

Bir Rivayetın Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine*

MUHAMMET EMİN EREN
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
emin.eren@gmail.com

Öz

Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve bunlardan birinin kurtuluşa ereceğini dile getiren iftirak hadisi, Müslümanların dinî ve kültürel geleneğine damgasını vurmuş önemli rivayetlerden biridir. Bu çalışmada, iftirak hadisinin tarihsel süreçteki anlaşılma biçimleri üzerinde ana hatlarıyla durulmuş; farklı *isnâd* ve metin yapılarıyla literatürde yer bulan iftirak hadisinin nasıl anlaşıldığı, rivayetlerin hangi yönlerine dikkat çekildiği, bu rivayetler ekseninde ne tür tartışmaların gündeme geldiği genel olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, iftirak hadisini kabul ve reddedenlerin kimler olduğu, hadis hakkındaki lehte veyaaleyhte değerlendirmelerin temel hareket noktaları ve bakış açıları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: 73 fırka hadisi, *iftirāk*, *fırka-i nāciye*, *fırka-i dālle*, *el-cemā'a* (cemaat), *es-sevād el-a'zam* (büyük çoğunluk), *mā ene 'aleyhi ve aşhābī* (benim ve ashabımın yolu üzere olanlar), *ehl-i beyt(i)*

Abstract

A Brief Anatomy of a Tradition: On the Various Understandings of the Hadith of İftirāk in History

The hadith of *iftirāk* ('division') that says that the Islamic umma will divide into seventy three sects and only one of them will be saved is one of the most remarkable accounts that made a lasting impact on Islamic religious and cultural tradition. This study deals with different understandings and interpretations of this hadith in the course of history by various individuals and schools of thought, and, in this context, discusses the arguments of those who have rejected the hadith. It appears that the scholars, be they Sunnis or non-Sunnis, even when rejecting the hadith, have primarily focused on the last part of the hadith where those who will be saved are identified. Various aspects of the hadith that may attract the attention of the modern reader hardly seems to have been a matter of major interest in pre-modern times.

Keywords: Hadith of 73 sects, division (*iftirāk*), *al-fırqa al-nājiya*, *al-fırqa al-dālla*, *al-jamā'a*, *al-sawād al-a'zam* (majority), *mā ana 'alayh ve aşhābī*

* Bu makale, bazı ekleme ve düzenlemelerle "Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri" (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2014) konulu çalışmamızdan türetilmiştir. Değerli tashih ve katkıları için Recep Gürkan Göktaş'a müteşekkirim.

Giriş

İslam tarihi boyunca üzerinde en fazla konuşulan, dikkate değer bir literatüre kaynaklık eden; hakkında müstakil eser ve risalelerin yazıldığı rivayetlerden biri olagelen iftirak hadisi, üzerinde yapılan tartışmalarla gündemde kalmayı başarmış önemli bir rivayettir. Bir kısmı rivayetin *şihhati* üzerinden yürütülen bu tartışmaların mihverini iftirak hadisinin anlaşılması ve yorumlanması oluşturmuştur. Bu yazının amacı iftirak hadisinin tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığını ana hatlarıyla tespit etmek ve bu hususta ortaya çıkan farklı yaklaşımları ve yorumlama biçimlerini değerlendirmektir. Bu şekilde hadisin İslam geleneğindeki değerini ve icra ettiği fonksiyonu anlamanın daha mümkün olacağı düşünülmektedir.

Ümmetin Ehl-i Kitab gibi yetmiş küsur fırkaya ayrılacağını ve bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceğini (*el-fırkatu'n-nāciye*) dile getiren bu rivayetler, bir taraftan Hz. Peygamber'in vefatından itibaren gün yüzüne çıkan siyasî ve fikrî ayrılıkları meşrulaştırıcı bir misyona aracılık ederken, diğer taraftan gittikçe derinleşen ihtilaf ve kamplaşmaları mukadder bir vakıa olarak sunmaya yarayan dikkat çekici bir yapı arz etmektedir. Tam da bu nedenle iftirak hadisi Müslümanların dinî ve sosyo-politik birlikteliğinin gerçekleşmesinin, en azından söylemsel imkânını daraltan olumsuz mesajları barındırmıştır.¹ Sadece rivayeti farklı açılardan tenkit edip bir kısmını veya tamamını reddedenler tarafından değil, *şahih* olduğunu düşünenler arasında bile rivayetin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasının ve bu minvalde dikkate değer tartışmaların yapılmış olmasının nedenleri rivayetin taşıdığı söz konusu olumsuz içerikte aranmalıdır. Ümmetin birlikteliğini vurgulayan, Müslümanları önceki milletler gibi ayrılıp parçalanmamaları hususunda uyarıcı ayetler² tüm

¹ Krş. Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme," *Marife* 5:3 (2005), s.25. Rivayetin söz konusu fırkaları ayrıştırıcı/ötekileştirici niteliğini, Ehl-i Sünnet özelinde dile getirenler olmuş ve Ehl-i Sünnet'in iftirak hadisinden hareketle kendisi dışında kalan grupları marjinalleştirdiği ve ayrılıkları meşrulaştırdığı vurgulanmıştır. Bkz. Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşruiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı," *Marife* 5:3 (2005), ss.56-58. Ancak belirtmek gerekir ki iftirak hadisinin farklı kesimleri ötekileştirmede bir araç olarak kullanımı, sadece Ehl-i Sünnet ile sınırlı olmayıp, Ş'a başta olmak üzere Mu'tezile ve İbâdiyye gibi kesimler için de geçerlidir.

² "Ve hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız sarılın, sakın parçalanıp ayrılığa düşmeyin" (3/Âlu 'İmrân:103), "Ve yine siz, sakın kendilerine açık deliller geldikten sonra ayrılıklara ve anlaşmazlıklara düşerek parçalanan toplumlar gibi olmayın..." (3/Âlu 'İmrân:105), "Dinlerini bölüp parçalayıp grup grup olanlar var ya, senin onlarla bir işin olmaz..." (6/el-En'âm:159), "Allah'a ve Rasulüne itaatten ayrılmayın, aranızda çekişip birbirinize düşmeyin (...)" (8/el-Enfâl:46), "Ayrıca dinlerini paramparça eden ve çeşitli zümrelere ayrılanlardan (da olmayın)" (30/er-Rûm:32), "...Dini dosdoğru uygulayın, onda ayrılığa düşmeyin..." (42/eş-Şûrâ:13), "Kitap ehli ancak kendilerine delil geldikten sonra ayrılığa düştüler." (98/el-Beyyine:4). (Ayet mealleri, mevcut meallerden yararlanılarak tarafımızca hazırlanmıştır.)

açıklığıyla dururken, İslam ümmetinin Ehl-i Kitab gibi kesinlikle bölüneceğini haber veren (veya öyle anlaşılan) rivayetlerin varlığı, Kur'an vahyinin bu çerçevedeki uyarılarını ve emirlerini adeta gerçekleşmesi gayr-ı kâbil bir hitaba dönüştürüyor intibahı vermektedir. Müfessirlerin iftirak hadisini özellikle söz konusu ayetler bağlamında dile getirmeleri, ortaya çıkan bu ikilemin doğal bir yansıması olarak yorumlanabilir.³

Ancak belirtmek gerekir ki iftirak hadisinin, Müslümanların Ehl-i Kitab gibi ayrılacağını (ya da ayrıldığını) dile getirmekten ziyade, kurtuluşa erecek fırkanın hangi fırka olduğunu ortaya koymak gayesiyle gündeme geldiği görülmektedir. Rivayetin nakledildiği ilk dönemler dikkate alındığında, toplumsal ve siyasî ayrılığın fiilen vuku bulduğu bir ortamda “bölünmenin mukadder olduğu”⁴ mesajı verilerek, ümmetin fırkalara ayrılacağını dile getirmenin, toplumun değişik katmanlarını ve siyasî iktidarı rahatlatıcı bir tarafı olduğu söylenebilir. Hatta bu ve benzeri hadislerle, ortaya çıkan ihtilaf ve ayrışmanın siyasî boyutlarını ve sorumlularını meşrulaştırıcı bir rol de yüklenmiş olabilir. Ancak böyle bir ortamda ve akabinde gündeme gelen asıl soru “Hz. Peygamber'in gaybî bir ihbarıyla Allah'ın takdiri neticesinde” ortaya çıkan bu kadar fırka arasında kimin kurtulacağı ve hak üzere olduğudur. Böylece her fırka veya belli bir gruba mensup kişiler, kurtuluşa erecek (yani hak üzere olan) kesimin kendileri olduğunu savunurken, onlar gibi düşünmeyen kişi ve mezhepleri sapkın fırkalar (*fırak-i dâlle*) olarak nitelendirerek diğer görüşleri kötümeye ve gözden düşürmeye çalışmışlardır.⁵

Bu haliyle istihdam edilen iftirak hadisinin ümmet içerisindeki değişik düşünce ve fraksiyonları ötekileştirici bir söyleme hizmet ettiği söylenebilir. Ancak farklı fikirlere hayat hakkı tanımayan dışlayıcı ve pejoratif tavrın varlığı tek başına bu rivayete bağlanamaz ve indirgenemez. İftirak hadisi

³ Bkz. Ebü Ca'fer eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân*, tah. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), c.7, s.74 (3/Âlu 'İmrân:103. ayet tefsirinde); İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (Mekke: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1997/1417), c.3, s.723, no.3915 (3/Âlu 'İmrân:103. ayet tefsirinde); Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, tah. Yâsir b. İbrâhîm & Ğuneym b. 'Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1418/1997), c.4, s.213 (30/er-Rûm:32. ayet tefsirinde); el-Ḥuseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, tah. Muḥammed 'Abdullâh en-Nemr ve diğeri (Riyad: Dâru Ṭaybe, 1417/1997), c.3, s.209 (6/el-En'âm:159. ayet tefsirinde).

⁴ Bu bağlamda Ali Osman Ateş, rivayetlerde ümmetin tefrikaya düşerek bölünmesinin, kaçınılmaz ve değişmez ilahî bir kader olarak nitelendirildiği fikrini uyandırdığını belirtir (bkz. Ali Osman Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şi'a'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler* (İstanbul: Beyan Yay., 1996), s.46).

⁵ 'Abdullâh es-Sureyhî, “Hadîsu İftirâki'l-Ummeh: Dirâse fi's-Siyâk ve'l-Uşul ve'n-Netâ'ic,” *el-İctihâd* 5:19 (1413/1993), ss.100-101.

olmasaydı, yine benzer yaklaşımlar söz konusu olacak ve başka rivayetlere referansla değişik anlayışlar kendilerini destekleyecek mecralar bulacaktı ve bulmuştur da. Bu yüzden iftirak hadisini bu yaklaşımın asıl müsebbibi değil, bu tavrı besleyen ve derinleştiren en önemli rivayetlerden biri olarak değerlendirmek daha makul gelmektedir. Bununla birlikte bu tür bir polemikğin başat referanslarından birinin iftirak hadisi olduğu da bir vakiyettir⁶ ve bu durum rivayetin metin olarak muhtelif kesimler tarafından kullanılmaya ve yorumlanmaya ne kadar elverişli bir yapıya sahip olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Hadisin söz konusu kullanışlı yapısı rivayet formlarına yansımış görünmektedir. Bu çerçevede, iftirak hadisinin İslam geleneğindeki anlaşılma biçimlerine geçmeden evvel literatürde yer bulan *isnād* ve metinleri bakımından farklı rivayet formlarına ve bunların sahabe kaynaklarına ana hatlarıyla değinmek faydalı olacaktır.⁷

İftirak hadisini esas itibarıyla iki kısma ayırmak mümkündür. İslam ümmetinin Ehl-i Kitab gibi yetmiş küsur fırkaya ya da onlardan bir fazla fırkaya ayrılacağına haber verildiği metin, hadisin ilk kısmını oluşturmaktadır. Bu ilk kısım bazı lafız farklılıklarıyla nakledilmiştir. Mesela, “Ehlu’l-kitāb” bazı versiyonlarda “Benū İsrā’īl/İsrāiiloğulları” şeklinde gelirken,⁸ bazılarında Yahudiler ve Hıristiyanlar ayrı ayrı zikredilmiştir.⁹ Bunlardan ayrı olarak, *ehlu’l-kitāb* veya *ehlu’l-kitābeyn*

⁶ ‘Alī el-Kārī (ö.1014/1606) *Mirkāt*’ta 6/el-En’ām Suresi 153. ayette geçen “İşte benim doğru yolum budur...” ifadesini açıkladığı yerde bu rivayeti zikredip, “her fırka bu hadisten hareketle, kendilerinin doğru yol üzere (*eş-şirāṭu’l-mustakīm*) olduklarını savunmaya çalışmışlardır” diyerek rivayetini icra ettiği fonksiyona dikkat çekmiş olmaktadır (‘Alī el-Kārī, *Mirkātu’l-Mefātīh Şerhu Mişkati’l-Meşābih* (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 2002), c.1, s.254).

⁷ İftirak hadisinin Sunnī, Şī‘ī, Mu‘tezilī ve Hāricī/İbādī literatürde kaydedilen rivayetlerin *isnād* ve metinleriyle birlikte ayrıntılı sunumu için bkz. Muhammet Emin Eren, “Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri,” ss.35-129.

⁸ Enes b. Mālīk rivayetlerinin bir kısmı ile Sa’d b. Ebī Vakḳāş rivayetlerinin neredeyse tamamında “ بنو إسرائيل ” şeklinde nakledilmiştir. Enes’ten gelen bazı örnekler için bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, *Musnedu’l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel*, tah. Şu‘ayb el-Arna‘ūt ve diğerleri (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risāle, 1420/1999), c.1, s.406 (no.12208); İbn Māce, *es-Sunen, K. el-fiten* 17, c.2, s.1322 (no.3993); Muḥammed b. Naşr el-Mervezī, *Kitābu’s-Sunne*, tah. Sālīm b. Aḥmed es-Selefi (Beyrut: Mu‘essesetu’l-Kutubi’s-Şekāfiyye, 1408/1988), c.1, s.21 (no.53). Sa’d b. Ebī Vakḳāş rivayetleri için mesela bkz. ‘Abd b. Ḥumeyd, *el-Munteḥab*, tah. Ebū ‘Abdullāh Muştafā b. el-‘Adevī (Riyad: Dāru Belensiyye, 2002), c.1, s.164 (no.148); Aḥmed b. İbrāhīm ed-Devraḳī, *Musnedu Sa’d b. Ebī Vakḳāş*, tah. ‘Amir Ḥasen Şabrī (Beyrut: Dāru’l-Beşā’iri’l-İslāmiyye, 1407/1987), c.1, s.148 (no.86). Ayrıca ‘Abdurrazzāk’ta sahābi *rāvi*si zikredilmeden Yezid er-Raḳāşī’den nakledilen benzer bir örnek için bkz. ‘Abdurrazzāk eş-Şan’anī, *el-Muşannef*, tah. Ḥabīburrāḥmān el-A‘zamī (Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmī, 1403/1983), *Bābu mā cā’e fi’l-Ḥarūriyye*, c.10, ss.155-56 (no.18674).

⁹ Ebū Hurayra’dan gelen rivayetler şu şekildedir: “ افتقرت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على ... إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة ” (mesela bkz. Ebū Dāvūd, *es-Sunen, K. es-sunne* 1, c.5, s.182 (no.4586). Et-

sevādu'l-a'zam (büyük çoğunluk)¹⁶ ve “*mā ene 'aleyhi ve aşhābī* (benim ve ashabımın yolu üzere olanlar)”¹⁷ şeklinde nakledilirken, Şīī literatürde genellikle Hz. 'Alī'ye atfen “*ene ve şī'atī* (ben ve taraftarlarım)”,¹⁸ “*men ittebe'ānī ve kāne min şī'atī* (bana tabi olup benim tarafımda olanlar)”¹⁹ şeklinde; bazen de Hz. Peygamber'e atfen Hz. 'Alī kastedilerek “*mā ente 'aleyhi ve aşhābīk* (senin ve ashabımın yolu üzere olanlar)”²⁰ ifade kalıplarıyla aktarılmıştır. Hatta Sunnī kaynaklarda 'Abdullāh b. 'Amr'dan “*mā ene 'aleyhi ve aşhābī*” olarak nakledilen rivayetin Şī'a tarafından “*mā nahnu 'aleyhi el-yevm ene ve ehlu beytī*” ifadesine dönüştürülerek²¹ aktarıldığı dikkat çekmektedir. Daha ilginç olanı, bu son rivayet formunun Şīī kaynaklarda yine 'Abdullāh b. 'Amr'dan aynı *isnādla* aktarılmış olmasıdır. Benzer bir tablo Mu'tezilī ve İbādī literatürde de kendisini göstermiştir. Mu'tezile'den el-Kāḍī 'Abdulcabbār rivayeti “*el-fi'etu'l-mu'tezile* (itizāl eden grup)”²² ifadesiyle naklederken, İbādī el-Ḳalhātī “kurtuluşa eren (*en-nācī*) Allah'ın kitabına ve benim sünnetime ittiba edendir”²³ cümlesiyle kaydetmiştir. Birbirinden farklı ifade kalıplarının varlığı, bir rivayetin dinî, ideolojik ve hatta siyasî saiklerle farklı anlaşılıp

nakledilmiştir (bkz. İbn Ebī 'Aşım, *es-Sunne*, c.1, s.25 (no.45); el-Hākim en-Nisābūrī, *el-Mustedrak 'ale ş-Şahīhayn* (Kahire: Dāru'l-Harameyn, 1417/1997), c.1, s.207 (no.445)). Son olarak, Zeyd b. Eslem kanalıyla Enes b. Mālik'ten oldukça farklı ve uzun bir metinle aktarılan bir *tarīkte* kurtuluşa eren kesim çoğul olarak “*cemaatler/الجماعات*” şeklinde nakledilmiştir (bkz. Ebū Ya'lā, *Musnedu Ebī Ya'lā el-Mavşilī*, tah. Hüseyin Selīm Esed (Dimesşk: Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, 1984), c.6, ss.340-2 (no.3668); el-Acurrī, *Kiūbu ş-Şerī'a*, tah. 'Abdullāh b. 'Umer ed-Dumeycī (Riyad: Dāru'l-Vaṭan, 1997), c.1, s.309-11 (no.25)).

¹⁶ “*Es-sevādu'l-a'zam*” lafızıyla gelen versiyonlar esas itibarıyla Ebū Umāme el-Bāhilī kanalıyla gelenlerdir. Ancak Ebū Ya'lā ve İbn Baṭṭa'da Enes b. Mālik'e atfen, eṭ-Ṭaberānī'de ise “Ebū'd-Derdā” ve Ebū Umāme ve Vāşile b. el-Esḳā' ve Enes b. Mālik” şeklinde dört şahabının adının ortak rivayette bulunduğu bir *isnādla es-sevādu'l-a'zam* lafızıyla nakledilmiş birkaç *tarīkin* kaydedildiği belirtilmelidir. Bkz. Ebū Ya'lā, *el-Musned*, c.7, s.32 (no.3938); s.36 (no.3944); İbn Baṭṭa, *el-İbāne*, c.1, ss.373-4 (no.271); eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Kebīr*, c.8, s.152 (no.7659).

¹⁷ “... وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا ومن هي يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي” Birkaç istisna dışında rivayetin bu formu 'Abdullāh b. 'Amr b. el-'Aş kanalıyla gelmektedir. Mesela bkz. eṭ-Tirmizī, *es-Sunen*, K. *el-īmān* 18, c.5, s.26 (no.2641); el-Hākim, *el-Mustedrak*, c.1, s.207 (no.444).

¹⁸ Mesela bkz. Ebū Ca'fer Muhammed b. 'Alī b. Şehrāşüb el-Māzenderānī, *Menākıbu Āli Ebī Ṭalīb* (Beyrut: Dāru'l-Aḍvā', tsz.), c.3, ss.72-3; Ebū Muhammed el-Ḥasen b. Muhammed ed-Deylemī, *İrşādu'l-Ḳulūb*, (Byy.: Dāru'ş-Şerīf er-Riḍā li'n-Neşr, 1412), c.2, s.258.

¹⁹ Mesela bkz. eş-Şeyḫ el-Mufīd, *el-Emālī* (Kum, 1413), s.212 (no.3).

²⁰ Mesela bkz. İbn Ebī Cumhūr el-Aḥsā'ī, *Avālī el-Le'ālī* (Kum: Dāru Seyyidi'ş-Şuḥeda', 1405), c.4, s.65 (no.23).

²¹ Mesela bkz. eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ, *Me'ānī'l-Aḥbār*, tah. 'Alī Ekber el-Gifārī (Kum, 1379), s.323; Muhammed Bākır el-Meclisī, *Bihāru'l-Envār el-Cāmi'a li-Durar Aḥbārī'l-E'immeti'l-Aḥbār* (Beyrut: Mu'essesetu'l-Vefā', 1403/1983), c.28, s.4 (no.4).

²² El-Kāḍī 'Abdulcabbār, *Faḍlu'l-İtizāl ve Ṭabaḳātu'l-Mu'tezile*, tah. Fu'ād Seyyid (Tunus: al-Dār al-Tūnisyya, 1972), s.166.

²³ Muhammed b. Sa'īd el-Ḳalhātī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, tah. S. İsmā'il Kāşif (Uman: Salṭanatu'l-Umān Vizāratu't-Turāşī'l-Ḳavmī ve'ş-Şaḳāfe, 1980), c.2, ss.263, 323.

yorumlandığına işaret ederken, diğer yandan söz konusu yorumların zamanla rivayet formlarına dönüş(türül)ebildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Hadisin ikinci kısmıyla ilgili farklı mezhep ve ekollere ait versiyonlarına ana hatlarıyla bakıldığında dahi özellikle kurtuluşa erecek fırkanın birbirinden oldukça farklı, hatta aksi metin yapılarına sahip oldukları görülmektedir. Bu durum, aynı zamanda, iftirak hadisinin, İslam tarihi boyunca hemen hemen her mezhep ve ekolün bir taraftan doğru ve hak yol üzere olduğunu savunmak, öte yandan kendileri dışında tanımladıkları kesimleri tenkit ve reddetmek amacıyla referansta bulunduğu önemli bir rivayet olma niteliğine sahip olduğuna dair açık veriler sunmaktadır. Hadisin gerek literatürdeki yaygınlığı gerekse dinî ve sosyo-politik tartışmalardaki etkisi ve yansıması iftirak hadisinin gelenek içerisindeki belirgin rolünün bir neticesi olmalıdır. Bu yönüyle iftirak hadisinin İslam kültür ve düşünce geleneğindeki söz konusu yerini, bu konudaki rivayetlerin kapsamlı tespitini, hadis kritiği açısından değerini, nakledilme aşamalarını, metinlerin tarihsel bağlamlarını, farklı metin yapılarının ortaya çıkmasının sebeplerini incelemenin önemli ve gerekli olduğu söylenmelidir. Ancak bu çalışma, hadisin söz konusu farklı metin yapılarını, bunların sebeplerini ve bu bağlamda rivayetlerin *isnād* ve metinlerini incelemeyi amaçlamamaktadır.²⁴ Yapılmak istenen, bu kadar farklı *isnād* ve metin yapılarıyla literatürde yer alan bu hadisin gelenek içerisinde nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını, rivayetlerin hangi yönlerine dikkat çekildiğini, bu rivayetler ekseninde ne tür tartışmaların yapıldığını ana hatlarıyla ortaya koymaktır.

1. Rivayet Farklılıklarının Göz Ardı Edilmesi ve Hadisin *Şihhatinin* Tahkim Edilmesi

Kutub-i Sitte'den el-Buhārī (ö.256/870) ve Muslim'in (ö.261/875) *Şahih*'leri ile el-Nese'i'nin (ö.303/915) *Sunen*'inde yer almamasına rağmen²⁵ iftirak hadisi, hadis literatüründe yaygınlık kazanmış ve bir bütün olarak *şahih* olduğu genel kabul görmüştür.²⁶ Öyle ki Hicrî dördüncü asrın

²⁴ Hadisin bu çerçevedeki ayrıntılı analizi için bkz. Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, özellikle ss.240-339.

²⁵ Van Ess, el-Buhārī ve Muslim'de yer almamasından hareketle iftirak hadisinin hiçbir zaman "kanonik"leşmediği kanaatindedir. Bkz. Josef van Ess, *Der Eine und das Andere* (Berlin/New York: De Gruyter, 2011), c.1, s.21.

²⁶ İbn Teymiyye bu minvaldeki görüşünü şu ifadelerle dile getirmiştir: "72 fırka hadisi *Şahihayn*'da yer almasa da, İbn Hızam ve başkaları bunu zayıf görseler de, bu hadisi el-Hâkim'in *şahih* kabul ettiği gibi başkaları da *hasen* veya *şahih* addetmiştir. Nitekim *Sunen* sahipleri bu hadisi nakletmiş ve hadis farklı *tarik*lerle rivayet edilmiştir." Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, tah. Muhammed

sonlarında el-Hākim el-Nīsābūrī (ö.405/1014) rivayetini birçok tarikini *el-Mustedrak* isimli eserinde kaydetmiş, bunların el-Buḥārī ve/veya Muslim'in şartlarına uygun olduğunu belirterek her iki müelliften kaynaklanan boşluğu adeta gidermeye çalışmıştır. Nitekim o, Ebū Hurayra'dan gelen *ṭarīkī* daha eserinin başında *kitābu'l-īmān*'da zikrettikten sonra²⁷ rivayetini farklı sahabiler kanalıyla gelen "aşl"larının çok olduğunu dile getirerek iftirak hadisine biçtiği değeri vurgulamak istemiştir.²⁸ Ayrıca el-Hākim, eserinin başka yerlerinde rivayetini diğer *isnād*larına yer verirken, zikrettiği *ṭarīkī*lerin hadisin *ṣiḥḥati* konusunda *hüccet* teşkil ettiğini açıkça kaydetmiştir.²⁹

El-Hākim'in bu yaklaşımından, onun, rivayetini pek çok *isnād* ve *ṭarīkī*le nakledilmesini iftirak hadisinin *ṣiḥḥatini* destekleyen bir unsur olarak kabul ettiği, ancak bu *isnād*larla gelen metinlerin birbirinden farklı form ve yapıya sahip oluşunu söz konusu *ṣiḥḥati* zedeleyen veya en azından tartışılması gereken bir husus olarak değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Belli ki o, metinlerin değişken ve birbirinden bağımsız yapılar ihtiva ettiğinin yakinen farkındaydı ve bunu sorun olarak görmemekteydi. Bu noktada onun, rivayetini "pek çok aslının (*keşura fi'l-uşūl*)" olduğunu özellikle kaydetmesi daha anlamlı olmaktadır. Benzer bir yaklaşım selefi el-Ācurrī'de (ö.360/970) net olarak karşımıza çıkmaktadır. El-Ācurrī, *Kitābu's-Şerī'a* isimli meşhur eserinde iftirak hadisinin birçok *ṭarīkī*ni kaydetmiştir. Farklı rivayetlerini sıralamadan önce hadisi kurtuluşa erecek tek bir fırkanın olduğunu ifade eden kısma kadar *isnādsız* olarak vermektedir. Devamında kurtuluşa erecek fırkanın kimlerin olduğunun sorulduğunu, bunun üzerine Hz. Peygamber'in bir rivayette bu fırkanın *mā ene 'aleyhi ve aşḥābī*, başka bir rivayette *es-*

Reşād Salīm (Riyad: Cāmi'atu'l-İmām Muhammed b. Sa'ūd el-İslāmiyye, 1406/1986), c.5, s.249. Başka bir eserinde İbn Hāzım'a yine dikkat çektikten sonra Ehl-i ilm'in çoğunun bu hadisi kabul ve tasdik ettiğini belirtmiştir (bkz. İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāwā*, neşr. 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. Kāsim (Medine: Vizāretu's-Şu'ūni'l-İslāmiyye, 2004), c.16, s.491).

²⁷ El-Hākim, *el-Mustedrak*, c.1, s.45 (no.10).

²⁸ هَذَا حَدِيثٌ كَثُرَ فِي الْأُصُولِ وَقَدْ رَوَى عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَعَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُهُ (el-Mustedrak, c.1, s.45). Fakat el-Hākim'in, başka bir yerde (c.1, s.207) 'Abdullāh b. 'Amr ile 'Amr b. 'Avf'tan gelen *ṭarīkī*lerin *isnād*larında yer alan iki *rāvi*den dolayı *hüccet* teşkil etmediğini belirtmesi (وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ وَعَمْرٍو بْنِ عَوْفِ الْمَزْنِيِّ بِإِسْنَادَيْنِ تَقَرَّرَ بِأَحَدِهِمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ) *ṭarīkī* (زيداد الأفریقی، والأخر كثير بن عبد الله المزني، ولا تقوم بهما الحجة) yukarıdaki ifadesi ile çelişmektedir. El-Hākim'in burada "el-uşūl/الأصول" kelimesi ile neyi kastettiği çok sarih olmamakla birlikte, bu lafızla, iftirak hadisinin, sahabe kaynağı itibariyle çeşitliliğine ve farklılığına atıfta bulunmuş olabileceği gibi, söz konusu hadisin temel hadis kaynaklarında geçtiğini vurgulamak istemiş olması da mümkündür. Ancak "كثُرَ فِي الْأُصُولِ" ifadesinden sonra bu hadisin pek çok sahābī tarafından nakledildiğini açıkça zikrettiği dikkate alındığında, el-Hākim'in buradaki "uşūl" lafzını "hadisin sahabe kaynakları" bağlamında kullandığı ve bununla hadisin farklı sahabilerden geldiğini vurgulamak istediği daha anlamlı gelmektedir.

²⁹ هَذِهِ آسَاتِيدُ تَقَامُ بِهَا الْحُجَّةُ فِي تَصْحِيحِ هَذَا الْحَدِيثِ" ifadesini, *Kitābu'l-İlm*'in sonlarında Ebū Hurayra'dan gelen rivayetini başka *ṣāhid*leri olduğu göstermek için kullanır (c.1, ss.206-7 (no.443)).

sevādu'l-a'zam, diğer bir rivayette *el-cemā'a* olduğu şeklinde cevap verdiğini belirtirmektedir.³⁰ Böylece el-Ācurrī ta başından rivayetlerin bilhassa *fırka-i nāciyenin* kimler olduğu bağlamında farklılıklar taşıdığını okuyucuya sunarken, aynı zamanda sözünü ettiği değişik metinlerin tümünü Hz. Peygamber'den gelen ifadeler olarak kabul ettiğini beyan etmiş olmaktadır. Nitekim o, “bunların hepsi inşallah aynı manadadır”³¹ ifadesiyle bu düşüncesini açıkça dile getirmiştir.

Rivayet formları arasında telfik edilmesi zor olan, en azından bu yönde bir çabayı fazlasıyla hak eden birbirinden farklı ve hatta aksi mesajlar barındıran metinler yokmuşçasına, “hepsi aynı kapıya çıkar” mantığından hareketle, hadisin birçok *isnādla* nakledilmiş olmasını, *şihhati* için yeterli gören yaklaşım yaygın bir eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır.³² En azından iftirak hadisi için bunu rahatlıkla dile getirebiliriz. Rivayetin zayıf veya uydurma bazı tariklerini dile getiren müelliflerin dahi, iftirak hadisini bilinen (*maḥfūz*) ve kabul görmüş (*maḥbūl*) *şahih* bir rivayet olduğunu dile getirme ihtiyacı hissetmeleri ve hatta bazı müellifler tarafından *mutevâtir* addedilmesi bu anlayışın bir neticesi olmalıdır.³³ Bu çerçevede 20. asırda yaşamış el-Kettānī'nin (ö.1345/1927) *mutevâtir* hadisleri topladığı *Naẓmu'l-Mutenāsir* isimli eserine bu rivayeti dahil etmesinin nedeni daha iyi anlaşılmaktadır.³⁴ O, sekiz farklı tarikine yer verdikten sonra “(...) gördüğün üzere bu hadis muhtelif lafızlarla pek çok *tarik*le vârid olmuştur. [Bizim zikrettiklerimizden farklı] başka lafızlarla gelenleri de vardır”³⁵ ifadesini kullanmıştır. Böylece el-Kettānī, bu kadar fazla *isnādla* gelen iftirak hadisini *mutevâtir* addettiğini, bu rivayetlerin değişik lafız ve metinlerle nakledilmesinin bir problem teşkil etmediğini, hatta bunların tümünün mana

³⁰ El-Ācurrī, *Kitābu 'ş-Şer'ā*, c.1, s.302.

³¹ “قُلْتُ أَنَا وَمَعَانِيهَا وَاحِدَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى” (el-Ācurrī, *Kitābu 'ş-Şer'ā*, c.1, s.302).

³² Mesela bkz. İbn Baṭṭa, *el-İbāne*, c.1, s.366 vd.; el-Lālekā'i, *Şerhu Uşūli İ'tikādi Ehli's-Sunne ve'l-Cemā'a mine'l-Kitāb ve's-Sunne ve İcmā'i's-Şahābe*, tah. Aḥmed Sa'd Ḥamdān (Riyad: Dāru Taybe, 1416/1995), c.1, s.107 (buradaki bab başlığı); c.1, s.111-7 (no.146-153); el-Beyhakī (ö.458/1066), Ebū Hurayra'dan gelen iftirak hadisini naklettikten sonra Mu'āviye ve diğerlerinden aynı manada rivayetin nakledildiğini söylemektedir (وَرَوَى مَعْنَاهُ فِي حَدِيثِ مَعَاوِيَةَ وَغَيْرِهِ). Bkz. Ebū Bekr el-Beyhakī, *el-İ'tikād 'alā Mezhebi's-Selef Ehli's-Sunne ve'l-Cemā'a*, neşr. Ebū'l-Faḍl Muḥammed eş-Şiddik el-Ġumārī (Byy.: Dāru'l-Ahd el-Cedid, 1379/1959), s.115.

³³ El-Munāvī (ö.1031/1622), es-Suyūfī'nin bu rivayeti *mutevâtir* hadisler arasında saydığını belirtir (Muḥammed 'Abdurra'uf el-Munāvī, *Feyḍu'l-Ḳadīr Şerhu'l-Cāmi'i's-Şağīr* (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 1391/1972), c.2, s.21 (no.1223)). Fakat es-Suyūfī *mutevâtir* hadisleri topladığı *el-Ezhār* isimli eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

³⁴ Bkz. Muḥammed b. Ebū'l-Feyḍ el-Kettānī, *Naẓmu'l-Mutenāsir mine'l-Ḥadīsi'l-Mutevâtir* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), ss.57-8 (no.18).

³⁵ El-Kettānī, *Naẓmu'l-Mutenāsir*, s.58.

itibariyle aynı olduğunu açıkça dile getirmiş olmaktadır. Buradan hareketle o, iftirak hadisinin ‘Alī b. Ebī Ṭālib, Sa’d b. Ebī Vaḳḳās, İbn ‘Umer, Ebū’d-Derdā’, Mu’aviye, İbn ‘Abbās, Cābir b. ‘Abdullāh, Ebū Umāme, Vāşile b. el-Eşka’, ‘Avf b. Mālik ve ‘Amr b. ‘Avf’tan nakledildiğini, bunlardan gelen tüm rivayetlerde kurtuluşa erecek tek bir fırka olduğunu ve bunu *el-cemā’a* şeklinde naklettiklerini kaydetmiştir.³⁶

El-Kettānī’nin ifadeleri gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Öncelikle iftirak hadisi onun iddia ettiği gibi İbn ‘Umer’den nakledilmiş değildir. Burada el-Kettānī, ‘Abdullāh b. ‘Amr’ı kastetmiş olabilir. Bu durumda ya kendisinden ya da basımdan kaynaklanan bir hata ile İbn ‘Amr yerine İbn ‘Umer şeklinde ifade edilmiş olması mümkündür.³⁷ Öte taraftan, zikrettiği sahabenin rivayetlerinin tamamında *fırka-i nāciye*, *el-cemā’a* olarak nitelenmemektedir. Mesela, İbn ‘Abbās, Cābir b. ‘Abdullāh, Ebū Umāme, Vāşile ve Ebū’d-Derdā’ya atfedilen rivayetlerin hiçbirinde,³⁸ el-Kettānī’nin iddia ettiği üzere, kurtuluşa erecek fırka *el-cemā’a* sözcüğü ile nakledilmediği gibi, İbn ‘Abbās ve Cābir’den gelen rivayetlerde *fırka-i nāciye* veya *fırka-i dāleden* farklı, hatta yaygın olarak bilinen versiyonların aksine metinlerle aktarılmaktadır.³⁹

³⁶ El-Kettānī, *Naḫmu’l-Mutenāşir*, ss.58-9.

³⁷ ‘Ebd Allah bin ‘Emr’ yerine ‘Ebd Allah bin ‘Emr’ ismi kullanılmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki bu hata kaynaklarda –özellikle *mevḏū’at* türü derlemelerde – sıkça rastlanan bir durumdur. Bazı örnekler için bkz. İbn ‘Arrāk el-Kinānī, *Tenzīhu’ş-Şer’ati’l-Merfū’a ‘ani’l-Aḥbāri’ş-Şeni’ati’l-Mevḏū’a*, tah. ‘Abdulvahhāb ‘Abdullaḫif & ‘Abdullāh Muḫammed eş-Şiddik (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1401/1981), c.1, s.310; İsmā’il b. Muḫammed el-‘Aclūnī, *Keşfu’l-Ḥafā’ ve Muzilu’l-İlbās* (Beyrut: Dāru İḫyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1351), c.1, ss.151, 310; Muḫammed b. ‘Alī eş-Şevkānī, *el-Fevā’idu’l-Mecmū’a fi’l-Aḥādīşī’l-Mevḏū’a*, tah. ‘Abdurrahmān b. Yahyā el-Mu’allimī el-Yemānī (Kahire: Maḫba’atu’s-Sunne el-Muḫammediyye, 1380/1960), s.502.

³⁸ Hadisin Vāşile b. el-Eşka’ ve Ebū’d-Derdā’dan nakledilen tek rivayeti, eṭ-Taberānī’nin *el-Mu’cemu’l-Kebīr*’inde Ebū Umāme ve Enes b. Mālik ile birlikte “Muḫammed b. Muḫammed el-Vāşifī ← Muḫammed el-Cercerānī ← Keşīr b. Mervān el-Filişṭinī ← ‘Abdullāh b. Yezid b. Ādem ed-Dimeşķī ← Ebū’d-Derdā’ ve Ebū Umāme ve Vāşile b. el-Eşka’ ve Enes b. Mālik” *isnādıyla* kaydedilmiştir (bkz. eṭ-Taberānī, *el-Mu’cemu’l-Kebīr*, c.7, s.152 (no.7659)). Bu rivayette de el-Kettānī’nin iddiasının aksine kurtuluşa erecek fırka *es-sevādu’l-a’zam* lafzıyla aktarılmıştır.

³⁹ İbn ‘Abbās rivayetlerinin biri “Ebū ‘Ubeyde ← Cābir b. Zeyd ← İbn ‘Abbās” *isnādıyla* er-Rabī b. Ḥabīb’in *el-Cāmi*’inde *merfū’* olarak “ستفتقر أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلين إلى النار ما خلا واحدة ناجية وكلهم يدعى” *تلك الواحد* şeklinde farklı bir metinle nakledilmiştir. Bkz. er-Rabī b. Ḥabīb, *el-Cāmi’u’ş-Şaḫīḫ Musnedu’l-İmām er-Rabī*, Ebū Ya’kūb Yusuf b. İbrāhīm el-Vercelānī (derleyen ve düzenleyen), *Kitābu’t-Tertīb fi’ş-Şaḫīḫ min Ḥadīşī’r-Rasūl* (Maskat: Mektebetu’l-Maskaḫ, tsz.) içinde, *Bāb fi’l-umme ummeti Muḫammed*, s.41 (no.42). İkincisi “Useyd b. ‘Aşım ← ‘Amir b. İbrāhīm ← Ya’kūb ← Leys ← Mucāhid ← İbn ‘Abbās ← ‘Alī” *isnādıyla* Hz. ‘Alī’den *mevkūf* olarak “وإن من أصلها وأخبثها من يتشيع أو الشيعة” ... وأنتم على ثلاث وسبعين وإن من أصلها وشرا وأخبثها الشيعة الذين يشتمون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ...” formuyla (İbn Ebī ‘Aşım, *es-Sunne*, c.2, s.203 (no.995); Üçüncüsü “Ebū Hātım er-Rāzī ← ‘Amir ← İbrāhīm el-İşbahānī ← Ya’kūb el-Eşarī ← Leys ← Mucāhid ← İbn ‘Abbās” *isnādıyla* bu kez İbn ‘Abbās’tan *mevkūf* olarak “وإن من أصلها وشرا وأخبثها الشيعة الذين يشتمون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ...” formuyla (İbn Baṭṭa, *el-İbāne*, c.1, s.379 (no.277)) nakledilmiştir. Son olarak, en-Nāşī’ el-Ekber’in eserinde yine İbn ‘Abbās’tan bir başka rivayet nakledilmiş, fakat bunda da kurtuluşa erecek fırkadan bahsedilmemiştir (bkz. en-Nāşī’ el-Ekber, *Mesā’ilu’l-İmāme ve Muktaṭaṭāt mine’l-Kitābi’l-Evsaf*

Bunların dışındaki diğer sahabeden ise *el-cemā'anın* yanı sıra *mā ene 'aleyhi ve aşhābī*, *es-sevādu'l-a'zam*, *el-cemā'āt* (cemaatler), *el-İslām* ve *cemā'atuhum* gibi farklı ifadelerle aktarılmıştır. Zaten el-Kettānī de *Naẓmu'l-Mutenāsir*'de bunlardan sekizine değinip lafızlarının farklı olduğunu özellikle dile getirmiştir. Bu durumda onun, zikrettiği sahabîlerin tümünde kurtuluşa erecek fırkanın *el-cemā'a* şeklinde geldiği hükmüne bir anlık dikkatsizlik ya da hatadan dolayı vardığını söylemek pek makul görünmemektedir. Muhtemelen el-Kettānī, bizzat kendisinin de kaydettiği farklı lafızların, aynı manayı ifade ettiğini düşünmüş ve bu kabulden hareketle hepsinde *fırka-i nāciyenin el-cemā'a* olarak geldiğini söylemiş olmalıdır. Benzer bir anlayış İbn 'Arrāk'ta (ö.963/1556) da görülmektedir. O, *Tenzīhu'ş-Şer'ā* isimli eserinde rivayetin *mevḏū'* bazı *tarīk*lerine değinmekle birlikte iftirāk hadisinin *şahīḥ* olduğunu savunma bağlamında söz konusu rivayetin pek çok sahabi tarafından nakledildiğini belirtir. Fakat o, el-Kettānī'den farklı olarak, sıraladığı on bir tane sahabiden gelen bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in *fırka-i nāciyeyi mā ene 'aleyhi el-yevm ve aşhābī* (bugün benim ve ashabımın takip ettiği yol üzere olanlar) şeklinde ifade ettiğini iddia eder.⁴⁰

Farklı lafızlarla gelen rivayetleri tek bir potada eriten ve hepsinin aynı manaya delalet ettiğini varsayan bu anlayış o kadar yaygın ve tartışmasız bir hal almıştır ki rivayetlerin hiçbirinde yer almamasına rağmen, kurtuluşa erecek fırkanın *ehlu's-sunne ve'l-cemā'a* şeklinde geçtiğini rahatlıkla dile getirenler olmuştur. Mesela Zeynuddīn el-İrākī'nin (ö.806/1404) iftirak hadisinde kurtuluşa erecek fırkanın Hz. Peygamber tarafından *ehlu's-sunne ve'l-cemā'a* şeklinde açıkladığı iddiası ile⁴¹ çok daha erken bir tarihte Ebū'l-Leyṣ es-Semerḳandī'nin (ö.373/983) rivayeti, “ قالوا: يا رسول الله ما هذه الواحدة؟ ... قال: أهل السنة والجماعة الذي أنا عليه وأصحابي ” (Ey Allah'ın rasulü bu tek fırka hangisidir?) şeklinde sorulduğunda, ‘Benim ve ashabımın yolu üzere olan

fī'l-Maḳālāt, tah. Josef van Ess (Beyrut, 1971), s.20). Hadisin Cābir b. 'Abdullāh kanalıyla nakledilen tek rivayeti ise tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Kāḏī 'Abdulcabbār'ın meşhur eserinde kaydedilmiştir (el-Kāḏī 'Abdulcabbār, *Faḏlu'l-İ'tizāl*, s.166). “Sufyān eṣ-Şevrī ← İbnu'z-Zubeyr ← Cābir b. 'Abdullāh” şeklinde eksik bir *isnād* ile gelen bu rivayette, ilginç bir şekilde, Mu'tezile (*el-fi'tu'l-mu'tezile*) bu fırkaların en iyisi olarak nitelendirilmektedir. Neticede bu versiyonların tamamı hem *isnād* hem de metinleri itibariyle oldukça problemlidir.

⁴⁰ Bkz. İbn 'Arrāk, *Tenzīhu'ş-Şer'ā*, c.1, s.310.

⁴¹ “... وفيه «التأجي منهم واحدة» قالوا: ومن هم؟ قال «أهل السنة والجماعة»” Bkz. Zeynuddīn el-İrākī, *el-Muḡnī 'an Ḥamli'l-Esfār fī'l-Esfār fī Tahrīci mā fī'l-İhyā' mine'l-Aḥbār*, neşr. Ebū Muḥammed Eşref b. 'Abdulmaḳşūd (Riyad: Mektebetu Dāri Ṭaberiyye, 1415/1995), c.2, s.884 (no.3240).

ehlu's-sunne ve'l-cemā'a'dır' dedi)" lafzıyla eserine kaydetmesi,⁴² bu yöndeki anlayışın açık bir tezahürüdür.⁴³

İşte iftirak hadisinin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili meseleler, hadisin genel olarak *isnād*larının *şahih* addedildiği ve rivayetlerin metinleri farklı olmasına rağmen bunların birbirini destekleyen, açıklayan ancak kesinlikle birbirini nakzetsen rivayetler manzumesi olarak kabul edildiği bir yaklaşım zemininde tartışılmıştır.⁴⁴ İftirak hadisinin, Hz. Peygamber'in istikbale dair bir ihbârı ve gerçekleşmiş mucizelerinden biri olarak dile getirilmesi⁴⁵ veya açıkça dile getirilmese de bu yönde bir algının varlığına işaret eden ifadelerin olması⁴⁶ ve bu çerçevede *Delā'ilu'n-Nubuvve* türü eserlerde yer bulması,⁴⁷ rivayetin böylesine bir kabulünün neticesidir. Dolayısıyla iftirak hadisi bağlamında gündeme gelen meselelerin, hadisin

⁴² Ebü'l-Leyṣ es-Semerḳandî, *Tefsîru's-Semerḳandî el-Musemmâ Bahru'l-'Ulûm*, tah. 'Alî Muḫammed Mu'avvaḍ ve diğeri (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413/1993), c.1 s.492.

⁴³ El-Munāvî ve el-'Azîmâbâdî (ö.1329/1911) gibi birçok müellif ise *el-cemā'a'yı* "Ehlu's-sunne ve'l-cemā'a" olarak izah ederler. Bkz. el-Munāvî, *Feyḍu'l-Kadîr*, c.2, s.20 (no.1223); Ebü't-Tayyib Şemsulḥakk el-'Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), c.12, s.223.

⁴⁴ İftirak hadisi üzerine günümüzde yapılan çalışmaların birçoğunda bu yaklaşımın devam ettiği söylenebilir. Mesela, Mevlüt Özler 73 fırka ile ilgili kayda değer tespitleri içeren müstakil eserinin baş kısmında, henüz rivayetleri *isnād* ve metinleri yönüyle incelemeye geçmeden önce, kurtuluşa erecek fırkanın "*el-cemā'a*" ve "*mā ene 'aleyhi ve aṣḫābî*" ifadeleriyle gelen rivayetleri muhteva bakımından birbirini tamamlayan ve "benim ve ashabımın buldukları yol üzere olanlar" şeklinde gelen rivayetlerin âdeta "cemaat"ten kimlerin kast edildiğini açıklığa kavuşturduğunu dile getirebilmiştir (bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yay., 2010), ss.19, 22). Benzer yorumlar için bkz. Osman Gazi Benli, "Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2010), ss.57-61.

⁴⁵ Seyfüddin el-Âmidî iftirak hadisini Hz. Peygamber'in gaybi bir ihbarı ve vuku bulmuş bir mucizesi olduğunu açıkça dile getirmektedir (el-Âmidî, *Ebkâru'l-Eḳkâr fî Uṣûli'd-Dîn*, tah. Ahmed Muḫammed el-Mehdî (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub ve'l-Veṣâ'iki'l-Kavmiyye, 1424/2004), c.5, s.39). El-Âmidî'nin mezhepler tarihi açısından önemi ve fırka tasnifçiliği hakkında bkz. Metin Bozan, "Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfüddin Âmidî," *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009) içinde, ss.257-68; Kadir Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri," *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ss.269-302. Bedruddin İbn Cemā'a ise ümmetin iftirakının Allah'ın zorunlu olarak gerçekleşmesi gereken bir takdir ve hükmü olduğunu ve bunun vuku bulunduğunu belirterek iftirak hadisini zikreder (bkz. İbn Cemā'a, *İdāhu'd-Delîl fî Kaḳ'i Hucceci Ehli't-Ta'ûl*, tah. Vehbî Suleymân Gävicî el-Elbânî ([Kahire]: Dâru's-Selâm, 1410/1990), s.24). El-Ḳannûcî ise rivayeti Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak takdim eder (Şiddîḳ Ḥasen el-Ḳannûcî, *Ebcedu'l-'Ulûm*, neşr. 'Abdulcabbâr Zekkâr (Dimeşk: Vizâreti's-Şekâfe, 1978), c.1, s.167).

⁴⁶ Bkz. Muḫammed b. 'Umer es-Sefîrî, *el-Mecâlisu'l-Va'ziyye fî Şerhi Ahâdîsi Ḥayri'l-Beriyye min Şahîhi'l-İmâm el-Buḫârî*, tah. Ahmed Fetḫ 'Abdurrahmân (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), c.2, s.273; el-Munāvî, *Feyḍu'l-Kadîr*, c.2, s.20 (no.1223). Es-Seḫâranfûrî de hadiste haber verilenlerin günümüzde aynen gerçekleştiğini belirten rivayetin söz konusu gaybî ihbar niteliğine dikkat çekmiş olmaktadır (bkz. es-Seḫâranfûrî, *Beḫlu'l-Mechûd fî Ḥalli Suneni Ebî Dâvûd* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.), c.18, s.119).

⁴⁷ Mesela bkz. el-Beyḫakî, *Delā'ilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Şāhibi's-Şer'a*, tah. 'Abdulmu'tî Ḳal'acî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1408/1988), c.6, ss.287-88.

sihhatini tartışmaya açmayan ve otoritesini tahkim eden bir zeminde tartışıldığını, problemlili bazı meselelerin nasıl anlaşılması gerektiği ve *te'vîli* noktasında ele alındığını belirtmek gerekir.

2. İftirak Hadisi Üzerinde Gündeme Gelen Temel Tartışmalar

Bu konulardan ilki rivayette zikredilen “*iftirāk*”ın niteliği ve 70 rakamının anlamı üzerinedir. İftirak hadisini kabul edenlerin neredeyse tamamı iftirakın *uşūlu'd-dīn*'e yani itikadî hususlara müteallik olduğunu ve *furū'a* dair konulardaki ihtilafın bu haberin kapsamı dışında olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸ Bu izah, ilk bakışta fırkaların cennet ve cehennem ehli şeklinde nitelendirilmesinde makul bir gerekçelendirme gibi görünmektedir, ancak özellikle 70 rakamı bağlamında ciddi soru(n)ları gündeme getirmiştir. Zira iftirakın temel itikadî konularla ilgili olduğu kabul edildiğinde, ana fırkaların sayısının 73'e ulaşamayacağı,⁴⁹ alt kollarıyla birlikte ana fırkalar kastedildiğinde ise sayının 73'ü fazlasıyla aşacağı tarihen sabittir.⁵⁰ Nitekim bu durum, rivayeti kabul eden bazı müellifler tarafından açıkça dile getirilmiştir.⁵¹ Yetmiş rakamının hakikati mi yoksa kesretten kinayeyi mi

⁴⁸ Bkz. Ebū İshāk eş-Şâtîbî, *el-İ'tisām*, neşr. Maḥmūd Halebî (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 1418/1997), ss.459-62, 465; el-Munāvî, *Feydu'l-Kādir*, c.2, s.20; es-Sehāranfūrî, *Bezlu'l-Mechūd*, c.18, s.117. İbn Teymiyye bu rivayeti birçok yerde Cehmiyye'nin 72 firkadan sayılamayacağı, onların İslam dairesinden çıktıkları bağlamında zikrederken dolaylı olarak onun da, hadiste geçen “*iftirāk*”ı *uşūlud'd-dīn*'e yani itikadî konulara hasrettiği ve bu minvalde yorumladığı anlaşılmaktadır (bkz. İbn Teymiyye, *en-Nubuvvāt*, tah. 'Abduf'aziz b. Şālîh (Riyad: Advā'u's-Selef, 1420/2000), c.1, ss.577-78, 619; İbn Teymiyye, *el-Fetāvā el-Kubrā*, tah. Muḥammed 'Abdu'l-kādir 'Aṭā & Muṣṭafā 'Abdu'l-kādir 'Aṭā (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987), c.6, s.630). Ancak eş-Şâtîbî'nin belirttiğine göre, genel kanaatin aksine, Ebū Bekr eṭ-Türtüşî (ö.520/1126) hadisteki *iftirāk*ın akâidle sınırlandırılmayacağını ve her türlü ihtilafın buradaki *iftirāk*ın içerisinde değerlendirilebileceğini söylemiştir (bkz. eş-Şâtîbî, *el-İ'tisām*, ss.465-68).

⁴⁹ Müslümanların ana fırkalarının sayısı hususunda 4'ten 12'ye kadar farklı rakamlar verildiği ve bunların tespit ve tasnifinde farklı metodlar uygulanmasına rağmen 10-12'yi geçemediği belirtilmektedir (bu konuda bkz. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, ss.46-7; Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2005), s.149. *El-Farq*'ın muhakkiki Muḥammed Muhyiddin 'Abdu'lhamîd, fırkaların asıllarının, değil 70 rakamına, bunun yarısına hatta çeyreğine dahi ulaşamayacağını özellikle belirtir (bkz. “Muqaddima,” 'Abdu'l-kābir el-Bagdādî, *el-Farq beyne'l-Firāk*, tah. Muḥammed Muhyiddin 'Abdu'lhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1416/1995) içinde, s.7).

⁵⁰ Ebū Ca'fer eṭ-Ṭūsî'den (ö.460/1067) naklen sadece Şî'i fırkaların 73'e ulaştığı kaydedilir (bkz. İbn Teymiyye, *Minhācu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, c.3, s.468). Faḥruddin er-Rāzî (ö.606/1209) de bu duruma dikkat çekerek (er-Rāzî, *İ'tikādātu Fırak'l-Muslimin ve'l-Muşrikîn*, tah. 'Alî Sāmî en-Neşşār (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), ss.55-6).

⁵¹ Er-Rāzî bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu hadis yetmiş iki fırkanın bozuk (*fāsîd*) inaçlar ve bātıl mezhepler olarak nitelendirildiklerine delildir. Ayrıca bu fırkalardan her birinin dalâleti tek bir meseleyle sınırlı değildir. Aksine bu, Allah'ın zâtına, sıfatlarına, hükümlerine, fiillerine, isimlerine; *cebr*, *kader*, *ta'dîl*, *tecvîz*, *şevâb*, *me'ād*, *va'd* ve *va'îd*, isimler, hükümler ve imâmet meselelerine ilişkin birçok meselede ortaya çıkar. Bu yüzdendir ki sapkın fırkaların sayısını –ki bu 72'dir– yukarıda geçen pek çok meseleyle göre bölüştürdüğümüzde, bu gerçekten büyük bir rakama ulaşır. Nitekim ümmetin iftirakında meydana gelenlerin tümü sapkınlık çeşitleridir. Aynı şekilde, bu ümmetin dışında kalan sapkın fırkaların sayısının yediyüze yaklaştığı da meşhur bilgilerdendir” (er-Rāzî, *Tefsîru el-Fahrî'r-Rāzî el-Muştehir bi'l-*

ifade ettiği, bu sorun çerçevesinde tartışılmış ve sayının kesretten kinaye olduğu genel kabul görmüştür.⁵² Ancak uygulamada, hakikate tekabül eden bir rakam gibi, fırkaların farklı formülasyonlarla 73 rakamına tamamlanarak (veya sınırlandırılarak) tasnif edilmeye çalışılması özellikle *Maḳālāt* literatüründe yaygın bir tutum olmuştur.⁵³

Rivayeti kabul edenlerin üzerinde durdukları temel meselelerden bir diğeri, metinlerde bahsi geçen “ümme” ile kimlerin kastedildiğidir. Zira iftirak hadisinde ümme, çoğu kez “benim ümme” (أمّتي) şeklinde Hz. Peygamber’e izafe edilerek nakledilmiş ve buradan hareketle kastedilenin *ümme-i dâvet* mi (İslam’a davet edilen fakat iman etmeyenler) yoksa *ümme-i icâbet* mi (İslam’ı kabul edip iman edenler) olduğu tartışmaları yapılmıştır. İftirak hadisinde geçen ümme *ümme-i icâbet* olduğu genel kabul görse de aksini savunanlar da olmuştur.⁵⁴ Belirtmek gerekir ki söz konusu tartışma, kurtuluşa erecek fırka ile helâk olacak fırkalardan hangisinin çoğunluğu oluşturduğu meselesiyle de yakından ilişkilidir.⁵⁵ Bu nedenle, iftirak hadisi itikâdî zeminde özellikle Sunnî-Şîî çekişmesinde, fıkıh usûlü zemininde ise hak ve doğrunun azınlık bir kesim tarafından

Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâṭihü'l-Ğayb (Beirut: Dâru'l-Fıkr,1401/1981), c.1, s.12). Başka bir eserinde ise er-Râzî, fırkaların 72 rakamını fazlasıyla aştığını gördüğü için Hz. Peygamber’in hadiste geçen 72 sayısıyla büyük fırkaları kastetmiş olabileceğini, aynı şekilde hadiste rakam bu şekilde yer aldığı için fırkaların sayısının 73’ten az olamayacağını, ancak bu rakamı aştığında bunun bir sorun olmayacağını dile getirerek bu meseleyi çözmeye çalışmaktadır (bkz. er-Râzî, *İ’tikâdât*, ss.74-5).

⁵² Es-Sehâranfûrî, *Beḫlu'l-Mechûd*, c.18, s.117. Fiğlalı söz konusu rakamın kesin bir sayıyı göstermekten ziyade, çokluğu ifade ettiğini söyledikten sonra İslam fırkalarının Yahudi ve Hıristiyanlar’dan bir fazla oluşunu “İslam dininin özelliği ve Müslümanlara tanınmış olan düşünce hürriyeti” şeklinde ilginç bir şekilde izah etmiştir (“Çevirenin Önsözü,” ‘Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar = el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yay., 1991) içinde, ss. xxiv-xxv).

⁵³ *Maḳālāt* geleneğinde 73’e tamamlama gayesiyle takip edilen değişik tasnifler ve 70 rakamının hakikati veya mecazi ifade ettiği konusunda yapılan tartışmalar için bkz. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, ss.46-55; Benlî, “Din Dili Bağlamında,” ss.86-96; Gömbeyaz, “Bâbertî’ye Nispet Edilen Bir Fırka Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar,” *e-Maḳālât Mezhep Araştırmaları* (www.emakalat.com) 5:1 (2012), ss.19-21.

⁵⁴ Es-Sehâranfûrî, *Beḫlu'l-Mechûd*, c.18, s.117; el-Mubârakfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmî’i'l-Tirmizî*, neşr. ‘Abdurrahmân Muḫammed ‘Uşmân ve diğeri (Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1993), c.7, s.397. Bu konudaki tartışmaların kısa bir özeti için ayrıca bkz. Benlî, “Din Dili Bağlamında,” ss.83-5.

⁵⁵ İbn Teymiyye farklı lafızlarla gelen birkaç tarike yer verdikten sonra, “bu nedenle ‘el-fırkatu’n-nâciye’ *ehlu’s-sunne ve’l-cemâ’a* olarak vasıflanmıştır ki onlar en büyük topluluk (*el-cumhuru’l-ekber*) ve büyük çoğunluktur (*es-sevâdu’l-a’zam*)” diyerek hepsinin aynı anlama geldiğini ve *fırka-i nâciyenin* çoğunluk kesimi oluşturduğunu beyan etmiş olmaktadır (İbn Teymiyye, *Mecmû’u'l-Fetâvâ*, c.3, s.345). İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ise İslam ve Müslümanların *garîb* olduğu düşüncesini temellendirirken iftirak hadisine başvurur. Ona göre, İslam *garîb* ise (“*el-İslâm bed’e garîben*” hadisine göndermede bulunarak) 72’ye ayrılan fırkalar içerisinde kurtuluşa erecek tek fırka da böylece *garîb* ve azınlık bir kesimden oluşmaktadır (وَكَيْفَ لَا تَكُونُ فِرْقَةً وَاحِدَةً قَلِيلَةً جِدًّا غَرِيبَةً بَيْنَ الثَّنَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً). Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-Sâlikîn beyne Menâzili’l-Hyâke Na’budu ve’l-Hyâke Neste’in*, tah. Muḫammed Hâmid el-Faḳî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1393/1973), c.3, s.198.

savunulsa da kabul edilip edilmeyeceği hususunda önemli bir polemik referanslarından biri olmuştur.

İftirak hadisini kabul edenlerin yukarıda özetle değindiğimiz hususlarda, farklı boyut ve tonlarda tereddütlerini gün yüzüne çıkaran çeşitli izah ve değerlendirmelere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Endülüslü Mâlikî müellif Ebû Bekr eṭ-Ṭurtüşî (ö.520/1126), fırkaların anlaşılması, fırkaların yetmiş üçe tamamlanıp tamamlanmadığı ve genel olarak iftirak hadisi hakkında insanların fikir ve düşüncelerinin değiştiğini ve karışık bir hal aldığını açıkça dile getirirken⁵⁶ rivayetin bu niteliğini vurgulamış olmaktadır.

3. İftirak Hadisine Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Rivayeti kabul edenler tarafından iftirak hadisine yönelik ortaya çıkan bu tabloya, iftirak hadisini tenkit edip reddedenlerin iddia ve fikirleri eklenince, karşımıza rivayete ilgili daha renkli ama bir o kadar da karmaşık bir resim çıkmaktadır. Bu noktada, iftirak hadisi üzerine menfî değerlendirmelerin kimler tarafından ve hangi hususlarda gündeme getirildiği ve nihayetinde söz konusu eleştirilerin kimler için rivayetin –kısmen veya tamamen— reddiyle sonuçlandığı önem kazanmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki burada, *isnād* ve *rāvî*lerden hareketle iftirak hadisinin belli bazı *ṭarīḳ*lerini zayıf veya uydurma olarak niteleyen değerlendirmeler kastedilmemektedir. Zira bu türden eleştiriler *isnād* sistemi içerisinde yapılmış tenkitler olup iftirak hadisini bir bütün olarak *ṣahīḥ* kabul eden muhaddis ve musannıflar tarafından zaten dile getirilmiştir. Açık olduğu üzere bir *isnād* zinciri için veya belirli *rāvî*lerden hareketle yapılan değerlendirmeler sadece o *ṭarīḳ*(ler)le ilgili ve sınırlıdır. Dolayısıyla böylesine spesifik tenkitler, doğası gereği bir hadisin kategorik anlamda kısmen veya tamamen reddini çoğu kez amaçlamayan teknik bir kritik özelliği taşır.⁵⁷

O halde, burada görüşlerine yer vereceğimiz kişiler, rivayetleri metin yapıları yönüyle değerlendirmeye tabi tutan ve bunun sonucunda iftirak hadisinin kısmen ya da tamamen Hz. Peygamber'e aidiyetini sorgulayan ve reddedenler olacaktır. Söz konusu âlimlerin temel tartışma noktaları, hadis

⁵⁶ "واعلم أن هذا الحديث قد طاشت فيه أحلام الخلق، وفي معرفة هذه الفرق، وهل كملوا بعد أم لا؟!" Ebû Bekr eṭ-Ṭurtüşî, *Kitābu 'l-Havādiş ve 'l-Bida'* (ed-Demmām: Dāru İbni'l-Cevzī, 1411/1990), s.33.

⁵⁷ İftirak hadisinin farklı *ṭarīḳ*lerinde yer alan *rāvî*ler ve hadis münekkitlerinin bu çerçevedeki görüş ve değerlendirmeleri hakkında bkz. Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, ss.131-240.

metninin sonunda yer alan, biri hariç tüm fırkaların sapkınlık (*dalâlet*) üzere olduklarını belirten ve kurtuluşa erecek fırkadan bahseden kısımdır.⁵⁸

İslam geleneği içerisinde, geçmişte, iftirak hadisini tümüyle reddeden veya kaynaklarda bu yöndeki bir iddiaya sahip olduğu kaydedilen kişiler gerçekten çok azdır. Bu bağlamda gündeme gelen ve kendisine referansta bulunulan en erken figürün İbn Hâzım (ö.456/1064) olduğu görülmektedir.

O, *el-Faşl* isimli eserinde, ‘kâfır’ hükmünün kimlere verileceği bağlamında “Kaderiyye ve Murci’e bu ümmetin Mecûsileridir” ve “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır; biri hariç hepsi cehennemliktir” şeklindeki rivayetlerden söz etmiştir. Ona göre, her iki rivayet de *isnâd*ları bakımından *şahîh* değildir ve bu yüzden, *haber-i vâhîdî* delil olarak kabul edenler için dahi delil olamaz.⁵⁹ İbn Hâzım’ın, söz konusu iki rivayeti *isnâd*ları yönüyle eleştirip reddetmesine rağmen, iftirak hadisinin son kısmını mefhum olarak vermesi, ayrıca rivayetlerin *isnâd*larından, *râvî*lerinden ya da metinlerinden bahsetmemesi, eleştirisinin mahiyet ve kapsamını tam olarak anlamamıza mani olmaktadır. Bu eksiklik, onun bu rivayetlere nasıl yaklaştığına dair farklı yorumların yapılmasına imkân tanıyan muğlak bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla bu durum, rivayeti *isnâd*(lar)ı açısından tenkit ederken İbn Hâzım’ın iftirak hadisininin tamamını mı yoksa bir kısmını mı reddettiği hususunda net bir fikir vermekten uzaktır. Bu rivayetler hakkındaki kısa ve sarıh olmayan ifadelerine rağmen, birçok kimse tarafından İbn Hâzım iftirak hadisini kategorik olarak reddedenler için gösterilen tek örnek konumundadır.⁶⁰ Bu bağlamda ona referansta bulunanların başında İbnü’l-Vezîr el-Yemânî (ö.840/1436) gelmektedir. O, *el-Avâşım* isimli eserinde, iftirak hadisinin sonunda yer alan “biri hariç hepsi

⁵⁸ Krş. es-Sureyhî, “Hadîsu İftirâki’l-Ummeh,” s.106. Bununla birlikte, aynı şahısların, iftirak hadisini temelde “*şahîh*” kabul eden, ancak *cerh-ta’dîl* kritiği açısından bazı *tarîk*leriyle ilgili zayıf veya uydurma olduğunu söyleyen muhaddislerin olumsuz yöndeki görüşlerini, kendi kanaatlerini destekleyici bir argüman olarak sık sık gündeme getirdikleri ayrıca belirtilmelidir.

⁵⁹ İbn Hâzım, *el-Faşl fi’l-Mîl ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihâl*, tah. Muḥammed İbrâhîm Naşr & ‘Abdurrahmân ‘Umeyra (Beirut: Dâru’l-Cîl, 1416/1996), c.3, s.292.

⁶⁰ Bu hataya düşenlere örnek olarak bkz. ‘Abdusselâm Muḥammed ‘Abduh, *Te’emmulât fi’t-Turâsi’l-‘Ukadî li’l-Firâki’l-Kelâmîyye: Fırkatu’l-Ḥavâric* (Kahire: Dâru’l-Kitâb el-Câmî’î, t.y.), s.54. Fiğlalı, İbn Hâzım’ın bu hadise “tam anlamıyla karşı çıktığı” iddiasındadır (bkz. “Çevirenin Önsözü,” *el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar* içinde, s.xxiv). Hatta İbn Hâzım’ın bu rivayetin uydurma olduğunu söylediğini belirtenler de olmuştur. Bkz. Hamza Yeşildal, *Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî’nin Kitabu’z-Zîne Adlı Eseri ve Şii Makâlât Geleneğindeki Yeri* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005), ss.62, dn.256. Muḥammed Muḥyîddîn ‘Abduh, İbn Hâzım’ın bu rivayetlerin *şahîh* olmadığını bilakis zayıf olduklarını ilan ettiğini belirtenler daha yumuşak bir dil kullanmakla birlikte İbn Hâzım’ı iftirak hadisini delil kabul etmeyip reddedenlere misal olarak vermektedir (bkz. “Mukaddime,” *el-Bağdâdî, el-Fark beyne’l-Firâk* içinde, s.6).

helâk olacaktır” kısmının fâsid bir *ziyâde* olduğunu, *şahîh* addedilemeyeceğini ve bunun mülhidler bir eklemesi olduğunu belirtmektedir.⁶¹ İbnu'l-Vezîr'in bu şekilde iftirak hadisinin tamamını değil *ziyâde* olarak nitelediği kurtuluşa erecek tek bir firkadan bahseden ve biri hariç fırkaların hepsinin helâk olacağını belirten kısmı reddettiği anlaşılmaktadır. İlginç olan, onun, bu görüşünü destekleme bağlamında İbn Hâzım'ın iftirak hadisini *mevdû'* olarak nitelediğini iddia etmesidir.⁶² Böylece İbn Hâzım'ın da onun gibi bu *ziyâde* ile nakledilen rivayetleri uydurma kabul ettiğini ima etmiş olmaktadır. Nitekim eserinin başka bir yerinde ise “İbn Hâzım bu *ziyâdenin mevdû'* olduğunu söylemiştir” diyerek bunu açıkça dile getirmiştir.⁶³

Aynı yaklaşım eş-Şevkânî'de (ö.1250/1834) de görülmektedir. O, *Fethu'l-Kadîr*'de iftirak hadisindeki “*biri hariç hepsi cehennemliktir*” şeklinde gelen ve kurtuluşa erecek tek bir firkanın olduğunu beyan eden kısmı İbnu'l-Vezîr gibi *ziyâde* olarak niteler ve bu haliyle gelen rivayetleri bir grup hadisçinin zayıf; İbn Hâzım'ın ise daha ileriye giderek *mevdû'* olarak nitelediğini kaydeder.⁶⁴ Bununla birlikte eş-Şevkânî'nin, *mevdû'* rivayetleri derlediği eserinde, sözkonusu rivayetlerden sadece “*benim ve ahabımın yolu üzere olanlar*” formuyla gelen hadisi zikretmesi dikkat çekicidir.⁶⁵

Bu müelliflerin kurtuluşa erecek tek bir firkadan bahseden rivayetleri “*şahîh*” kabul etmemeleri ve bu formdaki metinleri mülhidler asılsız eklemeleri ve *ziyâdeleri* olarak yorumlamaları dikkate değerdir. Ancak bu minvaldeki görüşlerini destekleme bağlamında İbn Hâzım'a referansta bulunmaları gerçekten problemlidir. Zira İbn Hâzım *el-Faşl*'da, iddia edildiği üzere söz konusu rivayeti *mevdû'* olarak nitelemediği gibi, bu rivayetlerden *ziyâde* ile nakledilenleri tümünden reddettiğini veya sadece bu şekilde gelen

⁶¹ İbnu'l-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâşım ve'l-Kavâşım fi'z-Zebb'an Sunneti Ebî'l-Kâsim*, tah. Şu'ayb el-Arna'ût, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994), c.1, s.186.

⁶² Bkz. İbnu'l-Vezîr, *el-Avâşım*, c.1, s.186.

⁶³ “وعن ابن حزم ان هذه الزيادة موضوعة” Bkz. İbnu'l-Vezîr, *el-Avâşım*, c.1, s.172.

⁶⁴ Eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenney er-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1428/2007), ss.383-4. Eş-Şevkânî burada rivayeti zayıf addeden hadisçilerin kimler olduğunu söylemez. Ancak başka bir eserinde bizzat kendisi bu *ziyâdelerin*, mülhidler eklemeleri ve sokuşturmaları olduğunu açıkça belirtmiştir. Bu bağlamda, eş-Şevkânî'nin İbnu'l-Vezîr gibi rivayetlerin tümünü değil kurtuluşa erecek firkadan bahseden rivayetleri *şahîh* saymadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Ebû Hurayra'dan gelen rivayeti iftirak hadisinin *aşlı* olarak nitelemekte ve *şahîh* rivayetin *ziyâdesiz* olarak nakledilen bu rivayet olduğunu kaydetmektedir (bkz. eş-Şevkânî, “el-'Azbu'n-Nemîr fi Cevâbi Mesâ'ilî 'Âlimi Bilâdi Asîr,” ‘Abdullâh b. Yahyâ es-Sureyhî (derleme ve edisyon), *Rasâ'il ve Ebhâş fî Hadîsi İftirâki'l-Umme* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009) içinde, ss.46-50).

⁶⁵ Bkz. eş-Şevkânî, *el-Fevâ'id*, s.502 (no.87).

rivayetlerin *isnâd*larını *zayıf* olarak nitelediğini gösteren herhangi bir ifade kullanmamıştır. İbn Hâzım'ın *el-Faşl*'daki eleştirisi daha önce de belirttiğimiz gibi açık değildir ve farklı yorumlara müsaittir. Ancak diğer eserlerine bakıldığında onun iftirak hadisine yönelttiği eleştirinin boyutu ve mahiyeti önemli ölçüde açıklığa kavuşmaktadır.

İbn Hâzım, *el-Faşl* dışında imamet hakkında yazdığı müstakil risalesinde ve bir diğer meşhur eseri *el-Muḥallâ*'sında da iftirak hadisine yer vermiştir.⁶⁶ 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'lā*) 'Avf b. Mâlik'ten gelen rivayet olduğunu açıkça belirtir.⁶⁷ İbn Hâzım devamla, bu konuda gelen rivayetler arasında metin ve *isnâd* bakımından da en doğrusunun (*aşahḥ*) 'Avf b. Mâlik rivayeti olduğunu, diğer tüm rivayetlerin "*intikâ*' ehli"nden hiç birinin *muşannef* ve *musned*lerine almayacakları kadar mühim illetlerle malûl olduklarını ifade etmekte⁶⁸ ve fakat söz konusu illetler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.

Bu ifadelerinden, İbn Hâzım'ın, İbnü'l-Vezîr ve eş-Şevkānî'nin iddialarının aksine, iftirak hadisini tümünden veya kategorik olarak *ziyâde* ile gelen tüm metin formlarını reddetmediği; farklı bir *ziyâde* ile bu fırkalardan en şerhilerin "olayları kendi görüşleriyle (*re'ÿ*) karşılaştırarak helali haram haramı da helal yapan kesimler"⁶⁹ olduğunu beyan eden 'Avf b. Mâlik tarikini en doğru (*eşahḥ*) rivayet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Belirtmek gerekir ki onun 'Avf b. Mâlik rivayetini "en doğru" addedip diğerlerini –kendi ifadesiyle barındırdıkları önemli illetlerden ötürü— zayıf olarak nitelerken ne kadar isabetli ve tutarlı olduğu ayrı bir konudur. Ancak burada vurgulamak istediğimiz husus, iftirak hadisini çeşitli gerekçelerle tenkit edenlerin, kendi görüşlerini temellendirmek için İbn Hâzım'ı bu

⁶⁶ İbn Hâzım, "Risâle fi'l-İmâme," *Rasâ'lu İbn Hâzım el-Endelusi*, tah. İhsân 'Abbâs (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye, 1981) içinde, c.3, s.213; İbn Hâzım, *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*, tah. 'Abdulgâfur Süleymân el-Bundârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), c.1, s.82.

⁶⁷ İbn Hâzım her iki eserinde de 'Avf b. Mâlik'ten gelen aynı *isnâd*lı rivayete yer verir fakat *el-Muḥallâ*'da rivayet hakkında herhangi bir yorum ve tenkitte bulunmaz. İbn Hâzım'ın zikrettiği rivayetin *isnâd* şöyledir: "Aḥmed b. Kâsim ← Babam Kâsim b. Muḥammed b. Kâsim ← Dedem Kâsim b. Aşbağ el-Beyânî ← Muḥammed b. İsmâ'îl et-Tirmizî ← Nu'aym (b. Hammâd) ← İbnü'l-Mubârak ← 'Isâ (b. Yûnus) ← Cerîr (b. 'Uşmân) ← 'Abdurrahmân b. Cubeyr b. Nufeyr ← Babası (Cubeyr b. Nufeyr) ← 'Avf b. Mâlik".

⁶⁸ İbn Hâzım, "Risâle fi'l-İmâme," c.3, s.213. İbn Hâzım'ın iddiasının aksine, 'Avf b. Mâlik rivayeti dışındaki birçok *tarik* et-Tirmizî, Ebü Dâvûd, İbn Ebî Şeybe, Aḥmed b. Ḥanbel gibi önemli muhaddislerin eserlerinde yer almaktadır. Bu durumda onun, *intikâ* ehli (*ehlu'l-intikâ*) ile kimleri kastettiği açık değildir.

⁶⁹ "أعظمها فتنه علي أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم يحرمون الحلال ويحلون الحرام"

rivayetleri tümünden reddeden ve hatta *mevdū*^c olarak niteleyen biri olarak sunmalarıdır. Onun hakkındaki bu yanlış kanaat, muhtemelen, söz konusu müelliflerin sadece İbn Hāzım'ın *el-Faşl*'daki açık olmayan ifadelerine dayanmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Bu durumda, İbnu'l-Vezīr ve başkalarının *el-Muḥallā* ve özellikle imametle ilgili zikri geçen risâlesinde İbn Hāzım'ın iftirak hadisini kullandığından ya haberdar olmadıkları veya bunları görmezden gelerek kendi görüşlerini teyid etmek için onun görüşlerini manipule ettikleri söylenebilir.

Bununla birlikte, İbnu'l-Vezīr, eş-Şevkānī ve İbn Hāzım'ın iftirak hadisini değerlendirirken ortak bir noktada buluştukları ifade edilmelidir. Hareket noktaları ve gerekçeleri birbirinden farklılık arz etse de söz konusu üç müellifin iftirak hadisini tümünden reddetmedikleri anlaşılmaktadır. İbnu'l-Vezīr ve eş-Şevkānī bu rivayetler arasında kurtuluşa erecek tek bir fırkadan bahseden ve *fırka-i nāciyye*yi tayin eden metin formlarını “*ziyāde*” olarak niteleyerek tenkit etmekte; *ziyāde* ile gelen bu metinleri, mülhidlerin eklemeleri oldukları gerekçesiyle reddetmektedirler. Bu çerçevede, Ebū Hurayra'dan gelen ve kurtuluşa erecek fırkadan bahsetmeyip sadece ümmetin Ehl-i Kitab'ın ayrıldığı gibi fırkalara ayrılacağını dile getiren tarikler, onlara göre, *şahīḥ* olmaktadır. İbn Hāzım ise 'Avf b. Mālik rivayeti dışındaki rivayetlerin tamamını, *isnād*larının problemlili olması gerekçesiyle reddetmektedir. Onun 'Avf b. Mālik rivayetini *şahīḥ* kabul etmesi ve bu rivayeti eserlerinde delil olarak kullanması, ümmetin fırkalara ayrılacağını belirten rivayetleri ilke olarak inkâr etmediği anlamına gelmektedir. İftirak hadisini tenkid edenlerin büyük çoğunluğu, bu konudaki tüm rivayetleri değil, farklı nedenlerle bunlardan bir kısmını reddetme yoluna gittikleri için İbn Hāzım da onlarla aynı kategoride değerlendirilebilir.

Ancak az da olsa iftirak hadisini tümünden reddedenlerin veya bu çerçevede anlaşılabilir sözlerin olduğu da belirtilmelidir. Tespitlerimize göre, bu konuda en genel ifade el-Fīrūzābādī'nin (ö.826/1422) *Sifru's-Saāde* isimli eserinin sonunda “Ḥātīmetu'l-kitāb” başlığı altında geçmektedir. O, kendi ifadesiyle, hakkında *şahīḥ* veya *ṣābit* hadis olmayan konuları⁷⁰ sıraladığı söz konusu “Ḥātīme”nin son kısmında iftirak hadisine de yer vermektedir. Burada “Ümmetin 72'ye ayrılacağı konusuyla ilgili hiçbir şey [haber] sābit değildir” cümlesiyle bu rivayetlerin tamamına bir şekilde

⁷⁰ *Şahīḥ* hadis bulunmayan konular ve bunlarla ilgili yazılmış müstakil eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yay., 2007), ss.165-253.

muhalefet şerhi düştüğü anlaşılmaktadır.⁷¹ Fakat o, aslı olmadığını söylediği diğer konularda olduğu gibi iftirak hadisiyle ilgili bu iddialı hükme hangi gerekçeyle ulaştığı hususunda somut bir bilgi vermemiştir. Daha sonra el-‘Aclūnī, el-Fīrūzābādī’nin bu “Ḥātime”sini *Keşfu’l-Ḥafā’* isimli eserinin sonunda bazı eklemelerle yer vermiş ve iftirak hadisiyle ilgili sözü edilen cümleyi herhangi bir yorumda bulunmadan olduğu gibi aktarmıştır.⁷² Buna rağmen, el-‘Aclūnī eserinin başka yerlerinde iftirak hadisinin bazı rivayetlerini kaydederken, el- Fīrūzābādī’den aktardığı hükme aykırı bir tutum takındığı veya bunu dikkate almadığı söylenmelidir.⁷³ Zira el-‘Aclūnī, iftirak hadisinin, zayıf ve uydurma bazı rivayetleri olsa da kabul görmüş *ṭarīḳ*lerle rivayet edildiğini özellikle belirtmektedir.⁷⁴

Bunun dışında geçmişte iftirak hadisini tümden reddederken bunun gerekçelerini açıkça dile getiren 11/17. yüzyılda yaşamış Zeydī âlim İbn Maṭīr’dan (ö.1068/1658) bahsetmek gerekmektedir. İbn Maṭīr, iftirak hadisini reddetme sadedinde kaleme aldığı müstakil risâlesinde⁷⁵ rivayetin *isnâd*larını gündeme getirmemiş ve ‘bir hadisin *isnâd*ının *şahîḥ* olmasının metnin *şahîḥ*liğini zorunlu kılmadığı’ ilkesini hatırlatarak metin merkezli bir tahlile girişeceğinin işaretini vermiştir.⁷⁶ Bu şekilde o, İbnu’l-Vezīr ve eş-Şevkânī’den farklı olarak, iftirak hadisine yönelik tenkidini, sadece *ziyāde* ile gelen metinlerden hareketle değil, daha kapsamlı bir çerçevede temellendirmeye çalışmaktadır. Onun yönelttiği temel eleştirilerden biri iftirak hadisinin *āḥād* haberlerden olduğu, *haber-i vāḥide* dayalı bir usûl ve kaidenin oluşturulamayacağı, bu nedenle rivayetin kesin bir gerçeği ifade etmediğidir.⁷⁷ İbn Maṭīr’e göre, kesinliği olmayan bu rivayetler metinler itibariyle de *mubhem* ve kapalıdır ve bir takım çelişkiler barındırmaktadır.⁷⁸

⁷¹ “وباب افتراق الأمة إلى اثنتين وسبعين فرقة لم يثبت فيه شيء” Mecdudīn el-Fīrūzābādī, *Sifru’s-Sa’āde*, tah. Ḥalīl el-Meys (Beyrut: Dāru’l-Kālem, 1406/1986), s.287.

⁷² Bkz. el-‘Aclūnī, *Keşfu’l-Ḥafā’*, c.2, s.424.

⁷³ Bkz. el-‘Aclūnī, *Keşfu’l-Ḥafā’*, c.1, ss.149-51.

⁷⁴ El-‘Aclūnī, *Keşfu’l-Ḥafā’*, c.1, s.309.

⁷⁵ İbn Maṭīr, “Keşfu’l-Ğumme fī İdhāḳi Ḥadīsi İftirāki’l-Umme,” es-Sureyḫī (derleme ve edisyon), *Rasā’il ve Ebḥās* içinde, ss.23-33.

⁷⁶ İbn Maṭīr, “Keşfu’l-Ğumme,” s.26. İbn Maṭīr risalesindeki eleştirilerini, Mu’āviye ve ‘Abdullāh b. ‘Amr b. el-‘Āş’tan, kurtuluşa erecek fırkanın ilkinde “*el-cemā’a*” ikincisinde “Benim ve ashabımın yolu üzere olanlar” şeklinde gelen rivayetler üzerinden yapar.

⁷⁷ İbn Maṭīr, “Keşfu’l-Ğumme,” s.27. Günümüz Zeydī müelliflerinden Sālim ‘İzzān da rivayetin bu yönüne dikkat çekerek iftirak hadisinin kesin olmayan “*zannī*” hadislerden olduğunu bu nedenle Müslümanlarla ilgili hükümden bulunurken bu rivayetlerin delil olamayacaklarını belirtmektedir (bkz. Muḥammed Yahyā Sālim ‘İzzān, *Ḥadīsu İftirāki’l-Umme Taḥte’l-Meçer* (Şan’ā: Merkezu’t-Turāş ve’l-Baḥş el-Yemenī, 1422/2001), s.86).

⁷⁸ İbn Maṭīr, s.27.

O, bu açılardan rivayetlerdeki taksimatta hem münafıkların durumunun açık olmadığını hem de kurtuluşa erecek fırka olarak dile getirilen *el-cemā'a* sözcüğünün kapalılığı izah etmediğini özellikle kaydetmektedir.⁷⁹ Aynı şekilde o, “Benim ve ashabımın yolu üzere olanlar” ifadesinin, kesin bir şekilde tefrikaya mani bir ifade olmasına rağmen rivayette ümmetin fırkalara ayrılacağından bahsedilmiş olmasının açık bir çelişki olduğu iddiasındadır. Zira ona göre, zaruri olarak ümmetin tamamının, *Kitâb, Sünnet ve İcmâya* dayanan mezheplerin ihtilafı üzere olduğu zaten müşahade edilen bir şeydir. Mezheplerin ihtilafı ise *tefrika* olmadığı gibi her bir mezhep de ayrı bir fırka (*milleh*) değildir. İbn Mañîr, “öyleyse ayrılık (*tefrika*) nerededir?” diye sormakta ve sahabenin de ihtilaf ettiğini; iftirâkın icthâd ve nassın anlaşılmasına göre gerçekleşmesi durumunda her mezhebin hatta bir mezhep içindeki farklı icthadların ayrı bir *milleh* olmayı gerektireceğini öne sürmektedir.⁸⁰ İbn Mañîr buradan hareketle Zeydî alt mezhepler olan Kâsimiyye⁸¹ ve Nâşîriyye'nin⁸² cennete girecek ayrı milletler olarak addedilmesini gerektireceğini, fakat bunun yanlış olacağını, genel olarak Zeydiyye'nin dahi kendisini *fırka-i nâciye* şeklinde nitelenmesinin doğru olmadığını belirtmektedir.⁸³

İbn Mañîr'in iftirak hadisini reddederken dile getirdiği diğer husus tekfir meselesiyle ilgilidir. Ona göre, kimin cennetlik veya cehennemlik olduğu bizim işimiz değildir ve bunu bilmek de mümkün değildir. Aslıolan *berâ'et-i zimmet*'tir. *Bâtın* bilemeyiz ve bu bizim için gaybî bir bilgidir. Tüm bu iddialarını bazı ayetlerle temellendiren İbn Mañîr, rivayetin Kur'an'a aykırı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁸⁴

Günümüz Zeydî âlimlerinden Hasan b. 'Alî es-Sakḳâf da rivayeti tümünden reddedenlerdendir. Ona göre iftirak hadisinin *isnâd*ları zayıf, metinleri ise mana itibarıyla batıldır ve Kur'an'a aykırıdır.⁸⁵ Oldukça iddialı olan bu genel hükmüne rağmen, es-Sakḳâf *isnâd*ları ayrıntılı bir tenkide tabi tutmayıp,

⁷⁹ İbn Mañîr, s.27.

⁸⁰ İbn Mañîr, s.27.

⁸¹ El-Kâsimiyye, Zeydî fırkalardan olup el-Kâsim b. İbrâhîm b. İsmâ'îl el-Hasenî el-'Alevî er-Rassî'nin (ö.246/860) taraftarlarıdır (bkz. Cevâd Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Söylemez, M. Ümit & C. Hakyemez (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), ss.281-82).

⁸² En-Nâşîriyye, Deylem ve Taberistân'da hüküm süren Zeydîlerin üçüncü hükümdarı Ebû Muhammed el-Hasen b. 'Alî b. el-Hasen el-Utrûş el-Huseynî'nin (ö.304/917) mensuplarına verilen addır (bkz. İsa Doğan, “Hasan el-Utrûş,” *DİA*, c.16, ss.256-58).

⁸³ İbn Mañîr, ss.28-29.

⁸⁴ Bkz. İbn Mañîr, ss.28, 29, 30.

⁸⁵ Hasan b. 'Alî es-Sakḳâf, *Şahîhu Şerhi'l-'Aḳîdeti't-Taḥâviyye* (Amman: Dâru'l-İlmâm en-Nevevî, 1998), s.629.

eleştirilerini metin merkezli inşa etmiştir.⁸⁶ Bu çerçevede “biri hariç hepsi cehennemdedir”, “biri hariç hepsi cennettedir” gibi *ziyādeyle* gelenler ile kurtuluşa erecek tek fırkadan bahsetmeyip sadece ümmetin Ehl-i Kitab gibi çeşitli fırkalara ayrılacağından söz eden tüm rivayetlerin bâtil olduğunu belirterek maddeler halinde çeşitli açılardan tenkitler yöneltmektedir.⁸⁷

1. Es-Sakḳāf öncelikli olarak hadisin Kur’an’a aykırı olduğunu ispat etme sadedinde “...Bu şekilde sizi her türlü aşırılıktan uzak, adaletli ve dengeli bir toplum (*ummete'n-vasatan*) kıldık” (2/el-Bakara:143), “İnsanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz” (3/Ālu Āmrān:110) ve “Ve yine siz, sakın kendilerine açık deliller geldikten sonra ayrılıklara ve anlaşmazlıklara düşerek parçalanan toplumlar gibi olmayın ...” (3/Ālu Āmrān:115) ayetlerini zikretmekte ve bu ayetlerin İslam ümmetinin toplumların en hayırlısı olduğunu ikrar ettiğini belirtmektedir. Ancak iftirak hadisinin, bu ayetlerin aksine, İslam toplumunu diğer toplumların en şerlisi ve fitnelerin en çok ortaya çıktığı bir ümmet olarak sunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre bu hadis, Kur’an’ın bu sarih ayetlerine aykırı olduğu için batıldır.⁸⁸

2. Es-Sakḳāf’ın diğer bir tenkidi bizzat hadisle değil, onun yorumlanma biçimi ve bu rivayetlerden hareketle yapılan fırka tasnifleriyle ilgilidir. Ona göre, *Maḳālāt* yazarları fırkaları çeşitli şekillerde tasnif etmiş ve bu fırkaları kendi dönemlerine kadar ortaya çıkan fırkalarla sınırlandırmışlardır ve her biri farklı bir tasnif yapmıştır. Oysa, her asırda yeni fırkaların ortaya çıkmaya devam ettiği tarihi bir vakiydir. Bu yüzden onların bu sınırlamaları *ṣaḥīḥ* olmayıp tarihi gerçekliğe uygun düşmemektedir.⁸⁹

3. Es-Sakḳāf’ın üzerinde durduğu önemli bir husus da iftirak hadisinin değişik kanallarla gelen metinleri arasındaki farklılık ve çelişkilerdir. O bu vesileyle de hadisin “*muḍtarib*” ve “*bātil*” olduğunu ispatlamaya çalışarak bunun için bazı misaller sunmaktadır.⁹⁰ Özellikle “*mā ene ‘aleyhi ve aṣḥābī*” ifadesi bağlamında dile getirdikleri dikkat çekicidir. Ona göre, “benim ve aṣḥābımın yolu üzere olanlar” ifadesi batıl olup Hz. Peygamber’den böyle bir şeyin sadır olması “*ṣaḥīḥ*” kabul edilemez. Çünkü, sahabe Hulefâ-i Râşidîn döneminde üç kesime ayrılmışlardır: Bir kesim Hz. ‘Alî’nin yanında ve tarafında olmuş, bazıları Mu‘āviye tarafında, diğer bir kesim ise belli bir

⁸⁶ Bazı *tarîḳ*lerde yer alan belirli *râvî*lerin *zayıf* olduğunu belirtmekle yetinir (bkz. es-Sakḳāf, ss.627-29).

⁸⁷ Es-Sakḳāf, s.629.

⁸⁸ Es-Sakḳāf, s.631. Benzer bir tenkit için bkz. ‘İzzān, *Hadīsu İftirākī'l-Umme*, s.86.

⁸⁹ Es-Sakḳāf, bu duruma örnek olarak ‘Abdülkâhîr el-Bağdādî’nin *el-Farḳ beyne'l-Firāk* isimli eserini zikreder (bkz. ss.631-32).

⁹⁰ Es-Sakḳāf, s.632.

tarafıta olmayıp iki kesimden de uzak (*i'tizāl*) durmuşlardır.⁹¹ Hal böyleyken hadiste geçen “*aşhābī*/benim ashabım” ile bunlardan hangi kesimin kastedildiği belirsiz olmaktadır ve aynı anda hepsinin kastedilmesi muhaldir.⁹² O, bu düşüncesini desteklemek için “Ammār hadisini”, el-Buhārī’de geçen “*havḍ* hadisini” ve “ashabım arasında on iki münafık vardır ...” rivayetini zikrederek sahabe arasında münafık ve âsî (*el-fi’etu’l-bāḡiye*) kimselerin de bulunduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Netice olarak es-Saḳḳāf Müslümanlardan böylelerinin gittikleri yol üzere olmalarının istenemeyeceğini ve söz konusu rivayetlerin, sahabenin tümünün tek bir yol üzere olmadıklarını gösterdiğini, dolayısıyla “*mā ene ‘aleyhi ve aşhābī*” ifadesinin batıl olduğunu iddia etmiştir.⁹³

Es-Saḳḳāf son olarak, “biri hariç hepsi cehennemdedir” şeklinde nakledilen rivayetleri eleştiri konusu yapmıştır. O bu bağlamda, özellikle Mucessime ve Nâşibilerin bu *ziyāde* ile kullanmaya teşebbüs ettikleri rivayetin *mutevâtir* birçok hadise aykırı⁹⁴ olduğunu söyleyerek, bir bütün olarak iftirak hadisinin ‘Benî Umeyye’nin her yere ulaşan elleri vasıtasıyla’ uydurulmuş batıl bir hadis olduğu sonucuna varmıştır.⁹⁵

Bu minvaldeki bir başka eleştirel yaklaşım ‘Abdurrahmān Bedevī’de görülmektedir. Bedevī, *Mezāhibu’l-İslāmiyyīn* isimli eserinde iftirak hadisinin pek çok *isnād*la nakledilmiş olmasına rağmen hiç birinin *şahīh* ve kabul edilebilir olamayacağını belirterek tamamını *mevḍū*⁶ olarak nitelemekte⁹⁶ ve bu düşüncesini dört maddede temellendirmektedir:

1. Bu çeşit rivayetlerin Hz. Peygamber’den sadır olması bir yana, ardi sıra 71, 72 ve 73 olarak sınırlayıcı bir şekilde zikredilen bu rakamların doğrulanabilmesi mümkün olmayan büyük bir meseleden bahsetmektedir.

2. Müslümanların ileride kaç firkaya ayrılacağını Hz. Peygamber’in önceden haber vermesi onun gücü ve ihatası kapsamında değildir.

⁹¹ Es-Saḳḳāf bu üç kesimi sıralarken her biri hakkında da yorumda bulunmaktan kaçınmaz. Ona göre, hak üzere olanlar Hz. ‘Alī tarafında olanlardır. Mu’āviye tarafında kalanlar ise, kendilerine güvenilenlerin icmaı ve hadislerin nassı ile *el-fi’etu’l-bāḡiye* olanlardır. Tarafsız kalan üçüncü kesim ise bu tutumlarından dolayı hataya düşmüşlerdir. Bkz. es-Saḳḳāf, s.633.

⁹² Es-Saḳḳāf, s.633.

⁹³ Bkz. es-Saḳḳāf, s.633.

⁹⁴ Delil olarak getirdiği rivayetler el-Buhārī ve Muslim’de geçen “Kim Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in onun Rasulü olduğuna şahadet ederse ona cennet vacip olur” mealindeki rivayetlerdir.

⁹⁵ Es-Saḳḳāf, s.634.

⁹⁶ ‘Abdurrahmān Bedevī, *Mezāhibu’l-İslāmiyyīn* (Beyrut: Dāru’l-İlm li’l-Melāyīn, 1997), c.1, s.33.

3. İkinci ve hatta üçüncü asırlarda yazılmış ve bize ulaşan kaynaklarda bu hadis yer almamaktadır. Şayet *şahîh* olsaydı önceki asırlardaki kaynaklarda bu rivayet yer alırdı.

4. Her fırka hadisin sonuna kendisine uygun olan bir ifadeyi eklemiştir: Ehl-i Sünnet mezhebi Ehl-i Sünnet'i, Mu'tezile mezhebi Mu'tezile'yi *fırka-i nâciye* olarak kabul etmiştir. *Fırağ* ve *Maqālāt* müellifleri ise 73 rakamına ulaşabilmek için abartılı bir şekilde fırkalar ve sınıflar ortaya koymaları suretiyle hakikatten uzaklaşmışlardır. Oysa bu tasnifleri yapan müelliflerin yaşadıkları asırda dahi Müslümanların tefrikası son bulmamıştır ve devamlı bir şekilde yeni fırkaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Neticede fırkaları 73'e hasretmeleri sebebiyle büyük bir hataya düşmüşlerdir. Zira bundan sonra ortaya çıkacak yeni fırkaların sayılabilmesi mümkün değildir.⁹⁷

Bedevî'nin kısa maddelerle dile getirdiği sözlerine bakıldığında, tenkitlerinin iftirak hadisinin bizzat *isnād* ve metinlerinden *ziyāde* onların anlaşılma biçimiyle ilgili olduğu söylenmelidir. Gerçekten İslam geleneğinde bu rivayetlerden hareketle fırkaların genellikle 71, 72, 73 sayılarıyla sınırlandırılma yoluna gidildiği, her fırkanın kendisinin hak üzere ve kurtuluşa erecek fırka olduğunu ispatlamak için bu rivayetlere müracaat ettiği ve bu anlayışın eserlere yansıdığı bir vakıadır. Elbette ki iftirak hadisinin metin formlarının bu problemleri anlayışları mümkün kılan hatta bunları besleyen esnek yapılara sahip olduğu göz ardı edilemez. Bu yönüyle Bedevî'nin tenkitleri dikkate değer bulunabilir. Ancak bu eleştiriler neticede metnin kendisini değil, bu metinleri yorumlayanları bağlar. Bir rivayetin, anlaşılma ve yorumlanma biçiminden hareketle metnin redd veya kabul edilmesi; *şahîh* ya da *mevdū'* olarak nitelendirilmesi ise usûlen doğru kabul edilemez. Bu nedenle Bedevî'nin tenkitlerinin metodolojik eksiklikler taşıdığı söylenmelidir.

Bedevî'nin erken dönem kaynaklarda rivayetin yer almadığı iddiası ise gerçeği yansıtmamaktadır. Zira iftirak hadisinin Hicrî 2. ve 3. asırlardaki hadis kaynaklarında yer aldığı açıktır.⁹⁸ Dolayısıyla onun, eksik veya yanlış bilgidен hareketle iftirak hadisinin *şihhatini* sorgulaması aynı şekilde sorunlu hale gelmektedir.

⁹⁷ Bedevî, *Mezāhibu'l-İslāmiyyin*, c.1, s.34.

⁹⁸ Burada iftirak hadisinin en azından 'Abdurrazzāk'ın *el-Muşannef*inde, Aḥmed b. Ḥanbel'in *Musned*'inde, et-Tirmizî ve Ebū Dāvūd'un *Sünen*'lerinde yer bulduğunu hatırlatmakla yetinelim.

Rivayetin kendisinden hareketle değil de tarihsel süreçteki yorumlanma biçim(ler)i merkeze alınarak yapılan tenkitler değişkendir ve bu nedenle de sorunludur. Nitekim es-Saḳḳāf ve Bedevī dışında Arap dünyasında iftirak hadisine çeşitli yönlerden eleştiri yöneltenler veya bir kısmına karşı mesafeli duranlar vardır. Ancak bu tür tenkitler es-Saḳḳāf ve Bedevī’de olduğu gibi her zaman iftirak hadisini tümünden redle sonuçlanmamıştır. Bu durum bize bir hadis hakkında, *metnin söylediğinden* değil *metin üzerine söylenenlerden* hareketle yapılacak her türlü yorum, değerlendirme ve hükmün usûlen yanlış olduğunu, böyle yapıldığında rivayet malzemesini değerlendirmeye tabi tutan kişinin durduğu/baktığı yere göre farklı ve hatta birbirine zıt sonuçlara varılabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Arap dünyasında hadisle ilgili fikir beyan etmiş başka bazı müelliflerin değerlendirmelerine değinmek iyi olacaktır:

Muhsin ‘Abdunnāzır, iftirak hadisinin harfi (literal) çerçevede anlaşıldığını, rivayette geçen rakamların ulaşılması gereken gerçek sayılar olarak yorumlandığını, bir fırkanın diğerlerinden ancak cüziyyattan olan bir konuda ayrıldığını; bununla birlikte, her bir fırkanın kendisine yarayacak şekilde bu rivayeti kullandığını iddia etmektedir.⁹⁹

‘Abdunnāzır, İbnu’l-Cevzī’nin *el-Mevdū’āt* isimli eserine referansla bazı *tarīḳ*lerin *şāz* ve *mevdū’* olduğuna değinip *cerḥ* edilen *rāwī*lere misaller vermektedir.¹⁰⁰ Ancak rivayetler arasındaki bir takım ihtilaf ve çelişkilerden bahsetmekle birlikte, es-Saḳḳāf ve Bedevī’nin aksine, bu konudaki bazı rivayetlerin *şahīḥ* olabileceği kanaatindedir. Ona göre, özellikle siyasi bir mezhebin diğer mezheplere üstün gösterilmediği ve farklı fırkalar arasında neşet eden belli başlı yönelimlere davetin yapılmadığı, diğer yandan Müslümanları fırkalara ayrılmaktan men eden ve onları “Cemā’at”le birlikte olmaya çağıran rivayetler *şahīḥ* olabilir.¹⁰¹ Bu durumda iftirak hadisinden *şahīḥ* olan rivayetlerin takrir ettiği şey, insanların dini, yaşadıkları yer ve asır ne olursa olsun, ihtilafa düşecekleri fikridir. Bu gerçeği ikrar etmekle birlikte, Hz. Peygamber Müslümanları yüzüstü ve utanılacak bir durumda bırakmamış; aksine, ayrışmanın zararlı etkilerinden kurtarmak için ilacı göstermiştir. O ilaç da “Cemā’at”e sığınmaktan başka bir şey olmamıştır.¹⁰²

⁹⁹ Muhsin ‘Abdunnāzır, *Mes’eleṭu’l-İmāme ve’l-Vad’ fi’l-Ḥadīṣ ‘inde’l-Firaki’l-İslāmiyye* (Byy: ed-Dāru’l-‘Arabiyye li’l-Kitāb, 1983), s.25.

¹⁰⁰ Bkz. ‘Abdunnāzır, *Mes’eleṭu’l-İmāme*, s.26.

¹⁰¹ ‘Abdunnāzır, *Mes’eleṭu’l-İmāme*, s.28.

¹⁰² ‘Abdunnāzır, *Mes’eleṭu’l-İmāme*, s.30.

Sonuç olarak Muhsin ‘Abdunnâzır, *bu şekilde anlaşılması durumunda* bu rivayetlerden bazılarının *şahîh* olabileceğini düşünmektedir.¹⁰³

İftirak hadisini *el-cemâ‘*anın içeriği üzerinden yorumlayan bir başka kişi Muhammed el-Keyâlî’dir. O, iftirak hadisinin *isnâd* ve metinlerini tahlil etmeksizin bu rivayetlerin *şahîh* olduğunu varsayarak rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya ve bu rivayetlerin ümmetin herhangi bir kesimini tekfir için kullanılamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda *el-cemâ‘a* kavramını ümmet içerisindeki belirli bir fırkaya hamledenleri veya sözcüğü azınlık bir grup olarak anlayıp eleştirenleri tenkid etmektedir.¹⁰⁴ El-Keyâlî’ye göre, hadiste zikredilen *el-cemâ‘a* İslam ümmetinin tamamıdır ve bu rivayetten hareketle Müslümanlar tekfir edilemez.¹⁰⁵

4. Türkiye’deki Çalışmalarda İftirak Hadisi

Benzer yaklaşımların Türkiye’de iftirak hadisi üzerine yapılmış akademik çalışmalarda da kendini hissettirdiğini söyleyebiliriz. Kitap, tez ve makale şeklinde müstakil bazı çalışmaları bu çerçevede kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

Mevlüt Özler’e ait *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* isimli eser bu konuda kaleme alınmış ilk müstakil çalışmadır. Özler, bu rivayetleri, tarihî süreç içerisindeki anlayışları da dikkate alarak eleştirel bir yaklaşımla yeniden ele almaya çalışacağını belirtmiştir.¹⁰⁶ Buna rağmen, Hz. Peygamber’in farklı *sened* ve metinlerle rivayet edilen hadislerinde Yahudi ve Hıristiyanların 71 veya 72 fırkaya ayrıldıklarını, kendi ümmetinin de 73 fırkaya ayrılacağını haber vererek bu hakikate önceden işaret ettiğini,¹⁰⁷ İslam toplumunun tarihî sürecinin bu hadislerin *şihhatini* fiilen doğruladığını,¹⁰⁸ eserinin henüz Önsöz ve Giriş bölümlerinde dile getirmiştir. Böylece iftirak hadisinin Hz. Peygamber’e aidiyeti hususunda herhangi bir tereddüdünün olmadığını ikrar etmiş olmaktadır.¹⁰⁹ Bu durumda Özler’in

¹⁰³ ‘Abdunnâzır, *Mes’ele’l-İmâme*, ss.30-31.

¹⁰⁴ Muhammed ‘Âdil ‘Azîze el-Keyâlî, *el-Fırkatu’n-Nâciye Hiye el-Ummetu’l-İslâmiyye Kulluhâ* (Byy.: Mu’essesetu’l-Kâzîm el-Ĥayriyye, t.y.), ss.35, 37.

¹⁰⁵ El-Keyâlî, *el-Fırkatu’n-Nâciye*, ss.35-39.

¹⁰⁶ Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s.12.

¹⁰⁷ Özler, *73 Fırka Anlayışı*, ss.11-12.

¹⁰⁸ Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s.8.

¹⁰⁹ Özler’in çalışmasıyla ilgili dile getirdiğimiz değerlendirmeler Sayın Dalkıran’ın bu konuda kaleme aldığı makale için de geçerlidir. Dalkıran makalesini rivayetin *şahîh* olduğu kanaati üzerinden inşa etmiştir. İftirak hadisinin *şihhati* konusunda Özler’in çalışmasına referansta bulunmakla yetinen Dalkıran’ın metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda da Özler’in dile getirdiği yorum ve sonuçları

sözünü ettiği “eleştirel yaklaşım” ile hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetini ve bu konudaki rivayetlerin metin ve *isnād* bakımından otantikliğini değil, aksine iftirak hadisi üzerine yapılan değerlendirme ve yorumlar arasında yapacağı tercihleri ve bu çerçevedeki tenkitleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin, hadisi Sunnî geleneğe ait kaynaklarla sınırlandığı, Şîî, Mu‘tezilî, Zeydî ve İbādî gibi farklı kaynaklardaki kullanımlarını göz ardı ettiği belirtilmelidir. Buna rağmen, Sunnî literatürü kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmadığı görülmektedir. Bu eksiklik iftirak hadisinin değişik rivayet yapıları için de söz konusudur. Ebū Umāme el-Bāhilî kanalıyla nakledilen ve kurtuluşa erecek fırkanın *es-sevādu’l-a‘zam* olduğu kaydedilen rivayet formlarının çalışmada hiçbir şekilde zikredilmemiş olması bu eksikliğin önemli bir tezahürü olmalıdır.

Aynı husus Osman Gazi Benli tarafından hazırlanan Yüksek Lisans çalışması için de geçerlidir.¹¹⁰ Abdullah Eren tarafından hazırlanan Yüksek Lisans çalışmasında¹¹¹ ise iftirak hadisinin tespit ve *tahrîci* yukarıdaki çalışmalara nispetle daha kapsamlı yapılmıştır.¹¹² Ancak rivayetlerin gerek *isnād* gerekse metin analizlerinde savunmacı bir anlayışın hâkim olduğu ve iftirak hadisinin Hz. Peygamber’e aidiyeti hususunda herhangi bir şüphenin veya tartışmanın söz konusu edilmediği görülmektedir.¹¹³

Söz konusu ön kabul, iftirak hadisinin kendi gerçekliğini ve bağlamını tespit etmeyi engellediği gibi bu yöndeki arayışları da boşa çıkaracak niteliktedir. Böylesine bir yaklaşımda *isnād* ve metin analizleri rivayetlerin tarihsel hakikatini ve epistemolojik değerini ortaya koymak, bu çerçevede Hz. Peygamber’e aidiyetini sorgulamak gayesiyle yapılmaz; Aksine rivayetin “*şahîh*” olduğu inancını, kanaatini veya varsayımını destekleyici bir araca dönüştür. Artık hadisin naklediliş süreci, tarihsel zemini, muhatabı kısacası “kendisi” değil rivayet üzerine yapılan değerlendirme ve yorumlar

paylaştığı anlaşılmaktadır. Bkz. Sayın Dalkıran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri,” *EKEV Akademi Dergisi* 1:1 (1997), ss.97-115.

¹¹⁰ Bu çalışmada da Sunnî hadis literatürüyle yetinilmiş, rivayetin bu literatürdeki *tahrîci* de eksik ve yetersiz olmuştur. Bkz. Benli, “Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi.”

¹¹¹ Abdullah Eren, “İftirak Hadisleri’nin Tahrir, Tahkik ve Yorumu” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1998).

¹¹² Bkz. Eren, “İftirak Hadisleri’nin Tahrir, Tahkik ve Yorumu,” ss.15-51. Kaynak tespiti burada da Sunnî hadis literatürü merkezli olsa da Şîî kaynaklarda geçen bazı rivayetlere de değinilmiştir (ss.48-51).

¹¹³ “...Bu ayetleri açıklama mahiyetinde Peygamberimiz (SAV)’in; Yahudilerin 71, Hristiyanların 72 fırkaya ayrıldığını, yakında ümmetinin de 73 fırkaya ayrılacağını haber verdiği hadislerine de İftirak Hadisleri denir.” (Eren, “İftirak Hadisleri’nin Tahrir, Tahkik ve Yorumu,” s.1). Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak rivayetlerde sözü edilen *fırka-i nāciyenin* “Ehl-i Sünnet” olduğunu kesin bir kanaatle dile getirmek mümkün olmuştur (bkz. Eren, “İftirak Hadisleri’nin Tahrir, Tahkik ve Yorumu,” s.1, 47).

belirleyici olmaya başlar. Bu aşamada *isnād* ve metne dair ulaşılan tüm bilgiler sahip olunan kanaati/inancı ispata yarayan bir veri olarak devreye sokulur.¹¹⁴

Özler, Eren ve Benli'nin çalışmalarının bu anlamda ortak bir noktada bulunduğu ifade edilmelidir. Her üçünde de iftirak hadisinin *isnād* analizi rivayetlerin bir bütün olarak *şahîh* addedildiği bir zeminde yapılmaktadır. Az da olsa *isnād* bakımından *zayıf* veya *mevdû'* olarak nitelenen *tarîk*ler¹¹⁵ bile rivayet malzemesinin tamamı göz önünde bulundurularak metin ve mefhum olarak birbirini kuvvetlendiren, izah eden rivayetler şeklinde değerlendirilmektedir.¹¹⁶ Muhaddislerin konuyla ilgili olumlu görüşleri de bu çerçevede, varılan sonucu destekleyici ve hatta mevcut bazı şüpheleri tamamen izale edici bir unsur olarak kesin ifadelerle takdim edilebilmektedir.¹¹⁷ Sonuçta bu müelliflere göre kurtuluşa erecek fırka ile ilgili lafız farklılıkları (*el-cemā'a* ve *mā ene 'aleyhi* ve *aşhābī* nitelermeleri)

¹¹⁴ Aynı durum herhangi bir rivayetin reddedildiği veya Hz. Peygamber'e aidiyetinin varsayılmadığı aksi kanaatler için de söz konusudur. Yukarıda değinilen Bedevî ve es-Sakkâf'ın görüş ve argümanları, bu kez olumsuz bir önkabul/kanaat zemininde kurgulanmakta ve iftirak hadisi hakkındaki veriler bu bağlamda değerlendirilerek rivayetlerin *şahîh* olmadığı ispatlanmaya çalışılmaktadır.

¹¹⁵ Bu üç çalışmada da *mevdû'* olduğu söylenen rivayetler zaten *Mevdû'ât* kaynaklarında zikredilen rivayetlerdir. Mesela, iftirak hadisini dört grupta değerlendiren Özler, dördüncü gruptaki rivayetleri *mevdû'* olarak nitelenen rivayetlere hasreder ve bu bağlamda şu ifadeleri kullanır: "Bizim dört ayrı grupta ele aldığımız hadislerin, dördüncü grupta yer alan rivayetlerinin sahih olmayıp, mevzû (uydurma) oldukları; ilk üç grupta kaydedilenlerin ise, özellikle üçüncü gruptakilere yönelik bir iki muhalif görüşün hilafına, sahih ve sağlam oldukları anlaşılmaktadır" (Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s.27).

¹¹⁶ Benli, 'Abdullah b. 'Amr'dan 'Abdurrahmân b. Ziyâd kanalıyla kurtuluşa erecek fırkanın "benim ve ashabımın yolu üzere olanlar" ifadesiyle gelen rivayetin *zayıf* olduğu belirtmesinin rağmen "Ancak yine de aynı mana ve mefhum çerçevesinde birbirini destekleyerek tefsir eden pek çok rivayetin varlığına dayandırmaktan başka yol bulamadığımızı da belirtmeliyiz" hükmüne ulaşmaktadır (Benli, "Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi," s.57). Benzer ifadeler için krş. Özler, *73 Fırka Anlayışı*, ss.22-24.

¹¹⁷ "Muâviye rivayetlerinde diğer rivayetlerde olmayan iki ziyade vardır. Bid'at ve hevâ'ları kuduza benzeten bölümün peygamberimize ait olduğu kesindir. Çünkü 'ümmetim' ifadesi vardır ve kaynakların çoğunda geçmektedir" (Eren, "İftirak Hadisleri'nin Tahrir, Tahkik ve Yorumu," s.21). Benli ise 'Abdurrahmân b. 'Avf'tan Ezher b. 'Abdullah kanalıyla gelen rivayetin sağlam olduğunu düşündüğünü ve bu rivayet için de "aynı mana ve mefhumun birbirini desteklediğini" belirtmektedir. Bu kanaatini "büyük muhaddislerin bu hadisi hüccet kabul ettikleri" argümanı ile teyit etmeye çalışmaktadır: "...[S]ahih olduğu konusunda İslâm âlimleri arasında hiçbir ihtilaf yoktur; bilakis bu konuda tam bir ittifak vardır. Bu durumda 73 fırka hadislerinde beyan edilen en temel husus, İslâm tarihi boyunca tarihsel gerçekliklerle de kanıtlanmış olan geleceğe ilişkin nebevî bir ihbâr ve peygamberî bir öngörü söz konusudur" (Kubat, "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek," *Inönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2012), s.40).

“anlamca birbirini destekleyen ve birbirini şerh eden rivayetler” olarak kabul edilmektedir.¹¹⁸

Mehmet Kubat yukarıda adı geçen yazarlarla temelde aynı sonuca varsa da “benim ve ashabımın yolu üzere olanlar” ifadesi için bazı tenkitler yöneltmektedir. Ona göre “benim ve ashâbımın üzerinde buldukları yol üzere olanlar” şeklinde gelen varyant *şihhat* açısından bazı kuşular taşımakla birlikte, kurtuluşa erecek olan fırkanın “Hz. Peygamber’in yolu üzere olanlar” olduğunda kuşku yoktur. “Ancak mutlak anlamda sahabenin yolu üzere bulunmanın her şart ve her dönemde kurtuluş için gerekli ve yeterli olacağı iddiası kuşku götürür bir husustur.”¹¹⁹ Yine de Kubat bu kuşkusunu, bazı varyantlarda yer alan “*el-yevm/bugün*” kaydından hareketle ortadan kaldırır: “Bize göre şayet hadisin bu varyantında ‘kurtuluşa erecek fırka’ ile ‘Rasûlullah (s.a.v.)’ın zamanında, yani sağlığında, onun ve ashabının yolunu takip edenler’ kastediliyorsa, bunun doğru olduğuna şüphe yoktur.”¹²⁰

Ahmet Keleş tarafından kaleme alınan makale ise rivayetlerin *isnâd*ları yönüyle olmasa da metinlerin anlaşılma biçimlerini eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmesi noktasında Türkiye’de yapılan diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Keleş’in de bu konudaki rivayetleri temelde reddetmediği ve bunların Hz. Peygamber’e aidiyeti ve tarihsel gerçekliği noktasında ciddi bir tenkit yöneltmediği görülmektedir. Onun asıl ilgisi iftirak hadisinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinedir ve bu hususta yukarıda bahsedilen Muhsin ‘Abdunnâzır’ın yaklaşımıyla ortak bir noktada bulunduğu söylenebilir. Bu çerçevede rivayetin gelecekte vuku bulacak bir bölünme ve parçalanmadan haber veren gaybî bir ihbâr olarak anlaşılmasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır.¹²¹ Ona göre bu rivayetler ümmetin selameti ve devamı için Hz. Peygamber’in ashabına yaptığı bir uyarı olarak anlaşıldığında “hadisin anlamı gayet yerinde bir Nebevî mesaj” niteliğindedir. Bu durumda asıl sorun rivayetler değil, bunların gelecekte haber veren “gaybî bir mucize olarak” anlaşılması ve bu minvalde yorumlanmasıdır.¹²² Neticede Keleş’e

¹¹⁸ Bkz. Özler, *73 Fırka Anlayışı*, ss.19, 22; Benli, s.52; Eren, “İftirak Hadisleri’nin Tahric, Tahkik ve Yorumu,” ss.41-48; Dalkıran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri,” s.111.

¹¹⁹ Kubat, “‘73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek,” s.22.

¹²⁰ Kubat, “‘73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek,” s.23.

¹²¹ Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme,” ss.39-40.

¹²² Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme,” s.43.

göre “rivayetler, Müslümanların birlik ve beraberliklerine yaptığı vurgu itibariyle sahih ve sabittir.”¹²³

5. Batı’da İftirak Hadisi Hakkında Yapılan Bazı Değerlendirmeler

İftirak hadisi sadece Müslümanların ve Doğunun değil, gayr-i müslimler ile Batının da çekim alanına girmiştir. Bu rivayete Batılı yazarlarca yapılan ilk atıfların 16. yüzyıla kadar gitmesi¹²⁴ söz konusu ilginin hayli eski olduğunu göstermesi yönüyle dikkat çekicidir. Bununla birlikte Watt, bu hadisin önemini ve “problemlî” niteliğini fark eden ilk Avrupalı bilginin Ignaz Goldziher (1850-1921) olduğunu kaydeder.¹²⁵ Ancak Batılı araştırmacıların bu hadise ilgilerinin Müslüman âlimlere göre önemli farklılıklar taşıdığını belirtmek gerekir. Goldziher başta olmak üzere Reinhart Dozy (1820-1883), Moritz Steinschneider (1816-1907), Kate Seelye (1889-1973), W. Montgomery Watt (1909-2006) gibi bu hadisle ilgili –az ya da çok— görüş beyan eden oryantalistlerin neredeyse tamamı ağırlıklı olarak iftirak hadisinin ilk kısmıyla ilgilenmiş görünmektedir.

Goldziher’in iftirak hadisi hakkındaki temel iddiası bu rivayetlerin mevcut formlarının otantik olmadığıdır. O, iftirak hadisinin, imanın 60 ya da 70 küsur *şu’be* olduğunu belirten hadisinin yanlış bir yorumundan kaynaklandığı düşüncesindedir. Bunun neticesinde *şu’be* (*virtue*) *fırkaya* (*branch*) dönüştürülmüştür.¹²⁶ Goldziher’e göre, imanın *şu’beleri* ile ilgili rivayet daha eski ve muhtemelen daha gerçekçi bir versiyon olup iftirak hadisi de bunun ilk anlamının yanlış yorumundan başka bir şey değildir.¹²⁷ Fakat Goldziher imanın *şu’belerini* belirten rivayetlerin neden daha gerçekçi ve eski olduğuyla ilgili veya *şu’be*’den *fırkaya* doğru dönüşümün nasıl gerçekleştiği konusunda herhangi somut bir veri ortaya koymadığı gibi bu iki rivayet grubu arasında *isnād* ve metin olarak da bir karşılaştırma

¹²³ Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme,” s.45.

¹²⁴ Goldziher iftirak hadisine Yunan dilbilimci Martinus Crucius’un (1526-1607) *Turco-Craeciae libro octo* isimli eserinde (Bale, 1587, s.66) referansta bulunduğunu kaydeder (bkz. Goldziher, “Le Dénombrement des Sectes Mohamétanes,” *Revue de l’Histoire des Religions* 26 (1892), s.130. [= Goldziher, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph DeSomogyi (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968) içinde, c.2, ss.405-15]. Ayrıca krş. Kate Chambers Seelye, “Introduction,” ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Moslem Schisms and Sects: Al-Farğ Bain al-Firağ*, trans. by K. C. Seelye (New York: Columbia University Press, 1920) içinde, v.1, s.2.

¹²⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), s.2.

¹²⁶ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, İng. çev. Andras & Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), s.167.

¹²⁷ Goldziher, “Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî’â und des sunnitischen Polemik,” *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien* 78 (1874), s.445. [= Goldziher, *Gesammelte Schriften* içinde, c.1, ss.266-67].

yapmamaktadır. O, sadece, iftirak hadisinin Hz. Peygamber döneminde bu şekilde dile getirilmesini gerektirecek veya buna denk düşecek bir sosyal gerçekliğinin olmadığını –yine nedenleri üzerinde durmaksızın— öne sürmektedir.¹²⁸

Watt, Goldziher'in bu hadisin “iman ayrı ayrı yetmiş şubedir” anlamındaki başka bir hadisten çıkarılmış olduğu fikrini haklı bulsa da¹²⁹ Van Ess bu kanaati kesin bir dille reddetmektedir. Van Ess, *fırağ* ve *şu'ab* kelimelerinin birbirinden farklı ve Araplar tarafından bilinen ve kullanılan eski kavramlar olduğunu bazı örnekler üzerinden göstererek Goldziher'i eleştirmektedir.¹³⁰

Van Ess, Uri Rubin¹³¹ ve çok daha öncesinde Steinschneider¹³² bu bağlamda çeşitli değerlendirmelerde bulunsalar da genel olarak Batılı araştırmacıların, Müslümanların da Yahudi ve Hıristiyanlar gibi 70 küsur fırkaya ayrılmaları, söz konusu rakamların kökeni ve Ehl-i Kitab geleneğiyle kurulan benzerlik ve irtibatı çerçevesinde iftirak hadisine yoğunlaştıkları söylenebilir.¹³³ Bu zemin üzerinden rivayetin Kelâm ve *Mağâlât* geleneğinde fırkaların tasnifinde bir form olarak kullanımı, eğildikleri diğer husus olmuştur.¹³⁴ İslam geleneğinin aksine, rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyeti ve

¹²⁸ Goldziher, “Beiträge zur Literaturgeschichte,” ss.444-45. Aynı görüşlerini daha sonra kaleme aldığı başka bir makalesinde de tekrarlamaktadır (bkz. Goldziher, “Le Dénombrement des Sectes Mohamétanes,” ss.129-137).

¹²⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.2.

¹³⁰ Van Ess, *Der Eine und das Andere*, c.1, ss.18-19.

¹³¹ Uri Rubin, *Between Bible and Qur'ân: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton: The Darwin Press, 1999), ss.117 vd.

¹³² Bkz. Moritz Steinschneider, “Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten und die Symbolik der Zahl 70- 73, aus jüdischen und muhammedanisch-arabischen Quellen nachgewiesen,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 2 (1850), ss.145-170.

¹³³ William Gifford Palgrave (1826-1888), rivayette geçen 72 sayısının kullanımıyla ilgili herhangi bir delil ortaya koymaksızın bir ihtimal olarak, Hz. Peygamber'in İsa'nın 72 havârisi olduğu bilgisini duyarak bunu fırkalar için uyarlanmış olabileceğini dile getirebilmiştir (bkz. Palgrave, *Reise in Arabien* (Leipzig: Dyk'esche Buchhandlung, 1867), c.2, s.22 [17]). Dozy ise rivayette geçen 70'erli rakamlar için şu ifadeleri kullanır: “Bizce bu tuhaf sistem, müdevvir [çevrimsel sayılar] denilen ya da kutsal olarak kabul edilen 70 ve 72 sayılarının çok eski zamanlardan bu yana Asya'da sahip oldukları temsil değeri üzerine inşa edilmişlerdir” (Reinhart P. A. Dozy, *İslam Tarihi*, Osmanlıca'ya çev. Abdullah Cevdet, sadeleştiren: Vedat Atilla (İstanbul: Gri Yayınevi, 2006), ss.167-68).

¹³⁴ Bazı oryantalistler bu rivayetler hakkında herhangi bir tartışma yapmaksızın, hadisin fırkaların tasnifinde bir form olarak İslam geleneğindeki kullanımına değinmekle yetinirler. Mesela Henri Laoust bir makalesinde söz konusu rivayetin hem Sunnî hem de Şîî gelenek tarafından kabul edildiğini fakat aralarında yorum ve yaklaşım farkı olduğunu söylerken (Laoust, “Coment définir le Sunnisme et le Chiisme,” *Revue des Études Islamiques* 47:1 (1979), s.4 [= Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A., 1983) içinde, s.370]), ‘Abdulkâhîr el-Bagdâdî'nin *el-Fark* isimli eserini değerlendirdiği başka bir makalesinde ise rivayetin *Fırağ* ve *Mağâlât* geleneğinde yetmişli form olarak kullanımına dikkat çekmekle yetinmiş rivayet hakkında herhangi bir analiz ya da

fırka-i nāciyenin mahiyeti hakkında yapılagelen tartışmaların ve bu çerçevede hadisin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili konuların onların pek ilgilerini çekmediği anlaşılmaktadır. Nitekim iftirak hadisinin farklı geleneklerdeki metin formları, *isnād*ları ve bunların bir bütün olarak incelenmesi konusunda kapsamlı ve derinlikli bir analize ihtiyaç hissetmemeleri bu yaklaşımın doğal bir neticesi olmalıdır.

Sonuç Yerine

Geçmişten günümüze iftirak hadisinin anlaşılma biçimlerine ve bu hadis bağlamındaki yaklaşımlara bakıldığında, bu hadisin İslam geleneğinde yansımaları ve etkileriyle önemli izler bıraktığı anlaşılmaktadır. Gelenekte bu hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda bir tereddüdün neredeyse söz konusu edilmediğini, aksine Peygamber'in gaybî ihbârlarından ve gerçekleşen nebevî mucizelerinden biri olduğu kanaatinin yaygınlığı ifade edilmelidir. Sunnî gelenek, kurtuluşa erecek fırkanın geniş manada "Ehl-i Sünnet" olduğunu dile getirecek rivayet formlarını kullanırken, Şî'i, Mu'tezilî ve Hâricî/İbâdî geleneğe mensup kişiler ise kurtuluşa erecek fırkanın kendi düşünce ve mezheplerinin olduğunu savunma sadedinde hadisin farklı versiyonlarını nakledip savunmaktan uzak durmamışlardır. Dolayısıyla, iftirak hadisinin istikbalde gerçekleşecek kat'î ve mukadder bir ayrılıktan haber veriyor olmasının (veya bu minvalde anlaşılıp yorumlanmasının) epitemolojik açıdan imkânı neredeyse tartışılmasına ihtiyaç hissedilmemiş ve bu bakımdan söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olup olamayacağı gündeme dahi gelmemiş görünmektedir. Farklı ekol ve mezheplerce iftirak hadisi bağlamında yapılan temel tartışma, bizatihi hadisin kendisi değil, bu hadis üzerinden *fırka-i nāciyenin* veya *fırka-i dāllenin* kimler olduğudur. Bu husus, İslam geleneğindeki mevcut peygamber tasavvur(ları) ile istikbale dair haberleri içeren bu ve benzeri rivayetler arasında belirgin bir örtüşmenin varlığını ortaya koyması noktasında dikkat çekicidir. İftirak hadisinin gaybî bir ihbar niteliği taşıması yönüyle Hz. Peygamber'e aidiyetinin imkânı, en azından bunun bir problematik olarak gündeme getirilmesine gerek duyulması (Bedevî'nin eleştirileri örneğinde olduğu gibi) ve hadisin bu bağlamda tartışmaya açılması daha çok modern dönemde zemin bulabilmiş görünmektedir. Bu farklılığın ve kırılmanın nedenleri ayrıca incelemeyi hak etmektedir.

değerlendirme yapmamıştır (Laoust, "La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghadi," *Revue des Études Islamiques* 29 (1961), s.22 [= Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* içinde, s.138]).

Netice itibariyle, tarihsel süreçte iftirak hadisi üzerinde yapılan tartışmaların ağırlıklı olarak böylesine bir kabul ve anlayış zemininde gerçekleştiği söylenebilir. Sunnī literatürde, iftirak hadisinin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili meseleler, hadisin genel olarak *isnād*larının *şahīh* addedildiği ve rivayetlerin metinleri farklı olmasına rağmen bunların birbirini destekleyen, açıklayan ancak kesinlikle birbirini nakzetzemeyen rivayetler manzumesi olarak kabul edildiği bir yaklaşım zemininde tartışılmıştır. Bu durum iftirak hadisinin gelenek içerisindeki güçlü kabulüne bir taraftan işaret ederken diğer taraftan, farklı mezhep ve ekollerin kendi fikir ve duruşlarını desteklemek gayesiyle bu hadise (tabii ki farklı versiyonlarına) adeta kaçınılmaz bir yöntem olarak neden referansta bulunma ihtiyacı duyduklarına dair önemli veriler sunmaktadır.

Hadisi kısmen veya az da olsa tümünden reddedenlere ve bu rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini sorgulayanlara bakıldığında ise bunların önemli ve dikkate değer bazı eleştiriler yönelttikleri ifade edilebilir. Ancak yöntem olarak hadisin farklı versiyonlarını ve bir bütün olarak *isnād* ve metinlerini kapsayıcı bir yaklaşımla değerlendirmemeleri, onların bu konudaki tenkitlerini eksik ve sorunlu kılmaktadır. Belirli bazı rivayetlerden hareketle hadisin tamamı hakkında tümevarımsal bir yaklaşımla oldukça genel sonuçlara vardığı görülmektedir. Bu çerçevede, rivayetlerin tamamı dikkate alınarak *isnād* ve metinlerdeki farklılıkların izinin sürülmemesinin ve bunların nedenleri üzerinde derinlikli ve ayrıntılı durulmamasının, söz konusu tenkitlerin sağlam ve bilimsel olarak ikna edici olamamasının en başta gelen nedeni olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- ‘Abd b. Hümejd, Ebū Muḥammed el-Kissī. *El-Munteḥab min Musnedi ‘Abd b. Hümejd*. Tah. Ebū ‘Abdullāh Muṣṭafā b. el-‘Adavī. Riyad: Dāru Belensiye, 2002.
- ‘Abduh, ‘Abdusselām Muḥammed. *Te’emmulāt ft’-Turāṣi’l-‘Uḳādī li’l-Firaḳi’l-Kelāmiyye: Fırkatu’l-Ḥavāric*. Kahire: Dāru’l-Kitābi’l-Cāmi’ī, tsz.
- ‘Abdunnāzır, Muḥsin. *Mes’eletu’l-İmāme ve’l-Vaḍ’u ft’l-Ḥadīs ‘inde’l-Firaḳi’l-İslāmiyye*. Byy: Dāru’l-‘Arabīyye li’l-Kitāb, 1983.
- ‘Abdurrazzāk b. Hemmām eṣ-Şan‘ānī. *El-Muṣannef*. Tah. Ḥabīburrāḥmān el-A‘zamī. Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmī, 1403/1983.
- el-‘Aclūnī, Ebū’l-Fidā’ İsmā‘īl b. Muḥammed. *Keşfu’l-Ḥaḳā’ ve Muzīlu’l-İlbās ‘ammā İštehera mine’l-Eḥādīs ‘alā Elsineti’n-Nās*. Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāṣi’l-‘Arabī, 1351.
- el-‘Acurrī, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥuseyn. *Kitābu’ş-Şer‘a*. Tah. ‘Abdullāh b. ‘Umer ed-Dumeycī. Riyad: Dāru’l-Vaṭan, 1997.

- Ahmed b. Hanbel, Ebü 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Tah. Şu'ayb el-Arna'ût, Muhammed Na'im el-'Arkasûsî, 'Âdil Murşid, İbrâhîm ez-Zeybak, Muhammed Rıdvân el-'Arkasûsî, Kâmil el-Harrâf. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/1999.
- el-Ahsâî, İbn Ebî Cumhür. *Avâli el-Le'âlî*. Kum: Dâru Seyyidi's-Şuhedâ', 1405.
- 'Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn 'Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- el-Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-Efkâr fî Uşûli'd-Dîn*. Tah. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub ve'l-Veşâ'iki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Ateş, Ali Osman. *Ehl-i Sünnet ve Şi'a'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- el-'Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Şemsulhakḳ Muhammed b. Emîr 'Alî. *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dāvūd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- el-Bağdâdî, Ebü Manşûr 'Abdulḳâhir b. Tâhir et-Temîmî. *El-Farḳ beyne'l-Firak*. Tah. Muhammed Muḫyiddîn 'Abdulḫamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1416/1995.
- . *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Farḳ beyne'l-Firak*. Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- . *Moslem Schisms and Sects = Al-Farḳ Bain al-Firak: Being the History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam*, trans. by Kate Chambers Seelye. New York: Columbia University Press, 1920.
- Bedevî, 'Abdurrahmân. *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1997.
- el-Begâvî, Ebü Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*. Tah. Muhammed 'Abdullâh en-Nemr & 'Uşmân Cum'a & Suleymân Muslim. Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Benli, Osman Gazi. "Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2010.
- el-Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî. *el-İ'tikâd 'alâ Mezhebi's-Selef Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a*. Neşr Ebü'l-Faḳl Muhammed eş-Şiddîk el-Ġumârî. Byy: Dâru'l-'Ahd el-Cedîd li't-Tibâ'a, 1379/1959.
- . *Delâ'ilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Şāhibi's-Şerī'a*. Tah. 'Abdulmuḫṭî Ḳal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Bozan, Metin. "Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfuddin Âmidî," *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009) içinde, ss.257-68;
- Dalkıran, Sayın. "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri," *EKEV Akademi Dergisi* 1:1 (1997), ss.97-115.
- ed-Dârimî, Ebü Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân b. Faḳl. *Sunenu'd-Dârimî*. Tah. Muştafâ Dîb el-Buğâ. Dimeşḳ: Dâru'l-Muştafâ, 2007.
- ed-Devrakî, Ebü 'Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm. *Musnedu Sa'd ibn Ebî Vaḳḳâş*. Tah. 'Âmir Hasen Şabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1407/1987.

- ed-Deylemî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *İrşâdu'l-Kulüb*. Byy: Dâru'ş-Şerîf er-Ridâ li'n-Neşr, 1412.
- Doğan, İsa. "Hasan el-Utrûş," *DİA*, c.16, ss.256-58.
- Dozy, Reinhart P. A. *İslam Tarihi*. Osmanlıca'ya çev. Abdullah Cevdet; sadeleştirilen Vedat Atilla. İstanbul: Gri Yayınevi, 2006.
- Ebû Dāvūd Suleymān b. el-Eş'as b. İshāk es-Sicistānî. *Kitābu's-Sunen: Sunenu Ebî Dāvūd*. Tah. Muhammed 'Avvāme. Beyrut: Mu'essesetu'r-Rayyān, 1998.
- Ebû Ya'lā Aḥmed b. 'Alî b. el-Muşennā el-Mavşilî. *Musnedu Ebî Ya'lā el-Mavşilî*. Tah. Huseyn Selîm Esed. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turās, 1984.
- Ebû'l-Leys es-Semerḳandî, Naşr b. Muhammed b. Aḥmed. *Tefsîru's-Semerḳandî el-Musemmā Bahru'l-Ūlûm*. Tah. 'Alî Muhammed Mu'avvaḍ ve diğçerleri. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Eren, Abdullah. "İftirak Hadisleri'nin Tahric, Tahkik ve Yorumu," Yayınlanmamış yüksek yisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1998.
- Eren, Muhammed Emin. "Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2014.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Çevirenin Önsözü," 'Abdulkāhîr el-Bağdādî, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991) içinde, ss.xiii-xxxi.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. İng. çev. Andras & Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- "Le Dénombrement des Sectes Mohamétanes," *Revue de l'Histoire des Religions* 26 (1892), s. 129-137. [= Goldziher, *Gesammelte Schriften*, Ed. Joseph DeSomogyi (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968) içinde, c.2, ss.405-15.]
- "Beiträge zur Literaturgeschichte der Şî'â und des sunnitischen Polemik", *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 78 (1874), s. 439-524. [= Goldziher, *Gesammelte Schriften* içinde, c.1, ss.261-346.]
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2005), ss.147-160.
- "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırka Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar," *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* (www.emakalat.com) 5:1 (2012), ss.7-33.
- "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidi'nin Yeri," *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009) içinde, ss.269-302.
- el-Ḥâkim en-Nisâbüri, Ebû 'Abdullāh İbnu'l-Beyyî' Muhammed. *El-Mustedrak 'alâ'ş-Şaḥîḥayn*. Kahire: Dâru'l-Ḥarameyn, 1417/1997.
- İbn 'Arrāk, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Kinānî. *Tenzîhu'ş-Şer'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Aḥbâri'ş-Şen'ati'l-Mevḍû'a*. Tah. 'Abdulvahhâb 'Abdullaṭîf & 'Abdullāh Muhammed eş-Şiddîk. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1401/1981.

- İbn Baṭṭa, Ebū ‘Abdullāh ‘Ubeydullāh b. Muḥammed el-‘Ukberī. *El-İbāne ‘an Şerī‘ati’l-Firkaṭi’n-Nāciye ve Mucānebeti’l-Firaḳi’l-Mezmūme*. Tah. Riḏā Na’sān Mu’ī. Riyad: Dāru’r-Rāye, 1994.
- İbn Cemā’a, Ebū ‘Abdullāh Bedruddīn Muḥammed b. İbrāhīm. *İdāhu’d-Delīl fī Kaṭ‘i Huceci Ehli’t-Ta‘īl*. Tah. Vehbī Suleymān Gāvici el-Elbānī. [Kahire]: Dāru’s-Selām, 1410/1990.
- İbn Ebī ‘Aşim, Ebū Bekr İbnu’n-Nebīl Aḥmed b. ‘Amr. *Kitābu’s-Sunne*. tah. M. Nāşiruddīn el-Elbānī. Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmī, 1980.
- İbn Ebī Ḥātīm, Ebū Muḥammed ‘Abdurrahmān b. Muḥammed. *Tefsīru’l-Ḳur’āni’l-‘Azīm*. Tah. Es‘ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. Mekke: Mektebetu Nizār Muştafā el-Bāz, 1997/1417.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed ‘Alī b. Aḥmed eṭ-Zāhirī. *El-Faşl fī’l-Milel ve’l-Ehvā’ ve’n-Nihāl*. Tah. Muḥammed İbrāhīm Naşr & ‘Abdurrahmān ‘Umeyra. Beyrut: Dāru’l-Cil, 1416/1996.
- *El-Muḥallā bi’l-‘Aşār*. Tah. ‘Abdulgafūr Suleymān el-Bundārī. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1408/1988.
- “Risāle fī’l-İmāme,” *Rasā’ilu İbn Ḥazm el-Endelusī*, tah. İhsān ‘Abbās (Beyrut: el-Mu’essesetu’l-‘Arabiyye, 1981) içinde, c.3, ss.207-216.
- İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebī Bekr b. Eyyüb. *Medāricu’s-Sālikīn beyne Menāzili İyyāke Na’budu ve İyyāke Neste’ın*. Tah. Muḥammed Ḥamid el-Faḳī. Beyrut: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabī, 1393/1973.
- İbn Māce, Ebū ‘Abdullāh Muḥammed b. Yezīd el-Ḳazvīnī. *Es-Sunen*. Tah. Muḥammed Fu‘ād ‘Abdulbāḳī. Beyrut: Dāru’l-Fikr, tsz.
- İbn Maṭīr, Aḥmed b. ‘Alī el-Ḥikemī. “Keşfu’l-Ġumme fī İdḫādi Ḥadīşi İftirāki’l-Umme,” ‘Abdullāh b. Yaḫyā es-Sureyhī (derleme ve edisyon), *Rasā’il ve Ebḫāş fī Ḥadīşi İftirāki’l-Umme* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009) içinde, ss.23-33.
- İbn Teymiyye, Ebū’l-‘Abbās Taḳīyyuddīn Aḥmed b. ‘Abdulḫalīm. *Minḫācu’s-Sunneti’n-Nebeviyye*. Tah. Muḥammed Reşād Sālim. Riyad: Cāmi’atu’l-İmām Muḥammed b. Sa’ūd el-İslāmiyye, 1406/1986.
- *Mecmū’u’l-Fetāvā*. Neşr ‘Abdurrahmān b. Muḥammed b. Ḳāsim. Medine: Vizāretu’s-Şu’ūni’l-İslāmiyye, 2004/1465.
- *En-Nubuvvāt*. Tah. ‘Abdul‘azīz b. Şālih. Riyad: Aḏvā’u’s-Selef, 1420/2000.
- *El-Fetāvā el-Kubrā*. Tah. Muḥammed ‘Abdulḳādir ‘Aṭā & Muştafā ‘Abdulḳādir ‘Aṭā. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1408/1987.
- İbnu’l-Vezīr, Muḥammed b. İbrāhīm el-Yemānī. *El-‘Avāşim ve’l-Ḳavāşim fī’z-Zebb ‘an Sunneti Ebī’l-Ḳāsim*. Tah. Şu‘ayb el-Arna’uṭ. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1415/1994.
- el-‘İrāḳī, Ebū’l-Faḳl Zeynuddīn ‘Abdurrahīm b. el-Ḥuseyn. *El-Muġnī ‘an Ḥamli’l-Esfār fī’l-Esfār fī Tahrici mā fī’l-İḫyā’ mine’l-Aḫbār*. Neşr Ebū Muḥammed Eşref b. ‘Abdulmaḳşūd. Riyad: Mektebetu Dāri Ṭaberiyye, 1415/1995.
- ‘İzzān, Muḥammed Yaḫyā Sālim. *Ḥadīşu İftirāki’l-Umme Taḫte’l-Meçer*. Şan‘ā: Merkezu’t-Turāş ve’l-Baḫşi’l-Yemenī, 1422/2001.

- el-Ḳādī ‘Abdulcabbār b. Ahmed el-Esedābādī. *Faḍlu'l-İ'tizāl ve Ṭabakātu'l-Mu'ezile*. Tah. Fu'ād Seyyid. Tunus: ed-Dāru't-Tūnisiyye, 1972.
- el-Ḳannūcī, Ebu't-Ṭayyib Muḥammed Şiddīk Ḥasen Ḥān. *Ebcedu'l-'Ulūm*. Neşr 'Abdulcabbār Zekkār. Dimeşk: Vizāretu'ş-Şakāfe, 1978.
- Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme,” *Marife* 5:3 (2005), ss.25-45.
- el-Kettānī, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Ebī'l-Feyd el-İdrīsī. *Naẓmu'l-Mutenāşir mine'l-Eḥādīşī'l-Mutevātir*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- el-Keyālī, Muḥammed 'Adil 'Azīze. *El-Fırkatu'n-Nāciye Hiye el-Ummetu'l-İslāmiyye Kulluhā*. Byy: Mu'essesetu'l-Kāzim el-Ḥayriyye, tsz.
- Kubat, Mehmet. “73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek,” *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2012), ss.9-45.
- el-Lālekāī, Ebū'l-Ḳāsim Hibetullāh eṭ-Ṭaberī. *Şerḫu Uşūli İ'tikādi Ehli's-Sunne ve'l-Cemā'a mine'l-Kitāb ve's-Sunne ve İcmā'ī'ş-Şahābe*. Tah. Aḫmed Sa'd Ḥamdān. Riyad: Dāru Ṭaybe, 1416/1995.
- Laoust, Henri. “Coment définir le Sunnisme et le Chiisme,” *Revue des Études Islamiques* 47:1 (1979), ss.3-17 [= Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A., 1983) içinde, ss.369-383].
- . “La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdādī,” *Revue des Études Islamiques* 29 (1961), ss.16-59. [= Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* içinde, ss.135-175.]
- el-Māzenderānī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. 'Alī b. Şehrāşūb. *Menāḳibu Āli Ebī Ṭālib*. Beyrut: Dāru'l-Aḍvā, tsz.
- el-Meclisī, Muḥammed Bākir b. Muḥammed. *Bihāru'l-Envār el-Cāmi'a li-Durari Aḫbāri'l-E'immeti'l-Aḫḫār*. Beyrut: Mu'essesetu'l-Vefā', 1983/1403.
- el-Mervezī, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Naşr. *Kitābu's-Sunne*. Tah. Sālim b. Aḫmed es-Selefī, Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi'ş-Şekāfiyye, 1408/1988.
- Meşkūr, Cevād. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Çev. M. Söylemez, M. Ümit & C. Hakyemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- el-Mubārakfūrī, Ebū'l-'Alā' Muḥammed 'Abdurrahmān. *Tuḥfetu'l-Aḫvezī bi-Şerḫi Cāmi'ī't-Tirmizī*. Neşr. 'Abdurrahmān Muḥammed 'Uşmān ve diğeri. Kahire: Dāru'l-Fikr, 1993.
- el-Munāvī, Zeynuddīn Muḥammed 'Abdurrahmān. *Feyḍu'l-Ḳadīr Şerḫu'l-Cāmi'ī'ş-Şağīr*. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 1391/1972.
- en-Nāşī' el-Ekber, Ebū'l-'Abbās 'Abdullāh b. Muḥammed el-Enbārī. *Mesā'ilu'l-İmāme ve Muktaṭafāt mine'l-Kitābi'l-Evsaf fi'l-Maḳālāt*. Tah. Josef van Ess. Beyrut, 1971.
- Okumuş, Ejder. “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşruiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı,” *Marife* 5:3 (2005), ss.47-59.
- Özler, Mevlüt. *İslām Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Palgrave, William Gifford. *Reise in Arabien*. Leipzig: Dyk'esche Buchhandlung, 1867.
- er-Rabī' b. Ḥabīb. *el-Cāmi'u'ş-Şaḫīḫ Musnedu'l-İmām er-Rabī'*. Ebū Ya'kūb Yūsuf b. İbrāhīm el-Vercelānī (derleyen ve düzenleyen), *Kitābu't-Tertīb fi'ş-Şaḫīḫ min Ḥadīşī'r-Rasūl* (Maskat: Mektebetu'l-Maşḳat, tsz.) içinde.

- er-Rāzī, Faḥruddīn Muḥammed b. ‘Umer. *İtikādātu Firaḳi’l-Muslimīn ve’l-Muṣrikīn*. Tah. ‘Alī Sāmī en-Neṣṣār. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1982.
- . *Tefsīru el-Faḥri’r-Rāzī el-Muṣtehir bi’t-Tefsīri’l-Kebīr ve Mefātīhi’l-Ġayb*. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1401/1981.
- Rubin, Uri. *Between Bible and Qur’ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*. Princeton: The Darwin Press, 1999.
- es-Saḳkāf, Hasen b. ‘Alī. *Şaḥīḥu Şerḫi’l-‘Aḳīdeti’-t-Taḥāviyye*. Amman: Dāru’l-İmām en-Nevevī, 1998.
- Seelye, Kate Chambers. “Introduction,” ‘Abdulkāhīr el-Baġdādī, *Moslem Schisms and Sects = Al-Farḳ Bain al-Firaḳ: Being the History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam*, trans. by K. C. Seelye (New York: Columbia University Press, 1920) içinde, ss.1-18.
- es-Sefīrī, Şemsuddīn Muḥammed b. ‘Umer b. Aḫmed eṣ-Şāfīfī. *El-Mecālisu’l-Vaṣiyye fī Şerḫi Eḫādīsi Ḥayri’l-Beriyye min Şaḥīhi’l-İmām el-Buḫārī*. Tah. Aḫmed Fethī ‘Abdurrahmān. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004.
- es-Seḫāranfūrī, Ḥalīl Aḫmed. *Beḫlu’l-Mechūd fī Ḥalli Suneni Ebī Dāvūd*. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.
- es-Sem‘ānī, Ebū’l-Muzaffer Maṣnūr b. Muḥammed. *Tefsīru’l-Ḳur’ān*. Tah. Yāsīr b. İbrāhīm & Guneym b. ‘Abbās. Riyad: Dāru’l-Vaṭan, 1418/1997.
- Steinschneider, Moritz. “Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten und die Symbolik der Zahl 70- 73, aus jüdischen und muhammedanisch-arabischen Quellen nachgewiesen,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 2 (1850), ss.145-170.
- es-Sureyḫī, ‘Abduḫlāh b. Yaḫyā (ed.). *Rasā’il ve Ebḫās fī Ḥadīsi İftirāki’l-Umme*. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009.
- . “Ḥadīsu İftirāki’l-Umme: Dirāse fī’s-Siyāk ve’l-Uṣūl ve’n-Netā’ic,” *el-İctihād* 5:19 (1413/1993), ss.89-138.
- eş-Şaṭībī, Ebū İshāk İbrāhīm b. Mūsā b. Muḥammed el-Ġarnāfī. *El-İ’tiṣām*. Neşr. Maḫmūd Ḥalebī. Beyrut: Dāru’l-Ma’rife, 1418/1997.
- eş-Şevkānī, Muḥammed b. ‘Alī. *El-Fevā’idu’l-Mecmū’a fī’l-Eḫādīsi’l-Mevdū’a*. Tah. ‘Abdurrahmān b. Yaḫyā el-Mu’allimī el-Yemānī. Kahire: Maṭba’atu’s-Sunne el-Muḥammediyye, 1380/1960.
- . *Fethu’l-Ḳadīr el-Cāmi’ beyne Fenneyyi’r-Rivāye ve’d-Dirāye min ‘İlmi’t-Tefsīr*. Beyrut: Dāru’l-Ma’rife, 1428/2007.
- . “El-‘Azbu’n-Nemīr fī Cevābi Mesā’ili ‘Ālimi Bilādi Asīr,” ‘Abduḫlāh b. Yaḫyā es-Sureyḫī (ed.), *Rasā’il ve Ebḫās fī Ḥadīsi İftirāki’l-Umme* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009) içinde, ss.35-52.
- eş-Şeyḫ el-Mufīd, Muḥammed b. Nu’mān. *El-Emālī*. Kum, 1413.
- eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ, Ebū Ca’fer Muḥammed b. ‘Alī b. Bābeveyh el-Ḳummī. *Me’āni’l-Aḫbār*. Tah. ‘Alī Ekber el-Ġifārī. Kum, 1379.
- eṭ-Ṭaberānī, Ebū’l-Ḳāsim Suleymān b. Aḫmed. *El-Mu’cemu’l-Kebīr*. Tah. Ḥamdī b. ‘Abdulmecīd es-Selefī. Musul: Mektebetu’l-‘Ulūm ve’l-Ḥikem, 1983.
- . *Musnedu’ş-Şāmiyyīn*. Tah. Ḥamdī b. ‘Abdulmecīd es-Selefī. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1984.

- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi'ū'l-Beyān 'an Te'vīli'l-Ḳur'ān*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākir. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1420/2000.
- eṭ-Tirmizī, Muḥammed b. 'İsā. *El-Cāmi'ū's-Şaḥīḥ ve Huve Sunenu't-Tirmizī*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākir ve diğeri. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāşī'l-'Arabī, tsz.
- eṭ-Turtuşī, Ebū Bekr İbn Ebī Randeḳa Muḥammed b. Velīd. *Kitābu'l-Ḥavādiş ve'l-Bida'*. Ed-Demmām: Dāru İbni'l-Cevzī, 1411/1990.
- van Ess, Josef. *Der Eine und das Andere*. Berlin/New York: De Gruyter, 2011.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fıġlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Yeşildal, Hamza. "Ebū Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Kitabu'z-Zîne Adlı Eseri ve Şif Makâlât Geleneğindeki Yeri," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Raġbet Yayınları, 2007.

