

“al-Sawâd al-A’zâm” in The Islamic Cultural Tradition

Bayram ÇINAR*

Abstract

In the Islamic cultural tradition, there have been concepts and texts that set the agenda that determine the direction and differ from their counterparts in terms of the width of their sphere of influence. One of these concepts that determines the agenda is the concept of "al-sawâd al-Â'zam". The concept, which is used extensively in the tradition of sectarianism, is actually a part of the text, not an independent text. The concept represents a strong expression that can be used in the same sense and instead of the concept of community. This concept, which has political, religious and legal contexts, has been a transformative concept that has an important mission in shaping the tradition. Used by the first generation of Muslim pioneers, the concept seems to have been a source of intellectual marginalization as well as determining the social and political sphere. Although the concept of congregation is particularly intense in its political context, "al-sawad al-â'zam" has become an instrumentalized concept in marginalization in terms of the tradition of sectarianism. Due to the concept's power of influence in the distinction between truth and falsehood, it has also become a name for studies on the subject.

Our study is aimed at determining the effect of the concept of "al-Sawad al-Â'zam" on the building of the Muslim mind.

Keywords: Theology, Madhab, Sect, Jamâ'a, al-Sawâd al-Â'zam.

İslâm Kültür Geleneğinde “Savâdu'l-A'zâm”

Bayram ÇINAR

Öz

İslam kültür geleneğinde yön tayin eden gündem belirleyen; etki alanının genişliği itibarıyla benzerlerinden farklılaşan kavram ve metinler var olmuştur. Gündem tayin eden bu kavramlardan biri de “el-Sevâdu'l- Â'zam” kavramıdır. Özellikle mezhepleşme geleneğinde yoğun biçimde kullanılan kavram, aslında yalnız başına bir metin değil metnin bir paçasıdır. Kavram cemâ'at kavramı ile aynı anlamda ve onun yerine kullanılabilme niteliği kazanmış güçlü bir ifadeyi temsil eder. Siyasi, dini ve hukuki bağlamları olan bu kavram, geleneğin şekillenmesinde önemli misyonu olan dönüştürücü bir kavram olmuştur. İlk kuşak müslüman öncüler tarafından da kullanılan kavram, sosyal ve siyasal alanın

* Doctor, Ministry of Education (Teacher), Gazi Vocational Training Center, Ankara, Turkey.
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı (Öğretmen), Gazi Meslekî Eğitim Merkezi, Ankara, Türkiye.

kocacinarby@gmail.com

ORCID 0000-0002-4886-7610

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 24 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 873-899.

Suggested ISNAD Citation: Bayram Çınar, “İslâm Kültür Geleneğinde “Savâdu'l-A'zâm””, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/15 (Temmuz-July 2021), 873-899. www.dergipark.org.tr

belirlenmesinde etkili olduğu kadar, entelektüel bir ötekileştirmeye de kaynaklık etmiş görünüyor. Cemâ'at kavramı özellikle siyasal bağlamı da yoğun bir kavram olduğu halde, "el-Sevâdu'l- Âzâm" mezhepleşme geleneği açısından ötekileştirmede araçsallaştırılmış bir kavram olmuştur. Kavramın hak-batıl ayrımındaki etki gücü sebebiyle konuya ilişkin çalışmalara da isim olabilmektedir.

Çalışmamız "es-Sevâdu'l- Âzam" kavramının müslüman zihnin inşasındaki etkisini tespit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mezheb, Fırka, Cemâ'at, es-Sevâdu'l- Âzâm

GİRİŞ

İslam kültür geleneği içerisinde sevâdu'l-a'zam, kavramı genellikle iftirâk hadisi ile bağlantılı olarak gündeme gelmiştir. Cemâ'a'yı telkin eden iftirâk rivayetleri içerisinde aktarılan sevâdu'l-a'zam kavramı, bazen cemâ'a kavramının tefsiri olarak kültüre yansımış, bazen de aynı rivayetler içinde cemâ'a kavramı yerine kullanılmıştır.¹ Sevâdu'l-a'zam kavramı bazen de iftirâk hadisinden bağımsız, başka rivayetler içerisinde aktarılmıştır.² İftirak rivayetleri topluluğu, farklı varyant ve lafızlar ile farklı bölgelerde yaygınlık göstermiştir.³

Senedinde Ebu'd-Derdâ, Ebu Umâme, Vâsile b. el-Eskâ' ve Enes b. Mâlik gibi dört sahabenin olduğu bir varyantta, sevâdu'l-a'zam kavramına yer verilmesine ek olarak, Hz. Peygamber'in hangi ortamda iftirâk hadisini söylediğine dair bir bağlamı da içerisinde barındırması açısından önemlidir. Fakat bu rivayet, hadisin vürûd sebebi olan Muhammed ümmeti ile ilişkili bölümü ise içermez. Buna göre:

Aktarıma göre; "bir gün dinle ilgili tartıştığımız sırada Hz. Peygamber yanımıza geldi. Yaptığımız şeye/içinde bulunduğumuz duruma çok öfkelenmişti. Öyle ki onu daha önce böylesine öfkeliyken hiç görmemiştik. Bizi azarlayarak şöyle dedi: 'Ey Muhammed ümmeti! Sizden öncekiler zaten bu yüzden helak oldular. Tartışmaya son verin; çünkü bunun yararı olmaz. Tartışmaya son verin; zira mü'min tartışmaz. Çünkü tartışmacı kişi her şeyini kaybetmiş demektir. Tartışmayı bırakın; çünkü tartışmacı olarak yaşam sürmeniz size günah olarak yeter. Ben tartışmacı kişiye kıyamet günü şefaatçi olmam. Öte yandan ben, haklı olsa bile tartışmaktan uzak duran kimse için cennette üç köşke kefilim:(...) Tartışmayı kesin; zira Allah'ın putlara tapmaktan sonra yasakladığı ilk şey tartışmak ve içki içmektir. Tartışmayı bırakın; çünkü şeytan kendisine kulluk edilmesinden umudunu kesmiştir. Fakat aranızda girişeceğiniz sürtüşmelere bel bağlamıştır ki bu da tartışmadır. Tartışmayın; Zira İsrâiloğulları yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Hıristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrıldı. [Benim ümmetim ise...]⁴ Bunların tümü dalâlet üzeredir. Sadece "sevâdu'l-a'zam" bunun dışındadır/sadece onlar helak olmayacaktır. 'Ey Allah'ın Rasulü sevâdu'l-a'zam nedir/onlar kimdir?' dediler. Hz. Peygamber de 'Benim ve ashâbımın yolu üzere olanlar, Allah'ın dini üzerinde tartışmaya girmeyenler ve tevhîd ehlinde hiç kimseyi bir günahı sebebiyle tekfir

¹ Nasr b. Haccac el- Mervezî, *es-Sunne thk. Sâlim Ahmed es-Selefi* (Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1408), 1/22 (no. 56).

² Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi 25 Cilt* (Kahire: Mektebetu İbn Teymîyye, 1994),8/152 (7659).

³ Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 206.

⁴ Bağlama uygun şekliye rivayetin köşeli parantez içindeki şekliye devam etmesi beklenirdi fakat beklenmedik bir şekilde söz konusu metin rivayete yansımamıştır.

etmeyenlerdir' buyurdu. Sonra şöyle devam etti: 'İslam garip başladı ve sonunda da garip kalacaktır'. Sordular: 'Ey Allah Rasulü garipler kimlerdir?' 'İnsanlar fesada uğradığında/bozulduğunda onları ıslah edenler, Allah'ın dini konusunda tartışmaya girmeyenler ve bir günahdan dolayı tevâhid ehlinden birini tekfir etmeyenlerdir' cevabını verdi."⁵

İslam kültür geleneğinde iftirâk hadisi olarak yer alan bu aktarımlar, bir tek rivayet değil farklı senet ve lafızlarla aktarılan bir rivayetler topluluğudur. On bir farklı sahâbeden 6 farklı varyantlarla aktarıldığı tespit edilmiştir. Bunlar;

Sadece bir ayrışmadan söz eden ve ümmetin farklı gruplara ayrılacağını söylemekle yetinen ve her hangi bir kurtuluş fırkasından söz etmeyen rivayetler ki Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği rivayet böyledir. Buna göre

افتقرت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة

"Yahudiler yetmiş bir ya da yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" 7 şeklindedir. Bu rivayette ne kurtulan ne de dâlâlette olan fırkalardan söz edilmediği gibi, bu rivayet bir kurtuluş doktrinine de kaynaklık etmez.

Ayrışan bu fırkalardan sadece birinin kurtulacağını söylemekle birlikte, kurtuluşa erecek her hangi bir fırkayı işaret etmeyen rivayetler

سأل النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن سلام على كم تفرقت بنو إسرائيل فقال على واحدة أو اثنتين وسبعين فرقة قال وأمتي أيضا ستفترق مثلهم أو يزيدون واحدة كلها في النار إلا واحدة

Hız. Peygamber, Abdullah b. Selâm'a⁸ İsrâiloğullarının kaç gruba ayrıldıklarını sormuş, o da yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldıklarını söylemiştir. Resulullah da "benim ümmetim de onlar kadar ve ya onların bir fazlası kadar fırkaya ayrılacaktır. Bunların biri hariç (ille vahide) geri kalanların tümü ateştedir" buyurmuştur. ⁹ Bu rivayette kurtulacak fırkadan söz edilmiş, fakat bunun kimler olacağı yönünde hiçbir bildirimde bulunulmamıştır.

⁵ Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl* 5 cilt. (Medine: Mektebetu'l-'Ulum ve'l-Hukm, 1998),1/65, 66 (no. 53) ;et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*,8/152 (7659).

⁶ 1-Ali b. Ebi Tâlib,2- Sa'd b. Ebi Vakkâs,3- Ebu Hureyre, 4- Amr b. Avf, 5- Muâviye b. Ebi Sufyân, 6-Abdullah b. Amr, 7-Avf b. Mâlik, 8-Enes b. Mâlik, 9-Ebu Umâme el-Bâhilî, 10-Vâsile b. Eska', 11-Ebu'd-Derdâ sözü edilen bu rivayetler topluluğunu aktaran sahâbelerdir.

⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir 8 Cilt (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 8/ 301(no. 8377).

⁸ Yahudi kökenli bir sahâbedir. Bu yüzden Hız. Peygamber'in bu teknik soruyu ona yöneltmesi makul görünüyor.

⁹ Ebu Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrazzâk, *el-Musannef thk. Habiburrahman el-A'zmî* 11 Cilt (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403),10/156 (no.18675).

Buna ek olarak bu rivayet grubunda Hz. Peygamber'in kurtulacak grubun vasıflarına ilişkin ne pozitif ne de negatif bir bildirimde bulunduğu söz edilemez. Dolayısıyla bu rivayet grubunda belirli nitelikleri sebebiyle bir kurtuluş fırkasından söz edilmediği gibi, dalâlete uğrayacak fırkaların hangi nitelikleri sebebiyle helak olacakları da gündeme gelmemiştir. Dolayısıyla bu rivayetten hareketle ne iftirâkın kötü olduğunu söylemeye ne de cemâ'a'nın iyi olduğunu söylemeye imkân vardır. Bu rivayetlerin ortak özelliği Ebu Hureyre tarihiyle aktarılmış olmalarıdır. İbn Mace, rivayetin farklı tariklerini kaydetmiştir. Böylece onun eserinde hem yalnız bir bölünmeyi işaret eden bu rivayet, hem de kurtuluş doktrini içeren rivayetler kendine yer bulmuştur.¹⁰

Benzer rivayetlerde " [Kurtuluşa erecek olanlar], bizim; (benim ve ashabımın) bugün üzerinde olduğu yolda olanlardır." ¹¹ "[Kurtuluşa erecek olanlar], benim ve ashabımın üzerinde olduğumuz yolda olanlardır."¹² "Hepsi cehennemdedir cemâ'a¹³ müstesna" ¹⁴ ve ya "sevâdu'l-a'zam hariç diğerlerinin tümü ateştedir"¹⁵ gibi kurtuluşa erecek olan fırkanın, farklı lafızlarla olsa da işaret eden aktarımlar yapılmıştır.

Kurtuluşa erecek (Fırkatu'n-Nâciye) işaret eden rivayetler

اَفْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنْ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا
 "...

"İsrailoğulları yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. "... hariç diğerlerinin tümü ateştedir" ¹⁶ kalıbıyla yapılan aktarımlardır. Bu rivayet grubunda, aktarımın sonunda yer alan kavramlar, farklı lafızlarla rivayetlerde yer almıştır. "Sevâdu'l-a'zam" bu rivayet grubu içerisinde yer alır.¹⁷ Bu rivayet grubu, kurtuluş va'd eden ve belirli bir gruba işaret eden rivayet grubudur. Kurtuluşa erecek fırkanın hangisi olduğu bağlamındaki rivayetler ise kendi aralarında

Cemâ'a'ya vurgu yapan rivayetler

-
- ¹⁰ Ebu Abdullah İbn Mâce, *Sunen ibn Mâce*, thk. Şuayb Arnaut vd. 5 Cilt (Dâru'r-Risaletu'l- 'Alemiye, 2009), Kitabu'l-Fiten (Bâbu İftirâki'l-Umem),5/128-130 (no. 3991, 3992, 3993).
- ¹¹ Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne el-Kubrâ thk. Ridâ el- Mu'tî vd. 9 Cilt* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1994), 1/167.
- ¹² Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sunenu't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr Avvâd Mahfûz 6 Cilt (Beirut: Dâru'l- Garb el- İslamî, 1998), 4/323, (no. 2641).
- ¹³ Amr b. Avf tariki ile aktarılan rivayette, kurtulacak olan yalnız cemâ'a kavramı ile ifade edilmez. Buna göre kurtulacak olanlar "*el-İslamu ve Cemâ 'atuhum*" şeklinde ifade edilmesi ile benzerlerinden farklılaşır. Bkz. Ebu Abdillâh el- Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn thk. Mustafa Abdulkadir Atâ 4 Cilt* (Beirut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1990),1/207(no. 445).
- ¹⁴ Ebu Bekr İbn Ebî Asim, *es-sünne*, thk. Nâsruddin el- Albanî 2 Cilt (Beirut: el-Mektebetu'l-İslamiye, 1400), 1/32 (no. 64, 65).
- ¹⁵ Ebu Bekr Muhammed b. el-Huseyn el- Âcurrî, *Kitâbu's-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dumeycî 5 Cilt (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/ 312,313, (no. 27) ; Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, 5 cilt. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998), 1/65, (no.53).
- ¹⁶ Âcurrî, *Kitâbu's-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dumeycî 5 Cilt., 1/ 312,313, (no. 27) ; Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, 5 cilt. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998), 1/65, (no.53).
- ¹⁷ el-Mavsilî Ebu Ya'lâ, *el-Musned*, thk. Huseyn Selim Esed 13 Cilt (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 7/32 (no. 3938).

"Benim ve ashabımın üzerinde olduğu şey" vurgusu ile selef kavramına kaynaklık eden rivayetler

Sevâdu'l-a'zam kavramına vurgu yapan rivayetler

şeklinde tasnife imkân veren bir yapı gösterir.

Öte yandan sevâdu'l-a'zam, kavramının kültürel zeminde geniş muhatap kitlesi bulma aracı, iftirâk hadisi ile sınırlı değildir. Ondan ayrı olarak, "ümmetin dalâlet üzere birleşmez" şeklindeki bir rivayet kalıbında da sevâdu'l-a'zam'a uyulması salık verilmiş ve kavramın yayılma imkânının iftirâk hadisinden daha fazla olması bu sayede mümkün olabilmıştır. Çünkü "ümmetim dalâlet üzere birleşmez" şeklindeki rivayet iftirâk hadisinden bağımsız ve onlardan ayrıdır.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ

"Benim ümmetim dalâlet üzere birleşmez; ihtilaf gördüğünüzde ise büyük çoğunluğa (sevâdu'l-a'zam) uyunuz"¹⁸ mesajını içerir. Görüldüğü üzere rivayete yansıdığı biçimiyle sevâdu'l-a'zam kavramının burada üstlendiği kültürel sorumluluk, kültürel kaos ve krizi ifade eden ihtilaf durumlarında sahil-i selamet olmasıdır. Böylece sevâdu'l-a'zam kavramı söz konusu rivayetler topluluğunun söylem gücü ve referans çevresinin genişliği sebebiyle kazandığı şöhret, onu bir birleşme umudu olarak ortaya çıkarmış, üzerinde uzlaşılacak istenen bir akâid çalışmasına da isim yapmıştır.

Buna göre

Ehl-i bid'at ve ehl-i ehvânın Semerkand, Buhâra ve Mâverâünnehir'de çoğalmış olması bölge halkını rahatsız etmiş, bunun üzerine bölge âlimleri toplanarak "Babalarımız ve dedelerimiz Sünnet ve cemâat yolundaydı. Günümüzde ise farklı hevâ sahipleri ortaya çıktı. Geline nokta bizi korkutuyor" kararı aldılar. Onların bu kararları bölge idarecilerine (Samanoğulları idaresi) ulaştırıldı. Bölge idarecisi ise fakihlere "babalarımızın takip ettiği yolu, doğru mezhebi ve Sünnet ve Cemâat yolunu beyan etmeleri" emrini verir. Ortaya çıkan metin, sözü edilen bu talebin alana yansımış biçimidir. Sevâdu'l-a'zam ismi ile kaleme alınan eser, yazıldığı dönemdeki toplumsal ayrışmayı ve kutuplaşmayı önlemek amacıyla dönüktür. Toplumun, inanç problemleri üzerine ayrışmasını engellemek için, dönemin iktidarının bir talebi olarak, dönemin âlimleri bir araya getirilmiş ve sahil-i selamet esaslarının merkeze alındığı bir amentü derlemesi istenmiştir.¹⁹ Söz konusu eserde inanç konularına ek olarak tartışılmalı fikhî sorunlar da kendine yer bulmuştur.²⁰ Bu, önemli oranda eserin bir toplumsal uzlaşma metni olarak tasarlanmış olması sebebiyledir. Bununla verilmek istenen mesaj ise dini tartışma alanlarında eserdeki çözüm biçiminin toplumda, bir uygulama uzlaşması olarak ortaya çıkmasıdır. Sevâdu'l-a'zam kavramının iftirâk hadisinde üstlendiği teorik göreve ve kültürel yüke paralel bir biçimde, sonraki dönemlerde bir "bir

¹⁸ İbn Batta, *el-İbâne el-Kubrâ*, 1/288.

¹⁹ Adem Arıkan, "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine.", *Prof. Dr. Fuat sezgin anısına geçmişten günümüze türkistan: tarih, kültür ve medeniyet sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2019), 123-136.

²⁰ Murat Akın, "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdu'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İlahiyat Tedkikleri Dergisi* 47 (2017), 103-118.

uygulama uzlaşısı zemini" olarak görev alması, söz konusu kavramın tarihsel serüveni açısından önemlidir.

Eser sevâdu'l-a'zam ismi ile ve yazarının Hakîm Semerkandî olduğu varsayımıyla Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.²¹ Eserin içeriği ve yazma nüshalarına ek olarak yazarına ilişkin çeşitli polemiklere de yer veren araştırmalar yapılmıştır. Buna göre; musannif tarafından eserin ismi belirtilmemekle beraber, bazı kaynaklarda "sevâdu'l-a'zam", diğer bazı kaynaklarda ise "er-Red alâ ashabi'l-heva" ve "Kitabu's-Sevâdi'l- azâm alâ mezhebi'l-Azâm" şeklinde farklı isimler takdir edilmek istenmiştir. Eser altmış iki maddede kurtuluşa erecek olan "sevâdu'l-a'zam" ın akâidini ortaya koyar.

Tüm bunlardan sonra sevâdu'l-a'zam kavramın kültürel yolculuğuna kaynaklık eden iki kaynaktan ilki, iftirâk hadisleri topluluğu; diğeri ise "ümmetin dalâlet üzere birleşmez" gövde metninden oluşan iki farklı rivayettir. İftirak hadisinin Enes b. Mâlikten aktarılan iki varyantı istisna edildiği takdirde, iftirâk hadisleri içerisinde sevâdu'l-a'zam'ı telkin eden rivayetlerinin tümünün Ebu Umâme'ye dayandırıldığı anlaşılmaktadır.²²

Sevâdu'l-a'zam'a kaynaklık eden diğer rivayet ise "ümmetim dalâlet üzere birleşmez; ihtilaf gördüğünüzde ise sevâdu'l-a'zam'a uyunuz" İbn Ömer ve Enes b. Malik'ten güvenilirliği sorunlu kabul edilen tek varyant tarafından rivayet edilmiştir.²³

Kavramın Erken Dönem Kültürel Yorumu

Hadis külliyatlarına yansıdığı şekliyle iftirâk rivayet kümesi, bazı eserlerde bağlamından soyutlanarak, sadece mesaj olarak aktarılmışken, diğer bazıları ise rivayetin bağlamını da metne dâhil etmişlerdir. Ağırlık merkezleri muhtelif olan bu metinler, her zaman aynı mesajı vermese bile lafızları ve ağırlık merkezleri farklı bu rivayetler konusu sebebiyle yine de aynı küme içerisinde yer alırlar.

Öte yandan bu rivayet topluluğunun İslam mezhepleri geleneğinde belirleyici bir etkisi olduğu ve alanı şekillendirdiği de söylenebilir. Mezhepler Tarihi geleneğinde eserlerin bu rivayetlerin sunduğu perspektif ile şekillendirildiği yönündeki iddiamız fırkatu'n-nâciye biçimindeki kurtuluş doktrinini vaad eden rivayetlerin de köken olarak bu rivayetler topluluğuna dayandırılması sebebiyledir.²⁴

Buna ek olarak sevâdu'l-a'zam kavramına kaynaklık eden "Ümmetin dalâlet üzere birleşmez" rivayeti, İslam kültür geleneğinde icmâ'nın şer'î delil olarak kabul edilmesindeki temel argümanlardan biridir.²⁵ Bu yönüyle sevâdu'l-a'zam kavramının taşıyıcı ayaklarından biri olan söz konusu rivayet, İslam kültür geleneğinde sadece kavramsal değil, kurumsal görev de üstlenmiştir denilebilir. "Ümmetin dalâlet üzere birleşmez" rivayeti yoluyla iftirâk hadisindeki pozisyonu daha da güçlenen sevâdu'l-a'zam kavramı, kültürel etkinliğini de gücüyle bağlantılı olarak artırmıştır. Özellikle dinin kaynaklarından sayılan

²¹ Hakim es-Semerkandî, *İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu "es-Sevadu'l-Azam"* çev. Ali Vehbi Cengiz (Ankara, 1975).

²² Eren, *Fırkaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 291, 292.

²³ Eren, *Fırkaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 292. Bkz. (1018-1024 nolu dipnotlar).

²⁴ Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt.* (Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992),1/4.

²⁵ Madem ümmet batıl üzerinde bir araya gelmiyor ise, ümmetin bir araya geldiği ve uzlaşma içinde olduğu durumda mutlaka hak üzeredir gibi bir akıl yürütmesinden beslenir.

icmâ delilinin yaslandığı ve güç devşirdiği metinlerden olan "Ümmetin dalâlet üzere birleşmez" rivayetinde, sevâdu'l-a'zam'a çatı kavram olarak referans verilmesi, kavramın söylem gücünden söz edilmesini kolaylaştırmıştır. Horasan bölgesinde ortaya çıkan ihtilaf, birliği sağlamak adına oluşturulan eserin sevâdu'l-a'zam etiketi taşıması bu yönüyle tesadüfî değildir. Çünkü söz konusu rivayetin geriye kalan bölümünde "ihtilaf gördüğünüzde ise sevâdu'l-a'zam'a uyunuz" telkini yapılmaktadır, bu örnekte yapılan da bu telkinin gereğini yapmaktır. Zira sosyal ortamda ihtilaf vardır o halde adresin, sevâdu'l-a'zam olması beklenir ki zaten öyle olmuştur.

Yine kavramın üstün söylem gücü sebebiyle olmalı ki İbn Mâce, es-Sünen'inde kitabı' Fiten'de bâbu's-sevâdu'l-a'zam adıyla müstakil bir bâb başlığı açmış ve kavramı içeren "Benim ümmetim dalâlet üzere birleşmez; ihtilaf gördüğünüzde ise sevâdu'l-a'zam'a uyunuz" rivayetine bu bâbda yer vermiştir. 26

Hadis kaynaklarında kurtuluşa erecek fırka olarak kendisine işaret edilen kavram çiftleri "cemâ'a", "sevâdu'l-a'zam" ve "mâ ene aleyhi ve ashâbî" şeklindedir. Aslında söz konusu iftirâk hadisinin, üzerine hüküm bina edilen ve hak-batıl şeklindeki bir düalizme kaynaklık eden kavramlar da bu üç kavramdır. Gelenekte bu farklı lafızlar birbiri yerine ve çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Söz konusu rivayet topluluğunun senetleri ve metinleri lafız olarak farklılık gösterse bile, genel olarak bu ifadeler arasında herhangi bir ayırım gözetilmeyerek, aktarılan farklı metin formlarının birbirini yorumlayan metinler olarak görülmesi bu kavramların muradif (eşit) oldukları algısını da güçlendirmiştir. 27 Buna göre;

Herevî Zemu'l-Kelam'da "sevâdu'l-a'zam" ile "mâ ene aleyhi ve ashâbî" ifadelerinin aynı anlamda olduğunu; Berbeharî Şerhu's-Sunne'de "cemâ'a" ifadesi ile aynı anlamı ifade ettiğini; Gazâlî el-Fedâihu'l-Bâtıniyye'de "Ehlu's-Sunne ve'l-cemâ'a" ifadesi ile "mâ ene aleyhi ve sahâbî" ifadesinin aynı anlamı ifade ettiğini söyleme yoluna gitmişlerdir. Şehristânî ise el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde, "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâ'a" ile "mâ ene aleyhi ve ashâbî" ifadesini birbirleriyle eşitleyerek, farklı lafız ve nitelendirmelerin aynı anlama geldiğini söyleyerek; söz konusu farklı lafızların Hz. Peygamber'in konuya ilişkin izahı olarak görmek eğiliminde olmuştur. 28

İftirâk rivayetlerinin Ehl-i Kitaba ilişkin bölümünü dışarda tutarak öge analizlerini yaptığımızda "Ümmetim ..." ayrılacaktır." İfadesi, metnin birinci ögesidir ve bu öge, bir yargıyı değil bir tanımlama ve tasviri ifade eder. Aynı rivayetin ikinci ögesi ise "ayrılanların biri müstesna diğerleri dalâlettedir ya da Cehennemdedir" şeklindedir. Bu ifadeler rivayetin yargı ve hüküm yükünü omuzlayan bölümüdür. Necâta erecek, kurtulacak kitleyi ifade eden kavramlar ise kurtuluş doktrinini içeren rivayetlerin tümünde bu yargı cümlesinin sonuna eklenmiştir. Söz konusu rivayetler topluluğunda formülasyon istisnasız bir biçimde bu şekildedir. Söz konusu ifadeler (cemâ'a, sevâdu'l-a'zam, mâ ene aleyhi ve ashâbî) gelenekte

²⁶ İbn Mâce, *Sunen ibn Mâce*, Kitabı' Fiten (*bâbu's-Sevadu'l-A'zam*), 5/96 (no. 3950).

²⁷ Acurrî, bâb başlığını "ümmetlerini dinleri konusunda kaç fırkaya ayrılacakları bahsi" koyarak "Bu ümmet kaç ayrılacak" sorusuyla girer. Konuya ilişkin rivayeti aktardıktan sonra, değişen son bölüme ilişkin lafız farklarını dile getirdikten sonra "inşallah hepsi ayındır" yönündeki temenni ve kanaatini dile getirir. Bkz. Âcurrî, *Kitâbu's-Şerî'a*, 1/302. Mervezî, nin rivayetinde sevâdu'l-a'zam cemaat olarak tefsir edilmiştir. Bkz. Mervezî, *es-Sunne*, 1/22 (no. 56).

²⁸ Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 239, 240.

farklı lafızlarına karşın, hepsi de aynı algıyı oluşturmuştur. Söz konusu bu algı, bazı dönemlerde "cemâ'a" şeklinde tebellür etmiş, bazı durumlarda ise sevâdu'l-a'zam kavramı şeklinde ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreçlerde bu kavramlardan bazen birinin bazen ötekini öne çıkmasının bir algoritması var görünüyor. Bu algoritmayı cemâ'a kavramından bağımsız olarak, sevâdu'l-a'zam üzerinden izah etmek daha kullanışlı görünüyor. Zira cemâ'a, bir bütün olarak İslam ümmetinin tümünü temsil eder ve bu birlik Hz. Peygamber döneminde mümkün olabilmıştır. Sevâdu'l-a'zam kavramı, anlamı itibarıyla aslında "birliğe" değil, "çoğunluğa"²⁹ vurgu olduğu için kısmi çoğunluk şekliye her dönemde konuşulabilecek bir kavramdır. Dolayısıyla bütün siyasal ve sosyal zeminlerde temsilcilerini bulmak ve izah etmek mümkündür. Nitekim İbn Kuteybe "insanların çoğunluğu" anlamında kullanır.³⁰ Kavramlar arasındaki bu ayrım söz konusu kavramları eşitleme çabasına kültür içinden muhalefet niteliği de taşır.³¹ Söz konusu kavramların farklı zaman dilimlerinde yer değiştirerek daha belirgin bir kullanıma kavuşmaları siyasal birlik ve dinî birliğin bozulması ile ilişkili okumak da bu bağlamda ma'kul görülebilir.

İcmâ ve ictima birleşme, bir araya gelme anlamı ile "cemâ'a" kavramı ile ilişkili olup, pozitif bir anlama karşılık gelmektedir.³² Öte yandan "ve'tasimû bi habliâhi cemî'an"³³ gibi Kur'an pasajları da bu pozitif algıyı güçlendirmiş olmalıdır. Fakat siyasal birliğin bozulduğu bir ortamda, "birlik olun" çağrısı yapılabilirse bile burada; pratik ve daha kolay ulaşılabilir olan, nerede birleşmesi gerektiğidir. Bu sorunun cevabı daha kalabalık olan yerde sevâdu'l-a'zam şekliye, bir cazibe merkezi haline getirilmiştir. Bu küçük farklılık, kavramların tarihsel dönemlerdeki belirginlik kazanma oranlarında belirleyici olmuştur.

İslam erken dönemlerinden beri cemâ'a kavramının İslam ümmetini ifade amacıyla dile getirildiği söylenebilir. Bir ayrışmayı ifade eden ridde olayları sırasında asiler tarafından ortaya konulan tavır, Müslüman bireye ya da Müslümanca yaşama karşı ortaya konulmuş bir tutum değildir. Tarih okumalarımız bunu net biçimde ortaya koyar. Onların tavrı İslam'ın birlikte yaşanması talebine karşı bir başkaldırıdır. İlk halifenin şahsında bir bütün olarak Müslümanların tümünü ifade eden bütünlüğü korumak çabası ile cemâ'a bu dönemde savunulan bir kavramdır. Bu bütünlüğün bozulduğu sonraki dönemlerde söz konusu kavrama yapılan atıflar ise göreceli olarak tüm Müslümanları değil, ayrışanlardan arta kalanları ifade eder. Kavram olarak cemâ'a ifadesi kullanılsa bile mutlak bütünlüğü ifade etmez.

Ridde hadiseleri sırasında Hz. Ebu Bekir'in muhataplarını tekfir etme gerekçesi, onların "İslam cemâ'atine muhalefet"i şekliye tarihi kaynaklara yansımıştır ³⁴ ve bu vurgu anlaşılabilir. Zira kabile üst çatısından ayrılarak farklı kabilelerin oluşturduğu "birlikte yaşam formu" olarak ümmet, cemâ'ati ifade etmektedir. Bu yüzden her bir iftirâk, birleşerek var olmuş bu yapının gücünü zayıflatmaktadır. Onların "cemâ'a" vurgusuna ve iftirâk

²⁹ Lâlekâî, kavramı anlamlandırırken "cumhûru'l- adham" şekliye en büyük kalabalık vurgusuyla birliği değil kalabalıklığı öne çıkarmış görünüyor. Bkz. Hasan b. Mensur el- Lâlekâî, *Şerh Usuli İ'tikad thk. Sa'd el Gâmidî 4 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003)1/26.

³⁰ Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs thk. Selim b. İyd el-Hilâlî* (Kahire-Riyad: Dâr İbn Affân-İbn Kayyim, 2009).

³¹ Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 298.

³² Muhammed bin Ömer Vâkidî, *Kitâbu'r- ridde mea nebezeti min fütûhu'l-Irak*, thk. Yahya el Cebûrî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 1990), 167.

³³ Â-i İmrân, 3/103.

³⁴ Vâkidî, *Kitâbu'r- ridde mea nebezeti min fütûhu'l-Irak*, 192.

antipatisine buradan bakıldığında, Müslümanlar adına durumun bir kültürel saplantı değil, bir var oluş talebi ve stratejisi olduğu görülür. Cemâ'a kavramının bu dönemde bu denli öne çıkması, İslam'ın yaşanabilmesi için tek seçeneğin, bir arada olmaları gerektiği yönündeki kanaatlerini haklı kılan bir kavram olması sebebiyledir. Kavram olarak "cemâ'a" onlar için bu yüzden önemlidir. Ashâbın bu tutumu, Hz. Peygamber döneminde zaten yek vücûd olan yapıyı korumak çabasının dışavurumudur. Korunmaya çalışılan, sağlanan bu birliğin idamesidir.

Harici İbadi ekolünün kurucu ismi Abdullah b. İbad'ın, Abdulmelik b. Mervan'a³⁵ yazdığı mektupta, râşid halifeler dönemine ilişkin değerlendirmelerinde, Hz. Ebu Bekir'i onaylamalarının gerekçesi, hiç kimsenin ona muhalefet etmemesi ve cemâ'atin onu desteklemesi ve onun "mucâmiun lehu" olmasıdır. Onun, Allah'ın indirdikleri ile hükmettiği konusunda herkesin icmâ halinde olmasını Abdullah b. İbad, kendilerinin de ona itaatlerine gerekçe olarak sunar.³⁶ Hz. Ömer hakkında da aynı değerlendirmelerde bulunduktan sonra "ve kelimti'l-İslam câmîatun" ifadeleri ile İslam'ın bu dönemde toparlayıcı olduğunu ve ümmetin bir bütün olduğunu da konuya ilişkin yorumlarına ekler. Buradan hareketle, ilerleyen süreçlerde kendilerinin hem siyasal muhalefetlerinin gerekçesini ifade eder, hem de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den sonraki dönemde "cemâ'anın gözetilmediğini" dile getirir.³⁷ Onun bu yorumu kendi çıkışlarını meşrulaştırma amacı taşısa bile ilk iki halifeden sonraki uygulama farklılıklarına yönelmemizi salık verir.

Bundan sonra, İbadî lider ısrarla ve dikkatle; Hz. Osman dönemine ilişkin analizlerde bulunur. Ayrışmalarına neden olarak gördüğü sebepleri sayarak hem taleplerini dile getirir hem de sözü edilen dönemdeki aksaklıkları dillendirir. Kendi bakış açısına göre "..." sebeplerden dolayı da "fârikûhu ve fârekna minhu fihi" ifadeleri ile bir sosyal çözümü

³⁵ Mektupta dikkat çeken, Abdullah b. İbad'ın mektuptaki muhatabına sürekli isimi ile hitap edip, unvanına yer vermemesidir. Bu durum tüm metin boyunca dikkat çekici bir biçimde varlığını korur. Metne ilişkin ilk yorumum, Emevî otoritesini tanımadıkları şeklinde olmuştur. Doğrusu bu ma'kul de görünüyordu. Fakat mektubun otantikliği bağlamındaki tartışmada Medelung, bu tartışmaya yer vererek, konuya ilişkin tartışmayı, *Michael Cook ve John Wilkinson*'un argümanları temelinde sürdürür. Ulaştığı kanaat, Sözü edilen Abdulmelik b. Mervan, halife olan ve 705 yılında vefat eden Abdulmelik b. Mervan değil, Ömer b. Abdul Aziz'in babasının hilafeti döneminde vefat eden oğlu olduğu yönündedir. Peki, ama neden kendisini babasına değil de ceddine nispet ettiği şeklindeki tartışmaya ise bunun Arap geleneğinde yaygın olan bir uygulama olduğu, sebebinin ise daha şöhretli olmasıdır. Onları bu kanaate taşıyan temel neden ise Ömer b. Abdulaziz'in Haricîlerle kurduğu iyi ilişkiler ve barış ortamı olarak gösterilmiştir. Tüm bunlardan sonra mektubun halfie Abdulmelik b. Mervan'a değil, Ömer b. Abdulaziz'in oğlu Abdulmelik'e yazıldığı varsayılmış, buna göre mektup, 715-717 yıllarına ait bir belge olarak kabul edilmiştir. İleri araştırmalar için bkz. John C. Wilkinson, *İbâdism: Origins and Early Development in Oman* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 203.; Cook Michael, *Early Muslim Dogma* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Wilferd Madelung, «The authenticity of the letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik Â», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 132 | décembre 2012, mis en ligne le 13 décembre 2012, consulté le 22 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7753> ; DOI : 10.4000/remmm.7753

³⁶ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", *İbâdî texts from the 2nd/8th Century*, ed. Wilferd Al-Salimi, Abdulrahman, Madelung (Leiden- Boston: Brill, 2018), 44-19.(41). Eserde sayfa numaraları Arapça ve Latince verilmiş, Latince sayfa numaraları sayfalar ilerledikçe küçülerek sıfır yaklaşmakta; buna karşın, Arapça rakamlar ise ilerleyen her yeni sayfada alışıldığı üzer sıfırdan uzaklaşmakta ve büyümektedir. Bu durumda Arapça sayfa numarası kullanmak mantıklı görüle bile, her risalede sıfırdan başlamaktadır. İçindekiler bölümünde de Arapça sayfa numaraları göz önünde bulundurulup verilmediği için ayrıca bir sorun oluşturuyor. Biz de numaralandırırken kitaptaki düzene uyarak numaralandırmalarımızı buna göre ilerledikçe sıfıra yaklaşan ya da küçülen şekilde yaptık.

³⁷ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 40.

işaret ederken; " cemâ'a ondan ayrıldı, biz de cemâ'a'nın ondan ayrıldığı konuda, ondan yarıldık" diyerek kendilerinin cemâ'a'dan ayrıldıkları fikrine karşı çıkararak, halifeden ayrıldıklarını dile getirir.³⁸ Hz. Osman'ın kuşatıldığı süreçte ensar ve muhacirunun olanı seyreden bir tutum izledikleri varsayıldığında, Abdullah b. İbad'ın söylediği üzere ondan ayrılanların yalnız hariciler olmadığı, aksine toplumsal uzlaşının bozulduğu görülür.

Abdullah b. İbad'ın analizine göre Hz. Osman'ın katli cemâ'ada önemli bir kırılmaya neden olmuştur. Takip eden süreçte toplumun ayrışmasını ifade eden iftiraklara ve fırkalara vurgu ile dördüncü halife, celmel hadiseleri arifesinde "tefriku'l-cemâ'atikum" ifadeleri ile muhataplarına toplumsal çözülme endişesini, iktidar adına dile getirir.³⁹ Muhalifler adına ise aynı endişe Hz. Aişe tarafından bu dönemde ve aynı kavramlarla ifade edilmiştir.⁴⁰ Toplumsal bütünlüğü temsil eden cemâ'a kavramının tehlikede olduğunu haber veren bu ayrışmalar sonunda birliği korumak mümkün görülemedi ve sistem kendini Emevî ailesi lehine lağv etmiştir. Bu süreçten sonra birlikte olma isteği ve iradesinde olan bir topluluk olarak cemâ'at yerine, kolluk kuvvetlerinin baskısı ile bir arada tutulan bir topluluktan söz etmenin daha doğru olduğu bir sürece girilmiştir.

İslam'ın bu erken evresinde cemâ'a vurgusunun bu denli önce çıkması, Muaviye b. Ebi Sufyan'ın birliği sağladığı yıla âmu'l-cemâ'a denilmesinden de bağımsız değildir. Bu vurgu erken dönem İslam toplumunun cemâ'a kavramla olan hayati ilişkisini ortaya koyar.⁴¹ Siyasal mesajın cemâ'a kavramı üzerinde olması ise Muaviye'nin meşruiyet talebi bağlamında değerlendirilmesi gereken bir konudur. Buna göre gönüllü birlikteliğin artık mümkün olmadığı bir zeminde toparlayıcı olarak birlikte yaşama projesine bir başka konseptte olsa bile bir imkân sunmak iddiası taşımaktaydı. Bu yüzden de destek görmek ve takdir edilmek beklentisindeydi. İslam tarihi kaynakları onu medyunu şükran hislerle ziyaret eden ashabın büyüklerini kayıt altına almıştır. Zira ilk kuşak müslümanlar varoluşlarını cemâ'ate borçluydular. İnsanlar peygamber sonrası dönemde kendi kabileleri içerisinde dindarlıklarını sürdürmek çabasına girse, herkes geldiği yere dönse ve birlikte yaşam perspektifi ortaya konulmasa, asla var olamayacaklarını onlar da farkındadırlar. Hz. Peygamber'den sonra, ne Ensar, Muhacirlere artık geldiğiniz yerler dönseniz şeklinde bir teklifte bulunmuş, ne de hicret ile birlikte Medine'ye gelenler geldikleri yerlere gitmek yönünde bir irade beyan etmişlerdi. Onlar, birlikte ancak güçlü olabileceklerinin farkındaydılar. Bu birlik algısına yöneltilen bir (ilk) eleştiri ve muhalefet bunun için bu denli sert bir cevap ile karşılık bulmuştur. Ridde sırasında Hz. Ebu Bekir'in takındığı tavır, bu yüzden IX. yüzyılda bile önemli olabilmiştir.⁴² Geriye dönük tarih okumalarımız ilk halifenin aldığı kararın ne denli güçlü bir irade beyanı olduğu, İslam cemâ'ati kavramının bugünkü varlığını bu iradeye borçlu olduğundan hareketle görülebilir. Aksi bir karar verilse İslam cemâ'ati belki de asla sonraki bir zaman dilimine taşınamayacaktı. Dördüncü halifenin memnun olmayan kitleler - ki bunlar arasında Hz. Aişe, Talha, Zubeyr gibi kurucu

³⁸ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 38.

³⁹ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hatim İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ, thk.Sa'd Kerim El Faki* (İskenderiye: Dâr İbni Haldun, ts.), 312.

⁴⁰ Hz. Aişe, Talha b. Ubeydullah ve Zubeyr b. Avvam ile birlikte Cemel'i sonuç verecek olayların bir yerinde Abdullah b. Kays El- Eş'arî'ye yazdığı mektupta, bu endişelerini "Osman'ın katli cemâ'ati parçalamıştır" şekliyle durumu tespit eder. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, 313.

⁴¹ Ebu Ömer Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 4/170.

⁴² Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik hadisçiliğin tarihî arka planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015),61.

unsurlarda vardır – otoriteyi kabul etmeyen ve başkaldıran bir tavır içinde oldukları bir ortamda ayrışmayı önlemek râşid halifeler sistemi içerisinde mümkün görünmemektedir. Bu durumda dağılmak kaçınılmazdır. Bu yüzden Hz. Hasan'ın iktidarı geleneksel kodlara teslim etmesi İslam cemâ'atine bir başka yapı içinde olsa bile verilmiş ikinci bir şanstır. Bu yönüyle Muaviye b. Ebu Süfyan'ın üstlendiği sorumluluk, onun kendini bir kurtarıcı olarak görmesini haklı kılar bir pozisyonudur.

Birlikte yaşam perspektifinin ifadesi olarak cemâ'a, bu dönem açısından sadece bir kavram değil, aynı zamanda bir kurumdur. Ve toplumun tümünü temsil eder. Bu ifade toplumsal uzlaşının zemini ve merkezi ögesidir. Bu yüzden tartışmasız bir biçimde geleneğe kendisine eşit görülen diğer hiçbir kavram, söz konusu dönemde bu denli yoğun kullanılmamıştır. Ayrışmaların başladığı üçüncü halife döneminden itibaren farklı kavramlar da alanda cemâ'a kavramının imkân verdiği oranda ortaya çıksa bile bu kavramın ağırlığı belirgin bir biçimde görülür.

Üçüncü halife Osman b. Affan'ın, evinin taşradan gelen baskıcı gruplar tarafından sarılı olduğu bir dönemde İbn Ömer; halifeye "Ey emir el-Müminin, Bu topluluk sana galip gelirse kimden yana hareket edeyim" diye sorar. Halife " Cemâ'ate bağlı kal" diye cevap verir. İbn Ömer; "Cemâ'at sana galip gelse de mi" diye yeniden sorduğunda da halifenin " Cemaat nerede olursa, sen mutlaka ona bağlı ol" şeklindeki cevabı değişmemiştir.⁴³ İslam kültürü literatüründe, kalabalığı ve cemaati telkin eden en erken metinlerden biri olan bu aktarım, cemâ'ati sosyal bir uzlaşma zemini olarak sunan en erken rivayetlerden biridir. Fakat burada cemâ'a kavramı bir bütün olarak ümmeti değil, ekseri ifade eden çoğunluğu ifade eder görünüyor. Süreç içerisinde kavramlar alanı terk etmemek için inatla direnmeye çabalasalar bile, içerik değişmiştir. Zira halifenin kullandığı ifade cemâ'a olsa bile bağlamdan hareketle ifade ettiği mananın literal karşılığı Sevâdu'l-a'zam olup " insanların çoğunluğu" nun durduğu yere atıf yapar. Kargaşa ve ihtilaf durumlarında yol gösterici niteliği taşıyan halifenin bu telkininin, insanların kargaşa ve kaos durumunda nerede yer almaları gerektiğine ilişkin yön tayin edici rol üstlendiği söylenebilir.

Dördüncü halife Ali b. Ebi Talib'e gelindiğinde durum daha belirgin bir hal almış, değişen sosyal koşullara bağlı olarak değişen kavramlar ve içerikler karşısında insanların pozisyon belirleme konusundaki tereddütleri ve buna bağlı anlam arayışına şahit olunur. Aktarılan anekdota göre bu yöndeki bir çözüm arayışı ile Hz. Ali muhatap olmak durumunda kalmıştır. Ali- Muaviye çekişmesi sırasındaki bir kafa karışıklığını konu alan bu anlatıda, metnin sağladığı olanaklarla sürecin kararsız şahitlerinden olduğu anlaşılan bir Müslümanın Hz. Aliye;

"Ey Emir el-Muminin! Sayıca çok olmalarına rağmen Şam ehlinin batıl, sayıca daha az olmalarına karşın, Irak ehlinin hak üzere olmaları nasıl olur?" şeklindeki kafa karışıklığının ortaya çıkardığı bir soru, dönemde bir nüve halinde olsa bile, daha kalabalık olanın daha haklı olduğu şeklinde bir anlayışta olduğunu gösterir. Sıffin savaşı döneminde cemâ'a dan sevâdu'l-âzama değişen perspektifin doğurduğu bu kafa karışıklığına halife; "Ey komşu! bu durum senin kafanı karıştırmış görünüyor, şunu bil ki "hak kişi ile bilinmez, kişi hakla bilinir. Haklı bilersen sayıları az bile olsa sen onları (haklıyı) bilirsin. Batılı bil, sayıları kalabalık olsa bile sen onları(haksızları) da bilirsin" şeklinde cevap

⁴³ Müslim Ebu Muhammed İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî 2 Cilt* (Beyrut: Dârul-Edva, 1990),1/58.

verir. 44 Bu anlatı sevâdu'l-âzam kavramının "kalabalığı ve çokluğu" işaret eden lafzı sebebiyle, Müslüman cemâ'atin ayrışmaya başladığını gösterdiği gibi, insanların bu yeni durumu ve yeni yönelimleri okuma çabasına girdiklerini de gösterir. Bu erken dönemdeki primitif değerlendirmeler ortaya çıkan yeni perspektifi okuma zorluklarını gösterir. Onların doğal insani eğilimleri muhtemelen 'daha kalabalık olan daha haklıdır' şeklinde genel bir çıkarıma gitmelerini sonuç vermiştir. Ortalama insanın bu algısı ve bu yorumu sebebiyle de dördüncü halife, söz konusu soruya muhatap olmuştur. Halife ise otoriter kimliği ile metne ilişkin kendi anlayışını ortaya koymuştur. Halifenin bu çıkışı kafa karışıklığı yaşayan bu bireye yeni durumu nasıl okuması gerektiği yönünde bir katkı sunduğu oranda kendi durumunu meşrulaştırma galesi güttüğünü de gözler önüne serer. Halifenin yorumu kendi pozisyonuna daha uygun düşen değerler merkezli bir okuma olup nitel bir değerlendirme önerisidir. Oysa muhatabının algısının nicel bir değerlendirmeden yana olduğu da metnin bize sunduğu bir veridir.

Bu aktarımdan ilk bakışta çıkarılabilecek sonuç, bu insanların kafalarında "ümmetim dalâlet üzere birleşmez" tarzı bir anlayışın olduğunu tespit etmek olası olduğu gibi, daha kalabalık olanın daha haklı olduğuna ilişkin bir kültürün olduğu da görülür. Onların bu algısı tartışmaya ihtiyaç duyurmayacak oranda nettir. Net olmayan ise bu anlayışın kültürel kodlar tarafından mı belirlendiği yoksa varsayıldığı üzere Hz. Peygamber'in telkinleri temelinde dini metinlerce mi oluştuğudur. Buna ilişkin bir kanaatimiz olmasına karşın metnin böyle bir değerlendirmeye imkân verdiğini söylemek ise bizim açımızdan olası değildir. Zira elimizdeki metnin doğası daha fazlasını söylememize imkân vermez. Bu yüzden de Hz. Ali'ye soru yönelten kişinin dini verilere dayalı olarak bu kültür okumasına yöneldiğini söylememiz olası değildir. Fakat bu aktarıma dayalı olarak; yaşanan değerler krizinde cemâ'a kavramının kültürel arenadaki tahtını kaybetmeye başladığı ve sevâdu'l-âzam kavramının boşalan alanı doldurmak için sırada olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü soruyu soranın yöneldiği kültürel havza sevâdu'l-âzam kavramını üretebilecek ideal bir zemindir. Şahsın tercihi de daha kalabalık olanı haklı gören kültürel bir zeminden beslenir. Fakat bu zemini Hz. Peygamberden aktarılan söz konusu rivayetlerin de bir parçası olduğu dini metinler mi yoksa kültürün mü domine ettiğini söylemeye imkan yoktur. Söz konusu anektodu aktaran Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbar, yaptığı bu aktarımdan sonra; Söz konusu rivayetin, kalabalığa tabi olmanın gerekliliğine delil olup olmadığını bu bağlamda tartışmıştır. Onun ulaştığı sonuç "şayet ümmet bir şer'i hükümde (konuda) icmâ eder ise İcmâ'ya uymanın gerekliliği şeklindedir. Bu durumda icmâ'ya muhalefet etmenin ise caiz olmadığı" yönündedir. Fakat "şayet rivayetin sıhhati şüpheli değil ve sahih olduğu kesin ise" şartı ile bağlantılı olarak bu kanaatini dile getirmiştir. 45

Zira "ümmetim dâlâlet üzere birleşmez" bir yargı cümlesi olarak okunup, ters çevrildiğinde; ümmet bir konuda birleşti ise, bu kesinlikle batıl olamaz anlamına gelir. Bu anlayış İslam geleneği içinde icmânın meşruiyetine kaynaklık etmiş görünür. İcmâ kavramı ile bağlantılı olan cemâ'a kavramının alana bir otorite olarak dikte edilmesini gerektiren diğer bir neden, Hz. Peygamber'in aralarından ayrılmalarını takip eden süreçte, oluşturulan yeni sistemde dini otorite eksikliğidir. Oysa râşid halifeler dini olduğunu düşündükleri kararlar alıyorlardı, fakat iktidardaki halifelerin yönettikleri halktan, dini olarak daha fazla

44 El-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi 2 Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013),1/102.

45 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/102.

otorite oldukları söylenemezdi.⁴⁶ Onlar da herkes gibi ancak içtihad'da bulunuyorlardı. İctihat olması itibarıyla başkalarının içtihadından dini olarak daha fazla bir anlam ifade etmiyordu. Zira İctihat sadece zann-ı galib ifadesi olarak varsayılan bir doğruluk değerine sahipti. Bu yüzden verilen kararların meşruiyetini tartışma dışı tutmak için kaçınılmaz olarak bir toplumsal uzlaşmaya yaslanmak zorunlu idi. Bu uzlaşma zemini icmâ şekliyle kavramsallaştırılan cemâ'atin kanaatiydi. Hz. Peygamber'den sonraki dönemde alana entegre edilen icmâ, toplumsal uzlaşmanın bir ifadesi olarak varsayılan otoriteyi temsil etmektedir. Bu durum İslam toplumu açısından cemâ'a vurgusu yapan rivayetlerin yoğunluk sebebini izah edebilecek niteliktedir.

Kavram bu erken dönemde bir hizip ya da grubu ise işaret etmez. Bu yönüyle ilk kuşak İslam toplumunda cemâ'a toplumun tümünün kanaatini ifade eder ve barış dönemlerinde çoğu zaman ümmet ile eş anlamlıdır. Dolayısıyla kavramın nötr bir referans çerçevesi olduğu söylenebilir. Kavramın bu esnek yapısı, onun muhalif gruplar tarafından her birinin onu aynı anda nasıl kullandığına ilişkin de bir imada bulunur.

Ali-Muaviye çekişmesinde de Medine ehlinin Muaviye'yi cemâ'ata uymaya çağırdığı görüldüğü gibi, tarafların karşılıklı yazışmalarında da cemâ'a vurgusu öne çıkar.⁴⁷ Cemâ'a ifadesinin toplumsal mütabakatı ifade eden yönü olarak "bi'at"ın da bu yazışmalarda öne çıktığı görülür.⁴⁸ Fakat burada cemâ'a kavramı ayırtan toplumda bir toparlanma çağrısını temsil eder. Toplumun tümünü temsil eden gerçekçi bir birlikteliği temsil etmez. Bu yüzden kavram taraflar arasında polemiklere konu olmuştur. Hz. Ali tarafından yapılan çağrıda cemâ'atten kast edilen Medine toplumunun konsensüsü iken⁴⁹ Muaviye b. Ebu Süfyan tarafından yapılan çağrı ise Şam cemâ'atinin beklentisidir. Fakat bu polemiklerden öne çıkan kavram, asla bir bütün olarak ümmete karşılık gelen İslam cemâ'ati değildir. Kavram lafzi olarak bütünlüğünü korusa bile, bu dönemde anlamsal dağılımından oldukça fazla şey kaybetmiş, erozyona uğramış görünmektedir.

Bu temel belirteçlerden sonra, iftirâk hadisleri topluluğunda yer alan Muaviye b. Ebi Süfyan tariki ile gelen rivayetlerin büyük çoğunluğunda cemâ'a vurgusu yapılmasına karşın, bu rivayetlerden Muaviye b. Ebi Süfyan'dan gelen rivayetleri ayrı paranteze almak icap eder. Bu çalışma kapsamında söz konusu rivayetleri, kaynak sahabelerine göre ayırmaktan kaçınmak yönünde bir tavır almama karşın, onun siyasi kimliği ravî kimliğinden daha önde olması sebebiyle, ondan yapılan aktarımlar sadece bilgi aktarımı değil, yönettiği toplumu dizginleme, planladığı kulvara toplumu yöneltme çabasının da onun aktarımlarına yansıdığı varsayılabilir. Muaviye tarikiyle aktarılan rivayetlere bakıldığında o, iftirâk hadisini rivayet ediyor değildir. Konuşmasının bir yerinde Hz. Peygamber'in de bu bağlamda bir şey söylediğini ima eder biçimde, bu rivayete atıfta bulunur. Bu durum onun siyasi bir otorite olarak Hz. Peygamber'den aktarımda bulunmaktan bağımsız olarak söyleminin bir değere

⁴⁶ Râşid halifeler dönemindeki pratik uygulamayı Welhausen, peygambersiz teokrasi olarak yorumlayarak eleştirir. Bkz. Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu çev. Fikret İşıltan* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963),17.

⁴⁷ Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl thk. Abdu'l Mûn'im Âmîr* (Bağdat: Dâru İhyai'l-Kutubu'l-Arabi, 1960),141, vd.

⁴⁸ Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017).

⁴⁹ Hz. Ali'nin Medine bi'ati ile yetinerek ümmetin İcmâsı ile halife olmadığı şeklindeki itiraz, Muaviye b. Ebu Süfyan tarafından sürecin tümünde dile getirilmiş bir kondur. O bu dönemde ümmetin uzlaşmasını ve ortak kanaatini belirten Şurâ'nın yeni halifeyi belirlemesi talebini gündemde tutmuştur. Bkz. Müslim Ebu Muhammed İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî 2 Cilt* (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990),1/121.

sahip olmasından dolayıdır. Bu bağlamda Muaviye rivayetlerinde Hz. Peygamber'in bu hadisi hangi bağlamda ve hangi ortamda söylediğine ilişkin bir ize rastlanmazken, onun aktardığı varyantların hemen tümünde bir aktarıcı olarak Resulullah'ın bu rivayetine atf yaptığı bağlam da rivayetle birlikte aktarılmıştır. Bu da onun siyasal kimliği ile önemli oranda ilişkili bir konudur. Onun aktarımı, Resulullah'ın sunduğu bağlam içerisinde aktarım yapmak değil, kendisinin içinde bulunduğu konseptte Hz. Peygamber'in mesajını da entegre ederek sunmak şeklindedir. Bu durumda ise Hz. Peygamber'in mesajının kısmen ya da tamamen deforme olması, olası görünüyor. Bu endişemizi haklı çıkaracak şekilde ondan konuya ilişkin yapılan aktarımlar, bağlam ve söylem deformasyonu ihtimalini hesap dışı tutmamamız gerektiğini işaret etmektedir.

Rivayetin Muaviye tarikinde ilginç bir biçimde hiç ihmal edilmeyen diğer bir şey ise kitaplı din mensuplarının ayrışmalarına ilişkin vurgunun da hiç ihmal edilmemiş olmasıdır. Onun cemâ'a vurgusu bile, bazı rivayetlere yansımamışken, bu vurgu hiç terk edilmemiştir. Bizim kültür okumamıza göre bu vurgunun nedeni "şayet Allah'ın resulünün getirdikleri ile amel etmezseniz, sizler de ehli kitap gibi parçalanacak ve tıpkı onlar gibi başkalarının yönetimleri altına gireceksiniz. Bölünmezseniz güçlü kalırsınız" anlamı taşımaktadır. Bu anlamda onun, "ayrışmayın" yönündeki çağrısına önemli oranda dini endişeleri değil, siyasal endişeleri kaynaklık eder dememiz de olasıdır.

Sonuç olarak ise Muaviye b. Ebi Süfyan ile birlikte "cemâ'a" kavramı iktidar kavramı ile yakınlaşmış hatta aynılaştırmıştır. Rivayette vurgusu yapılan cemâ'a iktidara bağlı, başkaldırmayan topluluk şekliye anlaşılmaya başlanmıştır. 50 Enes b. Malik'in rivayetlerinde ise Harici karşıtlığı ve iktidar taraftarlığı şekliye yansıyan söz konusu rivayetlerin, mobilize isyancı topluma yönelimde motivasyon kırıcı, engelleyici bir rol alması istenmiş gibi görünmektedir.⁵¹ Ebû Umâme rivayetlerinde ise harici karşıtlığı metne dâhil edilir. Çünkü harici toplumu fiili olarak bir ayrışma halindedir ve onlar sürekli isyan etmektedirler. Gerek "el-cemâ'a", gerekse "sevâdu'l-a'zam" daha kalabalık olanı referans gösteriyorken, kalkışmacı-ayrışmacı gruplar ise bu dönemde göreceli olarak azınlığı temsil etmekteydiler. Emevi iktidarı tarafından tesis edilen siyasi birliğin yanında yer alan toplum kesimlerini (sosyo-politik topluluğu) cemâ'a kavramıyla ifade edecek bir kültürel zeminde, rivayetin Şam kaynaklı versiyonları, veri hazırlamıştır; dememiz bu durumda ma'kul görülmelidir.⁵²

Bu tarihten sonra el-cemâ'a artık objektif bir kavram değildir. İktidarı adres gösteren ve bulunulması gereken yeri telkin eden bir kavramdır. Bu adres ise din çatısı değil, iktidar çatısıdır.

Dönemdeki Hâricî huzursuzluğunun sebepleri bu toplumsal çözülmenin yönünü göstermesi ve Hâricî taleplerini daha belirgin hale getirmek, cemâ'a kavramının kültürel yorumu açısından da önem arz etmektedir. Zira onlar, erken dönem İslam toplumunda ayrışmayı sürdürmek yönündeki alternatif bir tabela olarak görülmüş, sanki onlar olmasa ta başta bu çözülme önlenbilirdi varsayımı, alanda azımsanmayacak bir kitle tarafından sahiplenilmiş yerleşik bir yargıdır.

⁵⁰ Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 287.

⁵¹ Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 266-276.

⁵² Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, 287,288.

Abdullah b. İbâd, (Abdumelik b. Mervan'a hitaben) ;

"Haricilere karşı çıkmamı istemiş ve bana yazmışsın. Sen onların dinlerinde aşırıya gidip, ehl-i İslam'dan ayrıldıklarını ve onların müminlerin yollarından başka bir yola saptıklarını mı sanıyorsun? O halde sana onların gittiği yolları söyleyeyim: Onlar, Osman'ın sünneti değiştiren şeyler ihdas etmesini reddeden ashabıdır. Osman ne zaman ki ihdasta (bid'at) bulundu ve Allah'ın hükmünü terk etti, Onlar da Osman'ı terk ettiler. O, ne zaman ki Allah'ın hükmüne asi oldu, Hâriciler de o zaman ondan ayrıldılar. Hâriciler, Amr ibn As'ı hakem kabul ederek Allah'ın Hükmünü terk eden Ali b. Ebi Talib'in, ashabıdır. Onlar, Ali'nin Allah'ın kitabının hükmü yerine beşerin hükmüne razı olmasını kabul etmeyip, ondan ayrıldılar. Onlar, bundan sonraki [yönetim] lere ise daha şiddetli düşmanlık besleyip, onlardan ayrı kaldılar. Onlar dinlerindeki uygulamalarında ise Resulullah'ın, [Hz.] Ebu Bekir ve [Hz.] Ömer'in velayetini kabul eder, onların yollarına çağırır ve hükümlerine de razı olurlar. Onlar bunun için isyan eder. İnsanları onların (Resulullah'ın Ebu Bekir'in, Ömer'in) yoluna çağırır, bu yüzden de insanlarla aralarına mesafe koyar ve onlardan ayrılırlar..."⁵³

Abdullah b. İbâd'ın dikkat çektiği ve vurgu yaptığı şey, ayrılmaya odaklanmak yerine niçin ayrılmış olduklarıdır. Şayet ayrışmaya gerekçe teşkil eden şeyler haklı gerekçeler ise, bu kaçınılması gereken bir ayrışma değildir. Aksine bu durumda terk etmemek ve ayrılmamak ona göre yanlıştır. Harici geleneğin Resulullah ve ilk iki halife dönemini sahiplenmesi, doğru yapıldığı zamanı savunuyor, yanlış yapıldığını düşündükleri zaman da hatalı olanlara tavır koyup onlardan ayrıldıklarını ifade ederken, gerek birlikteliklerinin gerekse ayrılmalarının değerleri uğruna yaptıklarını söyler.

Onun bu değerlendirmeden sonra cemâ'a kavramının "kalabalık topluluk" olarak okunması artık olası değildir. Cemâ'a kavramına değerler temelinde yapılan bu eleştiri, İslam kültür geleneğinde "haklı olduktan sonra isterse tek kişi ol cemâ'a sensin" anlayışının yansımaları Harici hareketin meşruiyet arayışları ile birliktedir. Bu bağlamda onların siyasal bir çaba içinde olmadıkları, onların dini temelli bir organizasyon olduğu İbn İbâd'ın ifadelerinin bizde uyandırdığı çağırışıdır. Onların kendilerini azınlık görmeyen diyalektleri de onun bu ifadelerinden ortaya çıkan bir diğer sonuçtur. Bu durumda cemâ'a kavramı anlam erozyonuna uğramaya devam etmiş ve kabuk değiştirmiştir. Artık kavramın yeni anlam katmanı mutlak birlik değil, değerler merkezinde bir araya gelen her topluluk cemâ'a kavramı ile ifade edilebilir bir niteliğe kavuşur. Cemâ'â kavramının fırkalar tarafından kullanılabilir anlam genişlemesi ya da daralması kavramın bu yorumu ile ancak olası olmuştur. Aslında kavrama ilişkin bu yorumun Ali b. Ebu Talib'in yorumuyla örtüştüğünü de bu bağlamda ifade etmek gerekecektir. Zira o da nitel ve değerler merkezli bir değerlendirme yapmış ve sayısal çoğunluğa bir değerlendirme kriteri olarak öncelemeyen bir yorum yapmıştır.

Cemâ'a kavramının siyasal bir kavram olmanın dışında, dini bir tutum ve yaklaşım şeklindeki bir anlama karşılık olarak kullanımı ise ehl-i bid'a ve ehl-i hevânın ötekisi şeklinde anlaşılması şeklinde olmuştur. Kavramın siyasal tarihiyle bağlantılı fakat ondan kısmen farklı bir durum arzeder. Abdullah b. İbâd, iktidar etrafındaki birlikteliği; insanları hevası üzere toplamak (cem') şeklinde yorumlarken, hak ve dâlâlet ayrımının da değerler üzerinden yapılması gerektiğini önerir. Bu bağlamda kalabalık kitleler tarafından savunuluyor oluşunun, batıl olmamak için yetmediğini, hakikate temsilci olmak için, hakkın

⁵³ 'Abd Allâh b. İbâd, "Letter of 'Abd Allâh b. İbâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 24.

savunucusu olmak gerektiğine işaret eder.⁵⁴ Onun ifadelerinden iktidarın kalabalıkları hak ve batıl ekseninde bir konsensüs ile yönetmediği, aksine kendi arzu ve hevâsı ekseninde yönettiği şeklindedir.

İbn Mesut'tan yapılan aktarım da ; "cemâ'at, Allah'a itaate muvafık olandır, bu bir kişi olsa bile, [hak kimde ise] cemâ'at odur"⁵⁵ bu minvaldedir ve kalabalığa değil değere ve gerekçeye vurgu yapar. Bu değerlendirmeye göre kişi batıla tabi ise kalabalık olsa bile cemâ'at değildir. Öte yandan hakikat üzere ise azınlıkta olsa bile cemâ'at'tir. Farklı ifadelerle olsa bile onun ifadeleri de dördüncü halifenin konuya ilişkin yorumu ile örtüşür.

Ebu Hanife, Fıkhu'l- Ebsat'ta konuyu, iftirâk hadisi bağlamında ele alır. Onun sevâdu'l-a'zam'ı tartıştığı zemin, iftirâk hadislerinin Ebu Hureyre varyantıdır. Ebu Hanife'nin, sevâdu'l-a'zam kavramını kullandığı bağlam, silahlı kalkışma yapan isyancılar hakkında ne dersin sorusu bağlamında ve bu soru ile ilişkili olmuştur.⁵⁶ Dolayısıyla onun cevabını sorudan ve bağlamdan bağımsız görmemize imkân yoktur. Ebu Hanife'nin yorumu bu bağlamıyla siyasi birliği telkin eder. Onun kavrama ilişkin gösterdiği referans çevresi, kargaşadan uzak durmayı ve toplumsal uzlaşmaya katkı sağlamayı amaçlar denilebilir. Dönemindeki harici isyanlarının yoğun olduğu hesaba katıldığında onun sosyal bir soruna cevap niteliğinde konuyu tartışması fikir -hadise ilişkisi açısından doğaldır. Döneminde mezhepleşme olgusu tamamlanmadığı için onun kavrama ilişkin referans çerçevesi de doğal olarak siyasal birliği temsil eden iktidar çatısı olmuştur. Fakat sonraki süreçlerde devlet çatısı yerini mezhep çatısına bırakacak ve kavram bir kez daha anlam kırılmasına uğrayacaktır.

Kavramın Mezhepler Sonrası Dönemde Anlaşılma Biçimleri

Erken dönem İslam toplumunda cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam dini ve siyasal birlikteliği ifade eden kavramlar, bu yeni süreçte mezhepler tarihi terimi olarak fırkaların elinde dolaşan bir ıstılahâ dönüşmüştür. Erken dönemlerde icmâ kavramıyla hukuki, cemâ'a kavramıyla dini ve siyasal bir alana referansları olmasına karşın, toplumsal zeminde etkinlik yarışında olan dini-siyasi fırkaların bir aracı halini alarak daha cılız bir anlam yükü ile karşımıza çıkar. Sözü edilen erken dönemlerde kurtuluş teorisinin bu metinler ile bağlantılı tartışılması daha nadir olduğu halde sonraki dönemlerde metinler bağlamında tartışma daha çok kurtuluş teorisi bağlamında olmuştur. Bunun önemli nedeni mezhepler tarihçiliğinin kavramları sahiplenmesi ile bağlantılı düşünmek icap eder. Bu dönemde gerek cemâ'a gerekse sevâdu'l-a'zam kavramları mezhep mensubiyetlerini güçlendiren kavram çifti olarak alanda görev üstlenmiştir. Bunun önemli nedeni, mezheplerin daha geç dönemlerde yapısal olarak tamamlanmış ve alanda müntesip kazanma çekişmesi içerisinde olmalarıdır. Kurtuluş teorisi, bir mezhebin öğretisini sahiplenmeyi gerektirmiş ve bir yandan toplumu kamplaştırırken öte yandan toplumda safların belirginleştirilmesinde rol oynamıştır. Bir mezhep aidiyetine kaynak haline dönüşen cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam, toplumsal birlik algısından uzaklaşarak öğretide birlik şekliyle mezhep taraftarlığının

⁵⁴ 'Abd Allâh b. Ibâd, "Letter of 'Abd Allâh b. Ibâd to 'Abd al-Malik b. Marwân", 21, 20.

⁵⁵ el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbar, Kâdî- el-Cüşemî, Hâkim. "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid", *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 147.

⁵⁶ Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ebsat thk. M. Zahid el-Kevserî", *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebi Hanife, el-Vasiyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001), 41-59. (53).

araçları haline getirilmiştir. Bu bağlamda Bağdadî, söz konusu kavram çiftinin elverdiği ölçüde Ehl-i sunne çatısının, söz konusu kavramların çağrı merkezi olduğu iddiasıyla bu iki kavram ekseninde kurtuluş teorisine adres belirleyebilmiştir.⁵⁷

Lâlekâî, kurtuluş teorisine dayanak olan metinlere ilişkin yorumunda, kurtuluşa erecek fırkanın sıfatının sevâdu'l-a'zam olmasını, daha kalabalık olan şekliyle yorumlamış ve çoğunluğa dikkat çekmiştir.⁵⁸ Bu bağlamda şunu söylemek gerekir ki özellikle rivayet kanadının yorumları fitene konu olması sebebiyle, Hz. Peygamber'e nispet edilen, "bu ümmet mutlaka yetmiş üç gruba ayrılacaktır", bu bir kaderdir bundan kaçış yok. Fakat bu durumda biz ne yapacağız sorusunun cevabını arar nitelikte olmuşlardır. Bu yaklaşımın gereği olarak, kurtulacak fırkanın ismi verilmediğine göre, onu nasıl tanıyacaklarına ilişkin bir arayış içinde olmuşlardır. Lâlekâî'nin yorumunu buradan görmenin gerektiği inancındayız. Zira Lâlekâî, "kurtulacak olan fırkanın, ayrışanlardan daha fazla kalabalığı etrafında toplayabilmiş olandır" şeklinde yorumlamıştır. Buna göre kurtuluşa erecek olan yegâne fırka sevâdu'l-a'zam'ı oluşturanlardır. Bu çözüm önerisi daha kalabalık olanı takip etmek gibi pratik ve kullanışlı bir çözümdür.

İbn Battal, Tâberî'nin kurtuluşa erecek olan grubun sıfatının sevâdu'l-a'zam olduğu yönündeki yorumunu naklederek, ulemadan bazılarının kanaatlerinin ise sevâdu'l-a'zam'ın hakkı temsil ettiği ve onlara hükümde muhalefet edilemeyeceği gibi idarede de onlara itaat edilmesi gerektiğini nakletmiştir.⁵⁹ Sevâdu'l-a'zam, kavramının İslam geleneğinde mutlaklaşmasına giden yolda bu anlayış bir kilometre taşı mesabesinde. Onun bu vurgusu Ebu Umâme'nin aktardığı iftirak rivayetlerinin bir varyantına râvi katkısı olarak yansıdığı şekliye "dinleyip itaat etmek, isyankâr olmaktan daha hayırlıdır"⁶⁰ noktasından daha ileri bir noktadır. Zira Ebu Umâme'nin ehven-i şer olarak yorumladığı duruma karşılık sevâdu'l-a'zam, İbn Battal'ın algısında her durumda uyulması gereken bir zorunluluğa dönüşmüş görünmektedir.

"Bu ümmet ya da ümmetim dâlâlet üzere birleşmez, Allah'ın eli ise Cemâ'a'nın üzerindedir. Bu durumda sevâdu'l-a'zam'a tabi olunuz çünkü şaz olanlar ateştedir"⁶¹ algısıyla, hicri V. yüzyılın ortalarında, birlik olma niteliğini zaten kaybetmiş İslam ümmetine referans çerçevesi "daha kalabalık" olanı ima eden sevâdu'l-a'zam'a atıf yaparken, daha küçük olan gruplara da bu kalabalık grup, güvenli bir adres olarak sunulmuş görünür.⁶² Zira bu dönemde bir bütün olarak cemâ'a olma imkânı çoktan kaybedilmiştir. Olabilecek olan ise sevâdu'l-a'zam'a çağırma. Olan da zaten budur.

Biri birini desteklemek yönünden, iki kişinin kanaatinin bir kişinin kanaatinden doğruya yakın ve bid'ate daha uzak olduğu da gelenekte bu kavram üzerinden varsayılmıştır. Kavram sayı ne kadar kalabalık olursa o kadar güçlü olunur şeklindeki bir kanaate kaynaklık edeceği varsayımıyla Feyzu'l Kadîr müellifi, cemâ'a'yı telkin eden

⁵⁷ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak thk. Osman el-Huşî* (Beirut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1977), 20.

⁵⁸ Lâlekâî, *Şerh Usuli İ'tikad*, 1/115.

⁵⁹ Ebu'l-Hasan İbn Battâl, *Şerh Sahih el Buharî li İbn Battâl thk. Yâsir b. İbrahim 10 Cilt* (Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 2003), 10/33.

⁶⁰ İbn Ebi Şeybe, *el-Musanef thk. Kemal Yûsuf Hût 7 Cilt* (Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 1409), 7/554 (no. 37892).

⁶¹ Muhyî's-Sunne Ebu El- Beğavî, *Mesâbihu's-Sunne thk. Yusuf Aburrahman Maraşlı, vd. 4 Cilt* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1/162 (no. 137).

⁶² Ebu Amr Ed-Dânî, *Er-Risâletu'l- Vâfiye li Mezhebi Ehle's-Sunne fi'l- İ'tikâdât ve Usûlu'd-Diyânât thk. Subeyb el-Acmî* (Kuveyt: Dâru'l-İmam Ahmed, 2000), 262.

rivayete atıf yaparken, bu rivayetin İslam inananlarını, sevâdu'l-a'zam'a çağırıldığını ifade eder.⁶³ Daha sonra ise iftirâk hadisi ile "ümmetim delalette birleşmez" hadisi arasında bağ kurarak; ümmeti icabetin yalnızca hidayet üzere birleşebileceği şeklinde bir çıkarımda bulunur. Bu çıkarımdan hareketle ekstra bir çıkarımda daha bulunarak icmâ'nın hüccet olduğunu söyler. Bu ardışık çıkarımlara imkân veren bu metinlerin sağladığı olanakla ona göre ümmetin batılda birleşme imkânı yoktur. O bu yorumlarını iki rivayetin birleştirerek ayrı bir bağlam oluşturmuş ve limâ'nın hüccet oluşuna bu yeni bağlamda kapı aralamıştır.⁶⁴

Mu'tezilî âlim Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, sevâdu'l-a'zam'ı işaret eden rivayete atıf yaparak, küçük ayrılıklara karşın, sevâdu'l-a'zam'ın bir dönemdeki tüm ümmet olması gerektiğini söyler. Zira söz konusu rivayetin cemâ'a'ya tabi olmayı gerektirdiğine, fakat bir ve iki dışındaki bütün sayıların cemâ'a kavramı ile ifadelendirildiğini dikkate alarak, lafzın ifade ettiği mana üzerine hüküm inşa etmenin sakıncasına dikkat çeker. Zira üç ve daha büyük sayılar cemî ifade eder. Bu durumda, bütünden daha büyük bir parça düşünülmemeyeceği için cemî ifade eden sayıların değil, bir asırdaki bütününün ancak sevâdu'l-a'zam ifadesi ile kastedilmiş olduğunu söyler. Bu durumda da onlara tabi olmayan küçük azınlıkların, onlara tabi olmalarını gerektirir sonucuna ulaşır. Buna rağmen onlara tabi olmayanlar ise rivayette zemmedilen "şaz"ı temsil etmiş oldur.⁶⁵ Sevâdu'l-a'zam kavramını felsefi ve dini temelde tartışarak icmâ anlayışına yol arayan Mu'tezilî âlimin bu yaklaşımı, kendinden sonraki bazı âlimlere de ilham kaynağı olmuştur.⁶⁶ Râzi de bu anlayışa yakın bir felsefi yaklaşımla sevâdu'l-a'zam'ın, her parçayı içine alabilen bir bütünü temsil etmesi gerektiğini, bu yüzden de kavramın çoğunluk olarak değil bütün şekliyle anlaşılması gerektiğini önerir.⁶⁷

Gazzâlî, "ümmetim batıl üzere birleşmez" rivayetini icmâ için en güçlü delil olarak sunarken, farklı lafızlarla gelen, fakat manâ itibarıyla üzerinde ittifak edilen bu rivayetin, ümmetin masumiyetine delâlet ettiğine işaret eder. Daha sonra, cemâ'ati telkin eden birçok rivayeti de bu yorumuna delil getirerek anlamı güçlendirir. Âhad haber olmaları sebebiyle bu istidlaline, âhad haberin dinde hüccet olamayacağı yönündeki itiraza ise söz konusu rivayetlerin tek tek çürütülebileceğini fakat bir bütün olarak onların ortak bir kanaate kaynaklık ettikleri uzun uzun tartışır.⁶⁸ Sevâdu'l-a'zam kavramını ise ilginç bir biçimde Gazzâlî, mukallidin ameli ve imanı bağlamını tartışırken ele alır. Mahkemede hüküm veren Kâdî'nin zannı galip ile verdiği hükme itaat edilmesini gerektiriyor ise - ki yargıcın verdiği hükme ilişkin kanaat bilgiye değil cehle dayalı bir itimattır- ma'sum olduğu Hz. Peygamber tarafından bildirilen ümmetin ekserisine uyan kişi de aynı mantık ile detayları bilmese bile, ümmetin çoğunluğuna uymak suretiyle, mukallit olmadığını, imanının sahih olduğunu söyler.⁶⁹ Gazzâlî bu yaklaşımı ile rivayeti bir sıçrama tahtası olarak kullanmış ve günlük

⁶³ Muhammed Abdurrauf Münavî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camai's-sağîr 6 Cilt* (Mısır: Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, 1356), 1/149, 150.

⁶⁴ Münavî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camai's-sağîr*, 1/150.

⁶⁵ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *El-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh thk. Halil el-Mîs 2 Cilt* (Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1403), 2/31.

⁶⁶ Muhammed b. Sâlim es-Sâlebi El-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm thk. Abdurrezâk 'Afiî 4 Cilt* (Beyrut-Dimeşk: Mektebetu'l-İslamî, ts.), 1/238.

⁶⁷ Fahrüddîn Râzî, *el-Mahsûl thk. Tâhâ Câbir el-'Ulvânî 6 Cilt* (Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 1997) 4/184.

⁶⁸ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ thk. Abdu's-selam Abdu's-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1993), 137-143.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 371.

yaşamda kullanılan bir uzlaşma zeminini, sevâdu'l-a'zam'ı alana entegre etmek için araç olarak kullanır. Gazzâlî'ye gelindiğinde kavram tartışılıyor olmaktan çıkarak onaylanmış ve din adına savunulan bir argümana dönüşmüş görünür.

Mâlatî, sevâdu'l-a'zam'ı "Bu, dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın. Allah size bunları sakınasınız diye buyurmaktadır"⁷⁰ ayetinin tefsiri niteliğinde ele alarak, ümmet için belirlenen şârî aleyhisselamın uyulmasını istediği yolun bu şekilde belirlendiği anlayışındadır. O, bu yorumu ile iftirâk hadisini, sosyolojik bir kader olarak yorumladığını ortaya koyar. Yorumlarının sonuna ise "kitabın bir kısmını inkâr eden nasıl, tümünü inkâr etmiş kabul edilirse, bir hadisi inkâr eden ise şârîât sahibini (Hz. peygamber) inkâr etmiş oldur. Bu durumda da onun ameli boşa gitmiş ve gideceği yer ateş olur" der. Metni, kaderci ve belirlenmiş gelecekte tutulacak yol algısı ile sunar. Daha sonra ise hevasına uymaya karşı sünnete ve cemâ'ate uymayı Allah'ın yol göstermesi terbiye etmesiyle tek seçenek olarak önerir.⁷¹ Eserinin daha ileri bir bölümünde dua sadedinde "Şüpheden Allah'a sığınır, selamet diler, sevâdu'l-a'zam'a ilzam olup, şüpheden kurtulmuş olanlardan olmayı ümit ederiz" diyerek bu algısını bir kurtuluş inancı olarak sürdürür.⁷² Doğal olarak bu anlayışının gereği olarak da eserini yetmiş üç fırka rivayeti bağlamında şekillendirir.

Berbehârî'nin sevâdu'l-a'zam algısı da Mâlatî ile bu yönüyle benzerlik gösterir. Zira o da kavramı dini bir gereklilik ve yol göstericiliğin gereği olarak ele alır. "Ashabın cemâ'a'yı temsil ettiği ve sevâdu'l-a'zam oldukları" yönündeki yorumları ile Berbehârî, "benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu şey" algısına cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam kavramlarını entegre ettiği ve bu düzlemde yorumladığı anlaşılıyor. Buradan onun yaptığı yorum; mademki Resulullah cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam'ı telkin etti ve bu onun ashabının yoludur o halde; "Ashaba dini konularda muhalefet eden ve onlarla çelişen küfre girer" şeklindedir.⁷³ Böylece ashâb uygulamaları uyulması gerek ve çelişilmesi mümkün olmayan bir yapı niteliği kazanır.

Cemâ'a ve sevâdu'l-a'zam'ı yorumlamaya çalışırken âlimlerin sürekli geçmişe dönerek ve oradan örnekler üzerinden kavramı anlamlandırma çabaları metinlerde belirgin bir biçimde öne çıkar. Fakat verilen örneklerin, yapılan yorum ve analizlerin güncelde neye karşılık geldiği, zaman zaman merak uyandırmış ve söz konusu kavramların kendi güncellerinde neye ve kime karşılık geldiği de merak konusu olmuştur. Bunlardan birinde İshâk b. Râhâveyh'in "Allah bu ümmeti dâlâlet üzere birleştirmez, bir ihtilaf durumunda ise size düşen sevâdu'l-a'zam'a tabi olmaktır"⁷⁴ rivayetini naklettiğinde, adamın biri iyi de! Bu söylediğin sevâdu'l-a'zam'ı zamanımızda kim temsil ediyor? Onlar kimlerdir? Diye sorar. İshâk b. Râhâveyh'in ise bu soru karşısında kendi dönemlerinde yaşayan bir âlim olan, "Muhammed b. Eslem arkadaşları ve onlara tabi olanlardır" dediği aktarılır.⁷⁵

⁷⁰ En'am, 6/153.

⁷¹ Ebu Hüseyin Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida thk. M.Zahid Kevseri* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye, 2007), 25.

⁷² Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, 47.

⁷³ Ebu Muhammed Berbehârî, *Şerhu's-Sunne, thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî* (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993), 68.

⁷⁴ İbn Mâce, *Sunen ibn Mâce*, 5/96 (no. 3950).

⁷⁵ Ebu Abdullah Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ thk.Şuayb el-Arnaût - Ali ebu Zeyd*, 25 Cilt (Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1985), 12/196,197.

Söz konusu rivayetin daha geç bir zaman diliminde sadece teolojik ihtilaflarda değil, yeniden siyasi bağlamda da ele alındığına, İslam kültür geleneğinde her dönemde ve sıklıkla rastlanır. Hatib el-Bağdadî, söz konusu rivayetin sadece dini tercihlerde değil siyasi tercihte de bir dayanak olduğuna dikkat çeker. Onun tercihi değerler temelli olmayıp, kalabalıktan yana olmaktır, eşitlik durumunda ise ilk iddia sahibinin onaylanması şeklindedir 76 Özellikle imamet bahislerinde tartışmalara konu olan, bu yaklaşımlar, İmama isyanın cevazı, isyan durumunda nerede durulacağı ve kimin destekleneceği bu yorumların eşliğinde tartışılmıştır. Dolayısıyla bir isyan diyalektiğinin de iftirâk rivayetleri tarafından beslenen bir yönü olduğu söylenebilir. Burandan hareketle Şâtibî, insanların uzlaşarak kendilerine bir lider belirlemeleri halinde onların uzlaşmalarını ortadan kaldıranların da cahiliye ölümü ile öleceklerini söyleyerek cemâ'a kavramını, bir uzlaşma durumu olarak ele alır. 77

İbn Hibban'ın, Ebu Hatim'den yaptığı aktarım "Allah'ın bana emrettiği beş şeyi size bildirmek için geldim" şeklinde devam eden uzun bir hadis metnine ilişkindir. 78 Buna göre Resulullah, kendisine bildirilen şeylerin ilki olarak ifade ettiği "cemâ'at" tir. Ebu Hatim'in metne ilişkin değerlendirmesi ise şöyledir ; "Sahâbenin yoluna tabi olanlar, sonra gelenlere muhalefet etse de, onlar cemâ'atten ayrılmış olmazlar. Fakat kim ashaba muhalefet edip onlardan sonrakilere uyarsa, uydukları kalabalık olsa bile, cemâ'ate muhalefet etmiş olur. Bundan dolayı sahabeden sonra cemâ'atinin, sayıları az da olsa din, akıl ve ilmi kendilerinde toplamış, arzu ve isteklerini terk etmiş kimseler sevâdu'l-âzamı temsil etmektedir, yoksa adet olarak daha fazla olan avam halk değil" şeklinde bir ayrıma gittiği görülür. 79 Buna göre; asıl olan sahabi yaşamına ve Hz. Peygamber'in sünnetine sadakattir. Kalabalık kitlelerden oluşsa bile, sünnete muhalif bir görüş savunuluyor ise bu durumda kalabalık vurgusu yapan bu rivayetin metni yorumlanmıştır. Bu yorumda İbn Hibban; nicelik değil, nitelik asıldır vurgusu yaparak; uzman görüşünü halk kanaatine tercih eder. Onun bu kanaatinin gerekçesi metne yansımamış olsa da ashaba atıf yapan bir sürü otoriter metin (ayet-hadis) olduğu söylenebilir.

Metnin yorumunun kantiteden kaliteye dönmesinin sosyal alanla ilişkili yorumu, yapılmak durumundadır. Neden bu dönemdeki bazı yorumlarda sayısal çoğunluk yerine kalite vurgusu öne çıkarılmaktadır? Bu yorum farklılaşmasına neden ihtiyaç duyulmuştur? Öyle görünüyor ki farklı bölgelerde belirli ekollerin davetleri daha güçlü olmuş ve bununla bağlantılı olarak, muhatap kitleleri de daha kalabalık olmuştur. Özellikle rivayet ehlinin çağrılarının daha zayıf ve sayılarının daha az olduğu bölgelerde kendi durumlarına meşruiyet kazandırmak, azınlıkta olmalarına karşın bu rivayetin metni ile arz ettikleri tenakkuzu gidermek veya izah etme gereği bu yorumu anlamlı kılabilir. Buna göre denklem şöyledir; rivayet ehli bu hadisi naklettiğinde muhtemelen daha kalabalık kitlelere muhatap olan ekoller kendilerine gösterilerek, onların çoğunluğu temsil ettikleri dolayısıyla ma'kul olmanın gereği olarak onlara katılmaları gerekecektir, ya da ikna edici bir yoruma gitmeleri gerekecektir. Onlar selefe sadakat bağlamında "kalite" üzerinden bir yorumla meşruiyet

⁷⁶ Ahmed b. Mehdi Hatib el-Bağdadî, *El-Fakih ve'l-Mutefakih thk. Adil b. Yusuf el-Garâzî 2 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâr ibnu'c-Cevzî, 1421), 1/441,442.

⁷⁷ Ebu İshâk Şâtibî, *el-İ'tisâm thk. Selim b. 'iyd el-Hilâlî 2 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1992),2/774.

⁷⁸ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân thk. Şuayb el-Arnâvûd 18 cilt* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1993), 14/125 (no. 6233).

⁷⁹ Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 14/ 127.

iddialarını ortaya koydular. Böylece metnin söylemi ile yaşamın realitesi arasındaki çelişkiyi gidermeye çalıştılar.

Selefin yolunu takip eden rivayetçi âlimlerin, bölünmekten kaçınan ümmetin ana gövdesi olduğu, dolayısıyla "fırkatu'n-naciye" oldukları da İslam geleneğinde varsayılmıştır. Bu durum onların rivayet aktarımları yoluyla kesintisiz bir biçimde sahabe ve Hz. Peygambere uzanan aktarımlarının doğurduğu bir kültürel temayül dolayısıyladır. Kültürel zeminde bu algıyı besleyen çok sayıda nedenden biri de onların ilim ve din anlayışları sebebiyle selefe en yoğun vurgu yapan toplumsal grup olmasıdır. Söz konusu algılar bütünü onları herkesten daha fazla selefin ardılları algısına namzet hale getirmektedir. Şâtıbî, "onların kurtuluşa erecek olanlar olduğunu, onların dışında kalıp, onlara muhalif olanların ise cahiliye ölümü ile öleceklerine" ilişkin bir aktarımda bulunur.⁸⁰ İctihad etmede muteber olanların da rivayetçi sevâdu'l-âzam âlimleri olduğunu, onların dışında kalanların ise ictihada salahiyetlerinin olmadığını söyler.⁸¹ Onun konuya ilişkin telkinini takip eden otoriter bildirim "Avam halk, âlimlere tabidir ve âlimlere tabi olmak avam halk üzerine bir sorumluluktur" şeklindedir.⁸² Bununla bağlantılı olarak halkın reyini olamayacağı, onların âlimler sebebiyle yanlış ile doğruyu ayırabildikleri yönündeki kanaatler de metinlere yansımıştır. ⁸³ Bu seçkinci yaklaşımda özellikle reyci değil, peygamberin "âsârına bağlı" rivayetçi âlim vurgusu öne çıkarılmak istenmiştir.⁸⁴ Şâtıbî, Muvâfakât'ta ise sevâdu'l-âzam'ın müctehitlerden olacağı, mukallitlerden olamayacağını net bir biçimde ifade eder ⁸⁵

Bu yaklaşım "benim oyum bir çobanın oyuyla nasıl eşit olur" şeklindeki elitçi yaklaşım ile paralel bir anlayışı temsil eder. Şâtıbî, bu yaklaşımı ile sevâdu'l-âzam kavramı üzerinden bir ekolün anlayışını dinde hâkim algı haline getirmek suretiyle dini, bu anlayışın tekeline sunmayı önerir. Söz konusu kavram üzerinden ötekileştirme bu dönemde o denli güçlüdür ki; onlar bu kavram üzerinden edindikleri meşruiyetle din adına hareket etmeyi öneren bir yaklaşım ortaya konulabilmiştir.

"Cemâ'at" kavramına, selefi kitlenin namzet görülmesi dini temayülleri sebebiyle anlamlı ve mantığa yakın görünüyor. Rivayetlerden daha yoğun beslenen bu kitle, rivayet aktarımları olarak ashabin mirasının taşınma yollarını temsil eder. Bu yüzden bu kitlenin mensupları doğal olarak, kendilerini ashabin varisleri olarak görmekteydiler. Selefi vurgusu ise bu kitlenin referans kaynaklarına imada bulunur. Hz. Peygamber döneminde ümmetin yek vücûd olduğu ve ayrışmaların bu kitleden olduğu varsayıldığında bu kitle ayrışarak oluşmuş bir yapı değil, kendisinden ayrışarak geriye kalanları temsil eder. Zira kavram olarak cemâ'at, hem ashaba bağlılığı ve bu mirasın varisleri olmayı garanti etmektedir, hem de onları birliğe atıf yapan bütün rivayetlerin pozitif referanslarına onları aday hale getirmektedir. Bu yüzden oldukça kullanışlı bir ideolojik araç gibi görünür. Kavramlar tarihin sonraki süreçlerinde daha çok bu kitle tarafından kullanılmış ve bu kavramlar ekseninde kendi dini söylemlerine bir çağrı niteliği oluşturabilmiştir.

⁸⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/770.

⁸¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/776.

⁸² Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/776

⁸³ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/777,778).

⁸⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/777,778.

⁸⁵ Ebu İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât thk. Ebu Ubeyde Meşhur 7 Cilt* (Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1997), 5/140.

Cemâ'atin sağladığı olanaklar takviye edilmeyi ve daha güçlü bir koruma duvarını gerektirdiğinde ise ehl-i sünne ve'l-Cemâ'a şeklinde daha belirgin bir formülasyona gidilmiştir.⁸⁶ Bağdadî'nin, yetmiş üç fırka hadisinin bir parçası olarak değerlendirdiği sevâdu'l-âzam' ve "cemâ'at" kavramı gibi çatı iki kavramı birlikte değerlendirir ve söz konusu kavramların, Ehl-i Sünnet olarak bilinen grupların temsil edildiği bir yapı olarak sunmuştur. Fırkatu'n-naciye kavramının eş anlamlısı olarak kurtulacak cemâ'atin de sevâdu'l-âzam olduğunu bu sunum ile bağlantılı olarak söyler.⁸⁷

Söz konusu kavramların sağladığı imkânlar ile fırkatun'n-nâciye, anlayışına sahip olup, kurtulacak yegâne grubun kendileri olduklarını varsayanlar, kendileri dışında kalan yetmiş iki ekolü küfür ile olmasa bile dalalet ve sapkınlık ile etiketlemiş ve teolojik olarak kendileri dışında kalan bütün toplumu heretik ilan etmişlerdir. Bunların hevâ ehli olduğu ve bunun rey ehline karşılık kullanıldığı, sevâdu'l-âzam'ın ise cemâ'at olduğu, Lâlekâî'nin kaydettiği rivayette yer alır. ⁸⁸

Süleyman b. Sehmân, sevâdu'l-a'zam temsilcisi az olsa bile, "hakka ve doğruya tabi olanlar" şeklinde yorumlamıştır.⁸⁹ Buna paralel bir biçimde İbn Kayyım'ın "bir çağda sünneti bilen tek kişi olsa icmâ odur, sevâdu'l-âzam'ı o temsil eder ve dinde ona uyulması icap eder" dediği kaydedilmiştir.⁹⁰

"Çoğunluk hakikat üzere olmanın kanıtı, azınlık ise batıl üzere olmanın kanıtı değildir" şeklindeki çıkışını, taklidi temsil eden kitlenin çokluğunu gerekçe göstererek onlara bir meşruiyet iddiasının delil olamayacağını ise Kâdî Abdulcebbar dile getirir. ⁹¹ Ulemadan bazısı ise bunun ille cemâ'a olması gerekmediği, tek kişi olsa bile hakikati temsil ediyorsa, sevâdu'l-a'zam'ı temsil eder şeklinde sembolik bir değerlendirmede bulunmuşlardır.⁹² Bu yorum İbn Mesud'un görüşüyle ilişkilidir.

Farklı yorum ve algıların oluşturduğu bir zeminde; söz konusu rivayetlerin etkisi ile tekfir ve dâlâlet ile İslam fırkalarının bir birini itham ettiği bir ortamda Mu'tezile'nin genel algısı benzerlerinden kısmen farklılık arz eder. Buna göre; "ihtilafu beyne ehlu's- sâlat" şeklinde olması ise ilginç görünüyor.⁹³ Onlar bu algıları ile yetmiş iki fırkayı itham eden tekfirci anlayışlara kısmen mesafeli durmuş, kible ehli içerisindeki ihtilaflar olarak görmüşlerdir. Bu algının Mu'tezile kökenli Eş'arî tarafından da kullanılan bir kalıp olduğu, söylenebilir. Zira Eş'arî mezhepler tarihi araştırmaları konulu eserine Mâkâlatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin adını verir.⁹⁴

⁸⁶ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 20.

⁸⁷ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 20.

⁸⁸ Lâlekâî, *Şerh Usuli İ'tikad*, 1/113,114 (no.150).

⁸⁹ Malik İbn Âmir Süleyman b.Sehmân, *es-Sevâiku'l-Mursele eş-Şihabiyye alâ şubhi'd-Dahida eş-Şamiyye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.), 298.

⁹⁰ Muhammed Ebu Kerim, *Vasıtyyetu Ehli's-Sunne Beyne'l- Fırak* (Dâru'r-Râye, 1994), 96.

⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/100.

⁹² Galib b. Ali 'İvecî, *Fıraku Muassira tentesib ile'l- İslam ve beyanu mefkifu'l- İslam minha 3 Cilt* (Cidde: Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehebiye, 2001), 1/100,101.

⁹³ Kâdî İslam mezhepleri arasında ortaya çıkan ihtilafları "ehli kible arasında meydana gelene ihtilaflar" başlığı altında ele almıştır. Bu ifadeler bir algı ifadesi olarak daha pozitif bir noktayı işaret eder. Bkz. el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbar, Kâdî- el-Cüşemî, "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li-Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid", 92.

⁹⁴ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn thk. Helmut Ritter* (Wiesbaden, 1980).

Makdisî'ye göre de, kurtulacak (nâciye) olan kalabalık topluluk (sevâdu'l-a'zam) ile ilgili yorumu gelenekteki genel yorumdan farklılık gösterir. Ona göre İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde hangi mezhep nerede daha kalabalık ise orada sevâdu'l-âzam'ı o temsil eder. Bunların Hanefiler, Malikiler, Şafîiler ve Ashabu'l-Hadis olacağını söyler. 95 Onun söz konusu rivayetlere ilişkin bu yorumunun ilginç üç yönü var. Bunlardan ilki, sayılan ekoller akâid ekolleri değildir. İkincisi ise "sevâdu'l-a'zam" kavramını literal anlamıyla ele alarak, İslam coğrafyasında hangi ekol nerede ekser yoğunluğu temsil ediyor ise orada "naciyedir" gibi bir anlamı da yorumuna dâhil etmesidir. Onun yorumunun diğer ilginç yönü ise kurtuluşa erecek topluluğun bir değil, birden fazla adrese işaret etmesidir.

Tüm bunlardan sonra, ilk kuşak Müslümanları arasında, Hz. Peygamber döneminde, cemâ'at, ümmetin tümünü temsil eder. Kavramın sosyal siyasal ve hukukî karşılığı vardır. Kendini Müslüman olarak niteleyen her bir birey bu çatının bir mensubudur. Sahabenin Hz. Peygamber döneminden sonraki kaos ve kargaşa dönemlerinde, içinde bulunulan durumu yorumlaması gerekmiştir. Bu yorumlamalar sırasında cemâ'at ya da sevâdu'l-âzam'ı kimin temsil ettiği çeşitli kafa karışıklıklarına neden olmuş görünüyor.96 Erken dönemdeki siyasal krizlerde söz konusu kavramların birliğe davet eden çağrısı, tarihin sonraki dönemlerinde içerik farklılaşmasına uğramış görünüyor. Mezheplerin yapısal kimliklerini kazanmaları sürecinden sonra ise mezhep aidiyetini güçlendirmekte görev üstlenen bu kavram çifti, toplumsal birliği değil mezhepsel birliğe çağrı ile sınırlı bir görev icra etmiştir. Önemli oranda rivayet ehlinin kavramın içeriğini doldurmak konusunda belirleyicilikleri, "eser" nakilcisi olmaları sebebiyledir. Onlar rivayet aktarımları sebebiyle kendilerini herkesten daha çok sünnetin ve sahabe yolunun takipçileri olarak görmeleri sebebiyle, kavramın içerik ve kapsamını belirlemekte kendilerini daha yetkin görmüş olmalıdırlar. Onların bu algıları da önemli oranda ümmetin geri kalanları tarafından onaylanmış dolayısıyla onların sahih dinin temsilcileri oldukları algısı alanda yerleşik bir kaniya dönüşmüştür.

SONUÇ

Müslümanlar arasında fırkalaşma olgusuna kaynaklık eden kavramlardan biri olan sevâdu'l-âzam İslam kültür geleneğine iki rivayetin parçası olarak entegre olmuştur. Sevâdu'l-âzam kavramı el-cemâ'a kavramına olan anlamsal yakınlığı ve iftirâka ilişkin rivayetler topluluğunun bir parçası olması sebebiyle, İslam kültür geleneğinde cemâ'a kavramına yakın anlamlı kullanılmıştır. Söz konusu kavram çiftinden cemâ'anın erken dönem İslam toplumunun bütünlük arz etmesi sebebiyle daha yoğun bir kullanım zeminine sahip olduğu görülürken, toplumun sosyal siyasal hatta dini ayrıştığı bir dönemde yeniden bütünleşmesi yönündeki çağrılar, cemâ'a kavramı üzerinden sürdürülmüşse de bu dönemde sevâdu'l-âzam'ın da kullanım yoğunluğuna kavuştuğuna şahit olunur.

Özellikle mezhepleşme olgusunun net bir biçimde ortaya çıktığı dönemlerde ise farklı fırkaların davetleri cemâ'at kavramından daha çok sevâdu'l-âzam üzerinden

⁹⁵ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, ed. M.J. De Goeje (Leiden, 1906), 39, 40.

⁹⁶ Ebu Kerim, *Vasıtyyetu Ehli's-Sunne Beyne'l- Fırak*,95.

olmuştur. Muhtemelen toplumsal bütünlüğün sembolik temsilcisi anlamıyla daha kalabalık olana çağrı anlamı taşıyan kavram, süreç içerisinde anlam farklılaşmalarına uğramış bazen kavramın lafzi çağrışımı ile ilişkilendirilemeyecek anlamlarda kullanılmıştır.

Ümmetin delalet üzere birleşmeyeceği rivayeti bağlamında kavram icmâ kurumu ile ilişkilendirilmiş ve kültürel alanı etkileme potansiyeli de kullanıldığı bağlam ile ilişkili bir biçimde artmıştır. Bu yönüyle kavramın etki gücü iftirâk hadislerindeki versiyonlar ile sınırlı kalmamış, onu aşmıştır.

Mezheplerin teşekkülünden sonra söz konusu kavram; inanç, eylem ve tutumların meşrulaştırma aracı olarak araçsallaştırılmıştır. Her fırka kendi görüş ve düşüncesine temel oluşturan öğretileri bu kavramlara atıfta bulunarak meşru bir zemine dayandırma arzusunda olmuştur. Onların muhataplarını arttırmak için yaptıkları çağrılar da bu kavramlar üzerinden şekillenmiştir. Kurtuluş teorisi bağlamında tekfirci söylemlerin de yine bu kavramların sağladığı alanda geliştiği varsayılabilir. Zira iftirak rivayetleri topluluğunun sunduğu "biri hariç gerisi dâlâlette ya da ateştedir" algısı sapkın mezhep algısını ortaya çıkarmış ve beslemiştir. Bu yönüyle İslam inananları arasındaki ötekileştirici dilin ve tekfirci anlayışların söz konusu rivayet ve kavramlar ile bağlantılı kurtuluş teorisi ile ilişkili olduğu bu bağlamda söylenmek zorundadır. Bu bağlamda söz konusu iftirâk hadisine daha temkinli yaklaşan Mu'tezilî gelenekte tekfirci dile kısmen mesafeli ve ehli kiblenin ihtilafları algısına sahip olunması, söz konusu rivayet ve kavramlara yargımızı doğrulamaktadır. Eserini şekillendirirken iftirâk rivayetinin etkisini gözardı eden bir tasnifte bulunan Eş'arî'nin de mezheplerin ihtilafların ehli kiblenin konuya ilişkin ihtilafları olarak gören bakış açısı iftirâk hadislerinin mezhepler arası polemiklerde oluşturulan tekfirci dilin kaynakları arayışında gözleri bir kez daha kurtuluş teorisi ve iftirâk hadisleri topluluğuna çevirir.

İftirak rivayetleri topluluğu ve kurtuluş teorisi etkisindeki mezhep tarihçilerinin mezhep algılarının ise hak ve batıl fırka düzleminde olması da bu yönüyle tesadüfî değildir. Bağdadi ehl-i Sünnet hariç diğer tüm fırkaları; dâlâlette olan fırkalar başlığı altında bu kavramların sağladığı imkânlar ile ele alabilmiştir. Tüm bunlardan sonra söz konusu rivayet ve kurtuluş teorisinin bu tekfirci dilde yegâne etmen olduğunu söylemek mümkün olmasa bile, bu kültürel bagajın ayrıştırımacı dildeki etmenlerden biri olduğunu söylemekte ise bir mahzur olmamalıdır.

Sonuç olarak iftirâk rivayetleri ve bu rivayetler içinde taşınan yargı ifadeleri olarak kavramlar, ekollerin tasnifinde belirleyici olmuştur. Dini algıları yönetmiş ve heretik ilan edilmiş fırkaların mensuplarına ilişkin tartışmalar yön tayin etmiş hatta onların Müslüman mezarlığına gömülüp gömülmemeleri gerektiği onlara Müslüman muamelesi yapıp yapılmayacağı bu kavramın sağladığı imkânlarla tartışılmıştır. İnsanların hak-batıl algıları da bu kavramların sağladığı alanda olmuştur.

KAYNAKÇA

'İvecî, Galib b. Ali. Fıraku Muassira tentesib ile'l- İslam ve beyanu mefkifu'l- İslam minha 3 Cilt. Cidde: Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehabiye, 2001.

Abdülkahir el-Bağdadî. el-Fark Beyne'l-Fırak thk. Osman el-Huşî. Beyrut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1977.

Abdurrazzâk, Ebu Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî. el-Musanef thk. Habiburrahman el-A'zmî 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1983.

Âcurrî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-. Kitâbu's-Şerî'a, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dumeycî 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Ahmet b. Hanbel. el-Müsned thk. Ahmed Muhammed Şâkir 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.

Akın, Murat. "Hakîm es-Semerkindî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtüridî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri". İlahiyat Tedkikleri Dergisi 47 (2017), 103–118.

Arıkan, Adem. "es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine." Prof. Dr. Fuat sezgin anısına geçmişten günümüze türkistan: tarih, kültür ve medeniyet sempozyumu. ed. Süleyman Gezer. 123–136. Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2019.

Berbehârî, Ebu Muhammed. Şerhu's-Sunne, thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993.

Demircan, Adnan. Ali-Muaviye Kavgası. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. Ahbâru't-Tıvâl thk. Abdu'l Mûn'im Âmîr. Bağdat: Dâru İhyai'l-Kutubu'l-Arabi, 1960.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî. El- Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh thk. Halil el-Mîs 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1403.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. "el-Fıkhü'l-Ebsat thk. M. Zahid el-Kevserî". el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhü'l-Ebsat, el-Fıkhü'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasıyye. 41–59. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001.

Ebu Kerim, Muhammed. Vasıtyyetu Ehli's-Sunne Beyne'l- Fırak. Dâru'r-Râye, 1994.

Ebu Ya'lâ, el-Mavsılî. el-Musned, thk. Huseyn Selim Esed 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.

Ed-Dânî, Ebu Amr. Er-Risâletü'l- Vâfiye li Mezhebi Ehle's-Sunne fi'l- İ'tikâdât ve Usûlu'd-Diyânât thk. Subeyb el-'Acmî. Kuveyt: Dâru'l-İmam Ahmed, 2000.

El- Beğavî, Muhyî's-Sunne Ebu. Mesâbihu's-Sunne thk. Yusuf Aburrahman Maraşlı, vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.

El-Âmîdî, Muhammed b. Sâlim es- Sâlebi. el- İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm thk. Abdurrezâk 'Afîfî 4 Cilt. Beyrut-Dimeşk: Mektebetu'l-İslamî, ts.

el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbar, Kâdî- el-Cûşemî, Hâkim. "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid". Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed. Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm. ed. M.J. De Goeje. Leiden, 1906.

Eren, Muhammet Emin. Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. Makalatü'l-İslâmiyyîn thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymîyye, 1994.

- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa. el-Câmi'u'l-Kebîr (Sunenu't-Tirmizî), thk. Beşşâr Avvâd Mahfûz 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Garb el- İslamî, 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. el- Mustasfâ thk. Abdu's-selam Abdu's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1993.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebu Abdillâh el-. el-Mustedrek ale's-Sahihayn thk. Mustafa Abdulkadir Atâ 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1990.
- Hakim es-Semerkindî. İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu "es-Sevadu'l-Azam" çev. Ali Vehbi Cengiz. Ankara, 1975.
- Hatib el-Bağdadî, Ahmed b. Mehdi. El- Fakih ve'l- Mutefakih thk. Adil b. Yusuf el-Garâzî 2 Cilt. Sudi Arabistan: Dâr ibnu'c-Cevzî, 1421.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-. Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi 5 cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-. Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl 5 cilt. Medine: Mektebetu'l-'Ulum ve'l-Hukm, 1998.
- Hibbân, İbn. Sahîhu İbn Hibbân thk. Şuayb el-Arnâvûd 18 cilt. Beyrut: Müessesetu'r Risâle, 1993.
- İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî. el-İkdu'l-Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî. el-İbâne el-Kubrâ thk. Rîdâ el- Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1994.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan. Şerh Sahih el Buharî li İbn Battâl thk. Yâsir b. İbrahim 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 2003.
- İbn Ebî Asım, Ebu Bekr. es-sünne thk. Nâsruddin el- Albanî 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l- İslamiye, 1400.
- İbn Ebi Şeybe. el-Musannef thk. Kemal Yûsuf Hût 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 1409.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hatim. es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ, thk.Sa'd Kerim El Faki. İskenderiye: Dâr İbni Haldun, ts.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim. Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs thk. Selim b. İyd el-Hilâlî. Kahire- Riyad: Dâr İbn Affân-İbn Kayyim, 2009.
- İbn Kuteybe, Müslim Ebu Muhammed. el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah. Sunen ibn Mâce thk.Şuayb Arnaut, vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risaletu'l- 'Alemiye, 2009.
- Kâdî Abdulcebbar, El-Hâmedânî. Şerhu'l-Usuli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbar, el Hâmedânî. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Lâlekâî, Hasan b. Mensur el-. Şerh Usuli İ'tikad thk. Sa'd el Gâmidî 4 Cilt. Sudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003.
- Malatî, Ebu Hüseyin. et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida thk. M.Zahid Kevseri. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2007.
- Mervezî, Nasr b. Haccac el-. es-Sunne thk. Sâlim Ahmed es-Selefi. Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1408.
- Michael, Cook. Early Muslim Dogma. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf. Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camai's-sağir 6 Cilt. Mısır: Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, 1356.

- Özafşar, Mehmet Emin. İdeolojik hadisçiliğin tarihî arka planı. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahrüddîn. el- Mahsûl thk. Tâhâ Câbîr el- 'Ulvânî 6 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997.
- Şâtibî, Ebu İshâk. el-İ'tisâm thk. Selim b. 'iyd el-Hilâlî 2 Cilt. Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1992.
- Şâtibî, Ebu İshâk. el-Muvâfakât thk. Ebu Ubeyde Meşhur 7 Cilt. Sudi Arabistan: Dâr ibn Affân, 1997.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim. el-Milel ve'n-Nihal thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992.
- Süleyman b.Sehmân, Malik İbn Âmîr. es-Sevâiku'l-Mursele eş-Şihabiyye alâ şubhi'd-Dahida eş-Şamîye. Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.
- Vâkidî, Muhammed bin Ömer. Kitâbu'r- ridde mea nebezeti min fütûhu'l-Irak, thk. Yahya el Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 1990.
- Wellhausen, Julius. Arap Devleti ve Sukutu çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Wilkinson, John C. Ibâdism: Origins and Early Development in Oman. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn. Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ thk.Şuayb el-Arnaût - Ali ebu Zeyd, 25 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1985.
- 'Abd Allâh b. Ibâd. "Letter of 'Abd Allâh b. Ibâd to 'Abd al-Malik b. Marwân". Ibâdî texts from the 2nd/8th Century. ed. Wilferd Al-Salimi, Abdulrahman, Madelung. 44-19. Leiden- Boston: Brill, 2018.