

Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar*

One Hadith, Five Interpretations: Various Approaches to the Hadith of 73 Divisions

● Muhammet Emin EREN^a

^aHadis AD,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Ankara

Received: 23.03.2018
Accepted: 01.05.2018
Available online: 04.09.2018

Correspondence:
Muhammet Emin EREN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis AD, Ankara,
TÜRKİYE/TURKEY
emin.eren@gmail.com

*Yazıyı okuyup kıymetli değerlendirme
ve katkılarını benimle paylaşan
Mehmet Kalaycı'ya ve Recep G. Göktaş'a
müteşekkirim.

ÖZ 73 fırka hadisi İslam düşünce geleneğinde hem sıhhati hem de nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı hususlarında çokça tartışılan, hakkında müstakil risalelerin yazıldığı önemli rivayetlerden biri olmuştur. Bu yazıda ilgili hadisin isnad tenkidi ve sıhhati üzerindeki tartışmalara girilmeksizin, onun ilmî ve toplumsal muhayyiledeki yeri, hangi konular etrafında gündeme geldiği, tartışmalarda nasıl bir delil ve söylem gücüne sahip olduğu beş farklı şahıs (Şemsuddîn el-Makdisî, el-Kâdî 'Abdulcabbâr, İbn Hazm, el-Gazâlî ve İbn Rüşd) örneğinde ele alınmıştır. Buradan hareketle bir hadisin değişik bağlam, muhatap ve ilgilere göre farklı değerlendirmelere nasıl konu edildiği tespit edilmeye ve bunun muhtemel sebepleri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Neticede 73 fırka hadisine referansta bulunan bu beş âlimin, rivayetlerin sıhhati, Hz. Peygamber'e aidiyeti ve isnad kritiği gibi teknik değerlendirmelere girmedikleri görülmüştür. Onlar için hadisin bizatihi kendisinin tartışmanın öznesi olmadığı, aksine bu hadisi, söylem gücünden istifadeyle muhataplarını red veya savundukları fikirleri tahkim aracı olarak kullandıkları kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: 73 fırka hadisi; Te'vîl; Şemsuddîn el-Makdisî;
el-Kâdî 'Abdulcabbâr; İbn Hazm; el-Gazâlî; İbn Rüşd

ABSTRACT The hadith that says that the Muslims will be divided into 73 divisions (*fırka*) is one of the most debated reports with regard to its authenticity as well as its interpretation. This essay does not deal with the *isnad* criticism of this hadith or with the issue whether the Prophet may have said it or not. It rather focuses on its place in the scholarly and social imagination: At what contexts it is adduced or brought into discussion, and what kind of evidential and discursive power it had. I analyze different uses of the hadith in five different contexts by such important figures as Shams al-Dîn al-Maqdisî, al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr, İbn Hazm, al-Ghazâlî, and İbn Rushd. Finally I argue that the hadith in question is made subject to different interpretations according to the varying contexts, the nature of the addressees, and the interests of the authors. It has been observed that these five scholars were not in any way interested in the *isnad* criticism, the authenticity of the hadith, or whether it actually went back to the Prophet. This hadith in and of itself was not made the subject of discussion by them, but rather it was utilized as a powerful tool to refute or criticize the opponents or to support their own positions.

Keywords: Hadith of 73 divisions; Interpretation; Shams al-Dîn al-Maqdisî;
al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr; İbn Hazm; al-Ghazâlî; İbn Rushd

Hz. Peygamber'in sünnetinin ve hadislerinin, ilim geleneğimizdeki konumu ve nass hiyerarşisinde sahip olduğu belirleyici ve hayatî değeri malumdur. Nitekim hadis, fıkıh, usulü fıkıh, usûlu'd-dîn... müktesebatına bir bütün halinde bakıldığında hadislerin İslamî literatürdeki merkezî konumu kendisini açıkça hissettirir. Zira sünnet ve hadis, meşruiyetini esas itibarıyla Hz. Peygamber'den ve onun

dindeki konumundan almaktadır. Bu yönüyle, dinî bir değeri haiz hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini ve sıhhatini tespit şüphesiz daima önemli olmuştur, önemini korumaya da devam etmektedir. Ancak bir hadisin literatürdeki yaygınlığı, kendisine referansta bulunma sıklığı sadece Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalinin derecesiyle (sıhhat) ilgili ve doğru orantılı değildir. Bazen içinde barındırdığı potansiyel mesajlar, zaman, mekân ve muhatabın değişmesiyle farklı yorum ve değerlendirmeleri mümkün kılan metin yapısı ve içeriği, o hadisin ulema ve toplum nezdindeki değerini ve hayatiyetini belirleyen önemli bir nitelik olabilir. Dolayısıyla hadisin, genel olarak rivayetlerin toplum muhayyilesindeki kıymeti ile onları tarih sahnesinde daha görünür kılan husus yalnızca, o rivayetlerin sıhhatiyle ilişkilendirilip izah edilemez. İslam düşüncesinin, kültürünün, siyasî, fikrî, ekonomik ve sosyal anlayışının şekillenmesinde sadece *sahîh* olanlar değil, *zayıf* ve hatta *mevzû* addedilen hadislerin/rivayetlerin de rolü ve etkisi yadsınmaz. Bu yönüyle rivayetlerin, Hz. Peygamber'e aidiyetini ve sıhhatini aşan farklı boyutlarının olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Nitekim "sahih" kabul edilen bir hadisin dahi tarihsel süreçte ne türden farklı anlamaların, yorumlama ve algılamaların nesnesi olabildiğinin örnekleri literatürümüzde bolca yer almaktadır.

Bu makalenin temel hedefi, bir taraftan sözünü ettiğimiz üzere hadis ve rivayetlerin ulema ve toplum muhayyilesindeki önemini, tartışmalardaki etkisini ve gücünü ortaya koymak, bir taraftan da sahip olduğu bu güçten dolayı hadisin nasıl araçsallaştırılabildiğini 73 fırka hadisi üzerinden gözler önüne sermektedir. Bu nedenle söz konusu hadisin sıhhati, isnad ve metinlerinin hadis kritiği açısından değeri ve tahlili yazımızın kapsamı dışında tutulmuştur.¹ Makale sınırlarını aşmamak gayesiyle, beş farklı şahıs örneğinde konu ele alınacaktır. Bu şahıslar hadis rivayet aşamasının sona ermeye başladığı IV./X. asır ile VI./XII. asırlar arasında yaşamış ve ağırlıklı olarak Sünnî gelenek içerisinde yer alan alimlerdir: Coğrafyacı Hanefî Şemsuddîn el-Makdisî, Şafiî ve Mutezilî el-Kâdî 'Abdulcabbâr, Zahirî Fakih İbn Hazm, Eş'arî mütekellim ve Şafiî fakih Ebu Hâmid el-Gazâlî ile Malikî fakih ve filozof İbn Rüşd. Elbetteki Sünnî kesimin yanı sıra Şiî, İsmailî, Zeydî, İbadî gibi farklı geleneklere mensup daha pek çok alimin bu hadis üzerindeki değerlendirmeleri mevcuttur. Ancak daha çok Sünnî ekole yakın olup, hadisçi kimliğiyle ön plana çıkmamış bu şahıslar üzerinde 73 fırka hadisinin nasıl gündeme geldiğini, algılandığını ve yorumlandığını tahlil etmeye çalıştık. Belki "sünnî" nitelemesinin sınırlarını zorlayan tek şahıs el-Kâdî 'Abdulcabbâr'dır. Lakin Şafiî bir kadı olduğu dikkate alındığında onun da bu çerçevede değerlendirilmesi çok da yadırganmamalıdır.

1. ŞEMSUDDİN EL-MAKDİSÎ (Ö. 390/1000 CİVARI): BÂTİNİYYE'Yİ ZEMMETME ARACI OLARAK 73 FIRKA HADİSİ

IV./X. asrın büyük coğrafyacısı Şemsuddîn el-Makdisî², İslam coğrafyacıları içerisinde seyahatte bulunduğu bölgelerin ve şehirlerin dinî-mezhebî görünümüne dair en geniş ve çok yönlü bilgileri sunan kimse olmasıyla öne çıkar. *Ahsenu't-Tekâsîm* isimli meşhur eserinde, mezheplerin durumuna dair açtığı başlıkta yaşadığı devirde fıkıh ve kelam mezhepleri ile her iki alan hakkında görüş beyan edenler dâhil toplamda 28 mezhebin olduğundan bahseder. Bunların alt fırkalarının ise sayılamayacak kadar çok olduğunu söyler. Ancak tüm bu fırka ve mezhepler arasında övgüye layık olanların (*el-mumtediye*) "Ehlu's-

¹ 73 fırka hadisinin bu yönleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, KURAMER Yay., İstanbul 2017.

² Marina A. Tolmacheva, "Makdisî, Muhammed b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, c. 27, s. 431-32; Kramers, J. H., "Mukaddesi", *JA*, c. 8, s. 562-63.

Sunne ve'l-Cemâ'a, Ehlu'l-'Adl ve't-Tevhîd, Mu'minûn ve Ashâbu'l-Hudâ" olduklarını kaydeder.³ Makdisî'nin "Mu'minûn" ve "Ashâbu'l-Hudâ" ile kimleri kastettiği açık değildir ve ayrıca incelenmeyi hak etmektedir. Fakat bunların yanı sıra Ehlu's-Sunne ile "Ehlu'l-'Adl..." olarak nitelendirdiği Mutezile'yi methedilen mezhepler olarak birlikte zikretmesi, onun söz konusu mezhepleri birbirinin mutlak karşıtı olarak konumlandırmak yerine, daha kapsayıcı bir yaklaşımla değerlendirme gayretiyle izah edilebilir. Nitekim Mutezile'nin "*furû konularında her müctehid isabet etmiştir*" görüşünü beğendiğini dile getirmesi,⁴ onun mezhepler arasındaki ihtilafları tabii bir olgu olarak gördüğü, bu yönüyle ortaya çıkan farklı mezhepleri ve görüşleri müspet bir yaklaşımla ele aldığı şeklinde yorumlanabilir.⁵ Makdisî, Kerrâmiye'nin ise "*Zındıklar hariç, her müctehid hem usûl hem de furû konularında isabet etmişlerdir*" dediklerini kaydeder. Makdisî tam da bu bağlamda Kerrâmiye gibi düşünen Mürcie'den bir grubun⁶ bu görüşlerini temellendirmek için 73 fırka hadisini delil olarak kullandıklarını belirtir.⁷ Zikrettiği rivayet şöyledir:

"*Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan yetmiş ikisi cennetlik biri cehennemliktir.*"

Bilindiği üzere 73 fırka hadisinin isnad ve metinleri itibariyle birbirinden farklı pek çok versiyonu vardır.⁸ Fakat Makdisî'nin yer verdiği rivayet *fırka-i nâciye*'nin kim olduğunun tayini açısından hadisin meşhur versiyonlarının tam aksi bir metin yapısına sahiptir ve bu haliyle –tespit edebildiğimiz kadarıyla– sadece Makdisî tarafından kaydedilmektedir.⁹ Rivayeti Mürcie'den bir grubun dile getirdiğini ifade eden Makdisî aslında bilinen meşhur metnin daha farklı olduğunun farkındadır. O bu bağlamda kapalı bir şekilde referansta bulunduğu Mürciülerin aksine diğer âlimlerin hak üzere olan kesimin tek bir fırka olduğunu kabul ettiklerini ve bu düşüncelerini "*ümmetin yetmiş iki fırkasının cehennemlik, birinin cennetlik olacağını*" ifade eden rivayetle desteklediklerini belirtir.¹⁰ Devamında Makdisî söz konusu iki zıt metin yapısıyla gelen 73 fırka hadisi hakkında şu ilginç değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bu ikinci rivayet daha meşhurdur fakat Allah daha iyi bilir ya, ilki isnad bakımından daha sahihtir. Şayet ilk rivayet sahih ise bu durumda helâk olacak fırka Bâtîniyye'dir. Ancak ikincisi sahih ise kurtuluşa erecek fırka bu durumda es-Sevâdu'l-A'zam olmalıdır. es-Sevâdu'l-A'zam ise dört kısımdan başkası değildir; (Bunlar) Doğuda Ebû Hanîfe'nin ashâbı, Batıda Mâlik'in ashâbı, Şâş ve Nisâbûr'da Şâfiî'nin ashâbı, Şam'da ise Ashâbu'l-Hadîs.^{11 12}

³ el-Makdisî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, E. J. Brill, Leiden 1967, s. 37. Makdisî burada, fıkah mezheplerini "*Hanefiler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Dâvûdîler (Dâvûd ez-Zâhirî)*" şeklinde; kelâm mezheplerini "*Mutezile, Neccâriyye ve Sâlimiyye*" olarak; fıkah ve kelâm konularında görüşleri olanları ise "*Şîa, Hâricler, Kerrâmiyye ve Bâtîniyye*" şeklinde sıralar. Hanbelîleri fıkah mezhepleri arasında değil, aksine "Ashâbu'l-hadîs" adı altında "*Râhûviyye, Evzâ'iyye, Munzirîyye*" ile birlikte ayrı bir grup olarak zikreder.

⁴ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 38.

⁵ Makdisî'nin mezhepler arasındaki ihtilafları tabii bir olgu olarak değerlendirdiği, bu yönüyle ortaya çıkan farklı mezhepleri ve görüşleri olumsuz bir fenomen olarak görmediği konusunda benzer bir değerlendirme için bkz. Münthea Maşalı, "Makdisî'nin *Ahsenu't-Tekâsîm*'i Bağlamında Fıkah Coğrafyası/Fıkahın Coğrafyası", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 25, s. 74.

⁶ Mürcie'nin bir alt grubu olduğu ifade edilen Kerrâmiyye ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 25, s. 294-96.

⁷ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 39.

⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eren, *Hadis Tarih ve Yorum*, s. 61-155.

⁹ Tek bir fırkanın cehennemlik olduğunu dile getiren ve bu yönüyle Makdisî'nin metniyle paralellik arz eden bazı rivayetler söz konusudur. Enes b. Mâlik'e dayandırılarak aktarılan bu rivayetlerden birinin metni şöyledir: "Enes b. Mâlik'ten Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: '*Ümmetim yetmiş ya da yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Biri hariç hepsi cennettedir. 'Ey Allah'ın Rasûlü kimdir bunlar?' diye sorulunca 'es-Zenâdika/Zındıklar'dır ki bunlar da el-Kaderiyye'dir' dedi.*" (Ebu Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-'Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-Kebîr*, thk. 'Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1998, c.4, s. 201). Bazı lafız farklılıklarıyla nakledilen benzer rivayetler için ayrıca bkz. 'Ukaylî, *Du'afâ*, c. 4, s. 201-202; Ebu Ahmed İbn 'Adiyy, *el-Kâmil fî Du'afâ'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, c. 3, s. 65. Muhtemelen Makdisî bu ve benzeri kaynaklara dayanarak rivayeti eserine kaydetmiş olmalıdır. Ancak bu rivayetlerin tamamı hadis kritiği açısından *mevzû* (uydurma) kabul edilmiş, bu amaçla zayıf ve uydurma rivayetlerin derlendiği eserlerde kaydedilmiştir (Mesela bkz. Ebû'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, el-Mektebetu's-Selâfiyye, Medine t.y., c. 1, s. 267-68). Buna rağmen Makdisî'nin eserine aldığı bu rivayeti "sahih" olarak nitelemesi gerçekten garip bir durum arz etmektedir.

¹⁰ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 39.

¹¹ Makdisî'nin burada *Ashâbu'l-Hadîs*'ten kimleri kastettiği açık değilse de eserinin iki sayfa öncesinde *Ashâbu'l-Hadîs*'i "Hanbeliyye, Râhûviyye, Evzâ'iyye ve Munzirîyye"den müteşekkil bir kesim olarak izah etmektedir (*Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 37).

Makdisî'nin yaklaşımı birkaç açıdan ele alınmalıdır: Öncelikli olarak o, iki rivayet arasında meşhur olmayan ve Mürcie'nin dile getirdiğini söylediği ilk rivayetin isnad açısından daha *sahîh* olduğunu belirtir. Fakat buna rağmen rivayetin isnadını vermediği gibi herhangi bir ravisini de zikretmez. Bu durum rivayetin izini sürmeyi veya isnad kritiğini yapmayı imkânsızlaştırdığı gibi onun iddiasını da mesnetsiz kılmaktadır.¹³ Diğer taraftan, mezkûr iki rivayetten birinin *sahîh* kabul edilmesi durumunda nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya girişir. Makdisî'ye göre ilk rivayet *sahîh* olarak kabul edildiğinde sapkın fırka *Bâtîniyye*¹⁴ olarak anlaşılmalıdır.¹⁵ Şayet meşhur olan ikinci rivayet *sahîh* ise bu durumda ümmetin büyük çoğunluğu (*es-Sevâdu'l-A'zam*) kurtuluşa erecek kesim olmalıdır. Bu yorumuyla Makdisî'nin her halükarda ümmetin büyük çoğunluğunun doğru yol üzere olduğunu ve sapkın fırkanın azınlığı teşkil ettiğini savunmak istediği anlaşılmaktadır. 73 fırka hadisini bu düşüncesini temellendirmek için bir vasıta olarak kullandığı ve rivayetin isnad kritiği açısından sahih olup olmadığına esasında çok da önem vermediği ya da bu yönüyle ilgilenmediği söylenebilir. O, 73 fırka hadisinin toplumsal hafızadaki konumundan istifadeyle, rivayetin dinî ve ideolojik söylem gücünü, kendi düşüncesini ve yaklaşımını desteklemek için devreye sokuyor gibidir. Zira birbirini açıkça nakz eden iki farklı metni de aralarında nihaî bir tercihte bulunmadan ümmetin büyük çoğunluğunu azınlık olarak nitelediği Bâtîniyye karşıtlığı üzerinden izah etmektedir. Bu haliyle onun esas muhatabı Bâtîniyye'dir ve hadisin her iki versiyonunu da bu muhataplığı yansıtabilecek şekilde yorumlamaya çalışmaktadır.

Makdisî'nin yaşadığı zaman özelinde meseleye bakıldığında Bâtîniyye kavramı muhtemelen Fatimî Devleti'nin kuruluşu sonrasında hayata geçirilen ve İslam coğrafyasının pek çok bölgesinde bazen açığa çıkan, ancak çoğu kez gizli olarak Fatimîler adına davette bulunan *dâ'î*leri ifade etmek için kullanılmış olmalıdır.¹⁶ Bu durum, Makdisî'nin, hadisin her iki versiyonunu da aynı kapıya çıkacak şekilde Bâtîniyye'yi dışarıda bırakan ve bu haliyle sosyo-politik bir karakter arz eden tutumuna da dolaylı olarak ışık tutmaktadır. Zira Fatimî yönetimi kendisini, Abbasî Halifeliğine alternatif bir halifelik olarak konumlandırmış, üstelik bu konumlandırma Abbasîler tarafında da ciddiye alınmıştır. Abbasî Halifesi Kâdir Billâh tarafından bu konuda bir resmî bildiri yayınlanmış ve Fatimîlerin nesebinin geçersiz olduğu hususunda aralarında Şîî kelamcılarının, Şafîî ve Hanefî hukukçularının da bulunduğu çok sayıda âlim bildiriye imza atmışlardır.¹⁷

¹² Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 39.

¹³ Ayrıca bkz. 9. dipnottaki kaynaklar.

¹⁴ Makdisî Bâtîniyye'yi; Şîa, Havâric ve Kerrâmiyye ile birlikte fikhî ve kelâmî görüşleri olan mezhepler arasında saymakta ve yaşadığı devirde Karmatiyye'ye galebe çalan ve onun yerine ikame olan bir mezhep şeklinde takdim etmektedir. Bkz. *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 37. "İslâm düşünce tarihinde Bâtîniyye, nasları zâhir-bâtin ayırımına tâbi tutarak te'viller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini (*zarûrât-i dîniyye*) bütün Müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadî firkalar yanında, son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezi idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken çeşitli siyasî gruplar için de kullanılmış ortak bir lakaptır." Bkz. Avni İlhan, "Bâtîniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. 5, s. 190.

¹⁵ Makdisî bu yorumuyla, sapkın fırkanın "Zındıklar/Kaderiyye" olarak nitelendiği rivayetlerden farklı bir değerlendirme yapmış olmaktadır. Enes b. Mâlik'e atfen nakledilen bu versiyonlarda asıl vurgu "Kaderi inkar edenler" olmasına rağmen (bkz. 9. dn.) Makdisî'nin bunlara hiçbir surette değinmemesi yaşadığı dönemdeki dinî/mezhebî ve sosyal durumla ilgili olmalıdır. Zira onun bu rivayeti zikretmedeki esas nedeni "Bâtîniyye"yi sapkın fırka olarak nitelemektir. Dolayısıyla, rivayetin Zındıklar/Kaderiyye kısmını vermemesi, sapkın fırka olarak Bâtîniyye'yi merkeze konumlandırabileceği bir zemin bulma arayışıyla ilgili olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁶ Bu noktada geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *Bâtînilik Kavramı ve Bâtîni Firkalarının Tasnifi Meselesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara 2000; Ali Avcu, "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. 10, sy. 3, s. 199-246.

¹⁷ Söz konusu bildiri ve buna imza atanlarla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ & Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, c. 15, s. 82-83. Makdisî'nin ortaya koyduğu sosyo-politik konumlandırma başka eserlerde de önemli varlık zemini bulunmaktadır. Bu noktada en dikkat çeken isimlerden birisi 'Abdulkâdir el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1038). O, mezheplerin görüşlerini ele aldığı *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinin son kısmını Bâtîniyyelerin görüşlerine ve bunların eleştirisine tahsis etmiştir. Bağdâdî'ye göre Bâtîniyyelerin Müslümanların firkalarına verdiği zarar, diğer tüm dinlerin ve felsefî görüşlerin verdiği zarardan daha fazlaydı. Üstelik Bâtîniyyelerin iddialarıyla dinden çıkanlar, Deccal'in sapıtacağı kimselerden sayıca daha fazladır. Bkz. Ebû Mansûr 'Abdulkâdir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fiğlalı, TDV Yay., Ankara 1991, s. 219.

Makdisî'nin yaşadığı dönemle Bâtınîyye'nin bu dönemle irtibatlı kullanımı *es-Sevâdu'l-A'zam*'ı itikadî değil de fikhî bir zeminde tanımladığı ve izah etmeye gayret ettiği görülmektedir. Makdisî'nin "büyük çoğunluk"u fıkıh mezhepleri¹⁸ ekseninde açıklaması, yaşadığı dönemin fikrî ortamını ve kendine has perspektifini yansıtmaya yönüyle kayda değerdir.¹⁹ Nitekim *Ahsenu't-Tekâsîm*'deki coğrafi analizlerinde fikhin/usulün kendi perspektifini oluşturmada merkezî bir konum arz ettiği ifade edilmektedir.²⁰ Şayet bu tespit doğru ise, Makdisî'nin Bâtınîyye mezhebine karşı sağlam bir argüman geliştirmek ve diğer mezhepleri de Bâtınîyye karşısında mümkün olan en geniş kesimi tesis etmek gayesiyle, dönemindeki mezhebî ihtilaf ve fırkaları söz konusu fıkıh eksenli yaklaşımla değerlendirmeye meyilli olduğu söylenebilir. Bu şekilde ihtilafları asgarî düzeye indirme ve Bâtınîyye'ye karşı diğer mezhep ve ekolleri ortak bir paydada buluşturmayı sağlayacak daha bütünleştirici ve kapsayıcı bir dil kullanma imkânı elde etmiş olmaktadır.

es-Sevâdu'l-A'zam ifadesine tekrar dönecek olursak; kurtuluşa erecek fırkanın *es-Sevâdu'l-A'zam* olarak açıklandığı rivayetler esas itibarıyla Ebû Umâme el-Bâhilî'den (ö. 86 h.) gelmektedir. Ve bu rivayetlere bakıldığında, büyük çoğunluğun Makdisî'nin yorumundan farklı olarak Hâricîlere göre tanımlandığı çok açıktır.²¹ Bu durum, lafızları aynı kalsa da rivayet(ler)in değişen tarihsel bağlama ve muhataba göre birbirinden farklı şekillerde yorumlanabildiğini göstermesi açısından önemli bir veri niteliği taşımaktadır. Nitekim Makdisî'nin yaşadığı döneme bakıldığında "es-Sevâdu'l-A'zam"ın referans çerçevesinin genişlediğini düşünmeyi mümkün kılacak bazı örnekler söz konusudur. Bu noktada en dikkat çeken örnek, Sâ mânî Devleti yöneticileri tarafından Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkindî'ye hazırlatılan *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserdir. III./IX. yüzyılın sonlarına doğru Mâverâunnehr ve Horasan'da bid'at ve hurafelerin yaygınlaşması üzerine Sâ mânî Emîri İsmail b. Ahmed, Semerkant ve Buhara âlimlerini davet ederek Müslümanları sağlam bir akide etrafında toplayacak ve Ehl-i sünnet inancını yayarak sapkın anlayışları ortadan kaldıracak bir eser yazmalarını istemiş, âlimler de bu görevi el-Hakîm es-Semerkindî'nin (ö. 342/953) yerine getirmesini uygun bulmuştur. Sâ mânîler'in resmi akidesi (ilmihali) kabul edilen bu eserde²² Mutezile, Şîa, Kerrâmiyye ve Cehmiyye'nin görüşleri sert bir dille eleştirilirken Sünnî gelenekten Hanefî çizgisi benimsenmiştir.²³ Eserde 73 fırka hadisine yer verilmemekte, lakin sistematik olmayan bir tarzda art arda yetmiş üç fırka sıralanmaktadır. Kurtuluşa erecek fırkanın ismi ise, "Sunniyye-Cemâ'atiyye-Nâcihiyye" olarak zikredilmiş²⁴ ve bu grup Müslümanların çoğunluğunu temsil eden *es-Sevâdu'l-A'zam* olarak nitelendirilmiştir. Eserde bu gruba dâhil olabilmenin altmış bir şartı sıralanırken sözünü ettiğimiz Hanefî çizgi açıkça hissedilmektedir. es-Semerkindî *es-Sevâdu'l-A'zam* her

¹⁸ Özellikle Makdisî'nin yaşadığı zaman dilimi ve coğrafya dikkate alındığında Şafîlik ve Hanefîlik gibi nitelemelerin münhasıran fikhî bir kimlik ve içeriğe referansla kullanılmadığı da hatırlanmalıdır. Bu ve benzeri nitelemelerin *furû* konularının yanı sıra itikadî ve kelamî görüşleri de içkin daha geniş ve değişken kullanımlarının olduğuyla ilgili bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017, s. 77 vd.

¹⁹ Eşarîlik ve Maturîdîlik gibi Sünnî itikadî oluşumların Makdisî'nin yaşadığı IV./X. asırda henüz daha mayalanma aşamasında oldukları ve İslam coğrafyasında Sünnîliğin taşıyıcılarının ve varlık zemininin bu dönemde ağırlıklı olarak fıkıh mezhepleri olduğu ifade edilmelidir. Ancak son tahlilde fikhî, sonraki süreçteki delaletini merkeze almak suretiyle salt fikhî bir faaliyet olarak değerlendirilmemek gerekmektedir. Zira fikhî merkezli bir faaliyetin görünür olduğu Hanefîlik ve Şafîlik gibi mezhebî eğilimler, aynı zamanda itikadî konularda dağınık vaziyette ancak kendilerine özgü kabullere sahiptirler. Eşarîlik, Makdisî'nin yaşadığı zaman diliminde merkezleşmeye başlamış, ancak bir sonraki asırda Şafîilerin ortak itikadî kimliği haline gelebilmiştir. Bkz. Kalaycı, *Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, s. 97-102. Maturîdiyye kavramı yaklaşık VIII./XIV. yüzyılda kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Bununla birlikte, bu kavrama konu olan aidiyetin daha önceki süreçte Hanefîyye veya Ashabü Ebi Hanîfe gibi nitelemeler üzerinden dile getirildiği bilinmektedir. Dolayısıyla Hanefîyye kavramının önceki süreçte hem itikatta hem de fıkıhta Ebû Hanîfe'ye tabi olanlar şeklinde çift yönlü bir muhtevanın bulunduğu unutulmamalıdır. Bkz. Kalaycı, *Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, s. 77-78, 127-128. Bu nedenle de Makdisî'nin, daha sonra fikhî aidiyetlere dönüşen kavramlar üzerinden gerçekleştirdiği bir tahlil, salt fikhî bir tahlile indirgemek son derece önemlidir.

²⁰ Maşalı, *agm.*, s. 68.

²¹ Bu rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Eren, *Hadis Tarihi ve Yorum*, s. 239-244, 331-356.

²² Wilferd Madelung, "Horasan ve Maveraünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. S. Kutlu (*İmâm Maturîdî ve Maturîdîlik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003) içinde, s.87.

²³ Muhammed Aruçi, "es-Sevâdu'l-A'zam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 36, s.578-79.

²⁴ el-Hakîm es-Semerkindî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-A'zam*, thk. 'Abdulhayy Habîbî, Tahran 1348, s.166-168.

ne kadar Makdisî gibi Bâtınîlik dışındaki unsurları kapsayacak şekilde geniş bir zeminde ele almasa da, yine de onun bu algısına zemin oluşturabilecek bir çerçeve sunduğu düşünülebilir. Makdisî'den bir kuşak sonra yaşamış olan Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin ise tıpkı Makdisî'de olduğu gibi sosyo-politik bir konumlandırma bulunduğu görülebilmektedir. Onun, *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinin son kısmında Ehl-i Sünnet'i olabildiğince geniş bir delalet çerçevesine karşılık gelecek şekilde ele aldığı görülmektedir.²⁵ Makdisî gibi, Bağdâdî'nin de zihninde öteki olarak belirlediği kesim 'Ubeydîler kavramı altında ifade ettiği Bâtınîlerdir. Bu durum, Makdisî'nin yaşadığı IV./X. yüzyılda Fatimî Devleti'nin siyasi faaliyetleri ve talepleri karşısında *es-Sevâdu'l-A'zam* kelimesine atfedilen sosyo-politik anlamı anlamayı kolaylaştırmaktadır.

2. EL-KÂDÎ 'ABDULCABBÂR (Ö. 415/1020): MUTEZİL'E'Yİ MEŞRULAŞTIRMA ARACI OLARAK 73 FIRKA HADİSİ

Döneminde Mutezile'nin önderi olan ve yazdığı hacimli eserlerle Mutezilî düşüncenin Büveyhîler döneminde yeniden yeşertilmesinde birincil rol oynayan el-Kâdî 'Abdulcabbâr²⁶ 73 fırka hadisini eserinde kaydedenlerdendir. Rivayetin tam isnadını zikretmese de *Sufyân es-Sevrî - Ebu'z-Zubeyr - Câbir b. 'Abdillâh* şeklinde bir isnad zincirine yer vermektedir. Onun kaydettiği, ancak hadis kaynaklarında isnadına rastlanmayan bu rivayetin hem isnadı hem de metni oldukça farklıdır. Buna göre, Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: “*Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Onların en iyisi ve takvâlısı itizâl eden gruptur (el-fi'etu'l-mu'tezile).*”

Kâdî 'Abdulcabbâr, hadisin asıl halinin bu şekilde olduğunu, ancak Sufyân es-Sevrî'nin, ashabına “bu adla isimlenin; zira siz zulmetten (dalâletten) ayrıldınız (*i'tezeltum mine'z-zulm*)” dediğini, ashabının ona “Amr b. 'Ubeyd ve ashabı daha önce kendilerini bu isimle anmışlardır” cevabını vermesi üzerine, Sufyân'ın rivayeti bir daha bu şekilde nakletmediğini, sadece “biri kurtuluşa erecek” kısmını rivayet etmekle yetindiğini iddia eder.²⁷

'Abdulcabbâr'ın ilgili hadis bağlamında yaptığı yorumlar ilginç olduğu kadar önemlidir; zira bu yorumlar onun farklı rivayet formları arasında tercihte bulunduğunu göstermekte ve bu tercihlerde neleri dikkate aldığına dair bazı veriler sunmaktadır. Kaynaklarda, 73 fırka hadisinin Câbir b. 'Abdillâh'tan nakledilen tek versiyonu budur ve başka hiç bir eserde bu rivayetin Câbir'den nakledildiği tespit edilememektedir. Bununla birlikte, 'Abdulcabbâr'ın Sufyân hakkında yaptığı yorum da dikkat çekicidir. O, bir taraftan rivayetin asıl formunun Mutezile şeklinde gelen versiyonu olduğunu ima etmek isterken, diğer taraftan, 73 fırka hadisinin özellikle *fırka-i nâciye*den bahseden son kısmının, neredeyse her fırka ve ekolü destekleyici farklı metin yapılarıyla nasıl nakledildiği ve birbirinden değişik rivayet formlarına nasıl kavuştuğu hakkında da bir fikir vermektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, 'Abdulcabbâr'ın Sufyân hakkındaki “*rivayeti, bundan sonra 'biri kurtuluşa erecektir' şeklinde nakletmiştir*” ifadesi doğru görünmemektedir. Zira Sufyân, 'Abdullâh b. 'Amr'dan nakledilen rivayetlerin isnadında yer almaktadır ve bu rivayetlerde kurtuluşa erecek fırka zikredilmektedir.²⁸ Onun aktardığı rivayetlerde kurtuluşa erecek fırka “benim ve ashabımın yolunda gidenler” şeklindedir.²⁹

²⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 249-252.

²⁶ Kadî Abdulcabbâr'ın kelâmî ve fikhî yönü hakkında geniş bilgi için sırasıyla bkz. İlyas Çelebi ve Tahsin Görgün, “Kâdî Abdülcebbâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 24, s.105-109, 109-111.

²⁷ el-Kâdî 'Abdulcabbâr 'Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Huseyn, *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1972, s. 166.

²⁸ Sufyân'dan gelen rivayetlerde fırka-i nâciye “*mâ ene 'aleyhi ve ashâbî*” benim ve ashabımın üzerinde olduğu yol” ifadesiyle nakledildiği rivayetler için mesela bkz. et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. A. Muhammed Şâkir vdğr., Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1975, İmân 18, no: 2641, c. 5, s.

Dayandığı bilgiler ve zorlama yorumlar bir yana, Mutezilî bir kelamcı olarak ‘Abdulcabbâr’ın “haber-i vâhid” niteliği taşıyan bir hadise müracaat etmesi, ayrıca yönelttiği bu ağır ithamlara rağmen, Mutezile’nin kurtuluşa eren hak mezhep olduğunu savunmak adına Sufyân es-Sevrî’ye başvurma ihtiyacı hissetmesi pek tutarlı değildir. Ancak, böylesine bir tutarsızlığa neden düştüğünü anlamak için 73 fırka hadisini hangi sâiklerle gündeme getirme ihtiyacı hissettiği üzerinde durmak gerekebilir. Belki de “kendi düşüncesini meşru bir zemine taşımak ve mezhebini savunma dürtüsü” bu bağlamda akla gelen ilk gerekçe olabilir. Zira yaşadığı dönem merkeze alındığında Mutezile’nin Büveyhî yöneticilerden önemli bir destek gördüğü ve bu sayede ikinci baharını yaşadığı bilinmektedir. Söz konusu destek, Abbasî Halifesi Me’mûn’un verdiği gibi koşulsuz ve tek taraflı bir destek değildir; aksine her görüşten kimsenin kendini ve mezhebini tutarlı bir şekilde temellendirmesine ve savunabilmesine imkân tanıyan bir özgürlük ortamının oluşturulmasıdır.³⁰ Aslında Basra Mutezile’sine mensup olan Kâdî ‘Abdulcabbâr, kendi mezhebini diğer mezheplere karşı savunma sadedinde Mutezile içerisinde belirgin olan Basra ve Bağdat ayrımını bu süreçte belirli ölçüde yumuşatmış ve Basra geleneği özelinde Mutezile’ye daha üst bir aidiyet zeminine dönüşecek şekilde bütüncül bir anlam atfetmiş,³¹ hem Basra ve Bağdat Mutezilesi’ne yöneltilen eleştirileri yanıtlamaya hem de bütünsel zeminde muhataplarının görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Onun bu ortamda belki de en fazla ön plana çıkan muhatapları Şafî-Eşarî âlimlerdir.³²

Kısaca tasvir etmeye çalıştığımız böyle bir ortamda, hem toplumsal muhayyiledeki ağırlığı hem de herkes tarafından kullanılmaya uygun rivayet formuna sahip olması, 73 fırka hadisine oldukça işlevsel bir rol biçilmesine müsait bir zemin sağlamaktadır. Kanaatimizce diğer mezhepler gibi Kâdî ‘Abdulcabbâr’ın da 73 fırka hadisini kullanmak durumunda kalmasının temel nedeni, öteki fırkalar üzerinden *fırka-i nâciyenin* tayininde söz konusu rivayetlerin farklı muhataplara göre her tarafa çekilebilecek esnek ve işlevsel metin form(ları)na sahip olmasıdır. Hadisin toplumsal hafızadaki güçlü çağrışımları, ötekini tarif ve hatta reddetmede metnin içkin olduğu söylem gücü ile bilhassa polemik türü eserlerde bu hadise sık sık müracaat edilmesinin asıl sebebi kendine has metin formuyla ilgili olmalıdır. Bu aşamadan sonra hadisin özellikle isnad kritiği açısından sağlam olup olmaması, rivayeti gündeme getirenler açısından çok da mühim olmamaktadır. Önemli olan, muhatabın ve muhaliflerin elinde güçlü bir ens-trüman niteliği taşıyan hadisin, kendi lehlerine ve onların aleyhine nasıl kullanılıp kullanılmayacağıdır.

26; el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek ‘ale’s-Sahihayn*, Dârü’l-Harameyn, Kahire 1997/1417, no: 444, c. 1, s. 207; İbn Batta el-Ukberî, *el-İbâne ‘an Şer’ati’l-Firaki’n-Nâciye ve Mucânebeti’l-Firaki’l-Mezmüne*, thk. Ridâ Na’sân Mu’tî, Dârü’l-Râye, Riyad 1994, no: 264, 265, c. 1, s. 368-70; Ebû Bekr el-Âcurrî, *Kitâbu’s-Şer’â*, thk. ‘Abdullah b. Ömer ed-Dumeycî, Dârü’l-Vatan, Riyad 1997, no: 24, c. I, s. 308-9.

²⁹ Yine de Sufyân’ın *fırka-i nâciye*yi nitelemeye ve izah etmeye bir hassasiyetinin olması mümkündür. Belki de Sufyân’ın naklettiği rivayetlerde *fırka-i nâciye* başka bir şekilde değil de (mesela *el-cemâ’a*, *es-sevâdu’l-a’zam* gibi) “*mâ ene ‘aleyhi ve ashâb*” lafzıyla gelenleri nakletmesi bu hassasiyetinin bir tezahürü ve bilinçli bir neticesi olabilir. Zira “benim ve ashâbımın üzerinde olduğu yol” ifadesi daha nötr ve bütünlendirici bir nitelemedir. Fakat şimdilik bunu teyid edecek bir veriye ulaşamadığımızı belirtmek gerekir.

³⁰ Bu amaçla devletin başkenti olan Şiraz’da tartışma meclisleri düzenlemişler ve bu meclislerde farklı mezheplere mensup alimlerin kelâmî tartışmalarda bulunmalarına aracılık etmişlerdir. Zeydî-Mutezilî kimliğiyle bilinen vezir Sâhib b. ‘Abbâd’ın da etkisiyle bundan en fazla nasiplenmiş kesim Mutezile olmuştur. Kâdî ‘Abdulcabbâr, 360 yılından sonra Sâhib b. ‘Abbâd tarafından Rey’e davet edilmiş, buradaki en üst dini görev olan kadılık makamına atanmış ve bu görevi söz konusu vezirin 385 yılındaki ölümüne kadar sürdürmüştür. Geniş bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, İlahiyat Yay., Ankara 2008, s. 221-231.

³¹ Kâdî ‘Abdulcabbâr’inkine benzer bir çabayı çağdaşı ve Bağdat Mutezile’sine mensup Ebû Reşid en-Nisâbüri’nin (ö. 400/1009) Basra ve Bağdat Mutezile’si arasındaki ihtilafı görüşleri mukayese ettiği ve genelleştirilmesini görüşlerini tercih ettiği eserinde de gözlemlemek mümkündür. Bkz. *el-Mesâil fi’l-Hilâf beyne’l-Basriyyin ve’l-Bağdadiyyin*, thk. Ma’n Ziyâde & Rıdvân es-Seyyid, Ma’hedü’l-İnmâ’l-‘Arabî, Beyrut 1979. Abdulcabbâr’ın yaklaşım biçimi noktasında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcabbâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yay., Ankara 2014.

³² Öyle ki, Ebû İshâk el-İsferâiyî ile kelâmî konularda birkaç kez tartışmalarda bulunduğu ifade edilmektedir. Her ikisinin de mensup olduğu düşünce gelenekleri arasındaki gerilimin, iki asır geriyeye giden bir geçmiş söz konusudur. Mihne sürecinde Mutezilî âlimler ile İbn Kullâb gibi isimler arasındaki tartışmalar bunun ilk tezahürüdür. Basra Mutezile’sinin önemli bir ismi olan Ebû’l-Hasan el-Eşarî’nin mezhebini terk edip Kullâbîlerin saflarına katılması iki kesim arasındaki entelektüel rekabeti önemli ölçüde etkilemiş ve Eşarî’nin ve eserlerinin merkezde olduğu bir fikrî mücadele şeklinde varlığını sürdürmüştür. Eşarî’nin Mutezile’den ayrıldıktan sonra Ebû ‘Ali el-Cubbâî ve Ebû Hâşim el-Cubbâî’ye yönelttiği eleştiriler, dahası sırf bu amaçla kaleme aldığı eserler ilerleyen süreçte Basra Mutezilesi’ne mensup alimler tarafından yanıtlanmaya çalışılmıştır. Kâdî ‘Abdulcabbâr, bu çabamın en merkezi isimlerinden birisidir. Bkz. Mehmet Kalaycı, “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 51, sy. 2, s. 421-424.

3. İBN HAZM (Ö. 456/1064): KIYAS VE EHL-İ RE'Y'İ ZEMMETMENİN BİR ARACI OLARAK 73 FIRKA HADİSİ

İslam geleneği içerisinde, 73 fırka hadisini tümüyle reddeden veya kaynaklarda bu yöndeki bir iddiaya sahip olduğu kaydedilen örnekler gerçekten çok azdır. Bu bağlamda gündeme gelen ve kendisine referansta bulunulan en erken figürün İbn Hazm³³ olduğu söylenmelidir. O *el-Fasl* isimli eserinde, 'kâfir' hükmünün kimlere verileceği bağlamında "*Kaderiye ve Mürcie bu ümmetin Mecûsîleridir*" ve "*Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır; biri hariç hepsi cehennemliktir*" şeklindeki rivayetlere sözü getirir. Ona göre, her iki rivayet de isnadları bakımından *sahîh* değildir ve bu yüzden *haber-i vâhid* delil olarak kabul edenler tarafından dahi delil olamaz.³⁴ İbn Hazm'ın, söz konusu iki rivayeti isnadları yönüyle eleştirip reddetmesine rağmen, 73 fırka hadisinin son kısmını mana olarak vermesi, ayrıca rivayetlerin isnadlarından, ravilerden ya da metinlerinden bahsetmemesi eleştirisinin mahiyet ve kapsamını anlamamızı yetersiz kılmaktadır. Bu eksiklik, onun bu rivayetlere nasıl yaklaştığına dair farklı yorumların yapılmasına imkân tanıyan bir muğlaklık oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın, rivayeti isnad(lar)ı açısından tenkit ederken 73 fırka hadisinin tüm rivayetlerini mi yoksa bir kısmını mı reddettiği hususunda net bir fikre sahip olabilmek güçtür. Bu rivayetler hakkındaki kısa ve sarıh olmayan ifadelerine rağmen, birçok kimse için İbn Hazm, 73 fırka hadisini tümüyle reddedenlere yönelik atıfta bulunulan tek örnek konumundadır.³⁵ Bu bağlamda ona referansta bulunanların başında İbnu'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436) gelmektedir. O, *el-'Avâsım* isimli eserinde, ilgili hadisin sonunda yer alan "*biri hariç hepsi helâk olacaktır*" kısmının fâsid bir "ziyâde" olduğunu, *sahîh* addedilemeyeceğini ve bunun mühlidlerin bir eklemesi olduğunu belirtir.³⁶ İbnu'l-Vezîr'in bu ifadesiyle 73 fırka hadisinin tamamını değil *ziyâde* olarak nitelediği kurtuluşa erecek tek bir fırkadan bahseden ve biri hariç fırkaların hepsinin helâk olacağı belirtilen kısmı reddettiği anlaşılmaktadır. İlginç olan bu görüşünü destekleme bağlamında İbn Hazm'ın bu hadisi *mevzû* olarak nitelediğini iddia etmesidir.³⁷ Böylece İbn Hazm'ın da onun gibi sözünü ettiği "ziyâde" ile nakledilen rivayetleri uydurma kabul ettiğini ima etmiş olmaktadır. Nitekim o, eserinin başka bir yerinde ise "*İbn Hazm bu ziyadenin mevzû olduğunu söylemiştir*" diyerek bunu açıkça dile getirir.³⁸

Aynı yaklaşım eş-Şevkânî'de (ö. 1250/1834) görülür. O, *Fethu'l-Kadîr*'de 73 fırka hadisindeki "*biri hariç hepsi cehennemliktir*" şeklinde gelen ve kurtuluşa erecek tek bir fırkanın olduğunu beyan eden kısmı tıpkı İbnu'l-Vezîr gibi "ziyâde" olarak niteler ve bu haliyle gelen rivayetleri bir grup hadisçinin *zayıf*; İbn Hazm'ın ise daha ileriye giderek *mevzû* olarak nitelediğini kaydeder.³⁹

³³ İbn Hazm hakkında geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 39-52. Hadisçi yönü hakkında ayrıca bkz. İ. Hakkı Ünal, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 58.

³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr & 'Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cil, Beyrut 1416/1996, c.III, s.292.

³⁵ Böyle düşenlere örnek olarak bkz. 'Abdusselam Muhammed 'Abduh, *Te'emmulât fi'l-Turâsi'l-Ukadî li'l-Firaki'l-Kelâmiyye: Firkatu'l-Havâric*, Dâru'l-Kitâb el-Câmi'i, Kahire t.y., s. 54. Fıglalı, İbn Hazm'ın bu hadise "tam anlamıyla karşı çıktığını" söyler. Bkz. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XXIV (Çevirenin Önsözü). Hatta bazı araştırmacılar, İbn Hazm'ın bu tutumundan hareketle, onun söz konusu rivayetin uydurma olduğunu söylediğini kaydedebilmişlerdir. Bkz. Hamza Yeşildal, *Ebu Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Kitabı'z-Zine Adlı Eseri ve Şii Makâlât Geleneğindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2005 s. 62, dn. 256. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, İbn Hazm'ın bu rivayetlerin sahih olmadığını, bilakis zayıf olduklarını ilan ettiğini belirtirken daha yumuşak bir dil kullanmakla birlikte İbn Hazm'ı 73 fırka hadisini delil kabul etmeyip reddedenlere misal olarak sunmuştur. Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, M. Muhyiddîn Abdulhamîd neşri, s. 6. (muhakkikin mukaddimesi).

³⁶ İbnu'l-Vezîr Muhammed b. İbrahim el-Yemânî, *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebb'an Sunneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1415/1994, c. 1, s.186.

³⁷ Bkz. İbnu'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, c. I, s.186.

³⁸ "وعن ابن حزم ان هذه الزيادة موضوعة" bkz. İbnu'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, c. 3, s.172.

³⁹ Eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenney er-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1428/2007, s. 383-84. Şevkânî burada rivayeti zayıf addeden hadisçilerin kimler olduğunu söylemez, ancak başka bir eserinde bizzat kendisi bu *ziyâde*lerin, mühlidlerin eklemeleri ve sokuşturmaları olduğunu açıkça söyler. Bu bağlamda, Şevkânî'nin İbnu'l-Vezîr gibi rivayetlerin tümünü değil yalnızca kurtuluşa erecek fırkadan bahseden rivayetleri *sahîh* saymadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Ebu Hureyre'den gelen rivayeti 73 fırka hadisinin *aslı* olarak nitelermekte ve *sahîh* rivayetin *ziyâdesiz* olarak

Bununla birlikte eş-Şevkânî'nin, *mevzû* rivayetleri derlediği eserinde, söz konusu rivayetlerden sadece “*benim ve ashabımın yolu üzere olanlar*” formuyla gelen hadisi zikretmesi dikkat çekicidir.⁴⁰

Bu müelliflerin kurtuluşa erecek tek bir fırkadan bahseden rivayetleri *sahîh* kabul etmemeleri ve mevzubahis formdaki metinleri mühlidlerin asılsız eklemeleri ve *ziyâde*leri olarak yorumlamaları dikkate değerdir. Ancak bu minvaldeki görüşlerini destekleme bağlamında İbn Hazm'a referansta bulunmaları gerçekten problemlidir. Zira İbn Hazm *el-Fasl*'da, iddia edildiği üzere söz konusu rivayeti “mevzû” olarak nitelememiş, ilgili rivayetlerden “ziyâde” ile nakledilenleri tümünden reddettiğini veya sadece bu şekilde gelen rivayetlerin isnadlarını *zayıf* olarak nitelediğini gösterir herhangi bir ifade kullanmamıştır. İbn Hazm'ın *el-Fasl*'daki eleştirisi daha önce de belirttiğimiz gibi açık değildir ve farklı yorumlara müsaittir; ancak diğer eserlerine bakıldığında onun 73 fırka hadisine yönelttiği eleştirinin boyutu ve mahiyeti önemli ölçüde açıklığa kavuşmaktadır.

İbn Hazm, *el-Fasl* dışında İmâmet hakkında yazdığı müstakil risalesinde ve bir diğer meşhur eseri *el-Muhallâ*'sında da bu hadise yer vermiştir.⁴¹ O, Hz. Peygamber'den naklen ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair rivayetlerin nakledildiğini, fakat hadisin gerçekte bu şekilde olmadığını, bu konuda gelen rivayetlerden en iyi durumda olanın (*a'lâ*) 'Avf b. Mâlik'ten gelen rivayet olduğunu açıkça belirtir.⁴² İbn Hazm devamla, 73 fırka rivayetleri arasında metin ve isnad bakımından da en doğrusunun 'Avf b. Mâlik rivayeti olduğunu, diğer tüm rivayetlerin “intikâ ehli”nden hiçbirinin *musannef* ve *musned*lerine almayacakları kadar mühim *ille*terle malûl olduklarını ifade eder.⁴³ Bununla birlikte, söz konusu *ille*ter hakkında herhangi bir bilgi vermez.

İbn Hazm'ın yukarıdaki ifadelerinden, İbnu'l-Vezîr ve eş-Şevkânî'nin iddialarının aksine, onun 73 fırka hadisini tamamını veya kategorik olarak “ziyâde” ile gelen tüm metin formlarını reddetmediği, aksine farklı bir *ziyâde* ile bu fırkalardan en şerhilerin “*olayları kendi görüşleriyle (re'y) karşılaştırarak helâli haram haramı da helâl yapan kesimler*”⁴⁴ olduğunu beyan eden 'Avf b. Mâlik tarihini en doğru (*esahh*) rivayet kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Belirtmek gerekir ki onun 'Avf b. Mâlik rivayetini “en doğru” addedip diğerlerini -kendi ifadesiyle barındırdıkları önemli *ille*terden ötürü- zayıf olarak nitelerken ne kadar isabetli ve tutarlı olduğu ayrı bir konudur. Şimdilik şu kadarı söylenebilir: İbn Hazm'ın 'Avf b. Mâlik kanallı bu rivayetin “en doğru/sahih” rivayet olduğu iddiası onun *re'ye* ve *kıyâsa* mesafeli fikhî anlayışıyla doğrudan ilgilidir. Söz konusu metin formunda en şerhli fırkanın *kıyâs* ve *re'ye* başvuranlar olarak nitelenmesi onun bu anlayı-

nakledilen bu rivayet olduğunu belirtmektedir. Bkz. eş-Şevkânî, “el-'Azbu'n-Nemîr fî Cevâbi Mesâili 'Âlimi Bilâdi 'Asîr”, *Resâ'il ve Ehbâs fî Hadisi İftirâki'l-Umme* içinde, ed. es-Sureyhî, 'Abdullah b. Yahya, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 46-50.

⁴⁰ Bkz. eş-Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, no.87, s. 502.

⁴¹ İbn Hazm, “Risâle fi'l-İmâme”, *Resâ'ilü İbn Hazm* içinde thk. İhsan 'Abbas, el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye, Beyrut 1981, c. 3, s. 213; *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. 'Abdulğafûr Suleymân el-Bundârî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988, c. I, s. 82.

⁴² İbn Hazm her iki eserinde de 'Avf b. Mâlik'ten gelen aynı isnadlı rivayete yer verir fakat *Muhallâ*'da rivayet hakkında herhangi bir yorum ve tenkitte bulunmaz. İbn Hazm'ın zikrettiği rivayetin isnadı şöyledir: “*Ahmed b. Kâsım* ← *Babam Kâsım b. Muhammed b. Kâsım* ← *Dedem Kâsım b. Asbağ el-Beyânî* ← *Muhammed b. İsmâ'il et-Tirmizî* ← *Nu'aym (b. Hammâd)* ← *İbnu'l-Mubârek* ← *İsâ (b. Yûnus)* ← *Cerîr (b. Osmân)* ← *Abdurrahmân b. Cubeyr b. Nufeyr* ← *Babası (Cubeyr b. Nufeyr)* ← *'Avf b. Mâlik*”.

⁴³ İbn Hazm, “Risâle fi'l-İmâme”, c. 3, s. 213. İbn Hazm'ın iddiasının aksine, 'Avf b. Mâlik rivayeti dışındaki birçok tarik et-Tirmizî, Ebu Dâvûd, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel gibi önemli muhaddislerin eserlerinde yer almaktadır. Bu durumda onun, intikâ ehli (*ehlu'l-intikâ*) ile kimleri kastettiği açık değildir.

⁴⁴ “اعظها فتنه علي أمي قوم يقبسون الأمور برأيهم يجرمون الحلال ويجلون الحرام”

şını destekleyen açık bir delil niteliğindedir. İsnadının ciddi problemler taşımasına rağmen⁴⁵ hadisin bu versiyonunu en doğru (*esahh*) rivayet olarak sunması İbn Hazm'ın ideolojik ve tarafgir tutumunun bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bu açıdan diğer rivayetlere takındığı eleştirel tavrı 'Avf b. Mâlik'ten aktarılan rivayet için gösteremeyen İbn Hazm'ın ilmî ve tutarlı bir tavır takındığı söylenemez. Ancak burada vurgulamak istediğimiz husus, 73 fırka hadisini çeşitli gerekçelerle tenkit edenlerin kendi görüşlerini temellendirmek için İbn Hazm'ı bu hadisi tümünden reddeden ve hatta *mevzû* olarak niteleyen biri olarak sunmalarındadır. Onun hakkındaki bu yanlış kanaat muhtemelen, sadece *el-Fasl*'daki açık olmayan ifadelerine dayanmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Bu durumda, İbnü'l-Vezîr ve başkalarının *el-Muhallâ* ve özellikle İmâmetle ilgili zikri geçen risâlesinde İbn Hazm'ın 73 fırka hadisini kullandığından ya haberdar olmadıkları veya bunları görmezden gelerek kendi görüşlerini teyid etmek için onun görüşlerini manipüle ettikleri söylenebilir.

Bununla birlikte, İbnü'l-Vezîr, eş-Şevkânî ve İbn Hazm'ın 73 fırka hadisini değerlendirirken ortak bir noktada buluştukları ifade edilmelidir. Hareket noktaları ve gerekçeleri birbirinden farklılık arz etse de söz konusu üç müellifin 73 fırka hadisini tümünden reddetmedikleri anlaşılmaktadır. İbnü'l-Vezîr ve eş-Şevkânî bu rivayetler arasında kurtuluşa erecek tek bir fırkadan bahseden ve *fırka-i nâciyeyi* tayin eden metin formlarını "ziyâde" olarak niteleyerek tenkid ederler; "ziyâde" ile gelen bu metinleri, mühlidlerin eklemeleri olduklarını belirterek reddederler. Bu çerçevede, Ebu Hureyre'den gelen ve kurtuluşa erecek fırkadan bahsetmeyip sadece ümmetin Ehl-i kitâb'ın ayrıldığı gibi fırkalara ayrılacağını dile getiren tarikler onlara göre "sahih" olmaktadır. İbn Hazm ise 'Avf b. Mâlik rivayeti dışındaki rivayetlerin tamamını, isnadlarının problemliliğiyle gerekçesiyle reddeder. Onun 'Avf b. Mâlik rivayetini "sahih" kabul etmesi ve bu rivayeti eserlerinde delil olarak kullanması ümmetin fırkalara ayrılacağını belirten rivayetleri ilke olarak inkâr etmediği anlamına gelmektedir. 73 fırka hadisini tenkid edenlerin büyük çoğunluğu, bu konudaki tüm rivayetleri değil, farklı nedenlerle bunlardan bir kısmını reddetme yoluna gittikleri için aynı kategoride değerlendirilebilir.

İbn Hazm'ın 'Avf b. Mâlik kanalıyla gelen ve bu fırkalardan en şerhilerin "*olayları kendi görüşleriyle (re'y) karşılaştırarak helâli haramı da helâl yapan kesimler*" olduğunu beyan eden 'Avf b. Mâlik tarihini daha doğru (*esahh*) rivayet kabul ettiğini hatırlatarak, onun bu yaklaşımıyla ilgili bir hususa değinmek istiyoruz. İbn Hazm'ın, hüküm istidlalinde kıyasın bâtil olduğunu ispatlamak için bu rivayeti kullanması oldukça ilginçtir. Zira o diğer rivayetleri isnadları açısından illetli oldukları düşüncesiyle reddederken, daha doğru kabul ettiği 'Avf b. Mâlik rivayetinin illetlerini ve problemlerini göz ardı etmektedir. el-Kevserî, İbn Hazm'ın 'Avf b. Mâlik'ten nakledilen rivayeti ilgili rivayetler arasında daha doğru isnadla gelen rivayet olduğunu beyan ederken bu konuda gelen diğer tüm rivayetleri isnadı açısından reddetmesini eleştiri konusu yapmaktadır. Ona göre, bu rivayet de, isnadında yer alan -başta Nu'aym b. Hammâd olmak üzere- bazı ravilerden ve illetlerden dolayı hadis konusunda söz sahibi olan bir grup âlim tarafından eleştirilmiştir.⁴⁶

⁴⁵ Bu rivayetin müstakil ve daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Muhammet Emin Eren, "Olgudan Rivayete ya da Yorumun Rivayeteleşmesi: Nu'aym b. Hammâd'a Ait Bir Rivayetin Tahlili", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* içinde, ed. Fikret Karaman, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017, c. 2, s. 651-661.

⁴⁶ Ebu'l-Muzaffer 'İmâduddîn Şâhfür b. Tâhir el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. 'İzzet 'Attâr el-Huseynî, Matba'atu'l-Envâr, y.y. 1940, s. 4-5. Ayrıca, el-Kevserî, Muhammed b. 'Amr, 'Abdurrahman b. Ziyâd, Kesîr b. 'Abdillah, Abbâd b. Yûsuf, Râşid b. Sa'd, el-Velîd b. Muslim ve bazı *mechûl* ravilerden bahisle bu konuda gelen farklı rivayetlerde yer alan ravilerin eleştiriye konu olduklarını kaydeder. Bkz. *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 5.

4. EL-GAZÂLÎ (Ö. 505/1111): TEKFİR VE TE'VİL KAVRAMLARINI TEMELLENĐİRME ARACI OLARAK 73 FIRKA HADİSİ

Eşarî gelenek içerisinde 73 fırka hadisinin farklı metinlerini değerlendirirken açık bir tavır sergile(ye)meyen ve çelişik metinler arasında tercihte bulunmaktan kaçınan önemli bir şahıs Ebu Hâmid el-Gazâlî'dir.⁴⁷ O *Fedâihu'l-Bâtiniyye* isimli eserinde, Bâtinîlerin dalâlet ehli olduklarını -herhangi bir isnad vermeksizin- 73 fırka hadisine atıfta bulunarak temellendirmekte ve bunu şer'î bir delil olarak nitelemektedir. Ayrıca, diğer pek çok kalamcı gibi rivayetin metninde *fırka-i nâciye*'nin kim olduğu sorusuna Hz. Peygamber'e atfen "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâ'a" ifadesiyle cevap vermeyi tercih etmektedir.⁴⁸

Buna karşın Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* adlı eserinde rivayeti kullanırken aynı netlik ve rahatlıkta değildir. Ancak Gazâlî'nin hadisi kullandığı bağlama geçmeden önce, onun 73 fırka hadisini nasıl yorumladığını daha sağlıklı tahlil edebilmek için bu eserin genel muhtevasına bakmak gerekir. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere o, İslam ile zındıklık'ı birbirinden ayıran temel kıstasları/kriterleri tespit etme gayesi taşımaktadır. Bu amaçla "tekfir" ve "te'vil" kavramlarını tarif ve izah ederken, "tekfir" mekanizmasının hareket alanını "te'vil" in kapsamını genişletmek suretiyle daraltmaya gayret ettiği eserin genelinde hissedilmektedir. Küfürle itham etmeyi, Hz. Peygamber'i ve onun getirdiklerini yalanlama (*tekzib*) ile sınırlandırmaya çalışır.⁴⁹ Ona göre, Hz. Peygamber'i *tekzib* edenler Yahudiler, Hıristiyanlar, Berâhime, Seneviyye, Zenâdika ve Dehriyye'dir ki, *tekfir* edilecekler bunlardır.⁵⁰ Gazâlî bu şekilde *tekfir* İslam'ın dışındaki din ve inançlara hasretmeye çalışırken, kendilerini Müslüman olarak niteleyen ve bu yönüyle İslam ümmeti içinde var olan farklı ekol ve düşüncelere sahip mezhepleri *tekfir* mekanizmasının dışında tutmaya gayret etmektedir.⁵¹ Onun, Müslümanlar içinde birbirine muhalif fikirleri savunan grupların kendileri gibi düşünmeyen diğer kesimleri Hz. Peygamber'i *tekzib* ettikleri gerekçesiyle küfürle itham etmelerini açıkça tenkid etmesi⁵² sözünü ettiğimiz bu gayretiyle izah edilebilir. Nitekim birilerinin küfrü, Eşarî, Mutezilî veya Hanbelî gibi belirli bir mezhebe muhalif olmaklık üzerinden tanımlamasını ahmaklık, mukallidlik ve derin bir körlük olarak nitelemesi bu bağlamda anlamlıdır.⁵³ Ona göre Ehl-i İslam içindeki mezheplerin ihtilafları *te'vil* kapsamında değerlendirilmelidir; gerektiği gibi, kuralına uygun *te'vil* de bulunanlar ise küfürle ilzam edilemez. Çünkü şeriat sahibinin sözlerini *tasdik* ederek onları farklı şekillerde yorumlamak *te'vil* iken, Hz. Peygamber'i tümüyle yalanlayıp reddetmek *tekzib* dir ki bu da halis küfür ve zındıklıktır.⁵⁴

Görüldüğü üzere Gazâlî zındıklığı *tekzib* ile ilişkilendirirken, Mutezile'nin de içerisinde bulunduğu İslam mezheplerini *tasdik* ve *te'vil* kapsamında izah eder. Fakat belirtmek gerekir ki İslam filozoflarının çoğunu aynı olumlu zemininde değerlendirmez. Zira ona göre, onların bazı görüşleri akaidin önemli ve

⁴⁷ Bkz. Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c. 13, s. 489-505.

⁴⁸ "Rasûlullah (s) şöyle buyurdu: 'Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan kurtuluşa ermiş olan bit tanedir.' 'Onlar kimlerdir?' diye soruldu. 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat' buyurdu. 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat nedir?' denildi. 'Benim ve ashabımın şimdi üzerinde olduğumuzdur' buyurdu." Bkz. Gazâlî, *Bâtinîliğin İçyüzü* [*Fedâihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazherî*], çev. Avni İlhan, TDV Yay, Ankara 1993, s. 48, 78

⁴⁹ el-Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, thk. Mahmûd Beycû, Dâru'l-Beyrûtî, Dımeşk 1413/1993, s. 25

⁵⁰ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 26.

⁵¹ Aynı yaklaşımı eserin başka bir yerinde şöyle dile getirir: "Lâ ilâhe illallah Muhammedun Rasûlullâh' dedikleri ve buna aykırı bir tavırda bulunmadıkları sürece, Ehl-i kible'den olanlara dil uzatmaktan sakın!" (Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 61).

⁵² Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 27.

⁵³ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 19. Ayrıca mezhep müntesiplerinin diğer fırkaları bir takım farklı kelâmî görüşleri üzerinden küfürle itham etmelerini örnekler vererek eleştirirken (*aynı eser*, s. 27), başka bir yerde itikadın esaslarına (usulüne) ve dinin mühim meselelerine taalluk etmeyen konularda yapılan te'villerden dolayı kimsenin tekfir edilmemesi gerektiğini söyler (s. 53).

⁵⁴ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 41.

temel prensipleriyle doğrudan ilgilidir ve sözünü ettiği görüşleri *te'vîl* cinsinden olmayıp bu yüzden *tekkfir* edilmelidirler.⁵⁵ Gazâlî filozofların görüşlerini zındıklık'ın ilk derecesi olarak görür ve buradan hareketle “Mutlak Zındıklık” ile Mutezile arasında derece farkı olduğunu belirtir.⁵⁶ O, Mutezile'yi Hz. Peygamber'i *tekkib* eden ve ümmetin dışında konumlandığı “mutlak zındıklık”tan ayrı değerlendirilmeye çalışsa da Mutezile'yi felsefecilerin metotlarına yakın olmalarıyla eleştirmekten ve yöntem benzerlikleri yönüyle onları zındıklıkla ilişkilendirmekten kendini alamaz.

Ona göre Mutlak Zındıklar *me'âdî* (haşr) aklî ve hissî olarak inkar ederlerken *Sânî'î* (âlemin yapıcısı) de temelden red ve inkar etmişlerdir. Mutezile ise bunları temelden inkar etmese de, *me'âdî* akıl yoluyla, *Sânî'î* de teferruâtı (cüziyyât) bilmeyen bir varlık olarak ispat etmeye çalışmışlardır ki bu da “nisbî (mukayyed) bir zındıklık”tır. Gazâlî Mutezile'yi bu şekilde eleştirdiği bir bağlamda 73 fırka hadisinin farklı bir formunu gündeme getirir: “*Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak biri hariç hepsi cennettir: o fırka da zındıklardır.*” İsnadsız olarak bu rivayeti verdikten sonra Hz. Peygamber'in bu hadiste ümmeti içerisindeki bu çeşit zındıkları (mukayyed zındıkları, yani Mutezile'yi) kastettiğini, zira “ümmetim ayrılacaktır (*setefteriku ummeti*)” buyurduğunu, onun nübüvvetini kabul etmeyenlerin zaten ümmetinden olamayacağını belirtir.⁵⁷ “Zira onlar, ölümün tam anlamıyla yok oluş olduğunu düşünürler... Allah'a ve ahiret gününe inanmazlar... Dolayısıyla bunların ümmete nispetleri zaten mümkün olmaz.” Buradan hareketle Gazâlî, “ümmetin zındıkları”ndan kastedilenlerin sözünü ettiği kesimlerden (Mutezile'den) ayrı başka kimseler değildir sonucuna varır.⁵⁸

Gazâlî'nin 73 fırka hadisini, sadece Mutezile bağlamında kaydetmekle yetinmediğini belirtmek gerekir. Eserinin bir başka yerinde “*Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan kurtuluşa erecek (en-nâciye) olan, bir tanedir.*” rivayetini tekrar zikretmektedir.⁵⁹ Fakat bu kez hadisin muhtelif şekillerde nakledildiğini açıkça beyan ettikten sonra 73 fırka hadisinin –“*bu firkalardan sadece birinin nâciye olacağı*” formundaki rivayetlerin tam tersi olan–“*bu firkalardan sadece biri helâk olacaktır*” şeklinde de nakledildiğini, fakat meşhur olan rivayetin ilki olduğunu belirtir.⁶⁰ Aynı minvalde nakledilen bir diğer rivayetin ise “*...Zındıklar hariç hepsi cennetliktir*” şeklinde olduğunu ifade eden Gazâlî, sözünü ettiği rivayetlerin tümünün *sahîh* olabileceğini savunur.⁶¹

Ona göre birbirine muhalif üç rivayet şu şekilde uzlaştırılabilir: Bir fırka olacaktır ki onlar, hesapsız bir şekilde ve cehenneme uğramaksızın cennete girecek, bu yüzden şefaate de hiçbir surette muhtaç olmayacaklardır (mutlak manada *fırka-i nâciye*). Çünkü Gazâlî'nin perspektifinde, “hesaba çekilen azaba uğramış olur; şefaate ihtiyaç duyan zillate bulaşmış demektir.”⁶² Öte taraftan, bir diğer fırka vardır ki onlar kesinlikle cehennemliktir ve kurtuluş imkânları da olmayacaktır (mutlak manada *fırka-i hâlîke*).⁶³ İşte bu iki kesim, toplumun en hayırlıları ile en şerlileridir. Mutlak manada biri kurtulmuş diğeri ise cehennemlik (helâk) olmuştur. Gazâlî'ye göre, diğer firklar bu iki kesim arasında bir yerde olacaklardır;

⁵⁵ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 56-7.

⁵⁶ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 57.

⁵⁷ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 58-9.

⁵⁸ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 60.

⁵⁹ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 81.

⁶⁰ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 85. Bu rivayetleri kullanma noktasında Gazâlî'nin Makdisî ile benzer bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

⁶¹ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 85. Es-Sefferânî (ö. 1188/1774), el-Gazâlî'nin savunusuna itiraz ederek bu rivayetlerin yalan ve uydurma olduğunu söyler. bkz. Muhammed b. Ahmed Sâlim b. Suleyman es-Seffârîni, *Levâ'ihu'l-Envârî's-Seniyye ve Levâ'ihu'l-Efkârî's-Seniyye*, thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Basrî, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1994, c. 1, s. 144-145.

⁶² Bu ifadeyle Hz. Aişe'den nakledilen bir hadise atf yapmış olmaktadır (et-Tirmizî, K. Tefsiri'l-Kur'ân 84, no. 3337, c. 5, s. 435)

⁶³ Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 85. Gazâlî'ye göre mutlak manada helâk olacak ve ebediyen cehennemde kalacak fırka “Zenâdika”dır (s. 108).

bunlar ya sadece hesaba çekilecek, ya hesaba çekildikten sonra şefaitle kurtulacak, ya da günah ve cezaları oranında cehenneme girip sonra oradan çıkacak olanlardır.⁶⁴

73 fırka hadisinin birbiriyle çelişik metin formları arasında bir tercihe gitmemesi ve hepsinin “sahih” olabileceğini söylemesi nasıl anlaşılmalıdır? Öncelikle Gazâlî’nin “sahih” nitelemesini hadis tekniği ve isnad kritiğinden hareketle yapmadığı açıktır. Doğrusu eserinin genel karakterine bakıldığında hadisin bu yönüyle ilgilenmediği ve bu hususta bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir. Onun “sahih”lik ile kastettiği rivayetlerin içeriği ile alakalı olmalıdır. Elbette ki Gazâlî’nin birbiriyle çelişik bu metinlerin tümünün “sahih” olabileceği iddiası bize göre -hem hadis kritiği hem de ilgili rivayetlerin muhtevası bir bütün olarak dikkate alındığında- zorlamadır ve ilmî bir temelden yoksundur. Ancak onun, taban tabana zıt rivayet formları arasında bir tercihte bulun(a)mamasının ve herhangi birini reddetmeden telif etmeye girişmesinin sebebi üzerinde durulmalıdır. Bize göre söz konusu tavrı, eserinin yapısı ve muhtevasıyla doğrudan irtibatlıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Gazâlî’nin bu eserinde tekfir’in alanını daraltırken te’vîl’in kapsamını mümkün olduğunca genişletmeye çalışması, 73 fırka rivayetlerini bahsettiğimiz zeminde değerlendirmesine onu mecbur bırakmış görünmektedir. Nitekim Gazâlî’nin çizdiği resme göre farklı üç ana grup vardır: 1- Mutlak manada helak olup doğrudan cehennemlik olanlar (*fırka-i hâlike*= mutlak zındıklar) 2- Sorgusuz sualsiz kurtuluşa erecekler (mutlak manada *fırka-i nâciye*, fakat Gazâlî bunların kim olduğuna değinmiyor). 3- Bu iki kesim arasında kalan diğer tüm fırkalar.

Gazâlî ilk iki kesimin, toplumun en şerhileri ile en hayırlıları olduğunu söylerken aynı zamanda azınlığı teşkil ettiklerini de dile getirir.⁶⁵ Üçüncü gruba ise İslam ümmetine mensup olan neredeyse tüm fırka ve mezhepleri dâhil etmeye çalışmaktadır: Eşarîler, Hanbelîler, Mutezile gibi fıkıh ve kelam mezheplerinin yanı sıra Şia ve Sufileri de aynı grup altında değerlendirmektedir. 73 fırka hadisinin “... *biri hariç hepsi cennetliktir*” versiyonunu bu bağlamda kaydeder. Fakat sınırlarını oldukça geniş tuttuğu üçüncü gruba dâhil etmediği, zihninde hala sorun oluşturan ve onun söz konusu esnek ve farklı kesimleri kucaklayıcı tavrını adeta frenleyen bir kesim vardır: *Faysalu’t-Tefrika*’da Şî-İmâmî fikirlere sahip kesimlerin bile tekfir edilmesini doğru bulmayan⁶⁶ Gazâlî’nin istisna ettiği bu kesim İslam filozoflarıdır. Mutezile’yi ise filozofların yöntemlerini takip ettikleri için ciddi şekilde eleştirir ve onları “mukayyed (nisbî) zındıklar” olarak nitelemekten geri duramaz. Gazâlî’yi zora sokan, mütereddid bir tavır almaya sürükleyen husus da kanaatimizce Mutezile’ye karşı geliştirdiği bu mesafeli duruştur. O bir taraftan herkesi kucaklayacak bir zemin inşa etmeye çalışırken, diğer mezheplerden farklı görüşleri nedeniyle değil, filozofların yöntemlerini takip ettikleri gerekçesiyle Mutezile’yi devre dışı bırakmak için yoğun bir çaba içerisine girmektedir. 73 fırka rivayetlerinden *mevzû* olduğu bilinen “... *zındıklar hariç hepsi cennetliktir*” versiyonunu reddetme yoluna gitmeden diğer rivayetlerle birlikte değerlendirmeye çalışması bu açıdan daha anlamlı olmaktadır. Zira bu rivayeti, Mutezile aleyhindeki tavrını destekleyecek bir bağlama yerleştirmekte ve ilgili hadiste sözü edilen zındıkların Mutezile mezhebi olduğu iddiasını destekleyecek etkili ve işlevsel bir delil olarak kullanmış olmaktadır.

Gazâlî’nin bu eserinde ortaya koyduğu yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda, şimdi üzerinde duracağımız İbn Rüşd’ün de hangi muhtemel gerekçelerle 73 fırka hadisini kullandığı daha iyi anlaşılacaktır.

⁶⁴ Gazâlî, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 86.

⁶⁵ Gazâlî, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 88.

⁶⁶ Gazâlî, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 73, 93.

5. İBN RÜŞD (Ö. 595/1198): KELÂM VE CEDEL EHLİNİ ZEMMETME ARACI OLARAK 73 FIRKA HADİSİ

İbn Rüşd,⁶⁷ *Menâhîcu'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille* isimli eserinde şeriatı te'vil edenlerin takındığı farklı yaklaşımları ret bağlamında 73 fırka hadisine atıfta bulunur. Ona göre, cedel ve kelâm ehlinin şeriatı yorumlarken içine düştükleri en büyük yanlış zâhiren anlaşılmanın şâri'in asıl kastı olmadığı zannıyla nassları gereğinden fazla te'vîl etmeleri ve "bu te'vîl kendisiyle kastedilen değildir; Allah bu mevzuyu kullarını imtihana tâbi tutmak ve onları sorgulamak için 'müteşâbih' bir surette indirmiştir" demeleridir.⁶⁸ İbn Rüşd, "bu yanlış yaklaşımdan Allah'a sığınırız" dedikten sonra şöyle itiraz eder:

*Böyle söyleyenlerin aksine Allah'ın Azîz Kitab'ı vuzûh ve beyân [yani açık ve seçik olma] bakımından eşsiz ve benzersizdir (mu'ciz). Şu halde gerçekten müteşâbih olmayan bir nass hakkında 'bu müteşâbihdir' dedikten sonra bunu kendi zannına göre te'vîle kalkışan ve bütün insanlara 'size farz olan bu te'vîle itikad etmektir' diyen kimse şer'in maksadından ne kadar da uzaklaşmıştır!(...) Hülâsa 'şeriatla kastedilen mana budur' zannıyla yaptıkları te'vîllerin birçoğu üzerine dikkatle düşünül-
düğünde burhân'a [kesin bir delile] dayanmadığı görülür.⁶⁹*

Tenkrit ettiği bu tavrı İbn Rüşd, mahir bir tabibin [Hz. Peygamber'i ima ederek] insanların tamamının veya çoğunun sıhhatini muhafaza etmek üzere hazırladığı ilaç misaliyle izah eder. Ona göre mahir tabibin muazzam bir terkipte hazırladığı ilaç, daha sonra gelen bir adama -mizacından kaynaklanan ve insanların pek azına arız olan bozukluk nedeniyle- fayda etmeyince, ilacın terkipten bozmaya yeltenir. İlk tabibin ortaya koyduğu ilacın formülünde açıkça belirtilen ve herkesçe bilinen bir madde olmasına rağmen, bu maddenin ismi ile ilk tabibin başka bir şeyi kastettiğini zannederek bu terkiye yeni bir madde ekler ve 'işte ilk tabibin kastettiği ilaç budur!' der. Halk da bu adamın te'viline uyarak terkipten bozulan ilacı kullanır, fakat yeni hastalıklar ortaya çıkar. Daha sonra gelen başka kimseler de bu adam gibi yeni terkipler geliştirir... Nihayet ilk tabip tarafından hazırlanan "büyük terkipten", üzerinden uzun zamanlar geçip başkalarının ileri sürülen te'villerle orijinal haline müdahale edildikçe tamamen başkalaşım geçirir. Bu yüzden halkın çoğunluğuna fayda sağlaması için geliştirilen bu harika ilaç kimseye fayda vermez olur.⁷⁰

İbn Rüşd, cedel ve kelâm ehlinin nasları (şeriatı) te'vîl etmede takındıkları tutumu (te'vîl yöntemlerini) ilk tabibin hazırladığı ilaca başkaları tarafından yapılan söz konusu yersiz müdahalelere benzetir. Ona göre bu fırkalardan her biri, şeriatte, diğer fırkaların yapmış oldukları te'vilden farklı bir te'vîl yapmış ve şâri'in kastettiği mananın kendi te'vîli olduğunu iddia edip durmuştur. Bu yüzden de şeriat darmadağın, perişan bir hale gelmiş, ilk halinden önemli ölçüde uzaklaşmıştır.⁷¹

73 fırka hadisini tam da bu bağlamda gündeme getiren İbn Rüşd şöyle demektedir: "Şeriat sahibi (s), getirdiği şeriatine benzer bir halin mutlaka vuku bulacağını bildiğinden (olsa gerek): 'Ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılacak. Biri hariç hepsi ateştedir.' buyurmuştur."⁷² Hemen devamında hadiste istisna tutu-

⁶⁷ İbn Rüşd'ün fıkıhçı yönü için bkz. Ali Bardakoğlu, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s.254-57. Filozof yönü için bkz. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 257-88.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille ma'a Mukaddime fî Nakdi Medârisi 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Mahmud Kasım, Mektebetu'l-Anclü el-Mısıriyye, Kahire 1964, s. 180.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 180.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 180-81.

⁷¹ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 181-82.

⁷² İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 182.

lan tek fırka ile şeriatın zahirine uyan, insanlara zaten sarıh olan o zâhir manayı te'vîle girişmeyen kimse(ler)in kastedildiğini iddia eder.⁷³

İbn Rüşd hadisin isnadını vermediği gibi, farklı metinlerine de değinmez. Onun sunumundan 73 fırka hadisinin -en azından zikrettiği versiyonunun- Hz. Peygamber'e aidiyetini tartışmaya açmaksızın kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kurtuluşa erecek fırkanın tayininde bu hadise merkezi bir değer mi atfettiği, yoksa eleştirdiği muhaliflerinin güçlü bir delil olarak sıkça başvurdukları bu hadisi, aleyhlerinde yorumlayarak kendi lehine çevirmek için mi özellikle gündeme getirdiği tartışmaya açıktır. 73 fırka hadisini Kelamcıların te'vîl yöntemlerini tenkid bağlamında zikrediyor olması, ikinci ihtimali daha güçlü kılmaktadır.

İbn Rüşd'ün bu hadise referansla *fırka-i nâciyenin* “şeriatın zahirine uyanlar ve nasları te'vîl etmeyenler” olduğu sonucuna nasıl vardığı ayrıca sorgulanmalıdır. Zira hadisin metninde buna dair hiçbir işaret yoktur. Dolayısıyla ulaştığı sonuç, metnin zahirinden çıkmayan kendine ait bir “te'vîl” niteliği taşımaktadır ki, bu haliyle şiddetle tenkid ettiği Kelamcılarla/cedel ehliyle aynı duruma düşmüş olmaktadır.

İbn Rüşd kurtuluşa erecek kesimi (*fırka-i nâciye*) “şeriatın zahirine uyanlar ve nasları te'vîl etmeyenler” olarak tarif ederken kimleri kastetmektedir? Kendisi bunu açıkça izah etmez. Ancak ilgili hadisin akabinde söylediklerine bakıldığında, bununla filozofları kastettiği anlaşılmaktadır:

Sen, zamanımızda te'vîl yüzünden şeriatte ortaya çıkan bozulmayı/çürümeyi (fesâd) iyice düşünürsen, verdiğimiz örneğin doğru olduğunu açıkça anlarsın. Söz konusu “Büyük ilacı (ed-devâ' el-a'zam)” ilk bozanlar Hâricilerdir. Onlardan sonra da sırasıyla Mutezile, Eşarîler ve Sufiler'dir. Nihâyet Ebu Hâmid [el-Gazâlî] gelince iş çığırından çıktı; çünkü o, anlayışının elverdiği kadarıyla felsefeyle ilgili her şeyi ve filozofların görüşlerini halka açtı/açıkladı...⁷⁴

Görüldüğü üzere İbn Rüşd mütekellimlerin ve cedel ehlinin te'vîl yöntemlerini tenkide devam etmektedir. Bu bağlamda Haricîler'i, Mutezile'yi, Eşarîler'i ve Sufiyye'yi hepsini bir arada, nasları te'vîl edip şeriatı ifsad edenler olarak sunmaktadır. Böylelikle onların yanlış bir yol üzere olduklarını söylerken, filozofları tüm bu gruplardan ayırmış, onları aklamış olmaktadır. Bundan sonra sözü Gazâlî'ye getirmesi ise asıl hedefini ele verir gibidir; İbn Rüşd Gazâlî'yi biraz da istihzayla işi çığırından çıkaran biri olarak niteler ve eserlerinden örnekler vererek felsefeyi ve filozofları tenkid etme biçimini uzun uzun eleştirir.⁷⁵

Gazâlî'ye yönelik eleştiriler dikkate alındığında İbn Rüşd'ün 73 fırka hadisini gündeme getirmesi daha bir anlam kazanmaktadır. Zira yukarıda üzerinde durduğumuz üzere, Gazâlî bu hadisin farklı bir versiyonunu Mutezile'yi zındıklıkla ilişkilendirmek için kullanır. Bunu yaparken Mutezile'nin yöntemlerini felsefecilerinkine benzettiği hatırlanacak olursa, Gazâlî'nin dolaylı olarak filozofları da aynı kategoride değerlendirdiği açıktır. İbn Rüşd'ün bu nedenle, odağında Gazâlî'nin olduğu bir yerde 73 fırka hadisine referansta bulunması tesadüfi olmamalıdır. Gazâlî'nin doğrudan olmasa da filozofların ve felsefenin aleyhine delil olarak zikrettiği 73 fırka hadisini İbn Rüşd'ün de kendi lehine yorarak gündeme getirmek istediği anlaşılmaktadır. Böylece toplumsal ve söylem gücü etkili olan bir argümanı Gazâlî'nin ve

⁷³ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 182.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 182.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 182-85. Burada Gazâlî'yi özellikle felsefi konuları bunları değerlendirmekten aciz olan halka açtığı ve filozofları da tenkid etmek gayesiyle şeriatı ihlal edecek yanlış te'villere gittiği için ağır bir şekilde eleştirmektedir. Bkz. *Menâhîcu'l-Edille*, özellikle s. 182-83).

benzerlerinin tekelden kurtarma hedefi götüğü söylenebilir. Bununla bağlantılı bir diğer neden ise Gazâlî'nin "te'vîl" kavramı üzerinden özellikle tasavvufa/sufflere de meşru bir alan açma gayreti olmalıdır. Gazâlî'den hemen sonraki dönemde tasavvufun lehine evrilen sürece şahit olan İbn Rüşd'ün hem kelamcıların te'vîl yöntemlerine karşı durması hem de Eşarîleri ve Suffleri bu çerçevede özellikle zikretmesi bilinçli bir tercihi olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ YERİNE

Ele aldığımız beş âlimin 73 fırka hadisi üzerine yaptıkları değerlendirmelere bir bütün olarak bakıldığında, karşımızda birbirinden oldukça farklı ve renkli bir tablonun olduğu söylenebilir. Her bir müellif, ait olduğu mezhebi ve ekolü merkeze koymak suretiyle ilgili hadisi anlamaya, kendi penceresinden yaşadığı dönemin dinî, sosyo-politik ve fikrî gerçekliği zemininde yorumlamaya çalışmıştır. Bunu yaparlarken, hedefe koydukları muhataplarına, kendi tarihsel bağlamlarına uygun düşecek şekilde, iddialarını daha rahat temellendirebilecekleri rivayet formlarını ön plana çıkardıkları anlaşılmaktadır. Bazen zikrettikleri hadis metinleri aynı olmasına rağmen, onu anlama ve yorumlama biçimleri değişmektedir. Ancak tüm bu farklılıklar içerisinde incelediğimiz beş müellifin bulunduğu ortak bir nokta söz konusudur. O da hadisin dinî ve fikrî söylem gücüne dayanarak, kendi iddialarını desteklemek gayesiyle onu araçsallaştırmış olmalarıdır. Nitekim bu âlimlerin 73 fırka hadisini, ele aldıkları konunun bizatihi öznesi kılmamaları, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini isnad ve metinleri itibarıyla ilmî bir sorgulamaya tabi tutmamaları bu tavrın doğal neticesi olarak yorumlanabilir. Makdisî ve İbn Hazm örneğinde olduğu gibi örtük bir şekilde hadisin isnadına yönelik bazı göndermeler söz konusudur. Ancak isnad ile ilgili bu ifadeler, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini tartışmaya açan ve teknik anlamda isnad ve metin tenkidini amaçlayan nitelemeler olmayıp, tercih ettikleri metin formunun içkin olduğu mesajı destekleyici retorik mahiyetli ifadeler olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak vurgulamak istediğimiz bir diğer husus şudur: Beş müellif de 73 fırka hadisini, mezhepsel ayrışmaları asgariye indirme ve İslam toplumundaki parçalanmayı engelleme gayesiyle gündeme getirmiş görünmemektedir. Aksine, bu hadisi, yaşadıkları muhit ve dönemde mevcut fırkalar ve mezhepler arasında hangisinin hak yol üzere olduğunu savunmak ya da hedefe konan mezheb(ler)i zemmetmek üzere, işlevsel ve ikna edici bir argüman olarak zikrettikleri söylenebilir. Nitekim diğerlerine göre daha kucaklayıcı ve bütünleştirici bir dil kullanan Makdisî ve Gazâlî'nin bile bu hadis üzerinden, eleştirmek istedikleri fırkayı ötekileştirmek durumunda kalmaları ve sapkın fırka olarak tayin etmelerinin, hadisin temas etmeye çalıştığımız bu işlevini yeterince gösterdiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- 'Abduh, 'Abdusselam Muhammed, *Te'emmülât fi't-Turâsî'l-'Ukadî li'l-Firaki'l-Kelâmiyye: Fırkatu'l-Havâric, Dâru'l-Kitâb el-Câmi'i*, Kahire t.y.
- el-Âcurrî, Ebû Bekr, *Kitâbu'ş-Şer'i'a*, thk. 'Abdullah b. Ömer ed-Dumeyci, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 39-52.
- Aruçi, Muhammed, "es-Sevâdü'l-A'zam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 36, ss. 578-79.
- Aslan, İbrahim, *Kadı Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yay., Ankara 2014.
- Avcu, Ali, "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. 10, sy. 3, ss. 199-246.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırakî'n-Nâciye minhum*, thk. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1416/1995.
- , *Mezhepler Arasındaki Farklar [el-Fark Beyne'l-Fırak]*, çev. E. Ruhi Fırlı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Bardakoğlu, Ali, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, ss. 254-57.
- Çağrıncı, Mustafa, "Gazzâlî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, İstanbul 2001, c. 13, ss. 489-505.
- Çelebi, İlyas, "Kâdî Abdülcebbar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 24, ss. 105-109.
- Eren, Muhammet Emin, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, KURAMER Yay., İstanbul 2017.
- , "Olğudan Rivayete ya da Yorumun Rivayetleşmesi: Nu'aym b. Hammâd'a Ait Bir Rivayetin Tahlihi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar* içinde, ed. Fikret Karaman, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017, c. 2, ss. 651-61.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, thk. Mahmud Beycû, Dâru'l-Beyrûtî, Dırmeşk 1413/1993.
- , *Bâtınlığın İçyüzü [Fedâihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhiri]*, çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- Görgün, Tahsin, "Kâdî Abdülcebbar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 24, ss. 109-111.
- İbn 'Adiyy, Ebû Ahmed, *el-Kâmil fi Du'afâ'ir-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- İbn Batta el-'Ukberî, *el-İbâne 'an Şer'iati'l-Firaki'n-Nâciye ve Mucânebeti'l-Firaki'l-Mezmûne*, thk. Ridâ Na'sân Mu'tî, Dâru'r-Râye, Riyad 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr & 'Abdurrahman 'Umeyra, Dâru'l-Cil, Beyrut 1416/1996.
- , "Risâle fi'l-İmâme", *Resâ'ilu İbn Hazm* içinde, thk. İhsan 'Abbas, el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye, Beyrut 1981.
- , *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. 'Abdulğafûr Suleyman el-Bundârî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Menâhîcu'l-Edille fi 'Akâ'id'i'l-Mille ma'a Mukaddime fi Nakdi Medârisi 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Mahmud Kasım, Mektebetu'l-Anclü el-Misriyye, Kahire 1964.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferac, *el-Mevdû'ât*, thk. 'Abdurrahman Muhammed 'Osman, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine t.y.
- , *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ & Mustafa 'Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.
- İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebb 'an Sunneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Ama'ût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1415/1994.
- İlhan, Avni, "Bâtıniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. 5, ss. 190-194.
- el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâduddîn Şâhfûr b. Tâhîr, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırakî'n-Nâciye 'anil-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. 'İzzet 'Attâr el-Huseynî, Matba'atu'l-Envâr, y.y. 1940.
- el-Kâdî 'Abdulcabbâr, 'Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Huseyn, *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1972.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Matudilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.
- , "Eşariliğin Tarihsel Arkapları: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 51, sy. 2, ss. 399-431.
- Karlıça, H. Bekir, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, ss. 257-88.
- Kramers, J. H., "Mukaddesi", *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. 8, ss. 562-63.
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 25, ss. 294-96.
- Wilferd Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. S. Kutlu, *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Kitâbiyat Yay., Ankara 2003.
- el-Makdisî, Ebû 'Abdillah Şemsuddîn, *Ahsenu't-Tekâsım fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, E. J. Brill, Leiden 1967.
- Marina A. Tolmacheva, "Makdisî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, c. 27, ss. 431-32.
- Maşalı, Münteha, "Makdisî'nin Ahsenu't-Tekâsım Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 25, ss. 63-106.
- en-Nisâbü'rî, el-Hâkim, *el-Mustedrek 'ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1997/1417.
- eş-Şevkânî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. 'Ali el-Havlânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenney er-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1428/2007.
- , *el-Fevâidu'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevdû'a*, thk. 'Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî el-Yemânî, Matba'atu's-Sunne el-Muhammediyye, Kahire 1380/1960.
- , "el-'Azbu'n-Nemîr fi Cevâbi Mesâilî 'Âlimi Bilâdi 'Asîr", *Resâ'il ve Ehbâs fi Hadisi İftirâki'l-Ummeh* içinde, ed. 'Abdullah b. Yahya es-Sureyhî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009 içinde, ss. 46-50.
- es-Seffârîni, Muhammed b. Ahmed Sâlim b. Suleyman, *Levâihu'l-Envârî's-Seniyye ve Levâkihu'l-Efkârî's-Sunniyye*, thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Basrî, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1994.
- es-Semerkindî, el-Hakîm, *Terceme-i es-Sevâdu'l-A'zam*, thk. 'Abdulhayy Habîbî, Tahran 1348.
- Tan, Muzaffer, *Bâtınlık Kavramı ve Bâtını Fırkaların Tasnifi Meselesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara 2000.
- et-Timizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. A. Muhammed Şâkir vdğr., Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1975.
- el-Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr, *ed-Du'afâu'l-Kebîr*, thk. 'Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Ünal, İ. Hakkı, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 58.
- Yeşildal, Hamza, *Ebu Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Kitabu'z-Zîne Adlı Eseri ve Şii Makâlât Geleneğindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara 2005.