaçınmışlar, yapanları da uyar-mışlardır. Rumların yakın bir zamanda (bid'u sinîn) İranlıları yeneceğini bildiren âyet-i kerîme¹³⁵ nazil olduğu zaman Hz. Ebû Bekr, "bid'u sinîn" in üçle dokuz arasında seneleri ifade edeceğini düşünerek, ikisinin ortası olan altı sene olabileceğini tahmin etmiş ve bu tarih üzerine müşriklerle iddiaya girişmişti. Bu durumu gelip arkadaşlarına söylediği zaman onlar "Keşke, Allah Teâlâ'nın bildirdiği gibi deseydin; Allah dileseydi altı derdi" diyerek kanaatlerini arz etmişlerdir".¹³⁶ Nitekim Tahâvî de, bir istikbal haberini tevil ettikten sonra sözü "Bu meselede işin gerçeğini Allah bilir; şu kadar var ki, bizim anlayışımızın ulaşabildiği yorum yukarıda naklettiğimizdir"¹³⁷ diyerek bitirmekte ve istikbal haberleri ile ilgili yorumların bir kesinlik arz etmeyeceğine işaret etmektedir. Bu konuda örnek olarak "Size yemenliler gelecek, onların kalpleri çok yumuşak ve hassastır. İman yemenlidir, hikmet de yemenlidir"¹³⁸ hadisini gösterebiliriz. Tahavi, bu hadisin gerçek anlamını belirlemek için hadisin çeşitli rivayetlerini zikretmiş ve hadisin zahiri anlamının tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹³⁹ İbnü's-Salâh ise hadis hakkındaki yorumları beğenmemiş ve Hadisin lâfızlarını inceleseler, böyle tevillere gerek duymazlardı. Bu hadisten maksat o zamanda mevcut olan yemenlilerdir. Yoksa tüm zamanlardaki bütün yemenliler değildir¹⁴⁰ diyerek hadisi yorumlamıştır.

İstikbal haberlerinin doğru ya da doğruya yakın yorumu bazan hâdisenin gerçekleşmesiyle birlikte ortaya çıkabilir. Meselâ, Hz. Peygamber, bir topluluk hakkında "Onlar, okun avı delip geçtiği gibi dinden çıkacaklardır"¹⁴¹ buyurarak, gelecekte ortaya çıkacak bu topluluğun bir kısım özelliklerini anlatmıştır. Haricîlerin

¹³⁴ Said Nursî, *Mektûbat*, s. 90-92. Ankara, 1958

¹³⁵ Rûm 30/1-4.

¹³⁶ Tahâvî, *Müşkil*, 7/442.

¹³⁷ Tahâvî, *Müşkil*, 6/266.

¹³⁸ Müslim, *İmân*, 81-92.

¹³⁹ Tahâvî, *Müşkil*, 2/ 268-278.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Feth*, 14/, 224.

¹⁴¹ Buhârî, *Tevhîd*. 57; *Enbiyâ*, 6; *Menâkıb*, 25; Müslim, *Zekât*, 142-144; Tirmizi *Fiten*, 24.

meydana getirdiği kargaşa, âlimleri, hadisin onlara delalet ettiği kanaatine götürmüş, hadiste haricîlerin kastedildiğini söylemişlerdir.¹⁴²

Ebû Muhammed İsâ et-Tirmizî (279/892), Resûlullah'tan bu topluluğu niteleyen bir çok hadis geldiğini ifade ettikten sonra "Onlar, ancak haricîlerdir." diyerek bu konudaki kanaatini açıkça ifade etmektedir.¹⁴³

Bazı gelecek haberlerinde anlatılan grupların kimler olduğu tartışılmıştır. Meselâ, bir hadiste "Kaderiyye/Kaderciler, bu ümmetin Mecusileridir" buyurulmuş¹⁴⁴, ancak onların nitelikleri tasvir edilmemiştir. Ehl-i sünnet bu hadisle Mu'tezile'nin kastedildiğini söylemişlerdir. Hatta onlar, kader konusunda kendi görüşlerine aykırı düşünen herkesi "kaderî" olarak nitelemişlerdir. Onlara göre iki ayrı fırka olmalarına rağmen kaderi inkâr ettiklerinden dolayı Cehmiyye ve Mu'tezile "Kaderiyye" olduğu gibi cebre kail olanlar da yine "Kaderiyye" dir.¹⁴⁵ Öte yandan Mu'tezile, aynı hadisleri örnek göstererek kaderi kabul edenleri "Kaderî" olmakla itham etmişlerdir.¹⁴⁶ Böylece bu kelime her grup tarafından kendi görüşüne uygun bir anlamda kullanılmıştır. Zira hadiste "Kaderiyye"nin nitelikleri açık bir şekilde tasvir edilmemiştir. Ancak hadisin farklı rivayetlerine bakıldığında "Kaderiyye"nin "Bu ümmetin Mecûsileri, kader yoktur diyenlerdir"¹⁴⁷ ya da "Allah'ın kaderlerini yalanlayanlardır"¹⁴⁸ şeklinde açıklandığı görülmektedir. Ayrıca kadere imanla ilgili diğer bir çok hadise¹⁴⁹ bakıldığı zaman yukarıda geçen hadiste kadere iman etmeyenlerin kınandığı anlaşılmaktadır.

Doğru ya da kesin yoruma ulaşmak "Kıyamet alâmetleri" (eşrâ-tü's-sâ'at) ile ilgili istikbal haberlerinde biraz daha güçtür. Bu hadisler, lâfzî manasıyla ele alındığında anlaşılması güç bir takım müşkiller ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bahsi geçen konulardaki bazı hadisleri kabul etmeyenler olmuştur. Meselâ, Ebû Ali el-Cübbâ'î (303/915), Deccâl hakkındaki hadisleri kabul etmemiştir.¹⁵⁰ Hâlbuki bu hadislerin

¹⁴² "Haricîler, okun avı delip geçtiği gibi dinden çıkacaklardır, hadisi şu şekilde Te'vil edilmiştir: Yani ok ava girip çıkar da avdan hiç bir iz onda kalmadığı gibi işte bunların da İslâm'a girişi ve çıkışı böyledir. İslâm'dan hiç bir iz üzerlerinde bulunmaz". Ebû Ubeyd. *Garîbu'l-hadis*. I, 266, 267

¹⁴³ Tirmizî, *Fiten* 24

¹⁴⁴ Kaderîlerin bu ümmetin mecûsileri olduğu hakkındaki hadisler için bkz. Ebu Dâvud, *Sünne*, 17; İbn Mâce, *Mukaddime*, 10; Ahmed b. Hanbel, 2/86.

¹⁴⁵ M. Şerefeddin, "Kaderiyye yahut Mu'tezile", s. 4. Ankara-1967

¹⁴⁶ Bkz. İbnu'l-Murtezâ, el-Münye ve'l-emel, s. 14; Kâdî Abdülcebbar, el-Muhît, s. 421 vd.

¹⁴⁷ Ebû Dâvud, *Sünne*, 17.

¹⁴⁸ İbn Mâce, *Mukaddime*, 10.

¹⁴⁹ Kader hakkındaki hadisler için bk. Buhârî, *Kader*; Müslim, *Kader*; Ebû Dâvud, *Sünne*, 17.

¹⁵⁰ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 146, Ankara, 1983; (El-Yafî Abdullah B.Esad, Merhemu'l-ilel (Kalkûta 1910), s. 159'dan naklen.

uygun açıklamalarının yapılması veya hadiste anlatılan gerçeklerin zamanla ortaya çıkması mümkündür. Meselâ, Resûlullah "Yalın ayak, çıplak, sağır, dilsiz takımını yeryüzünün hükümdarları olmuş görürsen bu kıyamet alâmetlerindedir" buyurmuştur.¹⁵¹ Bu hadiste bilinen dilsizlik ve sağırlık kastedilmemiştir. Hadisteki dilsizden güzel sözleri söylemeyenler, sağırdan ise güzel sözleri dinlemeyenler anlaşılmalıdır.¹⁵² Bir başka hadiste de "Yıl ay gibi, ay hafta gibi, hafta gün gibi, gün bir saat gibi ve bir saat de saman alevi gibi olmadıkça kıyamet kopmaz" buyurulmuştur.¹⁵³ Bu hadisin zahîrî/lafzi mânası dikkate alındığında, böyle bir şeyin ortaya çıkması mümkün gözükmemektedir. Hadisin mecazî mânasının ise şu şekilde olabileceği ifade edilmiştir: İnsanlar kıyamet yaklaştığında daha önce bulunmayan bir takım işlerle meşgul olmaya başlayacaklar; meşguliyetlerinin fazlalığı sebebiyle gerçekte zaman kısalmadığı hâlde onlara zaman çok kısalmış gibi gelecek ve âdeta zamanın yukarıdaki hadiste bildirildiği gibi kısaldığını zannedecekler.¹⁵⁴ Yine başka bir hadiste Hz. İsa'nın indiğinde cizyeyi kaldıracığı¹⁵⁵ bildirilmiştir; İslâm şeriatının bir hükmünü Hz. İsa'nın kaldırması kabul edilemeyeceği için, hadis müşkil kabul edilmiş ve muhtelif şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlardan birine göre, zekâtın kimlere verileceğini bildiren âyet-i kerîmedeki özelliklere sahip kişiler¹⁵⁶ bulunmasa ve bütün insanlar zengin olsa, zekatın farziyeti düşer. Aynı bunun gibi, tüm insanlar zengin olursa cizye kaldırılır. Hz. İsa yeryüzüne tekrar gelince tüm insanlar zenginleşeceği için, cizye kaldırılacaktır.¹⁵⁷

Mu'tezile bilginleri Hz. Peygamber'in istikbal ile ilgili haberlerini mu'cize ve bir nübüvvet alameti kabul etmişlerdir. Meselâ, "Resûlullah , Utbe b. Ebî Leheb'e 'Allah'ın bir köpeği seni yesin" buyurdu ve bir aslan onu yedi¹⁵⁸ hadisini nakleden Câhız, şöyle der: "Kim bu hadisi kabul etmezse, Hz. Peygamber'in alametlerinden birisini kabul etmemiş olur"¹⁵⁹. Bu hadiste de görüldüğü gibi hadiste umumi bir ifade kullanılmıştır; çünkü gayba ait haberlerde kısmen müteşâbihlik vardır. Bunun sebebi de imtihan sırrının korunması maksadıyla gaybî haberlerin Hz. Peygamber'e mücmel olarak bildirilmesi onun da bu hakikatleri yine aynı hassasiyetle icmâlen beyân etmesi ve mecazî ifade kalıpları içinde dile getirmesidir, şeklinde de açıklanabilir.

¹⁵¹ Müslim, *İmân*, 7; Buhârî, *Tefsîru sureti Lukmân*, 2.

¹⁵² Tahâvî, *Müşkil*, VII, 436.

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, II, 537, 538.

¹⁵⁴ Tahâvî, *Müşkil*, VII, 436, 437.

¹⁵⁵ Buhârî, *Buyu*, 102; *Mezâlim*, 31.

¹⁵⁶ Tevbe(9), 60.

¹⁵⁷ Tahâvî, *Müşkil*, I, 100 (bab nr. 14).

¹⁵⁸ Cahız, *Hayevân*, II, 181.

¹⁵⁹ Cahız, *Hayevân*, II, 184.

Sonuç olarak diyebiliriz ki anlama ile işkâl arasında yakın bir ilgi bulunmaktadır. Hatalı anlamalar, hadislerin müşkil olmasına yol açmaktadır. Hadislerin vürûd ortamındaki bilgilerin yetersizliği hadislerin anlaşılmasına sebep olduğu gibi, hadis metinlerindeki bilgilerin eksikliği veya yetersizliği de bazı durumlarda hadislerdeki anlam kapalılığının sebeplerindendir. Hadis metinlerinin zor anlaşılmasının en önemli nedenlerinden birisi de, hadislerde, idrak etmekte zorlandığımız konuların, bir başka ifadeyle müteşâbihâtın bulunmasıdır. Müteşâbih nasların anlatımında genelde mecazî bir üslûp kullanılmıştır. Meczazî ifadelerin ise yorumlanması gerektiği açıktır. Ancak bu yorumların, nassın kesin ve tek yorumu olduğunu öne sürmek çoğu kez mümkün değildir.

HADİS LİTERATÜRÜNDE 73 FIRKA'DAN BAHSEDEN RİVAYETLER

1. Ümmetin Fırkalara Ayrılacağı, Birisi Hariç Tümünün Ateşte Olacağına İlişkin Rivayetler

1.1. Tirmizî'nin Sünen'inde

İmam Tirmizî, “Babu İftirâki Hâzihi'l-Ümme” başlığıyla şu iki hadisi şerifi aktarıyor:

حدثنا الحسين بن حريث أبو عمار حدثنا الفضل بن موسى عن محمد بن عمرو عن
أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تفرقت اليهود على
إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك وتفترق أمتي على ثلاث
وسبعين فرقة وفي الباب عن سعد وعبد الله بن عمرو وعوف بن مالك قال أبو عيسى
حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح

“Bize Vehb b. Bakıyye, Halid¹⁶⁰, Muhammed b. Amr, Ebû Seleme, Ebû Hureyre'den şöyle rivayet etmiş olduğunu haber verdi: Resûlullah buyurdu ki: ‘Yahûdîler 71 yahut 72 fırkaya ayrıldılar. Hristiyanlar da öyle. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.’” İmam Tirmizî, hadisle ilgili notunda; “Ebû Hureyre'nin bu hadisi, hasen-sahih bir hadistir” demektedir. Ayrıca aynı babda Said b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Amr ve Avf b. Mâlik'ten de rivayet edilen benzer hadislerin varlığından da söz ediliyor¹⁶¹.

İmam Tirmizî'nin bu minvalde rivayet etmiş olduğu ikinci hadis ise; Mahmud b. Gaylan, Ebû Davud el-Haferi, Süfyan, Abdurrahman b. Ziyad b. Enam el-İfrikî, Abdullah b. Yezid, Abdullah b. Amr şeklindeki isnad zinciriyle aktardığı şu hadistir:

حدثنا محمود بن غيلان حدثنا أبو داود الحفري عن سفيان الثوري عن عبد الرحمن بن
زياد الأفرقي عن عبد الله بن يزيد عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله

¹⁶⁰ Halid b. Abdullah el-Vasati

¹⁶¹ Tirmizî, *İman* 18

عليه وسلم ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا ومن هي يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي قال أبو عيسى هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه

“İsrailoğullarının başına gelenler, pabucun pabuca uyduğu gibi benim ümmetimin de başına gelecektir. Hatta onlardan açıkça annesine varan olsa; benim ümmetimden de bu fiili işleyecek kişi bulunacaktır. İsrailoğulları yetmiş iki millete ayrıldı. Benim ümmetimse yetmiş üç millete bölünecektir. Biri hariç tümü ateştedir. O hangisidir ya Resulullah? diye sorulduğunda, Resulullah; ‘benim ve ashabımın üzerinde bulunduğudur’, diye cevap verdi.¹⁶²”.

İmam Tirmizî, bu hadis için de; “hasen garib müfessir bir hadistir, bunu şu haliyle yalnız bu tarikile biliyoruz”¹⁶³ notunu düşüyor. Bu notun asıl sebebi, söz konusu hadisin senesinde Abdurrahman b. Ziyad el-İfrikî’nin¹⁶⁴ varlığıdır. Çünkü el-İfrikî zayıf bir râvidir. Ancak bu durumda Tirmizî’nin mezkur hadisi “hasen” bulması da bir bakıma anlamsız kalmaktadır. Şarih el-Mübarekfürî, bu durumu, bu babda rivayet edilen başka hadislerle desteklenmiş olmasına bağlıyor¹⁶⁵.

1.2. İbn Mâce’nin Sünen’inde

“Babu İftiraki’l-Ümem” başlığıyla İbn Mâce, Sünen’inde rivayetlerinde teferrüd etmiş olduğu şu üç hadisi aktarmaktadır¹⁶⁶:

¹⁶² Tirmizi, *İman* 18

¹⁶³ Müfessir hadis: Aynı konudaki başka bir hadiste kapalı bırakılan noktaları vuzuha kavuşturan hadistir. (Bkz. *Tuhfetü’l-Ahvezî*, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye. Beyrut-1967 VII, s.334.

¹⁶⁴ Abdurrahman b. Ziyad el-İfrikî (ö.156), Afrika kadılarından. Bu şahıs hadis rivayetinde sağlam değildir. Bkz. İbnü’l-İmâd, Ebü’l-Fellâh Abdülhayy el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Mısır-1350, I,s.73.

¹⁶⁵ el-Mübarekfürî, Ebü Ya’la Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye. Beyrut-tsz.VII,s.334.

¹⁶⁶ İbn Mâce,*Fiten* 17.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشْرٍ. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. وَتَفَتَّرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً).

Ebû Bekir b. Ebi Şeybe, Muhammed b. Bişr, Muhammed b. Amr, Ebû Seleme, Ebû Seleme, Ebû Hureyre tarihiyle; Resulullah şöyle buyurdu: ‘Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır.’ el-Busirî, İbn Mâce’nin bu hadisin rivayetinde teferrüd ettiğini belirtiyor¹⁶⁷.

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ كَثِيرِ بْنِ دِينَارِ الْحِمَاصِيِّ. حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ يُوسُفَ.

حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ رَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ. وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ،

وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. فَأِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي

الْجَنَّةِ. وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ! لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ

وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ). قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَنْ هُمْ؟ قَالَ ((الْجَمَاعَةُ)).

“Amr b. Osman b. Said b. Kesir b. Dinar el-Hımsi, Abbad b. Yusuf, Safvan b. Arnr, Raşid b. Sa’d ve Avf b. Mâlik tarihiyle Resulullah buyurdu ki; ‘Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Biri cennette, yetmiş ateştedir. Hristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Yetmiş biri ateşte, biri cennettedir. Muhammed’in nefsi kendi elinde olana andolsun ki, benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunların biri cennette,

¹⁶⁷ el-Busiri, *Misbahu’z-Zücâce fî Zevâidi İbn Mâce*, (Ebû’l Hasan el-Hanefi es-Sindi’nin şerhi ile birlikte), Darü’l-Marife. Beyrut-1997, IV,s.352.

yetmiş ikisi ateştedir’, Resulullah’a; ‘ey Allah’ın elçisi, o fırka kimlerdir?’, diye sorulduğunda, O da; ‘cemaattir’, buyurdu.¹⁶⁸”

Tirmizî’nin aktardığı rivayetleri sıralarken, onun “bu babda Avf b. Mâlik’in de rivayeti vardır” dediğini zikretmiştik. İmam Tirmizî, sadece bu kadarıyla iktifa etmiş ve söz konusu hadisin metnini kitabına almamıştı. İşte yukarıdaki hadis, Tirmizî’nin kastettiği ve ‘varlıkları birbirini destekliyor’, dediği hadislerden biridir. Ancak bu hadisin isnadında yer alan Raşid b. Sa’d’ı cerhedenler de bulunmaktadır. Örneğin, Ebû’l Hüseyin el-Hanefî, haşiyesinde Zevaid’e atfen şöyle diyor: “Avf b. Mâlik’ten bu hadisin isnadı tartışma götürür. İsnadda yer alan Raşid b. Sa’d hakkında da, Ebû Hatim çok haklı”. el-Hanefî bu nitelemeye bulunarak Abbad b. Yusuf’tan İbn Mâce dışında hiç kimsenin tahriçte bulunmadığını ve de İbn Mâce’de de söz konusu kimsenin bu hadisinden başka bir rivayeti olmadığını belirtiyor. İbn Adıyy de söz konusu şahıs için, “teferrüd ettiği (yalnız kaldığı) hadisler rivayet eden biridir” derken; İbn Hibban ise onu sika raviler arasında saymaktadır. Hadisin diğer ravilerine gelince, onların tamamı sikadır.”¹⁶⁹

es-Sindî de şerhinde bu açıklamaları aynen naklederek bu görüşe katıldığını ifade etmektedir¹⁷⁰

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ . حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ . حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ

ابْنِ مَالِكٍ ؛ قَالَ : قَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :

(إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً . وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ

وَسَبْعِينَ فِرْقَةً . كُلُّهَا فِي النَّارِ ، إِلَّا وَاحِدَةً . وَهِيَ الْجَمَاعَةُ).

“Hişam b. Ammar, Velid b. Muslim, Ebû Amr, Katade, Enes b. Mâlik tarikiyle Resulullah’ın şöyle buyurmuş olduğu bize ulaştı: ‘İsrailoğulları yetmiş bir fırkaya

¹⁶⁸ İbn Mace, *Fiten* 17

¹⁶⁹ Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Abdilhadi el-Hanefi, *Haşiyeye li İbn Mâce*, I, s.249-250.

¹⁷⁰ es-Sindî, Ebû’l-Hasen Hanefi, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, Daru’l-Cil, Beyrut- ts, II,s.480

ayrıldı. Ümmetimse yetmiş iki fırkaya ayrılacaktır. Biri hariç tümü ateştedir. O fırka cemaattir”¹⁷¹.

es-Sindi, Zevâid’den bu hadisin tüm ravilerinin sika olduğunu naklediyor.¹⁷²

1.3. Ebû Dâvûd’un Sünen’inde

Ebû Davud’un Sünen’inde, bu konuyla ilgili olarak şu iki hadis bulunmaktadır:

رواية ابي هرير رضى الله عنه . قال ابوداود: حدّثنا وهب بنُ بقيةٍ و عن خالد ، عن محمد بن عمر و عن ابي سلمة عن ابي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افترقت اليهود على احدى او اثنتين و سبعين فرقة و تفرقت النصارا على احدى او اثنتين و سبعين فرقةً وتفرقت أمّتي على ثلاثٍ وسبعين فرقةً.

1. Vehb b. Bakiyye, Halid, Muhammed b. Amr, Ebû Seleme, Ebû Hureyre isnadıyla, Resulullah dedi ki; “Yahudiler yetmiş bir yahut yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Hristiyanlar da öyle. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır”¹⁷³.

حدثنا احمد بن حنبل و محمد بن يحيى قالاننا ابو المغيرة ثنا صفوان ح وثنا عمر بن عثمان حدثنا بقية قال حدثني صفوان نحوه. قال حدثني ازهر بن عبد الله الحراري عن ابي عامر الهوزني عن معاوية بن ابي سفيان انه قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : (ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب ، افترقوا على ثنتين وسبعين ملة ، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاثٍ وسبعين ، ثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ،

¹⁷¹ İbn Mace, Fiten 17; Ahmet b.Hanbel 3/120,145

¹⁷² A.g.e.

¹⁷³ Ebu Davud, Süne 1

وَهِيَ الْجَمَاعَةُ , وَإِنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ تَجَارَى بِهِمْ تِلْكَ الْأَهْوَاءُ , كَمَا يَتَّجَرَى

الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ.

2. Bize Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Yahya Ebû'l-Muğire, Safvan, Amr b. Osman, Bakiyye -bana Safvan, benzerini tahdis etti diyerek-, Ezher b. Abdillâh el-Harrâzî, Ebû Amir el-Hevzenî, Muâviye b. Süfyan yoluyla şöyle tahdis ettiler: Muaviye ayağa kalkarak dedi ki: “Bakınız, Resulullah birgün aramızda ayağa kalkarak şöyle dedi: ‘Biliniz ki, Ehl-i Kitaptan sizden öncekiler yetmiş iki millete ayrıldı. Bu millet de yetmiş üçe bölünecektir. Yetmiş ikisi ateşte, biri de cennette olacaktır ki, cennetlik olan ‘cemaattir.’” İbn Yahyâ ve Amr rivayetlerine şunu da ekliyorlar; ‘benim ümmetimden bu heva ve heveslerin (bid’at) kuduran köpeğin sahibine saldırdığı gibi saldıracığı topluluklar zuhur edecektir.”¹⁷⁴

1.4. el-Hâkim’in Müstedrek’inde

Hâkim, bu konuyla ilgili olarak Müstedrek’ine “Kitabü'l-İlm” ve “Kitabü'l-Fiten ve'l-Melâhim” başlıklarıyla iki farklı yerde birkaç hadis zikretmektedir:

1. Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği hadisin aynısını, iki ayrı senedle zikrederek; “Bu hadis Buharî ve Müslim’in tahrir etmediği ama onların zikretmiş oldukları şartlarla sahih bir hadistir” notunu düşüyor.”¹⁷⁵

2. Yine Tirmizî'nin Abdullah b. Amr'dan aktardığı ve senesinde Abdurrahman b. Ziyad el-İfrikî'nin bulunduğu hadisi tahrir etmekte, ancak el-İfrikî için ; “kendisiyle hüccet edilemeyecek zayıf biri” demektedir¹⁷⁶.

3.el-Hâkim; Ebû Davud’un ve Ahmed b. Hanbel’in Muâviye b. Süfyan’a dayandırdıkları hadisi de, buna şu ilave cümleyle aktarmaktadır:

¹⁷⁴ Ebu Davud, *Sünne* 1

¹⁷⁵ el-Hakim, *Müstedrek*, 1/2

¹⁷⁶ A.g.e., 1/2

“Vallahi ey Arap topluluğu, Muhammed’in risaletine uymazsanız, başkaları uymaya daha yatkın olurlar”. Ardından da el-Hâkim, zikretmiş olduğu senedlerin bu hadisin sahih olduğunu onaylatmak için hüccet kabul edilebileceğini de ekliyor¹⁷⁷.

4. el-Hâkim, “Kitabü’l-İlm” babında son olarak, İbn Mâce’nin de Sünen’ine Ebû Seleme –Ebû Hureyre kanalıyla ve benzer ifadelerle aldığı bir hadisi naklediyor. Ancak el-Hâkim’in söz konusu rivayetinde şu fazlalıkla karşılaşmaktayız: “Biliniz ki, İsrailoğulları Musa’ya rağmen, 71 fırkaya ayrıldılar. Tek bir fırka hariç tümü dalâlettedir. O fırka İslâm ve İslâm cemaatidir. Yine Hristiyanlar İsa b. Meryem’e rağmen 71 fırkaya ayrıldılar ki, onların da biri dışında hepsi dalalettedir. O fırka da İslam ve cemaatidir. Bundan sonra da yetmiş iki fırkaya ayrılacaklardır. Bu fırkaların tamamı dalalette, İslam ve cemaati ise bunun dışındadır”.¹⁷⁸

Müstedrek’e tahriç yazan Muhammed b. Ömer el-Alluş bu hadisin pek çok sebeple zayıf olduğunu öne sürüyor.¹⁷⁹

5. el-Hâkim son olarak senedinde güvenilirliği tartışmalı bir isim olan Nuaym b. Hammad’ın yer aldığı –ki bu şahısla ilgili cerh ve ta’dillere ileride değineceğiz- şu hadisi rivayet ediyor: “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak. En büyük fırkaları, meseleleri reyleri ile kıyas ederek helali haram, haramı helal kılanlar olacaktır.”¹⁸⁰

1.5. Ahmed B. Hanbel’in Müsned’inde

Ahmed b. Hanbel 241/ 855) Müsned’inde bu konuda Ebû Davud’un aktardığı hadisi -el-Hâkim’in de naklettiği gibi: “Ey Arap topluluğu! Muhammed’in risaletine uymazsanız, başkaları uymamaya daha yatkın olur” fazlalığı ile yeralan hadisi iki yerde tekrarlıyor.¹⁸¹

Ahmed b. Hanbel yine, Tirmizî ve Hâkim’in de Ebû Hureyre’den rivayet ettikleri hadisi kendisi de zikrediyor. Ayrıca İbn Mâce’nin bir benzerini Avf b. Mâlik’ten rivayet ettiği hadisi Enes b. Mâlik’ten rivayet ediyor.¹⁸²

¹⁷⁷ A.g.e., 1/2

¹⁷⁸ A.g.e., 1/2

¹⁷⁹ A.g.e., 1/2

¹⁸⁰ A.g.e.,4/614-615.

¹⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*,23/173; 24/ 6

¹⁸² A.g.e.,24/6-7

1.6. Dârimî'nin Sünen'inde

Darimi'nin Sünen'inde ise sadece Ebû Davûd, Ahmed b. Hanbel ve el-Hâkim'in de Muâviye b. Ebî Süfyan'dan naklettikleri hadisi bahsi geçen ziyadeliklere değinmeden nakledilmiştir.¹⁸³

1.7. Taberânî'nin Müsnedü'ş-Şâmiye'sinde

Taberânî, İbn Mâce'nin Avf b. Mâlik kanalıyla naklettikleri hadisi aynı isnadla zikretmektedir. Tek farklılık, hadisin sonundaki “el-cemâ'a” yerine “Ehlü'l-Cemâ'a” denilmiş olmasıdır.¹⁸⁴

Ayrıca İbn Hibban da Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadis-i şerifi nakletmekte; el-Heysemî de Zevaid-i İbn Hibban'a yazdığı şerhte hadisin değişik tariklerini de zikretmektedir.¹⁸⁵

2. Tüm Fırkaların Cennette Birinin Ateşte Olacağına İlişkin Rivayetler

Yukarıda iktibas etmiş olduğumuz tüm rivayetlere rağmen, bu rivayetlerdeki anlamın tam tersini ifade eden bazı rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerde fırkalara bölünen ümmetin fırkalarından sadece birinin dalalet üzerinde olduğu ve dolayısıyla bu fırkanın cehennemlik olduğu ifade edilmektedir.

2.1. 'Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ'sında

Acluni (1141/1730), el-Mizan'a atfen şu rivayeti nakletmektedir: “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Bunların tamamı cennette, yalnız birisi ateşte olacaktır ki, onlar zenâdıkadır.”¹⁸⁶

2.2. İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevdû'ât'ında

¹⁸³ Darimi, *Siyer* 75

¹⁸⁴ Taberânî, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn, Müessesetu'r Risale*. Beyrut-1996, II,s.100.

¹⁸⁵ Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr, *Mevâridü'z-Zaman ilâ Zevâidi İbn Hibbân*, Daru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dimâşk-1992, VI,s.77.

¹⁸⁶ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1985, I, s.169.

İbnu'l Cevzî'nin el-Mevdû'ât'ına Enes b.Malik'ten aldığı rivayet ise zenadıkayı, “kaderiyye” olarak tanımlayan şu rivayettir:

رواية أنسِ ابنِ مالكِ رضي الله عنه: قال ابن الجوزي: أنبأنا الجريري قال أنبأنا العشاري حدثنا أحمد بن داود السجستاني قال حدثنا عثمان بن عفان القرشي قال حدثنا أبو اسماعيل الأبي حفص بن عمر عن مسعر عن سعد بن سعيد قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: تفترق أمتي علي بضع و سبعين فرقة كلها في الجنة الا الزنادقة. قال أنس: كنا نراهم القدرية.

“Ümmetim yetmiş yahut yetmiş bir fırkaya ayrılacak, bunların biri hariç, tamamı cennete girecektir”. Denildi ki “Ey Allah’ın elçisi, o fırka kimlerdir?”, Resulullah buyurdu ki; “Zenâdıkadır, onlar ise Kaderiyye’dir.”¹⁸⁷

2.3. Diğer Kaynaklarda

Aynı rivayeti Curkanî (543/1165), Suyûtî (911/1533), İbn Arak el-Kinani (963/1585) ve sonraki dönem mevzu hadis araştırmacılarından el-Kavukçi (1305/1927) gibileri de eserlerine almışlardır.¹⁸⁸

73 fırkadan bahseden rivayetleri tek tek belirttikten sonra rivayet tariklerinin kimlere dayandığını (Tirmizi,Ebu Davud vs.) sistematik bir şekilde göstereyim.

¹⁸⁷ İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *el-Mevdû'ât*, (Thk: Abdurrahman Muhammed Osman), Daru'l-Fikr, Beyrut-1983, I,s.267.

¹⁸⁸ el-Curkanî, Hüseyin b. İbrahim, *el-Ebatıl ve'l-Menakir ve's-Sıhah ve'l-Meşahir*, (Thk: Abdurrahman Abdülcabbar), Dâru's-Sumey'î, Riyad-1994, I,s.296; el-Kinani, İbn Arak, *Tenzihu's-Şer'ati'l-Merfua*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1981, I,s.130; Suyutî, Celaluddin Abdurrahman, *el-Leâli'l-Masnû'a*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1996, I,s. 227; el-Kavukci, Muhammed b. Halil, (Thk: Fevvez Ahmed Zemreli), Daru'l-Beşairi'l-İslamiye,Beyrut-2007,s.66

3. Yetmişüç Fırka Hadisinden Bahseden Rivayetlerin Tariklerinin Kimlere Dayandığı:

- 3.1.Tirmizi Sünen'inde: Ebu Hureyre, Abdullah b. Amr
- 3.2.İbn Mace'nin Sünen'inde: Ebu Hureyre, Avf b. Malik, Enes b. Malik
- 3.3.Ebu Davud'un Sünen'inde: Muaviye b. Ebi Süfyan
- 3.4.El-Hakim'in Müstedrek'inde: Muaviye b. Ebi Süfyan, Abdullah b. Mesud
- 3.5.Ahmed b.. Hanbel'in Müsned'inde:Enes Bin Malik
- 3.6 Darimi'nin Sünen'inde: Muaviye b. Ebi Süfyan
- 3.7 Taberani'nin Müsnedü'ş-Şamiye'sinde: Avf b. Malik, Abdullah b. Mes'ud, Enes b. Malik

BÖLÜM 2

1.HADİSLERİN SENED VE METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

1.1. İSLAM ÂLİMLERİNİN 73 FIRKA HADİSLERİ TAHLİLİ

Bu tezimizde tahlil etmeye çalıştığımız hadis rivayetlerinin, hadis literatüründeki yerini serdettikten sonra, bu rivayetleri kapsamlı bir biçimde değerlendirip, bütüncül bir bakışla yorumlayabilmek için muhtevaları itibariyle üç kategoriye ayırdık:

A. Ümmetin Kaç Fırkaya Ayrılacağını Belirtmekle Yetinen Rivayetler:

Bu hadisler; rivayetlerini serdettiğimiz kaynaklardan Tirmizî, İbn Mâce, Hâkim, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibban'ın Ebû Hureyre'den -söz konusu hadislerin muhtevalarına etkisi olmayacak derecede basit lafız farklılıklarıyla- rivayet ettikleri; “Yahudiler yetmiş bir yahut yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Hristiyanlar da öyle. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır.” biçimindeki hadislerdir.¹⁸⁹

B.Söz Konusu Fırkaların Birinin Cennetlik Olduğunu Beyan Ederek Bu Fırkayı Tanımlayan Rivayetler:

İbn Mâce'nin Enes b.Mâlik'ten, Ebû Davud'un da Ebû Hureyre'den nakledilmiş olan rivayetlerini incelediğimizde; bunların ümmetin fırkalara ayrılacağını belirtmekle beraber fırkalardan birinin cennetlik olduğunu ifade ettiklerini görüyoruz. Bir önceki bölümde kaynaklarıyla verdiğimiz rivayetlerin geri kalanlarındaysa kurtuluşa eren firkanın, kimisinde “cemaat”, kiminde “benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu (yol)”, Hâkim'in rivayetinde “İslam ve Cemaati”, Taberânî'ninkinde “ehlu'l-cemâat” gibi niteliklerle tanımlandığı dikkati çekiyor.¹⁹⁰

Biz bu hadisleri ayrı bir kategoriye almayı gerekli görmedik. Bu hadislerin, birbirini anlamca destekleyen ve birbirini şerheden rivayetler olduğunu müşahede ettiğimizden, tüm bunları aynı kategoriye almanın daha münasib olacağını düşündük.

¹⁸⁹ Tirmizî, *İman* 18; Ebu Davud *Sünne* 1; İbn Mâce, *Fiten* 17; Ahmed B.Hanbel 2/332

¹⁹⁰ Ebu Davud *Sünne* 1; Ahmet b.Hanbel 3/120,145; İbn Mâce *Fiten* 17; el-Hâkim Nisaburi, el-*Müstedrek* 1/337

C. Bu Firkalardan Birinin Ateşte, Diğerlerinin Cennette Olacağını İfade Eden Zıt Rivayetler:

Bu hadisleri de bilhassa mevzu hadis kitaplarında (mevduat) yer aldığı şekliyle sıralamış; bir rivayette ateş ehli fırkanın “zenâdika” bir diğerinde ise “zenâdika yani kaderiyye” biçiminde açıklandığını görmüştük.

Tahlil etmeye çalıştığımız hadislerin kısmi analizi için, onları bu şekilde belirli başlıklar altında özetlemenin faydalı olacağına inanıyoruz. Mezkûr hadisleri bir önceki bölümde ilgili kaynaklarından naklederken, herbir rivayet hakkında muhaddis ve şarihlerin ifadelerini kısmen aktarmış olsak bile; bu hadisleri bu bölümde daha detaylı bir kritiğe tabi tutarak senedlerinde yer alan kimi ricali incelemeye çalışacağız.

Bizi bu türden bir incelemenin gerekli olduğu kanaatine ulaştıran husus; söz konusu rivayetlerin sahih yahut sakim olup olmadığının vuzuha kavuşturulmasının önemli olduğu kanısıydı. Çünkü mezkûr hadislerin sıhhatli olup olmadığı açıkça ortaya konmadıkça; tüm bu hadislere dayandırılan; firkalara ayrılmanın kınanması, “fırka-i naciye” teorileri yahut İslam ümmetinin tamı tamına yetmiş üç firkaya ayrılacağını iddia eden görüşlerin tümü de muallâkta kalacak, söz konusu yorumların tümü kimi şüpheler içerecekti.

73 fırka hadisleri sıhhatli ise, tüm bu hadisler çerçevesinde dile getirilmiş olan yorumlar arasından bir tercihte bulunulması gerekeceği açıktır. Biz bu konunun da açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünerek ilgili analizlerin titizlikle gerçekleştirilmesinin lüzumiyetine inanıyoruz.

1.1.2. Ümmetin Sadece Kaç Fırkaya Ayrılacağını Belirten Rivayetler

Daha önceki bölümlerde zikretmiş olduğumuz kaynakların tamamında Ebû Hureyre’den rivayet edildiğini gördüğümüz hadis için Tirmizî’nin “hasen-sahih” dediğini görüyoruz. Tirmizî’nin Sünen’inin Şarihi olan Mübarekfurî (1353/1975) de bu tabiri şerh ederken aynı hadisi Ebû Davud, İbn Mâce ve Hâkim’in de sahih bularak aktardıklarını, Münzirî’nin de Tirmizî’nin naklini temel alarak bunu tasdik ettiğini belirtiyor.¹⁹¹

¹⁹¹ Mübarekfurî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, 298.

İbn'ul-Arabi (543/1165) de, aynı kanaati paylaşıyor¹⁹². İbn Hibban da Sahih'inde bu hadisin sıhhatli olduğunu belirtiyor¹⁹³. Beyhakî de Tirmizî'yle aynı görüşü paylaşanlardandır¹⁹⁴.

Sehâvî (906/1526) de, el-Mekâsıd'ı-Hasene'sinde bu hadisleri sahih addeden muhaddislerin isimlerini tek tek zikrederek onlarla hemfikir olduğunu ifade etmektedir¹⁹⁵.

Hâkim'in, Müstedrek'inde bu hadis için; "Buhârî ve Müslim'in şart ve kriterlerine uygundur", dediğini yukarıda zikretmiştik. Müstedrek şarihi Zehebî de (748/1347) onu te'yid etmektedir¹⁹⁶.

Bu noktada söz konusu hadisin sahih olduğunu destekleyici bir veri olması bakımından Zerkeşî'den şu notu aktarmakta yarar var: Zerkeşî'nin beyanına göre, Hâkim, hadisi pek çok yolla gelen bir rivayet olarak kabul ederken, Müslim'in mezkûr hadisin tariklerinden biri olan Muhammed b. Amr, Ebû Seleme, Ebû Hureyre tarikiyle ihticacda bulunduğunu (delil ve hüccet addettiğini) belirtiyor. Yine Müslim ile Hâkim'in hadisin senesinde yer alan Fadl b. Musa¹⁹⁷ ile ihticacda ittifak ettiklerini de notuna ekliyor¹⁹⁸.

Bu hadisi muhaddislerin çoğunluğunun sahih addederek onayladıklarını müşahede etmekteyiz. Bu bağlamda Şâtibî'nin de mezkûr hadisi sahih bulduğunu kabul etmek gerekir¹⁹⁹. Söz konusu hadisi sıhhatli bulanlar arasında mevzu hadisleri tesbitte otoritesi kuşku götürmeyen bir isim olan Aliyyu'l-Kârî bu konuda şöyle demektedir: "Derim ki, bunu sünen-i erbaa sahipleri Ebû Hureyre'den rivayet ettiler. Suyûtî de Câmiu's-Sağîr'inde bunu rivayet etti. Ayrıca bu hadis, Mişkat ve bu eserin şerhi olan Mirkâtu'l-

¹⁹² İbnu'l-Arabî el-Mâlikî, *Âridatü'l-Ahvezî*, IX, 101-102.

¹⁹³ el-Heysemî, *a.g.e.*, VI, 77.

¹⁹⁴ Zerkeşî, Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh, *et-Tezkire fi'l-Ehadisi'l-Müştehire*, (Thk: Mustafa Abdüllkadir Ata), 16.Beyrut-1996, s.2

¹⁹⁵ Sehâvî, Muhammed Abdurrahman, *el-Makasıd'ı-Hasene fi Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1994, s. 258.

¹⁹⁶ Hâkim, *a.g.e.*, I, 335.

¹⁹⁷ "Fadl b. Musa es-Sinani el-Mervezî (d. 115- ö. 192) sika âlimlerden birisidir. Tabînin küçüklerinden rivayette bulunmuştur. Abdullâh b. Ali el-Medîni'nin rivayetleri haricinde kendisini "fihi leyyin (gevşek)" sıfatıyla bilmem. İbn Main ve İbn Sa'd 'sıkadır' dediler. Ebû Hatim de; 'saduk ve salih biridir' dedi. Zehebî 'babamın; Ebû Tumeyle ve Fadl b Musa hakkında kendisine sorulunca, Ebû Tumeyle'yi takdim ettiğini ve Fadl için, o, münker hadisler rivayet ederdi, dediğini işittim', diyor.

Hâkim, 'O, Kebirü's-Sünne, İsnad-ı Ali asrının hadis imamlarından' derken; İbn Mübarek ve Buhârî onu sika buluyorlar." Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanu'l-İtidal fi Nakdi'r-Ricâl*, III, 360; el-Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, 286.

¹⁹⁸ Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 217.

¹⁹⁹ Şâtibî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Ğirnatî, el-İ'tisam, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1996, s. 460.

Mefâtiḥ'te de mevcuttur²⁰⁰. Mevzu hadisler alanında yine belli başlı isimlerden biri olan İbnu'l-Cevzî de Mevdûât'ında, Ebû Hureyre'yi; aynı anlamda rivayetleri bulunduğunu naklettiği “Ali b. Ebi Talip, Sa'd b. Ebi Vakkas, İbn Ömer, Ebû'd-Derda, Muâviye, İbn Abbas, Câbir, Ebû Umâme, Vesile b. Eska', Avf b. Mâlik, Amr b. Avf el-Muzenî” arasında sayarak hadisin sahih olduğunu te'yid etmektedir²⁰¹. İmam Suyûtî, bu hadisi mütevatir derecesinde addetmektedir. Onun Camiu's-Sağîr'ini tahrir eden Elbani'ye göre de bu hadis sahihtir²⁰².

Fadl b. Musa, güvenilirliğinde ittifak edilen biri olduğu gibi senedde ismi Ebû Seleme'nin de muhaddislerin çoğunun güvenilir bulunduğunu görmek; bizim bu hadisin sıhhati konusundaki görüşümüzü takviye etmektedir. Örneğin İbn Hacer'in Ebû Seleme hakkında biraraya topladığı görüşlere göre: “Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Abd Avf ez-Zuhrî (104/726) tabiindendir. Birçok sahabeden rivayette bulundu. İbn Sa'd Tabakat'ında onu “muksirûn”dan ve sika zatlardan saydı. Annesi Nebi'ye kavuşmuş ve hicri 94 yılında vefat etmiştir. Ebû Zur'a, ‘o sika ve imamdır’, diyor. Ancak isminin Abdullah mı, İsmail mi olduğunda ihtilaf vardır. Babasından mürsel hadis rivayet ederdi. Babası o henüz küçükken öldü. Dolayısıyla babasından hadis işitmedi. Ebû Hatim'e göre sahih değildi. Ebû Bekir'den “irsal”, Ömer'den “inkitâ”da bulunurdu. Mâlik b. Enes; ‘bizce ilim ehlinde bir adamdı’ demektedir. Ebû Seleme, bu konuda İbn Abbas'a muhalefet etmişti. Vâkıdî'ye göre o 104 yılında vefat etmiştir.”²⁰³ Zikretmiş olduğumuz muhaddis ve hadis tenkitçilerinin Ebû Hureyre'nin bu rivayeti hakkındaki olumlu beyanları, bizde de söz konusu hadisin sahih olması hakkında kuşkuya yer bırakmayacak derecede bir kanaat oluşmasına vesile oldu.

1.1.3. Fırkalardan Birinin Cennetlik Olduğunu Bildiren Rivayetler

Tirmizî ve Hakim'in senedinde Abdurrahman b. Ziyad b. En'am el-İfriki'nin (161/783) bulunduğu; Abdullah b. Amr'ın kurtuluşa eren fırkayı “benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu (yol)” şeklinde tanımlayan rivayeti için, Tirmizî'nin; “hasen, garib; şu haliyle yalnız bu tarikle biliyoruz” dediğini nakletmiştik. Aynı hadis için şârih

²⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *el-Esraru'l-Merfu'a* (Mevdûâtü'l-Kübrâ) s. 96. “Ne var ki, Aliyyu'l-Kârî, Sünen-i Erbaa derken, Nesaî'nin de bunlara dâhil olduğunu vehmettirse de, Elbani'ye göre bu nisbet hata ve vehimdir.” Bkz. Elbânî, Nâsirüddin, *Silsiletu Ehadisi's-Sahîha*, el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut-1985, I, s.137.

²⁰¹ İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, s.268.

²⁰² Münavî, Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmiu's-Sağîr*, Mektebetü Nezar, M. Elbaz. III, s.1158.

²⁰³ el-Askalânî, *Tehzibu't-Tezhîb*, XII, s.116-117.

Mübarekfürî'nin de; Tirmizî'nin garip bulduğu bir rivayete hasen demesini, rivayetin bu babda rivayet edilen başka hadislerle desteklenmiş olmasına bağladığını görmekteyiz²⁰⁴. Mübarekfürî, Tirmizî'nin bu rivayeti “garip” kavramıyla tanımlamasını da senesinde Abdurrahman b. Ziyad el-İfriki'nin varlığına bağlıyordu. Bu durumda bizim el-İfriki hakkında hadis rical âlimleri ve muhaddislerinin görüşlerine başvurmamız lazım gelmektedir:

Tehzibu't-Tehzib sahibi İbn Hacer el-Askalânî'ye (852/1474) göre el-İfriki, salih ve takva sahibi bir zat olmakla birlikte, hadis rivayeti açısından sağlam biri kabul edilmemektedir. İbn Hacer'in el-İfriki'nin muhaddislerce nasıl tanımlandığını söz konusu ettiği ibarelerini özetle buraya almakta yarar görüyoruz:

“Berzeî dedi ki; ‘Ebû Zura’ya Yahya el-Kattan’ın İfrikî için; ‘sika’ dır ancak rivayet ettiği ricâli tanımıyoruz, dediği rivayet ediliyor’, dedim. Ebû Zur’a; ‘bu kişilerden rivayet ettiğini bilmiyorum’ dedi. Salih b. Muhammed de “hadisleri münker biri olsa da salih bir zattır” der. Tirmizî, “Hadis ehli nazarında zayıf biridir”, derken; Nesaî ise onu zayıf görür. İbn Huzeyme ise, “kendisiyle ihticac edilebilecek biri değildir”, diyor. Ahmed b. Salih ise bu kimseyi zayıf bulanları redderek, “o sika’dır” demektedir.

“Sevrî'den; ‘Abdurrahman, Peygamber’e ref’ ettiği altı yüz hadisle bize geldi. Fakat ilim ehlinde hiçbirinin bu hadisleri peygambere ref ettiklerini işitmedim’, dediğini duydum. Ebû'l-Arab der ki; ‘işte bu garib rivayetlerinden dolayı İbn Main onun hadislerini zayıf bulmuştur. Ebû'l Hasan b. Kattan da onun için; ‘tartışmasız ilim ve zühd ehliydi’ diyor. Buhârî'nin Mukri'den rivayetine göre hicretin 156. yılında vefat etti. Mukri onun yüz yaşını aştığını söyler. Derim ki, Ebû'l-Arab, onun 161 yılında öldüğünü, doğumunun ise hicri 75 yılında olduğunu söyler. Onunla ilgili tartışmaların hakikati şudur ki; ‘kendisi münker hadisleri çokça rivayet ettiği için zayıf biridir. Bu ise salihler adına ayıplayıcı bir durumdur.’”²⁰⁵

²⁰⁴ el-Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, VII,s.334.

²⁰⁵ el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, (Thk: Mustafa Abdülkadir Ata), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, VI, s.158-161.

el-İfrikî, Nesai'nin Kitabı'd-Duafa ve'l-Metrukin adlı eserine göre de zayıf ravilerden addedilir²⁰⁶. Eserin muhakkiki Kemal Yusuf el-Hut'un nakline göre Dârekutnî, onun hakkında kavi-sağlam- değildir, demektedir²⁰⁷.

Ayrıca İbn Arak el-Kenani de İbn Hibban'a dayanarak; 'O, sika zatlardan rivayetlerde bulunurdu', değerlendirmesinde bulunuyor²⁰⁸.

Tirmizî'nin onun hakkında "hadis ehli nazarında zayıf biriydi", demesine ve ondan aldığı rivayete "garip" nitelimesinde bulunmasına yine el-Hâkim'in de "O kendisiyle hüccet edilemeyecek zayıf biridir" demelerine rağmen el-İfrikî'nin rivayetlerini eserlerine almalarını garipsemekteyiz. Ancak yine de aynı mana ve mefhum çerçevesinde birbirini destekleyerek tefsir eden pek çok rivayetin varlığına dayandırmaktan başka yol bulamadığımızı da belirtmeliyiz. Fakat bu durum, söz konusu hadisin mefhum itibarıyla de böyle olduğunu göstermez. Zira bu, hadisin metni ile değil de isnadı ile ilgili bir husustur. Mesela Şevkânî'nin (1250/1872), "ben ve ashabımın üzerinde bulunduğu (yol)" ibaresini içeren rivayeti kabul ederek Ebû Hureyre, Sa'd, İbn Ömer, Enes ve Câbir'den rivayet edilen hadislerin varlığını öne sürmesi bunu göstermektedir²⁰⁹.

Bu bağlamda ele alacağımız ikinci hadis Ebû Davud, Ahmed b. Hanbel, Hâkim ve Darimi'nin Muaviye b. Ebû Süfyan'dan rivayet ettikleri; kurtuluşa erecek fırkayı "cemaat" olmakla tanımlayan hadistir. Sünen-i Ebû Davud'un şarihlerinden Azîmâbâdî, İmam Münziri'nin hadisin sıhhati meselesini sükûtle karşıladığını naklederken²¹⁰, diğer şarih Seharenfurî ise bu konuda hiçbir şey söylememektedir²¹¹.

Hâkim, Müstedrek'inde bu hadisi ve konuyla ilgili kendisinden aktarmış olduğumuz hadisleri de zikrettikten sonra; "bunlar söz konusu hadisin sahihliğine hüccet olacak senedlerdir" diyerek olumlu karşılamakta, Zehebi de onu desteklemektedir²¹².

Elbanî bu hadisi ve yukarıda zikretmiş olduğumuz hadisi değerlendirirken her iki hadis için de ayrıntılı açıklamalarda bulunarak; ümmetin ayrılığa düştükten sonra 72

²⁰⁶ Nesai, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitabu'd-Duafa ve'l-Metrukîn*, Müessesetu'l-Kütubi's-Sekafiyye, Beyrut, 1985, s. 158.

²⁰⁷ *A.g.e.*, s. 158;

²⁰⁸ el-Kinani, *a.g.e.*, I, s.78.

²⁰⁹ Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fevaidu'l-Mecmûa fi'l-Ehadisi'l-Mevdûa*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut-ts, s.502.

²¹⁰ Azîmâbâdî, Ebû Tayyib Muhammed Şemsulhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Davud*, Daru'l-Fikr, Beyrut-1995, XII, 268.

²¹¹ Seharenfurî, Halil Ahmed, *Bezlu'l-Mechud fi Halli Ebî Davud*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut-ts.

²¹² Müstedrek ma'a't-Telhîs, I, s.336. Ayrıca bkz. Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, I, s.369.

firkasının cehenneme, geri kalan birinin cennete gideceği fazlalığı ile birlikte rivayet edilen hadisleri reddeden Kevseri gibi zatlara kıyasıyla eleştiriyor. Yine mezkur hadislerin tarik ve tahrirlerine dair detaylı bir liste çıkarıyor. Elbani, Hafız İbn Hacer'in Tahrirü'l-Keşşaf'ta bu hadis için "isnadı hasendir." dediğini de aktarıyor²¹³.

İbn Teymiyye, Minhacü's-Sünne'de; "72 fırka hadisleri Sahihayn'da yer almasa ve İbn Hazm ve diğerleri onları zayıf bulsa da Sünen sahipleri, Hâkim ve diğerleri bunları sahih veya hasen görmekteler. Nitekim söz konusu hadisler birçok tarikle rivayet edilmişlerdir", diyor²¹⁴. İbn Teymiyye'nin bu ifadelerinden, onun ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı babında rivayet edilen hadislere itibar ettiği; bunları sahih ve hasen kabul edenleri de desteklediği anlaşılıyor. Hatta İbn Teymiyye, el-Mesail adlı eserinde, yukarıdakinden daha da açık ifadelerle hadisin sahih olduğunu sarahaten belirterek "bu sahih, meşhur bir hadistir." demektedir²¹⁵. Meşhur muhaddis ve müfessir İbn Kesir, söz konusu hadisi Ebû Davud'un Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Yahya'dan; bu ikisinin de ismi Abdülkuddus b. el-Haccac eş-Şami olan Ebû'l Muğire'den aldıklarını söylüyorsa da, bu hadisin senedi hakkında hiçbir yorumda bulunmuyor. Ancak biz hadisi "takviye" ettiğini şu ifadesinden anlayabiliyoruz: "Bu hadis pek çok tarikle varid olmuştur."²¹⁶

Yine hadisçi kimliğiyle öne çıkan Kasımî bu babdaki hadisi şerifleri serdettikten sonra İbn Kesir'in yaptığı gibi hadisin pek çok tariki olduğunu belirtiyor²¹⁷. Hadisin sahih olduğunu kabul eden âlimlerden biri de Şâtıbî'dir. Şâtıbî, bid'atları ve bid'at ehlini açıklarken bu babdaki hadisleri de zikrediyor ve Muaviye'den rivayet edilen bu hadisi de isnadını eleştirmeksizin naklediyor²¹⁸. Bu Şâtıbî'nin de mezkûr hadisin sıhhatine kail olduğunu gösterir.

Hafız el-İraki'nin görüşü de; "bu babda gerek Tirmizî'nin Abdullah b. Avf'dan rivayet ederek hasen gördüğü, gerek Ebû Davud'un Muaviye'den rivayet ettiği ve gerekse de İbn Mâce'nin Enes b.Mâlik'ten rivayet ettiği hadislerin isnadları 'ceyyid(iyi)'dir, biçimindedir. Tüm bu olumlu beyanlara rağmen Hafız İbn Hacer'in bu hadisin isnadını

²¹³ Elbanî, *Silsiletü Ehadisi's-Sahîha*, I, s.358.

²¹⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdilhakim, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye*, Mısır-1986, V, s.249.

²¹⁵ Elbani, *a.g.e.*, I, s.359.

²¹⁶ İbn Kesir, *a.g.e.*, I,s.390.

²¹⁷ Kâsımî, Cemalüddin, *Mehasinü't-Te'vil*, Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kahire, ts, IV,s.929.

²¹⁸ Şâtıbî, *a.g.e.*, s. 431.

hasen bulmaması dikkat çekici bir husustur. Zira bunca muhaddisin beyanına ve tarihin çokluğuna nazaran o, pekâlâ bunun sahih bir hadis olduğunu da ifade edebilirdi. Fakat hadisin senesinde yer alan Ezher b. Abdullah, el-İdi ve İbn Hibban dışında kimsenin sika kabul etmediği bir kişi olduğundan²¹⁹ İbn Hacer hadisi tümüyle sahih kabul etmemektedir. İbn Hacer, el-Ezdi'nin Ezher için "hakkında bir şeyler söylüyorlar" dediğini aktararak onu şöyle tanıtır; "Hz. Ali'ye söverdi. İbn Carud onu Duafâ'sında zikretti. Buhârî, Ezher b. Said ile aynı şahıs olarak kabul ediyorsa da İbn Hibban onları ayrı tutmuştur²²⁰.

Zehebî de, Ezher b. Abdullah'ın tabiinden biri olup Hz. Ali'ye söven biri olduğunu belirttiği halde, söz konusu hadise "hasen" hadistir, diyebilmektedir²²¹. Bu hadisin senesinde ismi geçen zatlardan biri olan Safvan b. Amr b. Herum es-Sıksıkî Ebû Amr el-Hımsî hakkında da birbiriyle çelişen görüşler bulunmaktadır. Mesela İclî, Duhaym, İbn Sa'd ve Nesai, "sikadır" derken, Nesai'nin Safvan hakkında; "Ammar b. Yasir ile ilgili münker bir hadisi bulunmaktadır" şeklindeki bir değerlendirmesi ile karşılaşmaktayız. İbn Harraş; "İbni Mübarek ve diğerleri onu sika buluyorlardı", demiştir. Yezid b. Abdirabbihi'ye göre hicri 100 tarihinde vefat etmiştir²²².

Sonuç olarak, bu hadis rivayeti için senesinde Abdurrahman b. Ziyad el-İfriki bulunan bir önceki rivayete oranla daha sağlam bir hadis olduğunu düşünmekteyiz. Her ne kadar Ezher b. Abdullah için onu zayıflatacak bazı sözler söylenmişse de, hadisi mana itibariyle destekleyen sahih rivayetlerin varlığı ve büyük muhaddislerin bu hadisi hüccet kabul etmeleri –senesinde yer alan iki şahısla alakalı bazı noktalara işarette bulunmakla beraber- hadisi hasen kabul etmemizi sağlamaktadır.

İbn Mâce'nin Avf b. Mâlik'ten rivayet ettiği hadis için de Elbani; Busiri'nin Zevaidinden naklettiğimiz, "isnadı sahih, ricâli sikadır" biçimindeki değerlendirmesini de aktardıktan sonra; "O'nun bu hadisi böyle sahih addetmesi hakkında benim eleştirim var" demekle beraber; "şu anda açıklamaya gerek görmüyorum" sözüyle geçiştiriyor.²²³ Ancak biz bununla Ebû'l-Huseyin el-Hanefî'nin haşiyesinden alıntıladığımız; "Avf b. Mâlik'ten bu hadisin isnadı söz götürür." biçimindeki açıklamasıyla ilgili ayrıntılara da atıfta bulunduğunu zannediyoruz. Çünkü orada, bu isnadda yer alan Raşid b. Sa'd

²¹⁹ Elbânî, *a.g.e.*, s. 359

²²⁰ Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, I,s.205.

²²¹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, s.173.

²²² Askalânî, *a.g.e.*, IV, s.429.

²²³ Elbanî, *Sahihu İbn Mâce*, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 1997, III, 3070; H.No: 4063.

hakkında Ebû Hatim'in "saduk" nitelemesinde bulunduğu ifade ediliyorsa da, Safvan b. Amr aracılığıyla hadisi devr alan Abbad b. Yusuf'tan İbn Mâce dışında kimsenin rivayetinin bulunmaması işi güçleştiriyor. Hadisin diğer ricalinin sika olması, İbn Mâce'yi bu rivayette teferrüd etmekten kurtarmıyor. Zehebî'nin aktarımına göre Abbad b. Yusuf el-Hımsî, "Safvan b. Amr ve başkasından rivayetlerde bulunan İbn Adiy hakkında; "o teferrüd ettiği hadisler rivayet eden biridir" dediği ve kendisinden Amr b. Osman'ın rivayette bulunduğu bir zattır. İbn Mâce ve İbn Asım; 'bize Amr b. Osman tahdis ederek dedi ki; bana Abbad b. Yusuf tahdis etti ki; bana Safvan b. Amr, o da Raşid b. Sa'd ve Avf b. Mâlik –merfu olarak- tahdis etti' diyerek ondan 'yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar...' hadisini almışlardır. Ancak bunu İbn Mâce'den başkası tahrir etmemiştir."²²⁴ Bu noktada, daha önce de kısmen değinmiş olduğumuz gibi büyük hadis münekkidi Hafız el-İraki'nin bu hadisle ilgili notunu hatırlatmadan geçmek istemiyoruz. Zira İraki'nin bu ifadesinden de yararlanarak hadisi bu babdaki diğer hadislerle beraber değerlendirmek mümkündür: 'Tirmizî bu babdaki hadisleri, Abdullah b. Amr'dan rivayet etti ve hasen gördü. Ebû Davud, Muaviye'den, İbn Mâce ise Avf b. Mâlik'ten rivayet ettiler. Bunların senedleri ceyyid senetlerdir.'²²⁵

Bu durumda bu hadiste, Abbad b. Yusuf hakkında cerh edici bir özellik öne çıkarılmaksızın, sadece teferrüd ettiği rivayetlerde bulunmuş olması zikredildiğinden ve de İbn Mâce gibi Sünen sahibi bir muhaddisin –bu konuda yalnız kalsa da- rivayette bulunması ve en önemlisi diğer Sünen sahipleriyle yukarıda zikretmiş olduğumuz rivayet sahiplerinin mefhum açısından çelişmemeleri bizce çok önemlidir. Tüm bu verilerden yararlanarak biz de Elbani'nin bu konudaki görüşüne katılıyor ve bu rivayetin büsbütün sahih olduğunu söylemek güç olsa da, bunun birçok açıdan desteklenmekte olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Kurtuluşa erecek fırkayı tanımlayan hadislerden bu babda kritik etmeye çalışacağımız son rivayet de Enes b. Mâlik kanalıyla İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in tahrir ettikleri ve de Avf b. Mâlik'in rivayeti ile mana açısından tıpatıp uyuşmaktadır.

Bu rivayet hakkında, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ini tertib ve şerh eden Ahmed el-Benna; İbn Cerir et-Taberî'nin hadisi tahrir ettiğine işaret ettikten sonra hadisin isnadındaki ricalin, salih rical olduğunu ifade ediyor²²⁶. Ardından aynı hadisin bir başka tarikinin de rivayet edildiğini zikrederek, bu hadisi takviye ediyor. El-Benna'nın işaret

²²⁴ Zehebî, *Mizân*, II, 380.

²²⁵ Zehebî, *a.g.y.*

²²⁶ el-Bennâ, Ahmed, *Fethu'r-Rabbânî*, XXIV, 6. Beyrut, , trsz

ettiği gibi Taberi, kendisine has başka bir tarikle, Muaviye b. Salih ve el-Evzai aracılığıyla ve en son yine Yezid Rakkaşi vasıtasıyla Enes b. Mâlik'e dayandırarak hiçbir eleştiride bulunmaksızın söz konusu hadisi tahrir ediyor²²⁷.

Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu rivayet bu tariklerin de haricinde daha pek çok tarikle nakledilmiştir. Öyle ki, Elbani tam yedi ayrı tarikle bu hadisi zikretmekte ve bu rivayetin sahih olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Derim ki, Enes’in hadisinin cidden çok sayıda tariki vardır. Bunların sayısı benim indimde yediye kadar ulaşmış bulunuyor. Bu rivayetlerin tümünde de ‘bu fırkaların biri hariç hepsinin ateşte olduğu ve o fırkanın da cemaat olduğu’ biçimindeki fazlalık vardır. O tarikler şunlardır:...”²²⁸ Bu aşamada müellif söz konusu yedi tariki zikrediyor.

Bu babda zikretmiş olduğumuz hadisi sahih veya hasen addeden tüm muhaddis ve bilginlerin “bi tarihi'l-evla” Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmiş olan hadisi sahih kabul ettiklerini görmekteyiz. Yine bu rivayetin içerdiği ziyade cümle itibariyle sahihliğinde ittifak bulunan Ebû Hureyre hadisine bir açıklama getirdiği görülmektedir. Ayrıca bu rivayet, tariklerinin fazlalığı nedeniyle sıhhat açısından da Ebû Hureyre hadisinin hemen ardındaki bir sıraya yerleştirilmektedir²²⁹.

Kuşkusuz bu yargımızla, hiçbir istisnayı zikredip herhangi bir rezerv koymadan, herkesin bu baktaki hadisleri kabul ettiğini, bu konuda hiçbir münakaşanın söz konusu olmadığını söylemek istemiyoruz. Örneğin İbn Hazm'ın bu babdaki bir hadis için “isnadı sahih olmayan bir hadistir.” dediğini biliyoruz. Ancak yine de onun bu cümleyi kullandığı yer itibariyle atıfta bulunduğu hadisin tam olarak hangisi olduğu bizce muğlak kalmaktadır. Bu sebeple İbn Hazm'ın neyi kastettiği hakkında değişik fikirler de zikredilmektedir. Nitekim İbn Vezir, İbn Hazm'ın bu ifadesiyle, “fırkaların biri hariç tümü ateştedir” fazlalığını barındıran tüm rivayetleri kastetmiş olduğu, yorumunu yapmaktadır²³⁰.

İbn Hazm, belki de söz konusu rivayeti, “tekfirin kimler hakkında caiz olabileceği” babında ele aldığı için, bu konuya biraz da uzaktan temas ettiğini düşünerek, isnad zincirini zikretmeksizin vermiş ve de hadisin metnini tam nakletmek yerine sadece son

²²⁷ Taberî, *a.g.e.*, III, s.44.

²²⁸ Elbânî, *a.g.e.*, I, s.359, 360, 361.

²²⁹ Bkz. Aclunî, *Keşfü'l-Hafa*, I, 369; Elbânî, *a.g.e.*, I, s.359; el-Benna, *Fethu'r-Rabbânî*, XXIV, 6.

²³⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Daru'l-Cil, Beyrut, ts, III, s.292.

cümlesini mana yönüyle rivayet etmiştir. Oysa İbn Hazm'ın bu babdaki tüm hadisleri reddettiğini öne süren İbn Vezir'in açıklamalarını okuduğumuzda, onun daha çok kendi kişisel yorum ve tercihlerini sunmak için İbn Hazm'ı kendisine bir tür dayanak kılmaya çalıştığı izlenimini edinmekteyiz.

İbn Vezir örneğin, “İbn Hazm'dan” ibaresiyle başlamış olduğu bir cümlesinde, mezkur hadislerde yer alan ziyade lafızlar için İbn Hazm'ın mevzu demiş olduğunu iddia ediyor²³¹. Oysa İbn Hazm, yukarıda da zikretmiş olduğumuz söz konusu ifadesinde “isnadı sahih değildir” demektedir. Metodolojik olarak bu iki tabir arasında bariz bir fark olduğu açıktır. Bu olaya hadis üsülü açısından baktığımızda; isnadı herhangi bir sebeple ta'n edilen bir hadisin metninin de fasid olmasının gerekmediği kuşku götürmez. Çünkü söz konusu metni, mefhum itibariyle destekleyen sahihü'l-isnad hadisler varolabilir. Nitekim biz de mezkûr rivayet hakkında böyle bir durumla karşı karşıyayız. Bu yüzden İmam Nevevi; “bir hadis sahihtir, dediğimizde; bu ifademiz o hadisin kesinlikle sahih olduğunu değil, bilakis onun zikretmiş olduğumuz şartları taşıdığını gösterir. Keza sahih değildir, dediğimizde de, bu ifademiz, söz konusu hadis isnadının bu muteber vecih üzere sahih olmadığını gösterir. Yoksa bu durum, adı geçen isnadın hadd-i zatında yalan olduğu anlamına gelmez”, demektedir²³². İbn Vezir, bu rivayetlerin Buhârî ve Müslim'in şart ve kriterlerinde olmadıkları için, onlar tarafından Sahihayn'a alınmadığını kanıt göstererek, bunların tümüyle reddedilmesi gerektiğini öne sürüyor²³³.

Bu çıkarım, aslında çok yaygın bir yanlış anlamadan kaynaklanıyor. Bu yanlış çıkarıma cevaben öncelikle; bu eserlerin bizzat müellifleri de dahil olmak üzere ulemadan hiç kimse, Buhârî ve Müslim'in tüm sahih hadisleri toplamak gibi bir amaçla Sahihayn'ı tasnif ettiklerini iddia etmiş değildir. Hatta İmam Nevevî, bu konuda Buhârî ve Müslim'in açık beyanı olduğunu söylemekle birlikte, Sahihayn'dan pek az sahih hadisin dışarıda kaldığını iddia eden Hafız Ebû Ahdillah b. Ebram'ı eleştirerek; ‘doğrusu pek çok sahih hadis Sahihayn'ın dışında kalmıştır’ sözüdür diyor. Ardından da kendi görüşünü şöyle destekliyor:

“Derim ki, doğrusu pek az sahih hadis İslam'ın Usulü sayılan Kütüb-i Hamse'nin – bilindiği üzere İbn Mâce daha sonraki dönemlerde tedvin edilmiştir- dışında kalmıştır,

²³¹ İbn Vezir el-Yemani, Muhammed b. İbrahim, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, (Thk: Şuayb el-Arnavut), Müessesetü'r-Risale, Beyrut-1992, III, s.170 vd.

²³² Nevevî, *İrşadü't-Tullâb bi'l-Hakâik ilâ Marifeti Süneni Hayri'l-Halâik*, Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut-1992, s. 58.

²³³ İbn Vezîr, *a.g.e.*, I, s.186.

diyenlerin kavlidir”.²³⁴ Ardından İbn Vezir’in mezkur iddiasında bir çelişkiye düştüğünü de görmekteyiz. Çünkü o, söz konusu hadisleri, “Buhârî ve Müslim sahihlerine almadılar” diyerek zayıf ve de bunların bir bölümünü mevzu addederken; Tirmizî’nin Ebû Hureyre’den rivayet etmiş olduğu hadisi sahih kabul etmektedir. Oysa bu hadis de Buhârî ve Müslim’de yer almamaktadır.

İbn Hazm’ın bu babdaki hadisleri –İbn Vezir’in iddia ettiği gibi mevzu değil - zayıf bulduğu hususu meşhur bir iddia olduğundan, İbn Hazm’ın yanlış anlaşıldığını söyleyen usûl âlimlerinin görüşlerini karşılaştırmalı olarak zikretmenin faydalı olacağını düşünüyoruz: Çağımız hadisçilerinden Nâsiruddin Elbâni, Şevkânî’nin Fethu’l-Kadîr’inde; ‘fırkaların biri hariç tümünün ateşte olduğuna gelince’, muhaddislerden bir cemaat bunu zayıf görmüşlerdir. Hatta İbn Hazm, mevzudur der”, biçimindeki ifadesini bir gaf addederek şu tenkitte bulunmaktadır: “Ben onun bir cemaat sözüyle kimleri kastettiğini bilmiyorum. Ben ilk devir muhaddislerinden bu ziyade lafzı gören hiçbir kimseyi bilmiyorum. Bilakis onlar bunu sahih görmüşlerdir”. Yine Elbani bu ifadeleriyle İbn Hazm’ın görüşleri hakkında çelişkili anlayışların söz konusu olduğunu ifade ederek; ancak ‘İbn Hazm bu hadisi zayıf veya mevzu görmüş olsa bile, çağdaş hadis tenkid ilminin bu ziyade lafızların sahih olduğunu ispatladığını zikretmektedir. Ayrıca İbn Vezir’in de hadisin manasını yorumlamakta güçlük çektiği için rivayeti ta’n ettiğini ancak Yemen muhaddislerinden Salih el-Mukbili’nin, İbn Vezir’in anlamakta zorlandığını düşündüğü noktayı vuzuha kavuşturduğunu öne sürüyor²³⁵.

Elbani’nin İbn Hazm’ın hadislerle ilgili görüşünün muğlak olduğu hakkındaki yorumuna katılıyor olsak da, Şevkânî ile ilgili değerlendirmesinde yer alan sonuçlara nasıl ulaştığının anlaşamadığını belirtmeliyiz. Çünkü onun işaret ettiği ve de konu ile alakalı olarak Şevkânî’nin zikretmiş olduklarına baktığımızda; Şevkânî’nin kritik etmeye çalıştığımız rivayetlerden herhangi birine mevzu demek bir yana, bunları zayıf bile görmediğini ve de zikretmiş olduğumuz rivayetlerin hemen hemen hepsini aktardıktan sonra; “ümmetin tefrikaya düşmemesi hakkında daha pek çok rivayet vardır” biçiminde bir not düştüğünü görmekteyiz²³⁶. Şevkânî’den nakletmiş olduğumuz bu açıklamaları göz önüne alırsak; Şevkânî’nin kendi eserinin bir yerinde bu rivayetleri açıkça sahîh ifade ederken, başka bir yerinde bu açıklamasının tam zıddı bir yorumla bu

²³⁴ Nevevî, *a.g.e.*, s. 60.

²³⁵ Elbani, *a.g.e.*, 263-264 vd.

²³⁶ Şevkânî, Muhammed Ali, *Fethu’l-Kadîr el-Câmi’ Beyne İlmeyi’r-Rivâye ve’d-Dirâye min İlmî’t-Tefsîr*, Daru’l-Hayr, Beyrut-1992, I,s.412.

türden büyük bir çelişkiye düşmesi düşünülemez. Dolayısıyla biz Elbani'nin bu bağlamda Şevkani hakkındaki çıkarımlarının sehven sadır olduğu kanısındayız. Son tahlilde İbn Hazm, yukarıda zikretmiş olduğumuz kanaatte olsa bile onun bu görüşü; yukarıda kendilerinden nakillerde bulunduğumuz ilk dönem muhaddislerinden bu yana çoğunluğun sahih kabul ettiği -ve de tariklerin birbirlerini bazen sened yönünden bazen de mana itibariyle desteklemekte olduğu- mezkur hadisleri çürütecek denli kuvvetli değildir.

Bu maddede ele aldığımız hadislerin hilafına, bir de dalâlette olan fırkanın belirleyici vasfını zikreden bir rivayet vardır. Bu hadisin rivayetini Hâkim, Nuaym b. Hammad kanalıyla yapmaktadır. Rivâyet, “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak. En büyük fırkaları, meseleleri reyleri ile kıyas ederek; helâli haram, haramı helâl kılacaktır”, şeklindedir. Hâkim, eserinde bu hadis için, “Sahihayn'ın şartları üzere sahihtir ancak tahriç etmemişlerdir”, diyor. Ne var ki, senedde ismi geçen Nuaym b. Hammad nedeniyle, herkes Hâkim'le aynı kanaati paylaşmamaktadır.

İbn Hacer'in onun hakkında görüş beyan edenlerden topladığı malumata göre İbn Hammad: “Ebû Zur'a ed-Dımeşkî der ki: Duhaym'a Nuaym b. Hammad'ın İsa b. Yunus, Hureyz b. Osman, Abdurrahman b. Cubeyr b. Nufeyr, babası, Avf b. Mâlik kanalıyla bana şu hadisi rivayet etti –yukarıda zikredilmişti-. Dedi ki: ‘Bu Safvan b. Amr'ın vasıtasıyla gelen Muaviye'nin hadisidir. İsnadı maktûbdur. Ebû Zur'a, İbn Main'e bu hadisi soruşturunca, onun münker olduğu kanaatine vardı. Öyleyse nereden alınmış, diye sordum. O da; karıştırmıştır, dedi'. Muhammed b. Ali el-Mervezî de, ‘Yahya b. Main'e bu hadisi sordum, o da; bunun aslı yoktur, dedi. Peki ya Nuaym, dedim. O sikadır, dedi'. Bu hadisi İsa b. Yunus'tan, Nuaym b. Hammad'ı zikretmeden rivayet eden herkes, şüphe yok ki bunu yine Nuaym'dan almış olur. İşte bu hadisle Nuaym, ilim ve hadis ehlinin çoğunluğu nezdinde gözden düşmüştür. Fakat Yahya b. Maîn onu yalancılıkla itham etmez, sadece vehmettiğini söylerdi. Acurri(ö.360/970), Ebû Davud'dan naklen der ki: ‘Nuaym'ın yanında Nebi'den rivayet ettiği yirmi rivayet var ki, hiçbir aslı yoktur’. Ebû Ali en-Nisaburi; ‘Nesai'yi Nuaym'ın faziletlerinden bahsederken duydum. O, bu şahsiyeti ilim, marifet ve sünen hususunda takdim ederek övüyordu. Sonra Nesaî'ye, ‘peki bu hadislerin kabulü hakkındaki görüşün ne’, diye soruldu. Tanınmış imamlardan hadis rivayeti hususunda pekçok teferrüd ettiği için kendisiyle hüccet edilemeyenlerden olmuştur, şeklinde cevapladı’. İbn Hibban da; ‘kimi zaman hataya ve vehme düşse de Nuaym sikadır’ demektedir.

İbn Hacer, tüm bu alıntılardan sonra, Nuaym hakkındaki görüşü şöyle bağlıyor: “Bazıları onu överken bazıları da zayıf bulmuşlardır. Sünnet konusunda katı biriydi. Kur’an’ın mahlûklığı fikrine yönelik baskılar sırasında vefat etti. Ebû Said b. Yunus: Nuaym, hadisten anlardı, ancak sika zatlardan münker hadisler rivayet ederdi. Beğavî ve İbn Adıyy’e göre hicrî 228 yılında Kâmil’de Nuaym b. Hammad hakkında serdedilen kanaatlerin çoğunluğunun olumsuz olduğunu müşahede ediyoruz. Yalnız Ahmed b. Hanbel’in onu sikalardan kabul ederken arkadaşı Yahya b. Main’in ise onu, sika olmayanlardan hadis rivayetiyle tanımladığını belirtiyor²³⁷.

Zehebî’nin de Nuaym hakkındaki kanaatleri, İbn Hacer’in görüşleriyle paralellik arz ediyor. Zehebî İbn Adıyy’in Nuaym için “İsa b. Yunus’tan rivayetinde beis yoktur”, dediğini aktarıyor²³⁸. Şâtibî’nin de bu hadis hakkında net bir karar veremediğini ancak gönlünün bu hadisin sıhhati konusunda mutmain olmadığını görüyoruz. Yine Nuaym b. Hammad hakkındaki sözlere dayanarak İbn Abdilberr’in rivayet için; ‘İbn Main’in, aslı yok-batıldır’ demesinden dolayı isnadı görünüşte iyidir, ancak İbn Main’in isnadı hakkında, hafî bir illete muttali olmuş olabilir, demektedir²³⁹.

Oysa Aliyyu’l-Kari’nin Mevdû’âtu’s-Suğrâ isimli eserini tahkik eden Abülfettah Ebû Ğudde, Nuaym b. Hammad ve rivayeti hakkında kesin ifadelerle olumsuz bir yargıda bulunarak şöyle diyor: “Nuaym deccal bir muhaddistir. Suyûfî, Zeylu’l-Mevduat’ında Nuaym’dan rivayet edilen; ‘Allah dünya semasına inmeyi murad ettiğinde arşından bizzat nazil olur’ nakli üzerine yaptığı yorumda şöyle diyor: “Nuaym, bu saçma sapan rivayetleriyle bizi yordu. Onu daha ne kadar hoş göreceğiz?”²⁴⁰

Hadis ricali kaynaklarından yaptığımız bu alıntılarda ve ilgili ayrıntılı açıklamalarda da gözlendiği gibi, Nuaym b. Hammad hakkında muhaddisler ortak bir tanımda uzlaşmış değillerdir. Fakat cumhur, vedda’ demese de; zayıf, vehim ve yanılığlara düşen, hatta kimisine göre de sünneti takviye için hadis uyduran, Re’y ekolüne karşı duymuş olduğu aşırı muhalefet nedeniyle Ebû Hanife hakkında hikâyeler uyduran biri olduğunu söylüyorlar. Öyle ki, bu şahsiyeti sika bulanların bir bölümü –örneğin Nesâî gibileri- buna rağmen onun rivayetlerini aktarmayı doğru bulmuyorlar. Onu sika bulanlardan

²³⁷ Askalânî, *a.g.e.*, X, s.409-413. Ayrıca bkz. *Şezaratü’z-Zeheb*, II, s.66.

²³⁸ İbn Adıyy, *el-Kâmil*, Beyrut-1409/1988, VII, s.18

²³⁹ Zehebî, *Mizan*, IV, s.268.

²⁴⁰ Aliyyu’l-Kârî, *el-Mesnua fi Marifeti’l-Hadisi’l-Mevdû’a* (Mevduatü’s-Suğrâ, Thk: Abdulfettah Ebû Ğudde), Mektebetü’l-Matbuati’l-İslamiyye, Halep, 1969, s.21, s.51.

bazıları da; o, sika olsa bile bazen hata ederdi derken, Ebû Davud da; onun aslı olmayan yirmi hadis rivayeti vardır, demektedir. Dolayısıyla tüm bu açıklamalar, onun bu rivayetinin de kabul görmemesi gerektiği kanaatini doğuruyor. Nitekim M. Said Hatipoğlu da, aynı kanaati paylaşarak, bu hadisin özellikle bazı amaçlara ulaşmak için uydurulmuş olduğunu belirtiyor: “Hadis münekkidlerince, Nuaym b. Hammad tarafından va’zedildiği söylenen aşağıdaki hadis, ehl-i hadisten bazılarının, reycileri tenkid sadedinde, Hz. Peygamber’e nisbette istismardan korkmadıklarını göstermesi bakımından son derece vahimdir. Daha sonraları, fırkaların tayin ve tespitinde bol bol kullanılacak olan bu hadisi İbn Adiy’in el-Kâmil’indeki şekliyle naklediyoruz”, diyerek aşağıdaki aynı hadisi zikrediyor²⁴¹.

Böylece, Hz. Peygamber (s.a.s)’den kurtuluşa erecek fırkanın belirgin vasıflarını içeren hadislerin genel anlamda muhaddislerce kabul görmesine karşılık, ateşte olacak ümmet için fitneye kaynaklık edecek fırkaların belirgin vasıflarını anlatan rivayetler ise kabul görmemektedir.

1.1.4. Fırkalardan Birinin Ateşte, Diğerlerinin Cennette Olduğunu Bildiren Rivayetler

Kritik etmeye çalıştığımız hadis türlerinde, bu anlamı ihtiva eden temelde iki rivayet vardır. İbnü’l-Cevzî, bunlardan birini ele alarak detaylı bilgiler vermektedir. O şöyle diyor: “Yasin b. Muaz ez-Zeyyad dedi ki: Bize Ebrad b. Eşras, Yahya b. Said’den o da Enes b. Mâlik’ten şöyle nakletti...” İbnü’l-Cevzi, daha sonra, önceki bölümde zikrettiğimiz “zenâdika” ve bir diğer rivayette de “yani kaderiyye” fırkası hariç tüm fırkaların cennette olacağını haber veren rivayeti zikrediyor ve ekliyor: “Bunu Ahmed b. Adiy, Musa b. İsmail’in Halef b. Yasin’den ve onun da Ebrad b. el-Eşras’dan aldığı hadisten rivayet etmiştir.”²⁴² İbnü’l-Cevzî, bu hadisin Enes b. Mâlik’e ulaşan iki tarikini daha serdeder.

Söz konusu bu tariklerden birinde bu fırkanın zenadika olduğu, ilgili hadis rivayetinde açıkça ifade edilmez ancak bu ibare Enes b. Mâlik’in yorumu olarak zikredilir. İsnada yönelik bu açıklamalardan sonra İbnü’l-Cevzî, hadisin kritiğine dair şu yorumu yapar: “Bu hadis peygambere ait sahih bir hadis değildir. Hadis bilginleri, ‘bu rivayeti Ebrad b.

²⁴¹ Hatipoğlu, M. Said, “Hz.Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebeti”, Basilmamis Doçentlik Tezi, Ankara,s.17 vd.

²⁴² İbnü’l Cevzi, *Mevdû‘ât*, 2/267-268

Eşras, uydurmuştur. O kezzab (yalancı) bir uydurmacı idi’, derler. Bu rivayeti ondan Yasin alarak ve de isnadı kalbederek karıştırdı. Ondan da Osman b. Affan çaldı. Ebrad hakkında, Muhammed b. İshak; ‘kezzab-veddâ’ derken Yahya b. Main de Yasin hakkında; ‘hadisinin hiçbir değeri yoktur’, der. Nesaî de onun için; ‘metrûku’l-hadîs’ nitelemesinde bulunmaktadır. Nakil alimleri, Osman b. Affan için de; ‘O, metrûku’l-hadîs birisidir. İbret olması amacı dışında ondan hadis yazmak caiz değildir’, der. Yine tariklerden birinde adı geçen Hafs b. Ömer için de Ebû Hatim er-Razi, ‘kezzab idi’, der. Ukaylî ise; ‘o, imamlardan batıl anlamda hadisler rivayet ederdi’, açıklamasında bulunmaktadır. Tüm bu nakillerinden sonra İbnü’l-Cevzî, bu rivayete dair kesin hükmünü vererek şöyle der; ‘Bu rivayet, bu lafızla aslı olmayan bir rivayettir. Evet, ümmetin bölünmesine dair, Ali b. Ebi Tâlib, Sa’d b. Ebi Vakkas, İbn Ömer, Ebû Derdâ, Muâive, İbn Abbas, Câbir, Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme, Vâsile, Avf b. Mâlik ve Amr b. Avf el-Müzeni gibi sahâbîler, Resulullah’tan rivayette bulunmuşlardır. Ancak orada, “o fırkalardan biri cennettir, o da cemaattir”, denmektedir.”²⁴³

Bu rivayetin senedinde yer alan isimlerin hemen tamamının sorunlu oldukları görülüyor. Aslında önceki bölümde zikredilen tüm hadislerin manasını bir anda tersine çeviren bu iki rivayetin kritik edilmesinin çok büyük bir önem arzettiği kanısındayız. Zira bu rivayetin sıhhatli olduğu farzedildiğinde deliller arasında bir tearuz olacağı ve konunun daha da karmaşık bir durum göstereceği aşikârdır. Dolayısıyla bu rivayetlerin varlığına değinmeden ve isnadda yer alan ricale eğilmeden geçmemizin, 73 fırka hadisleriyle ilgili bu kritiğimizi eksik bırakacağı kanısındayız. İbnü’l-Cevzî’nin, Ebrad b. Eşras hakkındaki kanaatini paylaşanlardan biri de Zehebi’dir²⁴⁴.

Senedin diğer isimlerinden Muaz b. Yasin ez-Zeyyat ise Lisanü’l-Mizan’da şöyle tanımlanıyor: “Ebrad b. Eşras’tan rivayet eden birisidir. Ukaylî, bu hadisi Yasin’in rivayeti yanında başka bir tarikle tahriç etmiştir. Bir tarikte Yahya ve Said’ten bir başkasında da Said ve Said b. Said’den almakta ve ‘bu rivayet, hem sened hem de metin bakımından şiddetli ızdırap içeriyor’, demektedir²⁴⁵.

İbn Hacer de, mahfuz olan rivayetin; “biri hariç tüm fırkalar ateştedir. O fırka, ben ve ashabımın üzerinde olduğudur” biçimindeki rivayet olduğu kanaatindedir. O, Halef b. Yasin’in rivayet ettiği ve sonunda “zenadîka, yani kaderiyye” denilen rivayet için de

²⁴³ İbnü’l-Cevzî, *Mevdüât*, I, s.267-268

²⁴⁴ Zehebî, *Mizanü’l-İ’tidal*, I, s.77-78.

²⁴⁵ Askalani, *Lisanü’l-Mizân*, V,s.56.

mevzudur, demektedir. İbn Adıyy de, Halef hakkında; “bu rivayet dışında Halef’i hiç görmedim” açıklamasını yaparken; Ukaylî, “şeyhi de kendisi de meçhuldür. Hadis ve nakil açısından gayr-ı mahfuzdur”, demektedir. İsnad zincirinde adı geçenlerden biri de Yahya b. Said el-Ensârî idi. O da ziyadesiyle cerh edilen birisidir. Vakıdî der ki; “Onu, İbn Ebî Zeyb’e, ‘ben hadisleri uydurdum sanırım’ derken işittim. Ezdî(öl.334/945-46) de onun hakkında, hadisi sahih olmayan biridir, tanımlamasını yapar²⁴⁶.

Ukaylî’nin bu rivayet için “ızdırab” terimini kullanması dikkat çekicidir. Çünkü “muzdarip hadis”, mevzu hadislerin değil de, daha çok zayıf hadislerin bir tür ve özelliği olarak anılır. Bu hadis türü, terminolojik olarak şöyle tanımlanmaktadır: “Bir veya daha çok ravi tarafından farklı farklı; ancak birinden diğerini tercih edecek elverişli bir kanıt olmaksızın yapılan rivayetlerdir”.²⁴⁷

Nevevî, ızdırabı; rivayetin zabt edilmediğini gösteren ve zayıf hale düşüren bir özellik, biçiminde tanımlar²⁴⁸. Oysa tahlil etmeye çalıştığımız hadisi, pek çok mevzuat müellifi, kitaplarına alarak bunun mevzu olduğu kanaatine varmışlardır.

Nitekim Şevkanî, bunlardan biri olup; “senette meçhul bir ravi bulunduğunu ve hadis bilginlerinin de bu hadisi Ebrad b. Eşras’ın uydurduğunu belirttiklerini”, ifade ediyor²⁴⁹. Suyûtî de, hemen hemen yukarıdaki görüşlere paralel açıklamalarla, söz konusu rivayeti mevzu bulduğunu ifade ederek; “Yasin Zeyyat’ın rivayeti için ‘sıhhatli olamayacak bir hadistir” kanaatinde olduğunu naklediyor. Yine Dârekutnî’nin de Hafis b. Ömer’e dayandırılan bir başka tarikle hadisi rivayet ettiğini, ancak bilginlerin bunun da Ebrad b. Eşras’ın uydurduğu bir hadis olduğunu ifade ettiklerini, ekliyor²⁵⁰.

Mevzu hadisleri tesbit hususunda önemli otoritelerden biri olan el-Curkanî(543/1165) de Suyûtî ile aynı kanaati paylaşmakta²⁵¹ sonraki dönem mevzuat yazarlarından İbn Arak (963/1555), Aclûnî ve İbn Halil el-Kavukçi de (1305/1927) bu rivayetin aslının olmadığına hemfikirdirler²⁵².

²⁴⁶ A.g.e., II, s.405.

²⁴⁷ A.g.e., I, s.129.

²⁴⁸ Nevevî, *İrşadi’l-Tullâb*, Beyrut-1992 s. 103.

²⁴⁹ Şevkanî, *Fevâidu’l-Mecmûa*, Beyrut-tsz.,s. 502.

²⁵⁰ Suyûtî, *el-Leâli’l-Masnûa fi’l-Ehadisi’l-Mevdûa*, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut-1996, I,s.227.

²⁵¹ Curkanî, Ebû Abdullah Huseyin b. İbrahim, *el-Ebatil ve’l-Menakir ve’s-Sihahu ve’l-Meşahir*, (Thk: Abdurrahman Abdulcabbar), Daru’s-Sumey’i, Riyad-1994, I, s.296.

²⁵² Aclunî, a.g.e., s. 369.

Ne var ki bu rivayeti, bu haline rağmen ciddiye alarak yorumlayıp, aynı babdaki hadislere muvafık kılmak için te'vil eden zatlar da yok değildir. Örneğin Gazzâlî (505/1137), rivayette ismi geçen zındıkadan kasdın İslam ümmeti dâhilindeki bir fırka mı olduğu sorusuna cevap ararken şöyle diyor: “Haşre ve öte dünyaya bir tür hissi elem ve lezzet hissini kabul etmeksizin, bir tür akli bir durum (boyut) olarak inanan, Allah’ın varlığına da O’nun herşeyi tafsilatıyla bildiğini nefyederek inanan ve enbiyanın doğruluğunu da kendilerine has bir biçimde kabul eden taife; Peygamber’in; ‘ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak, biri hariç hepsi cennette olacaktır. O fırka zındıkadır’, hadisinde murad edilen taifedir. Hadisin zahiri O’nun (s.a.s), ümmetinin zındıklarını kastettiğidir. Oysa O’nun nübüvvetini tasdik etmeyenler, O’nun ümmetinden sayılmazlar. Çünkü Haşri ve Yaratıcı’nın varlığını reddedenler, O’nun nübüvvetini de tasdik etmiş olmazlar. Ölümü sırf yokluk, evreni öteden beri kendi kendisiyle yaratıcısı olmaksızın var addedenler, Allah’a ve Ahiret gününe inanmazlar ve Peygamberimizi de telbisle (saptırma) ile suçlarlar. Bu durumda, söz konusu taifenin ümmete nisbeti imkânsızdır. Öyleyse zikrettiğimiz mana dışında zındıkanın, bu ümmetten olacağı anlamsız olmaktadır.²⁵³”

İmam Gazâlî’nin bu konudaki ifadelerini, ilgili bağlamın daha iyi anlaşılması için nispeten ayrıntılı olarak alıntıladık. Biz bu yorumun, rivayeti tartışmaksızın sahih kabul etme anlayışından doğan zorlama bir te’vil olduğunu düşünüyoruz.

Gazzâlî ile aynı kanaati paylaşanlardan bir diğeri de Haydarizade’nin nakliyle te’viline ulaştığımız Şeyh Ebû Tahir Kazvî’dir. “Kazvini, Siracu’l-Ukûl adlı eserinde İbnu’n-Neccâr’dan rivayet suretiyle -zındıkadan söz eden rivayetle biri hariç tüm fırkaların ateşte olacağını anlatan hadisleri- iki rivayeti bir tutmaya kalkışarak diyor ki: “Hak birdir. Birkaç tane olamaz. Binaenaleyh 73 fırkadan yalnız bir fırkanın doğru, diğerlerinin yanlış yolda bulunduğu ve bunların azaba müstehak olduğu doğru ise de bütün İslam fırkaları necat ehli olduklarından peygamberimizin şefaatharına mazhar olarak kurtulacakları da söylenmektedir. Bunlardan yalnız bir fırkanın şefaate ihtiyaç duymadan ebedi saadete dâhil olacağı ifade edilmektedir. Şu halde “biri dışında hepsi ateşe girecektir...” ibaresi, bir fırkanın dışında bütün fırkaların azaba müstehak

²⁵³ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka*, (Mecmûatü Resâilî’l-İmam el-Ğazzâlî içinde), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-ts.,III,s.88; Kavukçi, Ebû’l-Mehâsin Muhammed b. Halil, *el-Lu’luu’l-Mersu fi mâ lâ Asle Lehû ev bi Aslihi Mevzu’*, Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye, Beyrut-1994, s.66.

olduğunu bildirirken; “...biri dışında hepsi cennette...” ifadesi de yalnız tek bir firkanın şefaatsiz ve diğerlerinin ise Peygamber’in şefaati ile kurtulacağını bildirir²⁵⁴.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz son iki yorum, netice itibarıyla Ebrad b. Eşras’tan ve de Hafs b. Ömer’den gelen rivayet sahih kabul edilmeden genel anlamda kişisel yorumlar olarak kalsa; bizim de bu yorumlara katılmamız söz konusu olabilecekti. Ancak mezkur rivayetler, isnad açısından bunca cerhlere tabi tutulmuş ve sahih rivayetlerle de bu derecede çelişik bir durum arzlemektedir; kezzab ve vedda’ sıfatlarıyla münekkidlerce damgalanmış çok sayıdaki zevatı görmezden gelemeyiz. Son tahlilde birbiriyle tenakuz halindeki bu iki türlü rivayeti uzlaştırmaya ne Gazzali’nin ne de Şeyh Ebû Tahir Kazvinî’nin mezkûr yorumları kifayet etmiyor.

Bunca hadis tenkitçisi ve bilginin değerlendirmelerine katılarak, tezimizdeki etimolojik ve semantik analizlerde artık bu rivayetleri kaale almadan konu ile ilgili tahlillerimizde sahih olduklarını zikrettiğimiz hadisleri baz almamız gerektiği kanısındayız.

1.2.MÜSTEŞRİKLERİN 73 FIRKA HADİSLERİ TAHLİLİ

Tezimizin bu bölümünde 73 fırka hadisleri hakkında müsteşriklerin ve yabancı bilim adamlarının görüşlerini aktarmaya gayret edecek, bu görüşleri kısaca kritik etmeye çalışacağız. Müsteşrikler, söz konusu hadislerle çok yakından ilgilenmektedirler. Olaya farklı bir perspektiften ve de dışarıdan bakmanın da verdiği bir rahatlıkla oryantalistler, objektif bir yaklaşım sergileyebildikleri gibi, bazen de isnad geleneğine yönelik küçümseyici bir takım tavırlarla metin kritiğine girişmektedirler. Biz bu bölümde 73 fırka hadisleri bağlamında çeşitli açıklamalarda bulunmuş olan bazı oryantalistlerin görüşlerini de serdetmek amacıyla onlardan kimi nakillerde bulunacağız. Örneğin Montgomery Watt’ın *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Reinhard Dozy’nin *İslamiyet Tarihi*, Kate Chambers Seelye’nin *İslami Hizip ve Fırkalar* ve Julius Wellhausen’ın *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri* gibi eser ve yazılarını kritik etmenin, bu konudaki görüşler bağlamında genel bir perspektif sunmak açısından yararlı olacağı kanısındayız. Bu türden yazılarda, bu konuya belli bir dünya görüşüyle içerden bakan müslüman müelliflerin -bazen kimi sosyal, düşünsel ve itikadi faktörlerin etkisiyle- benzeri araştırmalarda gözardı edebildikleri kimi noktaların daha

²⁵⁴ Haydarizade, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 118-120.

özgür bir biçimde ifade edilebildiğini de görüyoruz. Bu konuda zihni bir pratik olarak oryantalistlerin görüş ve yaklaşım tarzlarının da ihmal edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

1.2.1. Kate Chambers Seelye

73 fırka hadisleri konusunda Kate Chambers Seelye'nin, genel anlamda Bağdâdî'nin el-Fark Beyne'l Firak adlı eserinin analizi çerçevesinde ele aldığı "*Moslem Schisms and Sects History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam, Al-Fark Bain al-Firak at Bağdadi*" (İslami Hizip ve Fırkalar; İslam'da Zuhur Eden Çeşitli Felsefi Sistemler) adlı eserini önemli buluyoruz. O bu eserinde çok sayıda müslüman yazarın eserlerinden de çeşitli nakillerde bulunmakta, bu tezimizde de kendisinden alıntılatacağımız üzere, 73 fırkanın hepsinin isimlerini teker teker saymaktadır: "İslam dinine ilişkin inançlara ilk defa bakan bir öğrenci için, İslam'ı kabul edenlerin benimsedikleri inançlardaki sadelik, bu dindeki önemli bir birlikteliği ima eder. Söz konusu öğrenci ilk başta bunu hristiyanlıkta bulunan çok sayıdaki fırkalarla karşılaştırarak İslam'ın faydalı sonuçlarına özenebilir. Ancak daha ayrıntılı bir araştırma ile İslam'da şii ve sünnilik olmak üzere büyük bir bölünme ve hizipleşmenin varlığına şahit olur. Fakat; "Yahudiler 71 fırkaya, Hristiyanlar 72 fırkaya ve benim ümmetim de 73 fırkaya bölünecektir", hadisiyle karşılaşıldığında söz konusu özentile kesilecek ve ilk etkilenim, kendi hizipleşmesini peygamberden rivayet edilmiş bir hadisle onaylayan bir dini, doğal olarak kınama biçiminde tezahür edecektir".²⁵⁵

Seelye, bu girişinden de anlaşılacağı üzere önyargılı bir yaklaşım sergilemekte, insanlık tarihindeki bir realiteyi neredeyse görmezden gelmektedir. Ancak şu ifadelerinde de çok haklı olarak önemli bir eleştiride bulunmaktadır: "Olayın doğrusuna gelince, hadisin fırkaları haklı çıkarması lazım gelirken, hadisin doğrulanması için yeni fırkalar üretilmiştir. Başka bir deyişle, Hz. Muhammed'in; "İslam, 73 fırkaya bölünecektir" demesi üzerine, ilahiyatçılar, bu öngörüğü kanıtlamak için kendilerini adeta dini sistemi rasgele bölmek zorunda hissettiler. Ancak kuşkusuz buradan, şii ve sünnilerin, kendi menşelerini ilahiyatçıların hayallerine borçlu oldukları gibi bir sonuç çıkarmamalıyız. Önemli felsefi ekolleri temsil edip, farklı düşünce okullarına dayanan çok sayıda fırka,

²⁵⁵ Seelye, Kate Chambers, *Moslem Schisms and Sects, History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam, Al-Fark Bain al-Firak at Bağdadi*, Columbia University Oriental Studies, New York, 1966, Vol XV. s. 1.

73 sayısına ulaşmak için kendi içinde de çeşitli alt kollara bölünmüştür ki, buradaki rastgelelik barizdir.”²⁵⁶

Seelye Bağdadi'nin yanısıra çok sayıda klasik müslüman araştırmacının görüşlerini de zikretmektedir: “İbn Mâce (283/905) Peygamberin bu hadisine yönelik üç farklı rivayetten söz etmektedir. Bunlardan birinde hristiyanlardan bahsedilmemekte, yahudiler 71 fırkaya ayrılmışken müslümanların da 72 fırkaya ayrılmış oldukları ifade edilmektedir. Söz konusu hadislerden başka birinde de bu kez müslümanların 73 fırkasına mukabil yahudilerin 71 ve hristiyanların ise 72 fırkaya ayrılmış oldukları bildirilmiş; bu fırkalardan yalnız birinin cennete gideceği öbürlerinin ise cehenneme atılacakları ifade edilmiştir. Söz konusu rivayetlerden üçüncüsünde de müslümanlara nazaran 71 yahudi fırkasının varlığından söz edilmiştir”²⁵⁷

Oryantalistler, 72 fırka düşüncesinin tarihsel arkaplanını da irdelemekte ve bunun köken itibariyle İncil'deki 72 havan ibaresine dayanmakta olduğunu zikretmektedirler. Örneğin yine Seelye'nin ifadesiyle; “Paigrave, 72 fırka düşüncesinin köken olarak Yeni Ahit'teki 72 havari ibaresine dayandığı kanaatindedir.

Seelye, özellikle Bağdadi'nin mezkur eserini baz alarak 73 fırka hakkında şu isim tablosunu sunmaktadır:²⁵⁸

1. Rafızıyye (20)
 - A. Zeydiyye (3)
 1. Carudiyye
 2. Süleymaniyye veya Ceririye
 3. Butriyye
 - B. Kaysaniyye (2)
 1. İbn Hanefiyye'nin takipçileri
 2. Muhammedivye
 - C. İmamiyye(15)
 1. Kâmiliiyye
 2. Bekiriyye

²⁵⁶ A.g.e., s. 2.

²⁵⁷ Seelye, Kate Chambers, *Moslem Schisms and Sects, History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam, Al-Fark Bain al-Firak at Bağdadi*, Colombia University Oriental Studies, New York, 1966, Vol XV, s. 3.

²⁵⁸ Seelye, Kate Chambers, *Moslem Schisms and Sects, History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam. Al-Fark Bain al-Firak at Bağdadi*, Colombia University Oriental Studies, New York, 1966, XV,s.13-17.

3. Gulat
4. Mübarekiyye
5. Kat'iyye veya İsna Aşeriyye
6. Hişamiye
7. Zarariyye
8. Yunusiyye
9. Şeytaniyye
10. Muhammediye *
11. Nevevîyye *
12. Şumaitiyye *
13. Muammeriyye *
14. İsmailiyye
15. Museviyye

Bu listede yıldız işareti ile (*) işaretlenmiş olan fırkalar Bağdadi'nin listesinde de yer almakta, ancak söz konusu bu liste yeterli bir güvenilirlik arzetmemektedir.

II. Havâric (20)

1. İlk Muhakeme
2. Ezarika
3. Necade
4. Sifriye
5. Ecaride *
- A. Kazımiyye
 - Ma' luniyye
 - Mechuliyye
- B. Şuaibivye
- C. İtaatkar kimseler
- D. Saltiyye
- E. Ahnasiyye
- F. Şeybaniyye
- G. Ma'bediyye
6. Raşidiyye
7. Mükerreremiyye
 - A. Hamziyye *
 - B. Şemrakiyye *

C. İbrahimiyye *

D Vakıfiyye*

E İbadiyye

Hafsiyye

Harisiyye

Halifiyye ve Sealibe bu listede yer almamakta ancak ilgili bölümde bu fırkalar ismen zikredilmektedirler. Bu listede yıldız işareti ile gösterilmiş olan fırkalara ise ilgili açıklamalar bölümünde yer verilmemiştir.

III. Mu'tezililer veya Kaderiyye

1. Vasıliyye

2. Amriyye

3. Hudailiyye

4. Nezzamiyye

5. Esweriyye

6. Muammeriyye

7. İskafiye

8. Caferiyye

9. Bişriyye

10. Murdariyye

11. Hişamiyye

12. Semamiyye

13. Câhızıyye

14. Hayitiyebbah

15. Himariyye

16. Hevyativye

17. Salih Kubbah'ın takipçileri*

18. Musaisi'ye*

19. Şehamiyye

20. Ke'biyye

21. Cubbaiye

22. Behşamiyye

IV. Mürcie (5)

1. Yunusiyye

2. Gassaniyye

3. Sevbaniyye

4. Tümaniyye

5. Marisiyye

V. Neccariyye (2)

1. Berğutiyye

2. Ze'feraniyye

Müstedrike

VI. Cehmiyye

Bekriyye

Derariyye

VII. Kerramiye (3)

1. Hekakiye

2. Teraikiyye

3. İshakiyye

Bu listede zikredilmiş olan firkalar sayıldığı zaman bunların toplam olarak 73 sayısını verdiği görülüyor.

1.2.2. Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher'in "*Muhammedanische Studien*"'in hadisle ilgili görüşlerine yer verdiği ikinci cildinin yayımlanmasının ardından Batı'da hadis çalışmaları İslam tarihi veya Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili eserlerin bir bölümünü teşkil etmekten çıkmış müstakil bir araştırma konusu haline gelmeye başlamıştır. Bu nedenle, oryantalistlerin hadis literatürünün sıhhati, dolayısıyla da menşei hakkındaki görüşlerini aktarmayı amaçlayan her çalışma daha önceki oryantalistlerin görüşlerine de değinmekle birlikte Goldziher'le başlayan döneme ağırlık vermek zorundadır.²⁵⁹

Hadislerin büyük kısmının İslam'ın hicrî ilk iki asırda geçirdiği dinî, tarihî ve sosyal gelişmenin bir sonucu olduğunu iddia eder. Goldziher'in birtakım ifadelerinden onun hadis literatürünün sahil materyal içerdiğini kabul ettiği izlenimi edinilse de aslında o bu konuda kesin bir açıklamada bulunmamakta sadece çok az sayıda hadisin Hz. Peygamber'e isnad edilebileceğini iddia etmektedir. Ona göre her görüş ve muhalifleri,

²⁵⁹ Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (çev. C.R. Barber, S. M. Stern), II, London-1971.

“her rey ve heva, her sünnet ve bidat” ifadesini hadislerde bulmuştur.²⁶⁰ Bu noktada mevzuu değerlendirdiğimizde, literatürle ilgili çalışmalarını sürdüren Goldziher bu hadisin önemini ve problemlili oluşunu ilk fark eden Avrupalı bilgin olarak göze çarpmaktadır.²⁶¹

Goldziher, *Revue de l'Histoire de la Religion*, cilt 26'da yer alan “Le denombred des sectes Mahometans” adlı makalesinde bu hadisi garipsemekte ve bunun Hz. Muhammed'e atfedilmiş olduğunu ifade etmektedir. O, bu bölünmenin 16. Yüzyılın başlarında avrupalı yazarlar tarafından nasıl kinayeli bir biçimde ele alınmış olduğunu da ifade etmektedir. Bazı hadislerde 73 yerine 72 sayısı geçmektedir.²⁶²

Yahudiler 71, Hıristiyanlar 72 fırkaya ayrılmış iken, İslâm fırkalarının 73 ve dolayısıyla onlardan bir fazla oluşunun sebebi hususunda görüş bildiren Goldziher bu düşüncenin üç din arasındaki karşılaştırmanın bir ürünü olduğunu, İslam'ı yüceltme hareket, kapsamı içinde değerlendirilmesi gerektiğini görüşündedir. Aslında İslam'ın 73 hasletinin bulunduğunu belirtip bu süreçte yanlış algılamalarla 73 fırka halini aldığını belirtir.²⁶³

Goldziher bu hadisin, aslında oldukça farklı bir anlama gelen “şu'eb” kelimesinin yanlış yorumlanmasından dolayı farklı bir biçimde tefsir edilmiş olduğunu ifade etmektedir.”²⁶⁴

1.2.3. Montgomery Watt

Watt, “imanın 70 küsur şube oluşu” hadisi ile yetmiş üç fırka hadisleri arasında bir ilişki olduğunu tespit eden Ignaz Goldziher'in görüşüne katıldığını belirtiyor”²⁶⁵. O, bu hadisin, Hz. Muhammed'in “iman ayrı ayrı yetmiş şubedir” anlamındaki başka bir hadisinden çıkarılmış olduğunu ileri sürmektedir²⁶⁶.

²⁶⁰ Goldziher, Ignaz, “*Disputes over the Status of Hadith in Islam*” (çev. Gwendolyn Goldbloom), *Hadith* (ed. Harald Motzki), Great Britain 2004, s. 55–66.

²⁶¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev: E. Ruhi Fırlı), İstanbul-2001, s.3 vd.

²⁶² Goldziher, Ignaz, *La dénombrement des sectes mohométones RHR* (Revue de l'histoire des religions), XXVI (1892), s. 129-137. Ayrıca bkz. Seelye, Cate Chambers, *a.g.e.*, (Giriş, İslami Fırkalara Genel Bir Bakış).

²⁶³ Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton-1981, s.167

²⁶⁴ *A.g.y.*

²⁶⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. R. Fırlı), s.3.

²⁶⁶ Goldziher, G.S. (*Gesammelte Schriften*, Nşr: Joseph de Somogyi, Hildesheim-1967-1970, II, s. 406-414; Goldziher, *Vorlesungen über dem Islam*, 2. Baskı, Heidelberg-1925, 188 vd. 352.

Yine Watt, Seelye'nin de yukarıda zikretmiş olduğu eleştirisinin bir benzerini sunarak şöyle demektedir: “Kendi dini cemaatinin değerleri ile iftihar eden bir müslümanı anlayabilirsiniz; ama mezheplerin çokluğu hiç de övünülecek bir şey değildir. Yetmiş üç fırka hakkındaki bu hadis, nasıl olup da müslümanlar arasında kabul görmüştür? Belki de aşırı derecede mutaassıp bir zümre, diğer yetmiş iki fırka cehenneme giderken kendilerinin kurtuluşa eren fırkaya (fırka-i naciye) mensup olduklarını iddia etmekle bahtiyar olmuştur. Bununla beraber bu hadisle mezheplerin tetkiki arasında yakın bir bağ olduğu görülecektir.”²⁶⁷ Nitekim bu hadis, kendisini hadiste bildirilen fırka-i nâciye olarak gören fırka müntesipleri tarafından haklılıklarını meşrulaştırma ve kendisi dışındaki diğer fırkaları da cehennemlik ve Ehl-i Bid‘at olarak damgalayarak marjinalleştirme vasıtası olarak kullanılmıştır.²⁶⁸

Haricilerde kurtuluşa eren fırka(fırka-i naciyye) düşüncesine değinen Watt, bu konuda Kararsız kalan anlamında “Vakıfa” adıyla şekillenen daha uzlaşmacı ve müphemliği kabul eden bir zaruret hali olduğu düşüncesindedir. “Vâkıfa” kavramının gerisinde, ilk Müslümanların, ferdiyetçi değil, cemaate ait tabirle düşünme temayülü yatar; yani kurtuluşun esası bir topluluğa verilmiş olması itibariyle anlam taşır. Kuran'ın, son hesap gününde hem ümmetçi hemde ferdiyetçi kapsamını ihtiva eden bir içeriğinin olduğuna değinen Watt, yetmiş üç fırka ile ilgili olarak kurtuluşa eren fırka olarak hasredilen fırkanın mensubu olmakla anlaşılabilirliği düşüncesini savunur. Daha sonra harici görüşlerin rivayetlerinde dikkat çeken “cennet ehli”(ehlu'l-cenne) cümlecığının oldukça sık geçtiğini, bu düşüncenin kesinlikle “cehennem ehline”(ehlu'l-cenne) zıt, açıkça bilinen bir zümredir. Burada bir zatın mensubu olması bağlamında kişinin cennet ehli, cehennem ehli ya da hiçbir ilgisinin bulunmama oldukça önem kazandığı belirtilmek istenmektedir. Böyle bir anlamın kapsamı içinde harici düşüncesinde sürekli olarak belli şahısları benimsemeye(tevella) veya onlardan uzaklaşmaya (teberra) karar vermekte olduklarını görürüz.²⁶⁹

²⁶⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.3.

²⁶⁸ Okumuş, Ejder, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı”, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, s.56-58.

²⁶⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, İstanbul-2001*, s.37

1.2.4. Reinhard Dozy

Fransız tarihçi Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet neşri, İslam'ı doğrudan tenkid etmesi, temel esaslarını alaylı bir tarzda ele alması ve bunu yaparken bütün Müslümanlara dinini öğretmeye kalkan bir yöntem izlemesi açısından, büyük çaplı toplumsal muhalefeti göze alınmış ilk muhalif tercüme faaliyeti olarak göze çarpmaktadır.²⁷⁰

Tarih-i İslamiyyet hadis problemlerinin tartışıldığı bir eser olmaması dolayısıyla, oryantalistlerin hadis anlayışları açısından zengin bir muhteva sunamamaktadır. Ona göre hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılması mümkün iken genellikle an'ane yoluyla korunmuş olduğunu, yazılmalarının ancak hicri II. asırda yaygınlaştığını belirtmektedir. Bu durumu şöyle izah eder: "Eğer Emeviler döneminde hadisler toplanmaya başlansaydı, uydurma hadisin daha az olacağını belirtmektedir."²⁷¹

Reinhard Dozy de, 73 fırka ile ilgili hadislerin mevzu hadisler olduklarını, bu fikrin batıl bir fikir olduğunu söylemekte; 70, 71 ve 73 sayılarının tarihsel ve mitolojik arkaplanlarına da bakarak müslüman ilahiyatçıları bu konudaki gayretkeşliklerinden dolayı eleştirmektedir.²⁷²

"Fikr-i mezhebi, İslamiyette zi hükm olduğu vakit bir hadis tasni' olunmuştur (zira şüphesiz bu bir tasni'dir) ki; ona göre güya Hz. Peygamber; "benim ümmetim 73 mezhebe ayrılacak, bunların 72'si ehl-i cehennem olacak, yalnız birisi selamet bulacak", demiştir. Onlar daha sonra Zerdüşterde 70, Yahudilerde 71 ve Hristiyanlarda 72 mezhep bulunduğunu ilave ettiler. Hatta bu kimseler, bir dinin uluvviyetini aded-i mezhebinin azlığına-çokluğuna göre tayin etmeye kadar gittiler. Buna göre 70 mezhebe mâlik olan Mecusilik en aşağı mertebeyi işgal ediyordu. Yahudilik bir derece daha yukarıda idi; nihayet 73 mezhebi ile İslamiyet en başta geliyordu... Bu fikr-i Mecusi pek çok diğer fikirle beraber Yahudilere geçti. Daha sonraları da Yahudilerden Muhammedilere intikal eyledi. Fakat Muhammediler bu fikrin menşeyini bilmediklerinden ve mezahibi üç dine değil, fakat dört dine atfetmeleri lazım olduğundan 72'den fazla bir adet aldılar."

²⁷⁰ Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, (trc: Abdullah Cevdet) Kahire, 1908; Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler" *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı III, 1999, s.200

²⁷¹ Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, 1, s.161 vd.

²⁷² Dozy, *Tarih-i İslamiyyet* (Essai Sur L'histoire De L'islamisme, Çev: Abdullah Cevdet), Mısır-1908, s.251-252

Söz konusu rakamların mahiyeti konusunda da Reinhard Dozy, bu sayıların hakiki anlamıyla değil de, mecaz ve kinaye anlamıyla birlikte ele alınması gerektiği kanısındadır. O bu görüşlerini serdederken sert ve haklı eleştirilerde bulunmaktan da kaçınmamaktadır: “Bu adetleri mana-i mevzularıyla almamak lüzumu görülüyor. Fakat müslüman teologları böyle yaptılar. 73 adet mezheb ta’dat etmeyi vazifelerinden addeylediler. Bir dakikalık mülahaza, hatt-ı hareketlerindeki deliliği kendilerine anlatırdı. Mesela on ikinci asırda yaşayan Şehristani, 73 mezhep bulduğu vakit, bunlardan yenilerinin hüsule geleceğini -nitekim husûle geldi- ve bu halde kendisine ne eksik ne ziyade tamam 73 mezhep bulduran hesabın kıymeti kalmayacağını derpiş etmeli (öngörmeli) idi... Bu uğursuz fikir, yani mutlaka 73 mezhep bulmak fikri mecburiyeti, Tarih-i İslamiyet’i şeklinden çıkarmak ve pek ziyade karıştırmak neticesini intac etti.”²⁷³

Son tahlilde oryantalistler, olaya farklı bir perspektiften baktıkları için kimi zaman çok haklı eleştirilerde bulunabilmekte; sosyal, itikadi yahut ideolojik önyargılara sahip olmadıkları zaman, özgür bir biçimde hakkaniyetli kimi görüşler serdedebilmektedirler.

1.2.5. Julius Wellhausen

Mevzumuzun dâhilinde düşündüğümüz Wellhausen’ın hazırlamış olduğu çalışmalar bağlamında konuyu değerlendirdiğimizde ortaya koyduğu tez itibariyle; ümmetin 73 fırkaya ayrılıp 72’sinin Cehennem’e, sadece birinin Cennet’e gideceğine dair rivayetler ile ‘Kaderiyye’nin ümmetin mecûsîleri’ olduğu²⁷⁴, “Hâricîlerin okun yaydan çıktığı gibi dinden çıktıkları”²⁷⁵ şeklindeki Hz. Peygamber’e nispet edilen rivayetler, ortaya “tekfir” problemini çıkarmıştır. İşte tam bu noktada, siyasi mezheplerin doğuşuyla ilgili olan Haricilik ve Şia’yı “İslamiyet’in İlk Devrinde Dini- Siyasi Muhalefet Partileri” tanımlaması altına yerleştirmektedir. Bu kapsamı içinde fırka oluşumlarının ilk tohumlarının atıldığı bu dönemi kendi tarihsel kapsamı içinde değerlendirmekte; fırka oluşumlarındaki başlıca etkenin kendi siyasi hegemonyasını korumak isteyen güçlerin mevcut konjunktürde ne kadar etkin bir vazife aldığını göstermektedir.²⁷⁶

²⁷³ Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, I, s.253-254.

²⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Sünnet* 17; İbn Mace, *Mukaddime* 10

²⁷⁵ Buhârî, *Fadailu’l Kur’an* 36; Menakıb 25, Maraz 95, Hudud 5, Temenni 23; Müslim, *Zekat* 47; Tirmizî, *Fiten*, 22; Ebû Dâvûd, *Sünnet* 31

²⁷⁶ Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, (çev: Fikret Işıltan), Ankara, 1989

2. HADİSLERİN METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ: KAVRAMLARIN ANALİZİ

İncelediğimiz hadislerin isnadlarının sıhhat derecesini tahlil etmenin ardından, söz konusu hadisleri muhteva açısından da kritik etmek zorundayız. Bu konuyla ilgili isabetli çıkarımlarda bulunarak bazı sonuçlara ulaşabilmek için, söz konusu rivayetlerde yer alan kavramların bağlamlarını ve tüm bu kavramların nasıl yorumlandığını tespit etmek lazımdır.

Hz. Peygamber'in hadislerinde, fırkalara bölüneceğini haber verdiği unsur "ümme" olduğuna göre; bu aşamada öncelikle analiz etmemiz gereken ıstılah, ümme kavramı olsa gerektir.

2.1. Ümme Ve Millet Kavramları

Ümme kelime olarak Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde değişik anlamlarda kullanılmaktadır. "Sizden iyiliğe çağıran bir ümme olsun"²⁷⁷ mealindeki ayetlerde ümme kavramı cemaat ve grup anlamına gelmektedir. "Biz babalarımızı bir ümme üzere bulduk", "insanlar tek bir ümme idi"²⁷⁸ ve benzeri ayetlerde de bu kavram, "din" anlamına gelmektedir. Rağıb el-İsfahânî'ye göre en son zikrettiğimiz ayetlerdeki ümme ıstılahı, sınıf anlamına da gelmektedir²⁷⁹. "Rabbin dilese insanları tek bir ümme kıladı"²⁸⁰ ayetinde ümme kavramı, yine din anlamında kullanılmaktadır. "Kuşkusuz İbrahim Allah'a boyun eğen bir ümme idi."²⁸¹ ayetinde ise ümmetin, cemaat özelliğinin tek bir şahısta somut olarak temsil edilmiş olduğu manasını veren bir anlamda kullanılmış olduğunu görmekteyiz. Bu yüzden, Kurtubî de ümme kelimesini anlamlandırırken; "ümme, hayırlı işlerde kendisine uyulabilecek biri olmak şartıyla bir tek şahıs da olabilir" dedikten sonra yukarıdaki ayeti örnek göstermektedir²⁸². İbn Manzûr, ümme ıstılahını tarif ederken şöyle demektedir: "Dini anlamıyla ümme, amaçları bir olan topluluk demektir. Ümme, peygamberlere uymak manasını taşır. Bu

²⁷⁷ Ali İmran 3/110. Ayrıca bkz: Ali İmran 3/104.113; Maide 5/66; Araf 7/164,168

²⁷⁸ Zuhuruf,43/22,23;Kasas 28/23

²⁷⁹ Şura 42/8.

²⁸⁰ el-İsfahânî, Rağıb, *el-Müfredat*, s. 23.

²⁸¹ Nahl 16/120.

²⁸² Kurtubî, *a.g.e.*, I, s.121.

kelime, sözcük olarak tekil olsa da anlam itibariyle çoğul manasını taşımaktadır. Allah'ın yarattığı canlılar anlamında da “ümmetullah” ıstılahı kullanılmaktadır.”²⁸³ Cevherî, ümmetin daha çok din ve uyulan yol anlamında olduğunu vurgulamakta ve Arapların, dini ve inancı olmayan kişi için; “fulânun la ümmete lehu” dediklerini belirtmektedir²⁸⁴.

Bu durumda “bu ümmetiniz tek bir ümmettir”²⁸⁵ mealindeki ayette yer alan ümmet kelimesi için en uygun anlamın “din” olduğunu açıkça söyleyebiliriz²⁸⁶. Dolayısıyla da etimolojik olarak ümmet kelimesinin başlangıçta; “din”, “takip edilen yol” anlamlarına geldiğini ancak zamanla birtakım anlam farklılıklarını da deruhte ederek “belli bir inanç etrafında biraraya gelen topluluk veya bir peygambere muhatap olan kavim” anlamında da kullanıldığını düşünebiliriz.

Taberî, İbn Abbas'ın, “ümmet” kelimesini; “kuşkusuz İbrahim Allah'a boyun eğmiş tek bir ümmet idi” ayetinden yola çıkarak “din” kelimesiyle eşanlamlı addettiğini nakletmektedir. Yine Taberî; “ümmetin aslı, tek bir din etrafında birleşen cemaat ve topluluk anlamında iken daha sonraları din yerine ümmet kelimesi ile yetinilmiştir”,²⁸⁷ yorumunu tercih etmiştir.

Bu noktada İbn Âşûr'un “ümmet” kavramı çerçevesindeki yorumlarını oldukça toparlayıcı bulduğumuzdan, onun görüşünü de zikretmeden geçemeyeceğiz. İbn Âşûr bu konuda şöyle demektedir: “Ümmet” lafzı, “emme” sözcüğünden türemiştir. “Emme” sözcüğü; kasıt ve amaç manasına gelmektedir. Bu durumda manası; neseb, zaman, din gibi birlik sağlayıcı sebeplerden birinin topladığı büyük bir topluluğa verilen isim anlamını deruhte eder. Örneğin Ümmet-i Muhammed tabiri, Hz. Muhammed'in Nübüvveti inancı etrafında birleşenlerin adını ifade etmektedir.”²⁸⁸ Ebû's-Suud'un (951/1573) ümmet kavramını tarif biçimi de çok ilginçtir: “Ümmet, insan öbeklerinin

²⁸³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, s.215-216

²⁸⁴ el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut-1979, V, s.1821.

²⁸⁵ Enbiya 21/92

²⁸⁶ el-Kurtubî, *a.g.e.*; es-Suyutî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut-1993, V,s.672.

²⁸⁷ Umeyre, Abdurrahman, *Dekaiku Luğeti'l-Kur'ân fi Tefsiri İbn Ceriri't-Taberî*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut-1992, I, s.115-116.

²⁸⁸ İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru Sahnun, Tunus-ts, I,s.721.

yöneldiği ve kendisine uyduğu cemaattir.”²⁸⁹ Yine Taberî de, ümmet’in bir grup ve cemaat anlamına geldiğini ifade edenler arasında yer almaktadır²⁹⁰.

Peygamber’in hadislerinde “ümmet” kelimesi hem topluluk ve cemaat anlamında ve hem de İslam topluluğunun tamamı anlamında kullanılmaktadır. Örneğin; “Beni Avf yahudileri, mü’minlerden bir ümmettir”²⁹¹, hadisinde yer alan “ümmet” kelimesinin, “cemaat” anlamına geldiğini, İbn Esir’in Nihaye’sindeki şu değerlendirmesinden anlıyoruz: “Onlarla mü’minler arasında yapılan sulh nedeniyle dilleri ve elleri birlik olduğu için, onlardan bir cemaat gibiydiler.”²⁹² “Ümmî bir ümmete gönderildim”²⁹³ hadisinde de, “ümmet” kelimesi “cemaat” anlamındadır. Çünkü bu ifadeyle kastedilen tüm ümmet değil, Arap kavmidir.²⁹⁴

Müslim’in Sahih’ine aldığı şu hadiste ise ümmet, bir peygambere muhatap olan kavim veya ona inanmış topluluk manasındadır: “Benden önce gelen hiçbir nebi yoktur ki; ümmetini kendileri için hayır bildiğine rehberlik ve şer bildiğinden de sakındırma kendisi üzerine bir hak olmasın. Sizin şu ümmetinizin ise afiyet ve selameti başlangıcına konulmuştur, sonunda ise belâ ve garipseyeceğiniz şeylerle karşılaşacaksınız.”²⁹⁵

Kur’an-ı Kerim’deki bazı ayetlerden yararlanarak, “ümmet”in, kendisine icâbet edilsin yahut yalanlansın, bir peygamberin gönderilmiş olduğu topluluğun tüm fertlerini kapsamakta olduğu çıkarımında bulunabiliriz: “Ardından elçilerimizi birbiri ardısıra gönderdik. Herbir ümmete elçisi geldiğinde onu yalanladılar. Biz de onları helak ile birbirlerine tabi kıldık ve onları izi yok olup giden bir anlatıdan ibaret kıldık.”²⁹⁶ Ayette bahsi geçen ümmetlerin tüm bireylerinin elçiyi yalanladıkları ve birinin olsun inanmadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen, söz konusu ayette resullere muhatap olan toplulukların tamamına o resullerin ümmeti denilmektedir.

²⁸⁹ Ebû’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amadi, *İrşadu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Daru İhyai’t-Turasi’l-İslamî, Beyrut-1994, I, s.165.

²⁹⁰ Taberî, *Camiu’l-Beyân*, I,s.769.

²⁹¹ İbn Kesir, *es-Sire*, II/322; Hamidullah, *el-Vesaik*, s.44-45; Doğu ve Batı kaynaklarında birlikte yaşama, s.285

²⁹² İbn Esir, Mecduddin Saadaat Mubarek b. Muhammed Cezerî, *en-Nihaye fî Ğarîbi’l-Hadîs*, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut-ts, I, s.68.

²⁹³ Tirmizî, *Kıraat*,11;

²⁹⁴ A.g.y.

²⁹⁵ Müslim, *Sahih bi Şerhi’n-Nevevî*, XII, 442, H.No: 4765.

²⁹⁶ Mü’minun 23/44.

Bu kanaati uyandıran başka bir ayet de şöyledir: “Onlardan –Kureyş- önce, Nuh’un kavmi ve ardlarından gelen kavimler (Ad ve Semud gibileri) de yalanladılar. Her ümmet -öldürmek amacıyla- elçilerini yakalamaya kalkıştılar. Hakkı susturmak için batılla karşı koydular.”²⁹⁷

Kimi müellifler, bu ayetlerin işaretiyle de olsa gerek; bir ümmetin kendisine gönderilen peygambere iman eden bölüğüne; “ümmet-i icabet”; davete muhatap olup da iman etmemiş olanlarına da “ümmet-i davet” denileceğini ifade etmektedirler. Bunlardan Aliyyu’l-Kârî, bu ayrımı yapmakla kalmamakta; icabet ümmetinin sınırlarını da olabildiğince daraltmaktadır. Aliyyu’l-Kârî şöyle demektedir: “Hâzihi’l-ümme” tabirinden kasıt, icabet ve ittiba’ üzerine birleşmiş olan ve de fırkay-ı nâciye olarak isimlendirilen tâifedir”.²⁹⁸ Aliyyu’l-Kârî’nin bu sözlerine ve devamında dile getirdiklerine fırka kavramı bahsinde tekrar döneceğiz. Ancak burada işaret etmek istediğimiz husus; “ümmet” kavramının başlıbaşına karine olmaksızın peygambere iman etmiş topluluk anlamına gelmediğini; bazı müelliflerin bunu yukarıda geçtiği üzere ikiye ayırdıkları hususudur.

Doğrusu şu ki, bu ayrıma katılmamak -Aliyyu’l-Kârî’nin söz konusu daraltmasını dışarıda bırakırsak- mümkün değildir. Zaten yukarıda zikretmiş olduğumuz ayetler de bu anlamı veriyorlar.

Ancak tezimizin konusu ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını ifade eden hadisler olduğundan söz konusu tanımlamalara bu çerçeveden baktığımızda; şu soruyla da yüzleşmekteyiz: Acaba söz konusu rivayetlerde peygamberimizden nakledilen “ümmetim” tabirinin muhatabı icabet mi yoksa davet ümmeti midir? Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak; Peygamberimizin “ümmetim” derken, müslümanların dışında kalan tüm insan topluluklarını, yani ümmet-i daveti kastetmediğini kesinlikle söyleyebiliyoruz. Bu kesin kanaate yukarıdaki hadislerin bağlamının yanı sıra, fırkalardan farklı konulara temas eden diğer pek çok hadiste de zikredilmiş olan ümmet kavramlarının hemen hemen hepsinde “ümmet” kavramıyla İslam ümmetinin kastedilmiş olması dolayısıyla varıyoruz:

²⁹⁷ Mü’min 40/5.

²⁹⁸ ‘Aliyyu’l-Karî, *Mirkatü’l-Mefatih Şerhu Mişkâti’l-Mesabih*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1994, X, s.648.

“Her kim ne ettiğini bilmez; kavmiyetçilik duygularıyla kabarak savaşan birinin bayrağı altında savaşır, ümmetinden değildir. Ve her kim ümmetinden olduğu halde ümmetimize karşı başkaldırarak iyi-kötü demeden bir mü'mine isabet etmesinden çekinmeden boyun vurursa ve ahid sahibine vefa göstermezse ümmetinden değildir.”²⁹⁹ Zikrettiğimiz bu hadisten, ümmetin, peygambere inananların oluşturduğu topluluk olduğunu, Peygamberimize muhatap olan tüm insanlığı içermesi gibi bir anlam taşımasının söz konusu olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü aksi takdirde, Hz. Peygamber'in, kendisine inanmayan birini kavmiyetçilik duygularından hareketle savaştığı yahut mü'minleri öldürmekten çekinmediği için kınayıp ümmetinden olmamakla korkutması anlamsız olurdu. Hadis-i şeriflerde geçen ümmet kelimesini bu anlamda ele almamız gerektiğine işaret eden pek çok hadis vardır. Bu hadislerin kiminde “ümmetim”³⁰⁰ lafzı geçerken, kiminde de “şu ümmet”³⁰¹ veya “sizin şu ümmetiniz”³⁰² lafızları kullanılmaktadır.

Zaten yetmiş üç fırka hadislerinde Peygamber'in yahudi ve hristiyanların yetmiş küsur fırkaya ayrılacaklarını ifade etmesinin ardından “ümmetim”, demesinden de, bu üç ümmeti birbirinden ayrı tuttuğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde, Peygamber'in şu zamanda yaşayan hristiyanlık ve yahudiliğe mensup insanları İslam dinine muhatap kabul etmediği gibi, oldukça zıt bir anlamın vehmedilmesi de mümkün olacaktır. Öyle ise bu hadislerde “ümmetim” lafzından kasıt, “ümmet-i icabe” yani Hz. Peygamber'in nübüvvetine inananlardır. Münâvî, Turbuştî, Aliyyu'l-Kârî de aynı kanaatte olup, söz konusu tâbirin ehl-i kible olan herkesi kapsadığını belirtiyorlar³⁰³.

Seharenfurî ise, kastedilen şeyin “ümmet-i icabe” olduğunu ancak kiblemize yönelmeyen sâir dinlere mensup kimseleri de kapsayan “ümmet-i davet” olma ihtimalinin varlığını da ifade etmekle beraber; ilk görüşü daha tercih edilebilir bularak Ebherî'den, cumhurun da bu anlayışta olduğu naklinde bulunuyor³⁰⁴.

“Millet” kelimesi ise, ümmete nazaran daha dar kapsamlı bir sözcüktür. Zira “millet”, çoğunlukla din, takip edilen yol anlamına gelir. Oysa ümmet çok daha geniş manalar

²⁹⁹ Müslim, *İmare*, 57; Nesaî, *Tahrim*, 28; İbn Mace, *Fiten*, 7

³⁰⁰ İbn Mâce, *Fiten* 17; Ebû Davud, *Sünne* 1; Tirmizî, *İman* 18.

³⁰¹ Darimî, *Siyer*

³⁰² Müslim, *Zekât* 47.

³⁰³ Münâvî, Şemsuddîn b. Muhammed, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Cami'i's-Sağir*, Mektebetü Nezar, Mustafa Elbaz, Riyad-1998, III, s.1158; Ferhadevî, Ahmed b. Hamid, *en-Nahiye an Ta'ni Muaviye*, İstanbul-1980; Aliyyu'l Kârî, *Mirkatü'l-Mefatih*, X, s.648.

³⁰⁴ Seharenfurî, *Bezlu'l-Mechûd*, XVIII, s.117.

içeren bir sözcüktür. Cevherî ve İbn Manzûr'a göre millet; din ve şeriattir³⁰⁵. İbn Manzûr, bu mânâyı doğrulamak için Kur'an'dan "sen onların milletine girmedikçe..."³⁰⁶ âyetini örnek gösteriyor.

Hadisten de "millet" in din anlamına geleceğine delâlet eden örneklerden biri de şu hadis-i şeriftir: "İki ayrı milletin fertleri birbirlerine varis olamazlar".³⁰⁷ Bu hadisin örneğiyle "milleti", "din" olarak tanımlayan İbn Esir, bu kelimeyi; "dinin büyük kısmı, resullerin getirdiği herşey biçiminde tanımların da var olduğunu söyler". Milleti, sadece din kelimesi ile karşılayanlarla da karşılaşılmaktadır. Taberî ve Ebû's-Suûd bunlardandır³⁰⁸. "Millet" kelimesinin, "ümme" kelimesi ile birebir eşanlamlı (müteradif) olarak kullanıldığı yerler de vardır. Nitekim Hz.Peygamber bir hadisinde; "şu millet" ibaresini, "şu ümme" manasında kullanmıştır³⁰⁹.

Ancak yetmiş üç fırka hadisleri içinde Tirmizî'nin rivayetinde yer alan; "yahudiler 71, hristiyanlar 72 millete ayrıldılar", cümlesindeki millet sözcüğünü, ümmele eşanlamlı addetmemiz mümkün değildir. Çünkü bu durumda yetmiş küsur ümmele ayrılmış olma manası anlaşılır ki, bu mananın kabul edilmesi de imkân dâhilinde değildir. O halde, ümme kelimesi, millet sözcüğünü de kapsamalıdır. Nitekim Mübarekfürî de Tirmizî'nin bu hadisine yaptığı şerhte, millet kelimesinin etimolojik kökenine de işaret ederek aynı kanıyı paylaşıyor: "Peygamber'in her bir fırkanın takip ettiği yolu "millet" olarak isimlendirmesi, "methumu genişletme" yönüyledir. Millet sözcüğü aslında Allah'ın enbiyanın sünneti üzere kendisine yakınlık kesbetsinler diye kullarına teşri' ettiği şeylerdir. Tüm şeriatları kapsar, sadece birine has değildir. Allah'a izafe edilerek "milletullah" denmediği gibi, peygamberin ümmelelerinden her hangi bir şahsa da izafe edilerek "milletu filan" denmez. Millet-i Muhammed veya "Milletuhum" denir. Daha sonraları, methumu genişletilmiş, bâtil fırkalar için bile mecazen kullanılır olmuştur".³¹⁰ Son tahlilde nadiren ümmele eşanlamlı olarak kullanılsa bile, gerçekte millet, herbir ümmele veya fırkayı diğerinden ayıran inanışların toplamıdır. Bu sözcüğün, belirli bir inanış etrafında kümelenen nev-i şahsına münhasır bir topluluk için kullanılması da bir tür mecaz olarak nitelenebilir. Ümmele ve millet kavramları bağlamındaki bu

³⁰⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, V, s.1821.

³⁰⁶ Bakara, 120; Ayrıca bkz. Kehf, 20.

³⁰⁷ İbn Esir, *a.g.e.*, IV, s.360.

³⁰⁸ Taberî, *a.g.e.*, I, s.785; Ebû's-Suûd, *a.g.e.*, I, s.165.

³⁰⁹ Ebû Davud, *Sünne I*.

³¹⁰ Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, s.298.

açıklamalardan sonra 73 rakamının mahiyetine değinmek ve bu bağlamda nihai bir kritik gerçekleştirmek istiyoruz.

2.2. 73 Rakamı

Hız. Peygamber, ümmetinin fırkalara ayrılarak bölüneceğini ifade ettiği gibi bu fırkaların sayısını da belirlemiştir. Ne var ki, bu sayının Arap lisanında ve hemen her lisanda olduğu gibi çokluk (kesret) ifade eden bir tabir mi yahut gerçekte ümmetin tamamının bölüneceği fırkaların kesin sayısını mı belirtmekte olduğu konusu tartışmalıdır. Bu konuyu ele alan kelim ve dinler/mezhepler tarihçisi bilginler görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu sınırlandırmanın, hristiyanlar ve yahudilerle ümmeti arasında bir karşılaştırma yapmak amacıyla belirtilmiş olduğu söylene bile; hristiyan ve yahudilere ilişkin rakamlar da kesreti ifade edebileceğinden kesinlik bildirmeyecektir.

İslam ümmetinin tarihi seyir içerisinde, bölündüğü fırkaları temel esaslar çerçevesinde ana kollarıyla incelediğimizde, bu fırkaların 73 rakamını bulmadıklarını ancak bu ana kollardan neş'et eden tali kollar çerçevesinde incelediğimiz zaman bu sayının çok üstüne çıktığını görüyoruz. 73 rakamını gerçek sayı anlamını verir bir biçimde ele aldığımızda, bu sayının bazı araştırmacılara göre henüz tamamlanmamış olduğuna yönelik görüşlerle de karşılaşabilmekteyiz. Ancak kinaye yoluyla kesret ifade etmesi için söylendiğini kabul ettiğimizde herhangi bir sorun kalmamaktadır.

Bu noktada biz, söz konusu rivayetlerde geçen sayıları gerçek rakamlar olarak kabul edenlerle, bu ifadeleri kesretten kinâye olarak ele alan araştırmacıların görüşlerini naklederek bir neticeye ulaşmaya çalışacağız.

2.2.1. 73 Rakamını Gerçek Kabul Edenler

Bu görüşteki müellifler, 73 sayısını kesin rakam olarak kabul ederek ümmetin muhakkak bu rakam kadar bölüneceğini söylerler. Ancak bu görüşteki araştırmacıların kimi bu rakama zaten ulaşılmış olduğu kanaatinde olup bu fırkaların isimlerini tek tek sayıp 73'e tamamlarken; diğer bazı müellifler ise bu sayının henüz tamamlanmadığını ve zaman içinde tamamlanabileceği kanaatini taşımaktadırlar. 73 rakamını gerçek kabul eden bu müellifler, fırkaları sayarken ana kollardan hareket ettiklerinde 73 rakamına

ulaşılmasının mümkün olmadığını görmüş ve bu rakamı tali kollarla tamamlamaya çalışmışlardır.

Bu müelliflerden biri Abdülkâhir Bağdadî'dir (ö.429). Ona göre ana İslamî fırkalar 10'dur³¹¹.

Fırka İsmi	Fırka Adedi
1. Rafizilik	20
2.Haricilik	20
3. Kaderiyye (Muteziliyye)	20
4.Mürchie	3
5.Neccariyye	3
6.Kenamiyye	3
7.Bekriyye	1
8.Dirariyye	1
9.Cehmiyye	1
10.Ehli Sünnet ve'l-Cemaat	1

Bağdadî'ye göre bu fırkalardan Râfizîlik, Hâricîlik ve Kaderiyye yirmişer; Mürchie, Neccâriyye ve Cehmiyye üçer; Bekriyye, Dirâriyye ve Cehmiyye de birer tali kola ayrılınca fırkaların toplamı 72'yi buluyor. Bunlara Ehli Sünnet ve'l-Cemaat de eklenince istenen rakama ulaşılmış oluyor.

Oysa Bağdadî'nin fırkaları ayırmada bu kolların birbirlerini tekfir etmelerini temel esas olarak kabul etmiş olduğunu; tasnif esnasında üç ayrı yerde bu manayı ihsas ettiren bir cümle kullanmasından anlıyoruz³¹². Bu durumda yine onun beyanına göre, Kerrâmiyye fırkasının tâli kollarının birbirlerini tekfir etmediklerine bakarsak³¹³, Bağdadî'nin tüm bu kolları da üç fırka yerine bir tek fırka sayması lazım gelirdi. Yine Bağdadî, fırkaların tasnifi ile ilgili babı bitirirken genel toplamda Rafizîler, Haricîler, Kaderiyye ve Mürchie

³¹¹ Bağdadî, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimî, *el-Fark beyne'l-Firak*, (Thk: Muhammed Muhyiddin A. Hamid), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut-1991, s. 21 vd.

³¹² Bağdadî, *a.g.e.*, 20, 21, 25.

³¹³ *A.g.e.*, s.25.

firkalarının yirmişer; Neccariyye ve Kerrramiye'nin üçer; Bekriyye, Dırrariyye ve Cehmiyye'nin de birer fırka olduğunu ifade ediyor. Bu son açıklamaya göre firkaların toplamı 82'yi buluyor. Bağdadi'nin kitabına muttali olan herkesin de kabul edeceği üzere o, bu netameli konuda çok karışık bir tasnifte bulunmuştur.

Bağdadi'nin mezkur kitabını tahkik eden Muhammed Muhyiddin Abdülhamid bu karışıklığı gidermek için kendisini şu açıklamayı yapmaya mecbur hissediyor: “Sanırım müellif Mürcie ve Kaderiyye’yi tek bir fırkanın iki ayrı ismi olduğunu ‘varsayarak ayrı ayrı zikretmiştir. Böyle düşünersek söz konusu hesap düzelir”.³¹⁴

Ancak Muhakkik Muhammed Muhyiddin, Bağdadi'nin ; “ve emme’l-kaderiyyetu’l-mu’teziletu...” diyerek onları, herbiri bir diğerini tekfir eden yirmi fırkaya ayırdıktan sonra, “ve emme’l-mürcie feselâsetu esnafın” diyerek ayrı bir paragraf açtıktan sonra Mürcie’nin herbir sınıfını da kendi içinde firkalara ayırmış olduğunu görmezden geliyor. Biz, Bağdadi'nin söz konusu firkaların ikisini bir saymış olabileceği görüşüne kesinlikle katılmıyoruz. Çünkü Bağdadi mezkur her iki fırkayı da kendi içerisinde çok değişik tali kollara ayırıyor. Bağdadi; Mürcie’nin içerisinde, Mürcie olmakla birlikte Kaderiyye’yi de savunan bir sınıfın mevcudiyetinin yanısıra ikinci bir sınıfın Murcie inancıyla beraber Cehmiyye’yi de desteklediğini ve üçüncü sınıfın ise kaderden arınmış halis Mürcie olduğunu açıkça ifade ediyor. Bağdadi, bu son sınıfı da kendi içinde beş ayrı tali kola ayırıyor. Bu ayrımı da göz önüne aldığımızda, ilgili rakamsal hesaplar içinden çıkılmaz bir hal alıyor. Bağdadî'nin Mürcie’yi tasnifinde net olmadığını açıkça belirtmek lazım. Yine bu konudaki ibhamlardan bir diğeri olarak, neden tüm bu ana kolların tam da yirmi fırkaya ayrılmış oldukları ve de söz konusu ayrımlarda hangi kriterlerin baz alınmış olduğunu anlamak oldukça güçtür. İsferrâinî (ö.471) de; “Allah bu ümmet hakkında, ümmetini 73 fırkaya iftirak edeceği ile ilgili olarak Resul’ün verdiği haberi doğru çıkardı”³¹⁵, diyerek İslam firkalarını on ana kola ayırıyor. İsferrâinî'nin listesindeki tasnif ile Bağdadi'nin sunmuş olduğu listedeki tasnifin örtüşmediğini görüyoruz.

İsferrâinî'nin listesi şöyledir:

³¹⁴ A.g.e., s.25. 1 numaralı dipnot.

³¹⁵ İsferrâinî, Ebû Muzaffer Şahfur b. Tahir, *Tabsir fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Halikîn*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut-1983, s.16.

Fırka İsmi	Fırka Adedi
1.Rafiziler	20
2.Hâriciler	20
3 .Kaderiyye (Muteziliyye)	20
4.Mürcie	7
5.Neccariyye	1
6.Kerramiyye	1
7.Bekriyye	1
8.Dirariyye	1
9.Cehmiyye	1
10.Ehli Sünnet ve'l-Cemaat	1

İsferaini'nin bu taksimini de net bir taksim olarak kabul etmemiz çok zor. Çünkü Mürcie fırkası hakkında Bağdadî gibi bunu toplam olarak dokuz kola ayırmakla birlikte; bunlardan üçünü Mürcie Kaderiyye, bir fırkasını Mürcie Cehmiyye ve beş fırkasını da hâlis Mürcie addetmektedir. Ancak o, neticede bu rakama nasıl ulaşmış olduğunu açıklamamaktadır. İsferrâinî, Kerramileri de; Taraikiyye, İshakiyye ve Hakaikiyye olmak üzere üçe ayırıyor, ancak bunların birbirlerini tekfir etmediklerini öne sürerek tek bir fırkaya irca ediyor³¹⁶. Bu yorumu doğru kabul etsek bile sayı 73 rakamını aşmaktadır.

73 sayısını gerçek (hakikî) anlamıyla kabul edenlerden biri de meşhur mezhepler tarihi bilgini Şehristânî'dir (ö.548). Ona göre ana İslam fırkalarının sayısı:“Sıfatiyye, Kaderiyye, Şia ve Hariciler olmak üzere dördtür.”³¹⁷ O, bu dört ana gruba Mürcie ve Cebriyyeyi de daha sonraları dahil eder³¹⁸.

Ne var ki Şehristani, 73 sayısını hakikî anlamıyla kabul ediyorsa da, bu fırkaların hangi tali kollarıyla 73'e ulaştığını izah etmez. Şehristani, genel bir üslubla bu fırkaların bazılarının diğer bazı fırkalarla birleşerek sonuçta 73'ü tamamladıklarını söylemektedir³¹⁹.

³¹⁶ İsferrâinî, *a.g.e.* s.16.

³¹⁷ Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk: M. Seyyid Kilani), Beyrut-1975, I, s.15.

³¹⁸ *A.g.e.*, I, 85, 139.

³¹⁹ *A.g.e.*, I, 15.

İbnü'l-Cevzî (596/ 1116) fırkalarla ilgili hadisleri, sahihliklerini benimseyerek ve de en son Enes b. Malik'in hadisini naklettikten sonra; "bu dalalette olacak fırkalar bilinebilir mi", şeklindeki mukadder bir soruya da şu cevabı veriyor: "Biz bu fırkaları da ana kollarıyla bilmekteyiz. Bu fırkalardan her biri de biz isimlerini ihata edemesek bile bir çok fırkalara bölündüler"³²⁰. Daha sonra da o, ana fırkaları altıya, her bir fırkayı da on ikiye taksim edince sayıyı 72'ye ulaştırmış oluyor. Bu durumda İbnü'l-Cevzî'ye göre ana ve tali kollarıyla 73 fırka tablosu şöyledir:

Fırka İsmi	Fırka Adedi
1.Haruriye	12
2.Kaderiyye (Muteziliyye)	12
3.Cehmiyye	12
4.Mürctie	12
5.Rafida	12
6.Cebriyye	12
7.Ehli Sünnet ve'l Cemaat	1

Durum böyle iken, İbnü'l-Cevzî'nin 73 fırka hadislerinin doğruluk veya yanlışlıkları hakkında sükût etmeyi tercih eden alimlerden biri olduğu ve mezheplerin tasnif ve sayılarına dair bir endişesinin olmadığını söyleyen Ethem Ruhi Fığlalı'ya³²¹ katılmamız mümkün değildir.

el-Mevâkıf adlı eserin müellifi İbn Ahmed el-Îcî'nin (756/ 1355) taksimine gelince, el-Îcî de 73 sayısını sınırlayıcı bir rakam olarak ele alır ve ihtilafların Hz. Peygamber'in vefatından itibaren izlediği seyri safha safha aktardıktan sonra bahsi, hak yoldan ayrılan fırkaların ilk çıkışına getirerek; "ihtilaf bölük bölük yaygınlaşmaya ve ehl-i İslam parçalanıncaya dek görüşlerdeki iftirak devam etti. Nihayetinde erbab-ı makalat (rey sahipleri) 73 fırkaya ulaştı", demektedir.³²² el-Îcî'ye göre tali kolların kendilerinden neş'et ettiği ana fırkalar sekiz tanedir: Mutezile (Kaderiyye), Şia, Havâric, Mürctie, Cebriyye, Neccariye, Müşebbihe, Naciye³²³.

³²⁰ İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *Telbisü İblis*, Riyad-1976, s.18-19.

³²¹ Fığlalı, Ethem Ruhi, "*el-Fark Beyne'l-Firak*" çevirisi, s. XXI.

³²² İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, Riyad-1976, s.18-19.

³²³ Bağdadi, "*el-Fark Beyne'l-Firak*" (çev:E.Ruhi Fığlalı),Ankara-1991,s. 21.

Bu fırkalardan Hâriciler'i, el-Îcî, ilk taksimde yedi fırka sayarken, bu fırkalardan İbadiyeleri dörde, Acarideleri de ona bölünce, Hariciler'in toplam sayısını yirmiye çıkarır³²⁴. Bu durumda El-Îci'nin fırka taksim tablosu şöyledir:

Fırka Adı	Fırka Adedi
1.Mu'tezile	20
2.Şia	22
3.Hariciler	20
4.Mürchie	5
5.Neccariye	3
6.Cebriyye	1
7.Müşebbihe	1
8.Fırka-i Nâciye	1

Ne var ki el-Îcî de, kimi fırkaları tali kollara ayırırken birinin diğerini tekfir etmesini esas alıyor. Ancak o, Mu'tezile'yi yirmi fırkaya taksim ederken bu kriteri baz alsada, Hâriciler'i 7'ye ve ardından da 20'ye çıkarırken onların birbirlerini tekfir etmelerinden söz etmemektedir³²⁵.

Yetmiş üç rakamını hakîkî anlamıyla alanlardan biri de Münâvî'dir (1031/ 1653). Münâvî'nin, taksiminde İbnü'l-Cevzî'ye uyduğu aşikârdır. Çünkü kendisi de ana kolları; Haruriye, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürchie, Râfıza ve Cebriyye olmak üzere altıya ayırmakta ve bunları da kendi aralarında 12'ye taksim ederek 72 sayısına ulaşmaktadır. Bunlara Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaati de ekleyince 73 rakamı tamamlanmış oluyor. Bu kanaatteki bilginlere Sahihi Buhârî'nin şarihlerinden el-Aynî'yi (855/1477) de katmak gerekmektedir. İbn Ahmed el-Aynî, fırkaları itibariyle on'a ayırarak şu taksimde bulunmaktadır.³²⁶

³²⁴ el-Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, *Mevakîf bi Şerhi Seyyid Şerif Cürcanî*, (Thk: Abdurrahman Umeyre), Daru'l-Cil, Beyrut-1997, III, s.650-651.

³²⁵ A.g.e., III, 651.

³²⁶ el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud İbn Ahmed, *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Daru'l-Fikr, Beyrut-1998, XVI,s.352.

Fırka Adı	Fırka Adedi
-----------	-------------

1. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat	1
2.Hariciler	15
3.Şia	33
4. Mutezile	6
5.Mürchie	12
6.Müşebbihe	3
7.Cehmiyye	1
8.Dırariyye	1
9.Kitabiyye	1
10.Neccariyye	?

Ancak tablodaki son fırka olan Neccariyye'yi ilk taksimde zikretmediği halde el-Aynî asıl fırkaların on olduğunu söylüyor. Oysa yukarıdaki tabloda dokuz fırkanın tâli kolları sayıldığında 73 rakamına ulaşıyor. Taksim bittikten hemen sonra “fırkaların asıl kolları ondur” diyen el-Aynî isimleri bir bir saydığına da bu kez Neccâriye ismini de zikrediyor³²⁷.

Oysa tarihsel olarak Aynî'den önce yaşamış olan önder mutasavvıflardan Abdülkadir Geylânî, ilgili tabloyu tüm asıl fırkalarıyla beraber zikretmekte ve Şia'yı da 33 tâli kola ayırmak yerine, 32'ye ayırarak 73 sayısını aşmamış olmaktadır.³²⁸

Fırka Adı	Fırka Adedi
-----------	-------------

1.Şia	32
2 Hariciler	15
3.Mürchie	12
4.Mutezile	6
5.Müşebbihe	3
6.Cehmiyye	1
7.Neccariye	1
8.Dırariye	1

³²⁷ el-Aynî, *a.g.e.*, XVI, s.352.

³²⁸ Geylânî, Abdülkadir, *Gunyetu't-Talibin*, s.122-124.

9.Kilabiyye	1
10.Ehl-i Sünnet	1

Görüldüğü gibi bu tür ayrımlar oldukça çelişkili bir durum arzetymekte ve Şehristani'nin ifadesiyle, bu taksimlerde aynı yöntemi benimseyen alimleri bulmak çok güç olmaktadır³²⁹.

Tüm bu taksimlerden açıkça anlaşılacağı üzere 73 sayısını bulmak için kişisel müdahalelerde bulunulmuştur. Karşılaşılan bütün bu güçlüklerin ardında, 73 rakamını kesretten kinâye değil de, gerçek anlamıyla kabul etmenin yattığı açıktır.

Bu noktada 73 rakamını farklı bir biçimde yorumlayan görüşlere de değinmek istiyoruz.

2.2.2. 73 Rakamını Kesretten Kinâye Kabul Edenler

Bu görüşteki müelliflere ilk örnek İbn Batta'dır (387/1009). IV. Hicrî asırda yaşamış biri olarak İbn Batta, 73 fırkaya dair hadisleri toplaması, İslam ümmetinin iftirakı ve bu fırkaların isimleri hakkında geniş olarak bilgi vermesi sebebiyle bu konuyu ilk ele alanlardan sayılmalıdır. İbn Batta, bu fırkaların dört ana gruptan türediğini ve bu dört grubun kimine göre; Haruriye, Kaderiyye, Mürcie ve Şia iken kimine göre de Râfiziler, Hariciler, Kaderiyye ve Mürcie olduğunu kaynaklarıyla beraber zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Biri, bu yerilmiş fırkaları tanımak istiyoruz, ta ki onlardan sakınabilelim, derse ben de derim ki, bil ki bu fırka ve mezheplerin aslı döttür. Bunların tümü de hakktan ayrılmış olup İslâm ve ehline de muâniddirler. Bu dört fırkadan ayrılmış, tekrar asıllarına dönmüş ve ardından yolları ayrılarak hevalarına uymuşlardır. Sonunda bunlar sayılamayacak kadar firkalaşmışlardır”³³⁰

Şâtibî (790/1422) de, bu sayıyı kesin sınırlayıcı bir rakam olarak kabul etmez ve Ebû Bekir Tartuşî'den naklederek onayladığı görüşünde der ki; “Hz. Peygamber, ümmetinin iftirakıyla tali kolları için birer cins olan bid'atların kökenlerini kastettiyse henüz bu sayıya ulaşılmış değildir. Ancak iftirakla İslam dininde ortaya çıkan her bid'atı

³²⁹ Şehristanî, *a.g.e.*, s. 1/14.

³³⁰ İbn Batta, Eba Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbâne 'an Şerîati'l-Fırkati'n-Nâciye*, (Thk: Rıza b. Naasan Mu'ti), Daru'r-Râye, Riyad-1994, I,s.376.

kastetmişse –bizim bu taksimimize iltifat edilmeksizin- bu durumda bid’at usûl ve esaslara muğayir şeyler olmuş olur ki, bunların sayısı yetmiş üçü aşar.”³³¹

Şâtibî, bu fırkaların sayısını herhangi bir rakamla tesbit etmek için nakli delilin olmadığını ve aklen de böyle bir şeyi zorunlu görmediğini sözlerine ekleyerek; “evla olan tesbit ve tayinin olmamasıdır”³³², der. O, bunun için her asırda yeni yeni bid’atlerin türeyeceğine dair nakli delilin ise varolduğuna işaret ederek şöyle demektedir: “Gerçekte bu manaya işaret eden İbn Abbas’a ait naklî delil vardır: ‘İnsanların bir bid’ati diriltip, bir sünneti de öldürmediği hiçbir sene geçmez’. Bid’atler ihya olana, sünnet de ölene dek bu durum böylece devam eder, bu da gerçekte var olan bir şeydir.”³³³ Şâtibî, böylece zımnen de olsa 73 rakamının fırka sayılarını sınırlayamayacağına ve de bunun çokluk anlamında ele alınması gerektiğine de temas etmiş oluyor.

Yetmiş üç rakamının ana kollara nisbetle bakıldığında tahdid (sınırlama) ve tâli kollara nisbetle de teksir (çoğaltma) ifade edeceğini söyleyenler de vardır:

Fahrüddin Razi (ö.606), bu görüşü paylaşanlardan biridir. Ona göre bu sayı, fırkaların maksimum değil de, minimum sayılarını belirler. Yani ana kollar açısından bir tahditten söz edilebilir. Ancak tali kollar göz önüne alınırsa, fırkaların sayısı 73 sayısını ziyadesiyle aşacaktır³³⁴.

Seharenfuri de (1346/1968), Fahrüddin Razi ile aynı kanaattedir. Seharenfuri şöyle demektedir: “Bu rakam teksir anlamına hamledilir. Fırkaların aslı ve şubeleri toplam olarak nazara alınırsa bunların sayıları yüzleri geçer. Sadece asılları dikkate alındığındaysa söz konusu rakamın tahdid (sınırlama) anlamına alınması gerekir. Fakat evlâ olan, bu rakamın dolacağı ve fırkaların toplam sayısının bu rakama erişeceğidir. Rakamın aşılması durumunda ise herhangi bir sıkıntı doğmayacaktır.”³³⁵ Çünkü bu rakam üst limiti değil de alt limiti tayin etmektedir.

Devvânî’yi de mezkur görüşü paylaşan bilginlerden saymamız yerinde olacaktır. Zira Devvânî; “herhangi bir zamanda fırkalar bu sayıya ulaşmış olmalıdır. Her ne kadar kimi

³³¹ Şâtibî, *el-İ’tisam*, Mısır-1944, s. 446

³³² *A.g.e.* s. 447.

³³³ *A.g.e.*, s. 447.

³³⁴ Razi, Fahrüddin, *İtikadü'l-Firaki'l-Müslimin ve'l-Müşrikîn*, Beyrut-1982, s.74-75.

³³⁵ Seharenfurî, *a.g.e.*, XVIII,s.117.

asırlarda bu rakam aşılmış veya bu rakamın altına düşülmüş olsa da, durum bundan ibarettir”,³³⁶ demektedir.

Çağdaş araştırmacılarımızdan bazıları da bu kanaati paylaşmaktadır. Meselâ, Fazlurrahman; “her ne kadar ortaçağın müslüman mezhep tarihçileri İslam’da çok sayıda fırkanın ortaya çıktığı izlenimini vermekte ve ‘ümmetin yetmiş fırkaya ayrılacağı’ hadisine dayanarak bu fırkaların sayısını gerçekten 73’e çıkarmak için gayret sarfetmekte iseler de, Goldziher ve başkalarının da işaret ettikleri gibi bunların çoğu ‘fırka’ olmayıp fıkıh ve kelam ekolleridir”³³⁷ Dolayısıyla Fazlurrahman, 73 rakamını çokluk manasına almakta ve fırkaların bu rakamı bulmasının gerekmeyeceğine kail olmaktadır.

Agah Çubukçu da aynı görüşü paylaşmaktadır: “...Ancak hemen belirtelim ki, ana kaynaklarda mezheplerin sayıları ve bölümleri hakkında tam bir uygunluk yoktur. Bu da zamanla yeni fırkaların türemesine rağmen her müellifin rivayet edilen bir hadise uymak için mezheplerin sayısını 73’e inhisar ettirmek gayretinden doğmuştur. Halbuki hadisteki ‘seb’ûn’ kelimesinin çokluk anlamına alınması daha uygundur.”³³⁸

E. Ruhi Fığlalı da; “seb’ûn kelimesi, kesin bir sayıyı göstermekten ziyade çokluğu ifade eder”, dedikten sonra diyor ki; “kaldı ki gerek yahudi ve hristiyanların ve gerekse de müslümanların tarihsel süreçteki fırka sayısı, mezkur hadiste bildirilmiş olan sayıların çok üstündedir.”³³⁹

73 rakamını gerçek anlamıyla kabul edenlerle, bu sayıyı çokluk anlamında ele alanların yanısıra bu iki kategoriden farklı bir yere oturtulması gereken bazı isimler de vardır: Bu kimseler, söz konusu hadisler hakkında herhangi bir açıklama yapmayan, 73 sayısına da değinmeden fırkaları zikredenlerdir.

Bu kategorideki bilginlere örnek olarak Eş’ari (330/962) ve İbn Hazm’ın isimleri zikredilebilir. Ancak her ne kadar İbn Hazm, kendisini 73 sayısı ile mukayyet görmemiş ise de, kendisinden aktardığımız görüşlerine göre o, bu hadislerin zayıf kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişti.

³³⁶ Münavî, *a.g.e.*, III, s.1158.

³³⁷ Fazlurrahman, *İslam*, İstanbul-1981,s.211.

³³⁸ A. Çubukçu-N. Çağatay, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara-1965, I ,s. 6

³³⁹ Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara-1986, s. 18.

Eş'ari, bilindiği üzere belli bir düzen ve tertib içinde görüşlerini aktardığı fırkaların bizzat kaynak eserlerini referans göstererek objektif ve öncü bir mezhepler tarihi müellifi portresi çizmektedir. Eserine “Makâlâtü'l-İslamiyyîn” ismini veren Eş'ari, fırkaları; “ana fırkalar ondur”³⁴⁰ diyerek şu şekilde kaydeder: “Şia, Mürcie, Mu'tezile, Hâriciler, Cehmiyye, Dırariyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Kilabiyye ve Ashab-ı Hadis (Ehl-i Sünnet)”.

Doğrusu bu fırkaların menşei, tali kolları ve fikirleri hakkında bu derecede uzman birinin bu konuda varid olan hadislere ulaşmamış olabileceğine ihtimal vermiyoruz. Ancak niçin bu hadisler ve 73 rakamı hakkında sükût etmiş olduğunu tesbit etmek ve de onun adına yorum yapmak doğru olmayacağından sadece şu kadarını söylemek istiyoruz: Bizce Eş'ari, söz konusu rivayetler hakkında sahîh tarîke ulaşmadığı için bunları kitabına almamış olduğu izlenimini veriyor. Bu yüzden olsa gerek, Eş'ari, ana fırkalardan türeyen tali kolları sayarken 73 rakamını aşmaktadır.

2.2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

73 rakamının fırka sayısını sınırlayıcı bir üst rakam mı yahut fırkalar için asgari bir sayı mı olduğu görüşlerini tartışanların yanı sıra söz konusu rakamın çokluk ve mübalağa anlamını ihtiva ettiğini zikredenlerin kanaatlerini serdetmeye çalıştık.

73 rakamını, rakamsal kesin bir ibare olarak benimseyenlerin; bu fırkaların ana kollarının mı yahut tâlî kollarının mı kastedildiği, kolların taksiminde hangi kriterlerin baz alınacağı gibi can alıcı noktalarda bir görüş birliğinde olmadıkları ve de fırkaların sayısını 73'e tamamlamak için zorlama kimi çabalara giriştiklerini gözlemledik.

Bu aşamada bizce şu sorunun da sorulması lazım gelmektedir: “Acaba bu fırkaların Devvânî'den nakletmiş olduğumuz gibi, belirsiz bir zaman dilimi içerisinde mezkûr sayıya erişmesi mi esastır yoksa “setefteriku” kelimesindeki “sin” harfinin delâlet ettiği gibi Hz. Peygamber sonrası yakın dönemde 73 rakamına ulaşılması mı kastedilmiştir?”. Bu soruların cevabı çok da açık değildir. Ancak açık ve net olan bir şey varsa o da, insanların tarih boyunca hiçbir kutsal inanç, görüş veya ideoloji hakkında yüzde yüz ve birebir örtüşen bir mutabakat içerisinde olmadıkları; farklı ekol ve mezheplere bölünme

³⁴⁰ Eş'ari, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, (Thk: M. Muhyiddin Abdülhamid), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut-1995, I, 65

eğilimi taşıdıkları gerçeğidir. Hatta Hz. Musa'nın kavminin, henüz o kendi kavmi arasında yaşarken bile dinin temel esasları hakkında farklı farklı fırkalara ayrılmış olduğu bir realitedir. Yine Benî İsrail ne kendilerine gönderilen peygamberlerle, ne de o peygamberlerin ardından asla birlik olamamıştır³⁴¹

Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in hemen ardından da hristiyan ve müslümanların teftikaya düştükleri de tarihi bir vakıadır. Dolayısıyla tarihin bilinebilen tüm dönemlerinde insanlık arasında süregiden bu fikri tartışma ve mezhebî bölünmelerin günümüzde ve gelecekte de devam edeceği açıktır. Bu durumda 73 rakamının kifayetsizliğinde kuşku yoktur. Önceki bölümlerde de kendisinden nakillerde bulunduğumuz “el-Milel ve'n-Nihal” adlı eser gibi fırka ve mezhepler tarihi kitaplarında bu sorunun net bir biçimde çözülmemiş olduğunu biliyoruz.

Hz. Peygamber, hristiyan ve yahudilerin ayrılacağı fırkalar hakkındaki rakamların hakîki anlamlarını kastederek söylemiş olsa, bu fırkaların açıkça tespit edilebilecek bir muayyenlikte olacağını nakli bilgilere dayanarak –bu felsefi açıdan bir tür apriori önerme olarak algılsa da- söyleyebiliriz. Oysa durumun bu denli bir netlik arzemediği açıktır.

Bu nedenle biz, hadislerde geçen ifadenin Kur'an ve hadislerdeki benzer kullanımlardan, Arap lisanının edebi kurallarından yola çıkarak akla gelen ilk anlamından farklı bir manada kullanıldığını düşünüyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de malum olduğu üzere; “yedi başak”³⁴², “yüz dane”³⁴³, “yetmiş defa mağfiret dilesen de”³⁴⁴, “yedi deniz”³⁴⁵ gibi çok sayıda tabir yer almaktadır. Bu ifadeleri, ilgili bağlamları çerçevesinde ele almanın; hem konuya derinlikle nüfuz etme ve hem de etimolojik ve semantik bir tahlil yapma doğrultusunda yararlı olacağına inanıyoruz.

³⁴¹ Bakara 65-96; Taha 83-98

³⁴² Bakara 2/261

³⁴³ Bakara 2/261

³⁴⁴ Tevbe 9/80

³⁴⁵ Lokmân 31/27

“Allah yolunda mallarını infak edenlerin örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir. Her başakta da yüz dane vardır. Allah dilediği kişi için arttırır. Allah –her isteneni verebilecek denli- ikramı bol ve herşeyi bilendir.”³⁴⁶

Bu ayetteki rakamsal ifadelerin kesret ifade ettikleri açıktır. Zira müfessirlerden hiçbirinin yukarıdaki ayetlerdeki rakamları gerçek anlamlarıyla yorumlamamış olduklarını görüyoruz. Bilakis Zemahşeri (538/ 1144), Razi (604/925), Kurtubi (671/1214), Ebû Hayyan (754/1376), Alusi (1270/1892) gibi müfessirler, söz konusu rakamların temsili ve allegorik bir anlatımla ez’af (çokluk) amaçlı bir tasvir olduğunda hemfikirdirler.³⁴⁷ Zemahşeri; ‘herbirinde yüz dane bulunan yedi başak bitirecek danenin gerçek hayatta örneği bulunmamasına rağmen bu temsil sahîh olur mu’, biçimindeki soruya şu cevabı veriyor: “Her ne kadar mısır gibi bitkilerde bu temsil gerçekleşiyorsa da, bu temsilin benzeri, tabiatta bulunmamış olsa bile; takdiri ve farazi bir anlatım biçimi olurdu”.³⁴⁸

Ebû Hayyan da, pek çok müfessirin bu temsil hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra, söz konusu rakamların tercih edilmesini şu sebeplere bağlıyor:

“Yedi, ona kadar olan sayıların; yetmiş, yüze kadar olan sayıların ve yediyüz de bine kadarki sayıların çoğunluğu anlamındadır. Araplar, genellikle bu sayılara riayet ederler”³⁴⁹. Yine o, bu açıklamalarından sonra, başka ayetlerde de geçen şu tabirleri zikrediyor: “yedi gece”, “yedi yeşil başak”, “yedi gök”, “yedi yıl”, “onlara yetmiş kez mağfiret dilesen de”, “yetmiş arşın uzunluğunda”.³⁵⁰ Ebû Hayyan, hadisi şeriflerde de “yedi bine kadar”, “yedi yüz katı” gibi tabirlerin kullanıldığına işaret eder.³⁵¹

Tevbe Suresi’ndeki şu ayet için de aynı şey söylenebilir: “(Ey Peygamber), onlar (münafıklar) için, ister mağfiret dile ister dileme; yetmiş kez mağfiret dilesen de Allah,

³⁴⁶ Bakara 2/261.

³⁴⁷ Zemahşerî, Ebû’l Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyunu’l-Akavil*, Mektebetü’t-Ticariyye, Beyrut- ts, I, s.391-392; Razî, *Tefsirü’l-Kebîr* (Mefatihü’l-Gayb), Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut-1990, VII,s.39; Ebû Hayyan, Muhammed b.Yusuf, *Bahru’l-Muhit fi’t-Tefsîr*, Darü’l-Fikr, Beyrut-ts, II,s.653; Kurtubî, *el-Cami’u li Ahkâmi’l-Kur’an*, II, s.275; Alusî, Ebû’l-Fadl Şihabuddin Mahmûd, *Ruhu’l-Maani*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut-1994, II,s.32

³⁴⁸ Zemahşerî, a.g.e., I, s.393

³⁴⁹ Ebû Hayyan, a.g.e., II,s. 653

³⁵⁰ Bakara, 69; Tevbe, 80;Hakka, 7, 32; Yusuf, 43, 46, 47;;

³⁵¹ Ebû Hayyan, a.g.y.

onları affetmeyecektir. Bu onların Allah'ı ve Resulünü inkârları sebebiyledir. Allah fâsıklar gürûhunu hidayete erdirmez.”³⁵²

Nitekim Pezdevî de aynı ayeti delil olarak göstererek şöyle demektedir:

“70 lafzının delaleti; “Mezkur hadis hasr üzere olmayıp kesret üzeredir, çokluğa delalet eder. Nitekim Allah Teala şöyle buyurur: “Onlara 70 defa bağışlanma dilesen.... (Tevbe 80). Hasan Basri'den böyle rivayet edilmiştir. Bu konudaki görüş ve inançlardaki ihtilaf ve farklılık binden de fazladır ve her vakit bid'atler artmaktadır.”³⁵³

İbn Atiyye; “başka bir sayı yerine temsilen yetmiş rakamıyla açıklamanın yapılmış olmasının sebebi, çoğunlukla kesret manası vermek için bu sayının yeterli güveni vermesi ve amaca ulaştırıcı olmasıdır”³⁵⁴ diyerek ardından da sunmuş olduğu çeşitli örneklerle bu tezini güçlendiriyor.

Bu konuda vereceğimiz örneklerden birisi de Lokman Suresi'ndeki; “yeryüzündeki ağaçlar tümünden kalem olsa, deniz de ardından yedi denizle arttırılarak (mürekkep) olsa, Allah'ın sözleri tükenmez. Allah Aziz ve Hâkim'dir”³⁵⁵, ayet-i kerimesidir.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz bir önceki ayet-i kerimeden; “mağfiret dilemeyi yetmiş yerine yüze çıkarırsan münafıkları affederim”, anlamı çıkmayacağı gibi; bir sonraki ayetten de “denizler yedi yerine örneğin on defa arttırılırsa Allah'ın sözleri biter”, gibi bir anlam çıkmaz.

Yedi, yetmiş, yediyüz gibi rakamların kesret manasını ifade ettiklerine en fazla delâlet eden âyet herhalde Hakka Suresi'nde yer alan şu ayet olsa gerektir: “Tutun onu ve boyunduruğa vurun. Ardından ateşe atın. Sonra onu yetmiş arşın uzunluğunda zincir içinde oraya koyun.”³⁵⁶

Bu allegorik anlatımdan kasıt, cehennem azabının dehşetini gözler önüne sermektir. Bu ayette de zincirin boyunun muhakkak yetmiş arşın olacağını vurgulamak gibi bir amacın güdülmüş olduğunu iddia etmek, semantik açıdan doğru olmasa gerektir. Bu türden ifade biçimleri tamamen Arap lisanındaki edebi sanatlarla izah edilebilecek bir husustur. Biz

³⁵² Tevbe 80

³⁵³ Pezdevî, s. 367-368.

³⁵⁴ Ebû Hayyan, a.g.e., V, 473.

³⁵⁵ Lokman, 27.

³⁵⁶ Hâkka, 30-32.

bu ayetlerde, edebi sanatlardan “kinaye”nin kullanıldığını düşünüyoruz. Bu nedenle kısaca “kinaye” sanatı hakkında bilgi vermek istiyoruz. Belâğat ilminin en önemli şahsiyetlerinden Kazvinî’ye (739/1361) göre, “bir lafzın gerçek anlamını dışlamaksızın direkt anlamı yerine lâzımını (gereğini) kastetmektir. Örneğin, falanca kişinin kılıcının kını uzunur³⁵⁷, cümlesinde; o kişinin uzun boylu olduğu anlatılmak istenmiştir. Ancak bu şahsın kılıcının kını gerçekten de uzun olabilir. İşte bu noktada “kinaye” mecazdan ayrılır. Zira “mecâz”, bir kelimenin asıl manasından bir karinenin var olması şartıyla alınarak başka bir anlamda kullanılmasıdır³⁵⁸. Falanca aslandır, cümlesinde olduğu gibi.”³⁵⁹ Kinaye, lügatta tasrih etmemek, açıkça söylememek anlamına gelir.³⁶⁰

Bir edebi sanat olarak kullanılmasındaki amaç; “Hatib” ve “Mutavval” şârihi Taftazânî’nin nakline göre; “belağat âlimlerinin tamamı mecaz ve kinayenin ve tasrihten daha belîğ ve edebi olduğunda hemfikirdirler”³⁶¹, cümlesiyle ifadesini bulan daha edebi bir anlatım arzusudur.

Son tahlilde 73 fırka hadislerinde kinaye yoluyla neyin ifade edilmek istendiği hakkında şöyle bir fikir yürütmede bulunabiliriz: Hz. Peygamber, İslam ile Hristiyanlık ve Yahudilik arasında bir karşılaştırma yapmış ve kesret ifade eden bir tabirle İslam Ümmetinin “iftirak” ve “ihtilaf” konusunda onları geçeceğini belirtmiştir. Kinaye sanatı; yukarıda da kısmen açıklamış olduğumuz gibi; mecaz sanatının aksine, lafzın hakiki anlamını dışlamadan kinaye edilen mânâyı kabul etmemizi gerektirse ve anlam konusunda kesin bir yargıya ulaşmak güç olsa da; biz yukarıda örnek göstermiş olduğumuz ayetler ve başka hadislerden³⁶² de yararlanarak kuvvetle muhtemel olan amacın kesret anlamını vurgulamak olduğu kanısındayız.

³⁵⁷ Kazvinî, Hatib, *Îzâh fî Ulûmi’l-Belâğâ*, Daru’l-Kitabi’l-Mısri, 1999, s. 475 vd.; Taftazânî, Saduddin Mes’ud, *Kitabu’l-Mutavvel*, Kum-1951. s. 407; Razî, Fahrüddin, *Nihâyetü’l-İcaz fî Dirâyeti’l-İ’câz*, Daru’l-İlmi’l-Melayin, Beyrut-1985, s. 270; Ebû’l Beka, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el- Kefevî, *Külliyyâtu Ebi’l-Bekâ*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut-1993, s.761-762; Tahânevî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşafu Istilâhati’l-Fünûn*, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut-1998, IV, s.57 vd.

³⁵⁸ Razî, *Nihâyetü’l-İcaz*, s. 272

³⁵⁹ Taftazânî, *Kitabu’l-Mutavvel*, s. 415

³⁶⁰ Tehânevî, *Keşşafu Istilâhati’l-Fünûn*, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut-1998, IV,s. 57

³⁶¹ Taftazânî, a.g.y.; Hatip Kazvinî, a.g.e., s. 487

³⁶² Bkz. Buharî, *Libas* 3.

2.3. Fırka Kavramı

2.3.1. Fırka ve İftirakın Anlamları

İbn Manzûr'a (711/1333) göre “el-iftirak” ve “et-teferruk” aynı anlama gelse de aralarında bir nüans vardır: “Teferruk”, bedensel ayrılma anlamına gelirken “iftirak” ise sözlerdeki ayrılma anlamını hâvîdir. “İki sözün arasını ayırdım” derken, “ifteraka”, iki adamın arasını ayırdım demek için de “teferraka” tabirleri kullanılır. “Fırkat” kelimesi ise, iftirak kelimesinin masdarıdır³⁶³.

İbn Manzûr, kelimenin bu anlamı için İbn Mes’ud’un şu sözünü aktarır:

“Nebi (s.a.s) ile birlikte Mina’da iki rek’at namaz kıldım. Ebû Bekir ve Ömerle de. Sonra yollar size ayrıldı da ayrıldı (teferrakat bikumu’t-turuku)”³⁶⁴. İbn Mes’ud, bu sözle; “her biriniz bir mezhep edinip, farklı sözlere meylederek sünneti bıraktınız” demek istemektedir.

Firuzâbâdî de; “teferruk’ kelimesi, ‘tecemmu’ (bir araya gelme) kelimesinin zıddıdır. İfteraka ve infereka gibi”, demektedir. Yine Firuzâbâdî, “feraka lehu’t-tariku” kalıbını da “yolu ikiye ayrıldı” anlamında ele almaktadır³⁶⁵. Tekmiletu Tac’il-Arâs’da da verilen anlam yukarıda zikretmiş olduğumuz Lisânü’l-Arab’daki ibareyle paralellik arzemektedir³⁶⁶.

2.3.2. Kur’ân ve Hadislerde Fırka Sözcüğü

“Feraka” maddesi, hemen hemen tüm türevleriyle birlikte Kur’an-ı Kerim’de pek çok yerde kullanılmaktadır. Rağıb el-İsfahani (565/1108), “feraka” maddesinin Kur’an’daki tüm anlamlarıyla geniş bir listesini çıkarmaktadır. Kuşkusuz biz bu maddeyle ilgili tüm bu türevleri buraya almayacağız. Ancak semantik analiz için yararlı olduğuna inandığımız bazı mefhum inceliklerine temas etmek amacıyla söz konusu türevlere ilişkin kimi kullanımları irdelemek istiyoruz:

³⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, X, 243

³⁶⁴ Buhârî, *Hacc* 4; Ebû Davud, *Menasik* 75; Ahmed b. Hanbel 4/297

³⁶⁵ Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhit*, Daru İhyai’t-Turas, 1991, 3/397-398.

³⁶⁶ Vehib Deyab, *Tekmiletu Taci’l-Arus*, Dimaşk-1417, s. 249.

İsfahanî, “Feraka”nın, “feleka” anlamını da içerdiğini; ancak “feraka”nın inşikak (yarılma), “feraka”nınsa infisal (ayrılma) anlamlarını taşıdıklarına değinerek; “hani sizin için denizi (ikiye) ayırmıştık (ferakna)”³⁶⁷ ayetini de örnek gösteriyor³⁶⁸. Kur’an’da bu kelimenin türevlerinden “ferîk” kelimesinin, başkasından ayrılmış fırka ve tâife anlamında kullanıldığını³⁶⁹ “firâk” sözcüğününse daha çok ayrılık ve kopuş anlamına geldiğini görüyoruz: “Dedi ki, işte bu benimle senin aranda bir ayrılıktır (ayrılık zamanı veya sebebidir).”³⁷⁰

Sözcüğün etimolojisine ilişkin bu kısa girişten sonra dindeki bölünme ve ihtilaf anlamını irdeleyecek olursak; bu manayı veren sözcüklerin daha çok “ferraka” kökünden türetilmiş olduğunu görmekteyiz. Örneğin Hz. Musa, Hz. Harun’u yerine vekil kılarak Tûr-i Sina’ya gitmiş ve dönünce de Benî İsrâil’in buzağıya taptığını gördüğü zaman Hz. Harun’u sakalından çekiştirerek sorguya çekmişti. Bu esnada Hz. Harun, Kur’an’daki ifadeyle şöyle diyor: “Ey kardeşim, sakalımdan ve başımdan tutma! (Ben, senin) “Sen İsrailoğulları arasında ayrılık çıkardın (ferrakte), sözümü tutmadın”, demenden çekindim”.³⁷¹ İsfahanî, “ferraka”nın türevlerinin, “teksîr” anlamını da verdiğini ve dolayısıyla buradan aşırı ayrılık ve bölünme gibi manalar çıkarabileceğimizi söylüyor³⁷².

Ehl-i Kitab’ın kendilerine açık deliller veya ilim geldikten sonra aralarında ihtilafa düştüklerini ifade etmek ve İslam ümmetini de aynı hataya düşmemesi için uyararak amacıyla da Kur’an “teferraka”nın türevlerini kullanıyor: “Kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından ayrılıp ihtilafa düşenler (teferrakû ve’htelefû) gibi olmayın”.³⁷³; “Allah’ın ipine sınıksıkı sarılın, ayrılığa düşmeyin (velâ teferrakû)”³⁷⁴

Yukarıda zikretmiş olduğumuz iki ayet, İslam ümmetini ayrılıktan sakındırmakta ve geçmiş ümmetlerin ayrılık ve ihtilafa düştüklerini ifade eden ayetlerin belkemiğini oluşturmaktadır. Bu yüzden bu iki ayeti biraz daha irdelemek istiyoruz. Bu vesileyle “ihtilaf” ile “tefrika” arasındaki ince farklılık ve nüanslara değinmenin faydalı olacağına inanıyoruz.

³⁶⁷ Bakara, 50; İsrâ, 106.

³⁶⁸ el-İsfahanî, *el-Müfredat*, Kahraman Yayınları, İstanbul-1986, f-r-k md.,s.1134

³⁶⁹ Bakara, 75, 100; Al-i İmran, 23; Nisa, 77; Tevbe, 117; Nur 47-48; Rum, 33; Ahzab, 13.

³⁷⁰ Kehf, 78; Kıyame, 28.

³⁷¹ Taha, 94.

³⁷² İsfahanî, *a.g.e.*, s. 569.

³⁷³ Al-i İmran, 105.

³⁷⁴ Al-i İmran, 103. Ayrıca bkz. Şura, 13-14.

Nisaburi, “Kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından ayrılıp ihtilafa düşenler gibi olmayın” ayetinde sözü edilen tefrika ve ihtilafın ard arda kullanılmasını şöyle yorumlamaktadır: “Bu ayette kendisine değinilmiş olan ‘tefrika’ ve ‘ihtilaf’ kelimelerinin bir arada kullanılması, kimilerince eş anlamlı iki kelime olarak te’kid amaçlı kullanıldığı biçiminde yorumlanırken, bazıları tarafından da “nassları yanlış yorumlamaları sebebiyle bölünüp, her bölüğün de kendi fırkasına destek vermesiyle de ihtilafa düştüler” şeklinde tefsir edilmektedir”.³⁷⁵

“Feraka” kelimesinin hadislerdeki kullanımına baktığımızda; “teferreka” ve “ifteraka” kalıplarının türevlerinin yaygın bir biçimde kullanılmış olduğunu görüyoruz. Araştırmamızın ilgili bölümlerinde de ele aldığımız hadislerde hep bu minval ve anlamda kelimeler kullanılmıştır.³⁷⁶

İçine düşülmesinden sakındırılan tefrikanın niteliği hususunda Kurtubî şöyle demektedir: “Ayette (3:103), teferruatta ihtilafın haram olduğuna dair bir delil yoktur. Zira buna ihtilaf denmez. Varlığıyla birlik ve beraberliğin muhafazasını zedeleyen ayrılığa ihtilaf diyebiliriz”.³⁷⁷

M. Ebû Zehra da daha önce zikretmiş olduğumuz Zeyneb b.Cahş’dan rivayet edilen hadise dayanarak ihtilafın, ancak inanç ve siyaset etrafında oluştuğu zaman şerr olacağını ifade ediyor.³⁷⁸

2.3.3. Fırkaları Doğuran Sebepler

Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemin İslam’ın altın çağı olduğu ve “asr-ı saadet” ismiyle anıldığı malumdur. Şüphesiz Hz. Peygamber’in varlığı, ihtilafları önleyici-masum bir merci anlamına geliyordu. Münafıkların dâhilî; Yahudi ve müşriklerin de hâricî tefrika doğurma çabalarına rağmen³⁷⁹, Hz.Peygamber İslam ümmetini kendi etrafında kenetleyebilmişti. Kuşkusuz Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde bile müslümanlar bazen neredeyse iç savaşla sonuçlanabilecek ayrılık ve tartışmalara

³⁷⁵ Nisaburî, Nizamüddin Hasan b. Muhammed, *Tefsiru Ğaraibi'l-Kur’ân*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, II,s.229.

³⁷⁶ Ayrıca bk. Muslim, *Da’valar* 5

³⁷⁷ Kurtubî, a.g.e., II,s.51.

³⁷⁸ Ebû Zehra, *Tarihu’l-Mezahibi’l-İslamiyye*, Daru’l-Fikri’l-Arabî, 1987, s.11.

³⁷⁹ Şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s.10

düşmüyor değillerdi. Meselâ; “Allah’ın ipine sımsıkı sarılın, ayrılığa (tefrikaya) düşmeyin...” âyetinin nüzûl sebebinde de yukarıda zikretmiş olduğumuz dahili ve harici faktörlerin etkisini görüyoruz: “Medineli Evs ve Hazrec kabilelerinin asabiyet duyguları, Yahudiler tarafından tahrik edilince, mezkur kabileler birbirlerine kılıç çekme noktasına gelmişlerdi. Hazreti Peygamber, bu olayı duyunca, büyük bir endişe ve kızgınlık içerisinde olay yerine koşarak söz konusu kabilenin temsilcilerine, “ben aranızdayken cahiliyyet davası mı güdüyorsunuz?” demişti.”³⁸⁰

İhtilaf ve tefrikayı doğurabilecek sosyal, siyasi ve itikadi pek çok faktörden söz edilebilir. Ancak bu sebepler, vahiyle desteklenen ve kendisine gönülden bir bağlılıkla hürmet duyulan yüksek bir şahsın önderliğiyle bastırılabilirdi. Ancak yine de Mezhepler Tarihi kitapları ve hadis kaynaklarının birçoğunda müslümanlar arasındaki ilk fikri çatışma nüvelerinin, daha Hz.Peygamber’in vefatının eşiğinde kendisini gösterdiğini anlatır³⁸¹. Hatta Buhârî’nin, “Resulullah’ın henüz hasta iken; ‘bana bir kağıt getirin de size arımdan dalâlete sapmayacağınız bir yazı yazayım’, dediğini, Hz.Ömer’in ise ‘Peygamberi hastalığının sancısı tuttu. Bize Allah’ın kitabı yeter’, demesi üzerine o mecliste bulunanlar arasında bu konuyla ilgili olarak ihtilaf ve sataşmaların başladığını, bunu müteakip Resulullah’ın da; “Dışarı çıkın, benim huzurumda çekişmek yakışık almaz’ uyarısıyla orada bulunanların dışarı çıktıkları” biçimindeki rivayetinden de³⁸² bu ihtilafın Hz.Peygamber’in vefatından hemen önceye dayandığını öğreniyoruz.

Şehristanî, bu ve benzeri ilk ihtilaf örneklerini aktardıktan sonra, bunların ictihadî fikir ayrılıkları olduğunu, söz konusu ihtilafların yerilmiş olan tefrika formlarından sayılmaması gerektiğini söylüyor³⁸³. Ancak Şehristani’nin bu ifadesine rağmen, yukarıda zikretmiş olduğumuz ihtilaf, Fedek Arazisi ve halife seçimi sırasındaki tartışmalar gibi ihtilaflar daha sonraki dönemlere yönelik çeşitli siyasi ve itikadi firkalaşmalara sebebiyet verebilmiştir. Örneğin bu ihtilaflar, Şia’nın ortaya çıkışının en önemli faktörlerinden addedilebilir. Her ne kadar Şii firkaların açıkça ortaya çıkışları Hz. Osman’ın halifeliği dönemine tekabül ediyorsa da³⁸⁴ Şiiilerin genel olarak öne sürdükleri iddialar, Hz. Peygamber’in hasta yatağında bulunduğu sırada yukarıda da zikretmiş olduğumuz türden ihtilaflardan kaynaklanmaktadır. Burada vurgulamak

³⁸⁰ İbn Kesir, a.g.e., II,s. 90

³⁸¹ Buhârî, *İlim*;Şehristanî, a.g.e., 11-12 vd.; Ebû Zehra, *Târihu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye*, s. 13; Şatıbi, a.g.e., s. 419;

³⁸² Buhârî, *Buyu*’ 71.

³⁸³ Şehristanî, a.g.e., I, s.386.

³⁸⁴ Ebû Zehra, *Tarihu Mezahibi’l-İslamiyye*, s. 34-35.

istediğimiz husus; kendisine danışılarak her türlü ihtilafın çözüleceği bir merci olmadığında –kuşku yok ki bu merci dini açıdan peygamberden başkası olamaz-, tefrikaya düşme ve bölünmenin mukadder bir tarihi realite olduğudur.

Bu tarihi gerçeğe bir de insan doğasının tek bir düşüncede donuklaşma yerine farklı farklı düşüncelere eğilimli oluşu eklenince, zaman içerisinde bu eğilim, her din ve dünya görüşünde, çeşitli sosyal ve siyasi faktörlerle de birleşerek farklı fırkaların meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. İbn Batta, fikri ayrılıkların doğallığı hususunda şöyle der: “İnsanları görünüşleri, bedenleri, dil ve renkleri ile duyguları hususunda farklı kılan Allah Teala, aynı şekilde akılları, reyleri, irade ve arzuları, istek ve seçimleri hususunda da farklı kılmıştır. Öyle ki, birbirleriyle tıpatıp benzeşerek arzu ve irade hususunda da birleşecek ve her kötü gördüğünü de kötüleyecek iki kişi bile bulunamaz.”³⁸⁵

M. Ebû Zehra da müslim-gayri müslim tüm insanlar arasındaki genel ihtilaf sebeplerini sıraladıktan sonra, özelde müslümanların tefrikaya düşüş sebeplerini şu faktörlere bağlıyor³⁸⁶:

1. Arap asabiyyeti. Bu başlık altında M. Ebû Zehra çekişmelerin kökeninde Emevîlik ve Haşimîliğin yattığını ifade etmekte ve ardından da, Haricilerin Arapların “Rabia” kabilesinden neş’et ettiklerini, Mudar kabilesi mensuplarıyla çatıştıklarını ve bunun cahiliyye döneminden kalma bir savaş olduğunu, İslam’ın doğuşuyla beraber bu düşmanlığın üzerinin küllendiğini ancak daha sonraları bunun yeni bir fikir akımıymış gibi yeniden zuhur ettiğini anlatıyor.
2. Hilafet konusundaki tartışmalar.
3. Müslümanların eski dinlere mensup kavimlerle münasebetleri ve bu kavimlerin bir kısmının İslam dinine girmiş olmaları.
4. Felsefe kitaplarının tercüme edilmesi.
5. Muğlak ve herhangi bir sonuca ulaştırması imkansız konular hakkında yararsız tartışmalara girişmek.
6. Hz. Osman döneminde baş gösteren kıssalar ve kıssacıların yaydığı israiliyyat türünden bilgiler.
7. Kur’an-ı Kerim’de, muhkem âyetlerin yanısıra müteşabih ayetlerin varlığı ve bu konudaki değişik yorumlar.

³⁸⁵ İbn Batta, *a.g.e.*, I, s.386.

³⁸⁶ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 13. Ayrıca bkz. Meydanî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Akâdetü'l-İslâmiyye ve Usûluha*, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1998, s. 683-699.

M. Ebû Zehra'nın ayrılık sebepleri olarak saydığı bu faktörleri oldukça toparlayıcı bulmaktayız.

Şâtîbî, “insanlar tek bir ümmet idi. Allah uyarıcı ve müjdeleyici nebileri gönderdi ve beraberlerinde kitabı hak üzere inzal etti ki, ihtilafa düştükleri şeylerde insanlar arasında hükümsin”³⁸⁷ ve “Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet kıları. Onlar ihtilaf ededuracaklar. Rabbinin kendisine merhamet ettikleri hariç. O, onları bunun için yaratmıştır”³⁸⁸ âyetlerine dayanarak insanların ihtilafa düşmelerinin mutlak olduğunu öne sürmekte ve zararlı olan ile faydalı olan tefrika biçimlerinden söz etmektedir. O; “dinin asıl temelleri hakkındaki ihtilafın yıkıcı ve mezmum olduğunu ifade ile Yahudi ve Hristiyanların içine düşmüş oldukları tefrikadan örnekler verdikten sonra; bu yaklaşımların aksine her yönüyle övgüye layık olan sahâbe neslinin ise tamamen ictihadî sebeplerle ayrılığa düştüklerini, bunun ise bir rahmet vesilesi olduğunu” belirtiyor³⁸⁹.

Şâtîbî'ye göre, “Hz. Peygamber, ‘ümmetim ayrılığa düşecektir’, hadisiyle dinin aslı hakkında hemfikir olmakla birlikte, bazı küllî kaideler hakkında vukua gelen ihtilafları kastetmiştir. Zaten hizip hizip ayrılmaya sebep olan şey de işte bu tefrikadır”³⁹⁰

Şâtîbî, bu konudaki uzun bir girişten sonra, İslam ümmetinin tefrikaya düşmesini şu üç sebebe bağlıyor:³⁹¹

1. Bazı kişilerin kendilerini ilim ve ictihad ehli sanarak kimileyin itikadın esasları hakkında şahsi görüşler türetmeleri.
2. Fikirlerine şer'i delilleri değil, heva ve heveslerini temel alanların ortaya çıkmaları.
3. Bazı toplulukların fasid ve de hakka aykırı bile olsa atalarına veya reislerine ait görüşleri taklit etmeleri.

Şâtîbî'nin de işaret ettiği gibi toplumu ve toplumun temel dinamiği olan akideyi zedeleyici, kişisel çıkarlara âlet edilen inanca dair fikirlerin haricinde ve de düşünce hürriyeti çerçevesindeki akideye veya fıkhıya dair tüm fikir yürütmelerin faydalı olduğu kanaatindeyiz. Bu türden zihinsel pratiklerin İslam toplumunu parçalama yerine, harekete geçiren birer dinamik addedilmesi gerektiğine inanıyoruz.

³⁸⁷ Bakara, 213.

³⁸⁸ Hud, 118-119.

³⁸⁹ Şâtîbî, *a.g.e.*, s. 412-416.

³⁹⁰ *A.g.e.*, s. 417.

³⁹¹ *A.g.e.*, s. 422-424.

2.3.4. Bağımsız Bir Fırka Olmanın Kriterleri

Daha önce mezhepler tarihi araştırmacılarının, fırkaları sayarken çoğunlukla belirli bir yöntemle hareket etmediklerine değinmiş ve bu konuda içine düşülmüş olan kimi çelişiklere de bazı örnekler vermiştik.

Bizce fırkaların sayımında belirli bir takım kriterlerin tesbiti ve bunların baz alınması hayati bir önem taşımaktadır. Zira Şehristani'nin (ö.548) de ifade ettiği gibi, bu esaslar belirlenmezse, diğerlerinden herhangi bir meselede temeyyüz eden herkesi farklı bir mezheb ve fırka saymamız lazım gelecek; bu durum da içinden çıkılmaz bir hal alarak fikir ve fırkaların tesbit edilememesiyle sonuçlanacaktır³⁹². Bu ifadelerinden sonra Şehristani, kendisinden önce çalışma yapanları dağınık davranmakla suçlamakta; bu kimseleri, fırkaları tespitinde birbirleriyle hemfikir olmalarını sağlayacak metodlarının olmayışı açısından eleştirmektedir. O, bu konudaki esasları belirleyen ilk kişi olmakla da övünmektedir. Şehristani'nin yukarıda zikretmiş olduğumuz açıklamalarının aksine, İbn Hazm'ın (ö.456), Şehristani'den çok önce bu fırkaları birbirinden ayırmamıza yarayacak kıstasları belirleyerek şöyle sıraladığını görüyoruz:³⁹³

- A) Tevhid
- B) Kader
- C) İman
- D) Vaid ve imamet
- E) Mufadele (Sahâbîlerin Üstünlük Sıralaması)

Buna rağmen Şehristani'nin kriterleri ise biraz daha farklı ve detaylıdır:³⁹⁴

A) Sıfatlar ve Tevhid:

Bu maddede kimi fırkalarca varlığı kabul edilirken, kimi fırkalarca da reddedilen; ezeli sıfatlar, zati ve fiili sıfatlar, Allah için vacib, caiz ve müstahîl olan hususların beyanı ve bu konuda Eş'ariyye, Kerramiye, Mücessime ve Mu'tezile arasındaki fikir ayrılıkları yer almaktadır.

B) Kader ve Adl:

³⁹² Şehristani, *a.g.e.*, s. 5.

³⁹³ İbn Hazm, *a.g.e.*, II,s.275.

³⁹⁴ Şehristani, *a.g.e.*, s.5-6.

Bu madde ise hayrı ve şerri; irade de malum ve makduru tesbitte kaza, kader, cebr ve kesb meselesini içermektedir. Bu konuda da Kaderiyye, Neccariyye, Cebriyye, Eş'ariyye ve Kerramiyye arasında ihtilaf vardır.

C) Vaad ve Vaîd, Esmâ ve Ahkâm:

Şehristani, bu başlık altında; iman, tevbe, vaid, irca, tekfir ve tatlil konularını ele almakta; Mürcie, Neccariyye, Cebriyye, Eş'ariyye ve Kerramiyye'nin fikir ayrılığına düştüklerini belirtmektedir.

D) Sem'(Nakil) ve Akıl; Risalet ve Emanet:

Bu başlık altında yer alan konular; tahsin, takbih, salah, aslah, lütuf, ismet (peygamberin masumiyeti), imametin şartları gibi mevzulardır.

Şehristani, bu konularda Şia, Hâricîler, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Eş'ariyye'nin fikirlerini serdederek ve aralarındaki ayrılıklara temas eder.

Şehristani, bu temel esasları belirledikten sonra, toparlayıcı bir açıklamada bulunarak der ki; “ümmetin imamlarından birinin bu dört kaide hakkında kendisine özgü görüşleri olduğunu tespit ettiğimizde bu görüşlerini bağımsız bir fırka kabul ederiz. Saydığımız meselelerden sadece birinde farklı düşüncelere sahip olan bir kimseyi de; diğer konularda görüşlerine muvafık olduğu mezheplerden birine dahil eder; onun farklı düşüncelerini de furuattan sayarız.”³⁹⁵

Şâtibî de Şehristani'nin yukarıdaki görüşleriyle aynı kanaattedir. O, “Bir fırkayı diğerlerinden ayırarak onu bağımsız bir mezhebe dönüştüren husus, dinin külli meselelerinde ayrılığa düşmesidir. Cüz'i meselelerdeki ayrılıklar, furu'a dairedir”,³⁹⁶ demektedir.

İbn Hazm ve Şehristani'nin bu konudaki tespitleri, aslında kendilerinin kişisel kriterleri olmayıp; tarihsel bir süreç ve deneyimin ardından çeşitli görüş ayrılıklarıyla belirginleşmiş mezhep ve fırkaların, metodolojik bir biçimde tahlil edilmesinden ibarettir.

³⁹⁵ Şehristanî, *a.g.e.*, s. 6.

³⁹⁶ Şâtibî, *a.g.e.*, s. 439-440.

2.4. Cemaat Kavramı

Lügatta bir şeyin sayısal olarak çok olması, bir şeyi bir bölümü bir diğerine yaklaştırarak toplamak³⁹⁷ anlamına gelen “cema‘at”e, kavramsal olarak Kur’an-ı Kerim’de rastlanmamaktadır. Ancak Kur’an’da Kıyamet günü için “yevmu’l-cem”“(toplanma günü) tabirinin kullanılması da³⁹⁸ bu anlama işaret eder.

Kur’an’da “cema‘a” kökünden türeyen pek çok kelime yer alıyorsa da, bu kelimelerin tamamı lügavî anlamları çerçevesinde kullanılmakta ve hadîs-i şeriflerde geçen “cemâ‘at” sözcüğünü anlamamıza yardımcı olacak istilâhî anlamlar içermemektedir.

Hadis külliyatlarında ise pek çok yerde cemaat sözcüğünü içeren hadislere rastlamaktayız³⁹⁹. Bu bölümde fırka hadislerinin dışındaki kimi hadislere de değinerek “cemâ‘at” kavramını açıklamaya çalışalım.

Arfece b. Şureyh’ten yapılan bir rivayette şöyle denmektedir:

“Resulullah’ı minberde hutbe irad ederken gördüm. O, şöyle buyuruyordu: “Benden sonra şunlar şunlar olacaktır. Cemaatten ayrılan yahut Muhammed ümmetini tefrikaya düşürmek isteyen birini gördünüz mü –kim olursa olsun- vurunuz. Çünkü Allah’ın eli cemaatin üzerindedir. Şeytan ise cemaatten ayrılanlarla beraberdir.”⁴⁰⁰ Bu hadiste, cemâ‘at kavramının; müslümanların üzerinde birleştikleri değerlerin yanısıra tefrikadan uzak bir topluluk anlamına da geldiğini görmekteyiz.

Müslim’in Huzeyfe b. Yemani’den rivayetine göre: “O, Resulullah’tan ileride doğacak şerhleri, bunlardan kurtulabilmesi amacıyla anlatmasını ister. Resulullah, onun istediğini yerine getirince Huzeyfe, ‘Ey Allah’ın elçisi, bu şerhli günlere ulaşırsam ne yapmamı emredersiniz?’ diye sorar. Resulullah cevaben, ‘müslümanların cemaatine ve imamına uyarsın’ buyurur. Huzeyfe der ki; ‘ya onların cemaati ve imamı olmazsa’ diye sordum. Resulullah şöyle buyurdu: ‘Ölüm sana erişinceye dek bir ağacın köküne yapışıp kalsan bile, bu firkaların tümünden uzaklaş’⁴⁰¹

Bu hadiste de cemaatin imamla birlikte zikredildiğini müşahede ediyoruz. Bu durumda cemaat tek bir imam etrafında bütünleşmiş bir müslüman topluluğu ve belki de –söz

³⁹⁷ Zebidî, Muhammed Murtaza Huseynî, *Tâcu’l-Arûs*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, 1983, XX, 450.

³⁹⁸ Teğabun, 64.

³⁹⁹ Buharî, *Ahkâm; Fiten 49*; ; Müslim, *Sahih bi Şerhi Nevevî*, XII, 439, H.No: 4761; *Nesai, Tahrîm*, 6

⁴⁰⁰ Nesai: *Tahrîm 6*; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*: 1/18, 26.

⁴⁰¹ Müslim, *Fitne 6*.

konusu sıfatta birleşmek kaydıyla- tüm ümmet anlamındadır. Müslim'in Ebû Hureyre'den aktarmış olduğu rivayette de; “kim itaatten ayrılır ve cemaatten koparsa”⁴⁰², tabiriyle yine imama itaat ve cemaatin bir arada zikredilmiş olduğu görülmektedir.

Ebû Hureyre'den rivayet edilen başka bir hadiste de –ki bu hadis, Nevevî'ye göre dinin esaslarından birini teşkil eder- Resulullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “Kelime-i şهادeti söyleyinceye dek insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söylediklerinde benden canlarını ve mallarını korumuş olurlar. Ancak haksızlık yaparlarsa, hakkını almak müstesna. Bunun dışındakiler hususunda hesaplarını Allah'a verirler.”⁴⁰³

Bu hadisin Müslim'de yer alan başka bir versiyonunda ise kelime-i şهادete ilaveten, “... namaz kılanı, zekat verene dek...” biçimindeki ifade yer almaktadır.⁴⁰⁴ Meymun b. Siyah, Enes b. Mâlik'ten: “Ey Ebû Hamza, bir müslümanın kanını ve malını neler helal kılar”, diye sorunca, Enes b. Mâlik de muhtemelen bu rivayete işaretle şöyle cevap verir: “Kim kelime-i şهادeti söyler, kiblemize yönelir, namazımızı kılar ve kestiklerimizi de yerse, müslümanların lehine olan onun da lehine, aleyhine olan onun da aleyhine olur (her şeyiyle bizden sayılır)”⁴⁰⁵

Bu son rivayetler, İslam cemaatinin sınırlarının, Resulullah ve O'nun ashabı tarafından oldukça geniş tutulduğunu; hatta Müslim'in birçok tarikile rivayet ettiği ve yukarıda da zikrettiğimiz bir hadiste ise, sadece kelime-i şهادetle bile bu sınırlara dahil olunabildiğini belirtiyorlar. Bu durumda 73 fırka hadislerinde yer alan cemaat kavramı hangi anlamda ele alınmalıdır, gibi bir soruyla karşı karşıya kalıyoruz: Şâtibî, “fırka-i naciye”nin “cemaat” kavramı ile açıklanmış olması hususunda; bu ibare -her ne kadar başka bir rivayette ‘benim ve ashabımın üzerinde bulunduğum (yol)’ ifadesiyle tefsir edilmiş olsa da- mutlak anlamda kullanıldığı için tefsire muhtaçtır, dedikten sonra, cemaatin beş ayrı anlamda yorumlandığını⁴⁰⁶ söylüyor:

1. Cemaatten kasıt Sevad-ı A'zam'dır diyenler:

⁴⁰² Müslim, *İman* 8

⁴⁰³ Müslim, *İman* 8, İbn Mace, *Fiten* 1.

⁴⁰⁴ Müslim, *İman* 8.

⁴⁰⁵ Nesâî, *İman* 9.

⁴⁰⁶ Şâtibî, *a.g.e.*, 476 vd.

Bunu savunanlardan Ebû Galib'e göre Sevad-ı A'zam'ın din hususunda üzerinde birleştiği şeyler, haktır. İster şer'i konularda olsun isterse de imamet ve hilafet bahsinde olsun, onlara muhalefet eden cahiliyye ölümü üzere ölür. Ardından Şâtibî bu görüşte olanların ismini zikretmektedir.

2. Cemaat, müctehid imamların topluluğudur:

Zira Allah, alemlere hüccet olarak onları tayin etmiş, Resulullah da "Allah ümmetimi dalâlette birleştirmez", derken onları kastetmiştir. Bu görüşü destekleyenlerin başında Abdullah b. Mübarek gelir.

3. Cemaat ile ashab-ı kiram kastedilmiştir:

Dalâlet üzere birleşmeyecek olanlar, ashab-ı kiramdır. Ömer b. Abdülaziz'in bu fikri savunduğu ve ısrarla üzerinde durduğunu aktardıktan sonra İmam Mâlik'in, Ömer'in bu azmi beni çok sevindirdi, dediğini söylüyor.

4. Cemaat Ehl-i İslam'ın Cemaatıdır:

İmam Şafî der ki; cemaat, Allah'ın Kitabı, Sünnet veya Kıyas hakkında gaflete düşmez. Gaflet, firkada olur. Ancak Şâtibî, bu görüşün ikinci şıkka dahil ve onunla aynı manada olduğu kanısındadır.

5. Cemaat, müslümanların bir emir hususunda birleşmeleri anlamındadır:

Taberî, cemaatin, müslümanların bir emir konusunda birleşmeleri anlamına geldiği kanaatindedir. Taberî, bu yorumunu; "Ümmetimin birliğini (cemaatini) parçalamak için çıkan kim olursa olsun vurun!", hadisine dayandırmaktadır. Yine o bu görüşünü temellendirmek için, Hz. Ömer'in kendisinin ardından halife seçimi için tayin etmiş olduğu şûrâ meclisi hakkında Süheyb'e vermiş olduğu; "birliği bozanı vur" talimatından yola çıkarak; "ümme kendi rızası ile bir emir seçer de kim onlardan ayrı durursa, cahiliyye ölümü üzerinde ölür", demektedir. "Ümmetim dalâlette birleşmez", sözünün anlamına gelince; o, bu ibareyi, ümmetin tümünün ilimsiz kalarak dini konularda dalâlete düşmesi mümkün değildir, şeklinde yorumluyor.

Biz Şâtibî'nin bu tasnifini çok yararlı buluyoruz. Zira, "cemaat" kavramının gerçek anlam ve kapsamının tespiti, fırka hadislerinin tahlilinde çok önemli bir kilometre taşıdır. Değişik kaynaklara baktığımızda, gerçekten de münferid yorumların dahi, yukarıda zikredilen beş maddenin dışına çıkmadığını görüyoruz.

İbnü'l-Cevzî de (ö.546) şöyle demektedir: "Her bid'at ehlinin kendisini ehl-i sünnet diyerek tanıttığını görüyoruz. Peki sünnet nedir? Sünnet, lügatte yol demektir. Öyle ise, Resulullah'ın ashabının âsârına (hadis ve sahâbe kavline) uyan nakil ve eser ehlinin (yani hadis bilginlerinin) ehl-i sünnet olduğunda kuşku yoktur. Zira hiçbir değişiklik ve

bid'atın yol bulamadığı bu yolu onlar takip etmektedir. Çünkü bid'atler Resulullah ve ashabının yaşadığı dönemden sonra ortaya çıkmıştır".⁴⁰⁷

İmam Şafî de –İbnü'l-Cevzî'nin nakline göre-; "Ashab-ı hadis'i gördüğümde, Resulullah'ın sahabelerinden birini görmüş gibi oluyorum", demektedir."⁴⁰⁸ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Ashab-ı Hadisten kastedilen şeyin, hadis bilginleri olduğu açıktır.

Fahreddin Râzî'ye göre de; "cemaat" ile kastedilen grup, ümmetin sahih iman üzere bulunan kesimidir. Aksi takdirde Resulullah'ın "fırka-i naciye" hakkında cemaat demesi anlamsız olacaktır. Zira batıla veya hakka tutunan hiçbir cemaat yoktur ki sayı bakımından da cemaat olmasın.

Hız. Ali'nin de bu anlamdaki bir sözüne Kenzu'l-Ummâl'de rastlıyoruz: "Selim b. Kays el-Amiri der ki; 'İbnü'l-Kuva, Ali'ye sünnet ve bid'at, cemaat ve fırkat hakkında sorunca Ali dedi ki: 'Sünnet, Muhammed'in sünneti; bid'at de o sünnetten ayrılan şeydir. Cemaat de, sayıca az bile olsalar, hak ehlinin birliğidir. Fırkat, batıl ehlinin birleşmesidir, bunlar çok bile olsalar."⁴⁰⁹

İsferâinî (ö.471), cemaati ve dolayısıyla da "fırka-i nâciye"yi; "ashâb-ı hadis ve reyden ehl-i sünnet ve'l cemaat", biçimindeki bir tabirle tanımlıyor⁴¹⁰. Şafî, Eş'arî ve benzerlerinin "fırka-i nâciye"nin ashâb-ı hadis olduğu şeklindeki tanımlarına ashab-ı reyî de katıyor⁴¹¹. Rey ashabıyla neyi kastettiğini açıklamasa da İsferâinî'nin bununla Hanefilere işaret ettiğini tahmin edebiliriz. Ayrıca İsferâini, cemaatin kapsamına, 'dinin teferruatında ihtilaf eden fukahanın cümle fırkalarını' da alarak bu fırkalar arasında tekfir ve birbirinden teberrî câri olmadığı için, bunun kınanan tefrika değil; "ümmetimin ihtilafî rahmettir" hadisinin mazharı bir fikir ayrılığı sayılması gerektiğini belirtiyor⁴¹². Ebû Davud'un Sünen'inin şarihlerinden Azimabadi ve Seharenfuri'ye (ö. 1346) göre cemaattekiler ve de cemaatten kopan kimseler şu ölçülere göre tefrik edilebilirler:

⁴⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, Beyrut-1989, s.16

⁴⁰⁸ *A.g.e.*, s.10

⁴⁰⁹ el-Hindî, Ali el-Muttaki b. Hisamuddin, *Kenzu'l-Ummal*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1993, I, s.378.

⁴¹⁰ İsferâinî, *Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 16.

⁴¹¹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s.18 vd.; Bağdadî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, Ankara-1991, s.25; Eşari, *a.g.y.*

⁴¹² Seharenfurî, *a.g.e.*, XVIII, 17; Azimabadî, *Avnu'l-Ma'bûd*, *a.g.y.*

• Cemaat; teferruata dair konularda ihtilaf etseler bile usûle ilişkin hususlarda müttetik olan; teferruatki ayrılıklarına rağmen birbirlerini dalâlete düşmekle itham etmeyen, tekfir etmeyen yahut fasıklıkla suçlamayan ana gövdedir.

• Ancak dinin üsullerine ilişkin konularda tefrikaya düşen kimseleri birbirlerini küfre düşmekle, fasıklıkla suçlarken buluyoruz. Bu durumda hadislerde zemmedilen yetmiş iki fırkanın fikhî konularda ictihad farklılıkları sebebiyle ihtilafa düşenlerin değil, bu ikinci tür fırkalar olduğu açıktır⁴¹³.

Tasavvuf camiasının öncülerinden Abdülkadir Geylani'ye göre ise, Peygamber'in beyan buyurduğu kınanmış tefrika, İslam'ın ilk asırlarında ortaya çıkmış bir vâkıa olmadığı için "cemâat" terimiyle kastedilen özellikler ilk dönemde aranmalıdır. O şöyle demektedir: "Resulullah'ın kastetmiş olduğu tefrika, kendi zaman-ı saâdetinde ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde ortaya çıkmamıştır. Onların vefatından seneler sonra sahâbe, tâbiîn, Fukahâ-ı Seb'a ve Fukahâ-ı Medine'nin şehirlerdeki âlim ve fakihlerin birbirini takip eden vefatlarının ardından tefrika başgöstermişti. Âlim ve fakihlerin ölümleri nedeniyle ilim kabz olup az bir cemaat kalmıştır. İşte o az bir cemaat, kurtuluş fırkasıdır. Allah Teala, bu din-i mübini onlar vasıtasıyla korumuştur"⁴¹⁴ Geylani bu sözleriyle, cemaatin, Peygamber'in yolunu devam ettiren ashabın ve onların peşisıra yürüyen fukahânın olduğunu, cemaat için çoğunluğun olmasının gerekmediğini ifade etmiş oluyor. Ancak yine de Abdülkadir Geylani'nin, ne hulefâ-i râşidîn, ne tabiîn ve ne de büyük fukahânın yaşadığı dönemlerde ayrılığın çıkmamış olduğu biçimindeki ifadesi pek de açık değildir. Çünkü tarihsel gerçekler, daha Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında hatta onun şehâdetiyle sonuçlanacak derecede siyasi ve akidevi tefrika ve fitnelerin varlığını ispatlıyor. Başgösteren ilk ayrılık ve kargaşaların yoğunluk kazanarak arttığı bir vakıadır. Ancak Abdülkadir Geylani'nin "cemaat"i tanımlarken diğer ehl-i sünnet alimlerinden ayrı düşünmediğini görüyoruz.

Cemaat kavramının içeriği hakkında buraya kadar sıraladığımız görüşlerin ortak yönünü şöyle özetlememiz mümkündür: Hz. Peygamber, vefatına kadar Kur'an-ı Kerim'i takip etmiş ve onun yolundan ayrılmamıştır. O'nun bizzat eğitmiş olduğu sahâbe topluluğu da Kur'an'a ve Resulullah'ın sünnetine uymuşlardır. Nesil nesil her kim Kur'an'a, Sünnet'e ve bu iki kaynağın aktarıcıları olan ashâba tâbi olursa cemaati temsil edecektir.

⁴¹³ İsferrâinî, a.g.y.

⁴¹⁴ Geylani, Abdülkadir, *Gunyetu't Tâlibîn*, s. 122-124.

Nakletmiş olduğumuz görüşlere göre bu vasfi en fazla barındıran topluluk ehl-i sünnet ve'l-cemaat biçiminde tanımlanmıştır.

Bağdadi ve Pezdevî, ehl-i sünneti, tercihlerini ayrıntılı bir biçimde şöyle açıklamaktadırlar: “Özellikle sem’iyyata (nakil) dair konularda naslara uyan, Kitab ve Sünnete gerçek anlamda bağlı kalan ve akaide taalluk eden konuları Kitab ve Sünnete uygun bir biçimde yorumlayanlar Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olmuştur.”⁴¹⁵

İsferâinî ve Münavî, ehl-i sünnetin diğer fırkalara nazaran hak yolu temsil etmesini şu nedenlere bağlıyorlar: “Şia, Hâriciler, Mu'tezile, Mürcie ve diğer fırkaların aksine Ehl-i Sünnet, ashabın tamamına hürmet ve sevgiyle bağlanmış, onları hayırda öncü bilmiş, rivayetlerini kabul ederek her alanda olduğu gibi inançla ilgili konularda da onların yolunu takip etmiştir.”⁴¹⁶

Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz bir husus, yukarıda zikretmiş olduğumuz görüşlerin söz konusu müelliflerin nasları farklı okuma biçimlerinden kaynaklandığı gerçeğidir. Hz. Peygamber, hadislerinde kurtuluşa erecek fırkanın ismini değil de niteliklerini vermekle çok hikmetli bir tutum sergilemiş ve de “cemâat” hakkında kendisi ve ashabını takip edenler dışında herhangi bir vasıftan söz etmemiştir.

Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan her fırka kendisini hakta ve muarızlarını da batılda görerek kendisinin kurtuluşa eren fırka olduğunu iddia etmiştir. Bu iddialar, zamanla her fırkanın fikirlerinde bir saplantıya düşmesi ve diğerlerini tekfir etmeye başlamasına ve dolayısıyla da İslam Tarihinde “tekfir” olgusunun da yaygınlık kazanmasına sebebiyet verebilmiştir. Ancak bu konu başlıbaşına ele alınmayı gerektirecek derecede bir önemi haiz olduğu için, biz ayrıntılara girmeksizin; tekfirden uzak ve de bütünleştirici fikirlere sahip bazı isimlerin görüşlerini kısmen nakletmek istiyoruz.

Kuşku yok ki, fırkalar arasındaki uçurumlara rağmen, karşı fırkayı tekfir etmeden uzlaşma yollarını arama alicenablığının ilk örneği Hz.Ali'dir. Zira o, emrindeki bir vâli olmaktan öteye hilafet işlerinde hiçbir yetkisi bulunmadığı halde kendisine karşı ayaklanan Muaviye ve taraftarlarını tekfir etmediği gibi; Hakem Olayından dolayı hem kendisini ve hem de Muaviye'yi tekfir eden Hâricîleri dahi tekfir etmemiştir.

⁴¹⁵ Pezdevî, Ebû'l-Yusr Muhammed b. Muhammed Sadru'l-İslam, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Tercüme: Şerafettin Gölçük), İstanbul-1980, s. 399; Bağdadi, *a.g.e.*, s.26.

⁴¹⁶ İsferainî, *a.g.e.*, s. 177; Münavî, *a.g.e.*, III,s.21.

Hız. Ali'nin, Hariciler hakkında şöyle dediđi rivayet edilir: "Sizin hakkınızda bize dűşen Őu üç Őeydir: Size karŐı savaŐı biz baŐlatmayız. Allah'ın mescidlerine O'nun adını anmak amacıyla girmenizi engellemeyiz. Biatlı olduđunuz műddetçe ganimetlerden pay almaktan sizi alıkoyamayız."⁴¹⁷ Gerçi Bađdadi, Hız.Ali'nin bu sűzlerinden yola çıkararak; Zeydiyye, Cehmiyye, Neccariye, Műcessime ve Dırariyye firkalarının içine dűŐműş oldukları bid'atler tűrűnden bid'atlere saplananları bir açıdan İslam űmmetine dahil gűrűrken, bir açıdan da onları İslam űmmetinin dıŐında addeder. O, bunların cenaze namazının kılınmayacađını, arkalarında namaza durulmayacađını, kestiklerinin helal olmadıđını, sűnnilerle kız alıp vermelerinin caiz olmadıđını ileri sűrer. Ancak bunun dıŐındaki muamelelerde bunların műslűman muamelesine tabi tutulacaklarını sűyler⁴¹⁸. Oysa Hız. Ali'nin -Őatibű'nin de onaylamakta olduđu⁴¹⁹ - mezkur ifadeleri, onun sűz konusu kimseleri yarım műslűman olarak deđil de tam műslűman addettiđini gűstermektedir. Nitekim Hız. Ebűbekir'in, zekăt vermeyi reddedenlerle savaŐtıđını gűz űnűne alırsak, Hız. Ali'nin Haricilere; "size karŐı savaŐı biz baŐlatmayız", demesi bunun delili olsa gerektir. Aynca biz, kimi műelliflerin aksine, insanları adeta yarı mű'min, yarı káfır gibi sıfatlarla nitelemenin imanın bűtűnlűđű ile bađdaŐmadıđı kanatindeyiz. Bu yűzden Őatibi'nin deđerlendirmesini takdire Őayan bularak benimsiyoruz.

EŐ'arű'nin de Makălătű'l-İslamiyyűn adlı eserinde, bu eserinin isminden de anlaŐıldıđı űzere firkaları tekfir etmediđini ve objektif bir űslupla tűm bu firkaları ana kaynaklarından yararlanarak anlatmıŐ olduđunu gűrűyoruz. Ayrıca onun űlűműne sebep olan hastalıđı dolayısıyla hasta yatađında yatarken; arkadaŐ ve űđrenci topluluđuna hitaben; "Őahid olunuz, ben műslűmanlardan hiç kimseyi iŐlediđi bir suçtan dolayı tekfir etmem. Zira ben, onların tek bir ma'buda ibadet ettiklerini gűrdűm. İslamiyet onların hepsini içine alır"⁴²⁰ dediđini aktaran Őeyhulislam Haydarizade de, firka-i naciye dıŐında kalan 72 firkanın Peygamber'in Őefaatiyle kurtulabileceđini, ancak kurtuluŐa eren firkanın ayrıcalıđının sadece Őefaate gerek duymadan kurtulmak olduđunu ifade etmektedir⁴²¹.

Haydarizade Őeyle demektedir: "İslam űlimleri kűfűr konusunda "lűzum" ile "iltizűm"ı birbirinden ayırmıŐlardır. Bir itikadın sonunda kűfűr olduđu ortaya çıksa bile, itikad

⁴¹⁷ Bağdadi, s. 14.

⁴¹⁸ Bağdadi, a.g.y.

⁴¹⁹ Őatibi, a.g.e., s.186.

⁴²⁰ Haydarizade, *İslam Mezhepleri ve Tarikatleri Tarihi*, s.118.

⁴²¹ A.g.e., s. 119.

sahibi o küfrü iltizam etmedikçe, bu kimsenin tekfir edilemeyeceği belirtilmiştir. Bu yüzden “lazımu’l-mezheb leyse bi mezheb (mezhepten lazım gelen şey mezhep değildir)” prensibini kabul etmişlerdir.”⁴²²

“Yahudi ve Hristiyanlar 71 veya 72 fırkaya ayrılmış iken, İslam fırkalarının 73 ve dolayısıyla onlardan bir fırka fazla oluşunun sebebini de herşeyden önce İslam dininin özelliği ve müslümanlara tanınmış olan düşünce hürriyetinde aramak icab eder. Ayrıca bu hadis, Allah’ın sünnetinin insanlık üzerindeki tezahürlerini yansıtan nebevi bir açıklamadır”⁴²³, diyen Ethem Ruhi Fığlalı, özetle bu tezahürleri de şöyle açıklamaktadır: “Cenabı Allah, müslümanlara bir taraftan doğru yola uymalarını, ayrılığa düşmemelerini ve birliğin zaruri olduğunu buyururken, diğer taraftan da onları ısrarla Allah’ın ayetleri ve kainatın problemleri üzerinde düşünmeye, araştırmaya ve hakikatin idraki ve araştırmasına sevketmektedir. Ancak insanlık İslam’ın doğuşuna kadarki dönemde olduğu gibi ondan sonra da bu ayrılığa düşmüştür. Neticede de bir takım fırkalar halinde ayrılmıştır ama her ayrılan fırka da kendisinin hadiste sözü edilen fırka-i nâciye olduğunu iddia etmiştir. Ancak müslümanlar ayrılığa düştükleri anda ‘Allah’ın ipine sarılmakla’ yani Kur’an’a dönmekle emrolunmuşlardır; Resulullah da ‘benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yol’ demekle kurtuluşa eren fırkayı tanımlamıştır.”⁴²⁴

Fığlalı’nın bu konudaki kimi makul yaklaşımlarının hakkını teslim etmekle birlikte, onun Hz. Peygamber’in mezkur hadislerinde “ateşte olacakları” ifade edilen 72 fırka ile ilgili bu can alıcı noktaya herhangi bir açıklık getirmeden bunu sadece “düşünce hürriyetine” bağlamasının bir nakısa arzettiğini söylemeliyiz. Ancak Fığlalı’nın ifadeleri ile Haydarizade’den nakletmiş olduğumuz görüşleri arasında gerçekleştirilecek yeni bir sentez yararlı olabilir.

Yine büyük mutasavvıfların, müslümanlar arasında boy gösteren fırkalaşmalara birlik sağlayıcı ve bütünleştirici yorumlar getirdiklerini, tefrika ve nifakın giderilmesi için yoğun çaba göstermiş olduklarını ifade edebiliriz⁴²⁵.

⁴²² A.g.e., s.119-120.

⁴²³ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 18.

⁴²⁴ A.g.e., s. 19.

⁴²⁵ Haydarizade, *a.g.e.*, s. 121.

Haydarizade İbn Arabi ve Ali Havas'tan; "Veli olmanın şartı, uluhiyyet makamının mukaddes dairesine dahil olmaktır. O mukaddes daireye dahil olanlar ise bütün fırkaların itikadlarının bazı cihetten de olsa, o mukaddes uluhiyyete dayandığını anlamış ve görmüşlerdir", ifadelerini naklettikten sonra Mevlana Celâleddin-i Rûmi'nin de; "ben yetmiş üç mezheple müttehidim" dediğini aktarıyor⁴²⁶.

Son tahlilde "cemâat" kavramıyla ilgili bölümümüzün hemen başında nakletmiş olduğumuz hadis-i şeriflerde Hz. Peygamber ve kimi sababenin; İslam ümmetinden olabilmenin asgari şartının "kelime-i şهادet, kıblenin kabulü, namaz ve zekâtın kabulü" biçiminde açıklanmış olduğunu da gözönüne alırsak; kat'i naslarla açıkça çelişmedikleri müddetçe hiç kimsenin İslam dairesinin dışında görülerek tekfir edilmemesi gerektiği kanısındayız. Bu yaklaşım, sağlıklı bir düşünce hürriyeti yaratacak ve insanlarla toplumları da donukluk ve dogmatizmden kurtaracak bir zemin oluşturabilir.

⁴²⁶ Haydarizade, *a.g.e.*, s. 120.

SONUÇ

73 fırka hadislerinde beyan edilen hususlar, İslam tarihi boyunca tarihsel gerçekliklerle de kanıtlanmış olan geleceğe ilişkin nebevi ihbarlar taşıdığı kanısındayız. Bu ihbarı, bizzat Hz. Peygamber'in ifade ettiği; önceki bölümlerde zikretmeye çalıştığımız gibi muhaddislerin kâhir ekseriyetinin görüş birliğine vardığı görünmüş. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu haberinin kişisel tahmin ve ictihadının ötesinde Kur'an vahyi dışında başlıca bir vahiy aracılığıyla aldığı da düşünülmektedir.

Tezimizde analiz etmeye çalıştığımız hadisler bağlamında zikretmiş olduğumuz muhaddis ve hadis tenkitçilerinin Ebû Hureyre'nin mezkûr rivayeti hakkındaki olumlu beyanları, bizde de söz konusu hadisin sahih olması hakkında bir kanaat oluşturdu. Ancak peygamberimizden kurtuluşa erecek fırkanın belirgin vasıflarını içeren hadislerin genel anlamda muhaddislerce kabul görmesine karşılık, ateşte olacak ümmet için fitneye kaynaklık edecek fırkaların belirgin vasıflarını anlatan rivayetler ise kabul görmemektedir.

Mezkûr hadislerin tahlili neticesinde Hz. Peygamber'in geleceğe dair verdiği haberlerin kendinden değil, Allah'tan ilham olarak gösterilen bilgiler olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bazı hadislerde apaçık haber verildiği gibi gerçekleştiği tarihsel olarak da onaylanan bazı olayların alelade birer tahmin olmadığı açıktır. Dolayısıyla Peygamberin sadece geleceğe dair verdiği haberlerin değil, diğer tüm işlerle ilgili açıklamaların da - kişisel ve dünyevi işler hariç- vahiyle desteklenen beyanlar olduğu neticesine varılabilir.

Kur'an'ın işaretleri ve Hz. Peygamber'in gelecekle ilgili beyanları, nakledilen haberlerden müteşekkil ve sayısı yüzleri bulan rivayetler, hadis literatürümüzün önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu rivayetleri bazı araştırmacılarımız yok saysa da; mütekaddimin ulemasından hiç kimsenin hadis literatürümüzün önemli bablarından olan Fiten ve Kıyamet Alametleri (Eşratu's-Sâ'a) bablarında yer alan bu rivayetlerin üstünü tümünden çizmeye cür'et edememiş olmaları bizce hem tarihsel ve hem de hermenötik açıdan çok önemli bir veridir.

Bu yüzden söz konusu ihbar-ı Nebi, İslam mezhep ve fırkalarının ilk çıkışları, gelişim, yayılım ve de kimilerinin tarih sahnesinden çekilişleri ile sonuçlanan ilgili tüm tarihsel

süreçlerde hep önemsenelemiş ve birçok açıdan farklı okuma biçimlerine tabi tutulmuştur.

“Ümmet”le eşanlamlı olarak kullanılsa bile, gerçekte “millet”, herbir ümmeti veya fırkayı diğerinden ayıran inanışların toplamıdır. Bu sözcüğün, belirli bir inanış etrafında kümelenen özel bir topluluk için kullanılması da bir tür kinaye ve mecaz olarak nitelenebilir. Ümmet ve millet kavramları bağlamındaki açıklamalardan sonra 73 rakamının mahiyetine değinerek bu bağlamda nihai bir değerlendirmede bulunduk.

İslam ümmetinin tarihi seyir içerisinde, bölündüğü fırkaları temel esaslar çerçevesinde ana kollarıyla incelediğimizde, bu fırkaların 73 rakamını bulmadıklarını, ancak bu ana kollardan neş’et eden tali kollar çerçevesinde incelediğimiz zaman bu sayının çok üstüne çıktığını gördük. 73 rakamını gerçek sayı anlamını verir bir biçimde ele aldığımızda, bu sayının bazı araştırmacılara göre henüz tamamlanmamış olduğuna yönelik görüşleriyle de karşılaşabilmektedir. Ancak bu ifadenin kinaye yoluyla kesret ifade etmesi için söylendiğini kabul ettiğimizde herhangi bir sorun kalmamaktadır. Söz konusu rivayetlerde geçen sayıları gerçek rakamlar olarak kabul edenlerle, bu ifadeleri kesret anlamında ele alan araştırmacıların görüşlerini naklederek şu neticeye ulaştık:

Hz. Peygamber, İslam Ümmeti ile Hristiyanlık ve Yahudilik arasında bir karşılaştırma yapmış ve kesret ifade eden bir tabirle İslam Ümmetinin “iftirak” ve “ihtilaf” konusunda onları bile geçeceğini belirtmiştir. Kinaye sanatı; mecaz sanatının aksine, lafzın hakiki anlamını dışlamadan kinaye edilen manayı kabul etmemizi gerektirse ve anlam konusunda kesin bir yargıya ulaşmak güç olsa da; biz bu araştırmamız neticesinde; kuvvetle muhtemel olan amacın kesret anlamını vurgulamak olduğu kanısındayız.

Kuşkusuz, İslam ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağı gerçeğini, İslam’ın kendi mensuplarına düşünce hürriyeti hakkını bahşetmiş olmasına bağlamak kolaycı bir yorumlama biçimidir. Ancak bu hadislerde kurtuluşun bir tek fırkaya hasredilmiş olması; hemen hemen her müslümanın bu fırkaya ait nitelikleri araştırarak düşüncesini bu konuda yoğunlaştırması ve de dogmatik bir taklide saplanmaktan kurtularak Peygamber ve ashabının üzerinde yürüdüğü yolu tespit etmeye çalışmasıyla neticelenmiştir. Zaten bu hadislerde açıkça ileride zuhur edecek bir fırkanın adının doğrudan doğruya zikredilmemiş olmasında da bu türden hikmetler mevcut olsa gerektir.

Peygamberin fırka-i naciye’i ismiyle değil de vasıf ve hüviyetleriyle zikretmiş olması hususuna eklenecek dikkat çekici başka bir husus da, Hz. Peygamber’in bu 73 fırkanın tümü için “ümmetim” tabirini kullanmış olması ve diğerlerini de dışlamaksızın kendisine nisbet etmiş olmasıdır. Bu, fırkaların hiçbirinin hakkı arama ve fırka-i naciyeden sayılmaya yönelik gayretleri dışında; siyasi hırslar, makam yahut şöhret sevdası, gizli bir takım planlar gibi örtük gayeler içermeden Kur’an ve sünneti temel alan icthadları dolayısıyla mutlak küfürle suçlanamayacakları anlamına da gelmektedir. Herkesçe bilinen bir gerçek olduğu üzere, temel islami bilgilere sahip her müslümanın, samimi duygularla ve de sırf hakikati bulmak amacı güderek yürüttüğü düşünce ve icthadları, yanlış dahi olsa kınanmaya değil, ecir ve takdire layıktır. Doğruya isabet eden her icthad için ise düşünce ve icthad sahipleri iki ecre kavuşurlar. Burada itikad konusunda da usûlünce yapılan icthadları da bu çerçevede ele almamız için herhangi bir neden yoktur.

Ancak tarihsel kimi dönemlerde, kökenine inildiğinde doğruya ulaşma sevdası ve gayretinden daha çok, siyasi çıkarların ateşlediği ve akaid maskesi giydirilmiş bazı düşünceler çerçevesindeki fırkalaşmaların, katliam ve toplumsal çöküntülerle sonuçlanan kargaşalara sebep oldukları görülmüştür. Daha önceki bölümlerde tefrika ve fitneler hakkında zikretmiş olduğumuz ayet ve hadislerde işte bu türden ayrılıkların zemmedildiği açıktır.

Hadislerde İslam ümmetinin fırkalara ayrılacağı gerçeğinin yetmiş üç rakamı ile belirtilmesi bir sayısal sınırlama yahut tam da bu sayıda fırkanın zuhur edeceği anlamına gelmez. Çünkü bu rakam; hakiki anlamıyla değil de Arap lisanının kendisine has özellikleriyle bağlantılı olarak Kur’an ve sünnette benzerine sıkça rastlanan kinaye yollu, kesret anlamına yönelik bir tanım olsa gerektir.

Hadislerde fırkalaşmanın belli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmamış olması, bu halin kıyamete dek devam edeceğini ve günümüzdeki tüm ekollerin bu değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği anlamını da içinde barındırır. Söz konusu değerlendirmenin Kur’an, Sünnet ve Ashab-ı Kiram’ın takip ettiği çizgi temelli bir tahlil olması gerektiği açıktır.

Oryantalistler de olaya farklı bir perspektiften baktıkları için kimi zaman çok haklı eleştirilerde bulunabilmekte; sosyal, itikadi yahut ideolojik önyargılardan arındıkları zaman, özgür bir biçimde haklı ve özgün kimi tespitlerde bulunabilmektedirler.

Hz. Peygamber, hadislerinde kurtuluşa erecek fırkanın ismini değil de niteliklerini vermekle çok hikmetli bir tutum sergilemiş ve de “cemaat” hakkında kendisi ve ashabını takip edenler dışında herhangi bir vasıftan söz etmemiştir. Hz. Peygamber tarafından; İslam ümmetinden olabilmenin asgari şartının “kelime-i şهادet, kıblenin kabulü, namaz ve zekatın kabulü” biçimde açıklanmış olduğunu da gözönüne alırsak; kat’i nasslarla açıkça çelişmedikleri müddetçe hiç kimsenin İslam dairesinin dışında görülerek tekfir edilmemesi gerektiği kanısındayız. Bu yaklaşım, sağlıklı bir düşünce hürriyeti yaratacak ve insanlarla toplumları da donukluk ve doğmatizmden kurtaracak bir zemin oluşturacaktır. Toplum ve toplumun temel dinamiği olan akideyi zedeleyici, kişisel çıkarlara alet edilen inanca dair fikirlerin haricinde -ve de düşünce hürriyeti çerçevesindeki akideye veya fıkha dair tüm fikir yürütmelerin faydalı olduğu kanaatindeyiz. Bu türden zihinsel pratikler, İslam toplumunu parçalama yerine, harekete geçiren birer dinamik olacaktır.

Tahlil etmeye çalıştığımız hadislerin kritikleri esnasında, üzerinde durulması gereken başka bir nokta, nasıl olup da ümmetin çoğunluğunun ateşte olacağı ve de bunlardan sadece bir fırkanın kurtuluşa ereceği sorusudur. Oysa, mezkur hadislere ilişkin derinlikli bir tahlil, ilk bakışta anlaşılanın aksine ümmetin çoğunun ateşe değil kurtuluşa varacağını bildirir. Çünkü İslam tarihi konusundaki bir analiz, bize tarihi seyir içinde ortaya çıkan aykırı fırkaların iddia ve isimleri şaşaalı da olsa tarihsel açıdan kısa bir parlama sürecinden sonra ortadan çekildikleri bilgisini verir. Bugüne ulaşabilmiş veya tarihteki yerini almış tüm fırkaların toplamı bile, Hz. Peygamber’den günümüze dek uzanan ve Kur’an ve Sünnete ilişkin yorumlama prensipleri sağlam olan ana gövde karşısında, çok ama çok az bir topluluk oluşturacaktır. Öyle ise hadislerde haber verilen fırka-i naciye, her ne kadar yetmiş küsur fırkaya karşı tek bir ekol olmakla, azınlıkmış gibi bir izlenim bıraksa da, aslında doğuşundan günümüze dek İslam’ı temsil eden ashab-ı kiram, ashab-ı hadis, müctehid imamlar, fukaha ve ulema çevresinde birlik olmuş sevad-ı a’zam olmakla çoğunluğu teşkil eder.

Dinin zaruri temel esasları diyebileceğimiz prensipleri açıkça reddetmediği sürece, hiçbir fırkayı tekfir etmeksizin diyebiliriz ki; bahsi geçen çoğunluğu ve ana gövdeyi gerçekten de Kur’an ve Sünneti takip etmeye çalışan kimseler teşkil etmektedir. Genel

anlamıyla ve mefhumunun muktezasını deruhte etmek şartıyla Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat –kuşkusuz kimi batıl fırkalar hariç- yapay bir fırka olmayıp; İslam tarihinin doğuş çağında muhtelif sosyal ve siyasi faktörlerle zuhur etmiş marjinal fırkalardan bariz bir biçimde farklılık arz etmektedir. Yukarıda zikretmiş olduğumuz kayıt ve şartlar çerçevesinde, Ehl-i Sünnet diye adlandırılan ekolün; muamelata dair teferruattaki ihtilaflarının aksine hemen hemen tüm tali kollarıyla temel akaid prensiplerine neredeyse bütünü ile yekvücut olmasına dayanarak bu ana kolun cumhuru temsil ettiği söylenebilir. Bu ekol İslam tarihinin her döneminde olduğu gibi günümüzde de anahatlarıyla varlığını idame ettirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed,1985, **Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs**,Beyrut Müessesetu'r-Risâle,.
- Ahmed b. Hanbel, tsz, **Müsned**, (Fethu'r-Rabbânî şerhiyle),Beyrut, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî,.
- Aliyyu'l-Kârî, İbn Sultan Muhammed, 1969, **el-Mesnua fî Marifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'a** (Mevduatü's-Suğrâ, Thk: Abdulfettah Ebû Ğudde), Haleb, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye
- 1994,**Mirkatü'l-Mefatih Şerhu Mişkâti'l-Mesabih**,Beyrut,Daru'l-Fikr,.
 - 1985,**el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa el-Marûf bi'l-Mevdûati'l-Kübrâ**, Beyrut, 1. Baskı.
- Asım Efendi,1927,**Kamus Tercümesi**.
- el-Âlusî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd,1994, **Rûhu'l-Me'ânî**, Beyrut,Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,.
- el-Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed Seyfüddîn, 1404, **el-İhkâm fî Usul'il-Ahkâm**, Beyrut,Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- 'Askalânî, İbn Hacer,1301, **Fethu'l-Bârî**, Bulak
- 1994,**Tehzîbu't-Tehzîb**, (Thk: Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut,Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
 - 1951,**Lisânü'l-Mîzân**, Haydarabad, 1. Baskı.
- Asım Efendi, 1305, **Kâmûs Tercemesi**, İstanbul ,Bahriye Matbaası.
- Ateş,Süleyman,Prof.Dr.,1989,**Kuran-ı Kerim Tefsiri**,İstanbul.
- el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud İbn Ahmed, 1998, **Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihi'l-Buharî**,Beyrut, Daru'l-Fikr.
- Azimâbâdî, Ebû Tayyib Muhammed Şemsulhak, 1995, **Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Davud**, Beyrut,Daru'l-Fikr.
- Bağdadî, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimî, 1991, **el-Fark beyne'l-Firak**, (Thk: Muhammed Muhyiddin A. Hamid), Beyrut ,Mektebetü'l-Asriyye.
- Bağdadî, Hatîb, 1991, **Şerefu Ashabi'l-Hadîs**, Ankara.
- Bayrav, Süheyla, 1969, **Yapısal Dilbilimi**, İstanbul.
- el-Bennâ, Ahmed, ts , **Fethu'r-Rabbânî**, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî,.
- Benveniste, Emile, 1995, **Genel Dilbilim Sorunları**, (Çeviren: E. ÖZTOKAT), İstanbul.
- Bilgegil Kaya, 1989, **Edebiyat Bilgi ve Teorileri**, İstanbul.

- el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (730),1997, **Keşfü'l-Esrâr**, (Thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Busiri, Şihâbüddîn, 1997, **Misbahu'z-Zücâce fî Zevâidi İbn Mâce**, (Ebû'l Hasan el-Hanefî es-Sindi'nin şerhi ile birlikte), Beyrut, Darü'l-Marife.
- Bolelli, Nusrettin, 1993, Belâgat, **Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri**, İstanbul
- el-Câhız,1958, **el-Hayevan**, tah. M. A. Harun, Kahire.
- ts. **Halku'l-Kur'an**.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, 1979, **es-Sihâh**, Beyrut, Daru'l-İlm li'l-Melâyin.
- el-Curkanî, Hüseyin b. İbrahim, 1994, **el-Ebatıl ve'l-Menakir ve's-Sihah ve'l-Meşahir**, (Thk: Abdurrahman Abdülcabbar), Riyad,Dâru's-Sumey'î.
- Çubukçu, İ. A. -Çağatay, N. ,1965, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara, AÜİF Yayınları, LIX.
- Dârimî, Abdurrahman b. Fadl b. Behram, 1991, **Sünen-i Darimî**, (Thk: Mustafa Dib el-Buğa) Daru'l-İlm/Dâru'l-Kalem, Dimaşk.
- Dimaşkî, Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz , 1985, **Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye**, Beyrut.
- Dozy, Reinhard,1908, **Tarih-i İslamiyyet** (Essai Sus L'histoire De L'islamisme, Çev: Abdullah Cevdet), Mısır.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-sicistanî, 1992, **Sünenü Ebî Dâvûd** (Kütub-i Sitte ve Şuruhuha içinde), İstanbul ,Çağrı Yayınları.
- Ebû Hayyan, Muhammed b.Yusuf, ts., **el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsîr**, Beyrut ,Darü'l-Fikr.
- Ebû'l-Beka, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el- Kefevî, 1993, **Külliyâtü Ebi'l-Bekâ**, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle.
- Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdilhadi el-Hanefî, **Haşiye li İbn Mâce**.
- Ebû Ubeyd, 1964, **Garîbu'l-hadîs**, nşr. Muh. 'Azimuddîn Haydarabad.
- Ebû Zehra, Muhammed, ts., **Usûlü'l-Fıkh**, Tebliğ Yayınları, İstanbul.
- 1987, **Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye**, Daru'l-Fikri'l-Arabî.
- Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amadi, 1994, **İrşadu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, Daru İhyai't-Turasi'l-İslamî.
- Elbânî, Nâsırüddin, 1985, **Silsiletü Ehadisi's-Sahîha**, Beyrut ,el-Mektebetü'l-İslami.
- **Sahihu İbn Mâce**, Riyad, Mektebetü'l-Maarif.
- Encyclopedia of Religion, Gale University, 2nd Edition.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, 1995, **Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn**, (Thk: M. Muhyiddin Abdülharnid), Beyrut,Mektebetü'l-Asriyye.

- Eren, Abdullah, 1998, **İftirak Hadisleri'nin "Tahric, Tahkik ve Yorumu"**, Bursa Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Fazlurrahman, 1981, **İslam**, (Çeviri: M. Dağ-M.Aydın), İstanbul ,Selçuk Yayınları.
- Ferhadevî, Ahmed b. Hamid, 1980, **en-Nâhiye an Ta'ni Muaviye**, İstanbul.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyad, ts., **Ma'âni'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru's-Surûr.
- Fıglalı, Ethem Ruhi, "**el-Fark Beyne'l-Firak**" çevirisi, önsöz (Mezhepler Arasındaki Farklar), TDV Yayınları.
- 1986, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, İstanbul ,Selçuk Yayınları.
- Firuzabadî, 1991, **el-Kamusu'l-Muhit**, Daru İhyai't-Turas.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed ts., **el-Mustasfâ**, Kumm.
- tsz , **Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**, (Mecmûatü Resâilî'l-İmam el-Ğazzâlî içinde), Beyrut ,Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Geylanî, Abdülkadir, 1979, **Gunyetu't-Talibin**, I-II, (Çev: A. Faruk Meyan), İstanbul Berekât Yayınevi, 6. Baskı.
- Goldziher, Ignaz, 1892, **La dénombrement des sectes mohométones RHR** (Revue de l'histoire des religions), XXVI.
- 1967-1970, **G.S. (Gesammelte Schriften)** Nşr: Joseph de Somogyi, Hildesheim.
- **Vorlesungen über dem Islam**, 2. Baskı, Heidelberg, 1925.
- Gösmann, Wilhelm, 1965, **Sakrale Sprache**, Münih.
- Grünberg Teo, 2006, **Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Hamdi Yazır, Elmalılı, 2006, **Hak Dili Kuran Dili**, İstanbul.
- Hamidullah, Muhammed, Prof. Dr., 1985, **el-Vesaik**, Beyrut.
- el-Hakim Nisaburî, 1998, **el-Müstedrek ala's-Sahîhain**, Beyrut, Darü'l-Ma'rife. Ayrıca, Zeyli Zehebî'nin **et-Telhîs'i** ile, Beyrut.
- Hatiboğlu, M. Said, **Hız. Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi-İctimai Hadislerle Hadis Münasebeti** (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara.
- **Gaybî Hadisler Meselesi**, (İlahiyat Fakültesi Ders Notları), Ankara.
- Haydarizade, İbrahim, 1981 **İslam Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi**, (Sad: Rekin Ertem), İstanbul, Medrese Yayınevi.
- el-Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim, **Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl**, Beyrut ,Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr , 1992, **Mevaridu'z-Zaman ilâ Zevâidi İbn Hibbân**, ,Daru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dimaşk.

- 1967, **Mecma‘u’z-Zevâid**, Beyrut.
- el-Hindî, Ali el-Muttaki b. Hisamuddin, 1993, **Kenzu’l-Ummal** ,Beyrut, Müessesetu’r-Risâle.
- el-İsfahanî, Rağıb, 1986, **el-Müfredat**, İstanbul, Kahraman Yayınları.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, 1988, **el-Kâmil fî Du‘afâi’r-Ricâl**,Beyrut ,Dâru’l-Fikr.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, tsz,**Tefsiru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Tunus, Daru Sahnun.
- İbn Batta, Eba Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed, 1994, **el-İbâne ‘an Şerîati’l-Fırkati’n-Nâciye**, (Thk: Rıza b. Naasan Mu’ti), Riyad, Daru’r-Râye.
- İbnu’l Cevzi, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, 1983, **el-Mevduat**,(thk:Abdurrahman Muhammed Osman)Beyrut.
- İbn Esir, Mecduddin Saadaat Mubarek b. Muhammed Cezerî, tsz, **en-Nihaye fî Ğarîbi’l-Hadîs**, Beyrut,Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, ts, **el-Fasl fî’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal**, Beyrut ,Daru’l-Cil.
- İbn Hacer, 1936,Siret, Mısır, Matbaa Mustafa el-Babi el-Hale.
- İbn Kesir, Ebû’l-Fidâ İsmail, 1986, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, İstanbul ,Çağrı Yayınları, . Ayrıca Dâru’t-Tayyibe, 1997.
- 1988, **en-Nihâye fi’l-Fiten e’l-Melâhim**, Beyrut ,Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye,.
- İbn Kuteybe, 1341, **Edebu’l-kâtib**, (thk. Behçet el-Eserî), Kahire.
- 1948, **Te’vil**, Kahire.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvinî (ö.275), ts., **Sünen**, (nşr: M.Fuad Abdülbaki), Beyrut,Dâru’l-Fikr.
- İbn Manzur, Ebû’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, 1405, **Lisanu’l-Arab**, Kum.
- İbn Murtaza, tsz., **el-Münye ve’l-Emel**, takdim ve tahkik: Isarauddîn Muhammed Ali, Dâru’l-Marifiyyeti’l-Camî’iyye.
- İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdilhakim, 1986, **Minhacu’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakdi Kelami’ş-Şîati’l-Kaderiyye**, Mısır.
- 1944, **Kitab’ul İman**,Mısır.
- İbn Vezir el-Yemani, Muhammed b. İbrahim, 1992, **el-Avâsım ve’l-Kavâsım**, (Thk: Şuayb el-Arnâvut), Beyrut, Müessesetu’r-Risale.
- İbnu’l-Arabî el-Mâlikî, ts. **Âridatü’l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi’t-Tirmizî**, Beyrut.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman,1983, **el-Mevdû'ât**, (Thk: Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut,Daru'l-Fikr.

- 1976, **Telbisu İblis**, Riyad.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Fellâh Abdülhayy el-Hanbelî, 1350, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, Mısır.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, 1973, **Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân**, Kahire.

el-Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, 1997, **Mevakif bi Şerhi Seyyid Şerif Cürcanî**, (Thk: Abdurrahman Umeyre), Beyrut, Daru'l-Cil.

İsferaini, Ebû Muzaffer Şahfur b. Tahir, 1983, **Tabsir fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Halikîn**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb.

Kâsımî, Cemalüddin, tsz., **Mehasinü't-Te'vil**, Kahire ,Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye.

el-Kavucî, Muhammed b. Halil, 1994, **el-Lu'luu'l-Mersu fî mâ lâ Asle Lehû ev bi Aslihi Mevzu'**, (Thk: Fevvez Ahmed Zemreli), Beyrut ,Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye.

Kazvinî, Hatib, 1999, **el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belâğa**, Daru'l-Kitabi'l-Mısırî.

Kırbaçoğlu, M. Hayri, **İslam Düşüncesinde Sünnet**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

-1994 , “**Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım**”, Ankara, I. Kuran Sempozyumu.

el-Kinanî, İbn Arak, **Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

Koç, Dr. Turan ile yapılan mülakat:

<http://www.40ikindi.com/edebiyat/oku.php?id=3074>

Koç, Turan, 1998, **Din Dili**, İstanbul.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî Şemsüddin, 1998, **el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut ,Daru'l-Fikr.

Mevdudî, Ebü'l-Alâ, 1995, **Tefhîmü'l-Kur'an**, (Trc: Heyet), İstanbul ,İnsan Yay.

Meydanî, Abdurrahman Hasan Habenneke, 1998, **Akîdetü'l-İslâmiyye ve Usûluha**, Dimaşk,Daru'l-Kalem.

Langlois V. , Seignobos, 1937, **Tarih Tetkiklerine Giriş**, (Çev.:Galip. Ataç), İstanbul

el-Mübarekfürî, Ebû Ya'la Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, **Tuhfetü'l-Ahvezî**.

Beyrut ,Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,. Ayrıca, ts, **Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmiit-Tirmizî**, (Tashih: Abdurrahman Muhammed Osman), Medine-i Münevvere.

Münavî, Şemsuddin b. Muhammed, 1998, **Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Cami'i's-Sağîr**, Mektebetü Nezar, Mustafa Elbaz, Riyad.

- 1990, **et-Tevkif alâ mühimmâti't-ta'rîf**, Beyrut

Müslim, 1972, **Sahih bi Şerhi'n-Nevevî**, Beyrut

Molla Fenari, 1289, **Fusûlü'l-Bedâyi**, İstanbul.

Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, 1985, **Kitabu'd-Duafâ ve'l-Metrukîn**, Beyrut ,Müessesetu'l-Kütubi's Sekafîyye.

- 1992, **Süneni Nesaî bi Şerhi Celalüddîn Suyûtî ve Hâşiyeti Sindî** Beyrut,, Daru'l-Mar'rife.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref , 1997, **Şerhu Sahihi Müslim**, Beyrut, Dâru'l-Marife.

-1992, **İrşadü't-Tullâb bi'l-Hakâik ilâ Marifeti Süneni Hayri'l-Halâik**, Beyrut ,Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye.

Nisaburî, Nizamüddin Hasan b. Muhammed, **Tefsiru Ğaraibi'l-Kur'ân**, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nuaym b. Hammad , **Kitabü'l-Fiten ve'l-Melâhim**, Aşir Efendi yazma nüshası, no:602.

Pezdevî, Ebû'l-Yusr Muhammed b. Muhammed Sadru'l-İslam, 1980, **Ehl-i Sünnat Akaidi**, (Tercüme: Şerafettin Gölcük), İstanbul, Kayıhan Yayınları.

Razî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, 1990, **et-Tefsiru'l-Kebîr**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- 1982, **İtikadü'l-Firaki'l-Müslimin ve'l-Müşrikîn**, Beyrut.

- 1985, **Nihâyetu'l-İcaz fî Dirâyeti'l-İ'câz**, Beyrut, Daru'l-İlmi'l-Melayin.

Rothacker, Erich, 1995, **Tarihselcilik Sorunu**, çev: Doğan Özlem, Ankara.

Rickman, H. P.,1991, **Anlama ve İnsan Bilimleri**, çev. Mehmet Dağ, Ankara.

Seelye, Kate Chambers,1966, **Moslem Schisms and Sects, History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam, Al-Fark Bain al-Firak at Bağdadi**, New York ,Colombia University Oriental Studies.

Said Nursi,1991, **Mektubat**, İstanbul.

Sâmî Edhem, **Felsefetü'l-lüga**.

Seharenfurî, Halil Ahmed, ts., **Bezlu'l-Mechud fî Halli Ebî Davud**, Beyrut,Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Sehâvî, Muhammed Abdurrahman, 1994, **el-Makasidu'l-Hasene fî Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehirâ**, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, 1993, **Usûlü'l-Serahsî**, Beyrut. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,/es-Sindî, Ebû'l-Hasen Hanefî, ts., **Şerhu Süneni İbn Mâce**, Beyrut, Daru'l-Cil.

Suyutî, Celaluddin Abdurrahman, 1996, **el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehadisi'l-Mevdûa**, Beyrut,Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

-1993, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, Beyrut ,Daru'l-Fikr.

Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, 1983, **el-Ümm**, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

- **er-Risale**, (Thk: Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut,Dar'ul-Kütüb'il-İlmiyye.

Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Ğirnatî, 1996, **el-İ'tisam**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr, 1975, **el-Milel ve'n-Nihal**, (Thk: M. Seyyid Kilani), Beyrut.

Şevkanî, Muhammed b. Ali, ts., **Fevaidu'l-Mecmûa fi'l-Ehadisi'l-Mevdû'a**, Beyrut,Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- 1992, **Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne İlme'î'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsir**, Beyrut ,Daru'l-Hayr.

Taberânî, 1996, **Müsnedü'ş-Şâmiyyîn**, Beyrut, Müessesetu'r Risale.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib , 1995, **Câmiu'l-Beyân 'an Tevîli'l-Kur'an**, Beyrut ,Dâru'l-Fikr.

Taftazanî, Saduddin Mes'ud, 1951, **Kitabu'l-Mutavvel**, Kum.

Tahânevî, Muhammed Ali b. Muhammed ,1997, **Keşşafu Istilahati'l-Fünûn**, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Tahavi, Ebu Cafer Ahmed,1995, **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, tahkik: Şuayb Arnavut, Beyrut ,Müessesetu'r-Risâle.

Tâhir-ül Mevlevî, 1994, **Edebiyat Lügati**, İstanbul, Enderun Kitabevi.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, ts. **el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî), I-V**, (Thk. Ahmed M. Şâkir ve diğeri), Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

Tritton, A.S., 1983, **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınları.

Umeyre, Abdurrahman, 1992, **Dekâiku Luğeti'l-Kur'ân fi Tefsiri İbn Ceriri't-Taberî**, Beyrut,Âlemu'l-Kütüb.

Vehib Deyab, 1417, **Tekmiletu Tacî'l-Arus**, Dimaşk.

Watt, W. Montgomery, 1981, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (Çev. E. R. Fığlalı), Umran Yayınları.

-1982, **Modern Dünyada İslam Vahyi**,(çev.S.Mehmet Aydın),Ankara,Hülbe Yayınları

Wellhausen, Julius, 1989. **İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**,(çev. Fikret İşıltan), Ankara,T.T.K Basımevi.

Zebidî, Muhammed Murtaza Huseynî, 1983, **Tâcu'l-Arûs**, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman , ts., **Mizanu'l-İtidal fî Nakdi'r-Ricâl**, Beyrut, Dâru'l-Marife.

Zemahşerî, Ebû'l Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, ts., **el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzîl ve Uyunu'l-Akavîl**, Beyrut, Mektebetü't-Ticariyye.

Wellek; Varren, 1993, **Edebiyat Teorisi**, İzmir ,Akademi Kitabevi.

Zerkeşî, Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, **et-Tezkire fi'l-Ehadisi'l-Müştehire**, (Thk: Mustafa Abdüllkadir Ata).

Zeydan, Abdülkerim, ts, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Mektebetü'l Kuds.

Özgeçmiş

Kişisel Bilgiler	
Adı-Soyadı	Davut Gazi BENLİ
Doğum Yeri ve Tarihi	ALMANYA /14.02.1965
Eğitim Durumu	
Lisans öğrenimi	A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Yüksek lisans öğrenimi	O.M.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği yabancı diller	İngilizce, Arapça
Bilimsel etkinlikleri	
İş Deneyimi	
Uygulamalar	
Projeler	
Çalıştığı kurumlar	VAKIFLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
İletişim	
E-posta Adresi	dg.benli@vgm.gov.tr
Telefon İş Ev Cep	0(312) 415 5305 0(312) 485 6533 0 (535) 925 2654
Tarih	31.03.2010