

İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi

Hüseyin KAHRAMAN

Doç. Dr., U.Ü. İlahiyât Fakültesi

Özet

Bir râvî, bir başkasından aldığı hadisi, bu hadisle ilgili bir anlayış ve yorum geliştirdikten sonra nakleder. Râvînin hadisle ilgili bu anlama ve yorumlama çabasını etkileyen vâkıalardan biri de, sahip olduğu itikâdî düşünce ve ayrıca I. asrın sonlarından itibaren gündeme gelmeye başlayan mezhepleşme süreci ile bir mezhebe mensup olma keyfiyetidir. Bu özelliği ile mezhep mensubiyeti, ferdin ve toplumun hayatına şekil veren en önemli değerlerden biridir. Ancak mensubiyet düşüncesi, zaman zaman toplumun en azından bazı kesimlerinde, mezhebin imamı ve önde gelen isimleri tarafından ortaya konan görüşün “mutlak ve tek doğru” şeklinde algılanmasına neden olan aşırı bir bağlılığa dönüşebilmektedir. Bu vâkıa, zaman zaman İslâm’ın temel kaynakları olan âyet ve hadislerin anlaşılıp yorumlanmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu makalede; üç hadisten hareketle itikâdî düşünce ve mezhepleşme sürecinin hadislerin anlaşılmasına etkisi araştırılmaktadır.

Summary

The Effect of Theological Thought and Denominationalism on Criticism of The Hadiths

A hadith narrator narrates a hadith after than analyses and comments it in his opinion. One of facts that may impress the

narrator's analyses and comments efforts, is his theological thought, denominationalism and to be member of a denomination that comes into view from the ends of the I. century. With its this property, the membership of denomination is one of merits that shapes to personal and social life. But, at least in some part of society, the membership thought is transformed into extreme attachment that causes to be perceived the denomination leader's opinion as absolute and unique true. This fact may play a part sometimes in understanding and comment of hadiths and verses. In this article, we investigated, in exemplify of three hadiths, the effect of theological thought and denominationalism on hadiths.

Anahtar Kelimeler: *Mezhepleşme, hadis rivayeti, anlama, yorumlama.*

Key Words: *Denomination, hadith narration, understanding, comment.*

I. Giriş

Bir râvî veya daha doğru bir ifade ile hadis nakleden herhangi bir kişi, başkasından aldığı hadisi, metni ile ilgili bir anlayış ve yorum geliştirdikten sonra rivâyet eder. İnsanların hadisle ilgili bu anlama ve yorumlama çabasını etkileyen âmillerden biri de, ister itikâdî isterse fikhî alanda olsun bir mezhebe mensup olma keyfiyettir. Mensûbiyet düşüncesinin hem sosyal hem de psikolojik boyutları vardır. Zira insanlar hem itikâdî hem de fikhî konularda, genellikle içinde yaşadıkları toplumun benimsediği düşünce yapısını benimser ve savunur. Yani mezhep mensûbiyeti, çok büyük oranda kişilerin hazır bulduğu bir keyfiyettir. Amelî hayatla ilgili istikrâr, çelişmezlik ve uygulama kolaylığı gibi düşünceler, bu alanda teşekkül edip belli bir sisteme kavuşmuş mezheplerden birine mensup olmayı fertler ve toplumlar için bir ihtiyaç haline getirmiştir. Amelî mezhepler kadar olmasa bile, itikâdî mezheplerin de fertlerin ve toplumların düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli rolleri olmuştur. Hatta amelî hayatın, inanca/itikâda bağlı olarak değer kazandığı düşünülürse, bu alandaki mensûbiyet hissinin birinciye oranla daha önemli olduğu söylenebilir.

Ferdin ve toplumun hayatına şekil veren en önemli değerlerden biri olan mensûbiyet hissi, zaman zaman ve toplumun en azından bazı kesimlerinde, mezhebin imamı ve önde gelen isimleri tarafından ortaya konan görüşlerin “mutlak doğrular” şeklinde algılanmasına neden olan aşırı bir bağlılığa dönüşebilmektedir. Bu dönüşüm ise

İslâm'ın temel kaynakları olan âyet ve hadislerin anlaşılıp yorumlanmasında önemli bir etken halini almaktadır.

Bu makalede konunun itikâdî boyutları ele alınacak, bu alandaki düşünce yapısı ve mezhep mensûbiyetinin hadislerin anlaşılması, yorumlanması, tenkidi ve rivâyeti konusunda ne derecede etkili olduğu araştırılacaktır. Bu çalışmada hareket noktası; bazı hadis metinlerinin, hadis kaynaklarıyla kelâm kitapları arasındaki mukâyesesidir. Örneklere geçmeden önce, Hz. Peygamber sonrası İslâm toplumunda itikâdî düşüncenin şekillenmesine ve fırkaların ortaya çıkmasına neden olan tarihî sürece atıfta bulunulacak, mensûbiyet düşüncesinin ulaştığı boyutlardan bahsedilecektir. Daha sonra da bazı örnek hadisler üzerinde durulacaktır. Şüphesiz bu alanda yapılacak bir araştırma, yüksek lisans hatta doktora tezi olacak muhtevâyâ sahiptir. Burada mesele, doğal olarak bir makâle sınırları içinde ele alınacaktır.

II. HZ. PEYGAMBER SONRASI İSLÂM TOPLUMUNDA İTİKÂDÎ DÜŞÜNCENİN ŞEKİLLENMESİ VE MEZHEPLEŞME SÜRECİ

Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Müslümanlar, daha önce karşılaşmadıkları problemlerle yüz yüze kaldılar. Bu problemlerin bir kısmı Müslümanların kendi bünyeleri ile ilgili iken bazıları dış kaynaklı idi. Hz. Peygamber vefât ettiği gün Müslümanlar, kısa süreli de olsa ilk ciddi problemle karşılaştılar. Ümmete önderlik edecek kişinin kimliği, kabilesi, taşıması gereken vasıflar gibi tartışma konularını içeren "imâmet" meselesi, kısa sürede çözüldü ve Hz. Ebû Bekir'e biat edildi. Böylece Müslümanlar, üçüncü halife Hz. Osman'ın şehâdetine kadar fikrî planda kendilerini meşgûl edecek başka bir problemle karşılaşmadılar. Ancak Hz. Ali'nin dördüncü halife seçilmesi sürecinde, Hz. Osman'ın şehâdeti ile ortaya çıkan ve toplum içinde büyük bir anarşi ortamı doğmasına neden olan olaylar tartışılmaya başladı. Daha ziyade kabilecilik ve iktidâr talebi gibi nedenlere dayanan ve toplum içinde çeşitli grupları karşı karşıya getiren bu olaylarda binlerce Müslüman öldü. Temelde siyâsî alandaki çekişmelerin neden olduğu bu olaylar, fikrî/itikâdî açıdan da Müslümanları gruplara ayırdı. Tartışmalar daha ziyade kader, Allah'ın sıfatları ve iç savaşlarda bir Müslümanı öldürmek suretiyle büyük günah işleyenlerin (mürketibu'l-kebîre) durumu gibi konularda yoğunlaşmaktaydı.

Genel kabule göre bu konular ilk kez Ca'd b. Dirhem (124/742) tarafından tartışmaya açıldı. Ona göre insanlar kendilerine ait bir irâdeye ve fiileri gerçekleştirecek güce (istitâat) sahip değildir. İnsanların fiilleri ilâhî gücün tespit, takdir ve zorlamasına göre

şekillenir ve gerçekleşir.¹ Onun bu fikirleri Cehm b. Safvân (128/745) tarafından sistematize edildi ve böylece bir fırka (Cebriyye) hüviyeti kazanmaya başladı.² Yaşanan olaylarla ilgili olarak yapılan bu izâh, iktidârlarının meşrûyetini topluma kabul ettirme konusunda oldukça sıkıntı çeken Emevî idârecileri için bulunmaz bir fırsat idi. Nitekim 41/661 yılında iktidârı elde edip daha sonra bunu saltanata çeviren Muâviye (61/680) ve takipçileri, hâkimiyetlerini ve oldukça tepki çeken icraatlarını ilâhî takdire izâfe etmeye başladılar. Emevilere göre, kendilerini iktidâra taşıyan bu süreçte yaşanan bütün olaylar Allah'ın bir takdiridir ve O asla yanılmaz.³ Ancak kader mefhûmuna getirilen bu yorum, Mabed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimeşki (120/738?), Vâsıl b. Atâ (131/748) ve Amr b. Ubeyd (144/761), gibi daha sonra Mutezile mezhebine vücut verecek bir grup tarafından şiddetle reddedildi. Onlara göre hayır ve şerrin, imân ve küfrün, tâat ve masiyetin gerçek fâili kulun bizzat kendisidir.⁴

Allah'ın olayları takdiri; O'nun ilmi, iradesi ve kudreti ile yakından ilgili olduğundan kader meselesi, beraberinde sıfatlar konusunun da tartışılmasına neden oldu. Meselâ Vâsıl b. Atâ, “kadîm ve ezeli iki varlığın olamayacağı” düşüncesine binâen Allah'a sıfat izâfe etmenin yanlış olacağını ileri sürdü. Ona göre “kadîm bir sıfatın varlığını kabul eden, iki ilâhın da varlığını kabul etmiştir”.⁵ Buna mukâbil toplumun ana kitlesi (sevâd-ı a'zam, ehl-i sünnet) ve

¹ bkz. Bağdadî, Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire trs., s. 211; Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1990, I, 97.

² Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî, İtikâdî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi* (trc. Abdülkadir Şener), İstanbul, trs, s. 128; Abdülhamîd, İrfan, “Cebriyye”, DİA, VII, 206.

³ Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra vâli Ubeydullah b. Ziyâd ile Hz. Hüseyin'in oğlu Ali arasında geçen şu konuşma, Emevîlerin yaşanan olaylara bakış tarzını ortaya koymaktadır. Ubeydullah, huzuruna getirilen çocuğa adını sorunca “Ali b. Hüseyin” yanıtını aldı. Bunun üzerine Ubeydullah “Allah, Ali b. Hüseyin'i öldürmedi mi?” diye sordu. İbnü'l-Hüseyin buna cevap vermedi. Ubeydullah “neden konuşmuyorsun” diye sorunca Ali b. Hüseyin “Ali isimli bir kardeşim daha vardı, insanlar onu öldürdüler” dedi. Bu cümleye Ubeydullah'ın verdiği karşılık “onu Allah öldürdü” şeklinde oldu. bkz. İbnü'l-Esir, İzzüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1995, IV, 82. Emevî halifelerinin aldığı lakaplar da bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Muâviye'nin “en-nâsir li hakkillâh” lakabını almasından sonra iktidâra gelen Emevî halifeleri, “er-Râci' ilallâh”, “el-Mü'min billâh” gibi lakaplar benimsemişlerdir. Bu lakaplar ve Emevî siyâseti açısından taşıdığı mânâ hakkında bkz. Mesûdi, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, s. 335-336. Bu konuda ayrıca bkz. Atvan, Hüseyin, *el-Emeviyûn ve'l-hilâfet*, Amman 1986, s. 19 vd.

⁴ bkz. Şehristânî, el-Milel, I, 61. Mutezile'nin doğuşuna sebep olan süreç hakkında geniş bilgi için bkz. Avvâd b. Abdillâh, *el-Mutezile ve usûluhum el-hamse ve mevki'fu Ehli's-sünneti minhâ*, Riyâd 1409, s. 30 vd.

⁵ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, Wiesbaden 1980, s. 164 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, I, 60.

özellikle de bunların ulemâ grubu (selef), âyet ve hadislerde yer alan ifadelerden dolayı sıfatları kabul etmekteydi.⁶

İslâm toplumu içinde fikrî/itikâdî anlamda tartışmalara neden olan en önemli konulardan biri de büyük günah (kebîre) meselesi idi. Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık icraatı esnasında vuku bulan idâri/siyasî olayları ve kargaşa ortamını adâletsizlik şeklinde değerlendiren, Sıffin savaşında (37/658) vuku bulan tahkîm hâdisesinden sonra Hz. Ali'nin de benzer bir idâre tarzı sergilediğini savunup ayaklanan ve bu tavırlarından dolayı "Hâriciler" şeklinde isimlendirilen⁷ gruba göre yönetim sisteminin Kur'ân'a dayandırılmaması büyük bir günahdır. Zira "hâkimiyet ancak Allah'ındır". Sayılan bu günahları işlediklerinden dolayı Hz. Osman, Hz. Ali, Cemel ashâbı, Sıffin'de tahkîmi kabul eden herkes, hakemler, bunları destekleyenler kâfirdir.⁸ Diğer taraftan, Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718) tarafından sınırlı da olsa belirli bir çerçeveye kavuşturulan düşünceye (Mürice) göre ise "Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında imân veya küfür ile hükmetmeyip bu konudaki kararı Allah'a bırakmak gerekir.⁹ Vâsıl b. Atâ ise, Cemel ve Sıffin gibi iç savaşlarda bir Müslümanı öldürmek suretiyle büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili olarak "ne mutlak kâfir ne de mutlak mü'min olup ikisi arasında kalmış fâsıktır" izâhını getirmiştir. Ayrıca ona göre adâletsiz yönetiminden dolayı Hz. Osman büyük günah işlemiştir. Bu günahlarından dolayı ne mü'min ne de kâfir olduğu söylenebilir.¹⁰ Bu yaklaşım tarzıyla Vâsıl, ismi geçen

⁶ bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 60. Nitekim bu grubun önde gelen bir temsilcisi olması vasfıyla Hasan el-Basrî ile dönemin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (86/705) birbirlerine, kader ve sıfatlarla ilgili hususları müzâkere ettikleri mektuplar yazdılar. Abdülmelik b. Mervân'ın mektubu için bkz. *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* (thk. Muhammed 'Ammara), Dâru'l-Hilâl 1971, I, 82, Hasan el-Basrî'nin buna cevabı için bkz. "*Risâle fi'l-kader*" (*Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), I, 83-88.

⁷ Meselâ bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 132. Şehristânî'ye göre bu ayrılışın sahâbe, tâbiîn veya daha sonra gelmesi arasında fark yoktur; böyle bir şeye kalkışana "hâricî" denir.

⁸ bkz. Sâlim b. Zekvân, *Sîret* ("The Epistle of Salim b. Dhakwan" ismiyle tahkîk edip İngilizce'siyle birlikte yayınlayan P. Crone - F. W. Zimmermann, Oxford, New York, 2001). s. 114-116; Hayyât, Abdurrahim b. Muhammed, *el-Intisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, Kahire 1988, s. 237; Eş'arî, *Makâlât*, s. 86-87; Abdülkârih el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 73; Şehristânî, *el-Milel*, s. 133-135.

⁹ Nitekim eseri günümüze ulaşan ender Hâricî yazarlardan Sâlim b. Zekvân da ircâ ve Mürcie kavramlarını, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumları çerçevesinde kullanır. bkz. *Sîre*, s. 116. Ayrıca İbn Sa'd da "ilk Mürcie" terimini bu bağlamda kullanır. bkz. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1968, VI, 307. Bu konuda ayrıca bkz. Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (terc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 153.

¹⁰ bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 60-63.

tüm bu kişilerin mümin olduğunu savunan hocası Hasan el-Basrî'ye muhâlefet etti ve ondan ayrıldı.¹¹ Aslında Hasan el-Basrî'nin bu görüşü, düşünce yapısı sahabe döneminden itibaren şekillenmeye başlayan ana kitlenin veya bir süre sonra kazanacağı isimlendirmeye ehl-i sünnetin¹² genel kanaatidir. Zira Hz. Ali, "kendisiyle savaşan Şamlıları" veya "birbiriyle savaşan grupları" ve dolayısıyla bir Müslümanı öldürmek suretiyle kebre işleyen kimseleri "mümin" ismiyle vasfetmek suretiyle Hâricîlerin iddialarına karşı çıkmış, onlarla tartışmıştır. Ayrıca sahâbeden Abdullah b. Abbâs (68/887), Abdullah b. Ömer (73/693), tâbiinden Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz (101/727), Atâ b. Ebî Rabâh (114/732), Nâfi (117/737), daha sonra da Ebû Hanîfe (150/767) kebre konusunda Hz. Ali'ye benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹³ Öyleyse sünnî görüşün, sahabe döneminden itibaren başlayan güçlü bir alt yapıya sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ veya daha geniş çerçevesiyle Mutezile bu çıkışıyla, sadece Hasan el-Basrî'den değil toplumun genelini temsil eden itikâdî düşünce de ayrılmıştır.

Görüleceği üzere Müslüman toplum, I/VII. asrın ortalarından itibaren daha ziyade siyâsî ortamın tezâhürlerinden kaynaklanan ama amel-iman ilişkisi veya daha net bir ifadeyle amelin imâna etkisi bağlamında itikâdî boyuta da taşınan meselelerle ilgilenmeye başladı. Ancak bu tartışmaların tek sâiki, toplumun kendi iç problemleri değildi. Zira içte bu gelişmeler yaşanırken Müslümanlar, dışarıdan da çeşitli tehditlerle karşı karşıya geliyordu. Özellikle Hz. Peygamber'in vefâtından sonra iyice genişleyen İslâm coğrafyası, Şam ve Mısır'daki Hıristiyan ve Yahûdilerin yanı sıra, Irak ve İran bölgelerinde yaşayan Mecûsiler, Zerdüşter, Maniler gibi semâvî olmayan

¹¹ Mezhepler tarihi yazarlarının geneline göre Vâsıl etrafındaki gruplaşmaya "ana kitleden ve görüşten ayrılanlar" mânâsında "Mutezile" denmiştir. bkz. Belhî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bi, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (Fıraku ve tabakâtu'l-Mutezile* içinde, nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974, s. 115; Kadı Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed, Fazlu'l-İtizâl ve tabakâtu'l-Mutezile ve mübâyenetuhum li sâiri'l-muhâlifîn (*Fıraku ve tabakâtu'l-Mutezile* içinde, nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974, s. 166; Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 20-21; İsferyîni, Ebû'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir, *et-Tebîr fi'd-dîn*, Kahire 1940, s. 40; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 62; İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mutezile*, Beyrut 1961, s. 3. Vâsıl b. Atâ'nın konu ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 237.

¹² Bu terimin ilk kez her ikisi de 110/728 yılında vefât eden Hasan el-Basrî (bkz. Yavuz, Y. Şevki, *Ehl-i Sünnet -Ehl-i Bid'at Kavramları*, İstanbul 1995, s. 7) veya Muhammed b. Sirîn (bkz. *Müslim*, Mukaddime, I, 15) tarafından kullanıldığı ifade edilmektedir.

¹³ Bu konuda geniş bilgi ve isimler için bkz. Ebû Hanîfe, Risâletün ilâ 'Osmân el-Bettî (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, der. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 82, 83. Hz. Ali ile Hâricîler arasında vaad ve vaid konusundaki tartışmalar için bkz. Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark*, 363.

dinlere mensup kültürlerle de komşu olmuştu. Bu bölgeler aynı zamanda eski Yunan felsefesinin oldukça revaçta olduğu yerlerdi. Tüm bu kültürlerin etkisiyle Müslüman toplumda, Hz. Peygamber ve ashâb döneminde söz konusu dahî edilmemiş bazı problemler ortaya çıkmaya başladı. Çünkü bu insanlar İslâmî nasları kasten veya bilmeden, kendi kültürlerine göre izâha yönelmişler ve bu fikirleri dinin aslındanmış gibi göstermeye başlamışlardı.¹⁴ İtikâdî sahâdaki bu tehlikeye karşı Müslümanlar, gereken tedbirleri almakta gecikmedi ve Mutezile, İslâm itikâdına yönelen bu tehlikeyi göğüsleyenlerin başında yer aldı.

Allah'ın mutlak birliğini yani tevhidi temel itikâdî prensip olarak benimseyen Müslümanlar, özellikle İran ve Irak bölgesinde görülen dualizm ile, yine bu topraklarda yaşayan Hıristiyanların temel inancı durumundaki teslis ile mücadele etmeye başladı. Emevîler devrinden itibaren Arapça'ya çevrilen¹⁵ Eski Yunan felsefesine (ilimler mecmûasına) ait eserleri de okuyan Mutezili âlimler, İslâm inancına ait meselelerin akıl/felsefe vasıtasıyla savunulması esâsını benimsiyordu.¹⁶ Böylece, başta Hıristiyanların teslis inancı olmak üzere, çeşitli gayr-i müslim grupların Allah hakkındaki düşüncelerine karşı katı bir tevhid ve sıfatlar teorisi geliştirildi. Bu prensibin bir uzantısı olarak Mutezile, gayr-i Müslimler tarafından

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, Ankara 1989, s. 40 vd.

¹⁵ Bu yönde şahsî de olsa ilk adımlar daha Emevîler döneminde atılmıştı. Nitekim Yezîd b. Muâviye'nin (65/685) oğlu olan ve akli ilimlere olan düşkünlüğünden dolayı "Hakîmu Âli Mervân" lakabıyla şöhret bulan Hâlid b. Yezîd, Yunanca ve Kıptice bazı kitapların Arapçaya terceme edilmesini emretmişti. İbnü'n-Nedîm'e göre bu, İslâm tarihinde bir dilden Arapça'ya yapılan ilk tercüme hâdisesidir (bkz. *el-Fihrist*, Duha 1986, s. 300). Bazı alanlardaki tercüme faaliyetleri Mervân (65/685), Abdülmelik b. Mervân (86/705), Hişâm b. Abdülmelik (125/743) gibi halifeler döneminde de devam etmiş (bkz. a.g.e., s. 300-301) ve çerçevesi daha da genişlemiştir. Nitekim Abbâsîlere vezirlik yapmış olan Bermekî ailesinden Yahya b. Hâlid (190/805), Hindistan'a bir adam göndererek oradan ilaç getirmesi ve dinleri hakkında malumat toplamasını ister. Adam da verilen görevi yerine getirir (bkz. a.g.e., s. 421).

¹⁶ Nitekim, "İslâm'ın bu dönemde en çok ihtiyaç duyduğu şey, kendisini kuşatan dinlerin yardım alıp faydalandığı şeydir: felsefi metod ve sağlam bir üslûb..." diyen mutezili âlim Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (300/912) da aynı noktaya işaret etmektedir (bkz. *Kitâbu'l-intisâr*, s. 58). Mutezili düşünce yapısının teşekkül ve sistematize sürecinde, fırkanın ilk ve önde gelen isimlerinin bu gayr-i İslâmî öğretilerle mücadelesi hakkında bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 275; Corbin, Henr, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne* (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul 2004, s. 210-213. İsferyîni'nin *et-Tebîr fi'd-dîn* isimli eserine yazdığı önsözde Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mutezile'nin öncülerinin Hıristiyanlar, Yahudiler, Mecûsiler, Sâbiiler ve Zındıklarla mücadele ettiğini söyler (bkz. *et-Tebîr fi'd-dîn*, s. 3). Aynı yönde görüşler için bkz. Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 123.

ileri sürülen meselâ “ilâhî kelâmın mesihde bedenleşmesi” (tecessüd) inancına karşı “Kur'an'ın yaratılmış olduğu” yönündeki kanaati savunmaya başladı.¹⁷ Ancak toplumun ana kitlesine mensup ulemâ tarafından ısrârla savunulan¹⁸ “Kur'an ne hâliktir ne de mahlûktur” görüşü de Mutezile'ye göre Allah'ın hâricinde ikinci bir kadim varlığın kabulü mânâsına gelmekteydi. Bu nedenle Mutezile, İslâm'ın temel taşlarından birisi olarak gördüğü bu konuda ısrâr etti. Mutezile, 132/749 yılında iktidâra gelen Abbâsilerden, özellikle de 198-218/813-833 yılları arasında hüküm süren ve felsefeye olan düşkünlüğü ile tanınan halife Me'mûn'dan büyük destek gördü. Onun nazarındaki itibârlarına da dayanarak ve dolayısıyla devlet otoritesini kullanarak başta hadisçiler olmak üzere selef ulemâsı üzerinde büyük bir baskı kurdular. Böylece, asıl itibariyle fikri/itikâdî hüviyete sahip olan bu tartışmalar, halifenin tutumu nedeniyle siyâsî alana taşındı ve hatta bu siyâsetin temsilcisi olan devletin kabulü veya reddi mânâsına geldi. Konunun böyle kritik bir hâle dönüşmesi nedeniyle, çoğu hadis ilminde temâyüz etmiş pekçok âlim önce bir imtihâna tabi tutulmuş (mihne), “Kur'an'ın yaratılmış olduğunu” kabul etmeyenler çeşitli işkencelere maruz bırakılmış, hatta öldürülmüştür.¹⁹ Mihne sürecine 234/848 yılında Mütevekkil tarafından son verildi. Halife, vâlilerine emir göndererek bu yöndeki soruşturmalara son vermelerini, Sünnet'i yaymalarını ve ehl-i sünnete

¹⁷ İlk defa Küfe'de Beyân b. Sem'an tarafından ortaya atılan “Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı” meselesinin İslâm toplumunun gündemine girmesinde yabancı kültürlerin etkisi olduğu açıktır. Ancak bunun bir etkilenme mi yoksa tepki sonucunda mı gündeme geldiği hususu ihtilâfıdır. Bu konunun İslâm toplumuna Yahudilerden, Hristiyanlardan, Grek felsefesinden vb. geçtiği yönünde görüşler bulunmaktadır. Bu konuda ortaya atılan farklı düşünceler için bkz. Koçyiğit, Talat, Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar, Ankara 1988, s. 190-192; Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, XV, 371-372. Mutezile'ye göre Kur'an, mahlûktur yani sonradan yaratılmıştır. Bu görüş Mutezile'nin “Tevhîd” prensibi içinde yer almakta olup “tek kadim varlığın Allah olması” esâsına dayanır. Dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmadığını (yaratılmadığını) söylemek, kadim varlıkların sayısını artıracaktır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 75-77.

¹⁸ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut trs., VIII, 637.

¹⁹ Bu süreçte yaşanan bazı olaylar için bkz. Taberî, *Târîh*, VIII, 631-637. Olayların siyâsî bir veccheye dönüşmesi hakkında yapılan bazı yorumlar, ileri sürülen farklı görüşler ve kaynakları hakkında geniş bilgi için bkz. Nyberg, H.S., “Mutezile”, *İA*, VIII, 758; Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşevîye Olgusu*, Ankara 1999, s. 43, 57; Bozkurt, Nahide, *Mutezile'nin Altın Çağı, Me'mûn Dönemi*, Ankara 2002, s. 105-115; Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, XV, 371-375.

yardımcı olmalarını istedi. Böylece Mutezile'nin toplum üzerindeki etkisi sona eriyordu.²⁰

İslâm'ın itikâdî prensiplerini savunma amacına yönelik olarak Mutezile tarafından tesis edilip geliştirilen tüm bu esaslar veya kelâm ilmi, Sünnî grup tarafından şüphe ve tereddütle karşılanmış, karşı çıkmıştır. Selef ulemâsı, hem kelâm ilmini hem de bu ilimle meşgûl olanları en sert ve ağır bir dille suçlamışlardır.²¹ Zira Mutezile, akla oldukça fazla önem vermiş, tamamen nakle bağlı sem'îyyât bahislerine bile bu çerçevede yaklaşmış, âhiret âlemini dünya konularıyla mukâyese edip izâh etmeye çalışmış, bu alandaki delillerden tevâtür yoluyla sâbit olmayanları redde, mütevâtir olanları ise te'vile kalkışmıştır. Bu tutum, İslâm âlimleri tarafından yadırganmış ve kabûle şâyân görülmemiştir.²² Özellikle Selefiyye denilen gruba göre nasslar üzerinde akli yorumlar yapılması doğru değildir. Aksine bunları, oldukları gibi kabul etmek gerekir. Zira bunları te'vil etmek aklın yetki alanı dışındadır. Nitekim Hz. Peygamber ve ashâbının müteşâbihâtı anlamaya çalıştığı, akıl yürütüp te'vil yaptığı yönünde bir bilgi de gelmemiştir. Ehl-i sünnet dışındaki gruplara da, kelâmcıların ortaya koyduğu delillerle değil Kitâb, sünnet ve selefin kavilleriyle cevap verilmelidir.²³ Böylece akîde konusunda temel prensip olarak Hz. Peygamber ve ashâbının takip ettiği yolu izleyen Selefiyye, hem dış tehditlere hem de Mutezile başta olmak üzere Müslümanların kendi bünyesinden neşet eden ve ehl-i bid'at

²⁰ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, Beyrut 1413, XII, 31.

²¹ Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l-'Akâid*, İstanbul 1982, s. 13.

²² Bu görüş ve kaynakları için bkz. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi, Giriş*, İstanbul 1993, s. 184.

²³ Nitekim Ebû Hanife (150/767) Mutezili metodu tenkid sadedinde şöyle demektedir: "Kur'ân'da zikrettiği üzere Allah'ın eli, yüzü ve nefsi vardır. Bunlar keyfiyetsiz sıfatlardır. Onun eli için 'kudreti' veya 'nimeti' denilemez. Zira bu taktirde sıfat iptal edilmiş olur. Bu ise Mutezile'nin görüşüdür. Eli gibi gazâbı ve rızâsı da keyfiyetsiz sıfatlardır." bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, der. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 71-72. Ahmed b. Hanbel (241/855) de, bu genel tavrı yansıtır mâhiyette şöyle demektedir: "Biz bu tip nasslara inanır ve tasdik eder ama keyfiyet ve mânâsını sormayız. Bunlarda geçen her hangi bir bilgiyi reddetmeyiz ve biliriz ki Hz. Peygamber'in getirdiği her şey mutlak olarak doğrudur (haktır)...". bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *Lum'atu'l-i'tikâd* (thk. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1993, s. 12. Selefiyye'nin bu konudaki görüşleri ve kaynaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995, s. 168-174. Selefiyye hakkında geniş bilgi için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 61 vd; Fiğlalı, Ethem Rûhî, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1993, s. 69 vd; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 113-119.

şeklinde isimlendirilen diğer akımlara karşı koydu.²⁴ Ancak belli bir dönemden sonra karşılaştığı bu tehditlere cevap vermekte yetersiz kaldı. Bu yetersizlik, nakle bağlılığı şîar edinen Selef metodu ile, nakil yanında aklı da kullanan Mutezile'nin metodunu birleştiren bir savunma sistemine zemin hazırladı. Böylece Irak bölgesinde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (324/936), Mâverâünnehir-Horasan bölgesinde de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944) ehl-i sünnet kelâmını, bu ihtiyaca cevap verecek şekilde, belli bir sisteme kavuşturdular.

III. MEZHEP MENSÛBİYETİ VE KAZANDIĞI BOYUT

Aslında Müslüman toplum itikâdî alanda yaşadığı bu bölünmeyi ve mezhepleşme sürecini fikhî/amelî konularda da yaşamıştır. Nitekim oluşum ve sistematikleşme sürecini yaşadığı II/VIII. asrın sonları ile III/IX. asrın başlarında daha ziyade entelektüel çevrelerin ilgi ve uğraş alanına giren fikhî mezhepler, III/IX. asrın sonları ile IV/X. asrın başlarından itibaren, bazılarının devlet tarafından desteklenmesinin²⁵ de etkisiyle, toplumun yoğun bir yönelimi ile karşı karşıya kalmıştır. V/X. asra gelindiğinde ise fikh mezhepleri ve

²⁴ Bu dönemde yazılan eserlerde, bu çabanın izlerini açıkça görmek mümkündür. Bu dönemde yazılan kitaplardan bazıları şunlardır: Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbu'l-îmân*'ı, Ahmed b. Hanbel'in *er-Redd 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'si, Buhârî'nin *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye* ve *Halku ef'âli'l-'ibâd*'ı, Dârimî'nin *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye*'si vb. Selef akidesini benimsemiş ulemâ yazdıkları eserlerde, bir taraftan İslâm akidesini anlatırken diğer taraftan da ehl-i bid'atın inançlarını reddediyorlardı. Bu kitaplar genelde "es-Sünne" başlığını taşıyordu. Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir el-Esrem, İbn Ebî Âsım, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in *es-Sünne* isimli kitapları gibi. Ayrıca İbn Huzeyme ile İbn Mende'nin *et-Tevhîd*, Dârekutnî'nin *Kitâbu's-sfât* ve *Kitâbu ru'yetillâh* vb. eserleri de İslâm akidesini anlatmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Berhûn, el-Kâdî, *Haberu'l-vâhid fi't-teşri'i'l-İslâmî ve huccuyyetuhu*, Rabat 1995, 86-88. Ayrıca bkz. en-Neşşâr, Ali Sâmî, *'Akâidu's-Selef li'l-eimmeti Ahmed b. Hanbel ve'l-Buhârî ve'bnü Kuteybe ve 'Osmân ed-Dârimî*, isimli eserin mukaddimesi, Mısır 1971, s. 5-7.

²⁵ Meselâ Ebû Yûsuf'un Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd döneminde kâdî'l-kudât atanması ile dinî ve hukukî alanda resmî mânâda söz sahibi olan Hanefilik, ülke genelinde tanınma ve yayılma avantajına sahip olmuştur (bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 253; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 184). Ancak özellikle III/IX. asrın başlarından itibaren meydana gelen bazı gelişmeler Hanefiliğin aleyhine olmuştur. Abbâsî halifesi Me'mun'un başlattığı ve Mu'tezilî inanç esaslarının halka benimsetilmesi şeklinde cereyân eden mihne uygulaması, bu mezhebin nefretle karşılanmasına sebep olmuştur. Mutezile'nin gördüğü bu tepkiden Hanefiyye de nasibini almış görünmektedir. Zira özellikle Irak ve Horasan bölgelerinde Hanefiliğin Mu'tezile ile birlikte düşünülmesi ve Mu'tezile alimlerinin usul ve amelî noktada Hanefî çizgisinde olması, Ebû Hanife mezhebinin toplum nezdinde gözden düşmesine ve alternatifi olan Şafilîğin güç kazanmasına neden olmuştur (bkz. Özen, Şükrü, *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, yayınlanmamış doçentlik çalışması, İstanbul 2001, s. 177-186).

dolayısıyla mensûbiyet düşüncesi, Müslümanlar arasında artık tamamen yerleşmiş durumdadır.²⁶ Dolayısıyla fikhî alanda yaşanan bu gelişmenin oldukça uzun bir zaman dilimine yayıldığı düşünülebilir. Halbuki İslâm toplumu, itikâdî alandaki fikir ayrılığı ve firkalaşma sürecini çok daha önce, Hz. Osman'ın şehâdeti (35/656) ile birlikte yaşamaya başlamıştır. Nitekim, toplumun çoğunluğunu temsil eden ana kitlenin en önemli temsilcilerinden Abdullah b. Ömer (73/693), kader hakkında ilk kez yorum yapıp onu reddeden Mâbed el-Cühenî ve arkadaşlarının durumları ile ilgili olarak sorulan soruya “ben onlardan uzağım onlar da benden. Eğer onlardan birinin Uhud Dağı kadar altını olsa ve infâk etse, yemin ederim ki kadere imân etmedikçe Allah bunu kabul etmez” şeklinde cevap vermektedir. İbn Ömer sözlerine devamlı, kaderin varlığına delil olarak meşhur Cibrîl hadisini nakleder. Zira İslâm, imân ve ihsân terimlerini açıkladığı bu hadiste Hz. Peygamber, kaderden de bahsetmektedir. Buna göre; hayrı ve şerri ile kadere inanmak, imân mefhûmuna bütünlük kazandıran esaslardan biridir.²⁷ Bu yaklaşım tarzı bir taraftan, toplumda çoğunluğu teşkil eden kitlenin inanç esaslarını oluştururken müracaat ettiği ve fikirlerine başvurduğu²⁸ sahâbenin, spesifik olarak kader ile ilgili düşüncelerini gösterirken diğer taraftan iman-amel ilişkisi konusundaki tavrını yansıtmaktadır. Burada dikkat çekici bir diğer husus da, bir imân esasını ispat ederken hadise müracaat edilmesidir.

Toplumun erken bir dönemde tanıştığı bu fikrî/itikâdî tartışmalar, bu yüzyılın sonlarına doğru eserlere de yansıtılmaya başlamıştır. Böylece her müellif, mensubu olduğu fırkanın savunduğu prensipleri bir yerde toplama (tedvin) ve muhâliflere bunlarla cevap verme gayretine girmiştir. Nitekim Hâricî âlim Sâlim b. Zekvân (ö. 100/718 civârı), *Kitâbu's-sîre*²⁹ isimli kitabında halife seçiminin esasları, zâlim idâreciye karşı takınılacak tavır, amel-iman ilişkisi ve büyük günah işleyeninin durumu gibi temel meselelerde fırkasının görüşlerini açıklamaktadır. Bu çaba, karşıt düşüncede olanları da

²⁶ Bu konuda bak. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1974, s. 62.

²⁷ bkz. *Müslim*, İmân, 1.

²⁸ Nitekim İbn Ömer'in bu düşüncelerini aktaran râvî Yahyâ b. Ya'mer, sözün başında “Basra'da kader hakkında ilk konuşan Ma'bed el-Cühenî idi. Ben ve arkadaşım Humeyd b. Abdirrahman hac (veya umre) için gidince birbirimize ‘eğer Hz. Peygamber'in ashâbından biriyle karşılaşırsak kader hakkında yorum yapan bu insanların durumlarını soralım’ dedik. Derken mescidde Abdullah b. Ömer ile karşılaştık” demektedir (bkz. *Müslim*, İmân, 1).

²⁹ Sâlim b. Zekvân'ın bu eseri 72/691'de yazıldığını gösteren bazı veriler hakkında bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürce ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 63-65; Fırlı, Ethem Ruhi, “Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye”, *DİA*, XVI, 331. Bu kitabın yazıldığı dönem için ayrıca 82/701, 100/718 ve 130/747 tarihleri de verilmiştir. bkz. *The Epistle of Salim b. Dhakwan*, s. 14 (önsöz).

harekete geçirmiş görünmektedir. Nitekim, daha önce İbn Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd gibi bazı sahabiler tarafından ortaya konan ve daha ziyade siyâsî alandaki çekimserlik ve tarafsızlığa delâlet eden görüşü, itikâd sahasına yansıtan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718) de, *Kitâbu'l-ircâ* isimli bir eser kaleme almıştır. Onun bu çalışması, sistematik yapı kazanmış Mürcîî görüşleri ihtivâ eden ilk kitap kabul edilir. Dolayısıyla bu kitabında Hasan b. Muhammed'in Mürcie'yi belli bir sisteme kavuşturduğu söylenebilir.³⁰ İçerdiği konulardan ve bazı tarihî verilerden hareketle 73-81/692-700 yılları arasında ve muhtemelen 75/694'de yazıldığı ifade edilen³¹ bu kitap Hâricî Sâlim b. Zekvân'ın *Kitâbu's-sire*'sindeki bazı görüşlere cevap niteliği taşımaktadır.³² Bu çalışmalar karşısında halife Ömer b. Abdilaziz (101/727), Hz. Peygamber'in sünnetine sarılıp bid'at görüşlerden uzak durmanın önemini ısrârla vurgulamış, sahâbenin yolunu takip etme ve onların tartışmadıkları konulara girmeme konusunda toplumu uyarmıştır.³³ Bu çerçevede kadere inanmanın lüzumuna da dikkat çeken halife, döneminin ilim adamlarından, toplumun kebire konusunda bilgilenmesini sağlayacak kitaplar yazmalarını istemiş³⁴, hatta kendisi de bir risâle kaleme almıştır.³⁵ Ömer b. Abdilaziz yanında Hasan el-Basrî (110/728)³⁶, Âmir eş-Şa'bi (103/721) ve İbn Şihâb ez-Zühri (124/742) gibi âlimler de kaderi reddedenlere karşı mücâdele vermiş, hatta bu ulemâdan bir kısmı konu ile ilgili risâleler yazmışlardır.³⁷ Bütün bu isimler, kendi dönemlerinde ehl-i sünnet inancının öncüleri kabul edilmiş ve bu düşüncenin sistemleşmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.³⁸ Fakat bu hususta Ebû Hanîfe'ye özellikle işaret edilmesi gerekir. Zira onun yaşadığı dönem ve coğrafya; imâmet, sıfatlar, kader, büyük günah, tekfir gibi kelâm tarihinin temel hususlarının tartışıldığı ve bu tartışmalar çerçevesinde ileri sürülen görüşlerin Hâriciyye, Şia,

³⁰ bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 328; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrut 1984, II, 276. Hasan b. Muhammed'in ircâ düşüncesini seslendiren ilk kimse olduğuna dair bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 166. Ayrıca bkz. Doğan, İsa, *Mürcie ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992, s. 35.

³¹ bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 70; Fırlalı, Ethem Ruhi, "Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, XVI, 331.

³² Fırlalı, "Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye", 331.

³³ bkz. *Ebû Dâvud*, Sünnet, 7.

³⁴ Ebû Hanîfe, *Risâletün ilâ 'Osmân el-Bettî (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*, der. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 82, 83.

³⁵ bkz. Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark*, 363.

³⁶ Hasan el-Basrî'nin bu konuda *Risâle fi'l-kader* isimli bir risâlesi vardır. Bu eser Muhammed 'Ammara tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır (bkz. *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* içinde, Dâru'l-Hilâl 1971), I, 83-88.

³⁷ bkz. Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark*, 363.

³⁸ a.y.

Mutezile, Mürchie, Cebriyye gibi ekollere dönüştüğü şartları ihtivâ etmektedir. Ebû Hanife bütün bu fırkaların ileri gelenleri ile hararetli tartışmalara girmiş, bu çerçevede kaleme aldığı *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye* gibi risâlelerde³⁹ döneminin kültür seviyesi için oldukça girift sayılabilecek inanç meselelerine basit fakat pratiğe yönelik çözümler getirmiştir. Bu nedenle Ebû Hanife, ehl-i sünnet inanç sisteminin öncülerinden kabul edilmiştir.⁴⁰ Ebû Hanife sadece bu alanda verdiği bilgilerle değil, metodu ile de kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. Daha sonra pek çok âlim tarafından sürdürülen ve İmâm Eş'arî ile İmâm Mâturîdî'nin geliştirip sistematize ettiği bu düşünce tarzı, IV/X. asırdan itibaren İslâm dünyasının hâkim inancı haline gelmiştir.⁴¹

Oldukça erken bir dönemden itibaren yazılmaya başlayan bu eserler, fırkaların görüşlerini benimseyip savunanlar yani müntesipler için vazgeçilmez birer bilgi kaynağı olmuştur. Ancak görüşlerin tedvini ve bunların kısa bir sürede toplum hayatına yerleşmesi, zaman içinde "itikâdî prensiplerin tespiti ve savunulması konusunda başvurulacak yegane kaynakların bunlar olduğu" yönünde bir kanaatin yayılmasına da sebebiyet vermiştir. Şüphesiz bu yaklaşım tarzında itikâdî prensiplerin, amelî olanların aksine, durağan olması yani şartlara ve olaylara göre değişim gösterecek bir yapıya sahip bulunmaması önemli bir etkidir. Ancak görüşlerin tedvini ve III-IV/IX-X. asırlarda gerek akli gerekse naklî delillerle desteklenerek sistematize edilip istifâdenin kolaylaştırılması, eski ulemâdan intikâl eden eserlerin yeterli olduğu kanaatinin uyanmasına da neden olmuştur. Ayrıca insanları araştırma ve yeni yorumlar getirme çabasından belli bir derecede müstağni kılan bu düşüncenin, zaman içinde toplumda "ilmî yetersizlik" duygusunun oluşmasına neden olduğu da söylenebilir.

IV. İTİKÂDÎ DÜŞÜNCE VE MEZHEP MENSÜBİYETİNİN HADİS ALGISINA ETKİLERİ

Mezhep mensübiyeti konusundaki bu düşünceler sebebiyle pek çok insan için, bir mesele hakkındaki âyet ve hadisler değil, mezhep imamlarının bu nasslarla ilgili yorumları önem kazanmaya

³⁹ Bu risâlelerin Arapça metni ve tercemeleri için bkz. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* (der. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992.

⁴⁰ bkz. Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark*, s. 363.

⁴¹ Sünnî düşüncenin bu gelişim süreci ve isimler hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark*, 362-365. Bu konuda ayrıca bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 526-528; Fırlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1998, s. 56 vd.

başlamıştır. Böylece meselelerin tespit ve çözümleri, eski ulemânın konuyla ilgili yorumları ile sınırlandırılmıştır. Zira bu bakış tarzına göre, bir kişinin dinî prensipleri doğrudan doğruya aslî kaynaklarından bizzat öğrenmesi çok zordur. Çünkü kişinin, Kur'an'ı veya hadisleri selefinden daha iyi anlayıp yorumlaması mümkün değildir. Selefinin, bu naslar ile ilgili bir yorumu mutlaka vardır. Öyleyse asıl araştırılması ve bilinmesi gereken, bu görüşlerdir. İşte bu düşünce, bazı yazarlara göre nasların geri plana atılmasına neden olmuş, bunların yerini daha öncekiler tarafından ortaya atılan ve bağlayıcı kabul edilen görüşler almıştır.⁴² Nitekim Hanefî ulemânın önde gelen isimlerinden Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (340/952), hem fikhî hem de itikâdî alana teşmil edilebilecek şu ifadeleri, mensûbiyet hissinin boyutlarını net bir şekilde yansıtmaktadır:

"Mezhebimizin hükmüne uymayan her âyet ya tevîl edilmiştir veya mensûhtur. Muhâlif hadisler de böyledir; ya tevîl edilir yani zâhiri mânâsıyla alınmaz, ya da mensûhtur".⁴³

Kelâm kitaplarında bu yaklaşım tarzının hadislerle ilgili boyutuna dair çeşitli örneklere rastlanabilir. Fakat burada, özellikle Sün-nî kelâm âlimlerinin anlama, yorumlama, tenkid ve rivâyet tarzları hakkında fikir verebilecek üç örnekle yetinilecektir. Bunlardan ikisi, İslâm dünyasında itikâdî düşüncenin teşekkülü açısından en önemli meselelerden addedilen imân-amel ilişkisi çerçevesinde gündeme gelen "Cibrîl hadisi" ve "imânın çeşitli şubelerden oluştuğuna" delâlet eden hadistir. Diğer örnek ise, hilâfet/imâmet konusuyla ilgilidir.

A. Cibrîl Hadisi

Sün-nî kelâmcılara göre imân ve İslâm aynı şeydir. Yani her mü'min aynı zamanda müslim, her müslim de aynı zamanda mü'mindir.⁴⁴ Mâturîdî ulemâdan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (508/1114), bu yöndeki düşüncelerini aktardıktan sonra hadis ve kelâm ulemâsından bazılarının bir takım âyet ve hadisleri delil getirerek imânın; tasdik, ikrâr ve amelden müteşekkil olduğunu ispatlamaya çalıştık-

⁴² Bak. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm*, Beyrut 1983, VI, 142, 146; İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, Kahire 1955, II, 263; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 43.

⁴³ bkz. Kerhî, er-Risâle, İstanbul trs., s. 84. Bu ifadenin değerlendirmesi için bak. Apaydın, H. Yunus "Kerhî", *DİA*, XIII, 286.

⁴⁴ bkz. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-tevhîd*, İstanbul 1979, 394; Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn 'alâ tarikati'l-imâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, Dimaşk 1990, II, 817; Sâbüni, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Ankara 1995, 91; Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-'Akâid*, baskı yeri ve yılı yok, s. 202

larını belirtir.⁴⁵ Bu durumda imân ve İslâm'ın farklı şeyler olması gerekecektir. Neseî, “imân ve İslâm aynı şeydir ve bu ikisinden biri olmadan diğersinin olması muhâldir” diyerek kendi delili olan âyetleri⁴⁶ zikreder. Neseî daha sonra muhâliflerin delil olarak zikrettiği ve imân, İslâm, ihsân lafızlarının tarif edildiği Cibrîl hadisini değerlendirebilir. Bu hadiste Hz. Peygamber, imân ile İslâm'ı farklı şekillerde tarif etmiştir. Ancak Neseî bu hadisin lafızlarına itiraz eder ve “sahih rivâyetlerde zikredildiğine göre, bu hadisteki ikinci soru ‘mâ el-İslâm?’ (İslâm nedir?) şeklinde olmayıp ‘mâ şerâi’u’l-İslâm’ (İslâm’ın şerâi’i nedir?) tarzındadır” der. Neseî daha sonra hadisin bu şekilde rivâyet edildiği ve kendi şeyhlerinden işittiği senedlerini zikreder. Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber’e “İslâm’ın şerâi’i nedir?” diye sorulmuş O da kelime-i şehâdet ilâveten namaz, oruç, zekât gibi ibâdetleri saymıştır.

Neseî’nin “şerâi” kelimesindeki ısrârı kendi içinde tutarlı gibi görünmektedir. Çünkü “şerî’at” kelimesinin çoğulu olan şerâi’, fiil ve amele delâlet eden bir lafızdır.⁴⁷ Ayrıca İmâm Mâturîdî de İslâm’ın, belli bir muhtevânın zâhirine, imânın ise bu şeyin tasdikine delâletini kabul etmektedir.⁴⁸ Öyleyse “şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hacc” cevabı için sorulan sorunun “İslâm nedir?” şeklinde olmasıyla, “İslâm’ın şerâi’i nedir?” şeklinde olması arasında fark vardır. İmân tasdikten ibâret olduğuna ve imân ile İslâm da aynı mânâyâ

⁴⁵ Neseî’nin verdiği bilgilere göre bu kanaatte olanlar İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî, Evzâî, Medineliler, Zâhirîler, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi ehl-i hadis İmâmîlerinin tamamı ile kelâmcılardan el-Hâris b. Esed el-Muhâsibi, Ebû’l-Abbâs el-Kalânîsi ve Ebû Ali es-Sekafî gibi isimlerdir (bkz. *Tebşıra*, II, 798). Neseî’nin belirttiğine göre bu görüşte olanlar meselâ “Bedeviler ‘imân ettik’ diyorlar. Onlara ‘siz imân etmediniz, müslüman gözüktük deyin, İmân henüz gönüllerinize yerleşmedi...’ de” âyetini delil getirmektedir. Bkz. *Tebşıra*, II, 817.

⁴⁶ Neseî’nin zikrettiği bu âyetlerden bazıları şunlardır: “Mûsa dedi ki ‘Ey milletim! Eğer siz gerçekten Allah’a imân ettiyseniz ve samimi Müslümanlarsanız, sadece O’na dayanıp güvenin” (Yûnus 10/84), “Bunlar âyetlerimize imân etmiş müslümanlardı” (Zuhruf 43/69), “Bunun üzerine Lût’un memleketinde bulunan suçluların arasından mü’minleri çıkardık. Zaten orada kendini Allah’a vermiş bir tek ev halkından başka müslüman da bulamadık” (Zâriyât 51/35-36). bkz. *Tebşıra*, II, 817-818.

⁴⁷ Meselâ lugatçı Ebû’l-Bekâ bu kelimeyi, “bir peygambere mahsûs fiil veya (daha öncekilerde bulunan bir fiilin) terki” şeklinde açıklar ve hakikatte furû’a delâlet ettiğini söyler. Bu kelimenin usûl’e itlâkı ise mecâzîdir (bkz. Ebû’l-Bekâ, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, Beyrut 1992, s. 524). XI/XVII. asır Osmanlı Hanefî-Mâturîdî ulemâdan Kemâlüddîn Beyâzî (1098/1687) de “şerî’at” terimine yaklaşık aynı mânâyı vermektedir. Ona göre bu kelime, mükelleflerin dünya ve âhîret hayatını zenginleştirip süsleyen ve tebdil ile neshe açık olan cüz’î hükümlere taalluk eder. Bu terimin küllî kâidelere itlâkı ise mecâzîdir. İşte Cibrîl hadisinde de, bu cüz’iyyâtın tamamı değil belli başlı olanları sayılmıştır (bkz. *İşârâtü’l-merâm min ‘ibârâti’l-İmâm*, Kahire 1949, s. 63).

⁴⁸ bkz. *Kitâbu’t-tevhîd*, 394.

geldiğine⁴⁹ göre, İslâm'ın amele delâlet edecek tarzındaki tarifi, imânın tarifinde geçen "tasdik"e bir de amelin eklenmesini gerektirecektir. Halbuki Sünnî kelâmcılar bunu kabul etmemektedir. Bu sebeple Nesefî, Cibrîl hadisinin "sahîh" şeklinin "şerâi" ibaresini taşıyan rivâyeti olduğunu söylemiştir.

Cibrîl hadisi Eş'arî kalamcı Fahrüddîn er-Râzî'nin (606/1210) de tenkidine uğramıştır. Râzî, öncelikle "muhaddisler nezdindeki en meşhûr sahîh haber" şeklinde tanıttığı bu hadisin çeşitli rivâyetlerini zikreder ve metinler arasındaki farklılıklara dikkat çeker. Ona göre hadisin çeşitli rivâyetleri arasındaki bu metin farklılıkları yani birbirlerine göre eksik ya da fazla bilgi içermesi oldukça şiddetli bir ızdırâbdır. Râzî'ye göre sahîh haberlerin en kuvvetlisinde böyle ızdırâb ve çelişkiler varsa, bu dereceye ulaşamayan hadislerin durumunu tahmin etmek güç değildir. Buradan hareketle Râzî, hadis kitapları ve içerdikleri hadislerle ilgili genel kanaatini açıklar. Ona göre bu kitapları inceleyenler, değişik rivâyetleri arasındaki benzer problemlerinden dolayı pek çok hadisin muzdarib olduğunu anlayacaktır.⁵⁰

Nesefî Cibrîl hadisinin "şerâi" lafzını içeren şeklini, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, şeyhleri ile başlayan senedlerle zikreder. Nesefî'nin zikrettiği bu senedler şu şekildedir:

1) Abdullah b. Muhammed en-Nesefî ← Cafer b. Muhammed en-Nesefî ← Ebû Hanîfe ← Alkame b. Mersed ← İbn Ömer ← Hz. Peygamber.

2) Ömer b. Mansûr el-Bezzâz ← Ahmed b. Amr el-İrâkî ← Ahmed b. Hâlid ez-Zâhid ← Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs ← Babası Ebû Hafs el-Kebîr ← Muhammed b. el-Hasan ← Ebû Hanîfe ← Alkame b. Mersed ← Yahya b. Ya'mer ← İbn Ömer ← Hz. Peygamber.

3) Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs ← Abdullah b. Recâ ← el-Mesûdî ← Alkama b. Mersed ← Yahya b. Ya'mer ← İbn Ömer ← Hz. Peygamber.

Bu hadislerle ilgili olarak zikrettiği senedlerde Nesefî'nin, Ebû Hanîfe, Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs ve Cafer b. Muhammed gibi kitap sahibi müelliflere atıfta bulunmuş olması dikkat çekicidir. Nitekim bu hadis, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen "*el-Fıkhu'l-Ebsat*"⁵¹ ve yine kendisi tarafından rivâyet edilmiş hadislerden oluşan "*Müsned*"⁵² içerisinde, Mâturîdîlerin tercih ettiği ve Nesefî'nin de hadisin diğer

⁴⁹ bkz. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebصرة*, II, 817.

⁵⁰ Râzî'nin Cibrîl hadisi ile ilgili bu görüşleri için bkz. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-İlâhî*, Beyrut 1987, IX, 207-209.

⁵¹ bkz. *el-Fıkhu'l-ebzat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, der. ve çev. Mustafa Öz)*, İstanbul 1992, s. 45.

⁵² bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Müsnedu Ebî Hanîfe* (thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî), Riyâd 1415, s. 152.

rivâyetlerine kıyasla sahîh bulduğu şekliyle yer almaktadır. Neseî birinci senedde yer alan Cafer b. Muhammed'in adını zikrettikten sonra, onun ilmu'l-ahbâr (haberlerin bilgi değeri) konusunda, Ebû Hanife'ye kadar ulaşan muttasıl bir senedle belîğ bir çalışma kaleme aldığını ifade eder. Görünen odur ki Neseî, Cafer b. Muhammed ile Ebû Hanife arasındaki bu muttasıl senedi zikretme ihtiyacı hissetmemiştir. Cafer b. Muhammed 432/1040 yılında vefât etmiştir.⁵³ Dolayısıyla kendisi ile 150/767'de vefât eden Ebû Hanife arasında ortalama beş-altı râvînin bulunması gerekir. Neseî, ikinci isnâdı zikrettikten sonra, ismi senedin ortalarında geçen Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs'ın, bu hadisi "Kitâbu'l-Îmân" isimli eserinde naklettiğini ifade eder. Görüleceği üzere üçüncü sened de aynı şahıs ile başlamaktadır. Bundan da anlaşılabilir şudur ki Neseî, büyük ihtimâlle, Ebû Hanife'nin eserlerini ve Ebû Abdillâh'ın "Kitâbu'l-Îmân" adlı bu eserini hocalarından ders kitabı olarak okumuş ve bu eserlerde yer alan hadisleri, kitabın okunduğu senedle vermiştir. Yani aslında şifâhen alınan, hadisin kendisi değil, bu hadisin de yer aldığı kitaptır. Üçüncü senedin doğrudan bu kitabın müellifi ile başlaması, bu ihtimâli teyid etmektedir. Zira Ebû Abdillâh'ın biyografisine yer veren kitaplar⁵⁴, vefât tarihini zikretmemiş olmakla birlikte babası Ahmed b. Ebî Hafs el-Kebîr'in 217/831 yılında öldüğüne işaret etmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla 508/1114'de vefât eden Neseî'nin Ebû Abdillâh ile görüşmüş olma ihtimâli yoktur. Neseî'nin gösterdiği son kaynak ise İmâm Mâturîdî'dir. Neseî'nin ifâdesine göre İmâm Mâturîdî de, hadisi "şerâî" lafzını içeren şekliyle zikretmektedir.⁵⁶ Gerçekten de Mâturîdî, hadisi önce "...Sonra İslâm'ı sordu. O da şöyle cevap verdi..." şeklinde nakletmiş⁵⁷, fakat daha sonra bu hadisin lafızlarında ihtilâf olduğunu, İbn Ömer'in Hz.

⁵³ Döneminde, Mâverâünnehir'in en önde gelen fakîh ve muhaddisi olarak tanınan Cafer b. Muhammed hakkında geniş bilgi için bkz. Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut trs., s. 57.

⁵⁴ Mâverâünnehir ulemâsının önde gelen isimlerinden ve Hanefiyye şeyhlerinden olan Muhammed b. Ahmed Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs hakkında geniş bilgi için bkz. Kuraşî, Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Riyad 1993, IV, 62; Zehebî, *Siyer*, X, 159; Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Tabakâtu'l-fukahâ'*, Musul 1961, s. 47; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul 1941, I, 838; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 18-19. Pekçok eseri olduğundan (bkz. Zehebî, *Siyer*, X, 159) ve meselâ *er-Redd 'alâ Ehli'l-Hevâ* isimli eserinden bahsedilmesine (bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, I, 838) rağmen, Kitâbu'l-îmân isimli eserine rastlayamadık.

⁵⁵ Meselâ bkz. Zehebî, *Siyer*, X, 158.

⁵⁶ bkz. *Tebssıra*, II, 821.

⁵⁷ bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 393. İmâm Mâturîdî'nin *Te'vilâtu Ehli's-sünne* isimli tefsirinin şerhinde de bu hadisten bahsedilirken "İslâm için de şu cevabı verdi..." denilmiş, "şerâî" ifâdesi zikredilmemiştir. bkz. Ebû Bekir Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti Ehli's-sünne (Şerh-i Semerkandî)*, T.S.M.K., Medine Böl., No: 179, v. 129b.

Peygamber'den naklinde "İslâm'ın şerâi'i" ibaresinin geçtiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Mâturîdî'ye göre bu ikinci soruyu "İslâm nedir?" şeklinde rivâyet eden sahâbî râvî veya daha sonrakiler, "şerâi'" ifâdesini duymamış olmalıdır. Zira İbn Ömer rivâyeti, hadisin böyle olduğunu göstermektedir. Ya da râvî, müslüman olmadan mü'min ve mü'min olmadan da müslüman olunamayacağını bildiğinden "şerâi'" ifâdesini zikretmeye gerek duymamıştır.⁵⁹ Nesefî'nin Kitâbu't-Tevhîd'i hocalarından ders kitabı olarak okuyup okumadığını tespit zordur. Zira buna delâlet edecek bir sened zikretmemiştir. Ancak bu şekilde okusun veya okumasın, kesin olan, bu kitabı ve içindeki Cibrîl hadisi'ni görmüş olmasıdır. Zira gerek bu hadisin değerlendirilmesi ve gerekse hadisin kullanıldığı "imân-İslâm ayrımı" konusunun bütününe dair zikrettiği bilgiler Mâturîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd'i ile karşılaştırıldığında, Nesefî'nin bu kitaptan oldukça fazla iktibâsta bulunduğu görülür.⁶⁰

Cibrîl hadisi⁶¹, (Nesai'nin *Sünen'i* dışında) Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kitapların tamamında ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde değişik senedlerle rivâyet edilmiştir. Bu kaynaklardaki rivâyetler bir araya toplandığında hadisin Ebû Hureyre⁶² ile Hz. Ömer'den⁶³ geldiği görülür. Hz. Ömer rivâyetlerinde ikinci râvî Abdullah b. Ömer'dir. Dolayısıyla bu rivâyetlere bakılırsa İbn Ömer, Cibrîl hadisini Nesefî'nin rivâyetlerinde olduğu gibi doğrudan Hz. Peygamber'den değil, babası Hz. Ömer'den almıştır. Nitekim Tirmizî de, "Bu hadis, İbn Ömer'den de nakledilmiştir. Ancak sahîh şekli, "Hz. Peygamber → Hz. Ömer → İbn Ömer" tarzındadır" der.⁶⁴ Bununla birlikte meselâ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki bazı rivâyetler, Nesefî'nin de zikrettiği gibi, İbn Ömer'in doğrudan Hz. Peygamber'den nakli şeklindedir.⁶⁵ Fakat, ister Ebû Hureyre'den isterse Hz. Ömer veya İbn Ömer'den gelsin, hadis ulemâsı tarafından zikredilen hiçbir rivâyette "şerâi'" ifadesi yer almamakta ve dolayısıyla soru doğrudan "İslâm nedir?" tarzında sorulmaktadır. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in

⁵⁸ bkz. *Kitâbu't-tevhîd*, s. 396.

⁵⁹ bkz. a.g.e., s. 397.

⁶⁰ krş. Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 393 vd. ve *Tebşıra*, II, 817 vd.

⁶¹ Cibrîl hadisinin isnâdları; râvîleri hakkındaki değerlendirmeler; metinlerinin tahrîci, mukâyesesi ve inşâsı hakkında geniş bilgi için bkz. Nazlıgöl, Hâbil, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibrîl Hadisi Rivâyetleri*, Kayseri 2005, s. 108-143..

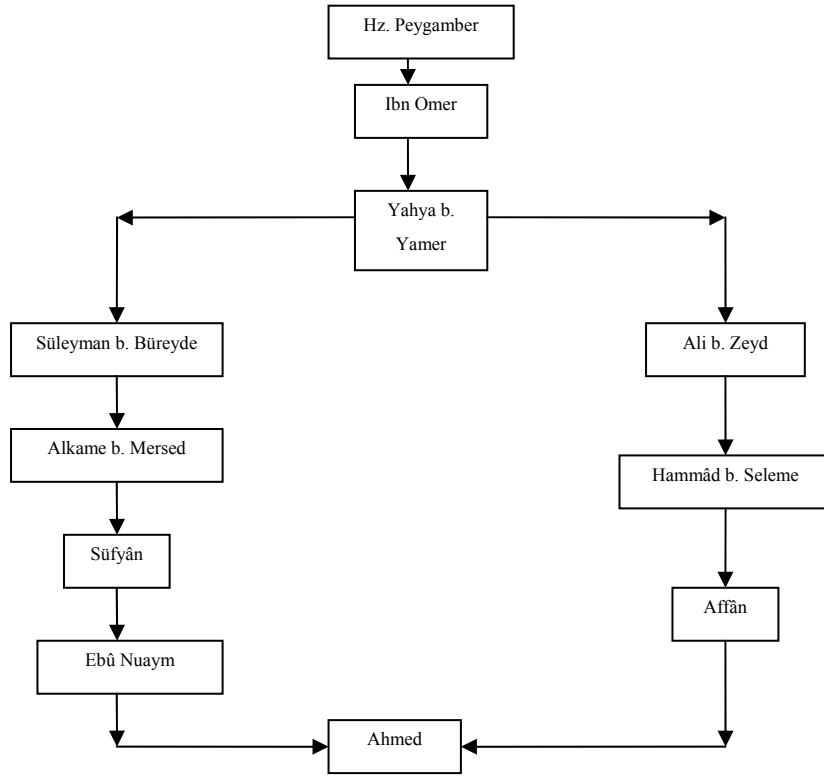
⁶² Meselâ bkz. Buhârî, *İmân*, 37; Tefsiru Süre 31; Müslim, *İmân*, 5, 10; *Ebû Dâvud*, *Sünnet*, 17 (4698 no'lu hadis), *İbn Mâce*, *Mukaddime*, 9 (64 no'lu hadis).

⁶³ Meselâ bkz. *Müslim*, *İmân*, 1; *Ebû Dâvud*, *Sünnet*, 17 (4695 no'lu hadis); *Tirmizî*, *İmân*, 4 (2610 no'lu hadis), *İbn Mâce*, *Mukaddime*, 9 (63 no'lu hadis); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 51.

⁶⁴ bkz. *Tirmizî*, *İmân*, 4 (2610 no'lu hadis).

⁶⁵ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 53; II, 107.

doğrudan İbn Ömer'den gelen senedleri ile Nesefî'nin zikrettiği senedler arasında da fark vardır. Ahmed b. Hanbel'in bu senedleri bir araya toplandığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:



Görüleceği üzere Ahmed b. Hanbel'in senedlerinden bir tanesi Nesefî'nin zikrettiği Yahya b. Ya'mer ve Alkame b. Mersed gibi isimleri de ihtivâ etmektedir.⁶⁶ Ancak bu senedde Yahya b. Ya'mer ile Alkame arasında Süleymân b. Büreyde vardır. Bu senedden anlaşıldığına göre Alkame, hadisi Yahya b. Ya'mer'den değil Süleyman b. Büreyde'den almıştır. Dolayısıyla Nesefî'nin zikrettiği "İbn Ömer → Alkame → ..." tarzındaki birinci senedden Hz. Ömer'in yanısıra Yahya ve Süleyman; "İbn Ömer → Yahya → Alkame → ..." şeklindeki ikinci ve üçüncü senedlerden ise Hz. Ömer ile birlikte Süleyman b. Büreyde de düşmüş olmaktadır. Dolayısıyla Nesefî'nin

⁶⁶ Bu sened için bkz. *Müsned*, I, 52-53. İçerisinde Yahya, Süleymân b. Büreyde ve Alkame'nin de bulunduğu fakat Hz. Ömer'e ulaşan bir sened için bkz. *Ebû Dâvud*, Sünnet, 17 (4697 no'lu hadis).

zikrettiği senedlerin üçü de çeşitli yerlerinde inkıta ihtivâ etmektedir. İnkıtâ problemi, Ebû Hanîfe'nin “şerâi” ifadesini de ihtivâ eden ve “Alkame ← Yahya ← İbn Ömer” senedi ile naklettiği⁶⁷ rivâyet için de geçerlidir. Bu zaaflarına rağmen, mezkûr senedlerle ve lafızla nakledilen hadisler Nesefî'ye göre yine de sahîh rivâyetlerdir. Gerçi senedin munkatı oluşu Mâturîdiyye tarafından, haberin kabulüne mâni olacak ciddi bir problem olarak görülmemektedir.⁶⁸ Ancak muttasıl bir sened yerine, yine aynı râvilerin bulunduğu munkatı şeklinin kabul edilmesi ve bunun diğer rivâyetlere kıyasla “sahîh” görülmesi de dikkat çekicidir. Dolayısıyla hadisin Ebû Hanîfe, İmâm Mâturîdî ve Ebû Abdillâh b. Ebî Hâfîs gibi selefleri tarafından belli bir tarzda nakledilip kitaplara alınması, Nesefî üzerinde etkili olmuştur, denilebilir. Nitekim yine Mâturîdiyye'ye mensup Bedrüddîn el-Aynî (855/1451) ile imân ile İslâm'ın aynı şey olduğuna inanan Eş'arî âlim Saduddîn et-Taftâzânî'nin (792/1389), Cibrîl hadisi ile ilgili tavrı nispeten farklıdır. Zira bu iki âlim, Cibrîl hadisini delil getirerek imân ve İslâm'ın farklı şeyler olduğunu iddia edenlere, tarifte geçen amellerin “İslâm'ın semere ve alâmetleri olduğunu” söyleyerek cevap vermektedir.⁶⁹ Yani Taftâzânî ve Aynî; İmâm Mâturîdî ve Nesefî gibi metnin hadis kaynaklarındaki şekline itiraz etmek yerine, onu tevîl etmeyi tercih etmektedir.

B. İmânın Şubeleri İle İlgili Hadis

İmânın, tasdîke ilâveten amel ve ikrâr gibi rûkûnlerinin de olduğuna inananların delillerinden biri de “imânın çeşitli şubelerden oluştuğuna” delâlet eden hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “İmân yetmiş veya altmış küsur şubedir. En üst derecesi ‘lâ ilâhe illallâh’ demek; en alt mertebesi ise, ezâ veren bir şeyi yoldan kaldırmaktır. Hayâ da imânın bir şubesidir”.⁷⁰ Bu hadis de bazı kelâmcılar tarafından tenkid edilmiştir. Onlara göre rivâyette yer alan “veya” ifâdesi, şüphe belirtisi olup râvide bulunması muhtemel bir gaflete delâlet etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in böyle bir konuda tereddüde düşmüş olması düşünülemez. Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, içerdiği gaflet emâresinden dolayı bu hadisin delil olarak kullanılmasının fâsid olacağını ifâde ettikten sonra, “zaten itikâdî

⁶⁷ Meselâ bkz. *el-Fıkhu'l-ebîsât (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, der. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 45. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, Müsnedu Ebî Hanîfe (thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî), Riyâd 1415, s. 152.*

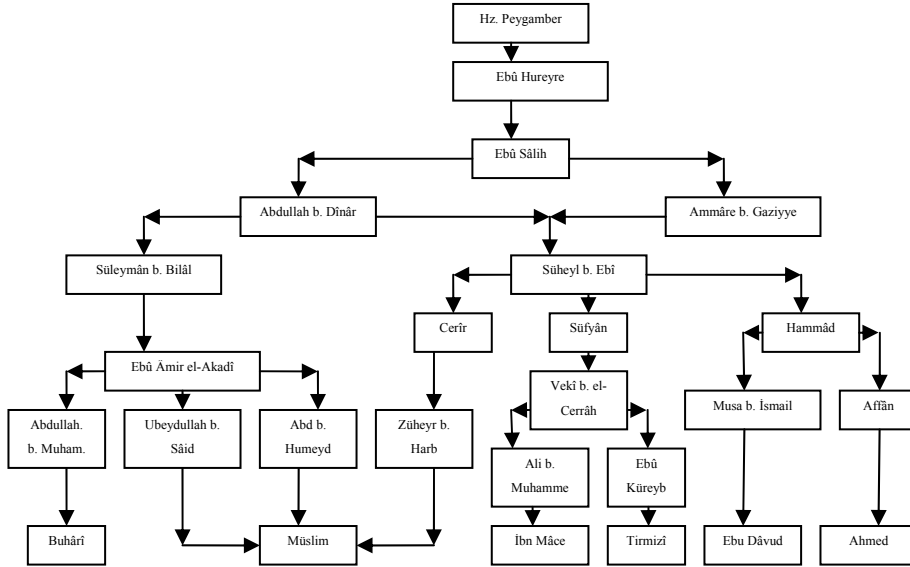
⁶⁸ Meselâ bkz. Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-Menâr fi'l-usûl*, İstanbul 1986, II, 25 vd.

⁶⁹ bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 202; Aynî, Bedrüddin Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut trs., I, 290.

⁷⁰ Hadisin bu rivâyeti için bkz. *Müslim*, İmân, 35.

konularda böyle bir hadisi kullanmak bätıldır. Zira bu, bir âhâd haberdır” diyerek, haber-i vâhidin kelâm ilminde ifade ettiği bilgi değerine atıfta bulunur. Neseî’ye göre bu hadis Kitâb’a da muhâlifdir. Zira, Cibrîl hadisi ile ilgili görüşlerini aktarırken zikrettiğimiz üzere, Kur’ân’daki pek çok âyet imân ile İslâm’ın ve dolayısıyla imân ile amelin farklı şeyler olduğuna delâlet etmektedir. Neseî sözlerine devamla, bu hadisi (imân ile ameller arasında bağlantı olduğuna) delil gösterenlerin, hadisin bizzat kendisine muhâlefet ettiğini ifade eder. Zira ona göre, hadiste şehâdet de imân olarak takdim edilmiştir. Halbuki Neseî’nin ifadesine göre “bir bütünün meydana getiren çeşitli rûkûnlerden her biri, müstakil olarak bir isme ve hükme sahip değildir”. Nitekim namazın veya haccı meydana getiren rûkûnlerinden her birine “namaz” veya “hac” denmez. Eğer denirse, bu, mecâzî bir kullanım olur.⁷¹

İmânın şubeleri ile ilgili bu hadis, (Nesâî’nin *Sünen*’i dışında) Kütüb-i Sitte’yi oluşturan kitaplarla Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer almaktadır.⁷² Hadisin bu eserlerdeki rivâyetleri bir araya getirildiğinde, karşımıza şöyle bir sened şeması çıkmaktadır:



⁷¹ Neseî’nin açıklamaları için bkz. *Tebstıra*, II, 803.

⁷² bkz. *Buhârî*, İmân, 3; *Müslim*, İmân, 35; *Tirmizî*, İmân, 6; *Ebü Dâvud*, Sünnet, 15; *İbn Mâce*, Mukaddime, 9 (57 no’lu hadis). Hadis için ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 414.

Görüleceği üzere bu hadisi Hz. Peygamber'den nakleden tek sahâbî râvî Ebû Hureyre'dir. Ebû Hureyre'nin tek râvisi ise Ebû Sâlih'dir. Ancak hem Ebû Sâlih hem de diğer râviler güvenilir isimlerdir.⁷³ Dolayısıyla hadis, hadis usûlü kriterlerine göre sahihtir. Zaten kelâmcıların itirâzı da, hadisin senediyle ilgili değildir. Kelâmcılar, genelde yaptıkları üzere, bu hadisin de metin ve muhtevâsını tenkid etmişlerdir. Metne yöneltilen tenkid, yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi râvideki gaflet emâresidir. Gerçekten de hadisin İbn Mâce ile Müslim'in bir rivâyetinde, râvinin şüphesine delâlet eden “altmış veya yetmiş küsur” ifâdesi bulunmaktadır. Ancak hadisin bu şüphe lafzını içermeyen rivâyetleri de vardır. Bu rakam meselâ Buhârî'de “altmış küsur”; Müslim ve Tirmizî'nin birer rivâyeti ile Ebû Dâvud'da “yetmiş küsur” şeklinde geçmektedir. Hatta Tirmizî'nin bir başka rivâyetinde “imân altmış dört şu'bedir” şeklinde net bir rakam verilir.⁷⁴ Ancak görünen odur ki, bu hadisin metni “bir” dışında hangi rakama işâret ederse etsin, kelâmcılar tarafından büyük ihtimâlle reddedilecektir. Çünkü onlara göre imân tek şubeden yani tasdikden ibârettir. Dolayısıyla hadis, altmışıncı veya yetmişinci şubeler bir tarafa tasdike ilâveten ikinci bir şubeden dahî bahsetse, muhtemelen, bu bakış açısının tenkidine maruz kalacaktır.

Râvinin şüphesine delâlet eden “veya” lafzı da hadisçiler tarafından ciddi bir problem olarak görülmemiştir. Hadisçiler, “en aza delâlet eden rakam, en ihtiyâtlısıdır” veya “sikanın ziyâdesi makbûldür” gibi gerekçelerden birine istinâden, bu rakamlar arasında tercihte bulunmuşlardır.⁷⁵ Kaldı ki, hadisin çok sayıda şubeye delâlet etmesi de, imânın bu kadar şubesi olmadığına inanan hadisçiler tarafından tenkid sebebi kabul edilmemiştir. Meselâ Neseî ile aynı mezhepten olmasına ve imânın aslının, kalbin tasdiki ve dilin ikrârından ibâret olduğunu söylemesine rağmen Bedrüddîn el-Aynî, bu hadisin herhangi bir kusurundan bahsetmez. Ona göre, bu gibi hadislerde ifâde edilen “amel” gibi (tasdik ve ikrâr dışındaki) hususlar, imânın aslına değil fûrûuna delâlet eder. İmânın bunlara ıtlâkı ise mecâzî olup kâmil ve tam bir imân için söz konusudur.⁷⁶ Görüldüğü gibi Aynî hadisi tev'îl etmektedir. Ehl-i sünnet kelâmının bir diğer temsilcisi Eş'ariyye'ye mensup olan Taftâzânî de, imânın tasdikten ibâret olduğunu kabul etmesine rağmen⁷⁷ Ebû'l-Mu'în'in

⁷³ Hadisin râvileri hakkında geniş ve toplu bilgi için bkz. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, I, 123-124.

⁷⁴ bkz. *Tirmizî*, İmân, 6.

⁷⁵ Bu yorumlar için bkz. Nevevî, Muhyuddin b. Şeref, *Şerhu Müslim*, II, 4; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1989, I, 71; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, I, 125.

⁷⁶ bkz. *'Umdetü'l-kârî*, I, 127-128.

⁷⁷ bkz. *Şerhu'l-Akâid*, 189.

reddettiği bu hadise itirâz etmeyip Aynî gibi imânın semere ve alâmetlerine hamletmektedir.⁷⁸

C. “Benden Sonra Ebû Bekir ve Ömer’e Uyunuz” Hadisi

Hz. Peygamber'in son günlerinde Hâşimîler, hilâfet meselesini kendi aralarında tartışmaya başlamışlardır.⁷⁹ Fakat halife seçimi Ensâr ile Muhâcir arasında cereyân edip görev Hz. Ebû Bekir'e verilince Hâşimoğulları buna karşı çıkmışlardır. Seçimin kendilerine haber verilmeden yapıldığını söyleyerek açık tepki göstermişler ve yeni devlet başkanına hemen biat etmemişlerdir.⁸⁰ Ebû Bekir'den sonra ise hilâfet makâmına Hz. Ömer geçmiştir. Hâşimoğulları'nın hilâfet konusundaki istekli tavırları Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i bazı tedbirler almaya sevketmiş, meselâ onlara vâililik ve ordu komutanlığı gibi görevler vermemişlerdir.⁸¹ Böylece Hâşimoğulları hem fetih hareketlerinde hem de siyasi gelişmelerde hep geri planda kalmıştır.⁸² Buna karşın Kureyş'in diğer bir alt kolu olan Ümeyyeoğulları, bu dönemde önemli devlet görevlerinde bulunmuşlardır.⁸³ Hâşimoğulları Hz. Ömer'in bu davranışını Emevîlere açık bir destek ve

⁷⁸ bkz. a.g.e., 202-203.

⁷⁹ Nitekim Hz. Peygamber'in son zamanlarında amcası Abbâs, Hz. Ali'ye şöyle demiştir: “Ey Ali! Sen üç gün sonra emredilen olacaksın. Ben Hz. Peygamber'in bu rahatsızlık sebebiyle vefât edeceğini yüzünden okuyorum. O'na gidip, kendisinden sonra halifenin kim olacağını soralım. Halife bizden olacaksa da olmayacaksa da, bunu bilelim”. Bu sözler üzerine Hz. Ali şu karşılığı vermiştir: “Eğer Hz. Peygamber hilâfeti bize vermezse, halk bir daha bu işi bize vermez. Bundan dolayı Hz. Peygamber'e böyle bir soru sormam”. Bkz. *Buhârî*, İsti'zân, 29; Megâzi, 83; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Himyeri, *es-Sîretü'l-Nebeviyye*, Beyrut trs., IV, 304; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 245; Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu'l-cümel min ensâbi'l-eshraf*, Beyrut 1996, I, 565.

⁸⁰ Nitekim Hz. Ali Hz. Ebû Bekir'e şöyle demiştir: “Sana biat etmemizin sebebi, senin fazîletlerini inkâr mânâsına gelmez. Ancak sen bu iş konusunda bizim kanaatimizi almadın. Aslında biz Hz. Peygamber'e akraba olduğumuz için bu işte bizim de hakkımız olduğunu düşünüyoruz”. Bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-siyâse*, Kahire 1967, I, 21; Belâzurî, *Ensâb*, I, 586-587. Hâşimîlerin hilâfet konusundaki istekliliklerine dair bilgi ve yorumlar için bkz. Zorlu, Cem, *İslâm'da İlk İktidâr Mücadelesi*, Konya 2002, s. 84-85, 141.

⁸¹ Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in bu tavrı, hilâfetin saltanata dönüşmesine engel olma, dinî liderlik ile dünyevî idârenin aynı ailede yani Hâşimoğulları'nda birleşmesine ve dolayısıyla toplumda “kutsal hânedân” düşüncesinin oluşmasına meydan vermeme çabası şeklinde değerlendirilmektedir. Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Apak, Adem, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyâsi Tarihindeki Yeri*, İstanbul 2004, s. 132-137.

⁸² Bkz. Demircan, Adnân, *Ali-Muâviye Kavgası*, İstanbul 2002, s. 31-32, 42.

⁸³ Nitekim Hz. Ebû Bekir; Hz. Osman'ı kâtipliğe atamış (bkz. Taberî, *Târîh*, III, 426), Ebû Süfyân'ın oğlu Yezid'i Şam'a gönderilen orduya komutan tayin etmiştir (Taberî, *Târîh*, III, 388). Hz. Ömer de Yezid'i Şam vâililiğine atamış (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VII, 406), onun ölümü üzerine yerine Ebû Süfyân'ın diğer oğlu Muâviye'yi tayin etmiştir (bkz. Taberî, *Târîh*, IV, 289).

kendilerine karşı bir meydan okuma olarak algılamıştır.⁸⁴ Hz. Ömer, vefâtından önce altı kişilik bir şûra heyeti tespit ederek içlerinden birinin halife olmasını istemiş, bu heyetin çalışmaları neticesinde Hz. Ali ile Hz. Osman karşı karşıya gelmiştir. Oldukça tartışmalı geçen bir süreçten⁸⁵ sonra Hz. Osman halife seçilmiş ve Hz. Ali hemen ona biat etmiştir.⁸⁶ Ancak Hz. Osman'ın ölümü üzerine hilâfet makâmına gelebilen Hz. Ali, Hz. Âişe ve Muâviye ile mücâdeleye girişmiş ve neticede şehit edilmiştir. Hz. Hasan'ın da çekilmesi üzerine iktidâr mücâdelesinde yalnız kalan Muâviye halife olmuştur. Ölümüne yakın bir zamanda Muâviye'nin, oğlu Yezid'i veliâht tayin etmesi⁸⁷ üzerine ise hilâfet makamı, Emevîlerin elinde saltanata dönüşmüştür.

Hâşimoğullarının yaşadığı bu sıkıntılı süreç, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den başlamak üzere halifelerin Ali evlâdı ve taraftarlarınca (Şia) sorgulanmasına sebep olmuştur. Bazı Şii âlimlere göre Hz. Peygamber henüz hayatta iken Hz. Ali'nin etrafında ortaya çıkmaya başlayan ve onun üstünlüklerini kabul eden⁸⁸ Selmân el-Fârisî, Ebû Zerr el-Ğifârî, Mikdâd b. el-Esved, Ammâr b. Yâsir gibi bazı sahâbilerden⁸⁹ oluşan grup, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesine itiraz etmiş, Hâşimîler'in Hz. Peygamber'in techîz ve tekfiniyle uğraştığı bir anda oldu-bittiye getirilen seçimi onaylamadıklarını ifade etmişlerdir. Ancak bu gruba verilen cevap "maslahât bunu gerektirdi" şeklinde olmuştur. Şia'ya göre, Hâşimîler ve bir de yukarıda zikri geçenler dışında hemen tüm sahâbiler bu resmî politikaya boyun eğmiş; olup biteni fark edememiştir. Böylece ehl-i beyt, siyâsetten uzak tutulmaya çalışılmıştır.⁹⁰ Bu sebeplerle Şia'ya göre ilk üç halife devri, İslâmî ölçülere göre değerlendirilip eleştirilebilecek sıradan tarihî bir süreçtir. Bu halifelerin yaptığı görev de tamamen dünyevî karakterde olup asla dinî bir konum ve mevkiye sahip değildir. Zaten onlara biat eden insanların da beklentisi bu yöndedir; yani bütün istedikleri, dünyevî işlerinin üstlenilmiş olmasıdır. Bu makama ve dolayısıyla buraya oturan kişiye dinî bir misyon yüklenerek "halifetu Rasûlillâh"

⁸⁴ Ferrûh, Ömer, *Târîhu sadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye*, Beyrut 1976, s. 105.

⁸⁵ Bu süreç için bkz. Taberî, *Târîh*, IV, 227-240.

⁸⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, III, 62; Belâzuri, *Ensâb*, V, 22-23.

⁸⁷ Bu süreç hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 503 vd.

⁸⁸ Bkz. Nevbahtî, el-Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şi'a* (nşr. H. Ritter), İstanbul 1931, s. 16-17.

⁸⁹ Şia'nın sahâbî anlayışı ve onları kendi içinde çeşitli gruplara ayırması ile ilgili olarak geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Sofuoğlu, Şia'nın Hadis Anlayışı (basılmamış doktora tezi), Ankara 1977, s. 81; a.mlf., *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme* (basılmamış doçentlik tezi), Ankara 1982, s. 28-33.

⁹⁰ Bu yorumlar için bkz. Emin, Muhsin, *A'yânu's-Şi'a*, Beyrut 1986, I, 23; Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Şia* (yay. haz. Bahri Akyol, İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü Yay.), İran 1998, s. 29. Şia'nın sahâbilerle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sofuoğlu, Şia'nın Hadis Anlayışı, 73-81.

(Rasûlullah'ın halifesi) vasfının verilmesi ve dolayısıyla idârenin Hz. Peygamber'e izâfe edilmesi, daha sonra gerçekleşen bir olgudur. Hz. Peygamber'i dinî ve dünyevî boyutta temsil eden yani hem halife hem de imâm olan tek şahıs Hz. Ali'dir.⁹¹

Şia'nın bu düşüncelerine karşılık, halifelerin kronolojik sıralamasını aynı zamanda en faziletli insanlar sıralaması olarak kabul eden Sünnî görüşün⁹² oldukça erken bir dönemde şekillendiği anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnetin teşekkül ve şekillenmesinde oldukça büyük bir paya sahip olan Abdullah b. Ömer (73/692) "Biz Hz. Peygamber zamanında Ebû Bekir, sonra Ömer sonra da Osman b. Affân'ın en faziletli insanlar olduğunu söyledik"⁹³ demektedir. Dolayısıyla bu düşüncenin henüz Hz. Peygamber hayattayken ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede ehl-i sünnet kelâmcıları, Hz. Ebû Bekir'den başlayarak özellikle ilk dört halifenin meşrû, seçilmiş, bu işe en layık insanlar oldukları düşüncesindedir. Meselâ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin bildirdiğine göre ilk iki halifenin Ebû Bekir ve Ömer olması öncelikle Kitâb'ın delâleti ile sâbittir.⁹⁴ Ayrıca sahâbenin icmâ'ı da, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetlerinin hak olduğuna delâlet etmektedir. Böyle bir icmâ, ilmi gerektiren kat'î bir hüccettir.⁹⁵ Nesefî'ye göre bu hususa işaret eden hadisler de vardır. Nitekim bir hadisinde Hz. Peygamber "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz" buyurmaktadır.

⁹¹ Şiilerin bu konudaki görüşleri için bkz. Muhammed Mescid-i Câmî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri* (çev. Mâlik Eşter), İstanbul 1995, s. 66, 68, 70, 73, 75, 99-101, 107-108. Şiilerin bu yöndeki düşünceleri hakkında bilgi ve kaynaklar için ayrıca bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, İstanbul 1990, s. 38.

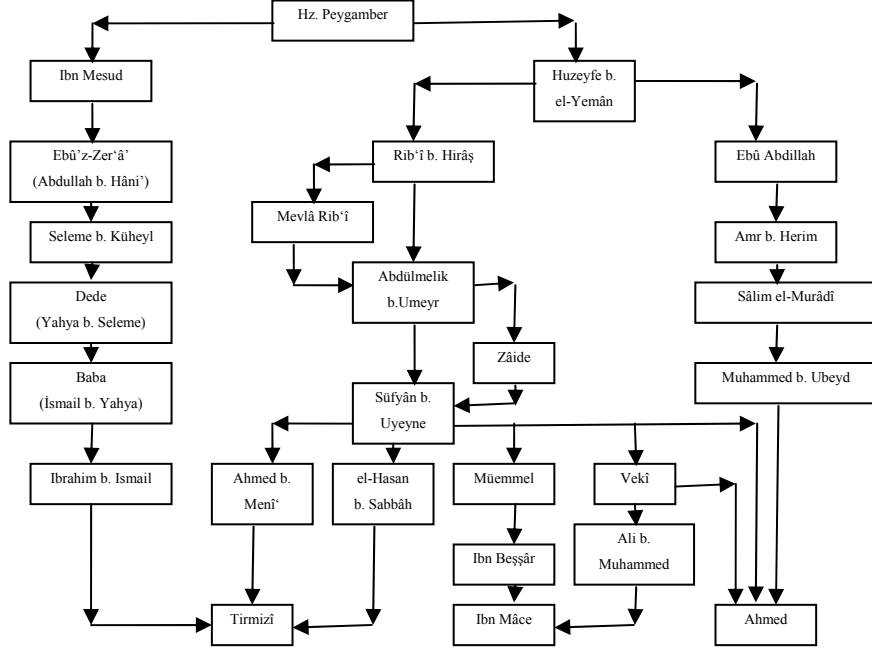
⁹² Sünnî kelâm âlimlerinden bazılarının bu konu hakkındaki düşünceleri için bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Risâle ilâ Ehli'l-Seğr*, Beyrut 1988, s. 299; Nesefî, *Tebşıra*, II, 849 vd.; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 61.

⁹³ *Buhârî*, Fedâilu'l-Ashâb, 4.

⁹⁴ Nesefî'nin kullandığı Kitâb delili "Bedevilerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında, çok kuvvetli bir orduya karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla savaşacaksınız ya da teslim olacaksınız. Eğer emre itâat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız, sizi acıklı bir azâba uğratar" (Fetih 48/16) âyetidir. Bu âyette geçen "kuvvetli ordu" ibaresinde ihtilâf edilmiştir. Bu ordu bazılarının göre Romalılar, bazılarının göre ise Farşlılardır. Nesefî'ye göre hangisine delâlet ederse etsin, âyette Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetine işaret vardır. Çünkü Allah bu âyette Hz. Peygamber'e, savaştan geri kalanlara "yakında savaşa çağrılacaksınız" demesini emretmektedir. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Hz. Ebû Bekir Müslümanları Romalılara karşı, Hz. Ömer ise Farşlılara karşı savaşa çağırmıştır. Dolayısıyla âyette, bu çağırışı yapacak kişiye itâatin farz olduğuna işaret vardır. Nesefî'nin, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetlerinin sıhhatine işaret kabul ettiği bu ve diğer âyetlerin yorumu hakkında geniş bilgi için bkz. *Tebşıra*, II, 851-852.

⁹⁵ bkz. *Tebşıra*, II, 852. Aynı görüşler için bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 58.

Nesefî'nin "meşhûr" şeklinde değerlendiren sahâbe icmâ'î ve Kitâb'ın işâreti ile de teyid edildiğini söylediği⁹⁶ bu hadis, görebildiğimiz kadarıyla Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel tarafından rivâyet edilmiştir. Bu rivâyetleri bir araya topladığımızda karşımıza şöyle bir sened şeması çıkmaktadır:



Görüleceği üzere hadis İbn Mes'ûd⁹⁷ ile Huzeyfe b. el-Yemân'dan⁹⁸ gelmektedir. Huzeyfe b. el-Yemân'ın Rib'î b. Hirâş ve Ebû Abdillâh olmak üzere iki râvisi vardır. Rib'î b. Hirâş tarikinden gelen bu rivâyetler büyük çoğunlukla "Rib'î – Mevlâsı – Abdülmelik b. Umeyr" senediyle gelmektedir.⁹⁹ Bu tarikten gelen senedlerin bir kısmında ise Rib'î'nin mevlâsı zikredilmemiş, hadis doğrudan Abdülmelik b. Umeyr'den nakledilmiştir. Abdülmelik b. Umeyr (136/753), münekkidler tenkidine uğramış bir isimdir.¹⁰⁰ Bu

⁹⁶ bkz. *Tebssira*, II, 860-861; a.mlf., *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, Kâhire 1987, s. 112.

⁹⁷ Bu rivâyet için bkz. *Tirmizî*, Menâkıb, 38 (3805 no'lu hadis).

⁹⁸ bkz. *Tirmizî*, Menâkıb, 16 (3662 no'lu hadis), *İbn Mâce*, Mukaddime, 11 (97 no'lu hadis); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 382, 385, 399, 402.

⁹⁹ Bu rivâyetler için bkz.: *Tirmizî*, Menâkıb, 16; *İbn Mâce*, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 385, 402.

¹⁰⁰ Hz. Ali ile görüşmüş ve Şabi'den sonra Kûfe vâililiği yapmış bir zattır. Yüz seneden fazla yaşamış ve hafızası oldukça zayıflamıştır. Bu nedenle hadisleri pek makbûl görülmemektedir. Meselâ Ahmed b. Hanbel, Abdülmelik'in oldukça

senedlerde ismi geçen (veya geçmesi gereken) bir diğer râvî olan Rib'î'nin mevlâsı (Hilâl Mevlâ Rib'î) ise az tanınan, pek fazla rivâyeti olmayan bir râvidir.¹⁰¹ Huzeyfe b. el-Yemân rivâyetinin diğer tarikinde¹⁰² yer alan Sâlim el-Murâdî de yine münekkidler tenkîdine uğramıştır.¹⁰³ Diğer taraftan Tirmizî, Süfyân b. Uyeyne'nin bu hadisin rivâyetinde tedlîs yaptığını söyler. Zira Süfyân bu hadisi bazen Zâide'den bazen de onu atlayarak doğrudan Abdûlmelik b. Umeyr'den nakletmektedir.¹⁰⁴ Sadece Tirmizî tarafından rivâyet edilen İbn Mes'ûd tarikinde ise üç râvî yani Tirmizî'nin şeyhi İbrahim b. İsmail, İbrahim'in babası İsmail b. Yahya ve İsmail'in babası Yahya b. Seleme, cerh-tadîl otoritelerinin şiddetli tenkîdine uğramış râvilerdir.¹⁰⁵ Zaten Tirmizî de, İbn Mes'ûd hadisinin hasen-garîb olduğunu, zira sadece Yahya b. Seleme tarikinden bilindiğini, bu râvînin ise zayıf kabul edildiğini ifâde eder. Ancak yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi sadece Yahya değil oğlu ve torunu da cerhedilmiştir.

Özetlemek gerekirse bu hadis, sadece iki sahâbî râvî tarafından rivâyet edilmiş fakat her iki tarik de çeşitli açılardan tenkid edilmiştir. Böyle bir sened yapısına rağmen Nesefî, bu hadisi “meşhûr” şeklinde takdim etmektedir. Bu durumda Nesefî'nin kastedtiği bu “şöhret”, sened yapısıyla ilgili olmamalıdır. Muhtemelen kendisi de bu zaafılarına binâen hadisin, “Kitâb'ın işâreti ve sahâbenin icmâ'î ile desteklendiğini” söyleyip hadisin kuvvetini artırmak istemiştir. Gerçekten de ehl-i sünnet içinde, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in en

zayıf olduğunu söylemiş ve “Rivâyetleri az olmasına rağmen muzdaribu'l-hadis'tir. Beşyüz kadar hadisini gördüm, çoğunda hata vardı” demiştir. Ebû Hâtim, hâfız olmadığını, hıfzının bozulduğunu söylerken Yahya b. Ma'în “hadisleri karıştırdığını” ifâde eder. İbn Hibbân'a göre ise müdellistir. Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz.: Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, Beyrut trs., II, 660-661; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 411-413.

¹⁰¹ Zehebî'nin ifâdesine göre kendisinden sadece Abdûlmelik b. Umeyr rivâyette bulunmuştur (bkz. *Mizân*, IV, 317). Nitekim “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'ü uyunuz” hadisi de bu tarikten gelmektedir. Bu özelliğinden olsa gerek, bu hadisi kitaplarına alan müellifler kendisini, ismi olan “Hilâl” yerine “Rib'î'nin mevlâsı” şeklinde zikretmişlerdir. Hatta, bu hadiste olduğu gibi, hiç zikredilmediği de olur.

¹⁰² bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 399.

¹⁰³ Sâlim için Nesâî ve Ebû Hâtim “hadisi yazılabilir” dese de, Yahya b. Ma'în'e göre “zayıf”tır. Ebû Dâvud ise “Şü idi. Nasıl bir râvî olduğu hakkında ise fikrim yok” demektedir. İbn Adıyy de hadisinin çok fazla olmadığını söyler. Hakkında geniş bilgi için bkz.: Zehebî, *Mizân*, II, 112; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 440.

¹⁰⁴ bkz. Menâkıb, 16 (3662 no'lu hadis).

¹⁰⁵ Bu râvîler hakkında “münkeru'l-hadis, metruk, metrukü'l-hadis, zayıf, çok zayıf, za'ifu'l-hadis, kuvvetli değil, değeri yok” gibi değerlendirmeler yapılmıştır. İbrâhim b. İsmail hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, a.g.e., I, 20; İbn Hacer, a.g.e., I, 106. İsmail b. Yahya hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, a.g.e., I, 254; İbn Hacer, a.g.e., I, 336. Yahya b. Seleme hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, a.g.e., XI, 224-225.

faziletli ilk iki sahâbî ve halife olduğunda çok geniş bir fikir birliği vardır. Nitekim Eş'arilere göre de en faziletli sahâbîler sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir.¹⁰⁶ İşte Nesefî muhtemelen bu bilgiden hareketle, aynı muhtevâyâ delâlet eden bu hadise "meşhûr" demiştir. Yani hadise verilen bu değer kanâatimizce, Ehl-i sünnetin bu yöndeki genel düşüncesini yansıtmayı ile bağlantılıdır.

V. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çerçevede, kelâm âlimlerinin hadislerle ilgili anlama, yorumlama, red, tevil ve rivâyet etme gibi çabalarında belirleyici olan birkaç âmilden bahsedilebileceği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi hadislerin kelâmî konulardaki delil değeri ile ilgilidir. Zira itikâdî konularda önemli tartışma ve firkalaşmanın yaşandığı I/VII. asırda gündeme gelen meselelerden biri de bu olmuştur. 131/748'de vefât eden Vâsıl b. Ata'nın, haberleri haber-i 'âmm ve haber-i hâss şeklinde iki kısma ayırdığına dair rivâyetler vardır.¹⁰⁷ Vâsıl'dan 73 yıl sonra 204/819'da vefât eden İmâm Şâfiî'nin de haberleri aynı kritere göre taksim ettiği görülür.¹⁰⁸ Zaman içinde bu terimlerin âhâd ve mütevâtir şekline dönüştüğü görülmektedir.¹⁰⁹ Bir haber Hz. Peygamber'den sâdır olduktan sonra her nesilde, yalan söylemek için bir araya gelmelerini aklın imkânsız göreceği kadar kalabalık bir topluluk tarafından nakledilirse "mütevâtir" adını alır.¹¹⁰ Ancak Hz. Peygamber'den sâdır olan haberler böyle bir güveni doğurmayacak sayıda kişiden de gelebilir. Bu durumda, râvîlerin hata yapmaları ve yalan söylemeleri aklen mümkündür ve mütevâtir seviyesine ulaşamayan bu haberlerin doğruluğunun araştırılması gerekir. İşte mütevâtir karşıtı olarak görülen bu haber, âhâd haberdir.¹¹¹ Bir de

¹⁰⁶ bkz. Eş'ari, *Risâle ilâ ehli'l-Seğr*, s. 299.

¹⁰⁷ Vâsıl b. Atâ'nın haberlerle ilgili değerlendirmeleri ve taksimi konusunda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA.*, XIV, 350; Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 112.

¹⁰⁸ bkz. *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut trs., s. 359.

¹⁰⁹ Âhâd hadisînin tarifindeki bu değişiklikler için Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlâları*, Ankara 1985, s. 22-24; Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlmlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikâd ve Teşri Yönden Değeri*, Ankara 1988, s. 78 vd.

¹¹⁰ Meselâ Bkz. el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 1928, s. 12; Ömer, Nemüddin en-Nesefî, *Metnu'l-'akâid*, baskı yeri ve yılı yok, s. 64; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 3; Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 63.

¹¹¹ Nitekim İmâm Mâturîdî, mütevâtir haberden bahsettikten sonra sözü "bilgi gerektirmede ve Hz. Peygamber'den gelişinde mütevâtir seviyesine ulaşamayan" haberlere getirir (bkz. *Kitâbu't-tevhid*, s. 9). Adını koymasa da Mâturîdî'nin "mütevâtir karşıtı" gördüğü bu haber, büyük ihtimâlle âhâd haberdir. Eş'ariyye'den meselâ Ebû Bekir İbn Fûrek (406/1015) de hadisleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırmaktadır (bkz. *el-Hudûd fi'l-usûl*, Beyrut 1999, s. 149-150).

özellikle ehl-i sünnet kelâmında, yine haberin râvî sayısı ile ilgili olarak ortaya çıkan “meşhûr” kavramı vardır. Bunlar hem mütevâtir hem de âhâd özelliği gösteren haberlerdir. Buna göre; ilk asırda Hz. Peygamber’den, yalan üzerinde birleşmelerine ihtimâl verilecek sayıda kişinin nakletmesine rağmen ikinci ve üçüncü asırlardan itibaren mütevâtir seviyesine yükselen haberlere meşhûr denmiştir.¹¹² Kelâmcıların tereddütsüz olarak delil kabul ettiği ve “zorunlu bilgi gerektirir” dediği haber, mütevâtir haberdur.¹¹³ Hem Mutezile¹¹⁴ hem de ehl-i sünnetten¹¹⁵ olan kelâmcılara göre âhâd haber, hata yapma ve yalan söyleme ihtimâli bulunan râviler aracılığı ile nakledilmesinden dolayı zorunlu bilgi ifade etmez ve dolayısıyla akâidle ilgili meseleler böyle haberlere bina edilemez. Mütevâtirin ravi sayısı açısından oldukça zor şartlar içerdiği ve buna bağlı olarak “hadisçilerin naklettiği haberler arasında böyle rivâyetlere neredeyse rastlanmadığı”¹¹⁶ dikkate alınırsa genel çerçevesiyle hadisin; kelâm sistemi içinde akıl, duyular ve haberden oluşan bilgi kaynakları¹¹⁷ içinde çok güçlü bir konumunun olmadığı düşünülebilir. Zira akıl, duyular ve sübütundan şüphe edilmeyen mütevâtir haber ile çelişmesi durumunda tercihin, hadisin aleyhine olduğu görülmektedir.¹¹⁸ İşte kelâmcı bakış açısının hadisler karşısındaki bu

¹¹² bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’-d-dîn*, s. 13; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu’l-esrâr*, II, 6-7.

¹¹³ Meselâ Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 12; Alâuddîn es-Semerkandî, *Şerhu Tevilâti Ehli’s-sünne*, 88b; Ömer en-Nesefî, *Metnû’l-‘Akâid*, s. 64-65; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 17; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu’l-esrâr*, II, 4-5; Taftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, 64.

¹¹⁴ bkz. Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, s. 55; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhid*, Kahire 1963, IV, 225; a. mlf., *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, Kahire 1965, s. 47, 768-770, 790. el-Hayyât (300/912), bir âhâd haberi tenkid ederken şöyle demektedir: “Bu, tek kişinin haberidir. Bizim âdil olan bir kişinin haberi hakkındaki görüşümüz, onun ilim ifâde etmeyeceği ve o kimsenin dediği şeyin, dediği gibi olmasını gerektirmeyeceği şeklindedir” (bkz. *Kitâbu’l-intisâr*, s. 55). Mutezile’nin sünneti inkâr ettiği yönünde bazı iddialar ve bu iddialarla ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 300-304. Mutezilenin âhâd haber konusundaki tavrı ve mezhep içindeki görüş farklılıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Kahraman, Abdullah, “Mutezili Usûlcü Ebû’l-Huseyn el-Basrî’ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber”, *Marife Dergisi*, 2003/3, s. 163-184; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 142-159.

¹¹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilu’l-Hadis*, Halep 1982, s. 12; Alâuddîn es-Semerkandî, *Şerhu Tevilâti Ehli’s-Sünne*, 12a; Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, *Tebşira*, I, 131, 279; II, 803-804; er-Râzî, Muhammed b. Ömer, Fahrüddin, *Esâsu’t-takdis*, Beyrut 1993, s. 189; Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu’l-esrâr*, II, 8.

¹¹⁶ Bu değerlendirme için bkz. İbnü’s-Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu’l-hadis*, Dimaşk 1986, s. 267.

¹¹⁷ Bilgi kaynakları konusunda geniş bilgi için bkz. İmâm Mâturidî, *Kitâbu’t-tevhid*, 7; Nesefî, *Tebşira*, I, 15; a. mlf., *et-Temhid fî usûli’-d-dîn*, s. 3; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’-d-dîn*, s. 9 vd.

¹¹⁸ Nitekim Mâturidilere göre “akli delil tek veche sahiptir ve değişikliğe ihtimâli yoktur. Halbuki sem’î delil çeşitli vecihlere ihtimâl taşıyabilir. Zira lafız,

tavri, İslâm toplumunda itikâdi düşüncenin şekillenme ve sistematize süreci ile birlikte ortaya çıkmıştır.¹¹⁹

I/VII. asırda yaşanan bu teşekkül ve sistematize sürecinde, fırkalar tarafından tespit edilen prensipler, bunları kabul edip savunan insanların zihninde sınırları belli bir çerçeve oluşturmuştur. Bu çerçeve ise müntesipler tarafından kesin ve bağlayıcı kabul edilmiştir. İnsanların, meselâ ibâdetler gibi, dinle bağlantılı temel hususlar karşısındaki tutumları itikâd zeminine oturduğundan bu düşünce, toplum üzerinde oldukça etkili olmuştur.¹²⁰ İlk asırda yaşanan bu tartışma ve ihtilâfların derinlik ve yoğunluğu, fertlerin mensûbiyet algısına da aynı oranda yansımış görünmektedir.

Mensûbiyet hissini müntesipler üzerindeki en önemli etkisi, nassların yani âyet ve hadislerin anlaşılıp yorumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Âyetlerin mütevâtir olması onlarla ilgili çabaları; anlama, aynen kabul etme veya yorum/tevil ile sınırlandırmaktadır. Fakat hadisler sübût itibariyle böyle bir özelliğe sahip değildir. Bu nedenle hadisler hakkında bunlara ilâveten red keyfiyeti de kelâm âliminin zaman zaman başvurduğu bir yöntem olmuştur. Hangi yönetime başvurulacağı konusunda en önemli âmil, belki de selefin ve dolayısıyla mensûbu olunan mezhebin konuyla ilgili

muhtemel mânâlar taşıyan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle lafzın, aklın gereklerine uygun vecihlerden birine sarfı gerekir” (bkz. Alâuddin es-Semerkandî, *Şerhu Tevilâti Ehli's-sünne*, 24b). Kelâmcılar duyuvar ile haber arasındaki bir seçimde de birinciden tarafa meyletmektedir. Nitekim Mutezile'den Kâdî Abdülcebâr'a (415/1024) göre, meselâ “Zeyd'in evde olduğu” yönündeki bilgiye onu bizzat görerek ulaşmak ile haber-i vâhîde binâen ulaşmak arasında fark vardır. Çünkü birinci durumda insanda oluşan güven, ikinci durum için sözkonusu değildir. Bu değerlendirmesinden hareketle Kâdî Abdülcebâr sık sık haber-i vâhidin “zannî” olduğunu ve “ilim ifade edemeyeceğini” ifade eder (bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 47, 768-770, 790 vb).

¹¹⁹ Meselâ Sünnî görüşe şekil veren isimlerin başında gelen Ebû Hanîfe hadislerin sıhhatini tespit konusunda akıl ve Kur'an gibi kat'i delillere aykırı olup olmadığının araştırılmasına büyük önem vermektedir. Nitekim o, “Kişi zinâ yapınca imân ondan bir gömlek gibi çıkar, tevbe ettiği zaman geri döner” (mânâ ile nakilden kaynaklanan bazı küçük farklılıklara rivâyeti için bkz. *Ebû Dâvud*, Sünnet 16; *Tirmizî*, İmân, 11) hadisi bağlamında şöyle demektedir: “... Bu hadise gelince, Kur'an'a muhâlifdir. Zira Allah Kur'an'da 'zinâ yapan kadın ve erkek' diyor, yani imân ismini bunlardan nefyetmiyor. Yine 'içinizden zina yapanlar' diyor, dolayısıyla 'içinizden' diyerek Yahudileri ve Hıristiyanları değil Müslümanları kastediyor...” Ebû Hanîfe'nin bu konudaki yorumları için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, der. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 31-33.

¹²⁰ İtikâdi fırkaların isimlendirilmesinde dahî, belli bir bakış açısının bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bir fırkanın kendine taktığı isimle, muhâlifleri tarafından verilenler arasında önemli farklar olduğu görülür. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karadağ, Çağır, “Mezhep ve İsim, Mezhep-İsim Münâsebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme”, *Marife Dergisi*, 2005/3, s. 7-24.

düşünceleridir. Yani bir verinin, daha önce kurulmuş sisteme uyum arz edip etmediği büyük önem taşır. Bu çerçevede, sisteme uyan bir hadis, hadis usûlü açısından taşıdığı değere bakılmaksızın, kabul edilir; hatta delil olarak kullanılır. Ancak mensubu olunan mezhebin ilk ve önde gelen isimleri tarafından tenkid edilmiş bir hadis karşısında kelâm âlimleri birbirlerinden farklı tavırlar sergileyebilmektedir. Bazıları tarafından reddedilen bir hadis, diğer bir kısmı tarafından tevîl yoluyla kullanılabilir. Âlimin kendisi veya selefinden biri tarafından yapılan bu teviller bazen hadisin rivâyet keyfiyetini de etkilemektedir. Cibrîl hadisinin naklinde rastlanılan “şerâî” lafzını bu çerçevede düşünmek mümkündür. Bu gibi yerlerde kelâm âliminin, hadis ulemâsı yerine kendi ilim dalına mensup âlimlere yaptığı atıflar, mensûbiyet hissi çerçevesinde değerlendirilebilir.

Bu bilgilerden hareketle ayrıca, kelâm ulemâsının hadislerle ilgili anlama, yorumlama, tenkid ve rivâyet gibi çabalarının hemen tamamıyla metne yönelik olduğu, senedle ilgili hususiyetleri dikkate almadığı sonucuna da ulaşılabilir. Nitekim “hadisçi” kimliği ile ön plana çıkan âlimlerle, diğer ilim dallarında şöhret kazanmış kişilerin hadis rivâyet keyfiyeti arasında belli bir fark bulunduğu görülmektedir. Hadisçinin öncelikli amacı, sened ve metniyle bir bütün olarak ve en doğru şekliyle “hadisin” naklidir. Bu nedenle her bir râvînin ismi, vefât tarihi, nisbesi ve nereli olduğu, hocaları ve talebeleri, rivâyet ehliyetine sahip olup olmadığı, senedin kopuk olup olmaması, metnin merfû mu yoksa mevkûf mu olduğu, lâfzında değişiklik bulunup bulunmadığı gibi pek çok husus hadisçi için önemlidir. Hatta bazen hadis âlimi, bizzat kendisinin naklettiği hadisin bu gibi özelliklerine işâret eder. Hadis usûlü kitapları bu konulara tahsis edilmiş ıstılâhlarla doludur. Halbuki, diğer ilim dallarında yazılan eserlerde bir hadisin senedi ve metni ile ilgili hususiyetlere nâdiren yer verilir. Hatta bu eserlerde hadisler genelde isnâdları hafifletilerek nakledilir. Zira bu alanlarda çalışanların öncelikli amacı, metnin delâleti ve içerdiği bilgilerin yani “muhtevânın” naklidir.¹²¹ İşte bu muhtevânın teşekkül veya tespitinde öne çıkan en önemli âmillerden biri de kişinin mensûbu bulunduğu mezhebin görüşleridir.

¹²¹ Nitekim İbn Hibbân (354/965) da “hadisçilerin, mesâilerinin büyük çoğunluğunu metinlerden ziyâde râvîlerin ve isnâdların öğrenilmesine hasrettiğini, buna karşın fıkıhçıların metinler ve bunlardan çıkan hükümlerle meşgul olup mânâ ile rivâyeti yeterli gördüğünü” ifade etmektedir. bkz. *Sahih (el-İhsân bi tertibi Sahihî İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut), Beyrut 1997, I, 159.